

قطر السواقي على بحر المراقي

شرح

مراقي السُّعود



أ.د. وليد مصطفى شاويش

عميد كلية الفقه المالكي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية



جامعة العلوم الإسلامية العالمية
The World Islamic Sciences & Education University W.I.S.E



كتاب القياس

نشر البنود شرح مراقي السعود

الشارح: أ. د. وليد مصطفى شاويش

1- كتاب القياس¹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والأخريين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، بداية نرحبُ بكم في هذا الدرس الأول من دروس القياس، نشرح فيه مراقي السعود من خلال شرح الناظم نفسه، وهو: "سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي" في كتابه القيم: "نشر البنود شرح مراقي السعود"، في الحقيقة ونحن بين يدي "كتاب القياس" لابد أن نُقدِّم لهذا الكتاب المهم من كتب مصادر الشريعة ألا وهو "القياس" بعد الكتاب والسنة والإجماع يأتي المصدر الرابع ألا وهو "كتاب القياس". بين يدي هذا الكتاب لابد من إلماحةٍ ضروريةٍ لفهم هذا المصدر الرابع من مصادر الشريعة وهو خاتمة كتاب الدليل، ثم يأتي بعده كتاب الاستدلال، كتاب الاستدلال أي: (ما يمكن أن يكون دليلاً)، وكتاب الدليل: (ما هو دليل من أدلة الشريعة).

● حرب مانعي الزكاة، خطورة التحجر على الوضع اللغوي والتحجير على المعنى الشرعي
أول حرب بعد وفاة رسول الله -ﷺ-، كانت بسبب احتجاج مانعي الزكاة وكان هذا الاحتجاج لهذه الفئة من المسلمين بسبب التحجر على الوضع اللغوي حيث زعموا أن المشافهة في الوضع اللغوي قاصرة على المخاطب، ففي قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 104]، فقالوا: إن هذا خطاب المشافهة لرسول الله -ﷺ-، ومعلوم أن في خطاب العرب مشافهة فإن -الخطاب- يكون قاصراً على من خوطب به، وهذا الفهم جارٍ على الوضع اللغوي، وهم عرب أفحاح، ومن أهل اللغة، ففهموا هذه الأوضاع اللغوية، لكن التحجر على الوضع اللغوي، وهجران المعاني الشرعية والمراد الشرعي؛ كان ديدن الفرقة، والخروج على سبيل الجماعة، وهو تحجر على الأوضاع اللغوية، والحجر على المعاني الشرعية. لذلك إن من

¹ (المحاضرة الأولى: (كتاب القياس)، بتاريخ: 29 رجب 1442هـ، الموافق: 2021/3/12م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11402>

أسباب الانحراف الفكري: (هجر المعنى الشرعي والتَّحَجُّرُ على الأوضاع اللغوية)، فهم عرب أقحاح، وهم مسلمون، وعمر -رضي الله عنه- لما راجع أبا بكر فيهم؛ لم يكن يراجع في الأسود العنسي، وفي المرتدين؛ فعمر -رضي الله تعالى عنه- أرفع منزلة من أن يجهل حرب المرتدين؛ إنَّما كانت المراجعة بين الصديق -رضي الله تعالى عنه- وبين عمر في هؤلاء المسلمين الذين تأوَّلوا؛ وهذا التأويل لا يخرجهم من الإسلام أصلاً.

● التفسير الديني للنص.

فكيف تعامل الصديق -رضي الله تعالى عنه- مع هذه الحالة من الخروج؟! وهذا خروج مبني على تفسير ديني للنص؛ بمعنى: أتهم تحجروا على الوضع اللغوي، ولم يأخذوا بالمعنى الشرعي الذي أخذ به الصديق -رضي الله تعالى عنه-، فيما يرويه البخاري في صحيحه: أن أبا هريرة -رضي الله عنه- قال: لما توفي رسول الله -ﷺ-، وكان أبو بكر -رضي الله تعالى عنه- وهنا (كان): تامّة وليست الناقصة التي تحتاج خبراً؛ فهي مكتفية بأبي بكر -رضي الله تعالى عنه- وكان أبو بكر أي: (وجد أبو بكر) وكفر من كفر من العرب. فقال عمر -رضي الله عنه-: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله -ﷺ-: [أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني ماله، ونفسه، إلا بحقه وحسابه على الله]¹

فماذا قال الصديق -رضي الله تعالى عنه-؟! لاحظوا أن أبا بكر لم يحتج بالآية كما احتج بها مانعو الزكاة، بل يحتج بدليل شرعي، بمعنى: (أن المسألة شرعية، وليست قاصرة على الأوضاع اللغوية)، فهؤلاء الذين يصلون إلى رُبع الطريق؛ يقفون عند الوضع اللغوي، ولا يستمرون للكشف عن مراد الله -سبحانه وتعالى- الذي يظهر بمجموع أدلة الشريعة من كتاب، وسنة، وقياس، وما إلى ذلك. فاحتج عمر -رضي الله تعالى عنه- بالشرع وهو هذا الحديث، ولم يُكرّر عمر -رضي الله تعالى عنه- مقالة مانعي الزكاة بتأويلهم بالوضع اللغوي؛ لفساد ذلك البحث والنظر؛ لأنّه لم يستكمل أدلة الشريعة، وها هو الصديق -رضي الله تعالى عنه- يحتج على عمر بالقياس.

¹ (مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ج:1 - ص:15)

● مداولة عمر مع الصديق في مانعي الزكاة

[أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ، إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ] "هذا دليل عمر". ذهب عمر إلى الاستدلال الشرعي، ولم يتحجّر على الوضع اللغوي كما فعل مانعو الزكاة ممن نكصوا على أعقابهم بعد وفاة رسول الله -ﷺ-، بسبب أنهم عرب أقحاح لكنهم لم يستكملوا أدوات النظر التي هي للمجتهدين كما نشهده من تداول بين يدي عمر -رضي الله تعالى عنه- والصديق، فلا عمر -رضي الله عنه- وافقهم فيما ذهبوا إليه؛ لأنّ المسألة ليست لغوية، وليست معجمية، وليست من مسائل الإعراب؛ فنحن هنا أمام البحث عن مراد الشارع، ولسنا في مجال البحث في الأوضاع اللغوية والاقتصار عليها، هي جزء من البحث ولكن هناك مسائل أُخَر، وطريق البحث ما زال في بدايته.

● لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة.

فماذا قال الصديق رضي الله تعالى عنه؟ [فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللَّهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ -عَزَّوَجَلَّ- قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ]¹

● القياس يمد النص في الواقع.

فقد كانت الحرب الأولى على النص الديني، بسبب التحجر على الأوضاع اللغوية وهجران المعاني الشرعية الثابتة بالقياس، لذلك نجد أنّ غلاة الظواهر يقولون حسبنا النص، ويهجرون القياس، فكيف لهم أن يثبتوا علة الربا؟ وصدقة الفطر في الأرز مثلاً؟ فهل البر هو الأرز؟ فهؤلاء لما حجروا على القياس حجر الله عليهم في التاريخ، وانقطعت مذاهمهم؛ لأنهم يتحجرون على الأوضاع اللغوية، ويحجرون على القياس، والقياس يمد النص في الواقع؛ بمعنى أنّ القياس يعطي امتدادات لنصوص الشريعة حتى تعم الواقع وتشمل المسائل، فالقياس وسيلة من الشارع حتى

¹ (مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ج:1 - ص:15)

تمتد الأحكام إلى أبعد مدى يمكن أن تمتد إليه، فمن أنكر القياس وقال إن الأصناف الممنوعة في ربا البيع هي الأصناف المذكورة فقط؛ كم حَجَّرَ على الشريعة؟! لقد حَجَّرَ على الشريعة كثيراً، فحَجَّرَ الله عليهم في التاريخ، فلم يُعْتَبَرُوا حتى في موافقة الإجماع أو في مخالفة الإجماع، فلم يُعَوَّلَ على أقوالهم؛ بسبب قصرهم للشريعة على تلك الأوضاع، وأنهم لا يمدون الشريعة في الزمان والمكان، فجاء انقطاعهم في الزمان والمكان على منوال انقطاع نصوص الشريعة عندهم على الأوضاع اللغوية، أو المعاني التي لا تمتد عبر الزمان والمكان.

● أثر التحجر على اللغة في نشأة الطوائف.

لما حَجَّرُوا على النصوص بهدم القياس حَجَّرَ الله عليهم في التاريخ؛ لأنَّ القائل بالقياس يَمُدُّ الشريعة في الواقع، وكما قالوا: (فإنَّ القياس ميزان الأصول وميدان الفحول)، أمَّا التجرُّ بالقول بالفُتْيَا بنص ظاهر، فمن ذهب إلى الغلو في الظواهر؛ فإنَّ ظواهر الشريعة ستتناقض عليه، وهذا التناقض سيكون حُجَّةَ الله -عزَّ وجل- على المنكرين للعلل ومقاصد الشريعة، إذ ما من قائل بظاهر إلا وتناقض عليه ظاهر آخر، وضاق بهم المدرسة الفقهية السنية والعقدية، حتى ظهرت اللوآت الفكرية من المتحجِّرين على الأوضاع اللغوية، وكانوا امتداداً للخلل الأول في عهد الصديق -رضي الله عنه-، فنجد أنَّ الطوائف التي خرجت على الصراط المستقيم ك(الخوارج) الذين كفروا بالذنوب، و(المرجئة) الذين تحلَّلوا من العمل وأخرجوه من الإيمان، وقالوا: "إنَّ من مات من أهل الكبائر فإنَّه لا يلحقه وعيد حتى ولو لم يتب"، ناهيك عن بدع (الكرامية) في التجسيم، وتعطيل (المعتزلة)، وكل ذلك بسبب تناقض الظواهر بين يدي من اقتحم ساحة الشريعة ونُصَّوصها، فهناك من يجعل تجسيمه إثباتاً، وهناك من يجعل تعطيله تزيهياً، ومن كَفَّرَ بالذنوب وجعله من توحيد الألوهية حيث تحجَّروا على المعنى اللغوي للإيمان.

● المعنى اللغوي والشرعي للإيمان

بدع التكفير وبدع الانحلال من الأعمال: (تنطلق من تفسير الإيمان بمجرد التصديق)، وبما أنَّ التصديق عمل القلب، وهذا التصديق غير متفاوت في اللغة؛ فإمَّا أن يُصَدِّقَ، وإمَّا أن لا يُصَدِّقَ:

- فمن جعل نقص العمل مزيلاً للإيمان، كما ذهب (الخوارج) الذين جعلوا العمل هو الإيمان في أصله فإن نقص العمل، وارْتَكَبَتِ الْكِبَائِرَ، وَتُرِكَتِ الْفَرَائِضُ، عندئذ الإيمان لا يتفاوت؛ لأنه في اللغة هو التصديق، وبناءً على ذلك نقص العمل يؤدي إلى نقص الإيمان، والإيمان هو التصديق، والتصديق غير متفاوت؛ إذن يكون نقص الإيمان زواله لأنه غير متفاوت، هكذا يفكر المكفرون بالذنوب كالخوارج.

- أما (المرجئة) فقالوا: إن العمل لا يدخل فيه البتة؛ لأن (الإيمان تصديق) و(التصديق): هو عمل القلب لغةً، إذن التصديق من أعمال القلب، والإيمان لغة هو التصديق: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]؛ أي: بِمُصَدِّقٍ، فأخرجوا العمل من الإيمان، وعند المرجئة أن أهل الكبائر وإن لم يتوبوا فلا يلحقهم الوعيد.

- أمَّا (المعتزلة) فقد فسروا العبادة بأنها هي الإسلام، و(الإسلام هو الإيمان)، وزوال أداء العبادة هو زوال للإسلام، ولذلك كفروا المسلمين بالأداء ولو لم يجحد المسلم، وسموا تكفيرهم هذا بالتوحيد.

لذلك نقول إن التكفير للمسلم بالأداء بالأعمال؛ أدى أو لم يؤدي، ارتكب كبيرة أو لم يؤدي الفريضة؛ هو تعبير واضح عن معنى الإسلام والعبادة عند المعتزلة، وليس جاريًا على أصول أهل السنة، حتى لو سمي بتوحيد العبادة، فالتوحيد لا يكون زواله بالقصور في الأعمال، أو في ارتكاب الكبائر، أو ما إلى ذلك؛ لأن مناط التكفير عند أهل السنة والجماعة هو: (الجحود)، والجحود يُعَلِّمُ بصريح القول، أو بصريح الفعل الذي يُضَادُ الإيمان ولا يَقْبَلُ التأويل.

قال ابن الحاجب في "مختصر منتهى الأصول" مبيِّنًا عقيدة المعتزلة في قولهم: [الإيمان التصديق، وفي الشرع العبادات؛ لأنها الدين، والدين الإسلام، والإسلام الإيمان، بدليل ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ [آل عمران: 84] فثبت أن الإيمان العبادات] هذا نقل عن عقائد المعتزلة في "المنتهى"، وقال: [فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ] .. إلى آخر الآية.. [الذاريات: 35].

● مراد الشارع واللغة.

فلذلك عندما نتكلم هنا في الباب الأول من باب البحث في علوم الشريعة وهو: (البحث في الأوضاع اللغوية)؛ لابد من إكمال البحث للعلم بمراد الله -عزّ وجل-، ومراد الله تعالى يعلم ببقية الأدلة، والجمع بينها: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]؛ إذن أبو بكر في حربه لمانعي الزكاة إنّما ينطلق من كونه نائباً عن رسول الله -ﷺ-، وأنّ ما حُوطِبَ به رسول الله -ﷺ- حُوطِبَتْ به أُمَّتُهُ، وهذا دليل من جهة الشرع وليس من جهة الأوضاع اللغوية التي هي مشافهة، وأنّ المشافهة تكون قاصرة على من حوطب بذلك الخطاب.

● توحيد الألوهية.

لذلك نقول: إنّ الآفات التي ظهرت فيما بعد إنّما هي استمرار للآفات التي كانت في القرن الأول، ونحن نرى أنّ مانعي الزكاة عندما خرجوا على الصديق، إنّما خرجوا بتأويل قائم على الوضع اللغوي، لذلك كثير ممن يناظرون، أو يجادلون يحيلونك إلى الأوضاع اللغوية؛ يقول لك: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، ارجع إلى الوضع اللغوي؛ نقول: إنّ صفات الله شرعية، فيفسرها بالأعضاء، يفسر الله -عزّ وجل- بالأعضاء، وبالتالي هنا عندما يُحجّر على الشريعة فيهجر المعنى الشرعي وهو أنّ الله -عزّ وجل- واحد بالذات، فيجعل هذا الواحد بالذات متعدّد الذوات؛ عينه جزء وبعض، ووجهه بعض، ويده بعض، وساقه بعض، وقدمه بعض، وأصابعه أبعاض، فجعل الله -عزّ وجل- ذواتٍ مختلفة متعدّدة فالله عنده أصبح متعدّداً في الذوات، ودائماً الله -سبحانه وتعالى- يُبيّن التناقض عند المختلفين والمضطربين في العقيدة؛ فتجدّه يضع في العنوان الرئيس: (الله تعالى واحد في الذات) ثم بعد ذلك تجده يُعدّد سبعة ذوات، فتتناقض عليه أقواله، فيقال له: كيف لسبعة أبعاضٍ وذواتٍ أن تكون ذاتاً واحداً؟ ثم بعد ذلك ما يترتب على هذا من أنّ الله -عزّ وجل- مفتقر إلى أجزائه، وأنّ هذا يُناقض ظواهر الشريعة التي هي في رتبة النص (أنّ الله واحد أحد سبحانه وتعالى)، فلما ذهب إلى الظاهر، وفسّر يد الله بالعضو، وعينه بالعضو، والبعض أو الذات، قد يتحرّج بعضهم من كلمة العضو والعين، لكنّه يجعلها ذاتاً فتتعدّد ذوات الله سبحانه وتعالى، فيكون قد وقع فيما فرّ منه.

● صفات الله شرعية والكيف غير معقول.

جعل الله - سبحانه وتعالى - التناقضات ديدن غلاة الظواهر، وهذه آية من آيات الله، وبينة من البيّنات، على أن مُتَّبَعِي الغلو في النص والظاهر، ستتناقض عليهم ظواهر الشريعة، وهنا نُؤكِّد أن الله - سبحانه وتعالى - واحد في ذاته، وأن ما يقوم به - عزّ وجل - هو معانٍ مختلفة وليس متعدداً في الذوات، وكان يكفي الأمة ما قاله الإمام أحمد - إمام السلف - في هذه الآية الكريمة: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ «أمروها كيف جاءت تفسيرها قراءتها». نحن هنا نقول ما قاله الإمام أحمد - رضي الله تعالى عنه -، وكما قال الإمام مالك: «الاستواء معلوم والكيف غير معقول». ولذلك قال: «الكيف غير معقول» هذه هي الرواية التي تتكرّر عنه - رضي الله تعالى عنه - وعن جميع أئمة الإسلام، بمعنى: أنّها لا تُتَعَقَّل، فلذلك أمر الرجل أن يُخْرَجَ وأن لا تُتَّبَعَ هذه النصوص، والكف عن التَّبَع؛ لأنّ الكيف غير معقول، فهو لا يخضع للوضع اللغوي؛ لأنّ صفات الله - عزّ وجل - شرعية، وليست وضعيّة لغوية، فالعرب في لغتهم لم يعرفوا ربهم حتى يضعوا له أسماء، ويضعوا له ألفاظاً تناسب المعنى الشرعي؛ فصفات الله - عزّ وجل - شرعية، وليست وضعيّة لغوية.

● تفكيك الشريعة بتجاهل التركيب.

فهذا الاجتزاء لكلمة اليد من التركيب النص ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ وعزّل المضاف عن المضاف إليه هو تفكيك عن طريق إحالة نصوص الشريعة إلى المعجم، وأن يتحوّل القرآن الكريم كتاب مفردات مُتَشَطِّبَةٍ مُتَنَاطِرَةٍ، وهذا تجاهل للتركيب، وكلّه قائم على العكوف على الوضع اللغوي.

إذا كان من الباطل أنّ (مانعي الزكاة) الذين منعوا الزكاة، واستدلوا بجملة مركبة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103]، كانوا على باطل، وهم يستدلون بالتركيب، فكيف من قَطَعَ الجملة الواحدة وجعل (اليد) إلى الوضع اللغوي، ونسي أنّ المضاف إليه قَيْدٌ في المضاف بالوضع اللغوي؛ إذن تجاهل التركيب اللغوي نفسه، من هنا سيتناقض عليه التركيب اللغوي، لماذا؟ لأنّه أخذ (اليد) وذهب إلى المعجم، وتناسى المضاف إليه وهو (الله - عزّ وجل -) الذي لا يحيطون به علماً - سبحانه وتعالى -، فجعل يُقَطِّعُ الذات الإلهية إلى قِطَعٍ مختلفة، ويجعل هذا الإله سبع ذوات، أو قد تكثر أو قد تنقص، ثم بعد ذلك تناقض عليه أدلة الشريعة.

● توحيد العبادة

لذلك ائتمن الله -عز وجل- الأئمة المجتهدين على هذه الشريعة، وعندما يقول الإمام مالك: «الكيف غير معقول» فنحن لا نستطيع أن نعلمه بالعقل، ولا يوجد عندنا دليل من الشرع يمكن أن نستند إليه، ولا اللغة دالة على الاستواء لله؛ لأنَّ البحث هو في الاستواء لله، وليس في الاستواء للمخلوقات، والله -سبحانه وتعالى- مُنَزَّه عن الزمان والمكان، وهو خالق الزمان والمكان، والمخلوقات لا تكون صفات لله -سبحانه وتعالى-؛ لذلك عندما ننظر في فعل الصديق -رضي الله تعالى عنه-، وفي تداوله مع عمر هذا الأمر؛ نجد أنَّ عمر تداول مع الصديق، وكان قول عمر هو أثناء التداول، وما كان في أثناء التداول لا يكون قولاً معتمداً للإمام؛ لأنَّه مازال يُداول ويُناقش حتى إذا خلاص الإمام إلى اجتهاد من خلال النظر في أدلة الشريعة مجموعة، عند ذلك يكون في هذا وحدة المسلمين كما رأينا في الحوار والبحث الذي دار مع الصديق -رضي الله تعالى عنه- وقد احتج (بالقياس).

● لماذا القياس؟

من أراد أن يتكلم أنه تكفينا الأوضاع اللغوية، وعمومات الشريعة، ونحن في غنى عن القياس؛ نقول له: إنَّ الصلاة معناها: الدعاء، والزكاة معناها: الطهارة والنماء، فكيف ستكون كلمة (الصلاة) دالة على كلمة (الزكاة)؟! إذن الأوضاع اللغوية والمعنى الشرعي للصلاة والزكاة لا يتفقان في معنى واحد؛ إنَّما قاس أبو بكر -رضي الله تعالى عنه- بين الصلاة والزكاة: (فجعل الزكاة قرينة للصلاة)، وهذا يعلم من جهة القياس، وليس من جهة الأوضاع اللغوية، أو المعنى الشرعي؛ لأنَّ المعنى الشرعي للزكاة والمعنى اللغوي للزكاة، ليس هو بذاته المعنى اللغوي والشرعي للصلاة؛ فتحتم القياس. وها هي معركة القياس التي بدأها الصديق -رضي الله تعالى عنه- وتابعه فيها عمر، وهي موافقة لنصوص أخرى واردة في الشريعة: [أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ، إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ]، ولذلك القياس الصحيح هنا وافق النص الصحيح، (فالقياص موافق للشرع)؛ هذا المعنى في القياص الذي قاسه الإمام المجتهد الذي لم يطلع على الدليل الذي ينص على الزكاة؛ وافق (اجتهاده في القياص): النص، هذا يعني أنَّ القياص دال على مراد الله سبحانه وتعالى وفيه رضا الله -عز وجل-.

لذلك نقول هنا: إِنَّ الأئمة المجتهدين الذين ائتمنهم الله تعالى على أدلة الشريعة، أعطونا نبراسًا، وأعطونا إضاءات، وأعطونا هدايات تدلُّنا على كيفية تناولهم لأدلة الشريعة، وها أنا أؤكد هنا أَنَّ القياس الصحيح يوافق النص الصريح كذلك، فهذا يُعطينا علامات على (حجية القياس) وأهمية هذا القياس، فمازالت المعاني الشرعية تعرف من جهة القياس.

لذلك «هذه المقدمة» كانت ضرورية في التنويه بأهمية الأدلة الشرعية، والبحث في أدلة الشريعة؛ للكشف عن مراد الله -عزَّ وجل-، وللتأكيد على أَنَّ التحجر على الأوضاع اللغوية هو دَيْدَن الطوائف المفارقة للجماعة، فهؤلاء أوتوا نصيبًا من الكتاب، وهؤلاء أوتوا نصيبًا من الدليل، لكنهم لم يؤتوا الملكة التي كانت عند الصديق -رضي الله عنه- التي هي القياس في أمور الشريعة؛ وإنما غلبتهم ظواهر اللغة، فقدّموا ظواهر اللغة، ونَحَّوا مراد الله -سبحانه وتعالى-، فتبيّن بعد ذلك أَنَّ أدلة الشريعة قد تناقضت عليهم.

هذه المقدمة التي نبدأ بها في درس القياس إنّما لنعلم أهمية هذا الكتاب، ألا وهو: (كتاب القياس) وأنَّ السلف الأول من الأئمة المجتهدين وعلى رأسهم الصديق والفاروق -رضوان الله تعالى على جميع أصحاب رسول الله- كيف تناولوا المسائل الخِلافية؛ حيث ظهر أول شقاق في النص الديني بين المسلمين، وليس بين المسلمين والمرتدين، من أراد أن يُطَّلِع ويتأكَّد أَنَّ هذه الحالة التي مُنِعَ فيها الزكاة كانت من قِبَل مسلمين، ولم تكن من قبل المرتدين؛ لأنهم لم يجحدوا فرضية الزكاة (إنّما منعوها متأولين)، وكان الصديق -رضي الله تعالى عنه- ينظر فيها بالقياس.

ونلاحظ القيمة العلمية التي ظهرت من مراجعة عمر -رضي الله تعالى عنه- هذا الإمام المجتهد الذي أفاد الإمام مالك -رضي الله تعالى عنه- في مذهبه كما سنرى من اجتهاداته التي رسخت في المدينة، وورث الإمام مالك اجتهاد عمر -رضي الله تعالى عنهم-.

فأولُ خلاف في تفسير النص الديني بعد رسول الله -ﷺ- كان بسبب (التحجر على الأوضاع اللغوية، واستبعاد المعاني الشرعية) وكانت معركة القياس بامتياز، وهذا الذي نُنبِّهُ إليه إنّما نُنبِّهُ إلى أهمية أَنَّ المجتهد يبحث في مراد الشارع، لا يَعكُف على الأوضاع اللغوية ثم يهجر مراد الله -سبحانه وتعالى-، كما لو كان القرآن كتابًا معجميًا أو للإعراب أو للتمرين على درس الصرف، فلا بد أن يتقدّم المجتهد بعد الانتهاء من دراسة الأوضاع اللغوية إلى البحث في مراد الله -سبحانه وتعالى-، فهناك (الكلمة قبل التركيب)، وهناك (الكلمة بعد التركيب في جملة واحدة)، وهناك مجموع الأدلة، وكيف أَنَّ الفاروق -رضي الله تعالى عنه- مع أبي بكر دَبَّرَ الخِلاف؛ كانا على قولين، فصارا على قول

واحد، هكذا الأمة تتعلّم المراجعة، وأنّ اللقاء والبحث والمداولة هي دَيِّن هذه الأمة في نظرها في الكتاب، فهو قائم على الحوار والنظر بين أئمة الاجتهاد الكبار.

ثم وَرِث ذلك عنهم أئمة السلف؛ كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، ومالك، وغيرهم من أئمة الاجتهاد؛ أنّ الاجتهاد قائم على التداول والمناقشة، وعلى تدبير الخلاف، واستبعاد الأقوال المضعّفة، والعمل بما انتهت إليه الأمة، كما عملت الأمة باجتهاد أبي بكر وانتهت إليه، فنحن كذلك نقول: هذا ما انتهت إليه الأمة في تحرير أقوالها الدينية في موضوع المذاهب الأربعة المتبوعة، وإنّ تتبّع الأقوال الضعيفة التي هي أثناء التداول ولم تحظّ بالاعتماد في درجته النهائية في المذهب؛ إنّما هو سبيل لأنّ يُثار الشقاق بين الأمة في دينها: (فلم يعد الحرام حراماً) (ولم يعد الحلال حلالاً)؛ فأصبح هناك من يحتجّ بالأقوال المنقطعة، ويذهب حيث الكلمات في الهامش، وتراه يبتعد عن وسط الصفحة، هذا ما يمكن أن نقدّم به لـ (كتاب القياس) هذا الكتاب المهم والجدير بالاهتمام، اهتماماً خاصاً في مادتنا: «موضوع خاص في القياس».

2- وهو الكتاب الرابع وهو لغة¹

● القياس لغة

قال المصنف -رحمه الله تعالى-: «كتاب القياس»

بدأنا هنا في الحديث عن المتن نَظْمًا وَشَرْحًا وكلاهما للشيخ "سَيِّدِي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي"، قال -رحمه الله تعالى-: [وَهُوَ - (أي: القياس)- الْكِتَابُ الرَّابِعِ] أي: يأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع، فهو الرابع. قال: [وَهُوَ - (أي: القياس)- لُغَةً: التَّقْدِيرُ وَالتَّسْوِيَةُ، يُقَالُ: قَاسَ الْجُرْحَ بِالْمِيلِ أَي: بِالْكَسْرِ أَي: الْمُرُودِ إِذَا قَدَّرَ عُمُقَهُ بِهِ].

[الْمُرُودُ] من الفعل: (رَوَدَ)، و(الرَّوْدُ): هو الطلب، و(الارتياذُ): الذهاب والمجيء، و[الْمُرُودُ]: أداة من المعدن أو العاج يُكْتَحَلُ بها، وهو [الميل] ليس ميل المسافة إنما الميل الذي يُكْتَحَلُ به، [إِذَا قَدَّرَ عُمُقَهُ] أي: عُمُقَ الْجُرْحِ. [به - (أي: بالميل)-] وَلِهَذَا سُمِّيَ الْمَيْلُ مِقْيَاسًا] لأنه يُقَاسُ به، [وَيُقَالُ: "فُلَانٌ لَا يُقَاسُ بِفُلَانٍ" أَي: لَا يُسَاوِيهِ، وَالنَّظْرُ فِي هَذَا الْكِتَابِ - (أي: كتاب القياس)- قَالَ الْفِهْرِيُّ:] ومضى تعريف بعض الأسماء ولا نريد أن نُكْرِرَهَا، وعلى الطالب أن يُرَاجِعَ كلَّ عِلْمٍ يَمُرُّ معنا في الدروس.

● حجية القياس

قال: [وَالنَّظْرُ فِي هَذَا الْكِتَابِ - (أي: كتاب القياس)- قَالَ الْفِهْرِيُّ:] [قَالَ الْفِهْرِيُّ]: هذه الجملة خبرية عن قوله: [وَالنَّظْرُ] أَي: أَرَادَ أَنْ يَخْبَرَ - أَي: [النَّظْرُ فِي هَذَا الْكِتَابِ، قَالَ الْفِهْرِيُّ:]... أَي: سِيخَبِرُ عَنْ هَذَا النَّظْرِ، [مِنْ أَهَمِّ أَصُولِ الْفِقْهِ] أَي: هَذَا الْأَصْلُ وَهُوَ «الْقِيَاسُ»، مِنْ أَهَمِّ أَصُولِ الْفِقْهِ، وَهَذَا يَتَكَلَّمُ عَنْ «الْقِيَاسِ» بِوَصْفِهِ مَصْدَرًا، فَالْقِيَاسُ بِوَصْفِهِ مَصْدَرًا لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الْخَطَأُ مِنْ مَصَادِرِ الشَّرِيعَةِ فَهُوَ مَصْدَرٌ مِنْ مَصَادِرِهَا، كَمَا نَقُولُ: «السُّنَّةُ حُجَّةٌ»، وَ«الْإِجْمَاعُ حُجَّةٌ»، كَذَلِكَ نَقُولُ: «الْقِيَاسُ حُجَّةٌ»، وَلَا عِبْرَةَ لِلْمُخَالَفِ.

● التمييز بين القياس مصدرًا وعملاً للمجهد

(¹) المحاضرة الثانية: (وهو الكتاب الرابع وهو لغة) - بتاريخ: 29 رجب 1442هـ، الموافق: 2021/3/12م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11403>

لكن «القياس» بمعنى: (عمل الفقيه) هو الذي يعتربه الصواب والخطأ والصحة والفساد. نُمِيزُ بين أمرين: بين القياس بوصفه (من مصادر الشريعة) وعليه فهو حُجَّةٌ ولا يجوز الخِلاف فيه، والخِلاف فيه شاذٌّ، أما القياس بوصفه (عملاً من أعمال المجتهد) فهو عندئذ يُقبل أن يكون صحيحاً، ويُقبل أن يكون فاسداً، كما نقول في السنة: «السُّنَّةُ حُجَّةٌ» لكننا قد نرى نظراً فاسداً في الكتاب أو نظراً فاسداً في السنة، ف(الفساد في النظر وليس في المصدر) وهنا نقول كذلك، فعندما يقول: [قال الفهريُّ: مِنْ أَهَمِّ أَصُولِ الْفِقْهِ]: أي: من أهم مصادر الفقه.

[إذ- (تعليلية)- هو- (أي: القياس)- أَصْلُ الرَّأْيِ وَيَنْبَعُ الْفِقْهُ وَمُنْه- (أي: القياس)- تَتَشَعَّبُ الفروع وعِلْمُ الْخِلَافِ، وبه- (أي: القياس)- تُعَلَّمُ الْأَحْكَامُ وَالْوَقَائِعُ الَّتِي لَا نِهَآيَةَ لَهَا] يتكلم هنا عن امتداد القياس في الواقع وفي الزمان وفي العصور المختلفة، فهو الذي يَمُدُّ هذه الشريعة فيما تحتاجه الأمة من إجابات ومن أحكام، فهو يتكلم هنا عن حجّية القياس، وبالتالي يردُّ على الخوارج وأصحاب الظواهر الذين قالوا: أن القياس ليس حُجَّةً، ويُمِيزُ الفقهاء بين الحجّية في الأمور العادية أو الشرعية، فالخوارج وأهل الظواهر قالوا: "إنَّ القياس ليس حُجَّةً في الأمور العادية أو الشرعية"، الأمور العادية كالطب والهندسة وما إلى ذلك، وقالوا: "ليس لنا حَمْلُ النَّظِيرِ عَلَى النَّظِيرِ فِيهِمَا"، وذهب بعض الشيعة والنظام من المعتزلة وداوود الظاهري إلى عدم حجّية القياس في الأمور الشرعية.

● قياس الغائب على الشاهد في الغيبيات

عندما نتكلم عن القياس وحجّيته لا بد أن نُمِيزَ بين العاديات وبين الشرعيات، نحن نقول: "إنَّ القياس حُجَّةٌ في الحاجيات والعاديات" لكن «القياس» بمعنى: (قياس الفرع على الأصل) في الغيبيات فإنَّ هذا لا يجوز. فعندما نقول: قياس الله - سبحانه وتعالى - على الإنسان في أن ما هو كمال للإنسان عندئذ يكون كمالاً في الله؛ نقول: هذا غير صحيح، فكمال الإنسان أن يكون له الولد، والعقم نقص في الإنسان، فهل نقول: أننا نقيس الله على الإنسان من باب قياس الغائب على الشاهد في الحِسِّيَّات؟! لا يجوز.. فإنَّ الإنسان يعتربه الجوع، فمن كمال الإنسان أن يشعر بالجوع؛ فإذا لم يشعر بالجوع فهو يحتاج إلى دواء وعلاج. والإنسان إذا لم يشعر بالحاجة إلى النوم فإنه يحتاج إلى دواء.

لذلك نقول: إنَّ قياس الغائب على الشاهد في الغيبيات: هو: (قياسٌ باطل) فالغيبيات لا تُعَلَّمُ من جهة القياس إنما تُعَلَّمُ من جهة السَّمْعِ، لذلك لا يجوز لنا أن نقول: إنَّ الله سبحانه

وتعالى " يتكلم ويصمت لأنّ من صفات الكمال للإنسان أنه يتكلم متى شاء كيفما شاء، لذلك هذا (قياسٌ باطلٌ ولا يصح) لأنه قياس الغائب الذي هو ليس كمثله شيء على هذا الإنسان؛ وهذا هو عين الفساد وعين التجسيم.

فإذا روجع هؤلاء فقيّل لهم أيضًا من كمال الإنسان أن يكون له ولد فكذلك يكون لله، كذلك من كمال الإنسان أن يشعر بالجوع والحاجة إلى النوم.. وأكملوا قياسكم.. فعندئذ تتناقض على غلاة الظواهر الأقيسة، فهم يريدون القياس في وقت ونفس القياس يريدون أن يهجره في وقت آخر، لذلك نحن نقول: إنّ "الله سبحانه وتعالى" والغيبيات لا تخضع في القياس على الحسيّات.

● القياس العقلي والعادي والشرعي

لكن نقول: إنّ «القياس العقلي» وهو ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً، و"الله تعالى ليس له مثل"، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 9] فالأجسام مختلفة عن "الله عزّ وجلّ".
ربما يقول أحدهم: كيف تُثبت أنّ لله علمًا؟ نقول: العلم صفة كمال في الإنسان كذلك تكون صفة كمال لله. نقول: لا.. هذا دليل ضعيف؛ لأنّ القياس بعد ذلك سيتناقض علينا في قضية النوم والجوع والولد كما ذكرت.. فيقول: كيف تُثبت العلم لله والحياة لله؟! نقول: بالنظر في العالم. فعندما نقول: إنّ هذا العالم دقيق في صنعه؛ يدل على أنّ الصانع عالم، لذلك الدليل العقلي القاطع على صفة العلم لله ليس بالقياس!! إنما هو «اللزوم العقلي» أنّ الذي خلق هذه الأكوان على هذه الحالة يلزم أن يكون عالمًا، لذلك هي «دلالة لزوم عقلي» وليست دلالة قياس الغائب على الشاهد، وكذلك نقول في الحياة والقدرة والإرادة.

لذلك العالم المصنوع يدل بالالتزام العقلي، ولك أنّ تسمّيه (القياس العقلي)، ليس قياس عين على عين، ليس قياس غائب على شاهد، لذلك علينا أن نُميّز هذه الأقيسة، فعندما نقول: أنّ وجود الكون بهذه الدقة يدل على إله عالم (لزومًا عقليًا) وقادرٍ وحيٍّ ومُريدٍ (لزومًا عقليًا)، لذلك هذه دلالات (التزام عقلي) وليست من باب قياس الغائب على الشاهد، فنقول: "إنّ الإنسان عالمٌ" وهذه صفة كمال، ثم نقول: "إنّ الله عالمٌ"؛ لأنّ العلم صفة كمال. نقول: العُقْم صفة نقص في الإنسان، والولد صفة كمال.. لماذا لم تطرّد قياسك؟!

لقد جعلت صفة الكلام لله مُتَقَطِّعًا وليست أزلية، وهي حادثة!! لماذا؟! قياسًا على الإنسان، وأن صفة الكلام عند الإنسان من كماله أنه يتكلم متى شاء وكيفما شاء.. فلماذا لا تطرد أقيستك إذا صحَّ القياس؟! بطلت عليك الأقيسة عندئذ وتناقضت على أقيستك، فأنت تأتي بقياس ثم تنقضه، وهذه تناقضات الطوائف. لذلك نقول: إن الكلام صفة أزلية "لله عز وجل" لا تنقطع كصفة السمع والبصر والإرادة والقدرة، فصفاته أزلية باقية -سبحانه وتعالى- ليست متقطعة. فعندما نتكلم في حجية القياس علينا أن ننتبه هل نحن نتكلم في حجية القياس في العاديات كالطب أو في الشرعيات كقياس النبيذ على الخمر مثلًا والأقيسة الكثيرة أو في العقلية كما سيأتي هل القياس هو محض الرأي أو القياس الفاسد؛ لأن السلف ذموا القياس، ولكن ما القياس الذي ذمّه السلف؟! سيأتينا فيما بعد إن شاء الله في محلّه.

عندما وصف القياس بهذه الصفات -أعني ما قاله الفهري- وهو نقل عنه في نشر البنود قال: **[والوقائع التي لا نهاية لها]** ذكرنا فعل الصديق -رضي الله عنه- لا يمكن أن يستدل على منع الزكاة بترك الصلاة؛ لذلك -رضي الله تعالى عنه- في هذا الباب قاس الزكاة على الصلاة، وفي المذهب المالكي أن من ترك الصلاة يُقاتل فإن كان متكاسلاً قُوتل كما قُوتل مانعو الزكاة على أنهم مسلمون لم يؤدوا زكاة أموالهم فأخذ منهم الزكاة، وكان الجوار في موضوع العناق وموضوع ما منعه، ولم يكن الحوار بين الصديق -رضي الله تعالى عنه- وعمر على الردة إنما كان الحوار على ما تمّ منعه وهو العناق أي: الشاة، بطبيعة الحال إن هذه دلالة تنبيه على أنهم إذا منعوا الشاة فإنني سأقاتلهم فما بالكم لو منعوا شياه كثيرة أو إبلاً كثيرة؟! فما تمّ قتاله من مانعي الزكاة كان قتال مسلمين نكصوا على أعقابهم عن أداء الفريضة متأولين؛ لذلك هنا كانوا بغاة ولم يكونوا مرتدين، وهذا ما أكده الإمام الشافعي في كتابه "الأم" وذكر قول أم المؤمنين -رضي الله تعالى عنها- في هذا الباب أنهم لم يكونوا مرتدين وإنما كانوا مسلمين بغاة.

ثم قال: **[فإن اعتقاد المحققين..]** وهذا استمرار لما قاله الفهري، قال: **[فإن اعتقاد المحققين أنه - (أي: اعتقاد المحققين)- لا تخلو واقعة من حكم، ومواقف النصوص والإجماع مَحْصُورَةٌ]** الإمام أبو بكر -رضي الله عنه- قاس من منع الزكاة على من ترك الصلاة؛ فقاتلهم قتال مسلمين؛ لأن تارك الصلاة تكاسلاً يُقاتل قتال المسلمين ولا يُقاتل قتال المرتدين، فلاحظوا الاعتقاد الأول في فعل الصديق -رضي الله تعالى عنه- وكم يحمل هذا الفعل من مداولة عمر -رضي الله تعالى

عنه- والصدِّيق، وكَم نَتَج من هذه المُداوَلَة بين أئمة الاجتهاد من تحقيقات علمية، عندما قال: **[ومَوَاقِعِ النُّصُوصِ وَالْإِجْمَاعِ مَحْصُورَةٌ]** فالنصّ الذي عند أبي بكر في الصلاة وليس في الزكاة؛ فلَمَّا قاسَ دخلت القضية التي لم تكن مشمولة بالنص عنده دخلت بالقياس.

«القياس» فيه رضا الله - سبحانه وتعالى- وهو باقٍ، وهو عمل الأئمة وأول من عمل به بعد رسول الله - ﷺ - أي: بعد وفاة الرسول الله - ﷺ - هو أبو بكر الصديق - رضي الله تعالى عنه- في الحرب الأولى، وكأنّ الحرب بين الأوضاع اللغوية والتَّحَجُّرِ عليها وبين هذا القياس الشرعي الذي يُمثِّل جذع هذه الشريعة بعد الكتاب والسنة والإجماع.

● الاستحسان تسعة أعشار العلم

قال -رحمه الله تعالى-: **[رَوَى ابْنُ الْقَاسِمِ عَنِ مَالِكٍ أَنَّهُ - (أي: مالك)- قَالَ: الاستحسان أي الاجتهاد تسعة أعشار العلم]** كلام الإمام مالك بأنّ الاستحسان تسعة أعشار العلم، وقد شرحت معنى الاستحسان في "الروض الأنف": لكنني أَلْخِصُّهُ هُنَا مُنَبِّهًا عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الَّذِي جَرَى عَلَيْهِ الْإِمَامُ مَالِكٌ، وَمَنْ أَيْنَ لَهُ هَذَا الْأَصْلُ حَتَّى قَالَ هَذَا الْإِمَامُ مِنْ أئمة السلف أنّ الاستحسان تسعة أعشار العلم؟!، أما الاستحسان الذي هو تسعة أعشار العلم عند مالك فهو: "الترجيح بين الدليلين باعتبار المحل". وليس باعتبارهما في نفسيهما، يعني: لا يُرَجِّحُ بَيْنَ دَلِيلٍ وَدَلِيلٍ مُجَرَّدَيْنِ عَنِ الْوَاقِعَةِ "محل النظر في الاجتهاد".

وهذا الاستحسان هو الذي عليه مُعَوَّلُ الْإِمَامِ فِي مَذْهَبِهِ، وَهُوَ مَاخُودٌ مِنْ إِمَامِ الْاجْتِهَادِ عَمْرٍ -رضي الله تعالى عنه- وقد أُسِيءَ فِيهِمْ اجتهاد عمر -رضي الله تعالى عنه- في (أرض سواد العراق، وفي المُوَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ) وظن بعضهم أنّ ذلك من باب رِعايَةِ الْمَصَالِحِ، لكن ما فعله عمر في "المؤلفة قلوبهم" إنما هو كان باعتبار تَغْيِيرِ أَوْصَافِ مَحَلِّ الْحُكْمِ، فَإِنَّ "المؤلفة قلوبهم" الذين يستحقون لم يعد وصف (المؤلفة) كما رَعَاهُ الشَّارِعُ فِيهِمْ، فَزَالَ عَنْهُ مَحَلُّ الْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ وَصَفٌ مِنَ الْأَوْصَافِ؛ وَبِنَاءٍ عَلَيْهِ لَا يَسْتَحِقُّونَ لِتَغْيِيرِ أَوْصَافِ مَحَلِّ الْحُكْمِ.

● تخصيص النص بالمصلحة

أَمَّا فِيمَا يَتَعَلَّقُ فِي "أرض سواد العراق" وظن بعضهم أنّ ذلك أيضًا من (باب المصلحة)، فليس الأمر من (باب المصلحة) إنما كان من (باب الاستحسان)، كيف يكون ذلك؟! فنقول: أنّ "أرض سواد العراق ودورها" يتناولها دليلان:

أما الدليل الأول: فهو قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِيهِ الْجَمْعِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: 41]، فهذه الآية تتناول "أرض سواد العراق ودورها" بأنه غنيمة تجب قسمته بين الغانمين وهم المجاهدون الذين فتحوا العراق، فهذه الآية "آية الغنيمة" عند الإمام مالك تتناول "أرض سواد العراق" وتتناول "دور سواد العراق"، وهناك آية أخرى في كتاب الله - عز وجل - هذه الآية الأخرى تقول: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالُهُمْ يُبْتَغُونَ فَرَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحشر: 8]، فسَمَّاهُم الله: (فقراء)، ومع ذلك أثبت لهم ديارًا وأموالًا.

● قسمة أراضي سواد العراق، الأرض التي فتحت عنوة، العمل بجميع الأدلة

وعندما فتح الرسول - ﷺ - مكة عنوةً لم يقسم الدور ولم يُعدها إلى المهاجرين بل جعلها جميعاً وقفاً؛ وبناءً عليه إن هؤلاء الفقراء من المهاجرين ليس لهم ما تركوه من ديارهم واستولى عليه الكفار بالحرب مع المسلمين، ووقفها النبي - ﷺ - والآن عمر - رضي الله تعالى عنه - بين آيتين: آية تُخمس الأرض والدور، وآية تقول: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ وهذا معناه: أنه وقف عليهم، فلما نظر في محل الحكم وجد أن آية ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ في "أرض سواد العراق ودورها" أقوى من "آية الغنيمة"، وأن "آية الغنيمة" وهي: (تقسيم الغنائم) في غير الدور والأراضي كالخيول والأموال المنقولة أقوى في أن تكون مُخَمَّسة في الغنيمة؛ بناءً عليه أعمل قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾ أعملها في "أرض سواد العراق" و"دور سواد العراق"، فهي من حيث هذا أقوى، ومن هنا نعلم أن عمر - رضي الله تعالى عنه - قد عمل بالدليلين آية ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ في الأموال الغير المنقولة وهي الدور والأراضي وعمل فيما سوا ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ ويكون قد جمع بين الأدلة. ف«الاستحسان»: (عمل بالدليلين وأن يرجح أحدهما في محل وأن يرجح الآخر في محل آخر) وهذا الذي قلناه هو العمل بالدليلين باعتبار (محل الحكم)، أو هو: ترجيح بين الدليلين ليس في ذاتهما بل في (محل الحكم المنظور)، والإمام مالك فيما هو من استحسانه - رضي الله تعالى عنه - هو وارث لعمر - رضي الله تعالى عنه - وأخذ هذا الأصل من أمام مجتهد، ف(مذهب مالك عمري) بامتياز،

"عُمَرِيُّ" في (الخليفة عمر)، وهو أيضًا "عُمَرِيُّ" في (ابن عمر)، وهو "عُمَرِيُّ" في (عمر بن عبد العزيز)، ثم اقتدى العلماء والأئمة بمالك في هذا الأصل.

● التفسير التاريخي للمذاهب الإسلامية

هنا نعلم امتداد أصول المذاهب الأربعة إلى القرن الأول وإلى السلف الأول، وأن هذه المدارس هي امتداد علمي وليست مبتدئة تاريخًا حيث بدأ وُلِدَ أئمتها؛ لكن إنما هي من حيث عِلْمِيَّتِهَا هي في القرون الأولى وهي في كتاب الله وسنة رسوله وهي في عمل الصحابة -رضوان الله عليهم- لذلك نحن نُحَدِّد من التفسير التاريخي للمدرسة العقدية والفقهية السنية بأن يُعْتَقَد بأن هذه العلوم ابتدأت من تاريخ من نُسِبَت إليهم؛ فابتداء مذهب مالك من مالك من ولادته إلى أن مات أو أن مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد كانت عبارة عن بدايات من تاريخ حادِث، فترى من يقول: أن الرسول -ﷺ- لم يكن مالكيًا ولا شافعيًا!! وهل كان الصحابة مالكية أو شافعية وما إلى ذلك!! أو أن يقول أحدهم: هل كان الصحابة أشعريين أو كانوا ماتريديين أو كانوا حنابلة في الاعتقاد؟! يعني: يلاحظ هنا حجم التفسير التاريخي وتأثيراته في الوسط الديني حيث يُعْتَقَد من يُعْتَقَد أن (المذهب) بدء بالاسم الذي نُسِبَ إليه مع أن مدرسة السنة هي قائمة على نهج الصحابة -رضي الله عنهم- الذين كانوا قائمين على نهج رسول -ﷺ-.

● استحسان الإمام مالك الذي انفرد بها

وما استحسنته مالك -رحمه الله- لم ينفرد به، بل وافق في ذلك من سبقه، فالاستحسانات التي استحسنتها الإمام مالك -رضي الله عنه- كان تابعًا فيها لمن سبقه إلا في (خمس مسائل)، وقال الناظم في هذه المسائل الخمس التي انفرد الإمام مالك بالاستحسان فيها؛ وقال فيها بالاستحسان ولم يُوافق من سبقه في هذا في قوله:

وقال مالك بالاختيار * * * في شفعة الأنقاض والثمار
والجرح مثل المال في الأحكام * * * والخمس في أنملة الإبهام
وفي وصي الأم باليسير * * * منها ولا ولي للصغير

(في شفعة الأنقاض والثمار): (الأنقاض): هي: الدور، (والثمار): هي: الشفعة في الثمرة، فمن أراد من الشركاء أن يبيع ثمرته فلشريكه أن يأخذ بالشفعة، وكذلك في الدور.

(وَالْجُرْحُ مِثْلُ الْمَالِ فِي الْأَحْكَامِ): وهو أنّ المرأة لها شهادة في القصاص، ففي مسائل القصاص قضى بالشاهد واليمين، وهذا في القصاص فيما دون النفس أي: في الجروح وما إلى ذلك التي يثبت فيها القصاص، فيثبت القصاص بالشاهد واليمين وحيث قلنا: ب(الشاهد واليمين) فإنّ (المرأتين كشاهد).

(وَالْخَمْسُ فِي أَنْمَلَةِ الْإِبْهَامِ): وهي أنملة الإبهام، وبطبيعة الحال إنّ كل أصبعين من أصابع اليد فيه (العشر من الدية)، وفي عشرة أصابع (الدية كاملة)، وكلُّ إصبعٍ فيه الدية، فإذا جئنا إلى أيّ إصبع من غير أصابع الإبهام فإنّ فيه ثلاث أنامل، وكل أنملة فيها (ثلث ذلك العشر)، لكن الإبهام في أنملة واحدة من أنامله جعل فيها (خمس من الإبل) أي: (نصف عشر الدية).

هذه هي المسائل التي انفرد الإمام مالك بالاستحسان فيها ولم يوافق من سبقه، لذلك حيث انتبهنا إلى الاستحسان عند الإمام مالك فإنّ مراعاة الخلاف داخله في الاستحسان، فهو بالاستحسان يُراعي الخلاف، فهو يُراعي الدليل بتفاصيله في موضوع مراعاة الخلاف.

«الاستحسان» ليس قولاً بالرأي إنما هو عملاً بالدليل، وتفاوت الأدلة في تناولها (محلّ الحكم) وأنها ليست على نحو واحد كما مرّ، وبيننا في موضوع "أرض سواد العراق". فهذا الذي ذكره عن الإمام مالك في موضوع الاجتهاد، وأنّ الاستحسان من ضروب الاجتهاد، وذكر الاستحسان هنا عن السلف أنه دليل ليس بظاهر نصّ، وليس بإجماع، ولكنه أمرٌ من الأدلة يُعمل فيها المجتهد رأيه ونظره باعتبار الأدلة، كما أنّ القياس باعتبار الأدلة.

ثم قال الشارح: **[وَالْقِيَاسُ اصْطِلَاحًا ذِكْرُهُ]** الضمير في **[ذِكْرُهُ]** يعود على: (القياس)، **[في قوله]:** يعود على الناظم، وهو قوله الآتي:

بِحَمَلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * لِلْأَسْتِوَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَسِمِّ

وهذا ما سيكون محل درسنا القادم إن شاء الله تعالى.

3- بِحَمْلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ¹

حديثنا اليوم عن البيت الأول من منظومة المراقي، من «كتاب القياس» حيث قال في تعريف القياس باعتباره عملاً من أعمال المجتهد.

• مناقشة التعريف بين الحمل وبين المساواة

بِحَمْلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لِلإِسْتِوَاءِ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَبِسْمِ

يتكلم الناظم -رحمه الله تعالى- هنا عن القياس باعتباره من عمل المجتهد وهو: (أنه يَحْمِلُ فرعاً على أصله للتساوي في العلة)، وهذا الحَمْلُ الذي ذكره الناظم ليس القياس كُله، إنما هو جزء من القياس، بل هو ثمرة حصول القياس، أن يتصوّر المجتهد الفرع، ثم يتصوّر الأصل ثم يتصوّر العلة، ثم يتصوّر تساوي الأصل والفرع في العلة، ثم يحدث بعد ذلك حَمْلُ المجتهد، وعندئذ نقول: إن هذا القياس هو مصدر بمعنى: (الفاعل)، أي: أن المجتهد قد حَمَلَ الفرع على أصله لتساوي في العلة بين الفرع والأصل، فهذا الحَمْلُ هو فِعْلٌ للمجتهد، وهذا التعريف الذي عرفه الناظم للقياس بمعنى: أنه قد حصل التساوي بين الفرع والأصل في العلة، ثم جاء الحَمْلُ (بِحَمْلِ)، ومعنى ذلك: أن هذا التعريف أي: حصل التساوي بين الفرع وأصله في علة، ثم أعتقد ذلك المجتهد، ثم حَصَلَ الحَمْلُ الذي هو فعل المجتهد.

لذلك عندما قال: (بِحَمْلِ) إنما يتحدث عن فعل المجتهد؛ وهنا هذا التعريف باعتبار فعل المجتهد، ومن هنا نُمَيِّز بين القياس باعتباره من أفعال المجتهد وَيَقْبَلُ الصحة والفساد، والقياس باعتباره دليلاً من أدلة الشريعة، حيث أن هذا القياس لا يقبل أن يكون فاسداً، هذا باعتبار (الاسم)، أي: باعتبار القياس (اسماً)، فعندئذ نقول: القياس باعتباره اسماً هو: (المساواة بين الفرع والأصل في العلة) بمعنى: الاسمية، وكلا التعريفين للقياس صحيح، سواء عرفنا القياس باعتباره (اسماً) بأنه المصدر الرابع من أدلة الشريعة، أو عرفناه باعتبار (الفعل) الذي هو (عمل المجتهد في التساوي بين الفرع والأصل في العلة)، فعندئذ نحن أمام القياس بمعنيين: باعتباره

(¹) المحاضرة الثالثة: (بِحَمْلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ) بتاريخ: 29 رجب 1442هـ، الموافق: 2021/3/12م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11404>

(اسمًا) وهو الدليل الرابع المتفق عليه من أدلة الشريعة لكنهم اختلفوا في إجراء الأقيسة، ولنضرب على ذلك مثالاً بالعلة في ربا البيوع: (الاقتيات والادخار) - (الطعمية) - (الكيل والوزن)، فهنا اختلافهم ليس في كون القياس دليلًا، إنما اختلافهم في تطبيق القياس على مَحَلِّ بعينه وهو عمل المجتهد، فالقياس باعتباره دليلًا شرعيًا سواء نظر فيه المجتهد أم لم ينظر فهو دليل، وباعتباره فعلاً قد نظر فيه المجتهد، عندئذ حمل الفرع على الأصل باعتبار أنهما متساويان في العلة.

• بيان المتعلقات في البيت

لأبد هنا من بيان التعلُّقات في هذا البيت، فنجد أننا أمام جار ومجرور (بِحَمَلٍ)، وعندنا أيضًا (عَلَى ما قَدْ عَلِمَ)، وعندنا جار ومجرور (للاِسْتِوَا)، وعندنا جار ومجرور (في عِلَّةِ الحُكْمِ). فعندي جار ومجرور (بِحَمَلٍ)، (عَلَى ما قَدْ عَلِمَ)، و(للاِسْتِوَا)، و(في عِلَّةِ الحُكْمِ)، ولكل جار ومجرور من هذه الأربعة مُتَعَلِّقٌ.

عندما قال: (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ): هو الفرع، (عَلَى): حملٌ عَلَى، (عَلَى ما قَدْ عَلِمَ): مُتَعَلِّقٌ بقوله (حَمَلٍ)، وقوله: (بِحَمَلٍ)، متعلِّقٌ بقوله: (وَسِمٌ) أي وَسِمُ القياس (بِحَمَلٍ) (مَعْلُومٌ عَلَى ما قَدْ عَلِمَ).
 - لما أقول: ما مُتَعَلِّقٌ (بِحَمَلٍ)؟ أقول: (وَسِمٌ).
 - ما مُتَعَلِّقٌ (عَلَى ما قَدْ)؟ أقول: (حَمَلٍ).
 - قوله: (للاِسْتِوَا) مُتَعَلِّقٌ (بِحَمَلٍ) أي: (بِحَمَلٍ للاِسْتِوَا).
 - فصار عندنا هنا: (للاِسْتِوَا) مُتَعَلِّقٌ بقوله: (حَمَلٍ)، (حَمَلٍ): هو مُتَعَلِّقٌ (للاِسْتِوَا).
 - (في عِلَّةِ الحُكْمِ) مُتَعَلِّقٌ بقوله: (لاِسْتِوَا).

لاحظ (حَمَلٍ): مصدر، و(لاِسْتِوَا): مصدر، مع أن المصادر له صفة الإسمية، لكن فيه رائحة الحدث وهو الفعل، فلما كان المصدر يدل على أمرين: يدل على (المفعول) وهو اسم بهذا الاعتبار، ويدل على (الفعل) وهو بهذا فيه رائحة الفعل، لذا صَحَّحَ أن يكون مُتَعَلِّقًا للجار والمجرور. هذه الارتباطات والتماسكات بين مفردات البيت، عند قوله: (للاِسْتِوَا) < (بِحَمَلٍ) أيضًا، وبناء عليه يصبح عندنا (بِحَمَلٍ)، والمصدر هنا (حَمَلٍ) مُتَعَلِّقٌ بقوله: (عَلَى ما قَدْ عَلِمَ) وهو نفسه مُتَعَلِّقٌ (للاِسْتِوَا) أي: (حَمَلٍ للاِسْتِوَا)، (حَمَلٍ عَلَى ما قَدْ عَلِمَ)، هذا بيان المُتَعَلِّقات في تعريف (القياس) شرعًا بقوله:

بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى ما قَدْ عَلِمَ * * * للاِسْتِوَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ وَسِمٌ

ومعنى قوله: (وُسْمٌ): من الوَسْمِ، وهو العلامة والتمييز. (وُسْمٌ): أي: بمعنى مُيَزَّ وَعُرِّفَ، وهذا معنى قول الشارح بعدما بدأ بالشرح: [(وُسْمٌ) بالواو مَبْنِيًّا للمفعول، بمعنى: مُيَزَّ وَعُرِّفَ، يتعلق به قوله: (بِحَمَلٍ)، و (على ما قَدْ عَلِمَ) يتعلق ب(حَمَلٍ). وكذا قوله: (للاِسْتِوَاءِ)] وإذا أردنا أن نُرتَّب الجملة بحسب التعلُّقات نقول: وُسْمِ القياس بِحَمَلِ مَعْلُومٍ على ما قَدْ عَلِمَ، وهذا الحَمَلُ للاِسْتِوَاءِ، وهذا الاِسْتِوَاءُ في العِلَّةِ، (في عِلَّةٍ): متعلق ب(الاِسْتِوَاءِ)، هذا بيان مُتعلِّقات التعريف.

● معنى العلة بتمامها

وقوله: [في عِلَّةِ الحُكْمِ كما قال: يتعلَّق ب(الاِسْتِوَاءِ)، يعني: أنَّ القياس في الاصطلاح هو: حَمَلِ مَعْلُومٍ على مَعْلُومٍ أي إلحاقه به في حكمه لمساواة المحمول للمحمول عليه في علة حكمه] والمحمول هو الفرع والمحمول عليه هو الأصل. [للمحمول عليه]: أي الأصل، [في علة حكمه]: أي حكم الأصل، [بأن توجد بتمامها]: أي العلة، [في المحمول]: الذي هو الفرع.

ثم قال: [وذلك سر التعبير بالاستواء دون الاشتراك الواقع في عبارة بعضهم]. لذلك يريد أن يقول هنا: [وذلك]: أي: (أن توجد بتمامها سر التعبير بالاستواء دون الاشتراك الواقع في عبارة بعضهم). فهناك من عبّر بالاشتراك بدلًا من الاستواء، فهو ينتقد تعبير بالاشتراك بدلًا من الاستواء، فيريد أن يقول: للاشتراك في العلة يُنتقد عليه أنه قد تكون العلة موجودة في الفرع والأصل لكنها في الفرع لا توجد بتمامها، فلا بد أن تكون العلة موجودة بتمامها، فإذا قلنا: (لا بد أن توجد بتمامها) فيعني: أن الاشتراك ليس كافيًا لإجراء القياس؛ لأنَّ العِلَّةَ أصبحت وصفًا غير تام في الفرع؛ ولا بد أن يكون الوصف تامًا في الفرع، ومن هنا يتحتّم أن يُعبّر بالاستواء لا بالاشتراك.

● أمثلة العلة التامة وغير التامة

فقال: [لأنَّ الاشتراك لا يستلزم وجود المعنى بتمامه، وإنما عبّرنا بالمعلوم دون الشيء ليتناول الموجود والمعدوم].

في تعبيره هنا عن المعنى بتمامه، فليس كل اشتراك مؤثرًا في تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، فمثلاً مطلق الخارج من السبيلين مُوجِبٌ للطهارة من الحدث عند الإمام مالك بشرط أن يكون حال الاعتقاد وحال الصحة، فإذا كان خارجًا على وجه السَّلْسِ الدائم؛ فهذا لا يكون ناقضًا

للحدث؛ لأنَّ العلة ليست تامة في إيجاب الحدث، لكن الإمام الشافعي يعتبر الخارج مطلقاً علة تامة وإن كان في حال المرض.

فالإمام مالك يعتبر الخارج من السبيلين ناقضاً للحدث إذا كان معتاداً وحال الصحة. فهناك خلاف في الحكم بالحدث وإيجاب الطهارة نظراً إلى التفات المجتهدين إلى أنَّ العلة هنا تكون تامة عند مالك إذا كان الخروج حالة الصحة وأن يكون مُعتاداً، أما الخارج غير المعتاد كالدم فإنه لا يكون ناقضاً للحدث. وذهب الإمام الشافعي إلى أنَّ مُطلق الخروج ناقض للحدث.

كذلك علة القصاص: (القتل العمد) حتى الآن مع هذين الوصفين لم تبلغ موجبة للقصاص مع أنها عمد إذ قد يكون من قتل عمداً يدفع الصائل عن نفسه؛ لأنه يتعمد قتل الصائل الذي صال عليه، لكن لا بد أن يكون (عدواناً)، فالقتل العمد علة غير تامة في القصاص، لا بد أن يكون (قتل عمد عدوان)، ونحن نقول: مُنفذ القصاص يقتل عمداً؛ لكنه بحق وليس عدواناً، فمن هنا نقول: أنَّ العلة التي هي: (علة التعدي من الأصل إلى الفرع) لا بد أن تكون تامة في الفرع؛ فمن قتل عمداً غير عدوان لا قصاص عليه.

● قياس الصورة

والأوصاف المشتركة كثيرة بين الإنسان والحيوان من حيث التكاثر والنمو والحس والعيون والقلب والأعضاء والأجهزة البيولوجية، لكن الفارق بين الإنسان والحيوان فارق مهم وهو الفكر، أي: الإنسان مخلوق مفكر متدين، وله حاجة إلى التدبُّن، ولا يُعرَف الفكر والتدبُّن في الحيوان، فإذا استبعدنا الدين الحق من أن يكون فارقاً بين الناس، فأيضاً لا يوجد هناك فوارق بين الإنسان والحيوان، فالمشتركات كثيرة، فعندما نركِّز على المشتركات فالمشتركات قد تكون عبارة عن مشتركات يقابلها فارق مؤثر كما قلنا: المشتركات بين الإنسان والحيوان كثيرة، لكن الفارق المؤثر: (أنَّ الإنسان مُفكِّر)، وكذلك نقول: أنَّ البشرية لها قدر من التكريم عند الله - سبحانه وتعالى-، ولكن هناك فوارق مؤثرة منها (فارق الدين).

قد يكون هناك اشتراك في الصورة كالغزالة والشاة، فمن اصطاد غزالة؛ فهناك قياس الصورة فإنه يحكم عدلان بشاة مناسبة لهذه الغزالة، ولكن مع وجود هذا الاشتراك بين الشاة والغزالة في الصورة إلا أنه لا تجب الزكاة في الغزلان؛ لأنَّ وصف الأنعام ليس تاماً في هذه الغزالة، فالأنعام هي: (الإبل والبقر والغنم) وهي التي فيها الزكاة في أعيانها من الحيوان، قد تكون هناك

دواجن فيها زكاة باعتبارها عروض تجارة، لكن نحن نقول: الأعيان تزكى كالأنعام وهي الإبل والبقر والغنم، لكن لا زكاة في أعيان الدجاج، إنما الزكاة في قيمتها.

هنا نلتفت إلى المشترك المؤثر الذي (يساوي)، فإن فقد المساواة وفقد التأثير والمناسبة؛ عندئذ هذا الاشتراك لا يكون له قيمة في القياس، ولذلك عندما عبّر بالاستواء وعبّر بالاشتراك، ونقد القول بالاشتراك وأنّ التعبير بالاستواء هو التعبير الصحيح؛ لأنّ في قوله هنا: **[لأنّ الاشتراك لا يستلزم وجود المعنى بتمامه]**.

وها نحن قد سردنا كيف يكون المعنى موجوداً في تمامه كما قلنا في القتل العمد العدوان الموجب للقصاص، فإن لم يكن عدواناً فليس موجباً للقصاص؛ لعدم وجود العلة بتمامها للقصاص، كذلك قلنا: موضوع الخارج المعتاد حال الصحة هذه هي العلة الموجبة للطهارة من الحدث عند الإمام مالك، فإن نقصت حال الصحة فخرجت حال المرض فلا تُعدّ موجبة للطهارة من الحدث وتفاصيل ذلك وقيوده في كتب الفقه.

● معنى اسم المفعول واسم الفاعل

ثم قال: **[والمراد بالعلم مطلق الإدراك وإن كان ظناً]**، في قوله: **[والمراد بالعلم]** لاحظ لم يذكر **(العلم)** سابقاً إنما ذكر المعلوم، فلما قال لك: **(حمل معلوم)** فإنّ (معلوم): هو اسم مفعول، يدل بالتضمن على الحدث، على (العلم)، يعني: كلمة (معلوم): تدل على أمرين بالتضمن تدل على (الحدث): وهو العلم، وتدل على (الذات) التي وقع عليها ذلك الحدث وهي المعلوم. فإذا قلنا: مشروب ومأكول ومخبوز فهذه صيغة اسم مفعول، تدل بالتضمن على (الحدث) وهو: الشرب والأكل والخبز، و(ذات) وقع عليها ذلك الحدث فصارت مخبوزة ومأكولة ومشروبة.

(اسم المفعول) هو: ذات وقع عليها الحدث. (اسم الفاعل) هو: ذات قام بها الحدث.

فتقول: عالم وشارب وأكل، فكلمة (عالم) تدل على ذات قام بها العلم، و(شارب): ذات قام بها الشرب، و(أكل): ذات قام بها الأكل، و(المفعول): يدل على ذات وقع عليها الفعل: مأكول ومخبوز ومشروب ومعلوم.

● مطلق الدلالة، دلالة التضمن

لما قال هنا في قوله: **[والمراد بالعلم]** إنما يريد أن يُفصّل جزءاً من كلمة (مَعْلُوم) في البيت؛ لأنّ كلمة (مَعْلُوم) تدل على علم وقع على ذلك المفعول، فأخذ يتحدث عن جزء كلمة (مَعْلُوم) وهو (العِلْم). لذلك يتكلم هنا عن مطلق دلالة (مَعْلُوم) على (عِلْم)، فهي هنا من باب (مطلق الدلالة) فما يدل عليه اللفظ بالتضمن أو بالالتزام نُسمّيه: (مُطَلَق الدلالة)، فتقول: (مَعْلُوم) يدل على (العِلْم) بـ(مطلق الدلالة)، فلما كان العلم جزءاً من المعلوم نقول: إنّ دلالة معلوم على العلم هي: (دلالة تضمن) نُسمّيه: (مطلق الدلالة)، كما جاء في السلم:

دِلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَافَقَهُ * * * يَدْعُونَهَا دِلَالَةَ الْمُطَابَقَةِ
وَجُزْئِهِ تَضَمُّنًا وَمَا لَزِمَ * * * فَهِيَ التِّزَامُ إِنَّ بَعْقَلِ التَّرْمِ

فعندما نقول: الدلالة: (دلالة التزام) أو (دلالة تضمن) فهذا نسمّيه من (مطلق الدلالة)، هنا نقول: لما قال: **[والمراد بالعلم]** إنما بدأ يُفصّل في أجزاء كلمات (حَمَلُ مَعْلُوم) فبدأ بأخذ كلمة (معلوم) قال: **[والمراد بالعلم مطلق الإدراك]** وعندما قال هنا: **[مُطَلَق الإدراك]** (الإدراك) بمعنى: الإحاطة، **[وإن كان ظناً]** فقد تكون العلة مظنونة وقد تكون قاطعة، فعندما قال أنّ علة الربا هي: (اللاقتيات والإدخار)، ويذهب الإمام الشافعي إلى أنّ العلة هي: (الطعمية)، ويذهب الإمام أبوحنيفة إلى أنّ العلة هي: (الكيل والوزن)، والإمام أحمد المعتمد عنده كقول أبي حنيفة، عندئذ نقول: هذه (علة مظنونة).

● نقد التعريفات

قال: **[حمل معلوم أُورِدَ عليه أنّ الحمل فعل الحامل فيكون القياس فعل المجتهد مع أنّ القياس دليل نصبه الشرع نظرفيه المجتهد أم لا، كالنص فلا ينطبق التعريف عليه ولا على شيء منه، فاللائق تعريفه بما اختاره الأمدي وابن الحاجب من أنّه مساواة فرع لأصل في علة حكمه].**

الآن بدأ مناقشة التعريف فقال: **[قوله - (أي: قول الناظم) - حمل معلوم أُورِدَ عليه أنّ الحمل فعل الحامل]** وهنا سنجد أنّ المناقشة تدور بين الفريقين، بين من يريد أن يُعرّف القياس باعتباره دليلاً نصبه الشارع سواء نظر فيه المجتهد أم لم ينظر، وباعتباره فعل المجتهد، والمحاورة

هنا والمناقشة تدور حول هذين المعنيين كما ذكرنا في المقدمة. فقولته: **[حمل معلوم أُورِدَ عليه أنّ]** **الحمل فعل الحامل]** فيكون القياس فعل المجتهد مع أنّ القياس دليل نصبه الشرع نظر فيه المجتهد أم لا، **[كالنص]:** أي: نصبه كالنص من كتاب وسنة، **[فلا ينطبق التعريف عليه]:** يعني: هذا التعريف الذي عرّفه الناظم المأخوذ من جمع الجوامع لا ينطبق عليه وصف القياس بأنه دليل نصبه الشارع. قال: **[فلا ينطبق التعريف عليه]** أيّ تعريف؟ المذكور الذي هو: (حمل معلوم على ما قد علم). **[ولا على شيء منه، فاللائق تعريفه بما اختاره الأمدى وابن الحاجب]** ماذا عرّفه الأمدى وابن الحاجب؟ قالوا: **[أنّه مساواة فرع لأصل]** لاحظوا تكلموا هنا عن (المساواة نفسها)، لم يتكلموا عن فعل القائس وهو المجتهد.

لذلك سرد التعريف أنه: **(حمل معلوم)** وهذا فعل المجتهد، ثم جاء بتعريف الأمدى وابن الحاجب من أنه: **(مساواة فرع لأصل في علة حكمه)**، وهذا الذي عرّفه الأمدى وابن الحاجب أنه (مساواة فرع) على اعتبار أنّ المساواة هنا اسم (مبتدأ) ولا تحمل رائحة الفعل، أنّ هذا هو التعريف الأنسب للقياس باعتباره دليلاً شرعياً، فعندما قال: **إنّ القياس: [أنّه مساواة فرع لأصل علة حكمه]**، هذا التعريف مناسب للقياس باعتباره دليلاً شرعياً، وهو المصدر الرابع بصرف النظر عن فعل المجتهد تماماً.

وهذه مهمة القراءات النقدية من قبيل الأصوليين للتعريفات، وهي قراءات نقدية متتالية يظهر من خلال هذه الانتقادات عمل المجتهدين الذين ينظرون ويُمخِّصون أدلة الشريعة ويدقِّقون النظر فيها.

[قال المحشي]: وهو الكمال ابن أبي شريف **[وقد يجاب بأنّ كونه فعل المجتهد]** الآن يريد المحشي أن يُوفِّق بين القولين، هناك القول الذي ذكره الناظم (حمل معلوم) وهو أنّ القياس فعل المجتهد، وهناك قول بأنه: (مساواة فرع لأصل في علة حكمه) وهذا هو تعريف الأمدى وابن الحاجب، والذي تبناه الناظم هو تعريف السبكي في جمع الجوامع. الآن المحشي وهو الكمال بن أبي شريف يريد أن يناقش القولين ليخلص إلى جواب يُوفِّق بينهما، **[قال المحشي: وقد يجاب بأنّ كونه فعل المجتهد لا ينافي أنّ ينصبه الشرع دليلاً، إذ لا مانع أنّ ينصب الشرع حمل المجتهد من حيث هو، أي: الحمل من حيث شأنه أنّ يصدر عن المجتهد للاستواء في علة الحكم دليلاً على أنّ حكم الفرع في حقّه وحقّ مُقلِّديه ما وقع الحمل فيه من حلٍّ أو حرمة]**. يعني: يريد أن يقول:

أننا نختلف في هذين التعريفين: (يحمل معلوم) أو (هو مساواة فرع لأصله في علة حكمه)، أنتم تناقشون أنّ التعريف الذي عرّفه الأمدى وابن الحاجب أليق بالدليل الشرعي من حيث نصبه الشارع دليلاً من أدلته سواء نظر المجتهد فيه أم لم ينظر، أليس المجتهد الذي يجتهد ويقيس يُعْتَبَرُ المجتهد دليلاً إجمالياً في قياسه بالنسبة للمقلدين؟ الله أمر المجتهدين أن ينظروا في الأدلة، وأمر العامة أن يسألوا العلماء، فالعالم دليلٌ إجماليٌّ بالنسبة للعامة، والكتاب والسنة أدلة إجمالية بالنسبة للعالم وليست أدلة إجمالية للعامة المقلد؛ لأنّ العامي المقلد لا يستنبط من الكتاب والسنة إنما وجب عليه أن يسأل العلماء لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، فعندما ناقشت القياس على أنه دليل لم يجز أن يكون (يحمل معلوم) بل لا بد أن يكون (مساواة فرع لأصل في علة حكمه)، نحن نقول لكم: إنّ المجتهد الذي يحمل الفرع على الأصل لعلّة متساوية بين الفرع والأصل هو نفسه دليل من أدلة الشريعة بالنسبة للمقلدين، وبناء عليه فإنّ تعريف الأمدى وابن الحاجب وتعريف السبكي الذي تبعه الناظم (يحمل معلوم)، لا يُعتبران متعارضين لأنّ المجتهد الذي يقيس والذي يحمل أصلاً هو دليل من أدلة الشريعة الإجمالية للعامة في حقّ مُقلديه.

● معنى حمل المجتهد

لاحظ وأنا أعود الآن على كلام المحشي **[وقد يجاب]** بمعنى: هذا الاعتراض على تعريف القياس بأنه من فعل المجتهد ولا ينطبق على القياس باعتباره دليلاً، قال: **[وقد يجاب بأنّ كونه فعل المجتهد لا ينافي أنّ ينصبه الشرع دليلاً]** إذن لا يوجد تعارض؛ فالشارع نصب المجتهد أصلاً دليلاً للعامة فيكون قياس المجتهد أصلاً من أدلة الشريعة أيضاً، **[إذ لا مانع أن ينصب الشرع حمل المجتهد من حيث هو]**: حمل المجتهد دليل من أدلة الشريعة. **[أي: الحمل من حيث شأنه أن يصدر عن المجتهد للاستواء في علة الحكم]** لما يقول هنا: **[عن المجتهد للاستواء في علة الحكم]** يقول: من حيث هذا الاعتبار يكون القياس: **[دليلاً]** من جهتين: أنّ الشارع نصب الأدلة على القياس للمجتهدين، وبعد أن يقيس المجتهد ويثبت الحكم يصبح اجتهاد المجتهد دليلاً للمقلد؛ لأنّ واجب المجتهد أن يُعَيِّنَ الدليل، وواجب العامي أن يجتهد في تعيين العالم المجتهد.

● العلماء ورثة الأنبياء

في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا يُوحِي إِيَّاهُمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، لاحظ ﴿رِجَالًا يُوحِي إِيَّاهُمْ﴾: هم الأنبياء، ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾: هم العلماء. فاقتربوا معاً، فجاء التفريع: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ على قوله تعالى: ﴿رِجَالًا يُوحِي إِيَّاهُمْ﴾ فالنبي من حيث كونه دليلاً للمجتهد، وهؤلاء أهل الذكر أدلة للعامّة، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةً لَاتَّبَعُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 82] ونسأل الله تعالى أن يعافينا من شرّ جاهلٍ وثقّ بنفسه.

الكمال بن أبي شريف يدور حول هذا المعنى الذي في الآيات ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا يُوحِي إِيَّاهُمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ كذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ إذن جعل العالم دليلاً للعامي، وجعل النبي دليلاً للعالم، فلا تعارض ولا تناقض، هذا معنى قول الكمال بن أبي شريف.

الخلاصة كلا التعريفين سليم وسديد سواء عبر هذا عن فعل المجتهد أو ذلك عبر عن دليل الشريعة، وفي المرة القادمة سيبيّن الشارح وجه العُدول عن تعريف الأمدي وابن الحاجب.

4- والمراد بالعلم مطلق الإدراك¹

كنا قد تحدثنا عن تعريف القياس باعتباره فعلاً من أفعال المجتهد، وأن فعل المجتهد يكون دليلاً للعامي، لأنه يجب على العامي أن يعين المجتهد فيسأل أهل الذكر فيكون المجتهد دليلاً إجمالياً بالنسبة للعامي، أما الإمام المجتهد فيكون القياس باعتباره دليلاً شرعياً، وهو المصدر الرابع، فهو دليل للمجتهد، فيكون القياس من خلال المجتهد جهتان: جهة من حيث إن القياس هو المصدر الرابع، فيكون هنا عمل المجتهد باعتبار القياس دليلاً في نفسه، ثم ينظر المجتهد فيستخرج الحكم بالقياس، وهو الذي عرفناه:

بِحَمَلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * لَلِاسْتِوَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَوَسْمِ

فعدنئذ يصبح قياس المجتهد دليلاً للعامّة الذين يقلدونه.

● نقد التعريف

بطبيعة الحال أخذ الناظم تعريف القياس: (بِحَمَلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ)، وعدّل عن تعريف الأمدى وابن الحاجب اللذين عرفا القياس بأنه: (مساواة فرع لأصل في علة حكمه)، سيجيب الشارح هنا عن اختياره لتعريف القياس بأنه "حمل معلوم" وقد أخذ بتعريف السبكي، وعدّل عن تعريف الأمدى وابن الحاجب، ومن ثم يبيّن وجه العدول، فهو ذكر الأقوال المخالفة، ويريد أن يجيب عن عدوله عن هذه الأقوال التي عدل عنها، وعن الأخذ بها في تعريفه.

● دخول الدور على التعريف

فقال: [ووجه العدول عن تعريف الأمدى وابن الحاجب أنّ الفرع والأصل إنما يُعقلان بعد معرفة القياس، فتعريف القياس بهما - (أي: الفرع والأصل) - فيه دور، والدور من مبطلات الحدود] سيُقال للأمدى وابن الحاجب: أنتما عرفتما القياس بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه، عندما قلت: إنّ القياس هو مساواة، وهذا مساواة بين فرع وأصل، والفرع والأصل إنما يعقلان بعد معرفة القياس، يعني حتى تقول: هذا فرع لهذا الأصل، لابد أولاً أن تكون قد عرفت القياس،

¹ (المحاضرة الرابعة: (والمراد بالعلم مطلق الإدراك)، بتاريخ: 29 رجب 1442هـ، الموافق: 2021/3/12م رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11407>

فتوقفت المساواة على معرفة الفرع والأصل، وتوقف الفرع والأصل على معرفه المساواة، وهذا هو معنى الدور، ف(الدور) معناه: (توقف الشيء على ما يتوقف عليه الشيء نفسه). فلا يمكن أن يحصل ذلك الشيء لأنه متوقف على أمر آخر يتوقف عليه ذات الشيء.

مثال: ليست لك وظيفة حتى تأتيني بشهادة خبرة ولن تحصل لي خبرة إلا إذا عيّنت في وظيفة، فإذا اشترطت عليك حتى تتعين أن تكون معك خبرة، وإذا أردت أن تكون معك خبرة لابد أن تكون لك وظيفة، فتوقفت الوظيفة على الخبرة، وتوقفت الخبرة على الوظيفة، إذن لن تحصل الوظيفة ولن تحصل الخبرة. هذا هو معنى الدور، فهو يقول: إذا كان القياس متوقفًا على معرفة هذا الفرع لهذا الأصل، ومعرفة أن هذا الفرع لهذا الأصل متوقفة على القياس، فتوقف القياس على معرفة الفرع والأصل، وتوقفت معرفة الأصل والفرع على القياس، ومن هنا لزم الدور، والدور لا يناسب الحدود؛ لأنّ الحدود يجب أن تخلو من الدور، فإذا توقف الحد على معرفة المحدود، وتوقف المحدود على معرفة الحد، لم نستفد شيئًا من التعريف.

● هل العلم إدراك للمعلوم

فلو قلت «العلم» هو: (إدراك المعلوم)، فلا يمكن أن تعرف المعلوم إلا بالعلم، ولا يمكن أن تعرف العلم إلا بالمعلوم، فتوقف العلم على المعلوم، والمعلوم على العلم، فلا يمكن معرفة العلم إلا بالمعلوم، ولا يُعرف المعلوم إلا بمعرفة العلم، ومن هنا لا يمكن أن يكون التعريف صالحًا لتوقف معرفة الحدّ الذي هو التعريف، على معرفة المُعرّف، وتوقفت معرفة المُعرّف على التعريف، كقولنا: العلم هو إدراك المعلوم.

● الاعتراض على تعريف الأمدي وابن الحاجب

فلذلك يُبين هنا وجه العدول، أي لماذا عدل السبكي عن تعريفي الأمدي وابن الحاجب؛ ذلك لأنّ تعريفهما يُعترض عليه بالدور، فلذلك يقول الشارح هنا: بأنه يمكن أن يعترض بالدور على قياس ابن الحاجب والأمدي، ذلك لأنك لا تصف الشيء بأنه فرع والثاني بأنه أصل إلا بعد تعقل القياس، فإن كان على تعريف الأمدي وابن الحاجب بأنّ القياس مساواة فرع لأصل، فهذا يعني أنّ القياس هو التساوي في الفرع والأصل، فتوقفت مساواة الفرع والأصل على القياس، وتوقف القياس على مساواتهما، والصواب أننا نعقل القياس أولاً ثم نلحق الفرع بأصله.

● قيد معلوم

في قوله في تعريف القياس: (بحمل معلوم)، إنّما يتكلم عن القياس، بعد معرفة هذا القياس يقوم المجتهد بحمل الفرع على الأصل، ومن هنا لا يلزم الدور ولم يُعرّفه في نفسه لأنّ القياس هو مساواة وهو متوقف على فرعه وأصله، وفرعه وأصله متوقفان على مساواته، إذن لزم الدور، فعَدَل عن تعريف ابن الحاجب وعدَل عن تعريف الأَمَدي وقال:

بِحَمَلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عُلِمَ * * لِلأَسْتِوَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ وَوَسْمِ

● دفع الدور عن تعريف السبكي والناظم

ومن هنا لا يُعْتَرَض على الناظم ولا على السبكي بالدور في التعريف، فهو عَرَفَ القياس، ثم بعد أن عَرَفَ القياس قام بالإلحاق، فلا يترتب الدور، فلا يتوقف القياس هنا على الفرع والأصل، ولا الفرع والأصل توقفا على القياس، إنّما ذلك مُتَصَوِّر في موضوع أنّ القياس هو مساواة فرعٍ بأصل، لكنه هنا عَرَفَهُ بالحمل فلا يُتَوَجَّه عليه بالاعتراض الذي تمّ الاعتراض به على الأَمَدي وابن الحاجب. هنا تظهر قوة المصنف والناظم، وصحة تمسكهما بتعريف السبكي، وأنه ثمرة من ثمرات القياس، الذي هو فعل المجتهد.

أعود إلى عبارة نشر البنود، قالوا: **[ووجه العدول عن تعريف الأَمَدي وابن الحاجب أنّ الفرع والأصل إنّما يُعَقَّلان بعد معرفة القياس، فتعريف القياس بهما - (أي: الفرع والأصل) - فيه دور، والدور من مبطلات الحدود]** وكما قلنا: كيف تعرّف ذلك؟ إذا توقّف العلم على المعلوم، والمعلوم على العلم؛ لن تصل الى ثمرة في هذا، ثم قال: **[وقوله - (أي الناظم) -: حمل معلوم..... الخ، يُحْتَرِز به عن ثبوت الحكم بالنص فلا يُسَمَّى قِيَاَسًا]** فلو قال: (حَمَلٌ مَنْصُوصٌ) عندئذ سيقول هنا: حَمَلت المنصوص، وهذا لا يجوز أن يُسَمَّى قِيَاَسًا؛ لأنه ثابتٌ بالنص، ففي قوله: (حمل معلوم) يريد أن يحترز عن أنه ليس فيه نص، فلو كان فيه نص لم يجز القياس أصلاً، لأنّ المسائل التي فيها القياس لا يجوز أن يكون الفرع فيها منصوصاً. هذه المناهج النقدية في علم أصول الفقه هي التي تنهض بعقلية الأصولي وعقلية الفقيه، في نموها وفي نهضتها لإنتاج علوم ومعارف عبر هذه القراءات النقدية.

ثم قال الشارح: **[وأُورِدَ أيضاً على تعريف القياس بالحمل المذكور - (أي: أنه عَرَفَهُ بأنه حمل معلوم) - بأنّ فيه جعلَ الحمل جنسًا للقياس مع أنه - (أي: الحمل) - غير صادق عليه، لأنه -**

(أي: الحمل)- **ثمرة القياس، ولا شيء من ثمرة القياس بقياس]** ما زال يسرد الاعتراضات على التعريف، يعني: أنك قد عرفت القياس بثمرته؛ وهذه الثمرة ليست هي من جنس القياس، فالقياس ليس هو الثمرة، وأنت قد عرفت القياس بأنه (حَمَلٌ فرع على أصل) في تعبيره: (حمل معلوم على ما قد علم) فكيف تُعرّف الشيء بثمرته؟! فأنت لم تعرفه بالجنس، هذا معنى قوله: **[وأورد أيضًا على تعريف القياس بالحمل المذكور بأن فيه جعل الحمل جنسًا للقياس]** وهو ليس من جنس القياس، إنما هو ثمرته.

● حقيقة الإلحاق اعتقاد المساواة

ثم بدأ بالجواب على هذا الاعتراض قال: **[وأجاب السبكي]** أي: أجاب من قال إن تعريفكم للقياس بأنه (حمل معلوم على ما قد علم) لا يكون قياسًا لأنه ليس من جنس القياس بل هو ثمرته. قال: **[وأجاب السبكي: بأنه اعتراض ضعيف]** ما هو الاعتراض الضعيف؟! الاعتراض على المعرف بأن القياس هو ثمرة: **[وأجاب السبكي: بأنه اعتراض ضعيف: لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع]** كلمة (الحمل) ليس معناها: إثبات الحكم في الفرع، بل معنى كلمة (الحمل): «التسوية» فإذا قلنا: أن الاعتراض على قول الناظم: (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ) بأنه عرف القياس بالثمرة، يُجيب عليه السبكي بأن هذا ليس صحيحًا، ويصح قولكم لو قلنا: (ثبوت الحكم للفرع هذه هي الثمرة)، لكننا في قولنا: (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ) لم نقصد ثبوت الحكم، بل قصدنا «التسوية» أي: أننا نسوي بين الفرع والأصل في الحكم، لا أننا نثبت الحكم في الفرع، بل نحن نقول بالتسوية، و(التسوية هي القياس)، إذن هذا القول الذي أجاب به السبكي في قوله: **[وأجاب السبكي: بأنه اعتراض ضعيف]** أي: أنكم تعترضون علينا بأننا عرفنا القياس بثمرة القياس، فإذا كنتم تقولون: ثمرة القياس هي إثبات الحكم للفرع، لكننا نحن لا نقصد ب(الحَمَل) إثبات الحكم للفرع، نحن نقصد ب(الحَمَل): «التسوية»، و(التسوية هي القياس) كما بينا في مقدم الدرس أن (التسوية هي القياس).

[وأجاب السبكي: بأنه اعتراض ضعيف: لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع، والتسوية نفس القيام لا ثمرته] (حَمَل): معناها: «التسوية»، فإذا قلنا: «التسوية» إذن هي القياس وليست الثمرة، فلا تعترضوا علينا بأننا عرفنا القياس ب(الثمرة): التي هي بمعنى: (ثبوت الحكم)، فهل هي بمعنى: ثبوت الحكم للفرع؟ نعم، ولنضرب لهذا مثالًا: قياس المخدرات على الخمر

في التحريم بأنّ كليهما مُسكّر، الآن القياس هو «التسوية»، ثمرته: "ثبوت تحريم المخدرات" فالسبكي يقول: لا تعترضوا علينا بأننا قلنا: تعريف القياس: (بِحَمَلِ مَعْلُومٍ) على أنه ثبوت الحكم للمخدرات على أنها حرام.. لا؛ فالقياس الذي عرفناه: (التسوية بين المخدرات والخمر في الحكم) وهذا هو (عين القياس) وليس شيئاً غير القياس.

• الاعتراض على أن القياس إثبات حكم

ثم قال: [وقد قال - (أي: السبكي) - قبل ذلك بعد أن ذكر بعضهم، قال: "القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم"] أي: إثبات حكم أصل معلوم لفرع معلوم، فعرفنا الفرع وعرّفنا الأصل، بعد ذلك يحصل الإثبات، وهو القياس، وعندما يقول: (معلوم) يحتز من (شيء)، يعني: لا يقول: (شيء)؛ للخلاف بن العلماء هل يقال للمعدوم (شيء أم لا يقال له شيء؟! فلو قال: (شيء) فقد يكون معدوماً، وبعضهم لا يُسمّي المعدوم شيئاً، لذلك يقول: (معلوم) ولا يسمّيه شيئاً، فجوهر البحث مبني على أنك تتصوّر أصلاً ثم تتصوّر فرعاً، وهذا الأصل له حكم، ثم تقوم بالتسوية، وبعد ذلك تثبت حكم الأصل للفرع.

[وبعضهم قال: "إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم"، ما نصّه قال أبي -رحمه الله تعالى- - (وهو تقي الدين السبكي) -: وإذا تَوَمَّلَ كل منهما] أي: التعريف للقياس بأنه: (إثبات حكم معلوم لمعلوم)، أو (إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم)، [وإذا تَوَمَّلَ كلاً منهما وَجِدَ حَدَّ الْقَاضِي أُولَى مِنْهُ؛ لِأَنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ نَتِيجَةُ الْقِيَاسِ لَا عَيْنَهُ، لِأَنَّكَ تَقُولُ الْحَقُّ هَذَا بِهَذَا فَأَثْبَتَ حُكْمَهُ لَهُ وَحَقِيقَةُ الْإِلْحَاقِ اعْتِقَادَ الْمَسَاوَةِ] بمعنى: أنّ الإمام السبكي ينقل عن والده المناقشة بين تعريفين للقياس، التعريف الأول: (إثبات حكم معلوم لمعلوم) وهذا تعريف القاضي البيضاوي في المنهاج، وبعضهم قال: (إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم)، الأول: (إثبات حكم معلوم لمعلوم)، الثاني: (إثبات حكم آخر غير الحكم المعلوم) لأنه قال: (إثبات مثل حكم) أو: (مثل حكم معلوم) كلاهما جائز. فالتعريف الثاني: فيه حُكْمَانِ، و(المُثَبَّت): هو الحكم للفرع، في قوله: (إثبات حكم معلوم) أو (حكم معلوم لمعلوم) إذن أنت تثبت هنا (مثل) وهو حكم، وأمامنا: حكم آخر وهو حكم الأصل، فهذا ال(مثل): الذي يثبت في الفرع، وعندنا حكم ثابت للأصل، إذن التعريف الثاني في قوله: (إثبات مثل حكم معلوم) فيه حكمان: الأول: (مثل)، والثاني: هو (الحكم المُثَبَّتُ به)، ف(الحكم المُثَبَّتُ به) هو: (حكم الأصل)، والذي يدل عليه ال(مثل) هو: (الحكم الذي يثبت في الفرع) أما

التعريف الأول في قوله: القياس: (إثبات حكم معلوم لمعلوم) وهو تعريف القاضي البيضاوي، فهو الذي سيرجّحه التقي السبكي والد التاج السبكي، [قال أبي -رحمه الله تعالى-: **تؤمّل كل منهما**] - أي: تؤمّل التعريفان السابقان، تعريف البيضاوي: (إثبات حكم معلوم لمعلوم)، والثاني هو: (إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم)، قال: [وإذا تؤمّل كل منهما وجد حدّ القاضي أولى منه] أي: أولى من الثاني الذي هو: (إثبات مثل حكم معلوم)، فالتعريف الذي قدّم وهو: (إثبات حكم معلوم)، مُقدّم وأولى من (إثبات مثل حكم معلوم) لماذا؟ سيجيب: [لأنّ إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عَيْنُهُ]، فلما عرّف في التعريف الثاني: (إثبات مثل حكم معلوم) أثبت هنا حكمين: (المثل + حكم الأصل) وهذه ثمرة للقياس، وليست هي القياس، وهذا جوهر اعتراض التقي السبكي، لأنه يقول: [لأنّ إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عَيْنُهُ]، فإذا قال: (إثبات مثل حكم) إذن هو يُعرّف هنا ب(الثمرة)، ويزداد في التعليل: [لأنّ إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عَيْنُهُ لأنك تقول ألحق هذا بهذا فأثبت حكمه له، وحقيقة الإلحاق اعتقاد المساواة، فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة، ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة، والقياس هو هذا الاعتقاد] مازال معترضاً على القول بأنّ القياس هو: (إثبات مثل حكم) ويريد أن يُصحّح أنّ القياس هو: (إثبات حكم)؛ لأنه يريد أن يقول: أنّ الإثبات هو المساواة، لكن إذا قلت: (إثبات مثل حكم) فأنا مثبت حكم الفرع؛ لأنّ في هذا التعريف حديث عن حكمين: (المثل + حكم)، فإذا قلت: (إثبات مثل حكم) إذن أنت تتكلم عن حكم الأصل وتتكلم عن حكم الفرع، وتجعلهما جميعاً قياس، وهنا يعترض التقي السبكي فيقول: "لا يصح إثبات مثل حكم"، ويريد أن يرجّح تعريف القاضي أنه: (إثبات حكم معلوم)، لذلك الاعتراض على القول بأنه: (إثبات مثل حكم) لأنه يكون قد أثبت الحكم للفرع وهذه ثمرة، فهو يريد أن يدقق وأن يشير إلى القياس الذي هو (المساواة) التي هي عين القياس، لذلك هنا بدأ التقي السبكي يُعلّل ويوجّه لماذا يختار (إثبات حكم معلوم)، ولا يختار (إثبات مثل حكم معلوم) فكلمة (مثل) عملت إشكالية أنّ فيها إثبات حكم الفرع، وهو يجعل ذلك هو القياس بأنّ (القياس هو إثبات حكم الفرع)؛ وهنا يُشكّل على ذلك أنه يريد أن يقول: لا.. ليس القياس هو إثبات حكم الفرع؛ إنما القياس هو المساواة التي ينتج عنها بعد ذلك حكم الفرع.

• ترتيب القياس

وأنا أعيد وأكرّر قول والد التقي السبكي: **[قال أبي -رحمه الله تعالى- وإذا تُوْمِلَ كل منهما - (أي: التعريف للقياس بإثبات حكم أو إثبات مثل حكم)- وَجِدْ حَدُّ الْقَاضِي - (الذي هو: إثبات حكم)- أُولَى مِنْهُ - من (إثبات مثل حكم)- لَأَنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ نَتِيجَةُ الْقِيَاسِ لَا عَيْنُهُ]** فلما ثبتت كلمة (مثل) أثبتت الحكم في الفرع، وهذه نتيجة القياس وليست هي القياس، **[لا عَيْنُهُ]** أي: لا عين القياس، **[لأنك تقول ألحق هذا بهذا فأثبت حكمه له، وحقيقة الإلحاق اعتقاد المساواة (الإلحاق): هو اعتقاد المساواة، فأول ما يحصل في نفس القائس -وهنا يترتب القياس بدرجاته كيف يحصل- قال: [فأول ما يحصل في نفس القائس العلة المقتضية للمساواة]** فالذي يقوم بالقياس لا يحدث عنده الحكم؛ إنما تحدث عنده علة تقتضي المساواة، هذه العلة ينشأ عنها اعتقاد المساواة، ومازلنا حتى الآن لم نتكلم في ثبوت الحكم للفرع، قال: **[والقياس هو هذا الاعتقاد]** أي: ذلك الاعتقاد الذي نشأ من العلة التي اقتضت المساواة بين الفرع والأصل، فالمساواة بين الفرع والأصل للعلة المقتضية للمساواة، هذا الاعتقاد هو القياس، ولم نصل بعد للحكم، فحصل القياس، ثم قال: **[والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه - (أي: مستند إلى ذلك الاعتقاد)- وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر، وهو إلحاقه به في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه. اهـ.]**

نريد أن نُمثِّلَ لهذا مثلاً في قول التقي السبكي: أننا نلاحظ أن المخدرات مُسكرة ومحدثة للشِدَّة المضطربة، ونلاحظ الخمر كذلك، إذن الخمر أصل، العلة الإسكار، فحتى الآن لم نثبت حكماً، فيقول التقي السبكي: العلة في الخمر موجودة في الفرع وهو المخدرات.. حتى الآن لم يثبت حكم، هذه العلة حملت المجتهد على التسوية بين الخمر والمخدرات في العلة.. حتى الآن لم ينتج حكم.. هذا هو القياس، فاعتقاد التسوية هو القياس، لم يحدث بعد الحكم، ولم يأت حكم بعد، فمازلنا في حكم الأصل وهو التحريم للخمر، ومازلنا في الفرع وَتَحَقَّقُ الفرع في المخدرات، وحصلت التسوية بأن المخدرات مساوية في العلة للخمر.. لم ينتج حكم بعد؛ إنما حصل اعتقاد التسوية، هذا هو القياس، فلم يثبت الحكم بعد، وهذا هو وجه الاعتراض على التعريف الثاني الذي يقول: **(إثبات مثل حكم)** لأنه جعلنا ابتداءً أمام حكمين، حكم الفرع وحكم الأصل وأنها متماثلان، ونحن مازلنا في القياس.

فالاعتراض على أنّ التعريف الثاني يجعل في صلب القياس حكم الفرع؛ لأنه قال: (إثبات مثل) إذن نحن أمام حكمين: حكم الأصل وحكم الفرع، هذا هو اعتراض التقي السبكي، ومن هنا قدّم تعريف القاضي البيضاوي بأنّ القياس هو (إثبات حكم معلوم) وهو التسوية، ولم يقل: (إثبات مثل حكم معلوم) لأننا نصبح ابتداءً أمام حكمين وأننا مثبتون لحكم الفرع وهذا الحكم الذي ثبت الفرع وهو ثمرة القياس وليس القياس نفسه. فلا ينشأ حكم المخدرات إلا بعد إجراء القياس، وهو اعتقاد التساوي في العلة، والقياس هو هذا الاعتقاد، أي: التسوية بين الفرع والأصل في العلة. **[والحكم]** أي: الحكم الثاني للفرع وهو تحريم المخدرات. **[مستند إليه]** أي: إلى هذا القياس وهو اعتقاد المساواة، وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر، كما مثلنا أحد الأمرين للآخر "المخدرات والخمر". **[وهو إلحاقه به]** أي: أحد الأمرين بالآخر. **[في الجهة المذكورة]:** التي هي المساواة. **[وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه.]:** فيما أن تقول: المخدرات ليست كالخمر، وإما أن تقول: المخدرات كالخمر في الحكم، إذا قلت: المخدرات كالخمر في الحكم فهي حرام، وإذا قلت: هي ليست كالخمر عندئذ ليس حكم الخمر ثابتاً للمخدرات، وقد يتناولها التحريم من جهة أخرى.

● تفسير الحمل في البيت

يريد أن يبيّن هنا معنى (الإلحاق) الذي هو (الحمل) أي: (بحمل معلوم على ما قد علم) في هذا النقاش والخضم الذي ناقش فيه تعريف البيضاوي، وما قاله التقي السبكي في تعريف البيضاوي وترجيحه له، وما اعترض به على تعريف السبكي بما قاله ابن الحاجب والآمدي، أراد الآن أن يسجل الخلاصة، خلاصة تنشأ من كل هذه الحركة النقدية داخل تعريف القياس، فلا بد أن ينتظم التعريف ولا بد أن تنتظم المفاهيم، هذا كله تدقيق في المفاهيم، فعندما أقول: (القياس) يجب أن تعلم ماذا أعني بالقياس!! فبدأ هنا في هذه الفقرة يبيّن المقصود بـ(الحمل) الذي في قوله في البيت: **بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لِلأَسْتِوَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَسِمٍ**

قال: **[فالحمل والإلحاق عبارة عن وجوب المساواة كما للعضد]** فالعضد يجعل (الحمل): «وجوب المساواة»؛ لأنّ الإمام السبكي في جمع الجوامع معتمد على العضد وشروحه، وعلى المنهاج وشروحه، المنهاج للبيضاوي، وابن الحاجب الفقيه المالكي المعروف، وهذا يعني التمازج في داخل المدرسة الفقيه السنية.

قال: [الحمل الإلحاق عبارة عن وجوب المساواة كما للعضد، أو عن المساواة كما للكرماني والسبكي صاحب جمع الجوامع] ذكر (الحَمَل): بمعنى: «وجوب المساواة» هذا للعضد وأما «المساواة»: فهي كما للكرماني والسبكي. [أو عن اعتقاد المساواة كما تقدم عن والده - (أي: والد السبكي)]: فذكر أن للحمل في البيت ثلاثة معانٍ:

- المعنى الأول: «وجوب المساواة» وهذا للعضد.
 - والثاني: «المساواة» نفسها وهذا للسبكي والكرماني.
 - وأما الثالث: فهو: «اعتقاد المساواة» وهذا لتقي الدين السبكي والد الإمام السبكي.
- قالوا: إنَّ (الحَمَل): الذي قصدناه هو إما «وجوب المساواة» أو «المساواة» أو «اعتقاد المساواة» وهذا عَيْن القياس، فلا تعترض علينا في تعريفنا للقياس في البيت الذي قلنا فيه في التعريف: (بَحْمَلٍ مَعْلُومٍ)؛ لأنَّ (الحَمَل): هنا هو: إما «المساواة» وهي القياس، وإما «وجوب المساواة» وهو القياس، وإما «اعتقاد المساواة» وهو القياس.

● ثمرة الحمل ثبوت الحكم في الفرع

[وإنَّ ثمرة - (أي: الحمل) - والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في الفرع] فلا تعترض علينا بأننا عرفنا القياس: (بَحْمَلٍ مَعْلُومٍ)؛ لأنَّ (الحَمَل) عندنا إما وجوب المساواة، وإما المساواة وإما اعتقادها، انتهى الأمر، فلا تقل بأنني قد عرّفت القياس بالنتيجة التي ينتج منها القياس وهو الحكم الثابت في الفرع، بل إنَّ الحكم الثابت في الفرع الذي هو ثمرة اعتقاد المساواة كما لوالد السبكي، أو ثمرة المساواة كما للسبكي، أو ثمرة وجوب المساواة كما للعضد، فإنَّ الثمرة إثبات الحكم للفرع، بناءً عليه ثبوت الحكم للفرع هو ثمرة القياس وليس هو القياس، وهذه الفقرة تحمل التلخيص لكل ما سبق من اعتراضات من قبل الأمدي وابن الحاجب، وما ذكره والد السبكي من نقده للتعريفين؛ تعريف البيضاوي والتعريف الآخر.. حركة نقدية داخلية، هذا هو العقل الإسلامي هذا هو العقل السني، كيف يمكن لهؤلاء الذين يتحدثون في تجديد علم الأصول أن يأتوا ويناقشوا كما ناقش هؤلاء الأئمة؟! لنرى كيف يجددون؟ فليست المسألة بالأمنيات والشعارات، هذه حقائق، فتقدموا وناقشوا القوم وابنوا على نقاشهم.. أولاً: حصّلوا ما هو موجود بوصفه دراسات سابقة، ثم بعد ذلك: هاتوا بناءكم الذي تريدون أن تبنوه.

● التعريف الشرعي للقياس مجاز لغوي

قال المصنف -رحمه الله-: **[تنبيه، تسمية الحمل المذكورة قياساً من باب تسمية اللفظ ببعض مسمياته كتسمية الدابة للفرس، فالقياس على هذا حقيقة عرفية، مجاز لغوي]** قال: عندما تعرّف القياس بـ(الحَمَل)، فقد عرّفت الشيء ببعضه، لذلك قال: **[تسمية الدابة للفرس]** يعني: أنك تطلق على هذه الدابة وتوجد دواب أخرى، وهذه التسمية للدابة: بـ(الفرس) هي «حقيقة عرفية» تعارف عليها الناس، فحين تقول أين الدابة؟ يعرف أنك تقصد الفرس، وإن كانت بقية الدواب لا تُسمّى فرساً كالبغل والحمار، فلا يُسمّى فرساً، فهنا يريد أن يقول: إذا تعارف الناس عرفاً بينهم على تسمية شيء بذلك الاسم دون بقية الحيوانات الأخرى، فهذا يعني أننا أطلقنا اسماً عرفياً تعارف عليه المجتمع، وهذا التعارف للمجتمع خص من أنواع عديدة نوعاً معيناً باسم كان يُطلق في اللغة على جميع تلك الأنواع، فاللحم يطلق على لحم السمك وهو لحم البحر، وعلى لحم الطير وهو في الجو، وعلى لحم حيوانات البر، ومنها ذوات الأربع مثلاً، أما الآن فالعرف: لو قال أحدهم: (والله لا أكل اللحم) فإنه يقصد ذوات الأربع، فلو أكل الدجاج أو السمك فإنه لا يحنث، هذا إطلاق عرفي، فأخذ نوعاً من هذه الأنواع وأطلق عليه اسم اللحم، ولم يعد يُطلق اسم اللحم على الدجاج وعلى السمك، فإذا قال: (اشتريت لحماً) فهي إما لحوم الشياه أو لحوم الإبل أو لحوم البقر، هنا إطلاق عرفي، تعارف أن يُطلق على اللحوم الحمراء أنها هي اللحم، وصار يُقال: أكلت لحماً وسمكاً ودجاجاً، فصارت كلمة اللحم تطلق على لحوم ذوات الأربع فقط من باب «دلالة العرف»، أما «دلالة الوضع» فالسمك لحم، والدجاج لحم، وذوات الأربع لحمها كذلك تُسمّى لحوماً.

هنا يريد أن يفرّق بين القياس بوصفه: «وضع لغوياً»، والقياس بوصفه: «اصطلاحاً»، فيقول: إنَّ القياس الذي عرفته هنا (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ) وهو جزء من أقيسة ككثيرة إنما جعلته حقيقة عرفية اصطلاحية خاصة بنا نحن الأصوليين، فإذا قلت: (القياس) فلا تذهب إلى (القياس العادي) كقياس الأطباء في الأدوية، ولا تذهب إلى (الأقيسة العقلية)، ولا تذهب إلى ما يمكن أن يتبادر من المعارف المعاصرة لغير الأصوليين بأنَّ هذا يساوي ذاك وما إلى ذلك، بل نحن نقول لكم: إنَّ هذه (حقيقة عرفية في عرف الأصوليين)، فكما أن هذا المجتمع اختار لنفسه أن يُسمّى اللحم لذوات الأربع، فإذا قال: اللحم، فهنا أنه يقصد ذوات الأربع، وبقية الأنواع للحم بالوضع اللغوي لم تعد دالةً في عرفه على لحم السمك ولحم الدجاج، بل أصبحت دالةً في عرف المجتمع على نوع لحوم ذوات الأربع، أمّا الأوضاع اللغوية فهي بقيت على أن (اللحم) يشمل السمك والدجاج.

كذلك فعل الأصوليون أخذوا هذه المساواة وأطلقوها على مصطلح عندهم، قالوا: وهي **[على هذا حقيقة عرفية]** كما أنّ للمهندسين أعرافهم، وكما للأطباء أعرافهم، فكذلك للأصوليين فإنّ لهم أعرافاً تخصّهم.

لذلك قال: **[مجاز لغوي]** ويقصد أنه أطلق الكل على الجزء، وهنا «المساواة» هي جزء من أجزاء القياس، فلك أن تُطلق الجزء وتريد الكل، ولك أن تُطلق الكل وتريد الجزء، وفي البيت أطلق (الجزء) وأراد (الكل)، ما هو الجزء الذي أطلقه؟ أطلق «المساواة» وهي (الحمل) في البيت، فهذا جزء من القياس، ولكن القياس مشتمل بالإضافة إلى «المساواة» مشتمل على (أصل + فرع + علة) وكذلك يشتمل على مساواة، فلما أطلق «المساواة» هذا جزء، وأراد (الكل) أي: جميع أركان القياس؛ فهذا من باب المجاز، وهو أنه يذكر (الجزء) ويريد (الكل)، ومثال ذلك في القرآن الكريم بأن يُطلق (الجزء) ويريد (الكل) كقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 143] فهل المقصود أن تُولي عضو الوجه وأن تجعل صدرك إلى اتجاه آخر، قال: أشرف ما في جسمك هو الوجه فاقبل على الله بوجهك أي: بجسدك وشراشرك جميعاً، كذلك في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَشَعَةٌ ﴿عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ﴾ [الغاشية: 2-3] فهل يقتصر هذا العذاب فقط على الوجه دون بقية الجسد؟ لا، إنما ذكر الوجه؛ لأنه هو الذي تظهر به السمات والعلامات سواء من عذاب وشقاء أو من نعمة، فلذلك قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية: 8]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: 22]، فذكر الوجه وهو الجزء وأراد الكل، وكذلك هنا الأصوليون، ذكروا أشرف أركان القياس وهو المساواة، عندئذ هنا تظهر ملكة الفقيه في المساواة وعدمها، وتظهر بعد ذلك الثمرة من الحكم في الفرع، فلما ذكروا تعريف «القياس الشرعي» بهذا الجزء منه وهو «المساواة» إنما هو جارٍ على سبيل المجاز وهذا هو الذي قاله هنا: **[تنبيه، تسمية الحمل المذكورة قياساً من باب تسمية اللفظ ببعض مسمياته]** تسميه اللفظ ببعض مسمياته.

الآن عندي «القياس» يُطلق على هذه الأركان من (أصل + فرع + علة + اعتقاد يعتقده المجتهد وهو المساواة) قال: **[كتسميه الدابة بالفرس]** فالدواب أنواع كثيرة أطلق عليها الفرس، قال: **[فالقيااس على هذا حقيقه عرفية - (أي: خاصة بالأصوليين) - مجاز لغوي]** ذكر (الجزء) وهو «المساواة» وأراد (الكل)، كما ذكرنا في تلك الآيات الكريمة التي تُبيّن المجاز في قوله تعالى: ﴿فَوَلُّواْ

﴿وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ذكر (الجزء) وأراد (الكل)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ خُشِعَتْ ﴿عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ﴾
وكتوبله تعالى: ﴿وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ وكتوبله تعالى: ﴿وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾.

فهنا في القياس أطلق (الجزء) وأراد (الكل)، وهناك مجاز من نوع آخر وهو إطلاق (الكل) وإرادة (الجزء) كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَيَبْرُقُ يُجْعَلُونَ أَصْبَعُهُمْ فِي أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوْعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 18]، فهنا قال: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبَعُهُمْ﴾ وإنما هم وضعوا الأنملة وهي جزء من الأصبع، فهنا أطلق (الكل) وأراد (الجزء)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 40]، فالقطع لا يكون من الكتف إنما القطع يكون من مفصل الكف، فهنا أطلق (الكل) وأراد (الجزء)، وهذا ما حضر في موضوع تعريف «القياس».

5- وَإِنْ تَرَدُّ شُمُولُهُ لِمَا فَسَدُ¹

كنا قد تحدثنا عن تعريف «القياس» شرعاً باعتبار أن التعريف هو في هذه الحالة التي ذكرناها وضع للقياس الصحيح الذي هو في نفس الأمر، واختلاف العلماء في موضوع القياس شرعاً، هل هو المساواة أم اعتقادها أم وجوب المساواة؟ ذكرنا خلاصة ذلك، وقد بينا البحث في موضوع اختلاف التعريف بين تعريف القياس باعتباره (إثبات حكم معلوم لمعلوم)، أو التعريف بأنه (إثبات مثل حكم معلوم أو حكم معلوم لمعلوم)، وذكرنا تحقيق الإمام السبكي في هذه العبارة، ومدار التعريف هنا على القياس الصحيح.

● مقارنة في تعريف القياس صحيحاً وفساداً، الحامل هو المجتهد

وقد جرت عادة الفقهاء والأصوليين على أن التعريفات لا تنطبق إلى الصحة أو الفساد، بل تتوجه إلى الصفات الذاتية للشيء، و(الصفة الذاتية) في القياس هي «المساواة»، فقد تكون في نفس الأمر وهو التعريف (للقياس الصحيح)، وقد تكون المساواة واقعة في ظن المجتهد وإن خالفت في نفس الأمر، فالتعبير بالمساواة من غير أن تكون على نفس الأمر أو على ما هو في نفس المجتهد يكون متوجهاً إلى جوهر القياس وهو «المساواة»، فإن عرّفناه التعريف السابق من أنه مساواة في نفس الأمر، فعندئذ توجه أن يكون التعريف الذي ذكرناه على التعريف للقياس الصحيح وهو:

بِحَمْلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لِلاِسْتِوَاءِ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَبِسْمِ

فهنا الاستواء في نفس الأمر ومتوجه إلى تعريف القياس الصحيح، أيضاً لا مانع من أن يُعرّف القياس ليشمل القياس الفاسد، وهو في ظن المجتهد. فانتقل إلى تعريف القياس بحيث يشمل القياس على "القياس الفاسد"، فقال في التعريف في قوله في البيت التالي، وهو قوله:

وَإِنْ تَرَدُّ شُمُولُهُ لِمَا فَسَدُ * * * فَزِدْ لَدَى الْحَامِلِ وَالزَّيْدُ أَسَدُ

¹ (المحاضرة الخامسة: (وَإِنْ تَرَدُّ شُمُولُهُ لِمَا فَسَدُ)، بتاريخ: 6 شعبان 1442هـ، الموافق: 2021/3/19م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11418>

ففي هذا البيت يريد أن يُبين إذا أردت أن تعرّف القياس بما يشمل "القياس الفاسد" بمعنى أن يكون التعريف شاملاً للقياس الفاسد والقياس الصحيح، فعرفه بزيادة قيد (فَرِدُ لَدَى الحَامِلِ)، و(الحَامِلِ): هو المجتهد، (وَالزَّيْدُ أَسَدٌ): أي: الزيادة في هذا القيد وهو لدى الحامل "أصوب"، قال في الشرح: [أي: أَصُوبُ]، (أَسَدٌ): أي: أصوب، فلم يكرّر الشارح قوله: (أَسَدٌ) في الشرح [أَسَدٌ: أي: أَصُوبُ]؛ وذلك طلباً للاختصار.

[يعني: أنه إذا حَصَّ المحدود ب(القياس الصحيح) اقتصر على ما ذكر في البيت قبل هذا]، فعندي (الحدّ) هو التعريف، و(المحدود) هو ذلك المُعرّف. فقال: [يعني: أنه إذا حَصَّ المحدود بالقياس الصحيح] بمعنى: أنه إذا أراد أن يُعرّف القياس بمعنى (القياس الصحيح): [اقتصر على ما ذكّر في البيت قبل هذا] ما هو الذي ذكره في البيت قبل هذا؟ هو قوله:

بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لِلأَسْتِوَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ وَوَسْمٍ

ثم أراد أن يُعلّل: لماذا اقتصر على تعريف الصحيح؟ فقال: [لأنّ الماهية قد تُحدّد بقيد كونها صحيحة وما ذكّر لا يدلّ إلا على الصحيح]، يقول: [لأنّ الماهية..] (الماهية): هي نسبة منحوتة من قولنا: (ما هو) و(الياء) هنا «ياء النسب» كقولنا: (مالكي) نسبة إلى مذهب مالك، قال: [قد تُحدّد بقيد كونها صحيحة] بمعنى: أنا أريد أن أعرف (القياس الصحيح)، ثم قال: [ما ذكر] أي: ذكّر في البيت الذي قبل هذا وهو قوله: (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ) قال: [وما ذكّر لا يدلّ إلا على الصحيح لانصراف المساواة المطلقة إلى المساواة في نفس الأمر]. إذا في البيت السابق بقوله:

بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لِلأَسْتِوَا فِي عِلَّةِ الحُكْمِ وَوَسْمٍ

هنا أطلق لما قال في البيت (للاستوا) أنه في نفس الأمر أم في نفس المجتهد، فكيف اعتبرنا هذا التعريف تعريفاً للصحيح؟ قال: [لانصراف المساواة المطلقة إلى المساواة في نفس الأمر] من أين عرفنا أن في التعريف السابق: (للاستوا في عِلَّةِ الحُكْمِ وَوَسْمٍ) بأنّ هذا التعريف هو ما في نفس الأمر؟ قال: لأنه أطلق، لم يذكر أنه في نفس الأمر ولم يذكر أنه في نفس المجتهد، فهذا الإطلاق ينصرف عند عدم التقييد إلى المساواة في نفس الأمر، قيّد قوله: (للاستوا) بأنه في نفس الأمر بأنّ هذا من دلالة المُطَلَّق؛ لأنه إذا أُطلق فإنما هو يُطَلَّق على المساواة في نفس الأمر.

ثم قال: [وإن أريد شموله للقياس الفاسد] (شُمُولُهُ): أي: شمول الحد للقياس الفاسد زيد في الحدّ عند الحامل، (الحامل): هو المجتهد. فقال لك عند الإطلاق انصرف التعريف إلى القياس الصحيح؛ لأنه هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق، أما إذا أردت أن تشمل

بالتعريف "القياس الفاسد" فعليك أن تزيد قيدًا جديدًا، بمعنى في قوله: **[وإن أريد شموله - (أي: شمول الحدّ)- للقياس الفاسد زيد في الحدّ عند الحامل]** فماذا يصبح التعريف؟ **[حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل]** وهو المجتهد، في هذا التعريف يقول: إذا أردت أن تشمل العقد الفاسد في الحد فعليك أن تزيد **(لدى الحامل)** على النحو الذي بيّنه.

• تعريف القياس بالماهية

قال لماذا نريد أن نزيد هذا القيد؟ **[زيد في الحدّ عند الحامل فليل: «حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل»** فإنّ الماهية قد تُحدّد من حيث هي] يريد أن يُبيّن منهجًا في التعريفات، عندما قال: **[فإنّ الماهية قد تُحدّد من حيث هي]** نقول: (القياس الصحيح)، ونقول أيضاً: (القياس الفاسد)، فهذا قياس وهذا قياس (ماهيتهما واحدة) فالقياس قد يكون صحيحًا وقد يكون فاسدًا، فلمّا نظر إلى الماهية أي: أنه حصل قياس، فإنّ هذا القياس قد يكون في نفس الأمر وقد يكون في نفس المجتهد؛ وبناءً عليه كلاهما يُسمّى قياسًا، ف(الماهية مشتركة) بين القياس الصحيح والقياس الفاسد، فأراد أن يُبيّن: أننا إذا عرّفنا القياس باعتبار الماهية فلا بدّ أن يشمل القياس الفاسد، فإنّ شمل القياس الصحيح فقط، فقد استثنى قياسًا آخر وأصبح التعريف لنوع من القياس لا الماهية القياس؛ لأنه في التعريف السابق: **(بِحَمَلِ مَعْلُومٍ)** عرّف (القياس الصحيح)، قال: **[القياس هو]** فكأنه قال: **(القياس الصحيح هو)** أضفت قيدًا وهو الصحيح، فلم تُعرّف بالماهية، إنّما عرّفت القياس الصحيح، فإذا أردت أن تُعرّف القياس عليك أن تُعرّفه بالماهية ثم بعد ذلك تُصنّف وتقول: أنواع القياس: قياس صحيح وقياس فاسد.

فنقول: إنّ تعريف القياس باعتبار الماهية يشمل الصحيح والفاسد، أما القياس باعتبار القياس الصحيح فلك أن تُعرّفه كما في البيت الأول:

بِحَمَلِ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ * * * لَلِاسْتِوَاءِ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ وَاسْمِ

وإذا أردت أن تُعرّف القياس وتشمل القياس الصحيح والفاسد، فعليك أن تزيد قيدًا، كما قال وهو يشمل القياس الصحيح والقياس الفاسد: **[حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل]** لأنّ القياس الصحيح يتحقّق فيه أنه في ظن الحامل، وكذلك القياس الفاسد يتحقّق فيه أنه في ظن الحامل، هذا هو «الجوهر» للقياس وهذه هي «الماهية» التي للقياس بأنّ

يُضاف «لدى الحامل» لماذا؟ لأنّ القياس الصحيح مشمول بهذا التعريف؛¹ فعندما يقول المالكية: علة الربا الاقتيات مع الادخار، والشافعي يقول: العلة الطعمية، والحنفي والحنبلي يقول: العلة هي الكيل مع الوزن. معنى ذلك: أنّ واحدًا من هؤلاء مصيب والثاني مخطئ، فإذا أردت أن تحمّل القياس على الصحيح في نفس الأمر، فلن تقول: إنّ هذا قياس صحيح عند كل واحد من هؤلاء، بل لابد أن يكون على قيد التعريف الأول وهو المُعرّف للقياس بالمعنى في نفس الأمر فإنّ الأقيسة الأخرى لا تدخل مع أننا ندرسها في باب القياس.

يريد أن يؤكّد أنّ ماهية القياس تشتمل على القياس الصحيح وعلى القياس الفاسد، وأنّ القياس الصحيح هو الذي في نفس الأمر وأنّ التعريف باعتبار الماهية المشتركة بين الأقيسة سواء كانت صحيحة أم فاسدة هو ما زادّه في هذا البيت التالي وهو قوله:

وَإِنْ تُرِدْ شُمُولَهُ لِمَا فَسَدَ * * فَزِدْ لَدَى الْحَامِلِ وَالزَّيْدُ أَسَدٌ

أي: شمول القياس، فهنا في هذا التعريف لم يخرج القياس الصحيح. قال: (وَإِنْ تُرِدْ شُمُولَهُ) أي: القياس الذي عرفناه في البيت السابق (لِمَا فَسَدَ .. فَزِدْ لَدَى الْحَامِلِ وَالزَّيْدُ أَسَدٌ) فيريد أن يقول: (الزيد لدى الحامل) هو: الأسد؛ لأنه يُعرّف بالماهية، وبناء على التعريف بالماهية تستطيع أن تفرّع وتقول: أنواع القياس: (صحيح و فاسد).

لكن النوع الأول: بالتعريف الأول: (بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ) لا تستطيع أن تقول وهذا التعريف ينقسم فيه القياس إلى فرعين صحيح و فاسد؛ لأنّ التعريف أصلاً لم يشمل إلا الصحيح في التعريف الأول.

أما التعريف الثاني: أسدّ وهو الأحسن؛ لأنه عرّف القياس بأنه (لدى الحامل) هذا هو «جوهر القياس»، فالقياس الصحيح هو لدى الحامل، لأنه في ظن المجتهد، وأنّ المجتهد ظنّ أنّ العلة (الاقتيات والادخار) أو (الطعمية) أو (الكيل مع الوزن)، هذه أمثلة. فيريد أن يقول: أنّ التعريف بالماهية هو الأسدّ، وعليه فإنه يُرَجِّح أنّ هذا في التعريف الثاني.

¹ القياس الصحيح هو مشمول في التعريف السابق، لكن عند إضافة (لدى الحامل) شمل أيضاً القياس الفاسد بهذا القيد

• تعريف القياس عند المصوبة والمخطئة

[قال القرافي في شرح التنقيح: ومعنى قولنا ليندرج القياس الفاسد أننا لو قلنا لاشتراكهما في علة الحكم لم يتناول ذلك إلا العلة المرادة لصاحب الشرع، فالقياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً، لكن لما وقع الخلاف في الربا هل علته الطعم أو القوت أو الكيل أو غير ذلك من المذاهب في العِلل، وقاس كل إمام بعِلته التي أعتقدها أجمعنا أن الجميع أقيسة شرعية؛ لأنه إن قلنا أن كل مجتهد مصيب فظاهر] بدأ الآن يُفَرِّع البحث في تعريف القياس على مذهب المصوبة وعلى مذهب المخطئة، فقال: إذا ذهبنا إلى طريقة المصوّبة في تعريف الحكم وأن كل مجتهد مصيب، فهذه العِلل كُلُّها صواب: (عِلّة الطعم) و(عِلّة الاقتيات والإدخار) و(عِلّة الكيل) فهذه كُلُّها مع أنها مختلفة هي جميعاً صواب على مذهب المصوبة وهو ظاهر، فلا يوجد إشكال عند المصوبة، لأن القياس عندهم سيكون واحداً وصواباً وإن اختلفت العِلّة عند الأئمة، هذا معنى قوله: [لأنه إن قلنا أن كل مجتهد مصيب فظاهر] أي: لا حاجة للشرح والبحث فكل العِلل صحيحة وكل الأقيسة صحيحة، ومن ثم لا يوجد عندنا قياس فاسد، فهؤلاء لم يستشكلوا ما نستشكله عند المخطئة. لماذا؟ لأن كل هذه العِلل صحيحة؛ فلا يوجد عندهم هذا القياس الفاسد أصلاً، وبالتالي يكفيهم التعريف الأول ولا حاجة لأن يقولوا هذا قياس فاسد أو غير صحيح؛ لأن القياس بحسب ما هو في نفس المجتهد، وليس في نفس الأمر، إنما هو عند المصوّبة بحسب ما يظهر الآن أمام المجتهد، ولا يوجد عند المجتهد أصلاً حكم سابق في نفس الأمر.

ف(المصوّبة) لا يوجد عندهم ما هو في نفس الأمر، فلا يوجد عندهم إلا ما هو في نفس المجتهد، وبالتالي بالنسبة لهم سيطلقون المساواة ويقولون هي في نفس المجتهد، ونحن إذا قيّدناها نُقيّدُها بأنها في نفس المجتهد، وبالتالي إذا أطلقتم وحملتكم على ما في نفس الأمر فهذا المنهجكم أنتم، نحن حتى لو أطلقنا سنحمله على ما هو في نفس المجتهد؛ لأن المجتهد عندنا لا يبحث في نفس الأمر، ولا يبحث عن حكم سابق على اجتهاده، إنما يظهر الحكم عند الاجتهاد ولا يبحث عن حكم سابق على الاجتهاد.

أمّا (المخطئة) فإنهم يبحثون عن الحكم في نفس الأمر، وهو سابق على اجتهاد المجتهد، وهناك من وُقِّقَ للصواب فله أجران، وهناك من أخطأ وله أجر واحد، هنا سيبدأ البحث، فلم يستشكل الإمام القرافي، قال: [لأنه إن قلنا: أن كل مجتهد مصيب فظاهر] والآن سيبدأ بإثارة البحث: [وإن قلنا: المصيب واحد فلم يتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية] هنا يستشكل،

فإذا قلنا: إنَّ «القياس الشرعي» هو المساواة في نفس الأمر، يتعيّن أن يكون قياس واحد من هذه الأقيسة هو الصحيح والباقي ليست أقيسة شرعية، فلمّا يقول القرافي هذا القول، قال: **[وإن قلنا: المصيب واحد فلم يتعيّن أن يكون الجميع أقيسة شرعية مع أنّ جميع تلك العِلل ليست مرادة لصاحب الشرع]** فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس.

يقول: هذه العِلل التي ألامي جميعاً وهي العِلل الثلاث التي قد ذكرنا في الأقيسة، فلو قلنا: إنَّ «القياس الشرعي» هو الصحيح فقط ماذا سنفعل ببقية العِلل الثلاث؟! يعني: لنفترض قال المالكي «القياس الشرعي» هو الاقتيات والإدخار، وقال الشافعي: بل الطعمية، وقال الحنفي والحنبلي: بل الكيل، واحدٌ منها «شرعي»!! والثاني؟ ليس شرعيّاً. إذاً كيف يكون ديناً؟! ما لم نستشكّله على مذهب المصوبة، الآن بدأ الاستشكال على مذهب المخطئة، فقال: أنه لو قلنا: إنَّ القياس الشرعي هو بالتعريف "الصحيح" لتعيّن أن هذه الأقيسة منها اثنان ليسا شرعيين على مذهب المخطئة، وهذا مُشكّلٌ في الفقه.

• توجيه اختلاف الأقيسة في ضوء تعريف القياس

هذا الذي يقوله الإمام القرافي، قال: **[مع أنّ جميع تلك العِلل ليست مرادة لصاحب الشرع فالقائس بغير علة صاحب الشرع، قياسه فاسد، وهو قياس]** يتكلّم عن أنّ جوهر القياس الفاسد الذي أخطأ فيه المجتهد هو قياس، فهو الآن يذهب إلى تعريف القياس بالماهية ليشمل أنّ «القياس الشرعي» الصحيح والفاقد. لماذا؟ لأنه يُطلق على القولين الآخرين، لنفترض أنّ هذه المذاهب الثلاثة في العلة واحدٌ منها مصيب وهو صحيح والقياسان الآخران فاسدان؛ أليس القياسان الآخران شرعيّين؟ نعم، هما أقيسة شرعية. إذن أدخلوا القياس الفاسد في تعريف «القياس الشرعي» وإلا لم يكن المذهب الآخر في العلة -وهما عندنا هنا: مذهب واحد مصيب ومذهبان مخطئان- لما كان ذلك قياساً شرعيّاً ولم يكن مُتعبداً به ولم يكن ديناً.

ثم قال الإمام القرافي معللاً: **[أنّ الصحيح أن يدخل القياس الفاسد في التعريف]** فقال: **[فلذلك قلنا: عند المثبت ليتناول جميع العِلل كانت علة صاحب الشرع أم لا؟]** فحتى لا يبطل الاجتهاد في القياسين الآخرين، قياس واحد صحيح في علة ربا البيوع وقياسان فاسدان.

فقال: إن تتوجّه التعريفات إلى ماهية القياس الشاملة للصحيح والفاقد؛ وإلا فإننا سنعتبر أنّ القياسين الآخرين ليسا شرعيّين، فكيف يُنسبان إلى الشرع إذا كان القياس مقتصرًا

على العلة في نفس الأمر، فعلى هذا المذهب سيقول: إنَّ القياس الذي فيه خطأ في العلة والمساواة مندرج تحت المعنى الشرعي للقياس وهو دين؛ لأننا لو عرّفنا القياس بالمساواة في نفس الأمر، فإنّ مذهبيّن من تلك المذاهب المعترّبة لم تعد شرعيّة، فعَلَّ الإمام القرافي قوله بالنّص الآتي في خاتمة النصّ الذي ينقله في النشر، قال: **[فلذلك قلنا: عند المُثَبِّت ليتناول جميع العِلل كانت علة صاحب الشرع أم لا؟]** ثم قال الناظم: **[وقد تبعنا في النّظْم للسبكي الماشي في تعريف القياس على مذهب المخطئة]** وهم القائلون بأنَّ المجتهد يخطئ ويصيب.

أما في (أسباب الحكم) كما ذكرنا في شرح الموافقات فالجميع مُتَّفِق على أنه يَقعُ فيها الصواب والخطأ، إنّما (البحث في الحكم) هل يقع فيه الصواب والخطأ؟ فالمصوبة يقولون: كل مجتهد مصيب، والمخطئة يقولون منهم المصيب ومنهم المخطئ.

فجرى الناظم تبعاً للسبكي على تعريف القياس على مذهب المخطئة ليشمل «القياس الشرعي» القياسَ الفاسدَ، ف«القياس الشرعي» يُقسَم إلى قياس صحيح موافق للعلة ومساوٍ لها في نفس الأمر وإلى قياس فاسد ليس موافقاً ومساوياً للعلة في نفس الأمر بل هو مساوٍ في نفس المجتهد. فثبت أنّ (القياسين الصحيحَ والفاسدَ على اعتبار أنّ كليهما في نفس المجتهد واختلفا في نفس الأمر) في قوله: **[على مذهب المخطئة وهم القائلون أنّ المصيب واحد]** وقد قلنا: أنّ المصيب في مسائل الإجماع واحد والمخطئ قوله شاذ، فنحن عندما نقول: إنّ المصيب واحد والثاني مخطئ له أجر، فهذا في الشرعيّات الظنيّات، فالثاني مخطئ مأجور في الاجتهاد المعتر، أمّا في العقليّات (المصيب واحد والمخطئ جاهل)، هذا هو الميزان، لذلك الكل متفقون على التصويب في من وافق الإجماع وعلى أنّ الذي خالف الإجماع قوله شاذ تحرّم الفتوى به والعمل به والقضاء، ولا يجوز أنّ يُذكر على سبيل الاعتبار بل يُذكر على سبيل الإنكار، وقد خالف في الإجماع في حجّيته الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة، وهؤلاء لا يعتبر وفاقهم ولا يعتبر خلافهم، وهذا ليس اقضاءً اجتماعياً أو سياسياً بل لأنّ كل علم له مُسَلّمات والشرعية علم ولها مسلماتها المنهجية، ومن لا يريد أن يقبل بثوابت العلوم الشرعية فعليه أن يذهب ويأتي بعلم آخر ويجعله لنفسه، لذلك من لا يقبل بثوابت علوم الشريعة نقول: فقد أبعد النجعة.

في قول الناظم: **[وقد تبعنا في النّظْم للسبكي - (وهو التاج السبكي) - الماشي في تعريف القياس على مذهب المخطئة وهم القائلون أنّ المصيب واحد فالمعتبر عندهم - (أي المخطئة) - في صحة القياس مساواته في نفس الأمر - (أي: مساواة القياس في نفس الأمر) - فإنّ لم يساو - (أي:**

إن لم يساوِ القياس ما في نفس الأمر)- فهو فاسد وإن ساوى في ظنّ المجتهد] في قوله: [وإن ساوى في ظنّ المجتهد] هذه مبالغة، أي: مبالغة في أنّ القياس هو القياس الصحيح باعتبار أنّ العلة هي ما في نفس الأمر، وإن لم تكن العلة التي استنبطها المجتهد في نفس الأمر فلا يكون قياساً صحيحاً وإن كان قياساً شرعياً، وإن كان المستنبط للعلة التي ليست في نفس الأمر هو المجتهد، ففي هذا التعريف فإنه يكون ب(زيادة) < (فَزِدْ لَدَى الْحَامِلِ وَالزَّيْدُ أَسَدٌ) يكون مستمراً على مذهب المخطئة وهم الجمهور، صيغ التعريف باعتبار مذهب أنّ «القياس الشرعي» هو الصحيح، والصواب والأسد أن يشمل التعريف القياس الصحيح والقياس الفاسد، وهو ما أتى في البيت التالي:

وَأِنْ تُرِدْ شُمُولَهُ لِمَا فَسَدَ * * فَزِدْ لَدَى الْحَامِلِ وَالزَّيْدُ أَسَدٌ

6- وأما المصوبة وهم القائلون^I

● تكملة مناقشة التعريف عند المصوبة والمخطئة

مازلنا بصدد الحديث عن القياس وتعريفه بين المصوبة وبين المخطئة. فقال في النشر - رحمه الله تعالى:- **[وأما المصوبة وهم القائلون كل مجتهد مصيب، فالصحيح عندهم هو ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس الأمر أم لا؟ فحقهم - (أي: المصوبة) - أن يقولوا في تعريف الصحيح ومساواة فرع لأصل في نظر المجتهد، حتى لو تبين غلط القياس ووجب الرجوع عنه لم يقدح عندهم - (أي: المصوبة) - في صحته - (أي: في صحة قياس) - بل ذلك انقطاع الحكمي لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه - (أي: الدليل الصحيح الذي حدث وطراً على المجتهد في نظر المصوبة) - وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً وإن زالت صحته]** الآن يتكلم في هذه الفقرة عن مذهب المصوبة وهم الذين يرون أن القياس الصحيح هو أصلاً في نفس المجتهد ونظره لا باعتباره في نفس الأمر، فجوهر مذهب المصوبة أنه لا يوجد حكم سابق قبل الاجتهاد يريد أن يصيبه المجتهد في مذهب المصوبة، بل يظهر الآن، بمعنى: أنه يظهر الآن مع الاجتهاد، بخلاف مذهب المخطئة فإنهم على مذهبيهم هناك حكم سابق دلّ الله تعالى عليه بالأدلة وهم يتنافسون أي المجتهدون على طريقة المخطئة يتنافسون في إصابة الحكم عند الله تعالى الذي هو قبل الاجتهاد. لذلك قال المصوبة: كل مجتهد مصيب؛ لأنه مكلف بما يظهر له، وليس مكلفاً بالبحث عن حكم سابق قبل الاجتهاد، فكل مجتهد مصيب عند المصوبة؛ لأنه أصلاً لا يوجد حكم يبحث عنه وهذا الحكم هو قبل الاجتهاد ويريد أن يصيبه، بل هو بما يظهر الآن.

قال: **[فالصحيح عندهم - (أي: المصوبة) - هو ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبتت في نفس في نفس الأمر أم لا؟]** يعني: بالنسبة للعلة الثلاثة التي ذكرناها في ربا البيوع يقولون عند الله - سبحانه وتعالى - مثلاً باعتبار أن هناك علة صحيحة والباقي ليس بصحيح، ولكن ليس المجتهد مكلفاً بالإصابة بما هو صواب عند الله تعالى، بل هو مكلف بالنظر، وأن الحكم الشرعي

¹ (المحاضرة السادسة: (وأما المصوبة وهم القائلون)، بتاريخ: 6 شعبان 1442هـ، الموافق: 2021/3/19م.

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11419>

ليس قبل النظر إنما ينشأ مع النظر، وعليه بما أن المجتهد مُكَلَّف بالنظر وما ينشأ عن النظر فليس فيه حكم سابق يريد أن يصيبه قبل الاجتهاد. فَيُتَصَوَّرُ تَعَدُّدُ الصواب أن العِللَ الثلاث صواب جميعاً في مذهب المصوّبة؛ أعني: عِللَ ربا البيوع.

• ظهور دليل شرعي يقطع بفساد القياس عند المصوّبة والمخطئة

ثم قال: **[فحقّهم - (أي: المصوّبة) - أن يقولوا في تعريف الصحيح]** هناك تعريف للقياس مُتَفَرِّعٌ بِنَاءً على نظرة سابقة للاجتهاد وهي أن المجتهد مُكَلَّف بما يظهر له في نظره ولا يوجد حكم سابق على الاجتهاد. **[فحقّهم]** أي: بناءً على أصلهم في أن لكل مجتهد صيب أنه مُكَلَّف بما وصل إليه ولا يوجد حكم سابق على النظر **[فحقّهم - (أي: المصوّبة) - أن يقولوا في تعريف الصحيح هو مساواة فرع لأصل في نظر المجتهد، حتى لو تبين غلط القياس ووجب الرجوع عنه]** يعني: لنفترض على طريقه المصوّبة أن مجتهد قاس قياساً لعدم وجود نصّ عندهم، ثم بعد ذلك ظهر له دليل شرعي نصّ في المسألة يُلغي القياس.. فما حكم القياس السابق على ظهور الدليل الذي نصّ على فساد القياس السابق حسب ما يراه المصوّبة؟! فهل يفسد القياس السابق ويصبح فاسداً أم يبقى صحيحاً إلى حين ظهور الدليل عند المجتهد؟! فعلى طريقة المصوّبة يقولون: حتى لو تبين غلط القياس بعد أن أجرى المجتهد القياس وقام بالنظر، ثم بعد مدة ظهر دليل شرعي ينقض هذا القياس، وتبين أننا كمخطئة نقول لهم: يجب عليكم الرجوع عن ذلك القياس؛ لأنه فاسد لأنه كان مخالفاً للدليل. **[لم يقدح عندهم - (أي: عند المصوّبة) - في صحته - (أي: في صحة قياس) -]** يعني: عند المصوّبة: لو بعد مدة ظهر دليل شرعي ينقض القياس السابق، يقول المصوّبة: "لا ننقض قياسنا السابق في السابق وجرى في الماضي ولو ظهر دليل يقطع بفساده". هل ستبقون على القياس الفاسد فيما بعد هذه المدة أي بعد ظهور الدليل؟! يقولون: لا.. نحن سنبدأ حكماً جديداً، هذا الحكم الجديد صواب بناءً على الدليل الجديد، والآن بناءً على القياس السابق سيتوقف صحيحاً عند هذه النقطة وهي ظهور الدليل القاطع بفساد الاجتهاد السابق بالقياس السابق، فيقولون: "أن القياس الفاسد سيبقى مستمراً صحيحاً إلى عندي ظهور الدليل، ولكن حتى لو كان الدليل أفسد القياس السابق فإن القياس السابق مستمر صحيحاً إلى وقت ظهور الدليل".

• معنى انقطاع الحكم

لذلك يَنْقُلُ في النشر عن المَصُوبَةِ في هذه الموضوع أنهم عرّفوا القياس الصحيح: [أَنْ قالوا في تعريف الصحيح: هو مساواة فرع لأصل في نظر المجتهد، حتى لو تَبَيَّنَ غلط القياس ووجب الرجوع عنه لم يقدَحَ عندهم في صحته، بل ذلك انقطاع الحكم لدليل صحيحًا آخر حدث، وكان قبل حدوثه - (أي: الدليل الصحيح الذي حدث وأظهر فساد الأول)- وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحًا وإن زالت صحته.] يرى المصوبه أنه إذا قاس المجتهد قياسًا ثم بعد مدة ظهر دليل شرعي يَبِينُ في نَقْضِ ذلك القياس فإنّ ذلك القياس لا يُنْقَضُ من وقته الذي ظهر فيه، بل يمتد صحيحًا إلى وقت ظهور الدليل ونُسَمِيَه: (انقطاع الحكم) مثل: (النسخ)، يعني: كانت القبلة الأولى إلى بيت المقدس - أعاده الله للمسلمين - ثم جاء دليل بانقطاع الحكم الأول إلى بيت المقدس بالصلاة إلى البيت الحرام، هل كانت الصلاة إلى بيت المقدس باطلة؟! نقول: هذا نسخ، والنسخ يَبِينُ مدة الحكم ولا يرفع الحكم في السابق، فلا يرفع حكم الصلاة أنها صحيحة كانت في السابق، لذلك يقول المصوبه: إنّ ظهور الدليل على فساد القياس السابق إنما هو انقطاع حكم ولا يرجع على نفس القياس بالنقْضِ إنما هو انقطاع حكم في وقت ظهور الدليل، ولا يمتد بأثر رجعي إلى تلك المدة.

ثم قال: [بخلاف المخطئة] يعني: (المصوبه): يَرَوْنَ امتداد القياس الفاسد الذي ظهر فساده متأخرًا فإنه يبقى إلى مدة ظهور الدليل، فإذا ظهر الدليل نبدأ هنا انقطاع حكم صحيح سابق ونبدأ بحكم جديد ووجب تجديد الاجتهاد. أما (المخطئة): فإنهم يَرَوْنَ أنّ ظهور الغلط يكون من وقت القياس السابق ولا يمتد صحيحًا إلى وقت ظهور الدليل. قال: [بخلاف المخطئة فإنهم لا يَرَوْنَ ما ظهر غلظه] فإنه لا يبقى صحيحًا إلى هذا الوقت، لذلك لا يرى المخطئة أنه قياس صحيح من أول ما وقع ويمتد خطئه إلى هذا الوقت الذي ظهر فيه الدليل، بل يجعلون القياس السابق فاسدًا من وقته الأول؛ لظهور فساده فيما بعد.

بينما (المصوبه): يبقون القياس الذي ظهر فساده لاحقًا صحيحًا في وقته إلى زمن ظهور الدليل الحادث الذي يَبِينُ فساد القياس الأول، كما هو الحال الذي بيّنْتُهُ في موضوع النسخ حيث يبقى الحكم صحيحًا ولا يرتفع في الزمن السابق في قول المصوبه؛ لأنّ المجتهد عندهم أي: المصوبه لا يبحث عمّا في نفس الأمر عند الله - سبحانه وتعالى - قبل الاجتهاد، بل هو في ظنّ المجتهد، لا في نفس الأمر.

وعلى قول (المخطئة): فإننا نقول: لا يعتبر القياس الذي ظهر فسادُه كالنسخ على ما هو حاله عند المُصَوِّبة، بل إنَّ ظهور دليل جديد حكم بفساد القياس السابق فإنَّ الفساد يرتدُّ على القياس من وقت حصول ذلك القياس إلى الزمن الحاضر؛ لأنه لم يوافق نفس الأمر منذ النشأة، ويستمر فسادُه من ذلك الوقت.

في قوله: **[بخلاف المخطئة فإنهم لا يَرَوْنَ ما ظهر غلطه ووجب الرجوع عنه محكومًا بصحته إلى زمن ظهور غلطه، بل ممَّا كان فاسدًا - (أي: من القياس الذي كان فاسدًا) - بل ممَّا كان فاسدًا وتبيَّن فسادُه]** فنحن تبيَّنَّا وجود فساد في قياسٍ سابق، فالفساد يمتد من أول وقت القياس الفاسد إلى وقت الظهور للفساد.

• وجاهة التعريفات المتعددة للقياس

ثمَّ قال: **[فقد رأيت حدَّ الطائفتين]** أي: المُصَوِّبة والمخطئة، و**(الحدَّ)** بمعنى: التعريف، **[فقد رأيت حدَّ الطائفتين للقياس الصحيح فلو أُريد إدخال الفاسد عندهما - (أي: المُصَوِّبة والمخطئة) - مع الصحيح في الحدِّ لم تُشترط المساواة لا في نفس الأمر ولا في نظر المجتهد]** في قوله: في إطلاق المساواة في البيت: **(للاستوا في عِلَّةِ الحُكْمِ)** في هذه الفقرة يُبيِّن الشارح (وجاهة التعريف الأول للقياس) الذي لا يشمل على نظر الحامل، قال: **إنَّ التعريف الأول للقياس "وهو بحمل معلوم على ما قد علم للاستواء بعلة الحكم وسم" فإنه لائقٌ ووجيه على المذهبين سواء كان على مذهب المخطئة أم مذهب المُصَوِّبة لماذا؟ لأنَّ المُصَوِّبة سيحكمون على أنَّ المساواة في نفس الأمر، والمخطئة يحكمون على أنَّ المساواة في نظر المجتهد، فإطلاقه ناسب للقياس الذي يضعه المُصَوِّبة وهو نظر المجتهد، وللقياس الذي سيضعه المخطئة وهو نفس الأمر، ففي هذه العبارة يُبيِّن الشارح وجاهة التعريف الأول مع أننا هناك انتصرنا للتعريف بالمعنى الثاني ليشمل الصحيح والفساد، وليشمل مذهب المُصَوِّبة والمخطئة، هنا يذكر الشارح فضيلةً للتعريف الأول: **أنَّ التعريف الأول ما ذكر المساواة في نفس الأمر، إنما أطلق المساواة، ولكن المُصَوِّبة سيحملونها على ما في نفس المجتهد، والمخطئة سيحملونها على ما في نفس الأمر، فالتعريف لائق على المذهبين، بما أنَّ المساواة مُطلقًا مُغْنِيَةٌ عن ذكر ما في نفس المجتهد على مذهب المُصَوِّبة أو في نفس الأمر فالمُصَوِّب يكفي بالمساواة؛ لأنَّ الاجتهاد عنده هو باعتبار نظر المجتهد، والمخطئة يغنيهم ذكر المساواة عن قيد (لدى الحامل)؛ لأنَّ المساواة في نفس الأمر تُغني عن ذكر (لدى الحامل) في نفس الأمر، فهنا يخرُج (لدى الحامل)****

أصلاً، فيصبح إضافة (لدى الحامل) مشمولة داخل البيت بالتعريف الأول على اعتبار أن المساواة لدى الحامل وهي يمكن أن تُقيد أيضاً بنفس الأمر.

● اعتماد القياس على تعريفه الشامل للفاسد

لكن سيبقى الإشكال كما ذكرنا على ما يتعلّق على ما هو مذهب المخطئة إذ أنهم يريدون أن يشملوا تعريف القياس الفاسد عندهم بصراحة اللفظ لا بالتقدير، فما أضافه البيت الثاني في تعريف القياس ليضم القياس الفاسد هو موجود بالقوة في التعريف الأول، لكن ذكره يُعطي منطوقاً مفيداً بأننا عندما نعرّف القياس عرفناه بالماهية ويُقسّم إلى هذين النوعين وأنه قياس صحيح وقياس فاسد، فجاءت عبارة (لدى الحامل) مُضيفاً معنى وإن كان موجوداً بالقوة في التعريف الأول، إلا أنها لما نصّت عليه منطوقاً أضافت معاني جديدة وهي أنها عرّفت القياس باعتبار الماهية لا باعتبار نوع من أنواعه، وشملت القياس الذي هو خطأ على مذهب المخطئة، ورفعت خلافاً قد ينشأ بسبب الاختلاف في التقدير بين المصوّبة وبين المخطئة. ومن هنا نرى اتجاه السبكي والناظم اتجاه قوياً مفيداً بالزيادة في تعريف القياس بأنه (لدى الحامل).

● المنهج في صياغة التعريفات

[وقيل: - (أي: في تعريف القياس) - أنه - (أي: القياس) - تشبيهه فرع بأصل لأنه قد يكون مُطابقاً لحصول الشبه، وقد لا يكون لعدمه - (أي: قد لا يكون مطابقاً لعدمه، أي لعدم الشبه) - قد يكون المُشبه يرى ذلك - (أي: ذلك الشبه) - وقد لا يراه - (أي: لا يرى ذلك الشبه)].

في ذكر هذا التعريف للقياس في قوله: **[وقيل]** فذكر تعريفًا آخر للقياس خارج سياق القياس الذي ذكرناه في السابق فجاء بتعريف مختلف عن التعريف السابق فقال: **[تشبيهه فرع بأصل]** هذا التعريف مختصر، إلا أن هذا التعريف المختصر في ألفاظه بأن القياس تشبيهه فرع بأصل، نضع كلمة **(تشبيهه)** بين قوسين؛ فالتشبيه هنا: **(فعل المجتهد)** فهو من فعل المجتهد، كما قلنا: إن **(حمل):** فعل المجتهد، وهو المساواة، الآن **(تشبيهه):** **(فعل المجتهد)**، هذا الفعل من المجتهد بالمساواة أو بأن هذا يُشبه ذلك، فقد يُشابه التشبيه ما في نفس الأمر فيكون صحيحاً على مذهب المخطئة، وقد يُخالف ما في نفس الأمور وموافق للمجتهد في نفسه؛ عندئذ يكون هذا خالف نفس الأمر، فيكون هو القياس الفاسد عند المخطئة.

وما قلناه من حديث وبحث في موضوع القياس الصحيح والفاقد (بَحْمَلٍ مَعْلُومٍ) يُحْمَلُ عليه هنا قوله: (تشبيهه فرع بأصل)، وهنا يذكره على سبيل الاستيعاب ما أمكن للتعريفات والصيغ. ثم قال -رحمه الله تعالى- في الشرح: **[قوله - (أي: قول الناظم) - والزيد أسد من السداد بالسين المهملة - (أي: التي ليس عليها نقاط أي ليست من الشداد مثلاً) - يعني: أن زيادة عند الحامل أصوب]** فهو يُصَحِّح ما عَرَّفَ به في البيت الثاني، وبدأ بالتعليل قال: **[لأنه لا بد منه في تعريف الصحيح على مذهب المصوّبة، وأما على مذهب المخطئة فإنه - (أي: الزيد، وهو الزيد أسد، أي: زيادة لدى الحامل) - فإنه يذكر لإدخال الفاسد]** نقول: لأنّ الفاسد يكون هو في نفس المجتهد، وإنّ خالف ما في نفس الأمر هذه **[فإنه يذكر لإدخال الفاسد والأكثر تعريف الشيء بما يشمل صحيحه وفساده]** إنّ المنهج في التعريفات أننا نُعرِّف الشيء بما يدلُّ على صحيحه وعلى فاسده، ثم بعد ذلك نقول: وأنواعه صحيح وفاقد.

فقال: **[ولذلك يقولون مثلاً صلاة صحيحة وصلاة فاسدة]** هناك ماهية مشتركة بين الصلاة الصحيحة والصلاة الفاسدة، كذلك هناك ماهية صحيحة بين القياس الصحيح والقياس الفاسد من كونه هناك مساواة سواء كان في نظر المجتهد أم هي في نظر المجتهد وموافقة لما في نفس الأمر، فعلى ما في نظر المجتهد هو القياس الذي عند المصوّبة، وعند المخطئة هو أيضاً في نظر المجتهد ولكنه وافق نفس الأمر، أما عند المصوّبة فهو في نظر المجتهد بصرف النظر عن نفس الأمر. في قوله هنا: **[بما يشمل صحيحه وفساده ولذلك يقولون مثلاً صلاة صحيحة وصلاة فاسدة لأنهم عرّفوها بما يشمل الأمرين حيث قالوا: قرينة فعلية ذات إحرام وسلام أو سجود فقط]** يعني: يقول بالنسبة لتعريف الصلاة أنها **[قرينة فعلية ذات إحرام وسلام]** تشمل صلاة الجنابة وتشمل بقية الصلوات **[أو سجود فقط]** وهذا منطبق على سجدة التلاوة، لذلك اشترط لها ما يُشترط للصلاة؛ ذلك لأنها قطعة من الصلاة، فأبى فعل متعمد ليس من الصلاة يُبطلها، فلما تعمّدنا سجود السهو في الصلاة ولم يُبطلها إذن كان صلاة، لذلك اشترطوا لهذا السجود أي: سجدة التلاوة ما يُشترط للصلاة من طهارة ومن استقبال للقبلة ومن إحرام، ولم أقل تكبيره الاحرام، بل إحرام، لذلك عندما نقول: بالنسبة لتعريف الصلاة **[قالوا: قرينة فعلية ذات إحرام وسلام]** وليس كل صلاة فيها إحرام وسلام هي صحيحة؛ فقد ينسى ركوعاً وقد ينسى ما يُبطلها بالترك. ولذلك نحن نقول: إنّ (المنهجية في التعريفات): أنّ التعريف يشمل الصحيح والفاقد. قال: **[أو سجود فقط]** فجعل سجدة التلاوة هنا من الصلاة فاشترط لها ما يُشترط للصلاة؛ لأنها من أفعال الصلاة وتصح

ففيها مع العمد ولو لم تكن صلاة لكانت مُبطلّة للصلاة، ومن هنا يتفرّع اشتراط شروط الصلاة لسجدة التلاوة عند أئمة الاجتهاد باتفاق على المذاهب الأربعة خلافاً لمن تحلّل بسبب أنه لا يعرف مدركات المجتهدين في اجتهاداتهم فكان عليه أن يعلم لماذا بنى هؤلاء الأئمة حكم سجدة التلاوة على حكم الصلاة وأنه يُشترط لها ما يُشترط للصلاة، وهذا هو مذهب الراسخين في العلم، أما العوام فإنهم يستشكلون أدلة الأئمة فكان الأحرى بأولئك الطلاب أن يبحثوا عن مدركات الأئمة عندئذ يعلمون أن سجدة التلاوة لما صحّت مع العمد في الصلاة كانت جزءاً من الصلاة فيشترط لها ما يشترط لصلاة، أما إذا كان يتوهم أن أدلة الشريعة لا تكون إلا نصّاً ظاهراً نقول لهؤلاء إن الشريعة ليست صُحفاً مُنشّرة للعامة، بل إن الاستنباط للأحكام يكون من جهات خفيّة تخفى على العامة، فإذا خفيّت عليكم أدلة السلف والأئمة فذلك لعلو كعبهم في العلوم ولبسظتهم في العلم واستشكل الخلف مذاهب السلف بسبب أنهم لم يبلغوا في العلم رتبة السلف، فلذلك تحلّلوا من طهارة الصلاة، ومن شروطها الشرعية فنشأت مذاهب متحلّلة لأنها ترى وتتوهم أن الدليل الشرعي لا بد أن يكون مكتوباً بالخط العريض ليفهموه، لكن أدلة الشريعة تخفى عليهم لكنها لا تخفى على العلماء، لذلك نقول: إن الله تعالى أنزل أدلة الشريعة بحيث إن خفيّت على العامة فإنها لا تخفى على العلماء، فحيث رأيت من يكثر في أقوال السلف ويقول عنها: (لا دليل عليه) فإنما ذلك لأنه مُوغل في العمومية وجاهل بمدركات السلف في استنباطهم من أدلة الشريعة، وهذا مثال على أن السجود صلاة واشترط لها ما يشترط للصلاة باتفاق المذاهب الأربعة، ثم بعد ذلك يأتي بعض من لم يدرك أدلة السلف يقول: (ليس عليه دليل) أي: لا يُشترط لسجدة التلاوة ما يُشترط للصلاة؛ وذلك بسبب خفاء أدلة الشريعة على الخلف، ولكنها لم تخفى على السلف.

لما عرّف الصلاة فقد عرّفها بالماهية ولم يُعرّفها بشروط الصحة، فهناك منهجية في التعريفات ليؤكد على أن الزيادة (لدى الحامل) هي أسد، ينتصر إلى أن الزيادة في قوله: (والزيد أسد) أي: أنك تضيف على تعريف القياس الشرعي (لدى الحامل) كما ذكرنا.

[وقال ابن عرفة: والمُعَرَّف حقيقته المعروضة للصحة أو الفساد] ما معنى المعروضة؟ أي: القابلة والمتعرّضة للصحة والفساد. [وقال ابن عرفة: والمُعَرَّف حقيقته المعروضة للصحة أو الفساد] ف[المُعَرَّف]: مبتدأ و[حقيقته]: مبتدأ ثان، و[المعروضة]: خبر، فالمُعَرَّف حقيقته. كأنه يريد أن يقول: (حقيقة المُعَرَّف المعروضة) أي: هي المُتعرّضة للصحة والفساد، يريد أن يُبيّن من

خلال قول ابن عرفة: **(عليك أن تُعرّف الشيء بما هو في حقيقته سواء له قابلية أن يكون فاسدًا أو له قابلية أن يكون صحيحًا)** هذه حقيقة التعريف.

ويأتي الشارح هنا بقول ابن عرفة ليؤكد صحة الزيادة (لدى الحامل) بأنه يجب أن تُعرّف القياس بحقيقته القابلة للصحة والقابلة للفساد وهي المساواة، وفي جميع الأحوال عند المصوّبة أو المخطئة فإنّ الحامل عند المصوّبة هو باعتبار نظر المجتهد وإن لم يكن هناك حكم سابق على الاجتهاد، وعند المخطئة هو أيضًا باعتبار نظر المجتهد، لكن قد يصادف الحكم الصحيح في نفس الأمر وقد يخالفه، إذن اشترك الاثنان في قوله: (لدى الحامل)، إذن (لدى الحامل) يشمل على القياس الصحيح والقياس الفاسد.

ثم قال: **[تنبيه قال المحلي: - (وهو شارح جمع الجوامع) - والفساد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح]** اشترك المصوّبة والمخطئة في وجوب العمل بالقياس الفاسد قبل أن يظهر الفساد إذ لو أننا قلنا: يُشترط في القياس أن يكون يقينياً ليعمل به فإنّ القياسات في الشريعة ظنية وعندئذ يتوقف العمل بجميع أقيسة الشريعة، وهذا يعني أننا أصبحنا من غلاة الواقفية في الشريعة، بمعنى: أوقفنا العمل بالشريعة.

● العمل بالقياس الفاسد

لذلك هنا يقول: **[والقياس الفاسد] أي: الذي هو في نظر المجتهد صحيح، سواء كان المجتهد من المصوّبة أو من المخطئة فإنه يجب العمل به؛ لوجوب العمل بالظنيات والعمل به صحيح، فإذا ظهر فساده عندئذ يبطل القياس من وقته السابق عند المخطئة، ومن وقت ظهور الفساد عند المصوّبة. الآن يريد أن يُبين المحلي لماذا يجب العمل بالقياس ولو كان فاسدًا في نفس الأمر لكنه مازال صحيحًا في نظر المجتهد؟ لعدم طروء الدليل المفسد حتى هذه اللحظة.**

قال: **[لما قرّر أنه يعتبر في القياس الصحيح المساواة في نفس الأمر] في قوله: [لما قرّر] أي: المحلي، وهذا كلام الشارح: [لما قرّر أنه يعتبر في القياس الصحيح المساواة في نفس الأمر خاف أن يُتوهم أنه لا يجوز العمل بالقياس حتى تتحقّق صحته بتحقيق المساواة في نفس الأمر، فبيّن - (أي: بين المحلي) - أنه يكفي في العمل ظنّ صحته، ويُحتمل أن يكون الغرض منه - (أي: قول المحلي السابق الذي قال فيه والفساد قبل ظهور الفساد معمول به كالصحيح) - بيان أنه - (أي: القياس في التعريف في نفس الأمر) - من أفراد الصحيح ظاهرًا دفعًا لتوهم خروجه] أي: خروج القياس**

وهو المساواة في نفس الأمر أنه يكون خارج عن القياس الصحيح حتى يثبت قطعاً أنه في نفس الأمر، بل يجب العمل به مع الظن المحتمل للخطأ، وهو بذلك لا يخرج القياس مع أنه ظني عن القياس الصحيح.

يعني: يريد أن يقول المحلي: عرفنا لكم القياس الشرعي، سواءً على اعتبار ما هو في نفس الأمر أو ليشمل الفاسد على اعتبار أنه في ظن المجتهد، فمن الذي يستطيع من المجتهدين أن يقول إن هذا القياس الذي أقيسه على طريقة المخطئة أنه صواب في نفس الأمر أو على طريقته المصوّبة أنه قد يطرأ عليه دليل حادث وعندئذ يوقف العمل به فيما بقي من المدة التالية، من الذي يستطيع أن يقطع، فيأتينا مُعترض ويقول: بناءً على أنه لا يوجد قطع على ما هو في نفس الأمر أو لا يستطيع أن يجزم صاحب الاجتهاد على طريقة المصوّبة أن هذا سيبقى إلى يوم الدين ولن يظهر له دليل يوقف العمل بالقياس فيما بقي من المدة عندئذ تعطلت أقيسة الشريعة؛ فلذلك جاء المحلي بهذا القول: أن القياس وإن كان فاسداً في نفس الأمر إلا أنه يجب العمل به.

ولو قلنا: يتوقف فيه لتوقف العمل بالشريعة كلها في ظناتها حتى يثبت اليقين ولا يوجد يقين؛ فهذا يعني انهدام الشريعة، ثم قال: **[ويحتمل أن يكون الغرض منه]** أي: من قول الإمام المحلي بوجوب العمل بالقياس ولا يشترط اليقين في أنه في نفس الأمر، بل يكفي الظن الغالب على أنه هو الصواب **[ويحتمل أن يكون الغرض منه]** - (أي: من قول الإمام المحلي السابق) - **بيان أنه - (أي: القياس في تعريفه بما هو في نفس الأمر) - من أفراد الصحيح ظاهراً لتوهم خروجه - (أي: خروجه عن القياس الصحيح وهو المساواة) - وهو ما فهمه شهاب الدين عميرة قال: قوله معمول به أي: القياس فهو صحيح في الظاهر، لكن كونه من أفراد الصحيح ليس مجزوماً به كما فهمه، بل فيه احتمالان]** ماذا نعني **[بل فيه احتمالان]**؟ بمعنى: أن هذا القياس محتمل للصواب ومحتمل للخطأ، محتمل للصواب أنه في نفس الأمر ومحتمل للخطأ أنه قياس فاسد، إلا أن الجميع متفق على أن القياس الذي هو في ظاهره صحيح يجب العمل به وإن لم يكن موافقاً في نفسه الأمر، وعليه يكون ظهور الدليل الشرعي بفساد القياس عند المصوّبة كحكم النسخ في وقف العمل بالحكم وصحة العمل به فيما سبق، وعند المخطئة عملوا بالظاهر والعمل بالظاهر كان واجباً شرعاً وإن لم يكن مخالفاً في نفس الأمر وإن كنا نحكم أن ذلك القياس الفاسد كان قياساً ليس في محله، بل لم يكن مُتعبداً به.

● مقارنة بين المنهج الأصولي ومنهج الشك الديكارتي

وعليه إنَّ اشتراط اليقين في القياس أو في خبر الواحد لإيجاب العمل به وإن لم يكن يقيناً فلا يجب العمل به هي حيلة شكية تريد أن تُدخل الاحتمالات العقلية التي لا تثير البحث من أجل هدم الشريعة، وعندئذ إذا توقفنا بالعمل بالقياس بناء على أنه يجب أن يكون قياساً صحيحاً في نفس الأمر معنى ذلك أن هذا الأمر يَعْسُرُ الاطلاع عليه لأنه في الغيب، وبناء على ذلك لو كان شرط العمل أن يكون صحيحاً في نفس الأمر يقيناً عندئذ أبطلت الشريعة، وهنا نقول: إنَّ مجرد الاحتمال العقلي بإمكان أن يكون القياس مُخالفًا لما عليه في نفس الأمر فإنَّ هذا الاحتمال لا يؤثر في وجوب العمل بالقياس، بل يجب العمل به، فإن ادَّعِيَ أن هذا الاحتمال يوقف العمل بالقياس الذي ظاهره الصحة فهذا يعني أننا أمام منهج الشك الديكارتي الذي يطرح الشك في كل وجه، ولا نستطيع دفع هذا الاحتمال؛ لأنَّ الأمر غيبي عند الله تعالى فهو الأعلَم إذا كانت علة الربا (اللاقتيات مع الادخار) أو (الطعمية) أو (الكيل مع الوزن)، فإذا توقفنا لهذا الاحتمال، فهذا يعني أننا لن نعمل لا باللاقتيات والادخار ولا بالطعمية ولا بالكيل مع الوزن، وهذا يعني أننا أمام حيلة الشك الديكارتي أمام الشريعة، وهنا يأتي كلام المحلي ليدفع مقولة: أن احتمال أن يكون الشك داخلاً على القياس الذي ظاهره الصحة، فعندئذ يوقف العمل على منهج الشك الديكارتي.

● غلاة الواقفية

وعندنا بالشريعة يجب العمل به كما ينقله المحلي في قوله: **[والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح]** هنا منهجيه أصولية يجب أن تكون حاضرة لدى الباحث في أمور الشريعة أننا أمام منهجين أمام منهج الفقه والأصول والعمل بشريعة، إذ لو أن كل خلاف يجب التوقف في العمل من أجله لوصلنا إلى غلاة الواقفية الذين يقفون العمل بالشريعة هل الأمر للوجوب أم الأمر للندب؟ فلا نعرف هو للندب أم للوجوب إذن توقفوا في العمل، هل القياس صحيح في نفس الأمر أم هو صحيح في نظر المجتهد؟ إذن أوقفوا العمل بالقياس، سنأتي إلى حالة من الشك العام الذي يهدم الشريعة.

كلام المحلي هنا كلام منهجي منطبق على وجوب العمل بالظن في الشريعة كلها، سواء كان الحديث متواتراً أم كان الحديث صحيحاً ظني الثبوت، فالأصوليون يوجبون العمل، وإن كان الحديث ظني الثبوت، يوجبون العمل بأقوال المجتهدين وإن كانت ظنية، يوجبون العمل بالأقيسة

وإن كانت ظنية، دخول منهج الشك الديكارتي على الشريعة سيهدمها، وبالتالي نحن أمام خلاف منهجي مع المنهج الغربي في الشك الديكارتي، ومنهج العمل واليقين والتثبت عند الأصوليين.

نحن أمام منهجين كبيرين، نحن أصحاب منهج مختلف، وهناك خلاف في المنبع، وهناك خلاف في المنهج، عندئذ نحن لن نقبل أن يكون هناك إدخال الاحتمالات وأن مجرد دخول الاحتمال العقلي إذن ننقض الشريعة، وهذا أيضاً ليس مقبولاً في المختبر، هناك احتمال أن يتضرر بعضهم من طعم مُعَيّن؛ لكن هل يوقف العمل؟! لا يُوقَف، احتمال أن يخطئ الطبيب، لكن هل يوقف العمل بالأطباء والرجوع إليهم؟! لو توقّف العمل بالظنيات لتوقّفت الحياة، لذلك لا يعني إمكان دخول الاحتمال.. مجرد الاحتمال أن يُعمَل على ذلك الاحتمال؛ لأنّ الاحتمال العقلي المجرد الذي لا يمكن أن يُثير عملاً بحثياً، عندئذ يُطرح جانباً ولا يدخل في البحث العلمي لا في المختبر ولا في الحياة اليومية ولا في الفقه أيضاً، فهذه علوم ونحن أمام مُقدّمات في العلوم، ونحن أمام الأمور العامة في وجوب العمل بالظن سواء كانت استشاره طبيب أو استشاره قضاء أو استشاره فقيه، فنحن أمام وجوب العمل بالظنيات، ونقف في وجه الاحتمالات الفكرية الدنيوية القائمة على الشك الديكارتي، توهم أنّ مجرد دخول الاحتمال إذن يُلغى العمل.

● حكم ما مضى من العمل بالقياس الفاسد

في قوله هنا فيما بيّنه المحلي **[قال: تنبيه آخر]** وهو كلام نشر البنود **[قال في الآيات البيّنات: ظاهره أي: ظاهر كلام المحلي]** وهو قوله الذي ذكرناه: (والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح) **[أنه ظهور فساده - (أي: فساد القياس) - لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يتجّه فيه إن صدر من مجتهد تفصيل يعلم ممّا يأتي في مبحث تغيير الاجتهاد]** لاحظوا قوله في الآيات البيّنات، يقول في تفسير كلام المحلي أنّ علينا هنا في وجوب العمل بالقياس الفاسد الذي لم يظهر فساده وإنما ظاهره الصحة، وبعد ذلك ظهر لنا فساده، قال: **[لا ينقض ما مضى من العمل به]** أي: بالقياس الفاسد، بل يبقى العمل به.

● التمييز بين قياس المقلد والمجتهد

لكن تعالوا نفرّق بين قياس فاسد صدر من مجتهد، وقياس فاسد صدر من غير مجتهد، لكن يتجّه فيه إن صدر من مجتهد تفصيل يعلم ممّا يأتي في مبحث تغيير الاجتهاد، أي: أنّ المجتهد إذا تعيّر اجتهاده فإنه لا ينقض اجتهاده فيما عمّل به سابقاً، فإن صدر من غيره كمقلدٍ ممّا يأتي في

تغيير مبحث الاجتهاد، فإن صدر من غيره كمقلد قاس على أصل إمامه يعني: اقتحم المقلد ساحة الأقيسة، وأقتحم ساحة الأدلة وهو ليس من أهل الأقيسة ولا من أهل الأدلة [قال: فإن صدر من غيره -أي: من غير المجتهد- كمقلد قاس على أصل إمامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى] يعني: إذا جئنا إلى مُقلِّد لا يملكون أصول مستقلة ولهم أصول للأئمتهم وهم تابعون لأئمتهم فهذا المُقلِّد اقتحم على أصل الإمام، ولم يكن من أهل الاجتهاد عندئذ [اتجه نقض ما مضى] يعني: لو أتينا الآن بمثال: أن المُقلِّد إذا اجتهد فاجتهاده عَدَم، وأتباعه عَدَم كذلك، فلا يجزيهم لأنهم أخلوا بمنهج الاستدلال؛ لأن المُقلِّد يُعَيِّن المجتهد، فإذا المُقلِّد أتى وعَيَّن من ليس بمجتهد كأحد الدعاة الجُدُّ وهو ليس فقيهاً أو اخترع من عنده مرجعيات وجعلها له مرجعاً؛ فعندئذ يُنقض ما بناه ذلك المُقلِّد.

● أمثلة على الأفكار الدينية المعاصرة

الآن نحن نريد أن نناقش في ظل حالة واقعية نعيشها اليوم، لنفترض أن أحدهم جاء إلى المذاهب الأربعة، والمذاهب الأربعة تشترط أن يكون مثلاً: الجورب ثخيناً باتفاق، مثلاً: أن من نزع الخف بعد أن مسح وجب عليه أن يغسل قدميه أو يجب أن يشرع في وضوء جديد، أو أن لا تُشترط الطهارة لسجدة التلاوة ولا القبلة، الآن هذه أفكار دينية معاصرة تستند إلى قول منقطع هناك، ورواية ليس معمولاً بها هناك، هؤلاء هم الذين يُنقض عليهم اجتهادهم ولا يجزئ من قلدتهم وتابعهم على أقوالهم هذه: أنه لم يقضي الصلوات باجتهاد شاذ، أنه مثلاً: قتل تارك الصلاة تكاسلاً؛ لأنه يعتقد رَدَّته أو أنه مثلاً: مسح على الخف ونزعه ولم يغسل قدميه أو لم يشرع في وضوء جديد، فهذه كلها تندرج تحت هذا الأصل بأن القياس الفاسد من المُقلِّد الذين نقضوا أقوال المجتهدين ونقضوا أقوال الأئمة أنهم يتحملون في رِقابهم بطلان صلاة المسلمين، واقتحام العوام سجدة التلاوة على غير طهارة، وطواف الإفاضة على غير طهارة بدعوى أنه لا دليل على اشتراط الطهارة الصغرى لطواف الإفاضة، أو لمن يفتي للحائض أن تصوم مثلاً.

● الاستناد للأقوال المنقطعة والروايات المضعفة

لذلك قياس العوام عَدَم، قياس المُقلِّد عَدَم، كيف وهؤلاء المُقلِّد لم يقيسوا على أصل الإمام بل نقضوا أقوال الأئمة، ونقضوا أقوال المذاهب الأربعة المتبوعة وقالوا أنها ليست على دليل فكيف تعامل أقيسة هؤلاء، تلك الأقيسة الفاسدة التي اقتحم المقلدون لم يقيسوا قياساً فاسداً

على أصل إمامهم بل أفسدوا أقوال أئمتهم ونحتوا أقوال دينية جديدة على الأمة، ضربوا بالأقيسة عرض الحائط وفعلوا ما فعلوا بفروع الشريعة، هذا الذي يُنبئُ إليه في الآيات البيّنات بأنّ قياس المُقلِّد على أصل إمامه قياسًا فاسدًا فإنّ هذا يهدم ما سبق وينقض ما مضى، بمعنى: أنّ الصلوات التي صُلِّيت بالمسح على الجوارب الرقيقة، أو نزع الخف ولم يغسل وقد مسح على الخف، أو صامت وهي حائض فيجب عليها أن تعيد الصوم من جديد، وإنّ استفنائها لهؤلاء المقتحمين ليس على أصل الإمام، بل لا يعترف بأصل الإمام، بل وينقض أقوال الإمام نفسه، فإذا كان من قلد الإمام في أصل وقاس على أصله قياسًا فاسدًا نُقضَ عليه فما بالك بمن نقض أصول الأئمة وأقيسة الأئمة ونقض أقوال الأئمة فيما اتفقت عليه؛ فهل مثلًا من لم يصلي قضاءً يعذر؟ قال: والله كنت أظن أنني في العشر سنين السابقة أنه لا يجب على القضاء وأفتاني فلان بذلك! نقول له: عليك أن تقضي تلك الفترة ولا تنفعك فتاوى النحاتين المقلِّدين الذين يستخرجون أدلة من عند أنفسهم لكنهم ليسو بأهل للأدلة.

لذلك فليحذر هؤلاء المقتحمون من النحاتين الذين ينحتون أدلة وهم من العامة ويوهمون العامة بأنهم على أدلة وهم في الحقيقة كقابض على الماء خائنه فروج الأصابع، لذلك هذه الكلمة التحذيرية هذا الجرس هو جرس إنذار يُعلِنُه الأصوليون في وجه منهج الشك الديكارتى، وأيضًا في وجه منهج التحلل من المذاهب الأربعة المتبوعة التي ترتب عليها بطلان صلاة المسلمين في أوقاتها وفي طهارتها وفي قضائها وفي أدائها وما إلى ذلك إنما هي نماذج من أمثلة هذه الأقوال الشاذة، أيضًا ممكن أحد أن يقول: والله أفتي أنه يجوز أخذ الفائدة البنكية! نقول له: هذه الفتوى لا تنفعك وعليك أن تعيد كل ما أخذته لأهله فإن تعذر فعليك أن تنفقه في فقير ومسكين.

7- وَالْحَامِلُ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ¹

انتهينا من حديث المصنف عن تعريف «القياس» ثم شرع -رحمه الله- يتحدث عن مَنْ لَهُ أَنْ يَقِيَسَ وَمَنْ مِنْ حَقِّهِ أَنْ يَقِيَسَ، قال:

وَالْحَامِلُ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ * * وَهُوَ قَبْلَ مَا رَوَاهُ الْوَاحِدُ

● تمييز المجتهد المطلق من المقيد

قال الشارح -رحمه الله-: **«وَالْحَامِلُ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ» بصيغة اسم المفعول فيهما [فيهما]:** يعود على المطلق والمقيد، أي: **«المجتهد المطلق» و«المجتهد المقيد» [يعني: أن الذي يجوز له (حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه) هو: «المجتهد المطلق» وكذلك «المجتهد المقيد» والمراد به مجتهد المذهب] المراد ب«المجتهد المقيد» هو: (مجتهد المذهب) [وهو: (المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه)] أي: يستطيع أن يخرج الفرع على أصل الإمام، يستطيع أن يقيس على مسائل الإمام، بمعنى: أننا أمام «مجتهد مطلق» وهناك «مجتهد مذهب».**

● السرد الإعلامي للأدلة

أما أن يأتي أحدهم فلا هو مجتهد مُطْلَق ولا هو مُقَيَّد؛ فعندئذ نحن أمام (حالة نحت)، هناك طبقة التنحيت فلا هو مجتهد ولا هو يتبع المجتهد، إنما هو ينحت ديناً جديداً يتوهم الأدلة، وهو ليس عليها أصلاً إنما يكثر من السرد الإعلامي للأدلة دون أن يتفقه فيها، ودون أن يكون له قواعد وأصول يستنبط على ضوءها، فنكون أمام ظرف نفسي وحالة من الذوق والشعور في الأدلة، يحسبها هذا المقلد اجتهاداً وهي ليست كذلك.

¹ (المحاضرة السابعة: (وَالْحَامِلُ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ)، بتاريخ: 6 شعبان 1442 هـ - الموافق: 2021/3/19 رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11420>

• من يحق له القياس

فالذي له أن يقيس هو إما أن يكون «مجتهدًا مطلقًا» له مذهب وله أصول، وإما أن يكون «مقلدًا» لإمامه في أصوله، ويجتهد على ضوء أصول هذا الإمام، بمعنى: أنه عارف بفروع الإمام وقواعد الإمام ومسائل الإمام وأصول الإمام والروايات عن الإمام، ثم بعد إتقانه لهذه المرحلة أصبحت له قدرة وملكة على القياس على مسائل إمامه.

• الاجتهاد والالتقيد

أما أن نجد نحاتًا متمرّدًا على المدرسة الفقهية السنية برمتها، ثم يأتي بفروع ليس هو مجتهد مطلق إنما يقول عن نفسه طالب علم، ولا هو مقلد في مذهب إنما هو ينتج آراء دينية بحسب ما يتجلى له من ذوقيات ومشاعر فهذا يكون قد خرج عن أصول الاجتهاد وقواعده وليس من أهل القياس، كمن يقيس مثلًا في ما يتعلق بنزع الخف يقيسه على حلق اللحية أو حلق الشعر، فمن حلق لحيته أو حلق شعر رأسه فلا يجب عليه أن يُعيد مسح الرأس ولا غسل الوجه، يعتبر هذا أصلًا؛ لأن من نزع خفه لا يجب عليه غسل قدميه، وهذا خلاف ما عليه أئمة الاجتهاد والفقه، إنما هي حالة نحت ينزع خفه الذي مشى عليه ثم يدخل إلى الصلاة بوضوء ناقص وترتب عليه بطلان صلاة مقلديهم وبطلان صلاة هؤلاء؛ لأنهم ليسوا في رتبة الاجتهاد المطلق ولا هم مقيدون أصلًا بأصول وقواعد إنما هو بحسب ما يترأى لهم، لذلك هنا يبين أن الحامل أي: الذي يساوي إما أنه مجتهد مطلق أو أنه مقلد لذلك المجتهد في قواعده وأصوله أو أنه يصبح الآن إمام يدعي أنه مجتهد مطلق وصاحب مذهب، أما يدعي بأنه طالب علم من باب التواضع، ثم بعد ذلك يأتي على مذاهب أربعة فينسفها مجتمعة ثم يقول: "أنا طالب علم". هل نحن أمام تحقّق في طالب العلم أنه متحقّق في طالب علم أم هو يقولها من باب التجمّل، ومن باب أنه يريد أن يرسم تواضعًا؟! لكن الحقيقة هي نسف مدرسة فقهية كاملة من قبل طالب علم، فإذا كان طالب علم فعليّه أن يتعلّم علوم العلماء ويقتدي بالعلماء، لا أنه يأتي ينقض المذاهب المتبوعة فروعًا وقواعد وأصول، ثم بعد ذلك يقول للناس: "إذا نزع الخف فلا يجب عليك أن تغسل قدميك لأن نزع الخوف ليس من نواقض الوضوء أو أن نزع الخف كمن حلق لحيته بعدما غسل وجهه فلا يجب عليه إعادة غسل الوجه".

● ظاهرة التنحيث المعاصرة

عندما ترى هذا الحال من الأقيسة الشاذة والغريبة والعجيبة ثم تجعلها هي الدين، ثم بعد ذلك يؤتى على الدين والمذاهب المتبوعة فتُنقَض من أمام العامّة ويتجرأ عليها العامّة بدعاوى وأقاصيص، عندئذ يكون هذا بسبب أن العلم لم يؤخذ من مظانّه فمن درس هذا الدرس أن الحامل هو المطلق والمقيّد، فإما أن نرى مجتهداً مطلقاً له أصوله، أو نرى إماماً مجتهد مذهب له قدرة على التخريج على أصول إمامه، وإما أن نرى حالة النّحت من النّحاتين، لذلك نحن علينا أن نُضيف طبقة النّحاتين في واقعنا المعاصر أننا لسنا أمام مجتهد مُطلق ولا يدّعيه ولا هو يدّعي أصلاً أنه مجتهد مذهب، إنما نحن مع حالة هلاميّة يظهر أنها للعامّة أنه اجتهاد له مسوغاته الفقهيّة، ولكنه في حقيقة العلم ليس إلّا حالة من التنحيث التي هي رتبة شاعت في هذه الأزمنة وهي رتبة مقلّد يصطنع لنفسه الأدلة، والأدلة ليست له.

فهنا عرّف «المجتهد المقيّد» قال: [والمراد به "مجتهد المذهب وهو المتمكّن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه"، وستأتي أبحاث المجتهدين عند ذكرهم في كتاب الاجتهاد].

● تقديم القياس على خبر الواحد

ثم قال: [(وَهُوَ قَبْلَ مَا رَوَاهُ الْوَاحِدُ) يعني: أنه إذا تعارض القياس وخبر الأحاد قُدِّم القياس، قال في التنقيح وهو - (أي: القياس) - مُقَدَّم على خبر الواحد عند مالك؛ لأنّ الخبر إنما ورَدَ لتحصيل الحكم والقياس مُتضمّن للحكمة؛ فيُقَدَّم على الخبر] كلمة مهمة من صاحب التنقيح يقول: [وهو - (أي: القياس) - مُقَدَّم على خبر الواحد عند مالك؛ لأنّ الخبر إنما ورَدَ لتحصيل الحكم والقياس مُتضمّن للحكمة] يريد أن يقول الإمام القرافي: (القياس) له: (أصل ودليل، ومتضمّن للعلة)، فما كان قياساً فهو متضمن للخبر الدليل ومتضمّن للعلة. أما (الخبر) الذي هو مرجوح بالنسبة للقياس فهو خبر (خالٍ من العلة)، فهو ترجيح بين (دليل مع علة) و(دليل بلا علة منصوطة فيه)، فعندما يشهد في التنقيح هذه الشهادة إنما يشهد ل(قياس معه خبر) أي: (خبر مع علة) ول(خبر لم يُنصّ فيه على علة) فعندئذ أصبح القياس مستنداً إلى خبر ومستنداً إلى علة، فهو مُقَدَّم بإضافة العلة على الخبر الذي ليس فيه علة.

● علة ترجيح القياس على خبر الواحد

هنا يذكر القرافي أنّ (علة تقديم القياس على الخبر) أنه: «أصل شرعي مستند إلى نصّ أو إجماعٍ ويزيد بالحكمة وهي العلة»، بناءً على ذلك يكون ترجيح القياس؛ لأنه أرجح بالأصل مع العلة، أما الخبر فهو دون علة.

● معنى القياس بالأصول الكلية من أكل أو شرب ناسيا في نهار رمضان

ونأتي هنا إلى تفصيل في موضوع القياس والخبر. نقول: أنّ القياس مُقدّم على خبر الواحد، والقياس هنا أيضًا بمعنى: «الأصول العامة»، فمثلاً الأصل أنّ الشيء يفوت بفوات ركنه، وعليه فإنّ من أكل ناسياً في نهار رمضان وجب عليه القضاء، وقد يتوهم هنا أنّ الإمام مالك ردّ الحديث من أكل أو شرب ناسياً، ولكن الحديث: [فليتمّ صومه فإنما أطعمه الله وسقاه] ساكتٌ عن القضاء أصلاً، ولكنه يُفيد رفع الإثم، وأنّ الصلاة تبطل بنسيان ركن وهذا محلّ مُجمّع عليه، ولا يُجزئ فيه السهو، وبناءً عليه فإنّ قياس فرض الصيام على فرض الصلاة ونفل الصيام على نفل الصلاة.

فمن أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان وجب عليه القضاء لفوات الشيء بفوات ركنه، والنص "الحديث" لم يتعرّض للقضاء أصلاً، فقال: [فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه] وهو ساكتٌ عن القضاء فأين مخالفة القياس بالنصّ، فإنّ النص هنا [فليتمّ صومه] ليس مُصرّحاً بالقضاء؛ فلذلك صلح أنّ يكون هناك قياس، فقيس الصوم في رمضان على فرض الصلاة، فمن ترك ركن القيام من الصلاة ولو نسياناً فإنه يقضيها ولا إثم عليه للنسيان.

في النافلة جاز له أن يترك القيام، وعفا الله عنه، وكذلك بالنسبة لصوم النافلة فإنه لا يقضي إذا أكل أو شرباً نسياناً قياساً على نفل الصلاة، فهل هذا القياس خالف النص [فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه]؟ الحديث كما أكدنا ليس مُصرّحاً بوجود القضاء، فكيف نقول: أنّ الإمام مالك هنا في قياسه خالف الخبر؟! لم يخالف الخبر، بل هو موافقٌ أيضاً للأقيسة العامة أنّ الشيء يفوت بفوات ركنه، كالحج يفوت بفوات ركنه، كالزكاة تفوت بفوات ركنها فمن تصدق بلا نية فليس له أن يحسبها من الزكاة. فهناك قياس عام، أصول عامة.

ونحن في موضوع: (إيجاب القضاء على من أكل أو شرب في نهار رمضان) إنما نحن جازون على الأقيسة والأصول العامة مع عدم مخالفة هذا النص الذي لم يُصرّح بوجود القضاء في قوله عليه الصلاة والسلام: [فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه].

● تأخير النية بعد الصبح في صوم النفل

أيضاً للإفادة في ذلك المالكية يقولون أنّ الصوم سواء كان فرضاً أو نفلاً فإنّ ركن النية يكون عند ابتداء الصوم، وإنّ النية لا تلحق الصوم بعد طلوع الشمس، فلا بد أن تكون النية مع طلوع الصبح أو قبله، وعلى هذا الأصل وعلى هذه القواعد يمكن أن تُفسّر السنة، فكما جاء في الصحيح عن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: قال لي رسول الله -ﷺ- ذات يوم: [يا عائشة هل عندكم شيء؟] قالت: فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء. قال: فإنني صائم. قالت: فخرج رسول الله -ﷺ- فأهديت لنا هدية أو جاءنا زور¹، قالت: فلما رجع رسول الله -ﷺ- قلت: يا رسول الله أهديت لنا هدية أو جاءنا زور وقد خبأت لك شيئاً قال: ما هو؟ قلت: حيس². قال: هاتيه. فجئت به فأكل قال: قد كنت أصبحت صائماً³، فالأصول أنّ النية أول العمل كما هي أول الحج، وهي أول الزكاة، وهي أول الصوم، وهي أول الصلاة، وهذا أصل من الأصول العامة. فلما لم يجد عليه الصلاة والسلام شيئاً أكمل صومه وقال فإنني صائم، هذا لا يعني أنه لم يُبَيّن النية؛ إنما يُحمَل على أنه - عليه الصلاة والسلام- قد ضَعُف عنه الصوم، فلما لم يجد شيئاً أكمل صومه وقال: [إنني صائم].

● التأويل البعيد للجمع بين الأدلة

وقد يرى البعض أنّ هذا تأويل بعيد. ولكن التأويل البعيد للعمل بالأصول الكلية والأدلة الجزئية هو جمع بين الأدلة؛ وإلا إن لم يجمع هذا الجمع فهذا يعني: أنه سيطرح الدليل الجزئي. يعني: ماذا لو حملنا الحديث الشريف على أنه ابتداء صوم من بعد طلوع الشمس أو من بعد بداية وقت الصوم فهذا يعني: أنّ هناك أصولاً قد انخرمت، وخرم الكليات يعني انخرام الجزئيات، فنحن عندما فسّرنا هذا التفسير الذي ذكرناه في حديث عائشة -رضي الله عنها- إنما هو عمَلٌ بالحديث ولو بأدنى سبب، وهذا خيرٌ من طرح الأصول أو طرح الحديث، فنحن لا نَطْرَحُ حديث عائشة ولا نَطْرَحُ الأصول الكلية الثابتة بأدلة كثيرة أصلاً، لذلك عندما عملنا بهذا الخبر وفسّرناه بهذا التفسير

⁽¹⁾ (الزور) بفتح الزاي الزوار، ويقع الزور على الواحد والجماعة القليلة والكثيرة، قولها: (جاءنا زور وقد خبأت لك) معناه: جاءنا زائرون ومعهم هدية خبأت لك منها، أو يكون معناه: جاءنا زور فأهدي لنا بسببهم هدية، فخبأت لك منها.

⁽²⁾ (الحيس) بفتح الحاء المهملة، هو التمر مع السمن والأقط، وقال الهروي: ثريدة من أخلاط.

⁽³⁾ صحيح مسلم، باب الصيام، (الصفحة أو الرقم: 1154)

إنما هو للعمل به، فإن لم نفسر هذا التفسير، إما أن نطرح الأصول وعليها أدلة كثيرة ونكون قد طرحنا أدلة تلك الأصول الكثيرة، وإما أن نطرح الحديث ونحن لا نريد أن نطرح الحديث إنما فسّرناه بما يلائم الأصول الكلية. فعندئذ جعلنا (الأصول الكلية) بمثابة: (المحكّمات) و(الحديث) بمثابة: (المحتمل المتشابه) ورَدَدْنَا المتشابه إلى المحكم في الأصول، ونحن في هذا الأمر نبحت عن (المحتمل) وهو: (الجزئي)، ونبحث عن (المحكم) وهو: (الكلي)، ثم نردُّ الجزئي إلى الكلي.

• النيابة في الصيام

أيضاً مما يمكن أن يُقال فيما يتعلّق القياس على خبر الواحد، كما جاء في صحيح البخاري عن عائشة -رضي الله تعالى عنها- أن رسول الله -ﷺ- قال: [من مات وعليه صيام صام عنه وليه]، والحديث الآن في نيابة العبادة البدنية، ظاهرة: أن الولي يصوم عنه، بمعنى أن الصيام في الظاهر (المعنى الشرعي) وهو: (الامتناع من المفطرات من طلوع الصبح إلى غروب الشمس)؛ لأن من المعلوم أن العبادات البدنية لا تقبل النيابة؛ فلا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد، فالحديث هنا يُنظر فيه من جانب أنه يتأوّل لينسجم مع الإجماع أنه لا يجوز أن يصوم أحد عن أحد وأنها لا تقبل الوكالة والنيابة، ولا كذلك الصلاة.

• النيابة في الأعمال البدنية - النيابة في الحج

الآن على أصل الإمام مالك إن العبادات البدنية لا تقبل النيابة هذا (أصل كلي) حتى في موضوع الحج، فنقول: إن الحاج له أعماله البدنية كالصلاة لأن الصلاة بإجماع لا تقبل النيابة كركعتي الطواف، أما المحجوج عنه فله أجر النفقة وهي المال لأن الصدقة تصل إلى الميت أو تقبل النيابة؛ لأنها مالية، فإن الحج يقسم إلى (مالي و بدني)، ف(البدني): للحاج وليس للمحجوج عنه، و(المالي): للمحجوج عنه.

• من مات وعليه صيام صام عنه وليه

فنأتي إلى هذا الأصل في الحديث: [من مات وعليه صيام صام عنه وليه] نقول: أن الحديث مؤوّل أيضاً مع الأصول، [صام عنه وليه] أي: ناب عن الميت في إخراج الكفارة، ويكون ذلك من المجاز، وهو قول عائشة -رضي الله عنها- راوية الحديث، إذ تتلازم الكفارة مع الصوم كما في قوله

تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفْرَةً طَعَامِ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [المائدة: 97]، في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَفْرَةً طَعَامِ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ جعل الكفارة يُعَادِلُهَا الصوم، فعندئذ ناب الصوم عن الكفارة، وهنا في الحديث يُحْمَلُ [صام عنه وَوَلِيَّهُ] أي: كَفَّرَ عَنْهُ وَوَلِيَّهُ؛ كما جاء في الكتاب ﴿أَوْ كَفْرَةً طَعَامِ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ فعندئذ يُحْمَلُ هذا الحديث [صام عنه وَوَلِيَّهُ] بما يُوافق أيضاً ما رُوِيَ عن عائشة وعن ابن عباس وعن ابن عمر: [لا يصوم أحد عن أحد]¹. ولذلك هذا الأمر عمل بدني وهذه هي الأصول وهذه هي القواعد، وَفُسِّرَ هذا الحديث وهو كما ترويه عائشة وتُفسِّره أيضاً بأنَّ الولي يُطْعِمُ عن الميت، وليس معناه أنه يصوم عنه، فقالت - رضي الله عنها -: [يُطْعِمُ عَنْهُ فِي قِضَاءِ رَمَضَانَ وَلَا يُصَامُ عَنْهُ] فمجموع الروايات مع مجموع الأقيسة مع مجموع التفسير اللغوي الذي فيه المجاز وأنَّ الصوم ناب عن الإطعام والإطعام ناب عن الصيام. فيقال إنَّ الحديث: [من مات وعليه صيام صام عنه وَوَلِيَّهُ] أي: أخرج الكفارة بتفسير المجاز بالإنابة أنه كما ورد في الآية ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ عُبِّرَ بِهِ عن الكفارة، وكذلك أم المؤمنين - رضي الله عنها - في قولها وتفسيرها راوية الحديث وهي التي تُفسِّرُ الصيام بالإطعام والأقيسة الكلية، فأنَّ يُقال لذلك أنه يُقَدِّمُ القياس الذي هو استنباط على حديث صحيح، كما سيأتينا أيضاً في بيان ما هو القياس الفاسد عما قريب إن شاء الله تعالى المردود شرعاً.

• جواب المانعين لتقديم القياس على الخبر

ثم قال الشارح ذاكراً دليلاً المانعين من تقديم القياس على الخبر، فقال: **[والمانع من ذلك]** أي: المانع من تقديم القياس على الخبر، أي: لا يجوز تقديم القياس الخبر يقول: **[إنَّ القياس فرع النص والفرع لا يُقَدِّمُ على أصله]** كيف ثبت القياس؟ بناء على أصل، فكيف يُقَدِّمُ الفرع على الأصل؛ فالقياس فرع والنص أصل؟! فلا يجوز أن يُقَدِّمُ الفرع على الأصل!! ثم قال: **[بيان كون**

¹ قول ابن عمر: [لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد] ذكره ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار «كتاب الصيام» باب النذر في الصيام والصيام عن الميت» (ج 10/ص 166) - وعن ابن عباس، قال: لا يُصَلِّي أحدٌ عن أحدٍ، ولا يصومُ أحدٌ عن أحدٍ، ولكن يُطْعِمُ عَنْهُ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مُدًّا مِنْ حِنْطَةٍ [تخریج سنن أبي داود (الصفحة أو الرقم: 4/75)]

القياس فرع النصّ أنّ القياس لم يكن حجّة إلا بالنص، وكون المقيس عليه لابد أن يكون منصوباً عليه] أي: الذي هو الأصل لابد أن يكون منصوباً عليه. ثم قال: [وأما كون الفرع لا يُقدّم على أصله فلأنه لو قدّم عليه -أي: لو قدّم الفرع على أصله- لأبطل أصله، وإذا بطل أصله -أي: أصل القياس- بطل هو -أي: القياس-، وأجيب] أي: أجيب على القول بأنه لا يُقدّم القياس على الخبر، [وأجيب بأنّ النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدّم عليه القياس].

يريد أن يُنبّه أنّ عندنا (قياس) وعندنا (خبر) ولنسبّي الخبر (1) والخبر (2)، عندما نقول: أنّ القياس الذي قدّم على الخبر (2) هو موافق للخبر (1)، بالتالي يتأكد لنا أنّ القياس المُقدّم على الخبر هو قياس موافق للخبر رقم (1)، وقدّم على الخبر رقم (2)، فأصبحنا أمام أصلين تنازعا محلاً وهذا المحل فيه قياس بالإضافة إلى الخبر الأول، فصار عندنا (خبر مع قياس) فتقدّم على (الخبر الثاني الذي ليس معه قياس)؛ وبناءً عليه لا يوجد هناك تعارض. وهذا ما يقوله: [وأجيب بأنّ النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدّم عليه القياس فلم يتقدّم الفرع على أصله]؛ لأنّ الفرع متعلّق بأصله (1)، وليس على أصل الذي هو (2)، كما نهت بالخبر (1) و (2)، [بل على غير أصله] فقدّم القياس على غير أصله، وهنا حمل الأمر على هذه الحالة التوفيقية من النظر إلى العبارة أنّ القياس مُقدّم على الخبر. عندما نقول القياس مُقدّم على الخبر؛ إنّما هو القياس في رتبة الأصول، وقد فسّرنا الأخبار بما يجمعها مع الأقيسة، وعليه يكون قد قدّم على ظاهر الخبر المؤوّل، وأوّل الخبر بما يُوافق الأصول أو أننا نقول: أنّ القياس مُقدّم على الخبر، ليس الخبر الذي بُني عليه القياس، بل إنّما هو مُقدّم على خبرٍ آخر مجردٍ من القياس، والقياس المُقدّم مُستندٌ إلى أصل، وهذا الأصل مُستندٌ إلى القياس، فصار عندنا (دليل من القياس والخبر) فرجّح على الخبر الذي ليس معه قياس، وهنا يصحّ القول بتقديم القياس على الخبر بناءً على هذه الاعتبارات.

8- وما رُوِيَ مِنْ ذَمِّهِ فَقَدْ عُنِيَ^I

كنا قد تحدثنا عن تقديم القياس، وعلاقته بخبر الواحد، وبيننا وجوه التفسير لهذه العبارة، أن القياس مُقَدَّم على خبر الواحد، وناسب بعد ذلك أن يتكلم المُصنّف عن القياس المذموم، فقال -رحمه الله تعالى-:

وما رُوِيَ مِنْ ذَمِّهِ فَقَدْ عُنِيَ * * * بِهِ الَّذِي عَلَى الْفَسَادِ قَدْ بُنِيَ

قال: [أفعاله الثلاثة مبنية للمفعول] ما هي أفعاله الثلاثة؟ أي: أفعال البيت السابق، فالضمير في [أفعاله] يعود على البيت، [مبنية للمفعول] وهي: (رُوِيَ - عُنِيَ - بُنِيَ)

● القياس فاسد الوضع

[يعني: أنّ ما روي عن الصحابة -رضي الله عنهم- من ذمّ القياس محمول كما قال القرافي على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النص] يعني: القياس المذموم الفاسد الذي يُخالف النص الشرعي، ويخرج عن أصول الأقيسة التي يقيسها الأئمة، فلذلك هذا القياس الفاسد لا يجوز العمل به، وهذا هو المقصود بالذمّ عند الأصوليين، بل إنّ هذا الذي سمّاه (بفساد الوضع) هو من قواعد العلة، وذلك أنّ دليل هذا القياس ليس صالحاً لترتيب الحكم عليه، بمعنى أنّ الذي استند على دليل القياس المذموم، الذي هو (فاسد الوضع)، فهو قياس لا مستند شرعياً له.

● أمثلة على القياس فاسد الوضع

فمثلاً قال النبي -ﷺ- في سُورِ الْهَرَّةِ: [إنها من الطوافين عليكم والطوافات] فقال أحدهم: نريد أن نقيس سُورِ الْهَرَّةِ على سُورِ الْكَلْبِ لأنه طَوَّافٌ، بالتالي بما أنّ الْكَلْبَ طَوَّافٌ، وقد أمر النبي -ﷺ- أَنْ يُغَسَّلَ الْإِنَاءُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، فيقول: بما أنّ الْكَلْبَ طَوَّافٌ وَالْهَرَّةَ طَوَّافَةٌ أيضاً، إذن نَغْسِلُ مِنْ سُورِ الْهَرَّةِ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِالتَّرَابِ قِيَاسًا عَلَى سُورِ الْكَلْبِ، هناك نص في سُورِ

(1) المحاضرة الثامنة: (وَالْحَامِلُ الْمَطْلُوقُ وَالْمُقَيَّدُ) بتاريخ: 6 شعبان 1442هـ - الموافق: 2021/3/19م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11424>

الهرة بأنه ليس فيه التسبيح، أعنى تسبيح الغسلات، وهناك في سؤر الكلب تسبيح، وهناك نص في أنّ سؤر الهرة لا تسبيح فيه، إذن القياس مُخالف للنص في سؤر الهرة، هذا هو (فاسد الوضع).

● قياس المخفّف على المغلّظ

حيث خفّف الشارع في سؤر الهرة وغلّظ في سؤر الكلب، فهو قاس المخفّف على المغلّظ فكان (فاسد الوضع)، وعليه يكون هذا القياس الفاسد قد أخذ التخليط إلى محلّ فيه التخفيف، وقاس المخفّف على المغلّظ، وعندئذ يكون (فاسد الوضع)، وهذا هو القياس المذموم؛ لما فيه من مخالفة النص الشرعي، فعندما يردّ الذم للقياس، فإننا نحمل هذا الذم على قياس مُعَيّن، كما قال القرافي: على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النص، فمسألة سؤر الهرة منصوص وسؤر الكلب منصوص، فعندئذ قاس في محل النص في سؤر الهرة وهذا لا يصح، وغلّظ حيث خففت الشريعة، وبالتالي هذا هو (فاسد الوضع).

● أمثلة على القياس المذموم

ثم قال المصنف -رحمه الله تعالى-: **[ومن شرط القياس ألا يُخالف النص، والمروي منه ما هو في ذم خصوص القياس، ومنه ما هو في ذم مُطلق الرأي]** يذكر الشارح هنا أنّ ذم القياس وارد على نوعين من القياس: ذم القياس الذي هو ب(المعنى الخاص) الذي ذكرناه ك(فاسد الوضع). **[ومنه -أي: من القياس المذموم- ما هو في ذم مُطلق الرأي]**. ثم بدأ ببيان الأول الذي منه القياس، وسيأتي على الثاني الذي هو (مجرد الرأي).

[فالأول:] الذي هو (قياس مذموم)، **[فالأول:]** كقول علي -كرم الله تعالى وجهه- كما في شرح التنقيح: لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره. وقوله -ﷺ-: **تعمل هذه الأمة برهةً بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا]** ينبّه هنا على أنّ القياس المذموم هو القياس بمعنى: (فاسد الوضع)، كأن يُؤخذ التخليط من التخفيف أو التخفيف من التخليط، أو القياس في مورد النص أن تكون المسألة نصية فيُقاس ويُخرَج بها عن نصّها إلى قياس، هذا هو النوع الأول.

ثم قال: **[ومثال الثاني:]** -أي: الذي هو ذم مُطلق الرأي- ما ثبت أنّ الصحابة كانوا يذمّون الرأي، أي: القياس، كقول الصديق -رضي الله تعالى عنه-: **(أي سماء تُظلّني وأي أرض تُقلّني،**

إذا قلت في كتاب الله برأيي)، وقال عمر-رضي الله عنه:- (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعييتم الأحاديث فضلّوا وأضلّوا)، فالمراد الأقيسة الفاسدة والآراء الفاسدة، جمعاً بينهما وبين ما جاء في الدلالة على العمل به كإجماع الصحابة على العمل به وهو القياس، وكقول عمر لأبي موسى الأشعري -رضي الله تعالى عنهما:- (اعرف الأشباه والنظائر، وما اختلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق)، قال القرافي: وهذا هو عين القياس، وقد نبّه عليه الصلاة والسلام على القياس في مواضع].

نحن هنا نلاحظ الصورة الكاملة، ما هو القياس الصحيح؟ ما هو القياس الفاسد؟ ما هو القياس الشرعي؟ ما هو القياس على اعتبار المصوِّبة وعلى اعتبار المخطئة؟ ما هي الأقيسة التي امتدحها الشارع وأذن بها؟ هذه المجموعة، ثم بعد ذلك: ماهي الأقيسة التي ذمّها الشارع؟ وهنا في موضع واحد يُنبّه طالب العلم الشرعي إلى أنّ هناك أقيسة صحيحة ولها أصولها ولها قواعدها، وهناك أقيسة فاسدة ذمّها الشارع ولا تعدّ من الشريعة، فهي بمعنى: (فاسد الوضع) أو أنها (مجرد القول بالرأي).

● تنزيل نصوص القياس المذموم على القياس الشرعي والعكس

أمّا أن يؤتى بقول لعمر أو لإمام من أئمة السلف في الرأي، ثم ينزل على الحنفية وأقيستهم، أو ينزل على إمام معتبر في أقيسته واجتهاداته، وبعد ذلك يُذمّ القياس الشرعي الصحيح الذي أذنت به الشريعة وأمرت به وجعلته ديناً، ثم يؤتى بقياس نزع الخف وقد مسح عليه ويقاس على حلق اللحية، وهذا القياس المذموم شرعاً فاسد الوضع يجعل ديناً!! وبعد ذلك جُعِل القياس المعتبر مذموماً شرعاً، وعندئذ نحن أمام تنزيل أقوال صحيحة على غير محلّها، فيُنزّل القول في ذمّ القياس على الأقيسة الصحيحة، وتُذمّ الأقيسة الصحيحة المأذون بها شرعاً وهي أقيسة الأئمة، وهذا يعني أننا أمام عمل إعلامي يفسد الدين، بأنّ ما قيل في القياس الفاسد يُنزل على القياس الصحيح، ثم بعد ذلك من أنزل ما ورد عن السلف في ذمّ القياس الفاسد يُنزل على القياس المعتبر المتعبّد به الصحيح الذي اتفقت الأمة على العمل به، وبعد أن يُنزل هذا القول في ذمّ القياس على الأقيسة الصحيحة، يأتي بأقيسة فاسدة مبطلّة للصلاة كما هو الحال في المسح على الجورب الرقيق، أو كما هو الحال في نزع الخف دون أن يغسل قدميه، على ما هو معروف و ذكرناه في ما يتعلّق بمخالفة

أصول الشريعة، فتجد من يذمّ القياس المذموم شرعاً ليل نهار يقيس قياساً فاسداً مذموماً، ويُبطل الأقيسة الصحيحة، فليست العبرة بالخطاب الإعلامي، إنما العبرة بالحقيقة.

لذلك هنا في هذا النص يُبين الشارح لنا صورة كاملة: ما هو القياس المشروع؟ ما هو القياس المذموم شرعاً؟ ولا يمكن أن تكون الصورة كاملة أمام الطالب إلاّ بجمع هذه الأقوال في موضع واحد ليتضح لدى الطالب الصورة الكاملة، ولا تتضح هذه الصورة الكاملة إلاّ بالجمع بين كل الروايات وبالتفقه فيها، فربما اتخذت رواية للطعن في القياس الصحيح، وهنا تتناقض الظواهر بسبب البحوث الناقصة والأعمال الإعلامية السردية، وربما تمّ التأثير على العامة بهذا الشقاق، بسبب عدم اتضاح القياس المذموم من القياس الصحيح، فعندما تكلمنا عن القياس فاسد الوضع، وهذا مثال على القياس المذموم شرعاً الذي ذمّه الشارع.

وسبب الشقاق في الأمة هو أن تنزل الأقوال الصحيحة في غير محلّها، وأن يُمارس السرد الإعلامي، وهذا السرد الإعلامي ليس له من العلم نصيب، ونحن هنا أمام التحقيق العلمي الذي يقوم به الأئمة، وهنا يتربّى العلماء على مثل هذه النصوص، لا على السرديات التي تُشبه الحالة التاريخية، وكأننا أمام تاريخ، ولسنا أمام تفقه في أقوال الأئمة، فهنا في نشر البنود وكذلك في مجموع كتب أصول الفقه التي تُعنى بالقياس في هذا الموضوع أنها حريصة على أن تفك ما يمكن أن يتناقض من الظواهر في ذهن طالب العلم، وبذلك تتضح كتب العلم والفقه عن كتب الإعلام والتاريخ. والخطورة هي في الذين أوتوا نصيباً من الكتاب والحديث، ولم يُؤتوا الجمع بين النصوص الشرعية، والجمع بين الجزئي والكلّي، وترتيب الكليات والجزئيات بحيث تصبح الشريعة منتظمة في مجموعها.

● مجالات العمل بالقياس: القياس في الحدود والكفارة والتقدير

ثم انتقل ليتحدّث عن المجالات التي يعمل فيها القياس ويصح فيها القياس، قال:

وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ * * جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ

● مُفسّر الضمير

في قوله هنا: (جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ) قال: أن الحد والكفارة والتقدير هي مجموعة، وهي ثلاثة قال: (فيها) مع أن الهاء هنا تعود على واحد منها، ولكن مع أن (الهاء) تعود على واحد منها،

لأنّ الضمير الذي يدل على جزء من هذه المذكورات التي نُسِمِيها: (مَرَجِع الضمير)؛ يعني: (الْحَدُّ) مرجع الضمير، (الْكَفَّارَةُ) مَرَجِع الضمير، (التَّقْدِيرُ) مرجع الضمير، ونقول أيضًا: (مُفسِّر الضمير) ومع أنها قد تعددت ولكنه أعاد إليها الضمير (الذي يعود على الواحد) فقال: (جَوَازُهُ فِيهَا) مع أنها ثلاثة، وهذا جائز في اللغة، حيث قال في الاحمرار على ألفية ابن مالك:

وَاسْتَغْنَى عَنِ مُفسِّرِ الضَّمِيرِ * * بِالْكَلِّ وَالْجُزْءِ وَبِالنَّظِيرِ

لذلك هنا (مُفسِّر الضمير): الحد والكفارة والتقدير، والضمير العائد إليها يدل على جزء منها وهي واحدة، وقد جاء مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ [التوبة: 34] فالضمير في قوله: ﴿وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ عائد على المذكورات، كذلك في هذا البيت: (جَوَازُهُ فِيهَا) عاد على كل المذكورات، فكأنه يقول: (في المذكورات) واستغنى بدلالة الواحد في قوله: (فِيهَا) في الضمير على أنه يعود على الجميع، كما ذكره في الاحمرار في قوله:

وَاسْتَغْنَى عَنِ مُفسِّرِ الضَّمِيرِ * * بِالْكَلِّ وَالْجُزْءِ وَبِالنَّظِيرِ

وهنا استغنى بالجزء فالعائد على (الجزء) عاد على (الكل)، فالعائد على (التَّقْدِيرُ) عاد على (الْكَفَّارَةُ) وعاد أيضًا على (الْحَدُّ)، وكذلك قد يستغنى بالضمير للدلالة على (النظير) وهو غير مذكور كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنَ مَعْمَرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ [فاطر: 11] فالضمير في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ عاد على نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمَرُ مِنَ مَعْمَرٍ﴾ فالهاء في ﴿عُمُرِهِ﴾ لا تعود على ﴿المُعَمَّرِ﴾، لأنَّ المُعَمَّرَ قد عُمِّرَ في عُمُرِهِ، قال: ﴿وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ عاد على نظير المُعَمَّرِ، وهو الذي نُقِصَ مِنْ عُمُرِهِ، فالهاء في قوله: ﴿مِنْ عُمُرِهِ﴾ لم يعد على ﴿مُعَمَّرٍ﴾؛ لأنَّ المُعَمَّرَ قد عُمِّرَ ولم يُنْقِصَ مِنْ عُمُرِهِ، فعاد على نظيره: وهو: (الذي نُقِصَ مِنْ عُمُرِهِ)، وللمزيد من مثل هذا البحث في مرجع الضمير، كنت قد شرحت في معلقة النابغة عند قول النابغة:

فَارْتَاعَ مِنْ صَوْتِ كَلَابٍ فَبَاتَ لَهُ طَوْعَ الشَّوَامِتِ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ صَرَدٍ

● عود الضمائر في البيت

فعوّد الضمائر في الدراسات النَّصِيَّة أمر مهم جدًا في فهم تركيبه النَّصِّ وخدمة اللغة في فهم هذا النص. وخالصة ما سبق في قولنا: (جَوَازُهُ فِيهَا) أَنَّ (فِيهَا) هنا يعود على جميع المذكورات التي هي: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ)؛ لأنَّ العائد على (الجزء) عائد على (الكل)، ف(فِيهَا) هنا عادت

على (التَّقْدِيرِ) الذي هو أقرب مذکور، ولكن يمكن أن يعود الضمير على هذه المذكورات جميعاً كما هو في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ فالذهب والفضة هنا مجموعة فهي أكثر من شيء واحد، ولكن الضمير عاد على واحد، ولكننا نعتبر العود على واحد عوداً على الكل.

● العطف بمحذوف، حذف حرف العطف

قال في الشرح: [التقدير معطوف على الحد بمحذوف] يعني: لما قال: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرِ)؛ فلا يوجد حرف عطف، وهذا جائز في اللغة، بل جاء في أفصح الكلام وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَنَتَاتٍ تَبَتَّتِ عَنِّدَاتٍ سُحِّتِ لُحْمُهُنَّ وَأَبْكَرْنَ﴾ [التحریم: 5]، عطف كل هذه المعطوفات دون حرف العطف، لذلك قال هنا: [التقدير] أي: لفظة (التَّقْدِيرِ) في صدر البيت معطوفة على (الْحَدُّ) الذي هو ما قبل (الْكَفَّارَةُ) في قوله: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرِ) [بمحذوف] أي: حذف حرف العطف، [يعني: أن جواز القياس في الثلاثة] - (وهي: الحد والكفارة والتقدير) - والعمل به هو مشهور مذهبنا - (أي: العمل بالقياس في هذه الثلاثة هو مشهور مذهبنا) - ومنعه أبو حنيفة، فقد نقل القرافي عن الباجي وابن القصار من المالكية اختيار جريانه - (أي: القياس) - في الحدود والكفارات والتقديرات

● القياس في الجنايات

وسياتي الشرح في أمثلة هذه الحدود والكفارات والتقديرات فقال: [مثاله في الحدود: قياس اللائط على الزاني] الحكم الوارد في الشريعة هو حكم الزاني، فمن ارتكب عمل قوم لوط، هل يكون كالزاني، فاللواط غير الزنا، فقال: [مثاله - (أي: مثاله في القياس) - في الحدود: قياس اللائط على الزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتمى طبعاً محرم شرعاً وقياس، النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خفية] ها هو قد أجرى اللائط مجرى الزاني، فقياس اللائط على الزاني، وقاس النباش على السارق، وهذا في الحدود وهذا توسع في تطبيق الشريعة.

● تفوق الشريعة في القياس في الجنايات

مثلاً هناك سرقة من الحسابات في البنوك، فكيف يمكن أن يُقدَّر الحرز؟ هل نقطع أم لا نقطع؟ إذن يجوز القياس في الجنايات، في القانون لا يُجيز القياس في الجنايات، لذلك لما ظهرت

الجرائم الإلكترونية وقف القانون عاجزاً.. لماذا؟! لأنه لا يُجيز القياس في الجنايات حتى يأتي نص ينص على الجريمة وعقوبة الجريمة، لذلك كانت الشريعة بهذا القياس في الحدود والجنايات مُتقدّمة على القانون؛ لأنها تملك أصولاً قادرة على أن تواكب دون أن يتزلّ وحي لتشريع جديد، لذلك هذا القياس أعطى تفوقاً للشريعة، بينما أخذت أوقات لدى القانونيين للبحث والمراجعة وصياغة القوانين، فماذا عن حكم هذه الجرائم التي تُرتكب ولم يُشرع ولم يُسنّ القوانين بعد؟! نجد أن الشريعة كانت تضع الأحكام لهذه الحالات بالقياس، لذلك كان القياس في الحدود مُتفوقاً على القانون، وهذا موطن القوة في الشريعة ألا وهو القياس، ونرى القياس يمدّ الشريعة في الواقع ويجعل للنصوص امتداداً في الزمن أيضاً كما نلاحظه هنا.

● الجريمة الإلكترونية

كذلك فيما يتعلق بالتجسس الإلكتروني، نحن أمام حكم شرعي، ربما يتلصص أحدهم على هاتف شخص آخر عن بُعد، ويلتقط صورة من هنا وهناك، لا يوجد قانون يُجرّم، فماذا نفعل في هذه الجنايات على حقوق الناس قبل صدور القانون؛ لأنه يأخذ وقتاً؟! نجد أن الشريعة كانت حاضرة في كل لحظة، وإن كان القانون غائباً، وهنا تأتي بنماذج وأمثلة عملية وواقعية على كفاءة هذه الشريعة، وقدرتها على المواكبة لحظة بلحظة في مجال الأقيسة.

قال: **[ومثاله في الكفّارات اشتراط الإيمان في رقبة الظهار، قياساً على رقبة القتل بجامع أنّ كلا منهما كفارة]**، فهذا قياس في الكفّارات أيضاً، **[ومثاله في التقديرات: جعل أقلّ الصّدق ربع دينار، قياساً على إباحة قطع اليد في حد السرقة بجامع أنّ كلاّ منهما فيه استباحة عضو]** يعني: الشريعة فرضت المهر، ولا زواج إلاّ بمهر، فيأتي السؤال: ما أقلّ المهر؟ لا بدّ أن يكون هناك حدٌّ لأقلّه؛ لذلك نجد أنّ المذهب قدّر: (ربع دينار) على أنه هو أقلّ المهر، نظراً أنّ نصاب السرقة (ربع دينار)، قال: **[بجامع أنّ كلاّ منهما فيه استباحة عضو]** فالرجل حتى يتزوَّج المرأة وتحلّ له فلا بدّ من مهر، وأقلّ مهر يمكن أن تُباح به هذه المرأة في عقد الزواج بولي وشهود، لا بدّ أن يكون (ربع دينار) قياساً على أنّ في السرقة استُبيحت يد السارق بما هو (ربع دينار فأكثر) من مبلغ السرقة. قال: **[واحتج المانع بأنها لا يُدرك فيها المعنى]** أي: هذه الثلاثة: الحد والكفارة والمُقدرات **[لا يُدرك فيها المعنى]** أي: لا نستطيع أن نستنتج علة **[وأجيب بأنه يدرك - (أي: المعنى) - في بعضها - (وهي: الكفارة) - فيجري فيه القياس]** عندما نقول: التقديرات شرعية لا يعني أنها إذا كانت شرعية

توقيفية لا يمكن أن يقاس عليها بل إذا لوحظ معنى من المعاني يتناسب مع هذه الأحكام فإننا نجري القياس.

● القياس في العبادات: القبلة للصائم، المضمضة للصائم

لذلك لاحظوا هنا أنه لم يقل: العبادات؛ لأن العبادات يجري فيها القياس، وقد قاس النبي - ﷺ - حيث سأله عمر - رضي الله تعالى عنه - وكان عمر قد قبّل وهو صائم - فقال له النبي - ﷺ -: رأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ أي: كما أن المضمضة قد تكون ذريعة إلى دخول الماء إلى الحلق والفطر، كذلك قد تكون القبلة ذريعة إلى الجماع، ومن ثم يحصل الفطر بالجماع، فشابهت هذه تلك، فقاس النبي - ﷺ - مع أن الصوم أمر تعبدي، لذلك نحن نقول: حيث ظهر وجه الشبه وحيث ظهرت العلة جاز القياس سواء كان في المعاملات أو في الجنائيات أو في العبادات، بالتالي لم يقل الأصوليون: "لا يجوز القياس في العبادات" فهو من باب الجملة أنه إذا كان الأمر عبادة بمعنى: أنه متوقف على النية، ومتوقف على ورود الشرع عندئذ لا يجوز القياس، فهذه عبارة عامة، ولا بد من الدخول في التفصيل فنقول: (حيث ظهر المعنى وظهر وجه الشبه فلنا أن نقيس) كما حدث في موضوع الكفارة.

ذكر هنا (الحدّ) وتكلم عن قياس اللائط على الزاني، وذكر (الكفارة) بقياس كفارة الظهار على رقبة القتل الخطأ، و(التقديرات) كقياس أقل الصداق (ربع دينار) على إباحة قطع اليد في حد السرقة، فهي الأقيسة قد جرت في التقديرات والكفارات والحدود، وظهر لنا وجه قوة القياس في الشريعة عندما أجرينا القياس في هذه الثلاثة، لاسيما فيما يتعلّق بالقياس في الجنائيات، كما ظهر لنا في الحدود.

9 - وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ^I

ما زلنا نتحدث في موضوع القياس وقد انتهينا من الحديث عن تعريفه باعتباريات مختلفة وبلغنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ * * جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ

● معنى القاضي في تعريف القياس بأنه إثبات مثل حكم

بمعنى: أنه يتحدث عن الأمور التي يجري فيها القياس، ومن الجدير بالذكر هنا أن نتحدث عن بعض الأمور التي أود أن أنبئ إليها وقد أثبت أثناء المناقشات فيما يتعلق بتعريف «القياس»، وهو ما ذكرناه عند قولنا في نقل الإمام السبكي -رحمه الله تعالى- عن أبيه، في قول والده: **[وإذا تَوَمَّلَ كُلُّ مِنْهُمَا وَجِدَ حَدَّ الْقَاضِي أَوْلَى مِنْهُ؛ لِأَنَّ إِثْبَاتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ نَتِيجَةُ الْقِيَاسِ لَا عَيْنُهُ]** يعني: الكلام هنا نحن قلنا إنَّ القاضي هنا البيضاوي، ويحتمل أن يكون القاضي الباقلاني، ولدى متابعة بعض الطلاب الجادين جزاهم الله خيراً، فوجدوا أن هناك تعريفات للبيضاوي تخالف ما نقله السبكي عن والده، حيث في بعض نسخ البيضاوي أن البيضاوي يُعرِّف القياس بأنه: (إثبات مثل حكم)، وهناك نسخ (إثبات حكم) وعلى كلا الحالين فالأمر بحث في الموضوع.

● معنى القاضي

ولكن من الجدير بالذكر أن ننبئ إلى احتمال كون القاضي هو الباقلاني هنا أو البيضاوي أن الأمر يعني قائم وما زال محل احتمال، إن كان الأمر قد قيل في السابق أنه هو القاضي البيضاوي لاعتبار أن نسخاً من المنهاج تُعرِّف القياس بأنه: (إثبات حكم) وليس (إثبات مثل الحكم)، هذه نقطة من النقاط التي أود التذكير بها، وكذلك فاتنا بيت من الأبيات ألا وهو بيت الناظم بعد أن بيّن من هو القائل فقال:

وَالْحَامِلُ الْمَطْلُوقُ وَالْمُقَيَّدُ * * وَهُوَ قَبْلَ مَا رَوَاهُ الْوَاحِدُ

● (وقبله القطعي من نص ومن): الأدلة الأقوى من القياس

(¹) المحاضرة التاسعة: (وَالْحَامِلُ الْمَطْلُوقُ وَالْمُقَيَّدُ)، بتاريخ: بتاريخ: 13 شعبان 1442هـ، الموافق: 2021/3/26م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11434>

ثم جاء بعده:

وَقَبْلَهُ الْقَطْعِيُّ مِنْ نَصٍّ وَمِنْ ** إِجْمَاعِهِمْ عِنْدَ جَمِيعِ مَنْ فَطَنَ / أَوْ فَطِنَ

الآن يتكلم عن الدليل الذي هو فوق رتبة القياس، فقال: **(وَقَبْلَهُ الْقَطْعِيُّ مِنْ نَصٍّ وَمِنْ**

أَيَّ: وَقَبْلَ الْقِيَّاسِ، وَهُوَ أَرْجَحُ مِنَ الْقِيَّاسِ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَّاسِ، هَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: [وَقَبْلَهُ]

وَقَبْلَهُ الْقَطْعِيُّ مِنْ نَصٍّ وَمِنْ ** إِجْمَاعِهِمْ عِنْدَ جَمِيعِ مَنْ فَطَنَ

[فَطَنَ]: كما قال في الشرح: (مثلث الطاء)، ما معنى مثلث الطاء؟ أي: (فَطَنَ - فَطِنَ - فَطِنَ)

بالضم والفتح والكسر، لأنَّ الفعل الثلاثي دائماً يكون مفتوح الأول، فلا يوجد فعل ثلاثي جذر من الجذور ليس مفتوح الأول ربما نقول باعتبار التصريفات مثل: (فَعِلَ) هذا يكون من باب التصريفات لكننا نحن نقول عن أصول الأفعال: (إِمَّا فَعِلَ - وَإِمَّا فَعُلَ - وَإِمَّا فَعَلَ) وترتيبها من حيث الكثرة في العربية والقلة، تُرْتَّبُ مِنَ الْأَقْلِ إِلَى الْأَكْثَرِ أَقْلُهَا: (فَعِلَ)، وأكثر من فَعُلَ: (فَعَلَ)، وأكثر من فَعَلَ (فَعَلَّ)، لذلك من حيث الأقل في العدد في اللغة إلى الأكثر: (فَعُلَ - فَعَلَ - فَعَلَّ) فنجد أنَّ حركة العين هي المتغيِّرة، أمَّا الأولى على الحرف الأول ثابتة الفتح، وعلى الأخير مفتوحة وبقي التغيير على عين الكلمة من حيث: (فَعُلَ - فَعَلَ - فَعَلَّ)، فإذا قال: (مثلث الطاء) فهي: (فَطَنَ - فَطِنَ - فَطِنَ) أي: بالحركات الثلاث، لكن هناك فلسفة صرفية في هذا ذكرتها في بداية شرحي على لامية الأفعال.

● معنى دلالة النص

في قوله: **[فَطَنَ] مثلث الطاء، لكن الأولى في البيت قراءته بالكسر - أي: (فَطِنَ) - أو بالضم**

- (أي: فَطِنَ) يعني: أنَّ كلاً من النص والإجماع القطعيين يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَّاسِ الظَّاهِرِيِّ، وَالْقَطْعِيَّانِ

لا يتعارضان] في قوله هنا: (نَصٍّ) ما معنى النص؟ هو: «اللفظ الذي لا يحتمل معنى آخر». كأنَّ

تقول: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 195] فهذه لا تحتمل فهي نص في العدد لا يقبل التأويل، كذلك في

الأعلام ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: 29]، ﴿مُحَمَّدٌ﴾ عَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ الْخَاتَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ،

ف(الخاتم): أي: باعتبار أنه خُتِمَ بِهِ النَّبِيُّونَ، (الخاتم): اسم فاعِلٍ هُوَ الَّذِي خَتَمَ النَّبِيِّينَ عَلَيْهِ

الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ، ف(الخاتم) غير (الخاتم) في المعنى، (الخاتم): مَا يُخْتَمُ بِهِ الشَّيْءُ، خَتَمَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ

بِنَبِيِّهِ ﷺ مُحَمَّدٍ، هُنَا هُوَ النَّبِيُّ (الخاتم): أَي: خَتَمَ بِهِ. وَإِذَا قُلْنَا (الخاتم): أَي: خَتَمَ النَّبِيُّ ﷺ - الْأَنْبِيَاءَ

فَهُوَ الْخَاتِمُ لَهُمْ، (الخاتم): كاسم الآلة. مثل: (القالب): مَا يُقَلَّبُ بِهِ. (الطابع): مَا يُطْبَعُ بِهِ.

● لا اجتهاد في مورد النص

وهذا هو معنى قولنا: **[لا اجتهاد في مورد النص]** بمعنى: أن هناك دلالة قاطعة ولا اجتهاد فيها، فعندما يأتي الشارع بنصٍ مُحكَم لا يقبل النسخ لا يقبل التقييد لا يقبل التخصيص، لا يقبل أي وجهٍ من وجوه التأويل، فنقول: هذه (دلالة نص). ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: 23]. (دلالة نص) لا تحتمل الكراهة. فلذلك هنا يتكلم أن دلالة النص القاطعة، هذه الدلالة القطعية للنص لا يجوز أن يُنظر فيها من جديد لتحوير معاني جديدة؛ لأنها من أعلى رُتب الواضحات، فنقول: الواضحات: أولاً: (دلالة نص): التي لا تحتمل. ثم من الواضح: (الظاهر): ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 255] أي: لا إكراه في الدخول ولا في الخروج، لكن هذا الواضح قابلٌ للتخصيص فيأتي حديث عن النبي -ﷺ-: [من بدل دينه فاقتلوه]. هذا واضح برتبة الظاهر وهو ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لأنه يحتمل التخصيص. وهناك ما لا يحتمل التخصيص والتقييد أو التأويل الى معنى آخر كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾.

● تعارض القطعيات

قال: عندما يأتيك القطعي من نص وإجماع فلا محل للقياس عندئذ، فالقياس هَدْرٌ لا يجوز ولا يقع، كُلاً من النص والإجماع القطعيين يُقدَّم على القياس الظني؛ لأنَّ القياس هو عمل المجتهد، والقطعيان لا يتعارضان وهذا على مذهب المصوّبة، ولا يكون هناك (قطعي ثبوت: قطعي دلالة: محكم: غير منسوخ: ولا يقبل وجهًا من وجوه التأويل) مع (قطعي آخر) في نفس الرتبة فهذا غير مُمكن، ولكن على مذهب المصوّبة هذا القطعي المساوي للقطعي الآخر، كِلا المجتهدين مصيب فيتصوّر عندهم القول: أن هذا قطعي وهذا قطعي لتعدد المصيب عند المصوّبة. وهذا يبحث في التعارض والترجيح في وقته. ثم بعد ذلك قال: **[وسياتي القطعي من القياس والظني]** ويؤجّل إلى حينه إن شاء الله تعالى، هذا البيت كان قد فاتنا وقد آثرنا أن نُوضّحه وإن كان متأخرًا.

● القياس في الحد والكفارة والتقدير

أما موضوع درسنا اليوم فهو قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ * * جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ

(الحدود): يدخلها القياس كحد السرقة، وكحد اللائط وقياسه على الزاني، **(الكفارة):** ككفارتَي القتل الخطأ والظهار، و**(التقدير):** كتقدير المهر، بمعنى: أننا نستنبط من الحدود الشرعية ومن الكفارات ومن التقديرات الشرعية نستفيد منها بالقياس الوصول إلى أحكام جديدة.

• هل يدخل القياس في العبادات

هذه مجالات قد يظن ظان أنها لا يدخلها قياس، ف(الكفارة) يقول أحدهم: العبادات لا يدخلها القياس، نقول له: الكفارة متعبد به، ولا تصح إلا بنية تَخَصُّهَا؛ لأنها كفارة واجبة، وعليه لا بد من التعبد، وها هي قد دخلتها حالة القياس، كذلك التقديرات، صحيح أن هناك تقديرات شرعية لكننا أيضًا نقيس على هذه التقديرات الشرعية، وعليه فإن القول: "لا يجوز القياس في العبادات"، هذا القول على إطلاقه ليس صحيحًا، إنما حيث ظهرت العلل، وحيث ظهرت أمارات القياس فإننا سنقيس؛ وحيث كان الأمر تعبديًا محضًا متوقفًا على أمر شرعي لا تُدرى له علة عندئذ لا يكون فيه القياس، وقد بينت أن النبي -ﷺ- لما سأله عمر -رضي الله تعالى عنه- عن القبلة في رمضان، فإنه -عليه الصلاة والسلام- علمه القياس وعلمه الاستنباط بقياس القبلة على المضمضة، فهذه حالة صيام والصيام عبادات، وهناك أمثلة كثيرة، كقول المرأة للنبي -ﷺ- في سؤالها عن حج أبيها، وسؤال المرأة عن حج الصبي، وقال النبي -ﷺ- للمرأة التي سألت عن حج أبيها: [أرأيت لو كان على أبيك دين؟] فهو قياس في أمر عبادي من العبادات، هنا يدققون في الكلام، فليست المسألة أنه يبث على مسامع الطلاب في الدروس، "لا يجوز القياس في العبادات" فتخرج الصلاة والزكاة والصيام والحج والأضحية والزكاة وما إلى ذلك من التعبديات فلا يجري فيها قياس بالمرّة، فليس الأمر كذلك، فعندما يُقال: (لا قياس في العبادات) فهذه كلمة تحتاج إلى مزيد من الشرح والتفصيل والتوضيح، فحيث ظهرت أمارات القياس؛ فعندئذ يجوز القياس كما ذكر الناظم هنا في الحد والكفارة والتقدير.

• عود الضمير الواحد على مذكورات

قال: **(جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ)** أي: المشهور عند المالكية أنه يجوز القياس في الحد والكفارة وفي التقدير، لكن لما قال هنا: **(جَوَازُهُ فِيهَا):** (فيها) ضمير يعود على واحدة منها، أي: التقديرات أو الكفارات أو الحدود، فكيف يعود الضمير (فيها) الذي لواحدة منها؟ كيف يمكن أن يعود عليها جميعًا مع أنها ثلاثة وليست واحدة، و(الهاء) هنا تعود على الواحدة منها كما هو في ظاهر النص.

• مَرَجِ الضَّمِيرِ وَمُفَسِّرِ الضَّمِيرِ

نقول: إِنَّ الضَّمِيرَ هُنَا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى جِزْءٍ مِنَ الْمَذْكُورَاتِ، الَّتِي تُسَمَّيْهَا: (مَرَجِ الضَّمِيرِ)، بِمَعْنَى: (الْحَدِّ): مَرَجِ الضَّمِيرِ (فِيهَا)، (الْكَفَّارَةَ): مَرَجِ الضَّمِيرِ (فِيهَا)، (التَّقْدِيرِ): مَرَجِ الضَّمِيرِ (فِيهَا). وَنُسَمِّيهِ أَيْضًا: (مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ)، يَعْنِي: لَوْ قُلْنَا (فِيهَا): (الِهَاءِ) ضَمِيرٌ، أَيْنَ مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ؟ نَقُولُ: التَّقْدِيرِ وَالْكَفَّارَةَ وَالْحَدِّ، فَهَذِهِ ثَلَاثَةٌ، تَقُولُ لِي: كَيْفَ تَكُونُ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ هِيَ مَرَجِ الضَّمِيرِ؟ مَعَ أَنَّ (فِيهَا) تَعُودُ عَلَى وَاحِدٍ، وَلَا تَعُودُ عَلَى كُلِّ هَذِهِ، الْمَفْتَرَضُ أَنَّهُ قَالَ: (فِيهِنَّ) مِثْلًا بَدَلًا مِنْ أَنْ يَقُولَ: (فِيهَا)، فَلِذَلِكَ (فِيهَا) تَعُودُ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ وَهُوَ التَّقْدِيرُ، فَكَيْفَ تَكُونُ (فِيهَا) هُنَا تَعُودُ عَلَى الْكَفَّارَةِ وَالْحَدِّ؟! نَقُولُ لَكَ هُنَا: أَنَّ هَذَا الضَّمِيرَ (فِيهَا) وَإِنْ كَانَ يُمَثِّلُ وَاحِدَةً مِنَ الْمَذْكُورَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي فِي صَدْرِ الْبَيْتِ الَّتِي تُسَمَّيْهَا (مَرَجِ الضَّمِيرِ) أَوْ (مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ) وَهِيَ مُتَعَدِّدَةٌ، فَنَحْنُ هُنَا اسْتَغْنَيْنَا عَنْ ضَمِيرِ الْجَمَاعَةِ (فِيهِنَّ) بِضَمِيرٍ مُفْرَدٍ وَهُوَ (فِيهَا) لِيَدُلَّ الضَّمِيرُ الْمَفْرَدُ هُنَا عَلَى الثَّلَاثَةِ وَهِيَ مُتَعَدِّدَةٌ. قَالَ: فِي الْإِحْمَرَارِ عَلَى الْأَلْفِيَةِ.

وَاسْتَغْنِي عَنِ مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ * * بِالْكَلِّ وَالْجُزْءِ وَبِالنَّظِيرِ

ف(مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ) و(مَرَجِ الضَّمِيرِ) بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ فِي هَذَا الْبَيْتِ: (وَالْحَدِّ وَالْكَفَّارَةَ التَّقْدِيرِ)، وَالضَّمِيرِ عَائِدٌ عَلَيْهَا جَمِيعًا، يَدُلُّ عَلَى جِزْءٍ مِنْهَا وَهِيَ وَاحِدَةٌ وَإِنْ كَانَ الضَّمِيرُ يَدُلُّ عَلَى الْوَاحِدِ إِلَّا إِنَّهُ عَائِدٌ عَلَيْهَا جَمِيعًا. وَمِثَالُ ذَلِكَ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَكَانُوا يُنْفِقُونَهَا﴾ [التوبة: 34]، مَا مَعْنَى ﴿وَكَا يُنْفِقُونَهَا﴾؟ الْآنَ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ يَقْتَضِي الظَّاهِرُ أَنَّ نَقُولُ - فِي اللُّغَةِ وَليْسَ طَبَعًا فِي الْكِتَابِ -: (وَلَا يَنْفِقُونَهُمَا)، فَجَاءَ هُنَا بِضَمِيرٍ يَدُلُّ عَلَى وَاحِدَةٍ مِنَ الذَّهَبِ أَوْ عَلَى وَاحِدَةٍ مِنَ الْفِضَّةِ، فَهِنَا الضَّمِيرُ عَلَى الْمَجْمُوعِ فَنَقُولُ: عَادَ عَلَى الْمَكْنُوزَاتِ، ﴿وَكَا يُنْفِقُونَهَا﴾؟ أَي: عَلَى الْمَكْنُوزَاتِ هَذِهِ، وَهِنَا نَقُولُ: (جَوَازُهُ فِيهَا): يَعُودُ عَلَى مَجْمُوعٍ مُقَدَّرٍ هُوَ الْمَذْكُورَاتِ، أَي: الْمَذْكُورَاتِ مِنَ الْحَدِّ وَالْكَفَّارَةِ وَالتَّقْدِيرِ. هُنَا بِهَذَا الْمَعْنَى نَجِدُ أَنَّ ضَمِيرَ الْمَفْرَدِ عَادَ عَلَى الْجَمِيعِ، فِي هَذَا الْبَيْتِ (جَوَازُهُ فِيهَا): عَادَ عَلَى الْجَمِيعِ وَهُوَ الْحَدِّ وَالْكَفَّارَةَ وَالتَّقْدِيرِ، وَعِنْدُنَا نَقُولُ: إِنَّ (الِهَاءَ) عَادَ عَلَى الْجَمِيعِ، فَلَوْ قُلْتُ لِي: (الِهَاءَ) هُنَا عَادَتْ عَلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ؛ إِذْ الْحَدِّ وَالْكَفَّارَةَ خَرَجَتْ مِنْ (جَوَازُهُ فِيهَا)، فَ(فِيهَا): تَعُودُ عَلَى التَّقْدِيرِ فَقَطْ وَهِيَ أَقْرَبُ مَذْكُورٍ، لَكِنَّا نَقُولُ: أَنَّهَا عَادَتْ عَلَى الْجَمِيعِ؛ لِأَنَّنا اسْتَغْنَيْنَا بِضَمِيرِ الْمَفْرَدِ عَنِ ضَمِيرِ الْجَمَاعَةِ (فِيهِنَّ) وَهَذَا جَائِزٌ بِتَأْوِيلِ (أَي: الْمَذْكُورَاتِ) كَمَا جَازَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ

يَكْتَرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَكَأَيُّفَتُوهَا ﴿١١﴾ أي المكنوزات، فالهاء عادت في الآيات الكريم على المكنوزات، عادت على الجميع بهذا التأويل، نُبِّينَ هنا أَنَّ الهاء عادت على المجموع وعادت على المذكورات بهذا التأويل، بأننا نستغني بالضمير المفرد عن ضمير الجماعة بناءً على هذا التأويل وهذا المعنى الذي قدرناه.

● الاستغناء بالضمير عن النظير

وأيضاً هناك قد يُتوسَّع بالاستغناء بالضمير بالدلالة على شيء غير مذكور لكنه مُقدَّر، بمعنى: أَنَّ الضمير لا يعود على مذكور إنما يدل على أمر هو نظير المذكور. كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنَ الْمُعْتَمِرِ وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ [إفاطر: 11]، الآن لاحظ في قوله: ﴿مِنْ عُمْرِهِ﴾ هنا ذكر حالتين حالة: (من عُمْرِ) وحالة: (من نُقِصَ من عُمْرِهِ)، الآن لما قال: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنَ الْمُعْتَمِرِ وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ المذكور هو الـ﴿مُعْتَمِرِ﴾، لكن لم يُذكر باللفظ (من نُقِصَ من عُمْرِهِ)، يعني: ولا يُنْقِصُ من مَنقُوصِ عُمْرِهِ، مثلاً فالضمير في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ فالهاء في قوله تعالى: ﴿عُمْرِهِ﴾ لم يعد على الـ﴿مُعْتَمِرِ﴾؛ لأنَّ الْمُعْتَمِرَ لم يُنْقِصْ عُمْرُهُ، إنما الذي نُقِصَ من عُمْرِهِ هو الذي قَلَّ عُمْرُهُ ولم يُعْمَرَ، الْمُعْتَمِرُ قد عُمِّرَ في عُمْرِهِ فالضمير في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ عاد على نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْمُرُ مِنَ الْمُعْتَمِرِ﴾ فالهاء في ﴿عُمْرِهِ﴾ لا تعود على الـ﴿مُعْتَمِرِ﴾؛ لأنَّ الْمُعْتَمِرَ قد عُمِّرَ في عُمْرِهِ، قال: ﴿وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ عاد على نظير الْمُعْتَمِرِ، وهو الذي نُقِصَ من عُمْرِهِ، فالهاء في قوله: ﴿مِنْ عُمْرِهِ﴾ لم يعد على ﴿مُعْتَمِرِ﴾؛ لأنَّ الْمُعْتَمِرَ قد عُمِّرَ لم يُنْقِصْ من عُمْرِهِ، فعاد على نظيره: وهو: (الذي نُقِصَ من عُمْرِهِ)، لذلك الذي لم يُعْمَرَ ليس مذكوراً، فالضمير هنا في ﴿عُمْرِهِ﴾ لم يعد على ﴿مُعْتَمِرِ﴾ إنما عاد على نظير الـ﴿مُعْتَمِرِ﴾، فيكون التقدير: وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمْرِ مَنْ نُقِصَ من عُمْرِهِ الذي هو غير الْمُعْتَمِرِ. فعاد الضمير (الهاء) في قوله تعالى: ﴿وَكَأَيُّفَتُوهَا مِنْ عُمْرِهِ﴾ على النظير غير المُصْرَحِ به في الآية وهو الذي نُقِصَ من عُمْرِهِ، ولم يعد الضمير على ﴿مُعْتَمِرِ﴾؛ لأنه لم يُنْقِصْ من عُمْرِ الْمُعْتَمِرِ، إنما زيد في عُمْرِ الْمُعْتَمِرِ، وطبعاً للمزيد من عود الضمير في هذه الحالات يمكن العود إلى شرحي على النابغة عند قول النابغة الشاعر صاحب المعلقة وإن اختلف فيها، عند قوله:

فارتاعَ مِنْ صَوْتِ كَلَابٍ فَبَاتَ لَهُ طَوَعَ الشَّوَامِتِ مِنْ خَوْفٍ وَمِنْ صَرَدٍ

ذكرت هناك شيئاً من التَّوَسُّعِ في الدلالة على عود هذه الضمائر.

قال في الشرح: [التقدير معطوف على الحد بمحذوف] التقدير هنا: قُصِدَ لَفْظَ كَلِمَةِ (التَّقْدِيرِ) أي: كلمة (التَّقْدِيرِ) المذكورة في نهاية صدر البيت، عند قوله: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ)؛ (التَّقْدِيرِ) أي: هذه الكلمة معطوف، لاحظ الكلمة تقول: معطوفة، لكن لماذا قال: (معطوف)؟ تقدير: (لَفْظَ): (لَفْظَ التَّقْدِيرِ)، فهنا يأتي لدينا شيء من الاتساع نظراً لملاحظة المعنى، فلو قلت كلمة: (التَّقْدِيرِ)؟ أقول: معطوفة، وإذا قلت: (لفظ التَّقْدِيرِ)؟ أقول: معطوف، كما يُلاحِظ المتكلم من المعاني التي يَقْصِدُهَا ويريد أن يُعَبِّرَ عنها بالألفاظ التي تناسب هذا المعنى.

قال: [التقدير معطوف على الحد] أي: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ)؛ (التَّقْدِيرِ) معطوف على (الْحَدُّ)، (الْكَفَّارَةُ) معطوفة على (الْحَدُّ)، لكن لما قال: (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ)، (الْكَفَّارَةُ) معطوفة على (الْحَدُّ)، هذه (الْكَفَّارَةُ) معطوفة على (الْحَدُّ) بحرف العطف (الواو)، لكن قال: (التَّقْدِيرِ) أين حرف العطف؟! لذلك قال: [بمحذوف]، هذا معنى قوله: [بمحذوف] أي: حرف العطف ليس موجوداً، هو حرف محذوف، وهذا جائز، وجاء في كتاب الله - سبحانه وتعالى -، فقد قال: سبحانه في كتابه العزيز: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِمَّنْكَ مُسَلِّمَتٌ مُؤْمِنَةٌ قَنْتَ تَبَّتْ عَبْدَتٌ سَحَتْ تَبَّتْ وَأُبْكَارًا﴾ [التحریم: 5]، هذه الكلمات: ﴿أَزْوَاجًا خَيْرًا مِمَّنْكَ مُسَلِّمَتٌ مُؤْمِنَةٌ﴾ لا يوجد حرف عطف بينهما، ﴿قَنْتَ﴾ لا يوجد، كلها بحذف العاطف، وحذف العاطف بعلامة: أن الكلام مفهومٌ للسامع، وليس الحذف اعتبارياً مُخَلَّاً بالمعنى فما يُعْرَفُ يُحْذَفُ. على كل حال هذه نبذة عن ألفاظ هذا البيت وإن شاء الله تعالى نكمل الشرح في الدرس التالي.

10- يعني أن جواز القياس¹

انتهينا من فك عبارة قوله -رحمه الله تعالى- في النظم:

وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ * * جَوَازُهُ فِيهَا وَهُوَ الْمَشْهُورُ

● القياس في الحدود

حيث قال: **[التقدير معطوف على الحد بمحذوف يعني أن جواز القياس في الثلاثة]** يتكلم هنا عن جواز القياس في الثلاثة، وجواز العمل به، فقال: **[هو مشهور مذهبنا - (أي: المالكية)-، ومنعه أبو حنيفة -رحمه الله تعالى-]**، ثم قال الشارح: **[فقد نقل القرافي عن الباقي وابن القصار من المالكية اختيار جريانه - (أي: القياس)-، في الحدود والكفارات والتقديرات]**، ثم قال الشارح: **[مثاله في الحدود، - (أي: مثال القياس في الحدود)- قياس اللائط على الزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتمى طبعاً محرماً شرعاً، وقياس النباش على السارق في القطع]** النباش: هو الذي ينبش القبور ويسرق مما وجد في القبر من كفن أو ما إلى ذلك، فهذا يُقاس على السارق ويقطع على فرض توفر بقية شروط تنفيذ الحد، **[قياس]** هنا معطوفة على قوله: **[قياس اللائط على الزاني وقياس النباش على السارق في القطع]**، **[بجامع]**: جار ومجرور متعلق بقوله: **[قياس]** أي: قياس بجامع فالمتعلق: هو **[بجامع]**، والمتعلق: **[قياس]**، **[بجامع]** أي: (أخذ مال الغير من حرز مثله خفية)، بمعنى: اعتبر القبر حرزاً للكفن، فهذا السارق الذي هو نباش، فيُقاس القبر على المنزل، فالقبر حرز للكفن والمنزل حرز للمال، فهنا دخل الحرز والحافظ في موضوع القبر، وهذا داخل بطريق القياس وهو حد، فهناك توسُّع في القياس في الحدود، وهنا أثبت حدٌ لم ينص عليه سابقاً بقياس لعله من العلل، وهي: (أخذ المال المملوك من حرزه)، سواء كان قبراً أو بيتاً، وهذا يعني أن القياس يمد الشريعة في الواقع، ويمد النصوص لتستوعب وقائع جديدة، لا تسمح اللغة بالوضع اللغوي باستيعاب تلك الوقائع كما بينت سابقاً فيما قاسه الصديق -رضي الله تعالى- عنه في مسألة مانعي الزكاة، حيث قاس الزكاة على الصلاة، والزكاة وضِعاً ليست هي الصلاة، ولا تدخل بالأوضاع اللغوية، إنما تدخل بالقياس.

(1) عنوان المحاضرة العاشرة: (يعني أن جواز القياس)، بتاريخ: 13 شعبان 1442هـ، الموافق: 2021/3/26م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11435>

● مقارنة القياس في الحدود وعجز القانون

هنا نحن نقف أمام القياس في الحدود، كيف تستمر الشريعة في استيعاب الوقائع، كيف تستمد المذاهب الأربعة قوتها من أصولها في الامتداد في الواقع، ونحن نتعامل هنا مع المذاهب الأربعة في أصولها كما لو كانت مدرسة واحدة، بحيث تتكامل فيما بينها في أصولها وفي قواعدها وفي فروعها، لأنها جميعاً شريعة الله - سبحانه وتعالى -، وكلها فيها رضا الله - سبحانه وتعالى -.

لنفترض في المذهب المالكي جواز القياس في الحدود، فالمالكية قاسوا النباش على السارق الذي يأخذ المتاع المحفوظ بالحافظ أي صاحبه أو يأخذ المال من البيت الذي يعتبر حرّاً للمسروق، مع توافر بقية شروط السرقة الأخرى لتنفيذ الحد، كيف يمكن لهذا الأصل أن يُسهم في بناء مجتمع العمران على قواعد وعلى أصول متينة؟ نحن الآن أمام نوع جديد من الجريمة، هذا النوع من الجريمة أُمَّلَتْهُ تطورات الواقع المعاصر مثل: السرقة من الحسابات المصرفية بوسائل الكترونية كالهَكرز (hackers) أو ال(كِرْكَرْز : Crackers) أو ما إلى ذلك من الوسائل التي تكون عن بعد، وفي غرف مغلقة وبواسطة برامج، فكيف سينظر الفقيه المالكي المجتهد إلى هذه النازلة؟! فهناك مصارف لها برامج محوسبة تتمتع بحمايات عالية وجُدُر نارية عالية، توصف بـ"عالية" لحماية الحسابات من القرصنة الإلكترونية؛ حتى لا يتمكن هؤلاء القراصنة من الدخول إلى الحسابات وتحويل أموال من تلك الحسابات إلى حسابات أخرى في أماكن أخرى، وهذه من أخطر مسائل الحاسبات الإلكترونية، حيث يمكن للمبرمجين المهرة، بل مؤسسات أن تخترق هذا الجدار الناري من الحماية، فهل يتوقع من المالكي أن يقيس على الحد أم لا يتوقع أن يقيس، بالنسبة للقانون الوضعي شبه اتفاق أن القياس لا يدخل في القانون الجنائي، بمعنى: أنك لا تعاقب على جناية إلا إذا كانت منصوصة في القانون، فإن لم تكن منصوصة فإنه لا يحق لك القياس، فعندما بدأت الجريمة الإلكترونية وقف القانون عاجزاً أمام هذه الجرائم، فلا يوجد عنده نص، وفي الوقت نفسه لا يستطيع أن يقيس حتى يتم إصدار قانون، وبعد صدور القانون تصبح الجريمة منصوصة، وما سبق على نص الجريمة من جرائم لا يعتبر جريمة أصلاً، معنى ذلك أن هناك فجوة تشريعية في القوانين الوضعية الجامدة، أنها هي العاجزة عن معاملة الواقع بسرعة فائقة وأن تجد حلاً سريعاً، فلذلك نجد أن أصول الفقه هو القادر على توفير أقيسة قادرة على أن تحل المشكلات، وليست القضية قضية مذاهب أربعة كما يتخيل عند المعاندين للمذاهب الأربعة والمدرسة الفقهية السنية التي تمثل الشريعة الإسلامية وهي من الشريعة في موضع الجذع والعمود، فإذا هُدِمت لم

يبقى شيء، وأصبحت الشريعة أقوالاً متناثرة. هنا تأتي تفوّقات الشريعة على القوانين الوضعية، لتجيب من يستشكلون إذا كان النص محدوداً في معانيه فكيف يستوعب المستجدات؟ وكيف للشريعة أن تستوعب هذه المستجدات؟ وكيف للمذاهب الأربعة اليوم أن تجد حلولاً وهي ولدت في زمن سابق؟ كلُّ هذا إنما نشأ من بعد الشُّقَّة بينهم وبين المدرسة الفقهية السنية، وهو ناجم عن جهل بالمدرسة الفقهية والأصولية معاً، ولكنهم تحكّموا على المدرسة الفقهية السنية فأفسدوا مرجعيّة أصول الفقه ومرجعية المذاهب الأربعة، وأفسدوا فكر العامة فقالوا: كيف نعود إلى المذاهب الأربعة وعندنا هذه المستجدات؟! فنقول: إنّ الأصول الفقهية هي الكافية لأن تستمر قواعد الشريعة في إيجاد الحلول للنوازل، كما أنها أوجدت حلولاً لنوازل القرن الثامن، وإن كانت هذه المذاهب قد نشأت في القرون الثلاثة الأولى المفضلة أصلاً، وهي ليست (النشأة) بمعنى الابتداء؛ إنما هي استمرار فقه الصحابة ومدرسة الصحابة -رضي الله عنهم- فكتب الله لها البقاء والاستمرار لما فيها من سنة رسول الله -ﷺ-، وإن هذه المدرسة الفقهية السنية باقية، أنها مذاهب متبوعة وليست مادة خام ليكرّرها بعض من لا يفقه أصولها وقواعدها على حسب ما يُمليه عليه رأيه الشخصي في قياسٍ ذكرناه سابقاً وقد وردَ ذمُّه شرعاً، وقد قُوِّلت المذاهب السنية الصحيحة بالرأي الفاسد الذي ذمّه الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-.

● السرقة الإلكترونية، الجريمة الإلكترونية

سنجعل الجُدْر النارية والحسابات المصرفية وقاصات البنوك ومواقع وجود هذه النقود وما لها من حمايات الكترونية أشد بكثير من حماية قُفل المنزل، فإن هذه الحسابات فيها حافظ، وفيها حرز وهو الجدار الناري، وهي البرامج التي تكافح الاختراق، هذه أشد قوة من القُفل الذي يمكن أن يُكسر بالعتلة مثلاً، ولذلك عندما مرّ العلماء على مدار القرون على القياس لم تقف الشريعة يوماً عاجزة كما وقف القانون في الجريمة الإلكترونية، ولذلك بناءً على جواز القياس في الحدود، فإن للمالكية أن يقيسوا السرقة الإلكترونية على الحدود، قد يجتهد مالكي فيقول: هذه سرقة الكترونية، وقد يجتهد مالكي آخر فيقول: هذه أقرب إلى حدّ الحراية، وعندئذ بناءً على أنّ هناك حالة خفية غير ممكن الإمساك بها لأنها تعمل من غرف مغلقة مجهولة المكان، ولها قدرات برمجية عالية عصية على الاكتشاف، وكما أنه يمكن أن يُطبَّق حدّ الحراية على الذين يرتكبون سرقة المال بعيداً عن القوة الأمنية أو بعيداً عن الغوث الذي يمكن أن يُغاث به المجني عليه، فعندئذ يمكن أن يُلاحظ مالكي آخر بأن هذه الحالة ليست من السرقة التي فيها القطع، بل هي من

حدّ الحرابة لانقطاع الغوث، ونصبح هنا أمام بحثين في الفقه المالكي، فإنّ حالة إقلاق المجتمعات على أموالهم، من قبل بيوت في جُزُر في مجاهيل البحار تستطيع أن تخترق الحسابات المصرفية وأن تقوم بتحويلات، أو بطرق خفيّة بسيارات مقابل هذه الآلة أو الصراف الآلي وبرمجيات وما إلى ذلك من هذه الطرق الخفيّة التي ليس من الصعب اكتشافها كما يحدث مع السارق الذي يقوم بعمل مادي ملحوظ ومُصوّر ومشاهد، ويكسر القفل ويدخل بجسده ويخرج بجسده، بينما ذاك في سيارة إلى جانب المصرف، وهو يتلاعب بحركة الصراف الآلي بطريقة غير مشاهدة.

فللفقيه المالكي أن يقول: نظرًا لانقطاع الغوث في سرقة الحسابات المصرفية، فسألحق هذا العمل بحدّ الحرابة، ولفقيه آخر أن يقول: سأطبق عليه حدّ السرقة، وهنا يبدأ تداول علمي وتبدأ مرحلة نقدية مستمرة بين المالكية في تطبيق هذا الأصل أو تطبيق ذلك الأصل على النازلة القائمة ونحن متنافسون في التطبيق؛ يقف القانون حائراً عاجزاً أمام هذه السلسلة من الجرائم؛ لأنه يشترط أن تكون نصيّة ولا يجيز القياس في مسائل الجنائيات.

علينا أن نُنَبِّه إلى القدرة على مواكبة النوازل عن طريق هذه الأصول، وأنّ قضية هيمنة التفسير التاريخي للمذاهب الأربعة التي نشرها المستشرقون وبعض المشيخات وهي أننا في عصر جديد، فكيف لمذاهب أربعة مضت أن تلاحظ حلولاً لمشكلات جديدة بهذه الطفرة التي نعيشها في طفرة التقنية وطفرة المعلومات، وما نحن نضرب مثلاً لذلك على مسألة جنائية في الحدود وليست في المعاملات، فكيف سيكون الأمر في المعاملات ونحن لنا أقيستنا في قياس المسائل على المسائل، وفي قياس الفروع على الأصول، وما إلى ذلك من موضوع استيعاب اللغة للوقائع المستجدة، فلنا طُرقنا في إثمار أحكام شرعية بناءً على أصول وقواعد، وليست بناءً على أفكار اجتماعية معاصرة ولا نُحوّل الشريعة إلى فكر اجتماعي نفسي إذا انتهت حقبة معينة ثمّ تغير الواقع إلى واقع جديد وجدتنا نُبدّل الشريعة إلى حالة معاكسة تمامًا.

لذلك طالما أنّ الأمور منطلقة من أصول شرعية وعلى قياس صحيح وعلى قراءة نقدية بين المجتهدين والفقهاء، عندئذ سنصل إلى حالة من الالتزام بحكم من هذه الأحكام، فقد نُطبّق عليه حدّ الحرابة، وقد نُطبّق عليه حدّ السرقة، وهذا هو الذي يحفظ الحيوية الدائمة للفقهاء، والذاكرة المنتعشة التي تقيس وتناقش وتستدل، عندئذ تصبح الشريعة حيّة في النفوس وحيّة في الإعلام والأقوال والنشر العلمي.

• ما يسبق تطبيق الشريعة: البيان المعرفي الإسلامي في فقه المجتمع

وهذا مقدّمة للتطبيق؛ لأنّ (شرط العمل العلم المُسَبَّق)؛ لقول ابن عاشر:

وَيُوقِفُ الْأُمُورَ حَتَّى يَعْلَمَ * * مَا اللَّهُ فِيهِنَّ بِهِ قَدْ حَكَمًا

فأنت لا تخاطب الدولة، ولا تخاطب المجتمع: طبّقوا الشريعة، ثمّ إذا سألوا ماذا نفعل بالجريمة الإلكترونية؟! تقول: سأذهب للبحث!!، لذلك إنّ البيان المعرفي العلمي الشرعي في كل الحوادث التي تستجد في المجتمع لا بد أن تكون هناك إجابات عليها وإن لم تطبق فعلاً؛ لأنّ بداية التطبيق هي البحث العلمي الرصين، والتقعيد الفقهي والأصولي، والنشر العلمي بين طلاب العلم حتى تصبح هذه الأحكام واضحة بيّنة، ويصبح الوسط الديني منتظماً على وفق قواعد وأصول علمية، فتنشأ من خلال ذلك جماعة تُبَيِّنُ وتُطَبِّقُ بشكل صحيح، وتقدر على مخاطبة الجهات المختلفة، والضغط باتجاه بناء وإصلاح المجتمعات على وفق أصول الشريعة، لا أننا لا نعرف أصولنا ولا قواعدها ولا أقيستنا ولا يوجد عندنا قراءات نقدية أصولية فقهية علمية ومداومات بحثية، تنتج ثماراً معرفية تضيء القوة على المجتمعات الإسلامية في بيانها الشرعي المعرفي، فإذا لم تكن لدينا هذه الحصيلة البيانية المعرفية فعندئذ ستأخر المجتمعات الإسلامية بسبب ضعف البيان المعرفي الإسلامي خاصة فيما يتعلق بفقه المجتمع.

• فقه العمران

فقه العمران في بناء المجتمعات الإسلامية يكمن في تمكين طلاب المعرفة الفقهية والأصولية من هذه القواعد والأصول، ليتمكنوا من التسلّح بها تسلّحاً علمياً دقيقاً، ثم بعد ذلك تظهر جماعتهم ولزومهم للجماعة، أما حالة التفكك في صلاة الجماعة، يجمعون مرة بسبب نسمة الريح بين المغرب والعشاء، فلما جاء الحظر جمعوا بين المغرب والعشاء بسبب الحظر، فهدموا أوقات الصلاة، وهذا لا يسندهم فيه شرع أبداً، إنما هي أقوال محدثة وأقوال دينية لا يخدمها قياس ولا تأصيل ولا تقعيد، فاضطربوا في صلاتهم ثم اضطربوا بعد ذلك في دنياهم وفي شأنهم المجتمعي العام، وكلُّ له فتواه وكلُّ له كتابه وسنته، وكلُّ يغني على ليلاه مع الأسف الشديد، هذا المجتمع بهذا التفكك في الوسط الديني لا يصلح أن يبني نموذجاً يُحتذى به لبناء مجتمع العمران الذي يقوم على أساس الإيمان.

● اضطراب صلاة الجماعة اضطراب العمران

لذلك تتمدد الأفكار اللادينية عندما تأتي بهذه النماذج في أصول المحاكمات والقواعد وما إلى ذلك، تتمدد على حساب مجتمعنا الذي هو مجتمع العمران، كل ذلك بسبب النقص المعرفي الذي فيما بعد يحتاج إلى تبني شعبي يُلاحظ هذا اللزوم للجماعة، أمّا وهم مختلفون في صلاة الجماعة بأقوال شاذة هدموا بها أوقات صلاتهم، فهؤلاء لا يستطيعون أن يبناوا فقه العمران أبداً، لأنّ أول فقه العمران في سلف هذه الأمة، أنّ الإمامة الكبرى قيست على الإمامة الصغرى، وقالوا عن أبي بكر لما حُسم الخلاف: لقد رَضِيَهُ رسول الله لأمر ديننا -لأنه أمره أن يُصَلِّيَ بهم- أفلا نرضاه لأمر دينانا؟ فاضطرابهم في صلاة الجماعة هو اضطرابهم في المجتمع، وما هم هدموا الصلاة في طهارتها ومسحوا على الجوارب الرقيقة خلافاً للسلف، وسجدة التلاوة التي هي صلاة أصبحت بلا وضوء ولا قبلة ولا طهارة، أمّا موضوعات وقت الصلاة في المطر وفي نسيمات الريح والحظر، فحدّث ولا حرج، والجمعة تصلى في البيوت، قُلبت حقائق الشريعة بسبب عدم وجود قراءات نقدية عميقة في علم أصول الفقه، وكيف تُفهم السنن وكيف بُنيت هذه المذاهب الأربعة؟ وكيف أعلى العلماء صرحها؟ وكانت قوية وما زالت وإن بُعد عنها من بُعد من بعض من جهل قيمتها العلمية.

● قياس اللائط على الزاني

نكمل الحديث في القياس في الحدود، ونوضّح كيف قيس اللائط على الزاني، بمعنى: أنهم استنبطوا العلة، فهنا لاحظوا أنه يقيس حكماً على حكم، أي: يقيس اللائط على الزاني بجامع أنّ كليهما وطئ في فرج مشتهى طبعاً مُحَرَّم شرعاً، هنا قياس فعل على فعل مُشابه للعلة وهي الإيلاج المحرّم، وفي قياس النباش على السارق: فكلاهما أخذه من حرز؛ فهذا أخذه من حرز البيت وهذا أخذه من حرز القبر؛ إذن كليهما يُقَطَع؛ لأنّ كليهما أخذه من حرز.

● خفاء الجريمة يغلظ عقوبتها

وهذا بيّنه في قوله: [بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خُفِيَةً] فلا بد أن يكون خُفِيَةً، وأما إذا أخذه علانية فإنه يكون: (غَصَبًا)، ففي حال أخذ علانية عن صاحبه فإنه يكون عندئذ (غَصَبًا)، ويلجأ به إلى القضاء، والقضية ظاهرة وليست خُفِيَةً، إنما نجد أنّ تغليظ العقوبات حيث خُفِيَت الجريمة كالساحر، فلاحظوا أنه كلما خُفِيَت الجريمة كلما غُلِظَ في العقوبة، وكلّما صَعِبَ اكتشاف الجريمة كلما غُلِظَت العقوبة، فعندما يأتي أحدهم ويهاجمك بقوة ويريد أن يأخذ منك شيئاً فهذا

غاصب؛ فتستطيع أن تدافع وتستطيع أن تستغيث، وقد عرفت من أخذ منك هذا الشيء، لكن السارق خفي، (الهَكْرُ : hacker) و (الكَرْكُرُ : Cracker) خفي، هؤلاء الذين يسرقون من الحسابات الإلكترونية أو يفسدون فلا يشترط أن يكون هناك سرقة بل قد يكون هناك إفساد لأعمال كبرى للمجتمعات واختراق لمؤسسات مهمة، هذه يخدمنا فيها القياس، ومنتظر فيها أقيسه دقيقة وقيمة.

ثم قال: **[ومثاله: في الكفارات]** أي: ومثال القياس في الكفارات. **[اشتراط الإيمان في رقبة الظهار قياساً على رقبة القتل]** فرقبة القتل نص عليها في أنها مؤمنة وأطلق في رقبة الظهار **[بجامع أن كلاً منهما كفارة]** هذه كفارة متعبّد بها وهذه كفارة متعبّد بها، وإن كان قد اختلف السبب هنا وهو القتل الخطأ، وهناك سببها الظهار، فإن اختلف السبب؛ فهذا يعني: أنه ليس اختلافاً في القياس، فالقياس هنا أن هذه كفارة تُقاس على كفارة وإن اختلف السبب.

ثم قال: **[ومثاله في التقديرات: جعل أقل الصداق ربع دينار، قياساً على إباحة قطع اليد في السرقة، بجامع أن كلاً منهما فيه استباحة عضو، واحتج المانع]** أي: احتج المانع للقياس في التقديرات أي: الذي لا يقول بالقياس في التقديرات. **[بأنها - (أي: التقديرات) - لا يدرك فيها المعنى، وأجيب - (أي: أجيب على المانع) - بأنه يدرك - (أي: المعنى) - في بعضها - (أي: الكفارة) - فيجري فيه - (أي: المعنى) - القياس]**. هنا ملحظ دقيق في هذه العبارات، يريد أن يقول: هناك من يمنع القياس في التقديرات، وذلك لأن هذه التقديرات تعبدية، وهي مقدّرة من قبل الشارع، فبناء على ذلك لا يجوز فيها القياس، ما الجواب على هذا المانع؟ قيل: أنه إذا أدرك المعنى في بعض هذه الكفارات كما هو الحال في الظهار وفي القتل الخطأ، فيجري عندئذ قياس بجامع أن هذه كفارة وتلك كفارة، فمدار الخلاف على أن ما كان توقيفياً لا يدرك له جهة من معنى يمكن أن يكون هذا المعنى علة، فإن كان لا يوجد معنى يدرك أن هذا المعنى هو علة الحكم، عندئذ بالاتفاق لا يقول أحد بالقياس، أما إذا لاحظنا معنى ولو في كفارة وهذا المعنى هو علة الحكم فلنا أن نعدّي ذلك ولو كان في التقديرات.

● الاعتراض على القياس الصحيح والعمل بالقياس الفاسد

فهنا ملحظ متى يكون القياس ومتى لا يكون القياس؟! ليست القضية أنه لا يجوز القياس في العبادات، ثم تجدنا نقيس في العبادات قياساً فاسداً أصلاً، فنقول: إن من نزع الخف وقد مسح عليه فهو كمن حلق لحيته، وصدّعنا الدنيا الليل والنهار ونحن نقول: لا يجوز القياس في العبادات، ثم نقيس فيها قياساً فاسداً، تناقضات المتدينين هي سبب الإلحاد، يعني: أقول له: أنت لا تجيز القياس في العبادات، لماذا قست هنا قياساً فاسداً وليس قياساً صحيحاً؟!

لذلك هنا الملاحظ في الأقيسة وفحولة العلماء ظاهرة في الأقيسة، فهنا يريد أن يقول: إننا لا نقول: إنه لا يجوز القياس في العبادات، ولا نقول: إنه يجوز القياس في المعاملات، فنقول: حيث ظهر المعنى وأنه مناسبٌ للحكم، وأنه علةٌ للحكم، فسواء كان في عبادة أو في معاملة أو في حدٍّ أو في تقدير؛ فعندئذٍ يجوز القياس، فإن لم يظهر المعنى فإنه عندئذٍ يُمنع القياس، هذا هو الذي عليه مدار البحث، ففي قوله ونقله: **[واحتج المانع: بأنها لا يدرك فيها المعنى]** أي: التقديرات، لاحظوا أن المانع في التقديرات ولا يُجيز القياس فيها، قال: **[لا يدرك فيها المعنى]** فأجيب عليه: **[بأنه يدرك المعنى]** فعلى ماذا اتفق الفريقان؟ اتفقا على أنه حيث أدرك المعنى جاز القياس، وحيث لم يدرك المعنى لم يجز القياس. وعلى هذا نستمر، وهذا هو الكلّي الذي يجري فيه القياس. لاحظوا أن القياس لا يتعلق بكون هذه المسألة عبادة أو ليست عبادة، ففي حديث عمر -رضي الله عنه- في قوله: أنه يوماً قال للنبي -ﷺ-: **صنعت اليوم أمراً عظيماً، قبّلت وأنا صائم، قال: رأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ النبي -ﷺ- يعلمه القياس في أمر تعبدي، لكنه ملاحظ فيه المعنى، وهو أنه كما أنك لا تفرط بالمضمضة وأنت صائم، فكذلك لا تفرط بالقبلة وأنت صائم، إذن هي ليست من المفطرات، قد تقول: هناك سد ذريعة للوقوع فيما يفسد الصيام وما إلى ذلك، والتمييز بين الشاب وكبير السن هذا أمر آخر، فالمدار الذي يدور عليه القياس حيث تمّت ملاحظة معنى وأن هذا المعنى مناسبٌ للحكم، فعندئذٍ يجوز القياس أيّاً كان ذلك المجال في الحد أو في التقديرات أو في الكفارات، وذكر هنا هذه الأمور الثلاثة كونها مختلفاً فيها.**

لذلك نبّه الفقيه المالكي إلى أننا نقول بالقياس فيها، وهذا ملحظنا في القياس فيها أنه حيث ظهر المعنى المناسب فإننا نقيس، أما حيث لم يظهر المعنى المناسب فعندئذٍ لا نقيس، فتدبير الخلاف: اتفقوا على أنه حيث ظهر المعنى المناسب للحكم جاز القياس، سواء كانت عبادةً أو حداً أو تقديراً أو كفارةً، فإن لم يكن هناك معنى مناسباً للحكم فقد اتفقوا أيضاً على عدم القياس، وبما أنهم متفقون على هذا الأصل نظروا إلى التقديرات، فمن رأى أن التقديرات كالكفارة فيها معنى ملاحظ أجاز القياس، ومن رأى أنه لا يوجد فيها معنى ملاحظ مناسب للحكم لم يجز القياس، هذا هو محلُّ الاختلاف، أما الأصل وهو أنه حيث ظهر المعنى وناسب الحكم فإنه يقاس، وإن لم يظهر المعنى المناسب للحكم فإنه لا يقاس، فهذا ليس فيه خلاف بين الأصوليين في مباحثهم في هذه المسألة التي ذكرنا فيها التقدير.

11 - وَمَرْخُصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ^I

بعدما تكلم الناظم رحمه الله- فيما يجري فيه القياس من الحدود والكفرات والتقديرات وأنه هو مشهور مذهب مالك رحمه الله تعالى- شرع يتحدث عمّا لا يجوز فيه القياس فقال رحمه الله تعالى:-

وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ * * وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ

يتكلم عن الرخصة هل يقاس عليها أم لا يجوز القياس عليها. (بعكسها) أي: بعكس هذه الثلاثة المذكورة، وما قلناه في ضمير (الواحد) هنا، ومرجع هذا الضمير على المجموع، أي: على المذكورات كما قلناه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾ [التوبة: 34] أي: الرخصة بعكس تلك الثلاثة المذكورة في البيت السابق في قوله: (وَالْحَدُّ وَالْكَفْلَةُ التَّقْدِيرُ)، ثم قال: (وَالسَّبَبُ) أي: والسبب كذلك كالرخصة. (وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ) وهذا له شرح مختلف إن شاء الله تعالى.

● الابتداء بالنكرة

قال الشرح: [مبتدأ خبره محنوف] ما معنى [مبتدأ خبره محنوف]؟ هو الآن عمّا يتكلم في [مبتدأ]؟! يتكلم عن مبتدأ في البيت لا خبر له، فعندما تكلم عن ذلك فستذهب للبيت (وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا) هنا مبتدأ وخبر، وهنا يُنَوِّع، يعني: جاز الابتداء بالنكرة هنا لأنه يتحدث عن التنوع والأقسام، وهنا تكون النكرة مفيدة، وهو قيد في جواز الابتداء بالنكرة كقول ابن مالك رحمه الله: ولا يجوزُ الابتداء بالنكرة * * ما لم تُفدْ كعند زيدٍ نمرّة

هو يريد أن يضع قاعدة هنا: بأنه يجوز الابتداء بالنكرة إذا أفادت، فإن لم تفد فلا يجوز، فهنا عندما أراد أن يُنَوِّع ف يريد أن يقول: إن هناك أقسامًا يجوز فيها القياس، وعندنا هنا تنوع بأن أقسامًا وأنواعًا أو مجالات لا يجوز فيها القياس، فسوّغ له أن يبتدئ بالنكرة؛ لأنه يقسم ويُنَوِّع، وهذا طبعًا جائز في اللغة كقولنا المشهور (يوم لك ويوم عليك) فهنا (يوم) مبتدأ، و(يوم عليك)

(¹) المحاضرة الحادية عشرة: (وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ)، بتاريخ: 13 شعبان 1442 هـ، الموافق: 2021/3/26م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11437>

فأنت هنا تُنَوِّع، ومنه أيضاً قول النَّمِرِ بنِ تَوَلَّبِ (فيوم علينا ويوم لنا) و(يوم نساء ويوم نُسْر) وقول امرؤ القيس كذلك في قوله:

فَأَقْبَلْتُ زَحْفًا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ * فَتَوْبُ لَبَسْتُ، وَتَوْبُ أَجْرٍ

● إعراب البيت

ثم قال: **[أي: والسَّبَب]** هنا قال في بداية الشرح **[وَالسَّبَب]** عمّا يتكلّم عن مبتدأ خبره محذوف؟ إذا قلنا: **(وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا)** فهذا مبتدأ وخبره موجود، لما قال: **(وَالسَّبَبُ)** الآن يتكلم عن مبتدأ لا خبر له، فإذا التفتنا إلى عَجْزِ البيت **(وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ)** جملة تامة مبتدأ وخبر، فالذي خلا من الخبر هو المبتدأ في قوله: **(وَالسَّبَبُ)**، قوله: **[مبتدأ]** يعود على **(السَّبَبُ)** أي: **(وَالسَّبَبُ)** مبتدأ خبره محذوف، وهذه لغة العلماء في الاختصار لا يعنهم نفخ الكتب، ولا يعنهم تكثير الأوراق ولا إسالة الأحبار، هذا أمر لا يعنهم فلغتهم هي لغة اختصار، فلغة الاختصار تعني: أنني عندما أقول: (مبتدأ خبره محذوف) إذن في البيت يوجد فيه مبتدأ لا خبر له، وأنا أتكلّم عنه، فإذا كنت تعلم ما المبتدأ وما الخبر، فستقول: **(وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا)** مبتدأ وخبر، **(وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ)** مبتدأ وخبر، أين هو مبتدأ ولا خبر له؟! قال: **(وَالسَّبَبُ)** **[أي: والسَّبَب كذلك]** كالرخصة، فهو لا يجري فيه قياس أي: هو بعكس الثلاثة المذكورة سابقاً وهي: **(وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ)**.

● دلالة التنبيه

لكن لما قال هنا: **(وَالسَّبَبُ)** أيضاً نحى مَنحَى دلالة التنبيه، فنَبَّهَ بقوله: **(وَالسَّبَبُ)** على ما هو مثل **(وَالسَّبَبُ)** كالشرط والمانع، فعندما قال: **(وَالسَّبَبُ)** إنما يريد أن يُنَبِّهَ على ما في **(السَّبَبُ)** من المعنى، وهي **(ما يتوقَّف عليها وجود الشيء)**، فالشيء متوقَّف على وجود سببه ومتوقَّف على وجود شرطه، وإذا حصل مانع زال وجوده، فوجوده وعدمه مُتوقَّف على هذه الثلاثة: **(السبب والشرط والمانع)** وهذه في مجموعها خرج الماهية، والركن في الماهية، فهو لا يتكلم عن الماهية ومكونات الماهية، إنما يتكلم عن أشياء يتوقَّف عليها وجود الشيء وليست جزءاً منه، وهي السبب والشرط والمانع التي هي الأحكام الوضعية. وهذا ما وضحّه في الشرح، فقال: **[مبتدأ خبره محذوف، أي: والسبب كذلك في كونه بعكسها، يعني: أن الرخصة والسبب، أي: الشرط والمانع بعكس الثلاثة المذكورة] [أي: الشرط والمانع]**، فمن أين جاء بالشرط والمانع، يتكلم بناءً على دلالة

التنبية، فالنبي -ﷺ- في أحاديث ربا الفضل (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والملح بالملح) إنما هو يُنبئُه على أنواع بذكر نوع منها، فالتمر) الحلاوات ويشمل العنب عند المالكية والزيب مثلاً، و(الملح) يذكر به مصلحات الطعام، ومصلحات القوت كالزيت والملح، فإذا أردت تَخْبُرُ لا بد أن يكون هناك الملح موجوداً في العجين، فهو امتدادات الشريعة عند الأصوليين أنهم يستنبطون الأحكام وتكثر أحكام الشريعة على يد المستنبطين، وتُوَادُ وتُدفن على يد غُلَاة الظواهر وسُدَّج النصوص الشرعية الذين يظنون أن هذه النصوص هي كصَحَافَتِهِمْ وَعُقُولِهِمْ الإعلامية، فهذه النصوص الشرعية بين يدي المجتهدين يستخرجون منها الدُر، أمَّا المقلِّدة والعامَّة يستخرجون منها حجارة يقذفون بها الناس ويؤذون بها المسلمين على حسب ما تراءى لهم من نصوص الشريعة وهم ليسوا من أهل الاستنباط منها.

● القدر المشترك في السبب والشرط والمانع

وبناءً على أن وجود الشيء مُتَوَقَّفٌ على وجود سببه وشرطه وانتفاء مانعه، تساهل بعض الفقهاء بإطلاق لفظ الركن على الأسباب والشروط نظراً لأنها جميعاً يتوقَّف عليها وجود الشيء، فكما أن الشيء متوقَّف على ركنه كذلك هو متوقَّف على سببه ووجود شرطه وانتفاء مانعه، فاختلال واحد من هذه اختلال في الوجود وقد يتجوَّز الفقهاء في هذه اللغة متسامحين لمعرفة بأن الدارس في مدرستهم الفقهية لا يلتبس عليه السبب بالشرط، والمانع بالركن، فيتخصون في ذلك من باب التجوُّز في التعبير، نقول: إنَّ الوجود متوقَّف على هذه الأربعة، وجود الركن والسبب والشرط وانتفاء المانع، هنا يتكلم عن السبب مُعَيَّرًا به عن الشرط ومُعَيَّرًا به عن المانع، فقال: أنَّ هذه لا يصح القياس فيها، فالأسباب والشروط والموانع بعكس الثلاثة المذكورة (وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ) الذي قال فيه: **[في البيت قبل هذا فإنَّ المشهور فيها عندنا - (أي: عندنا المالكية) - عدم جواز القياس فيها]** هذا هو مشهور المالكية: أنه لا يجوز القياس في الرخصة والشروط والأسباب والموانع.

● الفرق بين القياس على السبب والقياس على الحكم

[قال في التنقيح: المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب كقياس اللواط على الزنا في الحد] لاحظ هنا يتكلم قياس اللواط ولم يقل قياس اللائط، هنا لم يقل: الزاني، قال: الزنا، علينا أن نُمَيِّز أن سبب إقامة الحد: الزنا، سبب إقامة الحد على اللائط: أنه مشابه للزاني، هنا فرق

بين أن نقول: أننا نقيس في الأسباب أو نقيس فعلاً على فعل، عندما قال: يجوز القياس في الحد وذكر اللائط والزاني إنما كان يتكلم عن فعل المكلف بمشابهته لفعل مكلف آخر، فيقول: **[قال في التنقيح: المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب كقياس اللواط على الزنا في الحد]** وهناك في الحد قد قُست اللائط على الزاني، قال هنا: لا يجوز قياس اللواط على الزنا في الحد، بمعنى: أنك تريد أن تجعل اللواط سبباً لإيجاب الحد: **[قال - (أي: القرافي) - في التنقيح: المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب كقياس اللواط على الزنا في الحد؛ لأنه لا يحسن أن يُقال في طلوع الشمس أنه موجب للعبادة كغروبها هـ]** تقول: إن غروب الشمس سبب لوجوب المغرب، فيما أنه كذلك فلا بد أن تكون مثلاً صلاة الضحى واجبة بناءً على أن السبب هو طلوع الشمس، فنقيس طلوع الشمس لإيجاب صلاة كما أن غروبها لإيجاب صلاة!! فيقول: هذا ليس صحيحاً؛ لأنه قياس على الأسباب، لذلك قال في النص **[ودليل المانع - (هذا كلام الشرح) - له - (أي: القياس) - في الأسباب جل في الشروط والموانع]** بمعنى: ما نقوله من عدم جواز القياس في الأسباب هو جار أيضاً في الشروط والموانع.

● أدلة منع القياس في الأسباب

[والدليل هو كون القياس فيها يخرجها - (أي: هذه الأمور التي هي الأسباب والشروط والموانع) - عن أن تكون كذلك] أي: القياس فيها يخرجها عن أن تكون شروطاً وأسباباً وموانع، فإذا أردت أن تقيس على السبب وهو الزنا تقيس عليه اللواط؛ فأنت الآن ستوجب الحد على اللائط ليس بسبب القياس على الزنا بل ستلغي السبب الذي قُست عليه وسيصبح لديك سبب موجب لإقامة الحد وهو اللواط نفسها فأصبحت اللواط هي السبب، بينما لما قلنا: في جواز القياس في الحد قلنا: اللائط يقاس على الزاني، والزنا سبب الحد فيه هو جريمة الزنا، فبقينا على السبب فلم نُغيّر في السبب عند قياس اللائط على الزاني، والزنا حدّه وسببه الزنا، فنحن لم نُحدِث سبباً جديداً، عندما قُست اللائط على الزاني، لكن عندما تُحدِث سبباً جديداً، فتريد أن تقول: أن اللواط هو سبب إقامة الحد، ماذا حصل بالقياس الأول الذي فعلناه في الحدود؟! هُدم، لست بحاجة إلى قياس!!، عندئذ السبب الذي قُست عليه في الحدود عندما جاز لك في الحدود، قُست اللائط على الزاني، وجريمة الزنا ثابتة بسبب موجب هو الزنا لم نُغيّر على السبب، بل بقي السبب هو القائم، لكن لما أحدثنا سبباً جديداً وهو اللواط امتنع القياس أصلاً، فلا تقول: يقاس اللائط على الزاني،

فأنت هدمت السبب وهو سبب الزنا، لم يعد هو السبب إنما أصبح لدينا سبب جديد هو اللواط وامتنع القياس؛ لأنه لا يجوز إذا كان هذا هو السبب أن تقيس اللواط على الزنا امتنع القياس، عندئذ أنت أحدثت سببًا جديدًا وبالقياس، فإذا كان لا يجوز أن تُحدث صلاة بطلوع الشمس قياسًا على صلاة بغروها وهي المغرب، كذلك لا يجوز أن تُحدث أسبابًا جديدة؛ لأنَّ السبب الجديد الذي ستُحدثه سيؤدِّ سببًا آخر كما ذكرت في هذا المثال بالتوضيح بالذات فيما يتعلَّق بالقياس في الحدود حيث قيسنا اللواط على الزاني وطبقنا عليه حد الزاني بناءً على أنَّ الزنا هو سبب موجب لعقوبة الزاني.

نحن الآن باقون على السبب الأول ومحافظون على السبب الذي سبَّبه الشرع، فالقياس هنا أدَّى بنا إلى المحافظة على أسباب الشريعة وأنها لم تُغيَّر، وفي الوقت نفسه امتدت أحكام الشريعة إلى الجناة المعتدين الذين يرتكبون جريمة أبشع من الزنا وهي مُخالفة للطبيعة التي خَلَق الله الرجل عليها وهو أنه يتزوج المرأة لِيُعِفَّ نَفْسَهُ، فهذا القياس في الحدود، يعني: أننا لم نُحدث سببًا جديدًا فلم نقل أنَّ اللواط سبب لإيجاب حد الزنا، بل بقينا على السبب الأول أنَّ السبب الموجب لعقوبة اللواط كعقوبة الزاني هو السبب الذي أثبتنا به عقوبة الزنا وهو الزنا نفسه كفعل، فنحن لم نستحدث سببًا جديدًا وهو أنَّ اللواط سبب موجب للحد لأنَّ ذلك يعني أننا لا نحتاج إلى القياس على الزاني أصلًا لوجود سبب وجود، ومن هنا تحدثت الأسباب شيئًا فشيئًا إحداث الأسباب شيئًا فشيئًا، وبعد قليل إذا نحن أمام تغييرات جوهرية وتبديلات ضخمة على هذه الشريعة.

● الأمثلة على خطورة القياس على الأسباب والشروط والموانع

في الموضوع الدقيق الذي يُوصِّل له المتكلمون هنا في موضوع الأسباب والشروط وكيف تجب علينا المحافظة على أسباب الشريعة هنا وأنها لا تُغيَّر، هنا يقتضي منا ذلك أن نُوضِّح أمثلة عدة على خطورة الإحداث في الأسباب والشروط والموانع، وما يقتضي الصحة والبطلان، فمثلاً يمكن أن يحدث سبب جديد في الطلاق فيقال: يشترط في إيقاع الطلاق أن يكون أمام الشهود وأمام القاضي، إذن هذا إحداث مانع جديد، كنّا نتحدث قبل قليل في الأسباب، الآن نتكلّم عن مثال على المانع؛ الطلاق مانع من موانع حلِّ الزوجة، وصحته بأنَّ يكون صادرًا من أهل له بنية ولفظ، عندئذ يقع تحريم الزوجة، وعلى هذا طُلِّقت النساء وتزوجت النساء بعد طلاقهن وانتهاء عدتهن وما إلى ذلك، الآن جاء أحدهم يريد أن يحافظ على الأسرة والكلام الاجتماعي والإعلامي وما إلى ذلك من مثل هذه

الاستجاشات للعواطف، قال: حتى لا نوقع الطلاق نجعله أمام القاضي ولا يقع إلا أمام القاضي، وهنا أنا لا أتكلم في قضية الإثبات، فأكيد يثبت بالشهود إذا أنكر الزوج مثلاً ولا يوجد إقرار منه، نحن نتكلم عن (إيقاع الطلاق) بمعنى: أن يأتي الزوج ويقول: (طلقت زوجتي وأنا في بيتي) فيقول له القاضي: (لا يقع طلاقك في بيتك بل يجب أن تأتي عندي وأنا أسجل لك الطلاق وأثبتته، فإذا ثبتته ووقعت لك عليه فعندئذ يكون طلاقك قد وقع) حماية للأسرة إلى آخر ذلك من مثل هذه الأمور، يعني: هنا عند إيقاع الزوج الطلاق كلهم يريد أن يحيي الأسرة، أما عند إيقاع الخلع فعجلوا يرحمكم الله!! وألقوها في الشرع، يعني: التلاعبات أن نرى أنه إذا كان الطلاق من جهة الزوج فهناك أمر عسير، وإذا كان من جهة الزوجة فعجلوا يرحمكم الله، هذا مُنْسَجَم مع الفكر اللاديني الذي يريد أن يُهَيِّمِن على الأسرة المسلمة، ولكنه يريد أن يخترع مشابهاً من داخل الشريعة لتنفيذ غاياته في هدم الأسرة المسلمة، فتكون الأسرة مهذومة أصلاً والمرأة قد طلقت ستين طلقة في ستين مجلس وهي حياة فاسدة، فهنا أتكلم أنا عن وقوع الطلاق لا أتكلم عن طرق إثباته.

● تبديل الأحكام الوضعية تبديل الأحكام التكليفية

فإذا قلنا: بأن الطلاق لا يقع إلا أمام القاضي، فنحن عندئذ أحدثنا مانعاً جديداً، والمانع الذي حكم الله به زال، فنحن هنا أحدثنا في الموانع، فكان الله وسيبقى هو سبحانه له الحكم والأمر، حكم بأن الطلاق باللفظ مع نيته ومن هو له أهل: (واقع)، الآن يحتاج معاذ الله سبحانه توقيع القاضي لينفذ أمر الله، دنيوية إنسانية تريد أن تُهَيِّمِن على الشريعة، وتريد أن تُخضع الشريعة للوضعية الإنسانية في الفكر اللاديني، بالتأكيد هناك من يطرح هذا الأمر بحسن نية، لكن نحن لا ننفعنا حُسن النوايا في حال ما تبدلت أسباب الشريعة وشروطها وموانعها، الأحكام الوضعية من الصحة والفساد على قول والأسباب والشروط والموانع هي بمثابة المُدرجات التي تنزل عليها الطائرات هو مُدرج واحد يتنزل عليه مائة طائرة، لكن هذا المدرج الواحد يتنزل عليه كل الأحكام من الواجب والمكروه والمنوب والحرام والسنن، كُلُّها هذه الأحكام التكليفية تنزل على مُدرجات الأحكام الوضعية، بمعنى: الأحكام الوضعية هي البيئة التي تنزل عليها الأحكام التكليفية، إذن نقول للرجل لا تقرب هذه المرأة أصبحت ليس زوجة، حرام زنا، فهذا حكم تكليفي، بُي على الحكم الوضعي، فلأحكام الوضعية التي هي الأسباب والشروط والموانع ثلاثة مدرج، كل الأحكام التكليفية تنزل عليها، فإذا تمّ التلاعب بهذه الثلاثة مدرج، فمعنى ذلك أن طائراتك ستنزل في العراء وستدمر،

وستبقى تتحدث في الأحكام التكليفية المُدْمَرَة، لن يبقى حلال، لن يبقى حرام، لن يبقى مباح، لن يبقى مكروه؛ لأنّ الأحكام التكليفية تتزوّج على هذه المدرجات، كالطائرة لها مَنْرَج مبني بمتانة معينة وقوى معينة، ماذا لو أنّ الطيّار أخطأ، (الطيّار) الذي هو عبلة عن الحكم التكليفي: (الحلال والحرام..) الذي يقوم به المجتهد نزل على طريق سريع بهذه الطائرة الثقيلة سيُدْمِر الطائرة ومن فيها نتيجة التشابهات، التبدل في الأسباب والإحداث فيها هي كصناعة مدرج وهمية للأحكام التكليفية، عندئذ ستُفسد جميع الشريعة، انظر عند التلاعب بمانع الطلاق وأنه لا بد أن يكون أمام القاضي ستضيق أحكام الميراث، أحكام الحل والحرمة، وجوب النفقة، الأنساب قضايا كلها فقط بناءً على تغيير مدرج المانع، فعندما قلنا: أنه لا يجوز القياس على الأحكام الوضعية السبب والشرط والمانع، إنما لنُحافظ على أصول الشريعة وقواعدها التي هي ثلاثة مدرج يتزوّج عليها آلاف الأحكام، فإنّ تمّ إحداث مَنْرَجٍ شبيهه، معنى ذلك أننا أفسدنا كثيرًا من الأحكام التكليفية؛ لأنّ الحكم الشرعي يُقسّم إلى تكليفي: (واجب حرام مكروه حرام مندوب فرض) ما إلى ذلك كما هو معروف، أمّا الوضعي فهو: (سبب وشرط ومانع)، وهناك من يُلحِق (الصحة والفساد) بالوضعي.

وخلاصة قول صاحب النشر: **[ودليل المانع له في الأسباب - (أي: المانع للقياس في الأسباب) -**

جلر في الشروط والموانع والدليل هو كون القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك] يعني: ستلغي الشرط السابق والمانع السابق والسبب السابق كما ذكرنا في الإحداث في مانع الطلاق، والإحداث في السبب يجعل اللواط سببًا في الحد كالزنا، وأنّ ذلك أدى إلى إسقاط الزنا في كونه سببًا لإقامة الحد على اللائط، يقول مُؤكِّدًا على عدم جواز القياس في الأسباب والشروط والموانع **[والدليل هو كون القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك - (يعني: يُبطلها) - إذ قد يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليه لا خصوص المقيس عليه والمقيس]** وهنا ملاحظة في وجوب التفريق بين المقيس والمقيس عليه كما ذكرنا في الحد في المثال السابق، فإنّ القول بأنّ اللواط سبب لإقامة الحد، فهذا يعني: عدم قياس اللائط على الزاني كما قلنا، وعندئذ لا حاجة إلى القياس، بالتالي هدمنا القياس الشرعي وهدمنا السبب الشرعي وهو الزنا، واستحدثنا اللواط سببًا جديدًا، فهي عملية هدم داخلي من الداخل بسبب الجهل بخطورة القياس في الأسباب، وعلى فرض أننا جعلنا أنّ الطلاق لا يقع إلا أمام القاضي!! ما حكم زيجات المسلمين سابقًا حيث كانت المرأة تُطلّق ثم تتزوّج ولم يكن ذلك يقع أمام القاضي، فما حكم هؤلاء الذين تزوّجوا هذه الزيجات وأنجبوا هؤلاء الأولاد قبل هذا الابتكار العظيم الذي يريد اللادينيون أن يفسدوا

علاقة المسلمين الأساسية التي هي علاقة الزواج والطلاق بين الرجل والمرأة التي يترتب فيها الولد ويعيش عيشة المسلم التقي النقي في بيئة نظيفة. إنَّ الإفساد من الداخل هو الذي يسعى إليه المفسدون في الأرض وهي من مكائد الشيطان عندئذ ستصبح أمام لافتة أسرة مسلمة، والحقيقة هي أسرة ليست على حقيقة شرعية في الزواج أبدًا، بل هي بعيدة كل البُعد عن الشريعة، وليس لها من الشريعة إلا الأسماء، أمّا الجوهر فهو حياة دنيوية بئسة.

ثم قال: **[والمراد تعليل المنع باستلزام القياس نفي السببية]** نفي أن يكون الزنا هو سبب لعقوبة اللواط، نفي أسباب الشريعة؛ إذن نفي السببية، **[وما عطف عليها من خصوص المقيس والمقيس عليه]** بإحداث اللواط سبب، أبطلنا المقيس وهو اللواط على المقيس عليه وهو الزاني، وأبطلنا السبب الذي هو نفي السببية وهو موضوع الزنا، فأكد على أن القياس في الأسباب أدّى إلى نفي السببية ونفي القياس الذي هو المقيس والمقيس عليه، ثم قال: **[لا نفي المعنى المشترك عن خصوص ما ذكر]** يعني: يقول: صحيح أنك نفيت السببية ونفيت المقيس والمقيس عليه، لكنك لم تنفِ العلة، فأنت في العلة لما أحدثت السبب الجديد، فأنت لم تنفِ العلة، فأنت مُثبت للعلة، فأنت في قياس سبب اللواط على سبب الزنا فأنت مُثبت للعلة لم تنفي المعنى المشترك، لكن نفيت المقيس والمقيس عليه، فلم تعد أصلًا تجعل اللواط مقيسًا على الزاني، فأنت نفيت المقيس والمقيس عليه، ونفيت السببية لا نفي المعنى المشترك، فأنت لم تنفي العلة؛ لأنك عندما قلت العلة في القياس هي المعنى المشترك، فأنت لم تنفي العلة، لذلك يقول: في هذا التعليل أنت لم تنفي العلة التي هي المعنى المشترك، لكنك نفيت السببية ونفيت المقيس والمقيس عليه، بمعنى: رُكان القياس، نفيتها ونفيت السببية، يعني: حالة من الفساد الكبير، يعني: أثبت معنى مشتركًا للسبب الجديد وهو اللواط ونفيت المقيس والمقيس عليه مع أنها من رُكان القياس، ونفيت السببية.

هذا هو منهج المتكلمين في حراسة هذه الشريعة وحراسة أصولها وقواعدها العامة، وهم حريصون كُلَّ الحرص على المحافظة على هذه الشريعة فروعًا وأصولًا، وعندما نرى من يغمز في الأصوليين إنما هو لغاية في نفسه أنه يعلم أن هؤلاء الأصوليين هم المداعسون عن الحق في زُقة الضلال، لذلك لا يمكن أن يتم تحريف الشريعة إلا بإجراء ضربة وقائية من المتلاعبين للأصوليين، فعندما تكلموا وجرّحوا المتكلمين كبار الأصوليين كانوا يحاولون عمل ضربة وقائية ليضعوا من الشرائع ما يحلو لهم بظواهر النصوص وتغيير العامة والتدليس عليهم بتلك الأحكام، لكن عندما يقف طلاب الفقه والأصول على مثل هذا الحفر العميق الذي يقوم به المتكلمون في بيان السببية

والشرطية والمانعية وحقيقة القياس فيها وما يمكن أن يؤدي إليه القياس فيها، في تغيير مدلج الشريعة والتلاعب بأحكامها وأنها إذا غُيّرت هذه الأحكام ولو بسبب واحد وهو إجراء القياس في السبب والشرط والمانع؛ فهذا يعني كل الأحكام التكليفية من الواجب والحرام والمكروه وغيرها.. لا تستطيع أن تُحرّفها جميعًا فهي كثيرة، لكن بإمكانك إذا أردت أن تهدم هذه الشريعة أن تُوجّه ضربة فكرية بالقول بالقياس في الشروط والموانع والأسباب، عندئذ ستندمّر كل طائراتك وكل الأحكام التكليفية ستُصبح هباءً منثورًا، لا تجد لها قرارًا وتصبح أمام صورة الشريعة مع مضمون فرغ لا يسمن ولا يغني من جوع.

12- قال في الآيات البيّنات: صورة القياس في الشروط¹

● أثر القياس على الشرط في المشروع

نستمر مع قول الشارح -رحمه الله تعالى- قال: **[قال في الآيات البيّنات صورة القياس في الشروط أن يشترط شيء في أمر، فيلحق بذلك آخر في كونه شرطاً لذلك الأمر فيؤول الحال إلى أنّ الشرط أحد الأمرين]** بمعنى: يريد في هذه الفقرة أن يُبيّن ماذا لو أحدثنا شرطاً بالإضافة للشروط الموجودة في الشرع، قال: **[فيؤول الحال إلى أنّ الشرط أحد الأمرين]** يعني: أنت أحدثت شرطاً والشرع أوجد شرطاً، الآن هناك شرطان، فإذا قلنا: أنّ هذا الشرط الثاني مقيس على الشرط الأول وأنتجنا شرطاً جديداً، فيكون الشرط في هذا المشروع أحد الأمرين، إمّا شرط الشارع أو شرط القياس الذي أوجده القائل، قال: **[ويظهر بالقياس أنّ النص على اشتراط الشيء الأول]** وهو شرط الشارع، فعندي شرط الشارع والشرط الذي أثبتته مجتهد بالقياس أصبح لدي شرطان، فيقول: **[يظهر بالقياس - (أي: القياس في الشروط) - أنّ النص على اشتراط الشيء الأول - (وهو الذي أتى به الشارع) - لكونه ما صدق الشرط في جزئية من جزئياته]** يعني: ما أتى به الشرع ليس الشرط كاملاً، بل أتى بجزء من الشروط لماذا؟ لأننا اعتبرنا الشرط المقيس الجديد، فالشارع لم يَدُلِّك على الشرط كلّهُ، بل دَلِّك على جزء من الشرط هذا، معنى قوله: ويظهر بالقياس أنّ النص على اشتراط الشيء الأول، يعني: ما اشترطه الشارع في الشرط الأول، قال: هذا هو الشرط، أنت استحدثت شرطاً جديداً بالإلحاق، ما معنى ذلك؟ أنّ ما جاء به الشارع لم يأتك بالشرط كاملاً، أذاك بنصف الشرط وهو الأول، والشرط الثاني لم يكتمل!!، فيقول: أنّه يترتب على فرضية صحة الشرط الثاني (الثابت بالقياس) أنّ النص على اشتراط الشيء الأول وهو (الشرط الشرعي)؛ صدّق النصُّ عليه في جزء من جزئياته، **[لا لكونه بعينه هو الشرط]** فالشرط الأول لم يكن شرطاً بعينه **[وهكذا في الباقي. هـ، أي: في الأسباب والموانع]** يعني: الشريعة ليست كاملة أنت استحدثت شرطاً ثانياً، والشريعة جعلت شرطاً أولاً، معنى ذلك: أنّ النص الذي أثبت لك الشرط الأول هذا الشرط

¹ (المحاضرة الثانية عشرة: (قال في الآيات البيّنات صورة القياس في الشروط)، بتاريخ: 13 شعبان 1442هـ، الموافق:

2021/3/26م، رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11438>

لا يُنتج إلاّ معه الشرط الثاني فإن كانا معاً حصل المشروط وأنه صحيح فإن حصل أحدهما، فلا يعني أنّ شرط الشارع هو المؤثر في الصحة، بل هناك شرط جديد سيستحدث فيما بعد، فعندئذ شرط الشارع لا يكون مُتعيّنًا للصحة لاحتمال الشرط الثاني القادم.

• عدم تأثير الشرط الشرعي في حالة القياس على الشرط، السلم بالسعر

ويمكن توضيح ذلك بمثال أنّ شرط صحة عقد البيع في بيع السلم أنّ يكون المُسلم فيه معلومًا بالكيل والوزن لقوله -عليه الصلاة والسلام-: **(من أسلف في شيءٍ فليُسلف في كيلٍ معلومٍ)** وهذا مشروط عند العقد وإلاّ فأصلاً عند الأجل القادمة فإنّ هذا يكون مُحدّدًا بالواقع، والشريعة لم ترضى بالإحالة على الواقع المستقبل لتحديد الكمية، بل اشترطت أنّ تُحدّد كمية المبيع في العقد، يمكن أن يأتي أحدهم فيقول: أنّ البيوع المستقبلية الجارية في المصافق والبورصات العالمية صحيحة وإنّ كان المبيع مجهولاً عند العقد، ولكنه يتحدّد في كميته أو في ثمنه على السعر عند أجل مُعيّن، نقول: إنّ الشريعة اشترطت أنّ يكون المبيع والتمن معلومين عند العقد لا عند الأجل، فجاء بعضهم وقال: إنّ الشريعة قصدت بهذه التعيينات نفي الخصومة بين الناس، فإذا انتفت الخصومة فلنشرط أنّ تكون المعلوماتية عند الأجل على وفق ما يُحدّده السوق عند ذلك الأجل، فيمكن أن نترك الكمية غير محدّدة مع معلوماتية الثمن أو أن نترك الثمن مجهولاً مع تحديد الكمية على أنّ يكون الثمن بحسب ما يتعيّن في السوق عند ذلك الأجل، والعلة: أنّ الشريعة أرادت نفي الخصومة عن الناس، وحتى لا تحصل الخصومة، وعندكم هذه الأسواق أسواق السلع لا يوجد فيها خصومات والكل راضٍ ويتعاملون ولا يوجد خصومة!! إذن ما قصده الشارع في قوله -عليه الصلاة والسلام-: **(من أسلف في شيءٍ فليُسلف في كيلٍ معلومٍ)** هو من أجل قطع الخصومة ورفع باب المنازعة، الآن لا يوجد منازعات في الأسواق المالية؛ فلماذا لا نشترط أنّ يكون الثمن معلومًا عند العقد، ولكن تتحدّد الكمية عند الأجل بحسب هذا المبلغ المتفق عليه في العقد؟! الآن يريد أن يقول: يجوز أنّ يكون المبيع في السلم في كميته مجهول الكيل أو مجهول الوزن بشرط أنّ يكون رأس مال السلم معلومًا فنقول: أنّ رأس مال السلم هو 100,000 ويُسلم قمح حسب الثمن المتفق عليه، فقال: قد تكون الكمية 50 طنًا وقد تكون 60 طنًا المهم بهذه 100,000 تأخذ قمحًا عند هذا الأجل بسعر السوق، فتحدّد السعر مؤجلًا، سنكون أمام شرط جديد، الحديث الصحيح اشترط أنّ تكون الكمية معلومة في العقد؛ هذا (شرط شرعي)، العلة المشتركة وهي قطع الخصومة والمنازعة

هي السبب في اشتراط معرفة الكمية، بناءً عليه لو جهلت عند العقد، لكنها علمت عند الأجل بسبب تحديد الثمن، أيضاً هذا شرط للصحة أن يُحدّد الثمن مع جهالة الكمية ويُؤجّل العلم بالكمية عند الأجل 6 أشهر حسب سعر سوق مُعيّن، فأصبح لديّ شرطان للصحة، إما أن يكون معلوماً في العقد أو أن يكون مجهولاً في العقد، لكنه يعلم عند الأجل بحسب الثمن، فأصبح لدي شرطان لصحة بيع السّلم فإذا قال أحدهم: يكفي علم رأس مال السلم لتعيين الكمية حسب السعر عند التسليم عند الأجل؛ لأنّ العلة عدم حصول المنازعة، وعُلم رأس المال، وعندئذ ارتفعت الجهالة عن الكمية حسب السعر عند الأجل ولو كانت الكمية مجهولة عند الأجل فقد تتغيّر بحسب أسعار الأسواق هذا يعني: أنه قد تمّ إحداث شرط صحة جديد في بيع السّلم، وأنّ البيع يصح ولو جهّلت الكمية في العقد كما اشترط الشرع، فتعيّن أن يكون شرط الشارع في هذه الحالة ليس مؤثراً؛ لأنّ هناك شرط قادم هو الذي سيكون أيضاً مرافقاً مع شرط الشارع.. زمنية الشريعة!!

● أثر الشروط الجديدة على الشروط الشرعية

الآن هناك شرط يقول: يجوز أن يكون رأس المال معلوماً في العقد وجهالة الكمية في العقد، ولكنها ستعلم عند الأجل كما بينت، لك عندي بـ 100,000 دينار قمح بعد 6 أشهر سيكون السوق مرتفعاً أم منخفضاً تتحدّد الكمية على وفق ذلك السعر عند ذلك الأجل، وأنا وأنت لسنا متخاصمين، وراضون وها هو السوق العالمي يتعامل بمثل هذا، فتعيّن أن يكون شرط الصحة أحد الأمرين فقد يكون شرط ما ذكره النبي -ﷺ- شرط صحة وقد لا يكون، هنا نقول: أنّ الشرط الجديد جعل الشرط الشرعي المذكور في الحديث جزءاً وبناءً عليه لا يكون بهذا الجزء مؤثراً، فانتزع التأثير من الشرط الشرعي، فيمكن أن يصح العقد ولو لم يتحقّق شرط الشارع بالعلم بالكمية في العقد، وعندئذ لم يعد شرط الشارع مؤثراً؛ لأنّ الذي أثر هو الشرط المقيس على شرط الشارع، فالشرط الذي قيس على شرط الشارع بجامع أنه لا يؤدي إلى المفسدة وأن قصد الشارع لا يؤدي إلى الخصومة، وهذه هي العقود تعقد بهذه الحالة دون وجود خصومة أدّى ذلك إلى إبطال شرط الشارع، فماذا بقي من قول النبي -ﷺ- (فليسلف في كيل معلوم إلى أجل معلوم) لم يعد شرطاً بعينه في صحة السّلم، لم يعد شرطاً بعينه بسبب الشرط المستحدث بالقياس بعد 10 قرون أو بعد 20 قرناً على فرض امتداد الدنيا، فإحداث الشرط الثاني، يعني: عدم تأثير الشرط الأول؛ لأنه صار جزءاً وصار شرطه أحد الأمرين.

● أمثلة على استحداث في شروط الصحة، أمثلة القياس في الموانع

- مثال على استحداث مانع في الطلاق المانع من حل الزوجية

تعال إلى موضوع الطلاق وهو المانع من حل الزوجة، الشريعة جرت على أن الطلاق باللفظ والنية ممن هو أهل واقع وإن لم يكن أمام القاضي، لكن إذا قلنا: أنه ليس مانعاً الآن، بناءً على حفظ الأسرة ومقاصد الشريعة في حفظ الأسرة، وأن الأسرة يجب أن تحافظ عليها وهي نواة المجتمع إلى آخره من هذه الصحافة والإعلام واللغة العامة، ماذا تريدون؟! نريد أن نكون الطلاق واقعاً أمام القاضي فقط!! الشريعة أثبتت جزءاً من المانع وهو الطلاق بلفظه ممن هو له أهل، ونحن أحدثنا جزءاً وهو أنه أمام القاضي، فلو أنه طلق أمام القاضي فإن هذا جزء من المانع وليس مانعاً، فلم يعد ما قضى به الشرع أنه مانع لم يعد مانعاً، فأصبح المانع في السابق قبل هذا الفكر الجديد أصبح المانع هو: (الطلاق بلفظه ونيته ممن هو له أهل + القياس الجديد الذي هو أمام القاضي)، سابقاً كان بالناقص عن هذا الذي أمام القاضي، فلم يعد نص الشارع على الطلاق أنه مانع، لم يعد مانعاً؛ لأنه جزء من المانع على افتراض لو صحَّ القياس على المانع بإحداث مانع جديد: وهو "أمام القاضي".

● نقص الشريعة وعدم كمالها في الأقيسة

وهذا كله يشي بنقص الشريعة وعدم كمالها، فإن الطلاق في السابق كان يقع باللفظ والنية ممن هو له أهل ويقع، الآن لما زدنا هذا المانع الجديد أصبحنا أمام أحد المانعين، وهذا كما قلت يشي بنقص الشريعة، وما زالت الإنسانية التي هي على قدم المساواة تتشارك مع النبوة في التشريع، فليست النبوة هي المرجع النهائي! إنما أصبحت الإنسانية مُشرِّعة مستقلة في التشريع وليست تابعة للنبوة، ذلك أن النبوة أوقعت وهو لم يُوقع، أي: الإنسان لم يوقع بسبب إحداث الإنسان جزءاً من المانع وهو الطلاق أمام القاضي بالقياس، معنى ذلك: أن الشريعة ليست كاملة، ومنهم من يفعل ذلك ويقول: به وهو لا يدري حقيقة هذا القياس الفاسد وهذه العِلل الفاسدة في القياس على الشروط والموانع والأسباب، وأنه لا يجوز القياس على الشروط والموانع والأسباب، لكن في النهاية كان حسن النية، كان لا يعلم، كان يعلم، في النهاية الفساد واحد، والهلاك واحد، وهذا ناجم عن انصراف الناس وطلبة العلم عن المصادر الأصلية في مصادر الأهميات، سواء ممن شوَّهوا المدرسة السنية في مذاهبا الأربعة أو شوَّهوا المدرسة الفقهية للمتكلمين من أهل السنة والجماعة هؤلاء

هم الذين يحرسون الشريعة، وهذه قواعدهم الدقيقة العلمية، وليست عبارة عن خطابات كلامية وعظمية إرشادية، بينما حالة التصحُّر من الدين تحدث كل يوم بسبب خطاب ديني وعظي إرشادي شعائري متمركز حول الوجدانيات، بينما لا يستطيع أن يُقارع الطروحات المناقضة للشريعة بكليات قوية وبحجج رصينة، لذلك أُجِدِّ قول الإمام ابن العربي الأشعري المتكلم في هذا الموقع، وفي كل موقع وأنَّ الأصوليين هم المداعسون عن الحق في أزقة الضلال، هذه مداعستهم عن الحق في أزقة الضلال تُجاه من يريد أن يتدخَّل بالقياس فيما لا قياس فيه ممَّا يُعطلُّ الشريعة، ويقضي على أحكامها الوضعية، وعندئذ لا فائدة من الأحكام التكليفية ولا قيمة، والذين تَوَلَّوْا كِبْرَ محاربة أصول الفقه والمدرسة الفقهية السنية لهم نصيبهم من واقع المسلمين اليوم، وهم مُتَسَبِّبون في هذا الإشكال الذي أصبح المسلمون فيه يقابلون هجومات العدو الفلسفية على الشريعة بطروحات هزيلة هشّة لم يُعِدُّوا العِدَّة العلمية على منهج المتكلمين والأصوليين والخبراء ببواطن الشريعة وظواهرها، وأنَّ هذه الشريعة عميقة، ولكنها لا تخفى على العلماء وإنَّ خفيت على المتعالمين.

● ما يجري على الإحداث في الأقيسة على السبب يجري على المانع والشرط

سأعيد قوله في الآيات البيّنات الذي نقله في نشر البنود: **[قال في الآيات البيّنات صورة القياس في الشروط أن يشترط شيء في أمر فيلحق بذلك آخر في كونه شرطاً لذلك الأمر]-** (لاحظوا ما قلته في بيع السِّلْم وما قلته في المانع فيما سيأتي)- **فيؤول الحال إلى أن الشرط أحد الأمرين ويظهر بالقياس أن النص على اشتراط الشيء الأول لكونه ما صدق الشرط في جزئية من جزئياته-** (ال"ما صدق" يعني: ما ينطبق عليه)- **لا لكونه بعينه هو الشرط** [يعني: (من أسلف في شيء فليُسلِف في كيل معلوم) ليس بعينه هو الشرط، فاحتمال أن يكون الشرط هو أن يكون رأس المال معلوماً ويتعيّن المسلم فيه عند الأجل، قال: **[وهكذا في الباقي ا.هـ] [الباقي]** شرحه في النشر: **[أي: في الأسباب والموانع]**

● قياس القتل بالإكراه على القتل بالشهادة

قال في النشر: **[مثال السبب قياس التسبب في القتل بالإكراه على التسبب فيه بالشهادة]** وبناءً على أن التسبب في القتل بالشهادة كأن يشهد اثنان زوراً أن فلاناً قد قتل وهو بريء، فعند ذلك قام القاضي بالحكم بشهادتهما بالقصاص على من أتهم وهو بريء، فالشهادة هذه وإن كانت مُتَسَبِّبة بالقتل إلا أنها لا ترقى لتطبيق حد القصاص على الشهود، فإذا قال قائل:

نريد أن نقيس القصاص في حالة الإكراه، نفترض أن القائد العسكري أمر جنوده بقتل الأبرياء والناس العزل الذين لا يملكون لأنفسهم شيئاً، وارتكب هذه الجريمة، فنقول: (المكروه) وهو القائد العسكري مع (المكروه) بالفتح وهو الجندي الذي لا يستطيع أن يخالف كلاهما يقاصص، المكروه (بالكسر) بالتسبب، والمكروه (بالفتح) بالمباشرة، وهذه حالة لا يُعذر فيها الإكراه؛ لأن الحياة لا تتفاوت، حياة الجندي مع حياة المدني الأعزل الذي لا يُقاتل، ولا يحمل سلاحاً، ليس باغياً ليس خارجياً، لم يرتكب ذنباً، اللهم هم أناس ضعفاء يُخرجون من بيوتهم ثم يقتلون، فهنا هذا المجرم العسكري وهذا الجندي المجرم معه وإن كان يُصَفى المجرم في ميدان المعركة إن رفض الأوامر، هذا لا يعذره من القصاص، وهذه وسيلة شرعية لوقف الجرائم ضد الضعفاء والمساكين العزل، فلا يوجد حياة للجندي المهدد بالقتل أولى من حياة ذلك البريء الأعزل، فعلى الجندي أن يتحمل أن يُقتل هو لا أن يُقتل البريء، عندئذ يصبح الجندي مظلوماً، أما إذا قتل بريئاً، وكان يخاف من ذلك القائد المجرم الآخر، فنقول له: أن الفقه لا يُنجيك من القصاص وإن كنت مكرهاً فأنت مباشر وذاك مُتسبب وكلاهما نُقاصصه، وهذه قواعد شرعية في وقف نزيف الدم البريء المعصوم، فيقول: هناك سبب للقتل وهو الإكراه، وهناك سبب للقتل وهو شهادة الزور، فيما أن حقوق إنسان والقصاص أمر غير مرغوب أوروبياً، فيقول: نقيس التسبب بالإكراه في القتل على التسبب فيه بالشهادة، ومن ثم عندنا يسقط القصاص هذا مثال..

● قياس الرؤية بالفيديو على الرؤية الحقيقية

قال: [ومثاله في الشرط قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية] الشرعية أعطت لمن يشتري غائباً الحق في خيار الرؤية وهو حق ثابت بالشرع ولا يسقطه المتعاقدان، فهو حق شرعي، فقال أحدهم: أريد أن أتيك بسيارة استقصي لك أوصافها وصفاً كأنك تشاهد، والبيع يكون لازماً وليس لك من حق خيار الرؤية، بناءً على أنني سأبرز لك الصور، انظر الفيديوهات هذه السيارة سأتي بها من أمريكا، هذه الأداة، هذه الآلة، انظر للصور، انظر إلى المعلومات، لكن هذا الوصف مهما بولغ في استقصائه، لا يمكن أن يكون في حالة أن أقود هذه السيارة التي اشتريتها أو أن استعمل هذه الآلة، فالرؤية ليست هي (البصرية المقصود)، فالعطر مثلاً يكون بالشم، وفي الملابس والقماش ليست باستقصاء الرؤية البصرية، وأنك تراها بالفيديو أو تراها بالصورة، بل لا بد من الجسّ، فهذا جزء من الرؤية، فالشريعة جعلت للمشتري (خيار الرؤية) وهو شرط شرعي لا

يجوز التوافق على إسقاطه، لما فيه من الظلم، فقلت: هذه بناءً على ما رأيتهما في الفيديو، فعندما جاءتك السيارة أو القماش، قلت له: يا أخي هذه ليست كما توقعتهما في مشاهد الفيديو ومشاهد الصور!!، قال لك: أنت رأيتهما بعينك وقد حصلت الرؤية. فنحن نريد أن نجعل فيديوهات وصور بمثابة الرؤية الحقيقية.

● حقيقة الرؤية والقياس عليها

هنا يريد أن يقول: **[ومثاله في الشرط قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية]** فعندئذ هذا قياس ليس في محله؛ لأن خيار الرؤية شرط، وأنت تريد أن تجعل من الفيديوهات شرطاً جديداً، فتقول: صحيح أنك لم ترى بمعنى: أن تتركب السيارة وتقودها على أرض الواقع، لكنني استحدثت شرطاً جديداً وهو: الفيديوهات التي ترى من خلالها المعارض، وكم من الناس اشتروا عن الإنترنت، بإبداع العرض والصورة، ثم لما جاءتهم السلعة فوجدوها شيئاً مختلفاً تماماً، فلذلك هنا يريد أن يقول: أن الأحداث هنا في هذه الشروط لا يصح، فالتصوير بالفيديوهات وما إلى ذلك، فإن هذا لا يكون من الرؤية التي اشترطها الشارع، وكثيراً ما يتفاجأ المشترون بالفرق بين الحقيقة والواقع، لذلك التصوير بالفيديوهات لا يسقط خيار الرؤية الثابت في الشرع، وإن كان فيه مزيد من التقصي للأوصاف.

● فقه التيسير والتعسير

ثم قال: **[ومثاله في المانع قياس النسيان للماء في الرجل على المانع من استعماله حساً كالتسبّع واللص]** يريد أن يقول: أيضاً هناك أمثلة على القياس الفاسد في الموانع، أقول: هذا الرجل نسي الماء أو عنده دكان بعيد يمكن أن يمشي إليه إلى آخره مما يمكن أن يُختلق من هذا تحت ما يُسمى بـ(فقه التيسير) نحن لا يوجد عندنا ما يُسمى بـ(فقه التيسير) ولا (فقه التعسير) لا عندنا (فقه التيسير) ولا (فقه التعسير) هناك ضوابط وقواعد الشريعة لها أصولها في الفقه والقواعد، وليس هناك تيسير اعتباطي ومزاجي وليس هناك تعسير اعتباطي ومزاجي، تسلك مسلكاً منهجياً صحيحاً، فيكون منه تيسير، والشريعة هي التي تُيسر، أمّا حالة السيولة في الشريعة من باب (فقه التيسير) أو حالة الغلو في الدين من باب الحفاظ على الدين والخشية عليه وما إلى ذلك من مظاهر الغلو المنهي عنه شرعاً، هذه الشريعة بريئة من الغلو وبريئة من الميوعة والسيولة التي

يسعى إليها من يسيّ فقهِه بـ(فقهِه التيسير)، فلا يوجد (فقهِه التيسير)، لا يوجد هناك تسميات، لا يوجد عندنا فقهِه للأقليات وفقهِه للأكثريات، هناك فقهِه، هناك حالات معينة يتكلم الفقهِه بجزئياته وقواعده ضمن بيئات معينة، فهو يأخذ الواقع بعين الاعتبار، لكن ليس تابعاً للواقع بحيث تصبح الشريعة أسيرة وتنتج أحكاماً حسب ما يطلبه الميسّرون لمُمالأة واقع قد يكون أقوى منهم، ولكن الشريعة أقوى من ذلك الواقع، فيريدون أن يؤقلموا الشريعة مع الواقع والصحيح أن يتأقلم الواقع مع الشريعة. وبناءً على ذلك نقول: أن هذا الذي نسيّ ماءه في الرحل مُفْرِط، معه ماء، مُفْرِط وليس عاجزاً، أمّا هذا الذي يرى السَّبْعَ أمامه أو يرى اللِّصَّ أمامه هو مستند إلى أمر موجود فعلاً، أمّا ذلك كان مستنداً لوهمه، وعليه فلا نريد أن نجعل من النسيان والانشغال وما إلى ذلك من هذه المُبررات التي تُختلق من أجل التفريط في الأحكام، نقول للناس: لا تقوموا بإجراء أقيسة من عندكم، فالأقيسة من أخطر ما يكون في الشريعة، من حيث شأنها فشأنها عظيم، وقد تكون من أخطر ما يكون على نفس القانس الذي اقتحم هذه الساحة التي حُرِّمت إلا على المجتهدين، سواء مجتهد المذهب أو المجتهد المطلق الذي له أصول مستقلة، لذلك ما نراه من هذا السيل المتراكم من التفسيرات النفسية والذوقية والانطباعات الشخصية قد يُسمّيها أصحابها أقيسة، لكنها ليست في محلّها، وليست أقيسة صحيحة إنّما هم انتحلوا صفة ليست لهم واخترعوا من عندهم ونحتوا أقوالاً دينية ليس عليها بيان من الشريعة، وهم تكبّروا على مناصب المجتهدين وادّعوا أن لهم هذا المنصب فأتوا بالعجائب، فنحن نقول لهم: هذا دينكم الذي فعلتموه لكم، وهو الذي ستلقون به ربّكم، وما هذا إلا نتيجة التمرد على الحق، ومن تمرد على الحق سجد في أحوال الباطل، هذه صلواتكم خارج الوقت، وهذه طهاراتكم ناقصة، وهذا صيامكم مرة تفطرون بعد طلوع الصبح وتقولون لم يخرج، ومرة تفطرون قبل المغرب، وقد وكلّكم الله إلى أنفسكم، هذه عبادتكم ترونها يوم القيامة وهذا ما كنزتم لأنفسكم وهذا ما ادّخرتموه لأنفسكم في ذلك اليوم.

13 - وأجرى القرافي في الخلاف في الاستثناء بإرادة الله¹

وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ * * وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ

● أدلة جواز القياس في الأسباب

قال الشارح -رحمه الله تعالى:-

[وأجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بإرادة الله تعالى أو بقضائه] يعني: ما زال يتحدث في موضوع القياس على الأسباب والشروط والموانع، وفي هذا الموضوع سيذكر القرافي دليلاً لمن يجيز القياس على الأسباب في قوله: **[وأجرى القرافي]** هنا ينقل عن القرافي، ما زال الحديث في سياق القياس على الشروط والأسباب والموانع **[وأجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بإرادة الله تعالى أو بقضائه هل يتنزل منزلة الاستثناء بالمشيئة أولاً، على الخلاف في القياس في الأسباب]** يعني: يريد أن يقول هناك مانع للزوجية وحل الزوجة ألا وهو الطلاق، كيف سيعرض دليلاً للمجيزين للقياس في الأسباب، سيأتي بمسألة وهي تعليق الطلاق الذي هو الاستثناء بإرادة الله أو بقضائه وتأثير ذلك في الموانع، على الخلاف في القياس في الأسباب، فإذا قال الرجل للزوجة: (أنت طالق إن شاء الله) فهل تطلق الزوجة أم لا؟! فإن اللفظ وهو (أنت طالق) سبب لوقوع الطلاق ومانع من حل الزوجة؛ فهل الاستثناء بمشيئة الله تعالى الذي استثناه العبد من لفظه في قول: (إن شاء الله) حيث علق العبد السبب الذي هو موقع للطلاق ومانع من حل الزوجة، فهل تعليق العبد للسبب والموانع بلفظ الاستثناء ب(إن شاء الله) يرفع سبب الطلاق؟! وقول العبد هنا (إن شاء الله)، فإذا قلنا: أن العبد يرفع السبب بقول: (إن شاء الله)، وهذا قد ارتفع بقول الإنسان، وهو تعليق الإنسان السبب على قوله بمشيئة الله، فعلى فرض صحة هذا التعليق ولم يقع الطلاق على القول بعدم الوقوع، فهذا يعني: أنه ارتفع (سبب) بالاستثناء بالمشيئة، لكن المذهب عندنا وقوع الطلاق ولا ينفعه الاستثناء بمشيئة الله تعالى؛ لأنها لا تُعلم من جهة الإنسان، فأنت لا تعلم هل أوقع الله طلاقك أم لا، فلذلك نوقعه، فمن قال لزوجته: (أنت طالق إن شاء الله) فهي طالقة فوراً ولا ينفعه استثناء؛ ذلك أنك

¹ (المحاضرة الثالثة عشر: (وأجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بإرادة الله) بتاريخ: 13 شعبان 1442هـ، الموافق:

2021/3/26م، رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11439>

إنسان علقت الأمر على ما لا يُعلم، وقد تحقّق لدينا السبب وهو اللفظ الذي أوقع الطلاق، أصبح الطلاق مانعاً من حل الزوجة.

فهو في هذا الباب يريد أن يقول: أن من يُصحّح الاستثناء بإرادة الله في الطلاق، وقال: أن هذا الاستثناء ينفع المستثنى يجري على القول بجواز الاستثناء بالمشيئة في الطلاق الذي هو لفظ جرى لفظ فيه الاستثناء، فمنع وقوع الطلاق مع وجود سببه وهو لفظ الطلاق أن الإنسان هنا أوقف السبب بالتعليق على المشيئة، وبناءً على هذا يستمر القول بالإحداث في الموانع؛ لأن الاستثناء من قبل العبد مانع من وقوع الطلاق، ومن ثم أحدث العبد هنا في المانع، هذه النقطة التي يذكرها المؤلف في قوله: **[وأجرى القرافي الخلاف في الاستثناء بإرادة الله تعالى أو بقضائه هل ينزّل منزلة الاستثناء بالمشيئة أولاً، على الخلاف في القياس في الأسباب]** فقد أحدث لفظاً منع وقوع الطلاق، واللفظ سبب لإيجاب الطلاق، ها هو الإنسان قد أحدث في الموانع، وإذا أحدث في المانع فليحدث في السبب والشرط، كما قلنا: إن من قال: بمنع الإحداث في الأسباب، قال: بمنعها في الموانع والشروط.

● القياس على الاستثناء في الطلاق بالمشيئة

[وقال] الكلام للقرافي، وهنا القرافي لا يتبنّى هذا القول، إنما القرافي يحكي أنه لا يجوز الإحداث في الأسباب ولا في الشروط ولا في الموانع وعلى فرض أن هناك من أراد أن يستدل لذلك بجواز الاستثناء في منع وقوع الطلاق بقوله: (أنت طالق إن شاء الله) **[وقال: (أي: القرافي) إن حجة الجواز أن السببية حكم شرعي، فجاز القياس فيها كسائر الأحكام وأما الرخص فقد حكي المالكية عن مالك قولين في جواز القياس عليهما، والمشهور أنها لا تتعدى محلّها (أي: الرخص)]** لو أردنا أن نستقصي قول: من قال بجواز القياس على السبب، وإذا قلنا: السبب فهي دلالة تنبيه على الشرط والمانع:

أولاً: من قال لزوجته: (أنت طالق إن شاء الله) فإذا كانت (إن شاء الله) مانعاً من وقوع الطلاق فأحدث في الموانع هذا دليل.

الدليل الثاني في الجواز على القياس على الأسباب: أن السبب حكم شرعي، فكما جاز القياس على بقية الأحكام الشرعية يجوز القياس على السبب، هذان دليلان يمكن أن يستدل بهما القائلون بجواز القياس على الأسباب والشروط والموانع.

● القياس على الرخصة عند الملكية

[وأما الرخص فقد حكى المالكية عن مالك قولين في جواز القياس عليها - (أي: على الرخص) - والمشهور أنها لا تتعدى محلها (أي: الرخص)] هناك من يحسب كل بيضاء شحمة، وكل مدورة كعكة، وأسلوب القص والنسخ واللصق من المكتبات المحسوبة، يعني: هذا لا يفيد صاحبه، بل عليه أن يقرأ في المواضع والمواطن التي حررها الأئمة والنقاد، أما أن يأتي إلى أقوال هنا وهناك، وينسج منها مذاهب لنفسه، فهذه عليه أن ينتبه منها؛ لأن ما ينسجه مذهباً هو منه، لكنه يستند إلى أقوال منقطعة وإلى روايات، وهذه ليست مذهباً أصلاً، إنما هو يبحث عن مشروعية بأقوال المتقدمين لمذاهب محدثة، فنحن في واقعنا نجد مذاهب محدثة، لكنها تتحصن بأقوال المتقدمين وتضرب عن مسيرة العلم في التحرير وتصفّر عدادات العلوم، وتريد أن تقفز عبر القرون الطويلة، هنا قول وهنا رواية، ثم يؤلف بين هذه الروايات المضعفة والأقوال المنقطعة، ثم يستحدث مذاهب معاصرة، ويريد أن يتخذ شرعية من تلك الأقوال المتقدمة لنفسه، فالمذهب مذهبه والروايات للجميع والكل يحتج بالرواية نفسها، ويؤسسون منها مذاهب متضاربة.

ثم قال: [وخرّجوا على القولين فروعاً كثيرة] أي: هم المالكية لما قال: [وأما الرخص فقد حكى المالكية عن مالك قولين في جواز القياس عليها، والمشهور أنها لا تتعدى محلها وخرّجوا - (أي: المالكية) - على القولين فروعاً كثيرة منها لبس خف على خف، أعنى أنها لا تتعدى محلها إلى مثل معناه كقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر في جواز التيمم للنافلة، وتعدى إلى أقوى منه اتفاقاً - (أي: أقوى من عادم الماء في السفر) - وتُمنع تعديتها إلى الأدنى اتفاقاً] هنا يذكر الشارح فقرة مهمة عند المالكية يقول: إن ناسي الماء في التيمم - ناسيه في الرحل - لا يعذر ولا تصح صلاته بذلك التيمم (وهو الناسي).. لماذا؟ لأن العذر هو لمن فقد الماء حساً، فاقد الماء حساً كمن لا يجد الماء، وكمن يرى وحشاً مفترساً أو عدواً غالباً عند الماء ولا يستطيع الوصول إليه، وهذا الذي نسيه ليس كهذا الذي هو معذور لأسباب حسية واضحة.

● قياس المعنى في الرخص

أيها المالكية الذين قلتم بعدم جواز القياس على الرخصة، عادم الماء في الحضر هل يصلي الفريضة بالتيمم أم لا يصلي؟ قلنا له: نعم. إذا قلتم: نعم؛ فهل عادم الماء في الحضر (أي: لا يجد

الماء في البلد) لماذا لم تجعلوه كمثّل الناسي في الرَّحْلِ؟! أليس هذا عادم الماء في الحضر مُفْرِط؟! أي: لا بد أن يكون هناك ماء في الحضر لكنه مُفْرِط، كما اتهمتم ذلك الذي نَسِيَهُ في الرَّحْلِ بالتفريط، وكما فعلتم بالقياس على المحل (لبس الخف على الخف)، وأنتم أيها المالكية تجيزون (لبس الخف على الخف) وأنّ يمسح على الخف الأعلى، وإذا نزع مسح على الخف الأسفل، أليس هذا أيها المالكية قياساً على الرخصة!! قالوا: نحن هنا لا نقيس على الرخصة، بل نقول: إن هذا المعنى هو (معنى الرخصة)، ف(الخف على الخف) هو (مسح على الخف) هو معناه، و(الحاضر) في معنى (المريض)، المريض له ظاهر من الحس في العذر، وأنه غير قادر لحروق، وغير قادر لمرض، غير قادر على الاستعمال فهو عاجز، لما جئنا إلى (الحاضر) الذي بحث نقول: هناك احتمال للماء، لكنه بحث ولم يجد وكلفناه بالبحث ولم يجد، فأصبح في حال المريض الذي يوجد عنده الماء وغير قادر على الاستعمال، فكما أنّ ذلك المريض غير قادر على الاستعمال حساً، كذلك الحاضر في معنى المريض فقد كلفناه بالبحث، أمّا ذلك الذي نَسِيَ الماء في الرَّحْلِ لم يكلف نفسه بالبحث في الرَّحْلِ فوصفه أدنى من معنى الرخصة، أي ذلك الذي نسي الماء في الرَّحْلِ، لكن ذلك الحاضر الذي يبحث ولا يجد، أصبح في معنى المريض، فنحن هنا لم نقل (قياساً بعلّة)، نحن هنا قلنا: ب(قياس المعنى) الذي هو نفس النص، فهو في معنى المريض تماماً، ولو لم نُبِحْ له التيمم لما صلّى، فهو لا يجد الماء، مُحاصِرٌ في مدينة إذا خرج ربما يُقتل فهناك قنّاص، فصار مثل: الذي يوجد عدو عند الماء، فجعلوا الحاضر الفاقد للماء في معنى المريض، ولم يقولوا: ب(قياس علة) بالمعنى: أنهم يستنبطون عللاً تُبعدهم عن الرخصة، وتُصبح العِلل بعدها عِلل حتى تصبح العزيمة عدماً، والرخصة هي الأصل، وتنقلب الشريعة.

فقالوا: إنّ الحاضر الفاقد للماء، وقد بحث ولم يجد ماذا يفعل؟! قل له؟! حتى تتهمه بالتفريط!! تتهمه بالتفريط في احتمال عقلي أو عادي لا يوجد بلد عمان مثلاً أو بلدة كبيرة لا يوجد فيها ماء؟! قال: بحثت ما طرقت باباً إلاّ وقيل لي: لا يوجد، فهل تُلحِقُه في معنى المريض أم تُلحِقُه في معنى المُفْرِط الذي نَسِيَ في الرَّحْلِ وهو بجواره؟! لذلك هنا قال: **[وخرَجوا على القولين - (أي: جواز القياس على الرخصة أم لا) - فروعاً كثيرة منها لبس خف على خف - (فأجازوه) - أعنى أنها لا تتعدى محلّها إلى مثل معناه كقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر]** يعني: لم يقيسوا عادم الماء في الحضر على عادم الماء في السفر؛ لأنّ عادم الماء في السفر يتيمّم للنافلة، أمّا في الحضر فلا

يتيمّم للنافلة، الذي في السفر يتيمّم للجنازة، وما هو في مثلها من الوتر، أما عادم الماء في الحضر فلا يتيمّم إلا للفريضة.

● تعدية الرخصة للأدنى والأعلى، الترجيح بكثرة الأدلة، الأدلة التي تنزع القياس على الرخصة.

هنا لاحظوا معاني دقيقة في موضوع مانع الماء في الحضر أننا أمام مسألة دقيقة، بحث حتى لم يبق إلا أن أقول له: لا تصلي وارك الصلاة وهو عاجز فعلاً، لذلك قالوا: **[كقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر في جواز التيمّم للنافلة]** فلا يجوز عند المالكية للحاضر أن يتيمّم في النافلة كما يجوز للمسافر العادم للماء في التيمّم في النافلة، قال: **[وتعدّى إلى أقوى منه اتفاقاً]** يعني: صار عندي (عادم الماء في السفر أصل) (المريض أصل) فإذا وجدنا وصفاً أقوى من وصف (عادم الماء في السفر)؛ فعندئذ يحق له الأخذ بالرخصة؛ لأنه في معنى المسافر وأشد، قال: **[وتمنع تعديتها إلى الأدنى اتفاقاً]** وهو الذي نسي الماء في الرحل فلا تتعدّى رخصة السفر إليه في موضوع التيمّم.

في موضوع القياس على الرخصة عند المالكية، يلاحظون (الأصل): المسافر والمريض، هؤلاء هم (الأصل) في الرخصة، هذه معانٍ، فهل يوجد معنى للتيمّم في الحاضر العاجز؟ نعم معناه موجود، لكنه ليس كمعنى المسافر فهو يتيمّم للفريضة، أي: الحاضر الفاقد للماء ولا يتيمّم للنافلة والجنازة، أجرؤه (بقدره) للمحافظة على الفريضة، حتى لا تضيع الفريضة، أما (الجنازة) فهناك من يصلي عليها، أما (النوافل) فلم يعاملوا الحاضر الفاقد للماء، كذلك حتى (الجمعة)، قالوا: يصلها ظهرًا، فصار عندنا (حالة أصلية): العجز عن الماء في السفر والمريض، المريض والمسافر هذه الحالات حالات عجز حسي حقيقي، إذا وجدنا وصفاً في مثلها عدّيناها في المعنى أو أقوى عذراً من المريض والمسافر عدّيناها، أما إذا كان أدنى فلا يُعدّى بالمرّة، هنا معنى قوله: **[وتمنع تعديتها إلى الأدنى اتفاقاً]** من هو الأدنى اتفاقاً؟ ناسي الماء في الرحل، فالنسيان هنا فيه التفريط.

[قال القرافي في شرح التنقيح: حجة المنع] يعني: لماذا لا يجوز القياس على الرخص، لكن لاحظوا الفرق بين أن أقول: قياس على الرخصة، عندي (قياس شبه) وعندي (قياس طرد)، كما سيأتينا وعندنا (قياس استنباط العلة)، وهنا تكلم في الفقرة السابقة إلى (مثل معناه)، يتكلم عن (قياس معنى) و(قياس المعنى) في قوة النص، يعني عندما تقول في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾

[الاسراء: 23] نهى عن الضرب، ونهى عمّا يساوي التأفف، نهى عن أكل مال اليتيم، حرقه كذلك، هذا كله (قياس معنى) أي: في نفس المعنى، وليس (قياس علل)، نهى عن لحم الخنزير، هل شحمه كذلك؟ نعم، (قياس معنى)، فهنا يريد أن يتكلم عن المعنى للرخصة، فإن كان في مثل معناها، فهو أولى.

على كل هذه المذاهب التي توصل لهذه الأصول، عندما بحثت في الفروع استقصت الفرع وما يتعلّق به من أسباب وشروط وموانع أخرى وأدلة وكليات، إنّما يتكلم هنا عن المعنى الأصولي فقط عن معنى الرخصة، لكن ممكن أن تقول: الحظر بسبب البواء هل هو في معنى المطر مثلاً؟ عندما أقول: أمّ الباب ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103] لماذا لم يقل أحد بسبب الحروب والفتن وما إلى ذلك، بأن الصلاة تجمع في البيوت؟! لماذا كان الأمر خاصاً بالمطر، والسفر، وظروف خاصة معيّنة؟! هنا تجد أن المبحث ليس متعلّقاً بالمبحث في الرخصة من حيث معناها أم لا؟ بل لا بد من استقصاء أحكام أخرى وأصول أخرى وقواعد أخرى، وهذا ما ركزت عليه في الفرق بين (الحمل الأصولي) و(الحمل الفقهي)، هذا يتكلم في هذه الحالة عن (حمل أصولي)، لكن في (الحمل الفقهي) لا بد من استيعاب جميع الأدلة الجزئية التفصيلية، لكن في (الحمل الأصولي) لا يلتزم بذكر الأدلة الجزئية التفصيلية، لأنه يتكلم عن الرخصة من حيث هي.

فهذا معنى قوله: فيما يتعلّق بالقياس على الرخصة، الآن يريد أن يُعلّل القرافي.. لماذا لا يجوز القياس على الرخص؟ [قال القرافي في شرح التنقيح: حجة المنع أنّ الرخص مخالفة للدليل، فالقول بالقياس عليها يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل فوجب أن لا يجوز] - (أي: أن لا يجوز القياس على الرخصة) - حجة الجواز - (أي: حجة المجيزين للقياس على الرخص) - أنّ الدليل إنّما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملاً بالاستقراء] يقول: أنت تريد أن تقول يترتب عليه مخالفة الدليل! نحن نقول: أنّ الدليل هو المرخص، ونحن نقيس على الدليل المرخص، ثم يقول: الإمام القرافي مرجّحاً كثرة الأدلة، أنه صحيح أنكم تحتجّون بدليل الشرع، ونحن نحتج بدليل الشرع، لكن من الشرع أن يُقدّم الأرجح، نحن قلنا لكم: أنّ الشريعة عملت بالرخصة في محلّ، ونحن لسنا في نزاع بالعمل في الرخصة في محلّها، نحن في بحث في القياس، فنحن الآن نبحث معكم في القياس على الرخصة، وليس في الرخصة نفسها حيث رخص صاحب الشرع، فالرخصة على القياس يتنازعها أمران الأدلة الكثيرة على العزيمة، والأدلة القليلة على الرخصة، فنحن الآن سنقوم بتقديم الأرجح وهو منع القياس على الرخصة فقال: [وتقديم الأرجح هو شأن صاحب

الشرع وهو مقتضى الدليل - (لأنّ هناك ترجيح بكثرة الأدلة) - فإذا وجدنا تلك المصلحة التي لأجلها شرع الحكم] أي: الأدلة الكثيرة وتنازعها معنى من معاني الرخصة بالقياس يقول: [فإذا وجدنا تلك المصلحة التي لأجلها شرع الحكم في صورة وَجَبَ أَنْ يُخَالِفَ الدليل لها عملاً برجحانها] بمعنى: أنني إذا وجدت معنى للرخصة وأصلاً للعزيمة، فهل أذهب إلى معنى الرخصة أم أذهب إلى معنى العزيمة، فيقول: في هذه الحالة وجب أَنْ يُخَالِفَ الدليل لها، أي: الدليل للرخصة هو الذي يُخَالِفُ، [عملاً برجحانها، فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته اهـ] أي: عندما نُرجِّح الأدلة على العزائم في حالة القياس على الرخصة؛ لأنّ القياس على الرخصة، يعني: أنّ هذه الحالة يتنازعها أمر العزيمة ويتنازعها أمر الرخصة، فإذا رجّحنا جانب العزيمة فقد رجّحنا جانب كثرة الأدلة، هنا يقول: فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته هذا معنى قوله: نحن عندما نقول بالعزائم كثرنا موافقة الدليل لا نُكثِّرُ مخالفة الدليل.

14 - وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ¹

وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ ** وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ
وَإِنْ نُمِّي لِلْعُرْفِ مَا كَالطَّهْرِ ** أَوَّ الْمَجِيضِ فَهُوَ فِيهِ يَجْرِي

● جواز القياس في الشرعيات غير ما سبق

انتهى الشارح -رحمه الله تعالى- من الحديث عن القياس في بعض الأمور الشرعية كالأسباب والشروط والموانع والرخص، وقال: هذه المجالات وهي الرخص والأسباب والشروط والموانع لا يجري فيها قياس (وَغَيْرُهَا) (أي: غير هذه) (لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ) أي: هناك أقيسة شرعية في الأحكام بالاتفاق تجوز، فيجوز أن تقيس على الأحكام، وكذلك في العاديات كالأمور الطبية والكيميائية والبيولوجية وما إلى ذلك، فقال: لا تقس في هذه الثلاثة: (الأسباب والشروط والموانع) بالإضافة للرخصة. فقال: (وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ) أي: غير ما ورد من الأمور السابقة وهي قوله في صدر البيت:

وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ ** وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ

قال الشارح: [يعني: أن جواز القياس والاحتجاج به في غير المذكورات أمر متفق عليه عند أهل المذهب ونعني بالغير] (هنا (ال) لحقت (غير) لأنها غير مضافة، فيجوز (ال) أن تلحق ب(غير) إذا كانت غير مضافة، فقال: [ونعني بالغير الأمور الدنيوية] كالبيولوجيا والطب والكيمياء وما إلى ذلك [والأحكام الشرعية] فتقيس حكمًا على حكم لكن بشرط ظهور العلة [قال القرافي في التنقيح وهو حجة عند مالك وجميع العلماء خلافًا للظاهرية، وقال أيضًا وهو حجة في الدنيويات اتفاقًا كمداداة الأمراض والأغذية بأن يُقاس أحد الشئيين على الآخر فيما عُلِمَ له من إفادته دَفَعَ المرض المخصوص مثلًا لمساواته له في المعنى الذي بسببه أفاد ذلك الدَفَع] هنا تأصيل لعلاقة الأمور الدنيوية من طب وفلك وكيمياء فهذه جميعًا تقول: إنَّ هذا الغذاء أفاد هؤلاء (ال) (100) مريض الذين أجريت عليهم هذه التجربة في هذا الغذاء أو في هذا الدواء وبما أنه أفاد هؤلاء (ال) (100) فكلما وسعت العينة كلما كانت مصداقية النتيجة في التجربة أكثر صدقًا وأبعد عن الخطأ.

¹ (المحاضرة الرابعة عشرة: (وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ)، بتاريخ: 13 شعبان 1442هـ، الموافق: <https://www.walidshawish.com/?p=11440>، رابط المحاضرة: 2021/3/26م،

• جواز القياس في العاديات.

يتكلم هنا عن المنهج التجريبي والقياس في المنهج التجريبي، نفترض أننا في هذا الزمان نعيش في فترة وباء ونسأل الله تعالى أن يكشفه لنا برحمة منه وفضل، الآن كيف تقوم هذه الأدوية بتسويق أدويتها، هناك خبرة عالمية تجريبية أنك عندما تحضر الدواء للمرة الأولى تجري تجارب على الحيوان، ثم تجري تجارب فترة معينة على عدد معين على عدد قليل من الناس متطوعين، ثم تبدأ بتوسيع التجربة شيئاً فشيئاً لتشمل أكبر عدد ممكن من الناس ويكون هذا ملاحظ ومقاس في تجربة وسجلات مراقبة بحيث تكون لها صدقية عالية بعدما يثبت أن هذا الدواء ليست له آثار جانبية مؤذية على الإنسان وأنه بلغ حدًا أن يكون له تجربة شفاء بنسبة 90% - 80% عندئذ تبدأ عملية الإنتاج بشكل تجاري وتسويقي، هذا الذي يقوله هنا: أنك جربت على هذه الفئة وهذه الشريحة من المرضى فثبتت إفادته إذن عليك أن تُعَدِّي هذا الفعل إلى من هو مصاب لأنه سيتساوى المريض الذي شفي مع المريض الذي ينتظر الشفاء بهذا الدواء بفضل الله - سبحانه وتعالى- **[قال في الآيات: ووجه كون القياس في نحو الأدوية قياسًا في الأمور الدنيوية أنه ليس المطلوب به حكمًا شرعيًا]** لاحظ لماذا قال: (هذا دنيوي) و(هذا شرعي) ليس على الطريقة اللادينييين في الفصل بين الدنيوي والأخروي، هنا يتكلم عن الدنيوي بمعنى العادي التجريبي ليس بمعنى الدنيا مقابل الآخرة، بالتالي نلاحظ أن مصطلح الأصوليين في موضوع الدنيوي يقابل التجريبي، وليس الدنيوية مقابل الآخرة، فهؤلاء القوم هذا اصطلاحهم، فلا تقل هؤلاء الأصوليين يتكلمون عن الدنيوي والشرعي!! هم لا يفصلون بين التجريبي والآخرة، بين التجريبي والدين، هم يقولون: أنا أضع لكم ضابطاً للأمور الدنيوية التي هي تجريبية أن المطلوب بها ليس حكمًا شرعيًا، فهنا يضع فاصلاً بين ما هو شرعي وتجريبي، فعندما تجري تجربة على دواء لهذا الوباء فوصلت وقلت: هذا العقار لهذا الوباء ناجح بنسبة كذا، فهذا حكم عادي لا حكم شرعي، فهو مستفاد من التجربة لا من الشريعة، لاحظ في قوله: **[ليس المطلوب به حكمًا شرعيًا بل - (أي: المطلوب به) - ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض مثلاً]** فإذا لم يثبت به فرض ولا واجب ولا مكروه ولا حرام ولا مندوب، فيميز بدقة بين ما هو (حكم شرعي) و(حكم عادي)، فيقول: (أنا أقول: هذا عادي وتجريبي إذا كان المطلوب به ليس حكمًا شرعيًا كالوجوب والتحريم، بل المطلوب به شيء دنيوي كأن تقول هذا الدواء نافع لهذا المرض **[نفع هذا الشيء لذلك المرض مثلاً وذلك أمر دنيوي أ.هـ]**. انتهى كلامه في الآيات البيئات.

الآن بدأ الشارح فقال معلقاً: **[نعم يمكن أن يكون المطلوب به حكماً شرعياً لأنه إذا ثبت كونه دواءً جازاً للعارف بذلك أن يداوي به غيره أي: جازاً شرعاً وإذا نشأ عنه عطب لم يضمن]**

لاحظ الاستدراك من قبل الشارح هنا، يقول: صحيح أنه نتج عنه هذا الدواء نافع لهذا المرض، لكن ألم ينتج أيضاً حكم شرعي أنه يجوز استخدام هذا الدواء لهذا المرض من الناحية الشرعية، فإذا حصل عطب لم يضمن، الطبيب لا يضمن، فالتبيب أعطى المريض علاج الحى التاجي فمات المريض بسبب جلطة من ذلك الدواء، سيقول الطبيب: أنا سلكت مسلك الأطباء واتبعت الطرق المتبعة عند الأطباء، هذا طبيب مُرَخَّص وأنا عندي رخصة مزاوله المهنة، وهذا دواء مُرَخَّص من قبل هيئة الدواء نشأ عنه شرعاً أنه يجوز لي أن أعطيه الدواء فإذا أعطيته وتريد أن تحاسبني وأنت الذي أجزت لي!! كيف أضمن عندئذ وأنت الذي أذنت لي بالعلاج!! وأنا لم أخالف طرق العلاج المعروفة عند الأطباء بل تقيدت بها، فيقول لك: نعم أي: كلامه صحيح أنه مطلوب به حكم دنيوي لكن لا تنسى أنه بعد أن ثبت أن هذا الدواء نافع لهذا الوباء، وأنه يثبت أيضاً حكم شرعي وهو جواز الاستعمال في هذا الدواء لأننا إذا أجزنا للطبيب أن يستعمله ثم حصل عطب بسبب ذلك فإننا لا نُضَمِّن الطبيب لأنه استخدم القواعد المرعية، ونحن الذين رخصنا له، في قوله هنا موائمة وتركّب وترتيب دقيق للحكم الشرعي على العادي، لاحظ أنه ظهرت نتيجة المختبر يجوز تناول الدواء لما فيه من فائدة لهذا المرض، ظهر عندنا حكم شرعي مبني على الخبرة التجريبية، فالعادة حكمت بأن هذا الدواء مفيد ولا شك أن تجارب الأدوية الأولية هذه التي تجري على الحيوان أو على نطاق محدود سريرياً، كما قلنا: بالنسبة للإجراءات والخبرات الطبية التي هي خبرات فنية يعرفها الأطباء، فعندئذ ينبني حكم شرعي يتركّب فيه الشرعي مع العادي، هل يمكن أن نأتي بحكم شرعي لدواء دون خبرة الطب العادية؟ مستحيل، فإذا ظهرت نتيجة الطب بأن هذا الدواء مفيد، نقول: نتوقف لا نستطيع أن نحكم؛ لأننا لا نعلم بالطب، أنت تستند إلى الكفو في الطب، لذلك هنا تلتقي الشريعة والطبيعة في توفير حالة من الاستقرار في حياة الإنسان وأن هذا الإنسان لا يعيش من غير دينه ولا دنياه.

بناءً على ذلك القياس فيه رضا الله - سبحانه وتعالى - سواء كان في الشرع والأحكام الشرعية أي: سواء كان في الشريعة أو كان في الطبيعة، ولكن على الفقهاء والأطباء والمهندسين والخبرة الاقتصادية والخبرة الإدارية أن تجتمع ليلتقي الحكم الشرعي بالحكم العادي في محله الصحيح دون تعطيل لأحكام الشريعة ودون تعطيل لأحكام الطبيعة، هذا فيما يتعلّق بالقياس في الأمور الدنيوية والأمور الشرعية.

• حجية القياس والخبر في العاديات

ثم قال الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَإِنْ نُيِّ لِّلْعُرْفِ مَا كَالطُّهْرِ * * أَوْ الْمَحِيضِ فَهُوَ فِيهِ يَجْرِي

(وَإِنْ نُيِّ) أي: القياس، (لِّلْعُرْفِ) أي: ما تحكم به العادة، (ما كَالطُّهْرِ) وهو طهارة المرأة من الحيض، (أَوْ الْمَحِيضِ) أي: وقوع المحيض، (فَهُوَ) أي: القياس، (فِيهِ يَجْرِي) فيما يحكم به القياس العادي وهو العادة، وليس هنا المقصود بـ(العُرْفِ) العرف الاجتماعي في العادات والتقاليد، ماذا يقول في الشرح هنا [يعني: أن القياس يجوز جريانه في الأمور العادية إذا كانت منضبطة، أي: لا تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والبقاع] أي: هو يؤسس لموضوع المنهج التجريبي لأنه يعنيه بصفته فقيها وأصولياً لأنّ هناك أحكاماً فقهية ستتفرّع على هذا المنهج التجريبي [كأقل الطهر وأكثر الحيض وأقله وأقل الحمل] الناس كانوا يلاحظون أقل الحمل ويلاحظون أكثره وأكثر الحيض وأقله وبنوا أحكاماً فقهية بناءً على تلك المشاهدات، قال: [فهذه لانضباطها] لأنّ العادة شاهدة بها، أمرٌ محسوس ومشاهد للناس، قال: [ومن شروط الوصف الانضباط فيقاس النفاس على الحيض في أنه أقله قطرة عندنا أو يوم وليلة عند الشافعية] لا يوجد أحكام في النفاس بالنصوص الجزئية التفصيلية إنّما الأحكام في الحيض، وقيس النفاس على الحيض في أقله، وأمّا أكثره، فهو امتد بحسب أيضاً مشاهدات وبسبب الانضباط في العادة، وقاس العلماء النفاس على الحيض فيما هو أقل الحيض.

ثم بين منهجاً معرفياً في موضوع انضباط العادي والقياس في العادي قال: [وإذا لم ينضبط العادي لا يجوز القياس عليه فيرجع إلى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض والنفاس والحمل ومن له إطلاع على أحوالهن] بالاستماع إلى أهل الخبرة: طبيب النسائية والتوليد، وكيف يمكن أن يستفاد من الخبرة المتخصصة في حالة الطقس، وفي حالة الطب، وفي حالة الجيولوجيا والفلك، فيما يتعلق بالأمور الشرعية، مثلاً في الفلك تتعلق رؤية الهلال، فيما يتعلق بالأمطار تتعلق الخبرة في الجمع بين المغرب والعشاء، لأنّ المالكية يجيزون أن يُجمع للمطر المتوقع وإن لم يكن واقعاً، لكن اشترطوا أن تجري به العادة، وهذا شرط في انضباط العادة في هذه الأحوال.

ثم قال: [وهذا القسم الثاني الذي قلنا: لا يجوز القياس فيه هو الظاهر من مراد قول القرافي في التنقيح: لا يدخل القياس فيما طريقه الخلقة والعادة كالحيض ا.هـ] إذن هو معول على الانضباط وعدمه. [لأنه قال في شرحه لا يمكن أن تقول فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع

دمها فوجب أن تكون الأخرى كذلك قياساً عليها فإنّ هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد في الأقاليم، فَرَبَّ إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم. اهـ] يعني: هناك ملاحظة لمناطق، نحن نقول لكم: أنّ القياس في العاديات حيث كانت الأمور ظاهرة منضبطة: اقبلوا القياس، حيث كانت الأمور غير ظاهرة ولا منضبطة: لا تقبلوا القياس: المناطق متفقون عليه، وهذا في العلوم التجريبية، الأصوليون يتكلمون في العلوم التجريبية، هم يقولون بأنّ التجريب والعادة المنضبطة تُنتجُ علمًا وتفيد علمًا، لسنا بعيدين عن المختبر، نحن من الأيام الأولى، كُنّا نلاحظ ونشاهد وكان الأمر مرتبطًا في كثرة الحمل وأقله، نحن نشاهد العادة ولم نكن مُتَّبِعِينَ لخرافات اليونان ولا لقصص وروايات نسجها خيال الأدباء والكتاب، هذا تتكلمون عنه في الفلسفة اليونانية و تتكلمون عنه في فلسفة (Freud) في تحليله النفسي القائم على عقدة أوديب (بالإنجليزية: Oedipe) و إليكترا (بالإنجليزية: Electra) وقتل أباه وما إلى ذلك، ثم تقوم وتعمل تحليل نفسي يتبعك فيه العالم، نحن لم نكن كذلك، فقهاؤنا كانوا يسرون في منهج تجريبي من أيام دينهم الأولى، والله يأمرهم بالنظر في ملكوت السماوات والأرض، وملاحظة السنن فليسوا بحاجة إلى أن يتعلموا المنهج التجريبي من فلاسفة دنيويين خلطوا الفلسفة بالتجريب، ولوَّثوا التجريب بالفلسفة، فنحن لدينا وحي نقي وطبيعة نقيّة، والوحي ناظم لهذه الطبيعة ومُرتَّب لها لا مُلغى لها، لم يلغى الشرع الطبيعة، ولم يلغى الغيب والوحي، بل نظمهما جميعًا في ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاحة: 6] وهنا قامت علوم الشريعة على الإيمان، وهنا عندما يتحدث الأصوليون بهذه الأقيسة في مسألة الطِّباع يقولون: إذا كان الأمر خفيًا يتبع الطباع والأمزجة والعوائد، ويختلف باختلاف الناس فلا تقيموا عليه علمًا؛ لأنّ هذا مختلف باختلاف كل واحد فلا تستطيع أن تُطبِّق ما انطبق على واحد في أمر خاضع لطبعه ومزاجه أن تُطبِّقه على آخر، أمّا أن تخلطوا الاجتماع بالفلسفة وتخلطوا علم النفس بالفلسفة والاقتصاد بالفلسفة والطب بالفلسفة حتى يصبح الشذوذ لديكم حقًا شخصيًا، والمروق من طبيعة الإنسان السوية تصبح لديكم حرية، وأنكم تريدون أن تُخرجوا الشذوذ الجنسي من المرض ليصبح صفة اختيارًا شخصيًا للإنسان حتى يختار الإنسان جنسه، فتقولون هذا بيولوجيًا أنثى، لكنه اختار أن يكون ذكرًا اجتماعيًا أو العكس، هذا الإفساد للعادات والطبائع والأمزجة نشأ من اختلال الفلسفة وفسادها التي أفسدت الطبيعة.

عندما يتكلم القرافي ويُعلِّق عليه صاحب النشر ويؤكد معرفة فقهية رصينة، ليقولوا لنا: نحن عندما نريد أن نقول هذا في العلم التجريبي علم ومصداقية علينا أن نرى أنه منضبط في الواقع، وظاهر وليس خفيًا متغيرًا بتغير الأحوال والظروف، حتى نجعل هذا الدواء علاجًا لا نأتي على واحد ثم نعمّم على الآخرين، فعليك أن تتأكد أنه يفيد من جيل العشرين والثلاثين والأربعين والخمسين والستين والسبعين، ثم تنظر في الآثار بحسب تغيّر الأعمار، ثم تنظر بحسب الذكر والأنثى، ثم يكون على بعض الأمراض، وهكذا منهج الأصوليين في التأصيل لما هو علوم حتى في كتب أصول الدين العليا يبدوون بالمقدمات المعرفية، ثم يتكلمون في الأمور العامة، (الأمور العامة) أي: قبل الحديث في الإلهيات، يعني: العلوم كيف تُعرّف ولا يقتصر ذلك على علم الشريعة دون غيرها، بل يتكلمون عن العلم بوصفه (علمًا)، ما هو العلم؟! سواء كان في الطبيعيات أم كان في الشرعيات! ما هو الجهل؟! وما هو النسيان.. مثلًا؟! وما معنى عدم الدليل.. مثلًا؟!، هل يفيد عدم المدلول أم يفيد إمكان المدلول؟! فهم يتكلمون بنظرية العلم العامة، المعرفة العامة بصرف النظر عن المسألة سواءً أكانت شرعية أم طبيعية؛ لأنهم يعتقدون أن العلم له سنة واحدة، هكذا ينظرون أن هذا العلم له سنة واحدة جعلها الله في نفس الإنسان للوصول إلى المعارف، فلا يوجد للإنسان عقل من أجل الدين وعقل من أجل المختبر هو عقل واحد.

ثم قال في النشر: **[فأي وجه لمنعه - (أي: القياس) - إذا كان منضبطًا وهذا التفصيل ذكره أبو إسحاق الشيرازي - (الشافعي) - في شرح اللّمع، وقال الباغي: لا يصح القياس في الأمور العادية إلا أن تكون عليها إمارة كالحيض فيجوز ا.هـ - (كله مداره على الظواهر المنضبطة) - بخلاف ما لا إمارة فيه]** والأمارة هنا بمعنى: العلامة، لماذا؟! **[لأنّ أشباهه غير معلومة لا ظنًا ولا قطعًا]**، **[لأنّ أشباهه]** أي: أشباه ما لا إمارة فيه، غير معلومة، فنحن هنا نستقرئ الأشباه، ونستقرئ الحالات، نريد أشباه تؤدي إلى أشياء معلومة متضافرة، ثم بعد ذلك يقول: لا بد أن يكون هناك ما يُعلم من هذه الأشباه سواء بالظن أو بالقطع، أمّا ما لا إمارة فيه تدل عليه لا ظنًا ولا قطعًا فعند ذلك لا يكون علمًا، ونرى أنهم في كتاب أصول الفقه وفي القياس الشرعي أعطوا مظاهر انضباطية عالية لما ينبغي أن يكون عليه العلم التجريبي، والمنهج التجريبي تكلم عنه المسلمون مبكرًا في السبر والتقسيم، ربما أتحدث عن شيء من ذلك إن شاء الله تعالى. وهنا نكون قد انتهينا من مقدمة القياس، ونتكلم عن أركانه إن شاء الله تعالى.

15- الأَصْلُ حُكْمُهُ، وَمَا قَدْ شَبَّهَا¹

الأَصْلُ حُكْمُهُ، وَمَا قَدْ شَبَّهَا * * وَعِلَّةٌ رَابِعُهَا فَاَنْتَبَهَا
وَالْحُكْمُ أَوْ مَحَلُّهُ أَوْ مَا يَدُلُّ * * تَأْصِيلٌ كُلِّ وَاحِدٍ مِمَّا نُقِلَ
وَقِسَ عَلَيْهِ دُونَ شَرْطِ نَصِّ * * يُجِيزُهُ بِالنَّوعِ أَوْ بِالشَّخْصِ

● أركان القياس في الماهية

مضى حديث الناظم والشارح -رحمه الله تعالى- عن تعريف القياس وحجتيته ومجالاته، ويتحدث في هذا المقام عن أركان القياس قال -رحمه الله تعالى-:

أركانُه

[أي: أركان القياس وهي أربعة: مقيس، ومقيس عليه، ومعنى مشترك بينهما وهو العلة، وحكم المقيس عليه. وأركان الشيء أجزاءه الداخلة فيه التي يتركب منها حقيقة كما تقدم، وإلي عدّ أركانه الأربعة أشار بقوله:] يعني: الأركان كما تقول: (أركان البيت) التي بوجودها يكون البيت موجوداً، وتكون داخلة في ماهية الشيء، (الشرط والسبب) قبل الماهية، (الأركان) في الماهية، الوجود متوقّف على الجميع، فلا بد من وجود الصلاة شرعاً أن تتحقّق بسبب وجوبها كدخول الوقت، وبشروطها من الطهارة وغيرها بالإضافة إلى أركانها، فالأركان هنا هي الداخلة في الماهية، أي: هي جزء الذات كما بيّنه سابقاً، فالأركان التي سيتحدث عنها هي الأعمدة التي تُكوّن القياس، وهي داخلة في ذات القياس وفي ماهيته.

● ما أركان القياس مع المثال

فقال: [وإلي عدّ أركانه الأربعة أشار بقوله:] مع أنّ الناظم هو الشارح، لكنه يتكلم عن نفسه مرّة ناظماً ومرّة شارحاً قال:

الأَصْلُ حُكْمُهُ، وَمَا قَدْ شَبَّهَا * * وَعِلَّةٌ رَابِعُهَا فَاَنْتَبَهَا

¹ (المجلس الخامس عشر: (الأَصْلُ حُكْمُهُ، وَمَا قَدْ شَبَّهَا)، بتاريخ: 20 شعبان 1442 هـ، الموافق: 2021/4/2م، رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11472>

[أي: هي - (أركانها) - الأصل وسيأتي - (سيتحدث عن معنى الأصل والبحث في أقوال العلماء فيما هو أصل القياس) - وحكم الأصل، والمُشَبَّه وهو الفرع، وهو المحل المشبَّه بالأصل، وقيل: حكم ذلك المحل - (وهذا سيأتي تفصيله) - قوله: (وَعِلَّةٌ رَابِعُهَا) مبتدأ وخبره مُقَدَّم]

● إعراب البيت

ف(رَابِعُهَا): مبتدأ، و(عِلَّةٌ): خبر، حتى يخرج من الابتداء بالنكرة؛ لأنَّ (عِلَّةً) في عجز البيت، (وَعِلَّةٌ رَابِعُهَا) يريد أن يقول: (رَابِعُهَا): هو المبتدأ، (عِلَّةٌ): هو الخبر؛ لأنه لا يجوز الابتداء بالنكرة، وذكرت سابقاً مُسَوِّغَ الابتداء للنكرة وهو التعداد والذكر، ويمكن أن تكون (عِلَّةً) في هذا المقام مبتدأ، ولا إشكال في هذا، ولكن ما اختاره الشارح أن (رَابِعُهَا): هو المبتدأ، (وَعِلَّةً) هو الخبر المُقَدَّم، ويكون (رَابِعُهَا) مبتدأ مؤخرًا.

● الاختلاف في حكم الأصل

ثم يتصوّر الناظم سؤالاً بما أنك قلت: إنَّ من أركان القياس الأصل، ما هو هذا (الأصل)؟، بدأ بالحديث الآن عن الأصل، وأقوال العلماء في حكم الأصل فقال:

وَالْحُكْمُ أَوْ مَحَلُّهُ أَوْ مَا يَدُلُّ * * تَأْصِيلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِمَّا نُقِلَ

بمعنى: أنَّ العلماء تعدّدت أقوالهم فيما هو (الأصل) في القياس، هل هو (حكم الأصل) أم هو (محل ذلك الحكم) أو (ما يدل) أي: هو (الدليل)، فقال:

[بالبناء للمفعول] وذلك عند قوله: **[مما نُقِلَ أي: بالبناء للمفعول]** حتى لا تظن أنها **[مما نُقِلَ]** بالفتح، نقول: (نَقَلَ) بالفتح (مبني للفاعل)، **[نُقِلَ]** بالضم (مبني للمفعول) الذي هو الفعل المبني للمجهول فيما هو مُتعارَف اليوم بالنسبة لقوله: **[بالبناء للمفعول، يعني: أنهم (الأصوليون) اختلفوا في الأصل الذي هو أحد أركان القياس الأربعة، فقيل: الحكم، أي: حكم المشبَّه به، وبه قال الإمام الرازي، وقيل: المحل، أي: محل الحكم المقيس عليه، وهو قول الفقهاء وبعض المتكلمين، وقيل: أنَّ الأصل هو دليل الحكم في المحل المشبَّه به، وبه قال جمهور المتكلمين]** نلاحظ هنا لفظة **[وقيل]** مع أنَّ في قوله الأخير **[أنَّ الأصل هو دليل الحكم في المحل المشبَّه به، وبه قال جمهور المتكلمين]** مع أنه مذهب الجمهور، عبّر عنه **[بقيل]**، وعبّر عنه بأنه هو القول الثالث، يعني: أخره في الرتبة وعبّر عنه **[بقيل]**، ممّا يعني: أنَّ لفظة **[قيل]** للتمريض أي: لتضعيف

القول، هذا ليس مُطَرِّدًا، بل قد يكون قصد الشارح أو المصنف في قوله: **[وقيل]** إنما هو تعداد الأقوال دون تمييز، ومعنى ال(تمريض) أي: التضعيف، لا سيما وقد رأينا أن القول الثالث هو الذي قال به جمهور المتكلمين، وهو **[أن الأصل هو دليل الحكم في المحل المشبه به]**، في الفقرة الآتية سيبدأ بالتمثيل فقال: **[فالمحل هو الخمر مثلاً]**- (محل الحكم، يعني: الحكم التحريم محله الخمر)- **[وحكمه]** - (أي: حكم المحل)- **[هو التحريم، ودليله آية]** ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [أراد أن يُمثّل في اختلاف الأصوليين فيما هو الأصل في القياس، فبعضهم قال: هو **[الحكم]**، وبعضهم، قال: هو **[المحل]** وبعضهم قال: **[هو دليل الحكم]**، فمثّل أنه لو قلنا: أن الأصل هو الحكم فهو التحريم في الخمر فالتحريم هو الأصل، وإذا قلنا: إن الأصل هو محل الحكم، فمعنى ذلك أن الخمر هي الأصل، وإذا قلنا: إن الأصل هو الدليل، فإنّ قوله تعالى في تحريم الخمر وهو قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [المائدة: 90] هو الأصل، وبناءً عليه فإذا قلنا: أن النبيذ هو الفرع، والخمر هي الأصل في القياس، فإننا نقول: أن أصل القياس في قياس النبيذ على الخمر، قد يكون الحكم وهو تحريم الخمر، وقد يكون محل الحكم وهو الخمر، وقد يكون دليل الحكم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾، السؤال: ما أصل قياس النبيذ على الخمر؟ نقول: أحد الثلاثة: إمّا (الحكم) وهو تحريم الخمر، وإمّا (محل الحكم) وهو الخمر هي الأصل، أو (الدليل الشرعي) على التحريم، هنا يقول: في بيانه لمعنى الأصل، وأنه يطلق على هذه الثلاثة قال: **[فالمحل هو الخمر مثلاً وحكمه هو التحريم ودليله آية]**: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ [ثم قال: **[قال ابن الحاجب]**- (هنا نظرة توفيقية)- **[الأصل ما يبني عليه غيره فلا بعد في الجميع؛ لأنّ الفرع يبني على حكم الأصل وعلى دليله]**- (أي: دليل الأصل)- **[وعلى محله]**- (أي: محل الأصل)-] فلا مانع من اعتبار هذه الأقوال جميعاً أنها هي الأصل؛ لأننا إذا قلنا: إن النبيذ فرع وأن الخمر أصل، فلك أن تقول: بَنَيْنَا تحريم النبيذ على تحريم الخمر، وبَنَيْنَا تحريم النبيذ على أن النبيذ فرع والخمر أصل، ولك أن تقول: أيضًا بَنَيْنَا تحريم النبيذ المسكر بناءً على دليل الحكم، وهو الآية الكريمة، فيما أن الأصل هو ما يبني عليه غيره، ويصح أن نبني تحريم النبيذ على تحريم الخمر أو أن النبيذ كالخمر فتكون الخمر أصلاً أو أن التحريم مستند لدليل مُحَرَّم وهو الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ فهذا التعدد في الأنظار إلى الأصل لا يضر محل البحث، بل هو منسجم مع كلمة الأصل، وهي أنه ما يبني عليه غيره، ويصح في الثلاثة، فقال: **[فلا بعد في الجميع]**، ومن ثمّ

قضية اختلفوا في أصول الفقه: نعم اختلفوا، ولكن ما قضية هذا الاختلاف هل هو معنوي! على فرض أنه خلاف معنوي؛ هل يؤدي إلى شذوذ في الأحكام وتطايير وتشظي في فروع الشريعة!، ما يُقال ويُحكى: (اختلفوا في أصول الفقه) أن هذا يعني: اختلاف في الدين!! هذا الكلام الثقافي الإعلامي كلام اجتماعي ليس كلاماً أصولياً، فعندما يتكلم الأصوليون في محل بحثهم وتتعدد اجتهاداتهم وأنظارهم إنما هي تعددات في العلم وهم أيضاً يحزرون هذا التعدد في الرأي والاجتهاد، وليس الرأي هو محض الرأي المذموم، إنما يدبرون هذا الاختلاف ويحصرونه في أدنى حالاته.

● اشتراط دليل يجز القياس بالنوع أو بالشخص مع الأمثلة

إلى أن قال ابن الحاجب -رحمه الله-: **[الأصل ما يبني عليه غيره فلا بُد في الجميع]** فلا تضيق ذرعاً بتعدد هذه الأنظار التي هي أصلاً لولا تعددها لما حصل العلم بالمنظرة والمراجعة وتكرار إعادة النظر والتمحيص والتدقيق التي تنشأ من قوة المتناظرين، فعندما ينظر الباحث في خلاف ما فعله أن يحزّر الخلاف، وهل هذا الخلاف معنوي أم لفظي؟ وما ثمرة هذا الخلاف؟ وما يمكن أن يؤثر هذا الخلاف؟ هل يمكن أن ينتج شظايا من الفتاوى كما هو حادث في هذه الأيام؟ فهذا ملحظ من مصادرها الأصولية على تدبير الاختلاف الأصولي، وحصر هذا التدبير في أدنى حالاته، وأدنى ما يمكن أن يكون فيه الاختلاف، واستبعاد أقوال ضعيفة، وذكر تلك الأقوال الضعيفة على أنها تُذكر على سبيل المناقشة والعرض، وليست على سبيل الاعتبار، وهذا مستفاد من مراجعة عمر -رضي الله عنه- لأبي بكر فيما يتعلّق بمسائل جمع القرآن ومسائل حرب الردة أن الأمة كانت بينها هذه المراجعة، ولذلك بقيت سنة السلف في هؤلاء المتكلمين في تدبيرهم لعلوم الشريعة، وعلى هدي السلف الصالح وهذا مثال ذلك، لا أن تُقطع الأقوال من سياقاتها أو أن تفهم أفهام سقيمة عقيمة كما هو الحال في القص واللصق الفاشية في هذه الأزمنة دون تحرير وتدبير.

● اشتراط دليل يجز القياس بالنوع أو بالشخص مع الأمثلة

ثم قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَقِسْ عَلَيْهِ دُونَ شَرْطِ نَصٍّ * * يُجِزُهُ بِالنَّوعِ أَوْ بِالشَّخْصِ

[يعني: أنه يجوز القياس على الأصل الذي يقاس عليه دون اشتراط نص: أي: دليل على

جواز القياس على ذلك الأصل، لا باعتبار نوعه - (أي: لا باعتبار نوع القياس) - فيجوز القياس في

مسائل البيع مثلاً دون دليل خاص يدل على جواز القياس فيه - (في البيع) - ولا باعتبار شخصه] يعني: شَخَص هذه المسألة، ولا باعتبار شخص مسألة بعينها **[ولا باعتبار شخصه هذا مذهب الجمهور]** يُعبر بهذه الفقرة عن اتساع القياس، وأنّ القياس أركانه كما مر معك، ولا يشترط لصحة هذا القياس أن يكون هناك دليل على إجراء القياس في البيوع أو دليل على اشتراطه في العبادات أو دليل على اشتراطه في مسألة بعينها، فيريد أن يقول في هذه الفقرة لا يشترط دليل يجيز القياس في مسألة بعينها، والقياس حجة إذا توافرت أركانه، فإذا أردت أن تقيس الحاضر فاقد الماء على المريض فلا يُطلب منك دليل على شرعية القياس في هذه المسألة المشخّصة والمعينة، على أنّ قياسك هنا جائز بهذا الدليل على هذه المسألة في جواز القياس، وعندما نقول ذلك: هذا قوة في دليل القياس وامتداده في المسائل المبحوثة فلا يُطلب من القائس المجتهد أن يأتي بدليل على جواز القياس في البيوع أو أحدهم يقول: لا يجوز القياس في العبادات أو لا يجوز القياس في الجنایات مثلاً ممّا يُلتفت إليه أنّ القياس يقع صحيحاً في مجاله كما قلنا: فلا يصح القياس في الإحداث في الأسباب والشروط والموانع، لكن لا يوجد عندنا منع للقياس في العبادات، وقد ذكرت أمثلة على القياس في العبادات وأنّ القول بعدم جواز القياس في العبادات على إطلاقه لا يصح، ثم قال: **[وخالف عثمان البتيّ فقال: باشتراط أحد الأمرين]** بمعنى: إذا أردت أن تجري قياساً إما أن تأتي بدليل على جواز القياس في نوع هذه المسألة، يجيز القياس في هذا النوع من المسائل، كأن يقول: هات دليلاً على جواز القياس في البيوع أو هات دليلاً على جواز القياس في العبادات، هات دليلاً على جواز القياس في الجنایات، ف"عثمان البتي" يقول: بأنه يُشترط أن يكون دليل على جواز القياس إمّا ب(النوع) أي: جوازها في مسائل البيوع، أو على القياس في مسألة ب(عينيها) كقياس فاقد الماء الحاضر على المريض، فإذا أردت أن تقيس هذا القياس يجب عليك أن تأتي بدليل يجيز هذا القياس بشخصه على ما يذكره "عثمان البتي" ثم قال: **[مثاله]** أي: المثال على اشتراط أحد الأمرين، وهو اشتراط صحة القياس بوجود دليل يجيز القياس في النوع أو وجود دليل يجيز القياس باعتبار مسألة بعينها وهذا ما يقوله: **[باعتبار الشخص]** **[مثاله باعتبار الشخص]** - (أي: المسألة المشخّصة المعينة) - **قياس أنت حرام على أنت طالق]** فإذا أراد أن يقيس المجتهد قول المكلف: (أنت حرام) على (أنت طالق)، فإنه في المعتمد لا يُشترط أن يكون لديه دليل على صحة القياس في هذه المسألة بعينها، بل يكفي أن يلاحظ المعنى المشترك وأركان القياس، فقال: **[مثاله باعتبار الشخص قياس (أنت حرام) على (أنت طالق)]، فإنه قد ثبت - (أي: قياس أنت حرام على أنت طالق) - فيصح قياس**

خَلِيَّةٌ أَوْ بَرِيَّةٌ عَلَى أَنْتَ طَالِقٌ فِي لُزُومِ الطَّلَاقِ بِهِ [يقول: هذه مسألة بعينها وقد صح لدينا أن تقاس كلمة (أنت حرام) على (أنت طالق)، وثبت القياس هنا، ولا يوجد دليل من الشارع يجيز هذا القياس بشخصه، فعندئذ يُفَرِّعُ أقيسة أخرى فيصح قياس (خَلِيَّةٍ أَوْ بَرِيَّةٍ) على (أنت طالق) في لزوم الطلاق به، بما أنه قد صح القياس في هذه المسألة، وثبت القياس دون دليل يجيز هذا القياس بشخصه، فلنا أيضًا أَنْ نَطْرُقَ هذه الأقيسة، أي: أَنْ نجعلها مُطَرِّدَةً، فيصح قياس (خَلِيَّةٍ أَوْ بَرِيَّةٍ) على (أنت طالق) في لزوم الطلاق به، أي: نُلْزِمُ بوقوع الطلاق بهذا القياس، وإن لم يكن هناك دليل يجيز القياس باعتبار شخص هذه المسألة أو باعتبار نوع المسألة.

قال الشارح -رحمه الله-: **[والبتي بفتح الموحدة - (وهي الباء التي تحتها نقطة واحدة، أي: البتي هي الباء في البتي) - بعدها مثناه فوقية - (المثناة التي لها نقطتان من فوق) - فوقية - (أي: من فوق، وهي التاء) - نسبة إلى بيع البتوت جمع بتّ وهي الثياب كان يبيعها بالبصرة، وذكر ابن الاثير أن نسبته إلى البتّ مَوْضِعُ بنواحي البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة في زمن أبي حنيفة]** هنا يُذَكَّرُ القول المضعف وينسب إلى صاحبه ليس على سبيل الاعتبار وأنه معتبر، بل على سبيل الاستقصاء للأقوال، ولو كانت مُضَعَّفَةً، لا لأن يأتي الخلف بعد ذلك فيجعلون من الأقوال المُضَعَّفَةَ أصولًا، ويجعلون من الأقوال المؤصلة المعتمدة شذوذًا، وهذا من تقلبات الزمان وتغيُّر الأحوال.

16- وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ¹

وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ ** عَلَيْهِ يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ

تحدثنا سابقًا عن أركان القياس، وقلنا: إنَّ من أركانه الأصل، وذكرنا خلاف الأئمة في اعتبار الأصل، هل هو الحكم أو محلُّه أو ما يدلُّ؟ (فالحكم): هو التحريم، و(المحل): هو الخمر، أو (ما يدل): هو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ فذهب الرازي إلى أنَّ الأصل هو (الحكم) وهو التحريم، وبعض المتكلمين ذهبوا إلى أنَّ الأصل هو (المحل): وهو الخمر، وذهب جمهور المتكلمين إلى أنَّ الأصل هو (الدليل)، وسوَّغنا لكل من هؤلاء العلماء قوله، وقلنا: إنه تعدَّد في الاجتهاد المعتمد، وكيف تمَّ تدبير الخلاف في هذه المسألة، وبيَّنا أنه يجوز القياس دون دليل يجيزه بالنوع أو بالشخص على ما ذهب إليه "عثمان البتي" الذي اشترط أن يكون هناك دليل يُجيز القياس بالنوع أو بالشخص، وبيَّنا عدم صحة هذا القول، بل يكفي أن يتحقَّق القياس بأركانه على وجهٍ صحيح.

● إعراب البيت، إعراب الجمل

قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ ** عَلَيْهِ يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ

قوله هنا عن العلة، وهل يشترط في كونها علة أن تكون متفقًا عليها بين العلماء؟ والصواب أنه لا يشترط أن تكون العلة متفقًا عليها، في قوله: (وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ) (فَعِلَّةٌ): مبتدأ أول، (وَجُودُهَا): مبتدأ ثان، (الْوِفَاقُ): مبتدأ ثالث، (الْوِفَاقُ عَلَيْهِ): هذا المبتدأ الثالث خبره (يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ) فهو خبر للمبتدأ الثالث، وهو قوله: (الْوِفَاقُ عَلَيْهِ يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ)، ثم نقول: إنَّ الجملة من المبتدأ الثاني خبرها المبتدأ الثالث مع خبره، فنقول: [(وَعِلَّةٌ): مبتدأ، و(وَجُودُهَا): مبتدأ ثان، و(الْوِفَاقُ): مبتدأ ثالث، وجملة (يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ): خبر الثالث] ما هو الثالث؟ (الْوِفَاقُ عَلَيْهِ)، فالمبتدأ الثالث: هو (الْوِفَاقُ عَلَيْهِ)، (يَأْبَى شَرْطُهُ الْحُدَاقُ): هذا خبر للمبتدأ الثالث، [وهو

¹ المجلس السادس عشر: (وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ)، بتاريخ: 20 شعبان 1442 هـ، الموافق: 2021/4/2م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11473>

وخبيره (أي: المبتدأ الثالث وخبيره) **خبر الثاني** [**وُجُودُهَا**]: مبتدأ ثان، أين خبره؟ قوله: **(الوفاقُ عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)**، صار عندي **(وُجُودُهَا)**: وهي المبتدأ الثاني خبرها قوله: **(الوفاقُ عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)**، أصبح (خبر المبتدأ الثاني) هو (جملة المبتدأ الثالث مع خبره)، لما قال: **[وهو]** أي: المبتدأ الثالث وخبيره، كما قلت: المبتدأ الثالث هو: **(الوفاقُ)**، وخبيره: **(عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)**، خبر الثاني، ما هو خبر الثاني؟ **(وُجُودُهَا)**، **[والثاني وخبيره]** أي: **(وُجُودُهَا)** والخبر عنه، **(وُجُودُهَا)**: مبتدأ ثان، أين خبره؟ **(الوفاقُ عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)**، قال: **[والثاني وخبيره خبر الأول]** ما هو الأول؟ **(وَعِلَّةٌ)**، أصبحت عندي **(عِلَّةٌ)**: مبتدأ، أين خبرها؟ **(وُجُودُهَا الوفاقُ عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)** **(وُجُودُهَا)**: مبتدأ ثان، أين خبره؟ **(الوفاقُ عَلَيْهِ يَأْتِي شَرْطُهُ الحُدَّاقُ)**، يعني: تعدد المبتدآت، تعدد الأخبار، في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، فد {هُوَ}: مبتدأ أول، و لفظ الجلالة {اللَّهُ}: مبتدأ ثان، و {أَحَدٌ}: خبر للمبتدأ الثاني، وجملة {اللَّهُ أَحَدٌ}: خبر عن المبتدأ الأول {هُوَ}; لأن هذا ضمير الشأن في قوله تعالى: {قُلْ هُوَ}، وله محل من الاعراب، وهذا للتفخيم والتعظيم، فد {هُوَ} {اللَّهُ أَحَدٌ}، {هُوَ}: مبتدأ، {اللَّهُ}: مبتدأ ثان، وخبر المبتدأ الثاني {أَحَدٌ}، والجملة من {اللَّهُ أَحَدٌ} خبر عن المبتدأ {هُوَ}.

ثم ذهب لبيّن المتعلّق والمتعلّق، في قوله: **[و(عَلَيْهِ) مُتَعَلِّقٌ ب(الوفاقُ)]** أي: **(الوفاقُ عَلَيْهِ)**، وليس **(وُجُودُهَا عَلَيْهِ)** فعندما يتبيّن المتعلقات لقوله: **(عَلَيْهِ)**، قال: **[و(عَلَيْهِ) مُتَعَلِّقٌ ب(الوفاقُ)]**، **[يعني: أنه لا يشترط عند الحذاق، أي: المحققين من أهل الأصول الإجماعُ على وجود العلة في الأصل]** فيكفي أن توجد العلة في الأصل ظناً عند المجتهد ولو كان المجتهد واحداً، قال الشارح: **[فيصح القياس على أصل أُخْتَلِفَ في وجود العلة فيه]** اختلف العلماء في وجود العلة في هذا الأصل، الآن هل يشترط أن يكون حكم الأصل متفقاً على عليته؟ عندئذ نقول: لا يشترط أن يتفق العلماء حتى يصح القياس على أن تكون العلة متفقاً عليها، بل يجوز القياس على أصل مع اختلاف العلماء في عليّة هذا الشيء أو ذلك الشيء لهذا الحكم.

● أقوال المبتدعة في علم الأصول

[خِلافًا لبِشْرِ المِريسي في قوله لا بد من الاتفاق على أن حكم الأصل مُعَلَّل، ومن الاتفاق على وجود العلة في الأصل، ويقوم مقام الاتفاق على تعليل حكم الأصل النص على عَيْنِ تلك العلة في الأصل] ما يقوله هنا "بشر المريسي" مع أنه من المبتدعة، يذكره العلماء وإن كان هذا

الشخص صاحب بدعة في الاعتقاد إلا أن كلام الأصوليين يستوفي الخلاف ويستقصي الخلاف؛ لأن ذلك الخلاف قد يأتي من الناس فيظن أن هذا الخلاف معتبر فيذكرونه في مصادرهم على سبيل الإنكار لا على سبيل الاعتبار، فلا يُذكر "بشر" هنا على سبيل الاعتبار إنما يذكر على سبيل الإنكار والتحذير فقول "بشر المريسي" وهو نسبة لبلدة "مريس" في مصر.

• قول بشر المريسي باشتراط الاتفاق على أصل القياس أو العلة

يزعم حتى يصح القياس لا بد من الاتفاق على الأصل وحكمه وعلى علية تلك العلة، يعني: لا بد أن يكون متفقاً على العلة، وهل يتوقع ذلك أن يتفق العلماء على حكم، وأن يتفقوا على العلة وأن يكون هذا الاتفاق على العلة، أي: الإجماع عليها، وأن هذه هي العلة فعلاً؟! هذا يعني: تجميد للقياس، هذا يعني: إلغاء للقياس لأنه لن يكون موجوداً على هذا الافتراض، بالتالي هو إلغاء للقياس من حيث المعنى، وبقاء للقياس من حيث هو جثة، يعني: بقيت جثة القياس؛ لأنك إذا اشتطت ذلك فالدليل إجماع وليس قياساً، ومن ثم التبس الإجماع بالقياس، فهذا الاشتراط الاتفاق على الحكم وأن هذه العلة بعينها هي علة هذا الحكم، وأن يكون الأمر متفقاً عليه حتى نُجري القياس معنى ذلك: أننا نجعل من القياس جثة هامة لا معنى لها ولا تطبيقات.. أبداً، يعني: يُشيع القياس في جنازة مهيبة، لا تستطيع أن تُنفذه ولا أن تعمل به لأنه أصلاً في المضمونات، فالقياس في المضمونات، ليس في مسائل الإجماع وليس في مسائل النص، فإذا اشتطت أن يكون في مسائل الإجماع، وأن تكون العلة مجمعةً عليها أيضاً مُشخصةً بعينها مجمعةً عليها.. لم يعد هناك قياس!!، ثم قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[والمريسي نسبة إلى مريس كشريف]** وهذا أسلوب في الضبط، هذا الأسلوب للضبط أنه يأتي بكلمة مشهورة لا يُخطئ فيها الناس، فعندما كتب "المريسي" فإنك مع عدم وجود الحركات قد تقرأها: (المريسي) مثلاً إلى آخره من القراءات غير الصحيحة، فلما قال: نسبة إلى (مريس) ك(شريف)، يعني: كلمة (مريس) على وزن (شريف) فهو أعفى نفسه من الضبط بالحركة، لما قال: **[كشريف]** وعندما يضبطن الأفعال فيقولون هذا باب (ضرب)، هذا باب (نصر) لتعرف أنه إذا كان من باب (نصر)، فإن مضارعه بالضم، فتقول: (نصر - ينصر)، إذا قال: من باب (ضرب) فهي من باب (ضرب - يضرب) مضارعه مكسور العين، هذا الأسلوب يقول مثلاً: (عربون) ك(عصفور)، فدائماً يأتون بمثل هذه الكلمات المشتهرة الضبط التي تغني عن قول: (فتح

الميم) و(كسر الراء) و(كسر السين والياء) إلى آخره، فلما قال: **[إلى مَرِيَس كَشْرِيف]** ضبط كلمة **(مَرِيَس)** بكلمة مشهورة وهي **(شَرِيَف)** لأنه لا يمكن أن تُخطئ في كلمة شريف.

● سبب ذكر أسماء بعض العلماء في المصادر العلمية الأساسية

[قرية من قُرى مِصر- (أي: قرية مَرِيَس من قري مِصر وهي الآن في محافظة الأقصر)- وهو **بِشْرُ بن غِيَاث بن أبي كَرِيْمَة كان بِشْر من أكابر المبتدعة إلا أنه أخذ الفقه علي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة]** ذكر أن هذا (بِشْر) من أكابر المبتدعة ومع ذلك جاءوا بقوله، وعادة الفقهاء والعلماء أن يأتيوا بأصحاب البدع إذا كانوا هم المشتهرين بهذا القول، وعرفوا به، فلا يأتون ويقولون: وقال بذلك فلان واختاره فلان وفلان وفلان، هذا لا يَتَقَصُّونَهُ أَبَدًا، من يذكرونه من كتب العلم الأصلية من الأعلام هو إما أن يكون هو الذي ابتداء هذا القول الذي قال به، لكن مُقلِّدته ومن تبعوه لا يُذَكِّرون، فلا يأتي ويقول: ما اختاره فلان واختاره فلان وفلان، وإلا فقد يكون الذي اختاره الرازي اختاره مئات من العلماء أو الذي اختاره جمهور المتكلمين اختاره مئات من العلماء، فالاختيار لا يذكر أنه اختاره فلان إلا إذا كان ذلك العالم عَلمًا، ولقوله قيمة علمية خاصة. أما الذين يَتَّبِعُونَ العلماء في أقوالهم فإنهم لا يذكرون على سبيل الأصالة في هذه الأقوال، وفي هذه المصادر، عندما يُقال: قال به "ابن سينا" إنما يريدون أن يذكروا من الذي ابتداء القول؟ من الذي أنشأه؟، وليس هذا على سبيل الاعتبار، فلما قال: **[خِلَافًا لِِبِشْرِ المَرِيَسِي]** فهو الذي قال هذا القول، هو ابتداء وهو الذي أُشْهِرَ به وعُرفَ عنه، لذلك لا يأتون إلى مَلاَ كتبهم الأصلية التي هي كتب التدريس بكثرة الأعلام إنما يَذَكِّرون من الأعلام بشكل منهجي يُحذِّرون من بدعة ابتدأها فلان، تَبِعَهُ فيها خَلْقٌ كثيرون نحن حذَرنا من بدعة فلان.

● الرد على المبتدعة في رسائل خاصة

ولذلك هناك منهجية لذكر الأسماء، هناك أسلوب لذكر الأسماء، أما المبتدعة فلا تجدون أنهم يردون عليهم في هذه الكتب ويستقصون الرد على كل بدعة في كتب التدريس الأصولي أو في الكتب الرئيسية، إنما يُذَكِّر المبتدعة والرد عليهم في رسائل خاصة، فالردود على أصحاب البدع برسائل خاصة لا أن يَشْغَلُوا جمهور طلاب العلم بهذه البدعة وأن تصبح هذه البدعة تُكْرَرُ وعملية استجزار لهذه البدع في الدروس العامة، فأصحاب البدع يرد عليهم في رسائل خاصة، لذلك تجد

مصادرنا الأصولية تخلو من أعلام كثيرين لهم شهرة في التاريخ، ولهم وقع في التاريخ، لم يُذكروا هنا، إمّا لأنهم مقلّدون في الأقوال أو لأنّ العلماء إذا رأوا أنّ فيهم بدعة فإنهم يردّون عليهم في رسائل خاصة، وكان يقع أنّ أتباع هؤلاء المبتدعة يحرقون هذه الرسائل أو يستأصلونها أو يعبثون بها وما إلى ذلك، لذلك ستجد أنّ منهجية عامة في ذكر الأعلام أنّ العلم الذي يُذكر إنما هو مؤسس لهذا القول وابتداءً هذا القول وله قيمة علمية قلّده كثيرون لا يُذكر هؤلاء الكثيرون أو صاحب بدعة مخالفة عُرف بها واشتهر بها، وعُرف هو بهذا القول، وهي محل البحث وتعارض منهج أهل السنة من المتكلمين، كما هو الحال في "بشر المريسي".

● عدم إشغال العامة بأقوال المبتدعة

هناك منهجية في ذكر الأعلام، وليس كل علم يُذكر وليس أنّ أتى وأقول: اختيارات فلان اختيارات فلان، اختيارات فلان!! تُشبع بالاختيارات، فأنت تُدرّس أصول العلم للجميع، فعلى الطالب أن يمر بأصول العلم، لا أن يمر بما اختاره فلان من أقوال السابقين، واختاره فلان من أقوال السابقين.. فهذا لا يمثل إضافة علمية، خصوصاً إذا كان ذلك الذي سُمّي اختياراً قولاً شاذّاً، لا يُعوّل عليه، لذلك ستجد أسماءً لامعة لا تُذكر في مصادرنا الأصولية البتة لا بالجواب عليها؛ لأنهم ليسوا هم الذين ابتدأوا هذا العلم أو ابتدأوا هذا القول إنما كانوا هم متابعين، كالقول: (بقدم العالم)، ما الفائدة أنّ تأتي بالمقلّدة الذين قلّدوا الفلاسفة القائلين ب(قدم العالم)، إنما ننسب ذلك إلى من قاله وابتدأه واشتهر به وتابّعه فيه خلقٌ من الناس، أما أنّ تأتي بذكر أولئك الخلق ونسبي ذلك اختاره فلان! فهذا لا يفيد في الدرس الذي يُبنى فيه طلاب العلم الذين تُقرّر أمامهم المسائل والعلوم ليعرفوا العلوم أولاً، لا أنّ يعرفوا فلان ماذا قال واختيارات فلان ومنهج فلان، وهذا عند فلان وعند فلان، وماذا قال فلان إنما هناك جذع علمي لا بد أنّ يمر به الطالب تُذكر أقوال العلماء منسوبة إلى المشتهرين بها، أمّا من لم يكن مشتهراً بهذا القول أو كان مُقلّداً أو تابِعاً فإنه لا يُذكر، يُذكر قول لمبتدعٍ للتحذير، وأنه رأس في هذا القول، أما لو جاء أحدهم اليوم فقال: أريد أنّ أقول بما قاله "بشر المريسي" نقول له: ماذا أفدت وماذا أضفت؟! وهذا ليس إبداعاً، وهذا ليس تجديداً أنّ تأتي إلى الأقوال المضعفة والمنكرة والتي هجرتها الأمة من روايات وأقوال منقطعة، ثم تريد أنّ تنفخ فيها الروح من جديد، وقد قالت الأمة قولتها في تلك الروايات والأقوال عندئذ أنت لم تضيف جديداً ولم تأتي بجديد.

• تريس أصول العلم

هذا المنهج العلمي عند الأصوليين أنهم لا يريدون أن يَشغَلوا طالب العلم ب(قيل وقالوا -حكي وحكوا) ثم يخرج خالي الوفاض من العلوم، اللهم أنه فقط يعرف أن فلان يرد على فلان، وقال فلان لفلان وحكي فلان لفلان، ننتبه إلى هذا المصدر العلمي أنه يركز على تعليم العلم وعلى أصول العلم، لا أنه يريد أن يبين شقاقًا وخلافًا، يبين وسط الصفحة، فإذا خرج إلى الهامش كما هو في حال موضوع "بشر المريسي" فإنه سيكتب كلمات في الهامش منبهاً على ما هو مُضعف ليحذر منه الناس.

• الترويج للأقوال المنقطعة

لا أن تأتي مرحلة التجديد تريد أن تعيد المجد للهوامش وإقصاء وسط الصفحة الذي هو جوهر التفكيك، أن تأتي بالأقوال المهجورة، ثم تشوش بهذه الأقوال المهجورة على المذاهب المعتمدة وتنقل المذاهب المعتمدة بلغة الترجيح التي يقوم بها بعض الطلاب، فيجعل الأقوال المعتمدة في الهامش، ثم يأتي بما هو في الهامش فيجعله في المركز هذا هو جوهر التفكيك للعلوم الشرعية، أينما وجدنا قولاً منقطعاً أينما وجدنا رواية مضعفة نريد أن نحبيها كما هو الحال في صلاة الجمعة في البيوت، فلا يعني أنك وجدت قولاً إذن يصح أن يفتى منه!! فهناك إلحاق الفروع بالأصول، هناك تأصيل هناك تععيد، هناك بحث، هناك استكمال نظر.

وهذا القول لو عرض على قواعد وأصول الفتوى لوجدناه ذكر من باب تعريف الطلاب بالأقوال، وأمانة النقل عند العلماء، قوتهم في أنهم يذكرون الأقوال الأخرى لا أنهم يطمسونها لضعفهم وعدم قدرتهم على المناظرة، بل يأتون بها ويقولون إذا أردت أن تعرف الأقوال المنقطعة والروايات المضعفة، نحن سردنا في كتبنا المعتمدة كل الأقوال المنقطعة والمضعفة في الفقه المقارن من أجل أن تتدرب على الاستدلال وبيان وجه الضعف، لا أن تقوم بمحو وسط الصفحة، ثم نقل ما في الهامش إلى وسط الصفحة، ثم بعد ذلك لا يبقى عندنا المركز، والطرف لا يستطيع أصلاً أن يكون مركزاً، ومن ثم آل حالنا إلى عدمية تامة، فلا الهامش يستطيع الثبات في المركز ولا أبقينا المركز في وسط الصفحة كما هو، وأصبحنا في حالة العدمية الشاملة، لا مذاهب متبوعة متبوعة، ولا أقوال شاذة لها قوة تستطيع أن تثبت، فأصبحنا أمام الفراغ كما هو واقع اليوم.

منهجية التأليف في العلوم الإسلامية أننا نحافظ على جذع العلم كما هو، لا أن نعبث بالمركز والطرف، سيبقى الطرف طرفًا كقول "بشر المريسي" وسيبقى المركز مركزًا، نذكر هذه الأقوال ليحذر منها الناس، لا أن تصبح في الزمن ما بين يدي الساعة وجهًا من وجوه التجديد، لذلك هذه منهجية عامة في نسبة الأقوال إلى أصحابها في كتب الأصول العليا، لماذا تنسب إلى فلان؟ لأنه هو المؤسس أو المنشئ أو الذي عُرف به، قال به فلان!! ليس مؤسسًا حتى يُذكر ليس منشئًا حتى يُذكر، هذا القول لم يُعرف به إلا فلان.. عُرف به فلان.. فنسبناه إليه لأنه اشتهر به، أما أن يُذكر كل من قال باختيار ما، فهذا يعني أنك تحتاج إلى صفحات كثيرة بلا فائدة تفيد طالب العلم فيكفيه أن يجتهد في تأسيس العلم، وفي جذع العلم لبناء مُتراكم لشخصية الباحث الفقهي والأصولي. بقي أن ننتقل إلى الركن الثاني وهو حكم الأصل.

17- وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا¹

وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا ** * لِمَا مِنْ أَعْتَبِلَ الْأَدْنَى حُقُقًا

حديثنا الآن عن قول الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا ** * لِمَا مِنْ أَعْتَبِلَ الْأَدْنَى حُقُقًا

ما أود التذكير عليه هو ما ذكرته سابقًا من منهجية العلماء في ذكر الأعلام في مصادر الفقه وأصوله وأنهم لا يَشْغَلُونَ طلاب العلم برودود فلان على فلان ووردود فلان على فلان، ولا يشغلونهم بمقلدة آراء الأصوليين لا يشغلونهم بمن لَفَّقَ أقوال العلماء من مذهب إلى مذهب واستحدث صورًا جديدة مُلَفَّقَة من هنا وهناك، لذلك مِثْلُ هذا لا يذكر في كتب العلم، إنما يمكن أن يُلبَسَ به على العوام، بل ردوا على هؤلاء في رسائل خاصة لمن يعنيه الأمر، ولا يشغل المجتمع وطلاب العلم في من هبَّ و دبَّ من المرجفين في المدينة، ثم بعد ذلك ينسى جَذَعُ العلم، ردَّ على فلان و ردَّ فلان على فلان، وتصبح عندئذ بضاعة طالب العلم ردودًا من هنا وهناك مع غياب وجود قواعد المعرفة وأسس المعرفة بسبب انشغاله بردِّ هذا الشيخ على ذلك الشيخ، وهي في الغالب مسائل جزئية قد تكون ظنية وقد حُسِمَ البحث فيها، إنما هي تكرار للعلم وليست تجديدًا له وإعادة بث ما هو موجود، لكن قد يكون هذا البث مُشَوِّهًا، فهذه المنهجية التي بنى الأصوليون كتبهم عليها، وفي تأسيس طلبه العلم بهذه العلوم في جَذَعُ العلوم، قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا ** * لِمَا مِنْ أَعْتَبِلَ الْأَدْنَى حُقُقًا

قال الشارح: [هذا شروع في الكلام على الركن الثاني من أركان القياس وهو حكم الأصل] وكان الركن الأول هو (الأصل)، وقد جعل هنا الركن الثاني هو (حكم الأصل)، في قوله: [هذا شروع في الكلام على الركن الثاني من أركان القياس وهو حكم الأصل، يعني: أن ابن رشد ذكر في المُقَدِّمَات] وهو ابن رشد الجد وليس ابن رشد الحفيد الذي هو مؤلف بداية المجتهد، هنا يتكلم عن ابن رشد الجد، [أن مذهب مالك وأصحابه جواز كون حكم الأصل، (مُلْحَقًا) أي: مقيسًا

¹ (المجلس السابعة عشر: (وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا)، بتاريخ: 20 شعبان 1442 هـ، الموافق: 2021/4/2م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11474>

على أصل آخر، لما (حُقِّقا) أي: ثبت من وجوب (اعتبار الأدنى) أي: الأقرب، فلا يصح البناء على الأبعد، فإذا ثبت الحكم في فرع صار - (أي: ذلك الفرع) - أصلاً يُقاس عليه بعله أخرى مستنبطة منه، وكذا القول في الفرع الثاني والثالث وما بعده]

● القياس يصبح أصلاً

معنى ذلك: إذا قلنا: إنَّ النبيذ (فرع)، والخمر (أصل)، وثبتت حرمة النبيذ، فيوجد قياس جديد بأن أقيس على حرمة النبيذ واعتبار النبيذ أصل، وحكم النبيذ، واستنبط أيضاً علة، وأجري قياساً على القياس الثاني، فإذا قلت: القياس الأول هو قياس النبيذ على الخمر، وأردت أن أبحث في الحبوب المهلوسة مثلاً، فيمكن أن اعتبر النبيذ أصلاً وهو القياس الأول الذي كان فيه النبيذ فرعاً، فيصبح القياس الثاني النبيذ فيه أصلاً، وحكم النبيذ أصلاً، ذلك أن هناك معنى مشترك في النبيذ، وهو موجود في الخمر، فإذا صحَّ القياس الأول فيمكن أن أجعل هذا الحكم الثابت بالقياس الأول أصلاً لقياس ثانٍ، وهذا الفرع في القياس الأول يصبح أصلاً لقياس ثانٍ، هذا القياس الثاني المبني على حكم النبيذ أنه هو الأصل هو الأدنى للحبوب المهلوسة مثلاً، فلذلك هنا يقول: أنه يمكن أن تقيس على حكمٍ وتجعل ذلك الحكم أصلاً ولو كان ذلك الحكم ثابتاً بالقياس، أي: لا تذهب للقياس الأول، وإنما تبدأ من عند نتيجة القياس الأول ولا تعود للقياس على الأصل الأول، فالنبيذ كان فرعاً وكان الخمر أصلاً أول، أصبح النبيذ أصلاً ثانياً ونقيس عليه حرمة الحبوب المهلوسة.

● أمثلة على قياس الجزئي على الجزئي

[قال ابن رشد ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض - (يتكلم عن أصحاب مالك) - فقول السبكي: الثاني حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس خلاف مذهبنا] هنا يُراجع السبكي وهو منتبه إلى قول السبكي، وهو منتبه إلى مذهبه في نشر البنود، فالسبكي يقول: أن شرط حكم الأصل أن لا يكون ثابتاً بقياس، وإذا ثبت حكم الأصل بقياس فلا يجوز القياس على حكم الأصل، بل لا بد من الرجوع على الأصل الأول الذي هو أصل القياس الأول، فاعتبرنا النبيذ على سبيل المثال فرعاً في القياس الأول، يجوز للمالكية أن يعتبروا النبيذ أصلاً في القياس الثاني، أما الشافعية لا يجيزون ذلك لأنَّ الشافعية يقولون: إذا ثبت الحكم بالقياس كما هو حال حكم النبيذ فلا يجوز أن يكون أصلاً، بل يبقى الأصل هو الخمر، أما المالكية

فإنهم يقولون بأن الفرع الذي ثبت فيه الحكم الذي هو حكم الأصل يصلح أن يكون هذا الفرع أصلاً جديداً لقياس آخر.

● تحوّل العلل وأحكامها إلى أصول جديدة
هذا معنى قوله:

وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا * * لِمَا مِنْ اِعْتِبَارِ الْأَدْنَى حَقًّا

يعني: يجوز أن يكون الفرع في القياس الأول أصلاً، هذا معنى قوله: (وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا) حكم النبيذ كان ملحقاً بالخمير، وأصبح النبيذ هنا في تحريمه هو حُكْمٌ كحكم الأصل، فأصبح النبيذ ثابتاً بالعلّة؛ لأنّ تحريم الخمر ثبت بالنص، وأصبح تحريم النبيذ بالعلّة والقياس، وهو أيضاً مُلْحَقٌ بالدليل الذي ثبت به تحريم الخمر، فصار النبيذ مُحَرَّمًا بالقياس وكذلك مُحَرَّمًا بالأصل، فصارت له قوة جديدة، هذه القوة الجديدة تجعل منه أصلاً ثبت بعلّة وثبت بدليل الأصل، أما الخمر فهي ثابتة في تحريمها بالنص وليس بالعلّة، نحن عندما نقول: دليل تحريم الخمر ليس القياس إنما هو النص، بينما تحريم النبيذ يكون بالقياس وهو العلة، وأيضاً (دليل الأصل) دليل على تحريم النبيذ، فاجتمع في تحريم النبيذ دليلان: (دليل الأصل) وهو الخمر، وأيضاً (العلّة) ومن هنا يكون النبيذ في تحريمه أصلاً جديداً، مع أنه كان مُلْحَقًا من قبل بأصل آخر إلا أنه أصبح الآن أصلاً، وهذا كلّهُ في امتداد القياس، فالقياس يتمدد في الواقع وفي أحكام الشريعة ويزيدها قوة في إلحاق الفروع، فأصبح لدي أصل جديد نتج من أصل أول.

● حجبية الكليات - طريقة إثبات الكليات

لذلك في قول ابن رشد كما يذكره الشارح: [ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض] العلماء يقيسون المسائل، ويقيسون المسائل على المسائل، وهذا في قياس المسائل على المسائل توسّع في القياس، بحيث يصبح المعنى المشترك المستنبط أصلاً كلياً. فالكليات إمّا أن تثبت بالنص وهذا أصل كليّ مثل: (لا ضرر ولا ضرار)، (لا شريك له)، هذه كليات الشريعة، وهنا انطلقنا من النص في بحث الجزئيات وتطبيق النص على الجزئيات، وهذه أرقى مستويات الكليات الشرعية، أن الأصل نص كقوله تعالى: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ [الأنعام: 163]، فالكون لا يشاركه في علو، والدواب لا تشاركه في معنى من معاني الرحمة، فهذا ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ فهو كلي شرعي،

فلا يوجد معنى مشترك للرحمة بين الله ومخلوقاته، معنى الرحمة قائم بالذات ومخلوقاته فيها الرحمة (قدر مشترك)؟ إن الله تعالى ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾، وهو واحد ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ كلي من كليات الشريعة، وهذا الكلي لا استثناء عليه، فليس مركباً من أعضاء وذوات متعدّدة، فنحن مجمعون عند أهل السنة أن الله واحد بالذات وليس أجزاءً مركبة وأبعاضاً كما تعتقد الكرامية المجسّمة، فإنه عندئذ ستتناقض عليهم أدلة الشريعة، لماذا؟ لأنهم سيجعلون ذاتاً واحدة تساوي ذوات متعدّدة، ولم يفلح النصارى في أن يجعلوا الثلاثة واحداً!!! فكيف بمن سيجعل من السبع واحداً!؟

● أمثلة على رتب الكليات الشرعية

إمّا إن ننتقل من (الكلي) الذي هو في (رتبة النص) كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فالله واحد في ذاته ليس متعدّداً من اليد عضو، أو العين عضو، أو أنها ذوات أبعاض وأجزاء مركبة كما تزعم الكرامية كما ذكرت، هذه كليات.

وإمّا في (الكلي) من (الرتبة التالية) أن ننتقل من الجزئيات، ثم نخلص إلى قواعد كلية، بمعنى: أننا نستقرئ فروع الشريعة فنجد أن فروع الشريعة تستطيع بعد تتبعها أن تقول: (اليقين لا يزول بالشك) هذا كلي، أن (العادة مُحَكِّمَة) يعتبر في الناس عرفهم في أقوالهم، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، فهذه الكليات نشأت بعد تتبّع الجزئيات، فالمثبت لهذا الكلي هو تتبّع جزئيات الشريعة الذي هو الاستقراء، لكن هذا الاستقراء ليس في قوة النص كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ أو ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ لأن الاستقراء في الشريعة أغلبي ظني ليس استقراءً تاماً، بل هو استقراء ناقص، قاطع في الجزئيات التي اشتملت في الاستقراء، لكن الجزئيات التي لم تستقرئ تبقى دلالة الاستقراء عليها ظنية كالمسائل المُستقبلة.

أما (الكلي) الذي من (النوع الثالث) هو محل بحثنا اليوم، فهو استنباط علة، ثم تصبح هذه العلة هي الأصل كما قلنا: أن (العلة المستنبطة) تصبح (كلية)، مثل: انقطاع الغوث في حد الحرارة (علة) موجودة في قاطع الطريق، لماذا هذا محارب؟ لأنه في مكان ينقطع فيه الغوث لا يستطيع الإنسان أن يستغيث بالناس ليُنجدوه وينقذوه من هذا الجاني، ماذا لو أن أحداً أسقى رجلاً خمراً ثم أخذ ماله، هل يستطيع شارب الخمر هذا الذي غرّب به أن يستغيث، إذن يُطبّق على الجاني حدّ الحرارة. استدرج صبيّاً لا يفقه لا يدري وأخذ مال الصبي، هل هذا الصبي يفقه

الاستغاثة؟! لا يَعْرِفُ من أخذ مال الصبي وقد استدرجه وأخذ ماله وإن لم يَقْتُلْ فإنه يُطَبَّقُ عليه حدّ الحرابة؛ لانقطاع الغوث. الآن العصابة المنظمة لا يستطيع الضحية أن يستغيث بالشرطة سيقول له: اذهب للشرطة عندئذ عليك أن تتلقى ضربات موجعة، ولن تنفعك الشرطة ومن سيسجن على فرض أنه سيسجن سيخرج وهو الذي أيضاً ستقوم العصابة بإيذاء الضحية مرة أخرى، لذلك لا يرى الناس فائدة في الشكوى للقضاء، ولا يرى الناس فائدة في الشكوى إلى الشرطة بسبب ما يتعلق بإجراءات التقاضي أو إجراءات التتبع من قبل الشرطة أو أنه لا يستطيع أن يصبر على إيذاء تلك العصابات إذا اشتكى إلى الشرطة إذن انقع الغوث فنطبق حدّ الحرابة على العصابة المنظمة. موضوع الاستقواء على المجتمع في المناطق التي تفقد الدولة سيطرتها عليها في أماكن لا يبلغها الشرطي، لا يستطيع أن يصل إليها فيقوم أناس ويهددون الناس في أموالهم، هذا حدّ حرابة جنائي، فعندما قلنا: أن علة الحرابة هي (انقطاع الغوث) أصبحت أصلاً كلياً ومناطقاً تبني عليه الأحكام وأصبح هو الأصل، وهذا (الكلي) من (النوع الثالث) مثل: (ضع وتعجل) و (حط الضمان وأزيدك) و (ضمان بجعل)، فمذهب المالكية أنهم يجعلون الفرع أصلاً ويصلح أن يكون لهم أصلاً يُقاس عليه مثل: (ضمان بجعل) مثل: (عوض الجاه) مثلاً، عوض الجاه الآن الترتيح من الوظيفة واستغلال الوظيفة، فأصبح لدينا (عوض الجاه) حرام هذا (كلي).

● نسبة المذهب إلى مالك وإن لم يقل به بالفعل

وهذا الكلي مستنبط من نصوص الشريعة، فأصبحت هنا أقيسة الشريعة أصولاً. وهذا أيضاً تقوية للقياس في مذهب مالك وهذا موجود في السلف أيضاً، لما سئل الإمام مالك عن الوضوء بماء الخبز بمعنى: ماء تأثر به الخبر، وقال مالك: (لا يَتَوَضَّأُ من الماء الذي يُبَلُّ فيه الخبز) في المدونة، فسأل سائل ابن القاسم عن الماء المتأثر بالفول والعدس والحنطة وما أشبه ذلك، فماذا قال ابن القاسم؟ قال: إنما سألناه عن الخبز، أي: نحن سألنا مالكاً عن الخبز، وهذا الذي يسأل عنه السائل كاختلاط الماء بالفول والعدس والحنطة، قال ابن القاسم: (وهذا مثل الخبز). فماذا فعل ابن القاسم؟ قاس على قياس مالك، فمالك جعل الماء الذي لا يجوز الوضوء به كالمتأثر بالطاهر وهو الخبز، وقاس ابن القاسم مسألة العدس والحنطة على الماء فيه الخبز، وقاس مسألة على مسألة، وكل ذلك من التوسّع في الأقيسة للاشتراك بين العدس والخبز في معنى بجامع أن الماء قد تأثر بطاهر غير أوصاف الماء المطلق الذي يَتَوَضَّأُ به.

عندما تقول: مذهب مالك، هناك من المسائل الكثيرة لم يتكلم فيها مالك ولم يتحدث فيها مالك، فيأتي بعض الغرباء على المذهب يقولون: أين قال ذلك مالك؟! نقول: هل اطلعت على المدونة وقرأت المنهج أم أنك لم تقرأ القراءة الدقيقة العلمية؟! أليس هنا ابن القاسم يقيس على مسألة مالك، فيكون هذا هو المذهب، ماذا لو قلنا: أن الفول والعدس ليس كالخبز؟! فتجوز الطهارة بالماء المتأثر بالحنطة، ماذا بقي من معنى قول مالك؟! لم يبقى من معناه شيء!!، لذلك نبه ابن القاسم لما سئل عن قول الإمام في الفول والعدس؛ قال: (إنما سألتناه عن الخبز)، أي: سألوا مالكاً عن الخبز، (وهذا -أي: العدس- مثل الخبز)، هذا هو المنهج في المذهب: (قياس المسائل على المسائل) وإنما تنسب إلى مالك بالقوة وإن لم يقل بالفعل ذلك؛ لأن هذا قياس مالك، وهذا أصل مالك، ماذا لو جعلنا مذهب مالك قاصراً على تعبيرات وألفاظ مالك دون قياس! هو عبارة عن تدمير للمذهب.

● خطورة التقحم على المذاهب المعتمدة

لذلك أضر ما يكون على مذاهب الفقه الإسلامي حالة قصور التفكير وتَقَحُّم هؤلاء القاصرين على كتب لا يعرفون مناهجها، ولا يعرفون كيف بُنيت المذاهب أصلاً، فهو يريد أن يقول مالك في العدس والحنطة كما قال في الخبز، لكن المنهج من قبل من عاشوا مع مالك، وفهموا مذهبه ودرسوه، وكانت عينهم في مالك صافية، فقال: (سألتناه عن الخبز وهذا مثل الخبز) إذن (قاس مسألة على مسألة)، عندما نذكر المناطات (لا يجوز عوض الجاه)، فأتي إلى شيخ عشيرة يأخذ الأموال ليصلح بين الناس، أقول: هذا ليس جائزاً لأنه عوض الوجه ثمن الوجه. وهذا حرام لأنه (ضع وتعجل)، وهذا حرام لأنه (حط الضمان وأزيدك)، فهناك منهجية في كتب الفقه أنها تتضمن الدليل بالقوة، وإن لم يكن الدليل مكتوباً بالفعل، فمناط الحكم والقياس متضمن للدليل بالقوة.

● العلم بمناهج السلف قبل الاقتحام عليهم.

وهذا هو الذي يغيب على المتسوِّرين والمتقِّمين لمحارِب الفقه، وقد عميت عليهم الأدلة؛ لأن لغة الفقهاء أكبر من سداجة هؤلاء المتقِّمين على محراب النظر، لذلك نحن مع قولنا (بقياس المسائل على المسائل)، وأن هناك تصريحاً من قبل الإمام السبكي بأن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتاً بقياس إلا أننا نجد سادتنا الشافعية والحنفية والحنابلة يمارسون ما قاله المالكية، لكن

الفرق أنّ هذا عند المالكية يظهر في رتبة الأصول، وليس مجرد ممارسات جزئية كـ(عمل أهل المدينة) هو حجة عند الجميع، لكن مالكاً يعتبره حجة راجحة على (النص)، والجمهور يعتبرون النص حجة راجحة على (عمل أهل المدينة)، (المصلحة) يعمل بها الإمام مالك في رتبة الأصول، و(سد الذريعة) كذلك، و(الاستحسان) كذلك، ستجد أنّ سادتنا الشافعية وغيرهم من المذاهب المتبوعة يمارسون ما يُؤصِّلُهُ المالكية، إنما الفرق هو في علو البيروق، وعلو العلم عند المالكية أنهم يجعلون ذلك في (رتبة الأصول)، لذلك يجيز السادة الشافعية التفرّيع على مسائل الإمام والترجيح كذلك، فمن اطّلع على مذهب الإمام المجتهد وعرف مأخذه واعتقده وعرفه، فعندئذ تمكّن من أصول المذهب وقواعده وتمكّن من فهم مسائل الإمام عندئذ يستطيع أن يقيس على مسائل الإمام.

● الجاهل حقه السؤال

هذا نموذج أصولي إذا درسه الطالب في المدرسة الفقهية في المذهب لا يستشكل ما هو مذهب مالك؟! وهل هذه المجلدات الكبيرة هي كلّها أقوال مالك؟! هل يُعقل أنّ الإمام مالك قال هذا القول؟! أنت لم تعرف أقيسة الإمام ولم تعرف أصول الإمام ولم تعرف لغة الإمام ولا لغة تلاميذه، فلك حق أن تسأل لتتعلم لا أن تسأل لتعترض، ف(الجاهل حقه السؤال وليس من حقه الاعتراض) فإن سأل يُبين له بالدليل ويبيّن له بالأقيسة ليطمئن قلبه، وهذا مهم في ثقة العامي عندما يسمع الدليل والتأصيل يزداد إيماناً ويزداد ثقة وتشبّثاً بالحكم، وهذا ممّا يعينه على الالتزام والثبات أن يُذكر له الدليل، لكن ليس له أن يسأل عن الدليل على سبيل التعنّت وعلى سبيل المناظرة فهو غير قادر على المناظرة، إنّما يفيد ذكّر الدليل من حيث أن تحصل له الطمأنينة والبيان أنّ هذه الشريعة ليست مجرد آراء، والرأي والرأي الآخر، بل هي (علم).

18 - مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ¹

مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ * * وَغَيْرُهُ لِغَيْرِهِ مَرْعِيٌّ

كنا قد تحدثنا عن قول الناظم عند المالكية أنه يجوز أن يكون الفرع في القياس أصلاً لقياس جديد خِلافًا لما ذهب إليه سادتنا الشافعية، وكل له مُدْرَكَةٌ فيما ذهب إليه، وتحدثنا عن قياس المسائل على المسائل، وذلك شأن مجتهد المذهب كما هو حال ابن القاسم، وبيننا كيف يمكن أن تستنبط الأصول من المدونة، وأنا نستخرج أصولنا من أقوال أئمة السلف، وأن فقه السلف ليس سرديات من الأخبار التي تُسرد في كل الاتجاهات دون تحقيق لمراميها وأبعادها ودون استخراج لمكوناتها ومكوناتها بسبب حالة السذاجة في ظواهر النصوص وتوهم أن هذه الظواهر تخدم هذا الذي ستتناقض عليه الظواهر فيما بعد.

● منهجية البحث في القياس

قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ * * وَغَيْرُهُ لِغَيْرِهِ مَرْعِيٌّ

يتكلم هنا عن أنواع الأقيسة سواء كانت أقيسة عقلية أو عادية كما هو الحال في التجريبيات من الفيزياء والكيمياء والطب وما إلى ذلك أو القياس الشرعي الذي يكون أصله حكمًا شرعيًا. يقول: (مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ) بمعنى: أن الذي يجري القياس الشرعي هو المختص بالشرع ولا بد أن يكون الأصل الذي يقيس عليه في البحث الفقهي أن يكون الأصل شرعيًا، وليس عقليًا وليس تجريبيًا، يعني: لا نجري قياسًا في الفيزياء فيكون الحكم شرعيًا لا نجري قياسًا في العقلية فيكون الحكم شرعيًا، إنما يكون الحكم شرعيًا، إذا كان الأصل شرعيًا، لذلك قال: [مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ وَغَيْرُهُ] أي: غير مستلحق الشرعي [لِغَيْرِهِ] أي: لغير الشرعي [مَرْعِيٌّ] عندما تقيس قياسًا عقليًا فلا بد أن يكون حكم الأصل عقليًا، وعندما تريد أن تقيس قياسًا عاديًا لا بد أن يكون الحكم عاديًا، وعندما تقيس قياسًا شرعيًا لا بد أن يكون حكم الأصل شرعيًا.

(1) المحاضرة الثامنة عشرة: (مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ)، بتاريخ: 20 شعبان 1442 هـ، الموافق: 2021/4/2م.

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11475>

• مناهج البحث

لا بد من المراعاة لمناهج البحث. لما قال: **[وَعَيْرُهُ لِعَيْرِهِ مَرْعِيٌّ]** أي: عليك أن تراعي نوع القياس، وأن يكون القياس مناسباً للأصل، فإن القياس على الحكم العقلي ينتج حكماً عقلياً، وإن القياس على الحكم التجريبي والعادي ينتج حكماً تجريبياً ولا ينتج حكماً شرعياً.

قال في الشرح: **[الشرعي الأول بسكون الياء للوزن - (أي: الشرعي) - والأصل فيه التشديد]** لماذا الأصل فيه التشديد؟ لأنّ الياء (ياء النسب)، و(ياء النسب) مشددة كياء (الكرسي - أردني - عربي - شرعي) فلا بد أن تكون الياء مشددة، لأنها (ياء النسب)، فقال: **[والأصل فيه التشديد كما في الذي بعده] [الذي بعده]:** أي: الشرعي، يجب أن تكون ياء (الشرعي)، في قوله: **(مُستلجق الشرعي)** يجب أن تكون مشددة، كما هو في قوله: **(هُوَ الشرعي)**، **[يعني: أن حكم الأصل لا بد أن يكون شرعياً لا لغوياً ولا عقلياً غير شرعي إذا استلحق حكماً شرعياً]** فإذا أردت أن تستلحق حكماً شرعياً، بمعنى أنك تستنبط حكماً شرعياً لا بد أن يكون الحكم الأصلي شرعياً، ومعنى (شرعي): أنه ثابت بدليل الشرع، أما (غليان الماء على درجة 100 مئوية) فهذا ثابت بالتجريب مثلاً، (لا يجتمع الضدان) هذا حكم عقلي، (لا يرتفع النقيضان) هذا حكم عقلي، (لا يجوز تعدد الفاعل) هذا حكم عقلي، فقال: **[فإن كان المطلوب إثباته غير ذلك - (أي: ليس حكماً شرعياً) - بناء على جواز القياس في العقلية واللغويات]** (اللغويات) من العاديات ثبتت بالعادة، يعني: كيف عرفنا أنّ الفاعل مرفوع؟! هل هو بالعقل أم بالشرع؟! بل بالعادة، باستقراء لغة العرب، لذلك (اللغويات عاديات) **[فلا بد أن يكون حكم الأصل غير شرعي]** هذا إذا كان القياس على غير حكم شرعي، فلما قال: **[بناءً على جواز القياس في العقلية واللغويات فلا بد أن يكون حكم الأصل غير شرعي]** تريد أن تقيس لغوي على لغوي.

• الخلط بين المناهج

فقال: **[وهذا معنى قوله: (وَعَيْرُهُ لِعَيْرِهِ مَرْعِيٌّ) بفتح الميم أي: محفوظ ومروى عن أهل الأصول]** نحن أمام منهج بحث فإذا أردت أن تبني أحكامك فعليك أن تبني أحكامك على وجه صحيح، وأن تدقق في أقيستك، فلا يجوز إنتاج حكم شرعي قياساً على حكم عادي، فعندئذ تخلط مناهج ببعضها، يعني: عذاب القبر ثابت بحكم شرعي غيبي، الآن تريد أن تدخل الكاميرات إلى القبر لتعرف هل هناك عذاب قبر أم لا!!، تقول: لا يوجد أجوج ومأجوج مع أننا عندنا تصوير

طبقي للأرض نستطيع أن نعرف قطرة الماء في باطن الأرض!!، نقول: أنت خلطت المناهج هذا منهج غيبي يثبت بحكم شرعي، وأنت تثبت بحكم تجريبي، والغيبي أصلاً لا يثبت بالتجريب، فإنك لا تستطيع أن تقوم بفحص دم لكشف نسبة الشياطين في الدم. الشريعة تقول وتبين أن هناك وسواس قائم على قلب الإنسان من قبل الشيطان، لا تستطيع أن تصل إلى ذلك بطريقة تجريبية، فنحن أمام خلط الأقيسة وأمام خلط المناهج، وهذا موجود مع الأسف في الوسط الإعلامي الديني، ويجب أن نفرّق بين الإعلام والوسط الديني الواقع تحت تأثير المزاج وتحت تأثير لغة العاطفة والخطابات الجماهيرية ومخاطبة الحشود، فمن الغريب أن ترى في الوسط الديني من يقول: بناءً على اختلاط الناس في الأسواق مثلاً وتصوير التجمعات التي تنشر الوباء وغير الملتزمين بالوقاية، بناءً على ذلك افتحوا المساجد، فإذا كان حكم الأصل فاسداً، ليس من باب أنه حكم صحيح في التجريب أو حكم صحيح في العقل أو في الشرع، بل هو فاسد، بل هي شذوذات، وهي أفعال غير صحيحة، تقول: انظروا فتحوا الخمارات افتحوا المساجد، الآن ليس هكذا تبني الشريعة، عندما تقول: (افتحوا المساجد) عليك أن تأتي بدراسات تجريبية وتركب معها الحكم الشرعي بشكل صحيح بحيث يتركب الشرعي مع العادي بدقة، ثم بعد ذلك خاطب علمياً هذا يكون أقوى وأدعى إلى فتح باب المسجد، لا أنك تناقش مسألة في خلل إداري ثم تنزل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 114]، وهي في كافرين أن تنزلها على من يتصرف بناءً على صواب وخطأ في الإدارة، فأنت تجر المسألة من التصحيح في مجال الإدارة إذا وقع، وتجربها إلى مساحة بعيدة تفسد القضية وتجعل من القضية قضية ضعيفة بسبب هشاشة هذا الفكر الإعلامي الذي لا يستطيع أن يناقش الواقع كما هو، وأنا في مناقشة إدارة، وعلينا أن نبين خطأ الإدارة حيث وجد، ونبين الفني الطبي ونبين الحكم الشرعي بدقة بدلاً من جر المجتمع إلى مهزلة إعلامية لا يثبت فيها قياس فاسد، يعني: حتى الأقيسة الفاسدة بعيدة عن هذا، فنحن أمام فوضى، فلا بد من مناقشة اللجان المختصة في مسبباتها، وفي كيفية اتخاذ القرار، وآلية اتخاذ الولاية العامة لقراراتها، وهل بُنيت على أسباب صحيحة أم لا؟! أما إذا أردت أن تُضَيِّع القضية وأن تظهر بشكل هش، فعندئذ تجر القضية إلى جهنم والنار والكفر وتحوّل القضية من أخطاء إدارة إلى بوابة من بوابات جهنم، فتقول: (انظروا الاختلاط الممنوع في الأسواق، بناءً عليها افتحوا المساجد)، كيف يثبت هذا حكماً على أنه أصل؟! تكلم على موجبات الفتح من الناحية الطبية والشرعية، عندئذ تستطيع أن تكسب قضية المسجد،

لذلك هناك حالة من سيطرة إعلامية وثقافة الحشود والتعبئة العامة من قبل أطراف ضيّعت القضية العلمية، ولو أننا ناقشنا الأسباب وناقشنا الذرائع لكسبنا هذه القضية ألا وهي قضية المسجد.

إنّ منهجية القياس: أنّ في قياسنا العقلي يكون حكم الأصل عقلياً، وفي الشرعي يكون شرعياً وفي اللغوي يكون لغوياً، هذا منهج بحث، مادة مناهج بحث، وعندما نأتي إلى من يقول: لا يُعقل أنّ الله يفرض علينا 50 صلاة هذا أمر خارج العقل، كيف إنسان يعيش في جهنم إلى أبد الأبدن ولا ينتهي هذا كله بحث عقلي في مجال غيبي، والعقل ليس مُستقلاً في الغيبات، والغيبات موقوفة على السمع، فإذا ثبت السمع بذلك عليك أنّ تُسلم به، فمنهجية البحث يجب أن تُلاحظ عند مناقشة الفكر المختل، وأن يكون تركيزنا على المنهج، وأننا أمام خلل منهجي هو الذي يستغرب عذاب القبر ونعيمه، هو الذي يستغرب عذاب الجسد في النار، هو الذي سيستغرب كيف يكون يأجوج ومأجوج في الحياة وهم في باطن الأرض، وشجرة كيف لا تحترق في جهنم وما إلى ذلك، فهو تطبيق الفكر المادي الفيزيائي الحسي الكيميائي على أمور مُغَيَّبَة وهذا باطل منهجياً، فنقول: أنّ الوسط الديني مُخاطب بتصحيح منهجيته العلمية، فإذا أراد أن يتكلم فيما يحل ويحرم، وإذا أراد أن يتكلم في فقه المجتمع عليه أن يتكلم بقواعد وأصول، لا أن يتكلم بهواجس ويبني عليها أحكاماً شرعية، لا أن يتكلم بوهم عليه أن يثبت أصوله، عندئذ ستكون هناك ثقة في الوسط العلمي، لأنه يتكلم بلغة رصينة ليست بلغة تجيش وعواطف إنما يتكلم بلغة علم.

● معنى النفي الأصلي

ثم قال -رحمه الله تعالى-: **[والنفي الأصلي ليس بحكم شرعي على المختار كما تقدم في المقدمة]** يتكلم لك عن (النفي الأصلي) أنه ليس حكماً شرعياً، وهو عند قوله:

وَمَا مِنَ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ * * قَدْ أَخَذَتْ فَلَيْسَتْ الشَّرْعِيَّةُ

ما معنى النفي الأصلي؟ أي: لا يوجد حكم قبل ثبوت الشرع، عليك أن تبدأ. هل ثبت حكم من الشرع في هذه المسألة؟

● مثال على النفي الأصلي: صوم الصبي

مثلاً: صوم الصبي، عندنا دليل على حج الصبي، ودليل على صلاة الصبي المُمَيِّز، بالنسبة للصوم لا يوجد عندنا دليل موجب على الصبي للصيام أو يندب الصبي للصيام، فلا يوجد دليل، فالنفي الأصلي يعني: سأستصحب عدم الوجوب الشرعي حتى يثبت الوجوب الشرعي بدليل، فلا بد من دليل شرعي يدل عليه، أمّا (عدم الدليل) فهذا لا يكون شرعياً إنما يكون من باب البراءة الأصلية فإذا قلت: لا دليل على وجوب صوم الصبي، فهذا يعني: أنني احتج بالبراءة الأصلية وهي حكم عقلي يستصحب الحالة السابقة التي لم يرد فيها الشرع بدليل يُوجب أو يندب الصبي إلى الصيام، فنجد دليلاً على وجوب الزكاة في ماله وعلى حجّه وعلى صلاته، ولكن الصوم قلنا: أنه تعذيب الصبي.

● الفرق بين الصوم والإمساك

وما كانوا يُعَلِّمُه السلف لأبنائهم يعلمونهم الإمساك؛ لأنّ الصوم يكون كُلاً، أي: من الصبح إلى المغرب، فلا يوجد صوم إلى الظهر، فكانوا يعلمونهم الإمساك فلم يأمرتهم ويلزمونهم بالامتناع إلى الغروب، إنما كان ذلك من باب الإمساك، والواقع اليوم عند الناس أنهم يقولون للصبي: صُم إلى الظهر، وهذا ليس صياماً إنما تعليم له، وهذا يُسمّى إمساكاً؛ ليُعَلِّم الصبي الإمساك، وليس ما يفعله الصبي من باب الصوم إلى الظهر، هذا لا يُسمّى صوماً هذا يُسمّى إمساكاً.

● التمييز بين الحكم الشرعي والنفي الأصلي

الأصل عدم الحكم الشرعي حتى يثبت بالشرع، وقلنا: أنّ النفي الأصلي يُعدُّ عقلياً، فمثلاً في موضوع الخمر استُصِحِبَ جوازها عقلاً، بمعنى: أنه لم يرد دليل شرعي بتحريمها، فلم يثبت تحريمها إلا بعد نزول قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، فالنهي عن شرب الخمر أو أن يقرب الصلاة وهو سكران ليس تحريماً للخمر، إنما هو كما نهاه عن الطعام والشراب في الصلاة، وكما نهاه عن كلام الناس في الصلاة، فهنا النهي لعارض وهو الصلاة، وليس تحريماً للخمر، فبقيت مباحةً استصحاباً للنفي الأصلي وهو عدم وجود حكم شرعي بالتحريم، فلذلك في قوله تعالى: ﴿سَأَلْنَاكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿البقرة: 219﴾ هذه الآية ليس فيها تحريم، كذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: 43] أصلاً لا يتوجّه النهي للسكران، إنما يقول له: ابتعد عن السكر في أوقات الصلاة حتى تصلي، لكنه لم يحرم ذلك السكر عليه، ثم نزل قوله تعالى المحرّم للخمر ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجِسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وقال في مُقَدِّمته التي ذكرها:

وما من البراءة الأصلية * * قد أخذت فليست الشرعية

فإباحة الخمر كانت عقلية، لذلك لا نقول: إن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ ناسخ لإباحة الخمر؛ لأنها لم تُبَحَّ شرعاً أصلاً، لا نقول: آيات تحريم الزنا نسخت تحريم الزنا؛ لأن الزنا لم يُبَحَّ شرعاً أصلاً، فما كان قبل التحريم مُسْتَصْحَباً لعدم وجود دليل على التحريم يكون (براءة أصلية)، و(البراءة الأصلية): حكم عقلي، و(النسخ): رَفْعٌ لحكم شرعي، لذلك هذه الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ لم تنسخ إباحة الحرم؛ لأن إباحة الخمر كانت عقلية حكماً عقلياً مُسْتَصْحَباً لعدم ورود الدليل، بينما النسخ يكون رَفْعاً أو تقييداً لزمان حكم شرعي.

● نظرية المعرفة والقياس

نحن هنا في نسيج من نظرية المعرفة الإسلامية، في القياس في العاديات، في القياس في العقليات، كيف تُبنى المعرفة؟، هنا لم يتحدث فقط عن الحكم الشرعي، تكلم عن الحكم العقلي، وهذا عمق في المنهج وفي نظرية المعرفة التي تُميّز بين هذا عقلي وهذا شرعي وهذا عادي، وكله في مجال الدين، وكما قلت: إن القياس يُظهر فحولة العلماء وعُلُو كَعْبِهِم في البحث والنظر. فقال:

[والنفي الأصلي ليس بحكم شرعي على المختار كما تقدّم في المقدمة] أي: التي ذكرها:

وَمَا مِنَ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ * * قَدْ أَخَذَتْ فَلَيْسَتْ الشَّرْعِيَّةِ

• مخلوقات الله ليست من صفاته، إمكان الرؤية مبنية على صفاته تعالى.

[وإنما قلنا: ولا عقلياً غير شرعي؛ لأنّ العقليات قد تكون شرعية كجواز رؤيته تعالى]

فهذه الرؤية ثابتة شرعاً، وهي أيضاً ثابتة ممكنة من ناحية العقل، فكما أنه سبحانه مُتَّصِفٌ بالوجود الأصيل، فيما أنه موجود وجوداً أصيلاً وإن كان مُنَزَّهًا عن المخلوقات كالمكان والزمان، فهو -سبحانه وتعالى- فوق الطبيعة وفوق الفيزياء ولا يخضع لقوانين الحس والزمان والمكان فهو -سبحانه وتعالى- خلق هذه المخلوقات، ومخلوقاته ليس من صفاته، بناءً على أن وجود الله تعالى وجوداً أصيلاً أي ليس وجوداً ذهنيًا فكريًا، إنما له وجود أصيل -سبحانه وتعالى- خارج الأذهان، وخارج الأزمان، وخارج الأماكن، إنما هو -سبحانه وتعالى- المُتَّصِرُ في الأزمان والأكوان، فإن جواز رؤية الله تعالى بما أنه له وجود أصيل، ونحن أثبتنا هذا الوجود الأصيل، عندئذ نقول: إمكان الرؤية هي نتيجة معرفة الله -سبحانه وتعالى-، ومعرفة الله -عزَّ وجل- شرعية، في قوله: **[كجواز رؤيته تعالى]** وهنا لتوضيح لفظة من البيت **[قوله: (مُسْتَلْحِق) هو بكسر الحاء.]** أي: باسم الفاعل.

19- وَمَا يَقْطَعُ فِيهِ قَدْ تَعَبَّدَا¹

وَمَا يَقْطَعُ فِيهِ قَدْ تَعَبَّدَا * * رَبِّي، فَمُلْحَقٌ كَذَاكَ عُمْدَا

● معنى التعبد بالقياس

ما زال الناظم -رحمه الله تعالى- يتحدث عن مجالات القياس التي يجري فيها، فقال في نظمه الراقى وهو في المراقى:

وَمَا يَقْطَعُ فِيهِ قَدْ تَعَبَّدَا * * رَبِّي، فَمُلْحَقٌ كَذَاكَ عُمْدَا

بمعنى: إن ما يشترط فيه القطع شرعاً كمسائل الاعتقاد، فلا يجوز لنا أن نقيس مسألة تكون فيها العلة مظنونة، أي: الجامع فيها مظنون بين الفرع والأصل، أو أن يكون الأصل مظنوناً والمسألة قطعية، فلا يجوز لنا عندئذ أن نجري القياس في هذه المسائل، ذلك لأن القياس أمر اجتهادي، والاجتهاد فيه عرضة للخطأ بسبب احتمال أن يكون المعنى المشترك مظنوناً أو أن الأصل المقيس عليه مظنوناً، والقياس في نفسه نَظَرٌ من قبل المجتهد فهو كذلك مظنون، فيريد أن يقول في هذا البيت إذا كان الأصل يطلب فيه القطع فلصحة القياس لا بد أن يكون الفرع أيضاً قد حصل فيه القطع، فلا بد من القطع في المعنى المشترك بين الأصل والفرع، وإليه ذهب الإمام الغزالي في عدم صحة القياس فيما يطلب فيه القطع.

قال في الشرح: **[تَعَبَّدَا] بفتح الموحدة - (أي: الباء) - و(مُلْحَقٌ) بالفتح، و(عُمْدَا) بمعنى:**

عُرْفَ مَبْنِيٍّ للمفعول] وهو ما يعرف بـ(نائب الفاعل)، عندما نحذف الفاعل من الجملة تصبح الجملة مبنية للمفعول؛ لأن اللغة العربية فيها الاسم ولا تخلو الجملة من المرفوع، فيقول الخبّاز: (خبزتُ الرغيف)، فإذا أردنا أن نبنيه للمفعول فنحذف الفاعل (الخبّاز) ونقول: (خُبِزَ الرغيف) فيكون مبنياً للمفعول، ف(الرغيف) أصلاً هو المفعول، فهو المفعول به المنصوب، ولكن الفعل هنا لا بد أن يأخذ مرفوعاً، ويأتي نائب الفاعل مكان الفاعل في الرفع؛ ذلك لأنه عمدة، ولا تستغني عنه الجملة، فلا بد من هذا المرفوع الذي ينوب متاب الفاعل.

¹ (المحاضرة التاسعة عشر: (وَمَا يَقْطَعُ فِيهِ قَدْ تَعَبَّدَا)، بتاريخ: 4 رمضان 1442هـ، الموافق: 2021/4/16م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11485>

● القياس في العقائد

ثم يقول: [يعني: أن حكم الأصل إذا كنا متعبدين فيه أي: مكلفين - (التعبد بالقياس معناه: أننا مكلفون بالقياس شرعاً) - بالقطع أي: اليقين كالعقائد لا يقاس على محله] يعني: الآن يتكلم عن العقائد التي يطلب فيها القطع، ومدى دخول القياس في مسائل العقائد التي يطلب فيها القطع، فيقول هنا: أن العقائد المطلوب فيها العلم، والعلم هنا بمعنى: (اليقين والقطع) ولا يجوز أن تبني على الظنيات التي فيها طرف راجح غالب، وفيها طرف آخر مرجوح، وبما أن القياس ظني الدلالة، ولا يُطلب به القطع، فإن القياس لا محل له في إثبات العقائد.

● دليل صفة العلم لله تعالى

مثال ذلك: إثبات صفة الإدراك لله - سبحانه - وتعالى بناء على صفة العلم، فيكون الله مُدركاً بناءً على أنه عالم؛ لأن العلم معناه: الإحاطة بالمعلوم، فإن القياس، أي: إثبات الإدراك صفة لله - عز وجل - قياساً على صفة العلم له، فإن القياس ظني في إثبات العقيدة، ومن هنا لم تنتهت صفة الإدراك لله - سبحانه - وتعالى - قياساً على صفة العلم لله - سبحانه - وتعالى -، فالقياس ظني لا تثبت به صفة الإدراك على أنها صفة كمال لله - سبحانه - وتعالى -، وإن كان بعض الأئمة قال: بإثبات هذه الصفة، فإنما هو على القياس على صفة العلم، وما ورد في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103] إلا أننا ننظر إلى اتجاه العلم في الجذع الذي يقوم عليه العلم، وأما الأقوال التي في الهامش، فهي تبقى في الهامش، ولها أئمة كبار حفظهم الله تعالى، ويلاحظ هنا عدم حجية القياس في إثبات صفات الله تعالى على صفة من صفاته سبحانه، كما ذكرنا في موضوع إثبات صفة الإدراك لله - عز وجل - كما ثبتت صفة العلم، كما قلت في قياس صفة الإدراك على صفة العلم.

● قياس صفات الله تعالى على المخلوقات - الله لا شريك له

أما قياس صفات كمال الله تعالى على صفات الكمال لمخلوقاته، فهذا قياس عائر جائر، كأن يقال: إن كمال الإنسان أن يتكلم متى شاء، فكذا كمال الله تعالى أن يتكلم متى شاء، نحن لم نثبت صفة الإدراك بالقياس على صفة العلم لله - عز وجل - وهو صفة لله، على صفة لله - عز وجل - فكيف يمكن أن يُقبل بقياس صفات الله - عز وجل - الذي ليس كمثل شيء على صفات المخلوق، كذلك نقول: كمال الله أن يتكلم متى شاء في هذا القياس الذي هو قياس بحسب زعم

القائلين أنهم يقيسون كلام الله على كلام الإنسان، فهذا تناقض فح في هذه الحالة، فهناك من يقول: لا يثبت القياس في العبادات، لكنه يُجري القياس في صفات الله -عزّ وجلّ- على صفات المخلوقين، فهذا منتهى التناقض، فلا يجوز القياس في العبادات، لكنه يجوز قياس صفات الله -عزّ وجلّ- على صفات البشر، فلو صح قياس الكلام متى شاء الله على صفة الكمال للإنسان أنه يتكلم متى شاء، لجاز أن يُقال من كمال الإنسان أن يُنجب وله ولد، ومن كمال الإنسان أنه يشعر بحاجته للطعام والنوم، وخلاف ذلك يكون نقصاً ومرضاً في الإنسان، وهنا ينقلب القياس الفاسد على صاحبه، ونصبح أمام اضطرابات معرفية بسبب إقحام القياس في غير محلّه أن يُقاس الذي ليس كمثله شيء على صفات الإنسان والله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] فأين يكون المعنى المشترك بين الله -عزّ وجلّ- الذي لا شريك له في صفة من صفاته وبين المخلوقات التي هي صفاتها النقص.

فالله لا شريك له في صفة الكلام، فإذا نفى الشارع المعنى المشترك قطعاً، فكيف يُجرى هنا القياس بأن يقاس كلام الله على كلام البشر، أليس هذا هو عين الانحراف بأن يقاس الذي لا شريك له على معنى مشترك بينه وبين مخلوقاته ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ غُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الاسراء: 43]، ومن الجدير بالذكر أن أهل السنة والجماعة حنابلة وماتردية وأشاعرة يقولون: أن صفة الكلام لله -عزّ وجلّ- صفة أزلية قائمة بذاته باقية له -سبحانه وتعالى- كصفة السمع والبصر، فلا نقول: أن الله يعلم متى شاء ويحيى متى شاء، وكذلك لا نقول: إن الله يتكلم متى شاء؛ لأن هذه الصفة قائمة بذات الله -عزّ وجلّ- وقد يقول قائل: إن كمال الإنسان بالعلم فيثبت العلم لله وتعالى بأنه أولى -سبحانه وتعالى- بالكمال، لاحظوا أنه هنا يتحدث عن مجالات القياس منهجياً علمياً، كذلك نقول: إن صفة العلم لله -عزّ وجلّ- ثابتة، لكنها لا تثبت بالقياس على مخلوقاته، ونقول: إن هذا أيضاً قياس فاسد، وأن صفة العلم لله وتعالى ثابتة نقلاً وعقلاً من جهة أن المخلوقات العظيمة في خلقها تدل عقلاً على أن خالقها عالم؛ ذلك لأن العلم بالمخلوق شرط عقلي لزوماً، فعندما نقول: هذه المخلوقات عظيمة في الخلق، فهي تدل على خالق عالم بالالتزام العقلي، وليس بالقياس الذي هو المعنى المشترك، كما أننا نقول لكل مخلوق خالق، وليس هناك معنى مشترك بين المخلوق والخالق، فالمخلوق يدل بالالتزام عقلاً على وجود خالق، كقولنا: (لكل فعل فاعل)، وأن من شروط الخلق العلم بالمخلوق، وهذا شرط عقلي، إذ لا يصح أن يخلق أحداً مخلوقاً، وهذا الأحد لا يعلم، فالعلم

شرط عقلي؛ لأن يكون خالقًا لهذا المخلوق، وبناءً على ذلك نقول: أن صفة العلم لله -عز وجل- لا تثبت بالقياس على الإنسان ولا أي صفة من الصفات تثبت بالقياس على الإنسان بحيث يكون الإنسان هو المُشَبَّه به وأن يكون الإنسان هو الأصل المقيس عليه، وأن الله تعالى هو الفرع المُشَبَّه والمقيس، وهذا معلوم البطلان ضرورة لانتفاء المعنى المشترك بين الله تعالى ومخلوقات؛ لأن الله تعالى لا شريك له في صفاته فرحمته مباينة 100% لحقيقة الرحمة في المخلوقات علمه حقيقة مختلفة 100% عن حقيقة بقية الصفات كالعلم، وهكذا نقول في كل الصفات لله -عز وجل-، وإن القياس مستند إلى الوصف المشترك.

من هنا نقول: أن ما يتعلق بالقياس لا يجوز أن تثبت مسائل العقيدة وبينا المثل كصفة الإدراك، وبينا بطلان هذا القياس منهجيًا، بمعنى: لا يجري القياس في المسائل المطلوب فيها القطع، كذلك من المهم أن نعلم أن الله تعالى لا شريك له، ولا يوجد فيه معنى مشترك سبحانه بينه وبين مخلوقاته، وهذا زعم الكرامية أن الله مشترك في حقيقة العلم مع مخلوقاته، لكنه يتباين في بعض الأشياء، نحن نقول: لا توجد حقيقة مشتركة بين الله ومخلوقاته؛ لأنه لو صح ذلك لكان الله نوعًا من هذه الحقيقة، فنقول: العلم حقيقة واحدة، والله -سبحانه وتعالى- في علمه نوع، والإنسان نوع وهكذا.. يعني: يصبح الإنسان بينه وبين الله قدر مشترك من العلم والله -عز وجل- في قطعيات الشريعة كما نعلم لا شريك له.

في قوله هنا: [يعني: أن حكم الأصل إذا كنا متعبدين فيه أي: مكلفين بالقطع أي: اليقين كالعقائد لا يقاس على محله إلا ما يطلب فيه القطع] فلا بد أن يكون الأصل مقطوعًا به، والمعنى المشترك كذلك مقطوع به، والفرع كذلك حكمه عندئذ يكون مقطوعًا فيه، ما خلا ما يتعلق بظن المجتهد وهذا يبقى محل نظر [إلا ما يطلب فيه القطع بأن علم حكم الأصل وما هو العلة فيه] حكم الأصل علم، معنى (علم): أي: ليس مظنونًا، بل مقطوع به، [وما هو العلة فيه] أي: كذلك العلة مقطوع بها، فهو [بأن علم حكم الأصل] أي: تُيقن حكم الأصل، [وما هو العلة فيه] أي: تُيقن العلة فيه، والهاء في ضمير [فيه] يعود على حكم الأصل، ثم قال: [ووجودها في الفرع] لا بد أن تكون العلة مقطوعة في الفرع وفي الأصل، وأن يكون حكم الأصل كذلك مقطوعًا به.

• تحليل قول الغزالي بعدم طلب القطع من القياس

[خلافًا للغزالي في قوله: إنَّ ما تعبَّد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس، كمن يريد إثبات حجية خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة هـ] الآن يريد أن يتكلّم في هذه المسألة أنه إذا أردت أن تقيس لا بد أن يكون حكم الأصل مَقطوعًا به، وكذلك العلة مقطوعٌ بها في الأصل ومقطوعٌ بها في الفرع، الآن يضرب مثالًا للإمام الغزالي، يقول عن الإمام الغزالي: **[إنَّ ما تعبَّد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس]** نحو القياس على القطعيات تمامًا، المصنف في المنهج يقول: إذا كان الحكم مقطوعًا به، والعلة مقطوع بها في الأصل، ومقطوع بها في الفرع، فلا مانع من إجراء القياس، هنا الإمام الغزالي يقول: (إنَّ ما تعبدنا فيه بالعلم وهو العقائد لا يجوز أن يثبت بالقياس) هذا منهج المتكلمين في إثبات العقائد، انظر لا يجوز إثباته بالقياس، بمعنى: لا بد من النَّقْل، وهذا هو محل اهتمام المتكلمين في موضوع إثبات العقائد بالنَّقْل، وأنَّ القياس لا يدخل فيما طُلب القطع فيه، انظروا إلى هذا المنهج النقلي المتمسك بالأثار والأخبار الشرعية.

• قياس حجية خبر الواحد على حجية شهادة العدلين

هنا يريد أن يثبت المصنف -رحمه الله تعالى- أنَّ حجية خبر الواحد في موضوع الاحتجاج به أنه يصح الاحتجاج به بالقياس على قبول الشهادة، أي: شهادة الشاهدين، الآن موضوع من يريد أن يقول: إنَّ خبر الواحد حجة قاطعة يقينية، ثم يريد أن يقيس إثبات هذه الحجية القاطعة لخبر الواحد بالقياس على شهادة الشاهدين، بمعنى: أن يشهد رجلان على رجل أنه قتل، فيُقْتَل ذلك المتهم بشهادة العدلين، فأكثر ما تُفيدُه شهادة العدلين أنها دلالة ظنية، فقد يسهو أحد العدلين قد يختلط عليه أمر مثلاً، قد يكون ظاهره العدالة، وبعد أن يشهدا بالقتل أن يظهر المقتول، فدخل الاحتمال على الشهادة، ومع ذلك نحن نعمل بالشهادة مع دخول الاحتمال عليها، فالشهادة دلالتها ظنية، ويجب العمل بالظن مع هذا الاحتمال.

• حجية خبر الواحد في العقائد

إذا كنت تريد أن تثبت حجية خبر الواحد أنه قطعي في دلالته قياسًا على شهادة الشاهدين، فأنت تريد أن تطلب القطع في الفرع مع أن الأصل مظنون في حكمه، فكيف تثبت القطع في الفرع وهو هنا خبر الواحد، فتقول: إنَّ خبر الواحد يفيد اليقين والقطع بناءً على الأصل وهو شهادة

شاهدين أنّ الشرع قد أخذ بها، فكيف تطلب اليقين والقطع وهو الأعلى رتبة من الأصل المظنون. الآن هنا مَثار البحث في موضوع خبر الواحد في العقائد.

● التمييز بين ما يفيد خبر الواحد ووجوب العمل

ما هو خبر الواحد؟ عندما يتكلم هنا أنّ خبر الواحد ليس قاطعًا ولا يفيد اليقين، لكن بالإجماع يجب العمل به. فنحن أمام مسألتين: مسألة: (هل خبر الواحد يفيد اليقين؟)، ومسألة أخرى: (هل يجب العمل بخبر الواحد؟)، موضوع الجمهور أنّ خبر الواحد لا يفيد اليقين، ولكن يجب العمل به، وهذا الوجوب بالعمل بخبر الواحد اتفاقي، لكنك أحيانًا عندما تَطَّلِع في بعض القراءات ترى أنّ الأمر ملتبس أنه يظن أنّ من يقول: إنّ خبر الواحد لا يفيد اليقين فيلزم منه أنه لا يحتج به!! لا، هو خبر الواحد لا يفيد اليقين، ولكن يجب العمل به، كما أننا نعمل بشهادة الشاهدين وجوبًا إذا كانا عدلين، وبالتالي يجب الفصل بين هاتين المسألتين، وأن يُمَيَّز الفرق بينهما.

● معنى خبر الواحد

الآن خبر الواحد هو ما يقابل المتواتر، ولا يقصد به خبر الواحد هنا خصوص السنة، بل ما ينقل بخبر الواحد كاللغة والتاريخ كل ما ينقل بخبر الواحد، فمسألة خبر الواحد عندما نتكلم عن خبر الواحد نتكلم عن مسائل كثيرة: (السنة) منها، كاللغة، وقضايا النحو، وقضايا الشعر العربي، كلها تنقل بخبر الواحد، فنقول: خبر الواحد ظني الثبوت ويجب العمل به، وإن كان لا يفيد اليقين، ولا يجوز الخلط بين كون خبر الواحد ظني، فيفهم منه أنه لا يجب العمل به، فالعلم بالظن واجب بالشريعة والعادة، كما هو خبر الطبيب، كما هو خبر الصيدلاني، كما أنّ حديثنا في خبر الواحد لا يقتصر على الحديث في السند ورتبة السند صحيح أو حسن، بل على تفسير الظاهر المحتمل للتقييد والتخصيص، أيضًا هناك أخبار قد تُخصِّص عمومات الكتاب مع أنّ الكتاب قطعي الثبوت، عندئذ حديثنا عن خبر الواحد يتعدى عن أنّ يكون في سند خبر صحيح عن رسول الله -ﷺ-، بل يدخل في اللغة والشعر، ويدخل في العادة كالطب والصيدلة مثلًا، حتى آيات القرآن محتملة للتخصيص بخبر الواحد، وهذا كثير، وتعدّد وجوه النقل اللغوي بخبر الواحد، وقد شرحنا ذلك في كتاب المقاصد للشاطبي من حيث دخول الظن على أي نص ولو كان قرآنًا من جهة

الوجوه العشرة التي ذكرناها، ولذلك نقول: إنَّ خبر الواحد ليس حجة فيما يطلب فيه اليقين كالاتقادات، وسننظر كيف أنَّ خبر الواحد لم يهمل في الاعتقادات كذلك.

● أهل السنة يصدقون بما جاء في خبر الواحد

لذلك نفرّق بين كون خبر الواحد حجة وتثبت به الأحكام عند المتكلمين من حيث التصديق به كالصحيح والحسن، حتى في العقائد خبر الواحد يُقبَل من حيث التصديق به، لكن عندما نقول حتى في الحديث الحسن وكلاهما من الحديث المقبول، وكون خبر الواحد لا يفيد اليقين بل مفيد للظن هو في مسائل التكفير التي يجب أن تكون مبنية على اليقين؛ لأنَّ الإسلام إذا ثبت يقيناً فلا يُكفّر من يكفر إلاّ بيقين، وخبر الواحد ظن فيما أفاده ولا يزول به اليقين، لذلك المقولة بأنَّ حجة خبر الواحد مع أنه لا يفيد اليقين إذن أهمله أهل السنة وأضاعوه، بالتالي يكونوا قد أضاعوا أحاديث كثيرة، نقول: "هذا غير صحيح"، إنما قالوا بالتصديق بما يأتي بخبر الواحد في مجال العقائد، لكنهم لم يُكفّروا به؛ لأنَّ الإسلام إذا ثبت يقيناً فإنه لا يزول إلاّ بيقين، ومن هنا يجب تحرير محل البحث حتى يتبيّن الحق، فمثلاً: إذا فتحت الصحيحين فهي كلّها أخبار واحد إلاّ ما ندر تجد أنّ أهل السنة قد شرحوا هذه الأحاديث وعالجوها بالإثبات وأنهم نظروا فيها وأخذوا منها العلوم العقديّة.

● حديث النزول وكلام في الحلول

على سبيل المثال: إثبات حديث النزول، وهو نزول الله -سبحانه وتعالى- في الثلث الأخير من الليل، فأهل السنة الأشاعرة لا يردّون الحديث، بل يثبتون ما جاء في السنة، لكنهم ينفون عنه مذهب الكرامية القائلين بالنزول المادي الدنيوي الحسي إلى السماء الدنيا، يعني: الحديث يتنزل إلى السماء الدنيا والسماء الدنيا في الدنيا، وإذا قيل بنزول الحس والمادة فهذا هو الحلول، لذلك أهل السنة يثبتون نزولاً بلا حلّول وبلا فيزياء المادة، لذلك نجد أنّ أهل السنة مثبتون لنزول الله -عزّ وجلّ- وما جاء في السنة، إنما ينفون عنها الحلول كما هو في هذا الحديث، فحديث النزول خبر واحد، فهل نجد شُراح السنة وعلماء الحديث من أهل السنة الذين يثبتون النزول لله -عزّ وجلّ- أنهم قالوا: هذا حديث خبر واحد، ولا يُقبَل أمّ أنهم شرحوه وصدّقوا بما جاء به، وأثبتوا نزولاً، لكنهم نفوا عن الله -عزّ وجلّ- الحلول إلى سماء الدنيا، ونفوا عن الله -عزّ وجلّ- الجسميّة وما

يقتضي الانتقال من حَيِّزٍ أعلى إلى حَيِّزٍ أسفل، فلا نقول: إنَّ الله -عزَّ وجلَّ- ينتقل من حَيِّزٍ أعلى إلى حَيِّزٍ أسفل بلا كيف، فقد أثبت أنَّ لله حَيِّزًا ومكانًا، وأهل السنة ينفون الجسمية عن الله -عزَّ وجلَّ- لأنَّ المكان والحَيِّز من خصائص الأجسام، والله ليس دونه شيء كما ورد في الخبر الصحيح عن النبي -عليه الصلاة والسلام-، فعندما يثبتون النزول يثبتون على ما أَرَادَهُ اللهُ -سبحانه وتعالى- وأنَّ الله أعلم بمعناه، لكنهم ينفون عنه جسمية "ابن كَرَام"؛ لأنَّ "ابن كَرَام" يقول: أنَّ الله جسم لا كالأجسام، كما ذكره عنه الإمام الذهبي في سِيَرِ أعلام النبلاء.

لذلك هنا أهل السنة لم ينفوا النزول، بل أثبتوه إنما نفوا النزول الفيزيائي المادي والتفسير المادي لصفات الله -سبحانه وتعالى-، أهل السنة يثبتون ما جاء في الحديث مع أنه خبر واحد، فهم يقولون بالتصديق بما جاء في خبر الواحد، لكن الكرامية هم الذين يقولون: بالانتقال من حيز إلى حيز؛ لأنهم أصلاً يزعمون أنَّ الله جسم لا كالأجسام، لا يلبث الكرامية قليلاً حتى يهدموا مذهبهم، فيقولون: (دون حلول)، مع أنَّ الحديث (يتنزل إلى السماء الدنيا)، فكيف تقول: أنه يثبت له انتقال إلى السماء الدنيا مع نفي الحلول فيأتي بالشيء ونقيضه، لذلك نجد أنَّ تفسيرات الكرامية تؤول إلى العدمية، فهم لا يُؤوِّلون ولا يُفوضون المعنى، لكنهم ينتمون إلى عدمية في المعنى، فما يثبتته في أول العبارة ينقضه في آخرها، فيزعم أنَّ لله انتقالاً من حيز إلى حيز، ثم بعد ذلك الحديث كما هو في ظاهره إلى السماء الدنيا، ثم ينفي عن الله الحلول، فكيف يجتمعان أنَّ تقول: يتنزل نزول حركة إلى سماء الدنيا، ثم تقول: بلا حلول، لذلك دائماً تفسيرات الكرامية تنتهي إلى العدم، فهو يزعم شيئاً، ثم ينفيه في آخر قوله، لذلك هم يزعمون انتقالاً في الحركة بحسب اعتقادهم أنَّ الله جسم وهو في حيز ويثبتون له انتقالاً بين هذه الأماكن، لو قيل له: ماذا تقول في قوله -ﷺ-: (إلى السماء الدنيا) سيقول: (بلا كيف).. كيف يحلُّ إلى السماء الدنيا بلا كيف؟!، إذن يحلُّ إلى السماء الدنيا بلا كيف!!، ثم يقول: (بلا حلول)، لذلك دائماً فتش عن تناقضات الأقوال المتهاففة، فتش عن التناقضات، ليس عليك أن تبحث عن ردود عليها من الخارج، بل إنها ستنفي نفسها من الداخل، ثم تنتهي إلى عدمية شاملة، بلا تفويض المعنى والإثبات كما ذكرنا، وإنَّ أهل السنة يثبتون النزول، لكنهم ينفون الحلول. ثم يقول: إنه انتقال حركات وحلول، لكنه بلا كيف، لكن لا نعلمه، نقول هنا: إنَّ الله سبحانه أثبت نزولاً على لسان نبيِّه -ﷺ- ولم نَزِدْ على ذلك إلا أنه أثبت فقط فلا تتبَّع، وهذا نتيجة التَّبَعِ للمُتَشَابِه، ورجعنا إلى مسألة قياس الله -عزَّ وجلَّ- على مخلوقاته، فتكون المخلوقات

هي الأصل، والله -عزّ وجلّ- هو الفرع مع أنّ الله سبحانه لا شريك له، فتصبح الأماكن قضايا مشتركة بين الله ومخلوقاته.

نحن في هذه الحالة أمام خَللٍ منهجي كلي في موضوع قياس الله -عزّ وجلّ- على مخلوقاته، فالكرامية يزعمون حُلُولًا لا يعلمون ما هو، وإن كنا سَمِينًا حُلُولًا، ولكنه ينفي الحلول، لكن كل ما يأتي به من المعاني هو معنى الحُلُول، فالقضية ليست الهروب من الألفاظ، إنما هو بحث في المعاني، فإنّ الحديث (يتنزل إلى السماء الدنيا) ما معنى (يتنزل إلى السماء الدنيا) والسماء الدنيا داخل العالم، فسِرّ ذلك؟! لا تقل: أنه يتنزل بلا كيف نعلمه، لكنك تثبت معنى الحلول، وتنفي لفظ الحلول، فالأمر مداره البحث في المعاني، لا على البحث في الألفاظ، ولو أنك اكتفيت -وهذا لكل الناس- بما جاء به الشرع ووقفت عنده لكان خيرًا لك، لكنك تتبعت المتشابهة أيها الكرامي.

لذلك نقول: أنّ أهل السنة ها هم يثبتون النزول مع أنه خبر واحد وليس متواترًا، وإن ثبت بخبر واحد، ها هم لم يردّوا الحديث بل نفوا عن الله -عزّ وجلّ- النزول الفيزيائي الذي يزعم الكرامية أنه هو إثبات الصفات، فيزعمون أنّ حديثهم عن معنى الحلول ونفي لفظ الحلول هو إثبات صفات الله، نقول: إنّ قاعدة أهل السنة واضحة في مثل هذه النصوص الإقرار والإمرار، أما التأويل عند أهل السنة فهو ظني، يعني: قضية (نزول الرحمة): تأويل ظني، حكمه ظني، لكن (إثبات النزول) قطعي، لما تواتر عليه من قبل العلماء أنه أثبتوا هذا الحديث فاستفاد الحديث بإجماع العلماء على تفسيره وعلى إثباته وإن كان خبر واحد، إلا أنّ علماء السنة أثبتوا ما أثبت الله لنفسه، ونفوا عنه حلول المخلوقات، ولا بد أن يكون النفي لمعاني الحلول وليس إلى لفظ الحلول، فالله أعلم بمعناه، وهذا هو اعتقاد أهل السنة في مجموع هذه النصوص وعدم القياس كما فعلت الكرامية في قياس الله -عزّ وجلّ- على مخلوقاته مع عدم وجود شريك لله في معنى، وهنا من يقيس إنما يثبت المعنى المشترك، وهذا باطل.

● إثبات العقائد بخبر الواحد

إثبات خبر الواحد في العقائد عند أهل -السنة من المتكلمين واضح تمامًا وأنهم يثبتون العقائد بخبر الواحد، إنما كان المجال في بحث ما يتعلق بالتكفير ولم يردوا الحديث بذريعة أنه خبر واحد في مجال الاعتقاد، نحن هنا نروي القصة كاملة فيما يتعلق بحجية خبر الواحد في العقائد عند أهل السنة من المتكلمين الأشاعرة الذين يُبَيِّنون أنه حجة ويدفعون عنه، ويصدقون بما جاء

فيه، إنما الأمر في الخلاف في مسائل التكفير وعدم التكفير، فلا بد هنا من التنبيه على هذا الفرق في أنّ خبر الواحد يُصدّق بما جاء فيه، ويعمل بما جاء فيه في الاعتقادات، كما رأينا في هذا المثال، ولكن المسألة فيما يتعلق في الكفر والإيمان في مجال العقائد فلا يكون بخبر الواحد.

إنّ الذين يغمزون في الأصوليين ويطلقون القول بأنّ خبر الأحاد لا تثبت به عقيدة على الإطلاق من قول أولئك القائلين، نقول: إنّ قولهم غير صحيح، فهم لم يقرؤوا بقية القصة كعادتهم، مع أنّ ما يسردونه من حجية خبر الواحد أصلاً هو موجود في كتب المتكلمين من الأصوليين المتقدمين الذين قاموا بالبينة على حجية خبر الواحد وأثبتوا أنّ خبر الواحد يفيد اليقين في مجموعه كإثبات المعجزات لرسول الله -ﷺ-، فهناك معجزات ثبتت للنبي -عليه الصلاة والسلام- كنبع الماء بين أصابعه، هل يردُّ أهل السنة من المتكلمين الأشاعرة ما ورد من المعجزات من تلك الأخبار على معجزات النبي -ﷺ- كما ذكرت، هل يردونها مع أنها في العقائد والإعجاز؟! نقول: إنّ ما يتعلق بخبر الواحد احتجوا بالمجموع منها، وهنا نقول: أثبتوا المعجزات للنبي -ﷺ-، وهي مروية بأخبار الأحاد، أليس هذا احتجاج بخبر الواحد في الاعتقاد؟ نعم صحيح. فالذين لم يقرؤوا كل القصة عليهم أن يتابعوا بقية القصة، لذلك نحن يجب أن نُحذّر من الصناعة الإعلامية في مسائل الدين والاعتقاد وهي لا تحسن التدقيق في تفاصيل العلوم ودقائق العلماء، ولكنها تطير بالأخبار المجملة بين العامة فتصبح المعرفة الدينية أشبه بالأمثال السائرة والأخبار الدائرة، والصواب الذي نُؤكّد عليه أنه لا بد من استكمال البحث من قبل هؤلاء المتسرعين لعرض جميع الأقوال، والجمع بينها وليس الاجتزاء، وبناءً على ذلك تكلمنا في حجية خبر الواحد في الاعتقاد، وكيف يؤخذ به في الاعتقاد، وتكلمنا عن القياس فيما يتعلق في مسائل القطع، ورأينا مذهب الغزالي أنه لا يجوز التعبد بالقياس في مسائل القطع، وسيأتي له توجيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

20 - وَوَجَّهَ الْهِنْدِيُّ كَلَامَ الْغَزَالِيِّ^I

مازلنا بصدد الحديث عن مجالات القياس وهل يدخل القياس فيما بابه القطع أم لا؟ ذكر الإمام الغزالي: (أنه لا يجوز القياس فيما بابه القطع)؛ لأنه يعتقد أن القياس ظن؛ والظن لا يُطَلَّبُ به القطع، والآن كعادة المؤلفين في تعقب الأئمة وفي تحرير أقوالهم لابد أن يكون هناك توجيه لمحل البحث والنظر، كما وجَّهنا فيما يتعلَّق بخبر الواحد، أين محل البحث؟ وكيف يؤخذ بخبر الواحد في العقائد؟ فلا بد من النظر إلى محل البحث هنا توجيه لكلام الغزالي بحيث يؤول الأمر إلى اتفاق بين الغزالي وبين الجمهور، فلا بد من التوجيه.

• توجيه كلام الغزالي مع الجمهور

قال في النشر: **[ووجَّهَ الْهِنْدِيُّ]** وهو صَفِيُّ الدِّينِ الْهِنْدِيُّ (ت 715هـ) في نهاية الوصول في دراية الأصول، قال: **[ووجَّهَ الْهِنْدِيُّ كَلَامَ الْغَزَالِيِّ بِأَنَّ الْقِيَاسَ التَّمثِيلِيَّ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّن]** عندما قال: **[القياس التمثيلي]**: هو «قياس جزئي على جزئي» كقياس النبيذ على الخمر، هذا يُسَمَّى قياسًا تمثيليًا، «القياس التمثيلي» هو قياس جزئي على جزئي، **[بأنَّ القياس التمثيلي لا يفيد إلا الظن]** بمعنى: أن هناك طرف راجح غالب وهناك طرف مرجوح مغلوب، **[إذ تحصيل العلم]** - (وهو اليقين) - **بكون هذا الحكم مُعلَّلًا بالعلَّة الفلانية وبحصول تمام تلك العلة في الفرع]** يريد أن يرجع هنا إلى الحكم وهو **(حكم الأصل)** بكون هذا الحكم وهو **(حكم الأصل)**: **[مُعلَّلًا بالعلَّة الفلانية]** أي: **بعلة مُعيَّنة، [وبحصول تمام تلك العلة في الفرع مُتَعَدِّر]** يعني: يقول في توجيه كلام الإمام الغزالي: نحن مع الإمام الغزالي في ما ذهب إليه من «عدم جواز جريان القياس في ما محله القطع» هذا يُفسَّرُ بأنَّ كلام الغزالي: أنكم إذا أردتم أن تُحصِّلوا حُكْمًا مُعلَّلًا بعلة ما بالقطع، لذلك هو قال: **[إذ تحصيل العلم]** أي: ليس الظن، **[إذ تحصيل العلم]** أي: اليقين بأنَّ هذا الحكم الشرعي مُعلَّلٌ بهذه العلة فوجدتم أنَّ العلة موجودة بالقطع في الأصل، وكذلك قال: **[وبحصول تمام تلك العلة في الفرع]**: أي: (وبحصول العلم)، التقدير: (وبحصول العلم بتمام تلك العلة في ذلك الفرع مُتَعَدِّرٌ أو مُتَعَسِّرٌ)، يريد أن يُوجِّهَ كلام الإمام الغزالي بأنه لا يُطَلَّبُ القطع من القياس

¹ المحاضرة العشرون: وَوَجَّهَ الْهِنْدِيُّ كَلَامَ الْغَزَالِيِّ، بتاريخ: 4 رمضان 1441هـ، الموافق: 2021/4/16م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11486>

لسبب وهو: أنكم لا تجدون العلة يقينية معلومة في الأصل، وكذلك تجدونها بتمامها يقيناً في الفرع؛ فعندئذ إما أن يكون مُتَعَدِّراً أو مُتَعَسِّراً.

● القياس التمثيلي

ثم قال: **[فإثبات المسألة العلمية]** أي المطلوب فيها العلم وهو اليقين، فالمسألة العلمية المطلوب فيها العلم واليقين وهو القطع، **[به]** أي: «القياس التمثيلي» وهو: قياس جزئي على جزئي، و«القياس الفقهي» هو: «قياس تمثيلي»: قياس جزئي على جزئي. فقال: **[فإثبات المسألة العلمية به إثبات للعلمي بالظني وهو ممتنع]** إثبات علمي بظني ممتنع، **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور]** الكلام كله على البحث في العلميّة للعلة في الأصل وفي الفرع وأنها بتمامها في الفرع، قال: **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور]** بمعنى: أننا حصلنا العلم أي: اليقين بأنّ هذه العلة هي: (علة حكم الأصل) وأنّ هذه العلة موجودة في الفرع بتمامها، **[لم يمتنع إثباته]** - (أي: العلمي)- **[بالقياس التمثيلي]** وهو قياس الجزئي على الجزئي كقياس النبيذ على الخمر والمخدرات على النبيذ بجامع الشدّة المُطْرِبَة، وهي الإسكار. فقياس الجزئي على الجزئي أقل رتبة في الحجّية عن الحكم الثابت بالاستقراء للجزئيات الكثيرة؛ لأنه ناتج من استقراء جزئيات كثيرة.

● أدلة توافق الغزالي مع الجمهور

وهنا أعود إلى قوله: **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي]** يتكلم هنا عن نوعين من القياس: «القياس المنطقي»: الذي هو بالمقدمتين. ويتكلم أيضاً عن «القياس التمثيلي»، ما هو القياس «القياس المنطقي القطعي»؟ الذي ينطلق من كليّات، يقول: **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور لم يمتنع إثباته بالقياس التمثيلي]** يتكلم هنا عن نوعين من أنواع القياس: «القياس المنطقي»: الذي هو مُقَدِّمات، و«القياس التمثيلي» الذي هو عبارة عن جزئي على جزئي. نوضّح ماذا يقصد بقوله: **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الدور]** وهو: «القياس المنطقي»، يقول: أنه إذا ثبت القطع بالعلم بأمر ما بقياس منطقي فلا يمتنع أن نقيسه أيضاً بقياس جزئي فهو ثابت بالقطع أي: الكلي المنطقي، وثابت بالقياس التمثيلي الذي هو جزئي على جزئي، وفيما يأتي هو التوضيح: نبدأ بقوله فيما يتعلق: **[بالمقدمتين على الدور]** وهو قوله: **[فلو حصل العلم]** أي: القطع **[بالمقدمتين على الدور]** كيف نفهم هذه العبارة؟

هناك «مقدمة صغرى»: تقول: كل مسكر خمر، هناك «مقدمة كبرى»: كل خمر حرام، نجد أنّ «الصغرى» مندرجة في «الكبرى»، «الصغرى»: وهي كل مسكر خمر مندرجة في «المقدمة الكبرى»: وهي كل خمر حرام؛ إذن كل مسكر حرام، هذا هو «القياس المنطقي» الذي يتكلم في موضوع المقدمتين على الدور، فلو كانت المقدمتان هاتان قطعيتين لم يمتنع قياس التمثيل، وهذا القياس السابق (بالمقدمتين) هو «القياس المنطقي»، و«القياس التمثيلي» هو: «القياس الفقهي» فعلى فرض أنّ الخمر (ما خمر العقل) وهو المسكر، وقمنا بتركيب قياس منطقي وهو كما ذكرته في المقدمتين السابقتين فهذا لا يمنع إجراء قياس تمثيلي، فالقياس المنطقي كما ذكرت مُركّب من كليّات كما قلنا: (كل مسكر خمر << كل خمر حرام) أما التمثيلي فهو (قياس جزئي على جزئي)، وهو القياس عند الفقهاء، يمكن أن نقول: إنّ الخمر حرّمت لعلّة الإسكار؛ وعلّة الإسكار مشتركة بتمامها مع المخدرات، فهنا يكون القياس مفيداً للعلم لتيقن علة الأصل وأنها بتمامها مشتركة مع الفرع؛ فحصل في هذا القياس يقين، ولكن حصول هذا اليقين في هذا القياس لا يعني أنّ من شروط صحة القياس أنه يفضي إلى اليقين بل قد يكون القياس مُفضياً إلى الظن في مقدّماته الظنيّة، وقد يكون مُفضياً إلى القطع في مقدّماته القطعية، وقد ضربت مثلاً على (المفضي لليقين) في تحريم المخدرات، و(القياس الجلي) كتحریم ضرب الوالدين بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمَّ﴾ [الإسراء: 23]، فيقاس عندئذ الضرب في التحريم على الأصل وهو التأقّف، ويمكن التمثيل (بالظني) على المختلف فيه بعلّة ربا الفضل، والخلاف مشتهر فيها بين الفقهاء بين (الاقتيات والادخار) و(الطعمية) و(الكيل والوزن).

● تدير الخلاف، نزعة الأمة إلى الجماعة

هناك توجيه من قبل الإمام صفي الدين الهندي لتدبير الاختلاف وتحليل محلّه وإبداء وجوه الاتفاق، بمعنى: لا نشرد بكلام الغزالي ونقول هناك خلاف وهناك.. ما إلى ذلك من مثل هذه العبارات، بل يجب توجيه الاختلاف، وهذا من نزوع هذه الأمة لتدبير الاختلاف من اليوم الأول على طريقة الشيخين أبي بكر وعمر حيث تداولوا في أمر البغاة والمرتدين وكانوا يتداولون فينتهون بالقولين إلى قول واحد، وهذا هو شأن السلف، وهذا هو فكر السلف: (النزوع نحو الجماعة) (النزوع نحو المعنى الواحد) (النزوع نحو التوفيق) لا نحو الشرود بالقصة في أولها أو في آخرها وما إلى ذلك ممّا نراه اليوم. إذاً هناك نزوع من قبل الأمة نحو الجماعة من يومها الأول وليس نحو

الفرقة، فمأزالوا يتفقون على قول أبي بكر -رضي الله عنه- ثم اتفقوا على قول عمر، فالمذهب الأعلى لأهل السنة والجماعة هو النزوع نحو الجماعة، فعندما ترى أن الصفي الهندي يريد أن يُفسّر كلام الغزالي على نحو يتفق مع الجماعة، إنما هو سنة الجماعة الذين يطلبون الجماعة في المعنى والأقوال الدينية، فهم لا يردون قول الغزالي، إنما يفسرونه تفسيرًا بما لا يرد قوله وبما يتفق مع الجماعة.

• تحرير محل البحث بين الجمهور والغزالي

انظر إلى هذه النهاية التي خلص منها الصفي الهندي في تفسير كلام الإمام الغزالي عندما قال: قد يحصل العلم بالمقدمتين على الندور، وهذا قد حصل وإن كان نادرًا أو مُتَعَدِّيًا، لكن لم يمتنع إثبات ذلك بالقياس التمثيلي، لكنه لا يكون قياسًا شرعيًا مختلفًا فيه، أي: عندما تكون الأقيسة مبنية على علل متيقنة لا يكون قياسًا شرعيًا مختلفًا فيه كقياس المخدرات على الخمر مثلًا بالتحريم بالعلّة وما إلى ذلك بالمعنى، قد يكون هناك تفاوت في طرق الإثبات، لكننا ننتهي إلى وجود العلة في هذا الأصل وهذا الفرع وعندئذ يُحمّل الحكم من الأصل إلى الفرع. لذلك هذا التدبير الذي يريد أن يقوله: ها نحن قد وصلنا إلى القطع ويا أيها الإمام الغزالي ألا تثبت القطع بالقياس المنطقي؟! كما هو مُتحدّث فيه هنا في المقدمتين على الندور في قوله: **[فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور]** ها هو قد حصل بالقياس المنطقي، وكلنا نقول: أنه قطعي بتمام شروطه طبعًا، فقد لا يكون تمتّ الشروط فيكون القياس فاسدًا، فها أنت قد وصلت يا إمامنا الغزالي إلى نفس النتيجة بالقياس المنطقي ونحن نريد أن نصل إلى نفس النتيجة بالقياس التمثيلي إذاً لا خلاف بيننا وبينك في موضوع أنه حيث كانت العلة قطعية في الأصل وقطعية في الفرع فإنه عندئذ يكون نتيجة القياس قطعية؛ فها نحن قد بلغنا القطع في القياس التمثيلي ووافق هذا القطع ما جاءنا في القياس المنطقي، فنحن وصلنا إلى القطع بالقياس التمثيلي وأيد هذا (القطع) القياس المنطقي بالمقدمتين اللتين ذكرتهما، فنحن وصلنا إلى القطع يا إمامنا الغزالي، والدليل على ذلك أننا وصلنا إليه بالمقدمتين، والمقدمتان عندك تفيدان القطع؛ إذن علينا أن نسلم أننا قد نصّل بالقياس التمثيلي إلى (القطعي)، بالتالي ها نحن قد وصلنا إلى القطع بالقياس التمثيلي.

ثم قال في النشر قول الإمام الهندي: **[قال الهندي: وهذا الاشتراط يستقيم]** يعني: اشتراط الإمام الغزالي أن لا يطلب القطع ممّا فيه قياس ظني هذا مستقيم وصحيح **[إن أريد تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه]** فإذا قلنا أن ركن القياس هو الأصل بصرف

النظر عن كونه قطعياً أو ظنياً فعندئذ يمكن أن يُطلب القطع إذا كان الأصل يقينياً والعلة فيها يقينية والعلة في الفرع متيقنة، فيقول الإمام الهندي للإمام الغزالي: إن قولك بعدم جواز طلب القطع من القياس التمثيلي صحيح، إذا أريد تعريف (الحكم) الذي هو ركن في القياس الظني، الذي هو مختلف فيه، نعم يا إمام هذا قولك صحيح إذا قلنا إن القياس الركن فيه ظني أصلاً فيما ثبت فيه من العلة؛ فعندئذ إذا قلنا: أن الركن ظني صح كلام الغزالي، هذا توجيه الإمام الهندي، **[فأما إن أريد ..]** ما زال يستمر في توجيهه كلام الإمام الغزالي **[فأما إن أريد تعريف (الحكم) الذي هو ركن القياس كيف كان - (يعني: سواء كان ظنياً أو قطعياً) - فلا يستقيم ذلك]** أي: لا يستمر كلام الغزالي، حتى لو كان الحكم والأصل والفرع والعلة يقينيات وعندئذ لا يُطلب القطع من القياس فلا يستمر هنا كلام الغزالي؛ لأنه في حالة العلم فإننا نطلب القطع بالقياس الذي هو القياس التمثيلي. ثم قال حتى يستمر قول الغزالي **[بل يجب حذف قيد العلم عنه]**. أي: عن ركن القياس. فإذا أردنا أن يستمر قول الإمام الغزالي صحيحاً فيجب حذف قيد (العلم) عن ركن القياس، ومن ثمَّ يحقّ كلام الغزالي لا يجوز لكم أن تطلبوا القطع بالقياس؛ لأنَّ الركن مضمون. فقد وجّه صفي الهندي الخلاف بمعنى: أننا متفقون مع الإمام الغزالي على أنه لا نطلب القطع من القياس الظني حيث كان الركن في القياس مضموناً، ونتفق مع الإمام الغزالي عندئذ أننا قلنا: بأنَّ الركن الظني لا يثبت به قطعاً، أمّا إذا قلنا إذا كان الركن قطعياً في القياس فإنه يفيد القطع، وعندئذ هنا يتّجه كلام الغزالي مع الجمهور فيكون الأمر محل اتفاق. ثم يُفّرغ على هذا الكلام.. قال: **[فلا خلاف بيننا وبين الغزالي في المعنى]** هذا كلام النشر. فهنا تحرير محل البحث الدقيق الذي يجب أن يجري عليه طالب الفقه والأصول، تحرير المعاني وبيان المعاني وقضية الألفاظ هي قوالب لتلك المعاني، وأنَّ تحرير المعاني هو المهم، فقال في النشر: **[فلا خلاف بيننا وبين الغزالي في المعنى]**. لأنَّ الغزالي يقول بعدم جواز طلب العلم وهو (اليقين) بالقياس على حكم ظني والكل متفق معه في ذلك، أما حيث ثبت حكم الأصل والفرع والمعنى المشترك بصفة قطعية فهنا لا يُمنع طلب القطع عند الجميع ومنهم الغزالي؛ لأنَّ أركان القياس قطعية، وعدم جواز طلب القطع في محل الظن في القياس الظني محل اتفاق بين الجميع، وعليه فإنَّ الخلاف ليس معنوياً، وهذا تدبير لقول الغزالي مع الجمهور، ومظهر من مظاهر نزعة الأمة إلى الجماعة، ليس بدعوات عاطفية من هنا وهناك، بل بتحريرات سلمية دقيقة تُوجِّد الفكر. ومما يُؤكِّد هذا المنحى في إثبات أنه يثبت القطع بالقياس، وهذا ممّا لا يختلف فيه الغزالي مع غيره، ويؤكِّد المنحى الذي جُمع فيه بين الأقوال: أننا عندما ننقض قضاء القاضي الظني بالقياس

الجلي؛ ففضاء القاضي إذا خالف القياس الجلي فإنه يُنقض حكمه، أليس هذا نقضاً للظني بالقطعي؟ فلو كان القياس الجلي ظنياً وحكم القاضي ظنياً لم يجز عندئذ أن ننقض الظني بالظني، لكننا نقضنا حكم القاضي إذا خالف القياس الجلي؛ ذلك لأنَّ القياس الجلي قطعي.

● ثبوت القطع بالقياس الجلي بنفي الفارق

فعندما نقول: أنَّ (القياس بنفي الفارق) بين المخدرات والخمر، وبين الرضاع من الثدي أو القنينة، فكلُّهُ مُحَرَّمٌ.. أليس قياساً قاطعاً؟ عندما نقول: أنه لا فرق بين الدخان مثلاً وهو التبغ والسجائر، والبندول وهو الدواء المسكن، من غير المغذيات في الفطر في رمضان، وكذلك بخاخ الربو الذي فيه رذاذ رطب يدخل إلى الجوف، فهذه كلها قائمة على (القياس بنفي الفارق) الدخان والبندول وبخاخ الربو، لا فرق بينها في كونها مفطرات، وأنَّ ما دخل الجوف من جهة الفم سواء كان مغذياً أو غير مُغذٍّ فبالاتفاق مُفطِّر عند العلماء.

● أمثلة القياس الفاسد عدم الفطر ببخاخ الربو

فمن قال: إنَّ بخاخ الربو لا يفطر! وقال: إنه ليس مغذياً! قلنا له: الدخان ليس مغذياً فاطرُد قياسك، فاجعله مُطَرِّداً، عندئذ سينقض قياسه بيديه، تتعارض عليه الأقيسة وتتناقض؛ لأنه خرج عن الجماعة، الجماعة قالوا: بأنَّ كل ما هو داخل من جهة الفم والحلق فإنه مُفطِّر لاسيما في كونه رطباً، الدخان ليس رطباً! و رذاذ الربو رطب! فالأولى أنه يُفطر ببخاخ الربو من أن يُفطر شارب الدخان، فبعد أن يعارض بالتدخين ينقض قياسه، فيقول: لا ليس لأنه غير مغذي! فيقول: لأنه مريض!، نقول له: فليأخذ حبة بندول جافة ويبتلعها بلا ماء.. فقال: لا..، فهؤلاء تتناقض عليهم الأقيسة؛ لأنه يتكلم بالذوق، ولا يتكلم بهذا المنهج العلمي، ومريض الربو الذي اتبع الفتوى الشاذة (لا صام ولا أفطر) فهذا قياس شاذ، ربنا - سبحانه وتعالى - يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلِي سَفَرًا فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 183]، ذهب الآية وذهبت الأقيسة وهذا الضحية من هؤلاء المرضى لم يصوموا ولم يفطروا، ولا يخرج الكفارة لأنه مريض وهدمت الكفارة؛ لأنه يظن أنه قد صام، نحن أمام هدم أصول وقواعد وأقيسة، ولو أنهم تابعوا الجماعة ولزموا جماعة المسلمين في أنَّ المفطرات سواء كانت مغذية أو غير مغذية من جهة الفم فهي مفطرة، وبخاخ الربو هو داخل إلى الرئتين وتجاوز الحلق، إذا هنا الأقيسة الشاذة التي يتناقض معها أصحابها، فإنَّ القياس الشاذ أول من يهدمه

صاحبه، وكما قلنا: إنَّ تناقضات المتدينين هي التي تسبب الإلحاد. فعندما يأتي مريض الربو ويتبين له الحق وأنَّ الأمة مجمعة على أنَّ من تناول مادة من فمه سواء كانت مغذية أم لا بأنه مُفطر باتفاق العلماء ولم يخرج كفارة ولم يصم ولم يفطر في نفس الوقت؛ هنا يتحير هذا المسلم العامي الذي سلّم نفسه للفتاوى الشاذة، فهذا قياس شاذ مخالف لأقيسة الأئمة يجب التحذير منه؛ لأنه يُعطّل الأحكام؛ لأنه لو كان معذورا إلى الأبد لأخرج فدية، هنا هدمت الفدية. ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَيَّ سَفَرٌ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فكان ينبغي أن يؤخّر، فلا صام، ولا أفطر، ولا أخرج فدية، ولا بقي مع الآية الكريمة، إذا قول شاذ يهدم الشريعة.

● ترسيخ المنهج في نفس الطلاب

ثم قال هنا في المجالات التي ينبغي أن تراعى فيها الأقيسة، هذا بحث دقيق، فمن يدرس في هذه المدرسة لا يمكن أن يسقط في تلك الحمأة من الأقوال الشاذة، ونحن هنا كيف نفسّر ما يجري فيه القياس؟ فعلينا العودة إلى أئمة الاجتهاد من السلف الذين أصلوا الأصول وقعدوا القواعد وبينوا العلوم، لا أن نخرج عن أصول المنهج، عندما يتعلّم الطالب هذه الأقيسة وهذا التحرير لمحل البحث؛ عندئذ ينمو فكر هذا الطالب وهذا الباحث ويصبح على بينة من ربه، لا أن تتعارض عليه الأقيسة، ثم يظهر على الناس ويُفسد صلاتهم وصيامهم وحجّهم بأرائه الدينية.

● فساد رسالة العلماء تعني فساد الدنيا.

منهج دقيق وعلمي في كيفية بناء الشريعة وأدلتها وأوكد هنا المنزَع النبيل الذي ينزع إليه علماء السنة المتكلمين في صناعة الوفاق والجماعة، لا في صناعة الشقاق والنزاع كما هو الحال فيمن يجتزئون العبارات ويخرجون بها على العامة ويضلّلون بها العامة، فساد رسالة العلماء تعني فساد الدنيا كلّها، إياكم وفساد رسالة العلماء.

21- وَلَيْسَ حُكْمُ الْأَصْلِ بِالْأَسَاسِ¹

كنا قد ذكرنا سابقًا تحرير كلام الإمام الغزالي بأنه لا يجوز أن يُطَلَبَ القطع من القياس الظني، أمّا حيث كان القياس في أركانه قطعي فإنه يجوز أن يُثَبَّتَ به الحكم القطعي على النحو الذي بيّناه في التحرير.

• ما ثبت على خلاف القياس فعليه لا يُقاس

ما زال الناظم -رحمه الله تعالى- يتكلّم عن ما يجري فيه القياس، ويريد أن يبين هنا أنه حيث كان حكم الأصل على خلاف القياس فإنه عليه لا يقاس، فقال:

وَلَيْسَ حُكْمُ الْأَصْلِ بِالْأَسَاسِ * * * مَتَى يَجِدُ عَنْ سَنَنِ الْقِيَاسِ
لِكَوْنِهِ مَعْنَاهُ لَيْسَ يُعْقَلُ * * * أَوِ التَّعَدِّي فِيهِ لَيْسَ يَحْصُلُ

[يُعْقَلُ]: مبني للمفعول. و(يَحْصُلُ): بضم الصاد، يعني: أنه يشترط في حكم الأصل ألا يَعْدِلَ عَنْ سَنَنِ الْقِيَاسِ بفتح السين، - (أي: بفتح سين (سَنَنِ))- فإذا عدل حكم الأصل عن منهاج القياس لم يكن أساسًا بفتح الهمزة، أي أصلًا يُقاس عليه، ومنهاج القياس هو أن يُعْقَلَ المعنى، أي: علة الحكم، ويوجد في محل آخر يمكن تعديته إليه، والعدول عن ذلك على ضَرْبَيْنِ] يعني: العدول عن القياس باعتبار أن حكم الأصل ليس جاريًا على منهاج القياس هناك ضربان، وهذان الضربان الآتي بيانهما يتضح منهما أنه لا يجوز إجراء القياس على ذلك الأصل.

• عدم إدراك العلة

بدأ ببيان ذلك الضربين: [أحدهما: - (أي: الضَرْبَيْنِ)- أن لا يُعْقَلَ المعنى في الحكم كأعداد الركعات ومقادير نُصِبِ الزكاة ومقادير الحدود ومقادير الكفارات وجميع الأحكام غير معقولة المعنى] يعني: عدد الركعات في الظهر أربعة، وفي المغرب ثلاثًا. ما علة ذلك؟ تجب الزكاة العُشر في المزروعات أو نصف العُشر، أو على سبيل المثال ربع العُشر في النقود مثلًا، مقادير الحدود 100 جلدة، هنا المقادير تعبدية، مقادير الكفارات.

¹ (المحاضرة الواحدة وعشرون: (وَلَيْسَ حُكْمُ الْأَصْلِ بِالْأَسَاسِ)، بتاريخ: 4 رمضان 1441هـ، الموافق: 2021/4/16م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11487>

ثم قال: **[إذا وجميع الأحكام غير معقولة المعنى.]** بمعنى: أننا لا نستطيع بعقولنا أن ندرك العلة المناسبة للحكم، قد تكون هناك حكم بعيدة، لكننا نقول: الوصف المناسب للحكم، و**(الحكمة) غير (العلة)**.

الضرب الأول: أن المجتهد لا يدرك علة الحكم لعدم ملاحظة المناسبة، لا يجد ما يناسب أن في وقت الصبح هناك ركعتان وفي وقت الظهر أربع ركعات، ما وجه المناسبة؟ لا يدرك المجتهد المناسبة، فيتعبد لله -عز وجل- بهذه المقادير، ولا يُعلِّلها بعلة تطرّد معها الأحكام أو تنعكس كما سيأتي بيانه في الاطراد والانعكاس في العلل.

• إدراك العلة ولكنها قاصرة

[الثاني:] - (أي الضرب الثاني) - **أن يُعقل المعنى، لكن لم يتعدى إلى محل آخر، كضرب الدية على العاقلة** فهذا يُعقل فيه موضوع التعاون لحمل الدية في القتل الخطأ، كذلك فيما يتعلق ب**[تعلق الأرش برقبة العبد]** فالعبد إذا جنى على غيره فإن من حق ذلك الغير أن يأخذ حقه بالاستيفاء من رقبة العبد وفاءً لأرش الجناية من رقبة العبد، لا في مال السيد، فلو أحاطت الديون بمال السيد فإن المجني عليه يُطالب بأن يُستوفى حقه من الأرش من هذا العبد مُتَقَدِّمًا على بقية الدائنين، فيلاحظ بما أن هذا العبد هو الذي جنى أن يستوفى مقدار الجناية من قيمة ذلك العبد. **[وإيجاب الغرة في الجنين:]** فمن جنى على امرأة حامل وأسقط جنينها فعليه غرة عبد، أو عشر الدية في مال الجاني وليست على العاقلة ولا فرق في ذلك بين العمد والخطأ، هناك نفس في بطن الأم فعليك أن تُخرج ما يُقابل هذه النفس، لكن ذلك لا يُقاسُ عليه.

[والشفعة في العقار:] لا يخفى عليكم أن باب الشفعة الآن هناك شركاء في أرض باع شريك، فالشريك الآخر له الحق أن يتقدم على بقية الباعين وأن يأخذ بالشفعة، لإزالة ضرر الخلطة والشركة، لكن هل نحن نقوم بالقياس على الشفاعة بحيث أننا ننقض عقود البيع قياسًا على الشفعة بما ليس بشفعة فعلاً؟! فهذا لا يجوز.

[وحكم اللعان:] وهو ملاءنة الرجل لزوجته إذا اتهمها بالزنا أو أن الولد ليس منه، فالزوج هو محامي النسب ولا ينتقل إلى وارثه، فنقول: والله بما أنه حقُّ الزوج إذن ينتقل إلى وارثه!

وكذلك **[القسامة:]** اليمين فيها على المدعي، ولكن في أصل الشريعة الأيمان على المدعى عليه، والقسامة اليمين فيها على المدعي. **[والرخص في السفر:]** فهنا عُقل معناها من حيث المشقة

لكننا لا نقول أنه يُرخص لسائق السيارة والحافلة داخل المدينة كما يرخص المسافر أو يُرخص للخبّاز وأصحاب الصناعات الشاقة أن يُفطروا كالمسافرين، فنقول: عُقِلَ المعنى لكنّ الحكم لا يتعدّى إلى ما في مثل هذه المعاني من غير السفر كما بيّنا مثل السائق للحافلة الذي يدور داخل البلد طوال النهار فهذا ليس له، وإنّ تُعقِلَ معنى الرخصة.

قد يقول أحدهم: السفر من القاهرة إلى عمان يستغرق نصف ساعة ولا مشقة فأريد أن أهدم هذه الرخصة وأقول: لا تجوز الرخصة عندئذ!! نقول: هنا رخصة من الله -عزّ وجل- أتاها الله لعباده رافة بهم، تخفيفاً عنهم، منّة منه عليهم فليشكروا الله على ذلك، لذلك لا يجوز إسقاط الرخصة حتى وإنّ سهّلت طرق السفر الحديثة.

- ذكر ضربيّن ممّا حدّ عن منّاج القياس:

أولاً: (غير المعقول المعنى) كما تقدّم في عدد الركعات مثلاً.

الثاني: (له معنى يُعقل، لكن لا يتعدّى) كما ذكرنا في موضوع اللّعان والقسامة ورخص السفر.

• ما يستفاد من اختصاص خزيمة بشهادة رجلين

ثم قال الشارح: [وقد جعل الأمدي ومن تبعه اختصاص خزيمة بكون شهادته كشهادة رجلين من الضرب الأول - (أي: الذي لا يُعقل معناه) - بناءً على أنّ مُفيد الاختصاص هو النص فقط، وجعله - (أي: جعل اختصاص خزيمة بأنّ شهادته بشهادة رجلين) - قال: وجعله بعضهم من الضرب الثاني] أي: الذي يُعقل معناه لكنه لا يتعدّى، فجاء بحالةٍ اختلف فيها العلماء هل هي من الضرب الأول الذي لا يُعقل معناه أو هي من الضرب الثاني الذي يُعقل معناه لكن حكمه لا يتعدّى؟ وجاء بمثال على ذلك: (اختصاص خزيمة - رضي الله عنه - بكون شهادته تعادل شهادة رجلين):

فرأى بعض العلماء أنّ اختصاص خزيمة غير معقول المعنى وهذا كما قاله الأمدي، وبعض العلماء ذهبوا إلى أنه معقول المعنى لكن حكمه لا يتعدّى. وموضوع أنّ (الحكم لا يتعدّى) هو محل اتفاق لا خلاف فيه. قال: [بناءً على أنّ مُفيد الاختصاص هو التصديق] أي: تصديق خزيمة للنبي - ﷺ - في الخبر؛ فالعلة هنا: (التصديق)، وهذا هو مُفيد الاختصاص.

فالذين قالوا: (أنها غير معقولة المعنى: مفيد الاختصاص النص). والذين قالوا: (أنها

معقولة المعنى: أنها مفيدة لاختصاص لخزيمة هو التصديق للنبي ﷺ).

[وَعِلْمُهُ] - (أي: علم خزيمة رضي الله عنه) - **أنه لا يقول** - (أي: عن النبي ﷺ) - **إلا حقا مع السبق إليه والانفراد به فإنه** - (أي: النبي ﷺ) - **هو الذي قرّن الحكم به** [أي: قرّن الحكم الذي هو اختصاص خزيمة بالشهادة وحده بتصديق خزيمة لرسول الله ﷺ مع أنّ خزيمة ليس حاضراً في ذلك البيع، وعلى ذلك فهل يمكن أن تقيس أبا بكر وهو الصديق الأكبر على خزيمة فتقول: إذن نجعل شهادة أبي بكر بشهادة رجلين؟! ليس لك ذلك، مع أنّ أبا بكر هو صديق هذه الأمة، وأنّ الخلفاء الراشدين فوق خزيمة في الفضل - رضي الله عن الجميع - .

● تفسير الأصوليين لشهادة خزيمة

هنا تأتي الدراسة الأصولية للنصّ، نحن أمام (حديث خزيمة)، الرسول - ﷺ - يبتاع فرساً من أعرابي وخزيمة ليس موجوداً فيشهد خزيمة على أمر ليس موجوداً؛ كيف يتناول الأصوليون هذا الحديث؟ يتناولونه بالتعليل والنظر، ويبحثونه في مجال العِلَل.

قال في النشر: **[ألا ترى وقوع قوله - (أي: خزيمة) - صدقتك.. إلخ جواباً لقوله - ﷺ -: ما حملك.. إلخ، ومعلوم أنّ ما ذكر من العلة غير موجود في غير خزيمة من الصحابة وغيرهم]** يعني يريد أن يقول: هل ما في خزيمة موجود في غيره من الصحابة أم لا؟! فقال: **[ومعلوم أنّ ما ذكر من العلة غير موجود في غير خزيمة من الصحابة وغيرهم حتى لو فرض أنّ أحداً شهد له بعد ذلك]** بمعنى: شهد للنبي - ﷺ - كما شهد خزيمة **[لم يكن سنده ما ذكر من العلة بل ما علّمه من قصة خزيمة ولو سلّم فلا يتصوّر أنّ يوجد فيه السبق إليه]** يعني: الصحابة كلهم عدول في النقل صادقون مصدقون للنبي - ﷺ -، هل ما في خزيمة موجود في البقية؟ قال: لا يوجد فقط في خزيمة أنه مُصدّق، بل لا يوجد فيه السّبِق، بأنّ هناك في سَبَق ومبادرة، **[ولو سلّم]** أي: وجود الصّدق على ما هو موجود عند خزيمة - رضي الله تعالى عنه - قال: **[فلا يتصوّر أنّ يوجد فيه - (أي: في ذلك الصحابي) - السبق إليه]** أي: السبق إلى التصديق. ثم قال: **[إذ]:** تعليلية **[إذ من أوضح المحال بعد سَبَق خزيمة سَبَق غيره]:** الذين سوف يأتوا لن يكونوا في سَبَق خزيمة؛ لأنهم سيقتدون به، سيقولون: فعل خزيمة فنفع كما فعل خزيمة. فالذي بادر إليه خزيمة - رضي الله عنه - لا يمكن أن يُسَبَق فيه بعد ذلك؛ لأنّ من بعده سيكون مقتدياً بمثله، **[فالذي أفاد هذا المسلك أعني المسلك المُسمّى بالإيماء والتنبيه]** وهذا سيأتي في مسالك العلة إن شاء الله. **[معنى لا يتصوّر أنّ يتعدى وذلك ممّا يحقّق العدول عن سَنَنِ القياس فيمتنع القياس عليه]**. فلا تقولوا أنّ

الصحابة جميعاً مُصدّقون إذن أثبتوا للصحابة أن تكون شهادة أحدهم بشهادة رجلين، هناك معنى في خزيمة مُنفرد ألا وهو (السبق إلى التصديق والإعلان عنه) فجعل النبي -ﷺ- لهذا السَّبِق ولهذه المبادرة أن خزيمة شهادته بشهادة رجلين، فلو في حادثة أخرى تتكرّر فسيكون الآتي ليس مُبادراً، وليس فيه السَّبِق الذي في خزيمة إنّما سيكون مقتدياً بسَبِق خزيمة، وبالتالي لم تتحقّق العِلَّة في التّالين كما تحقّقت في خزيمة، هذا هو المعنى الذي يُؤكّد عليه المُصنّف هنا في موضوع أن عِلَّة خزيمة لا تتعدّى إلى غيره من الصحابة من حيث المبادرة والسَّبِق إلى التصديق مع أنهم جميعاً كانوا موجودين.

● المبادرة والإبداع العلمي

ثم قال: [قصة شهادة خزيمة هي أن النبي -ﷺ- ابتاع فرساً يُسمّى "المُرْتَجِز" لحسن صهيله من أعرابي، فجدد الأعرابي البيع. وقال: هَلُمَّ شهيداً يشهد عليّ. فشهد عليه خزيمة بن ثابت دون غيره. فقال له النبي - (أي: قال لخزيمة)- فقال له النبي -ﷺ- ما حملك على هذا ولم تكن حاضرًا معنا؟ فقال - (أي: خزيمة)-: صدّقتُ بما جئتُ به وعلمتُ أنك لا تقول إلّا حقاً] إذن بادر إلى هذه الفكرة الجديدة، إلى هذا العمل الجديد، لم يُسَبِق خزيمة بذلك، لم يُسَبِق بهذا النظر بهذا التأمّل، هذا السَّبِق من خزيمة أعطاه النبي -ﷺ- ما لم يعطي غيره، [فقال النبي -ﷺ-: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه". هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ أبي داود فجعل النبي -ﷺ- شهادته شهادة رجلين] هذا هو البحث في عِلل النّص، نظروا إلى نصّ خزيمة، هل هو مُعلّل أم غير مُعلّل؟ من قال: أنه غير مُعلّل؛ إذن ثبتت الشهادة (بالنصّ). من قال: أنه مُعلّل استنبط عِلَّة من النصّ وهي: (السَّبِق إلى التصديق)، لماذا لم تتعدّى؟! لأنّ هذا السَّبِق لن يتكرّر في غيره، لأنّ غيره سيقتدي به فلا يكون سبِقاً، وهذا في السَّبِق العلمي لأنه نظر، سبق علي في النظر والاستدلال من قِبَل خزيمة.

● حجية النظر عند المتكلمين

هذا الحديث شاهد علمي على منهج المتكلمين من أهل السنة في حجّية النظر والاستدلال للتوصّل بالنظر من معلوم إلى ما ليس بمعلوم، وصل خزيمة إلى ما ليس بمعلوم، أنه لم يكن حاضرًا للبيع، لكنه بتصديق النبي كان كالحاضر، فشهد على بيع لم يُعاينهُ بناء على علمه ويقينه. فهنا التوصّل بالنظر في المعلومات إلى ما ليس بمعلوم، هذه هي مزيّة المنهج العلمي الذي يبحث من خلال

النظر فيما هو معلوم فيتوصل إلى ما ليس بمعلوم، وهو تجديد المعرفة، فمنهج المتكلمين هو منهج خزيمة أنهم ينظرون في الأدلة ويصلون إلى اليقين بطرق نظرية لم يستحدثوا المعاني من عندهم إنما جاءوا بطرق الاستدلال لمعاني الشريعة التي كانت قبلهم، فلم يستحدثوا معاني مخالفة للشرع، بل منهجهم على طريقة خزيمة -رضي الله عنه- التوصل بالنظر من المعلوم إلى ما ليس بمعلوم، وهذه هي قوة النظر الأصولي عند المتكلمين في مناهجهم في إثبات الشريعة كقوة المعاينة، وليس حديثنا اليوم في القياس وما قبله في بقية أمور النظر الشرعي إلا أنها مبادرات علمية لإحقاق الشريعة، إحقاق المنهج الذي تظهر كفاءته العلمية بأنه يُدقق في نظر الشريعة، انظروا إلى هذا البحث للمتكلمين في موضوع حديث خزيمة واستنباط العلة، انظروا فيما سبق تحدثنا فيما يجوز فيه القياس وما لا يجوز فيه القياس، والتعليقات والأنظار، هذا هو العلم المدقق والمحزر الذي سالت فيه أقلام الأئمة لإيصاله لهذه الأمة حتى يقوموا بواجب الشريعة، لا أن تأتي تلك الفتاوى التي لا تستمر إلا وينقضها أهلها؛ لأنها على غير السنة.

لذلك لا بد من التدقيق في منهج النظر وتعليم منهج النظر؛ لأن تعليم منهج النظر هو الذي يؤدي إلى الجماعة، أما الرأي والرأي الآخر، ثم بعد ذلك ننتهي من الحوار لنبدا حوار الرأي والرأي الآخر، ثم ننتهي إلى العدم، هذه عدمية لا تصل بنا إلى معرفة مدققة لعدم وجود المنهج. هذا هو بناء المنهج العلمي في بيان شريعة الإسلام، هكذا يستنبطون من الأدلة، منهج النظر، نظر الإمام عندما يوصلنا إلى يقينيات وعلوم هو اقتداء بخزيمة الذي نظر في أدلة الشريعة والنبوة والمعجزة حتى تيقن كلام النبي -ﷺ- فتوصل إلى ما لم يره بنظر علمي رآه وتبين الحق والصواب، ناهيك عن قصة الصديق -رضي الله تعالى عنه- في خبر الإسراء والمعراج هذا هو النظر الذي عند السلف، فليس المنهج الأصولي إلا هو نظر السلف، لكنه إبراز هذا النظر بوصفه علوماً مؤسّسة مبيّنة للناس، فبعد أن كان فطرة وسليقة كتبوه في العلوم، وهذا مشهد أماننا يوضح ذلك.

● قضاء القاضي بعلمه

أيضاً في حديث خزيمة (عدم جواز قضاء القاضي بعلمه)، فالنبي -ﷺ- هو حاكم الأمة بإمكانه أن يقضي لكنه سمع الشاهد ولم يقضي -عليه الصلاة والسلام- بما يعلمه يقيناً من ذلك البيع، وهنا في هذه الحالة النبي -ﷺ- ترك يقينه إلى الظن وهو الشهادة.

● تقديم الظن بالشهادة على يقين القاضي

لاحظ القاضي عندما لا يحكم بعلمه مع أنّ علمه يقيني قائم على الحس والمشاهدة اليقينية، لكنه انتقل من الدليل الأعلى رتبة إلى الدليل الأدنى رتبة وهو الظني من أجل أن يحافظ على نظام القضاء، إذ لو جاز للقضاة أن يقضوا بعلومهم لدخلنا إلى محاكم التفتيش، أنا أعلم أنّ هذا فعل.. أنا رأيت.. نحن لم نرى، لذلك هنا شفافية القضاء أنه لا توجد محاكم تفتيش كما يزعم اللادينيون أنّ حكم الردّة هو (محاكم تفتيش)، لا.. فهو حكم مبني على بيّنات وشهادة، وهو المتهم يتكلم أمامكم فلا يوجد محاكم تفتيش تعذبّ الناس لتستخرج ما في قلوبهم كما هو في اتهام المسلمين اليوم وعلى مرّ التاريخ من قبل الملاحدة واللاذنيين الذين يمارسون محاكم التفتيش على نوايا المسلمين، فقدّمنا نظام القضاء واستقراره على حكم القاضي بعلمه، مع أنّ علم القاضي يقين لا يجوز الحكم به ويجب أن ينتقل إلى البيّنات.

● تزكية الشهود بعلم القاضي

وأيضاً في الحديث أنّ للقاضي أن يزكي الشهود بعلمه، وهذا مذهبنا أنّ القاضي يزكي الشهود بعلمه، لكنه لا يحكم بعلمه، فللقاضي أن يُعدّل الشهود وأن يُجرّحهم بما علّم من أحوالهم فيرد شهادة فلان لأنه رآه يشرب الخمر، فهذا له ذلك.

وأيضاً في الحديث المبادرة إلى السّبِق في الاستدلال لإثبات الشريعة وعلومها وبناء صرحها العظيم، وهو ما يجب أن يتحلّى به الباحث في أمور الشريعة في هذه الأيام.

أيضاً في هذا الحديث معجزة من النبي -ﷺ- وهو أنه عندما جعل شهادة خزيمة -رضي الله عنه- بشهادة رجلين، وكان الصحابة يجمعون القرآن، فكانوا لا يكتبون حتى جاؤوا إلى آخر آيتين من سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: 129-130]، هاتان الآيتان شهد عليهما خزيمة وكان وحده، لذلك قلنا: أنّ شهادة خزيمة هنا كفت عن شهادة رجلين، وفيه ما فيه من البيان والإعجاز لخبر النبي -ﷺ- مُغَيَّبَاتٍ لَمْ تَحْصُلْ.

22- وَحَيْثُمَا يَنْدَرُجُ الْحُكْمَانِ¹

• اندراج الحكمين تحت أصل واحد

وصلنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَحَيْثُمَا يَنْدَرُجُ الْحُكْمَانِ * * فِي النَّصِّ فَالْأَمْرَانِ قُلْ سَيِّانٍ

ويقصد هنا بالحكمين في قوله: (يَنْدَرُجُ الْحُكْمَانِ) حكم الأصل وحكم الفرع. قال الشارح - رحمه الله تعالى- [يعني: أن من شروط حكم الأصل ألا يكون دليلاً أي دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، فإذا اندرج حكمان لشيئين في نص من كتاب أو سنة فالشيئان سواء في ذلك النص فيُستغنى عن القياس حينئذ بذلك النص] يعني: يُستغنى عن القياس أي: لا نحتاج إليه لثبوت الحكم بالنص.

• ما لا يكون فيه القياس

يتكلم هنا حيثما كان الفرع مندرجاً تحت حكم الأصل أصلاً فلسنا بحاجة إلى قياس، وسيأتي بمثال: [أي الدليل سواء كان نصاً أو ظاهراً] [نصاً] أي: غير محتمل [أو ظاهراً] أي: أنه يحتمل التأويل بالتخصيص وبالتقييد والمجاز وما إلى ذلك. [مع أن أحدهما ليس أولى بالأصالة من الآخر كما لو استُدل على ربويّة البرّ بحديث مسلم الطعام بالطعام] يعني: الآن البرّ من الربويات بناءً على الطعام بالطعام، الطعام بالطعام يشمل البرّ، ويشمل غيره كالذرة، [الطعام بالطعام مثلاً] فيمتنع قياس الذرة عليه - (أي: على البرّ) - بجامع الطعم لأن لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يشمل الذرة كالبرّ]

خلاصة الأمر: إذا كان حكم الذرة مشمولاً بقوله عليه الصلاة والسلام: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل)، فهنا الذرة داخلة بالنص، فما الداعي للقياس! إذن لا أقيس الذرة على البرّ في هذه الحالة، إذن ليس محلاً للقياس، وهذا كله حديثٌ فيما يجري فيه القياس. ثم قال:

وَالْوَفْقُ فِي الْحُكْمِ لَدَى الْخَصْمَيْنِ * * شَرْطُ جَوَازِ الْقَيْسِ دُونَ مَيِّنٍ

(¹) المحاضرة: الثانية والعشرون: (وَحَيْثُمَا يَنْدَرُجُ الْحُكْمَانِ)، بتاريخ: 4 رمضان 1441هـ، الموافق: 2021/4/16م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11493>

هنا يتكلم عن (المناظرة في القياس): إذا أراد متناظران أن يتناظرا في حكم الفرع فلا بد أن يكونا متفقين على حكم الأصل وعلته، يقول: **(وَالْوَفْقُ فِي الْحُكْمِ لَدَى الْخَصْمَيْنِ)** أي: المتناظرين، فعندئذ يجب أن يكونا متفقين على الحكم وعلته.

● شروط المناظرة في القياس

قال صاحب النشر: **[يعني: أنه يشترط في حكم الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين]** وهذا الاشتراط طبعاً لإلزام الخصم بمقتضى القياس وليس شرطاً في صحة القياس والعمل به، فيجوز للقائس أن يقيس على أصل مذهبه وإن خالفه مذهب آخر، إنما هو كلام فيمن يتناظران في القياس، فحتى تلزمي بنتيجة حكمك (لا بد أن أكون متفقاً معك في الحكم وعلته)، أما حيث افترقنا في ذلك، فعندئذ لا تصح المناظرة بيني وبينك لأننا مختلفون في إجراء القياس أصلاً، في قوله هنا: **[يعني: أنه يشترط في حكم الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين -أي: المتناظرين- لأن البحث لا يعدُّهما - (أي: المتناظران)- وإلا].**

● انتشار البحث

معنى قوله: **[وإلا] أي: إن لم يكن متفقاً عليه بين الخصمين [فيحتاج عند منع الخصم له - (أي: لحكم الأصل)- إلى اثباتها - (أي: إلى إثبات حكم الأصل)- فينتقل إلى مسألة أخرى] أي: أنه سيُعيدُّ البحث في حكم الأصل وعلته [وينتشر الكلام - (أي: يتغير محل البحث وهو القياس)- فيفوت المقصود] وهو المقصود من إثبات مقتضى القياس على وفق الاتفاق بين الطرفين على الحكم فيفوت المقصود وهو إثبات نتيجة القياس، ثم بعد ذلك نذهب للبحث عن إثبات العلة في ذلك الحكم بسبب الاختلاف في العلة. إذن حتى يتناظر اثنان في قياس لا بد أن يكون الحكم وعلته متفقاً عليه بينهما بين الباحثين والمتناظرين. **[وقيل: - (وهذا ضعيف)- يشترط الاتفاق عليه بين جميع الأمة حتى لا يتأتى المنع بوجه] يعني: نحن نريد أن تجري مناظرة في قياس لا بد أن يُسلم الطرفان ب(الحكم وعلته) لإثبات نتيجة القياس، نحن نتناظر في (الحكم الناتج عن القياس)، فإذا اختلفنا في (الحكم وعلته) فلا فائدة من المناظرة.****

الأول: أن تذهب لمناقشة هل هذه علة في هذا الحكم؟ هناك البحث والمناظرة، فهذا ترتيب لمسألة البحث، فحتى تتناظرا في (مقتضى القياس أي: نتيجة حكم القياس) لا بد أن تكونا متفقين

على الحكم وعلى أنّ العلة في الحكم.. انتقالاً للحديث في (مقتضى القياس)، فإذا ذهبتما إلى الحديث في (مقتضى القياس)، ثم بعد ذلك قال المناظر: أنا لا أسلم بهذه العلة! إذن أنني الحديث عن البحث والمناظرة في (مقتضى القياس) وأغبر الموضوع، ليصبح هل هذه علة هذا الحكم؟ وهنا يعبر عنه في قوله: **[فينتقل إلى مسألة أخرى، وينتشر الكلام، فيفوت المقصود]** لأنّ الخصم منع العلة في الأصل أو في أنّ هذه العلة ليست متفقاً عليها وليست معنيّ جامعاً. هنا في كلامه في موضوع إلى إثبات حكم الأصل.

خلاصة: إذا أورد أحد الخصمين حكم الأصل من غير دليل فهذا يعني أنه أورد حكمه من غير الدليل فهذا وجه يقبل المنع، فإذا أراد الخصم إلزام الآخر ب(مقتضى القياس) للوفاق: أنهما متفقان في الحكم من غير أن يعرض الخصم الآخر دليله، عندئذ منع ذلك الخصم ذلك الإلزام لاختلاف دليله واضطرّ لعرض الدليل، إذن سنبحث في الدليل، غيرنا الحديث من (مقتضى القياس) إلى (البحث في الدليل) وهذا يؤدي إلى انتشار البحث، فبعد أن كُنّا متفقين على البدء بالقياس للاتفاق على (الحكم وعلته)، بعدما ناقشنا عندئذ يمكن أن يُعترض على الخصم، والخصم لم يأتي بالدليل، فعندئذ أسأله عن دليله، فنبدأ بالبحث في الدليل، وتركنا البحث في (نتيجة القياس)، فبسبب عدم ذكر الدليل أدّى ذلك إلى طلب عرض الدليل ونكون قد خرجنا من محل البحث الذي هو (إثبات مقتضى القياس) إلى (طلب الدليل).

هذا (منهج المناظرة) تريد أن تناظر في القياس؟

- الحكم متفق عليه بيننا. - العلة متفق عليها بيننا. - الدليل موجود أماناً.
إذا كان الأمر كذلك نتناظر في الحكم الذي هو (مقتضى القياس) ستبقى المناظرة قائمة لو أنه لم يعرض دليله؛ إذن عرض حكمه للنقض! سأقول له: أنت حكمك منقوض! سيقول: سنبحث في الدليل.. إذن تغير محل البحث. (ترتيب طاولة البحث) كيف يرتب الباحث طاولته؟
أريد أن أتناظر معك في القياس: س: هل نحن متفقان في العلة؟ ج: نعم.

س: هل حكم الأصل متفق عليه؟ ج: نعم. س: هل دليلك معك؟ ج: نعم. إذن فلنذهب إلى البحث في نتيجة القياس. فإذا كان دليلك ليس معك؛ ستعرض حكم مذهبك للنقض من قبلي، أنا لست على مذهبك، هنا الخصم عرض حكمه بما يقبل المنع؛ لعدم وجود الدليل عند الخصم.

في هذه الفقرة: **[يعني: أنه يشترط في حكم الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين لأنّ البحث لا يعدُّهما وإلا]** أي: إن لم يكن متفقاً عليه بين الخصمين **[فيحتاج عند منع الخصم له -**

(أي: حُكم الأصل)- إلى إثباته- (يعني: اعترضت عليك على الحكم فتحتاج إلى إثبات ذلك الحكم)-
فينتقل إلى مسألةٍ أخرى- (هي إثبات الدليل هات الدليل)- وينتشر الكلام- (أي: نخرج عن محل
البحث)- ويفوت المقصود- (وهو مقتضى القياس)- [وأصبحنا نبحت في الدليل.

هذا (المنهج في بناء المناظرات): تحرير محل البحث، تحرير الأدلة، تحرير العلة في القياس،
تحرير حكم الأصل، عندئذ لو طلبت منك الدليل، ستقول: ها هو دليلي موجود، ومن ثم أنت تحمي
حكمك من المنع، يعني: أنا سأمنعه وأقول: لا يصح الحكم، فتقول: ها هو دليلي موجود. إذن انتهينا
فالدليل موجود، والحكم موجود، والعلة موجودة، لم يبق إلا أن نبقي في محل البحث؛ وألا ينتشر
الكلام وألا يفوت المقصود؛ لأننا باقون في محل البحث؛ وما قيل بعد ذلك [وقيل: يشترط الاتفاق
عليه بين جميع الأمة حتى لا يتأتى المنع بوجه] هذا ليس معمولاً به فاتفق جميع الأمة أمر مُتَعَدِّر.

ثم قال: [والأول هو الأصح ومذهب الجمهور] وهو: (الاتفاق بين الخصمين)

الأول: الاتفاق بين الخصمين وليس اتفاق الأمة، [والأول: هو الأصح هو مذهب الجمهور
لأننا لو شرطنا الاتفاق عليه- (حكم الأصل)- بين جميع الأمة لزم خلو أكثر الوقائع من الأحكام]
لعزة الاتفاق طبعاً. فتقول: حتى يجوز القياس ويصح أن يكون متفقاً على الحكم بين جميع الأمة
هذا غير صحيح، إنما شرط الاتفاق بين المتناظرين، أما في المذهب لك أن تقيس على مسائل إمامك
ولا يشترط أن يتفق معك الخصم لأنك تُخَرِّج على مذهبك، إنما ذلك الاشتراط في موضوع الوفاق
على الحكم بين الخصمين؛ إنما هو من أجل المناظرة ليس من أجل صحة القياس، إنما من أجل
سلامة المناظرة من الانتشار وفوات المقصود.

• التعرض للمنع

قوله: [وإلا فيحتاج عند منع الخصم يؤخذ من قوله عند منع الخصم أن هذا الاشتراط
بالنسبة لإيراده على وجه يقبل المنع فلو ذكر المستدل حكم الأصل مقترناً بدليله من نصٍ أو
إجماع ابتداءً لم يُشترط وفاق الخصم حجة] أنا أتيتُ لك بدليلي، وبالتالي أنا هذا دليلي وهذا
حكمي، في قوله في موضوع: إذا جاء الخصم مستنداً إلى حكم الأصل مقترناً بدليله من نصٍ أو
إجماع لم يشترط وفاق الخصم على حكم الأصل طبعاً حجة.

ما معنى قوله: لم يشترط وفاق الخصم حجة؟ يعني: أن شرط الوفاق على الحكم الذي هو
أصل القياس ليكون حجة على الخصم المسلم بالحكم الذي هو الأصل، فإذا جاء الخصم بدليله
فعندئذ لو طلبه المستدل الآخر سيقول له: هذا دليلي لا تعترض عليّ.

إذا سلّم الطرفان بالحكم عندئذ تجري المناظرة؛ لأنّ ذلك يمنع المُستدِل أن يعترض على الحكم لأنه سلّم، فإذا جاء الخصم بحكم ودليل وعلّة متفق عليها تجري المناظرة حتى لو أنّ المُستدِل قال له: أين دليلك؟ أنا لا أسلّم لك بذلك الحكم جاء بدليله، فدليله موجود.

إذا جاء الخصم بالدليل مع حكمه عندئذ لا يضُرُّ مخالفة المُستدِل أن يطلب منه الدليل لأنّ الدليل حاضر ودخلاً على المناقشة، فإن سلّم المُستدِل والخصم بالحكم والعلّة وأنهم متفقون عليها استمرت المناظرة صحيحة لأنّ المُستدِل لن يعترض بالمنع على حكم الخصم لعدم الدليل لأنّ الدليل عندئذ لا حاجة إليه لأنهما اتفقا على الحكم.

فما حاجة الدليل؟ حاجة الدليل عند الخصم ليأمن من الاعتراض عليه بالمنع على الحكم الذي أوردّه لعدم الدليل، وهذا يعني أنّ المُستدِل الآخر ليس مسلّمًا بالحكم، فإن سلّم المُستدِل بالحكم فإنّ هذا يُعفي الخصم من إيراد دليله إذ لا حاجة إليه بما أنّ المُستدِل الآخر مسلّم له في ذلك الحكم.

● متى ينتفي الانتشار في مناظرة القياس

في ذلك يقول في النشر: **[تنبيه: متى حصل الاتفاق على حكم الأصل انتفى الانتشار]** ما معنى انتفى الانتشار؟ انتفى الانتقال من محل البحث إلى محل بحث جديد، وبالتالي لم نصل إلى نتيجة في المناظرة الأولى، وها هو البحث قد انتشر، إذن ينتفي الانتشار إذا حصل الاتفاق على حكم الأصل؛ لأنّ المُستدِل لن يطلب من خصمه دليلاً على الحكم لأنه مُسلّم بالحكم.

[وإذا اختلفا فيه - (أي: في حكم الأصل) - تحقّق الانتشار ووجب - (أي: وقع) - قوله: القيس بفتح القاف بمعنى: القياس.] وهذا معنى قوله: **(شَرَطُ جَوَازِ الْقَيْسِ دُونَ مَيْنِ)** أي: شرط جواز القياس.

● متى يجب بسط الدليل في مناظرات القياس

هذا التنبيه يقول: أننا نحتاج إلى الدليل في المناظرة عندما لا يُسلّم المُستدِل لخصمه بالحكم، فإن سلّم المُستدِل لخصمه بالحكم استغنيانا عن الدليل؛ لأننا أمنا من الانتشار لأنّ المُستدِل لن يطلب دليلاً على الحكم من الخصم؛ لأنه سلّم بالحكم للخصم من البداية، لكننا إذا دخلنا من غير التسليم لحكم الأصل نحن سنحتاج إلى دليل لأننا لو لم يكن الدليل حاضرًا سيؤدي

ذلك إلى الانتشار إذا طلب المُستدِل إثبات الحكم عند الخصم، وعند ذلك تعرّض الخصم بسبب عدم إحضار دليله إلى المنع، بمعنى عدم وجود دليل على الحكم الذي ذهب إليه.

● معنى القياس مركب الأصل - معنى التركب

وَإِنْ يَكُنْ لِعِلَّتَيْنِ اخْتَلَفَا * * تَرَكَّبَ الْأَصْلُ لَدَى مَنْ سَلَفَا

الآن يتكلم هنا عن القياس مركب الأصل، وعندما قال هنا: (وَإِنْ يَكُنْ لِعِلَّتَيْنِ اخْتَلَفَا) الآن ذكر (اخْتَلَفَا) بالتذكير مع أنّ العلتين مؤنثتان، فعندئذ نقول هنا: تأويل العلة بمعنى: (الوصف) ما هو مسوّغ تذكير الفعل مع أنّ العلة هنا مؤنثة لعلتين؟ الأصل أن يقول: اختلفتا، لكن قال: (اخْتَلَفَا) على تأويل أنّ العلة هي: وصف.

(تَرَكَّبَ الْأَصْلُ لَدَى مَنْ سَلَفَا): يعني: مُرَكَّبَ الأصل أن يعين المُستدِلّ علة في الأصل ويجمع بها فيعين المعترض علة أخرى، فهناك حكم واحد وعلتان، والعلتان موجودتان في الحكم، لكن أحدهما يقول: هذه العلة الأولى هي علة الحكم، والآخر يقول: لا.. العلة الثانية هي علة الحكم، إذن (مُرَكَّبَ الأصل): حكم واحد فيه علّتان متوافرتان موجودتان، لكن الاختلاف أن أحدهما يقول: هذه هي العلة، والآخر يشير إلى العلة الثانية ويقول: لا، هذه هي العلة، مع اتفاقهما على وجود هذه العلة في ذلك الحكم.

في قوله هنا: اسم كان عند قوله: (وإن يكن) [اسم كان ضمير راجع على اتفاق الخصمين على حكم الأصل] أي: وإن يكن اتفق الخصمان على حكم الأصل (تَرَكَّبَ الْأَصْلُ لَدَى مَنْ سَلَفَا) فحيث اتفق الخصم والمُستدِلّ على وجود العلة في ذلك الحكم لكنهم اختلفوا في تعيينها مع وجودها، يعني: هناك علّتان واختلفوا في تعيين إحداها، فقال أحدهم: تلك العلة. وقال الآخر: بل العلة هي الأخرى. [أي: إذا كان اتفاقهما عليه ثابتاً لعلتين مختلفتين] ولاحظوا أننا قلنا وأكدنا العلتان موجودتان في نفس الحكم، لكن الاختلاف بين المتناظرين في كون إحداها دون الأخرى هي العلة. [تَرَكَّبَ الْأَصْلُ بِنَاءً (تَرَكَّبَ) لِلْفَاعِلِ، أي: فالقياس المشتمل على الحكم المذكور يُسمّى مُرَكَّبَ الأصل لتَركيب الحكم فيه أي: بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين] لماذا سُمّي (مُرَكَّبَ الأصل)؟ لتَرَكَّبَ الحكم فيه، أي: بنائه على العلتين، فبالنظر إلى الخصمين فهما متفقين على وجود العلتين، لكنهما اختلفا في تعيين واحدة منهما أو الأخرى لذلك الحكم أن تكون علة له.

قال: **[فمُرْكَبٌ في مُرْكَبِ الأَصْلِ ومُرْكَبٌ الوَصْفِ من التَّرْكيبِ بمعنى البناء]** يعني: كلمة (مُرْكَبٌ) هنا بمعنى: (البناء): بناء الحكم على هذا الفرع، لا أنهما تَرْكَبُ أفراد كما تجمع قطعاً وتُلصِقُ بينها الأشياء، فهي وإن كانت متماسكة مع بعضها إلا أنها ليست بمعنى أن هذه بُنِيَتْ على تلك؛ لأنَّ هذه بوصف القاعدة وهذه بوصف الفرع مثلاً، فهو ينظر هنا إلى إنَّ التَّرْكَبُ هنا بمعنى: (بناء الشيء على أصل)، لا مُجَرَّدُ الجمع بين المفردات، فيقول: **[لا من التَّرْكيبِ ضدَّ الإفراد، وهذا أصلُهُ للأمدى وتبعَهُ المَحَلِّيُّ فيه، وسيأتي توجيه العَضْدِ وغيره]** بدأ يضرب مثال قال: **[مثاله: - (أي: مُرْكَبُ الأَصْلِ) - قياس حُلِيِّ البالغة على حُلِيِّ الصَّبِيَّةِ في عدم وجوب الزكاة، فإنَّ عدمه - (أي: وجوب الزكاة) - في الأَصْلِ مُتَّفَقٌ عليه بيننا وبين الحنيفة]** (بيننا) أي: بين المالكية والحنفية **[والعلةُ فيه عندنا كونه حلياً مباحاً، وعندهم - (أي: الحنفية) - كونه - (أي: الحلي) - مال صبية]** فمال الصبي عندهم لا تجب فيه الزكاة؛ لأنها ليست بالغة **[وتذكير الضمير في قوله: اختلف باعتبار الوصف.]** هذا الذي قلناه: أن (علة) هنا بمعنى: (وصف).

يريد أن يُبَيِّنَ لك مثلاً على (مُرْكَبِ الأَصْلِ) فيقول: **المالكية**: عندهم الحلي الذي للزينة لا زكاة فيه سواء لصغيرة أو كبيرة، للزينة فقط دون الإعداد للعاقبة، فإذا أعدَّ للعاقبة ففيه الزكاة؛ لأنه ادَّخَرَ، وإن كان للزينة مع الادخار وجبت فيه الزكاة، **الحنفية**: لا يزكي؛ لأنه باعتبار أنه مال صبية، وعند المالكية يقولون: هو فعلاً مال صبية لكنه لا يزكي لأنه زينة مباحة، فالعلة موجودة ومُسلَّمٌ بها عند الطرفين، فمالكي يقول: فعلاً هو حلي صغيرة وهو أيضاً مباح للزينة، والحنفي يقول: فعلاً هو مباح للزينة وهو مال صغيرة، لكن المالكي يقول: لا تجب فيه الزكاة لأنه حليٌّ مباح للزينة، والحنفي يقول: لا تجب فيه الزكاة، اتفقا على الحكم. لماذا؟ لأنه مال صبية. العلة موجودة باتفاق عند الفئتين، لكن كلاً منهما يُعَيِّنُ علةً مختلفة عن علة الآخر مع التسليم بأنَّ العلة موجودة في الحكم، فاختلَفوا في التعيين مع التسليم بوجود تلك العلة.

فإذا نظرنا إلى حلي الصبية نجد الحكم متفقاً عليه بين المالكية والحنفية وهو: (عدم الزكاة)، ولكن علة عدم الزكاة عند الحنفية: (أنه للصبية ولا تكليف عليها بوجه)، وعند المالكية: (لا تجب عليها الزكاة؛ لأنَّ الحليَّ بقصد الزينة وليس الادخار) فاتفقا على (حكم الأَصْلِ) وهو: (عدم وجوب الزكاة في حليِّ الصبية). ولكن تَرْكَبُ عند كل مذهب من علة مختلفة؛ فَتَرْكَبُ حكم الأَصْلِ عندئذٍ و(تَرْكَبُ حكم الأَصْلِ) معناه: عدم وجوب الزكاة مع علة الزينة وتَرْكَبُ عند الحنفية عدم وجوب الزكاة مع علة كونها صبية فهذا هو: (الحكم مُرْكَبُ الأَصْلِ).

في قوله وفي تمثيله هذا أن هذا المركب (مركب الأصل) حيث وجدت العلة باتفاق الطرفين فكلاهما يُعلّل بعلّة موجودة، لكن كل منهما مع تسليمه بوجود هذه العلة في الحكم إلا أنه يقول: هذه ليست هي العلة، بل العلة هي الأخرى، وذلك يقول: لا هذه هي العلة، وليست تلك العلة الأخرى. الخلاصة: هناك في (مركب الأصل) اتفاق على وجود علتين لحكم واحد، ويتفق الاثنان أن كلا العلتين موجودة، ولكن أحدهما يُعيّن علة لا يُعيّنها الآخر، هذا هو (مركب الأصل)، وهو استمرار في الحديث عن المناظرة في القياس عند قوله:

وَالْوَفْقُ فِي الْحُكْمِ لَدَى الْخَصْمَيْنِ * * شَرْطُ جَوَازِ الْقَيْسِ دُونَ مَيِّنِ

هذا ترتيب للمناظرة في الفقه المقارن:

كيف تُرتّب المناظرات؟

كيف يكون لكل مُناظر حكم دليل علة؟

كيف يدخلان على البحث؟

الاتفاق على وجود العلة من قبل الطرفين.

لكن كلاً منهما يُعيّن علة مختلفة عن العلة التي يُعيّنها الآخر (تركب الأصل) هنا، وأصبح عندنا (تركب) بمعنى: (البناء)، وميّز بين (التركب) الذي هو (ضد الأفراد) الذي هو مجرد اجتماع أفراد مختلفة، وهنا يقول: إن التركب بمعنى: (البناء)، أي: بُني هذا الحكم على تلك العلة، لا أنها ملتصقة بدون تأثير أو بدون علاقة البناء، وهذا كُله فيما يتعلق بنظر المجتهد لا بالنسبة لحكم الله سبحانه وتعالى.

23 - مُرَكَّبُ الوَصْفِ إِذَا الخَصْمُ مَنَعٌ^I

مُرَكَّبُ الوَصْفِ إِذَا الخَصْمُ مَنَعٌ * * * وَجُودُ ذَا الوَصْفِ فِي الأَصْلِ المَتَّبَعِ
وَرَدَّهُ انْتَقَى وَقِيلَ يُقْبَلُ * * * فِي التَّقَدُّمِ خِلَافٌ يُنْقَلُ

● أصول المناظرة في القياس - شرط صحة القياس - القياس في مورد النص
سبق وأن بيّنا منهج المناظرة في الفقه المقارن كيف يمكن أن يدخل الباحث في ميدان الفقه
المقارن على بينة وعلى أصول وعلى قواعد، وكيف يمكن أن يناظر وما الذي يمكن أن يطلبه أو أن
يعترض عليه وما المسلمّات التي تبدأ منها المناظرة، كل ذلك من باب الترتيب في أمر القياس وكيف
يُبنى القياس بوصفه دليلاً شرعياً.

● الفرق بين مركب الوصف والأصل

وصلنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

مُرَكَّبُ الوَصْفِ إِذَا الخَصْمُ مَنَعٌ * * * وَجُودُ ذَا الوَصْفِ فِي الأَصْلِ المَتَّبَعِ

الآن انتهى من الكلام عن مركب أصل، و«مركب الأصل» اتفق الخصم والمستدل على وجود
العلة في الحكم، ولكن اختلفوا أي العلتين هي علة الحكم مع التسليم بوجودها، أما في «مركب
الوصف» الفرق بينه وبين «مركب الأصل» أن الخصم أو المستدل ينفي وجود تلك العلة في الحكم
أصلاً، بأنها غير موجودة، فنقول «مركب الأصل» كلاهما يسلم بوجود العلة، لكن كل منهما يُعلّل
بعلة غير الذي يُعلّل بها الآخر، أما في «مركب الوصف»، لا يأتي المناظر أو المستدل فيقول: إن العلة
التي يستدل بها الخصم ليست موجودة أصلاً؛ فلا أُسَلِّم بوجودها كما كنت أُسَلِّم لك أيها الحنفي
بوجود العلة في زكاة حلي الصبية غير البالغة فأنا كنت مُسَلِّماً هناك، لكن في «مركب الوصف»
أقول: العلة ليست موجودة أصلاً، فكان في «مركب الأصل» التسليم بوجود العلتين عند الخصم

¹ (المحاضرة الثالثة والعشرون: مُرَكَّبُ الوَصْفِ إِذَا الخَصْمُ مَنَعٌ، بتاريخ: 4 رمضان 1441هـ، الموافق: 2021/4/16م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11494>

والمستدل مع أنّ كلاً منهما يُعَلَّل بعلة تختلف عن علة الآخر في «مركب الوصف» يأتي الخصم أو المستدل لينفي وجود العلة في «مركب الوصف».

قال الشارح -رحمه الله-: **[بفتح الموحدة]** - (الباء في الكلمة السابقة في البيت السابق "المتبع" أي: الأصل المقيس عليه وهو الأصل المتبع في البيت) - أي: **الأصل المقيس عليه يعني أنه إذا كان حكم الأصل متفقاً عليه بين الخصمين ثابتاً لعدة عند المستدل بمنع الخصم وجودها في الأصل** [الأصل] الآن الخصم يمنع وجود العلة، في «مركب الأصل» كان مُسَلِّماً بوجود العلة، لكنها ليست علة الحكم.

[فالقياص المشتمل على الحكم المذكور يسمي مركب الوصف لتركب الحكم فيه أي بنائه على الوصف الذي منع الخصم وجوده في الأصل].

«مركب الوصف» هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل؛ هل له وجود في الأصل أم لا؟ وبدأ بذكر مثال يوضح به ذلك.

• مثال على تركيب الوصف

[مثاله] - (أي: مركب الوصف) - **قياس إن تزوجت فلانة فهي طالق على فلانة التي أتزوجها طالق** [قياس على فلانة، **على فلانة**] مُتعلِّق بالمصدر **[قياس إن تزوجت فلانة فهي طالق]** عند الملكية عندما يتزوجها فهي تطلق، خلافاً للشافعية **[في عدم وجود الطلاق بعد التزوج]** فالشافعية يقولون: (إن تزوجت فلانة فهي طالق) ثم تزوجها فإنها لا تُطَلَّق **[فإن عدمه متفق عليه بيننا وبين الشافعية]** أي: إننا نقول مع الشافعية باتفاق أنّ هذا الطلاق لا يقع في وقته، فالشافعية يقولون بأنه لا يقع؛ لأنه لم يُصَادِف مَحَلَّهُ أصلاً؛ فهي ليست زوجة **[وهم يقولون]** - (أي: الشافعية في العلة على عدم وقوع الطلاق) - **العدة تعليق الطلاق قبل ملك محله** - (فهي ليست زوجة ليقع عليها الطلاق) - **ونحن** - (المالكية) - **نمنع وجود تلك العلة في الأصل** [نقول: إن هذه الزوجة ليست محلاً للطلاق؛ لكن أوقعنا الطلاق بعد الزواج لأنه تنجيز لطلاق أجنبية **[ونقول هو تنجيز لطلاق أجنبية]** لننظر إلى الفترة التي اتفق عليها الطرفان المالكية والشافعية وهي: (قبل الزواج بتلك المرأة) فالشافعية يقول: أنه لا يوجد طلاق لأنه لم يُصَادِف مَحَلَّهُ أصلاً، المالكي يقول: لا هو تنجيز لطلاق أجنبية، فالشافعية يقول: لا يقع طلاق لمن قال: (إن تزوجت فلانة فهي طالق) لأنّ الطلاق لم يُصَادِف مَحَلَّهُ، وهنا لا يقع الطلاق. نحن نقول: نعم، لا يقع الطلاق؛ لأنها أجنبية. لكنكم تقولون:

لأنه لم يصادف المحل، أي: عدم، لا وجود له البتة. نقول: هو تعليق طلاق أجنبية إن تزوجها، فإن لم يتزوجها فهو طلاق مُعلّق، الشافعية قالوا: ليس بطلاق أصلاً؛ لأنه لم يصادف المحل، (قبل الزواج بها) هناك محل اتفاق بين الشافعية والمالكية وهو: (عدم وقوع الطلاق) لكن: (الشافعية) علّوه بعدم وقوعه؛ لعدم مصادفة المحل؛ لأنّ المطلّق لا يملك المحل.

المالكية قالوا: هو تنجيز لطلاق أجنبية مُعلّق على التزوُّج بها.

هذه هي العلة **[وهي لا يُنجز عليها الطلاق]** هذا كلام المالكية؛ لأنها ما زالت أجنبية، فإذا وقع ما علّق عليه الطلاق وهو الزواج بها عندئذ تُطلّق، فاتفق الشافعية والمالكية على أنّ هذه المرأة الأجنبية التي قال لها الرجل: (إن تزوجتك فأنت طالق أو إن تزوجت فلانة فهي طالق) قال الشافعية: لم يصادف محلّه ولا يملكه وهو عدم لا يفيد شيئاً، أمّا المالكية قالوا: لا، هو تنجيز طلاق أجنبية مُعلّق على التزوُّج بها. فنحن وأنتم قبل الزواج بها متفقون على عدم وقوع الطلاق، فأنتم تقولون: لا يملك محلّه، نحن لا نقول ذلك؛ ونقول: طلاق مُعلّق على شرط الزواج بها، فإن تزوّج وقع ما علّق عليه الطلاق وهو شرط التزوُّج، نحن قبل التزوج متفقون مع الشافعية أنه لا طلاق، لكنهم يعللون عدم الطلاق بعدم مصادفة المحل لأنه لا يملك المحل، فقلنا: هو لم يقع لأنه تنجيز طلاق أجنبية لا ينجز عليها الطلاق.

● علة التسمية بـ(مركب الوصف)

الشافعي يمنع عِلّتي وأنا أ منع علّته في أنّ تكون موجودة، فالشافعي يقول: ليست هذه العلة البتة، لذلك كان هذا هو «مركب الوصف» لأنّ كلاً من الخصمين ينفي وجود علة الآخر، لكن في «مركب الأصل» يُسلّم بوجودها لكنه ينفي التعليل بها.

في قوله: **[ونقول - (أي: المالكية) - هو تنجيز لطلاق أجنبية - (وهي لا ينجز عليها الطلاق) - ولو كان فيه تعليق - (ففيه تعليق) - لطلقت بعد التزوج]** الشافعية لهم علة، والمالكية لهم علة المالكية لا يسلمون بوجود علة الشافعية، والسادة الشافعية لا يسلمون بوجود علة المالكية **[فالحاصل إنّ الاتفاق ثابت لعلتين مختلفتين فإن منع الخصم عليه علة المستدل لا وجودها في الأصل فهو مركب الأصل - (لاحظ) - وإن منع وجودها في الأصل فهو مركب الوصف ومنع الخصم وجودها في الأصل صادق مع قوله بها أو بعدمها فمنع المالكي وجود التعليق في الأصل لا يقتضي أنه علته - (أي: علة الأصل) - عنده - (أي: المالكي فإنه) - في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده وإلا لما خالف**

في الفرع في المثال - (هذا هو جوهر المركب في الوصف) - قال في الآيات البيّنات وقد ظهر من هذا أن جملة ما يميزه مركب الوصف عن مركب الأصل إن المعارض لا يتعرض في مركب الأصل لمنع وجود العلة في الأصل بخلافه في مركب الوصف] لأنه في «مركب الوصف» يمنع وجودها بينما في «مركب الأصل» المخالف مُسلّم بالوجود مانع للعلية.

• معنى التركيب عند العضد وتوجيه ذلك

[وقال العضد في مركب الأصل الظاهر أنه إنما سمي مركبا لإثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياساهما أي فيكون معنى التركيب: الاجتماع، أي: اجتماع قياسيهما في حكم الأصل وإن اختلفت العلة] لكن مع التسليم بوجودها هذا ملاحظ في «مركب الأصل»، فالكل متفق على الوجود في «مركب الأصل»، لكن الاختلاف في التعليل [وقال في مركب الوصف أنه إنما سمي بذلك اكتفاء بتمييزه عن صاحبه - (مركب الأصل) - بأدنى مناسبة] يعني: هو حاجة اصطلاحية أن يُميّز بين ما هو «مركب الأصل» الذي فيه معنى تركب الأصل بمعنى: أننا أمام قياسين في مسألة واحدة، حكم واحد.

يريد الآن أن يأتي بأدنى مناسبة لتسمية شيء قريب من «مركب الأصل» ليُميّزه عن غيره، بمعنى هنا اختلاف في الوجود فسمّاه «مركب الوصف»، وقال في «مركب الوصف» [وقال في مركب الوصف (التعليل) أنه إنما سُمّي بذلك اكتفاء بتمييزه عن صاحبه - (أي: مركب الأصل) - بأدنى مناسبة وهي اتفاقهما فيه - (أي: مركب الوصف) - على الوصف الذي يعلل به وإن أنكر أحدهما وجوده هـ] لاحظ عندي وصف يُعلّل به لكني أنكر علة التوصيف التي عند الشافعية، والذي عند الشافعية ينكر التعليل بالصفة التي عندي كما مضى في تنجيز الطلاق المعلق على الأجنبية.

[وقال بعضهم إن المراد بالوصف في قولهم مركب الوصف هو وجود العلة في الأصل فإن وجودها فيه وصف لها ومعنى كونه مركباً أنه مختلف فيه فأحدهما يثبتته والآخر ينفيه هـ.] وعليه فإن مركب الوصف معناه تعدد العلة مع أن الحكم مختلف فيه بخلاف «مركب الوصف» فمعناه بناء الحكم المتفق عليه مع الخلاف في تعيين العلة مع وجود علتين في المحل كل من المستدل والخصم يعلل بإحدهما، وللمجتهد إذا ظهر له فساد قياسه أن يرجع عن قياسه في موضوع العلة وتركب الحكم مع العلة.

● نقض اجتهادات المذاهب

أما (الخلافي) الذي يُبَيِّن أدلة إمامه فليس له أن يرد قياس إمامه إذا عجز الخلافي عن إقامة الدليل، أو ظهر له خلاف ما ظهر لإمامه لأنه عجز عن دليل إمامه؛ لكونه مُقَلِّدًا، وهذا هو مقتضى (الرتب العلمية) بمعنى: لو ظهر للملكي مثلاً صحة التعليل عند الشافعية أو العكس أن يظهر للشافعي صحة التعليل عند المالكية، فهذا الأدنى رتبة من الإمام الشافعي، وهذا الأدنى رتبة من الإمام مالك ليس لهما أن ينقض قياس إمامه بكونه لم يعلم هذه العلة أو لم يعلم الدليل على هذه العلة؛ لأنه مُقَلِّد، وهذا مقتضى الرتب العلمية في البحث الفقهي والأصولي، وهذا يحمي الأصول الشرعية القائمة على اجتهادات الأئمة، لذلك لو جاز للخلافي أن يُبطل قياس إمامه لأنه لم يظهر لديه مُدْرِكُ إمامه فإنه لا يبقى شيء من فروع المجتهدين بسبب هدمه من قبل الخلافيين الذين يتصدرون لإبطال اجتهادات الأئمة بالدليل، فربما يظهر الدليل لمن بعدهم وهذا الأمر المنهجي لو التزمه المسلمون اليوم لما تساقطت أدلة الشريعة وأحكامهم من قِبَل العوام، ليس من رتبة الخلافي بل من قبل العوام كيف ولا يصح ذلك من مجتهد المذهب الذي ليس له أن يُبطل اجتهاد الإمام الآخر لأن اجتهاده ظن واجتهاد الإمام الآخر أيضاً ظن، فإذا كان الإمام لا يُبطل اجتهاد الإمام فكيف بالمُقَلِّد الذي يريد أن يُبطل اجتهاد إمامه لعدم عثوره على دليل إمامه أو عدم معرفته بمُدْرِكُ إمامه.

● مجتهد الفتوى:

أما (مجتهد الفتوى) هذا غير قادر على المناظرة أصلاً؛ لعدم درايته بأدلة إمامه.

● حفاظ المنهج الأصولي على تطور الفقه والحماية من الهدم

وعليه فإن المنهج الأصولي يحافظ على الرتب العلمية ويمنع المناظر من إبطال أدلة المجتهدين، لكن تبقى فائدة المناظرة في المحافظة على البحث والنظر والاستدلال والذاكرة النشطة للباحثين؛ لأنهم سيقفون يوماً ما أمام مباحث جديدة يحتاجون فيها إلى بيان الحق والشرع في هذه المستجدات، ومن ثم يكونون قد بنوا فكرهم وعلمهم على أساس المناظرة العلمية القائمة على بناء وأسس، أي: تبني المعرفة ولا تهدمها، فهنا ترتيب لأصول المناظرة في القياس كيف يمكن لأحدهم أن يقتحم مصادر الفقه المقارن وهو لا يعلم أصول المناظرة والمناقشة فيه كمثل هذه الأصول في ترتيب المناظرة في القياس وما يجوز فيه القياس وما لا يجوز فيه القياس، فإن لم تكن هذه العلوم موجودة لدى هؤلاء المقتحمين فهذا يعني أن هؤلاء يتلاعبون بدينهم وبدين المسلمين.

وفي هذه الفقرة الآتية مازال يتحدث عن تعليل التسمية بالمركب فيقول في النشر: **[يعني أنه مركب - (أي: مركب الوصف) - من النفي والإثبات بالنظر إلى الخصمين واعلم أنه ليس المراد بالمركب أنه متى اختلف العلتان كان تركيباً، قال حلولو: ولكن القياس المركب عبارة عن أن يستغنى المستدل عن إثبات حكم الأصل بالدليل لموافقة الخصم مانعاً تعليله بعله المستدل]** كلام في منتهى التلخيص لكل ما سبق أنه يريد أن يُفسّر «مركب الأصل» بمعنى: استغناء المتناظرين عن كل الأدلة لتسليمهم بالحكم **[لموافقة الخصم مانعاً تعليله بعله المستدل]** أوافقك في الحكم؛ لكنني أمتنع تعليلك بهذه العلة، هذا معنى قول حلولو: **[وذلك إما بمنعه لعلته ويسمى مركب الأصل - (هنا منع العلية مع التسليم بوجودها) - وإما بمنعه وجودها فيه ويسمى مركب الوصف انتهى]**. هذا كله بحث في تسمية المركب والتوصيف الدقيق لمركب الأصل ومركب الوصف، ومتى نذكر الدليل ومتى لا نذكر الدليل، التدقيق في مثل هذه العلل هو الذي يعين الباحث على المناقشة في المستقبل في مسائل بحثه العلمية.

● حجية قياس مركب الأصل على الغير

ثم قال:

وَرَدَهُ انْتَقِي وَقِيلَ يُقْبَلُ * * * وَفِي التَّقْدِيمِ خِلَافٌ يُنْقَلُ

[وَرَدَهُ]: يتكلم عن «مركب الأصل» وهل ينهض «مركب الأصل» للاحتجاج على الخصم أم لا، فهنا الآن يتكلم بحجية قياس «مركب الأصل» على الغير وليس بحجيته في مذهب المستدل أو في مذهب الخصم، إنما هل ينهض «مركب الأصل» للاحتجاج به على الخصم أم لا؟ فيقول هنا: **[وَرَدَهُ] أي: الاحتجاج بـ«مركب الأصل» بمعنى: أن «مركب الأصل» ليس ناهضاً للاحتجاج به على الخصم؛ لأنه غير مسلّم أن علة المستدل هي علة الحكم في «مركب الأصل» فبعد البلوغ لا يستطيع المالكي أن يحتج على الحنفي، فيقول له: "لا تجب زكاة الحلي البالغة؛ لأنّ العلة هي الزينة" لا يستطيع المالكي أن يقول هذا؛ لأنه يحتج على الحنفي بعله المالكية التي هي الزينة، ولأنّ عند الحنفي العلة هي الصغر وقد بلغت، فعليها زكاة حليها، فلا يكون الخلاف في «مركب الأصل» هنا ناهضاً على الخصم أو المستدل لعدم الاتفاق على تعيين العلة الصغر أم الزينة.**

• وجوه الاعتراض الصحيح على المجموع

ولكن الجدليين والمناظرين يحتجون لأئمتهم، فلو أقام المالكي حجته، وقطع المناظر الحنفي في المحاجة، بمعنى: غلبه، هذا افتراض أو العكس، فهذا لا ينهض لنقض قول أئمة الحنفية بسبب انقطاع حجة المناظر الحنفي، والعكس أيضًا صحيح فلا ينقض حكم المالكية إذا أقام مناظر حنفي الحجة على المناظر المالكي؛ لأنّ هذا القياس لا ينتهض لإبطال قياس الخصم بسبب الخلاف في العلة بين أئمة الاجتهاد، إذ الإمام المجتهد أعرف بمدركه، وقد يخفى على المناظرين أي: مدرك الإمام قد يخفى على المناظرين، وهذا جوهر الحفاظ على حيوية الذاكرة الفقهية وأنّ المناظرة بنائية تتكشف بها العلوم للمجتهدين والمناظرين، وعليه على هذا التأسيس وهو عدم انتهاض الاحتجاج على الخصم بمركب الأصل أو بالقياس المركب سواء أكان أصلًا أم وصفًا بناءً عليه وعدم الانتهاض بالحجاج.

• متعة الغلو والتحلل تحت سقف واحد

نقول: تبقى الشريعة متراكبة متوازنة في ماهيها الفقهية، أما طريق الإبطال لأحكام الأئمة اليوم، وإبطال مذاهب الأئمة والسلف وإبطال الاجتهادات المعتبرة بالجملة، هذا ليس عليه دليل، وهذا ليس عليه بهذه الفوضوية الفكرية، فهذا منهج تفكيكي يقوم على التطور بالهدم والحذف ويختلف جوهريًا تمامًا عن طريقة بناء الشريعة المستمرة وتحفظ في بنيتها أسباب بقاءها ودوامها، إنّ نقض الاجتهاد المعتبر لا يضر الاجتهاد المعتبر من يحاولون أن ينقضوا الاجتهادات المعتبرة، مثل وصف القنوت في الصبح أنه بدعة فلا ينتهض هذا القول على أحد ولا يقوم على أحد، فإنّ القول ببدعية القنوت في الصبح لا ينقض سنّيته على مذهب الإمام مالك ومذهب الإمام الشافعي، وكذلك لو أنّ أحدهم قال: إنه مثلاً ليس سنة في الوتر فإنّ هذا لا ينتهض على الحنفية، لذلك عندئذ إقحام البدع، وإقحام البدعة، والبدعة إبطال للاجتهاد، وإنه ضلالة لأنّ كل بدعة ضلالة فإقحام البدعة داخل الاجتهاد الفقهي المعتبر يصنع الصدام داخل الشريعة، لذلك اجتهاد المجتهد لا ينقض باجتهاد مثله فما بالك بالنحاتين الذين ينحتون أقوالاً دينية مما تشابه عليهم من أدلة الشريعة وتظهر حالة النقص لأقوال السلف من قبل النحاتين المعاصرين في التناقضات كنقض اجتهاد الحنفية بجواز إخراج زكاة الفطر نقدًا وجعلها ضلالة وليست اجتهادًا معتبرًا مبررًا للذمة، فينادون الناس بإسقاط صدقة الفطر إذا تصدقوا بها أثناء الشهر نقدًا، ويطالبون بإعادتها عينًا،

ثم بعد خروج صلاة العيد تظهر حالة التحلل الشامل حيث يظهر لنا الغلو بنقض اجتهادات المجتهدين أثناء الشهر، فيقولون لمن أخرجها نقدًا أنت لم تبرء ذمتك، وهذا قول فيه ما فيه إلى آخره الغلو في هذا الأمر، وبعد صلاة العيد تهدم عينًا ونقدًا خلافًا لما اجتمعت عليه الأمة في مذاهبها المتبوعة، لم يتحلل أحد من صدقة الفطر بعد صلاة العيد، بل هناك من يقول: أداء للغروب، وهناك طبعًا بالاتفاق بين الجميع أنها تبقى في الذمة حتى ترد على الله خلافًا لما يزعمه هؤلاء الوعاظ بإسقاط الفرائض كإسقاط أداء الفرائض، بإجماع الأمة في المذاهب الأربعة المتبوعة كما يذكر وإن الإجماع لا ينقضه أو لا يخل به قول غير معتبر إذ من شروط الاعتراض على الإجماع أو صحة الاعتراض على الإجماع أن يكون القول الثاني له وجه في الاعتبار، أما إن لم يكن له وجه في الاعتبار فهو عدم ولو كثر قائلوه، فليس كل من قال: إذا قال فلا انتقض الإجماع! عندئذ هذه الطريقة لا ينتقض بها الإجماع ولو فعلنا ذلك لم يبقى شيء من الشريعة.

• معنى التنحيث

لذلك النحاتون عليهم أن يتوقفوا عن نحت أقوال دينية جديدة يزعمون فيها التجديد وفي الحقيقة ليس فيها إلا التنحيث، ومعنى (التنحيث) هو المُقلد الذي يصطنع لنفسه أدلة من عند نفسه فتتشابه عليه الأدلة، فالمقلد غير قادرين على بناء الأحكام على نصوص الشريعة.

[انتقي بالبناء للمفعول بمعنى اختيار خبر المبتدأ قبله] - (ورده انتقي إذن رده مبتدأ وانتقي خبره) - **ويقبل بالموحدة وينقل بالنون** - (وفي التقدّم خلاف ينقل) - **مبنيان للمفعول** - (أي: نائب فاعل ونحن نسميه المبني للمجهول) - **يعني: أنّ القياس المركب بنوعيه** - (طبعًا هو مركب الأصل والوصف) - **غير مقبول المنع الخصم** - (أي: ما علة عدم قبوله للنهوض بالاحتجاج على الغير، أما هو المذهب فهو حجة) - **وجود العلة في الفرع في الأول** - (مركب الأصل) - **وفي الأصل في الثاني** - ("مركب الوصف" وهو ما جرينا عليه في موضوع التعليل بوجود العلية أو الوجود بالفعل في الأصل) - **هذا مذهب الجمهور ومعنى عدم قبوله أنه غير ناهض على الخصم** - (لأنّ الخصم ليس مسلمًا بعله المستدل سواء بالقياس في الأصل أو القياس على الوصف) - **أما مجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقلديه فيكفي فيه ثبوت حكم الأصل وعلته بطريق صحيح عنده** - (أي القائس وهو المجتهد، فالمجتهد تثبت له صفة الاجتهاد وقياسه صحيح، وهكذا يُبين أننا بالنسبة للشافعي ومن قلده فقياسه حجة عليه، وإن لم يُسلم المالكي بعله القياس الإمام الشافعي) - **قوله: وقيل**

يقبل، يعني: أنّ المركّب بقسميه الأصل والوصف مقبول عند الخلافيين، أي: الجدليين نظراً لاتفاق الخصمين على حكم الأصل فهو مناهض على الخصم، أي: سالم من إبطاله من جهة المنع المذكور] وهو أنه لا يمنع الاعتراض على أصل الخصم للاتفاق في حكم الأصل، [قوله: يقبل] التي هي عن الخلافيين والجدليين أئمة المناظرة العلمية قضية الجمود وهذه خرافات ردّها المستشرقون وتبعهم فيها فئة ممن لا يعرفون هذه المصادر أصلاً مع كل أسف.

● استحداث علة بديلة للعلة المنصوصة

[قوله وفي التقدم الخ. يعني أنهم اختلفوا في القياس المركب - (بنوعيه) - بناء على قبوله] عندما يتكلم هنا عن شرط قبول القياس أن لا تكون العلة منصوصة، إذا كانت العلة منصوصة فهنا ليست مناظرة في القياس أو مُجمَعاً عليها، فعندئذ يكون الوصف قد تعيّن بالنص غير المحتمل أو بالإجماع ولم يعد الوصف ظنيّاً، يمكن الخلاف فيه.

● من بدل دينه فاقتلوه

فإذا نصّ الشارع على العلة في قوله: (من بدلّ دينه فاقتلوه) ويأتي أحدهم فيفسّر المفارقة بالجماعة بالمفارقة الحسية وهي المحاربة، و ردّ المفارقة للدين وترك الدين والعلة هنا منصوصة بالنص فقد سلك مسلكاً فاسداً في بناء الحكم على الوصف، وهذا القياس يكون فاسداً؛ لأنّ العلة المنصوصة تمنع استحداث العلة الأخرى التي يمكن أن يستخرجها أحدهم ويعارض بها العلة المنصوصة، فالعلة المنصوصة المتفق عليها يجب العمل بها ولا يجوز استحداث علة جديدة ترد بها العلة الأخرى.

● عليكم بالجماعة - سبب تتبع المتشابه

ذلك لأننا نعلم أنّ الجماعة هي جماعة الأقوال الدينية وليست جماعة الأبدان، وسبب الجنوح إلى هجر المحكم وتتبع الاحتمالات هو للتوافق مع نموذج الغربي اللاديني في المواطنة المستعبدة للجغرافيا، فمن خرج على الجغرافيا عدّ مرتدّاً، وهذه مفارقة كبيرة بين المفارقة الجغرافية والحرب الحسية، وبين المفارقة في الدين والدين هو سبب وجود هذا الإنسان، والخروج على أصول القياس والاستدلال يأتي عند أصحابه للتوافق العشوائي المتوهّم بين الشريعة والعمولة.

عندما يقول: [وقيل: يقبل، يعني: أنّ المركّب بقسميه مقبول عند الخلافيين والجدليين نظراً لاتفاق الخصمين على حكم الأصل فهو مناهض على الخصم أي سالم من إبطاله من جهة المنع المذكور] ما هو المنع المذكور أنّ يعترض على الحكم الاعتراض على الحكم أنّ هذا الحكم ليس عليه دليل فإذا كان مُسلماً للحكم لم يتوجه الاعتراض عليه بالمنع [قوله وفي التقدم الخ. يعني أنهم اختلفوا في القياس المركب - (بنوعيه) - بناء على قبوله - (أي: على أنه مقبول) - هل يقدم على غير ذي التركيب عند التعارض أو هما سواء - (أي: القياس المركب وغير المركب سواء) - أو يقدم غير المركب عليه] هذا في حجية الأقيسة وتعارض الأقيسة هل يقدم مركب الأصل أو هل يقدم القياس المركب بنوعيه على غير المركب هل هما سواء هل غير المركب يقدم عليه أقوال؟! وإلى هنا ننتهي عند الحديث على حجية أنواع القياس؛ لأنّ ذلك سيفيد عند الترجيح بالأقيسة وهو باب مستقل.

24- الحُكْمُ فِي رَأْيٍ وَمَا تُشَبِّهُهَا¹

الحُكْمُ فِي رَأْيٍ وَمَا تُشَبِّهُهَا * * مَنِ الْمَحَلِّ عِنْدَ جُلِّ النَّبْهَا

• تعدد الأقوال في الفرع

بلغنا في هذا الفصل بما يتعلق بالقياس عند الركن الثالث ألا وهو الفرع، قال المصنف - رحمه الله تعالى:- [الفرع وهو الثالث من أركان القياس] ثم شرع بالنظم فقال:

الحُكْمُ فِي رَأْيٍ وَمَا تُشَبِّهُهَا * * مَنِ الْمَحَلِّ عِنْدَ جُلِّ النَّبْهَا

يعني: يبيّن في هذا البيت الأقوال التي ذكرها العلماء فيما يتعلق في الفرع في القياس بوصف الفرع ركنًا من أركانه، فكما تكلم في أصل القياس يتكلم هنا عن الفرع في القياس، فيقول: هل الفرع في القياس هو المحل أم هو حكم المحل فإذا قلنا: إنّ أركان القياس الأصل والفرع فيمكن أن نقول إنّ الأصل إما أن يكون حكم الأصل، وإما أن يكون محل الحكم في الأصل، وكذلك في الفرع إما أن يكون الفرع هو المحل، وإما أن يكون الفرع هو الحكم.

• التطبيق على الخمر والنبيذ

إذا قلنا على سبيل المثال الخمر أصل، والنبيذ فرع، هذا قول في هذا هو الأصل وهو الخمر والنبيذ هو الفرع، فهذا بيان للأصل في القياس والمحل فيه لاعتبار المحل، فالمحل في أصل القياس هو الخمر والمحل في فرع القياس هو النبيذ أو هل الأصل هو حكم الخمر، وعليه يكون الفرع هو حكم النبيذ والحكم واحد وهو التحريم، فيبين في هذا البيت الفرع فقال:

الحُكْمُ فِي رَأْيٍ وَمَا تُشَبِّهُهَا * * مَنِ الْمَحَلِّ عِنْدَ جُلِّ النَّبْهَا

بمعنى: أنّ (الفرع) إما أن يكون حكم الفرع في النبيذ وهو تحريم النبيذ، وإما أن يكون المحل وهو النبيذ.

¹ عنوان المحاضرة الرابعة والعشرون: الحكم في رأي وما تشبها، بتاريخ: 21 رمضان 1442 هـ - الموافق: 2021/5/3 م
رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11516>

• صيغ اسم الفاعل

(عِنْدَ جُلِّ النَّبِيَّهَا): [جمع نبيه بمعنى فطن] اختصر قوله: **(النَّبِيَّهَا)** فلم يأتي به مبتدأ؛ للعلم به، فلما قال: **[جمع نبيه]** فإنه لن يلتبس عليك أن **(النَّبِيَّهَا)** في البيت هو المبتدأ، وهنا يخبر عنه، كأنه قال: **[[النَّبِيَّهَا] جمع نبيه بمعنى فطن]** فد(النبية) هو: الفَطْن، وهذا من صيغ اسم الفاعل (نبيه) من صيغ اسم الفاعل، ك(رحيم - كريم)، فعندئذ يقول: نبيه هو مثل: (فَطْن) في المعنى، أيضًا (فَطْن): اسم فاعل، كما تقول: (حَذِر - وَجِع - نَهَم - فَرِح) أما الفعل في (فَطْن) فهو مثلث العين فتقول: (فَطْن - فَطْن - فَطْن)، (نبيه) من صيغ اسم الفاعل و(فَطْن) من صيغ اسم الفاعل قال: **[والحكم خبر مبتدأ محذوف]** أي: الحكم في البيت، عندما قال في البيت السابق: **[الحكم في رأي]** إنما هو خبر لمبتدأ محذوف تقديره الفرع، ما يعرف يحذف، كيف زيد؟ مريض. أين المبتدأ؟ زيد، أي: زيد مريض، فما يعرف يحذف، لذلك لا يجوز حذف لا دليل عليه، فعندما يحذف المبتدأ هنا من اللفظ فلا يكون ملفوظا إنما هناك دال يدل عليه، فعندما قال في البيت: **(الحُكْمُ)** وهو يعلم أنه وضع لك عنوان البحث هو الفرع إذن الفرع هو الحكم، بالتالي هذه اللغة لغة اختصار عند العلماء فلما بين الشارح ذلك فقال: **والحكم خبر مبتدأ محذوف [أي: هو - (أي) الفرع] - هو الحكم - (أي: حكم المحل) - المشبه بالأصل]** إذا قلنا: إنَّ الخمر أصل وحكمها التحريم وإنَّ الحكم هو أصل فعندئذ يكون الفرع هو التحريم في النبيذ، في قوله: **[أي: حكم المشبه بالأصل (أي التحريم في النبيذ هو الفرع) - وما عطف على الحكم]** وهنا قصد لفظها في البيت: **(الحُكْمُ في رأي وما تُشَبِّها) (ما)** بمعنى: الذي تشبهه؛ أي: شبه بالأصل وهو الخمر، لذا قلنا: إنَّ الأصل هو الخمر، إذن نحن أمام قولين: الأصل إما أن يكون حكم الخمر، وإما أن يكون محل الحكم هو الأصل، ويكون عندئذ الخمر هو الأصل، فالقول الأول الذي ذكره: إنَّ الفرع هو الحكم، والقول الثاني الذي ذكره هو: المحل، **(عِنْدَ جُلِّ النَّبِيَّهَا):** هم الأصوليون.

• معنى الواو في البيت

في قوله هنا في **(وما) [و(الواو) بمعنى: (أو) المُنَوَّعة للخلاف]** لأنه لا يكون الحكم والمحل هما الفرع في وقت واحد، إما أن يكون الفرع هو حكم النبيذ، وإما أن يكون هو النبيذ، فهو إما أن يكون حكم المحل في الفرع، أو أن يكون هو المحل في الفرع، فهنا **(الواو)** في البيت، كما بين بآئها:

(الواو) المُنَوِّعة للخلاف بمعنى: إما أن يكون الفرع هو حكم المحل وهو تحريم النبيذ، وإما أن يكون هو المحل وهو النبيذ، فقال: هنا إن (الواو) بمعنى: (أو) التي تنوِّع الخلاف، ومثل هذه (الواو) في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَثُلثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ النساء: 3، قال: ﴿مَثْنِي وَثُلثَ وَرُبْعَ﴾؛ إما أن تكون النساء التي يتزوج بهن المسلم مثنى مثنى أو ثلاثاً ثلاثاً أو أربعاً أربعاً ف(الواو) في قوله تعالى: ﴿مَثْنِي وَثُلثَ وَرُبْعَ﴾ بمعنى: (أو) التي للتنويع: إما أن تنكح في العصمة امرأتين أو في العصمة تكون ثلاث نساء أو تكون أربع نساء، لكن لو قلنا: إنه عطف بمعنى: الجمع مثنى مثنى، بمعنى: أن تنكح اثنتين معهن ثلاث فصرن خمسة ومعهن أربع فصرن تسعاً، هذا على فرض أن (الواو) هنا (واو للجمع)، وليست (الواو) بمعنى: (أو) التي هي للتنويع، فمن الضروري أن نفهم أن الشارح هنا بيّن أن (الواو) في البيت بمعنى: (أو) للتنويع وهذا أيضاً في القرآن الكريم: ﴿وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: 19]، ﴿عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ﴾ فلا يجتمع في آن واحد أنه يغفر له ثم يكرده سبحانه في جهنم، فإن غفر له وعفى عنه فلا عذاب، فلذلك هنا تأتي (الواو) في الآية ﴿وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ أو ﴿مَغْفِرَةٌ﴾ فلا بد من ملاحظة معنى الحرف وهو أن (الواو) قد تأتي «للتنويع» وليست بمعنى: «الجمع» لذلك يقول هنا: إن الفرع يكون حكم المحل وهو تحريم النبيذ، وإما أن يكون هو المحل وعندئذ يكون هو النبيذ، وليس معنى قوله في (الواو للجمع) أن الفرع هو حكم المحل والمحل معاً، إما أن يكون هذا، وإما أن يكون هذا، فتبيّن لنا من خلال قول الشارح [و(الواو) بمعنى: (أو) المُنَوِّعة للخلاف، أي: وقيل: الفرع هو ما تشبه من المحل أي: المحل المشبه بالأصل والقول الثاني] وهو أن الفرع هو محل الحكم وليس الحكم، أي: الفرع هو المحل وهو النبيذ هذا هو القول الثاني الذي قال فيه المصنف والقول الثاني: [هو قول الأكثر ومذهب الفقهاء وبعض المتكلمين] مذهب الفقهاء، وقول أكثر الأصوليين وبعض المتكلمين إن «محل الحكم» في الفرع هو «الفرع» وليس «الحكم» وهو تحريم النبيذ، معنى ذلك أن مذهب الفقهاء وبعض المتكلمين «المحل» وهو النبيذ هو «الفرع» ثم قال: [والأول] «حكم المحل» أي: هو «الفرع» وهو هنا تحريم النبيذ، فإذا قلنا: إن «حكم الأصل» هو «الأصل» كتحرير الخمر فإن «الفرع» يكون تحريم النبيذ إذا قلنا: إن «الأصل» هو «محل حكم

الأصل» وهو الخمر فعندئذ يكون «الفرع» هو النبيذ، فإذا قلنا: إنَّ «الأصل» هو «الحكم» فإنَّ «الفرع» هو «الحكم» في «الفرع»، وإذا قلنا: إنَّ «الأصل» هو «محل الحكم» أو هو «المحل» فإنَّ «الفرع» هو «المحل» حتى يتوازن «الأصل» مع «الفرع» فلا نقول إنَّ «الأصل» هو «الحكم» في الخمر ثم نقول: إنَّ «الفرع» هو النبيذ، لا ، قلنا: إنَّ «الأصل» هو «حكم المحل» إذن «الفرع» هو «حكم المحل»، إذا قلنا: «الأصل» هو «المحل» فإنَّ «الفرع» أيضًا هو «المحل»، فقال: **[والأول]** وهو أنَّ «الفرع» هو «حكم المحل» وهو تحريم النبيذ هو **[قول الإمام]** وهو: تقي الدين السبكي والد التاج السبكي.

هل يمكن أن يكون الفرع هو الدليل

ثم قال: **[ولا يتأتى فيه - (أي: في الفرع) - قول بأنه دليل الحكم]** هو يفترض تساؤلًا: فإذا قلنا إنَّ الأصل قد يكون (المحل)، وقد يكون (الحكم)، وقد يكون (الدليل على حكم المحل)، بمعنى: الأصل هو (الخمر)، وقد يكون الأصل (تحريم الخمر)، وقد يكون الأصل هو (دليل تحريم الخمر)، الآن لما انتقل يتحدث عن الفرع، قال: إنَّ الفرع أمران: إما أن يكون (محل الحكم) وهو النبيذ، وإما أن يكون هو (الحكم) وهو تحريم النبيذ، فيتساءل السامع أو القارئ قلنا في الأصل هناك ثلاثة أقوال، وهنا في الفرع قلنا: هناك قولان، فأين القول الثالث في الأصل وهو دليل حكم الأصل؟! قال: **[ولا يتأتى فيه (أي: في الفرع) قول بأنه دليل الحكم]** بمعنى: لا تستطيع أن تقول إنَّ من الأقوال في الفرع أنَّ الفرع إما أن يكون (المحل) وهو النبيذ، وإما أن يكون (حكم المحل) وهو تحريم النبيذ، أو تقول هناك (الدليل) على تحريم النبيذ يعتبر فرعًا، عندئذ يقول: لا تتساءل هذا التساؤل، فيما قلناه في تأصيل الأصل في القياس: لماذا لا يعتبر (الدليل) وهو دليل تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ﴾ [المائدة: 92] لا يكون فرعًا؟! قال: **[كيف ودليله القياس] ف[كيف] للتعجب** يريد أن يتعجب كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتِكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 27] يقول: كيف يكون دليل الأصل هو دليل الفرع مع أنَّ الدليل المثبت للتحريم في الفرع في موضوع تحريم النبيذ هو القياس وليس (النص) على تحريم الخمر!! الذي قلناه في تحرير معنى الأصل وهو: أنه قد يكون (الدليل). فقال: إنَّ الدليل المثبت لتحريم النبيذ ليس هو دليل الأصل إنما هو القياس فدليل تحريم النبيذ هو القياس، ولو كان الفرع مندرجًا تحت دليل الأصل لما صلح القياس عندئذ،

ولكان مستوعبًا بالنص ولا حاجة للقياس، فدلِيل الفرع ودليل حكم الفرع هو القياس وليس الآية الكريمة.

ثم قال: **[والقياس لا يصح عدّه فرعًا]** بمعنى: القياس ليس فرعًا للقياس نفسه؛ لأنّ القياس هو الكل المكون من الأصل والفرع والعلة والحكم، وهنا يبدأ بالتعليل بقوله: **[إذّ الفرع من أركان القياس]** وهنا **[إذّ]** تعليلية يقول: لا يتأتى أن تقول: إنّ الفرع هو الدليل في القياس؛ لأنّ القياس يتكون من أربعة أركان منها: (الفرع) فلا يصح أن يكون الفرع هو الدليل لماذا؟ لأنّ الفرع ركن من أربعة أركان، فلا يكون هذا الفرع مساويًا (للكل)؛ لأننا لو افترضنا ذلك لكان (الجزء) مساويًا (للكل) وهذا باطل **[ويستحيل كون الشيء ركنًا من أركان نفسه]** فد(الدليل) هو القياس، وهو متكوّن من: (الأصل والحكم والفرع والعلة) فإذا قلنا: إنّ الفرع هو (الدليل)، فهذا يعني: أننا أطلقنا (الفرع) الذي هو (جزء) وجعلناه (القياس) كله؛ وهذا باطل، وهذا معنى: قوله: **[ويستحيل كون الشيء ركنًا من أركان نفسه]** فلا يصح أن تكون الصلاة ركنًا من الصلاة، وهذا لا يجوز، فهو هنا يعلّل إنّ (الكل) ليس ركنًا في (جزء ذاته)؛ لأنه عندئذ أصبح (الكل) مساويًا (للجزء)، فهو يعقل بأنّ (الفرع) جزء من (القياس)، و(المحل) الذي هو محل الفرع هو ركن من أحد أركان، فلا يعقل أن يكون (الجزء) وهو: الفرع هنا مساويًا (للكل) وهو: القياس بمجموع أركانه من (الأصل والفرع والعلة والحكم)، فهذا مخالف (للحكم العقلي)، وهو أنّ (الكل أكبر من الجزء)، فلا يمكن أن يكون (المحل) هو القياس؛ لأنّ القياس هو مجموع (المحل والأصل والحكم والعلة)، فنفي أن يكون في (المحل) ثلاثة أقوال على ما قاله في الأصل، وفيه ثلاثة أقوال أنه: (الدليل أو الحكم للأصل أو محل الحكم)، أما في الفرع فيقول: ليس لنا إلا أن نقول: هو (المحل أو الحكم)، أما الدليل فلا يصح لنا أن نعبر عن (الفرع) بالدليل وهو القياس؛ لأنّ الفرع جزء من القياس، وأحد أركان القياس الأربعة، والشيء لا يكون ركنًا واحدًا من أركان نفسه، بل هو مجموع تلك الأركان حتى لا تقع في مخالفة القاعدة العقلية أن الجزء يساوي الكل وهذا باطل معلوم من العقل بالضرورة.

• الموازنة بين الأصل والفرع

ثم فرع فقال: **[فالقول بكون الفرع المحل المشبه مبني على القول بأنّ الأصل هو حكم المحل المشبه به]** بدأ بوضع الميزان في القياس، قال: إذا قلت أنّ الأصل هو المحل وهي الخمر؛ فقل: إنّ الفرع هو المحل وهو النبيذ، إذا قلت: إنّ الأصل هو الحكم؛ فقل: إنّ الفرع هو حكم النبيذ،

لكن الدليل كما فرّعنا في موضوع معنى الدليل السابق فيتصوّر أنّ يكون هناك ثلاثة أقوال في الأصل ولا يتصوّر أنّ يكون هناك ثلاثة أقوال في الفرع؛ لأنّ دليل الفرع هو القياس والفرع هو جزء من القياس.

• تفرّيع حكم الفرع على حكم الأصل ودليله

وبالرغم من هذا التفسير لدليل الفرع وهو أنه القياس إلا أنّ الشارح سينتقل في طريقة في تفرّيع (حكم الفرع) على (دليل حكم الأصل)؛ لأنه في النهاية فسند أنّ دليل الآية الكريمة في تحريم الخمر مفيد لتحريم النبيذ وهو حكم الفرع، لكنه سيدخل هنا بتفسير فيه تأويل لحكم الفرع من حيث إنه متفرّع عن حكم الأصل، فسيقول الآن بما أنّ (حكم الفرع) متفرّع عن (حكم الأصل) فإننا نستطيع أن نقول: إنّ دليل الأصل هو دليل للفرع؛ لأنّ الفرع بوصفه حكمًا قد تفرّع عن حكم الأصل فإذا قلنا ذلك فإنّ دليل حكم الأصل وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ [المائدة: 92]، هذا الدليل يصبح دليلًا لحكم الفرع؛ لأنّ حكم الفرع تفرّع عن حكم الأصل فيكون دليل حكم الأصل دليلًا لحكم الفرع بهذا التأويل.

• صحة التفرّيع أنّ الفرع دليل للحكم بدليل الأصل

قال الشارح: [ويصح تفرّيعه - (أي: حكم الفرع) - أيضًا على القول بأنّ الأصل دليل الحكم لأنه إذا صح تفرّع الحكم عن الحكم - (أي: تفرّع حكم الفرع عن حكم الأصل) - صح تفرّعه - (أي حكم الفرع) - عن دليله - (أي: دليل الأصل) - لاستناد الحكم إليه] فأنت حكمت على النبيذ بالتحريم بناءً على حكم الخمر، وحكم الخمر مستفاد من حكم تحريم الخمر، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ فهنا يريد أن يربط «حكم الفرع» بـ«حكم الأصل» ويتعدّى إلى أن يصل إلى «دليل حكم الأصل» ليقول: إنّ هذا «الحكم في الفرع» يمكن تفرّيعه على «دليل الأصل» على اعتبار تأويل: (أننا إذا فرّعنا حكم النبيذ على حكم الخمر فإنّ دليل تحريم النبيذ هو دليل تحريم الخمر)؛ لأننا إذا صحّحنا تفرّيع الحكم في الفرع على الحكم في الأصل؛ جاز أن يكون دليل الأصل هو دليل على حكم الفرع.

● مناقشة علاقة الحكم في الفرع بعلاقة الحكم في الأصل

في قوله هنا: **[الاستناد الحكم إليه]** فإنَّ (حكم الأصل مستند إلى «دليل التحريم»)، و(حكم الفرع وهو: «تحريم النبيذ» مستند إلى حكم الخمر) و(حكم الخمر مستند إلى «دليل التحريم») فهو هنا يمارس (منهجًا جمعيًا) بحيث يريد أن يصل بحكم الفرع إلى أنه مستفاد من دليل الأصل، لكن بواسطة حكم الأصل، فيعبّرُ «الفرع» بواسطة «الحكم للأصل» إلى «دليل حكم الأصل» وهذا (منهجٌ جمعيٌّ).

● الاختلاف باعتبار المحل والدليل وملكة المجتهد

● الاختلاف باعتبار المحل

في قوله: **[ولكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل]** يعني: يقول: أنا أسلم أن (حكم الفرع) ليس هو (حكم الأصل)، لماذا؟! للتباين في المحل، هذا في النبيذ في الفرع، وهذا في الخمر في الأصل، فأنا أمام تباين في محل حكم التحريم، ف«حكم التحريم» من حيث هو بالإطلاق واحد؛ لكن من حيث تعلُّقه بالنبيذ فهو مُتعلِّق بالفرع، ومن حيث تعلُّقه بالخمر هو مُتعلِّق بمحلِّ آخر، فيقول: إنَّ الحكم هنا مختلف، ولو كان هو نفسه التحريم.

فيقول: على اعتبار أنَّ الحكم في الفرع ليس هو الحكم في الأصل على اعتبار تباين محل كل منهما فإننا نستطيع أن نُفرِّع حكم التحريم في الفرع وهو النبيذ على حكم التحريم في الخمر وهو الأصل، لنبلغ بذلك القول إلى أنَّ هذا الحكم في تحريم النبيذ تفرِّع عن تحريم الخمر الذي بُني على دليل الأصل وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾؛ بناءً عليه يكون تفرُّع حكم النبيذ عن الآية والدليل؛ لكن بواسطة حكم الأصل؛ لأننا نعتبر الحكم مختلفًا باعتبار المحل، فهذا حكم في النبيذ وهذا حكم في الخمر، ومع ذلك استطعنا أن نصل إلى دليل الأصل عبر واسطة حكم الأصل، ثم بعد ذلك تفرِّع «حكم التحريم في الفرع» عن «حكم التحريم في الأصل»، وبعد ذلك وصلنا إلى «دليل حكم الأصل»، هنا يتماسك «دليل حكم الأصل» مع «حكم الأصل» مع «حكم الفرع» ولو كانا مُتباينين في المحل؛ فهذا في النبيذ وذاك في الخمر، هذا أسلوب للربط والجمع بين «حكم الفرع» و«حكم الأصل» و«دليل حكم الأصل» بحيث يتماسك القياس في أصوله، عبر هذا التأويل، فرعنا عن حكم الأصل، وفرعنا كذلك حكم الأصل عن دليله.

هذا هو التفسير على اعتبار أنّ (التحريم في النبيذ) غير (التحريم في الخمر)؛ لكنه سيناقش أيضًا أننا يمكن أن نقول: إنّ التحريم في النبيذ هو نفسه حكم التحريم في الخمر؛ لأنّ (التحريم واحد) فهذا حرام وهذا حرام، وهذا ما سيشرحه في الفقرة الآتية: **[وإن كان عينه بالحقيقة]** أي: وإن كان حكم الفرع وهو التحريم هو عين الحكم الذي هو التحريم الذي في الخمر.

● الاختلاف باعتبار الدليل

في الفقرة السابقة ناقش (حكم التحريم في النبيذ) على أنه مُغايِر لـ (حكم التحريم في الخمر) باعتبار أنّ هذا محل وهذا محل، الآن سيقول: افترض أنّ الحكم واحد وهو التحريم، هذا تحريم وهذا تحريم إذن هو «عين الحكم» فسيبين كيف يتماسك القياس على القول بأنّ (عين الحكم) في الفرع هو الذي في الأصل، قال: **[وإن كان عينه بالحقيقة]** أي: حكم الفرع هو نفس حكم الأصل بالحقيقة، ولا يوجد اختلاف باعتبار المحل **[صح تفرع الثاني على الأول باعتبار ما يدلّ عليهما]** فاعتبرنا أنّ الحكم هو التحريم، فيجوز لنا أن نُفَرِّع حكم الفرع على الأول باعتبار الدليل عليهما وهو: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾؛ اعتبرنا الحكم واحدًا فنقول: إنّ الدليل على تحريم النبيذ هو: «القياس»، وإنّ الدليل على تحريم الخمر هو: «الآية»، فاعتبرنا الحكم واحدًا، ولكننا فرّعنا الثاني وهو: (حكم الفرع) على الأول وهو (حكم الأصل) في الخمر باعتبار ما يدلّ عليهما، فدليل التحريم في الفرع هو: «القياس»، ودليل التحريم في الأصل هو: «الآية»؛ ف(الحكم) واحد ليس متباينًا من حيث «المحل» بل هو نفسه، لكننا نفرّق بين هذين الحكمين باعتبار ما دلّ عليهما، ف(الحكم في الأصل) دلّت عليه الآية، و(الحكم في الفرع) دلّ عليه القياس. مرّة قلنا بالتباين على أنهما مختلفان باعتبار «المحل»، ومرّة قلنا هنا على فرض التحريم هو «نفسه التحريم»، لكن هذا التحريم ثبت بالقياس، وذلك التحريم بالأصل ثبت بالآية الكريمة، تباينًا باعتبار ما يدلّ عليهما، وإنّ كان الحكم في نفسه واحدًا، فإذا نظرنا إلى حكم الفرع فتارة يكون متباينًا عن حكم الأصل باعتبار اختلاف «المحل»، فذلك في النبيذ وهذا في الخمر، وتارة يصح تفرّع الفرع في النبيذ وهو حكم تحريم النبيذ ويُنَبِّئُ على القياس مع أنّ الحكم هو نفس الحكم، لكنه في النبيذ تفرّع عن القياس، وفي الخمر تفرّع عن حكم الأصل ودليله هو الآية الكريمة، فإذا اعتبرت أنّ الحكم في الفرع هو عينه في الأصل إلاّ أنه متباين باعتبار ما يدلّ عليه، فما يدلّ على الفرع هو القياس، وما يدلّ على حكم الأصل هو الآية.

• الاختلاف باعتبار ملكة المجتهد

قال أيضًا يتباين الحكم في الفرع باعتبار آخر قال: **[وباعتبار علم المجتهد به]** فالمجتهد القائس للنبيذ على الخمر يختلف في اجتهاده عن مجتهد آخر قام بنفس القياس، فهذا علمه مختلف، يتفاوتان في العلم، فإذا اعتبرت أن الحكم في الفرع هو نفسه الذي في الأصل إنما يتباين عن الذي في الأصل بأحد وجهين: **ب(وجه): وهو: «اختلاف الدليل»** فهذا في الفرع دليله القياس، وهذا في الأصل دليله الآية، أو يختلف باعتبار **«علم المجتهد»** فهذا مجتهد قاس النبيذ على الخمر، وذاك آخر قاس النبيذ على الخمر، فهؤلاء العالمان يختلف بعضهم عن بعض في ملكات اجتهادهم، فيكون اختلاف الحكم باعتبار نظر المجتهد وإن كان الحكم في نفسه واحدًا، فهذا المجتهد قال: بتحريم النبيذ، وهذا المجتهد قال: بتحريم النبيذ؛ لكن في كون اختلاف علم المجتهد عن الآخر، فصار عندي تفريق للحكم في الفرع وتفرضه عن حكم الأصل، باعتبار **«ملكة المجتهد»** واختلاف المجتهدين، وباعتبار اختلاف الدليل فهو في الفرع يثبت بالقياس وفي الأصل يثبت بالنص.

ناقشنا هنا اختلاف الحكم باعتبار المحل هذا في النبيذ وذاك في الخمر، وكيف أن الحكم في النبيذ تفرّع عن حكم الخمر، ثم بعد ذلك وصلنا إلى الدليل الذي تفرّع عنه حكم الخمر، فيكون الفرع هنا قد وصل إلى دليل تحريم الخمر بواسطة حكم الخمر؛ هذا باعتبار التباين بالمحل. ثم افترض افتراضًا آخر لنعتبر أن الحكم في النبيذ هو عين الحكم في الخمر، فهو متباين باعتبار ما تفرّع عن دليله، فدليل حكم الفرع هو القياس ودليل حكم الأصل هو النص، أو نقول: باعتبار علم المجتهد.

• حكم الفرع والأصل هما عين الحكم باعتبار الحكم القديم

[لا باعتبار ما في نفس الأمر] ماذا يعني بقوله: **[لا باعتبار ما في نفس الأمر]**؟ يقول: هذا الحكم الاجتهادي الذي ظهر من هذا الفقيه بالقياس وباعتبار هذا المجتهد إنما نحن نتكلم باعتبار المجتهد ونتكلم باعتبار القياس، لكنك إذا نظرت إلى ما في نفس الأمر عند الله تعالى، فهل هناك تباين في التحريم بين (تحريم الخمر) و(تحريم النبيذ)؟! فهل التحريم في كل منهما باعتبار نفس الأمر واحد أو مختلف؟! قال: إننا إذا نظرنا إلى التحريم باعتبار نفس الأمر الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسنجد أن حكم النبيذ بالتحريم هو عين الحكم بتحريم الخمر ولا يتباينان بأي اعتبار، سبق وأن قلت: أنهما تباينا باعتبار المحل، وباعتبار الدليل، وباعتبار علم

المجتهد... هذا ليس في نفس الأمر؛ إنّما هذا باعتبار نظر المجتهد، هذا باعتبار الدليل، هذا باعتبار المحل؛ أما إذا نظرت إلى التحريم باعتبار خطاب الله في نفس الأمر فلا فرق بالمرّة ولا بأيّ اعتبار.. لماذا؟! قال: **[لا باعتبار ما في نفس الأمر؛ فإنّ الأحكام قديمة]** ماذا نُعرّف الحكم؟ هو: (خطاب الله تعالى) ف(خطاب الله تعالى أزلي) خِلافًا لطوائف الكرامية والمعتزلة والشيعة والخوارج الذين قالوا: إنّ كلام الله تعالى مُحدّث، يتكلّم متى شاء.. إلخ من هذه التفسيرات، فنحن نتكلّم عن كلام الله الأزلي، و(الأزلي) ليس منه مُحدّث، وهذا فارق، اختلفوا فيما بعد المُحدّث بأقوال وخرافات كثيرة، ومن خرج من حدّ الشارع لم يعد له حد ينتهي إليه، أن تقول يحدثه في ذاته أو أن الله يُحدّثه في مخلوق.. إلخ، من خرج من حدّ الشارع لم يعد له حد ينتهي إليه.

● التحريم واحد باعتبار الخطاب الأزلي

ثمّ قال: **[ولا تفرّع في القديم]** في القديم لا يوجد تفرّع؛ فكلام الله واحد، فهو مُحَرَّم للخمر والنبيد ومُحَرَّم للحبوب المهلوسة والمخدرات وهو حكم واحد لا يتعدّد باعتبار القديم، كما ذكرت قُبَيْل قليل أنه تعدّد باعتبار المحل وباعتبار الدليل وباعتبار علم المجتهد، أما باعتبار «الحكم القديم» فإنّ حكم المخدرات والحبوب المهلوسة واحد باعتبار الخطاب الأزلي الذي حرّم الله تعالى هذه الأشياء المحرّمة، فالحكم واحد وهو التحريم فيها جميعًا؛ لأنّ الأزلي ليس فيه متقدّم ومتأخّر، لأنّ المتأخّر مُحدّث، فلو قلنا خطاب الله في الخمر متقدّم، تأخّر عن خطاب الله في تحريم النبيذ أو الحبوب المهلوسة، فعندئذ نقول: بالكلام المُحدّث وهذا باطل في شرع الله ودين الله -عزّ وجل-، إذن خطاب الله تعالى المتعلّق بتحريم المخدرات «أزلي قديم»؛ وإنّ قلنا بالقياس، فعندئذ التحريم هنا يدخل بالاعتبارات المختلفة باعتبار اختلاف المحل ويتقدّم ويتأخّر باعتبار المحل، ويتقدّم ويتأخّر باعتبار القياس، ويتقدّم ويتأخّر باعتبار علم المجتهد، أما «الخطاب الأزلي» فإنه واحد، وإنّ حكم الله أزلي قديم، فالحق عندنا قديم والخطاب عندنا قديم، أي: لا ابتداء له، فعندما نتكلّم في تحريم المحرمات هذه، فنتكلّم عنها باعتبار التقدّم والتأخّر إنّما هو باعتبار المحل و باعتبار اجتهاد المجتهد و باعتبار القياس وما يدل عليهما، أمّا باعتبار «الحكم القديم» فلا تفرّع؛ لأنّ القديم واحد، فقال: **[ولا تفرّع في القديم]** لأنه واحد، فالقرآن ليس مُحدّثًا بعد أن كان عدماً كما يزعم المعتزلة والكرامية والخوارج والشيعة.

[فلا يقال إن تفرّع الحكم عن الحكم معناه ابتناؤه عليه] ها هو يتكلم باعتبار «الخطاب القديم» أي: لا يوجد حكم مُتفرّع ومبني على حكم آخر باعتبار الخطاب الإلهي الأزلي **[وذلك يقتضي تغايرهما وتقدّم ما يبني عليه منهما في الوجود]** صار عندي مُتقدّم ومتأخّر في كلام الله **[وقد تقرّر أنّ الحكم كلام الله النفسي القديم]** بعض الناس يظن أنّ كلام الله النفسي هو حديث الجوف!! «الكلام النفسي» هو **(القائم بذات الله -عزّ وجل-)**، ووضّحنا ذلك في كتاب القرآن بما لا مزيد عليه إن شاء الله.

● القيد التنجيزي على الخطاب

ثم قال: **[وهو وصف واحد لا تعدّد فيه، فكيف يتصوّر مع القديم تقدّم ومع الوحدة تغاير، وكون الأحكام قديمة مبني على عدم أخذ التعلّق التنجيزي قيداً في مفهوم الحكم]** بمعنى: إذا قلت إني أتكلّم عن خطاب الله القديم فإنّ الخطاب التنجيزي وهو باعتبار تعلّق الحوادث فإنّ هذا تعلّق الحوادث التي هي المخلوقات التي تُخاطب بالصلاة، فهذا عندئذ إذا دخل وقت الصلاة صار تنجيزياً فهذا متأخّر، ونحن نتكلّم هناك عن الكلام الأزلي القديم، وتكلّمنا عن التعلّق التنجيزي والتعلّق الإعلامي بالقديم فيما بيّناه سابقاً أنّ الكلام القديم يصلح لتعلّق التنجيز، وتكلّمنا عن التعلّق الصلّوحي.

ثم قال: **[وعلى ما ذهب إليه بعضهم من أخذ ذلك كانت (الأحكام) حادثة]** أي: في التعلّق التنجيزي، يعني: عندنا «خطاب أزلي» وعندنا «تعلّق تنجيزي»، إذا أمر الله بصلاة الظهر فهذا حكم قديم، الآن لم يدخل وقت ظهر الغدا! فنقول: الخطاب لم يتعلّق تنجيزياً، أما بعد دخول الوقت يصبح مُتعلّقاً تعلّقاً تنجيزياً، «التعلّق التنجيزي» يعني: دخل الوقت قم وتوضأ وصلي، ولكن حكم الأمر بالصلاة قبل 15 قرناً هذا خطاب صالح لأنّ يتعلّق به «التعلّق التنجيزي» عند حدوث وقت الصلاة، فيجب عليك عندئذ أن تقوم للصلاة.

فعندما نقول: إنّ هذا «التعلّق التنجيزي» هو باعتبار هذا المخلوق، باعتبار هذا الوقت، دخل وقت الصلاة، وتحدّثنا عن التعلّقات في الوقت هناك، والكلام المفيد الملخّص أنه هنا بيّن التحريم من حيث تباينه في الفرع عن الأصل، وكيف أنّ دليل الأصل يصبح دليلاً للفرع بتأويل وواسطة حكم الأصل، وتباين دليل الفرع وهو القياس عن دليل الأصل وهو النص، وتباين التحريم مع أنه واحد في الفرع عن الأصل باعتبار الدليل وباعتبار ملكة المجتهد، وانتقل بعد هذا كلّه إلى

الحديث عن «الخطاب الأزلي» وهو أنه ليس مُتعدِّدًا بل هو واحد في نفسه، حرّم الله الخمر وحرّم المخدرات وحرّم الحبوب المهلوسة بحكم تحريمي واحد وهو: (الخطاب الأزلي القائم بالذات) الذي ليس فيه التركيب بناء على شيء؛ لأنّ هذا فيه التعدّد أو التقدّم والتأخّر، فهذا في معناه الحدوث كما تورّطت به الطوائف وهو حدوث كلام الله - سبحانه وتعالى-.

25- وجود جامع به متمما¹

وَجُودٌ جَامِعٌ بِهِ مُتَمَّمَا * * شَرْطٌ وَفِي الْقَطْعِ إِلَى الْقَطْعِ انْتَمَى
وَإِنْ تَكُنْ ظَنِّيَّةً فَالْأَدْوَنُ * * لِيَذَا الْقِيَاسِ عَالِمٌ مَدَوَّنٌ

تحدثنا في المرة السابقة عن تأصيل الفرع وما يتعلق بتأصيل هذا الفرع، بدأ يتكلم في البيت التالي عن وجود العلة في الفرع وأن وجود هذه العلة شرط لإجراء القياس.

● قطعية الوصف في الأصل والفرع

قال الناظم رحمه الله تعالى:- **[وجود جامع]** الجامع الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو «العلّة» لا بد أن يكون موجوداً بصفة تامة في الفرع **[به - (أي: بالفرع) - متمما شرط وجود مبتدأ خبره شرط والباء في قوله به ظرفية]** ما معنى ظرفية؟ أي: بمعنى (في) أي: وجود جامع فيه، (فالباء) ظرفية كما تقول: (سكنت بعمان) فهنا الباء ظرفية، **[ومتتمما بفتح الميم المشددة حال من جامع]** العامل في نصب الحال هو قوله: **[وجود]** لأن المصدر يعمل عمل الفعل، أما صاحب الحال فهو **[جامع]**، **[ومتتمما]** هو الحال أي: يوجد جامع حال كونه متمما.

[يعني: إن من شروط إلحاق الفرع بالأصل وجود الوصف الذي في الأصل وهو الجامع والعلّة به أي: في الفرع بتمامه من غير زيادة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الاسكار] قد يكون بتمامه من غير زيادة، يعني: الوصف الجامع قد يكون من غير زيادة كالإسكار في النبيذ، فهو موجود في الخمر بنفس الصفة **[أو معها]** أي: مع زيادة **[كقياس الضرب على التأفيف في التحريم بجامع الإيذاء فإنه أشد في الفرع]** أصبح لدينا **(وصف في الفرع من غير زيادة)** كالإسكار في النبيذ، وأصبح لدينا **(وصف في الفرع مع زيادة)** وهو قوله: **[كقياس الضرب على التأفيف في التحريم بجامع الإيذاء فإنه أشد في الفرع]** أي: فإن الضرب أشد في الفرع، فقد يكون (الجامع

¹ (المحاضرة الخامسة والعشرون: وجود جامع به متمما، بتاريخ: 21 رمضان 1442 هـ - الموافق: 2021/5/3 م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11517>

أشد في الفرع) كما هو في الضرب قياسًا على التأفيف، وقد يكون (من غير زيادة) كما هو الإسكار في النبيذ، كما قلنا قياسًا على الإسكار في الخمر.

[وإنما اشترط ما ذكر (أي: وجود الجامع في الفرع بتمامه) ليتعدى الحكم إلى الفرع والمراد

وجود مثل العلة التي في الأصل لا عينها] يعني: الوصف لا يقوم في محلين، هذه خمر مسكرة وهذا نبيذ مسكر، فالوصف مسكر في النبيذ ليس هو الوصف مسكر في الخمر، بالتالي اشترط أن يكون الوصف في الفرع مثل الوصف في الأصل لا أن يكون هو عين الوصف في الأصل؛ لأنّ التباين باعتبار (المحل) هو في الأوصاف، كالتباين باعتبار الأعيان **[وأشار بقوله متمما إلى أن العلة إذا كانت ذات أجزاء لا بد من اجتماع الكل في الفرع]** يعني: عندك (علة مركبة)، علة القصاص (مركب) الذي هو: (القتل العمد العدوان)، إن دفع الصائل ليس عدوانًا لكنه قتل عمد، عندما يصول عليك عدو يريد قتلك فعندما تقتله فهذا قتل عمد، لكنه ليس عدوانًا، فلذلك علة القصاص (قتل عمد عدوان وليس والدًا)، فإذا كان القاتل هو الوالد فلا قصاص، فلا يقتل الوالد بولده، فهذه (علة مركبة)، فلا بد من اجتماعها فهي: (ذات أجزاء)، ف(العمد) جزء منفصل عن العدوان، فيمكن أن يكون القتل عدلًا وليس عدوانًا كما قلت في دفع الصائل.

[وإلى أنه يشمل قياس الأولى والمساوي والأدون] يعني: القياس بالجامع الذي بين الفرع

والأصل ينقسم إلى أن يكون «قياس الأولى» وإلى «المساوي» وإلى «الأدون».

«قياس الأولى» كقياس المخدرات على الخمر، وكقياس ضرب الوالدين على التأفف، فإنّ العلة في الفرع أتمّ منها في الأصل، والعلة متيقّنة، ف«القياس قطعي» للإجماع على أن العلة في الفرع أتمّ منها في الأصل، فيكون القياس قطعيًا في تحريم الضرب والنبيذ، وكل المسكرات كالمخدرات، ومن ذلك أيضًا كما نقول: اعتبار رذاذ بخار الربا مُفطّر أولى من الدخان، فرذاذ الربو رطب، والدخان ليس رطب، فإذا قلنا: أنّ الدخان مُفطّر بجامع دخول ما له جرم محسوس إلى الحلق عمدًا فيكون هذا أصلًا يقاس عليه (رذاذ الربو الرطب) فالعلة في (رذاذ الربو) أتمّ منها في (جسميات الدخان) مع أنّ كليهما غير مُغذٍّ، ويترتب على القول عدم الفطر ب(رذاذ الربو) هو مخالفة القياس القطعي، وتناقض القياس على صاحبه والتفريط بالشرع فلا صام ولا أفطر ولا كَفّر من يتعاطى للربو (بخار الرذاذ) وهو يظن نفسه صائمًا فهو لا كَفّر ولا أفطر ولا صام، ويخشى أن ينعكس القياس فيقال إذا كان (رذاذ الربو) ليس مُفطّرًا مع أنّ له جرمًا فإنّ العلة في الدخان أدون لأنه جاف

فلا يفطر المدخن، فنكون أمام خطوة تالية للقياس الفاسد على فرض استقرار القياس الفاسد في أذهان الناس، فلذلك عندنا «قياس الأولي» وعندنا «قياس المساوي».

أما «قياس المساوي» كإحراق مال اليتيم على أكله، ولحم الخنزير على شحمه فهذان تتساوى العلة فهما بين الأصل والفرع، وهو أيضًا «قطعي»، ومثل أكل مال اليتيم: أكل الربا، وأكل ما ليس بمغذٍّ في نهار رمضان، فهذه كلها مساوية، وهي أقيسة قاطعة في أذهان المجتهدين متفقون فيها على القطع بأن الانتفاع بالربا حرام ولو بغير الأكل، وكذلك الاستيلاء على مال اليتيم ولو بغير الأكل، وأن الصائم يفطر ولو بغير مُغذٍّ إذا وصل إلى الجوف، ولا عبرة بأقيسة غير المجتهدين، فليست أقيسة غير المجتهدين بحجة على الأمة ولا تنقض أقيسة الأئمة، ولكل وجهة هو مولِّها، وقد بيَّنا أن أقيسة المقلِّدين ليست معتبرة إذا خالفت أقيسة المجتهدين، وأقيسة المقلِّدة التي تخالف القياسات القطعية يجب نقضها وتحذير العوام منها؛ لأنها تهدم صومهم فلا يصومون ولا يقضون ولا يكفرون، ويختل بهذا نظام الأقيسة، فإذا فشت الأقيسة الفاسدة في الناس فعندئذ تستقر لهم أنماط من التفكير، هذه الأنماط من التفكير ستولِّد أحكامًا باطلة وليست من الشريعة، وقد يوهم بعضهم أنها من الشريعة، وأن المسألة اجتهادية، وهي ليست كذلك، وبعد ذلك يصبح المنكر معروفًا والمعروف منكرًا وهذا يبيِّن أنه ستكون هناك إشكالات معرفية، عندما الناس يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر يسبق أن تشوِّه لديهم بيان معرفي فأصبحوا يرون المعروف منكراً والمنكر معروفًا، ثم بعد ذلك يبدأ إنكار المعروف والدعوة إلى المنكر، فالاختلال المعرفي برؤية المعروف منكراً، وبالعكس يترتب عليه اختلال سلوكي وتجد من يدافع عن هذه الأقيسة الفاسدة ومع الأسف الشديد كل ذلك بسبب اختلاف وتغيُّر الأنماط والأقيسة حسب ما قرَّره أئمة الاجتهاد.

● معنى القياس الأدون

أما «القياس الأدون» فذلك «القياس الظني» ومنه قياس التفاح على البر بجامع الطعم، فإن العلة في التفاح هي (الطعمية)، ولكن لا يوجد في الوصف الزائد الموجود في البر الذي هو يعني فيه (الاقتيات والادخار) و(الكيل والوزن)، فإذا نظرنا إلى الأصل وهو (البر) فإننا نجد فيه (طعمية واقتياتاً وادخاراً وكيلاً ووزناً)؛ فلا شك أن العلة هنا (تامة) لا يختلف فيها اثنان، فإذا نظرنا إلى (التفاح) وجدناه (مطعماً)، لكنه (ليس مقتاتاً ومدخراً) و(ليس مكيلاً) بمعنى: أنه لا يباع بالكيل وإنما يباع بالوزن أو قد يباع بالحبة، بالتالي سنجد أن الوصف في الفرع وهو في (التفاح) أدون من

(البُرِّ) وهذا سيأتينا فيه حديث طويل في القياس الأدون. تكلم على أن وصف الجامع قد يكون أولى وقد يكون مساوياً وقد يكون أدون.

• القياس القطعي

ثم قال -رحمه الله تعالى-: (وَفِي الْقَطْعِ إِلَى الْقَطْعِ انْتَمَى) يريد أن يتكلم عن «القياس القطعي»، قال في الشرح: [يعني: أن القياس يكون قطعياً إذا كانت العلة قطعياً فإن القطع بعلية الشيء في الأصل وبوجوده في الفرع (أي: وجود القطع بالعلية في الفرع) كالإسكار] فالعلة التي هي الإسكار مقطوع بها بالنبيذ ومقطوع بها في الخمر [والإيذاء فيما تقدم] وهو الشتم قياساً على التأفف فهذا الشتم مقطوع به في أنه مؤذ للوالدين [فالقطعي كأن الفرع فيه تناوله دليل الأصل] لاحظ قوله: [كأن] ولم يقل تناوله فعلاً؛ لأنه لو تناوله فعلاً لكان مندرجاً تحت النص ولا حاجة للقياس، فلما عبر فقال: [كأن الفرع فيه تناوله دليل الأصل] بمعنى: كأن دليل الأصل تناول الفرع، لكنه لم يتناوله بالفعل، ولو أنه تناوله بالفعل لكانت المسألة نصية ثابتة بالنص ليست ثابتة بالقياس، وعندئذ لا يجوز إجراء القياس عند بعض من يقول: بأنه إذا وجد الحكم بالنص فلا يجوز الاجتهاد بالقياس على ما سيأتي أيضاً.

ثم قال: [فإن كان دليلاً ظنياً] أي: إذا كان دليل القياس ظنياً [كان حكم الفرع كذلك فعلم أن قطعية القياس بالتفسير المذكور لا تستلزم قطعياً الحكم في الفرع] ما معنى قوله: [بالتفسير المذكور]؟ يقول: إذا كانت العلة مقطوعاً بها في الأصل وفي الفرع فلا يفهم من ذلك أنه إذا قطع بالعلة في الأصل والفرع أنه يلزم من ذلك أن الحكم القطعي.. لماذا؟! مع أن العلة مقطوعاً بها في الأصل والفرع؟! قال: لأنه قد يقطع بالعلة في الفرع والأصل، ولكن قد يكون حكم الأصل ظنياً فيدخل الظن على القياس من جهة ظنية حكم الأصل، وإن قطعنا بثبوت العلة في الأصل وفي الفرع. فقد يدخل الظن على حكم الفرع من جهة أن الأصل وهو (حكم الأصل): (ظني)، مع قطعنا بأن العلة التي في الأصل موجودة في الفرع.

ثم قال: [والقطعي] أي: «القياس القطعي» هنا ذكر الصفة وحذف الموصوف، كما تقول لأحدهم: أين تدرس؟ يقول: في الأردنية.. فحذف الجامعة. [والقطعي] (أي: والقياس القطعي) يشمل قياس الأولى والمساوي] بمعنى: أن «القياس القطعي» يكون في «القياس الأولى» كما ذكرنا في

موضوع الضرب والتأفف، وكما ذكرنا في موضوع «المساوي في العلة» وهو الإسكار في النبيذ والإسكار في الخمر، وكما ذكرنا في قياس شحم الخنزير على لحمه وعلى حرق مال اليتيم على أكله.

● قياس الشَّبه من القياس الأَدُون

ثم قال:

وَإِنْ تَكُنْ ظَنِّيَّةً فَالْأَدُونُ * * لَذَا الْقِيَاسِ عَلمٌ مُدَوِّنٌ

[يعني: أن عليه الشيء إذا كانت ظنية فعلم هذا القياس أي: اسمه المدوّن أي: المكتوب في كتب الفن هو الأَدُون أي: القياس الأَدُون ويدخل فيه قياس الشَّبه] يتكلم هنا عن «القياس الأَدُون» أي: ليس القياس القاطع، إنما هو دون القياس القاطع، فيقول: إن «القياس الأَدُون» يدخل فيه «قياس الشَّبه» [إذ لا يتصوّر القطع بعليته وظنيّتها (أي: العلة) حاصلة (فالعلة مظنونة) وإلا (أي: لم يتصوّر قطعية العلة، بل الظن حاصل بالعلة) لم يتأت القول به (أي: القطع) قاله في الآيات البيّنات] تكلم هناك عن أقيسة قاطعة، ويتكلم هنا عن «القياس الأَدُون»، ويُفسّر هذا «القياس الأَدُون» الذي هو علم مدوّن، أي: (علامة ولقب أطلق على هذا القياس الذي لا يفيد القطع من جهة أن العلية مظنونة في الفرع)، وذكر مثلاً على ذلك أنه يدخل في «القياس الأَدُون» «قياس الشَّبه»، ما هو «قياس الشَّبه»؟

● قياس الطرد، قياس المناسبة

عندنا «قياس المناسبة» وعندنا «قياس الطرد». «قياس المناسبة»: لا نجد فيه العلة المناسبة في الحكم، وأما «قياس الطرد» فهو تحكّم من قبل القائس، فليس هذا القياس بصحيح ولا يثبت به حكم شرعي.

ف«قياس الشَّبه» ينظر فيه الفقيه إلى صفة في الحكم، يعني: «قياس الطرد» عبارة عن تحكّم، يعني: أحدهم ينظر ويقول: نظرنا إلى الأموال التي تجب فيها الزكاة من الأنعام فوجدناها في الإبل والبقر والغنم فهي حيوانات أليفة، فنوجب مثلاً الزكاة في حيوانات أليفة أخرى على سبيل المثال: كالغزال مثلاً مستأنسة فتقاس على الشيء، هذا يسمّى «قياس طرد» وهو لا يجوز شرعاً؛ وهو تحكّم من القائس، فعندي «قياس المناسبة» وهو قوي فيه (العلة) وفيه (وجه المناسبة

واضح) وعلى طرف آخر «قياس الطرد» الذي هو تحكُّم ولا يثبت به حكم، وهناك قياس وسط بين (المناسبة) و(الطرد) حيث ينظر الفقيه إلى صفة في الحكم وهذه الصفة قد تكون ذاتية وقد تكون عارضة، ك(الشبه) بين الوضوء والتيمم في أن كلاً منهما طهارة من الحدث أو أن كلاً منهما طهارة حكمية وليست إزالة للخبث.

● الفرق بين قياس الشبه وقياس المناسبة

ف(الشَّبه) هنا بين التيمم والوضوء وصف، لكن لا تعلل به الأحكام، بل هو صفة للحكم أنه طهارة من الحدث، أي: التيمم والوضوء، فيقوم الفقيه مثلاً في المناظرة مع الحنفي الذي لا يرى أن النية ركن في الوضوء لشبه الوضوء بالتيمم عند من يرى أن النية ركن، فيقول للحنفي: إنَّ الوضوء والتيمم طهارة حكمية، فكما أننا قلنا بالنية في التيمم وأنها ركن فيه فلنقل ذلك في الوضوء!!، فنقول: النية ركن في الوضوء، عندئذ هذا يسمَّى «قياس شبه» بمعنى: (لا يوجد مناسبة وعلّة)، إنما هو موجود صفة في هذا الحكم، وهذه الصفة أنه طهارة من الحدث في كل من الوضوء، فيجمع بهذه الصفة، فهذا يسمَّى «قياس الشَّبه» وأكثر أقيسة الفقهاء من هذا الباب أعني «قياس الشَّبه».

● القياس على أصل متأخر عن الفرع، قياس الوضوء على التيمم

قد يعترض معترض فيقول: كيف يقيس الشافعي والمالكي الوضوء على التيمم «قياس شبه» ويقولون بركنية النية في الوضوء قياساً عليها في التيمم مع أن التيمم شرع متأخراً على الوضوء؛ فكيف تقيسون المتقدم على المتأخر والمتأخر لم يكن موجوداً؟! فكيف يكون هناك تكليف بالقياس مع عدم وجود الأصل أصلاً وهو التيمم، نقول: إنَّ هذا الاحتجاج الذي يحتج به المالكي والشافعي على الحنفي إنما هو صالح في المناظرة بعد أن استقرت الأحكام، فنقول: هذا شرع وهذا شرع، وإلا فيمكن أن يستدل المالكي والشافعي على النية بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: 6] والصلاة هنا معبرٌ بها عن (إذا أردتم الوضوء فاغسلوا)، والسواك عند كل صلاة، أي: عند كل وضوء، وقد استعمل الشارع الصلاة عند الوضوء، أي: إذا قمتم إلى الوضوء، أي: إذا أردتم أن تتوضؤوا فهذا وضوءكم، فهناك تفسير أنه يمكن أن تثبت النية بدليل من النص، لكنها تتعضد أيضاً بالقياس على التيمم، فنقول عندئذ إنَّ هذا الاحتجاج مفيد في المناظرة بعد استقرار الأحكام الشرعية.

● أصل قياس الشبه عند السلف - قياس الزكاة على الصلاة

«قياس الشَّبه» من أعمال السلف -رضي الله عنهم- فقياس الصديق في حرب المرتدين الزكاة على الصلاة، ولا توجد علة مناسبة مستنبطة من الصلاة تشترك مع الزكاة كما هو الحال في الوصف المناسب، وأبو بكر الصديق -رضي الله عنه- لم يخترع قياساً طردياً من باب التحكم، بل قاس «قياس الشَّبه» مع عدم وجود علة مشتركة تمثل المناسبة، هذه عبادة في المال وهذه عبادة بدنية محضة، فهذا القياس من الصديق هو تأصيل لـ«قياس الشَّبه» وأنه أصل من الأصول التي تستنبط بها الأحكام فاقتران الصلاة بالزكاة في إيجابها في القرآن وأنها مشابهة في الحكم للصلاة.

● معنى يمتنعون الماعون

إلى درجة أن المفسرين قد فسروا قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون:7]، بأنهم يمتنعون الزكاة بدليل اقترانها بالصلاة في قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون:4 - 5]، فجعلوا كثرة حكم الصلاة مع الزكاة دليلاً على تفسير ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ أي: يمتنعون الزكاة، فكيف يفهم المتكلمون منهج الاستنباط عند الصديق إذ قاس الزكاة على الصلاة ولا يوجد علة جامعة ولا يوجد وصف مناسب جامع، إنما لاحظوا أن الصديق قد قاس هنا «قياس شبهه» وهو إمام من أئمة الاجتهاد.

● منهج السلف

هكذا يفهم السلف، فهكذا يؤسس المتكلمون من الأصوليين لطريقة فهم السلف حيث صنّفوا المعاني وحدّدوا لها ألفاظاً دالة عليها لضبط علوم الشريعة وحمايتها من الدخلاء عليها، وأنّ الدخلاء على علوم الشريعة لن يتم لهم ما يريدون من إقصاء الناس عن الشريعة إلا بعد تنفيذ ضربة وقائية لمنهج المتكلمين الراسخ في فهم أصحاب رسول الله -ﷺ- فمنهج المتكلمين بهذا التأصيل لفعل الصديق بـ«قياس الشَّبه»، وكيف أنهم أخذوا من الصديق هذا الوصف وصنّفوه على أنه «قياس شبهه» وليس «قياس علة»، فهذا الفهم المؤصّل علمياً لا تضره الدعاية الإعلامية ولا التشويه العشوائي فعلم السلف قد أحاطه الله تعالى بعلماء وجهابذة يؤصّلونه ويصنّفونه ويبينون المعاني ويحدّدون لها الألفاظ الدالة، فنجد أنّ علوم السلف قد أحيطت حرصاً شديداً وشهياً، فتربّصوا بكل من يحاول التلاعب بمنهج الفهم، لذلك نقول إنّ «قياس الشَّبه» أصل موجود وحيث

لا تتوافر على (قياس العلة والمناسبة) فإننا نلجأ إلى رتبة الدليل (الأدون) من أدلة الشريعة، وهو «قياس الشبه» فيبين لنا المصنّف هنا بأنّ تعليل الأحكام الشرعية، وبيان هذه الأحكام الثابتة بالقياس قد تكون قطعية وقد يكون القياس فيها (أدون)، فهنا أهمية الفهم الصحيح لأقوال السلف، وأنّ أقوال السلف عميقة في الاجتهاد والنظر وقد كشف عنها جهابذة علم الأصول من المتكلمين الذين بينوا عن الله وعن رسوله -ﷺ- وعن أصحابه -رضي الله عنهم- أجمعين.

26- وَظَنَّ الْعَلِيَّةَ هُوَ أَنْ يَظُنَّ عَلِيَّةَ¹

وَجُودٌ جَامِعٌ بِهِ مُتَمَّمًا * * شَرَطٌ وَفِي الْقَطْعِ إِلَى الْقَطْعِ انْتَمَى
وَإِنْ تَكُنْ ظَنِّيَّةً فَالْأَدْوَنُ * * لِذَا الْقِيَاسِ عَالِمٌ مَدَوَّنٌ

ما زلنا بصدد الحديث عن القياس الأدون، وبيننا أن «قياس الشبه» من «القياس الأدون» باعتبار ظنيته، وقلنا: إن العلة قد يكون مقطوعاً بها في الأصل والفرع، ولكن القياس يكون أدون بمعنى: ظني في مقابلة القطعي؛ لأن حكم الأصل أصلاً ظني، وفي هذا البيت يبين فيه أنواع القياس منها: «قياس الأدون» ونكمل ما تحدثنا عنه بـ«القياس الأدون».

● خصائص القياس الأدون

قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[وظن العلية هو أن يظن عليية الشيء في الأصل وإن قطع بوجوده في الفرع]** بمعنى: أنه يريد أن يلتفت انتباهك إلى أنك إذا رأيت العلة مقطوعاً بها في الفرع فلا تتوهم أن هذا القياس قطعي، بل هو «قياس الأدون» إذا كانت العلة مضمونة في الأصل، فقال: **[وظن العلية هو أن يظن عليية الشيء في الأصل]** (بمعنى: أن الحكم في الأصل مضمون العلية) **وإن قطع بوجوده في الفرع]** أي: بوجود القطع بعلية ذلك الشيء في الفرع.

● مثال على القياس الأدون

وسياتي بمثال، وملخص المثال: إذا قال سادتنا الشافعية بأن العلة في الربا هي الطعمية، والطعمية حاصلة في التمر والبر والتفاح، فقال: **[كقياس الشافعية التفاح على البر بجامع الطعم الذي هو - (أي: الطعم) - علة الربا - (أي: علة ربا البيوع) - عندهم - (أي: الشافعية) - ويحتمل إنها القوت والادّخار للذان هما علتاه]** أي: علة الربا في البر عند المالكية، فالعلة في الأصل هل هي الطعمية أم الاقتيات والادّخار؟ فالعلة مضمونة فقد يكون الصواب مع المالكية وقد يكون الصواب عند الشافعية **[عند المالكية ويحتمل الكيل الذي هو علته عند الحنفية - (أي: علة منع الربا في**

¹ المحاضرة السادسة والعشرون: وَظَنَّ الْعَلِيَّةَ هُوَ أَنْ يَظُنَّ عَلِيَّةً، بتاريخ: 21 رمضان 1442هـ - الموافق: 2021/5/3م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11520>

البر) - **وليس في التفاح إلا الطعم**] فالتفاح مطعوم ليس مكياً وليس مقتاتاً مدخراً، ولكنه في علة الطعمية عند السادة الشافعية وقد اختلف معهم الحنفية والمالكية، فنقول: إن علة الطعمية ظن **[فثبوت الحكم فيه - (أي: التفاح) - أدون من ثبوته في البر المشتمل على الأوصاف الثلاثة]** (اللاقتيات والادخار والطعمية والكيل).

● سبب أدونية القياس

فقال بعد ذلك: **[فأدونية القياس من حيث الحكم]** والحكم هو جريان الربا في التفاح بعله الطعمية، فيحرم بيع التفاح بالبر مؤجلاً؛ لأن كليهما مطعوم، حكم بيع التفاح بالبر إلى الأجل أمر مختلف فيه؛ نظراً لاختلاف الفقهاء في علة الطعمية أو الاقتيات والادخار أو الكيل.

● ظنية العلة في الأصل

فالعلة التي هي الطعمية مظنونة، فهنا يكون تحريم بيع البر بالتفاح مؤجلاً حكماً مظنوناً، والظنية هنا حاصلة لظنية العلة في الأصل وهو البر، عندما يعلل بالطعمية فإذا نظرنا إلى العلة التي هي (الطعمية) في التفاح فهي حاصلة، ولكن حكم التحريم (ظني) في التفاح بسبب أن العلة في التفاح دونها في البر؛ لأن التفاح مطعوم ليس مقتاتاً، أما البر فهو مطعوم ومقتات، فهنا نقول: إن وصف الطعمية في التفاح أدون منها في البر الذي يزيد على الطعمية بالكيل واللاقتيات والادخار، ولكن الشافعية لما قالوا بالطعمية فهي تامة في التفاح على اعتبار أن الحكم الطعمية، فقد يكون الوصف مظنوناً في الأصل فيترتب على ذلك ظنية الحكم في القياس فيما يتعلق بحكم الفرع، فتحريم بيع التفاح بالبر مؤجلاً بعله الطعمية ظني نظراً لوقوع الظن في علة الأصل ألا وهي (الطعمية) فنقول: كما قال الشارح: **[فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لا بد من تمامها كما تقدم هكذا قاله المحلى وهو واضح في المثال المذكور]** وهو قياس التفاح على البر فيما يتعلق بالطعمية، لا يقولن أحد إن وصف العلية ليس تاماً في التفاح؛ لأنه مطعوم، بينما (البر) مقتات مدخر، مكيل، مطعوم، نقول: سادتنا الشافعية عللوا ب(الطعمية) ولم يعللوا ب(اللاقتيات والادخار)، لكننا لو أردنا أن نذهب إلى قول المالكية فسنقول: إن علة (الطعمية) ليست تامة على مذهب المالكية في (التفاح)، بل هي ناقصة ولا يصح القياس، أي: يحرم التفاح أن يباع بالبر مؤجلاً

من جهة علّة (الاقْتِيَات والادّخار)، بل من جهة بيع الطعام بالطعام، وهي علّة دون علّة (الاقْتِيَات والادّخار)؛ لأنّ (الاقْتِيَات والادّخار) فيه (الطعمية) وفيه ما يزيد من وصف (الاقْتِيَات والادّخار). وفي الخلاصة: يريد أن يبيّن أنّ «القياس الأدّون» يكون نتيجة (ظنية العلّة في الأصل).

• الوصف في الأصل أتم منه في الفرع

وقد يكون نتيجة أنّ (العلّة في الفرع دون العلّة في الأصل)، وقد بيّنت أنّ معنى كلمة (دون) لا يعني أنّ العلّة ليست تامة؛ إنما العلّة بتمامها، لكن إذا نظرنا إلى هذا التمام وهو (الطعمية) في التفاح في الفرع ونظرنا إلى (الاقْتِيَات والادّخار) زيادة على (الطعمية) في الأصل، فالجامع المشترك بينهما (الطعمية) وقد تحقّق، لكن هناك وصف زائد في (البُرّ) يجعل من هذا الأصل أنه أتم في علّة (الطعمية) مع (الاقْتِيَات والادّخار) منها في (الطعمية) في التفاح.

ثم قال: **[لكن قد يكون القياس ظنيًا ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل أو مساويًا له]** هنا حذف كان واسمها، أي: وقد يكون الحكم في الفرع مساويًا للحكم في الأصل **[لكون العلّة أظهر في الفرع أو مساوية]** وقوله: **[أظهر في الفرع]** بيان لقوله السابق: **[ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل أو مساويًا له]** على قوله السابق: **[أو مساويًا له]** فلاحظ الربط بين الجمل: وقد: **[يكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل]** **[لكون العلّة أظهر في الفرع أو مساوية]** **[لكون العلّة مساوية، يعني: صار عندنا لف ونشر مرتّب، كما قال -سبحانه تعالى-: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْإِيمَانُ بِمَا أَتَىٰ اللَّهُ ثُمَّ فَضِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [مؤد:1]، ﴿حَكِيمٍ﴾: أحكم، و﴿خَبِيرٍ﴾: فصّل.**

الآن في هذه العبارة **[قد يكون القياس ظنيًا ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل أو مساويًا له]** **[لكون العلّة أظهر في الفرع أو مساوية]** فجعل **[لكون العلّة أظهر في الفرع]** بيانًا لقوله: **[ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل]**؛ **[له]** **[لكون العلّة أظهر في الفرع أو مساوية]** **[لكون العلّة مساوية للوصف في الأصل، ومثال (المساوية) ك(قياس لحم الخنزير على شحمه) و(حرق مال اليتيم على أكله)، [قال في الآيات البيّنات فالوجه إنّ القياس الظني قد يكون أولى أو مساويًا فلا يختص الظني بالأدّون] و(الأدّون)** كما ذكر ما كان الوصف في الأصل أتم منه في الفرع، لذلك يريد أن يبيّن أنّ «القياس الأدّون» لا يختص بأن تكون العلّة في الأصل أتم منها في الأدّون، بل قد يكون الوصف في الفرع أتم منه في الأصل، وهو الذي عبّر عنه في قوله: **[كما في عكس المثال المذكور]** ما

هو المثال المذكور؟ المثال المذكور: قياس (التفاح على البر)، وما هو عكس المثال المذكور؟ قياس (البر على التفاح)، فالمثال المذكور: قياس (التفاح على البر) حيث يكون الوصف في الأصل أتم منه في الفرع بعلة (الطعمية)، فوصف (الطعمية) و(الكيل) موجود في التفاح على فرض أنه قد استخدم بالميال أو بالميزان وهو أدون من الوصف في الأصل وهو (البر) حيث يزيد البر على الطعم والكيل بأنه مقتات، أي: أن البر مقتات، هذا هو المثال المذكور، ما هو عكس المثال المذكور؟ وأما عكسه فهو: أن يقاس (البر على التفاح) فيكون الوصف في الفرع وهو البر هنا أتم من التفاح، فالبر أصبح فرعاً، وقيس على التفاح، وقد يقال: إن البر منصوص في الحديث فلا يكون فرعاً في القياس، هذا نقاش سيعترض عليك معترض [أنت تريد أن تقيس البر على التفاح، والبر مذكور بالنص (البر بالبر)، والتفاح ليس منصوصاً فكيف تريد أن تقيس المنصوص على غير المنصوص؟] قد يقال: إن (البر) منصوص في الحديث فلا يكون فرعاً في القياس، والجواب: أن هذا القياس يصح في باب حديث (الطعام بالطعام) والعلة الطعمية، و(البر) هنا في حديث (الطعام بالطعام) ليس منصوصاً؛ وعليه فيكون التفاح والبر فرعين بحسب حديث (الطعام بالطعام)، ومع أن العلة في (البر) أتم منها في المطعوم وهو (التفاح) إلا أن القياس يكون أدون أي ظنيًا باعتبار أن العلة في الأصل وهو التفاح وهي (الطعمية) علة مظنونة، فيكون حكم الأصل ظنيًا لا من حيث أن الوصف في البر أتم منه في التفاح، إذا كانت العلة هي الطعمية فمع أن الوصف في الفرع الذي هو البر أتم من الوصف في التفاح الذي أصبح الآن أصلًا في هذا المثال، ولكن مع ذلك بقي الحكم ظنيًا مع أن العلة مقطوع بها في الفرع، فجاءت الظنية من حكم الأصل ألا وهو التعليل بالطعمية عكس المثال، فيريد أن يقول: قد يكون الوصف في الفرع أتم منه في الأصل، فإذا قلنا: (الطعام بالطعام) فجعلنا التفاح أصلًا وهو فرع من هذا النص، فقسنا البر على المطعوم وهو التفاح، فعندئذ الوصف في هذا الفرع وهو البر أتم منه في الأصل، ولكن النتيجة أن (الحكم ظني) لسبب أن هذا القياس مختلف في التعليل به؛ لأنّ عليّة الطعمية مختلف فيها، ففي قوله هنا: **[كما في عكس المثال المذكور]** المثال المذكور كان قياس (التفاح على البر) عكس المثال المذكور هو قياس (البر على التفاح)، نلاحظ هنا أنه اتخذ مثالًا واحدًا وعكسه، ليبيّن أنّ «القياس الأدون» يمكن أن يكون في حال كون الوصف في الفرع أتم منه في الأصل (نظرًا للاختلاف في عليّة الأصل)، فبقيت (الظنية في الحكم المنتج بالقياس بناءً على ظنية العلة في الأصل).

والخلاصة: سنجد أنّ «قياس الأدون» معناه: (ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل) هذا هو «القياس الأدون» لماذا؟ لأحد سببين:

من حيث: (احتمال أنّ تكون العلة مختلفًا فيها في الأصل) كتعليل الربا في البرب (الطعمية) أو بـ (الاقتيات والادخار) و(الكيل والوزن)، وهذا الوصف مختلف فيه في الأصل، فسينتج لنا ظنية في هذا الوصف في الفرع سيؤدي إلى ظنية الحكم بقياس هذا الفرع على ذلك الأصل، فهذه الحالة يكون فيها ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل.

وأيضًا قد يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث: (إنّ الوصف المعلل به أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع).

فدخل الاحتمال على «القياس الأدون» من جهتين: من جهة (الاختلاف في علة الأصل) أو من جهة: أنّ (الوصف في الفرع دونه في الأصل)، وقال موضحًا ذلك لهذه الفقرة في قوله [فقياس الأدون قد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل من حيث احتمال أنّ تكون العلة غير ما ظن أنه العلة من الأوصاف الموجودة في الأصل دون الفرع] كما بيّناه في موضوع ظنية العلة في الأصل ثم قال: [وقد يراد بالأدون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل] لاحظ أنّ العبارة واحدة ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الأصل [من حيث أنّ المعنى المعلل به أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع. اهـ] فنتج «قياس الأدون» من جهة أنّ (الحكم في الفرع ظني)

- إما: (للاختلاف في تعليل الأصل).

- وإما لأنّ (الوصف في الفرع أقل منه في الأصل) فهو في الأصل أتم وأقوى من الفرع.

فنتج الحكم ظنيًا في القياس من أحد هذين الوجهين وهو (الاختلاف في تعليل حكم الأصل) أو (أنّ العلة في الأصل أتم منها في الفرع) هنا يأتي عندنا اصطلاح «قياس الأدون».

ثم قال: [فالأدونية بالاعتبار الثاني] أي: أنّ العلة في الأصل أتم منها في الفرع كما قلنا بقياس التفاح على البرب العلة في الأصل أتم منها في الفرع، (الأصل) هو (البرّ): (المقتات المدخر - المكيل - المطعوم)، و(الفرع) هو (التفاح) المطعوم فقط، قال: [فالأدونية بالاعتبار الثاني] أي: التي تكون العلة في الأصل أتم منها في الفرع [تصوّر في القطعي بأن يكون المعنى المقطوع بعليته في الأصل] وهو (البرّ): مقطوع بأنه (مقتات مدخر - مكيل - مطعوم) لا خلاف في أنّ (البرّ) هنا مقطوع به في أنّ العلة هي (الاقتيات والادخار) وفيه (الطعمية).

ثم قال: **[وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع]** فقال: انظر إلى الوصف المقطوع به في الأصل، لكن لما كان الوصف في الأصل أتم منه في الفرع دخل من هنا الظن قال: **[فيكون ثبوت الحكم في الفرع دونه]** في الرتبة فهو مقطوع به في الأصل، **[في الأصل]** فيكون الحكم في الفرع دونه أي: دون القطع في الأصل، فيكون في الفرع مظنوناً، بمعنى: قال: لقد قطعنا بأن العلة وهي (الاقتيات والادخار) و(الطعمية) و(الكيل) مقطوعاً بها في الأصل، لكن لا تتوهم إذا كانت العلة مقطوعاً بها في الأصل فهذا سينتج لزوماً حكماً قطعياً؛ لأن الوصف الذي هو مقطوع به في الأصل قد لا يكون تاماً في الفرع إذا عللت بـ(الطعمية) فسيكون في الأصل أتم، فمن هنا سيدخل عندك الظن في الحكم المنتج من القياس؛ نظراً لوجود العلة بتمامها في الأصل، وأنها علة مقطوع بها مجمع عليها، إلا أنك إذا عللت بـ(الطعمية) فستجد أن **(البر)** في عليته مقطوع بها، لكنها ليس مقطوعاً بها في المطعوم وهو **(التفاح)**، وبالتالي ستفقد قطعية الحكم في النتيجة في موضوع إثبات الحكم للتفاح بسبب أن الوصف في الأصل أتم منه في الفرع، فيريد أن ينفي شبهة، لا تتوهم القطع بالعلية في الأصل، فسينتج تلقائياً حكماً قطعياً في الفرع.. لماذا؟ لأن الفرع قد يكون الوصف فيه أقل من الوصف الذي في الأصل هذا هو الاعتبار الثاني الذي أشار إليه: **[فالأدونية بالاعتبار الثاني]**، فيدخل الظن على الحكم الناتج بالقياس من جهتين:

- من جهة: الاختلاف في تعليل الأصل.
 - الجهة الثانية: من جهة القطع في تعليل الأصل، لكن الوصف في الأصل أتم منه في الفرع. فيكون الحكم في الفرع أدون منه في الأصل، فإن كان مقطوعاً به في الأصل، فإذاً هو مظنون في الفرع، فهو بحث في نتيجة القياس والحكم الناتج من القياس في هذه الحالة.
- بقي أن أشير إلى ملاحظة مهمة: عندما قلنا: إن من شرط العلة أن توجد بتمامها، فإننا نقول: إن من علل بـ(الطعمية) وقاس التفاح على البر؛ فإن (الطعمية) موجودة في كليهما وإن كان البر فيه أوصاف أتم، فالقياس صحيح عندئذ، والحكم ظني، وهذا يصح على مذهب الشافعية في التعليل بـ(الطعمية)، أما لو قلنا على مذهب المالكية في التعليل بـ(الاقتيات والادخار) فنقول: إن العلة في التفاح ليست مساوية للأصل، وبالتالي القياس لا يصح أصلاً.
- هذه المسألة التي بحثناها متصورة على أصل الشافعية في أن العلة هي (الطعمية) وبناءً على ذلك صح أن يقاس **(التفاح)** على **(البر)** والعلة: (الطعمية)، لكنها في الأصل وهو **(البر)** تزيد على (الطعمية) بـ(الاقتيات والادخار) فهذه التمثيلات على موضوع ما هو وصف أتم في الأصل منه في

الفرع علينا أن نتبيّنه يصح على أساس التعليل بـ(الطعمية)، نلاحظ تعبيره بقوله: **[فالأدونية بالاعتبار الثاني]**، وهو أنّ الوصف في الأصل أتم من الوصف في الفرع تتصوّر في القطعي بأن يكون المعنى المقطوع به في الأصل كما بيّنا.

قال: **[وبوجوده في الفرع أتم وأقوى]** لاحظ لو أنه جعل أتم وأقوى متعلقة بوجوده في الفرع، لا أتم وأقوى متعلقة بقوله: **[في الأصل]**، فما هو متعلق في الأصل؟ **[أتم وأقوى]**، فلما قال: **[وبوجوده في الفرع]** ربما يخطر في بالك أنها أتم في الفرع!! لا، فهو يريد أن يقول: (هي أتم وأقوى في الأصل منه في الفرع)، لكن تقديمه وتأخيرها هنا قد يثير لبساً في قوله: **[وبوجوده في الفرع أتم]** ف**[أتم]** هنا ليست متعلقة بـ**[وجوده في الفرع]** إنما متعلقة بـ**[أتم وأقوى منه في الأصل منه في الفرع]**، فهنا يجب بيان المتعلق للجار والمجرور؛ أنه: (أتم وأقوى في الأصل) وليس (بوجوده في الفرع أتم وأقوى)، لاحظ العبارة: **[وبوجوده في الفرع أتم وأقوى]** وليس هذا المراد أنما أتم وأقوى منه في الأصل منه في الفرع هذا ما ينبغي التدقيق فيه بالنسبة للمعنى.

27- وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي¹

وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي * * الْحُكْمِ نَوْعًا وَبِجِنْسٍ يَقْتَفِي

● إعراب البيت وبيان المتعلقات

في هذه المحاضرة يتحدث الناظم -رحمه الله تعالى- عن الفرع وأنه تابع لأصله في الحكم والنوع والجنس فقال:

وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي * * الْحُكْمِ نَوْعًا وَبِجِنْسٍ يَقْتَفِي

[الفرع مبتدأ] حرف (الواو) الذي في كلمة **(وَالْفَرْعُ)** (الواو) هنا استئنافية؛ لأنه يتحدث في موضوع جديد مختلف عن الموضوع السابق **[خبره يقتفي بفتح التحتية في أوله]** أي: الياء في يقتفي ومفتوحة وتحتية، أي: لها نقطتان من الأسفل من تحت، **[بمعنى: يتبع]** أي: يقتفي، بمعنى: يتبع، **[ويساوي]** فلذلك عندما يتكلم عن الفرع الذي هو ركن من أركان القياس فلا بد أن يكون هذا الفرع تابعاً للأصل بحيث يكون حكم الفرع هو حكم الأصل، وكذلك العلة تتبع الأصل في العلة في ذلك الأصل نوعاً وجنساً **[واللام في الأصل زائدة]** - (التي هي والفرع للأصل) - وهو - (أي: الأصل) - **مفعول الخبر]** والخبر يقتفي أي: يقتفي الأصل هكذا يصبح المعنى، وقال: عن اللام في الأصل وهو في قوله: **(وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ)** قال عن اللام إنها زائدة، ولكن التقدير بدون هذه الزيادة **(يَقْتَفِي)** الكلمة التي هي آخر البيت **(لِلْأَصْلِ)** فيكون **(يَقْتَفِي)** هنا المتعلق، و**(لِلْأَصْلِ)** هو الجار والمجرور المتعلق، ولكنه أتى باللام في كلمة **(لِلْأَصْلِ)** زائدة فيكون المعنى أي: **(يَقْتَفِي الْأَصْلِ)**، ف**(الْأَصْلِ)**: مفعول به، و**(يَقْتَفِي)**: فعل وفاعل، ونظر لتقدم المفعول على الفاعل، جاء باللام الزائدة ليتمكن الفعل من مفعوله الذي تقدم عليه، فالمفعول هنا تقدم على الفعل وهو المفعول هنا **(الْأَصْلِ)**، والفعل يقتفي متأخر، وذلك مثل قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ)** [يوسف - 43]، لاحظ هنا في **(إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ)**، وهذه في سورة يوسف فلما تقدم المفعول وهي في الآية الكريمة **(الرُّؤْيَا)** على الفعل الذي هو **(تَعْبُرُونَ)** احتيج للام الزائدة لتمكين الفعل من مفعوله المتقدم؛ لأن

(1) المحاضرة السابعة والعشرون: **(وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي)** بتاريخ: 25 رمضان 1442هـ - الموافق: 2021/5/7م - رابط

المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11542>

الأصل أن يأتي الفعل والفاعل ثم يأتي المفعول، فإذا تقدّم المفعول، فعندئذ نكون قد خرجنا عن أصل تركيب الجملة وليتمكن الفعل من مفعوله المتقدّم جيء باللام الزائدة.

ثم قال: **[وَبَاعِثٌ مَتَعِّلِقٌ يَقْتَفِي]** يعني: عندما تريد أن تولف جملة فيها جار ومجرور لا بد أن يكون هناك عامل، كأن تقول: (جئت من المدرسة) و(رجعت من الحج) فتقول: (رجع): متعلّق، (من الحج): متعلّق بالكسر، (ذهبت إلى المدرسة) ف(ذهب) متعلّق بالفتح، (إلى المدرسة) متعلّق بالكسر، فالآن يقول هنا: **[و(بِباعِث) مَتَعِّلِقٌ (يَقْتَفِي)]** فالمتعلّق والمتعلّق هما:

ف(المتعلّق) بفتح اللام المشدّدة هو: (الفعل - وما في معنى الفعل كالمصدر - واسم الفاعل - والمفعول). و(المتعلّق) بكسر اللام المشدّدة هو (الجار والمجرور). كأن تقول: (شربت من البئر)، ف(شربت) متعلّق بالفتح و(من البئر) متعلّق، فبيان تركيب الجملة في بيان تركيب الحروف في بيان جمع الكلمة، فنحن عندما نتكلم عن الكلمات المولفة، وتؤدي معنى لا بد من بيان أوجه الربط بين هذه المفردات كما بيّنا هذا متعلّق وهذا متعلّق؛ ليتضح لنا الفعل الذي يعمل في الجار والمجرور، فنتصوّر أنّ (حرف الجر) وهو بمعنى: (اسم الفاعل) ككلمة: (الحق: الحاقق - البّر: البار - الجر: الجار) فهو يقوم بعملية الجر، فيجر، معنى المتعلّق ويلقيه على المتعلّق فأصبح عندي (جار ومجرور) و(مجرور إليه) ف(حرف الجر) يجر المتعلّق ثم يلقي هذا المتعلّق على الاسم في الجملة التي هي من الجار والمجرور، وكل ما دخل عليه حرف جر فهو اسم، فالاسم لا يتمكن من الفعل بنفسه بل بواسطة (حرف الجر)، فيجر حرف الجر: (الفعل أو المصدر أو اسم الفاعل أو اسم المفعول) هذه التي فيها رائحة الفعل، ثم بعد ذلك يلقي هذا المعنى على الاسم.

● معنى العامل والمعمول

[وقوله في الحكم معطوف عليه] والضمير في **[عليه]** يعود على قوله بعث **[ونوعاً]** أي: في نوع **[ظرف معمول يقتفي]** هنا عندما يقول: **[ظرف]** أي: بمعنى: (في)، فقال: **[ونوعاً]** وهنا قصد لفظه، وإلا لو أنه أراد أن يخبر عنه كان حقه أن يكون مضموماً، ولكنه قصد لفظه، فقال: **[ونوعاً]** **[ظرف معمول يقتفي]** كذلك **[يقتفي]** قصد لفظه، فصار عندنا معمول، وهنا نبحت في معنى كلمة معمول، (المعمول): هو ما يظهر فيه أثر العامل، ف(العامل): هو الفعل (يقتفي)، وهو الذي يجلب الأثر وهو حركة الإعراب، أي: الأثر حركة الإعراب، ولا نقول المعمول هو المفعول به، بل قد يكون الفاعل وهو كذلك معمولاً كأن تقول: (جاء خالدٌ - سافر سعيدٌ)، فما الذي جلب الحركة على

الفاعل خالد وسعيد؟ هو الفعل (جاء) و(سافر)، فنقول: مرفوع، أي: الفاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة، التي جلبها العامل (سافر)، فنقول: (خالد): معمول للفعل (سافر) و(جاء)، كلمة المعمول قد يكون الفاعل فيها هو المعمول، وقد يكون المفعول به، ف(العامل): هو الفعل والحرف.

باختصار نقول: (العامل) في الاسم المجرور هو حرف الجر سافرت من الأردن مثلاً إلى السعودية، تقول: الأردن هنا جلبت الكسرة على آخر الاسم المجرور والجالب لها هو حرف الجر، ضرب الشرطي اللص، (ضرب): العامل الذي يجلب الأثر على أواخر الكلم، (الشرطي): فاعل مرفوع وعلامة رفعه الضمة، فلو قلنا: (فاعل مرفوع بالضمة) نقول: هذا خطأ؛ لأنه مرفوع ب(العامل) وليس ب(الضمة)، فنقول: (علامة رفعه الضمة، لكنه مرفوع بالعامل ضرب)، اللص مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة على آخره، لكننا لا نقول: (منصوب بالفتحة)؛ لأنه منصوب بالعامل وهو (ضرب)، فلما قال هنا ونوع الظرف، أي: فيها (معنى الظرفية) بمعنى: مُقدَّر فيها معنى الظرفية، معمول (يقتفي) أي: الجالب للنصب على كلمة نوعاً هو الفعل (يقتفي)، وعليه يكون (يقتفي هو العامل)، و(نوعاً هو المعمول)، من الذي جلب الأثر وهو النصب على كلمة (نوعاً)؟ هو العامل (يقتفي)، ماذا سمينا (نوعاً) التي وقع عليها أثر العامل وهو الحركة بالنصب، نقول: (نوعاً: معمول)، فلا يلتبس علينا الفرق بين (العامل والمعمول) و(الفاعل والمفعول)، ثم قال: **[والباء في قوله بجنس ظرفية] [الباء] بمعنى: الظرفية، أي: هي بمعنى (في) [وهو] أي: قوله: [بجنس] معطوف على [نوعاً]، و[نوعاً] هنا قُصد لفظها، فهي منصوبة على الحكاية في البيت للفظ [نوعاً]، ماذا يصبح ترتيب المعنى واللفظ في البيت؟ يصبح التقدير كالاتي: (والفرع يقتفي للأصل بباعث، ويقتفي الفرع في حكمه للأصل في نوع الحكم وجنسه، ويقتفي الفرع في جنس العلة ونوعها، وفي جنس الحكم ونوعه) على ما سيأتي تفصيله.**

خلاصة معنى هذا البيت: إنَّ الفرع يتبع أصله، يقتفي أصله، كما وردت الكلمة في البيت في نوع العلة، وفي جنس العلة، وفي الحكم الذي يتنزل على الفرع، وقد يكون هذا (الحكم مساوياً لحكم الأصل في نوعه)، وقد يكون (مساوياً لحكم الأصل في جنسه)، و(العلة التي هي الوصف في الفرع، قد تكون مساوية للعلة في الأصل في نوعها وفي جنسها)، وكذلك (العلة في الأصل هي باعثة للحكم)، وكما بيّنا باعثة للحكم في تعديته إلى حكم الفرع، وليست باعثة لله - سبحانه وتعالى، إذ إنَّ الله - عزَّ وجلَّ - لا يوجد ما يحمله من الأغراض على حكم؛ لأنه - سبحانه وتعالى - غني عن خلقه، فالأغراض

لا تحمل الله تعالى على الحكم، فلا مصلحة له في حكم ولا في دفع مفسدة عنه فهو الغني لا يضره شيء ولا ينتفع بشيء من مصالح العباد، إنما راعى هذه المصالح تفضلاً.

• التساوي في العلة والحكم نوعاً وجنساً

ثم قال: **[تقدم أنه يجب وجود علة الأصل بتمامها في الفرع وذكرت]** أي: المؤلف صاحب النشر هنا **[أنه يجب مساواته له فيما يقصد من نوع العلة أو جنسها فلا تكرر]** لأنه سبق أن تكلم عن شرط المساواة في العلة بين الأصل والفرع، فهو هنا يريد أن يتكلم أكثر تفصيلاً يريد أن يتكلم عن المساواة في العلة في النوع وفي الجنس، فنفي أن يكون في الكلام تكرر، ثم قال: **[وكذا يشترط أن يساوي حكم الفرع حكم الأصل فيما يقصد من نوع الحكم أو جنسه]** بمعنى: أنه لا بد من أن يكون الحكم في الفرع مساوياً للحكم في الأصل، إما في النوع، وإما في الجنس، ولا بد أن يكون الوصف الذي هو العلة في الفرع أن يكون مساوياً للعلة أو الوصف في الأصل إما في النوع أو في الجنس.

• كيف نفرق بين النوع والجنس

وهذا يقودنا إلى ضرورة التفريق بين **(النوع)** و**(الجنس)** نقول: **إنّ (الجنس):** (هو الأفراد المتفقة في الحقيقة) و**(النوع):** (طائفة اتفقت في الصفة تحت الجنس). بمعنى: أن **(الجنس)** تحته أنواع، فنقول: (الحبوب جنس، والقمح نوع والشعير نوع)، ونقول: (الحيوان جنس، والإنسان نوع) على اعتبار أن حقيقة الجنس هي الحيوانية، فإن قلنا: (الإنسان جنس) فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحي، فإن قلنا: (الإنسان جنس) فحقيقة الحياة الناطقة أي: المفكرة، فالمرأة نوع والرجل نوع). وعليه فالجنس أعم من النوع، والنوع بعض الجنس.

ولذلك سيضرب هنا أمثلة عن العلة باعتبارها (نوعاً) وباعتبارها (جنساً)، فلا بد من البحث في حقيقة الأشياء، وتمييز كونها أجناس وكونها أنواع، وهذا الجنس وهذا النوع (أمر اعتباري)، فممكّن أن تعتبر (الجسم - الأسماء): (جنساً)، وهي ما شغل حيزاً فيكون النبات نوع، ويكون الإنسان نوع، ويكون الحيوان نوع، ذلك لأنّ هذه جميعاً أجسام، لكن كأن تقول: (النامي) الحيوان نامي، والنبات نامي، والإنسان نامي، لكن الحجر ليس نامياً، بعدما كان الحجر داخلاً في الجنس الأعلى وهو ما يكون (جسم)، خرج بالجنس الأدنى الذي هو (الحي النامي)، لكن إذا قلنا عن (الحي)

بمعنى: ما يحس وهو (الحيوان)، فعندئذ أصبحنا أمام جنس أدنى من (جنس النامي)، و(الجنس النامي) أدنى من الجنس الذي هو (جسم).

● المطلق في الذهن ليس في الوجود الخارجي

لذلك نحن عندما نتكلم عن (الأجناس والأنواع) إنما نتكلم عن (كليات)، وهذه الكليات لا توجد في الخارج، وما هو موجود في الخارج هو (الماصدقات)، (الكليات) ليست موجودة في الخارج البتة، (الأنواع - الأجناس - العام - المطلق) ليس موجوداً في الخارج البتة، إنما هي (معان ذهنية)، وافترض وجود الذهنيات التي هي كليات في الخارج ضلال في هذا الدين وبعده عن الحق، لذلك نقول: (المطلق) كالعلم والحلم والحياة والوجود (موجودات ذهنية)، أما في الخارج فليس الوجود والحياة إلا اختلاف محض بين الأشياء لا يوجد شيء مشترك في الخارج، فالموجود في الخارج هو الاختلاف المحض، فعندما نقول: إن العلم لله تعالى، وإن العلم للإنسان، فنحن نتكلم عن العلم المطلق بدون تعلق بالذات فهذا مطلق.

ولكن إذا جاء أحدهم وقال: القدرة مطلقة في الخارج، والإنسان له قدرة، والله له قدرة، إذن هناك مشترك في الخارج بين الله وخلقه، الله متصف بالوجود والإنسان متصف بالوجود، ونقل هنا المطلق من الذهن إلى الخارج، فهذا يعني أننا أصبحنا أمام وجود مشترك بين الخالق والمخلوق، وهذا بوابة وحدة وجود الله مع مخلوقاته، أن وجودهم واحد، فأصبح الذي هو نوع وجنس وكلي في الذهن نُقل إلى الخارج فأصبح الله - سبحانه وتعالى - شريكاً لمخلوقاته في وجودها، وعندئذ نُقل المطلق إلى الخارج "خارج الذهن"، واعتباره موجوداً في الخارج، يعني ذلك وحدة أديان؛ لأن الآلهة كلها لها وجود كلي مشترك، والله بينه وبينها وجود كلي مشترك، على فرض صحة أن المطلقات الذهنية موجودة في الخارج، فهذا يعني: بطلان هذا الدين، وأن الله له وجود مشترك مع مخلوقاته، ولذلك نقول: أن هذا الزعم هو بوابة (وحدة الوجود والضلال المبين).

● الكرامية عتبة (وحدة الوجود)

لذلك نقول: أن علم الله تعالى القائم بذاته لا شريك له في مخلوقاته خلافاً لما تزعمه الكرامية من وجود هذه المطلقات في الخارج وهي مشتركة بين الله ومخلوقاته، عندما نتكلم هنا عن النوع والجنس فإنما نتكلم عن معنى اعتباري لا وجود له إلا في الذهن، أما وجوده في الخارج فهو مُتَشَخِّصٌ في المحل كما سيأتينا تفصيله، عندما أجد معنى الإسكار في الخمر أو الحبوب المهلوسة

فهذا وجود مُتَشَخِّصٍ في الخارج ومُقَيَّدٌ بالحبوب المهلوسة، ومُقَيَّدٌ بالمخدرات مُقَيَّدٌ بالخمور بأنواعها، فلا يوجد في الخارج مطلق، الموجود في الخارج مُقَيَّدٌ، الموجود في الخارج كله مُشَخَّصٌ، لذلك إذا لم يفقه الأصولي الفرق بين الوجود المطلق الذهني والوجود المُقَيَّدُ الخارجي، عندئذ نقول: هذا بوابة من بوابات انحراف الاعتقاد، وسيؤدي إلى تَوَهُّمٍ أَنَّ الدواب شريكة لله في الرحمة؛ لأنَّ الرحمة أصبحت معنى مشتركاً بين الله ومخلوقاته، والكرامية في هذا الاعتقاد هم بوابة (وحدة الوجود)، فيزعمون أنهم يريدون الإثبات لله -عزَّ وجلَّ- في صفة الرحمة أو في صفة العلم أو في صفة الوجود أو في صفة الحلم وغير ذلك من الصفات، فيقعون في التجسيم الذي هو مبدأ الانحراف في الاعتقاد، ووجود الله في الطبيعة، فلذلك علينا أن نفقه أصلاً قويمًا من أصول الاعتقاد وأصول الفقه أن (المعاني المطلقة): وجودات اعتبارية، (الكليات في العام): وجود اعتباري، فنحن نقول: أن العام ليس منحصرًا، لكن الوجود في الخارج جميعه منحصر، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ [النبا: 29] وما نراه اليوم من طنطنة في وحدة الأديان فإننا سنجد أن الكرامية هم عتبة وحدة الأديان لماذا؟ لأنهم يجعلون وجودًا مشتركًا وعلماً مشتركًا ليس باعتبار الذهن إنما باعتبار الذوات المشخّصة المعيّنة، يعتبرون بينها معاني مشتركة، وعندئذ لن يستطيعوا أن يميّزوا بين وجود الله ووجود المخلوقات، وعندئذ سيتوهمون أن هذا الوجود مشترك في معناه بين الله ومخلوقاته، وعندئذ يقع الفساد في الاعتقاد، ونكون أمام بذور وحدة الأديان، ولا أقول هنا: (بذور) بل أريد أن أقول أمام بيضة الثعبان التي ستفقس وحدة الأديان.

هنا في المبحث الأصولي سيتكلم عن (النوع والجنس) وذكرنا أن النوع والجنس (معان ذهنية) وليست لها وجود في الخارج، ونقول: أن الكليات جميعًا لا وجود لها في الخارج، إنما هي (معان ذهنية) فعلينا أن نبحت دائمًا في المنهج وضبط المنهج، ولذلك نقول: إن الفروع محنة للأصول، فعندما يصل المرء في فكره لفروع مضطربة كالاقتقاد أن الله تعالى له معان مشتركة مع مخلوقاته، فيفترض هؤلاء أن الوجود حقيقة واحدة بين الله ومخلوقاته، واختلاف الله عن مخلوقات هو اختلاف أنواع، وعندئذ يكون المعنى المشترك واحد بين الله ومخلوقاته في الوجود كما ذكرت والعلم والحياة، إنما يجعلونه اختلاف أنواع، فإذا قالوا ذلك وتصوّر الإله في العلاقة مع الطبيعة وأعيد التفسير لصفات الله بما يتفق مع أقوال الطوائف.

● الطوائف ومشروعية أقوال السلف، تلفيق أقوال الطوائف تقييداً على أقوال السلف وهنا نأتي إلى أقوال السلف سنجد أنّ أقوال السلف مطلقة على إطلاقات الكتاب والسنة، ثم يمكن أن يؤتى بأقوال الطوائف من اعتزال وكرامية وما إلى ذلك من الطوائف ويتم تلفيقها إلى إطلاقات السلف ليجد هؤلاء لهم مشروعية بأقوال السلف، لذلك لا بد من العزل بين التلفيقات التي هي من أقوال الطوائف وبين إطلاقات أقوال السلف، لذلك سنجد أنّ السؤال المهم: بين قول طائفة الكرامية في (صفة العلو لله) ابحت ذلك بين قول الكرامية مثلاً فيما يتعلق بـ(صفة الوجود لله) هل هو المعنى المشترك أم أنّ اللفظ مشترك لفظي في الوجود؟! لذلك سنجد أنّ تعبيرات الأئمة أنّ هذا الوجود الإلهي بالنسبة للوجود الإنساني يكون اللفظ هنا مشتركاً، ف(وجود الله ذاتي) و(وجود المخلوقات حادث)، والله وجوده غني، هذه المخلوقات وجودها حادث، عندئذ سيقول: أنّ مطلق الوجود واحد، نقول: المطلق موجود في الذهن وليس موجوداً في الخارج، وهنا العقلية الأصولية التي ستبين فيما بعد التمييز بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

● أخطر مثلث في المعرفة

قلتها مراراً إنّ أخطر مثلث في المعرفة هو الخلط بين (الوجود الذهني) و(الوجود الخارجي)، و(اللفظ المعبر عنهما)، عندئذ سنجد أنّ هذا المثلث هو أخطر المثلثات، فإما أن يؤدي بك إلى توحيد الله، وإما أن يؤدي بالهالكين إلى القول بـ(وحدة الوجود) إنما هناك عتبات مقدسة، لهذا القول أعني القول بـ(وحدة الوجود) فمن زعم أنّ حقيقة الرحمة، وحقيقة اليد التي يثبتها لله وحقيقة العلو فيه اشتراك بين الله ومخلوقاته، فعندئذ نقول: إنّ هذه عتبة وحدة الوجود وما نلحظه اليوم من حديث في وحدة الأديان في وحدة الوجود سنجد أنه توجد له عتبات مقدسة في الطوائف، وإنّ إعادة إحياء الطوائف، وتلفيق أقوال الطوائف إلى مطلقات أقوال السلف لتجد لها مشروعية في عامة المسلمين بخطاب إعلامي هلامي، سنجد أنّ هذا من أسباب وقوع المسلمين في الأخطاء الفاحشة من هذا النوع، ولذلك لا بد من إحياء المنهج الأصولي المقعد العلمي لإيقاف حالة التعبئة والحشد والجماهيرية وخطابات التنمية البشرية والإعلامية في صناعة عقائد جديدة، لكنها تستند إلى شبهات الطوائف السابقة، سنأتي فيما بعد إنّ شاء الله تعالى على ما يميّز الأنواع والأجناس، ثم نتكلم عن الأعيان المشخّصة والأعراض التي تقوم بهذه الأعيان المشخّصة.

28 - مثال المساواة في نوع العلة¹

وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي * * الْحُكْمِ نَوْعًا وَبِجِنْسٍ يَفْتَنِي

• ليس في الأعيان المشخصة في الخارج إلا الاختلاف المحض

أكدنا في المرة الماضية أن الجنس والنوع، والمطلق والعام، كلّها كليّات، وهذه الكليّات غير محصورة، وهي موجودة في الذهن، أمّا ما هو في الخارج فهو مقيد بالأعيان والمحال التي تقوم بها هذه الأوصاف، وهذا ما سيعبر عنه المصنف -رحمه الله تعالى- في هذا المعنى قال: **[مثال المساواة في نوع العلة]** قال: النوع موجود في الذهن، الآن سيتكلم عن الانتقال العلمي الصحيح من الحديث في الكليّات في الأذهان إلى الحديث عن المشخصّات في الأعيان، (كليّات في الأذهان) و(مشخصّات في الأعيان)، وسيتكلم عن المعنى الذي هو العلة بوصفه أمرًا كليًا ذهنيًا، ثم يتكلم عن العلة بوصفها عرضًا يقوم بمحل متشخص معيّن، بمعنى في الخارج لم يعد كليًا، بل أصبح العرض متعلّقًا بعين مُشخصّة فقال: **[قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها]** أي: يلاحظ أنها هذه العلة موجودة في النبيذ بعينها، فهي علة التي هي الشدة المطربة لما قامت بعين النبيذ، فهي أصبحت في هذه العين معيّنة، لكنّها مع الخمر تكون مشتركة في النوع الكلي فاشتراكها في النوع الكلي ذهني عطف عليه بقوله: **[نوعًا لا شخصًا]** في وجود لعين النبيذ (كأس مُعيّن) فإنها تكون معيّنة، فإذا أردت أن أتكلّم عن النبيذ وعن الخمر فهذا يعني النبيذ عام والخمر عام، وهذه موجودة في الأذهان، والعلة المشتركة التي هي الإسكار والشدة المطربة أيضًا عام، فأنا أتكلّم في المعاني الذهنية، لكنني إذا نظرت في كأس مُعيّن أمامي، وهذا الكأس المُعيّن فيه النبيذ فهذا مشخص فيكون وصف الإسكار في هذا النبيذ وصف متشخص بعين هذا النبيذ، أما اعتبار الأنواع من حيث الإسكار والخمر والنبيذ في الإطلاقات، فهذه أعمال ذهنية لذلك قال: **[بجامع الشدة المطربة فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعًا لا شخصًا لأنّ العلة عرض لا يتشخص إلا بتشخص محله الذي هو هنا خصوص الخمر وهو مفقود في النبيذ]** يريد أن يقول

(¹) المحاضرة الثامنة والعشرون: (مثال المساواة في نوع العلة) بتاريخ: 25 رمضان 1442هـ - الموافق: 2021/5/7م

- رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11544>

هنا: أنّ العلة موجودة في الخمر وهي مفقودة في النبيذ، ثم سبق أن قال: **[فإنها موجودة في النبيذ بعينها نوعاً لا شخصاً]** فكيف يفهم هذا القول؟

• المعنى الاعتباري في الذهن

مفتاح فهم أقوال العلماء هنا أن يكون الطالب فاهماً للوجود الذهني والوجود العيني المُشخَّص في الخارج، ومفترقاً بينهما، فإذا جاء لفظهم بنفي وجود وصف الخمر في النبيذ، فإنما يتكلم باعتبار التشخيص والأعيان، وإذا قال: فإنّ الوصف الذي هو الخمر موجود في النبيذ فإنما يتكلم باعتبار المعنى الذهني، فهنا صح كلامه بأنّ وصف الإسكار مفقود في النبيذ باعتبار التشخيص أنّ وصف الإسكار في الخمر موجود في النبيذ باعتبار النوع والمعنى، لذلك لا بد أن تفهم قواعد هذه العلوم، لذلك نقول: إنّ عرض الشدة المطربة وصف لا يوجد مستقلاً بذاته يعني: لا يوجد شدة مطربة بذاتها مستقلة، وما هو موجود في الأذهان هو معان وأعراض دون تصوّر قيامها بذوات، يعني: عندما تقول الصلاة واجبة فأنت لم تتصوّر ذات تقوم بالصلاة، أنت تصوّرت معنى فقط، تقول: الصوم ركن، الآن أنت تصوّرت المعنى دون أن يكون قائماً بذات، هذا يمكن أن يكون موجوداً في الذهن، فالذهن قادر على أن يتصوّر أعراضاً دون أن تقوم بذات، أما في الخارج فلا توجد صلاة بلا مصلٍّ، ولا يوجد صيام بلا صائم، ولا يوجد قتل بلا قاتل، فهنا نفرّق بين الوجودات وهذا داخل في نظرية الوجود والمعنى، لذلك الوجود، فنقول: إنّ عرض الشدة المطربة وصف لا يوجد مستقل بذاته في الخارج بل لا بد له من محل يقوم به.

• قدرة العقل على التجريد

وهذا الوصف يقوم بعين الخمر يكون مشخصاً أي: معيناً في الخمر التي في الخارج، بينما لو أردت أن تقول: الإسكار معنى في الذهن، فلا تحتاج أن تتصوّر عيناً قامت بها؛ لأنّ العقل قادر على هذا التجريد، العقل متفوق في التجريد، في تجريد هذه المعاني والأعراض عن الأعيان التي تقوم بها في الخارج، فيمكن أن يتصوّر في الذهن.

● لا يوجد معنى مشترك بين الأعيان في الخارج

لذلك عندما نقول: هذا الوصف الذي يقوم بعين الخمر يكون مشخصاً أي: مُعيّناً، لذلك نقول: لو وضعنا مثلاً حبة مهلوسة ومخدر وخمر، سنجد أنّ الجميع فيه صفة الإسكار، لكننا عندما نتكلم عن الإسكار القائم بعين الخمر التي هي على الطاولة، وأمامنا نشاهدها، والإسكار المتعلق بعين الحبة المهلوسة، والإسكار المتعلق ببودرة المخدرات، سنجد أنّ هذه الأوصاف أخذت تشخيصاً من الأعيان التي قامت بها، فأصبحت شخصية من هنا، نقول: الإسكار الذي قام بعين الحبة المهلوسة، يختلف عن الإسكار في عين زجاجة الخمر، يختلف عن الإسكار الذي هو في بودرة المخدرات على اعتبار اختلاف المحال.

فاختلفت الصفات لما تشخصت في تلك الأعيان، لذلك نقول: إنّ الوجود في الأعيان لا يوجد فيه اشتراك إنما هو الاختلاف المحض حتى الخمر في الخارج هي أعيان مشخصة مختلفة فما قام بوصف هذه الخمرة بهذا النوع مختلف عن هذا الوصف الذي قام بالخمرة الأخرى، فيجد بعض الناس تفاوتاً في أسعار الخمر بحسب التفاوت في الفساد فيها وكلها مفسدة.

● أمثلة على التمييز بين الذهني والخارجي

نقول نوع الجنس لا يوجدان في الخارج أبداً فهما ذهنيان فعلة الشدة المطربة تتعقل في الذهن مستقلة عن الخمر التي هي عين، وأيضاً نجد أنّ الخمر جنس بها أنواع، وهذا لو قلت الخمر جنس لها أنواع فهذا لا يتعقل إلا في الذهن؛ لأنّ الجنس كلية، والنوع كلية، والكليات ليست موجودة في الخارج، فلو قلت: ناولني النوع أو أشري لي للجنس في الخارج فلن تجد شيئاً من هذا كأن أقول: الإنسان في الذهن ماهية واحدة، يعني: الماهية واحدة في الذهن، لكنك إذا نظرت إلى الخارج أعيان كثيرة تنحصر، ولكنه يصعب حصرها، ففي الخارج لا توجد الماهية مجردة.

يعني: الإنسان حيوان ناطق هذا متصور في الذهن مجرداً، لكن إذا نظرت إلى الخارج وجدت العربي فلان بن فلان بن فلان فيه هذه الماهية، لكن زادت حوله المشخصات والهويات، مثل الاسم والطول والبصمة بصمة العين، فأصبحت هذه الماهية موجودة مع الهويات وهي مختلفة في الخارج ومتعددة، لكن الماهية في الذهن واحدة لا تتعدد، لكن وجودها في الخارج متعدد مختلف عن المشخصات من طول ولون وقصر وعربي وفارسي وتركي، فنؤكد أنّ الجنس والنوع والعام والمطلق لا وجود لها إلا في الأذهان، أما ما هو موجود في الخارج فهو مشخص، فلذلك عندما نتكلم عن

المستحيل والعدم أنت تتكلم عن عام، (العدم) اذكر لي أمثلة المعدومات تجد الكثير، لكنك في الخارج لا تجد ذلك المعدوم، عندما أقول: (1-) سالب واحد، كيف تجد هذا [(1-) - 100] السالب واحد ناقص مائة، ما هو قبل الصفر إلى ما لا بداية، نعم أرقام إلى ما لا بداية، لكننا لا نقول: أن الأرقام قديمة وأزلية ولا بداية لها، لأنك تتكلم عن ذهني، والذهني وجود اعتباري لا وجود أصيل، لذلك نقول: يمكن أن يتصورَ الذهن تسلسل اعتباري من السوالب إلى ما لا بداية، لكن هذا ليس قولاً بقديم العالم؛ لأنّ العالم وجود أصيل خارجي معيّن، بالتالي نقول: إنّ العالم محدث ولا يوجد عين قديمة، إنما نحن نتكلم ربما يمكن للإنسان أن يعد إلى الأرقام السالبة إلى ما لا بداية لماذا؟ هذا وجود ذهني يمكن أن تأتي بألة تعد إلى ما لا بداية وتبقى تعد إلى ما لا بداية هذا وجود ذهني، أمّا إذا بحثنا في الخارج فهذا وجود عيني فلا يمكن أن تقول: أن هناك ما هو بالخارج قديم بالنوع، هذا قول يجافي حقائق العلوم الأولى أن هناك نوع في الخارج، ثم تقول هناك عالم قديم بالنوع، هل هو العرش هل هو اللوح هل هو القلم، نحن نقول: لا توجد عين قديمة، فلو قال: العالم قديم بالنوع، فنقول: لقد أخللت بميزان العلوم كلها، فأنت إمّا أن تقول: بدأ بعين قديمة أو أن هناك أعيان قديمة، لكننا لا نقول: إنّ هذا الكون الذي بين أيدينا هو قديم، بالتالي سنجد أن الخلط بين النوع في الذهن وإيجاد الكلي في الخارج هو إفساد للعلوم كلها وهو بوابة للقول ب(قديم العالم) لماذا؟ طالما أنّ هناك ذهني لا بداية له أنقله إلى الخارج، إذن يوجد عالم بلا بداية!! إذن صح قول الفلاسفة القول بقديم العالم، لكن ربما أحد يقول: هذا العالم الذي نراه عينه قديمة، وواحد آخر يقول: هذا عالم محدث لكن قبله عين أخرى، وما قبل العين عين أخرى، إلى أن يتسلسل إلى الأعيان القديمة، وبالتالي ينتهي باستمرار القول بوجود عالم قديم كما ذهب إليه الفلاسفة، لذلك قول الفلاسفة ب(قديم العالم) هو سينتج من هذا الاختلاط بين التسلسل الذهني والتسلسل في الخارج، ونحن هنا نميّز في الوجودات في الذهن في العلة فهي في الذهن معنى ونوع وجنس، ولكنها في الخارج لا توجد في الأعيان إلاّ مشخّصة ولا يوجد جنس ولا نوع في الخارج، فنرى أن الشارح هنا يشير إلى ضرورة التمييز بين الصفة المتعلقة بالعين في الخارج وهي مشخّصة وبين العلة التي هي وصف باعتبار النوع والجنس وهما لا يوجدان إلا في الذهن.

لذلك نقول: وصف الشدة المطربة في الخمر مفقود في النبيذ باعتبار العين والتشخص، لأنّ الصفات باعتبار محلها في الخارج مشخّصة، أما باعتبار النوع فإنّ وصف الشدة المطربة مشترك بين الخمر والنبيذ؛ لأنّ النوع معنى ذهني ووصف مشترك، فإذا عبّرنا عن العلة بالوصف المشترك

فهذا باعتبار الذهن، وإذا عبّرنا بالعلة باعتبار المحل المشخّص فهي أعيان مشخّصة ولا اشتراك بينها، هذا هو المنهج في التعبير الأصولي عندما نقول: العلة معنى مشترك، فهذا باعتبار النوع أو الجنس وهذا ذهني، وإذا قلنا العلة هنا وهي الإسكار موجودة في الخمر وما هو موجود في الخمر مفقود في النبيذ، فهذا يعني: أننا نتكلم عن أعيان، فلما قال: وهو مفقود في النبيذ إنما يتكلم باعتبار الأعيان، وعندما يقول: هو معنى مشترك، فهو باعتبار النوع والجنس.

• مثال على التساوي في جنس العلة

ثم قال: **[ومثال المساواة في جنس العلة]** لاحظ أنّ الجنس أعم من النوع؛ لأنه سيجمع بين نوعين من العلة وهي (الجناية على الطرف) و(الجناية على النفس) وهما نوعان اتفقا في جنس وهو (الجناية على البدن طرفاً أو نفساً) كما سيأتي. قال الشارح: **[الطرق على النفس في وجوب القصاص بجامع الجناية]** إنّ كلمة **[الجناية]** تشمل الجناية على الطرف الذي هو اليد أو الرجل أو ما إلى ذلك من بعض أجزاء الجسم، **[فإنها جنس لإتلافهما]** ومرجع الضمير هنا النفس والطرف، ثم قال: **[فعلم من قولنا بجامع الجناية أنّ علة الحكم في الأصل والفرع (الجناية) لا إتلاف النفس وإتلاف الطرف] إذ لو كانت العلة في الأصل إتلاف النفس لم يتصوّر القياس لامتناع وجود العلة في الفرع** ذلك أنّ العلة لا بد أن تكون تامة في الفرع، فإذا نظرنا إلى الأصل وقلنا: إنّ العلة هي إتلاف النفس ونظرنا إلى الفرع، وقلنا: أنّ العلة هي إتلاف الطرف، فعندئذ تكون العلة في الفرع أدون منها في الأصل، فالعلة في الأصل أتم منها في الفرع فامتنع التساوي الذي هو الحامل لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، فلو نظرنا إلى النوع تعذر القياس تعذر قياس (إتلاف الطرف) على (إتلاف النفس)، لكن القائس والمجتهد هنا لم ينظر إلى (نوع العلة) إنما نظر إلى (جنسها)، فإذا نظرنا إلى (جنس العلة) وجدنا هذه العلة متساوية إذا نظرنا إلى اعتبار أنّ إتلاف النفس وإتلاف الطرف هو (جناية على الجسم) جسم الإنسان سواء كان في طرف أو في نفس فكلاهما متساوي في الجناية على الجسم.

فبذلك قالوا هنا: إذا نظرنا على اعتبار التساوي في الجنس تساوت العلة، وإذا نظرنا إلى اعتبار التساوي في النوع لم تتساو العلة في الفرع والأصل، لذلك ذكر في البيت أنّ التساوي بين الفرع والأصل قد يكون في نوع العلة، وقد يكون في جنس العلة، وهو في القصاص هنا، وهو ب(جامع الجناية) سواء كانت على نفس أو طرف عندئذ، نقول: إنّ العلة مساوية باعتبار النظر إلى جنس

العلة لا إلى اعتبار نوع العلة وهذا النظر إلى جنس العلة، يعني: أن هناك توسّعاً في القياس، وهذا التوسّع في القياس سيؤدي إلى مدّ حكم الأصل إلى مسافة أبعد إذا نظرنا إلى التساوي باعتبار الجنس.

● مثال على التساوي باعتبار نوع العلة

أمّا إذا نظرنا إلى التساوي باعتبار النوع فإنّ امتداد حكم الأصل سيكون إلى مسافة أقصر فلما نظرنا إلى المسافة الأقصر، ونظرنا إلى المسافة الأطول والمسافة الأقصر تكون باعتبار النوع والمسافة الأطول بمعنى: أن هناك امتداداً لحكم الأصل إلى مسافة أبعد، فنجد أننا اعتبرنا العلة باعتبار جنسها لا باعتبار نوعها، وهذا كلّه توسّع من الأصوليين والفقهاء في المزيد من امتدادات حكم الأصل في الشريعة إلى مزيد من المسافات في الخارج؛ ذلك لأنّ القياس مهم وضروري جداً في بناء الواقع والمجتمع على أصول الشريعة وهذا يفيدنا في الاعتراضات، فربما أحدهم يقول: أن العلة ليست مساوية، أقول: نعم صحيح، (ليست مساوية باعتبار النوع) لكنها (مساوية باعتبار الجنس).

● مثال على التساوي في نوع الحكم

ثم قال -رحمه الله تعالى-: **[ومساواة الفرع في نوع الحكم]** انتهى من الحديث عن المساواة في اعتبار الوصف الذي هو العلة نوعاً وجنساً، ثم انتقل للحديث عن المساواة في (نوع الحكم) أيضاً نوعاً وجنساً **[قياس القتل بمثقل على القتل بمحدّد في ثبوت القصاص فإنه - (أي: القتل) - فيهما - (أي: القتل بمحدّد ومثقل) - واحد والجامع كون القتل عمداً عدواً]** عليك أن تلتفت إلى أنّ الحكم في الفرع مساوٍ للحكم في الأصل، باعتبار النوع وباعتبار الجنس. فإذا أردت مثلاً على ذلك ب(اعتبار النوع) فتقول: هذا (قتل بمثقل) وهو حجر مثلاً، وذلك (قتل بمحدّد) وهي السكين، فهذا قتل وهذا قتل، تساوت العلة وهو (قتل عمد عدوان)، والحكم هو فيمن قتل بسكين أي: (محدّد) أصل، فمن قتل عمداً عدواناً ماذا يكون حكمه؟ أن ينفذ فيه القصاص. فما هو الحكم؟ الحكم هو: (أن يقتل بمحدّد) هذا هو الحكم، فالحكم تنفيذ القصاص بمحدّد.. لماذا؟ لأنه (قتل عمداً عدواناً بمحدّد) هذا هو الأصل. نأتي للفرع: هذا (قتل بمثقل عمداً عدواناً)، فالعلة هي (القتل العمد العدوان) كيف ينفذ حكم القصاص فيه؟ حكم القصاص (أن يقتل بمثقل) هنا في (الفرع: قتل بمثقل) هناك في (الأصل: قتل بمحدّد) ليس هو نفس القتل بمثقل أو بمحدّد، لا يوجد قتل بمحدّد هنا، وقتل بمحدّد هناك!! فقال: هنا نلاحظ (النوع) ف(الأصل: قتل بمحدّد) هذا حكم

القصاص، (قتل بمثقل هذا حكم القصاص)، (الفرع حكمه: القتل بمثقل)، (الحكم في الأصل: القتل بمحدد)، فتساوى حكم الفرع والأصل ب(اعتبار النوع)، فحصلت المساواة. ربما أحدهم يعترض ويقول: لا، لا توجد مساواة لأن هذا (قتل بمثقل) وهذا (قتل بمحدد)!! قلنا: لا؛ لأن المساواة ب(اعتبار النوع)، وإلا كأنك تجعل الشيء نفسه فيكون القتل بالمحدد مندرجاً تحت الأصل، ومندرجاً تحت دليل الأصل، بالتالي لا يوجد قياس، فالقياس أنك تُعدي إلى النوع الذي هو (قتل بمثقل)، عندما يكون (حكم الأصل: القتل بمحدد) لعللة القتل العمد العدوان، وجدنا من قتل عمداً عدواناً بمثقل، إذن (العمد والعدوان) موجود، نظرنا إلى الحكم في الأصل وجدناه (القتل بمحدد) فنقول في الفرع (القتل بمثقل) هل الحكم نفسه؟ ب(اعتبار النوع): نعم متساويين باعتبار النوع، فلا بد أن يتساوى حكم الأصل وحكم الفرع باعتبار النوع.

● مثال على التساوي في جنس الحكم

ثم انتقل للحديث عن المساواة في (جنس الحكم) فقال: **[ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب بجامع الصغرة فإن الولاية جنس لولايته النكاح والمال]** يعني: في هذه الحالة يريد أن يقول: إنَّ علة الولاية هي (الصغر)، سواء كان ذلك في الولاية في أمر النكاح أو الولاية في أمر المال، فتكون (الولاية على الصغيرة): جنس لها نوعان، نوع: (الولاية على المال وهي أصل) و(الولاية على النكاح وهو حكم فرع)، مقيس على حكم الولاية على المال بجامع الصغر، وحكم الولاية على النكاح أيضاً بجامع الصغر، فيريد أن يقول: إنَّ الولاية في النكاح على الصغيرة جنس الولاية على مالها وهذا حكم، وهو مشترك مع الولاية على الصغيرة في المال، فلو نظرنا إلى الولاية في المال والولاية في النكاح، نجد أنَّ الحكم ليس هو نفس الحكم، بل مُشترك في الجنس فإذا نظرنا إلى أنَّ الشريعة فرضت الولاية على الصغيرة في المال، وهذا لا خلاف فيه، الآن نريد أن نبحث في حكم الولاية على النكاح في الصغيرة؛ عندئذ نقول: إنَّ (علة التي هي المعنى المشترك الصغر)، وإنَّ (الحكم في الأصل هو الولاية في المال) وإنَّ (الحكم في الفرع هو الولاية في النكاح) فهذا نكاح وهذا مال، وهذا نوع وهذا نوع آخر، بناءً عليه نجعل (جنس الحكم) هو: (الولاية)، وعندئذ هذا اشترك في الجنس و(حكم الولاية على المال أصل) و(حكم الولاية على النكاح فرع)، فيكون الحكم في الفرع وهو الولاية على الصبية في النكاح من جنس الولاية على الصغيرة في المال، فنكون أمام نوعين تحت جنس نقول: ما أنواع الولاية؟ (نوع الولاية): (الولاية على المال)

و(الولاية على النكاح) فهذا جنس، فأصبح عندي (الحكم في الأصل ولاية على المال) و(الحكم في الفرع ولاية على النكاح) وهذا حكم مختلف عن ذلك الحكم في النوع، لكنهما مندرجان تحت جنس. بناءً عليه نقول: إن التساوي في العلة بين الأصل والفرع لا يعني التساوي في (عين الحكم) أو في (عين العلة)، بل إن التساوي قد يكون في النوع وقد يكون في الجنس، فقد يكون (الحكم) من (نفس نوع حكم الأصل) أو من (نفس جنس حكم الأصل)، وقد تكون (العلة) من (نفس نوع علة الأصل) أو من (نفس جنس علة الأصل).

• أمثلة على التساوي بالجنس وبالنوع في الحكم والعلة.

[تنبيه: وإنما كانت الجناية جنسًا للإتلافين بخلاف الشدة المطربة؛ لأنّ إتلاف النفس وإتلاف الظرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول عليهما جنسًا] عندي جناية الطرف مختلفة في الحقيقة عن جناية النفس، لكنهما تحت حقيقة أعلى واحدة وهي الجناية على الجسم، **[فكان المقول عليهما جنسًا]** أي: متفقان في الجنس ومختلفان في الأنواع، وقوله: **[فكان المقول عليهما جنسًا]** أي: يطلق عليهما أنهما أجناس، فمرجع التفصيل هنا في هذه الفقرة أنّ الطالب لا بد أن يكون ملماً بحقيقة الجنس والأنواع التي تحت ذلك الجنس فهي مشتركة مع الجنس الذي فوقها، لكنها تختلف في حقائقها في نفسها كما قلت: القمح مختلف مع التمر، لكن ممكن أن أقول هنا اختلاف أجناس هذا جنس وهذا جنس، لكن التمور أنواع، والقمح أنواع، لذلك (الأنواع متّفقة في حقيقة في الجنس الأعلى، ومختلفة في حقائقها عن بعضها) فلو نظرت إلى نوع مع نوع فإنما أنظر إلى اعتبار أنه مختلف في الحقيقة عن النوع الآخر، لكن الحقيقة التي في النوع هذا والنوع ذلك، لكن إذا نظرت إلى الجنس، سأجد أنّ الجنس حقيقة مشتركة بين هذين النوعين، وقلت: إنّ هذا التقسيم للأجناس والأنواع اعتباري، ممكن أقول: الأقوات تمر وقمح، فالتمر نوع من القوت، والقمح نوع من القوت، فجعلت الجنس الأعلى هو (القوت)، ولو نزلنا إلى جنس أدنى فاعتبرت التمر جنسًا والحبوب جنسًا فنزلنا إلى جنس أدون فأقول التمور أنواع، والقمح والشعير وما شابهها أنواع. عندما نُقسّم هذا التقسيم الاعتباري للأجناس والأنواع علينا أن نعلم هذه الأمور حقيقة، كما نبحت في هذه الفقرة عندما أراد أن يُميّز بين النوع والجنس **[بخلاف الشدة في الخمر والشدة في النبيذ فإنهما متفقان بالحقيقة، فكان القول عليهما نوعًا، وكذا الكلام في كون (الولاية) جنسًا لولايتي النكاح والمال، وكون (القتل) نوعًا للقتل بمحدّد والقتل بمثقل. هـ من الآيات البيّنات]**

فهنا بين ترتيب الأنواع والأجناس، ولماذا يقول هنا جنس؟ ولماذا قال هناك نوع ومرجع ذلك إلى الطريقة التي بيناها في تفصيل التعبير بالجنس والتعبير بالنوع.

قال: **[فإن قلت: اشتراط كون المساواة فيما ذكر من نوع العلة أو جنسها معلوم من اشتراط المساواة كمفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه فالجواب]** يقول له: لماذا فصلت كل هذا التفصيل في اعتبار (العلة) نوعاً وجنساً، وفي اعتبار (الحكم) نوعاً وجنساً؟! فكان يكفيك أن تقول بشرط المساواة وكفى **[كما في الآيات البيّنات أنه ممنوع لأنه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس، بل قد يسبق الذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها]** و(الصنف) هو صفة في النوع، فإذا قلنا: الحبوب جنس والقمح نوع، ف(الصنف) يكون جيد ووديء، وقمح أردني و روسي، فالصنف صفة في أنواع النوع الواحد، فالصنف اختلاف صفات مع الاتحاد في النوع، قال: **[لأن المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها، لكنه لا يمكن لاعتبار المحل في الشخص، فلا أقل من اعتبار الصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى]** يعني: قال هنا إجابة على سؤال مهم: إذا كُنّا قد اشترطنا المساواة في العلة؛ فهذا كافٍ ومُغني، فلمَ التفصيل في نوع العلة وجنسها؟! عندئذ يجيب: بأن التساوي موجود باعتبار الجنس والحكم والصنف، إلا أن الموجود في الفرع هو وصف مُشخّص والجنس والنوع والصنف (معانٍ ذهنية) وأقرب ما يكون شيء من تلك المعاني الموجودة في العين هو (الوصف): الذي هو الصنف، يعني: ما هو أقرب الوجودات إلى الحقيقة عندي: (جنس تحته نوع تحته صنف)، و(الصنف) هذا أقرب الوجودات إلى المعنى المُشخّص، فالجنس أبعد، والنوع أقرب من الجنس، لكن (الصنف) هو أقرب الأشياء إلى الحقيقة، فإذا قلت: (حبوب نوعها: قمح جيد): ف(جيد): صنف - قمح نوع - حبوب جنس، ووجدت (حبة قمح) أمامي فإن أقرب الأشياء إلى الحقيقة هو (الصنف)، أقرب من النوع والجنس.

لذلك هنا يُبيّن أنه إذا قلت: المساواة بين الفرع والأصل في العلة، بمعنى: أن تكون العلة مساوية، فإن ذلك أقرب للتبادر وهو المعنى المُشخّص، والمعنى المُشخّص مُتعلّق بالأعيان، والأعيان مختلفة ولا يوجد بينها اشتراك، فإذا كان المتبادر هو اعتبار وجود تمامها، ووجود الشخص، بمعنى: نفس الإسكار الذي في الخمر هو عينه الذي في النبيذ، وهذا في الأعيان الخارجية غير موجود، فإذا تبادر التساوي وإنما يتساوى باعتبار عين الوصف، باعتبار الذوات المُشخصة في الخارج، وهذا بعيد ولا يمكن. لذلك سأتي إلى أقرب معنى يمكن أن يوجد باعتبار الذوات والأعيان المُشخصة

فأجد أنّ (الصنف) أقرب لأنه صفة للنوع، والنوع من أفراد الجنس، فالجنس أبعد، والنوع أقرب من الجنس، والصنف أقرب إلى الحقيقة في أعيان الأشياء من النوع، لكن الصنف يبقى ذهنيًا لكنه أقرب الأشياء إلى وجود الحقيقة والتشخيص، فوصف الإسكار في الخمر ليس هو الذي في النبيذ، ليس هو في الحبوب المهلوسة، وليس هو الذي في المخدرات؛ ذلك لأنّ التساوي يتبادر أنه تساوي في المشخص، لذلك أراد أن يُبين: أنه عندما ينظر إلى التساوي، فسينظر للتساوي باعتبار النوع والجنس سواء كان في الحكم أو في العلة فلا بد من الشرح والبيان؛ لأنّ التساوي عندما يطلق فهذا قد يتبادر إلى الذهن التساوي في نفس الشيء، والأشياء في الخارج أعيان مُشخّصة غير متساوية، بل بينها الاختلاف المحض فالتساوي غير ممكن، لذلك اقتضى من الشارح ومن العلماء أن يبيّنوا أنّ التساوي في (العلة) لا بد أن يكون إمّا في الجنس أو في النوع، وأنّ التساوي في (الحكم) لا بد أن يكون في النوع أو في الجنس، أما إذا أردت المعنى الذي هو اعتباري لكنه أقرب شيء إلى الأعيان فهو الصنف قمح رديء هذا قمح نوع، و رديء وصف، والحبوب جنس، أقرب الأشياء إلى الأعيان الخارجية هو الصنف؛ لذلك هنا اقتضى منه أن يبيّن.

ففي قوله: **[فلا أقل من اعتبار الصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى]**، و**[المعنى]** هو النبيذ في الخارج عين مُشخّصة، أما (الصنف) الذي هو المعنى الأقرب إلى المشخص، القمح عين في الخارج وأقرب المعاني إليها هو (الصنف) كما في مثال القمح، فيمكن أن يقول: نبيذ ماركة (س)، ونبيذ ماركة (ص)، فتكون هذه أصناف، وعليه يكون الأقرب إلى النبيذ هو (الصنف) النبيذ الذي في العلة المشخّصة، هذا ما أراد أن يُبينه الشارح -رحمه الله تعالى- في بيان هذا الأصل وهو الفرع وأنه لا بد أن يكون مساويًا للأصل في حكمه نوعًا وجنسًا، وفي العلة نوعًا وجنسًا.

29 - وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ^I

وصلنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ * * لِاحْكَمِ فِي الْفَرْعِ كَوَقْعِ الْبَيْضِ

معنى قوله هذا: أنه يريد أن يقول: بما أن العلة والحكم يجب أن يتساويا نوعاً وجنساً فلا بد أن يعترض أحد المتناظرين مع الآخر، فيمكن أن يقول الشافعي للمالكي: لماذا لا تجعل الولاية للجد قياساً على الأب؟!، فالمالكية مثلاً لا يجعلون الولاية للجد، إنما الولاية للأب، وعلى فرض أن الأب غير موجود تنتقل إلى من بعده ولا يكون منهم الجد، فيقول الشافعية: إن الجد يقاس على الأب، فيدعي المالكية عدم التساوي بين ولاية الجد مع ولاية الأب، ويدعي الشافعي مساواتها. فعلى فرض أن أحد المتناظرين هدم دليل الآخر، فهل هذا يقتضي انقلاب منصب المناظرة بمعنى: أننا أمام مناظرة، هناك من يستدل على أن الجد كأب، وهناك من يعترض وهو المالكي أن الجد ليس كأب، فعلى فرض أن المالكي أبطل استدلال المستدل وهو الشافعي، فهل سيتحوّل هذا المالكي إلى مُستدلّ وأن يتحوّل الشافعي إلى مُعترض؟ من هنا تنقلب المناظرة، فبدلاً من أن كان أحد المتناظرين وهو المُعترض يريد أن يستفيد من المُستدلّ كيف يستدلّ لحكمه وأن يدافع هذا المُستدلّ على ظنّه بأن الجد كأب، عندئذ إذا افترضنا أن المالكي نقض دليل الشافعي أو العكس في أي مسألة أخرى، فهل ينقلب المُعارض مُستدلاً بمعنى: أصبح المُعارض يتحوّل إلى مُستدلّ، ثم يأتي بعد ذلك المُستدلّ صار مُعارضاً، فينقض ما يستدل به المُستدلّ، ومن ثم نصبح في دوامة التناقض، هنا يريد أن يُبين في هذا البيت أن مقتضيات الضد أو النقيض، بمعنى: أن اعتراضك يمكن هنا أن ينقض دليل الخصم أو المُستدلّ، وهذا ممكن، لكن عليك أن تعلم أنك لا تتحوّل من معارض إلى مُستدلّ بعد ذلك، وستأتي الأمثلة والتوضيحات فيما يخص هذا الموضوع، فقلوه:

وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ * * لِاحْكَمِ فِي الْفَرْعِ كَوَقْعِ الْبَيْضِ

ولاحظ أنه كان يقول وما زال أن [وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ * * لِاحْكَمِ فِي الْفَرْعِ كَوَقْعِ الْبَيْضِ] له تفصيل أنك في جميع الأحوال لن يصل ذلك إلى حد التهادم في الفروع بحيث نتحوّل إلى التناقضات في الشريعة وسيبين لك ذلك.

¹ المحاضرة التاسعة والعشرون: (وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ) بتاريخ: 2 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/5/14م

قال الشارح: **[وَمُقْتَضِي] مبتدأ خبره (كَوَقَعِ البِيضِ) يعني: أن معارضة حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده كائنة كوقع البيض [الببيض] هي السيوف، وماذا تهدم؟ تهدم الأجساد فقال: إن مقتضيات نقض الحكم في الفرع، أي بمعنى: إذا حصل التناقض أو الضدية في هذا الحكم وهذا الاستدلال فإنه يكون كهدم السيوف للأجسام، ماذا يعني بذلك قال: **[أي كهدم السيوف للأجسام يعني: أنها مبطلّة لإلحاق ذلك الفرع بذلك الأصل وقيل: لا تقبل - (أي: المعارضة) - وإلا] أي: لا تقبل المعارضة بمعنى أن ينقلب المستدل معارضاً والمعارض مستدلاً؛ لأنّ هذا يفوّت المصلحة من المعارضة فقال: **[وإلا انقلب منصب المناظرة إذ يصير المعارض مستدلاً وبالعكس] أي: ويصير المستدل معترضاً.******

[وذلك خروج عمّا قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دليله] بمعنى: يريد أن يقول: إن المناظرة في القياس لها قواعد وأصول، فعندما يعترض المعارض على المستدل بأنّ هذا المستدل وقع في الضدية بين الحكم والأصل، فإنّ هذا يعني إبطال إلحاق ذلك الفرع بذلك الأصل.

• انقلاب منصب المتناظرين في القياس

الآن **[وقيل: لا تقبل] المعارضة [وإلا انقلب منصب المناظرة] بمعنى: نحن متفقون على أنه لا يجوز أن ينقلب المتناظران على منصب المناظرة، فيكون المستدل بعد أن كان مستدلاً فيتحوّل إلى أن يكون معارضاً، فما معنى انقلاب منصب المناظرة، فقال: **[إذ يصير المعارض مستدلاً وبالعكس] فهنا تنبيه من خطورة الشذوذ عن قواعد المناظرة فتتصوّر المناظرة بين المعارض والمستدل، فعلى فرض أنّ المعارض أبطل دليل المستدل، ففي المناظرة يصبح من كان مستدلاً معترضاً على خصمه؛ لأنّ الخصم هدم دليل المستدل الذي هو صحيح في نظر المجتهد المستدل، إذا حصل مقتضى هدم دليل المستدل وهو انقلاب منصب المتناظرين، هذا مرة مستدل ومرة معترض، فإذا حصل انقلاب منصب المناظرة، فات المقصود وخرجنا عن مقصد المناظرة التي يريد فيها الخصم معرفة صحة نظر المستدل في دليله بسبب تحوّل المستدل إلى معترض.****

فعندنا المستدل علينا أن نحافظ على منصبه في الاستدلال فيبقى المعارض سائلاً ومعارضاً على الاستدلال لهذا المستدل، أمّا إذا أبطل المعارض دليل المستدل فيتحوّل المعارض إلى المستدل بمعنى أنه هو الذي سيستدل على الحكم الذي يريد أن يثبته، فعندئذ فات مقصود المناظرة، وهذا

هو الذي يريد أن يُبينه في هذا الموطن أننا إذا وصلنا إلى نقطة وهي أن المستدل أصبح هو المعارض على المعارض، والمعارض الذي كان معترضاً أصبح مستدلاً فهذه المناظرة أصبحت لا قيمة لها. وهذا الذي عبّر به بقوله: **[وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل في دليله]** يريد أن يقول: إننا نقف أمام المستدل موقف المستفيدين والمعارضين عن الاستدلال، ثم يجيب فنستفيد فائدة من تلك الإجابة.

● قواعد المناظرة في القياس

إذا وصلنا إلى مرحلة إلى لإيقاع هذا المستدل في التناقض أو أن هناك تعارضاً بين حكم الفرع والأصل عندئذ توقفت المناظرة وانتهت ولا يجوز بعد ذلك أن يتحوّل المعارض إلى مستدل فتقرّر أن الخصم إذا أقام دليله على حكم القياس فإنه لا يعترض على اجتهاده حيث لا ينقض اجتهاد الخصم باجتهاد المستدل، والعكس أيضاً صحيح لا ينقض دليل المستدل باجتهاد الخصم، فإذا نقضنا استدلال المستدل، واعتراض المعارض لزم التهادم للنظر عندئذ، ولزم تناقض الاستدلال ولم نعد في فائدة وهذا الأمر بين المجتهدين، فنحن نتكلم عن مجتهدين في القياس يعرفون قواعد النظر والاعتراض في القياس أما العوام فهم لا يصلحون لا خصماً ولا مستدلاً ولا معترضاً في شأن القياس هنا قواعد للمناظرة في القياس إذا أوقعت المستدل في أن حكم الفرع معارض وضد أو مناقض لحكم الأصل عندئذ هذا يفيد أن هذا الحكم لهذا الفرع غير صحيح، فتنتهي المناظرة عندئذ. الآن سيبدأ بالبيان والتوضيح بكيفية المحافظة على الاعتراض والنقض، وفي الوقت نفسه أن يحافظ على الأحكام من النقض والهدم، بمعنى: النقض والهدم أنها ليست من الدين أنها لا تصح نسبتها للشريعة، فهو يريد أن يحافظ على بقاء منصب المستدل والمعارض كظاهرة صحية للنظر وإدامة حيوية النظر والاستدلال في الفقه الإسلامي، خشية من وقوع المختلفين في الكسل وفقد الذاكرة العلمية.

● القصد من المناظرة

يقول: **[وأجيب بأن قصد المعارض من المعارضة هدم دليل المستدل وإنما ينقلب منصب المناظرة لو كان قصد المعارض إثبات مقتضى المعارضة، وليس كذلك إنما قصده هدم دليل المستدل]** يعني: لا يقصد هدم دليل الحكم ونقضه بحيث يصير باطلاً في الشريعة، إنما قصد المعارض أن يبين للمستدل إن دليلك هذا الذي تأتي به على هذا الحكم في هذا الفرع غير صالح

فقط، ومن ثم سيبقى الحكم ثابتاً في الشرع وسيبقى شرعياً، ولا يعني أن المعارض قد هدم دليل المستدل أن حكم المستدل أصبح خارجاً من الشريعة، في قوله هنا: **[وأجيب بأن قصد المعارض من المعارضة هدم دليل المستدل وإنما ينقلب منصب المناظرة لو كان قصد المعارض إثبات مقتضى المعارضة وليس كذلك]** ما هو مقتضى المعارضة؟ أن ينقض الحكم، في قوله: **[وليس كذلك]**، أن قصد المعارض نقض الدليل وليس نقض مقتضى الدليل، ما هو مقتضى الدليل؟ هو الحكم، فقال: **[إنما قصده هدم دليل المستدل]** في هذه الحالة لو صح أن المعارض هدم دليل الخصم في المناظرة فإن المستدل وهو الخصم لا يتحوّل إلى معارض لماذا؟ لأن حكمه بقي ثابتاً، لأن حكم الفرع عند المستدل بقي ثابتاً، متى يمكن أن يتحوّل المستدل ليكون معارضاً؟ إذا افترضنا أننا نقضنا حكمه فإننا نقضنا دليله ولم ننقض حكم المستدل، فإننا نحافظ عليه بأنه يبقى مستدلاً ولا يتحوّل إلى منصب المعارضة.

• كيف يعترض على المستدل

وعليه فإن المتناظرين في القياس يبقيان في دائرة المناقشة في الأدلة مع الحفاظ على الأحكام، وإنما يعترض كل منهما على استدلال الآخر، فيبقى المستدل مستدلاً ويبقى المعارض معارضاً دون أن يحصل مقتضى هدم الدليل نتيجة الاعتراض، ومقتضى هدم الدليل هو نقض الفرع، فإذا حافظنا على منصب المتناظرين، في القياس بأن يبقى هذا المنصب في دائرة مناقشة الأدلة والاعتراض عليها مع الحفاظ على أن هذه الأحكام التي استنبطها الأئمة باقية، وأن المستدل يبقى له حكمه الذي دخل على الاستدلال عليه فيبقى حكمه، فربما يأتي بدليل آخر ويدفع اعتراض المعارض بدفع آخر. إذن سنبقى محوّمين حول حماية فروع الشريعة مع الإبقاء على مدى المناظرة البعيد من الاعتراض والمناقشة هذا هو الذي يفتح الأفاق للمجتهدين في المذاهب أن يعلموا بمدركات الأئمة واستدلالاتهم وأقيستهم وتحصل لهم الدربة، عندئذ في موضوع البحث في المستجدات لتعمقهم في استدالات الأئمة، ومن هنا تستمر مناهج السلف وقواعدهم وأصول نظرهم في إحياء الفقه الإسلامي في واقعنا من جديد، لأننا نحافظ على المنهج، وأصبح المنهج ناضجاً بين أيدينا، ولدينا باحثون قادرين على الاستفادة من مناهج السلف في معالجة هذه المستجدات، وبالتالي لا نسأل لماذا هذه المستجدات لم تكن موجودة عند السلف، فكيف نريد أن نحافظ على المذاهب الأربعة مع وجود هذه المستجدات، فكيف يكون حكم فقهي مع هذه المستجدات، هذا لا

يتصوّر ضمن البحث الفقهي الأصولي، لأننا نقول هنا بهذه الدربة وبهذا المنهج في المناظرة سيتمكن الباحثون في الفقه من إيجاد حلول فقهية لمستجدات الواقع الذي نعيشه اليوم على أصول السلف ومناهجهم وفي الوقت نفسه حمينا فروع الشريعة من التناقض.

• كيفية الاعتراض في الفرع

وفي قوله هنا: **[وصورة المعارضة في الفرع]** يعني: يريد أن يبين لك كيف تعترض، فإذا أردت أن تعترض هناك قوانين في الاعتراض ليس الكلام عشوائياً أن نجد أن الأئمة يضعون قوانين علمية، ثم بعد ذلك نجد أن العامة في برامج الحوارات يناقشون استدلالات الأئمة وهم لا يعلمون مدركات هؤلاء الأئمة، لا، هناك صورة للمعارضة ليس الانطباع النفسي أو الشعور أو الذوق قال: **[وصورة المعارضة في الفرع أن يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل]** فكيف تعترض على المستدل، ما هي قوانين الاعتراض إذا أردت أن تعترض على المستدل في القياس فعليك أن تأتي بقياس آخر، الرد على القياس بقياس والاعتراض على القياس بقياس وليس بشعور أو بمزاجية.

• مثال على نقيض الحكم وضده

هنا يقول: **[وصورة المعارضة في الفرع أن يأتي الخصم بقياس يدل على نقيض أو ضد ما دل عليه قياس المستدل]** صورة الاعتراض أن تأتي بقياس كامل (أصل وفرع ومعنى جامع) بين الأصل والفرع، سيتطلب منك ذلك أن تستنبط معنى مشتركاً في قياس جديد، هذا القياس الذي تأتي به يأتي بحكم مناقض أو بحكم ضد لحكم المستدل، عندئذ يقع المستدل في التناقض أو في التعارض بسبب دخول قياس آخر مناقض أو ضد لقياس هذا المستدل.

فالخلاصة: سندخل في الترجيح بين الأقيسة، بالتالي نحن هنا نحتاج إلى توضيح عن طريقة الاعتراض أن الاعتراض يكون بقياس، والقياس يحتاج إلى أصل وفرع ومعنى مشترك بينهما، ثم نقابل قياس المستدل بقياس المعارض، يعني: المعارض سيأتي بقياس، هنا تصبح لدينا معارضة علمية وليست شعوراً.

• مثال على نقيض الحكم

فقال: **[مثال (النقيض): المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالوجه]** - (هذا كلام المستدل) - **فيقول المعارض: مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالخف]** لاحظ هنا أن القياس رد

عليه بقياس، فالمستدل يقول: يثلث المسح للرأس قياساً على أن المسح فرض والوجه فرض، فكما سن تثليث الوجه، كذلك يسن تثليث المسح، المعارض قال: لماذا فعلت ذلك؟! لماذا لا تجعل مسح الرأس كالمسح على الخف، فالمسح على الخف بالاتفاق يكون مسحة واحدة؟!، فجاءه بقياس مناقض، و(النقيضان) لا يجتمعان ولا يرتفعان كالحركة والسكون في الجسم فلا تجد جسمًا من غير سكون ولا حركة، أما (الضدان) فإنهما يرتفعان ولا يجتمعان، فالجسم لا يكون في الوقت نفسه أبيض وأسود، لكنه يمكن أن يرتفع السواد والبياض، فيكون الجسم أصفر، فالضدان يمكن أن يرتفعان فيكون الجسم ليس أبيض ولا أسود، أما (النقيضان) فلا يمكن أن يرتفعا بحيث يخلو الجسم من الحركة والسكون، ففي قوله هنا: المحل واحد في الوضوء والحكم واحد وهو تعدد المسح، وقد جاء المعارض بوصف أي: علة لحكم يناقض الحكم الذي يبني عليه حكم المستدل حيث بنى المستدل حكمه على التثليث بأنه سنة في غسل الوجه هذا أصل، فيكون التثليث سنة في المسح؛ لأن المسح فرض وغسل الوجه فرض إذن التعدد في مسح الرأس سنة كما أن التثليث في غسل الوجه سنة، لكن المعارض جاء بنقيض قال له: في نفس الوضوء عندنا فرض وهو غسل الرجلين فيها مسح على الخف، فلماذا لم تقس المسح على الرأس على المسح على الخف، فهذا المسح على الخف بالإجماع واحد ولا يتكرر، فكان أقرب أن تقيس مسح الرأس على المسح على الخف فهذا فرض وهو مسح الرأس وهذا مسح على الخف فرض طبعًا، هذا إذا لبس الخف، فهنا يعترض المعارض على المستدل بقياس يكون فيه الحكم في الفرع نقيض الحكم في الأصل، فأنت قلت بالتثليث في المسح على الرأس قياساً على التثليث في غسل الوجه تعال إلى نقيض وهو أن المسح على الرأس يكون واحدًا بحكم أن المسح على الخف يكون مرة واحدة، فأنت تكون هنا قد ناقضت قياسًا بقياس، المحل واحد تعدد المسح في الوضوء هذا مسح وهذا مسح، فأنت بالنقيض هذا مثال على النقيضين.

● مثال على ضد الحكم

[ومثال الضد قول الحنفي الوتر واجب قياساً على التشهد بجامع مواظبته -ﷺ- عليهما فيعارض - (أي: الحنفي)- بأنه مستحب - (أي: الوتر مستحب ليس فرضًا)- قياساً على ركعتي الفجر] أي: سنتي الفجر، ونقول: لاحظ هنا قوله: ب[الضد]؛ لأن الموضوع هو حكم الوتر بجامع المواظبة هذا قياس الحنفي فيكون الوتر واجبًا، قياس آخر يعارض به هذا القائل بوجود الوتر

فيعارض بأن الوتر سنة قياساً على رغيبيتي الفجر وهنا اختلف المقيس عليه فالمقيس عليه في الوتر عند الحنفي هو (التشهد)، والمقيس عليه عند المعتز هو (ركعتا الفجر)، هنا اختلف المقيس عليه، فالمقيس عليه عند المعتز ركعتا الفجر، أما المقيس عليه عند المستدل هو التشهد، فتتصور المعارضة بين الضدين، أما التناقض فهو كما ذكرنا في موضوع تعدد المسح على الرأس قياساً على الخف فنظراً لاختلاف الأصل في موضوع قياس الحنفي وهو المستدل الذي استدل بأصل وهو التشهد ومواظبة النبي -ﷺ- على التشهد واستدل المعتز بمواظبة النبي -ﷺ- على ركعتي الفجر، هذه مواظبة على ركعتي الفجر، وهذه مواظبة على التشهد، فلماذا ذهبت إلى الإيجاب؟ فأنا أتيتك بقياس معارض لقياسك، وبما أنني أتيت بمعارض، فهذا يعني أن قياسك معارض بقياس آخر يساويه في ذلك، بالتالي هنا يصبح عندئذ استدلالك ليس صحيحاً، ويتوجب هدم استدلالك، فقال: **[ومثال الضد قول الحنفي الوتر واجب قياساً على التشهد بجامع مواظبته -ﷺ- عليهما - (أي: على الوتر والتشهد) - فيعارض - (أي: الحنفي) - بأنه مستحب - (أي: الوتر مستحب ليس فرضاً) - قياساً على ركعتي الفجر بجامع أن كلا منهما يفعل في وقت من أوقات الصلوات الخمس]** الجامع بين الوتر ورغيبية الفجر، فهذا كل له وقت فهذا له توقيت، والوتر له توقيت، فعندئذ هناك معنى جامع بين الوتر أن له وقت وأن لرغيبيتي الفجر وقتاً كذلك، ثم قال: **[ولم يعهد من الشارع وضع صلواتي فرض في وقت واحد]** فإذا قلت أيها الحنفي أن صلاة الوتر واجبة فأصبح في الوقت واجبان واجب العشاء وواجب الوتر، والشرع لم يشرع في وقت صلاة واحد أكثر من صلاة واجبة، عندئذ يكون هناك اعتراض على الحنفي بقياس ضد قياسه.

● نماذج أقيسة فاسدة.

فالاعتراض على القياس أصعب من القياس نفسه فإذا تأملنا اعتراضات الأئمة في موضوعات الأقيسة وجدنا أن هناك علماً دقيقاً يظهر لنا بأن الاعتراض على القياس ليس بما نشهده اليوم من الرأي والرأي الآخر، مما يمكن أن يكون أقرب إلى التدوّق منه إلى العلم، فيقول: إذا أردت أن تعترض على القياس لا بد أن تأتي بقياس إما أن يكون القياس ضدّاً أو نقيضاً، أمّا أن تأتي باعتراضات من أقيسة.

● قياس بخاخ الربو على تعمد بلع باقي الماء من الضوء أو على عوادم السيارات كقياس مثلاً بخاخ الربو على مثلاً عوادم السيارات نقول: هذا متعمد وهذا ليس متعمداً، تأتي بقياس بخاخ الربو مثلاً قياساً على تعمد بلع الماء للمتوضئ من فمه، فنبحث فلا نجد لهذا القياس أصلاً والأصل أصلاً ليس معتبراً، فجعل من تناول بخاخ الربو الذي هو الرذاذ والبخار إلى جوفه، عندئذ يكون كمن ابتلع شيئاً من الماء بقي في فمه عند الضوء، نقول له: هذا لم يقل به أحد أن من ابتلع الماء متعمداً ماء الضوء في الفم وما يبقى منه عندئذ لا يكون مفطراً!!

● الأوصاف الطردية في الأقيسة ليست مناسبة ولا حكمة

لذلك موضوع الأوصاف الطردية في الأقيسة اليوم أوصاف ليست مؤثرة، ليست مناسبة لا يلاحظ منها حكمة. فنجد أن الأقيسة المعاصرة وإن جاز تسميتها أقيسة إلا أننا لدى سبرها بأقيسة الشريعة وموازينها على أصول المناظرة بين المستدل والمعترض أو المعارض نجد أنها لا تثبت إنما هي مما تمليه النفوس والأذواق والطبعيات، ومع الأسف الشديد أدت وتسبب الانحلال من الشريعة.

● موازين الأقيسة الشرعية

لذلك هذا نموذج من نماذج الاعتراض في القياس وعلى كل من يريد أن يعترض على أقيسة الأئمة أن يأتيها بقياس مثله فيكون ضدًا أو يكون مناقضًا، أما بغير ذلك فلا يصح الاعتراض، فإذا علم هؤلاء الناس الذين يبحثون في موضوعات الشريعة والأقيسة هذه الأصول والقواعد، فقلنا له: ما شروط هذا القياس الذي تريد أن تعترض به على الأئمة؟، إما أن تأتينا بنقيض أو ضد فعند ذلك نقبل اعتراضك، أما حيث لم تكن تعرف أصول المناظرة في القياس وأنها مناظرة في الاستدلال وأنها تحافظ على مناصب المستدلين والمعترضين ولا يجوز أن ينقلب المستدل معترضًا أو العكس، فإذا ألمت بشروط هذه المناظرة وقواعدها وكيفيات الاعتراض على الأقيسة عند ذلك نقول لك: تفضل وقدم فإنك تقدم علمًا، أما نحن نعيش واقعًا مختلفًا، الدنيا تغيرت لم يعد الواقع كما كان سابقًا، فإن هذه الكلمات لا تسمن ولا تغني من جوع في أي باب من أبواب العلم والمعرفة.

30 - بَعْكَسِ مَا خِلَافَ حُكْمٍ يَقْتَضِي¹

بَعْكَسِ مَا خِلَافَ حُكْمٍ يَقْتَضِي * * * وَادْفَعْ بِتَرْجِيحِ لِيَذَا الْمُعْتَرِضِ

ذكرنا طرفاً من قواعد المناظرة في الأقيسة وخلصنا إلى القول بأن القياس لا ينقض إلا بما يعارضه أو بما يناقضه والمعارض له أو المناقض له قياس له، إمّا في النقيض نقيض الحكم أو ضد الحكم، وبيننا الفرق بينهما مع الأمثلة وعندئذ إذا استطاع المعتارض أن يثبت أن هناك قياساً معارضاً أو نقيضاً لقياس المستدل ويؤدي إلى نقيض أو ضد الحكم، عندئذ يكون الاعتراض صحيحاً.

● الحكم المختلف لا يعارض قياس المستدل

في هذا البيت الذي سنتكلم فيه الآن يعرض إلى أنه إذا كان المعتارض اعترض على المستدل بقياس يؤدي إلى حكم مختلف وليس حكماً نقيضاً ولا حكماً ضدّاً بمعنى: أتى بقياس يأتي بحكم مختلف، في الدرس الماضي ذكرنا أنّ المستدل يأتي بقياس على نقيض أو ضد حكم المستدل، ماذا لو أنّ المعتارض جاء بقياس يدل ليس على نقيض ولا ضد حكم المستدل، إنما هو حكم مختلف.

فقال الناظم -رحمه الله تعالى-: **(بَعْكَسِ مَا خِلَافَ حُكْمٍ يَقْتَضِي)** قوله هنا: **(بَعْكَسِ)** متعلق بقوله: **(كَوْعِ الْبَيْضِ)** و**(وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ النَّقِيضِ ... كَوْعِ الْبَيْضِ)** وخلافاً لوقوع البيض فيما يتعلق بهدم الأجسام كما ذكرنا الأجسام كالأحكام والبيض هنا يعني: مشبه به فيشبهه (الأقيسة التي تأتي بنقيض الحكم أو ضده) أنها ك(السيوف في هدم الأجسام)، فتكون الأقيسة التي تأتي بنقيض الحكم أو ضده كالسيوف التي تهدم الأجسام في هدمها لقياس المستدل، وخلافاً لوقوع البيض إذا كان القياس الذي أتى به المعتارض لا يقتضي ضدّاً أو نقيضاً لحكم المستدل؛ لأنّ المعارض عندئذ أتى مختلف ليس ضدّاً ولا نقيضاً فلا يلزم بعد ذلك التهادم، لأنّ التهادم يكون في الأضداد والتناقضات، كما لو قلنا في موضوع المختلف (الأبيض ضد الأسود)، ولكن الأصفر ليس ضد الأبيض، ولكن الأصفر مختلف فليس ضد الأبيض وليس ضد الأسود، فيريد أن يبيّن هنا أنه

(¹ المحاضرة: الثلاثون، بعنوان: **(بَعْكَسِ مَا خِلَافَ حُكْمٍ يَقْتَضِي)** بتاريخ: 2 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/5/14 م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11566>

إذا أتى المعترض بقياس هذا القياس يدل على حكم مختلف لا يكون ضدًا ولا نقيضًا لقياس المستدل فلا يعد عندئذ مقتضيًا لهدم استدلال المستدل.

[خلاف مفعول يقتضي - (أي: يقتضي خلاف) - يعني: أن المعارضة بمقتضى خلاف الحكم عكس المعارضة بمقتضى النقيض أو الضد فإنها - (أي: المعارضة بمقتضى خلاف الحكم) - لا تقدر في قياس المستدل اتفاقًا - (لماذا؟) - لعدم منافاتها له كما يقال]

● مثال حكم المختلف التعزيريخالف الكفارة وليس ضدًا ولا نقيضًا

وسياتي بهذا المثال للتوضيح **[اليمين الغموس قول يَأْتُم قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور]** شهادة الزور ليس لها كفارة واليمين الغموس لا كفارة لها قياسًا على شهادة الزور، عندئذ **[فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيقته]** وهو اليمين الغموس قول يؤكّد الباطل، أي: جاء بتوكيد لقول باطل باليمين **[فيوجب التعزير كشهادة الزور]** شهادة الزور فيها تعزير، فالحكم الذي جاء به المعترض هو (وجوب التعزير)، وأما الحكم الذي جاء به المستدل هو (وجوب الكفارة)، فإذا جاء المعترض بحكم في قياسه على شهادة الزور أنها موجبة للتعزير، بينما المستدل يقول: تجب الكفارة، فحكم التعزير مختلف عن وجوب الكفارة، فاختلف الحكم، فهذا اعتراض غير صحيح على قياس المستدل لماذا؟ لأنّ الحكم مختلف فالذي قال: بأنّ اليمين الغموس فيها الكفارة لا يحتج عليه بوجوب التعزير في شهادة الزور؛ لأنّ الحكم في وجوب التعزير مختلف عن وجوب الكفارة، بالتالي الحكمان مختلفان، وعليه إذا جاء المعترض بحكم مختلف فإنّ قياسه هذا لا يصلح للاعتراض على قياس المستدل، إلا إذا جاء بحكم إما نقيض أو ضد.

● أصول الاعتراض في القياس

أما إذا جاء بحكم مختلف ليس ضدًا ولا نقيضًا، فعندئذ لا يعتبر هادمًا لاستدلال المستدل هذه قواعد في المناظرة في الأقيسة بناءً على هذا، إنما يأتي به المعارض بقياس يدل على حكم مختلف لا يصلح في المعارضة، وعندئذ هذا ليس مجالًا للبحث، لكن سيعود إلى بيان كيف يمكن أن يدفع المستدل اعتراض المعترض، هذا معترض جاء بقياس يدل على حكم نقيض حكم المستدل أو على ضد حكم المستدل.

• المناقشات في الأوصاف وليست في الأحكام

الآن كيف يدفع ذلك المستدل قياس المعارض؟ هذا معنى قوله: **[(وادفع بترجيح لذا المعارض)... يعني أنه يجوز على المختار دفع اعتراض المعارض بمقتضى نقيض الحكم أو ضده]** فهناك من جاء قياس نقيض حكمك أو بقياس يدل على ضد حكم الفرع الذي أتيت بقياسك عليه **[بترجيح وصف المستدل على وصف المعارض بقطعيته أو الظن الأغلب لوجوده]** الآن أتى لك بقياس يدل على نقيض حكمك أو ضد حكمك فكيف تدفع أيها المستدل؟ ستدفع بـ(الترجيح)؛ بترجيح وصفك على وصف المعارض، فأنت أتيت بوصف أيها المعارض وبنيت عليه الحكم، ونقصد بالوصف هو العلة، وأنا أتيت بوصف يدل على حكمي، فالمناقشة ستكون في الأوصاف، ليس في الأحكام؛ لأنّ هذا سيأتي بوصف وهو المستدل يبني عليه الحكم، وذاك سيأتي بوصف وهو المعارض ويبني عليه الحكم الذي هو الضد أو النقيض، الآن محز البحث ومعتزك الأقران في الترجيح للأوصاف فمن رجح وصفه رجح حكمه، فأيتها المستدل تجيب من اعترض عليك بقياس دل على نقيض أو ضد حكمك أنك تستدل على وصفك، إمّا أنّ الوصف الذي بنيت عليه حكمك أيها المستدل أنه وصف قطعي أو ظني، ترد على الوصف الذي أتى به المعارض، تقول له: الوصف الذي استدلت عليه قطعي أو ظني أو الظن الأغلب لوجوده أي: وجود الوصف المستدل **[وكون مسلكه -أي: وصف المستدل)- أقوى ونحوهما مما ذكر من مرجحات القياس في الكتاب السادس]**.

• كيف يدفع المستدل اعتراض المعارض

فأنت أيها المستدل كيف تجيب بأنّ وصفك الذي بنيت عليه الحكم؟ إما قطعي أو ظني غالب لوجود ذلك الوصف أو أنّ المسلك الذي استنبطت به العلة والمسلك هو الطرق المؤدية لمعرفة هذه العلة أقوى من المسلك الذي جاء به المعارض مستدلاً على علة المعارض، فصار عندي أذهب إلى مرجحات القياس، عندئذ نحن أمام مناظرة في القياس، والمستدل قد اعترض عليه المعارض، ولكن المستدل لم ينقطع بعد، ما زال أمامه فرصة للدفاع عن استدلاله، بأنّ الحكم الذي أتى به مبني على وصف قطعي أو على وصف يغلب في الظن وجوده، أو أنه سيناقش في مسالك العلة وأنّ مسلكه -أي: المستدل- أقوى من مسلك علة المعارض مما ذكر من مرجحات القياس في الكتاب السادس.

• كتل علم الأصول

عادة أصول الفقه يقسم إلى سبع كتب، كتاب (الكتاب) و(السنة) و(الإجماع) و(القياس) و(الاستدلال)، والكتاب السادس: هو كتاب (التعارض والترجيح)، والكتاب السابع: هو كتاب (الاجتهاد وصفات المجتهد)، فذكر أنّ المستدل أمامه فسحة كبيرة في الدفاع عن حكمه والوصف الذي بنى عليه ذلك الحكم في مرجحات القياس، وما ذكره هنا من هذه الثلاثة: القول بقطعية الوصف وظنّيته أو أنّ المسلك أقوى من مسلك المعارض، عندئذ اذهب إلى كتاب القياس فهناك مرجحات القياس.

• الوصف هو العلة

قال: **[والمراد بالوصف العلة المعلّل لتعين العمل بالراجح]** بمعنى: أنّ المستدل عمل بما رجح عنده هذا واجب عليه أن يعمل بما ترجّح لدى المجتهد، وبالتالي بما أنه قد تعيّن فإنما يعمل المستدل باستدلاله لا باعتراض المعارض عليه: **[وقيل: لا يقبل الترجيح؛ لأنّ المعترض في المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته لظن الأصل لا شفاء العلم بها وأصل الظن لا يندفع بالترجيح]** يعني: قال: أنه يجوز للمستدل أن يدفع بالترجيح من عنده بالترجيح لأصله لوصفه الذي بنى عليه حكمه هذا بناء على أنه يجب على المستدل أن يعمل بالراجح عنده قال: **[وقيل: لا يقبل الترجيح]** بمعنى: إذا أدخلنا الظن على استدلال المستدل، فإنه لا ينفعه الترجيح لدخول الاحتمال على اجتهاده ونظره.

• قصد المعارضة حصول أصل الظن أم المساواة في الظن.

[وقيل: لا يقبل الترجيح؛ لأنّ المعترض في المعارضة حصول أصل الظن]

فالقول الأول: صحة الترجيح والعمل بالراجح واجب.

والقول الثاني: إذا كان غاية المناظرة أن يدخل المعارض الاحتمال والظن على حكم المستدل فعندئذ لا ينفذ المستدل أن يرجّح؛ لأن الظن باق حتى ولو رجح، وبناء عليه لا يكون الترجيح مفيداً للمستدل؛ لأنه قد دخل الظن والاحتمال على حكمه، هذا على فرض أننا قلنا: إنّ غاية المعارضة حصول أصل الظن وقد حصل، فإذا كان هذا هو القصد من المعارضة، فإنّ فائدتها منع الترجيح لماذا؟ لأنه ترجيح مع وجود الظن وبعد ذلك يكون ترجيحاً فاسداً هذا على فرض أن القصد من المعارضة إدخال الاحتمال وحصول الظن على الأصل الذي بنى عليه المستدل حكمه.

• أصل الظن لا يندفع بالترجيح

إذا قلنا: أن الغاية من المعارضة (حصول أصل الظن) فإنّ الترجيح لا يندفع المستدل لماذا؟ لأنه مع الترجيح يبقى الظن حاصلًا بقياس المعارض الذي جاء بنقيض الحكم أو ضده قال: (لأنّ المعترض في المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته لظن الأصل، إذا قال: أنني لو أدخلت الظن بأي صفة على حكمك فإنه لا ينفكك الترجيح، هذا على فرض أنّ هذا هو القصد من المعارضة وهو حصول أصل الظن، فإنّ كان قصد المعارضة هو أنّ تأتي بظن أيها المعارض مساويًا لظن المستدل، فإذا قلنا: إنّ المعارض في معارضته لا بد أن يأتي بظن يساوي ظن المستدل عندئذ نقول: إنّ الترجيح مفيد فإذا رجّح المستدل نظرًا للتساوي فإنه رجح مساويًا على مساوٍ، وهنا محل الترجيح، فإذا كان القصد من المعارضة إدخال الظن من أصله فإنّ الترجيح لا يفيد؛ لأنه مع الترجيح يبقى الظن موجودًا فإنّ قلنا: أنّ القصد من المعارضة أن يأتي المعارض بظن يساوي ظن المستدل فعندئذ يفيد الترجيح؛ ذلك لأنّ هذا الأمر في المساواة أمر يعسر ضبطه وتعسر المساواة فيه، فعندئذ تندفع المساواة بالترجيح، أمّا إذا قلنا بناءً على أصل الظن فإنّ أصل الظن باقٍ ولو مع الترجيح وهذه هي أصول المناظرة، فأنتما تتناظران أيها المستدل وأيها المعارض، وما هو قصد المعارض وفائدة معارضته؟! هل المعارضة تحصل بأن يدخل الظن عليك أيها المستدل؟! فإنك لو رجّحت فسترجح مع بقاء الظن، وعندئذ ترجيحك لن ينفكك وهذا ضعيف.

والثاني: أنّ مهمة المعارض أن يأتي بظن يساوي ظن المستدل فإنّ حصلت المساواة لظن المستدل عندئذ فإنّ الترجيح يكون له محل؛ لأنّ الترجيح أصلًا يكون عند المساواة، فالترجيح عندئذ مفيد، أما في قوله هنا: **[وأصل الظن لا يندفع بالترجيح]**؛ لأنه حتى مع الترجيح بقي ظن المعارض قائمًا، وبالتالي أصل الظن لا يندفع مع الترجيح، بينما إذا نظرنا إلى أنّ القصد من المناظرة أن يأتي المعارض بما يساوي ظن المستدل، عندئذ يفيد الترجيح لأنّ الترجيح يكون مع المساواة، أما إذا كان القصد أن يدخل الظن فإنّ إدخال الظن عندئذ لا يندفع معه ترجيح؛ لأنه مع الترجيح يبقى الظن قائمًا، أمّا المساواة فقد انتفتت مع الترجيح.

وهنا باب من أبواب المناظرة في الأقيسة يعلم بها أئمة القياس الذين يخوضون معًا مع النظر وقضايا الأصول على علم وبينه وقواعد لا أن تكون تراشقًا بين المتناظرين بلا قواعد بلا ضبط وهذه القواعد التي نراها هي ضابطة لأصول المناظرة في القياس ثم قال: **[ورد بأن حصول أصل الظن إنما اعتبر في قبول المعارضة لينظرين وصفي المستدل والمعارض]** يعني: ما هو الذي رد؟، فقله:

[ردّ] أي: ردّ القول الذي يقول: (إنّ أصل الظن لا يندفع بالترجيح) بمعنى: ليس للمستدل أن يرجّح؛ لأنه مع ترجيحه بقي أصل الظن قائماً بناءً على القول بأنّ المعارضة القصد منها إدخال الظن على قول المستدل **[وردّ]** أي: ردّ هذا القول: **[وردّ بأنّ حصول أصل الظن إنما اعتبر في قبول المعارضة لينظر بين وصفي المستدل والمعارض]** بمعنى: يريد أن يقول حتى نفتح النقاش، وحتى نفتح باب المعارضة؛ فعلى المعارض أن يأتي بأصل الظن، بمعنى: أنه أثار احتمالاً له قبول بفتح المناظرة للنظر بين ما أتى به المستدل وما أتى به المعارض، فتفتّح المناظرة إذا أثار المعارض قضية تستحق النظر وهو أنه أبدي ظناً محتملاً على وصف المستدل **[ولا يمنع قبولهما لذلك أن يرجح أحدهما]** فنحن لا نفتح باباً للمناقشة والمناظرة أمام كل من يناظر من العوام والجهال والمفكرين والاجتماعيين نحن في المناظرات القياس يتقدّم المعارض بوجه من وجوه الاعتراض الظنية فإذا قبلناه مبدئياً، قلنا: فلنفتح باب المناظرة بين المستدل والمعارض، عندئذ يمكن لأحدهما أن يرجّح استدلاله على ترجيح الآخر، ففائدة المعارضة في البداية هو فتح باب المناظرة **[ولا يمنع قبولهما لذلك أن يرجح أحدهما]** يعني: إذا قبلنا بالظن لفتح باب المناظرة بعد ذلك أن ننتمي أن يرجّح المستدل رأيه ووصفه وأن يرجّح المعارض رأيه ووصفه، وبالتالي لا إشكال لدينا في الترجيح، وإنما اعتبرنا أصل الظن هو بداية لفتح باب النقاش؛ لأننا لا نفتح نقاشاً مع الجهال الذين لا يدرون ما العلل ولا الوصف ولا قواعد المناظرة في القياس ثم قال: **[فإذا رجح وصف المستدل اندفعت المعارضة]** لماذا؟ لأنّ المعارضة تكون عند التساوي والقصد من المعارضة أن يبدي المعارض تساويًا، وعند ذلك ينفع المستدل أن يرجّح؛ لأنه عند التساوي يعمل بالترجيح؛ لأنّ الترجيح يدفع التساوي ولا يدفع الظن الذي افتتحنا به المناظرة؛ لأنّ الظن هو لبدء المناظرة وأن يبدي المستدل والمعارض الأدلة والمسالك على الأوصاف التي بنينا عليها الأحكام **[وإلا]** أي: إن لم تندفع المعارضة بالترجيح **[فلو تمّ هذا الاستدلال]** بمعنى: أن الترجيح لا يفيد ولا قيمة له لبقاء الظن، قال: **[لاقتضى منع قبول الترجيح مُطلقاً؛ لأنه إنما يفيد رجحان ظن على ظن وهو خلاف الإجماع على قبول الترجيح فيكون باطلاً ه كلام المحشي]** يعني: افترضوا أننا سنتبع القول الضعيف الذي يقول: إنّ الترجيح لا يفيد لبقاء الظن، متى سيكون عندنا ترجيح؛ لأنّ الترجيح أصلاً ليس بين قطعي وظني، يعني: لا يوجد عندنا ترجيح في القطعيات، إنما الترجيح في الظنيات فإن قلنا: أنّ الترجيح لا يفيد في رجحان ظن على ظن فلا فائدة من الترجيح، وهذا يناقض الإجماع على قبول الترجيح؛ لأنّ الترجيح أصلاً لا يكون إلا بين ظن وظن، وبناءً على هذا يتبيّن لنا أنّ الترجيح لدى المستدل يفيد ويبقى استدلاله ويبقى حكمه؛

لأنه ينظر إلى الترجيح في نفس المجتهد، أما الترجيح عند الله فلا نعلمه فهو يقوم على مسلك ظني أو قطعي عنده أي: عند المجتهد، قد يقطع المجتهد للحكم في نفسه، لكنه لا يجرؤ على القطع بأن هذا الحكم الاجتهادي هو من حكم الله، وهذا لا يكون إلا في مسائل الإجماع، أما مسائل الاجتهاد فلم يقطع مجتهد بأن الحكم الذي حكم به هو عند الله، وهو الصواب عند الله، إنما هو الصواب في نفس المجتهد، فاستدل هنا على المحافظة على قواعد المناظرة في القياس. والاعتراض حتى يكون مفيداً لا بد أن يكون:

- أولاً: الحكم في القياس الذي أتى به المعارض إما نقيض أو ضد.
- إذا أردنا أن نثير باب البحث والمناظرة فعليه أن يأتينا بظن ابتدائي لنفتح المناظرة. فإذا افتتحنا باب المناظرة بين المعارض والمستدل، فإن للمستدل:
- أن يدفع قول المعارض بقطعية الوصف الذي بنى عليه حكمه، ويكون قطعياً في نفس المجتهد أو ظني الوجود.
- أو أنه سيقدم دفعه على المعارض بمسالك العلة، ورتب مسالك العلة في دلالتها على العلة، الترجيح من قبل المستدل معتبر لدينا.

فإذا رجح فإن ترجيحه يفيد في الرد على المعارض؛ لأن الترجيح يكون بين ظن وظن ومعتد بينهما بين المعارض والمستدل أن اعتراض المعارض ظن، واستدلال المستدل ظن، ويفيد المستدل أنه يرجح؛ لأن الترجيح هو بين ظنيات، وهذا مجمع على قبوله، وعندئذ نكون قد حافظنا على قواعد يتماسك فيها القياس، وتتماسك فيها الشريعة، وأن المتناظرين في القياس لهم قواعد وأصول ومناظرات ولهم أوصاف يبنون عليها أحكامهم، وأن الاعتراض على القياس له أسلوب وله طريق، هناك ما لا يقبل في الاعتراض كما لو جاء بحكم مختلف عن حكم المستدل كما بيناه في موضوع كفارة اليمين الغموس فهي حكم بالكفارة، أما شهادة الزور فهو حكم بالتعزير، وهذا الحكم لا يعترض به على المستدل على من قال: بأن حكم اليمين الغموس الكفارة.

• القياس في الفكر المتهاافت

هنا منهجية علمية مقعدة ومؤصلة في الفقه المقارن، هناك نظام وتعليمات للمناقشة في الأقيسة والاعتراض عليها فمن أراد أن يدخل في باب الفقه المقارن عليه أن يكون مُسلحًا بهذا النظام مُسلحًا معرفيًا بحيث لا يخل بنظام المناظرة، أما من غير العلم بهذا النظام فهذا يعني أننا أمام فكر متهاافت يعترض ولا يدري وجوه الاعتراض الصحيحة، فربما يكون الاعتراض في أوصاف طردية لا قيمة لها في الأحكام، لا يعرف مسالك العلة، لا يدري قواعد الدفع عند المستدل، لا يدري قواعد الاعتراض عند المعترض، وهو أن المعترض لا بد أن يأتي بنقيض أو ضد الحكم، فإن أتى بحكم مختلف فإنه لا يصح أن يكون معترضًا، كيف يمكن أن يدفع المستدل بقياس قطعي أو قياس ظني أو أن يلجأ لمسالك العلة في ترجيح قياسه على قياس المعترض، أما أن تأتي لجمهور من الناس يخوضون في القياس خوضًا عجيبًا، لا يدرون هذه الأنظمة والتعليمات في كيفية الاعتراض والاستدلال وكيفية الدخول إلى مناظرات القياس، فنجد أنفسنا أمام كلام زحاف معتل مريض لا ينهض ولا يثبت، ولا قيمة له في الشرع، وهذا من علامات الفكر المتهاافت. نسأل الله أن يعلمنا وأن ينفعنا بما علمنا.

31- وَعَدَمُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى¹

وَعَدَمُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى * * * وَفَاقِهِ، أَوْجَبَهُ مَنْ أَصَلَا
مَنْعَ الدَّلِيلَيْنِ وَحُكْمِ الْفَرْعِ * * * ظُهُورُهُ قَبْلُ يُرَى ذَا مَنْعِ

كنا قد تكلمنا عن قواعد المناظرة في القياس وقواعد الاستدلال وقواعد الاعتراض، سيتحدث الناظم في هذه الأبواب الآتية عن حالة وجوب القياس، متى يجب القياس، متى لا يصح القياس.

• متى لا يصح القياس اتفاقاً

وَعَدَمُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى * * * وَفَاقِهِ، أَوْجَبَهُ مَنْ أَصَلَا

[منع الدليلين، يعني: أن من أصل منع الدليلين على حكم واحد كموجب وجوب الشرط أن لا يوجد نص أو إجماع موافق لحكم الفرع خاص به غير دال على حكم الأصل] بمعنى: إذا وجدنا فرعاً مشمولاً بدليل من إجماع أو نص فعندئذ لو افترضنا وجود قياس لإثبات حكم هذا الفرع فهذا باطل لأصل وهو أنه يمتنع أن يوجد دليلان على حكم واحد، فقال هنا: [وجوب الشرط] ما معنى وجوب الشرط؟ أي: لا يصح القياس في موارد النص والإجماع؛ ذلك لأن حكم الفرع يكون ثابتاً بالنص والإجماع ومحل القياس فيما لا إجماع فيه ولا نص.

قال: [والمجيز - (أي: والمجيز لاجتماع الدليلين على حكم واحد) - وهو الأكثر - (أي: الذين أجازوا ذلك هم الأكثر) - لا يشترط ذلك إلا الغزالي والأمدي فإنهما (الغزالي والأمدي) يشترطان انتفاءهما - (أي: النص والإجماع) - مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد] فهما يقولان: يجوز أن يجتمع دليلان في مدلول واحد، لكنكم إذا أردتم أن تتكلموا معنا في باب القياس فإننا لا نجيز أن يكون حكم الفرع ثابتاً بنص وإجماع ثم تجرون قياساً بعلّة، وهذا لا يجوز، (هذا كلام المانعين): أن يكون الحكم للفرع ثابتاً بالقياس والنص وبالإجماع لماذا؟ قالوا: لأن الحاجة إلى القياس حيث لا نص ولا إجماع، فإذا كان الحكم ثابتاً بالنص أو بالإجماع فما حاجتنا إلى القياس، فنحن لا نحتاج

(1) المحاضرة الواحدة والثلاثون: بعنوان: (وَعَدَمُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى) - بتاريخ: 2 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/5/14م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11569>

القياس في هذا الأمر، ف(محل اتفاق أن القياس لا يجوز مع مخالفة القياس للنص والإجماع) يعني: إذا قلنا هذا حكم ثبت بقياس، مع أنه خالف هذا الحكم للفرع إجماعاً أو نصاً هذا محل اتفاق.

● متى يجب القياس اتفاقاً

وكذلك (اتفقوا على أنه يجوز القياس عند عدم وجود النص والإجماع)، و(اختلفوا إذا كان هناك نص وإجماع واتفق حكم القياس مع النص والإجماع)، فهل نعتبر القياس عندئذ مع أن الحكم ثابت بأصل الإجماع أو بأصل القياس.

● حكم القياس المخالف للإجماع

فهناك محل إجماع أن يقيس أحدهم قياساً، ثم يخرج بحكم مخالف لنص فهذا قياس باطل، أن يأتي أحدهم اليوم بقياس، ثم يخالف إجماعاً فهذا حكم باطل اتفاقاً. ما هو محل الاختلاف؟ أن هناك إجماعاً ونصاً يدلان على حكم، وأعدنا استنباط هذا الحكم بقياس جديد؛ هذا محل خلاف بين الفقهاء، فما نشهده اليوم أن يأتي أحدهم إلى أقيسة فيستنبط بتلك الأقيسة أحكاماً مخالفة للإجماع أو النص، فهذا قياس فاسد لا يحل ولا يشرع ولا يجوز من أصله أصلاً، هو نفسه القياس ليس له مسوغ شرعي ولا أصل وغير جائز شرعاً.

● معنى التأسيس

[وأصل بتشديد الصاد المهملة يقال أصل الشيء إذا جعله أصلاً أي قاعدة] و(التأسيس): معناه: التعميد، نقول: أصل الشيء التعميد.

● حكم القياس إذا ثبت الحكم بنص أو إجماع

[أما إذا كان حكم الفرع منصوباً عليه كحكم الأصل فقد اشتركا في النص عليهما] يعني: عندئذ يكون الفرع مشمولاً بحكم الأصل [وقد تقدّم في قوله وحيثما يندرج الحكمان في النص الخ وحجة المجيز] أي: وحجة المجيز أن يجتمع دليلان على حكم واحد وأن يكون القياس مفيداً لذات الحكم الذي أفاده أصل النص وأصل الإجماع قال: [فيما إذا كان النص الدال على حكم الفرع غير الدال على حكم الأصل هي - (هذا ضمير فصل) - أن ترادف الأدلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن] بمعنى: أنه يقول: إذا وجد حكم دلّ عليه نص وإجماع وقياس، فإن هذا يفيد

زيادة ظن على ذلك الحكم لوفرة الأدلة وترادف الأدلة [بخلاف ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً؛ لأنَّ العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الأصل والفرع بمقتضى نص واحد على حد سواء فلا تقوية] هذا يستدل للمجيزين للقياس في حالة وجود نص، وبالمثال يتضح المقال، على سبيل المثال: نقول: إنَّ تحريم النبيذ على سبيل المثال ثابت بالقياس على تحريم الخمر، ودليل تحريم الخمر هي الآية، فإذا قلنا: إنَّ الآية الكريمة تدل على تحريم النبيذ بوصفه خمراً؛ لأنَّ الخمر ما خامر العقل، وبالتالي أستطيع أن أثبت حكم النبيذ بالنص، فإذا قلت: أنَّ الخمر ما خامر العقل فإنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ [المائدة: 90] يشمل النبيذ والمخدرات والحبوب المهلوسة، إذن باللغة هي تحت النص، ماذا لو قلت: إنَّ هذه المخدرات وهذه الحبوب المهلوسة ليست مشمولة بالخمر؛ لأنَّ الخمر عند العرب من أصناف معينة من التمر والعنب وما إلى ذلك والشعير، يعني: هي أصناف ستأتينا في دروس قادمة إن شاء الله في موضوع الاستدلال باللغة والاستدلال بالقياس، فعندئذ سأقوم بقياس، فالمستدل على تحريم النبيذ والمخدرات بالنص عنده هذا الدليل، والذين استدلو بالقياس أضافوا علة فيكون تحريم النبيذ والحبوب المهلوسة بدليلين بدليل من النص والقياس، فأفاد القياس عندئذ زيادة في التقوية، وهو ما يتعلق بمعنى العلة، فيكون النبيذ محرماً بشموله في اللغة بالنص وبشموله في العلة، أليس في هذا زيادة أدلة؟ نعم، وعليه فإنَّ المخدرات محرمة تحريمًا أشد من تحريم الخمر لما فيه من الأوصاف الزائدة على ضرر الخمر، وهذا يكون في التعليل، ولا يكون بمجرد النص، فعندئذ نقول: إنَّ ما بناه الأصوليون من طريقتهم في بناء فروع الشريعة على تقوية الأدلة وعلى تقوية الاستدلال على فروع الشريعة بمنهج يزدوج به العقل والنقل ويتساندان ولا يتعاندان ويتعاضدان ولا يتعارضان هذا هو شرع الله الذي هو لقوم يعقلون، وهو كذلك لقوم عرفوا حدود الكتاب العزيز في نصوصه، فجمعوا بين الظاهر والعلة، وهذا هو مذهب الراسخين في العلم.

بناء على قوله: أنَّ العلة المستنبطة هي موجودة في الأصل وموجودة في الفرع بمقتضى نص واحد، سيقول عندما يرد علينا: لا يوجد تقوية؛ لأنَّ العلة التي استندتم إليها هي ثابتة بذلك النص، فهل تريدون من العلة أن تكون العلة أقوى من النص الذي ثبتت به؟!، هذا كله تنافس في قوة الاستدلال على الشريعة، فعندما تجده متمسكاً بالنص أو متمسكاً بالعلة، فكلاهما يؤديان إلى مراد الشارع وإلى مقصوده، في التنافس بين العلماء في تقوية الاستدلال على الشريعة والمناظرة في

إثباتها لا المناظرة في نقضها، كما لو جاء أحدهم بقياس على حكم يخالف أصل الإجماع وأصل القياس.

● حكم قياس الفروع المتقدم على أصل متأخر

أما بيان قوله: * * * * * **وَحُكْمُ الْفَرْعِ * * * * * ظُهُورُهُ قَبْلُ يُرَى ذَا مَنْعٍ**

[بناء يرى للمفعول يعني: أنه يشترط في حكم الفرع أن لا يكون ظهوره للمكلفين قبل ظهور حكم الأصل فإن ذلك ممنوع] وبالمثال يتضح المقال قال: [كقياس الوضوء على التيمم في وجود النية] فلو أن أحدهم قال: بما أن التيمم طهارة من الحدث وتجب فيه النية لقوله تعالى:

﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء - 43] والتيمم معناه القصد ولا يوجد دليل في الوضوء على النية فنريد أن نقيس الوضوء على التيمم في وجوب النية، بناءً على أن كليهما تعبد وطهارة من الحدث، فيقول لك: كيف تريد أن تقيس الوضوء المتقدم في التشريع على التيمم المتأخر قال: [فإن الوضوء تعبد به عند مبدأ الوحي حين التكليف بالصلاة، والتيمم تعبد به سنة خمس من الهجرة في غزوة بني المصطلق] كيف تريد أن يكون الأصل متأخرًا وهو التيمم والفرع متقدم، فعندما شرع الوضوء لم يكن هناك تشريع للتيمم، فكيف تعرف أن ركن الوضوء النية ولم يشرع التيمم بعد أصلًا وهو الأصل؟! قال الشارح: [روى الطبراني: إن نزول آية التيمم كان في غزوة بعد غزوة بني المصطلق وروى أبو أبي شيبه ما يدل عليه، قال المحشي: وهذا هو الأقرب إذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت حكم الفرع عند المكلفين حال تقدمه من غير دليل عليه وهو ممتنع] كيف تريدون أن نكون مكلفين بقياس الوضوء على التيمم، ونحن لم نعرف التيمم ولم يشرع بعد؟!]

● التكليف بما لا يطاق في القياس

قال: [لأن ثبوت حكم الفرع محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الأصل المتأخر، فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم لأنه لم يثبت حكم الأصل ولم تعلم علتة ولا وجودهما في الفرع، وإنما امتنع ما ذكر بناء على جواز عدم التكليف بالمحال] فمن المحال أن يكلف الشارع بالقياس في فرع متقدم على أصل يأتي بعده بسنين فلو كلف العبد كما قلنا: أن معنى التعبد بالقياس هو التكليف بعده، فلو كنا مكلفين بالقياس وهو حكم النية في الوضوء قياسًا على التيمم الذي لم يشرع بعد، فهذا يعني أن الأصل غير موجود والتكليف بالقياس عندئذ هو تكليف بالمحال وهذا لا

يجوز شرعاً؛ لأنّ التيمم متأخّر والوضوء متقدّم فلا يجوز بناء فرع متقدّم على أصل متأخر بعده بسنين، فمن هنا يكون التكليف بالقياس مستحياً.

• توازنات الشريعة بين النص والعلة

الخلاصة في أحكام الفرع: أنّ الفرع في القياس ركن من الأركان، فقد يكون الفرع هو الحكم في الفرع، أو يكون الفرع هو محل الحكم، لكن كما قلنا: إنّ دليل الأصل لا يمكن أن يكون فرعاً؛ لأنّ الحكم ثابت بالقياس هذا دليله وليس النص لا بد من وجود معنى مشترك بين الأصل والفرع. وأنّ القياس قد يكون قطعياً ويفاد منه القطع، وكذلك هناك قياس الأدون، والمقابل للقياس القطعي هو القياس الأدون، وقد تكون الأدونية من حيث أنّ العلة ظنية في الأصل أو أنّ العلة في الفرع دونها في الأصل مع أنهما متساويان، كما بينا في شرط العلة أن تكون مساوية في الفرع والأصل. وكذلك نوّهنا بأنّ التساوي في العلة بين الفرع والأصل قد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس.

وأما العلة في من حيث المعنى فنقول: أنّ المعنى هو بين الفرع والأصل كما هو في الحال في القياس على الرخص، فإننا نقول: إنّ القياس كان قياساً لمعنى الرخصة وليس في جنسها، عندما نتكلم عن أصول القياس وقواعد القياس.

لا بد أن ننظر فيما حولنا من موضوعات القياس مثلاً قياس مثلاً: الحظر على المطر في جمع الصلوات فيا ترى الذين جمعوا بسبب الحظر الذي هو من أوامر الدفاع حظر من أوامر الدفاع يا ترى هل هؤلاء الذين جمعوا بسبب الحظر وقاسوا الحظر على المطر فهل هم درسوا فعلاً قياساً صحيحاً وتأكدوا من أنّ قياسهم مساوٍ للنوع أو في الجنس، هل قياسهم في العزائم كقياسهم في الرخص؟! هل فيما لو أردنا أن نعترض عليهم فيكونون هم المستدلين يا ترى هل عندهم قواعد الاستدلال والمعارضة فيمكن أن نعترض عليهم بقواعدهم أمواً بها قبل أن يجروا قياسهم ذلك، هل يمكن أن يردّوا بنفس النقاش الرفيع المستوى الذي درسناه في قواعد المناظرة أم أنّها من بادي الرأي؟! بمعنى: أنّ هذا ما ظهر لهم ووقع في نفوسهم، هل نحن في واقعنا المعاصر أمام نظام معرفي للقياس في المسائل المستجدة، وإن أردنا أن نقيس فعلاً فإننا نقيس على وفق قواعد بينة أم أنّ مجرد المشابهة العشوائية فقط ما بين شيء وآخر فنعد هذا فرعاً وذلك أصلاً!! هل المشاهد التي نراها فعلاً عندما نقرأ في الأقيسة المعاصرة نرى هذه الأصول والقواعد ماثلة أمامنا في تلك الفتاوى؟! هل نجد في ما حولنا من استنباطات في موضوع القياس نجده جاريّاً على سنة واحدة

منتظمة وعلى قواعد بينة واضحة أم أننا عندما أثرنا هذه الموضوعات في درسنا عن الفرع، وعن كلام الأصوليين في كيفية الاعتراض، وعن تدبير الأصوليين للاختلافات التي يمكن أن تطرأ بينهم في موضوع التنظير في مجال القياس، هل وجدنا هذا في تلك المقالات أو تلك الفتاوى أو تلك الدراسات وجدناها واضحة؟! مثلاً الاعتراض على المستدل لا بد أن يكون بنقيض الحكم أو ضد حكمه، كيف يمكن أن يرد المستدل على المعارض؟! ما هي الدفوعات التي يمكن أن يتقدم بها المستدل على اعتراضات المعارضين؟! ما هي الضمانات التي تضمن لنا أن هذه المعارضة وهذه المناظرة ستؤدي في النهاية إلى إضافات معرفية وإلى بيانات علمية وإلى تراكم علمي ومعرفي؟! أم أننا في هذه الوقائع التي تفشو وتنتشر نجد أن حالة من التناقض والتهادم بما يسمى بالترجيح، وما هو إلى تنحيته، ما هي قواعد الترجيح بين الأقيسة، إذا كنت ستقوم بعملية قياس؟! ما هي قواعد الأقيسة؟! كيف يمكن أن تقيس؟! هل عندك مسالك العلة لو اعترض عليك معترض في قواعد العلة؟! كيف يمكن أن تجيب؟! وهذا ميدانه واسع فيما سنأتي عليه إن شاء الله تعالى فيما يتعلّق بقواعد العلة ومسالك العلة، ولذلك في المناظرة في العلة أحال على كتاب التعارض والترجيح الذي يتكلم عن موضوع التعارض بين الأقيسة والترجيح بين الأقيسة.

● النظام المعرفي للقياس

هل نحن أمام خطط وعظمية تكون نتائجها أقيسة وفتاوى لكنها لا تجري على أي أصل من أصول القياس ولا على أي قاعدة من قواعده، نحن نتساءل هنا أننا في بنائنا المعرفي وفي بنائنا العلمي في العلوم الشرعية أن هذه الشريعة تمتلك بناءً معرفياً في التأصيل والتفصيل وفي ميزان الشريعة، إنما تكلمنا عن تجاذب الأصوليين فيما يتعلق بالحكم الثابت بالنص، هل يمكن إثباته أيضاً بالقياس؟! هؤلاء ملتفتون إلى العلة الذين يريدون أن يضيفوا إلى الإثبات بالنص والإجماع الإثبات بالقياس، هؤلاء يريدون أن يكتفوا بالنص، فتجاذبات الأصوليين تنتهي بنا إلى نقطة التوازن بين العلة والنص، وأن هذه الأمة لا تهمل العلة، كذلك لا تهمل النص، وأن شريعة الله تعالى في التعبد بالقياس وبعلل القياس، وكذلك بالنصوص، عندئذ لا نجد من يشتط نحو ظواهر النصوص وتضييع علل الشريعة، كذلك لا نجد من يشتط في علل الشريعة ويهمل ظواهر النصوص، لأننا عندئذ نكون قد توصلنا لنقطة توازن بين العلة والنص عبر هذا الحوار الذين يقوده الأصوليون عبر طريق إثبات حكم بالقياس هو أصلاً ثابت بالنص والإجماع، أما أن نجد

أقيسة فاسدة تأتي بأحكام تناقض الإجماعات وتناقض النصوص، فعندئذ نقول هذه أقيسة مردودة ليس متعبداً بها في شريعة الله أبداً، وهذا محل اتفاق، ومحل اتفاق أيضاً أن حيث لا يوجد نص أو إجماع أن نقوم بقياس.

إذن أين محل البحث والخلاف هو على فرض ثبوت حكم لفرع بالإجماع أو بالنص فهل نجري قياساً يثبت ذات الحكم بعلة أم لا؟! هذا هو محل البحث وأكثر الفقهاء والأصوليين على أنه

يمكن إثبات الحكم بالنص من كتاب وسنة ومن إجماع ومن قياس، كما نقول الإجارة ثابتة بالنص:

﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26]، وكذلك ثابتة بالسنة، وكذلك نقول أجمعوا

على أن الإجارة ثابتة بالكتاب والسنة، وكذلك نقول: أن علة الإجارة أنه يجوز أن يكون الحكم ثابتاً بالقياس، فنقول: أن الناس غير قادرين على تملك الأعيان فليكونوا قادرين على تملك المنافع.

32- مَعْرِفُ الْحُكْمِ بِوَصْفِ الشَّارِعِ¹

مَعْرِفُ الْحُكْمِ بِوَضْعِ الشَّارِعِ * * وَالْحُكْمُ ثَابِتٌ بِهَا فَاتَّبِعْ

● تأثير العلة بين الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمين

قد بلغنا في درسنا الأصولي إلى عند «مبحث العلة» التي هي الركن الرابع من أركان القياس، قال المصنف -رحمه الله تعالى-: **[العلة، وهي الرابع من أركان القياس مأخوذة من علة المريض التي تؤثر فيه عادة]** وعندما يقول هنا أنّ التأثير في العادة لينفي التأثير ضرورة على النحو الذي ذهب إليه الفلاسفة أو من قال: أنّ التلازم ضروري بين السبب والنتيجة في العاديات، ومعتقد أهل السنة أنّ الأسباب والنتائج في ارتباطها في موضوع العاديات هو ارتباط عادي، بمعنى: أنه يُعَرَّفُ بالعادة لا أنه ارتباط ضروري، وذلك ليستقيم عند أهل السنة الإيمان بالمعجزات، فلو كان الأمر لزومًا ضروريًا لكان ذلك داعيًا إلى تكذيب عدم إحراق النار لإبراهيم -عليه السلام- وإحياء الميت على يد عيسى -عليه السلام-، فلذلك عندما نقول أنّ العلة تؤثر من باب العادة أي: أنّ المريض إن حصلت له علة حصل معه ذلك المرض، وحصل تلك الآثار المعروفة بالعادة، وأنّ الله هو الخالق لتلك الأمراض وليست العلة هي التي تؤثر، سواء بالزوم والضرورة عند الفلاسفة أو بالقوة المودعة كما هو الحال عند المعتزلة.

نقول: إننا نُمَطِّرُ بفضل الله ورحمته، وأنّ الله هو خالق المطر، وأنّ أسباب نزول المطر مخلوقة كما أنّ المطر مخلوق، وننفي تأثير الأشياء مع الله في إرادته وقدرته، خلافًا للفلاسفة الذين يقولون بالتلازم ضروري، وخلافًا للمعتزلة الذين يقولون بالتأثير بالقوة المودعة.

قوله: **[ومن الدواعي إلى الشيء]** أي: العلة الداعية إلى ذلك الشيء **[تقول علة إكرام زيد لعمرو علمه]** فلماذا أكرم زيد عمراً؟ لأنّ عمراً عالمٌ، قال: **[ومن التكرار ومنه العلة بالتحريك]** فكلمنا نقول: بـ(التحريك) فهذا يعني: بفتح الأول وفتح الثاني، وأحياناً يقول أصحاب المعاجم: (مُحَرِّكَة)، ومعنى **[بالتحريك]** أو (مُحَرِّكَة)، أي: بفتح الأول والثاني. فلذلك نقول: **[ومنه العلة]**.

¹ المحاضرة الثانية والثلاثون، بعنوان: مَعْرِفُ الْحُكْمِ بِوَصْفِ الشَّارِعِ، بتاريخ: 6 شوال 1442هـ - الموافق: 2021/5/18م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11579>

معنى العَلَلُ والنَّهْلُ

[لِلشُّرْبِ بَعْدَ النَّهْلِ] و(النَّهْلُ) هو: الشرب الأول، و(العَلَلُ) هو: الشرب الثاني، يُقال: (عَلَّه الشُّرْبَ يَعْلُهُ) (بضم اللام) وَيَعْلُهُ (بكسر اللام) سقاه عَلَّلاً بعد نَهْلٍ، و(النَّهْلُ) هو الشرب الأول، و(العَلَلُ) هو الشرب الثاني، ومنه (عَلَّتْ الأرضُ تَعِلُّ) أي: كَثُرَ ماؤها، فهي عَالَّةٌ. (العَلَلُ) هو: السقية الثانية، و(النَّهْلُ) هو: السقية الأولى، و(الْمَنْهَلُ) هو: الموضع الذي يُشْرَبُ منه، أما ما يكون من فَتْحَةٍ في وسط الطريق ف(مَنْهَلٌ) أصلها من اللغة الانجليزية: (manhole) أي: الثُّقْبُ والْفُتْحَةُ التي ينزل منها الرجل لإصلاح شيء أو استخراج شيء من تلك الْفُتْحَةِ، ال(مَنْهَلُ) كلمة عربية ومعناها: مَوْرِدُ الشُّرْبِ، ومعنى (النَّهْلُ): الشربة الأولى، و(العَلَلُ): الشربة الثانية، أما ما يُطَلَقُ عليه في اللغة الدارجة (مَنْهَلٌ) فأصلها إنجليزي وهو من (manhole) < (man): رجل، (hole): فَتْحَةُ، أي: الفتحة التي على قدر سعة الرجل ينزل فيها لحاجة من حاجات العمل.

• تعريف العِلَّة

قال: [وهي - (أي: العِلَّةُ) - في اصطلاح المتكلمين ما اقتضى حُكْمًا لمن قام به ك(العلم): عِلَّةُ الْعَالِمِيَّةِ أي: كون الشيء عالمًا، وأشار إلى معناها - (أي: العلة) - اصطلاحاً بقوله] فقوله: العِلَّةُ [عِلَّةُ الْعَالِمِيَّةِ] أي: من قام له العلم فإنه يوصف ب(الْعَالِمِيَّةِ) وهنا يكون الوصف ب(العالم) من باب اللزوم العقلي، فمن قام به العلم لزم أن يكون (عالمًا)، وهنا وصف (الْعَالِمِيَّةِ) لم يتوقف على تحديد من الشرع أو من العادة أو من العرف. قال: [أي: كون الشيء عالمًا، وأشار إلى معناها - (أي: العلة) - اصطلاحاً - (أي: عند الأصوليين) - بقوله: (مُعْرِفُ الْحُكْمِ بَوْضِعِ الشَّارِعِ * وَالْحُكْمُ ثَابِتٌ بِهَا فَاتَّبِعْ) يعني: أن العلة هي الوصف المعروف للحكم بوضع الشارع أي يجعلها علامة عليه فهذا هو معناها عند أهل السنة] فعندما يتكلم عن العِلَّةُ بمعنى: الصفة التي لزمَت عن قيام المصدر بالفاعل [ك(العلم): عِلَّةُ الْعَالِمِيَّةِ]، فهناك يتكلم عن «العِلَّةُ الحقيقية» التي لزمَت بدلالة العقل. الآن سيتكلم عن «العِلَّةُ» عند الأصوليين بحسب تعريف علماء الأصول لها، فلاحظوا أنه قال: [أي يجعلها علامة عليه فهذا هو معناها عند أهل السنة والجماعة حيثما أُطْلِقَت على شيء في كلام أئمة الشرع أي: أهل الفروع، قال ابن رشد في المقدمات: مثال ذلك: إنَّ السُّكْرَانَ موجودًا في الخمر ولم يَدُلَّ - (أي: السُّكْرَ) - على تحريمها حتى جعله صاحب الشرع عِلَّةً في تحريمها، فليست عِلَّةً على الحقيقة، وإنما هي أمارَةٌ على الحكم وعلامة هـ] ما الذي يريد ابن

رشد أن يُعبر عنه عند أهل السنة؟ يريد أن يقول: أننا نتكلم عن العلة بوصفها: (علامة) على حكم الشارع، ليست هي المؤثرة في إيجاد الحكم؛ فإن الذي حرم الخمر هو الله تعالى، والعلة ليست حاملة لله على التحريم أو موجبة لله تعالى على التحريم، بل إن الله يحكم ما يشاء لا تكرهه العلة ولا تؤثر في إرادته سبحانه.

يؤكد ذلك بأن علة الإسكار موجودة في الخمر قبل أن يبعث النبي -ﷺ-، فقبل أن يُبعث النبي -ﷺ- لم يكن هناك تحريم، مع أن العلة موجودة، معنى ذلك: أن هذه العلة ليست هي المؤثرة في التحريم، إنما بعد ورود الشرع جعل الشارع وجود الإسكار (علامة) على حكم الشارع في التحريم، فأصبحت العلة هنا بمعنى: «المُعَرَّف» و«العلامة» وليست بمعنى: (المؤثر) الذي يؤثر في حكم الشارع، فالحاكم هو الله -سبحانه وتعالى-.

● معنى العلة الحقيقية

قال: [فليست علة على الحقيقة]؛ (العلة الحقيقية): هي التي توجد بنفسها، فمثلاً: إذا قامت الحركة بالجسم فهذا يوجب عقلاً أن نصف الجسم بأنه متحرك، ومن ثم نقول: إن هذه العلة (حقيقية) التي هي: (الحركة) التي أوجبت وصف الجسم بأنه متحرك، وهذا لم نحتج فيه إلى شرع أو إلى عُرْف لنحكم بأنه متحرك، بل إن قيام الحركة بهذا الجسم كافٍ في أن يوصف ذلك الجسم بأنه متحرك، لذلك نصف هذه العلة بأنها (العلة الحقيقية).

أما العلة التي اعتبرها الشارع فهي لا تُوجب الحكم بنفسها، فإن علة الإسكار لا تُوجب علة التحريم بنفسها، بل بإيجاب من الشارع كما بينا أن الخمر لم تكن مُحَرَّمَة قبل ورود الشرع مع وجود العلة.

● التمييز بين العلة الحقيقية وغيرها

علينا أن نُمَيِّز بين «العلة الحقيقية» التي تُوجب حكماً بنفس تلك العلة كما بينا في موضوع (الحركة) تُوجب وصف الجسم بـ(المتحرك)، فهي أوجبت وصفه بـ(المتحرك)، ولم تحتج إلى شرع أو لغة أو عادة في هذا الأمر، لذلك هذه العلة هي التي نسميها بـ«العلة الحقيقية»، معنى كلام ابن رشد: [فليست علة على الحقيقة]؛ يريد أن يبين أن العلة التي هي على الحقيقة تُوجب الحكم لموصوفها، أما العلة في الشرع فإنها لا تُوجب تحريماً ولا تُوجب تحليلاً، إنما المُوجب لذلك هو الله تعالى، فيجعل الله تعالى العلة هذه المعرفة للحكم لا مؤثرة في إيجاده.

• الفرق بين السبب والعلة

ثم قال الشارح: **[واشترط المناسبة في العلة دون السبب مع ترادفهما عند أهل الحق]** يعني: الآن يريد أن يُبيّن تفريقاً بين **(السَّبَب)** و **(العِلَّة)**، ف**(العِلَّة)**: (فيها مناسبة بينها وبين الحكم)، كالإسكار هناك مناسبة يدركها العقل: بأنّ الإسكار علة لتحريم الخمر لما يؤدي إليه من المفسد وما إلى ذلك، فالإسكار مؤدّ إلى فساد ذات البين وإلى إتلاف الأموال وما إلى ذلك، بينما في **(السَّبَب)** كأن نقول: سبب وجوب المغرب هو غروب الشمس؛ فعندئذ لا يدرك العقل وجه المناسبة أن توجب صلاة عند الغروب ولا توجد صلاة عند الشروق، يعني: الشارع أوجب صلاة عند الغروب هي صلاة المغرب، ولم يوجب صلاة عند الشروق، فعندئذ لا يدرك العقل وجه «المناسبة» في **(السَّبَب)** ولكنه يدركه في **(العِلَّة)**.

• تعريف العلة بالخاصة والمفهوم

قال: **[واشترط المناسبة في العلة دون السبب مع ترادفهما عند أهل الحق، اصطلاح مُخالف لما هُم عليه]** ما معنى الترادف؟ أنك يمكن أن تستخدم **(السَّبَب)** مكان **(العِلَّة)**، لكن ذلك لا يعني أنّ السبب هو عين العلة، قال: **[واشترط المناسبة في العلة دون السبب مع ترادفهما عند أهل الحق، اصطلاح مُخالف لما هُم عليه وهذا التعريف مُبيّن لخاصّتها]** هنا يريد أن يُبيّن تعريف **(العِلَّة)** الذي ذكره الناظم: **(مُعَرِّفُ الحُكْمِ بِوَضْعِ الشَّارِعِ)**، فقال: إنّ هذا التعريف الذي جاء به الناظم هو تعريف بـ«الخاصة» ما معنى التعريف بالخاصة؟ «الخاصة» هي: **(الوصف الملازم)** كتعريف الإنسان مثلاً بأنه ضاحك بالقوة، وإنّ لم يكن ضاحكاً بالفعل، والضحك بالقوة أي: فيه قوة يقدر بها على الضحك، وإنّ لم يكن يضحك فعلاً، مثلاً كالرضيع الذي لم يبلغ الوقت الذي يمكن أن يتفاعل به الصبي مع من حوله أو نقول: الكاتب بالقوة، فالرضيع كاتب بالقوة وإنّ لم يكتب بالفعل بمعنى: أنّ له قدرة على الكتابة وتعلّم الكتابة، لذلك نقول: إنّ التعريف بالصفة الملازمة تُسمّيه التعريف بـ«الخاصة» فالرضيع والأميّ يوصفان أنهما كاتبان بالقوة، بمعنى: أنهما يمكن أن يكتبوا لو علّموا الكتابة، ففهم قوة تمكّنهم من القيام بهذا الفعل.

لذلك هنا لما عرّف «العِلَّة» قال: **(مُعَرِّفُ الحُكْمِ)** هو عرّفها بـ«الخاصة» أي: بصفة ملازمة لها، وليس بالمفهوم الذي يشمل القيود والمحترزات التي يحتز بها المُعرِّف أي: يخرج بعض المعاني

ويدخل بعض المعاني، قال: **[فمن عرّفها كالسبب]** أي: كالمفهوم يعني: التعريف بالسبب فقال: **[فإنها وصف ظاهر منضبط مُعرّف للحكم فقد بيّن مفهومها قاله المحشي]** عندنا تعريف بـ«الخاصة» هو قوله: (مُعرّف الحُكْم)، وعندنا تعريف بـ«المفهوم» وهو قوله: في تعريف «العلة»: **[فإنها ظاهر مُنضبط مُعرّف الحُكْم]**. وهذا طبعاً التعريف باعتبار «المفهوم».

ميّز بين «العلة الشرعية» التي تكون بتعريف من الشرع وبين «العلة الحقيقية» فيما سبق، واحترز عن «العلة الحقيقية» وقال: أنا سأتكلم عن «العلة الشرعية» التي هي: (مُعرّف الحُكْم) وأنه يريد أن يُعرّفها بـ«الخاصة» و بـ«المفهوم»، فهنا بيّن تعريف العلة بـ«المفهوم» على ما نقله عن المحشي وهو (الكمال بن أبي شريف).

● هل الحكم ثابت بالنص أم بالعلة؟ أدلة أهل السنة على إبطال قول المعتزلة

ثم قال: **[والحكم ثابت بها - (أي: بالعلة) - فاتبع، يعني: أن حكم الأصل ثابت بالعلة]** ما معنى ذلك؟ أي: أن الشارع أناط الحكم بناء على العلة تفضلاً ورحمة بخلقه، لا كما تزعم المعتزلة أنه يجب على الله الأصل لعباده، أو أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء ويأتي حكم الشارع كاشفاً، فالعلة تكون علامة على الحكم الشرعي خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة في الاعتقاد بالتأثير، أما (الدهرية) اليوم وهم الذين يُسمّون (العلمانيين) فهؤلاء يُقبّحون الشرع ويحسّنون القبيح في الشرع، لذلك ينكرون الأحكام الشرعية ويزعمون تاريخانية الشريعة، وهذا ما تقوله هذه الطوائف كطائفة الدهرية في موضوع أن الوقت أصبح مُختلفاً وعلينا أن نحسّن ما نراه حسناً وأن نقبح ما نراه قبيحاً، وبعد ذلك إذا خالف الشارع فالمعتبر برأي الناس كما تقول الدهرية لا برأي الشارع.

قال الشارح: **[يعني: أن حكم الأصل ثابت بالعلة لا بالنص على صحيح مذهب مالك خلافاً للحنفية في قولهم بالنص لأنه - (أي: النص) - المفيد للحكم، قلنا - (أي: المالكية) - لم يُفده - (أي: لم يفد الحكم) - بقيد كون محلّه - (أي: محل الحكم) - أصلاً يقاس عليه]** يريد أن يبيّن طالما أننا نقيس على محل الحكم وهو العلة؛ إذن الحكم أنيط بعلمته؛ وبالتالي تفضّل الشارع بأن يكون حكمه هذا لهذه العلة، فكان حكم الأصل وهو التحريم ثابت بالعلة لا على وجه التأثير، بل على وجه التفضّل من الله - سبحانه وتعالى - رحمة بخلقه، فيستدل هنا لمذهب المالكية بأننا إذا قسنا فإننا نقيس على «العلة» التي هي: (معنى مشترك بين الفرع والأصل)، عندئذ نُعدّي الحكم، ما معنى

ذلك؟ أن حكم الأصل منوط بعليته وليس العكس صحيحاً؛ العكس يقول به السادة الحنفية فيقولون: (إن حكم الأصل ثابت بالنص).

يقول المالكية: (إن حكم الأصل ثابت بالعلة، فقد جعل الله تعالى هذه العلة علامة على هذا الحكم) فهذا معنى قوله، يعني: أن حكم الأصل الذي هو التحريم للخمر ثابت بتلك العلة، وكما أكدت على وجه التفضيل من الله تعالى رحمة بخلقه، ويستدل لقولهم المالكية بأننا أصلاً عندما نقيس على وجود (المعنى المشترك) فثبت أن (المعنى المشترك) الذي هو: «العلة» هو الذي أفاد الحكم، في قوله: [إذ هي - (أي: العلة) - منشأ التعدية المحققة للقياس]. في قوله: [والمفيد له العلة] أي: المفيد لحكم الأصل وهو (تحريم الخمر) هو العلة. وناقش هنا تفضيل كلمة [المفيد] بدلاً من (التأثير) أي: العلة أفادت الحكم، واحترز هنا من الألفاظ التي يُعبر عنها المعتزلة بـ(التأثير). في هذه الفقرة يؤكد الشارح أن المفيد لحكم الأصل ليس النص، إنما هو «العلة»، فجاء النص مُنبهاً على هذا الحكم لهذه العلة، ثم قال الشارح: [قولنا بقيد كون محله - (أي: محل الحكم) - أصلاً يُقاس عليه - (على محل الحكم) - معناه أنها - (أي: العلة) - تُعرف كون الحكم منوطاً بها حتى إذا وجدت - (أي: العلة) - بمحل آخر ثبت الحكم فيه - (أي: ذلك المحل الآخر) - أيضاً والنص يُعرف الحكم دون نظر إلى ذلك] ويشير بقوله: [ذلك] إلى العلة المنوط بها الحكم من حيث تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع.

• تديير الخلاف بين الحنفية والمالكية في كون الحكم ثابت بالنص أم بالعلة

قال: [فليس - (أي: النص والعلة) - مُعرفين لشيء واحد من جهة واحدة] لاحظوا أنه هنا بدأ بتديير الخلاف، كلما يذكر خلافاً ذهب إلى تدييره، يعني: قال: أن الحنفية قالوا: إن حكم الأصل وهو تحريم الخمر ثابت بالنص، نحن قلنا: إن حكم الأصل أصلاً منوط بعليته، فنزل التحريم اعتباراً بمحل الحكم وهو الخمر أنها مسكرة، فجاء هذا الحكم بإفادة هذه العلة، وهذا ما خالفنا به السادة الحنفية فقالوا: (الحكم ثابت بالنص) وقلنا: (أنه ثابت بالعلة).

• شروط التعارض

الآن بدأ بالتدبير في قوله هنا: **[فليس]** (أي: النص والعلة) **مُعَرِّفَيْنِ لشيء واحد من جهة واحدة** ليقول: لا يوجد تعارض بين الحنفية والمالكية في هذه المسألة؛ ذلك لأن شرط التعارض أن يكون من جهة واحدة، كأن تقول التعارض هذا أب سعيد وهو ابن لسعيد نفسه، فهنا حصل التعارض، لكن لو قلنا: هذا أب لسعيد وهو ابن لأحمد لم يحصل التعارض؛ لانفكاك الجهة، فليس من جهة واحدة فهو أب من جهة وابن من جهة. هنا يريد أن يقول: **[فليس]** **مُعَرِّفَيْنِ لشيء واحد من جهة واحدة** فلا يوجد تعارض، إنما هو اختلاف بالاعتبار، فبدأ بتدبير الخلاف بقوله: إن هذا اختلاف ليس حقيقياً، وليس فيه تعارضاً، بل هما قولان مختلفان لا متعارضان بحيث لا يمكن اجتماعهما، فعندما ذهب هنا إلى تدبير الخلاف مع الحنفية فيريد أن يقول: إن مذهب الحنفية صحيح على اعتبار أن النص مفيد للحكم في محل الحكم دون الالتفات إلى التعديدية للمعنى المشترك في محل الحكم، هنا زاويتنا نظر: زاوية تنظر إلى أن النص أثبت حكم التحريم فقط دون الالتفات إلى موضوع أن هناك معنى في الخمر يمكن تعديته إلى النبيذ والمخدرات والحبوب المهلوسة، فهنا نقول: أن هذا الحكم عند الحنفية فعلاً عرّف به النص، والنص هو المفيد للحكم دون الالتفات إلى التعديدية التي سببها المعنى المشترك في محل الحكم في الأصل إلى محل الحكم في الفرع، وهذا هو الاعتبار الأول، وأما إذا نظرنا إلى الاعتبار الثاني: وهو وجود علة مشتركة في محل الحكم الثابت بالنص، ووجدنا هذه العلة أيضاً في الفرع كالنبيذ فلا مناص لنا أن نقول: إن حكم الأصل قد تعلق بالعلة التي هي الوصف المشترك بين الأصل والفرع. ومن ثمّ فنحن ملتفتون إلى أن حكم الأصل (بالاعتبار الثاني) الذي هو: الوصف المشترك بين الأصل والفرع فنقول: إن هذا التعلق (شرعي) لا عقلي ولا عادي؛ لأنّ تحريم الخمر ثابت بالشرع.

فوجب الالتفات إلى تعلق الحكم في الأصل باعتبارين: (الاعتبار الأول): أن محل الحكم والحكم دون ملاحظة العلة ثابت بالنص، و(الثاني): ملاحظة العلة، وبناء على ذلك يكون الخلاف باعتبارين، ولا يكون القولان متعارضين، إذن ننتمي إلى أنه لا تعارض بين قول الحنفية وقول المالكية في أن كليهما متفق على أن النص مثبت للحكم بصرف النظر عن وجود المعنى المشترك بين الخمر والنبيذ؛ فنقول: فعلاً النص مثبت للحكم؛ فإذا نظرنا إلى العلة التي هي في الأصل التي في الخمر وهي المعنى المشترك موجود في النبيذ، فإننا نُعَدِّي الحكم الذي هو في المحل، الذي هو

الوصف المشترك، الذي هو الإسكار نُعديهِ من الخمر إلى النبيذ والمخدرات. ويعني ذلك أن الحكم الذي عدّيناه هو أصلاً ثابت بتلك العلة، وبالتالي المفيد لحكم تحريم الخمر يكون هو العلة. خلاصة الأمر في محاولة تدبير الخلاف وهذا منزع نبيل عند أهل السنة والجماعة أنه حيث برز عندهم اختلاف فإنهم يضيقون الهُوّة إلى أن ينتهوا على الأقل إلى أنه لا توجد معارضة، فهذا تعبير إلى أن حكم الخمر التحريم ثابت بالنص باعتبار عدم الالتفات إلى المعنى المشترك وهو العلة، فإذا نظرنا إلى المعنى المشترك وهو العلة وجدنا أن حكم الخمر ثابت ومفاد من العلة؛ وعندئذ يرتفع الخلاف. وفي جميع الأحوال بالتأكيد الجميع سيعدي الحكم من الخمر إلى النبيذ اتفاقاً، وإنما الاختلاف كان في التأصيل العلمي لإثبات هذا الحكم وهو التحريم هل هو ثابت في النص أم أن المفيد للتحريم هو العلة، وفي كل الأحوال الجميع متفق على أن هذا التحريم ثابت بالشرع دون تأثير من قُبِح الإسكار أو حُسْنِهِ؛ لأنّ الله يحكم ما يشاء.

● الفرق بين التداول وبين تدبير الخلاف

لا بد أن يكون هذا المنهج البحثي مراعاةً في كتابة الطالب والباحث لا أن نجد الطلاب يقتنصون كلاماً من هنا ومن هناك، مقولات في مورد التداول في منطقة التداول لكنهم لم يلتفتوا إلى أن الأصوليين عندما وقفوا على المنصّة وقدموا بيانهم كان بياناً مشتركاً، فهؤلاء الذين يقتنصون الخلافات والشِّقاقات دون أن يلتفتوا إلى الكلام على المنصّة تعودوا على الشِّقاق وعلى النزاع وعلى الخصومة في الدين، بينما نجد أن المتكلمين يُبيّن منهجاً موحداً فيه تدبير الخلاف، وهذا هو منهج السلف كيف كان الصديق -رضي الله عنه- يتراجع مع عمر -رضي الله عنه- في حرب الردّة وما إلى ذلك، فهذه هي المراجعة التي تؤول في النهاية إلى اتفاق هي منهجية السلف الصالح، وطريقة إثارة الشِّقاق في الأقوال التي في مرحلة التداول ستُسيء إلى الفقه الإسلامي وستُسيء إلى جماعة المسلمين وستؤدي إلى شرذمتهم، فلا بد لنا أن نستفيد من منهج المتكلمين في صناعة الجماعة وفي لزوم الجماعة.

33- وَوَصَفُهَا بِالْبَعْثِ مَا اسْتَبِينَا^I

● العلة باعثة للمجتهد

بلغنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى- في وصف «العلة» وتعريفها فقال:

وَوَصَفُهَا بِالْبَعْثِ مَا اسْتَبِينَا * * مِنْهُ سَوَى بَعْثِ الْمُكَلَّفِينَا

أي يتكلم عن وصف «العلة» أنها باعثة على التشريع، فقوله: أن وصفها بـ«الباعث»، أي: ليست باعثة لله تعالى، بل هي باعثة للخلق من المجتهدين، و«الباعث» بمعنى: (أن يكون الوصف مشتملاً على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع ذلك الحكم أو ما فيه صلاح للمتعبدين في التعبد بالحكم لأجل هذه العلة) فلذلك نقول: إن العلة ووصف العلة بأنها «باعث» إنما هي باعثة للمجتهدين أي: تتضمن مصلحة يراعها المجتهد أو مفسدة يدرأها المجتهد عن الخلق، لا أن هناك باعث لله -سبحانه وتعالى-، لذلك قال: [وَوَصَفُهَا] أي: العلة، [مَا اسْتَبِينَا]: أي: لا يظهر منه، [سَوَى بَعْثِ الْمُكَلَّفِينَا]: وهم العباد.

● معنى البعث

ثم قال الشارح: [يعني: أنه وقع في كلام الفقهاء وصف العلة فإنها الباعث على الأحكام] الآن يريد أن يفسر القول بأن (العلة باعثة على الأحكام) [أي: إظهار تعلُّقها بأفعال المكلفين، إما بالكتابة في اللوح المحفوظ، أو بالإلقاء إلى الملك المرسل بالوحي، أو بالإيحاء إلى الرسول، وقد بيّن تقي الدين السبكي أن المراد بـ(البعث): بعث المكلفين على الامتثال؛ لأن من شروط العلة أن تكون مشتملة على حكمة مرادة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة للعباد أو تكميلها أو دفع مفسدة عنهم أو تقليبها وهذا يحمل المكلفين على الامتثال لجلب الأول - (المصلحة) - أو دفع الثاني (المفسدة)] يُبيّن أن هذا «الباعث» إنما هو لبعث العباد بحيث يرى العباد أن لهم مصلحة في الصوم والزكاة والحج وتحريم الربا وإباحة البيوع، فينظر العباد إلى مثل هذه المصالح التي شرع الله هذه الأحكام مراعاة لتلك المصالح تفضلاً من الله تعالى، فينبعث العباد إلى الالتزام

(1) المحاضرة الثالثة والثلاثون، بعنوان: ووصفها بالبعث ما استبيننا، بتاريخ: 6 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/5/18 م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11580>

بتلك التكاليف بما تنطوي من جلب مصلحة لهم أو دفع مفسدة عنهم فيكون البعث للمكلفين وليس لله تعالى، هنا يُبين ويؤكد أنّ الباعث ليس لله وإلا لكان فيه الكراهة لله وتعالى، أي: أنه يؤثر في إرادته -حاشاه سبحانه وتعالى-.

• معنى أفعال الله تعالى لا تَعْلَل بالأغراض

ثم قال: [وهذا قد جرت عادة الله تعالى به في شرع أحكامه تفضلاً منه على عباده، لا وجوباً عليه تعالى عمّا تقوله المعتزلة علّواً كبيراً] فالله تعالى شرّع لكم من الشرائع ما فيه مصالحكم وما يدرأ بالشرع المفسد عنكم، فهذا هو الشرع. ثم بين بطلان قول المعتزلة الذين يزعمون بأنه يجب على الله الأصلاح لعباده قال: [لا أنها باعثة للشارع لأنّ أفعاله لا تَعْلَل بالأغراض] ماذا نعني أنها: [لا تَعْلَل بالأغراض]؟ أي: لا غرض لله تعالى يحمله على الحكم أي: لا حاجة لله تعالى تحمله على هذا الحكم أو ذاك، هذا معنى عدم تعليل أفعال الله بالأغراض، وانظر هنا إلى المبحث الأصولي المرتكز على المبحث في أصول الدين.

• معنى التعليل و أثره في فعل المُكَلَّف

ثم قال: [فالمُعَلَّلُ فِعْلُ المُكَلَّفِ لا حُكْمُ الله تعالى] طبعاً حكم الله، عندما يقول: [المُعَلَّل] بمعنى: (التأثير) لاحظوا أنّ العلة تؤثر فينا في الاتجاه نحو الواجب والمستحب والمباح، وتلك العلة أيضاً تبعدنا عن المفسد، ثم قال: [فالمُعَلَّلُ فِعْلُ المُكَلَّفِ لا حُكْمُ الله تعالى، فليس له تعالى مصلحة في شرع حكم ولا دفع مفسدة عنه] لا مصلحة له في عبادة العباد، ولو أنهم جميعاً كانوا على اتقى قلب واحد لم ينتفع منهم بشيء، ولو كانوا على أفجر قلب واحد منهم لم يضر الله شيئاً، فهذه العبادة لمصالح العباد، ليست لمصلحة الله -تعالى وسبحانه-.

• علل أمر الله تعالى عباده بأمر وهو يعلم أنهم لا يطيعونه

لذلك بعض الناس يقول: لِمَ أمر الله بأوامر وهو يعلم أنّ الناس لا تطيعه، بل أكثرهم لا يطيع، ونهى عن نواهٍ وهو يعلم أنهم لن يمتثلوا لأمره؟! فمن كان يعلم أنه لا يُطاع في أمره ولا يُتَابَع فيما نهى عنه فَلِمَ يأمر وينهى؟! نقول: هذا السؤال مُتصوّر فيما له غرض ومصلحة في الأمر، كملك أو رئيس أو كأب أو مدير، فهذا إذا عَلِمَ أنه لا يُطاع، وأنه لن يمتثل أمره؛ فهذا من العيب أن يأمر ومن العيب أن ينهى.. لماذا؟! لأنّ الأمر له مصلحة يجلبها لنفسه أو مفسدة يدفعها عنه، أما رب

العباد لما لم تكن له مصلحة في الطاعة ولا يرتد عليه مفسدة في المعصية، بل هي حاجات عباده وهي تَفْضَلُ منه عليهم، فلا عجب أن يأمر - سبحانه وتعالى - لأنه ليس له غرض فيما يأمر به ولا فيما ينهى عنه.

الآن وضع هذا الأصل الكبير بناءً على الأصل العقدي والأصل الأصولي أن الله تعالى لا يَنْتَفِعُ بطاعة ولا يُضَرُّ من معصية، وأنه لا يوجد في الطبيعة علة تؤثر في أمره هنا أو في نهيها هناك، بل أمره كما يشاء من غير كراهة، من غير تأثير من المخلوقات. الآن هذا أصلٌ مُحْكَمٌ، الآن سوف نأتي إلى متشابهات كيف ترد إلى هذا الأصل المُحْكَمِ، ومعنى المُتَشَابِهِ المُحْتَمَلِ، ما هو المُحْكَمُ؟ هو: (غير المحتمل)، هل هناك من يزعم أن الله له مصلحة وحاجة في فعل الطاعة أو يُضَرُّ بالمعصية؟! نحن أمام اتفاق أمر مُحْكَمٍ أن الله ليس مُحتَاجًا، أَمَرَ عَلَى وَفْقِ عِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ، لا على وَفْقِ العِلْلِ في المخلوقات، فأمر على وفق العلم والحكمة والرحمة - سبحانه وتعالى -.

● تفسير الظواهر التي تُعَلِّلُ أحكام الله تعالى.

قال: **[وما ورد مما يخالف ذلك]** الآن بدأ بعرض المتشابهات، وكيف سُنْفَسِرُ هذه المتشابهات، قال: **[وما ورد مما يخالف ذلك]** أي: مِمَّا بَيَّنَّتُهُ لَكَ سَابِقًا بِأَنَّ أفعال الله وأوامره ونواهيها لا تَتَّبَعُ العِلْلَ، وليس له غرض فيما يأمر ولا فيما ينهى. قد ورد هناك ظواهر نصوص تُخَالِفُ ذلك وتُبَيِّنُ أن الله يأمر لعله قال: **[وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾]** [الذاريات: 56] ها هو الله يُعَلِّلُ أمره، وكذلك: **[قوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾]** [المائدة: 34] **وقوله: ﴿إِنَّمَا نُمِّلُّ لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا﴾]** [آل عمران: 178] ما هو تفسير هذا المتشابه؟ قال الشارح: **[محمول على اشتغال الأفعال على المصالح التي تعود على العباد دون الغرض له تعالى]** قوله تعالى: **[﴿إِنَّا لَيَعْبُدُونَ﴾]** هي من أجل مصلحتكم لا من أجل مصلحة الله، هذا على مقتضى علم الله وهي صفة له، وعلى حكمة الله وهي صفة له، وعلى رحمة الله وهي صفة له، فما ورد في القرآن مُعَلَّلًا لأحكام الله إنما يُلْحَظُ فيه مصلحة العباد ومنافع العباد لا الغرض لله تعالى أو المصلحة لله - سبحانه وتعالى -.

هنا جميع النصوص التي ورد فيها علة، ومُصَرِّحٌ فيها الشارع بالعلة سواء من جهة النبوة أو من جهة الكتاب، من جهة النبوة في السنة أو من جهة الكتاب، نقول: إن كل هذه التعليلات تُفسَّرُ

على ضوء مصالح العباد ودفْع المفسد عنهم، لا على وَفْق الأَغراض لله -سبحانه وتعالى-، ومن هنا نجد أنَّ المُحَكِّم ليس آية أو حديثًا، إنما هو إجماع ضروري ليس مكتوبًا بآية أو حديث، إنما هو مستفاد من صفات الله -عزَّ وجل- ومستخلص من إرادة الله وقدرته، فقد كان المشركون يعتقدون تأثير الأصنام، أو يعتقدون تأثير الأنواء في المطر، أو منهم من يعتقد تأثير الصالحين، فجاءت الآيات نافية لتأثير المخلوقات في إرادة الله تعالى، ومن هنا نحن نقول: إنَّ إرادة الله تعالى وقدرته لا تُخصَّص ولا تتأثر بإرادة المخلوقات أو بعلة في المخلوقات، فهنا تُردُّ المتشابهات إلى المحكمات، فعندما ردَّدنا هذه النصوص المتشابهة وفَسَّرناها، فنحن نُفسِّر هذه النصوص على أساس المحكمات، وهنا لم تُردِّ النصوص؛ بل إنما فُسِّرت ﴿لِيُزَادُوا إِثْمًا﴾، أي: ليظهر بذلك مفسدة هؤلاء الناس وأنهم سيتحملون عقوبات مضاعفة بسبب ازديادهم للإثم ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كُتِبْنَا عَلَيَّ بِنِعْمَةِ إِسْرَائِيلَ﴾ فليس لله حاجة في أن يكتب عليهم، وليس لله حاجة في العبادة.

لذلك نقول: **(لا حول ولا قوة إلا بالله)** فلا يوجد عندنا شرك أو كفر بأنَّ فلان يقدر عليه أو فلان لا يقدر عليه، نقول: إنَّ الأنبياء في حياتهم أو موتهم لا يقدر على شيء إنما إرادة الله في الخلق نافذة وهؤلاء الأنبياء لا في حياتهم ولا في موتهم لهم قدرة أو إرادة مع الله، تلك الأصنام أو ذاك الرجل الصالح أو العبد أو من كان من الملائكة من الصالحين أو من كبار الملائكة لا تأثير لهم في إرادة الله أو في قدرته، وهُم لا يقدرُونَ إلا بما خلق الله لهم فيه من قدرة.

بالتالي تعليل الأحكام بأنَّ فلان يقدر وفلان لا يقدر هذا مستمر على أصل المعتزلة الذين يعتقدون وجود القوة المودعة في المخلوقات، فيمكن أن يتصوَّر الإنسان أنَّ فلان طيب يقدر فاسأله في طيبه فإنه سينفعك لأنه حيٌّ ويقدر، فإذا مات فإنه لا يقدر، ونحن نقول: لا في حياة ولا في موت يقدرُونَ إنما القادر والخالق هو الله -عزَّ وجل- خلقًا مباشرًا **(لا حول ولا قوة إلا بالله)**، وبالتالي ننفي هنا مذهب المعتزلة الذين يعتقدون قدرة العبد، ونحن نقول: لا توجد قدرة في العبادة إلا بما خلق الله فيهم من قدرة؛ فالله خالق كل شيء، واعتقدت المعتزلة أنَّ العباد مؤثرون في أفعالهم وفي خلق أفعالهم. لذلك يمكن أن تؤسَّس بعض المقاولات الدينية على أصل المعتزلة بأنك تسأل رسول الله إذا كان حيًّا لأنه يقدر فإن مات فيصبح سؤاله شرًّا.

● مسألة توسل الإمام أحمد بين المعتزلة وأهل السنة

بينما الإمام أحمد كان يتوسل بالنبي -ﷺ- وهذا ثابت عنه ولا ينكره أحد، فعندئذ نقول: إن معتقد أهل السنة والجماعة أن رسول الله -ﷺ- لما قال له الرجل: (ما شاء الله وشئت)، قال: (أجعلني لله نداءً!!)، فلا يوجد نداء لله لا في حياة ولا في موت، فمن اعتقد أن الرسول له ملك أو تقدير مع الله أو تدبير في ملك الله، فهذا يكون كفرًا، لا فرق بين حياة النبي ولا وفاته، ومن توسل بالنبي -ﷺ- كالإمام أحمد فهو جار على أصل السنة أن النبي -ﷺ- لا يملك مع الله شيئًا، ولا يقدر مع الله في شيء، ولا يؤثر في قدرة الله تعالى شيء، فلا فرق بين التوسل بالنبي -ﷺ- في حياته أو بعد مماته كما هو ثابت عن الإمام أحمد وهو يجلي بذلك مذهب أهل السنة أنه لا فرق بين الحياة وبين الموت، إنما جرى التفريق على أصل المعتزلة الذين يعتقدون بوجود قدرة مع الله، بإرادة مع الله، وأن الإنسان مؤثر في فعله بقوة مودعة كما تعتقد المعتزلة.

لذلك تصور بعض الدعاة أن هناك تفريقًا في الدعاء بين من يقدر على هذا أو لا يقدر على هذا، وذلك مستمر على أساس القوى المودعة في الإنسان، وبالتالي هو يؤثر مع الله -سبحانه وتعالى- على طريقة المعتزلة، وكما ذكر المصنف: **[تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا]** ونؤكد على أن مذهب الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه- بتوسله بالنبي -ﷺ- يبين بجلاء عقيدة أهل السنة والجماعة أنه لا فرق بين حياة النبي -ﷺ- وموته في الدعاء، وأن العبرة منوطة بأن من اعتقد أن النبي -ﷺ- له تدبير مع الله وتصرف في الملك وله قدرة مع الله وتأثير؛ فعند ذلك يكون كفرًا وشركًا بالله -عز وجل- وها هو دعاء المشركين، أما من اعتقد أن الله يفضّل على نبيه بمحض فضل منه -سبحانه وتعالى- وأن هذا النبي له مكانة عند الله، وكل ما يستجيب له به لنبيه أو للشهداء أو للصالحين إنما هو محض الفضل بلا تأثير من المخلوقات، فهذا هو التوحيد، لا فرق بين حياة وموت.

لذلك لا بد أن تفهم أصول أهل السنة والجماعة، وذلك واضح كما بينا في مذهب الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه وأرضاه- وأن القول بالتفريق بأنه يُفرّق بين الحي والميت وبين من يقدر ولا يقدر، دخلنا في (التوحيد الشخصي) يختلف التوحيد من شخص إلى شخص، ويختلف التوحيد بين حياة النبي -ﷺ- وموته، ونحن نقول: أن أصول التوحيد واحدة من آدم -عليه السلام- إلى قيام الساعة؛ فكيف ترتبط بحياة فلان أو موت فلان أو بقدرة فلان، فلذلك يكون ذلك من باب التعليقات القائمة أو المستمرة على أصول المعتزلة وإن لم يلاحظ أصحاب هذه التعليقات أنها

مستمرة على أصل الاعتزال وليست مستمرة على أصل أهل السنة والجماعة في ربط الأحكام الشرعية في أصول الاعتقاد.

لذلك عندما نمر بكل التعليقات التي بيّنها الشارع، في كل نُصُوبِهِ نُؤْمِنُ إيمانًا جازمًا بأن كل ما يُعَلِّلُ الله تعالى به أحكامه إنما هي لمصالح العباد رحمة بهم وتفضلاً عليهم على مقتضى علم الله وحكمته، ليس على مقتضى العِلل في المخلوقات كعلة الإسكار في الخمر وعلة الطعمية أو الاقتيات أو الادخار، فعند ذلك تصبح الإرادة الإلهية في التحليل والتحرير تابعة للعلل في المخلوقات، وأيُّ فساد في الدين أكبر من هذا الفساد.

• إذا قام المقتضي لفعل النبي -ﷺ-

لذلك عندما نقول: إنَّ الله حَكَمَ لَعلة فنقول: أن مقتضى هذا الحكم علم الله وحكمته ورحمته بعباده، وليس تابعًا للعلل المخلوقة في الأشياء، وليس تابعًا لذاتيات موجودة في المخلوقات، فلذلك نحن نخشى من تعليل الأحكام الشرعية على وفق المقتضى حسب ما يُزعم بأنه هناك ما يقتضي أن يفعل رسول الله -ﷺ- أو هناك ما يقتضي أن يقول رسول الله -ﷺ-، فلا يوجد مُقتضى لقول النبي -ﷺ- ولا لحكم الله من تقدير إنسان كما يُقال: إذا قام المقتضي لفعل الرسول ولم يفعل ولم يكن مانع عندي يكون بدعة، نقول: الابتداء غير صحيح؛ لأنَّ البشر لا يحدّدون للنبي -ﷺ- ما يقتضي أن يفعل، بل إنَّ المُحدِّد للنبي -ﷺ- ما يقتضي أن يفعله هو الشارع وهو خطاب الشارع، فالنبي تابع للشارع وليس تابعًا لما يُقدِّره العلماء أو ما يُقدِّره الناس من عاديّات أو عقليّات لفعل النبي -ﷺ-.

لذلك نحن نشم رائحة الاعتزال من هذه المقولات عندما يقول: أحدهم إذا قام المقتضي لفعل رسول الله!! نقول له: هل المقتضي عادي أم عقلي أم خطاب وحي؟، فإذا كان خطاب وحي فهو كتاب وسنة؛ إذن هات المقتضي وهو الكتاب والسنة، أما أن تُحدِّد أنت كبشر للنبي -ﷺ- بطريق العادة أو بطريق العقول أن هناك ما يقتضي أن يفعله وهو مُقدَّر وليس خطابًا شرعيًا من كتاب وسنة، نقول: أن الاعتزال هنا مختبئ وراء الستارة وهو يُحرِّك الستارة مع الأسف الشديد داخل أهل السنة والجماعة في إيجاب أحكام لم تجب بالشرع.

لذلك أصول الطوائف تسرّبت إلى أهل السنة من ثقوب شُقَّت بسبب الغلو في الظواهر، بالتأكيد لو قلت لأحدهم: إنَّ الله -عزَّ وجل- أحكامه لا تتبَّع الأغراض سيقول: ها هو الله يقول: ﴿وَمَا

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿﴾ ها هو يُعَلِّلُ؟! نقول: يُعَلِّلُ على وَفْق علمه وحكمته ورحمته بالخلق، لا على سبيل الإيجاب، لا أحد يُوجِب على رسول الله -ﷺ- فيُحدِّد للنبي -ﷺ- أنه كان يقتضي أن يفعل لكنه لم يفعل، كيف إذا كان المقتضي هو الخطاب لكنه لم يفعل!! إذن كتم الرسالة!! لأنَّ المقتضي هو الخطاب؛ إذن المقتضي هنا ليس خطابًا، فمن الذي عَيَّن المقتضي لرسول الله؟! إنما هي طريقة الاعتزال، التحسين والتقبيح، بحيث يُفَبِّح الناظر أو يُحَسِّن فيقول: هذا يقتضي أن يفعل رسول الله كذا وكذا، نحن نقول: لا، إنَّ المقتضي لفعل رسول الله -ﷺ- هو الخطاب، والخطاب هو وحي، فأعطني كتابًا وسنة لا تُحدِّد أنت المقتضي ثم تقول: إذا قام المقتضي لفعل رسول الله ولم يفعل وهو قادر أن يفعل ولم يقم مانع فإنه بدعة، نقول: إنَّ الحلقة الأولى فيها غاية الفساد، ولا يجوز أن يُعبَّر بها عن النبي -ﷺ- ولا يمكن أن تستمر على أصول أهل السنة، وإنما تستمر على أصول المعتزلة الذين يجعلون الذاتيات في الحسن والقبح مقتضية لحكم الشارع.

● إثبات الاختيار للعبد دون زعم القوة المودعة

ومن هنا نأتي إلى تَسَلُّلِ فِكْرِ الطوائف، عند ذاك يقول لك: أن النبي -ﷺ- كان في حياته يقدر أما بعد موته لا يقدر، ما هو التفسير؟! هو القوة المودعة الموجودة في الحياة وليست موجودة بعد الموت؛ إذن هو مؤثرًا في الحياة ليس مؤثرًا في الموت، إذا طلب ممن يقدر عليه فيكون توحيدًا، وإذا طلب ممن لا يقدر على ذلك الفعل فلا يكون توحيدًا بل يكون شِرْكًَا، إذن هو تفسير للقوة المودعة الموجودة في المخلوقات وأن هذا يقدر ولا يقدر، نحن نقول: إنَّ مُحصِلَ القوة الموجودة في المخلوقات جميعًا من جبريل -عليه السلام- إلى أقل مخلوق أنهم جميعًا لا حول لهم ولا قوة في التأثير والخلق، إنما (الخلق الإلهي 100% والقوة المودعة = صفر)، أو أن نقول: (القوة المودعة = 1% والخلق الإلهي 99%) هذا قول في غاية البطلان، بل إنَّ المشركين الذين قالوا: (مُطرنا بنوء كذا) فهُمْ يعتقدون قوة مودعة بهذه الأشياء أنها هي التي تُنزل المطر، أو أولئك الأصنام لهم تأثير في إرادة الله أو في قدرته ﴿سُبْحٰنَهُ وَتَعٰلٰى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 43].

سيكون لون المشركين في التأثير في إرادة الله لونه غامقًا، بينما ستكون ألوان الطوائف ألوانًا فاتحة، لكنها قد تتطوّر مع الزمن إلى اللون الغامق، فتكون الطوائف عتبة من عتبات الإلحاد، لذلك نقف أمام المعتزلة المعتقدين بالتأثير والفلسفة الأوربية المعتقدة بلزوم الطبيعة وأنَّ الطبيعة

موجدة، فإننا سنجد أنّ لون المعتزلة لون فاتح، والطبيعة لون غامق، ومع الأسف الشديد ربما يبكي هؤلاء الطبائعيون على المعتزلة؛ لأنّ المعتزلة هم اللون الفاتح للطبيعة، كذلك نحن نُعاني من تسرّب فكر المعتزلة في موضوع تعليل التوحيد بالقوى المودعة وأنّ فلاناً يجوز أن يفعل أو تطلب منه لأنه حي فإذا مات صار شركاً، وانقلاب التوحيد هنا أصبحنا أمام (التوحيد المؤقت) توحيد في حياة النبي -ﷺ- ثم بعد ذلك يُنسخ التوحيد ويتحوّل إلى شرك بعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

ورصيد هؤلاء من المتشابه في مفهوم المخالفة في حديث عمر -رضي الله عنه- عندما استسقى بالعباس فكيف لمفهوم المخالفة أن يلغي التوحيد ويحوّله لمؤقت؟! ويلغي أصول الشريعة ومنطوقاتها؟! وتحوّل الشريعة من التوحيد في حياة النبي -ﷺ- إلى الشرك بعد وفاة النبي -ﷺ-!! مع أنّ التوحيد هو أصل من أصول الدين لا يختلف باختلاف الأزمان والأمكنة، لكنه هنا انقلب إلى بدعة وإلى ضلالة، ممّا يعني أنه يجب أن نُعيد اكتشاف تأثير الطوائف وتسلّل الطوائف إلى داخل البيت السني، وتحريك الأحكام من وراء الستارة، أو قيادة الأحكام من الكرسي الخلفي بينما يظهر أمامنا سائق تشبيهي في الكرسي الأمامي، فعلينا أن ننتبه إلى حقائق الطوائف في داخل أهل السنة والجماعة.

لنعود ونؤكّد ونقول: أنّ التوحيد لا يختلف بين حياة النبي -ﷺ- أو بعد مماته، ولا يختلف التوحيد من فلان يقدر أو فلان لا يقدر؛ فإننا نعتقد أنّ الله هو القادر وحده على الخلق، وجميع المخلوقات لا حول لهم ولا قوة إلاّ بالله -سبحانه وتعالى-، وننفي قول المعتزلة بالقوة المودعة، وننفي قول الفلاسفة بالتعليل بالطبائع، فنجد أنّ المعتزلة همّ لون فاتح كما قلت للفلاسفة في تعليلهم بالقوة المودعة، بينما يُعلّل الفلاسفة بالطبيعة وأنّ الطبيعة هي الخالقة وهي الموجدة، وأنّ الله -عزّ وجل- خلق العالم فيه هذه القوة، وبالتالي هذا العالم يُجدّد نفسه بنفسه، بينما نحن أهل السنة والجماعة نعتقد أنّ خلق الله تعالى مُباشراً في كل لحظة، ولا يوجد تأثير للطبائع مع الله في الخلق ولا يوجد تأثير للقوة المودعة مع الله في الخلق، و(القوة المودعة = صفر) والله يقول: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فَعَزَّوْتُمْ لَوْلَا ذُلُّ الْوَالِدِ فَذُلُّكُمْ فَمَنْ ذُلُّ الْوَالِدِ فَذُلُّكُمْ فَمَنْ ذُلُّ الْوَالِدِ فَذُلُّكُمْ﴾ [الزمر: 6].

سيستشكل المعتزلة علينا أين الاختيار للعبد إن كان الله خالق كل شيء؛ فقد ألغيتُم قدرة العبد وإرادته؟! نقول: إنّنا نعتقد أنّ العبد مختار وأنه مُريد، ونستدل على ذلك بأنّ هذا معلوم بالضرورة من نفس كل إنسان، فكل إنسان قبل أن يُقدّم على عمل صالح أو معصية فإنه يشعر

بالضرورة بالاختيار ضرورة الاختيار قائمة، والأدلة الشرعية عليها قائمة، ولسنا بحاجة إلى أن نجعل المخلوقات شريكة مع الله في الخلق حتى نثبت الاختيار للعباد، فالاختيار للعباد يعلمه شارب الخمر من نفسه، فاسأله إن كان قد أُجبر على دخول الخمارة والشراء منها أو أن الرياح قد قادتته إلى تلك الخمارة أو أنه أراد الذهاب للمسجد فوجد نفسه مكبلاً بالحبال.. اسأله!! ستجد أن البشر جميعاً يشعرون بضرورة أنهم مختارون كما يشعرون بحاجتهم للماء والطعام والجوع والعطش؛ فهذا دليل بنفسه ولسنا بحاجة إلى أن نجعل البشر أنداداً مع الله في الإرادة والقدرة حتى يكونوا مختارين، فالاختيار ثابت بالشرع، وثابت بالشعور بالاضطرار أن الإنسان مختار، فلماذا تريد أن تترك هذا الدليل الذي يشعر به العبد بالاختيار كما يشعر بحاجته للطعام والشراب، وتريد أن تقيم دليلاً عليه!! فالأدلة قائمة وكافية على مسؤولية الاختيار وليس العبد مجبوراً، وهو مسؤول عن فعله بموجب شعوره بهذا الاختيار.

34 - للدَّفْعِ والرَّفْعِ أو الأمرين¹

لِلدَّفْعِ والرَّفْعِ أو الأمرين * * واجِبَةُ الظُّهورِ دُونَ مَينِ

انتهينا من حديث الناظم -رحمه الله تعالى- عن وصف العلة بأنها الباعث، واستقصينا العلة في كونها باعثة للمُكَلَّفِينَ، وليست باعثة على الله تعالى، خِلافًا للمعتزلة، وبيَّنا بعض الفروع التي تُبْنَى على طريقة المعتزلة، ونهنا عليها، وبيَّنا منهج أهل السنة والجماعة، وبمثال من أهل السنة وهو الإمام أحمد -رضي الله عنه- في أنه لا فرق عنده بين الحي والميت فالتوسُّل بالنبي -ﷺ- لا فرق فيه بين حياة وموت؛ لأنَّ النبي -ﷺ- لا يؤثر في حياته ولا موته، وأنه لا يوجد مقتضي لفعل النبي -ﷺ- ولا لقوله إلا خِطاب الشارع، وأنه لا يوجد إنسان قادر على أن يُحدِّد ما يقتضيه فعل النبي -ﷺ- ولا ما يقتضي قوله -عليه الصلاة والسلام-.

• معنى الدَّفْعِ والرَّفْعِ

بلغنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

لِلدَّفْعِ والرَّفْعِ أو الأمرين * * واجِبَةُ الظُّهورِ دُونَ مَينِ

هنا يتكلم عن العلة دافعة ورافعة، «دافعة» أي: مانعة ابتداء، و«رافعة» أي: مانعة دوام، «أو الأمرين» أي: تكون مانعة دوام وابتداء معًا، فالعلة إمَّا أن تكون «دافعة: مانعة للابتداء»، أو «رافعة: مانعة للدوام» أو تكون «مانعة للدوام والابتداء معًا» وهنا عبَّر عن الابتداء بـ(الدَّفْعِ)، وعن الدوام بـ(الرَّفْعِ)، وقوله هنا مُفَرَّع عن أنَّ العلة إذا اقتضت حُكْمًا؛ فهذا يعني: أنها تنفي نقيض الحكم الثابت بها، فإذا اقتضت هنا الحكم فإنَّ الحكم ثبت بها، وكل حكم نقيض للحكم الذي يثبت بتلك العلة فإنَّ ذلك الحكم يكون (مدفوعًا) أو (مرفوعًا) أو (مدفوعًا ومرفوعًا).

فقال الشارح -رحمه الله تعالى-: [قوله للرفع، وما عطف عليه خبر مبتدأ محذوف أي: هي،

أي: العلة كائنة] بمعنى: قال: أعرب (لِلدَّفْعِ) تقول: (هي العلة كائنة للدفع)، هي لِلدَّفْعِ، هل

¹ المحاضرة: الرابعة والثلاثون: لِلدَّفْعِ والرَّفْعِ ولِلأمرين ، بتاريخ: 6 شوال 1442هـ - الموافق: 2021/5/18م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11581>

(لِلدَّفْعِ) تتعلّق بـ**(هي)**؟ قال: لا، تتعلّق بالخبر المحذوف وهو **(كائنة)** أي: (هي كائنة للدفع)، فالجار والمجرور يحتاج إلى متعلّق؛ والمتعلّق هو الخبر المحذوف تقديره: **(كائنة)** ويشترط هنا أن يُقدّر (كُونُ عام)، ليس لك أن تُقدّر (شيئًا خاصًّا) لا يدل عليه دليل، فهنا يُبيّن أن كلمة **(لِلدَّفْعِ)** هي مُتعلّقة بخبر تقديره: **(كائنة)** والمبتدأ محذوف **(هي)** أي: **(هي)** بمعنى: **(العلة كائنة لِلدَّفْعِ والرَّفْعِ)** [يعني أنّ الوصف - (الوصف بمعنى العلة) - مع كونه علة الحكم قد يكون مانعًا لحكم آخر] لاحظ أن العلة هنا ستكون «مانعة» من حكم آخر، بمعنى: يجوز أن توصف العلة بأنها «مانع»، [وحيثُ قد يكون دافعًا لذا الحكم الآخر فقط، أو رافعًا له فقط، أو دافعًا ورافعًا له] «العلة»: وصف تثبت حكمًا، وهذه العلة مانعة من نقيض الحكم الذي أثبتته سواء كانت مانعة ابتداء للحكم النقيض أو مانعة دوام للحكم النقيض أو مانعة دوام وابتداء للحكم النقيض، لذلك هنا يُعبّر بـ**(الدَّفْعِ)** عن الابتداء، و**(الرَّفْعِ)** عن الدوام، وبـ**(الدَّفْعِ والرَّفْعِ)** عن مانع الابتداء والدوام.

قال-رحمه الله تعالى:- **[مثال العلة الدافعة فقط وهي التي تكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء]** معنى كلمة **[لا انتهاء]**: أي: لا دوامًا، **[.. العدة]** العدة خبر أي: مثال العلة الدافعة **[فإنها - (أي: العدة) - علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداءً، بمعنى: أنّ عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره]** فإذا كانت المرأة معتدة من زوج فيحرم على زوج غيره أن يبتدأ نكاحها **[وليست علة في ذلك انتهاء - (انتهاءً أي: دوامًا) - وليست علة في ذلك انتهاء - (أي: العدة لا تمنع دوام الزوجية، فالزوج المطلق يبقى زوجًا) - بمعنى: أنّ الزوجة إذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها - (أي: من زوجها المطلق لها في العدة) - فهي دافعة غير رافعة]** أي: العدة دافعة غير رافعة، دافعة: أي: مانعة من الزواج برجل آخر غير الزوج لهذه الزوجة، **[غير رافعة]** أي: غير موقفة لدوام الزوجية، فهي لا ترفع دوام الزوجية، **(العدة): «دافعة» و«ليست رافعة»**، أي: مانعة من ابتداء نكاح زوج ثانٍ في عدة الزوج الأول، وهي لا تمنع دوام الزوجية الأولى، فهي ليست رافعة، فنقول هنا: **(العدة: دافعة وليست رافعة)**، فهي «دافعة» لابتداء نكاح من الزوج الثاني، وهي «ليست رافعة» للزوجية السابقة.

وعندما نقول: **(دافعة ورافعة)** هو تسامح في الاصطلاح؛ لأنّ **(العلة)** كما قلنا هي: **(علامة على الحكم)** لا تدفع ولا ترفع؛ لأنّ الحاكم هو الله - سبحانه وتعالى -، لذلك قلنا: إنها **(دافعة ورافعة)** من باب التسامح في التعبير، وليست من باب أنها للتأثير.

● أمثلة على إثبات العلة بالحكم ومنع نقيضه

ثم قال: **[وإذا كانت علة في ثبوت حرمة النكاح كانت مانعاً من حل النكاح]** لاحظ هي مثبتة لحرمة النكاح منعت **حِلَّهُ**، أي: منعت نقيض الحكم فهي **مُحَرِّمَةٌ** ومنعت **الجِلِّ**، فصارت **(مُثَبِّتَةٌ** للتحريم، مانعة للنقيض وهو **الجِلِّ**) قال: **[لأنها - (أي: العلة) - وصف وجودي]** ما معنى ال**[وجود]**؟ **(الوجود)** هو: (الحاصل في نفسه ويُقابله العدمي)، وهو عدم الحاصل في نفسه، وعندما نقول: (في نفسه) أي: احترازًا من القول: **ب(الحاصل بنفسه)**؛ لأنّ (الحاصل بنفسه) باطل؛ لأنّ الله تعالى وحده الذي وجوده ذاتي وبقية المخلوقات ممكنات توجد بإيجاد الله لها، لا موجودة بنفسها؛ فوصف العلة بأنها **[وصف وجودي مُعرِّف نقيض الحكم]** فإذا أثبتت **(العلة)**: تحريم المرأة على الزوج الذي يريد أن يتزوَّج في العدة فهي «مانعة» **لجِلِّ** هذه المرأة لذلك الزوج، فهي **معرِّفة** «للحكم»، ومعرفة كذلك لـ «نقيض الحكم» أي: أثبتت حكم التحريم، وكذلك دفعت نقيضه وهو ابتداء زواج في العدة، ف«نفى الجِلِّ» و«أثبتت التحريم»، لذلك هنا قال: **[مُعرِّف نقيض الحكم]** فإذا عرِّفت العلة (الحكم) ببقاء الزوجية في العدة، فهي أيضًا معرفة لـ «نقيض الحكم» وهو: «المانع» وهو: حرمة الزواج في العدة، فإذا أثبتت دوام الزوجية؛ فإنّ ذلك يقتضي مانعًا من الزواج بها، فعرِّفت «الحكم» وعرِّفت «المانع»، لذلك سنجد أنّ (العلة) تُعرِّف «حكمًا» وتُعرِّف «مانعًا» أيضًا وهو «نقيض الحكم»، هذا ما قاله في موضوع (العلة الدافعة).

● أمثلة الدفع والرفع وكليهما

[ومثل العدة الإحرام بحج أو عمرة والعلة الرافعة ما كان علة في ثبوت الحكم انتهاء لا ابتداء] معنى **[انتهاء]**: أي: دوامًا، **[كالطلاق فإنه علة لحرمة الاستمتاع انتهاءً]** ف**(الطلاق)** أصبح **مُحَرِّمًا** لدوام الاستمتاع، ثم قال: **[بمعنى: أنّ الزوج إذا طلق زوجته حرم عليه استمتاعه بها]** فالعلة هنا رفعت **جِلِّ** الاستمتاع وأصبح **مُحَرِّمًا**، فكان الاستمتاع ابتداءً **مُبَاحًا**، ثم جاءت هذه العلة وهي (الطلاق) فمنع دوام الاستمتاع، ثم قال: **[وليس علة لحرمة ابتداء - (حرمة الاستمتاع) - بمعنى أنه لا يمتنع استمتاعه بها إذا تزوجها بعد الطلاق فهو - (أي: الطلاق) - رافع]** أي: رافع **لجِلِّ** استمتاع الزوج بالزوجة إذا طلق زوجته **[غير دافع]**: أي: لا يمنع ابتداء زواجها إذا تزوجها بعد طلاقها، فأصبح **(الطلاق)** هنا **(رافعًا)** أي: مانعًا من الدوام، لكنه **(لا يدفع)** ابتداء الزواج بها في

وقت لاحق، ثم قال: **[وإذا كان - (أي: الطلاق) - علة في حرمة الاستمتاع كان - (أي: الطلاق) - مانعاً من حلّه]** نلاحظ أنه يتكلم عن العلة هنا بالإضافة إلى أنها تُعرّف الحكم، فهي تُعرّف «المانع» وهو «النقيض» لذلك «الحكم»، فهي كما أنّ «المانع» يكون (مانع ابتداء، ومانع دوام، ومانع دوام وابتداء)، كذلك (العلة) تكون كذلك فهي: مُعرِّفة «للحكم»، ومُعرِّفة لـ«نقيض ذلك الحكم» كما بيّنا.

ثم قال -رحمه الله تعالى-: **[وقد تكون العلة دافعة رافعة للحكم كالحدث مع الصلاة فإنه يمنع الابتداء والدوام]** فمن كان في صلاته، ثم تذكر أنه محدث منع الدوام والصلاة، ومن كان محدثاً منعت له علة الحدث ابتداء الصلاة، فأصبح (الحدث) مانعاً من ابتداء الصلاة، ومانعاً من دوامها.

ثم مثل أيضاً بنفس (العلة) وهي: (الدافعة ورافعة) قال: **[وكالرضاع علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى أنه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع فهو دافع] أي: (الرضاع) دافع، أي: مانع ابتداء، قال: [وعلة لحرمة انتهاء] فأصبح مانعاً من دوام الزوجية، (الرضاع): (دافع مانع)، والرضاع (وصف) فهو (علة) لتحريم ابتداء النكاح، وعلى فرض أنهما لا يعلمان بهذا المانع الدافع وعقدا الزوجية، فإننا نُفرّق بينهما؛ لأنّ الرضاع مانع من دوام الزوجية. ثم قال شارحاً: **[بمعنى: أنه إذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها فهو (أي: الرضاع) رافع (أي: مانع للدوام) فأفاد هذا المصراع انقسام العلة إلى الأقسام الثلاثة] ما معنى [المصراع]؟ [المصراع]: هو (الباب)، ويطلق على (طائفة من مسائل العلم) و[المصراع] أصلاً هو أحد البابين يُغلق أحدهما على الآخر، كما نقول باب ذو دفتين.****

قال: **[فأفاد هذا المصراع انقسام العلة إلى الأقسام الثلاثة] ما هي؟**

(دافعة رافعة)	(دافعة غير رافعة)	(رافعة غير دافعة)
كالرضاع في الزواج	كالعدة تدفع، أي: تمنع النكاح ولا تمنع دوامه	كالطلاق يرفع حل الاستمتاع بالزوجة ولا يدفع أي: يمنع زواجها بعد طلاقها، فللرجل بالشروط المعروفة: أن يرجع إلى زوجته بعقد زواج جديد ولو كان قد طلقها

قال: [فأفاد هذا المصراع انقسام العلة إلى الأقسام الثلاثة، فلو سكت عن التصريح بها - (أي: الأقسام الثلاثة) - لربما ظنَّ أنها أبدًا دافعة أو أبدًا رافعة أو أبدًا دافعة رافعة، وأنها لا تكون مانعًا مطلقًا] بمعنى: أنه عندما تكلم عن العلة من الطبيعي أن تعرف أن العلة (وصف مُثبت لحكم)، لكن هل يخطر ببالك أن هذا الوصف الذي أثبت هذا الحكم أن هذه العلة أيضًا تكون (مانعة من نقيض الحكم) الذي أثبتته، فإذا (أثبتت إباحة) تكون (نفت التحريم)، وإذا (أثبتت المنع والتحريم) تكون قد (نفت الإباحة)، فهو يريد منك أن تتصوّر هذا (الوصف) وهو (العلة): (مثبت لنقيض الحكم) وهو (المانع)، فبيانُه لهذا التقسيم أن (العلة): تكون (مانعة) وكونها مانعة أنها إذا أثبتت حكمًا فإن (الحُكْمَ المُثَبَّتَ) يكون (مانعًا لنقيضه)، فإن أثبتت العلة جواز الابتداء فهي: مانعة من تحريم الابتداء؛ لأنَّ التحريم هو منع نقيض الإباحة، وهكذا يكون كل حكم ثابت بعلة يكون هذا الحكم مانعًا من نقيضه، فأكد في درسه أن العلة تكون مانعة بهذا التوضيح السابق.

• شرط الظهور في العلة

ثم قال: [واجبة بالرفع - (أي: واجبة الظهور) - معطوف على الخبر قبله] والتقدير: (وهي: أي العلة كائنة للدفع أو الرفع أو الأمرين وهي واجبة الظهور) فيكون قوله هنا: [واجبة الظهور] معطوف على الخبر السابق: [وهي كائنة للدفع أو الرفع أو الأمرين] وحذف العاطف، وقال: [واجبة الظهور] ولم يقل: (وواجبة الظهور) بذكر حرف العطف، فلم يذكر الحرف، قال: [واجبة بالرفع معطوف على الخبر قبله بمحذوف - (حذف حرف العطف) - يعني: أن العلة سواء كانت وصفًا حقيقيًا] وقد بيّنا سابقًا معنى «العلة الحقيقية» وهي: (التي لا تتوقف على واسطة بينها وبين معلولها) ك(السرقَة) علة لوصف الفاعل بأنه سارق، وهذا على وجه اللزوم الذي لا يتخلف ولا يحتاج إلى موجب من الشرع أو من الطبيعة فهو لازمٌ عقلي، فلا يجوز أن يكون سابقًا، بل يكون مُقارِنًا، كالاستطاعة المقارنة للفعل، فالمصلي عندما يقوم إلى صلاته تكون له استطاعة مقارنة لهذا الفعل فيكون مُصليًا بتلك الاستطاعة، فهذه تكون مُقارِنَة لا سَابِقَة، فمن صلّى الظهر مثلًا كانت هناك استطاعة مقارنة لتلك الصلاة.

• العلة في اللغة والعرف والشرع

[أو لغويًا أو عرفيًا أو شرعيًا] سواء كانت العلة لغوية أو شرعية أو عرفية قال: **[لابد أن تكون ظاهرة كالطعم والإسكار]** فلا بد أن تكون ظاهرة منضبطة واضحة **[لا خفية كالرضى والغضب]** فهذان لا يُنَاط بهما الأحكام، فلا بد أن تكون الأوصاف ظاهرة، قد يُشكِل على ذلك أن جواز تعليل الفطر للحامل بالخوف على جنينها، أو تعليل جواز التيمُّم بخوف زيادة المرض، فنقول: إنَّ هذا ظاهر منضبط بالنسبة للمريض والحامل، ويعلمه كل امرئ من نفسه، ولكنه غير منضبط للطبيب أو المفتي والعمل على خوف المُكَلَّف المريض والحامل.

[فإنهما - (أي: الرضا والغضب) - من أفعال القلوب والخفي لا يعرف الخفي] فعندئذ يكون الوصف خفيًا ولا يُعرِّف أمرًا نحتاج إلى ظهوره، فالخفي لا يُعرِّف الخفي، **[والخفي]:** الأولى تكون بمعنى: **(الوصف الخفي) لا يُعرِّف [الخفي]:** وهو الحكم الذي نبحت عن إثباته فيكون وصف خفي فيكون الحكم خفيًا.

أما عن قوله في موضوع الأوصاف التي ذكرنا تعريفها ك(الوصف الحقيقي) كقيام العلم بشخص فإنه يكون (عالمًا) فيكون وصفه حينئذ (حقيقيًا) فكونه قام به مصدر السرقة يكون سارقًا، فعندئذ يكون وصفًا حقيقيًا (لزوميًا)، أو (لغويًا) كأن نقول: أنَّ المبتدأ مرفوع بالابتداء، وإنَّ الخبر مرفوع بالمبتدأ، وإنَّ الاسم مجرور بحرف الجر، ومنصوب ب(لن)، ومجزوم ب(لم)، أو (عرفيًا) كأن نقول مثلاً: إنَّ الأحكام القانونية أو التجارية أو الأعراف المصرفية على سبيل المثال (الشيك) فإنه ورقة تجارية موجبة للدفع بمجرد الاطلاع، فوصف هذه الورقة التجارية فإنها موجبة للصرف بمجرد الاطلاع، أو يكون (شرعيًا) كأن نقول: إنَّ القتل العمد العدوان لغير ولد فإنه موجب لحق القصاص لولي الدم.

فهذا تصنيف لما يتعلَّق بأنواع الأوصاف والأحكام المترتبة عليها، فمنها ما يكون حكمًا حقيقيًا مبنياً على وصف كما قلنا في العالم المتصف بالعلم، أو فيما يتعلَّق بالمسائل اللغوية، والعلل اللغوية، والعلل الشرعية كما بيَّنها، وهناك حديث قادم إنَّ شاء الله تعالى فيما يتعلَّق بهذه الأوصاف خصوصًا الشرعية منها.

35- وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْانْضِبَاطُ/الجزء (1) ¹

وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْانْضِبَاطُ * * إِلَّا فَحِكْمَةً بِهَا يُنَاطُ
وَهِيَ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا الْوَصْفُ جَرَى * * عِلَّةٌ حُكْمٍ، عِنْدَ كُلِّ مَنْ دَرَى

تحدثنا عن العلة باعتبار أنواعها من حيث هي حقيقية أو لغوية أو عرفية أو شرعية، يتحدث الناظم -رحمه الله تعالى- في هذه الحلقة عن شروط الوصف الذي هو علة وتناط به الأحكام

● شروط الوصف الانضباط

قال -رحمه الله تعالى:-

وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْانْضِبَاطُ * * إِلَّا فَحِكْمَةً بِهَا يُنَاطُ

قال الشرح: [يعني: أن من شروط الوصف المعلل به حقيقياً كان أو شرعياً أو عرفياً أو

لغوياً أن يكون منضبطاً بأن لا يختلف بالنسب والإضافات]

● اختلاف النسب والإضافات وتأثير ذلك في التعليل

بمعنى: أن لا يكون الوصف نسبياً مختلفاً بالإضافة بين الشئيين، الإضافات هي أمور اعتبارية بين أمرين، فإذا قلت: "الأردن يقع شرق السعودية" فإنه "غرب البحر المتوسط"، وكذلك تقول: "فلان أمام الدار" فهذا باعتبار الدار، وقد يكون باعتبار دار أخرى وهو خلف الدار الأخرى، فعليه تكون الجهات اعتبارية والأمور نسبية.

● دفع نسبية الشريعة

فلو دخلت العلة للحكم الشرعي في أمر نسبي لأصبحت الشريعة نفسها نسبية، وعندئذ تتحوّل هذه الشريعة وتنقلب بحسب الظروف ولا تعود هذه الشريعة قائمة إلى يوم الدين، بل تصبح في كل وقت أمام شريعة متبدلة عن الأخرى؛ بسبب إناطة الأحكام بالأوصاف المتحركة والمتغيرة، والتي تنقلب من شخص لآخر أو من زمن لآخر.

¹ (المحاضرة الخامسة والثلاثون: ومن شروط الوصف الانضباط الجزء (1)، بتاريخ: 17 شوال 1442هـ - الموافق:

2021/5/29م - رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11612>

● أمثلة القلة والكثرة في الأحكام، الخوف القليل والخوف الكثير

قال: **[أن يكون منضبطاً بأن لا يختلف بالنسب والإضافات والكثرة والقلة]** فلما تقول:

خاف كثيراً أو خاف قليلاً، خافت المرأة على حملها كثيراً فيجوز لها أن تفطر، أو خافت قليلاً فلا يجوز لها أن تفطر، فلذلك هذا المناط لا يكون صالحاً، أو مثلاً: إنسان قال: "أنا أخاف إذا ذهبت إلى مسجد الجمعة أن أصاب بالعدوى؛ لأنني أنا إنسان ضعيف المناعة"، فتقول له: "إذا خفت كثيراً فعندئذ يجوز لك أن تترك الجمعة، وإذا خفت قليلاً فلا يجوز لك أن تترك الجمعة"، فلذلك علينا أن ننسب إلى أهمية التعليل أن يكون الوصف منضبطاً مستقراً ولا يجوز أن يكون الوصف إضافياً وغير منضبط بكثرة وقلة؛ لأن ذلك سيدخل الناظر أو الباحث فيما بعد إذا علل بالأوصاف غير المنضبطة أو بالكثرة والقلة، عندئذ سيدخل في التناقض وفي الارتباك في تلك الفتاوى، وأنها لا تجد قاعدة صلبة تستمر عليها.

● تعليل الكفر بترك الصلاة مرة أو أكثر

فمثلاً هناك من قال: "من ترك صلاة واحدة تكاسلاً كفر"، وهناك من قال: "من لم يصلي بالمرّة"، فهذا الذي قال: "لم يصلي بالمرّة" نقول له: "فمن لم يصلي بالمرّة ومات في سن العشرين، ومن لم يصلي بالمرّة ومات في سنّ السبعين، فكيف يكفر من مات في سنّ السبعين وقد مر بسنّ ابن العشرين، فلماذا لا يكفر كمن مات في سنّ العشرين؟! فلذلك هنا لا تنضبط الأمور،" لم يُصَلِّ بالمرّة" إلى أيّ مدة؟! يعني تريدها سنة أو سنتين؟! عندئذ ستقول: لفترة سنة أو سنتين أو إلى الموت، وعندئذ إناطة الحكم الشرعي بالمجاهيل، وهنا نكون أمام إشكالية أن الأحكام الشرعية أصبحت مرتبكة، مرّة يكفر هنا ولا يكفر هناك، فلذلك عندما يدخل في القلة والكثرة على نحو غير منضبط؛ سيؤدي ذلك إلى فساد في تلك الفتوى.

● الكفر بسنّ القوانين

أو هناك من يقول: "من ترك الحكم بما أنزل الله تعالى في حكم واحد هذا يختلف عمّن سنّ القوانين التي تحكم بغير ما أنزل الله"، ففرّق بين المرّة والكثرة!! والشرع لا يوجد عنده أمر إذا تكرر، فإنه يكون كُفراً وإنه إذا لم يتكرر فإنه يكون إسلاماً، هذا غير موجود في أصول الشريعة، لذلك نبقى نقول: "من خرج من حدّ الشارع لم يعد له حدّ ينتهي إليه". فعندما أناطت الشريعة الكفر

بالجحود فهذا لا يُفيد فيه الكثرة والقلّة، بل إنّ من جحد حكماً واحداً من المعلوم من الدين بالضرورة فهو كافر ولا عبرة بالكميّات، أمّا إذا لم يكفر بذلك الفرع فعندئذ لا يكون كافراً مع كثرة الفروع؛ لأنه لا يكون جاحداً، فالكثرة والقلّة لا تؤثر في الردّة.

• تعليق الكفر بالقانون

وانظر إلى التكفير بالقوانين الوضعية، فعندما نقول: أنه كافر إذا سنّ القانون، لكن إذا سنّ نظاماً مثلاً أو تعليماً واحداً أو مادة واحدة، فلا يكون كافراً!! هذا تعليل بالقلّة والكثرة؛ وهو تعليل باطل فمن سنّ حكماً بإباحة الخمر مُبديلاً لحكم الله فيها، مُعتقداً الإباحة وأنها ليست مُحَرّمة شرعاً، فهذا هو الكافر بعينه، ولو أنه فيما بعد أقرّ بالشريعة كلها، فمن جحد نبوة واحد من الأنبياء الذين علّمت نبوتهم بالضرورة كموسى وعيسى وإبراهيم -عليهم الصلاة والسلام- فهو كمن جحد الأنبياء جميعاً، لا يوجد فرق بين من جحد نبياً واحداً أو جحد أكثر من نبي. لذلك إناطة الأحكام بالكثرة والقلّة من ما هو معلوم من فساد الأقيسة، لذلك نجد أنّ الذين لا يريدون أن ينضبوا بأصول الوصف عندئذ سترتبك عليهم الأحكام الفقهية، هناك الكثير من الناس من يتحاكمون إلى المحاكم الجنائية أو إلى المحاكم الوضعية في القانون المدني ويطالبون بالربا؛ عندئذ هذا الإنسان يُطالب بالربا؛ فهل مطالبته بالربا ورضاه به وحبه له تُعدّ ردةً وكفراً؟! هل الحب للخمر يعدّ ردةً وكفراً؟!

الكره الطبيعي والشرعي

كيف تقول: إنّ من يُبغض ما أنزله الله تعالى كافر والله تعالى يقول: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 214]، ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكُرْهُونَ﴾ [الأنفال: 5]؛ لأنه قد يكون كرهاً طبيعياً يخاف من الموت، يخاف من الدماء كارهةً للقتال؛ لأنه يخشى من الموت الذي يفقده متاع الدنيا، وهو ليس كارهاً للحكم الشرعي الذي أنزله الله تعالى، فعندئذ يكون هنا الحكم الشرعي في هذه الحالات أنيط بالحب والكره عندئذ أصبحنا أمام أشياء غير منضبطة، ولا تحدّ بالكثرة والقلّة.

● الإعراض من نواقض الإسلام؟

مثلاً "من أعرَضَ عن حكم الله" فهو كافر، قلت لولدك: "قم فَصَلِّ" فلم يُطعك، هذا مُعرِضٌ، لكن قد يكون الإعراض كُفْرًا كما أعرَضَ المشركون عن نبيِّنا محمد -ﷺ- وقد يكون الإعراض معصية، لذلك سنجد أن محاولات إناطة خاصة أحكام الكفر وهي من المستوى الأعلى من الأحكام (حب أو بغض أو النصرة للكافرين) قد تكون النصرة للكافرين كراهية في دين الإسلام، عندئذ تكون ردّة عن دين الإسلام، قد يكون حبًّا في المال عندئذ يكون من أصحاب الكبائر، كالجاسوس من أصحاب الكبائر ويُقتل مسلماً مع أنه أخلّ بولاء المسلمين وبراءهم، فليس كل ما يُخلُّ بالولاء والبراء ردّة.

● الكفر بالتحاكم إلى الطاغوت

لذلك نجد أن إناطة الأحكام بالأعمال؛ والأعمال محتملة، فقد يتحاكم إلى الطاغوت من يكره دين الله ولا يُريده، وقد يتحاكم إلى الطاغوت مسلم يبحث عن حق له بهذه الوسيلة؛ كمن طلب دَيْنَهُ في المحاكم الوضعية، كمن اشتكى على الجاني في المحاكم الجنائية وهو يريد أن يدفع ضرراً عن نفسه بكَبْحٍ ولَجْمٍ هذا الجاني، هذا تحاكم إلى الطاغوت لكنه يريد أن يدرأ هذا الجاني، وهذه هي الوسيلة الممكنة مع إقراره بأحقية الشارع.

● التكفير بالفعل المحتمل

عندئذ إذا كان مجرد التحاكم الذي هو الفعل هو علة للردّة عندئذ سنجد أن المسلمين في عامّتهم وليس في أفرادهم إذا دخلت إلى محكمة الجنايات كل هؤلاء مُترافِعون أو قضاة هؤلاء كلُّهم مُرتدّون نتيجة التكفير بالفعل المُحتمل، فهناك من يتحاكم إلى الطاغوت يريد أن يدفع شرّاً عن نفسه وهذه هي الوسيلة الممكنة.

● تحاكم أهل الشيخ جراح للحاكم اليهودية، التكفير السياسي

كما هو حال أهل الشيخ جراح الذين ترافعوا أمام محاكم طاغوت اليهود ليمسكوا بأرضهم، هذه هي الوسيلة الممكنة وما سِواها يعني زوال الأرض يقيناً، ولا يوجد طاغوت أكبر من طاغوت محاكم اليهود في الأرض، فهل يكون أهل الشيخ جراح الذين تحاكموا إلى الطاغوت من أجل حفظ الأرض بوصفها الوسيلة الوحيدة الممكنة للحفاظ على أرض المسلمين، وأنه إذا لم يترافعوا ذهبت

الأرض قطعاً و يقيناً، فهل هؤلاء حسب فتاوى الرِدَّة العامة التي أفتى بها الشيوخ الذين كَفَرُوا بالأوصاف غير المنضبطة من الأعمال كالرضا والبغض والإعراض.

(الإعراض عن تَعَلُّم الدين): أنا لا أريد أن أسمع هذا الشيخ، أنا أريد أن أَخْرُج، أنا لا أريد أن أسمع من يفتي بهذه الفتاوى التي تَخْرُج عن أصول أهل السنة والجماعة وتَخْرُج عن أصول التعليل أصلاً؛ وهي تخالف وتناقض إجماعات أهل السنة أن الكفر يكون بجحود معلوم من الدين بالضرورة سواء كان معلوم يقيناً باللفظ أو معلوم يقيناً بالفعل، فلا يريد أن يتعلم منك هذا العلم الذي تقول فيه: أن هذه هي نواقض الإسلام التي نَقَضَتْ بها جماعة المسلمين ونَقَضَتْ بها لزوم جماعة المسلمين، ماذا تقول في أهالي الشيخ جراح الذين تحاكموا إلى طاغوت اليهود على هذه الفتاوى التي رَوَّجَتْها بين شباب المسلمين والأغرار؟! ماذا تقول لأهالي الشيخ جراح؟! أم أننا سنسحب عندئذ انسحاباً تكتيكياً، حتى لا تكبر الأمور؛ كيف نكفر هؤلاء الذين هم على الثغور، إذن القضية تصبح مسألة تكفير سياسي.

لذلك عندما نقول: إن القياس وإناطة الأحكام بالعلل والأوصاف المنضبطة هي أسُّ هذا القياس وأساس هذا الدين أنه قد ربط الأحكام بأوصاف منضبطة، فلا يجوز لنا أن نقول: الربا إن كان قليلاً فيكون عندئذ مباحاً!! وإذا كان كثيراً فيكون عندئذ حرام!!، فندخل عندئذ في حدِّ الكثرة والقلَّة فيصبح حدُّ الكثرة الذي هو الضعف يعني: 100 دينار قرض فإنَّ الكثرة تكون بعد 100 فائدة، فعلينا أن ننتبه إلى الأوصاف التي تُعلَّل بها الأحكام، وقد ذكرت سابقاً أن الخوف مناط من مناطات التخفيف في الشريعة في الرخص، لكن لو سألتني أنه لا ينضبط لي بوصفي مُفتياً أو لا ينضبط للطبيب بوصفه طبيباً كما هو الحال في المرأة الحامل، نقول: أنه منضبط بنفس المرأة فهي تُعرف خوفها، وبالتالي هنا الخوف أصبح مُنضبطاً للمُكَلَّف، وهذا ينبغي أن يُنتَبَه إليه.

● بخاخ الربو

كذلك من قال: إن بخاخ الربو لا يُفطر لأنَّ القليل منه يصل إلى المعدة من رذاذِهِ وبُخارِهِ مثلاً.. قلت لك: يعني القليل مباح؟! إذن القطرة والقطرتان من الماء!! السيجارة الواحدة إذن لا تُفطر؟! ستقول لي: لا، هذا مريض، أقول لك عندئذ كما قلت في السابق: "إذن فليبتلع المريض حبة علاج جافة بدون ماء!!" سترتبك الأقيسة وسيفقد الناس بعد مدة الثقة بهذه الفتاوى والثقة بهؤلاء المفتين ممَّا ينعكس على الثقة بالدين نفسه، زعزعة الثقة بالمفتي، يعني: زعزعة الثقة بالدين.

● رد الفعل على الدين بسبب تناقضات رجال الدين

الغرب عندما نظر إلى رجال الدين لم يبق على ثقة من الدين نفسه؛ بل إن رَدَّة الفعل كانت على الدين بسبب تصرُّفات رجال الدين، لذلك تناقضات رجال الدين هي سبب الإلحاد، لذلك انضباط الأقيسة وانضباط الأوصاف التي تُناط بها الأحكام كثرة وقلة فيما يتعلق بالخمير مثلاً أقول: "والله هذا قليل غير مسكر" إذن يُباح، هذا الدخان قليل غير مُضِر إذن مُباح، هذه أقيسة فاسدة، فلا يجوز تعليلها بالقلة والكثرة، كذلك عندما نقول: إن الإسكار يختلف من شخص لآخر فربما ما يُسكِر فلان أقل ممَّا يُسكِر فلان، فيجوز لفلان الذي لا يَسكِر بالأقل.

● إناطة الكفر بكتابة القوانين

الشرعية لا تُعلَّل بالقِلَّة والكثرة كمادة قانون واحد أو عدة قوانين؛ فيكفِّر بمجموع القوانين، ولا يكفِّر بالمادة الواحدة، كما هو مُتداول في مسائل الإفتاء بالكفر بالقوانين الوضعية أنه إذا كان قَنَن الأحكام فعندئذ تكون كُفْرًا، وإذا لم يُقَنَّ؟! وهل كانت شريعة الجاهلية مُقنَّنة مكتوبة؟! انظر كيف ينيط الأحكام!!

● العرف العشائري

يقول لك: هذا كَتَب القانون والعرف العشائري لم يكتب؛ فالعرف العشائري لا يكون مُكفِّرًا!!!.. إنَّ العرب في الجاهلية لم يكتبوا جاهليَّتْهم فهِم أُمَّة أميَّة، فلماذا تُنيط الكفر بكتابة القوانين؟! لأنه من خرج من حدِّ الشارع لم يعد له حد ينتهي إليه، وهذه الفتاوى ترعى في عقول الشباب، لا هي منضبطة في وصف ولا هي منضبطة على أصل ولا قاعدة؛ إنما هي مفسدة للمجتمع الإسلامي، ومفرقة لأهل السنة وفرقتهم إلى كفار ومسلمين مع الأسف الشديد.

● التكفير بالفعل المجمل

لذلك نحن نقول: إذا كان أهل الشيخ جراح تحاكموا إلى الطاغوت، من في أرض فلسطين المحتلة لم يتحاكم إلى هذه المحاكم الظالمة المجرمة؟! لكنها وسيلة لدرء مفسدة وليست حَبًّا في تلك القوانين ولا حَبًّا في تلك الدولة وليست اعترافًا بشرعية تلك القوانين، لذلك عندما يقول أحدهم: "إذا دخل البرلمان فإنه يُقرُّ بشرعية الديمقراطية والفلسفة والعلمانية"، هناك حركات إسلامية دخلت البرلمان تريد أن تنصر الدين، فبناءً على قول الشيخ فإنه إذا دخل البرلمان يلزم منه أن يكون

مُقَرَّرًا بتلك القوانين وتلك الدساتير، فانظر كيف يأتي على الفعل المَجْمَل ثم يستنبط منه ما في قلب هذا الإنسان.

● الاستحلال العملي، إذا كان يفعل فإنه يعتقد

ولذلك عندما تصبح تعليقات الشريعة إذا كان يفعل فإنه يعتقد؛ عندئذ هنا منتهى الضلالة وصَدَرَ ما يُسَمَّى بـ(التكفير العملي) أو (الاستحلال العملي) لا يوجد استحلال باليد أو بالعين أو بالرجل أو بدخول برلمان.

● تلفيق معاني الخوارج إلى أقوال أهل السنة

لذلك (الاستحلال العملي) هو: تلفيق فتاوى التكفير بالذنوب وهي: أقوال الخوارج لكلمة (الاستحلال) التي يشترطها أهل السنة والجماعة، فهو تلفيق بين مذهبين، الألفاظ لأهل السنة وهي كلمة (الاستحلال)، والمعاني والحقائق للخوارج، فلا يوجد استحلال خارج القلب، فالذي يعتقد أن هذا حلال وهذا حرام هو القلب، فإذا قلت: أني سأستخرج الجحود بهذه التصرفات نقول: كَفَرْتَ هناك مجموعات من المسلمين الذين دخلوا البرلمان؛ لأنك ستقول طالما أنه دخل المجلس التشريعي إذن يعتقد أن التشريع لغير الله.. من قال لك هذا!؟

● ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك

ماذا تقول ليوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: 76] وهذا ما شرحته في بحثي «تحقيق مناهج الحاكمية في النظام الإداري للدولة»، إن فقه الدولة هو فقه المجتمع يحتاج إلى أئمة قِيَّاسِينَ وإلى أئمة بَرَعُوا في استنباط الأقيسة والعِلَل في بيان الأدلة الشرعية، فمن هنا لن تنتظم الأحكام في الأقيسة وجميع الأحكام الشرعية؛ لأن الأحكام الشرعية منوطة بأوصاف. فإذا كانت الأوصاف هلامية مُتبدِّلة من شخص لآخر وليست منضبطة، وأصبحت تُعَلَّل كما بيَّنت بالأمثلة بالقلَّة والكثرة والإضافة، عندئذ نقول: على هذه الشريعة السلام.

● الولاء والبراء للطائفة وشرذمة الأمة

إذا كَفَرَ هؤلاء بالتحاكم إلى الطاغوت بمحاكم الجنائيات في الأردن أو الجزائر بمجرد العمل، فماذا يكون نصيب أهالي حي الشيخ جراح الذين يتحاكمون إلى قضاة أصلاً معادون للشريعة ومعادون للإسلام، فمن باب أولى أن يكونوا كُفَّارًا!!.. أين الولاء والبراء عندئذ؟! مولاتك لهم هذه

من الكفر!!؛ لأنهم كفّار بحسب فتواك الأولى، فبعد ذلك الولاء والبراء بعد تكفير جماهير المسلمين سيكون ولاء للطائفة وليس لمجموع الأمة، سيكون ولاء لفئة محصورة تُسبّي نفسها أسماء الفضيلة من الإسلام أو الكتاب أو السنة أو الفرقة الناجية أو الطائفة المنصورة؛ فأصبحنا أمام شَرذمة الأمة إلى أحزاب وشيخ وطوائف، جمهور الأمة على الكفر، هؤلاء الذين يرتادون محاكم الجنايات بأنهم يتحاكموا إلى الطاغوت وأدلة الكتاب والسنة ظاهرة في كُفر من يتحاكمون إلى الطاغوت. هناك أزمة مع النص والاقتصار على الأوضاع اللغوية دون البحث لاستكمال بقية أدلة الشريعة وإجماعاتها أدّى بنا إلى هذه النهاية المؤلمة إلى شَرذمة أهل السنة وتحويلهم إلى مرتدين بالجملة بسبب هذه الفتاوى، وعندما تظهر هذه الفتاوى للناس وتُراق الدماء يتبرأ أصحاب هذه الفتاوى من الذين أراقوا الدماء، لكنهم لم يتبرّءوا من الفتاوى المؤدّية إلى هذا الفعل، ويصبح هناك اتهام هؤلاء الشباب بأنهم خوارج، فالشباب يأخذون بفتاوى المشايخ، والمشايخ يهتمون الشباب بأنهم خوارج، وهؤلاء الشباب يدافعون عن تلك الفتاوى؛ لأنهم يعتقدونها ويؤمنون بها.

● انقلاب الشريعة بين يدي الساعة

نحن أمام أزمة داخلية وهي الاقتصار على الأوضاع اللغوية والتحرُّر عليها، وهجر المعاني الشرعية المتمثلة في مراد الشارع التي هي في أساسها الإجماع والأقيسة والانضباط في موضوع الاستدلال. لذلك عندما نقول: (الكسر في الأصول لا ينجبر) تعليل الأحكام بما أبى أن يُعلل به الأصوليون والمجتهدون، فالأصوليون هنا يكشفون لنا عن المنهج الأصيل المُقعد والمنظر في انضباط الشريعة وأنها متماسكة، لا أنها عبارة عن فتاوى مترامية الأطراف يهدم بعضها بعضاً، فإذا كفرت أهل فلسطين المتحاكمين إلى الطاغوت الصهيوني اليهودي المعتدي؛ فعندئذ عليك أن تقطع الولاء والبراء معهم لأنهم مُرتدون، أما اليهود فهم أهل كتاب كما يُشاع في موضوع فتوى تارك الصلاة أنه كافر فلا تؤكل ذبيحته لأنه مرتد، أما اليهودي فهو كتابي تؤكل ذبيحته، هكذا تنقلب الشريعة بين يدي الساعة، فنحن نعيش انقلابات في الشريعة بين يدي الساعة كما تروّنه بسبب هجران الدراسة في المنهج الأصولي الذي سيكشف عوار هذه الفتاوى وأنها لا تستقيم على أصول هذه الشريعة البتة، إنما هي عبارة عن تعامل مع كل نص من نصوص الشريعة كما لو كان شريعة مستقلة بصرف النظر عن النصوص الأخرى، وهذا خلل منهجي لا ينجبر أبداً بالتعامل مع الشريعة بهذه الطريقة، فلا بد أن نُبين أن الفقهاء يبيّنون أقيستهم وأوصاف أحكامهم بناءً على أصول منضبطة.

في قوله هنا: **[وغير المنضبط لا يُعرف القدر]** لاحظ قول الشارح هنا بالتعليل بأن يكون الوصف منضبطاً أو أن لا يكون إضافياً وأن لا يكون مختلفاً بالكثرة والقلة، قال: **[لأنه يراد لتعريف الحكم - (أي: الوصف يراد لتعريف الحكم) - وغير المنضبط لا يعرف القدر الذي عُلق به الحكم كالمشقة في السفر]** انظر أمامك العلماء قالوا: أن المشقة في السفر غير منضبطة، وهذا درس في الأصول دائم وأبدي، كيف تُعلّل الكفر بالمحبة والنصرة وهي غير منضبطة؟! قال: **[وكالرضى في البيع عند بعضهم]** يعني: عند البعض يقول: أن الرضا في البيع لا يصلح أن تُناط به الأحكام فيريد أن يرى الإيجاب والقبول والانضباط بالألفاظ. قال: **[والمُنضبط كالطعم في باب الرب]**.

● الفرق بين الوعظ والفقهِ، الوعظ يقوم على الزجر والترهيب

نحن نريد أن نُفرّق بين الفقيه الأصولي والواعظ الداعية، حتى كلام العلماء عندما نأتي إلى كلام العلماء أحياناً يتكلمون كلاماً من باب الوعظ والإرشاد، ولكنهم عند إناطة الأحكام يتكلمون بطريقة مختلفة، لذلك الخطاب الوعظي قائم على الزجر والترغيب والترهيب، فيمكن أن تستخدم فيه ألفاظ الكفر والإيمان للزجر عن الكبائر أو للترغيب في الفضائل، كما ورد عن النبي ﷺ: (من غشّ فليس منّا)، فهذا كلّه من باب الترغيب والترهيب، فذلك الأسلوب الذي يمكن أن يُحاط به النص من الترغيب والترهيب والحمل على الترك، أيضاً نجد أن هذه النصوص حافلة بالأحكام.

● تعريف العبادة والمحبة وعظيًّا وفقهيًّا

لذلك نحن نُفرّق بين الكلام الذي فيه الوعظ والكلام الذي فيه الأحكام ممكن أن نُعرّف العبادة أنها: (اسم جامع لما يحبه الله ويرضاه) أو (هي كمال المحبة والانقياد لله سبحانه وتعالى) هذا جائز في التربية، لكن هل أستطيع أن أبني حكماً على تعريف العبادة والمحبة بهذا التعريف؟! هل هذا التعريف يميّز بين العبادات والمعاملات؟! من حيث صحة العبادة لا تكون إلا بنية، بينما تصح العادات بدون نية، نُفرّق بين النية التي هي قصد التقرب إلى الله تعالى، وبين الإرادة التي هي توجيه القصد نحو الفعل التي هي في البيوع والأقضية وما إلى ذلك فنقول: أن القضاء يصح بلا نية التقرب، لكن الصلاة لا تصح دون نية التقرب. نحن نُفرّق هنا بين العبادة بمعناها الفقهي، والعبادة بمعناها التربوي، ولذلك استنباط الأحكام من المعنى التربوي وهجران الفقهي عندئذ سيؤدي إلى ما لا يُحمد عقباه، فنحن نعلم أن صاحب الخمر وشارها ينقاد لها ويترك أمر الله ويحب

الخمير أكثر من حُبِّه لله، فإذا قلنا: إذن بناء على تعريف العبادة فهذا يعبد الخمر ولا يعبد الله؛ لأنه يحب الخمر أكثر من حُبِّه لله، وكذلك من يُطيع الرؤساء الظالمين في معصية الله فنقول: أنه قد أحب هؤلاء الأمراء الظالمين فوق حُبِّه لله، فعندئذ بناءً على التعريف الوعظي للعبادة بأنها كمال الحب مع الانقياد والذلّ والخضوع؛ بناءً عليه فإنّ هؤلاء الأتباع للرؤساء الظالمين، وهذا التابع للخمر يكونون كافرًا. قضية إناطة موضوع الفقه بهذه الأوصاف كالمحبة ستؤدي بنا إلى نتيجة وخيمة، فلذلك موضوع إناطة الأحكام بالأوصاف الخفية التي لا تنضبط هذا سيكون له شر مستطير. لذلك نجد أنّ المسلمين عندما يقولون: بالكفر بالولاء والبراء، من وإلى الكافرين كراهية في دين الإسلام كاللادينيين والملاحدة الذين يريدون أن يحاربوا المسلمين وأن يُغيروا عقيدتهم، ولكن الجاسوس قالوا: أنه مسلم وعلى فرض العقوبات فإنهم يصلون به إلى رتبة عقوبة القتل مع أنه مسلم، كقصة حاطب -رضي الله عنه- وما كتبه الإمام الشافعي في كتابه «الأمم» فهذا فيه الشفاء من مرض التكفير بالأوصاف غير المنضبطة.

● معنى الدعاء هو العبادة

عندما نجد أنّ الفقهاء يعرفون «العبادة» بأنها: «قصد التقرب مع اعتقاد ألوهية المعبود» يتضح معنى الحديث أنّ (الدعاء هو العبادة)؛ لأنّ دعاء المشركين لألهتهم كانوا معتقدين فيها وصف الألوهية وقصدوا التقرب إليها على أنها موصوفة بالألوهية، فمن هنا نقول: أنّ (الدعاء هو العبادة) من حيث أنّ الداعي يعتقد في هذا المدعو بأنّ له تصرفًا مع الله في الملك والقدرة والإرادة وأنّ له شريكًا مع الله تعالى، هذا هو دعاء المشركين وهذا كفرٌ بلا مُواربة، لا فرق بين المدعو أنّ يكون نبيًا حيًّا أم ميتًا أو أنّ يكون رجلًا صالحًا أو قمرًا أو حجرًا أو بشرًا، فدعاء المدعو على أنّ له شريك في الملك مع الله أو له تأثير في القدرة والإرادة؛ هذا الذي يصفه النبي -ﷺ- بأنه هو «العبادة»، وهو عبادة المشركين لأصنامهم الذين دعوا تلك الأصنام، فمن دعا الله تعالى معتقدًا أنه واحد لا شريك له وأنه لا يُشركه أحدٌ في الملك سبحانه، نقول: أنّ هذا هو «العبادة» وهذا هو «حق العبادة»، فدعاء المشركين كفر لا فرق بين أنّ يدعو حيًّا أو ميتًا أو يدعو صنمًا أو شيئًا من هذا، لذلك تعليل الدعاء بأنه يكون كفرًا أو بدعةً بالحياة دون الموت للمدعو؛ هذه أوصاف طردية ليست مؤثرة في الأحكام ولا في تعليل الأحكام ولا علاقة لها بالتوحيد، أو أنه يقدر ولا يقدر، ونحن هنا مازلنا في طور البحث في الأوصاف التي تنبني عليها الأحكام. فالعرب في الجاهلية اعتقدوا شرك الربوبية. ما هي خصائص الربوبية؟ «الرزق» اعتقدوا أنّ هذه الأصنام لها شرك في الملك والتدبير والرزق، لهم

شِرْكٍ واعتقاد في ربوبية الله أن له شركاء وأرباب هم مع الله - سبحانه وتعالى - فاعتقدوا أن هذه الأصنام مؤثرة في القدرة، ومؤثرة في الإرادة، لذلك عبدوها، فالشِرْكُ في الربوبية مُقدِّمة للشِرْكِ في الألوهية.

• تعليل الأحكام الشرعية بأوصاف غير منضبط.

من المهم جدًا التبصُّر في الأحكام والأوصاف التي تنبني عليها تلك الأحكام، فالكفر مبني على أن الدعاء إذا كان لأيِّ إنسان مدعو سواء نبيًّا، فقال للنبي: (يا رسول الله اشفع لي) مُعتقدًا أن النبي له شِرْكٌ في الملك أو التدبير أو التأثير في القدرة والإرادة فهذا هو الكُفر بعينه؛ سواء كان النبي حيًّا أم متوفى -عليه الصلاة والسلام-، فعندما يقول: أنه يقدر أو لا يقدر، إذا دعا من يقدر فيكون توحيدًا وإذا دعا من لا يقدر يكون شِرْكًا، ما هو ضابط من يقدر ومن لا يقدر؟! كيف تعرّف هذا لا يقدر وهذا يقدر؟! عندما تُعلّل أن هذا يقدر أثناء الحياة! أليس هذا اعتقاد بتأثير العبد وهو حي لذلك جاز دعاؤه فإن كان ميتًا لا يجوز؛ لأنه لا يقدر! أليس هذا هو عين الاعتقاد بتأثير العباد مع الله بالقدرة، فإذا يقدر فله تأثير في الإيجاد! ما معنى يقدر؟ له تأثير في الإيجاد، أما أهل السنة والجماعة فهم يقولون: بأن الخالق بإرادة وقدرة بإيجاد الله -عزّ وجل- ولا تأثير للعباد ولا للكائنات مع الله في الإيجاد، وبالتالي لا يتصوّر عند أهل السنة يقدر أو لا يقدر؛ لأنهم أصلًا ينفون التأثير في الإيجاد في المخلوقات، بالتالي نفوا نسبة التوحيد الشخصي في يقدر أو لا يقدر.

لذلك نقول: أن الاحتجاج بمفهوم المخالفة في أثر استسقاء عمر -رضي الله عنه- بالعباس لا يجوز أن يرد أصول الدين والتوحيد بحجبة مفهوم المخالفة، بل نقول: أن المؤثر هنا في موضوع الفتوى هذه هو فكر المعتزلة المعتقدين أن للعبد تأثيرًا في الفعل مع الله في القوة المودعة في حياته، وأن الإنسان له قدرة مؤثرة؛ من هنا جاء التفريق يقدر فلان أو لا يقدر فلان، فهو قول قائم على اعتقاد تأثير المخلوقات بالقوة المودعة.

وكما نبيّن أن المعتزلة يقولون: العبادة هي الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فإذا زال أداء الإسلام زال الإيمان، من هنا يخرج التكفير بمعنى: (توحيد العبادة)، ويكون توحيد العبادة إذا كُفّر الناس بالأداء أو بعدم الأداء يكون مُستمرًا على طريقة المعتزلة. وهذا تلفيق بين الاعتزال وبين الطوائف الأخرى كما نظرنا إلى موضوع التكفير بالذنوب وهذا إقحام تأثيرات الطوائف على أهل السنة والجماعة، خصوصًا ما يُقال بـ(القوة المودعة)، فإذا قال أحدهم: بـ(القوة المودعة) وهو

يُصِحِّحُ بذلك ليلاً نهاراً، ويقول: أن لها قوة، إذن لله مع الله قوة!! ما الفرق بينها وبين اعتقاد القوة المودعة بالنجوم ونزول الأمطار والقوة الطبيعية في التأثير بنزول الأمطار!!
لذلك نحن نقول: أن أتباع الطوائف يقفون موقفاً مُرتاباً من علم أصول الفقه والمذاهب المتبوعة في المصادر المعتمدة؛ لأنَّ الطالب سيكشف الحقيقة أن الإمام أحمد -رضي الله تعالى عنه- كان يتوسَّل بالنبي -ﷺ-، بينما يُوصَفُ التوسُّل الآن أنه بدعة مع أن إمام أهل السنة كان يتوسَّل، لذلك لا بد من الانتباه إلى مصادر أهل السنة في أصول الفقه وفي الفقه، وأنهم قائمون بالسنة وعلى مذهب أهل السنة، كما هو دائماً يُستدلُّ بأئمة السلف من الإمام (أحمد والشافعي ومالك) وهذه هي المنهجية العلمية.

سيدخل أتباع الطوائف في التناقض مع الإمام أحمد، كما قال الإمام أحمد في تفسير المتشابه في قوله تعالى بآيات كثيرة: **(أمرؤها كيف جاءت تفسيرها قراءتها)**، والإمام مالك يقول: **(والكيف غير معقول أو الكيف مرفوع)** في الروايات المسندة، كيف يُفسِّر أهل السنة روايات الإمام مالك في (الكيف مرفوع) أو (الكيف غير معقول)، كَشَفَ الشبهات يكون بالمنهج الأصولي المُقَدِّم والمُؤَسَّس والمبني على أوصاف منضبطة وعلى قواعد ثابتة، وعندئذ نستطيع أن نُبيِّن الخلطة التي دخلت على أهل السنة والجماعة بسبب هذه التفسيرات التي لا تستمر على أصول السنة، إنما هي مستمرة على قواعد الطوائف الأخرى، تلك القواعد التي قامت على مناقضة ومناهضة السنة وتتبع الرأي في مقابلة الشرع.

الخلاصة: عندما ننظر إلى بناء الأحكام على الأوصاف فإنَّ السؤال الأول يكون لدينا: هل هذا الوصف منضبط؟ هل هذا الوصف إضافي؟ هل هذا الوصف مُتحرِّك متغير؟ عندئذ هناك شروط للأوصاف التي تُناط بها الأحكام الشرعية ولا بد من التدقيق على تلك الأوصاف وأن لا تمر من بين يد الباحثين مرور الكرام؛ لأنَّ البحث العلمي له معايير منضبطة، وله أصول وقواعد. **(الأسلوب الوعظي)** مختلف تماماً عن **(الأسلوب الأصولي)**، **(الأسلوب الوعظي)** يحمل الناس على الخيرات والأفعال الصالحة والمبالغة في الزجر عن المناهي المحرَّمة شرعاً، عندئذ الوعظ قائم على الزجر والترغيب، وهناك توسُّع في الألفاظ في هذا الباب، أما في (الباب الفقهي) عندئذ سنتكلم في الحلال والحرام، سنتكلم في الدماء والكفر والإيمان، فعندئذ لا بد أن يكون البحث في منتهى الانضباط والتعقيد والتأصيل.

36 - وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْأَنْضِبَاتِ / الجزء (2) ¹

ما زلنا بصدد الحديث عن (العلّة) التي هي (الوصف المنضبط)، وبيننا الأمثلة على الانضباط وعدم الانضباط، وخطورة عدم الانضباط في الأوصاف التي تُنَاطُ بها الأحكام، قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْأَنْضِبَاتِ * * إِلَّا فَحِكْمَةً بِهَا يُنَاطُ
وَهِيَ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا الْوَصْفُ جَرَى * * عَلَّةٌ حُكْمٍ، عِنْدَ كُلِّ مَنْ دَرَى

• تعريف الحكمة

تكلم عن الوصف الذي هو علة وأنه لا بد أن يكون منضبطاً، فإن لم يكن منضبطاً فهو: (حكمة) قال: [إِلَّا فَحِكْمَةً بِهَا يُنَاطُ] يتكلم عن إناطة الأحكام بالحكمة، ويُعرّف الحكمة بما عرّفها قال:

وَهِيَ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا الْوَصْفُ جَرَى * * عَلَّةٌ حُكْمٍ، عِنْدَ كُلِّ مَنْ دَرَى

بمعنى: أن الحكم مبني على العلة، وهناك (حكمة) التي من أجلها أصبح الوصف علة، وسيأتي ذلك مع التوضيح إن شاء الله تعالى. قال الشارح -رحمه الله تعالى:- [يعني: أن الوصف إذا لم يكن منضبطاً جاز التعليل بالحكمة] متى تنتقل للتعليل بالحكمة؟ حيث لم نجد وصفاً منضبطاً، [وفيه] أي: التعليل بالحكمة [خلاف] فالتعليل بالعلة التي هي (وصف منضبط) متفق عليه، ما حكم التعليل بالحكمة؟ وما هي الحكمة؟

وَهِيَ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا الْوَصْفُ جَرَى * * عَلَّةٌ حُكْمٍ، عِنْدَ كُلِّ مَنْ دَرَى

بمعنى: أن هناك حكمة يريد الشارع أن يُحَقِّقَهَا، وهناك حكم يُتَوَخَّى من ذلك الحكم تحصيل تلك الحكمة، لكن الحكم يُبنى على علة وهي وصف منضبط، أصبحنا حكم مبني على علة، إذا طُبِّقَ هذا الحكم بأوصافه فإننا سنحصل على الحكمة التي هي المقصد من الشريعة.

¹ (المحاضرة: السادسة والثلاثون: (وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْأَنْضِبَاتِ / الجزء (2)) بتاريخ: 17 شوال 1442هـ - الموافق:

2021/5/29م - رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11613>

هنا (حلقة وصل) بين الأحكام بعلمها ومقاصد الشريعة، مقاصد الشريعة شجرة والمصالح ثمرة، وتحقيق مصالحها أن تراها في الواقع متماثلة أمامك هذا ثمرة، فهناك قصد حكمة شرعية. (الحلقة الثانية): (العلّة الوصف المنضبط) الحكم مبني على العلة، إذا طبقت الحكم بعلمته فهذا يعني أنك عندئذ تتوخّى مقصد الشريعة، فإذا فعلت ذلك نظرت إلى المجتمع وإذا به تتحقّق مصالح الشريعة، فإذا نظرنا إلى الشجرة والثمرة فنقول: إن الشجرة مقاصد، وإن الثمار مصالح جارية أمامنا في الواقع، تتحقّق بتطبيق الشرع، فيقول: على فرض أنني وجدت حكمًا لکني لم أجد وصفًا منضبطًا، فهل أُعلّل بالمشقة؟

• حجية الاحتجاج بالحكمة

سيتكلم عن نظام الاستدلال بـ(الحكمة) قال: [يعني أن الوصف إذا لم يكن منضبطًا (الوصف التي هي: العلة) جاز التعليل بالحكمة وفيه (أي: التعليل بالحكمة) خلاف، والحكمة عند جميع أهل الأصول هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة] هنا يُبيّن الفرق بين (الحكمة) و (العلّة)، فالإسكار وصف للمادة المسكرة فشرها حرام وفي شرها الحد، وإن لم يبلغ الشارب للخمر حد فقد العقل، فإذا شمّ الخبير أو القاضي فمّه فوجد فيه الخمر، فهذا يعني أنه شرها وإن كان لم يبلغ حد فقدان العقل أو حد الإسكار -أي: الشدة المطربة- ولا يشترط الكثرة والقلّة في الشرب؛ لأنها أوصاف غير منضبطة ومخالفة لأصول العلة، وكذلك ما ذكرناه في موضوع التدخين، فلا يستدل في قضية التحريم الشرعي بالكثرة والقلّة، يقال: هذا يشرب الخمر، ولكن صحته سليمة، وذاك يشرب قليلاً، ولكن صحته تالفة، ذاك يكثر من شرب الدخان ومازال صحيحًا معافي وذاك قليل الشرب لكنه في صحة متدهورة.

• تعليل الأحكام بالحكمة

هنا يريد أن يتكلم عن التعليل بـ(الحكمة) وإناطة الأحكام بالحكمة لماذا؟ لعدم وجود الوصف المنضبط، فنحن نريد أن نُحقّق مصلحة من توخّى تلك الحكمة لعدم وجدان ذلك الوصف المنضبط الذي هو العلة. قال: [قال القرافي في شرح تنقيحه حجة الجواز] ما معنى الجواز هنا؟ أي: جواز إناطة الحكم بالحكمة عند عدم انضباط العلة [حجة الجواز أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة لأنها أصله] أي: هي أصل التعليل، لماذا نعلّل؟ لوجود حكمة، ف(الحكمة) هي: (أصل التعليل) [وأصل الشيء لا يقتصُرُ عنه] يعني: له قيمة احتجاج على الأقل

كقيمة الوصف المنضبط **[لا يَقْصُرُ عَنْهُ]** أي: لا يقصر عن التعليل، فالأصل هو الحكمة لا تقصر عن العلة **[ولأنها- (أي: الحكمة)- نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق]** هو ينظر إلى أنّ العلة هي القريبة، والحكمة هي البعيدة والتعليل جاء لتحقيق قصد الحكمة ولا يجوز أنّ تقصر الحكمة في التعليل عن العلة؛ لأنّ سبب وجود العلة هو الحكمة ثم قال: **[وهذا هو سبب ورود الشرائع]** يعني: ما سبب ورود الشريعة؟ حاجات الخلق، الحكمة التي من أجلها تفضلّ الله بمراعاتها في أحكامه **[فالاكتفاء عليها- (أي: الحكمة)- أولى من الاعتماد على فرعها (أي: العلة)]**

فنحن هنا نبيّن أنّ المقطع الأول للتشريع هي **(الحكمة)**، ثم جاءت **(العلة)** التي هي مظنة تحقّق الحكمة، لكن **(الحكمة)** لا تنضبط و**(العلة)** منضبطة، فأنيط الحكم بالعلة المنضبطة، ولم يُنطَ بالحكمة غير المنضبطة، كما قلنا: الحكمة: المشقة في السفر ورفع الحرج في الرخص في السفر، لكن الشرع ربطه بالسفر نفسه؛ لأنّ السفر منضبط، لذلك هنا يعني: يلاحظ الفقيه والمجتهد والأصولي كيفية بناء الحكم على أساس هذين المقطعين: المقطع البعيد هو: **(المقاصد)**: (جلب مصلحة ودفع مفسدة)، **(العلة)**: هي الوصف القريب الذي يُبنى عليه الحكم، إذا طبقت الحكم مع علته، فهذا يعني: أنك تُحقّق المصلحة وتدفع المفسدة، وعلى فرض أنني وجدت الحكم، ولكني أريد أن أنيطه بوصف فلم أجد وصفاً منضبطاً فهل أعلقه بالحكمة؟ القرافي هنا ينتصر لذلك يقول: **[وهذا هو سبب ورود الشرائع فالاكتفاء عليها- (أي: الحكمة)- أولى من الاعتماد على فرعها] ما فرعها؟ (العلة).**

• منهج التعليل بالحكمة

ثم قال: **[ومن الحكمة اختلاط الأنساب]** بدأ هنا يُبيّن مثلاً على (حكمة)، حُرِّمَ الزنا من أجل اختلاط الأنساب، لو قلت: أريد أن أعلّل باختلاط الأنساب وأهمّل العلة التي هي سبب الزنا، الذي هو الزنا الصريح المعروف بوصفه في الجنايات، هناك رجل عقيم وامرأة استؤصل رحمها على سبيل المثال، فلا يوجد اختلاط أنساب فعَلِّق الحكم بهذا!! بمعنى: إذا كان الرجل عقيماً والمرأة لا رحم لها لا يوجد اختلاط للنسب؛ عندئذ سنهدم أحكام الزنا، سنهدم الحدود!!... لماذا؟ لأننا تركنا الوصف المنضبط وذهبنا للتعليل بالحكمة! متى قال الفقهاء بالذهاب للحكمة؟ عند عدم وجود الوصف المنضبط، قال: **[ومن الحكمة اختلاط الأنساب فإنه سبب جعل وصف الزنى سبب وجوب الحد، وكضياح المتاع الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع، لكن جميع ما ذكر**

حَكْمٌ مَعَ عَلَلٍ مَنْضِبَةٌ هنا يريد أن يُبين موضوع الحكمة وتأثير هذه الحكمة، ومنهج التعليل بالحكمة، قال: عندما ذكرنا المثالين في موضوع السرقة والزنا هذه أوصاف منضبطة، وبالتالي لا يجوز لنا الذهاب إلى الحكمة لوجود الوصف المنضبط، عندئذ إذا وقعت جريمة الزنا ولم يحدث اختلاط في الأنساب للتحديد القطعي بأن الجاني عقيم وتلك المرأة لا تنجب فإننا نقول: نطبق الحد ولا يجوز لنا الذهاب إلى الحكمة، والقول: بأن اختلاط الأنساب غير ممكن فأبطل الأحكام!!، لكن كيف نستفيد الآن من هذا النموذج الذي هو التعليل بالحكمة، لو نفترض أنك سُئِلت عن «بنوك اللبن» و«بنوك الحَيْمَنَات» منحوتة من «الحيوان المنوي»، و«البَيْضَات» أي: بَيْضَةَ المرأة، هناك بنوك أُعِدَّت لحفظ بَيْضَةَ المرأة والصحيح «بَيْضَةَ» وليست بُوَيْضَةَ؛ لأنها من (ياض - يبيض) وليست من (ياض - يبوض) فهي «بَيْضَةَ» والحيوان المنوي المنحوت «حَيْمَن»، فإذا كان هناك بنوك للبن والحَيْمَنَات والبَيْضَات فما حكم ذلك؟ لا يوجد عندي وصف منضبط كالزنا في الجنايات، فهل تجيز أيها المجتهد بنوك الحَيْمَن والبَيْضَةَ واللبن للنساء طبعاً؟ بمعنى: أن الناس يشتركون هذا اللبن أو يُدخَر للنوائب!! فنقول: يحرم ذلك، نحن لسنا أمام تعليل بمعنى الوصف المنضبط، كما هو الواضح في الزنا كما ذكره الشارح، لكنني في هذه المسألة سأنيط الحكم بالحكمة لعدم وجود الوصف المنضبط، فأقول: تحريم بنوك اللبن والحَيْمَن والبَيْضَةَ؛ لأن ذلك ذريعة لأن بشرب الناس هذه الألبان ولا تُدرى أمهاتهم، فاختلط النسب، وكذلك الحَيْمَن فقد يكون ذريعة للاستخدام، وقد يكون هناك بَيْضَات أيضاً يجري استخدام هذه «الحَيْمَنَات» مع تلك «البَيْضَات»، فعندئذ تختلط الأنساب، فأنتنا الحكم هنا بالحكمة لعدم وجود وصف منضبط هو الزنا، وعندئذ نقول: احتمال ضعيف أن يكون هذا الذي سيتزوج فلان من فلانة هو الذي رضع لبن أم مشتركة بينه وبينها.

بالتالي نقول: إن بنوك الحَيْمَنَات والبَيْضَات واللبن حرام مُعَلَّلٌ ذلك بـ(الحكمة)؛ ألا وهو اختلاط الأنساب، فلاحظوا براعة الأصوليين في تطبيق الشريعة، لاحظوا في ضبط أصول الشريعة التي تجعل من هذه الشريعة علماً رصيناً قائماً على قواعد وأصول، فذهب للتعليل بالحكمة في موطن عدم انضباط العلة، فنحن أمام منهج التعليل بـ(الحكمة)، فإذا عَسُرَ علينا ضبط العلة فعندئذ لا نترك الواقع بلا حُكْم، بل نذهب إلى الحُكْم، وعندما نذهب إلى الحُكْم فإننا سوف نستنبط الحُكْم من المعنى، ما هو المعنى هنا؟ اختلاط الأنساب، المصلحة، سد الذريعة، فاستنباط الحُكْم

من المعنى، أي: معاني الشريعة التي أقرَّها كالقيام بالمصالح، وسد الذرائع، ودرء المفسد، وجلب المصالح، وهناك ما يتعلَّق باختلاط الأنساب، عندئذ نقول: إنَّ مجتهدي المذاهب الذين يعرفون أصولهم وقواعدهم في الاستنباط هم الذين أدري بالاستنباط من المعنى، لا أولئك الذين يمرون بالفقه المقارن برؤوس الأقلام هناك، أو بدليل جزئي من هنا وهناك، دون سبِّ أقوال الفقه وقواعد هذا الفقه، ولذلك هناك مرحلة الاجتهاد بالاستنباط من المعنى في الحُكْم، وهذا يكون في فترة فراغ الدنيا من مجتهد المذهب، فيصبح الناس يتكلمون بالخطوط العريضة للفقه، غير قادرين على الاستنباط من الأصول العليا في الأقيسة والنصوص بسبب شغور الدنيا من فقهاء المذاهب المتبوعة المتضلعين بعلوم السلف وقواعدهم وأصول استنباطاتهم على أصول النحو وقواعده، واللغة وقواعدها، والصرف، والعلة، والأصول العامة، فلذلك بين يدي الساعة يسهل على الناس الحديث في المصلحة والمفسدة والأصل في الأشياء الجِلِّ واستخدام قواعد الأصول للاستنباط منها ليس لأنَّ هذا هو الأسلوب الصحيح في الاستنباط، بل لقلّة بضاعتهم في علوم السلف وعلوم المذاهب المتبوعة، فتجد أنّ لغة المقاصد أسهل عليهم؛ لأنها لغة عامة يجيدها الجميع، أما إذا ذهبنا إلى لغة القياس وأصوله واشتراطاته وانضباطاته المُقَعَّدة، فهذا أمر عسيرٌ عليهم، بل ربما لو عرَّجوا عليه في مصادر الأصوليين لا يُحسِنون التعامل مع تلك المصادر، فلذلك عندما يُبين الأصولي هنا قواعد الاستنباط إنما يتكلم عن الأدلة التفصيلية فقال: **[ومن الحكمة اختلاط الأنساب فإنه سبب جعل وصف الزنى سبب وجوب الحد، وكضيق المتاع الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع، لكن جميع ما ذكر حُكْمٌ مع عِللٍ منضبطة].**

● التعليل بالأوصاف الخفية

فإذا خرجنا من قواعد التعليل بالعلة المنضبطة والحكمة على وجهها فليس التعليل بالحكمة على غير هدى ومن غير قبلة، فإذا نظرنا إلى الحكمة وجدناها منطبقة على بنوك اللبن كما ذكرنا، وإن كانت هي عامة إلا أنّ عمومها لا يكون كانضباط العلة في وصفها إلا أنها معلومة مُقدَّرة يستطيع المجتهد أن يضبط تطبيقها في الواقع لا أن تتحوّل مقاصد الشريعة العامة إلى مقارنة في العِلْمَنَة أو التوجُّه نحو المنفعة، وعندئذ ندخل في الانطباق الشخصي في الشريعة، والذوق في استنطاق الأحكام وليس استنباطاً كما هو على أصول الفقه وقواعده، عندئذ سنرى أنّ هناك من سيدخل في السر المقدس في الشريعة فلا ندري كيف يُعلّل الأحكام إنما ينيط الأحكام

بأوصاف خفية تنطوي على القلوب كما ذكرت بأنه إذا يفعل فإنه يعتقد، وعندئذ نكون قد أنطنا الأحكام بأوصاف خفية طالما أنه يُكرّر ذلك فيعتقد أنه واجب، لذلك سنجد أننا في واقعنا في إناطة الأحكام بالأوصاف الخفية أننا قد أفسدنا الشريعة وضيّعنا حكمها وعطلنا مصالحها، كل ذلك بسبب إناطة الأحكام بالانطباع الشخصي وبالتفسير الذاتي للأحكام الشرعية.

• ترتيب الدلالات الشرعية الوضعية العرفية مع الأمثلة

لذلك لا بد أن يكون هناك ترتيب لدى المجتهد والناظر للأحكام الشرعية، فعندئذ يأتي الباحث إلى النص الشرعي قد رتب أدلته:

أولاً: الأصل في الدلالة في النص أنها تدل على (اصطلاح شرعي) الصلاة بمعناها شرعاً، الحج بمعناه شرعاً، الزكاة بمعناها الشرعي، فعندئذ أول المراعاة لعرف الشارع في ألفاظه؛ لأنه جاء ليبيّن الشرع، ولم يأتي ليبيّن الأوضاع اللغوية، فالأصل في الدلالة في ألفاظ الشرع (المعاني الشرعية).

ثم بعد ذلك (الوضع اللغوي) إن لم نجد الدلالة الشرعية مثل: كلمة (مَسْجِد) لا يوجد لها تحديد شرعي كما حدّد الشارع معنى: الصلاة والزكاة والصوم والحج، فبقي (المَسْجِد) على الوضع اللغوي الذي هو (بيت الصلاة)، فلذلك (مَسْجِد) بالكسر شاذة عن القياس، إذ القياس (مَسْجِد) بالفتح، ولما نقول بالكسر أو بالفتح، فذلك يعني: أننا نتحدث في الصرف عن حركة العين، في الصرف عندما نتحدث عن الفتح والكسر فإنما نتكلم عن حركة العين (سَجَد - يَسْجُد - مَسْجِد - مَسْجِد) (فَرَقَ - يَفْرُقُ - مَفْرُق - مَفْرُق) (طَلَعَ - يَطْلُعُ - مَطْلَع - مَطْلَع)، كل التغيير يكون على (حركة العين) في الصرف، فلو قلت: إن الصرف هو (حركة العين) لما كنت مُبِعِداً؛ لأنّ البحث في المسألة الصرفية غالباً يكون في فتح العين أو كسرها أو ضمها، فلذلك نقول (فَتَحَ - يَفْتَحُ) عندك الأخير في المضارع حسب الإعراب، والأول مفتوح مثلاً (ضَرَبَ - يَضْرِبُ) ما المتغيّر؟ (العين: الراء)، (نَصَرَ - يَنْصُرُ) (كَتَبَ - يَكْتُبُ) ما المتغيّر؟ العين، فلذلك إذا قلت: (مَسْجِد) بالفتح أو بالكسر فذلك يعني أنني أتكلم عن حركة العين وهي: (ج) في (مسجد) ولذلك نقول: إن تعيين المسجد لغوي لعدم ورود الشرع بتعيينه، فيبقى على أصل الوضع اللغوي لماذا؟ لأنه لم يرد الشرع بالتعيين؛ لأنّ الأصل عدم النقل.

● الفرق بين النقل والمجاز

ما هو «النقل»؟ (استعمال اللفظ في غير ما وضع له دون قرينة)، (الصلاة) تستعمل بالمعنى الشرعي دون قرينة، (الصلاة والحج والصوم والجهاد) كذلك، فعندما نقول: إن هذه «المعاني الشرعية» تستعمل دون قرينة، أما مع قرينة تكون من باب «المجاز»، فإذا (استخدم اللفظ في غير ما وضع له بقرينة) فهو: «المجاز»، إذن نفرّق بين «النقل» و«المجاز» كلاهما: (استعمال اللفظ في غير ما وضع له) (الصلاة) وضعت للدعاء، جاء الشرع فنقلها إلى أفعال مبتدأة بالتكبير منتهية بالتسليم فيها سجود وركوع بنية، ولها شروط مخصوصة من الطهارة وغير ذلك، فنقلها. لكن «المجاز» يكون منقول بـ(قرينة) < (خالد أسد) بالتأكيد خالد، لن يكون له أنياب ولن يكون له جمّة كجمّة الأسد، ولا ذيل كذيل الأسد، فأنا أخذت منه الشجاعة، فعندي (قرينة) وهو (استحالة الحقيقة): استحالة أن يكون خالد وحشاً مفترساً له أنياب وجمّة وذيل فهذه هي (القرينة): (رأيت البحر يخرج النقود من جيبه) إذن أنت تتكلم عن رجل كريم.

- (رأيت البحر يدرس في المسجد) إذن البحر لا يأتي ليدرس في المسجد.

لذلك نقول: إنّ الشريعة في أولوياتها: الأولى: «المعنى الشرعي» ثم «اللغوي».. ثم إنّ لم نجد نلجأ إلى «التقدير العرف» كتقدير الإمام مالك: (الفور) في الوضوء، لكن ما تحقيق مناط ذلك الفور؟ لا يجده في (اللغة) ولا يجده في (الشرع) فاعتبره بـ(العرف)، أي: عدم الجفاف من الرجل معتدل المزاج في الجو المعتدل، فعندئذ ضبط إمامنا الأمر بـ(العرف)، فهناك تدرّج.. لكن (الاعتكاف): «شرعي» وهو مبني على الوضع اللغوي؛ لأنّ الاعتكاف معناه: اللزوم، فلا يجوز له الخروج إلاّ لحاجة الإنسان الضرورية وبقدريها.

● أهمية الثقة بالمصادر

إنّ بناء الأحكام الشرعية على أصول الاجتهاد سيكفّل الموضوعية العلمية، والاستمرار لهذه الأحكام على مرّ الزمان وأن تبقى قوية؛ لأنها بُنيت على سنة وعلى هدى من كتاب الله وسنة نبيه - ﷺ، أما الفتاوى الانطباعية التي تخرج بادي الرأي، وليست إلاّ مُجرّد الرأي في الشريعة إلى حدّ الرأي في الكفر والإيمان، هذه ستصطدم في الواقع وإنّ الغلاة والمتحلّلين لا يستطيعون أن يستمروا على طريقتهم فالمغالي لا بدّ أن يرتدّ للتحلّل، والمتحلّل لا بدّ أن يفيق عنده جذوة من إيمان يوماً فيرتد إلى أقصى الغلو، إلاّ أن تداركه نعمة من ربّه، فالغلوّ والجفوّ متخادمان لا متعاندان، ستجد أنّ

كثيراً من الغلاة كانوا من المسرفين على أنفسهم يوماً ما فأرادوا التوبة فوجدوا في الغلوّ ضالّتهم المنشودة، فهّم أهل عنف وقسوة وغلظة، ومضى لهم أيام وسنين في السجون وقتال الناس وما إلى ذلك، فغيّروا الإطار الخارجي بدلاً من أن كان إطاراً عنيقاً بفسادٍ في أعين الناس تحوّلوا إلى تلك الفتاوى التي هي فتاوى الغلوّ، وغيّروا الإطار نفسيتهم، لكن لم يغيّروا نفسيتهم ليكونوا مُقتادين إلى الشرع، لذلك تجد أحدهم يُقاتل ويُقاتل ويُقتل أخاه، فإذا قلت له: ما تعريف الجهاد؟ حارَ جواباً!! كيف تُميّز بين الجهاد وبين قطع الطريق؟! فهل هذا مجاهد أم قاطع طريق؟! كيف تُميّز بينهما؟! لا يَعْرِف! كم قرأت في موضوعات الفقه والدراسة مع هذا العمر المديد، هل فتحت يوماً كتاب الجهاد؟! لا تَعْرِفه! من أين تأخذ قواعد الكفر والإيمان؟! من فتاوى الكفر والإيمان أو من مواقع الانترنت!! هل هذه مصادر المعرفة عند المسلمين؟! أين هي المصادر الأصيلة؟! افتح كتاب الردّة عند الحنابلة، تَعَلَّم هناك الكفر والإيمان، افتح كتاب الردّة عند الشافعية والمالكية والحنفية، ستعرف المنبع الصافي عندئذ، وأنّ المنبع الصافي ليس في من بَرَعَ في إصدار الفيديوهات من هنا والعزف على عواطف العوام في قضاياهم الأساسية، وأنّ تستمد المشروعية من عواطف العوام، هذه مشروعية مؤقتة كما يفعله بعض الدعاة الجُدُد. إنّ المشروعية الدائمة هي في الإعداد العلمي المُؤَصِّل المُقَعَّد، ولا يضررك الآن في هذا التععيد وهذا التأصيل أنك لا تجد إلاّ طلاباً من طلاب العلم المجيدين، فهذا العلم أصلاً ليس من أجل الجمهور وليس من أجل الجماهيرية، هذا من أجل إعداد النخبة، كتاب الإمام الشاطبي بَقِيَ على الأرفق قرونًا، ثم شاء الله له أن يظهر في القرن الماضي، كما ادّخر الله الكنوز في المسلمين في الأرض ليستروا بها حالهم أمام الأمم، كذلك جعل لهم هذه المكنائز من العلوم، وها هم المُتَمَسِّحون بالشاطبي من المتفقين والمخالفين له، يقولون: الشاطبي، ومن زينة الدنيا عليهم صارت أن يقولوا: (قال الشاطبي)، وبعد ذلك هل هذا قول الشاطبي؟! هل هذا يخالف قول الشاطبي؟! فعلينا أن ننتبه إلى تأصيل العلوم وإلى مقاصد العلماء في تأصيل علومهم أنهم لا يكتبون للجماهير ولا يكتبون للعوام إنما يكتبون إلى النخبة التي تقود الجماهير التي تتعامل مع الجمهور التي تقوده علمياً وليس إعلامياً، تقوده في الفكر والاعتقاد والفقه، لا أنها تقوده عبر التجيش الإعلامي حيث يرغب الجمهور وما يحبه الناس، فهذا النموذج في التأصيل للحكمة ومنهج التعليل بالحكمة، فنحن لم نُهِمِل الحكمة، بل هي الرتبة الثانية من الدليل بعد العلة، فالمجتهد يرتب أدلته يرتب نصوصه يرتب حُجَجَهُ، الآن عنده الترتيب الأول: (للعلة) فإن لم توجد فيُعَلَّل (بالحكمة).

37- وَهُوَ لِللُّغَةِ وَالْحَقِيقَةِ¹

بلغنا إلى عند قول الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَهُوَ لِللُّغَةِ وَالْحَقِيقَةِ * * وَالشَّرْعِ وَالْعُرْفِ نَمَى الْخَلِيقَةِ

[يعني أن الوصف المُعلَّل به نماء الخليفة، أي: الناس الذين هم أهل الأصول إلى الأنواع الأربعة وهي اللغة كتعليل تحريم النبيذ المسكر بأنه يسمى خمراً لغة كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس] يقول: إنَّ الأوصاف التي تنبني عليها الأحكام، أي: العِلَل التي تنبني عليها الأحكام قد تكون حقيقية أو شرعية أو عرفية، وقد تكون لغوية فقال: [إن الوصف المُعلَّل به - (أي: الذي يُعلَّل به الحكم)- (نماء الخليفة) أي: الناس الذين هم أهل الأصول إلى الأنواع الأربعة] التي ذكرها في البيت.

● الخمر لغة

[وهي اللغة كتعليل تحريم النبيذ المسكر بأنه يسمى خمراً لغة] يعني: يريد أن يقول: إنَّ النبيذ يسمَّى: خمراً، وبناء على ذلك لا داعي للبحث عن العلة التي هي مناط التحريم، التي هي الإسكار، فيما أنَّ النبيذ يمكن أن يُسمَّى خمراً، فعندئذ بهذه القاعدة يكون مُحَرَّمًا بمنطوق الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلُمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: 92]، وكذلك إذا قلنا: إنَّ الحبوب المهلوسة والمخدرات تُخامر العقل؛ فهي خمرة وإن لم تكن على ما جرى عليها الوضع اللغوي في العربية من أنَّ (الخمر): (ما يكون من العسل والشعير والقمح والتمر والعنب)، فالخمر في الوضع اللغوي ما يكون من هذه الأشياء التي هي العسل والشعير والقمح والتمر والعنب، وبناءً على هذا فإنَّ المخدرات تكون مُحَرَّمَةٌ بالنصِّ، وليست مُحَرَّمَةٌ بالقياس، ذلك لأنها مندرجة تحت قولنا: (الخمر)، فيما أنها خمر إذن هي مخامرة، وبعد ذلك تكون مُحَرَّمَةٌ بالنص في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾.

(1) المحاضرة: السابعة والثلاثون: وهو لغة والحقيقة، بتاريخ: 21 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/2 م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11629>

● القياس في اللغة

هذا مبني على أصل وهو أنّ اللغة تثبت بالقياس، بمعنى: كما أننا نثبت الأحكام الفقهية بالقياس؛ فكذلك لنا أن نثبت الأحكام اللغوية بالقياس، فكل ما خامر العقل: (خُمِرَ)، وإن لم يكن في وضع اللغة الأول داخل في معنى الخمر؛ التي هي الأصناف التي ذكرناها، فبناء على جريان القياس في اللغة فإننا نقول: إنّ المخدرات داخله في التحريم بصرف النظر عن كون المخدرات مادة بيضاء ليست سائلة.

نقول: عندئذ إنّ القياس اللغوي يجعلها خمرًا، ومن ثمّ تكون مُحَرَّمَةً بمنطوق النص وليست مُحَرَّمَةً بقياس العلة الذي هو ما يجري عليه الفقهاء والأصوليون، وهذا جار على أصل أنّ اللغة تثبت بالقياس، فعندئذ ليس الفقيه بحاجة إلى استنباط علة الإسكار، وحكمة أنها تحدث العداوة وتُفقد العقل، فعندئذ يصبح المجتهد غنيًا عن هذا الاستنباط نظرًا لدخول النبيذ والحبوب المهلوسة والمخدرات بالقياس اللغوي تحت كلمة الخمر.

● القياس في الخمر والنقود واللواط

أيضًا إذا قلنا: إنّ النقود لغة هو ما ينتقد من وسيط للتبادل بين الناس بصرف النظر عن المادة أن تكون من الذهب أو الفضة أو النحاس، فما يتحقّق فيه وصف (النقد) بين الناس فعندئذ يكون نقودًا، ولا نحتاج إلى قياس العلة؛ بمعنى أن نستنبط «علة الثمنية» من الذهب والفضة، وبعد ذلك نقيس العملات الورقية على الذهب والفضة بجامع الثمنية، لماذا؟ لأنها عندئذ اندرجت تحت كلمة (النقد) باللغة ولا حاجة عندئذ للقياس، من أجاز القياس في اللغة لم يحتج في تنفيذ حد الزنا على اللائط أصلاً أو استنباط العلة: الإيلاج في فرج محرم، بل جعل اللواط مشمولة بالوضع اللغوي للزنا، فلا يحتاج إلى استنباط العلة فيكون حكم اللواط ثابتًا بالنص لا بالقياس.

● ثمرة القياس في اللغة وأثره في الأحكام الشرعية

هذا كله يدلُّنا على موافقة القياس الشرعي للقياس اللغوي بمعنى: أن الأقيسة مجتمعة على إثبات حكم شرعي واحد، كما ذكرنا في النقد، وكما ذكرنا في الخمر، وكما ذكرنا في الزنا واللواط، نلاحظ هنا توافقًا بين الأقيسة الشرعية والقياس اللغوي في هذه الحالات التي ذكرناها.

وفي قوله: **[كالمشتد من ماء العنب]** يتكلم هنا عن الخمر ووصف الاشتداد فيها، ومعنى (الاشتداد) هو: (حصول الشدة المطربة في الخمر) التي هي مناط الإسكار التي هي علة التحريم **[بناء على ثبوت اللغة بالقياس]** يتكلم بناء على ثبوت اللغة بالقياس، فعندئذ تكون هذه المواد المسكرة مُحَرَّمَة بالنص، فلذلك نجري هنا على الخلاف في موضوع جريان القياس في اللغة أم لا، ومما يؤكد أن الخمر هي من هذه الأصناف ما رواه البخاري عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قالت سمعت عمر -رضي الله عنهما- على منبر النبي -ﷺ- يقول: (أيها الناس إنما نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة أشياء: من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير، والخمر ما خامر العقل) ¹ هنا نجد أن فقه عمر -رضي الله عنه- في تعريفه للخمر وهو ما خامر العقل، أنه لا يريد أن يبقى الخمر محصوراً في هذه الأنواع، وأنه يستنبط من اللغة أحكاماً شرعية وهذه الأحكام تتقوى بالقياس اللغوي وهي أيضاً تتقوى بالقياس الشرعي، نلاحظ هنا تظافر الأدلة من قياس اللغة ومن قياس الشرع على مراد الله سبحانه وتعالى.

• الوصف الحقيقي تعريفه وأمثله

ثم قال الشارح: **[والحقيقة فيقال فيه وصف حقيقي والحقيقي ما يتعقل في نفسه دون توقف على عرف أو شرع أو لغة]** نلاحظ هنا تعريف (للو وصف الحقيقي). ما هو (الوصف الحقيقي)؟

«هو ما يتعقل في نفسه ولا يحتاج إلى دليل شرعي ولا يحتاج إلى البحث في اللغة ولا يحتاج إلى البحث في العادة والتجريب أو ما إلى ذلك» فهو ما يتعقل في نفسه، كما قلنا: أننا إذا أردنا أن نقول هذا مُسَكِّر على سبيل المثال؛ لأنه قام به وصف الإسكار، فما قام به المصدر لزم عقلاً أن يوصف بالحكم، فيقال: مُسَكِّر، هذا قام به الوصف للطعمية؛ إذن هو طعام، لا نقول: هذا قام به المصدر، ثم ننفي اسم الفاعل أو اسم المفعول عنه، فهذا من باب اللزوم العقلي. ما قام به العلم إذن هو (عالم)، ما قام به القدرة إذن هو (قادر)، فلا يوجد من هو قادر بلا قدرة أو هناك قدرة بلا قادر، وهذا كله فيما يتعقل من الأحكام المبنية على هذه الصفة، وقلنا: إن هذا من جهة العقل. لكن (الأحكام الشرعية) لها مدركات أخرى ومباحث أخرى، فلذلك إذا قلنا: إن من وقع في الكفر قام به الوصف أنه كافر لقيام المصدر به، لكننا نقول: إن البحث في الكافر والمُشْرِك أيضاً

¹ (سنن أبي داود | كتاب الأشربة باب في تحريم الخمر (حديث رقم: 3669)

هناك شروط شرعية: من التحقق من الشروط، والتحقق من انتفاء الموانع، فهناك مبحث بعد الثبوت العقلي، فعندما نقول هذا مطعوم.. لماذا؟ لأنه يُطعم ويقوم به وصف الإطعام، فهذا ثابت قبل الشرع، وقبل أن يأتي الشرع، ثم يأتي بعد ذلك الشرع فيُعَلِّق الحكم بأن هذا مطعوم، إذن تثبت له هذه الأحكام، هذا نقد إذن تثبت له هذه الأحكام الشرعية، هذا مُسَكِّرٌ إذن يتعلَّق به حكم شرعي، ففرق بين أن يقوم المصدر بالشيء ويجب عقلاً وأن يثبت له الحكم وبين أن تُعلَّق الأحكام الشرعية بتلك الأوصاف.

- لا بد أن ننظر إلى هذه المباحث أنها ذات مقطعين:

(المقطع الأول): أن هناك (وصف عادي)، فمثلاً: الخمر يطلق عليها لفظ (الخمر) هذا من جهة الوضع اللغوي.. لماذا؟ لأنها تخامر، إذن هي خمر، لأنها تخامر، لكن إناطة التحريم بكونها خمراً هذا يأتي به الشرع، ف(المقطع الأول): يَثْبُت اللفظ لهذا المُسَمَّى من جهة الوضع، يثبت الوصف لهذا الموصوف من جهة العقل، هذه مقاطع تُعرَف بالعادة من جهة اللغة أو من جهة العقل. لكن (إناطة وتعليق الأحكام الشرعية): بهذه الموصوفات بما هو خمر وما هو مسكر وما إلى ذلك من مثل هذه الأوصاف نقول: إنه يكون «تعليقاً شرعياً»، لذلك لا بد من التمييز ما يُتَعَقَّل في نفسه، وما هو متوقَّف على الشرع.

● الصفات السبع

وهذا أيضاً مبحث من مباحث الاعتقاد، فالله سبحانه له صفات تُتَعَقَّل هذه الصفات في الله -عز وجل- ولو لم يأتي بها شرع كصفة القدرة والحياة والكلام والإرادة والسمع والبصر وهذا ما يطلق عليه الأشاعرة بأنها هذه «الصفات السبع»، التي هي تُتَعَقَّل في نفسها بمعنى: أن الله تعالى له علم، وله حياة، وكلام، وإرادة، وسمع، وبصر، وهذا متوقف على العقل، أنه سميع وبصير وإن جاء النقل أيضاً بذلك، لكن القصد أنها تُتَعَقَّل في نفسها، فلا يكون الإله ميتاً؛ لأن الموت سبب العجز، لا يكون الإله عاجزاً، لا يكون الإله جاهلاً لماذا؟ لأن المخلوق يدل على العليم؛ لأنه إذا نظر إلى العالم، فإن العالم يدل بالعقل على وجود قدرة عظيمة، وجود إرادة، وجود علم، وجود حياة، وجود كلام؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- مُتَصِفٌ بهذه الصفات من جهة التَّعَقُّل في هذه الصفات في نفسها وأيضاً النقل مثبت لهذه الصفات.

ما الذي يُميّز هذه الصفات عن غيرها؟ أنها مُتعلّقة في نفسها، لكن لو قلت: (الإماتة) أنه سبحانه مميت فلا بد أن يكون هناك مخلوق ليموت، لكن هل هذا المخلوق واجب الوجود أم ممكن؟ إذن هو ممكن الوجود، إذن صفة محيي ومميت وأن الله -سبحانه وتعالى- يرزق لا بد من وجود مرزوق، فلذلك نحن نقول: إن هذه الصفات لله -عزّ وجل- ثابتة بالنقل وأنها صفات أزليّة تُعلّم من جهة النقل، فهو خالق وإن لم يكن مخلوق، محيي بالقدرة، وإن لم يكن هناك ميت، فهذه الصفات ثابتة لله أزلية قائمة بذاته، لكنها لا تُتعلّق في نفسها بل يأتي بها الخبر من جهة الرسول ﷺ.

● لماذا أفردت الصفات السبع بمبحث خاص

لذلك من هنا نفهم سبب تسمية هذه الصفات بالصفات السبع.. لماذا قالوا: أنها صفات سبع؟ ولماذا أفردوها عن بقية الصفات؟ لأنّ بقية الصفات راجعة عليها، الله خالق بقدرة وإرادة وعلم وحياة ومحْيي بقدرة وإرادة وعلم وحياة، ومميت بقدرة وإرادة وعلم وحياة، إذن مرّد هذه الصفات أيضًا إلى هذه الصفات السبع، لذلك عندما يأتي أحدهم ويقول أن أهل السنة لا يثبتون إلا هذه الصفات السبع!! هو لا يدرس هذا الفقه وهذا العلم أصلًا؛ إنما وقع في هذه الإشكالية بسبب بعده عن مجالس التعليم الأصيلة، لذلك بعد ذلك تقول: هل يثبتون أن الله (محيي)؟ فيقول لك: نعم، إذن هذه ليست من السبعة، هل يثبتون أن الله تعالى (خالق)؟ يقول لك: نعم، إذن هذه ليست من السبعة، فلماذا تقول: إن أهل السنة من الأشاعرة لا يثبتون من صفات الله إلا سبع صفات؟! فيكون قد وقع في إشكالية، وهو أنه كان باغيًا على غيره؛ لأنه لم يفهم مقولات الغير، ولم يعي تفصيلهم فيما يقولونه من مسائل العلم، فوقع في التجريح، وقع في الخطأ على المسلم، والغلط في أخيه المسلم من التبديع والإنكار والتجريح وما إلى ذلك. لذلك نحن نقول: إن هناك ما هو (وصف حقيقي مُتعلّق في نفسه)، وهناك ما هو (لغوي)، وما هو (عقلي) و(شرعي) وما إلى ذلك من مثل هذه الأوصاف.

● علة دخول الإضافات في الحقيقي

ثم قال -رحمه الله-: [فتندرج فيه - (في الحقيقي) - الإضافات لعدم توقفها على واحد من الثلاثة] يقول: إن «الإضافات عقلية»: ذلك لأنها «أمر اعتباري بين أمرين لا وجود لهما في الخارج»، كما نذكر البنوة مثلًا والأبوة فهي مُتعلّقة بين أمرين، فإذا وُجد هذان الأمران نُعِلّت هذه

العلاقة بينهما، كما ذكرنا فوق وتحت وشمال وجنوب، فإذا قلت: (هذا جسم) فله فوق وتحت ويمين وشمال وما إلى ذلك؛ لأنه مُتَبَعِّضٌ، ولأنَّ له أجزاء، فُتَدْرِكُ هذه الإضافات من جهة العقل ولا تتوقف على اللغة أو العادة والعرف أو الشرع، فهي مُتَعَقِّلة بين هذين الأمرين، والثلاثة هما: (العرف والشرع واللغة).

• منهج البحث في العقلي والعرفي والشرعي

مثلاً إذا تحرك الجسم فإنَّ الحركة علة وصف الجسم أنه متحرك، وهذا الوصف لم يستفد من اللغة أو العرف أو الشرع؛ بل العلة بنفسها وهي الحركة موجبة للحكم على الجسم بأنه مُتَحَرِّكٌ، وبناء عليه نقول: أن هذه العلة «علة حقيقية» لأنها توجب الحكم، وتوجب هذا الحكم بنفسها، وبناء عليه فهي لا تكون مختصة بزمان دون زمان أو مكان دون مكان أو بجسم دون غيره. أمَّا «الشرعية» فتكون بحكم الشرع كأنَّ يعتبر الشرع (الإسكار) علة في التحريم؛ فهذا معتبر من جهة الشرع، و(الإسكار) كان موجوداً في الخمر قبل ورود الشرع، ومع ذلك لم يكن هناك تحريم؛ وإنما عُلِمَ التحريم بعد أن جاء الشرع مع وجود العلة التي هي في الخمر قبل ورود الشرع، وبالتالي نحن سمينا هذه العلة بـ(الأمانة) لأنها ليست مؤثرة في إيجاد الحكم الشرعي، فقد وجدت العلة التي هي (الإسكار) قبل ورود الشرع، ولم يكن هناك شرع خِلافاً لما يعتقد المعترلة في أمر التحسين والتقبيح الذاتيين حسب الاعتقاد الاعتزالي.

في قوله: أنَّ الصفة التي تكون عقلية لا تتوقف على واحد من الثلاثة (اللغة والشرع والعرف) قال: [وإنَّ توقفت على غيرها كالطعم والإسكار] قال: [وتعريف الوصف الحقيقي للحكم لا يستفاد إلا من الشرع] كما قلنا: الوصف الحقيقي هي: مسكرة؛ والحكم: التحريم، ووصف تعليق الحكم الذي هو التحريم بالحقيقي الذي هو الإسكار لا يكون إلا من جهة الشرع [قاله المحشي: وذلك لا ينافي تعقله في نفسه] أي: لا ينافي أن نتعقل ما قام به وصف الإطعام أنه مطعوم، وما قام به وصف الإسكار أنه مسكر وإنَّ لم يرد الشرع؛ لأنَّ هذا الحكم أنه مسكر أو مطعوم ثابت بالتعقل، لكن تعليق الحكم فيما يتعلق بالربويات من اقتيات وادّخار ومطعوم أو في المسكر هذا لا يكون، أي: هذا الحكم الشرعي لا يكون مُتَعَلِّقاً بهذه الأوصاف الحقيقية إلا من جهة الشارع؛ فلذلك نقول: إنَّ الشارع هو الذي يُعَلِّقُ الأحكام وليس العقل كما تدّعي المعترلة؛ فالتعقل لهذه الأوصاف: الطعمية، الإسكار، الاقتيات الادّخار؛ إنّما هو من جهة العقل، فلذلك هنا علينا أن نعي

جيداً أنّ الأوصاف العقلية التي تُتَعَقَّل بالعقل أو التي تؤخذ من جهة اللغة أو التي تؤخذ من جهة العرف هذه أوصاف يدركها الإنسان مُستَقِلاً، فنحن نأخذ لغتنا من عرب الجاهلية ونأخذ طِبَّنَا وأعرافنا الطَّبِيَّة من أهل التجريب، ونأخذ الأوصاف قيام المصدر موجب لوصف ما قام به المصدر بالحكم، إنما نأخذه من جهة العقل، وهذه لا يشترط فيها النظر الشرعي لتثبت، فهي متوقفة على غير الشرع.

لذلك التوصيف لمحل الحكم أنه مُسَكَّر يُقْبَل به قول الكافر، يعني: لو جاءني علبة من صناعات بلاد الكفار ومكتوب أنّ فيها نسبة من مادة المسكر.. لا أقول: إنّ شهادته غير مقبولة، يأتيني توصيف لمسألة طبية، عرض فني من جهة ليست مسلمة.. أقول: هذا يتوقف على الشهادة والعدالة؟! لذلك عندما نتكلم عن مَحَالِّ الحُكْم وأوصاف مَحَالِّ الحُكْم، سنجد أنّ هذه الأوصاف متوقفة على عادات، وهذه العادات تصح في صفتها ووصفها ولو من غير المسلم.

● شحن العلوم التجريبية بالفلسفة

لذلك نحن مشكلتنا مع الفلسفات المادية هو ما تُرَكَّب عليه الفلسفة، بمعنى: نأتي إلى دراسة الخلية ثم يُرَكَّب عليها فلسفة (Darwin)، نأتي إلى دراسة الكون ثم يُرَكَّب عليه قول الفلاسفة بأنّ الكون قديم والهِيُولَا (Hyle) وما إلى ذلك من مثل هذه المقولات، نأتي إلى دراسة علم النفس والتوصيف، ثم نأتي ما يُرَكَّب عليها من فلسفة (Freud) التي هي فلسفة، حركة الاقتصاد ثم يُرَكَّب عليها فلسفة (Marx) علاقات الإنتاج تُرَكَّب عليها فلسفة الرأسمالية، لذلك نحن حقيقة نُحَدِّد أنّ موطن الصراع هو مع الفلسفات المضادة للشرعية، وهذا مهم جداً في نظرية المعرفة.

● تفسير الجريمة

أمّا التوصيف التجريبي، أمّا التوصيف في العادات، أمّا التوصيفات الاقتصادية، فنحن لسنا على إشكالية فيها، تحدث هناك جريمة نحن نصف هذه الجريمة قام الجاني فلان بعمل.. هذا لا يختلف فيه اثنان؛ لكن تفسير هذه الجريمة بأنّ هذا الإنسان يرتكب هذه الجريمة بسبب وجود دواعي طبيعية له، بمعنى: أنّ هذا مجرم بالطَّبْع!! هذا ينافيه شرعاً. هنا في هذا التأصيل العلمي الذي يُؤَصِّل له الأصوليون في التمييز فيما هو عقلي لن يختلف معك أحد في التفسير العقلي، ولن يختلف معك أحد في التفسير العادي والوصف العادي، ولن يختلف معك عرب الجاهلية في قضية

اللغة، فعلينا أن نُحدِّد أين تتوجَّه قدراتنا وقوانا في موضوعات المواجهة؛ حتى لا نُستنزف في معركة مع طواحين الهوى، فعندما نقول: إننا عندما نتكلم عن الربا، نحن نتكلم في توصيف عادي هذا اقترض وهذا مُقرض والقانون يقول: إنَّ هذه علاقة إقراض، ونحن نقول: إنَّ هذه علاقة إقراض؛ لكن القانون يبيح ما حرَّمه الله، فنحن مشكلتنا معه في الإباحة.

الذين يدعون الربا يقولون: هو مُخصَّص استثماري مُوجَّه للنقود إلى حيث مواطن الاستثمار، الأفضل بسبب ارتفاع سعر الفائدة وما إلى ذلك، سنجد أنفسنا أمام التفسيرات المضادة لأصول المعرفة الدينية الإسلامية في العقيدة أو الشريعة أو في الأخلاق.

● فلسفة العلوم

من المهم جدًّا في نظيرتنا المعرفية الإسلامية أن نُرتب نظيرتنا المعرفية، نحن في العاديات والتجربات والمختبر؛ الإسلام مُتبني للمختبر، لكننا نحارب أن يتحوَّل هذا المختبر إلى حرب على دين الإسلام بسبب التركيبة الفلسفية لـ (Darwin) و لـ (Freud) وما إلى ذلك من مثل هؤلاء الفلاسفة الذين شحنوا علم التجريب بفلسفتهم، ثم جعلوها صفقة واحدة، ونحن نُفرِّق الصفقة هنا، نقول دعوا التجريب تجريبيًّا وانزعوا فلسفتكم عن التجريب، نحن هنا في دراستنا في الأوصاف التي تنبني عليها الأحكام: لنا أوصاف حقيقية، وأوصاف لغوية وأوصاف عرفية وأوصاف شرعية، فعلينا عند تحليل هذا الواقع المختلط أماننا أن نُعزِّل هذه الأوصاف. لماذا تحدث الجريمة؟ لأنَّ هناك طبع في الإنسان تدفعه للجريمة!! فأصبحنا أمام جبرية وأنَّ الإنسان مجبور.. لماذا حرية؟ هذا إنسان عنده شذوذ، وهو موجود في الجينات وهذا خُلق بهذا الطبع؛ إذن تحويل الفلسفة المادية الفاسدة إلى طِبَاع وإلى جينات وإقحامها على البحث التجريبي، ولكن نقول لهم: عليكم أن تُصلِّحوا مناهجكم البحثية فتعزِّلوا الفلسفة عن التجريب.

عندما تقولون أنَّ الفيزياء تُنكر وجود الله، أنتم تتحدثون بالفلسفة والغيب والفيزياء علم من علوم الشهادة، ولذلك نحن عندما ندرس هذه الأوصاف العلمية، ونبني علومنا نبنينا بمنهجية دقيقة؛ وعليه نكون منتهين إلى مناهج البحث التي يؤصِّل لها الأصوليون في التمييز بين العلوم، هنا نستطيع أن نستخلص فلسفة العلوم ومناهج العلوم كيف تُبنى العلوم؟ كيف يؤسَّس للعلوم؟ هذا عقلي إلزامي لا يُتصوَّر تخلفه، وهذا مبني على اللغة، وهذا مبني على أعراف، وهذا مبني على شرع.. وهذا مهم جدًّا في منهجية البحث.

عندما نتكلم عن عملية جراحية زرع كلية، في جزء طبي عادي عرفي، هذا نأخذ من أي قوم، لكن لو أردنا أن نقوم مثلاً بعمليات تغيير لخلقة الله لهؤلاء الناس؛ هذا يريد أن يتغير من ذكر لأنثى وآخر يريد أن يتغير من أنثى لذكر، نحن نقول: أنتم تبيحون بالفلسفة ولستم تبيحون من خلال المنطلق الطبي، لكنكم توظفون المنطلق الطبي إلى حد أنكم لا تريدون أن تسجلوا شهادة الميلاد للإنسان أنه ذكر أو أنثى، هذا لا يقول به المختبر لأنكم تريدون الإفساد في المستقبل أن الإنسان له نوع بيولوجي، ثم بعد ذلك تُسمّون له نوع اجتماعي يختاره بحريته، فالذكر يريد أن يكون أنثى، والأنثى تريد أن تكون ذكراً، فأنتم تريدون أن تميّزوا بين النوع الطبيعي البيولوجي والاجتماعي، وهذا الاجتماع الذي تأتون به ليس صادراً من تجربة بحثية مختبرية إنما هو إملاءات الفلسفة التي تريد أن تعبث بالخلق وتريد أن تتبّع الشيطان فيما أملى لها وسوّّل لها، فلا بد من ملاحظة دقيقة في موضوع المنهج.

38 - ومن الأنواع الأربعة الشرع¹

وَهُوَ لِللُّغَةِ وَالْحَقِيقَةِ * * وَالشَّرْعِ وَالْعُرْفِ نَمَى الْخَلِيقَةِ

يستمر المصنف -رحمه الله تعالى- في الحديث عن أنواع التعليقات الأربعة، فذكر منها ما هو الحقيقي، وهنا يذكر ما هو الشرعي، قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[ومن الأنواع الأربعة الشرع كتعليق جواز رهن المشاع بجواز بيعه]** فيريد أن يُعلّل حكمًا شرعيًا بحكم شرعي، فإذا أراد أن يبحث في حكم رهن الحصّة المشاعّة من الأرض أو العقار فيقول: إنّ هذا الحكم وهو رهن المشاع جائز بدليل جواز البيع، فالرهن يُباع لاستيفاء الدين عند عدم التسديد، فكذلك نقول: بما أنه جاز بيع المشاع إذن جاز رهنه، وهنا تعليّل حكم شرعي بحكم شرعي، ثم عطف على ذلك بقوله: **[وسواء كان المعلول حكمًا شرعيًا كما ذكر - (والمعلول هنا: جواز رهن المشاع) - أو حقيقيًا كتعليق حياة الشعر بحُرْمَتِهِ بالطلاق]** فهنا يريد أن يقول: إنّ المعلول أي: الحكم الثابت بذلك الوصف وهو التعليق، قد يكون حكمًا شرعيًا، وقد يكون المعلول أيضًا حكمًا حقيقيًا كتعليق حياة الشعر بحُرْمَتِهِ بالطلاق.

● تعليّل العادي بحكم شرعي

لاحظ أنه استعمل (الحقيقي) هنا بمعنى: (الحسي العادي) وهو الحقيقي في الخارج وليس في الذهن، وهو ما نعبر عنه بالطبيعة، وهذا تابع للعادة ويعرف بـ(التجريب وبالْحَس) فيكون قد عبّر بالحكم الثابت بالعلّة الحقيقية عن الحكم العقلي، وكذلك الحكم الثابت بالمحسوس، كما هو الحديث عن حياة الشعر بالدليل الذي ذكره، ومن ثم المحسوس الذي يدل عليه حكم شرعي، فإذا قلنا هنا: إنّ التحريم حكم شرعي وهو تحريم الزوجة بالطلاق سواء كان شعرها أم يدها أم أيّ جزء منها، والمعلول وهو وصف الحياة في الشعر، إذن استخرجنا حكمًا حسيًا بتعليق شرعي، فأصبح حكم الطلاق وهو شرعي مُنتجًا لحكم حسي وهو أنّ هذا الشعر يوصف بالحياة، ذلك لأنه حُرِّم على الزوج المطلق؛ إذن يَحْرُم كل ما فيه الحياة من هذه الزوجة كالشعر، وكما أنه تحرّم اليد

¹ المحاضرة الثامنة والثلاثون: ومن الأنواع الأربعة الشرع، بتاريخ: 21 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/2م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11630>

بعلّة كونها فيها حياة محسوسة، كذلك يَحْرُمُ الشعر والأظفر، وهذا طبعًا مباحوث في موضوع لمس المرأة عند الشافعية عندئذ يقولون: إنه فيما يتعلّق بنواقض الوضوء حتى لو لمس الشعر أو لمس السن أو لمس الأظفر؛ فإنّ هذه فيها الحياة، فيُستدلُّ على أنها أجزاء حية من المرأة وتثبت لها ما يثبت لبقية أعضاء المرأة التي فيها الحياة.

● ثمرة تعريف العلة معرفًا للحكم

كان الحكم الشرعي الذي هو تحريم المرأة بالطلاق مُنتجًا لحكم حسي في العادة وهو أنه إذا حَرُمَ على الرجل من زوجته شعرها وظفرها؛ فهذه الأجزاء تعتبر من الأجزاء التي فيها الحياة، وهنا يكون الحكم الشرعي علامة لإيجادٍ من الشارع على وجود الحياة في الشعر، نقول هنا: إنّ الحكم الشرعي الذي هو (التحريم) علّمنا (حكمًا عاديًا) ولا مانع من ذلك في القياس؛ لأنّ الحكم الشرعي هو علامة وليس مُوجدًا للوصف الذي هو الحياة في الشعر، ولا يكون من باب الإلزام العقلي، ولا يكون هذا من الأوصاف الذاتية للحياة، بل نقول: إنّ تعليل الحياة في الشعر جارٍ على كون العلة وهي التحريم؛ تحريم الشعر على الزوج المطلق هو (المُعَرِّف وليس الموجد للحكم)، ففي قوله هنا: **[ومن الأنواع الأربعة الشرع كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وسواء كان المعلول حكمًا شرعيًا كما ذُكر - (وهو جواز رهن المشاع) - أو حقيقيًا]** كما بيّنت **[كتعليل حياة الشعر بحرمة بالطلاق]** في قوله: بحرمة بالطلاق تأكيد على صحته أن يكون (الحكم الشرعي) علّةً لـ (حكم حسي وعادي) ووصفه هنا بـ (الحقيقي) بناءً على كونه له وجود أصيل.

● الأقوال في تعليل الحقيقي بالشرعي

في قوله: **[كتعليل حياة الشعر بحرمة بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وهذا هو الراجح]** أي: جواز أن يكون الحكم الشرعي علة وأن يكون الحكم الحقيقي معلولًا بحيث يكون الحكم الشرعي مُعَرِّفًا لما هو حسي أو عادي أو ما هو حقيقي، كما يعني تكلمنا في هذه المترادفات في هذا الموضوع الذي شرحناه بخصوص حياة الشعر (حكم حقيقي) وهذا معلول بـ (حكم شرعي) أي: الحكم الشرعي علة والحكم الحقيقي معلول، فهنا يقول: **[وهذا هو الراجح]** أي: جواز أن يكون الحكم الشرعي علة، وأن يكون الحكم الحقيقي معلولًا.

[وقيل لا يكون حكمًا] أي: لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم حقيقي، والحكم الشرعي يكون معلولًا فقط، ولا يجوز أن يكون علة، ولماذا هذا القول الثاني وهو المضعف؟ قال:

[لأنَّ شأنَ الحكم أن يكون معلولاً، لا علةً، ورُدُّ بأنَّ العلة بمعنى المُعرِّف ولا يمتنع أن يُعرِّف حُكْمًا حُكْمًا أو غيره] في هذه الحالة يريد أن يقول: إنَّ القول المعتمد أنه يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة، وأن يكون الحكم الحقيقي معلولاً هذا هو المعتمد، والقول الثاني: أنه لا يجوز، وهذا ليس بمعتمد.

● اجتماع كون الحكم معلولا وعلة

ثم قال الشارح: **[وإن فرض كون ذلك الحكم الأول معلولا لعلّة أخرى تعرّفه؛ لأنّ جهة معلوليته غير جهة عليته]** في قوله: **[لأنّ جهة معلوليته]:** أي: هو حكم معلولٌ بعلّة، **[غير جهة عليته]:** أي: غير جهة أن يكون هو علة لحكم آخر، فإذا قلنا: إنَّ التحريم للزوجة حكم شرعي وهو معلول بمانع الطلاق؛ إذن مانع الطلاق علة والحكم الشرعي معلول لهذا المانع، في نفس الوقت هذا الحكم الذي هو تحريم الزوجة حكم يُشكّل علة لمعلول آخر وهو أن هذه الأجزاء من المرأة كالشعر أنّها موصوفة بالحياة.

فنقول: إنَّ تحريم الزوجة معلول بالمانع هذه جهة غير الجهة التي أثبتت هذا الحكم وهو (تحريم الزوجة) هو (علة) لحكم آخر وهو: (أنّ الحياة من صفات هذا الشعر)، فأصبح لدينا تحريم الزوجة معلولاً من جهة مانع الطلاق، وهو أيضاً علة من جهة ثبوت الحياة للشعر، فهذا جواب على القول المانع من كون الحكم الشرعي علة لحكم حقيقي، هذا جوابه عليه أنه لا مانع أن يكون الحكم ثابتاً من جهة مانع الطلاق على وصف المعلوليّة، وعلى وصف العلية من جهة حكم الحياة فلا تعارض عندئذ لاختلاف الجهات.

[وثالثها] أي: القول الثالث في جواز تعليل الحكم الحقيقي بحكم شرعي **[يُمتنع التعليل بالحكم الشرعي إذا كان المعلول حقيقياً]** وما سبق بيانه من حكم الشرع كما ذكرنا هو الحكم الحقيقي، ثم قال: **[ويجوز إذا كان شرعياً]** فالقول الثالث: التفصيل يريد أن يُفصّل بأنه لا يجوز أن يُعلّل الحكم الحقيقي بحكم شرعي، ويجوز أن يكون المعلول حكماً شرعياً بحكم شرعي، بمعنى: أن يُعلّل الحكم الشرعي بحكم شرعي، كما ذكر في جواز رهن المشاع قياساً على جواز بيعه، فعندئذ هذا القول الثالث يُجيز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر، ولكن لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم حقيقي، إذا كان المعلول حقيقياً، فخلصنا إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو المعتمد، أنه يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم حقيقي ولحكم شرعي.

القول الثاني: المنع مطلقاً، أي: لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم حقيقي ولا لحكم شرعي.

القول الثالث: التفصيل؛ وهو أنه يجوز أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر، ولكن لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي تعليلاً لحكم حقيقي، كما ذكرنا في الأمثلة السابقة، هذه الثلاثة أقوال ذكرها المصنف -رحمه الله تعالى-.

● شروط العرف ليكون علة

ثم قال: [ومن الأنواع الأربعة العرف وشرطه الاطراد بأن لا يختلف باختلاف سائر الأوقات كالشرف والنداء في الكفاءة، فإن اختلف باختلاف الأوقات بأن وجد في بعض الأوقات دون بعض لجواز أن يكون ذلك العرف في زمنه -ﷺ- دون غيره من الأزمنة فلا يُعَلَّل به، لكن يُشكَل عليه التمثيل بالشرف والخِسة إذ قد يعد الشيء شرفاً أو خِسةً في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم، قال في الآيات البيّنات وقد يجاب بأنه لو سلّم ذلك فليس في كل شرف وخِسة فلا إشكال هـ] الآن يتكلم عن تعليل الأحكام الشرعية بـ(الوصف الثالث) وهو (العرف)، الآن انتهى من الكلام عن الحكم الحقيقي والعلة الحقيقية، وتكلم عن الحكم الشرعي والعلة الشرعية، والآن يتكلم عن الوصف الذي هو (العرف) من حيث إناطة الأحكام بذلك العرف، يتكلم هنا عن العرف شرطاً لإناطة الأحكام به، ويشترط في ذلك: (أن يكون العرف مُطَرِّداً وأن لا يختلف)، الآن عندما يتكلم عن هذا الوصف الذي هو العرف يتكلم عن مثال عليه، وهذا المثال قد يكون مُشكِلاً من جهة مثلاً موضوع الشرف والنداء في الكفاءة، الكفاءة فيما يتعلّق بالزواج، فالآن عندما يتكلم بالمرأة الشريفة والمهر للمرأة الشريفة، وعندما يتكلم بوصف آخر للمرأة وهو ما يتعلّق بالمرأة التي يُعبّر عنها بالفقه تعبير بالمرأة التي لا يكثر رغبة الزواج فيها من قبل الرجال ويُعبّر عنها بـ(الدنيّة) وإن كان اللفظ مُوجِهاً بشيء من الاحتقار بلفظ العرف الذي نستعمله الآن، لكنه مستعمل استعمالاً فقهياً ليس من باب التصنيف الطبقي، إنما من باب التصنيف العلمي الموضوعي، من حيث عدم رغبة الرجال بالزوجة هذه، من حيث إن كان لها جمال أم لا أو شرف أو نسب أم لا، فيتكلم هنا عن أمور عرفية مختلفة، فهو يقول: ربما نجد في بعض الأحوال أن هذا الوصف غير منضبط في

بعض الأحوال، وفي أحوال أخرى منضبط، فليس هو مشكلاً في ضبطه من حيث هو إنما من حيث تغيير المحال، بمعنى: يقول إننا أنطنا الأحكام بالعرف، ومثال ذلك: الشرف والدناءة في الكفاءة في الزواج، سيعترض علينا أنكم قد أنطتم الأحكام بشيء مختلف ومُتغير!! نقول: إن الشرف واضح تماماً في بعض النساء، وهو واضح فيهن من حيث أحسابهن وأنسابهن وجمالهن وما إلى ذلك مما يرغب به الأزواج، وهناك من النساء من هو واضح فيها أنه لا يرغب فيها بالمرّة بحيث يمكن أن توصف ب(الدينية)، فهذه المرأة التي لا يوجد لها حسب ولا نسب وكذلك الجمال الذي لا يتوافر فيها، وكل خلق الله جميل، فنقول: إن هذا الأمر سيكون واضحاً في بعض الحالات من حيث الدناءة، وواضح أيضاً في بعض الحالات من حيث الشرف، لكنه قد يخفى في بعض الحالات، وهذا لا مانع منه إذ أنه يكون واضحاً في بعض الحالات، وهذا ما قاله في الآيات البيّنات، وأجاب به من قال: (أنّ العرف مُتغير غير منضبط)، وعندئذ يجب عنه بأنه لو سلّم ذلك بأنه غير منضبط، فنقول الذي قاله في الآيات البيّنات: **[فليس في كل شرف وخسة فلا إشكال]** فهو ليس في كل شرف وخسة يكون غامضاً إنما يكون خفياً في بعض الأحوال ويكون واضحاً في أحوال أخرى، ومن ثم إذا كان واضحاً منضبطاً مُطرّداً يكون مُحلاً لأن يناط به الحكم الشرعي.

● التمييز بين العرف الذي هو دين والعرف المتغير مع الأمثلة

فالعرف يكون وصفاً للحكم الشرعي حيث كان منضبطاً وكان مُطرّداً وكان موجوداً، فهناك أعراف خاصة بالتّجار فلا بد أن تكون منضبطة بينهم، كالعرف الذي يدير به التّجار تجارتهم، فعندئذ إذا كان مُطرّداً ومنضبطاً بينهم، فللقاضي في الخصومات التجارية بين التّجار أن يُحكّم عرفهم فيما بينهم، وكذلك أن يُحكّم العرف فيما بين الصّناع، أو أحياناً العرف العام الذي يطرّد في المجتمع، فعندئذ يُعلّل به، فإذا تغيّر العرف الذي أنيط به الحكم وجب أن يتغيّر ذلك الحكم، وأن لا يبقى على ما هو عليه؛ لأنّ وصفه الذي تعلّق به قد زال، هناك ما يتعلّق بأعراف الناس في ألفاظهم، في أفعالهم، وأنّ هذه الأفعال وهذه الأعراف تكون بمثابة الشرط الذي يجب إمضاؤه عليهم، فموضوع جريان العرف بأمر، وكان العرف منضبطاً وما زال باقياً، فعندئذ نُنيط الأحكام به أما إذا زال العرف وكان الأمر راجعاً إلى العرف، فإذا كان الشرع أثبت الحكم لجريان العرف به باعتبارهِ عرفاً وإن تغيّر فإنّ الحكم لا يبقى، فعندئذ لا يعتبر ذلك العرف ولو كان عرفاً من أعراف أهل المدينة المنورة. وهنا يجب التفريق بين هذه الأعراف المتغيرة التي لا ترقى إلى مستوى عمل أهل

المدينة الذي يعتبر مُخصِّصًا، وأمثلة ما يمكن أن يعتبر حتى يعتبر مُخصِّصًا من مُخصِّصات النص؛ فعند ذلك نقول: إنه ثابت على مدار الأزمان ولا يتغيَّر بتغيُّر الأعراف إلى يوم القيامة مثال ذلك: ما هو (معتبر دين) يعني: الشريعة أقرته بوصفه دينًا مُستمرًا إلى يوم الدين، بمعنى: أننا نُميِّز بين ذلك العرف في الخطاب والألفاظ بين الناس الذي جرى باعتباره عرفًا واعتبره الشارع عرفًا وبين ما اعتبره الشارع دينًا.

● مثال ما اعتبره الشارع دينًا:

في ربا الفضل كانوا يتبايعون على أن القمح والتمر والشعير من المكيلات فاعتبر الشارع التساوي في هذا المكيل، لكننا هنا إذا نظرنا إلى اعتبار التساوي في المكيل وهو الحجم؛ لا يجوز لنا أن نلتفت إلى اعتبار التساوي في الوزن، فقد يتساوى الوزن لكن تفاوت الكيل، فهنا يكون الواقع الذي اعتبر الوزن في هذه المكيلات قد خالف نص الشارع في وجوب التساوي في هذا الكيل. فموضوع ما هو مكيل وما ورد مكيلاً شرعاً بالنص كالقمح والشعير فإنها ستبقى مكيلات إلى يوم الدين، أما إذا جدت أنواع أخرى فاعتبر فيها الوزن اعتبرنا فيها التساوي بالوزن بشرط أن لا تكون في وقت الشرع من المكيلات؛ لأنَّ الشرع قصد التساوي فيها بكونها مكيلة، فإذا ذهبنا إلى الوزن اتحد الوزن وتفاوت الكيل، مع أن الكيل فيها داخل في نص الشارع، فاعتبرنا أنها مكيلة باعتبار نص الشارع عليها أنها مكيلة.

مثلاً: غسل القدمين دون تخليل أصابع القدمين، وعدم تحريك الخاتم في الوضوء، لم يكن السلف ينتزعون خاتمهم، فهذا جرى به عملهم بوصفه (دينًا)، ولو كان الأمر مُتعلقًا بالعرف لكان الوضوء مُتغيَّر وهو عبادة، بمعنى: أنك في حالة يجب أن تنزع الخاتم في هذا الزمن، ونحن نقول: إنَّ وضوؤهم أمر تعبدية، وبالتالي وضوؤهم تعبد وليس خاضعًا للعرف.

مثلاً الآية الكريمة: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضْعَةَ﴾ [البقرة: 231] في ذلك الوقت وهو عهد التنزيل لم يكن من شأن المرأة الشريفة أن تُرضع؛ بناءً عليه اعتبر هذا مُخصِّصًا على اعتبار أنه إقرار من الشارع وهو جزء من الشرع مُخصِّص لهذا العموم؛ إذن في العرف الذي اعتبره الشارع دينًا، وأنه على اعتباره قيامه في ذلك الوقت اعتبر مُخصِّصًا، وبالتالي ما هو ديل تخصيص ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ﴾؟ العرف الذي أقره الشارع، ومصدره الشارع الذي أقره على أنه مُخصِّص، ومن هنا يأتي أحدهم هذه الأيام فيقول: العرف من مُخصِّصات الشرع.. تعالوا بنا

إلى هذه الأعراف المتغيرة لنخصِّص بها الشريعة، ومن ثمَّ تنقلب الشريعة إلى أن تكون من بنات الواقع وتتبدَّل بتبدُّل الوقائع، فموضوع العلماء عندما نظروا إلى بعض الممارسات التي عرفت عرفاً بين السلف اعتبروها من الشرع المستمر، وليست من العرف المتغيِّر كموضوع المسح على الجورب، اعتبر السلف أن هذا الأمر تعبدي، فالإمام مالك خصَّه بالمجلد؛ لأنَّ هذا العرف الذي عنده بالمجلد الذي هو مكسو بالجلد، بعضهم نظر إلى صفة معينة في تلك الجوارب فجرى عليها على أنها عرف ديني وهو مُقر بالشريعة وهو بيان لمجملات الشريعة، فيكون هذا العرف واضح ومُبين للإذن بالمسح على الجورب، فلا يكون العرف مُبدلاً للأحكام، فلو تعارف الناس على شيء أنه جورب، ولم يكن موافقاً للشرط الديني في ذلك العرف الذي جرى بين الصحابة على أنه أمر متعبد به، وبالتالي يكون جزءاً من الدين الثابت المستمر إلى يوم الدين، لا أنه أعراف متقلبة، وبالتالي تصبح الشريعة تتقلب بتقلبات الزمان والمكان، ولا تكون مستمرة فتصبح الشريعة يهدم بعضها بعضاً.

موضوع الذهب والنقد اعتبر الذهب والفضة نقدين وأنهما سيبقيان نقدين في عرف الشرع إلى يوم الدين، حتى لو خرج الذهب والفضة عن كونهما نقوداً كما هو الحال في يومنا هذا، وأصبح الذهب والفضة من السلع أو من الحلبي، فنقول: إنَّ الشرع في عهد الزمان الأول مع أنَّ الذهب كان حلياً وكان يباع بوصفه سلعة، إلا أنه اشترط فيه ما يشترط في النقود من حيث شروط الصرف، فالذهاب اليوم إلى القول بأنَّ الذهب والفضة أصبحا سلعة، هذا يعني: أنه هدم الشرع بأنه يقول: إنهما سلع ولا يشترط فيهما ما يشترط في الصرف فيجوز شراء الذهب بنقود أردنية إلى أجل؛ هنا بدَّل الشرع المستمر وجعله عرفاً متقلِّباً، هنا نصادف تبديل الشريعة بسبب عدم الجريان على أصولها، فيما أنَّ الشرع اعتبر الذهب والفضة نقدين واشترط فيهما ما يشترط في الصرف من حيث وجوب التقابض، وكان الذهب والفضة في وقتها يباع بوصفه سلعة وهو الحلبي، والحلي ليست نقوداً، وإنَّ كانت يمكن أن تُسكَّ نقوداً إلا أنَّ هذا يبقى من الشرع المستمر وإنَّ جرى به عرف الجيل الأول والثاني والصحابة، فإنه لا يكون من العرف الذي تتغيَّر به الأحكام كأعراف التجار أو أعراف المجتمعات في الأقوال والألفاظ. عندما نأتي إلى العرف سنجد أننا أمام عرف ديني مستمر كما هو المذكور في اشتراط الكيل والوزن فيما جرى به الكيل والوزن على عهد رسول الله -ﷺ-، وكما جرى في غسل القدمين دون تخليل الأصابع في الإيجاب، الآن من قال: بوجوب التخليل إنما قاله: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ على العموم، لكنَّ الإمام مالك ذهب إلى أنَّ هذا الذي كان يفعله السلف واعتبر أنَّ أصابع

القدمين كعضو واحد وأنهم لم يكونوا يوجبون التكلّف للتخليل في أصابع القدم كما كانوا يوجبون التخليل في أصابع اليدين، عدم تحريك الخاتم في الوضوء، فالخاتم يعضُّ على يد المتوضئ، وبالتالي لا تصل المياه إلى أصل ذلك الخاتم، وبالتالي السلف لم يكونوا ينزعون خواتيمهم، فعندئذ وضوؤهم يُقر بأنه صحيح مع عدم نزع الخاتم، وهذا يكون شرعاً مستمراً إلى يوم الدين، أما في التيمّم فقالوا: بوجود نزع الخاتم؛ لأنه لم يكن هناك عرف التيمّم مستمر ومُطرد كما كان في الوضوء، فالوضوء كان مُستمرّاً مُطرداً وأنهم لا ينزعون خواتيمهم، ولكن التيمّم يكون حالات استثنائية، وغالباً ما يكون في ظروف خارجة عن العادة، ولذلك أوجبوا نزع الخاتم في التيمّم.

لا نريد أن يتخذ العرف فجوة ومُدخلاً وسبيلاً لتبديل الشريعة كما نراه اليوم بأنه بما أن الشارع اعتبر العرف في زمنه، وهذا مثال يذكر كما هو الحال في المرأة الشريفة واعتبر مُخصّصاً؛ عندئذ تعالوا لنعبر أعرافنا المتبدلة والمتغيرة اليوم لنعتبرها مُخصّصات للشريعة عندئذ يكون هذا باباً من أبواب الفساد في الدين، فما كان في عهد الشارع عرفياً مرهون بعرفهم ولم يكن من مُخصّصات الشريعة ولم يكن من عمل أهل المدينة الذي يعتبر دليلاً وحجة شرعية كما هو المعروف في عمل أهل المدينة أنه يكون مُطرداً، وأنه يكون توقيفياً، ومما لا اجتهاد فيه كما ذكرنا في مسألة الكيل والوزن في هذه الأمور.

هناك أعراف مُطردة منضبطة، وإن كانت مُتغيرة لا تُنأط بها الأحكام، وهناك أعراف اعتبرها الشارع عملاً من الدين بل هي مُخصّص من المخصّصات على النحو الذي ذكرته في النقدين والجورب، وكذلك فيما يقوله ابن أبي زيد، وبذلك قضى أهل المدينة من العمل كالمقادير في موضوع الديّات فهذا مُقدّر شرعاً، وتقدير شرعي، وهكذا حكم به النبي -ﷺ-، فلذلك هنا نُبيّن الفرق بين هذه الأعراف بوصفها أدلة من أدلة الشريعة، والعرف بوصفه أيضاً وصفاً تُنأط به الأحكام، ولكن هناك فرق واضح فيما يتعلّق بين العرف الممتد وكان من عمل أهل المدينة وهو دين مستمر إلى يوم الدين، وما هو عرف مُتغير وتُنأط به الأحكام فإذا تغيّر العرف وتبدّل سقطت الأحكام التي أُنيطت به فلا بد من التفريق بين هذين العرفين.

39- وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَبَا¹

وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَبَا * * * وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا

● التعليل بالحكمة، العلة المركبة

بلغنا إلى قول الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَبَا * * * وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا

فهو يتكلم في هذا البيت عن العلة المركبة من أجزاء وهل يصح أن تكون العلة مركبة أم لا؟، وما حكم تلك العلة إذا بقيت العلة وزهبت الحكمة؟ فالعلة مشتملة على حكمة معها هي المثيرة لتلك العلة أي الحكمة تثير العلة، بدأ بالشرح فقال: **[قال في التنقيح يجوز التعليل بالعلة المركبة عند الأكثرين كالقتل العمد العدوان، أي المكافئ غير ولد]** بمعنى: أن من قتل عمداً عدوان، وهذا القتل العمد العدوان وكان المقتول غير ولد، فهذا نحن هنا أمام علة مركبة من أوصاف؛ أن يكون القتل عمداً وعدواناً، وأن لا يكون المقتول ولداً للقاتل؛ هنا يستحق القصاص، لذلك عندما يتكلم عن المكافئ هنا بمعنى: الحرية والإسلام، لكن هنا يبين أن القصاص يصبح حقاً شرعياً في حال توافرت هذه الأوصاف وهي عدة أوصاف.

● أمثلة العلة المركبة

ثم قال: **[وكاللاقتيات والادّخار وغلبة العيش، فإنها علة ربا الفضل عندنا على خلاف في اعتبار الثالث]** فيقول: إن جريان علة ربا الفضل متعلّقة بعدة أوصاف، وليست متوقفة على وصف واحد، فأوصاف جريان علة ربا الفضل في البيع أن يكون مُقتاتاً هذا وصف، والثاني: أن يكون مدخراً، وغلبة العيش وهو الوصف الثالث الذي عبّر عنه على خلاف في اعتبار الثالث وهو غلبة العيش، والمعتمد الاقتصار على (الادّخار واللاقتيات)، (اللاقتيات): بمعنى: أنه يقيم أود الإنسان حالة الاقتصار عليه كالخبز مثلاً أو الأرز أو التمر فإنه يُغنيك عن غيره، أما الفواكه والخضراوات فهذه لا تُقيم أود الإنسان، بينما نرى البقوليات كالفول والحمص فإنها تقيم أود

(1) المحاضرة: التاسعة والثلاثون: (وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَبَا)، بتاريخ: 23 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/4 م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11636>

الإنسان، وهي طعام العمال والذين تلاحظهم أصحاب الأعمال فإنهم يعتمدون على ما هو مُغذٍّ وماله قدرة على إقامة أود هذا الإنسان في العمل.

● الحفظ في البرادات وشرط الادخار

أما (المدّخر): (وهو الذي يمكن ادّخاره على حاله)، يعني: أن تدّخر الحبوب كالقمح والشعير والتمور فهذه مدخرة، ويكتفى ادّخارها بالحالة ذاته عليها دون الاحتياج إلى برادات، أما في حال إمكان الادّخار بالبرادات فهذا ليس معتبراً؛ لأنه عُرف حادث ولا يُخصّص العرف الشرعي الماضي.

● أدلة جواز تركب العلة

فيقول: إنّ العلة يصح أن تكون مركبة. قال الشارح: [حجة الجواز (أي: حجة الجواز أن تكون العلة مركبة من أوصاف) أن المصلحة قد لا تحصل إلا بالتركيب، وقيل: لا؛ لأنّ التعليل بالمركب يؤدي إلى مُحال] قال: إنّ المصلحة في موضوع القصاص لا بد أن يكون هناك عدة أوصاف، وكذلك في الاقتيات والادّخار، فلو قلنا: (الاقتيات) وحده أو (الادخار) وحده.. لا يحصل المقصود فلا بد لتحصيل الحكمة أن يكون هناك تركب في العلة، هذا هو الدليل على جواز التركب.

● أدلة منع تركب العلة

لكن هناك انتقادات على جواز تركب العلة وهو ما عبّر عنه بقوله: [وقيل: لا] أي: لا يجوز أن تكون العلة مركبة، لماذا؟! قال: [لأنّ التعليل بالمركب يؤدي إلى مُحال، فإنه بانتفاء جزء منه تنتفي علّيته] يعني: إذا قلت: إنّ الحكم مُركب في هذه العلة على وصفتين فإذا انتفى عنصر من هذه الأوصاف أو انتفى منها وصف؛ فعندئذ لا يكون صالحاً للعلية، فإذا كان مقتاتاً ليس مدخراً، أو مدخراً ليس مقتاتاً، فعندئذ لا يكون علة، فإذا كان قتلاً عمداً ليس عدواناً أيضاً انتفت العلة، قال: [فإنه بانتفاء جزء آخر يلزم تحصيل الحاصل لأنّ انتفاء الجزء، علة لعدم العلية]

● تحصيل الحاصل في العلة المركبة

ما معنى تحصيل الحاصل؟ قال: إذا انتفى وصف من تلك الأوصاف المركبة، فهذا يعني: أن الوصف الباقي لا يعود مُفيداً؛ لأنه أدّى إلى العدم؛ وهو عدم القصاص، وعدم جريان الربا في المقتات وحده أو في المدّخر وحده، فماذا أفادت ما بقيت من الأوصاف وهي مقتات، فلنفترض مثال ذلك وأنا معترض على تركب العلة مثلاً: قلت لي: أن العلة مركبة: (من الادّخار ومن الاقتيات)، قلت

لك: هذا لا يصح؛ لأنه يؤدي إلى تحصيل الحاصل، فقلت لك: كيف يكون مؤدّيًا إلى تحصيل الحاصل، لنفترض أنك أتيتني بمقتات ليس مُدّخر مثلًا أو أتيتني بمدّخر ليس مُقتات؛ إذن هناك وصف موجود وهناك وصف معدوم، فهل ترتّب الحكم وهو جريان الربا؟! بالتأكيد سيقول المحتج بالتركيب: لا، إذن هذا الوصف الذي بقي، فإذا أضحنا وصف الادّخار وهو أنه ليس موجودًا، الآن بقي وصف الاقتيات؛ هل وصف الاقتيات يأتي بشيء؟! يأتي بنتيجة؟! إذن يُؤدّي إلى العدم (عدم الاحتجاج)؛ فأصبح هذا الوصف الذي احتجّجت به يؤدي إلى العدم والعدم موجود أصلاً قبل أن تُجرى هذا الوصف على هذه العلة، فإذا قلنا بانتفاء وصف وبقاء الآخر، فإننا ننتهي إلى عدم التعليل، فما الذي أفاده بقاء الوصف الآخر؟ (تحصيل العدم) وهو باطل.

● تخلف أحد أوصاف العلة المركبة

فلذلك نقول: صحيح أنّ انتفاء الجزء، أي: انتفاء أحد الأوصاف يؤدي لعدم العلية، واحتجّ علينا الآخرون بأنّ ما بقي من الأوصاف بعد زوال الأوصاف الأخرى أدّى إلى (تحصيل الحاصل) وهو (العدم) وهو: (عدم العلة)؛ هذه حُجَّتهم: أنّ بقاء الوصف مع افتقاد أوصاف أخرى في العلة، يعني: أنّ الوصف الباقي هذا أدّى إلى عدم التعليل وهو تحصيل حاصل موجود قبل أن تأتي بهذا الوصف، فالوصف الباقي أصبح من باب (تحصيل الحاصل)، والحاصل هنا هو: المعدوم وعدم التعليل.

● الجواب على أدلة المانعين لتركب العلة

بماذا أجاب الشارح قال: [قلنا: لا نُسلّم أنّ انتفاء الجزء علة لعدم العلية] يعني: وجدنا الاقتيات ولم نجد الادّخار، وجدنا القتل العمد ولم نجد العدوان، يعني: ممكن إنسان يتعمّد قتل الصائل، من صال عليه، ممكن وهذا ليس عدوانًا، ولكنه مُتعمّد دفاع عن النفس، قتل متعمّد؛ لكنه ليس عدوانًا، لكنه بعدل، على فرض اكتمال الشروط من حيث أنه لا يندفع المُقاتل إلّا بالقتل، ولم يندفع بما هو أدنى من القتل، يقول هنا: إنّنا قلنا: بتركب العلة لكن ما أوردتموه علينا من أنّ انتفاء وصف وبقاء الآخر، فبقاء الآخر يكون من تحصيل الحاصل وهو المعدوم لعدم التعليل بالاكْتفاء به؛ نقول لكم: إنّ الأوصاف الأخرى هي من باب الشروط لا من باب أنها أوصاف مستقلة إنما هي من باب الشروط.

فقال: [قلنا: لا نُسلّم أنّ انتفاء الجزء علة لعدم العلية] أي: لا تقولوا إذا انتفى الادّخار فإنه انتفاء لجزء العلة لعدم العلية؛ بل هي مؤثرة للمجتهد وباعثة للمجتهد، لكننا نقول: أنّ

الوصف مع الوصف الآخر كالشرط؛ فلم يبق تعليل بالوصف الباقي لانتفاء شروط بقاء هذا الوصف صالحاً للتعليل وهو انضمام الادّخار إلى الاقتيات، فما اعترضتم عليه ليس في محلّه؛ لأننا نقول: أنّ عدم التعليل بالأوصاف الباقية مع انقراض الأوصاف الأخرى ليس من باب التحصيل للحاصل؛ إنما هو من باب عدم صحة التعليل لعدم الوفاء بشروط العلة.

● التمييز بين كون الوصف علة فقدت الشروط وبين عدم العلية أصلاً

قال: **[بل من قبيل عدم الشرط] (الشرط)** هو انضمام لهذا الوصف للوصف الآخر، فاعترضكم على القائلين بحجية أنّ تكون العلة مركّبة ليس في محلّه؛ لأنه ليس من باب تحصيل الحاصل، وهو أنّ الوصف الباقي مع انقراض الأوصاف الأخرى يكون من باب تحصيل العدم وهو موجود أصلاً قبل التعليل؛ إذن اعترضكم علينا غير صحيح.

نحن نقول: أنّ عدم التعليل لعدم اكتمال الشروط، لعدم وجود الشرط وهو انضمام الوصف الآخر إلى الوصف الذي معه في التعليل قال: **[فعدم العلية لانتفاء شرط وجودها لا لوجود علة عدمها]** يعني: هي موجودة؛ لكنها لم تؤثر لماذا؟! لانعدام الشروط، ليس لأنها ليست علة، بل هي علة؛ لكن انقراض شروطها هو الذي أدّى إلى عدم التعليل، لكنكم تعترضون علينا بأنها ليست علة بالفعل، نقول: هي علة لكن فقدت الشروط، أنتم تقولون: أنها ليست علة. لذلك هناك تفريق واحتجاج، الذين قالوا: (بأنّ العلة مركّبة)، قالوا: في حال فقدان بعض الأوصاف تكون الأوصاف الباقية والموجودة علة؛ لكن لا يُعلّل بها لانقراض شروط صحة التعليل، والذين قالوا: (بأنه لا يجوز أنّ تكون مركّبة أي: العلة) قالوا: بعدم أنّ يكون هذا الوصف علة.

وهذا فرق كبير بين القائلين: (بتركّب العلة من أوصاف)، وبين (المانعين من تركّب العلة)؛ فالذين قالوا: (بتركّب العلة من أوصاف) قالوا: إذا فقد وصف وبقي آخر فإنّ عدم التعليل ليس لأنّ هذه ليست علة؛ بل هي علة وهي وصف معتبر في التعليل؛ لكنه فقد شروط التعليل؛ لذلك لم يصح التعليل. والذين قالوا: (بعدم جواز تركّب العلة) قالوا: إنّ الوصف الباقي بعد انقراض الوصف الآخر لا يكون أصلاً وصفاً مُعلّلاً؛ وبالتالي قالوا: لأنه عندئذ يكون من باب تحصيل الحاصل وهو العدم، أي: عدم التعليل.

(عدم التعليل) عند من قال: (بتركّب العلة) أنه ليس لأنّ الوصف خلا من صحة العلية؛ بل لعدم اكتمال شروط الوصف أنّ يكون علة، وهذا هو الفرق بين من قال: (بجواز تركّب العلة) فقال: إنه لا يجوز التعليل بوصف دون وجود الوصف الآخر من جهة أنّ الوصف الآخر شرط في

صحة التعليل بالوصف الأول. والذين قالوا: (بعدم تركب العلة) قالوا: إن الوصف الباقي ليس علة أصلاً وليس وصفاً في التعليل أصلاً؛ لأنه من باب تحصيل المعدوم.

نحن متفقون في النتيجة على (عدم التعليل) مع من قال: (بعدم جواز أن تكون العلة مركبة) لكننا نقول: إن عدم صحة التعليل ناشئ من عدم اكتمال شروط العلة، أما المانعون فيقولون: لعدم العلية؛ وهذا فرق بينهما، وهذا خلاصة قول الشارح: **[قلنا: لا نُسَلِّمُ أَنْ انْتِفَاءَ الْجُزْءِ عِلَّةٌ لِعَدَمِ الْعِلِيَّةِ، بَلْ مِنْ قَبِيلِ عَدَمِ الشَّرْطِ، فَعَدَمُ الْعِلِيَّةِ لَانْتِفَاءِ شَرْطِ وُجُودِهَا لَا لَوُجُودِ عِلَّةٍ عَدَمِهَا]** قال المانعون: (بإعدام أن تكون علة) نحن نقول: هي (علة لكن لم يكتمل شروطها). **[فلا يلزم تحصيل الحاصل إذا تكرر عِلَّتُهُ]** فاعتراضكم أيها المانعون علينا بأنه الوصف الباقي بعد انقضاء الأوصاف الأخرى بأنه من باب تحصيل العدم وهو تحصيل حاصل لا يصح.

مدار الأمر على تحصيل الحاصل الذي احتج به المانعون قلنا: أن تحصيل الحاصل من المستحيلات ومعناه هنا أن نقول في العلة المركبة في استحقاق القصاص كما ذكرنا (العمد والعدوان) هذا تركب، وكذلك (اللاقتيات والادخار) هذا تركب. لكن نريد أن نضيف عليكم ملاحظة أخرى أيها المانعون أنكم لما قلتم أنه من (تحصيل الحاصل) أنتم تتكلمون في «الأحكام العقلية»، والعلة في «الأحكام العقلية» لازمة لمعلولها ولا تتخلف أبداً، وأن المعلول يحصل وجوباً؛ وهذا مُنافٍ أصلاً لما عليه نحن في التعليل في «الأحكام الشرعية» بأن التعليل الشرعي «علامة شرعية» وليس «علامة عقلية» كما تذهب المعتزلة، فإن المُعرِّفات التي هي العِلل في الشريعة ثابتة في الشرع لا بالأحكام العقلية، فإذا جريتم على المنع لتركب العلة بـ«أحكام عقلية» فهذا يتنافى مع منهج التعليل في «الأحكام الشرعية» وهي أنها ثابتة بالشرع لا بالعقل، فللشريعة أن تُعلل بالمركب، لكن العقل لا يُعلل بالمركب، العقل عنده حصل هذا يلزم منه هذا، وبالتالي لا يصح تعدد الفاعل في المسائل العقلية، تعدد الفاعل باطل، لكن في الشرع نجد أن الفاعل يُرتب أحكاماً على عِلل مختلفة، وقد تكون مستقلة كما هو الحال في نقض الوضوء، فله أسباب مُتعدِّدة يكفي واحد منها لنقض الوضوء، فهذا مُتصوّر في الشرع، لكن تعدد المؤثر في العقلية مستحيل ولا يجوز، فلذلك عندما اعترضتم علينا بتحصيل الحاصل فهذا يعني: أنكم إذا وجدت علة واحدة وبالفعل كانت صحيحة فإنها تُحصّل المعدوم، وبعد أن كان الحكم عدماً صار موجوداً بماذا؟ بالعلة العقلية، هناك تأثر في منهج التعليل بالعقل مؤثر في موضوع التعليل في الشرع، فلما اعترضتم علينا بتحصيل الحاصل فهذا على فرض أن العلة واحدة فإنكم تعتبرون الحكم الشرعي ثابت بالقاعدة العقلية،

فاعترضكم بقاعدة عقلية يلزم منها حصول المعلول إذا حصلت العلة لزومًا عقليًا واجبًا بالعقل؛ هو منهج غير صحيح في تعليل الأحكام الشرعية، لذلك ستنكرون العلة المركبة، نحن لسنا أمام الرد في موضوع تعدد الفاعل أو تحصيل المعدوم أو تحصيل الحاصل، نحن تكلمنا في ذلك باعتبار أمور شرعية، وقلنا: أنها من جهة الشروط، واستقمنا على منهجنا بأن العلة مُعرِّف شرعي، وليست إلزامًا عقليًا، فلذلك للشرع أن يُعلل بالمركب من العِلل، ولا يضرُّ الشريعة انفكاك العلة عن المعلول؛ كما قلنا سابقًا إن الإسكار مُثبت لحكم المُسكر أي: أنه مسكر عقلاً؛ لكنها لم تثبت حكم التحريم؛ لأن التحريم لا يكون إلا بالشرع، ولا يكون من جهة العقل، وأن العقل يثبت الحكم أنه مسكر، ثم يأتي الشرع لينيط حكمه وهو التحريم على ذلك الوصف أنه مُسكر؛ فالتحريم جاء من جهة تعليق الشرع التحريم على هذا الوصف. وهنا نقول: ازدوج العقل والنقل في الشريعة ولم يتعارضوا ولم يتعاندا بل تساندا في إثبات الشريعة.

اتفقنا معكم على أن العلة إذا لم ينضم إليها بقية الأجزاء وكان الوصف واحدًا مع وجود وصف آخر فإن عدم التعليل هو لانفقاد الشروط وليس لأنه من باب تحصيل المعدوم، فتحصيل المعدوم مُتصوّر على البحث العقلي وليس مُتصوّرًا على البحث الأصولي الذي يبحث عن مراد الشارع نحن إشكالياتنا في البحث الأصولي أن تتضخم العقول وتنتفخ على حساب الشريعة. لذلك هنا ردّ الأصوليون البحث في العلة المركبة إلى نصابه الشرعي وأخرجوه من الاعتراض العقلي بمعنى: أننا نقول: إن عدم التعليل لجهة انفقاد الشروط وليس من باب أنه تحصيل المعدوم؛ لأنه على فرض أن العلة واحدة وليست مركبة فإنكم ستقولون بأن هذا من باب التعليل العقلي، وعندئذ يلزم أن يكون الحكم ثابتًا بهذه العلة، فأين الشرع إذن؟! ما الذي أثبتته الشرع إذا كان العقل قد استقل بذلك!! ما الذي أثبتته الشرع؟! أصبح الشرع هو تحصيل الحاصل!! نُؤكِّد أن العلة إذا كانت مُركبة أنها تكون من أوصاف؛ فإذا وجدنا وصفًا ولم نجد الآخر فإن البقية تكون بمثابة الشروط، وأن الشروط لم تكتمل لذلك لا يصحّ التعليل.

● دليل المناسبة على العلة المركبة

موضوع المناسبة يمكن أن يُتصوّر باجتماع الاقتيات والادّخار، فالشريعة تريد أن تحمي هذا المقتات المدّخر، الفستق مدّخر لكنه ليس مقتاتًا، المشمش مدّخر ممكن أن يُجفّف لكنه ليس مقتاتًا، الشريعة إنما تريد أن تجمع مصلحة من الاقتيات والادّخار؛ لأن هذه أقوات الشعوب،

فخصّتها بأحكام زائدة على غيرها؛ ومن هنا المناسبة تُؤكّد على صحة أن تكون العلة مُركّبة؛ هل أنا أذهب لحماية مقتات غير مُدّخر أو مُدّخر غير مقتات؟! نحن نقول: إنّ العلة المركبة من الاقتيات والادّخار هي حامية للحبوب، وهذه الحبوب تُمثّل وجود الإنسان، فعندئذ صحّ أن تكون العلة مُركّبة من جهة المناسبة من جهة المصلحة لا من جهة العقلية البحتة، لذلك عندما يناقش الفقهاء في التأسيس للتعليل وأنه يجوز أن يكون التعليل بالمركّب وأنه يُعلّل به، إنما لملاحظة المناسبة الشرعية، كما ذكرت المشمش مُدّخر لكنه ليس مقتات، الفستق مُدّخر وليس مقتاتًا، إذا قلت لي: لا يجوز لك أن تُنيط الحكم بأن يكون مقتات مع ادّخار؛ سأحبي المشمش والفستق، ولكنني أريد أن أحبيّ الأقوات المدخرة التي بها قيام الشعوب، لذلك خصّ الشرع المقتات والمدّخر بهذه الأوصاف، وأنه يمكن أن تكون العلة مُركّبة من جهة تحصيل المناسبة، إذ المناسبة لا تحصل إلاّ بالتركّب؛ هذا المعنى الذي يريد أن يُؤكّده البحث هنا في موضوع تركّب العلة، ومع ذلك نحن لم نخرج عن المعقول، بل وافقنا المعقول بأننا أجرينا اجتماع الأوصاف مجرى الشروط ولم نجره مجرى تحصيل المعدوم أو تحصيل الحاصل للمحافظة على أصولنا في التعليل أن الأحكام الشرعية ثابتة بعلم الله وحكمته لا بالتحسين والتقيح العقليين.

ثم قال الشارح نقلًا عن الإمام السبكي: **[قال تاج الدين السبكي: أنّ التعليل بالمركّب كثير، وما أرى للمانع منه - (أي: التعليل بالمركّب) - مُخلّصًا إلاّ أن يتعلّق بوصف منه ويجعل الباقي شروطاً فيه ويؤول الخلاف إلى اللفظ. انتهى]** يعني: خلافنا مع من قال: (بعدم التعليل بالمركّب) ونحن قلنا: (عدم التعليل بالمركّب هو من جهة انقضاء الشروط) إذن نحن متفقون في النتيجة أنه لا يُعلّل على هذا النحو، لماذا؟ لانقضاء الشروط عندنا ولتحصيل الحاصل عندهم، فانتهينا إلى أننا لا نُعلّل بالعلة في هذه الحالة؛ فعبر عن ذلك بقوله: **[ويؤول الخلاف إلى اللفظ انتهى]** هنا دبر الخلاف؛ أننا متفقون معكم يا من قلتم بالمنع للعلة المركبة؛ لأنّ انقضاء وصف مع بقاء الآخر عندكم يكون من باب تحصيل الحاصل وهو المعدوم، وعندنا يكون من باب انقضاء الشروط؛ فانتهينا جميعًا إلى عدم التعليل في هذه الحالة.

● البحث في العلة المركبة بين الحمل الأصولي والحمل الفقهي

لكن البحث في الفروع مختلف لو جئنا إلى من قال: (بالمنع) ونظر إلى أن العمدة العدوان هو الموجب للقصاص؛ و(العمدة والعدوان) مُركّب، هل يقول: أن العمدة العدوان لا يكون مُوجبًا

للقصاص؟! لذلك نمط البحث في الفروع و«الحمل الفقهي» مختلف عن «الحمل الأصولي»،
«الحمل الفقهي» يتوسّع في مجموع الأدلة، ومجموع ما ثبت بالأدلة الجزئية، هنا يتكلم فقط عن
الترُكُّب بصرف النظر عمّا سيكون عليه الحكم الفقهي، وهنا نُفَرِّق بين «الحمل الأصولي» و«الحمل
الفقهي» فلا يصح الإفتاء من القواعد الأصولية بمعنى: أن آتي بقاعدة أصولية ثم أفتي منها.. لماذا؟
لأنّ الفتوى تتعلّق بالجزئي التفصيلي، وكل جزئي له بحث مختلف، عندما تكتمل الأدلة الجزئية
التفصيلية والقواعد الأصولية، فهذا يحتاج إلى استكمال البحث من جميع وجوه المسألة، بينما
البحث الأصولي يتكلم عن جزئية من حيث ترُكُّب العلة فقط، لكن هل من قال: أن من قتل عمداً
عدواناً مكافئ غير ولد لا يُقاصص؟! لم يقل بذلك أحد، لذلك فلننتبه إلى التفريق بين «الحمل
الأصولي» الذي يبحث فقط في صحة القاعدة، بينما «الحمل الفقهي» يبحث في حكم الفرع في
مجموع أدلة الشريعة الجزئية التفصيلية وقواعد الشريعة الكلية، فلا نقول: أن من قال: أنه لا
يجوز ترُكُّب العلة إذن من قتل عمداً عدواناً غير ولد مكافئاً فإنه لا يُقاصص!! فهذا لم يقل به أحد.
لذلك ننتبه جيداً إلى الحمل الأصولي وهؤلاء الذين يأخذون القاعدة الأصولية ثم يُرُكِّبون
عليها بروجاً وعلالي وقصوراً هؤلاء لا يُفَرِّقون بين «الحمل الأصولي» و«الحمل الفقهي»: فتجدهم
يُلَوِّنون ألسنتهم بقواعد الأصول على أنّ هذا الفرع جارٍ عليها، وفي الحقيقة هو لم يجري على منهج
الفقه، وإنما أخذ بقاعدة من قواعد الأصول مجتزأة عن بقية القواعد والأصول، لذلك نقول: إنّ
الباحث في الفرع وحكم الفرع من المجتهدين يبحث في مجموع القواعد، فقد تتقدّم قاعدة وتتأخّر
قاعدة بحسب هذا الفرع أو ذاك، ولذلك ننتبه جيداً ونحذر من أولئك الذين يريدون أن يفسدوا
العلاقة بين الفقه وأصول الفقه.

40 - وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا¹

وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَّبا * * وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا
وَالْخُلْفُ فِي التَّعْلِيلِ بِالَّذِي عُدِمَ * * لِمَا ثُبُوتِيَا كَنِسْبِي عِلْمٌ

● التعليل بالحكمة

قد انتهينا من بيان معنى قوله: (وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَّبا) أما العَجْزُ فهو قوله: (وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا) فهو يتكلم هنا عن اجتماع (العلة) التي هي: «الوصف الظاهر المنضبط» مع (الحكمة) التي تبعث على الامتثال وهذه الحكمة هي: «المصلحة التي من أجلها شُرِّعت العلة مع حكمها»

فقال الشارح: [لما كانت العلة مشروطاً فيما اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهداً لإنفاة الحكم بالعلة أَشْطَرُ في مانعها أن يذهب حكمها أي: يُبْطَلها، ولا بد أن يكون المانع وصفاً وجودياً كما هو مُقَرَّرُ في تعريف المانع، قال السبكي: والمانع الوصف الوجودي المُعَرَّفُ نقيض الحكم كالأبوة في القصاص] يُبَيِّنُ هنا أن المانع من العلة هو ذهاب حكمها، وقال: إن المانع لا بد أن يكون وصفاً وجودياً؛ لا أن يكون عدمياً، وبالتالي نحن هنا عندما نأتي إلى بيان الشريعة في منهج العلة والتعليل بها والحكمة التي تُرشد إلى تلك العلة التي هي: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، ويأتي بنص الإمام السبكي لِيُقَرَّرَ أن (المانع وصف وجودي) وليس عدمياً، فقال نقلاً عن السبكي: [والمانع الوصف الوجودي المُعَرَّفُ نقيض الحكم كالأبوة في القصاص] نقول: إن الأبوة وصف وجودي (مانع) من قصاص الأب بولده، فالأبوة وصف وجودي وليس عدمياً، كما هو الحال في التعليل بـ(العدم المحض) لم يفعله رسول الله، لم يركب الطائفة.. إلخ من مثل هذه المقولات التي تتسع بسبب عدم وجود من يحسم ويُبيِّن الفرق بين (العدم المحض) و(العدم الاعتباري الإضافي) الذي أدى إلى الغلو في التبديع وهدم سنن الشريعة وأقيستها ومصالحها وما يتعلّق بعموماتها ومطلقاتها.

¹ المحاضرة: الأربعون: (وَأَمْنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا)، بتاريخ: 23 شوال 1442هـ - الموافق: 2021/6/4م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11637>

• مانع الحكم لفوات الحكمة

في هذا الموطن يُبيّن الشارح مانعاً من موانع العلة ألا وهو: **(فوات حكمتها)** يعني: انظر مانع العلة، العلة تثبت حكماً، وهذا الحكم ينفي كما ذكرنا نقيضه، إذا ثبت هذا الحكم انتفى النقيض كما ذكرنا في الدفع والرفع والأميرين هناك فيما قبل وجاء بمثال: **[مثاله: الدين إذا جعل مانعاً من وجوب الزكاة فإنّ حكمة السبب المُعبّر عنها بالعلة وهي الغنى مواساة الفقراء من فضل مال الأغنياء وليس مع الدين فضلٌ يُواسى به]** قال: الزكاة واجبة، وعلة وجوب الزكاة (الغنى) لمواساة الفقراء من فضل مال الأغنياء، فإذا كان مدينًا بمعنى: (مجموع الموجودات وجميع الأصول الموجودة عنده 100 ألف) وعليه ديون أكثر من مجموع الموجودات والأصول التي عنده (عليه ديون بقيمة 150 ألفاً) فكيف يزكي من استغرقت الديون أمواله وزادت الديون عن الأموال الموجودة؟! فوصفه أشد من الفقر، هذا تحت الصفر، فمن ثم كان **(الدين)** وهو: وصف وجودي **(مانعاً)** من وجوب الزكاة؛ لذلك قال: **[قولنا وتصلح شاهد لإناطة الحكم بالعلة]** يعني: أنّ **(العلة هي: الغنى ومِلْك الفضل)**، الآن ذهبت الحكمة وهي عدم الغنى وملك الفضل

[قال المحشي: أي: من جهة أنّ الحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها] أعادنا بتحويله على ما تكلمنا فيه في النوع الأول من المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ ارتباط هذه البوابة هنا بالبوابة في المقاصد، لذلك ليس غريباً أن يخرج مثل الشاطبي مع هذا الاحتفال الكبير عند الأصوليين والفقهاء بالحكمة والعلة وطرق التعامل الفقهي العلمي الدقيق في العلاقة بين **(الحكمة)** و**(العلة)**.

• السبب والمانع نقيضان

لا أن تصبح **(الحكمة)** ثقافة عامة يتكلم بها الناس دون أن يدروا ما علاقتها ب**(العلة)** ودون أن يعرفوا أين **(السبب الموجب)** و**(المانع)** الذي أزال الحكم الذي هو الوجود ومنع وقوعه؛ لأنّ العلاقة بين **(السبب)** و**(المانع)** هي علاقة النقيضين هذا سبب موجب وهذا مانع للإيجاب، فعندما يُلاحظ الفقيه الذي يبني الحكم على علة هي الغنى ملك النصاب فاضلاً عن سائر حاجاته وما يملكه وما يحتاجه وما إلى ذلك من مثل هذه التفاصيل في بيان ما هو الغنى؛ فيشترط أن يكون الوصف وجودياً؛ لأنّ التعليل بالعدم المحض لا يقبله أحد.

حيث رأيت الخلاف عند العلماء كما سنأتي إليه فيما بعد وقريب، أنه لا يجوز التعليل بالعدم، لكنهم متفقون على العدم المحض أنه لا يُعلَّل به، وبالتالي ممكن أن نأتي إلى مقولة هل يُعلَّل بالعدم أم لا نقول: أنَّ (العدم المحض) وهنا أضفنا (المحض) لدفع خلاف، فيعتبر هنا أنَّ الحكمة التي أزلت وصف الغنى الذي أوجب الزكاة كانت مانعة من وجوب الزكاة، وهذا هو منهج التعليل بالحكمة والعلة؛ تظافر العلة والحكمة في روابط علمية وقواعد مُقعدة، لا كما يحدث في الصحافة الدينية بالحديث الثقافي الفكري في هدم الأحكام بمناقشة الحكم التي يرونها مصلحة أو مفسدة، وعندئذ نكون قد رجعنا إلى الإنسان الذي يُخل بالأحكام الربانية، وتصبح الشريعة بالنظر بالحكمة مُجرّدة عن قواعدها وعلاقاتها المحكمة مع العلة من حيث الأسباب والموانع، أصبحنا نتكلم كلامًا ثقافيًا عامًّا، وهذا مع الأسف الشديد بعيد كل البعد عن منهج التعليل بالحكمة نفسها.

● التعليل بالعدم

ثم قال الناظم -رحمه الله تعالى-:

وَالْخُلْفُ فِي التَّعْلِيلِ بِالَّذِي عُدِمَ * * لِمَا ثُبُوتِيًّا كَنَسْبِيٍّ عُلِمَ

[بضم عين عُدِمَ وعُلِمَ] - (أي: في البيت عُدِمَ وعُلِمَ) - يعني: أنه وقع الخلاف في تعليل الحكم الثبوتي بالوصف العدمي أجاز ذلك الجمهور لصحة أن يقال: ضرب فلان عبده لعدم امتثال أمره ولأنَّ العلة بمعنى المَعْرِفِ] إذا كانت العلة بمعنى: المَعْرِفِ أي: الذي يدل على الحكم، جاز أن يُعلَّل بالعدم هنا، يضرب لذلك مثالاً في قوله: [ضرب فلان عبده لعدم امتثال أمره ولأنَّ العلة بمعنى: المَعْرِفِ] انظر إلى كلمة: [العلة بمعنى: المَعْرِفِ] وماذا بُنيَ عليها في العلة المركبة في موضوع التعليل بالعقل، في موضوع إثبات التعليل بالشرع، في إثبات العدم، وأنه مفيد للحكم.

ولكن العدم الذي يفيد الحكم الشرعي الثبوتي هو (العدم الإضافي) و(ليس العدم المحض) أمَّا (العدم المحض) فاتفقوا على أنه لا يصلح أن يكون علة بالمرّة، وهناك اضطراب في مقولة (لم يفعله رسول الله -ﷺ-) بين التعليل ب(العدم المحض) والتعليل ب(العدم) الذي هو مقصود للشارع وهو (إضافي)، قوله: [العلة بمعنى: المَعْرِفِ] أي: (العلامة على الحكم)، وليست موجبة للحكم؛ لأنَّ العدم لا يُوجب شيئًا، وإنَّ الأحكام موجبة من جهة الله -سبحانه وتعالى-.

• التمييز بين المحض والوجود الاعتباري

قال: **[وخالف بعض الفقهاء فشرط في الإلحاق بها - (أي: العلة) - أن لا تكون عمدًا في الحكم الثبوتي - (هو الحكم الشرعي: واجب، حرام، مندوب) - وأجابوا بمنع صحة التعليل بالمثال المذكور]** بمعنى: أنتم قلتم ضرب السيد عبده لعدم امتثال أمره، صحيح أن هذا الضرب ممكن لعدم الامتثال.

قال: **[وإنما يصح بالكف عن الامتثال]** انظر طريقة التمييز بين **(العدم المحض)** و**(العدم الإضافي الاعتباري)** الذي تُناط به الأحكام، وهذا مبحث دقيق في رفع الخصومة والنزاع والجدل الذي هو حَلَقَةٌ مُفْرَغَةٌ فيما يُعَبَّرُ عنه (لم يفعله رسول الله - ﷺ -). لاحظوا أنه قال: إذا كان المنفي لعدم امتثال الأمر عَبَّرَ عنه ب**(وصف وجودي)** فقال: **[بالكف]** إذن هو **(اعتباري)** وليس عمدًا محضًا، و**(الاعتباري)** هو: أمر وجودي كما قال الشارح: **[وهو أمر وجودي]** لأنَّ الترك المقصود كفعل الترك، كما نُبيِّنُ دائمًا في الطبيب الذي حضر إليه المريض ووقف أمامه وأبى الطبيب أن يعالجه ف**(ترك و أبى)** نُسمِّيها: أفعال، مع أننا نقول: لم يعالج و مع أننا نقول: لم يُقدِّم الدواء، ولكننا نقول: **(كف)** هذا هو الفعل و**(الكفُ فِعْلٌ في صَحِيحِ الْمَذْهَبِ)** كما مرَّ معنا، فإذا استطعت أن تُعَبِّرَ بالعدم بصفة وجودية جازلك التعليل).

• كيف يمكن التمييز بين المحض والوجود الاعتباري

عندما يقول أحدهم: (لم يفعله رسول الله - ﷺ -)، صحيح لم يُؤدِّن الرسول - ﷺ - لصلاة العيد؟! فيجيبه آخر: كذلك رسول الله لم يركب الطائرة!!، لو جئنا (لم يفعله رسول الله - ﷺ -) في عدم الأذان لصلاة العيد، هو صلى من غير أذان، إذن هو وجود فِعْلٍ، (لم يركب الطائرة) كيف تُعَبِّرُ عنه ب**(صفة وجودية)**، يعني: (لم يُؤدِّن) < (صلى بغير أذان)، (لم يركب الطائرة) كيف تُعَبِّرُ عن (لم يركب الطائرة) بصفة وجودية؟! هنا (لم يؤدِّن لصلاة العيد) هنا: (صلى صلاة العيد من غير أذان) عَبَّرَ عنه ب**(صفة وجودية)** وقال: **[صلوا كما رأيتموني أصلي]** (لم يرفع يديه أثناء التشهد)، (وضع يديه أثناء التشهد على فخذه)؛ فهذا هو التفريق الدقيق بين **(العدم المحض)** و**(العدم الاعتباري)** الذي يمكن أن تُعَبِّرَ عنه بالإثبات، ومن ثم يكون **(وصفًا وجوديًا)**.

● التعبير الاعتباري الوجودي على العدم الإضافي

مثلاً لو قلنا: (عدم الحياة هي الموت): «صفة وجودية»: الذي خلق الموت والحياة، قلت: العلة (عدم الحياة) ويُعبّر عنها بـ(الموت)، والموت صفة وجودية، (عدم العقل) يُعبّر عنها بـ(الجنون) صفة وجودية، إذن **(العدم المحض)** لا يدخل في أحكام الشريعة البتّة، فمن يقول: (لم يفعله رسول الله) عليه أن ينتبه إلى هذه القضية بين (الترك المقصود) و(الترك غير المقصود)، بين انضواء الحكم بين مطلقات وأصول وأقيسة وأنه ثابت بتلك الأقيسة، وليس ثابتاً بعدم قول رسول الله - ﷺ - أو أنه لم يفعله، فهو مندرج تحت أقيسة.

(جمعة مباركة): لم يفعله رسول الله.. عبّر عنه بـ(اعتبار ثبوتي)؟!، (لم يصفح) عبّر عنها بـ(اعتبار ثبوتي)؟!، فكثرة الجدل وانتفاخ المواقع والصفحات بكلام لا قيمة له من الناحية العلمية وليس مُقعداً، سنجد (أنه لم يصفح بعد الصلاة) لم يُعبّر عنه أنه قال: (استغفر الله)؛ لأنّ (استغفر الله) لا يُعبّر عنه بـ(لم يصفح) يعني: هل تُعبّر عن (لم يصفح) أنه (استغفر)؟! (لم يقل: جمعة مباركة) بـ(أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعل الأذكار الصباحية والمسائية)؟! لا، فعليك أن تُعبّر عن الشيء نفسه بصفة ثبوتية، يعني: لا تقل لي: (لم يصفح) < (انشغل بالأذكار).. لا، فلا بدّ أن تُعبّر عن (لم يصفح) بصفة ثبوتية، كما نقول: (عدم الجنون = العقل)، (الجنون = عدم العقل) فهذا هو التعبير بـ«الصفة الإضافية»، للتمييز عن **(العدم المحض)**، (لم يركب الطائرة) هل هذا دليل؟! ليس من أدلة الشريعة؛ لأنك لا تستطيع أن تُعبّر عنه بـ«صفة وجودية» فتقول: (ركب الجمل) هذا ليس مساوياً لـ(لم يركب الطائرة)، فعليك أن تأتي بصفة اعتبارية وجودية كما قلنا: (الجنون = عدم العقل): مساوي، (الحياة = عدم الموت): مساوي، أما أن تقول: (لم يركب الطائرة) أستطيع أن أُعبّر عنه بصفة وجودية < (ركب الجمل)، لكن هل (ركوب الجمل) = (لم يركب الطائرة)؟! إذن لا بدّ من التدقيق في المعارف الدينية السارية التي تنهش المجالس، وتنهش الأوقات، وتنهش عقول الناس دون أن يكون هناك حَسَم، فهذا يستدل بـ(عدم) وهذا يستدل بـ(عدم) وكلاهما لم يُميّز: هل هو **(العدم المحض)** أم هو **(العدم)** الذي يمكن أن يُعبّر عنه بـ(صفة ثبوتية)؛ من الذي سيُبيّن هذا لنزع فتيل الخصومة التي لا تنتهي وتفرّق الناس بسبب ممارسة العامة واقتحام العوام على أدلة الشريعة.

• الترك المقصود

لذلك عندما تقول: أن **(العدم)** يمكن في حالة أن يساوي **(فِعلاً وجودياً)** عندئذ نقول: إن **(الفعل)** هنا يكون يساوي **(تركاً)**، و**(الترك مقصود)** و**(الترك فعل)**. لذلك الأمة جميعاً في تعريف «السنة» في البخاري ومسلم، «السنة» هي: **(ما ورد عن رسول الله -ﷺ- من قول أو فعل أو صفة)**، وبعضهم أراد أن يزيد: **(أو ترك)** ليُقْحَم طريقته المرتبكة في عدم التمييز بين **(العدم المحض)** و**(العدم الاعتباري)**، لأنه لم يُدَقَّق في مسائل الأصول هنا فقال: **(أو ترك)**، قلنا له: إن **(الترك المقصود)** الذي هو دين داخل في الفعل فالترك فعل؛ فتركُه رفع يديه في التشهد أثناء الصلاة، وتركُه الأذان عليه الصلاة والسلام يوم العيد هو **(فعل)** ويمكن أن يُعبَّر عنه **(صلى من غير أذان)**، وقال: **[صلوا كما رأيتموني أصلي]** فأنا أمامي صورة فعل **(وما هو ومن غير أذان)**، و**(وصف وجودي)**، ها هو **(واضع يديه على فخذه -عليه الصلاة والسلام-)** **(وصف وجودي)**.

• ليس عليه العمل أي العمل على خلافه

كذلك فيما يتعلّق عندما يقول الإمام مالك: **(ليس عليه العمل)** ما معنى ذلك؟ **(العمل على خلافه)**، وهناك **(ترك مقصود)**، عندما يقول أحدهم: كيف تقولون: **(لم يفعله رسول الله)** ليس حجة؟! **(وما هو مالك يقول: ليس عليه العمل)!!** هل هذا الإنسان يُفَرِّق بين قول الإمام مالك: **(ليس عليه العمل)** أي: العمل على خلافه، والترك هنا مقصود؛ ذلك لأنّ هناك أمور توقيفية، والترك فيها مقصود كما ترك رسول الله -ﷺ- لم يصلي الركعة الخامسة في الظهر والثالثة في الصباح هذا **(ترك مقصود)** ويقابله **(فعل وجودي)**.

• الإخلال بأدلة الشريعة

فإذا كنّا لم نُفَرِّق بين **(العدم المحض)** الذي لا يمكن أن يُعبَّر عنه **(بوصف وجودي اعتباري)** عندئذ على الدنيا السلام، لن نفقه السلف، ولن نفقه ماذا يقول مالك، ولا ماذا يقول النبي -ﷺ- ولا كيف يقتدى به، فبعد ذلك نأتي **(بعدم المحض)** لنُبطل مطلقاً الشريعة ونُبطل عمومات الشريعة ونُبطل أقيسة الشريعة لم.. لم.. لم يفعله.. وعندئذ تتحوّل الشريعة إلى تاريخ، وهناك اللادينيون الذين يريدون أن يأتوا إلى أسباب النزول وأن يَفْصُرُوا نصوص الشريعة على أسباب النزول الوجودية، بينما نحن في وسطنا الديني عندنا ما هو أسوأ وهو هدم الأقيسة والأصول

والعمومات والنصوص والسُنن بـ(العدم المحض)؛ لأنه لم يُمَيِّز بين (العدم الإضافي) الذي له وجود اعتباري وبين (العدم المحض)، لذلك تجد أنّ ترسانة البدع ملأت المساجد وملأت بيوت المسلمين: لم يُعَلِّق رسول الله -ﷺ- سورة الاخلاص في بيته: بدعة!! ألا تُمَيِّز بين (العدم المحض) و(العدم الإضافي) الذي هو اعتباري كما بيّنا في الأمثلة التي ذكرناها. لذلك تجد أنّ رسول الله (لم يركب الطائفة) رد على من قال: (رسول الله لم يقل جمعة مباركة)! خضم من الكلام والسيول للحروف والكلمات التي هي غشاء لا تحمل أي قيمة علمية؛ لأنها ليست قائمة على أقدام الأصول.

● التعليل بالعدم المحض ينافي اليوم أكملت لكم دينكم

يجوز التعليل بالعدمي إذا أمكن أن يُعَبَّر عنه بصفة وجودية، أمّا القول: بأنّ (العدم المحض) دين، فهذا يعني أنه لا توجد أدلة في الشريعة، وهذا سنتكلم عنه في موضوعنا هنا، وماذا يعني بعد ذلك إذا كان العدم دينًا، ماذا يعني: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 4] هذا لا يعني شيئًا؟!

فإذا كانت العلة عدمية غير موجودة، كيف نبحث فيها ونتأكد من مناسبتها إذا كانت معدومة، كيف نَسِر الأوصاف إذا كان عدمية؟! كيف نُمَيِّز بين أوصاف أصلاً عدمية؟! أظن أنّ هذا يعني إخلال خطير جدًّا بأصول الشريعة، وليس بفرع بعينه، نحن أمام بناء شريعة مبنية على خطاب، وأصبح الخطاب (عدمًا محضًا) أمّا (العدم الإضافي) يمكن أن يُعَبَّر عنه بـ(الوجود الاعتباري)، وأن يكون مساويًا له كما بيّنا أنّ (الجنون = عدم العقل) وأنّ (ليس عليه العمل) عند مالك هو: (العمل على خلافه)، وكما بيّنا أنّ (الموت = عدم الحياة) و(عدم الحياة = الموت) والموت صفة ثبوتية، والله يقول: ﴿الذِي خَلَقَ الْمَوْتَ﴾ [الملك: 2] فهو صفة ثبوتية.

هنا العمق في بناء الأدلة، العمق في تفسير الشريعة في عللها وحكمها وربطها وترابطها، وهنا نستطيع أن نفك هذا الخلاف الذي استنزف المساجد وفرّق المسلمين وأدخل بينهم الكراهية بسبب التعليل بـ(العدم المحض) الذي لا يكون دينًا بالمرّة ولا يُبقي شيئًا من معنى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وإذا كان العدم دينًا وتُبني عليه الأحكام فلماذا بعث رسول الله -ﷺ-؟! هل بعث بأصول العدم؟! عندما نقول: العدم صار دينًا كيف يكون ذلك؟!

نلاحظ هنا قول الفقهاء في كلامهم ونقلهم عندما قال: **[وإنما يصح بالكف عن الامتثال]** أي: **(عدم الامتثال)** يصح التعبير عنه **[بالكفّ، وهو أمر وجودي]**. نحن الآن أمام نظرية الوجود، هنا كلام في نظرية الوجود وهي من مُقدِّمات المعرفة من حيث أنّ هناك وجود أصيل ووجود اعتباري. فيقول: هنا وجود اعتباري قال: **[لأنّ الوجودي عند الفقهاء ما ليس العدم داخلاً في مفهومه]** بمعنى: لا يكون اعتبارياً ولا يكون أصيلاً. قال: **[والعدمي خلافه]** - (أي: خلاف الوجودي) - **كعدم كذا أو سلب كذا]** فحيثما عبّر عن العدم بصفة وجودية، فعندئذ يكون له وجود وتصح به العلة للحكم نظراً؛ لأنه وجودي؛ فلا بد من التعليل بالوجود سواء كان حقيقياً أصيلاً أم كان اعتبارياً.

● أدلة المانعين من الاحتجاج بالعدمي لأنه خفي، والعدمي لا يمكن اختبار أوصافه في المناسبة.

[واحتج المانعون بأنّ العدمي أخفى من الثبوتي] ما زال يسرد أدلة المانعين من الاحتجاج بالعدم، **[أنّ العدمي أخفى من الثبوتي]** الحكم ثابت وظاهر، وعلته خافية!! كيف تُعلّل الخافي مثلاً ويكون علة لما هو ظاهر؟! هذا معنى قوله: **[واحتج المانعون بأنّ العدمي أخفى من الثبوتي، فكيف يكون - (أي: العدمي) - علامة عليه - (أي: على الثبوتي) - وبأنّ شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدمي]** هذا كلّهُ احتجاج بعدم جواز التعليل بالعدمي، وقد حررنا محل الخلاف في موضوع التعليل بالعدمي، أمّا **(العدمي المحض)** فلم يقل به أحد، وهنا لا يتكلمون عن العدمي المحض **[وأجيب بأنّ المحتاج إليه في التعليل مجرد العلم بأنه علامة]** لأنّ الوجود الاعتباري هو عدم اعتباري، فالكلام كله في الوجود الاعتباري والعدم الاعتباري **[بأنّ المحتاج إليه في التعليل مجرد العلم بأنه علامة، فحيث حصل العلم بذلك من الشارع نصّاً أو استنباطاً أمكن الاستدلال به في الجزئيات المعنية، وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك والعدم يقبل الظهور]** فهو قد يكون الآن عدماً، لكن بعد الكشف والسبّر والفحص والاستنباط يصبح ظاهراً؛ هذا كلّهُ ردود على من يقول: **(بعدم جواز التعليل بالعدم)**، **[وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام]** ما هو **[المعنى المراد في المقام]**؟ هو **(العدم الاعتباري)** أمّا **(العدم المحض)** فلا بحث لنا فيه.

● تعليل العدمي بالعدم

[ولولا ذلك لامتنع تعليل العدم بالعدمي مع أنه ليس كذلك اتفاقاً] فيمكن أن تُعلَّل عدمياً بعدمي: (لم أكرمه لأنه لم ينجح) و(لم تُقطع يده لأنه لم يثبت عليه أنه سارق) إذن لم يُقطع لعدم كفاية الأدلة، هناك اتفاق على أنه يجوز تعليل الحكم العدمي بالعدم، فيما يتعلَّق بالتعليل، لكن الكلام كُلُّه كان في الأحكام الثبوتية فيما مضى وهم متفقون على تعليل العدمي بالعدم؛ لأنَّ هذا عدم وذاك عدم، والحكم عدمي وليس ثبوتياً.

● التمييزين الوجود الاعتباري والخارجي

[قال في التنقيح يجوز التعليل بالعدم خِلافًا لبعض الفقهاء، والأمور النسبية ويقال لها (الإضافية) كالأبوة والبنوة والأخوة والعمية والخالية والتقدم والتأخر والمعية والقبلية والبعديّة] يعني هنا يقول: عندي أمور اعتبارية (قبل وبعد): اعتباري مع أمر آخر ولا يُتصوَّر إلا بين أمرين، (التقدم والتأخر) لا يتصوَّر إلا بين أمرين وهو الاعتبار، و(العمية والخالية)، وكذلك (البنوة والأبوة) فهي **[(وجودية) عند الفقهاء والفلاسفة، (عدمية) عند المتكلمين]** ستجد أننا أمام (وجود أصيل حقيقي) وهو: (الوجود الخارجي) وأمام (وجود اعتباري) فهو: (موجود باعتبار وعدم باعتبار).

● الوجود الافتراضي في النت والهاتف والتلفاز

الآن أنت تتخيل قصيدة في ذهنك وتحفظها وتستحضرها، هي الآن (وجودها اعتباري)، الآن سمَّع قصيدة أخرى ستصبح الأولى (عدمية)، ثم تأتي الأخرى فتصبح (وجودية)، فصارت في وجودها لها (وجود باعتبار وعدم باعتبار)، من حيث أن تصوّر النار في الذهن لا يكون حاملاً خصائص النار، يعني: من تصوّر النار فإنه لا يشعر بالدفء والحرارة والنور؛ لأنَّ هذا (وجود اعتباري) لا يحمل خصائص الشيء، بينما هو في الخارج نار مشتعلة تحتاج إلى الإطفائية، عندما يشاهد الإنسان فيلمًا أو صورة فإنها لا تحترق هذه الورقة التي عليها صورة النار، كذلك لا يشتعل التلفاز لأنَّ هذه اعتبارية ستأتي بعدها صورة أخرى، لذلك نحن لما تكلمنا عن المصحف الذي في الهاتف تكلمنا على أنه (وجود اعتباري) بمعنى: الآن تفتح الشاشة، ثم بعد ذلك تزول، ثم تأتي مكانها شاشة أخرى، ثم بعد ذلك تُقفل الهاتف وتضعه فيكون أمامك جسم فارغ من كل شيء، لذلك هذا

يُسمّى: (عالمًا افتراضيًا) فهذا (الافتراضي) الذي هو الوجود في الذهن من الأبوة والبنوة، فلا يوجد شيء في الخارج تمسكه اسمه (بنوة)، لا يوجد شيء في الخارج اسمه أمام مستقل، إنما سيكون باعتبار جهة أخرى. لذلك هذه الأشياء الاعتبارية جاز التعليل بها عند الفقهاء؛ لأنها وجودية.

ثم قال: **[غير أنّ وجودها ذهني فقط، فهي موجودة في الأذهان مفقودة في الأعيان]** يعني: المصحف عندي أمامي عدد الصفحات تلمسه وتضعه في جيبك، هذا موجود في الأعيان، والمصحف الذي في قلبك أين ذهب وأنت نائم، فاقد للوعي؟! إذن وجوده في القلب (وجود اعتباري) الخيالات الذهنية اعتبارية، الوجودات في الهاتف والحاسوب اعتبارية والوجودات على الانترنت كلها اعتبارية؛ لأنها فاقدة للخصائص والأوصاف الموجودة في الخارج، لذلك قال: **[موجودة في الأذهان، مفقودة في الأعيان]** [الأعيان]: هي الخارجية.

● القدر المشترك بين العدم المحض والاعتباري

[الأوصاف العدمية عدمية في الذهن والخارج] [الأوصاف العدمية]: أنّ الرسول -ﷺ- لم يركب الطائفة، هذا ليس له وجود في الذهن وليس له وجود في الخارج، وبالتالي هو (عدمي محض)، وبالتالي التفريق بين (العدمي المحض) الذي لا يوجد له (وجود اعتباري)، و(الوجود الاعتباري) الذي هو وإن كان موجودًا في الأذهان وليس موجودًا في الأعيان، أي: هو مفقود في الأعيان، فهذا موجود في الأذهان مثل: (الأبوة والبنوة) سبب للميراث.

لكن لما قلنا: إنّ الصفات الاعتبارية لا يُعلّل بها من حيث أنها من جهتين، لكن عندما أُورث الابن له نصيب معروف التعصيب مثلًا، لكن الأب له نصيب آخر، فالأب له نصيب، والابن له نصيب آخر، فعندما نقول: أنه من حيث كونه بين الجهتين اعتباري لا يُعلّل به؛ بمعنى: يأخذ صفة الأب والابن نفسه في الميراث؛ فهو إما أن يكون ابنًا أو أبًا فهو في (الوجود الخارجي) يرث بصفة البنوة فقط ليس بصفة الأبوة، فلا تتنازع علينا عندها هذه الأحكام. **[قال القرافي فهذا هو الفرق بينهما واستوي القسمان في العدم في الخارج اهـ]** ف(العدم المحض) استثنينا من التعليل لا قيمة له؛ لأنه ليس موجود باعتبار في الذهن أبدًا، عندما آتي للشيء (عدم محض) فلا أستطيع أن أُعبر عنه بصفة ثبوتية باعتبار، كما ذكرنا أننا يمكن أن نُعبر عن (الموت بعدم الحياة) الموت صفة وجودية لعدم الحياة، ففيه اعتبار للوجود، بالتمييز في الوجود الاعتباري.

قال: **[واستوي القسمان في العدم في الخارج ا.هـ]** الذي هو (الوجود الاعتباري) و(العدم المحض) ليس لهم وجود في الخارج أبدًا، فهما مستويان من حيث الوجود في الخارج الذي هو في الأعيان **[فمن قال أنها وجودية علّل بها الثبوتي، ومن قال: أنها عدمية فعلى الخلاف، ويجوز اتفاقًا تعليل العدمي لمثله]** كما ذكرت في (أنه لم يُقَطَّع لم تثبت الجريمة) **[أو بالثبوتي كتعليل عدم صحة التصرّف بعدم العقل أو بالإسراف كما يجوز اتفاقًا تعليل الوجودي بمثله كتعليل حرمة الخمر بالإسكار]** ف(الإسكار): (صفة وجودية)، و(حرمة الخمر): (حكم ثبوتي)، **[تعليل عدم صحة التصرّف بعدم العقل]**، لكن (عدم العقل) لها تعبير ب(صفة وجودية)؛ لأنّ الجنون ثبوتي. **[أو بالإسراف]: (ثبوتي).**

ثم قال: **[ويجري الخلاف في العلة المركبة من جزئين أحدهما: عدمي، كأن يعلل وجوب الدية المغلظة في شبه العمد عند الشافعية بأنه - (أي: شبه العمد) - قتل بفعل مقصود لا يقتل غالبًا] [لا يقتل غالبًا] عيّرها ب(صفة وجودية): (يقتل نادرًا)، فيمكن التعبير عنها ب(صفة وجودية)، لاحظوا أننا لا نُعلّل ب(العدم المحض) البتة، يعني: لا يوجد تعليل لحكم ثبوتي ب(عدم محض) أبدًا، وطبعًا الحكم بالبدعة (حكم ثبوتي) مبني على (عدم محض) في كثير من الفتاوى الفاشية.**

[وإذا كان للمعنى الواحد عبارتان أحدهما: نفي، والأخرى: إثبات، فإذا عيّر بالإثبات جاز تعليل الثبوتي به، وإذا عيّر بالأخرى فعلى الخلاف، كالكفر فإنه قد يُعبر عنه بعدم الإسلام] لم ندفنه في مقابر المسلمين لعدم إسلامه، هات صفة ثبوتية لكفره!! فتقول: يقتل الكافر لكفره أو لعدم إسلامه، لاحظ هنا البراعة في التمييز بين (العدم المحض) و(العدم الاعتباري) الذي له وجود اعتباري **[وكالمجنون فإنه قد يعبر عنه بعدم العقل].**

هذا الأمر في موضوع التعليلات للأحكام الشرعية موضوع شائك وشائق في المعرفة، يمكن أن يستفيد منه الطالب استفادة كبرى في المنهج، وأنّ الشريعة عندما قامت.. قامت على البيّنات، وقامت على العِلل الوجودية أو الاعتبارية في الوجود، أما العدم المحض فليس له مكان في شريعتنا.

41- لَمْ تَلْفُ فِي الْمُعَلَّلَاتِ عِلَّةٌ^I

لَمْ تَلْفُ فِي الْمُعَلَّلَاتِ عِلَّةٌ ** خَالِيَةٌ مِنْ حِكْمَةٍ فِي الْجُمْلَةِ
وَرَبَّمَا يُعَوِّزُنَا اِطِّلَاعٌ ** لَكِنَّهُ لَيْسَ بِهِ امْتِنَاعٌ

ما زلنا في منهج التعليل بالحكمة والعلة، وعلاقة كل منهما من بعضهما من جهة، وعلاقتهما معاً في ثبوت الحكم، وقد بلغنا إلى عند قول المصنف -رحمه الله تعالى:-

لَمْ تَلْفُ فِي الْمُعَلَّلَاتِ عِلَّةٌ ** خَالِيَةٌ مِنْ حِكْمَةٍ فِي الْجُمْلَةِ

قوله: [تَلْفٌ] أي: توجد، بمعنى: أنها موجودة، والأصل: (أَلْفٌ) كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَفْوَاهٌ
أَبَاءَهُمْ ضَالِّينَ 69 فَهُمْ عَلَيَّ بِئْسَ جِزَاءً لِمَنْ يَكْفُرْ 70﴾ [الصافات: 69 - 70]، وفي قوله تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ
قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ 25﴾ [يوسف: 25]، أي: وجدها سيدها عند الباب.

● الحذف للفاعل، إعراب البيت

[تَلْفٌ] مبني للمفعول وعلة نائب عن الفاعل] أي: لم تلف علة فهي نائب فاعل، والجملة العربية لا تخلو من مرفوع، فإذا قمنا بحذف الفاعل، فإننا نأتي بالمفعول أحد المفاعيل نائباً عنه، ولم نستطع أن نقول: أنه فاعل؛ لأنه ليس فاعلاً؛ لأنه وقع عليه الفعل؛ لأننا أَلْفَيْنَا الْعِلَّةَ، فهي مفعول، فنحن حذفنا الفاعل نأتي بالمفعول الأول، ثم نقيمه مقام الفاعل؛ لأن الجملة العربية لا تخلو من مرفوع؛ لأن المرفوعات عُمَد، و(الاسم) هو قطب الرحى في اللغة العربية، لا يوجد جملة عربية بلا مرفوع هذا مُسَلَّم، لكن يمكن أن توجد جملة بلا فعل، والمرفوع يكون اسماً، والأفعال لا تكون مرفوعة إلا الفعل المضارع كونه قد أُعْرِبَ، وبالتالي لا يوجد جملة عربية تخلو من الاسم، فقد يكون مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً، الآن لما حذفنا الفاعل قلنا: (عِلَّةٌ): نائب فاعل، قال: [(خَالِيَةٌ) نعته] (أي: نعت نائب الفاعل).

(1) المحاضرة: والواحدة والأربعون: (لَمْ تَلْفُ فِي الْمُعَلَّلَاتِ عِلَّةٌ)، بتاريخ: 23 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/4 م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11638>

● خفاء الحكمة

ثم قال: [يعني: أن الأحكام الشرعية المعللة لا تخلو علة من عللها، ولو قاصرة عن حكمة، لكن في الجملة] يقول: كل علة من علل الأحكام فيها حكمة، لكن هذه الحكمة قد تخفى علينا، لكنها لا تخلو من حكمة، قال: [ولو قاصرة عن حكمة] يعني: العلة سواء كانت هذه العلة متعدية أو قاصرة فإنها لا تخلو عن حكمة، فلا تخلو العلة المتعدية أو القاصرة عن الحكمة، [لكن في الجملة] أي: هذا أمر جُملي، قد يكون هناك بعض الاستثناءات الخاصة من حيث أننا لا ندرك الحكمة التي شرع من أجلها الحكم. قال: [وإن لم توجد تلك الحكمة في كل محلٍ من محال تلك العلة على التفصيل] نحن نقول: إن أحكام الله جميعاً مليئة بالحكم، وأن العلة التي هي مناسبات الأحكام ظاهرة بينة، وعندئذ نقول: إن هذا الأمر جُملي، بمعنى: أنه لا يخلو من بعض الاستثناءات في موضوع خفاء العلة علينا.

● المصالح ودرء المفسدات في العبادات

قال الشارح: [أما التبعّدات فيجوز أن تتجرّد عن حكم المصالح ودرء المفسدات، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا درء مفسدة غير مفسدة العصيان] العبادات فيها مصالح، وإن لم يظهر لنا وجه المصلحة التي هي القريبة كما هو في البيوع والزواج، لكن ظهر فيها مصلحة الثواب ودفع مفسدة العصيان، فلا نقول: أن التبعّدات ليست معقولة بالمرّة، بل إنها معقولة لتحصيل الاستسلام والامتثال والأجر والثواب، فهي من حيث هذه الجهة يمكن أن تُتعلّل، وكذلك تدرأ مفسدة العصيان، فهناك مصالح في التبعّدات، هذه المصالح متمثلة في الثواب وفي درء مفسدة العصيان.

● عدم الدليل لا يعني العلم بالعدم

ثم قال الناظم:

وَرَبَّمَا يُعَوِّزُنَا اِطَّلَاعٌ * * لَكِنَّهُ لَيْسَ بِهِ امْتِنَاعٌ

يعني: تخفى علينا العلة، ولكن إذا خَفِيَتِ العلة، لا يمنع ذلك من وجودها، فنحن لا نعلم العلة لكن هذا العلم لا يمنع الوجود، ف(عدم العلم لا يعني العلم بالعدم): هذه (قاعدة)، أنا لا أعرف العلة؛ إذا كنت لا أعرف العلة، فهذا لا يعني أن العلة غير موجودة، يعني: (عدم العلم لا

يعني العلم بالعدم) يعني: لا يوجد دليل، لا يعني عندك أنت إذا لم تعرف الدليل أن الدليل ليس موجودًا، لذلك (عدم العلم بالدليل لا يعني عدم وجود دليل)، هذه القاعدة التي نُؤكِّدها أن عدم العلم لا يعني العلم بالعدم، فكثير من الناس من يكون الدليل بين يديه وهو طافح بالأحكام؛ ثم يقول: لا دليل عليه، والأمر إجماع!!

● الاستقراء لنفي الدليل

كموضوع: "وجوب قضاء الصلاة على من تركها عمدًا" و"الطهارة للطواف" و"وجوب زكاة عروض التجارة"، فيقول: "لا دليل عليه"، وهو يقرأ الدليل في القرآن صباح مساء، فعدم العلم بالدليل لا يعني العلم بالعدم، أنت لا تعلم لكن الدليل موجود، فقل: "أنا لا أعلم الدليل" واحترز أن تقول: "لا دليل عليه" .. لماذا؟ لأن كلمة: "لا دليل عليه" على فرض أنك قمت باستقراء ناقص تبقى ظنية لا تصبح قطعية، لأنك غير قادر على استقراء جميع الأدلة، وقد تخفى عليك، فلم يقل أحد من كبار المجتهدين أنه علم كل أدلة الشريعة، بل إن منهم من خفي عليه، بل جميعًا خفي عليه بعضها، وهذا يعني استئثار بحكمة الله وعلم الله أنه هو العلم الكامل، فلو أنك قمت باستقصاء جميع ما توصَّلت إليه من أدلة، ثم قلت: "لا دليل عليه"، فإن قولك: هذا ظني ينتقض بدليل واحد، قد يكون من نص أو من قياس أو من إجماع أو ما إلى ذلك، وبالتالي يسهل الاعتراض على من قال: "لا دليل عليه" أن تأتي إليه بدليل، فانتفاء المدرك قاله كبار العلماء، قالوا: "لا دليل عليه"، لكنهم أهل الاستقصاء والخبرة والعلم بالدليل، لكن لم يقل أحد من كبار العلماء: (لا يوجد دليل على عدم قضاء الصلاة عمدًا) من المذاهب الأربعة جميعًا، المعتمد أن الأدلة طافحة بوجوب القضاء؛ لأنَّ الذمة قد شغلت بها، فلا تسقط إلا بيقين، فإذا وجبت في الذمة فإنها لا تسقط إلا بيقين، إفشاء عدم وجوب قضاء هذه الصلوات أمام الناس، وقد مات الناس وتركوا وراءهم صلوات لم يقضوها، وقالوا لهم أكثروا من النوافل على قول ابن حزم، وتركوا أئمة السلف وهجروا فقه السلف.

● لا ينضبط الجمهور من غير المذاهب الأربعة

ابن حزم شخص.. لماذا لا تعرض فقه السلف في وجوب قضاء الصلاة عمدًا؟! لماذا قلت: "لا دليل عليه" وأدلة الفقه طافحة ويسهل عليك أن تصل إليها، لماذا هذا الهدم في صلاة المسلمين؟! هدم قضاءها، الآن نحن أمام التحلل من عرى الصلاة، الصلاة حُلَّت عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ، ومنها مسائل

للتحلل منها عدم قضائها!!، ومن ثم تصلى في غير وقتها بالجمع بالحظر وما إلى ذلك!!، سجدة التلاوة بلا قبلة وبلا طهارة!! ماذا تريدون أكثر من هذا التحلل؟! لذلك نحن في عصر انحلال عروة الصلاة، صلاة الجمعة في البيت، انحلال عروة الصلاة!! هذا لم يقل به اللادينيون، هذا ليس من الوطنيين والقوميين، لا يفعلون هذا، نحن أمام (انحلال داخلي)، جمع الصلوات لأي سبب، من يذهب إلى أمريكا يصلي هناك جمعاً وقصراً أربع سنوات وهو في بيته مُرفّهاً، ويقال له: (أنت مسافر)، هذا مذهب الخوارج مع الأسف.. ما هي المذاهب الأربعة؟ يقولون: هؤلاء فقدوا الأدلة، وليس عندهم الأدلة وهم الأمة، فالأمة هي المذاهب الأربعة، لا ينضبط جمهور الفقهاء إلا إذا قلت: (بالمذاهب الأربعة) وما سوى ذلك لا ينضبط الجمهور؛ لأنهم هم الأمة، فعلام يتربى طالب العلم؟! قال:

وَرَبَّمَا يُعَوِّزُنَا اِطِّاعٌ * * لَكِنَّهُ لَيْسَ بِهِ اِمْتِنَاعٌ

فإذا لم تعثر على الحكمة فهذا لا يعني أن الحكمة ليست موجودة، هنا يتربى المنهج: (أن عدم العلم بالشيء لا يعني العلم بالعدم)، فإذا لم تعلم الحكمة لا يعني أنها ليست موجودة، إذا لم تعلم الدليل فاسأل وتعلم، ولا تهدم المدرسة الفقهية السنية من مشرقها إلى مغربها؛ لأنه لا فقه لك بالدليل أصلاً، بل لم يبلغك علمهم، يعني: أنت تقول: لعله لم يبلغه الدليل، نحن نقول: لعلك لم يبلغك علمهم بالدليل، وكان الأحرى أن تُثني ركبتيك وأن تُقوّس ظهرك بين يدي كبار العلماء الذين هم أئمة السلف، لا أن تنقض على أقوالهم بذريعة: "إن صح الحديث فهو مذهبي"، هذا للمجتهدين وليس للعوام الذين يتحللون من الأحكام الشرعية، كما هو التحلل في قضاء الصلوات لمن تركها عمداً، أو التحلل من الشهادتين بتكفير تارك الصلاة، نحن نعلم تفصيل الحنابلة في الأمر وعرضناه، فمن أراد أن يسأل فيها هي كتب الحنابلة، لا أريد أن أقول هذا هو الموقع، هذه هي كتب الحنابلة شاهدة بما عندهم.

قضية التعلّم عندما تقول: "لا أعلم الدليل" فرّق بين هذه وبين أن تقول: "لا دليل عليه"; "لا دليل عليه" تُكَلِّفُكُ عملاً شاقاً وهي عملية الاستقراء الأغلب على الأقل، وسيكون في النهاية ظنيّاً؛ لأنه سينقض بدليل واحد، يعني: دعواك بكل هذا الاستقراء الطويل سينقض بدليل واحد، قد يكون من القياس، قد يكون من الإجماع، فكيف إذا كان الإجماع والمذاهب الأربعة على حكم في محل اتفاق، ثم يأتي أحدهم ويقول: "لا دليل عليه"، هل فعله أحد الأئمة العلماء؟ هل يقول على ما اتفقت عليه الأمة وفي مسائل الإجماع "لا دليل عليه" أم أننا أمام انحلال من أدلة الشريعة

وفرائضها بحجة الراجح والدليل وما إلى ذلك من مثل هذه الدعوات التي تكون بين يدي أئمة الاجتهاد، وليس بين يدي من عندهم "المكتبة الالكترونية" و"جوجل"، وعندهم "النسخ والاصق"، ثم يظنون أنفسهم أنهم يتعاملون مع أدلة الشريعة، وها قد بيننا ودققنا فما يتعلق بأن عدم العلم، لا يعني: العلم بالعدم، وقد تكررت كثيراً؛ لأنها مهمة.

● الاختلاف في تعليل الحكم دليل على خفاء الحكمة

ثم قال: [لكن عدم اطلاعنا لا يلزم منه منع التعليل بتلك العلة التي لم تظهر حكمها، كتعليل الربويات بالقوت والادّخار عندنا، وبالطعم عند الشافعية، أو بالكيل عند الحنفية، أو بالمالية عند الأوزاعي، مع أننا لم نطلع على حكمة كُلي] نحن لم نطلع على حكمة الشافعية ولا على حكمة الحنفية ولا على حكمة الأوزاعي بالقول بالمالية [والتعليل باللمس وغيره في النواقض وجعل بعضهم حكمته - (حكمة: اللمس) - الغفلة عن الله تعالى] يعني: أراد أن يقول: إنّ اللمس بشهوة عند المالكية أو مطلق اللمس عند الشافعية أنه بحث عن حكمة، فقال: إنّ الحكمة هي الغفلة عن الله تعالى، فهناك بحث عن الحكمة.

● منهجية المصادر الأصولية في ذكر الأقوال الشاذة

[تنبيه: أخذ الكوراني من جواز التعليل بما لا يُطلع على حكمته أنّ الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال] هنا قول الكوراني يُخالف به أئمة الأصول يُذكر، لكننا عندما نذكره.. نذكره على سبيل أننا نريد أن نجيب عليه؛ لا أننا نذكره على سبيل الاعتبار، وهو أنه يريد أن يأخذ بمعنى أنه يريد أن ينتزع إذا خفيت الحكمة؛ فمعنى ذلك تنتفي التعدية لأنّ المجتهد لا يستطيع أن يُعدي؛ لخفاء الحكمة عليه، ومن ثم تكون الحكمة باعثة للشارع، ليست باعثة للمجتهد، -كلام الكوراني- قول: إذا كانت الحكمة خافية، والعلة خافية، وهي موجبة للتعدية فكيف تكون باعثة للمجتهد وهي خافية عليه، إذن تكون باعثة للشارع ولا تكون باعثة للمجتهد وهو اختلاف الأصول التي جرينا عليها، وهنا من أراد أن يقتنص، ثم بعد ذلك يطير بهذا القنص ليقول: أنّ الأصوليين قد اختلفوا، وكأنه يفترض أنّ هذا الإمام يوافق أصول المعتزلة، وهؤلاء مشكلتهم أنه يبحث عن أيّ عبارة لا يقرأ ما قبل ولا ما بعد ولا يقرأ إلا ما يريده هو وما يعينه على غايته في موضوع إثارة الزوابع والمشكلات دون أن يلتفت إلى منهج الأصوليين في تدبير الخلاف.

• فوائد خفاء الحكمة أحياناً

الآن يأتي الأصوليين بقول الكوراني -رحمه الله- وهو من علماء الأصول، وله قيمة علمية قال: **[وهو ممنوع إذ لا يلزم من خفاء الحكمة أن لا تكون الحكمة هي الباعثة للمكلف، بل متى عَلمَ المكلف أن أحكام الشرع مقرونة بالحكم وإن لم تتعين تلك الحكم بعثه ذلك على الامتثال في الجملة]** عندما يجب على الكوراني يقول له: **أنّ المكلف قد عَلمَ أن هذه الأحكام جميعاً كلمس المرأة وإن لم يدرك العلة فإنه مكلف بها وإن لم يدرك العلة، مثلاً: سبب الحكم هو النص، أما ما وراء ذلك من حكمة فيقول: أنه لا بد أن تكون هناك حكمة هو لا يعلمها، ومن ثمّ هذه الحكمة التي لا يعلمها تكون دافع له من حيث أن هذا الشرع لا يأمر بعبث، فعندئذ يمتثل في الجملة، وإن لم يدري الحكمة في بعض الأحكام.**

قال: **[ونظير ذلك أن من سمع متكلمًا بغير لسانه، وعلم أنه واعظ أثر فيه في الجملة]** بمعنى: أنني لو قلت: هذا رجل يتكلم بالإنجليزية في حديقة ويخطب على منبر وهو يعظ الناس، فأنت تراه بسَمْتِ إسلامي، وأنه داعية إسلامي يدعو باللغة الإنجليزية وقد علمت من اسمه أنه رجل عالم وداعية، فعندئذ يتأثر الإنسان بالوعظ **[وإن لم يفهم كلامه، كما يشهد له الوجدان، ولهذا أجاب القاضي الحسين عن سؤال عن فائدة الخطبة بالعربية]** يعني: هناك أعاجم والخطبة بالعربية، إذا لم يفهمها القوم بأن كانوا عجمًا؛ بأن فائدة العلم بالوعظ من حيث الجملة، والعلم بالوعظ كذلك يؤثر بالجملة، فالعلم بالوعظ مؤثر في الجملة، (الخطبة) أعني: (خطبة الجمعة) لأعاجم باللغة العربية، لماذا؟ لأنها توقيف عبادة، لذلك قال العلماء لا بد أن تكون باللغة العربية، ثم بعد ذلك يشرح بلغة القوم، لكن بما أنها توقيف من الشارع، كانت الخطبة من الشارع بالعربية ولا بد فيها عند من قال: من آية وحمْدٍ فإن هذه أركان خطبة لا بد أن تكون بالعربية نظرًا لقوله ﷺ: **[صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي]**.

• **خطورة المفاهيم الحدائثية في إعادة تفسير النص الشرعي عن طريق التعليل بالحكمة**
كل هذا الحديث الأصولي الفقهي العميق في مجال الحكمة، ننظر إليه نظرة العلم، لكن ماذا إذا نظرنا إلى الواقع الذي نعيشه في تفسير الأحكام الشرعية وفي طرق بيانها والمناهج التي أصبحت الأحكام الشرعية تناقش في ضوءها، إذا ناقشت الحكم الفقهي في بيئته الأصولية يثبت، أما إذا كان المؤثر الكلي هو العولمة الغربية بمفاهيمها المهيمنة في العدالة والمساواة وفي الحرية،

كيف يمكن أن يُفهم "حد الردة" في ضوء هذه العولمة التي لها جُند مُحضرون من التواصليات والأموال والسياسات والإعلام والقوة العسكرية المساندة، بينما لا يجد الفقهاء من قوة إلا قوة عظيمة أقوى من هؤلاء، ألا وهي (قوة العلم) فالأصولي يبحث في قوة العلم، لكن المناقشة الفكرية لأحكام الشريعة ك(حد الردة) في ضوء الحرية للكلمة والمساواة والمواطنة، عندئذ الردة لا تصبح جناية، ولذلك هناك محاولات لانتزاع حكم الردة المُجمَع عليه الثابت بالأصول والنصوص، وإعادة تأويل النص تأويلاً يتوافق مع استيعاب الإسلام داخل منظومة العولمة، بمعنى: أن يُقال أن المرتد يقتل بوصفه مُحارباً، وكذلك أيضاً في الدول الأخرى يقاتل البُغاة الذين يخرجون على نظام الدولة، وبالتالي نصبح أمام حالة من التماهي لحكم الردة مع حكم البغي في الأنظمة والدولة المعاصرة.

هناك إعادة تفسير نفسي للنص، لكنه لا ينطلق من منطلق الأصول الذي هو الإجماع، فلذلك ما يتعلّق بالإمامة والدولة كتولي المرأة إمامة الدولة فإنّ المشايخ منهم من يُجيز أن تكون المرأة رئيسة الدولة بحكم أننا أصبحنا دولة مؤسسات ومجالات الخبرة والقرارات المؤسسية ما بين البرلمان ومجالس الخبرة، وبالتالي المرأة تأخذ قرار الحرب ليس بناءً على الشجاعة، بل بناءً على ما تقوم به المؤسسات من ضبط للمصلحة في هذه الحرب أو عدم المصلحة فيها، وبالتالي لا يضر أن تكون المرأة إماماً، وهذا يعني أننا إذا جئنا للحديث الصحيح: [لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة] سنقصره على التاريخ، وهو على قوم خاصين وإعادة تأويل النص بما يتفق مع الحداثة.

● عزل الفقه عن بيئته الأصولية إلى النقد التاريخي

يعني سنأتي إلى إشكالية كبرى وهي إعادة تأويل النصوص ليس على وفق قواعد الأصول، وإنما على وفق ما تقبله الحداثة، لكن يمكن أن يُستخدم أصول الفقه كقطع غيار لتدعيم تلك الشذوذات الفكرية بحيث يُلقَق لها قول من هنا، وقول من هناك ورواية من مصنف أبي شيبة ورواية من كتاب مُعَيّن من الكتب التي تُعنى بكتب الرواية أو قول منقطع في كتب الفقه، وهذه حالة فكرية عامة لا يختص بها فئة دون فئة من الباحثين أو من الدارسين في علوم الشريعة، فتجدهم إذا وجد رواية ظنّنها فتوى، فبالتالي أصبحنا أمام من يحسبون كل بيضاء شحمة وكل مدوّرة كعكة ويظنون أنّ هذه الأقوال المنقطعة يصح أن يُفتى بها وأن يُقال: هل الطبري لا يفهم؟ هل أنت اعلم من الطبري؟ هل أنت أعلم من ابن حزم؟ هل أنت...؟! هذه المقولات التي أصبحت بديلة للتأصيل العلمي الفقهي، يعني: هذا سؤال لا يُجاب عنه بالعلم، عندما تأتي بمسألة إجماعية هل أنت أعلم

من فلان؟! الأُمَّة اعلم من فلان، الأُمَّة اعلم من ابن حزم، يعني: كل ما جئت بشذوذ نجد مصدرك ابن حزم مثلاً، ابن حزم لا يعتبر الإجماع بعد الصحابة إذن هو مُخِل بأصول، ابن حزم لا يعتبر القياس باستنباط العلة، إذن هو مُخِل بأصول فلماذا أجِدك مُعتكفاً عنده وقد هجرت الأُمَّة.

● الأقوال المنقطعة لم تهدم المنهج الأصولي كما هو الآن في عزلة الفقه عن منهجه.

لذلك موضوع حالة تنميط الشذوذ، تنميط الفكر الديني بمعنى هات رواية وانسف الإجماع وقل: لا يوجد إجماع، يأتونك بروايات مثلاً: (عدم تزويج الصغيرة)، يأتونك بروايات في موضوع (عدم وجوب زكاة عروض التجارة)، هناك رواية عن عطاء هناك قاله فلان وفلان، هناك خروج بالفقه من بيئته الأصولية وتحويله إلى بيئة أخرى فكرية اجتماعية يَغلب عليها التفكير النفسي الاجتماعي مع النقد التاريخي، وتحويل التصحيح والتضعيف إلى نقد تاريخي، ليس غريباً أن تسمع ضعيف الموطأ نحن أمام نقد تاريخي، لا يفقه أن الموطأ كتاب أصول فقه أصلاً، هذا كيف سيتعامل مع الإمام مالك.

● تسطيح الفقه الإسلامي

لذلك نحن أمام حالات جدلية بسبب حالات انتزاع الأحكام من بيئتها الفقهية، (إنَّ الله لينصر الدولة الكافرة إذا كانت عادلة)، هو كيف يكون الظالم الذي وصفه الله -عزَّ وجل- بالشرك وأنه ظلم عظيم كيف يكون عادلاً؟!، ثم بعد ذلك بما أنَّ الدولة الكافرة تنتصر إذا كانت عادلة والدولة المسلمة أصبحت هي الظالمة والكافرة هي العادلة، طبعاً نحن نتكلم بمفهوم العدالة بالشرع، نحن لا نصف الدول الغربية بالعدالة، إنما نتكلم بالعدالة بـ"المفهوم الشرعي"، لأنَّ مفهوم العدالة شرعي، لكن أصبحت مفاهيم الغرب في العدالة والمساواة هي المهيمنة، فلماذا لا يكون رئيس الدولة كافراً إذا كان مواطناً صالحاً وملتزماً بالقرارات المؤسسية للدولة أم تريدون الحجاج بن يوسف الثقفي، هناك حالات فكرية تمارس الاعتباط في التفكير رواية من هنا، حدث من هناك، قصة من هناك، على خلط مفاهيم غربية، على خلط مع آيات من الكتاب، وخلط من أقوال السلف، وخلط من السنة، ثم بعد ذلك تقدم هذه الخلطة المميته الفكرية الاجتماعية التي تقع تحت هيمنة المفاهيم الغربية، تم تحويل الفقه الإسلامي إلى ثقافة مسطحة، خاصة في المسائل التي تتناقض مع فكر الحداثة، وبالتالي ممكن يقول أحد الشيوخ الكبار الأفاضل: (أنا لا أجبر ابنتي على

الحجاب)، الشرع أجبر؟!، نعم أجبر، "والله أنا لا أجبر الناس على الصيام"، الشرع أجبر، لكنك تريد أن تتماهى مع المفاهيم الغربية المتحركة، ظناً منك أنك ستتفق معها، هي لن تتفق معك حتى لو توافقت معها؛ لأنها ستتغير لأن طبيعتها مُتغيّرة، وبالتالي ستعيد ما أنت عليه الآن، وبالتالي أنت تَخَطَّفَتك المفاهيم في الأرض حَيْران، لن تثبت على شيء.

● المناقشة في الحكمة في المنهج الأصولي

فلذلك عندما نتكلم عن التعليل بالحكمة، وعندما تلمس الحكمة في موضوع اللبس، قال: أنه قد يكون للغفلة عن الله -عزّ وجل- يعني: يريد أن يبحث عن أي حكمة تُعيننا على فهم الحكمة لا على هدم الحكم ودفنه، هو لم يناقش في موضوع الحُكم، (لمس المرأة ما حكمته)؛ أنه ناقض الوضوء، الذي يمكن أن يكون هناك في التبعديّات من حُكم تظهر لنا، لكنه استنبط الحكمة ألا وهي: (جلب الثواب): هذه حكمة ومصلحة، و(درء مفسدة المعصية): هذه حكمة ومصلحة.

● استرداد خارطة التفكير

نحن نريد منهجية التفكير واسترداد خارطة التفكير، نحن لا نريد أن نناقش الأحكام الفقهية في درسنا الأصولي، هناك مبحثه في الفقه في شرح أسهل المسالك وفي الرسالة وما إلى ذلك، نحن في أصول الفقه نريد استرداد خارطة التفكير، كيف نفكر في الحكم الفقهي في موضوع العلة والحكمة؟، وكيف إذا عجزنا عن فهم الحكمة كيف نتصرف على فرض خفاءها علينا؟، كيف قال الكوراني أنها باعثة للشارع؟، كيف أجبناه؟، هذا الحوار المستمر داخل الأصول حوار مفتوح، يعني: لم يغفل قول الكوراني مع أنه قول فرد وهو موغل في البعد، لكن هذه الكتب العليا لا بد أن يطلع الطالب على حقيقة هذا القول، وكيف يمكن أن يجاب عليه؟

فمن هنا يأتي بناء المنهج الذي هو أهم من المناقشة في الفروع؛ لأن المناقشة في الفروع تالية، فإذا أردت أن أناقش أي مسألة تتعارض مع المفاهيم الغربية سأجد أن مجتمعي قد تركزت لديه التعليل بالحُكم القريبة ونقض الأحكام بتلك الحُكم يعين، أصبح موضوع مرض الزوجة شرط للزواج من الثانية عند الناس، ومن تزوّج من غير أن تكون زوجته مريضة أو لا تنجب ما إلى ذلك من مثل هذا الإسراف في التعليلات أدّى إلى هدم الأحكام تسطيح فكر المجتمع، إذا كان طالب الجامعة يفكر: (أن هذا الشيخ بهذا المقام يفكر بهذه الطريقة في الأدلة، أنا أفكر أحسن منه) مثلاً..

يقول: "أنا عندي تفكير أحسن من هذا التفكير"؛ لأنه لا يرى عمقًا علميًا لا يرى تجديرًا في الفكر والأعماق، وبالتالي سهّل عليه، انظر كيف أجاب الأصوليون على من قال: "بعدم التركب في العلة" مناقشة في الصميم والأعماق، هنا ينمو التفكير، وهذا أهم من حفظ الأحكام، أنه أصبحت لديه خارطة واضحة في الذهن تمر الأبحاث عبر هذه القنوات المنظمة كما يمر الماء عبر قنوات منظمة، لا أن يكون عشوائيًا بحيث يأتي إلى أرض لا تصلح للزراع.

هنا بناء الخارطة واسترداد الخارطة، وبالتالي نحن أمام مهمة هي استرداد الخارطة الفكرية، كيف نسترد خارطة التفكير حتى إذا أتى الحكم ووجدناه يمر بانسياب في هذه القنوات فنقول: هذا منّا، أمّا تراه مُصادمًا للإجماع مُصادمًا للعلم مُصادمًا للحكم، فعندئذ الخارطة ستقوم برفضه وردّه وإرجاعه إلى العولمة إلى أمّه، وإن تلبّس بالكتاب والسنة وبأقوال السلف، نقول: هذا ليس منّا، هذه أقوال موجودة، لكنها جرت على منهجنا لكنكم تريدونها في بيئة أخرى تعمل على تفكيك الشريعة، لكنها لما كانت بيننا لم تعمل على تفكيك الشريعة، بل حفظناها في الهامش وحافظنا على متن الصفحة، أنتم تريدون أن تأتوا بالأقوال الشاذة لتجعلوها في وسط الصفحة، ثم جعلوا الإسلام في الهامش، وإعادة الإنتاج بما يتفق مع الحداثة، فرّق بين الخارطتين، لذلك علينا أن نُحيي خارطتنا.

42- وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْاِتِّفَاعِ^I

وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْاِتِّفَاعِ * * لِلظَّنِّ، وَالنَّفْيِ خِلَافَ عُرْفَا
وَعَلَّلُوا بِمَا خَلَتْ مِنْ تَعْدِيهِ * * لِيُعْلَمَ اِمْتِنَاعُهُ وَالتَّقْوِيَةُ

• الحمل الأصولي في انتفاء الحكمة

قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْاِتِّفَاعِ * * لِلظَّنِّ، وَالنَّفْيِ خِلَافَ عُرْفَا

وفي هذا النص مزيد بحث حول العلاقة بين العلة والحكمة فيقول الشارح: **[[النَّفْيِ] بالجر معطوف على ثبوت الحكم]** أي: **[[وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْاِتِّفَاعِ]]** هكذا يكون الترتيب **[يعني: أنهم اختلفوا إذا قطع بانتفاء الحكمة في صورة هل يثبت الحكم فيها لِمُظَنَّةِ حصول الحكمة، أو ينتفي إذ لا عبرة بِالْمُظَنَّةِ مع تحقق انتفاء العلامة أعني الحكمة]** الآن سيأتي للتوضيح بالأمثلة أننا في موضوع البحث في الحكمة المثيرة للعلّة، الآن على الفرض القطع بنفّيها أو الظن بعدم وجودها فهل يثبت الحكم أم لا يثبت؟! قال: **[[لكنّ الفروع المبنية على هذه القاعدة منها ما رُجِحَ فيه ثبوت الحكم]]** لاحظ: إذا وجدنا العلة وقطعنا بنفي الحكمة أو الظن فيها فهل يثبت الحكم أم ينتفي؟! يعني: الميزان الذي بين **(الحكمة)** و**(العلّة)**، هناك ميزان، يقول: هناك فروع بُنيت إذا قطعنا بالحكمة ثبت الحكم، وإذا قطعنا بالحكمة انتفى الحكم، لاحظوا أنه قد يثبت الحكم مع انتفاء الحكمة وقد ينتفي الحكم إذا انتفت الحكمة!! من الذي سيمارس ذلك؟ الفقيه المجتهد، فالأصولي يقول: إذا قطعت بنفي الحكمة هل يثبت الحكم أم لا؟ لكن ستأتي إلى فروع ثبت فيها الحكم مع انتفاء الحكمة، وإلى فروع انتفى فيها الحكم مع انتفاء الحكمة، إذن الاجتهاد الفقهي المعني بالجزئيات، سيلاحظ في فرع ما انتفاء الحكمة لا ينفي الحكم، وفي فرع آخر انتفاء الحكمة ينفي الحكم.. وإليك الأمثلة.. وهذا كلّه سيبين لنا أهمية التمييز بين **«الحمل الأصولي»** و**«الحمل الفقهي»**..

¹ المحاضرة: الثانية والأربعون، وفي ثبوت الحكم عند الانتفاء، بتاريخ: 23 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/4م
رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11640>

القاعدة: هل إذا انتفت الحكمة ينتفي الحكم؟! قولان.. ماذا نفعل بالفقه؟ قد يكون هناك فروع مبنية على القول بانتفاء الحكم لانتفاء الحكمة أو على ثبوت الحكم على انتفاء الحكمة، والأمثلة توضح ذلك:

• حالات انتفاء الحكمة وبقاء الحكم

قال: **[لكنّ الفروع المبنية على هذه القاعدة منها ما رُجِحَ فيه ثبوت الحكم كاستبراء الصغيرة] (الاستبراء) غير العدة، ف(العدة) (فيها تعبد وفيها حكمة) لكن (الاستبراء) مبني على (الحكمة) وهو: (براءة الرحم)، فهل الصغيرة تُستبرأ إذا حصل عليها اعتداء مثلاً؟ أو كما في حال بيع الإمام الصغار فهل تُستبرأ؟ قال: **[فإن حكمة الاستبراء تحقّق براءة الرحم]** فإذا كانت هذه الصغيرة ليس مثلها يوطأ، لكن بيعت أو تمّ الاعتداء عليها فإننا نريد أن نتحقّق (براءة الرحم)، وإن (براءة الرحم) تكون في البالغة التي يمكن أن تحمل، وهي موجودة من غير الاستبراء، لاحظ قال: **[وهي مُتحقّقة بدون الاستبراء]** وذلك لأنها صغيرة، فقلنا: أن الصغيرة التي يُمكن أن يُتصوّر منها الوطء يجب عليها الاستبراء، مع أننا مُقرّون أنها ليست بالغة، (الحكمة) انتفت وأثبتنا (الحكم) وهو: (الاستبراء).**

• انتفاء المشقة في السفر وأثرها في الرخصة

ثم قال: **[وكمن مَسَكْنَهُ على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة، فإنه يجوز له القصر في سفره هذا]** انتفت (المشقة) وقال: **[في لحظة]** ولو كان في مكوك فضائي قطع مسافة القصر في لحظة، انتفت المشقة والحكمة في القصر فهل يسقط؟ لذلك الإشكال القائم الآن والموجود يقولون: كانوا زمان يسافرون على الدواب وهذا فيه مشقة، لكن أيضاً كان هناك الملوك والأمراء يسافرون وهم مخدومون خدمة جليلة!! والمشقة مختلفة باختلاف الأفراد، فعَلَّتْكم التي تريدون الآن أن تُوجِبوا على المسافر في الطائرة أن يُتِمَّ هي (المشقة)، وقد كانت موجودة أيضاً في موضوع التفريق بين المسافر من عوام الناس وسفر الملوك والأمراء، فالآن يضرب مثلاً الذي مَسَكْنَهُ البحر ونزلت به السفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة، يعني: قطعها في برهة قصيرة من غير مشقة، فإنه يجوز له القصر، وبالتالي لا تبحث في موضوع السفر بالمكوكات الفضائية، ولا السفر بين عمان والقاهرة بالطائرة وهو مرَفَّه، قال: يثبت

(الحكم) مع انتفاء (المشقة) لوجود (العلة) التي هي (السفر)، (العلة) < (السفر)، (الحكمة) < (المشقة)، (الحكم) < (سنة القصر)، فإن له أن يقصر لثبوت العلة وهي السفر (قطع المسافة)، وعندئذ نقول: إنَّ الحكمة غير موجودة، فعلى الدرجة الأولى رجل مخدوم أفضل من وجوده في بيته!! قال: (العلة موجودة والحكمة مفقودة) ومع ذلك يجوز له أن يقصر وتثبت الأحكام مع انتفاء الحكمة، ونؤكد: (الحكم) < (سنة القصر)، و(العلة) < (السفر)، وهو منضبط بالمسافة، و(الحكمة) التي هي دفع (المشقة)، فلا يوجد عندي دفع للمشقة ولكن ثبتت عند الأحكام.

الأصوليون من سنين وقرون وهم يصرِّحون بهذا، فالمسألة ليست جديدة، والمسألة في شخصها جديدة، ولكنها في أصلها ليست جديدة هي مبحوثة: أن السفر ولو من غير مشقة فإنه يبيح القصر، (الأصل) موجود، لكن (شخص المسألة) هو الجديد، وهذا لا يسمَّى تجديدًا، فعندما تقول: نريد أن نجد فنلغي العلة لسبب انتفاء الحكمة!! هذا لا يسمَّى تجديدًا؛ لأنَّ الفقهاء لهم أنظارهم باعتبار الفروع وباعتبار الأصول.

فهذا المثال الذي ضربه الشارح في هذا الموضوع يقول: أنه مع انتفاء (الحكمة) قطعًا، وثبوت (العلة) فإنَّ (الحكم) ثابت، ولم يُنفَ الحكم لانتهاء الحكمة، بل ثبت لثبوت العلة، هذا «الحمل الفقهي».

● حالات انتفاء الحكمة و انتفاء الحكم

قال: [ومنها ما يُرَجَّح فيه انتفاء الحكم] أي: إذا انتفت الحكمة رُجِّح انتفاء الحكم [لانتفاء حكمته قطعًا إلغاءً للمَظِنَّة من أصلها، أو لدليل مخصوص اقتضى إلغاء المَظِنَّة] فعندما ألغوا مَظِنَّة الحكمة أو قطعوا بتلك الحكمة أنها غير موجودة انتفى الحكم؛ إذن نحن أمام إسقاط الحكم لانتهاء الحكمة مع وجود العلة، منهج وميزان دقيق في التعامل بين (العلة) و(الحكمة)، قال: [وعلى هذا يترجَّح كثير من المسائل كشرع الاستنجاء من حصة لا بلل معها] فإذا خرجت حصة لا بلل معها، بل ولو معها بلل، بمعنى: هو خروج حصة وهو خارج غير معتاد [والغسل من وَضْعِ الْوَلَدِ جَافًا] (النفاس) بمعنى الدم، ولَمَّا نقول: (لا نفس له سائلة) أي: لا دم له، (النفاس) مأخوذ في أحكامه ومَقْيَسٌ على الحيض، فإذا لم يَسِلْ الحيض ولم يَسِلْ دم النفاس؛ إذن لم يجب على المرأة الغُسل من الولادة الجافة!! وهناك قولان.. والمعتمد: استحباب الغُسل، هذا قول معتمد في حالة الولادة الجافة التي لا نفاس أي لا دم معها، فتَحَقَّق خروج الولد، وتَحَقَّق الخروج للحصة،

وتَحَقَّق الخارج أسقطنا هنا الاستنجااء من الحصاة الجافة، وبالتالي لا يجب الغُسل كما هو الحال في الريح، فإن كان معها بَلَل وجب الغُسل، لكن لم يجب الوضوء، فيجب غُسل النجاسة من باب الطهارة من الخبث إن كان معها بَلَل **[والغُسل من وَضْع الولد جافاً]** فلم يجب الغُسل من وضع الولد جافاً **[وعدم نقض الوضوء إذا لم توجد اللذة في اللمس بباطن الكف أو الأصابع]** وهذا يتكلم عن مذهب المالكية بأن مناط نقض الوضوء بالشهوة، فإذا قصدتها ولم يجدها، أو وجدها ولم يقصدتها، ومن باب أولى وجدها وقصدتها، (وَجَب الوضوء)، أمّا إذا لم يقصد ولم يجد فلا يجب عليه الوضوء، فينظرون إلى ميزان في موضوع التعليل بالحكمة.

● أهمية الفقه في الاستنباط عند فقد الحكمة

ثم قال: **[والنقض بالقبلة على الفم إذا لم توجد اللذة]** بمعنى: هذه الأمثلة التي ذكرها في (القسم الثاني) هنا، أنه مع وجود علة وانتفاء حكمة نَقَضَ الحُكْم!! لماذا نقض الحكم هنا ولم ينقضه هناك؟! هذا راجع إلى البحث في الأدلة الجزئية التفصيلية ومدى قوة الترجيح بين دليل ودليل، وهذا لا يُبحث في الأصول وإنما يُبحث في الفقه، فإذا رأيت هنا أن الأصوليين قالوا: ببناء فروع على أصل وجود العلة مع انتفاء الحكمة أو عدم بناء فروع أحكام على هذا، إنما هو أصبح بين يديّ الفقيه باعتباره أدواتين، لكنك إذا نظرت في الأدلة الجزئية والتفصيلية والترجيح والأصول والقواعد بصفة عامة فيمكن أن تأخذ مسلك أن الحكمة تَنْقُضُ الحُكْم إذا لم تكن موجودة، أو أنها لا تُؤثِّر في وجود الحُكْم إذا كانت مفقودة، ومن هنا أصبح المجتهد في الفقه يُوازن بين العلة وبين المعلول وهو الحُكْم والحكمة، فتارة يسلك هذا المسلك وتارة يسلك ذلك المسلك بناء على أدلة تفصيلية، أمّا أن نذهب إلى أن عدم التعليل بالحكمة أو التعليل بالحكمة دون الالتفات للأدلة الجزئية كما ذكرت في موضوع (لن يُفْلِح قوم ولّوا أمرهم امرأة) ثمَّ يُحَيِّد الحديث، ثم تُقَلِّب المسائل بعد ذلك!! نقول: إنَّ هذا من باب تحويل عدم الانتظام مع الأدلة الجزئية هو تحويل علم أصول الفقه قطع غيار للفكر الحدائي؛ لأنه عزَّل الحُكْم عن الأدلة الجزئية والتفصيلية وأخذ بعضها منه وهجَّر بعضه الآخر وهذه هي آفة التدين، لا بد من اكتمال البحث الفقهي والأصولي ليكون الحُكْم صحيحاً.

• الفرق بين التعليل والقياس في العلة القاصرة

ثم قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَعَلَّلُوا بِمَا خَلَّتْ مِنْ تَعْدِيَةِ * * لِيُعْلَمَ امْتِنَاعُهُ وَالتَّقْوِيَةُ

[يعني: أنّ المالكية والشافعية والحنابلة جَوَّزُوا التعليل بالعلّة التي لا تتعدّى محلّ النّص وهي (العلّة القاصرة)] (علة مُتعدّية) يقابلها (علة قاصرة) أي: علة قاصرة على محلّ وُرودها [وذكر القاضي عبد الوهاب مَنَعَ التعليل بالقاصرة مُطلقًا عن أكثر فقهاء العراق، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى مَنَعِ المستنبطة دون المنصوصة والمُجمَع عليها] العلة إذا كانت منصوصة و مُجمَع عليها فيجب أن تتعدّى، أمّا إذا كانت مستنبطة فيُتصوّر فيها أن تكون قاصرة على محلّها [فتعدية العلة شرطٌ في صحّة القياس اتفاقًا] فلا يوجد قياس العلة فيه غير متعدية، يعني: يريد أن يناقش بأنه إذا جعلتم العلة قاصرة والقياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع، فما فائدة أن تكون العلة قاصرة هنا؟ [والجمهور على أنها - (التعدية) - ليست شرطًا في صحّة التعليل بالوصف] يعني: ليس من شروط التعليل أن يكون مُتعدّيًا، بل قد تُعلّل بما هو قاصر، لكن القياس هو من سيقوم بالتعدية، فنحن نتكلم هنا عن صحة التعليل بالوصف القاصر، لا عن صحة القياس بالعلّة القاصرة، يتكلم هنا عن جواز أن يكون الوصف قاصرًا ليس مُتعدّيًا إنما هو لجواز التعليل لا لجواز التعدية.

وضرب لذلك مثالًا [كتعليل طهوريّة الماء بالرقّة واللطافة دون الإزالة، وتعليل الربا في النقد بالنقدية أو بالثمنية أو بغلبة الثمنية] يعني: الماء المطلق هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجاسة، فهل علته (الرقّة واللطافة) دون الإزالة، بمعنى: ممكن أن يكون الشاي رقيقًا ولطيفًا، لكنه ليس مزيلاً، وتعليل الربا في النقد بالنقدية في الذهب والفضة، وهذا لا يوجد إلا في الذهب والفضة فقط، فنحن نريد أن نعلّل النقدية أنها علّة جريان الربا في الذهب والفضة، وهذا لا يوجد إلا في الذهب والفضة في موضوع الصرف والقرض وما إلى ذلك.

البحث عندما نتكلم في العلة القاصرة لا نتكلم في موضوع القياس للتعدية إنما نتكلم في صحة التعليل أن تكون هذه علة لهذا الحكم، عندئذ البحث هو في العلية لا في التعدية، فنقول: أنّ العلة قد تكون قاصرة، إذن نحن نستنبط وصفًا قاصرًا في موضوع الذهب والفضة النقدية أو الثمنية وهذا ليس موجودًا إلا فيهما، قال: [والقائلون بمَنَعِ التعليل بالعلّة القاصرة احتجّوا

بعدم فائدتها [الآن حُجِّجَ القائلين بعدم التعليل بالعلة القاصرة، قالوا: **[لعدم فائدتها؛ لأن فائدة التعليل التعدي للفرع-** (يعني: أن تعدي حُكْمًا من الأصل إلى الفرع)- **وقد امتنعت-** (أي: التعدية)- **واستشكَلَ القول بمنع المنصوصة أو المُجمَع عليها-** (أي: أن تكون قاصرة)- **إلا أن يُجاب بأنَّ القائل بذلك إنما منَع وجودها وأوَّل النَّصَّ أو الإجماع الدَّالَّ عليها، لا أنه مع تسليم ثبوتها بالنَّصِّ والإجماع منَع التعليل بها]** العلة المنصوصة أو المجمع عليها أن تكون قاصرة، ومنع ذلك أن تكون العلة المنصوصة قاصرة!! كيف يجيب هؤلاء المانعون من التعليل بالعلة القاصرة وقد نصَّ عليها على فَرَضٍ أو أَجْمَعٍ عليها؟! هؤلاء يكونون قد تأوَّلوا النَّصَّ أو الإجماع عليها في غير هذا المَحَلِّ، لا أنه مُسَلِّمٌ بثبوت العلة بالنَّصِّ أو الإجماع ومع ذلك يمنع التعليل بها، فإذا كانت العلة منصوصة أو مُجمَعًا عليها ووُجِدَت في فرع وَجَبَت التعدية.

الذين قالوا: بعدم التعدية؛ لأنها قاصرة، تأوَّلوا النَّصَّ، يكون مُتَأوِّلاً، فلا يوجد علة مُجمَع عليها أو منصوصة وُجِدَت في فرع وسَلَّمَ الجميع بأنها مُجمَع عليها أو أنها منصوصة ويقول: بأنها لا تتعدى، هذا لا يوجد، فإنَّ الذي قال: (لا تتعدى)، إنما تأوَّل أنها في مَحَلِّ دون مَحَلِّ، أو في نصِّ قابل للتأويل، فلا يوجد من يخالف الإجماع كِفاحًا أو النَّصَّ كِفاحًا، فإذا نصَّ على علة ووُجِدَت في فرع ولم يُجَز ذلك التعليل بها هذا غير موجود، فإذا نصَّ على علة نصًّا واضحًا لا يقبل التأويل وأُجمَع إجماعًا لا يقبل التأويل صحيح صريح مُعتبر ووُجِدَت العلة في الفرع عندئذ بالإجماع وَجَبَت التعدية. ما سُوى ذلك من البحث في أنها تبقى قاصرة ولا تتعدى إنما يكون بناء على تأويل النَّصِّ أو تأويل الإجماع بمعارضٍ راجح.

مَحَلَّ البحث في العلة القاصرة أنها مستنبطة أو ثابتة بنص يقبل التأويل أو ثابتة بإجماع يمكن أن يُعترض عليه بأنه غير صريح أو أنه غير معتبر، فحيث ثبت أن هذه العلة ثابتة بإجماع صحيح صريح معتبر فلا وجه للاعتراض، وبالتالي هنا يتكلم العلماء عن (المعارض الراجح)، ما سلِّم عن (المعارض الراجح)، قد يكون هناك دليل، لكنه لم يسلم من (المعارض الراجح).

● كل ما يخالف مذهبنا إما مؤول أو منسوخ

كما يذكر الكرخي بأن كل ما يُخالف مذهبنا فهو إما مؤول أو منسوخ، فهِمَّت على أنها تعصَّب للمذاهب وأسيء للعلماء وبُغِيَ عليهم وأفسِدَت مَقالاتهم بشحنات من المقولات الاجتماعية والفكرية الدينية المعاصرة، هو يقول لك: نحن لا نُخالف شرع الله كِفاحًا، فما وجدتموه يُخالف

مذهبنا، ولكن وَجَدْتُمْ عليه نص، أو مُعَارِضٌ بالنسخ أو مُعَارِضٌ بتأويل وهو (المُعَارِضُ الرَّاجِحُ)، فنحن مُتَأَوِّلُونَ، لا أننا مُكَافِحُونَ لِلشَّرْعِ، ثم لَبَسَتْ هذه المَقُولَةُ لِبُوسًا فِكْرِيًّا مُعَاوِرًا مُتَحَلِّلًا، وَأُسِيءَ فَهَمَ هذا الإمام، ومعلوم أَنَّ الدليل يُعْمَلُ به حيث سَلِمَ من المُعَارِضِ الرَّاجِحِ وقال الكرخي: نحن حيث سَلِمَ من (المُعَارِضِ الرَّاجِحِ) فَإِنَّا نَعْمَلُ به، أَمَا إِنْ كَانَ مُعَارِضًا بِمُعَارِضِ رَاجِحٍ كَالنَّسْخِ أَوْ التَّأْوِيلِ مِنْ تَخْصِيصٍ أَوْ تَقْيِيدٍ وَمَا إِلَى ذَلِكَ، فَإِنَّا نَكُونُ قَدْ عَمَلْنَا بِالْمُعَارِضِ الرَّاجِحِ، وَمَعَ الْأَسْفِ الْقِرَاءَاتِ الْفِكْرِيَّةِ الثَّقَافِيَّةِ الْمُسَطَّحَةِ هِيَ الَّتِي تُفْسِدُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ دِينَهُمْ. فِيمَا يَتَعَلَّقُ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَدْلَةِ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا الْفُقَهَاءُ، وَهَذَا الْقَوْلُ قَدْ يُرَوَى عَنِ الْكُرْخِيِّ الَّذِي ذَكَرْتِ، وَقَدْ يُرَوَى عَنْ غَيْرِهِ، لَكِنَّهُ قَوْلٌ صَحِيحٌ لِمَنْ سَبَرَ مَدَارِكَ الْعُلَمَاءِ وَمَقَاصِدَهُمْ وَأَنْهَمُ أَنْاسِ اصْطِفَاهُمْ اللَّهُ تَعَالَى لِبَيَانِ دِينِهِ وَشَرْعِهِ.

● الحكمة من العلة القاصرة

المانعون للعلة القاصرة اعترضوا بعدم إفادتها (التعددية)، وبالتالي لا فائدة منها لأن القياس يقصد منه (التعددية)، والجمهور سيجيبون على اعتراضات الذين منعوا وجود العلة القاصرة، قال في الشرح: **[وللتعليل بها - (أي: العلة القاصرة) - عند الجمهور فوائد منها: علم امتناعه أي القياس على محل معلولها]** أي: امتناع القياس على المحل، ما هو (محل المعلول)؟ هو الأصل في القياس فنقول: إن الأصل في القياس إما (المحل) أو (الحكم) أو (الدليل)، فإذا علمنا أن العلة في الأصل قاصرة امتنع القياس على محل المعلول وهو الأصل **[حيث يشتمل على وصف غير متعدي لمعارضتها له - (أي التعليل) - فيتوقف عن القياس لأجل المعارضة]** فثبتت العلة وثبتت لدى معارض التعددية، فلا تقوم بالتعددية، فعندي ثبوت للعلة، لكنه قد قام معارض التعددية، فهي في محلها قاصرة على النقدين من الذهب والفضة، وعلى الماء من حيث أنه هو الطهور المطهر على الصفة المعروفة.

● العلة القاصرة في الماء من الرقة واللطافة مع الإزالة

ثم قال: **[إذ يجوز أن يكون كل جزء العلة فلا تعدية]** حيث علل بطهريّة الماء بكونه لطيف رقيق مزيل إذن هي أوصاف قاصرة على الماء ليست موجودة إلا فيه، وبالتالي بما أن كل وصف من هذه الأوصاف هو جزء العلة، ولا يوجد ذلك إلا في الماء، إذن نجد أن هذه الأوصاف ليست موجودة في السوائل الأخرى من سوائل الغسيل والعصائر وما إلى ذلك، فلا يكون هناك تعدية لافتقارها إلى

أوصاف ليست موجودة إلا في الماء وهي الرقة واللطافة والإزالة **[وأن يكون كل منهما علة مستقلة]** ممكن أحدهم أن يقول: أنتم قلتم إن (اجتماع الرقة واللطافة والإزالة) هي (علة الماء)، يمكن أحد يقول: أريد (الرقة واللطافة) هذه مستقلة، و(الإزالة) علة مستقلة، فإذا قلت ذلك فعندئذ يجوز التطهير بغير الماء ممّا كان مُزِيلًا لكنه ليس رقيقًا لطيفًا، الديتول مُزيل مَثَلًا، لكنه ليس في رقة الماء فإذا أصابتك النجاسة مَثَلًا فهذا الديتول فهو يزيل النجاسة ويزيل أثرها، لكن هل هو في رقة الماء ولطافته وشفافيته وما إلى ذلك؟! هل يمكن أحدهم أن يَغْسِلَ وجهه بالديتول مَثَلًا مع أنه مزيل، وهناك في فترة الوباء كَثُرَت المزيلات، لكن هل هي في رقة الماء؟! هناك ما هو مثل الدهون تدهن به اليد لإزالة آثار الجراثيم هو مزيل لكنه ليس رقيقًا لطيفًا كالماء.

بالتالي العلماء يقولون هل اللطافة مع الإزالة علة مركبة أم أن الرقة واللطافة علة مستقلة والإزالة علة مستقلة فإذا وُجِدَت الرقة واللطافة حصلت الطهورية وإن لم تُوجَد الإزالة هذا بناء على أنها مستقلة، وإذا وُجِدَت الإزالة وإن لم تكن الرقة واللطافة عندئذ هذه علة مستقلة!! هذا فرضي لتبيين مدارك الأصوليين في موضوع التعدية وعدم التعدية، فقال: **[وأن يكون كل منهما علة مستقلة]** قد تقول: أن (الرقة واللطافة وصف مركب مع الإزالة)، ومن ثم نحن أمام (علة مركبة) فُقدان أحد الأوصاف يمنع التعدية هذا بناء على أنها مركبة وكل وصف هو جزء العلة. القول الثاني: (الرقة واللطافة) علة مستقلة، ويمكن أن تبني عليها حُكْمًا وإن لم يُوجَد في محل الغسل أو الذي يُغْسَل به الإزالة!!، فمن قال: أن (الرقة واللطافة) علة مستقلة، و(الإزالة) علة مستقلة، جاز أن يتطهر برقيق لطيف ليس مزيلًا أو بمزيل ليس رقيقًا لطيفًا؛ لاستقلال كل منهما بالعلية.. هذان القولان.

[فتحصل التعدية] أي: باجتماع العلة المركبة بجزئها في الماء مَثَلًا **[وإذا جاز الأمران]** ما هما الأمران؟ (أن يكون كل جزء من العلة والعلة مركبة) والثاني: (أن يكون كل منهما علة مستقلة) معنى **[وإذا جاز الأمران]**: أن تكون كل علة مستقلة، وهي (اللطافة والرقة) علة مستقلة، و(الإزالة) علة مستقلة، أو أن العلة مركبة من (اللطافة والرقة مع وصف الإزالة) هذا معنى قوله: **[وإذا جاز الأمران]**.

● قواعد الترجيح بين العلة المركبة والمستقلة

[فلا بد من دليل يثبت به أن ذلك الوصف المتعدي مُستقل بالعلية، لا جزء لتصح التعدية] يعني: أنتم الذين ذهبتم إلى أن كل وصف مستقل من (الرقة واللطافة) وصف مستقل

و(الإزالة) وصف مستقل، سنطالبكم بالدليل على استقلال كل منهما بالعلة!! لا نطالبكم بأن (العلة مركبة) هاتوا الدليل عليها!! ففي التعدية من أراد أن يزعم أن كل علة مستقلة هو الذي يطالب بالدليل!! أما الذي زعم التركب وأن كل وصف هو جزء العلة لا يُطالب بالدليل لماذا؟! الان بدأ بالمناقشة وسيأتي بالجواب على سؤال لماذا **[ولا يقال التعدية كافية في ترجيح الاستقلال على الجزئية]** ما معنى **[الاستقلال]** أي: أن كل وصف مستقل في إثبات الحكم، ما معنى (أن كل وصف مستقل في إثبات الحكم)؟ أنه إذا وُجد ما هو رقيق لطيف طهّر به، وإن لم يكن مزيلاً، أو ما وُجد مزيلاً فإنه يُتطهّر به وإن لم يكن رقيقاً لطيفاً، هذا معنى **[الاستقلال]**، **[على الجزئية]** أي: على التركب أنه لا بد أن يكون المُطهّر مركباً من وصفين، ولا يجوز أن يُعلّل بجزء من العلة، فلا بد أن يكون الماء المزيل للنجاسة أن يكون رقيقاً لطيفاً مع وصف الإزالة، وما يُتطهّر به لا بد أن يكون كهذا الوصف الذي عليه الماء.

قال: **[لأن ذلك]** أي: **[ترجيح الاستقلال على الجزئية]** أي: ترجيح أن كل علة مستقلة لا أن الأوصاف مركبة في علة واحدة، قال: **[لأن ذلك إذا لم تُعارض بمُرَجِّح الجزئية]** ما الذي رجّح الجزئية؟! سيقوله هنا: أن الأكثر في العِلل أنها مركبة من أجزاء وأن مُرَجِّح الجزئية هو الأكثر، فعندما نقول: إننا إذا قلنا بالتركيب في العلة من عدة أوصاف لا نطالب بالدليل؛ لأنه بعد استقراء الشريعة وجدنا أنها مركبة من أوصاف وهذا كاف في الترجيح.. إذن مُرَجِّح الجزئية هو (الأصل)، وأن ترُكّب العِلل هو (الأصل)، ومُدّعي استقلال العلة هو الذي عليه أن يأتي بالدليل على أن عِللُهُ مستقلة، فقال: **[بمُرَجِّح الجزئية]** ما هو مُرَجِّح الجزئية؟ أي: أن العلة مركبة من وصفين، وهو (الرقعة واللطافة مع الإزالة) علة واحدة مُركّبة، ما هو مُرَجِّح ذلك **[ومُرَجِّحها هنا]** - (وهو جزئية هذه الأوصاف في علة مركبة) - **هو أن اجتماع عِلَّتَيْنِ خِلاف الغالب وموافقة الغالب من المُرَجِّحات فلا ترجيح]** فالذين زعموا التُّركب في وصف الماء أنه (لطيف رقيق مزيل) ولا بد من الاجتماع، وأن العلة مركبة، هؤلاء لا يُطالبون بالدليل؛ لأنهم باقون على الأصل؛ لأن الأصل دليل بنفسه؛ لأن استقراء أدلة الشريعة يُبيّن أن (العِلل مركبة)، فهُم قد احتجوا بالغالب، والغالب أصل، ومن معه الغالب لا يُطالب بالدليل؛ لأن الغالب أصل، ويُطالب بالناقل عن الغالب!! فالذي زعم استقلال الأوصاف في العلة هو الذي يُطالب بالدليل؛ لأنه زعم خلاف الغالب.

قال: **[ومُرَجِّحها هنا]** - (الذي هو أن هذه أوصاف جزئية في علة مركبة) - **هو أن اجتماع عِلَّتَيْنِ خِلاف الغالب، وموافقة الغالب من المُرَجِّحات فلا ترجيح]** فإذا زَعَمْتَ استقلال العِلل

فقلت: أن الماء يكفي أن يكون رقيقاً لطيفاً ليُطَهَّرَ به وإن لم يكن مُزيلاً، وكذلك كل مُطَهَّرٍ أو أن المُطَهَّرَ يكفي أن يكون مُزيلاً وإن لم يكن رقيقاً لطيفاً، أنت تزعم الاستقلال فبيّن لنا أدلتك على استقلالية هذه الأوصاف بالتعليل، لماذا؟! لأنك خرجت عن الغالب وخرجت عن الأصل.

[فالتوقف باقٍ] [توقف] ماذا؟ توقف الترجيح باقٍ لوجود (المعارض الراجح) وهو أن العِللَ في الغالب مركبة ولا تتعدّد العِللَ ولا تستقل، وأن استقلالها خلاف الغالب، إذن يجب عليك أن تتوقف وأن لا تُرَجِّحَ الا بمُرَجِّحٍ **[كتعليل طهورية الماء بالرقّة واللطافة دون الإزالة]** فعندئذ عليك أن لا تنتقل بالترجيح بالعِللَ المستقلة دون دليل وكان الأجدر بك أن تتوقف وأن لا تُرَجِّحَ لعدم المُرَجِّح.

43 - ومن فوائدها معرفة المناسبة¹

وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْإِنْتِفَا ** لِلظَّنِّ، وَالنَّفْيِ خِلَافَ عُرْفَا
وَعَلَّلُوا بِمَا خَلَتْ مِنْ تَعْدِيهِ ** لِيُعْلَمَ امْتِنَاعُهُ وَالتَّقْوِيَهُ

● المناسبة دليل مستقل

ما زلنا بصدد الحديث عن فوائد العلة القاصرة والحُجَجِ والبيِّنات على جواز التعليل بالعلة القاصرة، تحدَّثنا عن أنَّ العلة القاصرة نبحتها من حيث جواز التعليل، وليس في موضوع جواز القياس الذي يتضمن التعدية من الأصل إلى الفرع؛ لأننا مُقَرَّون بأنَّ هذه العلة قاصرة على محلِّها كما هو في موضوع (الرقعة واللطافة مع الإزالة) في الماء فلا نجده إلا في الماء، ومن ثمَّ هذه علة قاصرة ولا يتوضأ ولا تُغَسَّلُ النجاسة إلا بالماء من حيث تحقُّق هذه العلة في الماء فقط، أيضًا فيما يتعلق بنقدية الذهب والفضة فلم يكن هناك نقد إلا الذهب والفضة، وبالتالي لم يجدوا ما يمكن أن يُعدَّى إليه حكم الذهب والفضة بعلة النقدية والتمنية ممَّا يعني أنَّ الشرع قد علَّل فعلاً أحكاماً بعلة قاصرة على المحل الذي وردت به وهو الأصل ولا نجد فرعاً يقاس على هذا الأصل.

● فوائد ظهور المناسبة في العلة

قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[ومن فوائدها - (أي: العلة القاصرة) - معرفة المناسبة بين الحكم ومحلِّه]** يعني: عندي ماء حكمه: مُطَهَّر، الذهب: نقد، عندي عليّة (النقدية والتمنية)، وعندي عليّة (الرقعة واللطافة مع الإزالة) في الماء، الآن يريد أن يبيِّن فوائد العلة القاصرة قال: **[معرفة المناسبة بين الحكم ومحلِّه]** التطهير بالماء لماذا؟ لأنه رقيق لطيف مزيل، تعليل أحكام الربا بالنقدين؛ ذلك لأنها أثمان الأشياء، والتمنية هي العلة، ما فائدة هذا الربط بين هذا الوصف وهذا الحكم؟ قال: **[فيتقوى الباعث على الامتثال؛ لأنَّ النفس أميل لما ظهر لها مناسبتها، وقد ظهر بهذا - (وهو التعليل بالعلة القاصرة) - اشتراط المناسبة في العلة القاصرة]** فنحن نقول: أنَّ العلة وإن كانت قاصرة هذا لا يمنع المناسبة.

(1) المحاضرة: الثالثة والأربعون: (وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْإِنْتِفَا) بتاريخ: 23 شوال 1442 هـ - الموافق: 2021/6/4م

رابط المحاضرة: <https://www.walidshawish.com/?p=11641>

ما فائدة المناسبة؟ هي البعث على الامتثال، فأنت عندما تعلم أنّ هذا الماء مزيل رقيق لطيف تتطهر به فإنّ وضوءك بهذا الماء وإزالة النجاسة بهذا الماء يبعثك على الاستعمال له بدلاً من غيره، وأنّ هذا لا يوجد إلا في هذا الماء، فعليك بالماء، فهنا أنت أدركت العلة وأدركت الحكم، فكانت العلة مُعينة لك على ذلك الامتثال.

قال: [وقد ظهر بهذا اشتراط المناسبة في العلة القاصرة، وهو مقتضى كلام البرهان - (أي: هو مُقتضى كلام الإمام الجويني في البرهان) - ومنها تقوية النص الدال على معلولها إذا كان نصّاً ظاهراً؛ لأنه لقبوله التأويل يحتاج إلى مُقوٍّ يصرف عنه التأويل وكذا إذا كان - (أي: النص) - قطعياً بناءً على أنّ اليقين يقبل التفاوت].

● المناسبة ترقى بالنص من الظاهر إلى النص

هذه فائدة أخرى غير فائدة (البعث على الامتثال) أنّ هذه العلة تمنع التأويل.. لماذا؟ لأنها تُقوّي الحكم، فيما أنّ الحكم بُني على هذا الوصف وهو النقدية في الذهب والفضة فمعنى ذلك أنك لا تؤوّل هذا النص بتأويلات أخرى تناقض هذه العلة، فأصبحت العلة مُقوّية ومرتقية بالنص المنقول من الظاهر إلى دلالة النص التي لا تقبل التأويل، وذلك من خلال العلة التي قوّت بناء الحكم على هذا الوصف الذي أصبح مُتعلّقاً لوجه المناسبة.

● فائدة التعليل بالثمنية مثلاً

فصارت المناسبة مرتقية بهذا النقل من الظاهر إلى رتبة النص غير المحتمل؛ لأنّ الظاهر معنى راجح، له معنى مرجوح، فالعلة تنقله من هذا الاحتمال من المعنى المرجوح إلى أن يكون نصّاً بأنّ هذا الذهب قد حُرّم فيه التبادل على وجه الربا بالزيادة أو بالتأجيل، إنما لعله أنه ثمنية للأشياء، عندئذ هذه الثمنية للأشياء تعني: أنّ هذه النقود هي سكة السلع التي تمشي عليها، فإذا حولتموها إلى سلعة عندئذ فقدتم السكة التي تسير عليها السلع وأصبحتم كقطار يمشي في الرمال. فمناسبة العلة للحكم وإن كانت قاصرة ارتقت بالنص إلى رتبة التعليل.

● التعليل بالعلة التي كانت قاصرة إن وجدنا فرعاً تتعدى إليه مثل الورق النقدي

الآن عندنا الذهب لأنه موصوف بالنقدية عندئذ ارتقت به هذه الصفة إلى أن يكون قطعياً، هذا في وقت لم يكن فيه نقود ورقية، لم يرقى المجتمع بعد إلى مثل هذه العملات التي بيننا، فكان العلماء لا يجدون مُمَثِّلاً للذهب والفضة في النقدية، فكانت العلة في ذلك الوقت لم تجد فرعاً تتعدى إليه فوصفها العلماء بأنها قاصرة، ماذا لو وجدنا فرعاً تتعدى إليه، والإمام مالك قد سئل عن جلود الإبل هل يصح أن تكون نقوداً، إذن هو مُتصَوِّرُ أنها لو صحَّت أن تكون نقوداً لعاملها كما يُعاملُ النقدان، لكنها غير متيسرة لأن تكون حاملة صفة النقدية، فوصفها بالقاصرة إنما هو من حيث الواقع الذي لم تجد فيه تلك العلة فرعاً تتعدى إليه، لكننا الآن في العملات الورقية تعدت إلى العملات الورقية لماذا؟ لأنها حملت أوصافاً النقدية، فعندئذ كانت العلة التي هي النقدية قاطعة في إثبات حكم جريان الربا في الأوراق النقدية ووجوب الزكاة، كما جرى في الذهب والفضة.

فهي في هذا المجال تشير بالقطع على جريان الربا في الأوراق النقدية وعلى وجوب الزكاة فيها، وأنه لا مجال بعد هذا أن يُنكَر ذلك، ذلك لأن علة النقدية كانت في الذهب والفضة، ارتقت هذه المناسبة إلى هذا النص إلى رتبة القطع، ولم يكن هناك فرع فوصفت بالقاصرة، أما الآن فقد وجد الفرع في موضوع النقدية في الأوراق النقدية، وإذا قلنا بعدم وجوب الزكاة في الأوراق النقدية وعدم جريان الربا فيها!! فهذا يعني: أن كل بنوك العالم إسلامية ولا يوجد ربا في الدنيا.

● السلعية في الذهب وصف طردي

هذا البحث هنا في موضوع النقدية وأنها ارتقت هذه المناسبة بالحكم إلى القطع، بمعنى: أنه ليس من مادة الذهب، قد يقول أحدهم: لا، هذا لأنه من مادة الذهب، والذهب يحمل قيمة سلعية، نقول له: لا، إن الاجتماع على أنها صفة النقدية وليس أنه سلمي يحمل قيمة سلعية. هذا القطع في العلة صرف التأويل الذي نجده اليوم، كأن يقول أحدهم: أنه أُعْتَبِرَ نقوداً لما يحمل في ثناياه من قيمة سلعية، نقول: والقمح يحمل في ثناياه قيمة سلعية، والعروض تحمل في ثناياها قيمة سلعية، إذن أنت تُعَلِّلُ بوصف طردي، ولو طبقت أحكام النقود بالطرْد والعكس في العلة لطبقت على القمح وعلى السيارات أحكام التَّقْدِينِ بجامع أنها جميعاً تحمل قيمة سلعية و لأفسدت الدنيا كلها ولما بقي هناك سلع وعروض، وأصبحت كل السلع؛ لأنها تحمل قيمة مالية، أصبحت كلها نقوداً، فبِمَ نشترى إذا كانت كل السلع هي النقود، أصبحت النقود نقوداً سلعية،

والسلع نقودًا، فأصبحنا نتعامل بالنقود على أنها سلع، والسلع على أنها نقود، وهذا قلب لحقائق الأشياء.

● الأوصاف الطردية في الذهب

ما الذي نفتته العلة القاصرة بالتعليل بالنقدية، لا تأتوا بعد قرون وتقولوا: أن علة الذهب والفضة بما تحمل من قيمة سلعية هذا تأويل مرفوض وقد ارتقت علة النقدية بالذهب والفضة إلى رتبة النص ولم يقولوا بما تحمل من قيمة سلعية. فالفائدة التي ساقها هنا الارتقاء بهذه المناسبة من أن العلة هي الثمنية وليست السلعية، ولو قلنا: بأن الذهب والفضة هما نقود بما يحملان من قيمة سلعية لأصبحت كذلك السلع نقودًا لأنها تحمل أيضًا قيمة سلعية ولقلبنا النقود سلعةً والسلع نقودًا.

فالفائدة الأولى للتعليل هنا في هذا الموطن الذي ذكرته في موضوع أن النقدية أصبحت هي علة قطعية مُجمَع عليها، والكل يتكلم عن علة النقدية في الذهب والفضة والثمنية ولم يقل أحد هي علة السلعية وأنها تحمل في باطنها قيمة السلع، النقود التي نتعامل بها، وهي الأوراق النقدية الآن هي تحمل صفة الثمنية ولا تحمل صفة السلعية، وبالتالي هي مستمرة ومستقيمة على أحكام الذهب والفضة المعللة بأنها نقدية ثمنية، وهذه نقدية ثمنية، وإن كان الذهب والفضة فيه قيمة سلعية والأوراق النقدية ليس فيه قيمة سلعية، فتكون هذه القيمة السلعية وصف طردى بالإجماع؛ لأنّ التعليل انعقد بإجماع بأنّ العلة هي (الثمنية)، وليست (السلعية)، وهذا هو المستقيم على أصول البحث، أما الذين لا يوجبون الزكاة في الأوراق النقدية ولا يوجبون فيها الربا ولا يوقعون بها الربا فهؤلاء قلبوا الشريعة رأسًا على عقب إنما هم خرجوا عن أصول التعليل وعلّلوا بأوصاف مُطَرِّدة وهجروا الأوصاف المؤثرة في تعدية الأحكام، وذلك مع الأسف الشديد يهدم الزكاة ويهدم الربا معًا، بحيث يتعامل الناس بالربا على أنها عروض ولا يزكون على أنها مقتنيات، ومن ثمّ هناك فساد في التعليل المخالف لقطعي التعليل بالثمنية وعلّلوها بالسلعية، وهؤلاء الفقهاء أجمعوا على التعليل بالثمنية.

هذا منهج التعليل وأنّ العلة وإن كانت قاصرة في وقتهم إلا أنها وجدنا لها فرعًا يمكن أن تتعدى إليه كما هو مذهب المالكية في موضوع (غلبة الثمنية) في موضوع التعامل في الثمنيات، ورأينا منهج الإمام مالك أنه لو أجزت جلود الإبل أن تكون نقودًا لتعامل معها كما يتعامل مع

الذهب والفضة، مع أنها لا تحمل قيمة سلعية ذات بال بالنسبة للذهب والفضة، فظهر أن الإمام أهدر القيمة السلعية واعتبر الثمنية التي هي أثمان الأشياء ووسيط للتبادل.

● المناسبة تقوي الحكم لو كان قطعيًا

قال لك: حسنًا لقد ارتفعت بالنص الذي هو في ثمنية الذهب من احتمال التأويل بأنه سلعة وجميل وناصح وأنه يمكن أن يحفظ ويثبت لنا أن الإجماع على الثمنية ينقض التعليل بأنه أداة ادّخار ولا يفسد ولا يصدأ وأبطلت كل هذه الاحتمالات وارتقيت إلى رتبة النص.

● المناسبة في العلة القاصرة في الحكم القطعي زيادة اليقين

ماذا لو كانت العلة القاصرة قطعية، ماذا تفيد؟! ستقول: ليست ذات فائدة!! قلنا له: لقد بينّا أن اليقين متفاوت ويقبل التفاوت، وكذا إذا كان قطعيًا بناءً على أن اليقين يقبل التفاوت، وهو الحق، فيقين الأنبياء ليس كيقين الصديقين ويقين الأولياء ليس كيقين غيرهم، فاليقين في نفسه متفاوت وقد بينّا ذلك في مبحث الإيمان في مقدمات تلك الدروس الأولى.

ثم قال الشارح: **[وهو الحق وجه التقوية أن العلة القاصرة كدليل آخر على إثبات**

الحكم] يعني: صار عندي الحكم ثابت من حيث النص، وعندني دليل آخر على أن العلة أيضًا مثبتة للحكم فأضفنا دليلًا جديدًا، فثبت بالنص وثبت بالحكم أن هذه علة، إذن الدليل أن العلة القاصرة أصبحت كدليل آخر، فتضافرت الأدلة وهذا مفيد في الترجيح بكثرة الأدلة.

قال: **[وجه التقوية أن العلة القاصرة كدليل آخر على إثبات الحكم، ومنها زيادة الأجر]**

الآن ذكر فوائد في العلة القاصرة وهي موجودة في العلة المتعدية، يعني: انظر إلى فوائد التعليل الحكم قال: **[ومنها - (أي: من فوائد العلة القاصرة) - زيادة الأجر؛ لأنّ المكلف إذا فعل بنية تحصيل المصلحة ونية الامتثال كان له أجران]** يعني: أنت حكمت بحكم أن هذا الذهب فيه وصف الثمنية ويجري في الأوراق النقدية، والحكمة من ذلك إثبات سكة تجري عليها السلع، لا أن تُحوّل النقود إلى سلعة، وإذا فعلتم ذلك فأنتم تتجرون بوسيط التبادل، يعني: أنتم تُقَطِّعون السكك الحديدية التي تمشي عليها قطارات السلع ثم تبيعونها سكراب، هذا اقتصادكم إذا تعاملتم مع الذهب والفضة وما هو في حكم الذهب والفضة الذي هو النقود الورقية تكونون قد أفسدتم اقتصادكم.

ما فائدة ذلك؟ أننا نلاحظ حينما نُحرِّم الربا هذه الحُكْم، عندما نوجب الزكاة نلاحظ هذه الحُكْم، فتحصيل هذه المصلحة من هذه الأحكام فيه زيادة أجر، وفيه إفادة في نية الامتثال لتحصيل المنفعة، ونية الامتثال، فكان له أجران، فأنت مُمتثل للحكم ولو دون علة، وأنت ممثّل للمصلحة التي ثبتت فأنت الآن تتوخّى المصلحة وتتوخّى الحُكْم بالامتثال فيكون لك عندئذ أجران. **[كان له أجران قاله حلولو، قال السبكي في عدّه فوائد القاصرة وزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها أي لأجل العلة - (فأنت ممثّل للحكم وممثّل للمصلحة) - المحلى] قوله: [المحلى] هنا أي: أن العبارة الآتية شرح من المحلى لشرح جمع الجوامع، يعني: الآن يريد أن يتكلم عن كلام قاله السبكي والمحلى وهو شارح جمع الجوامع له إفادة وزيادة هنا، قال: **[زيادة النشاط فيه - (أي: الامتثال) - حينئذ بقوة الإذعان لقبول معلولها وهو الحُكْم] ف[مُعلولها] هو الحُكْم، و(العلة): المصلحة، فأنت تَمْتَثِل الحُكْم، فلك أجر وأنت تتوخّى المصلحة وترجوها فلك أجر آخر، [لقبول مُعلولها] فالمعلول هو الحُكْم، [فزيادة النشاط علة لزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجل العلة، وهذه الفائدة متفرّعة عن الفائدة، الأولى لأن معرفة المناسبة سبب لقوة الإذعان، وقوة الإذعان سبب لزيادة النشاط، والمراد من زيادة النشاط الإقبال على الامتثال بكمال الاهتمام، وذلك سبب لزيادة الأجر. قاله المحشي] فمعرفة المناسبة في هذه الأحكام هو علم من العلوم المهمة: البعث على الامتثال، وتوخي المصلحة، والإذعان، كل هذه فوائد في العلة القاصرة **[وكذا متفرّعة عنها - (أي: عن المناسبة، يعني: زيادة الأجر وكل هذا متفرّع عن معرفة المناسبة) - أيضاً على جعل زيادة الأجر لقصد تحصيل المصلحة أودرء المفسدة فإنّ ذلك القصد ناشئ عن معرفة المناسبة كما هو مذكور في تعريف المناسب] (المناسب): إدراك مصلحة من الحكم أو إدراك دفع مفسدة في هذا الحكم الناهي، فكل ما ندرسه في المقاصد إنما هو تعبد لله - عزّ وجل - بالمناسبة لأجل أن نُحصِل مزيداً من الأجر على الامتثال وهو الإذعان، وتحصيل المصلحة ودرء المفسدة التي تتفرّع عن فهمنا للمناسبة، حتى ولو كانت هذه المناسبة في علة قاصرة.******

- اعتراض الكوراني بأن خفاء الحكمة ينفي كونها باعثاً للمجتهد بل باعثة للشارع قال الشارح: **[وتعقب الكوراني قول السبكي وزيادة الأجر الخ بأن امتثال الأمر في التعبد أشق على النفس من المُعلّل] يعني: في اعتراض من الكوراني على السبكي في زيادة الأجر، واعتراض من الكوراني على كل ما قلناه، فيقول: أن التعبد فيه أشق، أي: الذي لا تدرك فيه المناسبة هو أشق**

على النفس، وبالتالي هناك مشقة فيكون التعب أفضل من المناسبة لما فيه من المشقة، فقال: **[زيادة الأجر فيه - (أي: في التعب) - أوفق بأمر الشارع]** فالكوراني قال: كل ما تقولونه هذا ليس صحيحًا، أنا أقول لكم: أنَّ التعبَ بعدم إدراك المناسبة أشق وأنت تعمل وأنت في كمال الامتثال دون أن تلاحظ المناسبة، وهذا هو الأوفق بأمر الشارع، فيقول: أنَّ التعب فيه أجر أعظم، الآن كل مجرى حديثنا على أن المناسبة التي فيها الأجر الأعظم من الإذعان والامتثال وإدراك المصالح ودرء المفاسد وما إلى ذلك.

• هل التعبُّ أشق من المُعلَّل

قال: **[وردّه في الآيات البيّنات - (أي: رد على قول الكوراني الذي تعقّب به الكوراني كلام السبكي) - بقوله: إنما يزيد الأجر في الأشق إذا كانت أشقيته لمجرد صعوبته في نفسه]** يعني: كالجهاد في صعوبته في نفسه كالتضحيات الكبرى صعوبتها في نفسها **[بخلاف ما إذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته]** أي: حكمة الأشق. فيردّ في الآيات البيّنات على الكوراني الذي جعل الأشقية من حيث عدم إدراك المناسبة، قال له: لا، الأشقية من حيث نفس الفعل لا من حيث إدراك المناسبة، فلذلك حيث كان الفعل في الأشقّ من حيث هو الفعل، عندئذ يكون فيه أجر عظيم، قال: **[إنما يزيد الأجر في الأشق إذا كانت أشقيته لمجرد صعوبته في نفسه بخلاف ما إذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته - (الذي هو حكمة الأشق) - إذ - (إذ تعليلية) - الأشقية حينئذ ليست إلا باعتبار غم النفس - (أي: إكراه النفس وحملها) - وانعقاد الصدر وإن سهل الفعل جدًّا]** يعني: الفعل سهل، ولكنك لا تدرك حكمته هل هذه الأشقية أم الأشقية باعتبار الفعل نفسه، لذلك قال: الأشقية معتبرة الفعل نفسه لا باعتبار أنك لا تعرف المناسبة، إذا سهل الفعل جدًّا.

فيردُّ مُعلِّلاً على الكوراني اعتراضه على السبكي: **[إذ الأشقية حينئذ ليست باعتبار غم النفس وانعقاد الصدر]** فما هي بقضية حرج لأنه أنا لا أعرف لماذا أفعل هذا الفعل؟!، ولكنه سهل) هذه ليست مشقة **[وإن سهل الفعل جدًّا، وذلك يقتضى فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة]** ثم قال: **[والحاصل أن الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل، وحينئذ يظهر فرق ما بين الأمرين]** وهما (أمر التعب) الذي لا تدرك منه مناسبة، و(أمر المُعلَّل) الذي تدرك منه المناسبة، قال: **[يظهر فرق ما بين الأمرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبَيْن مزيد الأجر في المُعلَّل وفواتهما]** أي: فوات هذه الفوائد التي ترتبت على المناسبة، **[في**

التعبد]، ويقصد بـ**[فواتهما]**: تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة **[والأشقية الناشئة من غم النفس و انعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام]** يعني: إذا أنت لم تدرك الحكمة قارن ذلك أنك لم تدرك الحكمة في عمل سهل وقارنه في موضوع تمام الاهتمام والنشاط، كما نُعَلِّلُ مَثَلًا في تحريم الربا ونقيم الاقتصاد الإسلامي على العِلل وعلى المناسبات، ونقيم المعاملات على المناسبات، وما يتوفر لذلك من دواعي الاهتمام والنشاط بالأحكام وتطبيقها لفهم تلك المناسبة.

• هل الأجر على قدر المشقة

[قلت: عظم المشقة لا يستلزم كثرة الأجر] يعني: حتى ولو كان بالفعل، الآن سيأتي للشق الثاني، نحن قلنا لك: إذا كان الفعل سهلًا ولم تدرك الحكمة فالمشقة هنا ضعيفة، وعلى فرض أن الفعل أشق فعلًا، قال: **[عظم المشقة لا يستلزم كثرة الأجر، فكم من عمل سهل أكثر أجرًا من عمل شاق ألا ترى قوله -ﷺ-: (من وافق تأمينه تأمين الملائكة ففرّله ما تقدّم من ذنبه) فكم من عمل أشقّ منه لا يحصل فيه ذلك]** يعني: موافقة تأمين الإمام فيه مغفرة الذنوب، فهناك أعمال كثيرة شاقة مع هذا العمل البسيط وهو موافقة تأمين الإمام هذا يغفر لك ذنبك، والجهاد يغفر ذنبك، فانظر إلى عمل الجهاد الكبير وعمل الموافقة هنا، فهنا يريد أن يبيّن أن الأجر ليست على قدر المشقة بل إن الأجر مترتبة على أمور أخرى، منها تحصيل هذه المقاصد التي يتكلم فيها.

[قال زروق في قواعده - (هي قواعد التصوف) - وأما قوله -ﷺ- (أجرك على قدر مشقتك أو على قدر تعبك) فقضية عين] أي: لا قياس فيها لا تتعدى صاحبها، وليس فتوى عامة **[يعني: - (أي: زروق) - أنه خطاب واحد، وهو لا يعم من غير نص على التعميم]** يعني: لا يوجد، هو خطاب واحد، فأنت حتى تنقله للتعميم لا بد أن يكون هناك دليل على التعميم، بل الأدلة العامة على أن الأجر ليس على قدر المشقة، بل هناك أذكار بسيطة جدًا في الأداء والفعل تفوق أذكارا كثيرة جدًا في الأجر، هنا يريد أن يقول الأجر على قدر المشقة قضية عين وهو خطاب واحد، وحتى يعم لا بد من قياس آخر، لا بد من دليل آخر للتعميم، أما خطاب العين من حيث الوضع فهو قاصر على المخاطب. **[ولعلّه لم يرد فيه نص كما هو ظاهر كلامه ومن غير قياس]** يعني: التعميم يحتاج إلى نص أو إلى قياس ولم يثبت لا نص ولا قياس. **[وفضائل الأعمال لا تدرك بالقياس]** يعني: على فرض أن العمل سهل، فإن نية التعب لا تمثّل المشقة، على فرض أن العمل شاق جدًا فلا يعني أن فيه الأجر الكثير، فقد ثبت بالشرع أن هناك أجزًا عظيمة على أفعال قليلة لا مشقة فيها.

• ترجيح الأجر بالمُعَلَّل على المُتَعَبَّد به

من ثمَّ ينتفي قول الكوراني في جميع جهاته، سواء كان العمل شاقًا أو عملاً سهلاً، لكنه لا تدرك مناسبة أي: حكمته، فيبقى حينئذ ما قرَّره الأصوليون من أهمية العلة والمناسبة في تحصيل الأحكام وفي بناء الأحكام، وفي تحصيل بناء الأحكام، وفي درء المفسد فيما نهى الله -عزَّ وجل- عنه، فهنا تتَّجه الأمة إلى مزيد من النشاط والعمل والاهتمام في تطبيق هذه الأحكام، وبناءً عليه تكون الأحكام المُعَلَّلَة التي أُدرِكت مناسبة ولو بعلة قاصرة تكون ماثراً اهتماماً، وعندئذ نجد أن الله - سبحانه وتعالى- في كتابه العزيز يُعَلِّل الأحكام للمسلمين حتى يقتدوا وينشطوا لهذه الفوائد ولهذه الحكمة.

• التحلل بسبب عدم مراعاة العلة والحكمة

وهنا نلمس أنَّ الأصوليين في براعتهم ودقتهم في إدراك المناسبات وأوجه هذه المناسبات والدفاع عن هذه المناسبات هو حقيقة دفاع عن النص نفسه كما ذكرت في موضوع النقدية في الذهب والفضة والنقدية في الأوراق النقدية، ونحن نشهد الآن تحللاً كبيراً في موضوع الربا، وتحللاً في الزكاة، وتحللاً في أحكام الشريعة لسبب بسيط واحد وهو أنهم لا يريدون أن يُطبَّقوا أحكام النقدين الذهب والفضة على الأوراق النقدية بحجة أنها قاصرة، وإنما عبَّر الفقهاء على أنها قاصرة مع التعليل بالنقدية، وإنما قصرت لعدم وجود فرع في وقتهم على هذه النقدية، فلم يكن في وقتهم أي شيء يؤدي صفة النقدية، حصلت الفلوس النحاسية ولكنها لم يغلب أن تكون نقوداً، بل بقيت في أجزاء بسيطة من المحقَّرات كضُمَّة البَقْلِ وما إلى ذلك، ولكنها لم تأخذ صفة النقدية، كما هو الحال في النقود الرقمية في هذه الأيام فلم تأخذ صفة النقدية الغالبة، كما هو أصل المالكية أنَّ المعتر هو (غلبة الثمنية) وليس (مطلق) الثمنية.

44 - مِنْهَا مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ وَنَزْدٌ (I)

قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

مِنْهَا مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ وَ زَدٌ * * وَصَفًا إِذَا كُلُّ لُزُومِيًّا يَرِدُ

يتحدث في هذا البيت عن العلة القاصرة من حيث وصفها ومحلها وكونها جزءًا من العلة فقال: (مِنْهَا): أي من العلة القاصرة (مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ) أي: أو جزءًا من العلة منها (الوصف) أي: أحد أوصاف تلك العلة اللازمة، وهنا يُفسَّرُ قوله: (لُزُومِيًّا): بمعنى: العلة القاصرة، أي: أن فيها وصفًا يجعلها قاصرة لا تتعدى إلى فرع آخر، فتكون عندئذ قاصرة.

● إعراب البيت

قال الشارح -رحمه الله تعالى:- [الضمير في (مِنْهَا) للعلة القاصرة، و(جزء) مرفوع بالعطف على (مَحَلُّ)] و[مَحَلُّ] هنا قُصِدَ لفظها، فتقدير المعنى وتقدير اللفظ (مِنْهَا): أي: من العلة محل الحكم، و(مِنْهَا) أيضًا جزء، صار (مَحَلُّ الْحُكْمِ) معطوف عليه، و(جزء) معطوف على (مَحَلُّ الْحُكْمِ)، قال: (وَ زَدٌ وَصَفًا): (مَفْعُولٌ، لِقَوْلِهِ: (وَ زَدٌ)، أي: وصفًا من أوصاف العلة التي يجعلها قاصرة كالثمنية والنقدية في الذهب، كما سيأتي تفصيله، وقول الشارح: [ويرد بفتح المثناة التحتية] أي: بالياء [و(لُزُومِيًّا) حال من (كُلُّ)] و[كُلُّ] هنا قصد لفظها، أين صاحب الحال في هذا؟ [كُلُّ] هو: صاحب الحال، والعامل الذي نصب الحال هو الفعل المُقَدَّر (يَرِدُ) دل عليه الفعل (يَرِدُ) الذي في آخر العَجْز، وهو في قوله: (لُزُومِيًّا يَرِدُ)، عندنا حذف دل عليه دليل، فيصبح تقدير: (يَرِدُ كُلُّ لُزُومِيًّا يَرِدُ) ولا يجوز حذف لا يدل عليه دليل، فنقول: ما يُعْرَفُ يُحَدَفُ.

● لماذا نُقَدِّرُ فَعْلًا بَعْدَ (إِذَا) و(إِنْ) - مقاصد النجاة

[الذي هو فاعل فعل محذوف يُفسِّره ما بعده] (كُلُّ): فاعل، وما هو الذي (بعده)؟ في قوله: (يَرِدُ)، (إِذَا) قَدَّرْنَا بَعْدَهَا الفِعل (يَرِدُ)، ودل على هذا الفعل المحذوف وهو (يَرِدُ) الفعل في آخر عَجْز البيت، هذا التقدير هو مذهب البصريين.

(1) المحاضرة: الرابعة والأربعون: (مِنْهَا مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ وَزَدٌ)، بتاريخ: 2 ذو القعدة 1442هـ / 2021-6-21م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11677>

ربما يرى أحدهم أنه من التكلّف، لماذا تقول: (إِذَا يَرِدُ كُلُّ لُزُومِيًّا يَرِدُ) لماذا هذا التقدير؟ لماذا لا نقول: إِنَّ (كُلُّ) هنا: فاعل تقدّم على الفعل (يَرِدُ)، فلماذا هذا التقدير (يَرِدُ)، فهو تكلّف لا محلّ له!!، نقول: إِنَّ هذا التقدير هو مذهب البصريين، وهم جمهور النحاة، وهو أنّ الاسم إذا جاء بعد (إذا) كقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: 1] فتجد أنّ المُفسِّرين يقدرون (إِذَا انْشَقَّتْ السَّمَاءُ انْشَقَّتْ)، أو بعد (إِنَّ) كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: 6] فتجد أنّ المُفسِّرين يقولون: هناك تقدير: (إِنَّ استجارك أحد من المشركين استجارك)، فما هو الداعي لهذا التقدير؟ ولماذا يذهب الجمهور إلى ذلك، وهو أمر يثير تساؤلاً عند القارئ؟! لماذا في هذا الشرح يُقدِّر الشارح ويقول: [فعل محذوف يُفسِّره ما بعده]؟! فهذا التقدير من الشارح هو جار على أصول جمهور النحاة وهم البصريون، ونحاةنا اليوم هم نحاة أهل البصرة الذين يرأسهم سيبويه -رحمه الله تعالى-.

فهنا مدخل لتفسير هذه التقديرات، لماذا يُقدَّر (فعل) بعد (إذا) و (إِنَّ)، هنا في هذه الحالة في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ يقولون: يقدر (فعل) دل عليه الفعل المذكور، لكن ذهب الكوفيون إلى أنّ ﴿السَّمَاءُ﴾ و ﴿أَحَدٌ﴾ في الآيتين فاعل مُتقدِّمٌ على فعله، فلماذا لا نذهب مذهب الكوفيين؟! لأنّ الأصل عدم التقدير، يُشكّل على كلام الكوفيين الذين يجيزون تقدّم الفعل على فاعله إشكالات وهو أنه قد تحدث اختلافات كثيرة في المعنى إذا قلنا: بأنّ الفاعل مُتقدِّمٌ ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ و ﴿انْشَقَّتْ﴾ الفعل متأخّر، وهذا إشكال في كليات النحو، ونخشى من الخلل على الكليات.

• الفرق بين الجملة الفعلية والاسمية

الجملة العربية إما أن تكون: (جملة فعلية) كقولنا: (سافر خالد)، وإما أن تكون جملة اسمية مثل: (خالد سافر):

فإذا قلنا: إِنَّ (خالد سافر): (خالد): فاعل، و(سافر): فعل.

و(سافر خالد): (خالد): فاعل، و(سافر): فعل.

فلا يبقى عندنا جملة اسمية، فأصبحت الجملتان جملة فعلية!! فكيف نُقسِّمَ الجمل إلى مبتدأ وخبر، وعندئذ ما معنى المبتدأ والخبر؟! ونكون قد فقدنا تركيباً مهماً في الجملة العربية، ألا وهو تركيب الجملة الاسمية؛ لأنَّ على كِلا الحالين تقول: (سافر خالد): جملة فعلية، و(خالد سافر): جملة فعلية؛ فتعرب (خالد) على أنه فاعل، فأين الجملة الاسمية في اللغة العربية؟! سنكون أمام إخلال بنظام الجملة العربية، سنكون أمام إشكال كبير، ماذا أصبحت تفيد الجملة الاسمية؟ الجملة الاسمية تفيد الثبوت وكلمة الله هي العليا، والجملة الفعلية تُفيد الحدوث، فإذا قلنا: إنَّ (خالد سافر): جملة فعلية، و(سافر خالد): جملة فعلية، نحن نكون قد فقدنا المعنى الكبير للجملة الاسمية؛ لأنَّ (الجملة الاسمية تفيد الثبوت)، و(الجملة الفعلية تفيد الحدوث)، فعندما نأتي إلى النحاة فيقدِّرون هذا التقدير وهو أنه يُقدِّر (فِعْلاً) دلَّ عليه الفعل في البيت (يَرِدُ)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ حِرْصاً منهم على المحافظة على تركيب الجملة الفعلية، وأن لو قالوا: إنَّ الجملة اسمية بدون تقدير: (كانت السماء انشقت) و(انشقت السماء) لا فرق بينهما في المعنى، فهناك أصل كلي كبير وهو المحافظة على معنى من معاني اللغة العربية الثابت للجملة الاسمية) في أنها تفيد الثبوت، و(الجملة الفعلية): تفيد الحدوث، كالفرق بين (سافر خالد): تفيد الحدوث، و(خالد سافر): تفيد الثبوت.

● القياس عند النحاة

فعندما يختار الشارح هنا مذهب الجمهور وهو أنه يُقدِّر (فِعْلاً) وهو (يَرِدُ) بعد (إذا)، فيقول: [حال من (كُلِّ) الذي هو فاعل فعل محذوف يُفسِّره ما بعده] فيجب المحافظة على قياس النحو، ونحن هنا في درس قياس الأصول، فالأصوليون يبنون في أقوالهم على القياس، وكذلك أيضاً النحاة لهم قياسهم النحوي، فلا عجب أن مذهب جمهور النحاة هو الذي يبني عليه الشارح قوله بوجوب تقدير فعل مناسب بعد (إذا) و(إن)؛ ليستقيم القياس النحوي بالحفاظ على جوهر معنى الجملة الفعلية بعد (إذا) و(إن)، وأنها مفتقرة عن الجملة الاسمية، لولا حقيقة هذا الفرق الذي يحافظ على معنى «الجملة الاسمية» و«الجملة الفعلية»، لما قال سيد الفصحاء سيدنا رسول الله -ﷺ-: (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ) (إِنَّ) حرف ناسخ وناصب يدخل على الجملة الاسمية، (الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ)، فعبر بـ(الْحَمْدَ لِلَّهِ) ليدل على الثبوت وعبر بقوله -ﷺ-: (نَحْمَدُهُ) ليدل على الحدوث، فالثبوت مفيد للدوام، و(نَحْمَدُهُ) مفيد للحدوث، وبناء عليه فإنَّ قوله -ﷺ-:

(نَحْمَدُهُ) يفيد معنى الجملة الفعلية، و: (إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ) أي: الحمد لله، ودخلت (إن) للتوكيد يفيد الثبوت، فجاء بالمعنيين في موطن واحد، فهذا هو داعي الفرق، وللتأكيد على هذا المعنى الذي نبينه «للجملة الاسمية» و«الجملة الفعلية»، ماذا لو قلنا: (حضر الرجلان) وقلنا: (الرجلان حضرا)، نفس الألفاظ لو أردنا أن نجاري الكوفيين في مذهبهم بأن ﴿السَّمَاءُ﴾ فعل تقدّم على فاعله، وأنه لأصبح (حضر الرجلان) و(الرجلان حضرا)، كيف تستقيم عندئذ قواعد اللغة، هل تتساوى الجملة بين (حضر الرجلان) و(الرجلان حضرا)، أصلاً نحن لا نجيز (الرجلان حضرا)، نقول: (حضرنا)، سيشكل الأمر على مذهب الكوفيين الذين يجيزون أن يتأخر الفعل على الفاعل ويلتبس الفاعل بالمبتدأ، فلا يعقل أن نخالف جمهور النحاة في قياسهم ونحن ندرس القياس في الأصول، إننا إذن لفي قول مختلف، فإذا رأيت المفسرين يقدرون في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ [الانفطار: 1] يُقَدِّرون (فِعْلاً) بقولهم: (إذا انفطرت السماء انفطرت) أي: تقدير انفطرت.

● كليات النحويكليات الأصول

اعلم أنّ النحاة يرتبون جزئياتهم تحت كلياتهم، وهو التفريق بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية ولو أنهم جعلوا الجملة هنا اسمية عندئذ لالتبست الجملة الاسمية بالفعلية لأنهم أجازوا تقدم الفاعل على الفعل وعندئذ تنخرم كلياتهم، لذلك لأنهم لم يقدروا ذلك الفعل، فلذلك عندما قَدَّرَ الْمُفَسِّرُونَ في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ عندما قَدَّرُوا فِعْلاً (إِذَا انْفَطَرَتْ السَّمَاءُ) دلّ على هذا التقدير قوله تعالى: ﴿انْفَطَرَتْ﴾، فنقول عندئذ في هذه الحالة لقد استقامت الأصول وانسجمت القواعد، فهذا التقدير على بينة وعلى أصول وقواعد يراه بعض العوام أنه متكلف وأنه لا داعي له لأن الفعل موجود لذلك يقولون في التقدير: (إِذَا انْفَطَرَتْ السَّمَاءُ) فعل وفاعل، و{انْفَطَرَتْ} أيضاً فعل وفاعل ضمير مستتر يدل على السماء، وعليه فإننا لا ننظر إلى تقديرات المفسرين على أنها مُتَكَلِّفَةٌ بل نُقَدِّرُ أنها مبنية على مدركات علمية مفيدة للعلم مبنية على أصول وعلى قاعد.

• العلة إما محل الحكم أو جزؤه أو وصفه

قال: [و(لُزُومِيًّا) حال من (كُلُّ)] وهنا [(كُلُّ)] مرفوعة؛ لأنه فُصِدَ لفظها وهي محكية من البيت الذي هو: (فاعل فعل محذوف يُفسِّره ما بعده)، قال: [يعني: أن من صور العِللِ القاصرة أن تكون العلة محل الحكم أو جزؤه الخاص به] أي: أو أن تكون العلة جزءه الخاص به [بأن لا يوجد في غيره] يعني: خاصة بالأصل ولا توجد في محل آخر ليكون فرعًا يقاس على ذلك الأصل [أو وصفه اللازم له] إما أن تكون العلة القاصرة محل الحكم أو جزء من محل الحكم أو وصفًا في محل الحكم، ثم قال: [والمحل ما وضع له اللفظ كالخمر والذهب والفضة] التعريفات مصطلحات مهمة وضبطها ضروري لحفظ المعرفة، فإنّ التعريفات إذا لم تنضبط أصبحت المعاني متحركة والألفاظ ثابتة وعندئذ تصبح المعاني لا نهائية ومتقلبة ومتغيرة، وعندئذ نكون قد وقعنا في اضطراب المعرفة.

• تعريف محل الحكم

قال: [والمحل ما وضع له اللفظ كالخمر والذهب والفضة] هنا تعريف ومثال كالخمر والذهب والفضة، فالخمر وضع لهذه المادة، والذهب وضع لتلك المادة وكذلك الفضة فهي أسماء دالة على محال، فهذا اللفظ وذاك هو المحل [كتعليل حرمة الخمر بالخمرية أي: بكونه خمرا أو جريان الربى في الذهب والفضة بالذهبية أو الفضية] وهذا من اللف والنشر المرتب أي: من الذهبية بالذهب والفضية في الفضة، هذا هو المحل، ف(العلة): إما (محل أو جزء أو وصف) فما هو المحل؟ هو: (ما وضع له اللفظ) مثال على (المحل): الخمر، والعلة هي الخمرية، فعندما جعل العلة هي الخمر عندئذ وصفها بأنها (الخمرية) أو (الذهبية) أو (الفضية)، فهذا وصف مطابق للمحل دالٌّ عليه بدلالة المطابقة (الخمر : الخمرية)، ف(الخمر) هو: المحل، والوصف المعلل به: (الخمرية)، والمحل: (الذهب)، والوصف المعلل به: (الذهبية)، و(الفضة) هي: المحل، والوصف المعلل به هي: (الفضية)، فأصبحت العلة هي محل الحكم.

• دلالة اسم الفاعل

انتقل بعد ذلك للحديث عن التعليل بالجزء الخاص فقال: [ومثال التعليل بالجزء الخاص - (أي: أن العلة جزء من المحل) - تعليل نقض الضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما - (أي: من السبيلين) - فإنّ الخروج جزء معنى الخارج إذ معناه ذات متصفة بالخروج] [إذ]:

تعليلية، فهنا يتكلم عن اسم الفاعل (الخارج)، والعللة جزء من هذا المحل وهي: (الخروج)، وهنا من الضروري أن نشير إلى معنى اسم الفاعل هنا فإنّ (الخارج) يدل على أمرين يدل على (ذات و الخروج)، فإذا نظرت إليه على أنه وصف فهو مُتكوّن من أمرين (الخروج و الذات التي خرجت) فهو دال على (ذات و معنى)، يتكون من جزئين: (خروج) و (ذات)، فما دلالة اسم الفاعل دائماً؟ اسم الفاعل يدل بالتضمن على الخروج وعلى الذات.

● دلالة المطابقة والتضمن والالتزام

ما معنى (التضمن)؟ أي: جزء المعنى، لذلك هنا يتكلم عن (الخارج)، يتكلم على أنه مُكوّن من جزئين: مكوّن من (ذات) ومكوّن من (خروج): وهذا معنى قوله أنه يريد أن يتكلم عن جزء العلة، فالخارج يدل بالتضمن على (خروج) هذا جزء، ويدل على (ذات)، و(دلالة التضمن): هي: (دلالة اللفظ على جزء معناه)، كالسيارة تدل بالتضمن على المقود والمحرك والكراسي، فهذه دلالة تضمن، وفي البناء فإنه يدل بالتضمن على وجود نوافذ وأبواب وأعمدة ولبن، كما قال في السلم:

دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَا وَافَقَهُ * * يَدْعُونَهَا دَلَالَةَ الْمُطَابَقَةِ

وَجُزْئِهِ تَضَمُّنًا وَمَا لَزِمَ * * فَهُوَ التِّزَامُ إِنْ بَعَقِلَ التِّزِمَ

يعني: السيارة تدل على صانعها بدلالة الالتزام العقلي، (هذه سيارة؛ إذن هناك صانع): هذه (دلالة التزام)، سيارة تدل على مجموع هذه الموجودات مركبة (دلالة مطابقة)، بينما تدل السيارة على المقود (دلالة تضمن)، وكذلك دلالتها على المحرك، هنا (الخارج) يدل بالتضمن على أمرين: على (ذات و خروج) فهذا معنى قوله: [إِنَّ قَوْلَنَا الْخَارِجَ نَعْلِلُ بِجُزْءٍ مِنْهُ وَهُوَ الْخُرُوجُ] معناه ذات متصفة بالخروج، فأصبحنا أمام (خارج) مكوّن من أمرين وهو (الخروج و الذات)، فهذا معنى التعليل بالجزء، وهنا عللّ بالخروج.

● الفرق بين جزء العلة والصفة.

قال: [والمراد بالوصف اللازم] انتقل الى الحالة الثالثة، فعندنا (تعليل بالمحل) و(تعليل بالجزء) و(تعليل بالوصف)، وهو الآن سيتكلم عن التعليل بالوصف فقال: [والمراد بالوصف اللازم هنا هو ما لا يتصف غير المحل به كالنقدية] في الأول قال: [الذهبية] مطابقة للذهب، [الفضية] مقابلة للفضة، وهنا قال: أحد أوصاف تلك العلة ألا وهو (النقدية)، فعبر هنا بالنقدية وهي إحدى الأوصاف القائمة بالذهب ولا نقول إنّ دلالة الذهب على النقدية دلالة تضمن بأنّ

النقدية هي جزء من الذهب كما ذكرنا في الخروج بل هي صفة للذهب، (الخارج) صفة للموصوف، فهناك هي جزء العلة الذي هو (الخروج)، أما هنا التعليل بالصفة وهي (النقدية)، فمثلاً: الصفرة هي صفة للذهب، ولكنها ليست جزءاً منه، ولكن الخروج جزء من الخارج، فنقول: الصفرة ليست جزءاً بل هي بعض أوصاف الذهب، وهنا لا بد لنا من التمييز بين (التعليل بالجزء) و(التعليل بالوصف)، فإذا قلنا: بأنّ «الخروج» هو جزء من الخارج، ف«الخارج» يدل على الخروج، كما قلنا دلالة تضمن، و«الخارج» بعض أوصاف البول والمني والغائط، فالخارج بعض الأوصاف، والخروج بعض الخارج، فيجب التمييز بين كون الشيء صفة قامت بذات، ف«الخارج» صفة قامت بذات، لكن «الخروج» جزء من تلك الصفة، ف«النقدية» صفة فهذه صفات الشيء أو بعض صفاته، أما «الخارج» فقد دلّ على جزئين هما «الخروج» و«الذات» التي اتصفت به.

الفرق بين «الخروج» الذي هو جزء الخارج وأنّ الخارج دلّته على الخروج تضمن وبين كون «الخارج» صفة دالة على ذلك الشيء وهو البول والمني والغائط. فعندما نقول: (خالد كريم) هذه صفة، لكنها ليست جزءاً من الموصوف، وكذلك نقول هنا فإنّ النقدية صفة بعض أوصاف الذهب وليست جزءاً من الذهب، كما نقول: (الإنسان عاقل)، ف(عاقل) صفة، لكن (العقل) جزء من الإنسان، وليس العقل بوصفه صفة شاملة للإنسان؛ لأنهم بحثوا في محل: هل هو محلّ القلب أم محلّ الدماغ؟ فهم يبحثون عن «جزء».

أو هو (العقل) و(العاقل)، ويظهر في الفرق بين «الجزء» و«الصفة»، ف(العاقل صفة)، و(العقل جزء)، وربما يستعمل «الجزء» مجازاً للدلالة على «الصفة»، كأنّ تقول: (هذا عدل)، وهو معنى الحدث، فلذلك علينا أن نُميّز بين ما هو «صفة على الحقيقة» دلّت على (ذات و معنى) وبين «المصدر» الذي هو (جزء من معنى الفاعل)، في قوله هنا: **[والمراد بالوصف اللازم هنا هو ما لا يتصف غير المحل به كالنقدية في الذهب]** فهنا عبّر بـ«الصفة» **[في الذهب والفضة، أي: كونهما أثمان الأشياء فإنها - (النقدية) - وصف لازم لهما - (للذهب والفضة) - في أكثر البلاد]** أي: نجد أنّ النقدية ملازمة للذهب والفضة وأنه لا يوجد ما يتصف بهذه الصفة إلا الذهب والفضة ومن هنا كانت العلة قاصرة عليهما، هذا ما أراد أن يُنبّه إليه في هذا الأمر فيما يتعلق ب(أنواع العلة القاصرة): أنّها (محل الحكم وجزءه ووصفه) هذا تلخيص لما يتعلق بما تكونه العلة القاصرة.

45- وقولي المراد بالوصف اللازم^(I)

مِنْهَا مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ وَ زَدَ * * وَصَفًا إِذَا كُلُّ لُزُومِيًّا يَرُدُّ

● مناقشة اللازم والخاص

ذكرنا في المحاضرة السابقة ما يتعلق بما يكون علة قاصرة سواء كان من المحل أو جزئه أو وصفه، وقد عبّر الناظم عن ذلك الوصف بقوله: **[اللازم]** واستعمل اللازم بمعنى: «الخاص»، وسيبين الناظم وجه قوله: **(وَصَفًا إِذَا كُلُّ لُزُومِيًّا)** يريد أن يُبين أن اختياره للتعبير بالوصف اللازم أنه اختار مثل عبارة المحلي، وسيأتي الاعتراض على استخدام كلمة (اللازم) في التعبير عن الوصف الخاص بالعلة القاصرة، وهنا يبدأ الشارح قوله مبيّنًا اختياره، ووجه الاعتراض على ذلك الاختيار وأنه قد اختار اللازم للتعبير عن الوصف الخاص القاصر وهناك من يعترض على هذا الاستعمال.

قال الشارح رحمه الله تعالى: **[وقولي المراد بالوصف اللازم الخ، إنما اخترت مثل عبارة المحلي بأن لا يتصف به غيره]**- (استعمل اللازم بمعنى: أنه لا يتصف به غيره)- وقال: **ناصر الدين اللقاني هذا تفسير مفهوم الخاص، أي: القاصر لا اللازم، فإن مفهومه - (أي: اللازم)- الذي لا يفارق موصوفه أي: لا ينفك عنه انتهى** [فهنا اعتراض على استخدام كلمة (اللازم) بدلًا من كلمة (الخاص)، استعملت كلمة اللازم للدلالة على معنى أن الوصف قاصر على المحل مع أن اللازم لا يكون ضروريًا أن يكون قاصرًا، بل قد يكون موجودًا في شيئين، فالإسكار موجود في الخمر وموجود بالنبيذ، فالإسكار وصف ملازم للخمر وهو وصف ملازم للنبيذ، فعندئذ يعترض اللقاني على تسمية (الخاص) القاصر على المحل.

هنا مناقشة في التعبير عن معنى من المعاني بلفظ من الألفاظ، اللقاني لا يريد أن يُقال الوصف اللازم للعلة القاصرة يريد أن يقول هناك (خاص) وهناك (لازم)، والشارح في استعمال (الوصف اللازم) تبع المحلي، واللقاني معترض وينتقد التعبير عن (الخاص) بـ(اللازم)، فـ(الخاص) لا

(1) المحاضرة الخامسة والأربعون: (وقولي المراد بالوصف اللازم)، بتاريخ: 2 ذو القعدة 1442 هـ / 2021-6-21م

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11680>

يتصوّر فيه التعدية للغير، فعندئذ يكون علة قاصرة والتعبير عنه بـ(اللازم) فيه تسامح؛ ذلك لأنّ النقدية قاصرة على الذهب والفضة، أما (اللازم) فيمكن تصوّره فيما تتعدى فيها العلة، وعندئذ لا يكون قاصراً كما ذكرت في الإسكار.

• معنى اللازم عند أهل السنة

إنّ الأوصاف ملازمة لأعيانها لا تنفك عنها، فعندما نقول هذا (لازم) لا نقصد باللزوم هنا (المَاهُو) المنسوب للماهية، ففضية التسمية بـ(اللازم) هناك ورائها ما ورائها من البحث، على خلاف تسمية (الخاص)، فعندما يعبر هنا الأصوليون من أهل السنة بـ(اللازم). فعلينا أيضاً أن نُوضّح الفرق بين اللزوم المستعمل عند أهل السنة، واللزوم المستعمل عند المعتزلة، فالمعتزلة عندهم اللزوم (المَاهُو) المنسوب للماهية بمعنى: أنّ الصفة لازمة للماهية لزوماً ذاتياً، والله لا يُغيّر الصفة كالإسكار في الخمر والإحراق في النار، والله لا يُغيّر الصفة على طريقة المعتزلة، لكن نحن نقول: هنا اللزوم عادي، فنستعمل نحن هنا كلمة اللزوم ويستعمل المعتزلة كلمة اللزوم، ولكن هناك فرق في المعنى بين اللزومين، فنحن نقول: إنّ اللزوم عادي بجعل من الله تعالى ويمكن أن ينفك عن الماهية؛ لأنّ الصفة جعلت إلهي وليست ذاتية في الأشياء بمعنى أنّ هذه الأشياء لا تكون إلاّ بها.. لا؛ فإنّ الصفة للنار هي الإحراق وهي موجودة بالعادة وهي خلق من الله تعالى، ولو شاء للنار أن لا تُحرق فإنها لا تُحرق، لذلك نقول: إنّ الأوصاف اللازمة التي نُعبر عنها هنا كالإسكار زائدة على الماهية وليست موجودات ذاتية في المادة، بحيث يصبح الشرع عندئذ تابعاً للأوصاف الذاتية، وتصبح الطبيعة في الماهيات هي الحاكمة على الشرع، فنحن نؤمن بقانون العادة ونقيم عليه مختبراتنا وتجاربنا، ونؤمن بأنّ الله تعالى هو الخالق لهذه الصفات في المادة، ولو شاء لجعل في النار صفة الماء، وفي الماء صفة النار، يفعل الله ما يشاء، فهذه عاديات وليست لوازم عقلية كما يزعم المعتزلة، فإنّ الصفات للماهيات ليست ذاتيات تابعة للأعيان، بل هي جعلت إلهي قد تزول صفة وتبقى العين كبقاء النار وسلب صفة الإحراق عنها لإبراهيم -عليه الصلاة والسلام-، فعندما نُفسّر كلمة (اللزوم) و نُفسّر كلمة (الخاص) ويعترض الأصوليون كاللقاني على المحلي في استعماله كلمة (اللازم) بدلاً من (الخاص) فإنه يجب أن نُبين معنى (اللازم)، فعقائدنا مستمرة على أنّ الصفات ليست وجودات ذاتية مَهوِيّة في الأشياء، بل يمكن أن تنفك عنها وهي مرتبطة على وجه العادة، وهي بجعل من الشارع، والحكم المرتبط بهذا الوصف أيضاً حكم إلهي، وهذا مستمر على قولنا: أنّ الله يفعل ما

يشاء، وأنَّ الله على كل شيء قدير، وهذا نتكلم عنه في الممكنات العادية كصفة النار وصفة الماء وما إلى ذلك من صفات هذه الأشياء، على خلاف ما يجعله المعتزلة من أنها أوصاف ذاتية للأشياء لازمة لها ذاتياً، فعندئذ نقول: إنَّ صفة الإحراق العادية زائدة عن الماهية قد تزول هذه الصفة وتبقى النار، يقول الله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69] سَلِبَتِ الصِّفَةُ مَعَ بَقَائِهَا نَارًا، وبالتالي هنا تخلف الأمر العادي، ولم يتخلف العقل، وبقيت ناراً على الحقيقة، وهذا هو الأصل في الخطاب الشرعي، ولا ينتقل عنه إلى المجاز إلاً بدليل، ونحن نعلم إصرافات المعتزلة في المجازات نتيجة أصولهم وضعوها، وهذا أمر ضروري في فهم الشرع، عندما نتكلم عن الخاص والعللة المتعلقة بمحل الحكم كالخمر والذهب والفضة وغير ذلك.

● المعتزلة العقل يحكم

لذلك نقول: إنَّ (الأشاعرة) يقولون: العقل مستقلاً لا يدرك ولا يحكم قبل ورود الشرع والشرع هو الحاكم، و(المعتزلة) يقولون: العقل يحكم، وشتان بين عقل الإنسان وعلم الله وحكمته وتدييره ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: 8].

● الفرق بين الماتريدية والمعتزلة في الحكم العقلي

أريد هنا أن أبين مذهب السادة الماتريدية أنَّ العقل عندهم يُدرك ولا يحكم ويستثنى من ذلك وجوب معرفة الله تعالى عندهم فالعقل عندهم يحكم في هذه المسألة خصوصاً وهي وجوب معرفة الله وإن لم يرد الشرع بذلك. والسؤال إذا كان الماتريدية يقولون في وجوب معرفة الله أنه عقلي، والمعتزلة يقولون: أنه عقلي ولا يتوقف على الشارع، فما الفرق بين الماتريدية وبين المعتزلة، فالماتريدية من أهل السنة.

● الماتريدية العقل يحكم في معرفة الله دون تحسين وتقبيح ذاتيين

نقول: إنَّ المعتزلة يجعلون الحسن والقبح ذاتيين في الأشياء، لكن نحن نقول: بجعل من الله عز وجل،- فيتفق الماتريدية والأشاعرة أنَّ الحسن والقبح ليسا ذاتيين، ويفترقان في ذلك مع المعتزلة، فإن قال الماتريدية: إنَّ العقل يحكم في معرفة الله تعالى وإن لم يرد الشرع فذلك ليس تبعاً للأوصاف الذاتية في الأشياء وأنها ذاتية، بل لأنَّ العقل مستقل يدل على الله تعالى وليس للحسن

والقبح الذاتيين في الأشياء كما تزعم المعتزلة، وهذه نقطة فارقة كبيرة بين السادة الماتريدية في معرفة الله تعالى وبين المعتزلة، عندئذ نعرف الفرق الجوهرى بين أهل السنة والمعتزلة، أن المعتزلة يقولون أن الحسن والقبح ذاتيان، والماتريدية والأشاعرة يخالفونهم في هذا؛ لنعلم معالم أهل السنة والجماعة.

● معالم أهل السنة والجماعة

يقول الماتريدية إن الحسن والقبح ليسا ذاتيين بل جعليين من الله تعالى، فيمكن أن يحسن الشرع ما يقبحه العقل، وهذا خلاف ما عليه المعتزلة، وعليه نجد أن الماتريدية والأشاعرة متفقون على أن العقل لا يحكم، واستثنى الماتريدية معرفة الله -عز وجل- بالأدلة العقلية، مع ملاحظة الفرق بين أهل السنة والجماعة الماتريدية والأشاعرة من جهة وبين المعتزلة أن الصفات عندنا جعلية وليست ذاتية، وما سوى معرفة الله -سبحانه وتعالى- نجد أن أهل السنة جميعاً ماتريدية وأشاعرة يقولون: إن العقل لا يحكم، وميّرنا بين قول الماتريدية أن معرفة الله -عز وجل- في أصول الدين يقولون بها عقلاً، لكن في مدرّكهم مختلفون عن المعتزلة فيما يتعلق بالحسن والقبح الذاتي أو الجعلي في الأشياء، وعليه فإن الأشاعرة والماتريدية يدخلون في مسألة أن العقل يدرك فنحن نقول: أن العقل لا يدرك ولا يحكم، وعند الماتريدية العقل يدرك ولا يحكم، فندخل جميعاً مع الماتريدية في أن صفات الماهيات جعلية من الله -سبحانه وتعالى-، ويدخل المعتزلة من باب آخر وهو أن صفات الماهية عند المعتزلة ذاتية لا تفارق على النحو الذي بينت في صفة النار آنفاً، لذلك فهم هذه الفروق ضرورية لفهم معالم أهل السنة والجماعة عندما يتحدثون في العلة، عندما يجتهدون في النقض ما بين تمييز الخاص عن اللازم، واللازم كيف يفهم على منهج أهل السنة خلافاً للمعتزلة، والفرق بينهم وبين الطوائف في الأصول.

بناء على ذلك نجد أن الطبائعيين الغربيين يتطلعون لإحياء مذهب المعتزلة تشابهت قلوبهم في تأثير الطباع وفي تأثير القوة المودعة وفي تأثير الأوصاف الذاتية للأشياء كما بينت سابقاً أن خطوات الشيطان الأولى الذي ردّ الشرع بالطبع، وقال: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، لذلك لا بد أن يتنبّه الأصولي إلى هذه الكليات الفاصلة والمعالم القاطعة بين الحق والباطل وأن الفروع ستأتي على منوال الكليات.

• تعبير المحلي عن الخاص باللازم

ويستمر شارحنا -رحمه الله تعالى- بمناقشة (اللازم) و(الخاص) لألفاظ العلة في هذا المقام. فقال الشارح: **[وقد أجاب عن المحلي في الآيات البيّنات بأن هذا تفسير مرادٌ لللازم لأنه المناسب للمقام، فإن الكلام فيما يمنع تعدي العلة ومجرد عدم اتصاف المحل به غير مناف لذلك، سواء أمكن مفارقتة للمحل أولاً، بخلاف مجرد عدم إمكان مفارقتة المحل فإنه لا ينافي ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تتحقق التعديّة، فالصواب أن هذا تفسير اللازم هنا وكثيراً ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبث باصطلاح لا يطابق المقام انتهى.]**

في هذه الفقرة يذكر الشارح كلاماً عن صاحب الآيات البيّنات، بأنّ صاحب الآيات البيّنات لا يرى بُعداً عن الصواب في استخدام كلمة (اللازم) في التعبير عن المعنى (الخاص) في العلة غير المتعدية، فيقول عن صاحب الآيات البيّنات وأنه يجيب عن المحلي الذي استخدم كلمة (اللازم) محل (الخاص)، فقال الشارح: **[وقد أجاب عن المحلي في الآيات البيّنات - (أي: صاحب الآيات البيّنات) يجيب عن المحلي ويلتمس له العذر في تعبيره باللازم]- بأنّ هذا تفسير مراد لللازم - (أي: لا غضاضة في استعمال المحلي لكلمة اللازم في التعبير عن الخاص)- هذا تفسير مراد لللازم لأنه المناسب للمقام فإن الكلام فيما يمنع تعديّ العلة ومجرد عدم اتصاف المحل به غير مناف لذلك] هو يتكلم عن الوصف الخاص، لكن الوصف الخاص أيضاً لازم، بمعنى: النقدية لازمة، أليست صفة؛ إذن هي لازمة للموصوف، وبالتالي معنى الخاص لا يتنافى عن كونه ملازماً فالصفات ملازمة وأنتم تقولون أنّ النقدية صفة وهذا ملازم، فهي خاصة وملازمة أيضاً، فاستعمال كلمة (اللازم) لا ينافي استعمال كلمة (خاص)، فقال: إن الصفات لازمة سواء كانت متعدية أم غير متعدية، فقال: **[ومجرد عدم اتصاف المحل به - (أي: بتعديّ العلة)- غير مناف لذلك]**، إذن لماذا تريدون أن تجعلوا الخاص يتنافى مع اللازم؛ فالوصف الخاص هو أيضاً لازمٌ للذهب، فالأوصاف لازمة أصلاً، لكنه هنا لازم خاص، فقضية أنّ كونه لازم سواء كان هذا الوصف خاص أم غير خاص بصرف النظر فهو لازم، لذلك قال: **[لذلك سواء أمكن مفارقتة للمحل أولاً]** سواء كانت النقدية قاصرة على الذهب أم غير قاصرة على الذهب فهي لازمة، وهو الآن يعتذر للمحلي ويُقدّم تفسيراً لتعبير المحلي عن (الخاص) بلفظ (اللازم) ليقول: أنّ وصف اللازم والخاص ليسا متنافيين؛ لأنّ الأوصاف لازمة لموصوفاتها، تتحدثون عن الخاص بمعنى أنه قاصر على هذا المحل ولا يوجد في محل غيره، فأصبح لدينا معنى آخر فنقول: (خاص لازم).**

فصاحب الآيات البيّنات يريد أن يقول لنا: لا غضاضة في تعبير المحلي عن (الخاص القاصر) ب(اللازم)؛ لأنّ الخاص لا ينافي اللازم، الأوصاف لازمة لموصفاتها، لكن نقول: هذا (خاص لازم)، (النقدية): وصف خاص لازم، (الإسكار): وصف لازم ليس بخاص، بل يمكن أن يتعدّى إلى الحبوب المهلوسة وله محلات أخرى كالمخدرات والنبيد. إذن لا تعترضوا على المحلي في تعبيره عن الخاص باللازم، فهذا المعنى الذي يُقدّمه صاحب الآيات البيّنات يُقدّم هذه الرؤية النقدية المستنيرة.

نلاحظ أنّ القراءات الأصولية هي قراءات نقدية من فحول العلم هي مضيضة للمعرفة وليست شهوات نفسية وحالات نفسية (استخدم عقلك!) فالشيطان استخدم عقله فطرده الله من الجنة، وشتان ما بين العقليين: (العقل الذي يسعى في هداية الله ويمشي بنور الله) وذلك (العقل الذي يتمرّد على أمر الله - سبحانه وتعالى-). فالقراءات النقدية للأصوليين لأنفسهم هي لتوسعة آفاق المعرفة ونقديتهم تضيف للعلم شأنًا عظيمًا وتضيف علمًا، فهنا وسّع صاحب الآيات البيّنات آفاقنا فقال: إنّ الأوصاف قاصرة سواء كانت لازمة أم متعدية، لكن سأجد أننا أمام النقدية والفضية في الذهب والفضة أنها أوصاف قاصرة ولازمة، فيريد أن يفك الاعتراض بمعنى: أنه يريد أن يقول لنا: جميع أوصاف العِلل لازمة وهذا اللزوم منه ما هو مُتعدٍ ومنه ما هو قاصر، وما فعله صاحب الآيات البيّنات وتبعه الناظم في ذلك بالتعبير ب(اللازم) في قوله: (إِذَا كُلُّ لُزُومِيًّا يَرِدُ) لذلك أورد الشارح ما يُعترضُ به عليه وعلى المحلي وما يُعْتَدَرُ به أيضًا عن المحلي، وهذا كله لتوسعة لأفاق البحث والنظر في الأصول ولتوسيع مدارك الذين يسعون في طريق علم الأصول.

قال: [ومجرد عدم اتصاف المحل به - (أي: تعدي العلة) - غير مناف لذلك - (أي: ذلك اللازم) - سواء أمكن مفارقتة - (اللازم) - للمحل أو لا، بخلاف مجرد عدم إمكان مفارقتة - (أي: اللازم) - المحل فإنه لا ينافي ذلك لصدقه - (أي: لصدق اللازم) - مع اتصاف غيره - (أي: غير اللازم) - به وحينئذ تتحقق التعدية، فالصواب أن هذا تفسير اللازم هنا، وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبهت باصطلاح لا يطابق المقام انتهى.] هذا خلاصة كلام صاحب الآيات البيّنات في اعتذاره وتوضيحه لمُدرك المحلي أنه لا غضاضة في استخدام اللازم في التعبير عن الخاص؛ لأنّ الخاص أيضًا لازم، إذن لا يتنافيان.

عبّر الإمام السبكي أيضا عن (الخاص) ب(اللازم) في قوله: [أوجزئه الخاص أو وصفه اللازم] وهذا العطف يوهم التغاير بين (الخاص) و(اللازم)، ولكنهما شيء واحد، وهذا من أسلوب التّفنن والانتقال في التعبير، فلاحظ أنّ السبكي قال: [أوجزئه الخاص أو وصفه اللازم] يعني: قال هنا في

التعبير (جزء خاص) أو (وصف لازم) فجعلهما في مقام الترادف في الاستعمال وهما شيء واحد، وهذا من أسلوب التّفنُّ والانتقال في التعبير باختلاف الألفاظ كما لو قلت: (الطالب) أو (التلميذ)، يسأم من تكرار الأسلوب، فتغيّر الألفاظ هنا يكون من أجل التّفنُّ في التعبيرات دون أن يكون هناك فرق في المعنى ف(الطالب) هو (التلميذ)، لكن قد يشكل هذا على الباحث، لكننا نقول: هذا أسلوب من أساليب التّفنُّ وهي إضافة في التعبير وتغيير في التعبير لا يترتب عليه فرق في المعنى، وربما يقول أحدهم: ما الفرق بين (الطالب) أو (التلميذ)؟! فعندئذ يصبح هناك إشكال في الفهم، لذلك ما نقله الشارح في قوله: **[وكثيراً ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبهت باصطلاح لا يطابق المقام]** فالتعبير بلفظ (الخاص) و(اللازم) للإمام السبكي هو تفنُّ لا يقتضي وجود إضافة معنى على الآخر؛ لأنّ (اللازم) أريد به (الخاص)، ومن هنا نلاحظ تدقيقات هؤلاء الأئمة في التعبيرات لأنّ التعبيرات تُعبّر عن العلم ولا بد أن يكون العلم دقيقاً.

● تحقيق معنى الخارج

قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[وخرج بالخاص واللازم غيرهما، فلا ينتفي التعدي عنه - (أي: فيصح تعديّة الحكم من الأصل للفرع)- لكونه علة غير قاصرة كتعليل الحنفية النقض بما ذكر وهو الخارج من السبيلين بخروج النجس من البدن الشامل لخروج ما ينقض عندهم من الفصد ونحوه من كل نجس فالخروج من البدن معنى الخارج، لكنه غير خاص بالخارج من السبيلين إذ يصدق بخروج الدم بالفصد وغيره، وكتعليل ربوية البر بالطعم فإن الطعم وصف غير لازم للبر إذ هو - (أي: الطعم)- موجود في غيره من المطعومات]** يعني: الحنفية قالوا: إنّ الخروج ليس خاصاً بما هو من السبيلين ليكون ناقضاً للوضوء، بل إنّ النجس الخارج من الجسم من أي موضع وليس خاصاً بالسبيلين، فالقيء ملاً الفم والدم في الفصاد فمن تبرّع بالدم وكان فيه كثرة هذا يكون ناقضاً للوضوء وليست العلة قاصرة على محل السبيلين هذا مذهب الحنفية، فمذهب الحنفية أنه علة غير قاصرة على الخارج من السبيلين كما قال: **[غير قاصرة كتعليل الحنفية النقض بما ذكر وهو الخارج من السبيلين بخروج النجس من البدن الشامل لخروج ما ينقض عندهم من الفصد]** و(الفصد) هو: (قطع العرق لإخراج الدم) كما هو معروف في سحب الدم، فقال: إنّ الطعم ليس خاصاً بالبرّ فهو موجود في غيره أيضاً فيما يتعلق من المطعومات.

• تعليل تحريم الذهب لكونه ذهباً

[تنبيه: قال ناصر الدين اللقاني عند قول المحلي مثال الأول: تعليل حرمة الذهب بكونه

ذهبا ما نصه هذا الكون وصفٌ لمحل الحرمة لا نفسه في التمثيل به نظر. اهـ].

يعني: الإمام اللقاني عنده اعتراض على المحلي وعنده اعتراض آخر، ماذا قال المحلي؟ قال:

[حرمة الذهب بكونه ذهباً] الآن يعترض عليه المحلي بقوله: [هذا الكون وصفٌ لمحل الحرمة لا

نفسه] يعني: ينبغي أن يقول حرمة الذهب لذهبيته لا لكونه ذهباً، يعني: هنا صار عنده حرمة

الذهب لأنه ذهب، يعني: كأنه فسر الشيء بنفسه؛ فهو معترض، أي: اللقاني على تعبير المحلي الذي

قال: [حرمة الذهب بكونه ذهباً] يعني: حرم الشيء بعله نفسه أصبح تحريم الشيء بنفسه فهو

معترض على هذا التعبير قال: [هذا الكون وصفٌ لمحل الحرمة لا نفسه] يعني: ليس التعليل هو

نفس المحل، لذلك قال: [هذا الكون وصفٌ لمحل الحرمة لا نفسه] أي: لا نفس التحريم¹؛ لأنه

عندما يقول: [حرمة الذهب بكونه ذهباً] صار المبتدأ عندي هو الخبر، الذهب ذهب، يعني: (كان)

تدخل على الجملة الاسمية ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، فعندما يقول: [بكونه ذهباً] يعني: صارت

حرمة الذهب بكون الذهب ذهباً، إذن أصل الجملة (الذهبُ ذهبٌ)، وهذا تعبير لا يصح في العربية

لأنه لم يفد شيئاً، فاللقاني يعترض على المحلي: أن قولك تعليل حرمة الذهب بكونه ذهباً لنرجع

لأصل الجملة (الذهبُ ذهبٌ) < (كان الذهبُ ذهباً) < (بكون الذهبُ ذهباً)، ما هذا التركيب؟! أرجع

إلى فك العبارة: (كان) تدخل على الجملة الاسمية ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، سأتي إلى عبارتك أيها

الإمام الجليل وأفكك هذه العبارة إلى أجزائها وأعيد جمعها وأقول: تعليل حرمة الذهب بكونه ذهباً،

أي: (بكون الذهبُ ذهباً) ما أصل الجملة (الذهبُ ذهبٌ)!! دخلت عليه (كان): (كون الذهبُ ذهباً)؛

ماذا أفادت؟! إذن هذا التعبير عليه اعتراض أيها الامام المحلي، فقال: [هذا الكون وصفٌ لمحل

الحرمة لا نفسه] أي: هذا الكون وصفٌ لمحل الحرمة لا نفسه، لو قلت: تحريم الذهب لذهبيته

لكونه نقدًا فصارت الذهبية غير الذهب، وإن كانت جزءاً منه، فرجعنا إلى دقة التعبير.

الآن سيذكر الشارح دفاعاً عن المحلي، وبياناً لجوابٍ يُجاب به الإمام ناصر الدين اللقاني:

[وأجيب عنه - (أي: الاعتراض الذي أورده اللقاني) - بأن ذلك التعبير فيه مسامحة] ما هو التعبير؟

حرمة الذهب بكونه ذهباً [أي: تعبيراً بالمجاز مشهورة معتادة] (مشهورة) صفة لمسامحة أي: التعبير

¹ (فيما يظهر أن مقصود شيخنا الجليل أ. د وليد شاويش: (أي: لا نفس محل الحرمة)

بالمجاز، هنا نقاش على دقة التعبيرات في العلوم [قال في الآيات البيّنات وسرها]- (أي: المسامحة في التعبير)- الجري على ما اعتيد عند التعليل فإنهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلاً يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً] فهنا في قوله الذهب ملزوم والنقدية وصف لازم كالشمس ملزوم و ضوؤها لازم، فإذا قلت: (دخلت الشمس من النافذة) فأنت ذكرت الملزوم وهو الشمس وأردت اللازم وهو ضوؤها ونورها، وكذلك إذا ذكروا الملزوم وهو الذهب أرادوا اللازم وهو الوصف المُعلّل به الذهبية على المحل أو النقدية، فهذا من محاسن تعبيرات العلماء لمن يفقه لغتهم وتعبيراتهم إذا اتسعوا في الأقوال، فهنا يُبيّن اعتذاراً للمحلي أنه إذا قال: لكونه ذهباً إنما يريد ذهبيته، فهنا ذكر الذهب وهو الملزوم وأراد اللازم وهو الذهبية أو النقدية، لو أردنا وصف من أوصاف الذهب، فعندئذ يحسن منه أن يقول: (يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً)؛ لأنّ (ذهباً) هذه هي الملزوم وأراد اللازم وهي (الذهبية) [فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون] بمعنى: ليس المبتدأ نفسه هو الخبر، ليس (المبتدأ ذهب والخبر ذهب) كما ذكرت، فتكون العلة هي الخبر أي: هي (الذهبية) في قوله: [لكونه ذهباً]، ففي قوله: [يحرم الربا في الذهب] فتكون (ذهب) خبر كان؛ علة على الحقيقة، وتوسّع في الكلام وأراد به الذهبية، وهذا لا مانع منه، لا أنّ علة الربا في الذهب هي الذهب، فاجعلوا من قوله: [يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً] أي: لكون الذهب ذهبياً، لذلك (ذهب) الأولى هي الشيء، و(ذهب) الثانية هي علة وليست عين الشيء بل هي بعضه؛ بعض صفاته [وسر ذلك أنّ قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الأئمة ما أحسنها. اه] هنا يريد أن يلتفت إلى مقاصد الأئمة في الكلام، التفتوا في تفسير قول الإمام المحلي [يحرم الذهب بكونه ذهباً] أي: لذهبيته؛ فهذا هو المعنى المراد، فلا تجعلوا من كلامه ركيكاً من حيث أنه أخبر عن الشيء بنفسه الذهب هو الذهب، بل أنّ الخبر وهو (ذهب) الثانية، [بكونه ذهباً]: هذا الخبر بمعنى علة الشيء وليس الشيء نفسه، فلا يكون قد أخبر عن الشيء بعينه بل بصفته، بلازمه، فلم نجعل الاسم هو الخبر، ولم نجعل الخبر هو الاسم، بل إنّ لـ(علة كون الذهب ذهباً) أصبحت (ذهب) الأولى في (كون الذهب) على عين المادة، والـ(ذهب) الثانية للتعبير عن علة الذهبية، فعلى ذلك يُحمّل كلام الإمام المحلي. قال الشارح: [وجه الثقل فيه]- (وهو: يحرم الربا في الذهب للذهب)- والركاكة أي: الضعف ما فيه- (أي: من هذا التعبير)- من تعليل الشيء بنفسه فاحتيج إلى التعليل بصفة الحال] يعني: يريد أن يُعبّر بقوله: [بصفة الحال] بدلاً من أن يقول: (الذهب هو الذهب) قال: [لكونه ذهباً]، مازال في تسويغ قول المحلي السابق في تعليله حرمة الذهب بكونه

ذهبًا، هنا في كلام الشارح لماذا قال: **[بصفة الحال]** ما معنى (صفة الحال)؟ أصلًا الحال في النحو مُقدَّر على لفظ الكون فإذا قلت سافر الحاج ماشيًا؛ فيكون الحال على تقدير: (سافر الحاج حال كونه ماشيًا)، (جاء خالد راكبًا) أي: حال كونه راكبًا، فلذلك بدلًا من أن يقول: (الذهب هو الذهب) : (علة الذهب هي الذهب) إنما يريد أن يُعبّر عنه لما قال: في اللفظ **[لكونه ذهبًا]** هو لم يخبر عن الشيء بنفسه هو أخبر على صفة الحال، ومن ثم عندما أخبر على صفة الحال فلا يكون الخبر هو عين المبتدأ، إنما الخبر أصبح على صفة الحال أي: لكونه ذهبًا، **[بحسب الظاهر وإن كان في الحقيقة خبر الكون]** فهو يريد أن يقول: **[لكونه ذهبًا]** يريد معنى الحال ولا يريد معنى الإخبار، فلما قال: **[لكونه]** أي: حال كونه ذهبًا، و(الذهب جامد) فيريد أن يؤول بمشتق ذهبًا، فالحال لا بد أن تكون مشتقة لأنها ستُعبّر عن (ذات و معنى)، والجامد لا يُعبّر، فالذهب (جامد) لا يُعبّر، فلما استعمله استعمال طريقة الحال (حال كون) فيريد معنى الحالية، فإذا قلت: (وضح الحق شمسًا)، أي: بيّن، أوّلنا الجامد بالمشتق، الذهب هنا أوّلناه بالمشتق: (حال كونه ذهبًا)، فهنا الشارح عندما أراد أن يستبعد الركافة من تعليل الشيء بنفسه كما قلنا: (الذهب هو الذهب) دخلت (كان): (كونه ذهبًا) فلم تفد شيئًا، فقال: ليست الحال هنا على وجه المبتدأ والخبر فهنا عبارة: **[لكونه ذهبًا]** أي: (حال كونه ذهبًا) الجملة حالية، هو استعمل لفظ (كون) الذي هو معنى الحال، ومن ثم تصوّر العلية وتصور الوصفية ولا تتصور الإخبار عن الشيء بنفسه، فقال: **[وهنا فاحتيج إلى التعليل بصفة الحال]** فهو يريد أن يركّب جملة معناها الحال وليس المبتدأ والخبر الذي يترتب عليه الركافة، قال: **[بحسب الظاهر]** لأنك عندما قلت: **[لكونه ذهبًا]** الظاهر مبتدأ وخبر، ودخلت (كان) عليهما **[وإن كان في الحقيقة خبر الكون إذ كثيرًا ما يُعبّر بالوصف مرادًا به ملزومه]** يريد أن يقول الذهب الثانية التي هي الخبر **[لكونه ذهبًا]** ما أراد حقيقة عين الشيء إنما أراد هنا اللازم وذكر الملزوم كما قلنا: (دخلت الشمس من النافذة) فأنت تريد لازمها وأتيت بالملزوم وهو الشمس؛ ليُعبّر عن اللازم وأنت تريد اللازم، وهنا الإمام المحلي أتى بالذهب ملزوم وأراد لازمه وهو الذهبية.

● تحقيق المعرفة المعاصرة وفق المنهج النقدي للأصوليين.

هذه معاني الأصوليين وتدقيقاتهم وألفاظهم كيف استطاعوا أن يتقنوا هذا العلم وأن يحيطوه بكل أسوار الحماية من أن يتدخل فيه من ليس من أهله، فمن أراد أن ينتقد علينا أو يناقشنا؛ فنحن ننقد أنفسنا ونحن نعرف لغتنا، ونحن نعرف لغة القوم، فلا تقولوا في موضوع

الإمام المحلي كيف يمكن أن يعترض عليه في قوله في (تعلييل تحريم الذهب لكونه ذهباً) وهو ما يجري فيه من الربا، فهذه القراءات النقدية التي يُعبر بها العلماء هل في هذه القراءات النقدية وفي هذا التوسع في آفاق المعاني وبيان مقاصد المؤلفين والعلماء هل هذا جمود علمي؟! هل هذه هي عصور التقليد؟! هل هذه القراءات النقدية الواسعة في مثل هذه التعبيرات التي يدققون فيها كيف لو أنهم أرادوا أن يخرجوا في التدقيق في معاني التبديع والتفسيق والتكفير في علل الحادثة وما يعني يأتيها من الغرب من سيل من المفردات التي تحمل معاني هائلة عائرة هلامية لا تنضبط، كيف لو أن هؤلاء الأصوليين عكفوا على مصطلح (الديمقراطية والحرية والعدالة) إذا كانوا بهذه الدقة في تعبير (الذهبية) وفي دقائق التعبير في (اللزوم) ومعنى (الخاص)، وكيف أنهم يبينون أنهم يتفنون في العبارة أحياناً، لكن لا يوجد هناك إضافة في المعنى كما قلت في (الخاص) و(اللازم)، إنما يريد هذا ويريد هذا معاً، فذكر هذا وأراد هذا، أو ذكر الثاني وأراد الأول، كيف يُعبرون؟! كيف يمكن لهؤلاء لو أرادوا أن يُحرروا مصطلحات المنفعة والسياسة والاقتصاد!! كيف يمكن أن يُحرروا الإعلام وأن يناقشوا نقل الخبر على النحو الذي يجري الآن كيف ابتدأ المُحدِّثون صناعة المصطلح من العدم؟! كيف نستعمل الآن صناعة المصطلح في الإعلام والتواصلات؟! وكيف مع الأسف الشديد وقعنا في محرقة الإشاعة والأخبار الكاذبة والأبطال الوهميين. هذا هو المنهج الذي نريد أن نتلمَّسه في القراءات النقدية لنصحب هذه القراءات النقدية على مصطلحات الواقع: ما هو التاريخ؟ ما هو الدين؟ كيف يستخدم الآن الإعلام؟ ما هي المصطلحات التي تطوف من حولنا وتتلغ العقول والتفكير وتجعل من التواصل عبثاً لحركة معاني لا تنتهي لا تنضبط؟ فوضى المعاني فوضى الألفاظ!!، هناك من يقول الديمقراطية هي الإيمان!! وهناك من يقول: هي الكفر!! ما هي العلمانية؟ وما هي الحرية؟ سنجد أنفسنا أمام حاجة دقيقة للتدرب على المعنى واللفظ واشتقاقات المعاني حتى تتمكن من الدخول إلى ميدان المعرفة المعاصر مصطحبين معنا مناهج الأصوليين في التدقيق لضبط المعرفة الدينية وتمييزها من غيرها.

46- وَجَازٌ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقْبِ ⁽¹⁾

مازلنا في مراقبي السعود فيما يتعلق بمبحث العلة والتعليل قال الناظم -رحمه الله تعالى:-

وَجَازٌ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقْبِ * * وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي

● التعليل بالمشترك، التعليل بالفعل الاختياري

(وَجَازٌ) أي: التعليل، وهنا يتحدث عن التعليل بأحد ثلاثة أمور: «الوصف المشتق» و«اللقب» و«الصفة التي تحمل معنى» كالبياض والسواد، أما الحديث في المشتق فمعناه الذي له مناسبة، (وَجَازٌ بِالْمِشْتَقِّ): (بِالْمِشْتَقِّ): الذي له مناسبة ويصدر عن فعل اختياري من الفاعل كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: 38].

أما «اللقب» هو: (ما لا ملاحظة بينه وبين معناه) وهو (العلم)، فيتكلم عن اللقب الذي هو اسم ولا يتعلق بوصف مشتق قام بالذات الموسومة باللقب، ويتكلم أيضاً عن (الاسم) الذي هو في قوله: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي)، فنلاحظ الفرق بين صفتين الصفة المشتقة وقال فيها: (وَجَازٌ بِالْمِشْتَقِّ)، والصفة التي هي ليست اختيارية وقامت بالموصوف كالبياض والسواد.

محور البحث في هذا البيت حول هذه الثلاثة أمور فيقول: إنه يجوز التعليل بـ«المشتق» حيث لوحظت المناسبة، أما «اللقب» فهو الموسوم به الذات كالأعلام فإنه لا يعلل بها، و«الصفة التي لها معنى» ومعناها ملاحظ ولكنها ليست اختيارية في الموصوف، بمعنى: أن الوصف قام بالذات دون اختيار منها كالطويل والقصير والبياض والسواد، فإذا قلت: "أكرم المجتهد" نلاحظ أن وصف المجتهد هو اختياري منه فيُعَلَّلُ به بأن التكريم هو لعللة الاجتهاد، وإن قلت: "أكرم زيداً" فلا نلاحظ علة؛ لأن زيد لقب، وإن قلت: "أكرم الطويل" أو "أكرم الرجل" فلا نلاحظ علة، فهذا يكون من الصفة غير الاختيارية التي قامت بالموصوف، فهذا مجمل معنى البيت وسنلاحظ أن مدار التعليل وقراره إنما يجري على التعليل بما هو مناسب أو من غير ما هو مناسب، سيكون مدار البحث في

(1) المحاضرة: السادسة والأربعون، بعنوان: (وَجَازٌ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقْبِ)، بتاريخ: 2 ذو القعدة 1442 هـ - الموافق: 21-6-2021 م.

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11704>

هذا البيت على التعليل بالمناسبة فحيث لاحظنا المناسبة جرى التعليل، وحيث لم نلاحظ المناسبة لم يجري التعليل، وقد قلنا: أن معنى المناسبة إما مصلحة تجلب أو مفسدة تمنع.

قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[بضم الهمزة]** أي: كلمة (أبي) التي في آخر البيت **[أي مُنِع]** **(وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أَبِي)** أي: إن كانت صفة في الموصوف من غير اختيار منه كقول القصير والبياض والسواد فهذا لا يُعَلَّلُ به، أما ما يتعلق بالذكورة والأنوثة في مسائل الميراث فنجد أن الأحكام الشرعية في الميراث تفرق بين الذكر والأنثى، لكن هذا التفريق ليس متعلقًا بالأنصبة فأحيانًا تأخذ الأنثى أكثر من الرجل وأحيانًا يتساويان وأحيانًا تأخذ أقل منه، فعندئذ هذا التفاوت في الأحكام فإننا نلاحظ فيه الحكمة الشرعية، ولا نلاحظ فيه علة منضبطة ظاهرة، وتكون عندئذ الأحكام في الميراث دائرة مع حكم يمكن أن ينتبه إليها الفقيه والمجتهد فيما يتعلق بتفاوت الأنصبة في الميراث، بينما لا نجد تعليلًا في عقد الإجارة أو في عقد البيع أو في عقود المشاركات بين الذكورة والأنوثة، لذلك مدار البحث في هذا البيت هو على العلة حيث كانت مناسبة ظاهرة، فيها مجال لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وبعد ذلك تتفاوت التعليلات بحسب تلك المناسبة وبحسب تلك العلة.

● دلالة الفعل واسم الفاعل على الزمن والحدث والذات

قال الشارح: **[يعني: أنه يجوز التعليل بالاسم المشتق من الفعل عند الأكثر]** لاحظوا أنه

قال: **[من الفعل]** يعني: مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ مثلًا، **[والمراد الفعل اللغوي]** يتكلم عن الفعل اللغوي وهو ما دلّ على (حدث و زمن)، (أكل): دل على (حدث الأكل) ودل على (زمانه) وهو في الماضي، (يأكل) دل على حدث ويدل على وقوعه في الزمان الحاضر، (كل): يدل على حدث وعلى زمن مُستقبل، فهنا يتكلم عن الفعل الاختياري وهذا الذي قام بالموصوف اختياريًا منه، إنَّ الفعل يدل على أمرين بحيث يكون دالًّا بالتضمن على الزمن ودالًّا بالتضمن على الحدث، فهذا الفعل الذي قام بالفاعل أو قام بالمفعول عندئذ يكون هذا الفعل هو مناط الحكم لمناسبة. هذا منهج في التعليل بالأفعال الاختيارية التي قامت بصاحبها كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فاشتققنا العلة من الوصف وهو أن مناط الحكم وهو القطع هو السرقة.

• قيام الوصف بالسارق وقت الحد

كذلك يقال في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] والمعنى حينئذ يكون قائماً عند ارتكاب الجناية على وجه الحقيقة يعني أثناء ارتكاب السرقة يكون سارقاً، ولكن عند تنفيذ الحد لا يكون سارقاً؛ لأن السرقة قد انقطعت في الماضي والجناية قد انتهت في الماضي، فعندئذ يكون سارقاً باعتبار ما مضى لا باعتبار قيام المصدر به على الحقيقة وقت قيام الحد، ولو شُرِّط بقاء المصدر قائماً بالجاني على الحقيقة وقت الحد لما أقيم حد أبداً، إذ كل الجنایات التي يحاكم عليها الجاني تكون قد تمت وانقطعت الزمن الماضي، والحكم عندئذ يكون على القاتل والجاني يكون باعتبار ما مضى، وبناء على هذا الفهم يكون (اسم الفاعل) من باب المجاز لانقطاع المصدر في الماضي، ومما يعد قولاً حسناً يعتد به في هذا المجال أنّ اسم الفاعل والمفعول كالسارق والسارقة والمسروق والمقتول لا يدلان على زمان أصلاً لأن الزمن ليس جزءاً من اسم الفاعل فاسم الفاعل القاتل والسارق والزاني هذا مجرد عن الزمن، فالزمن موجوداً في الفعل وليس موجوداً في اسم الفاعل، فالشارب (يُشرب) تدل بالتضمن على (الشرب) وعلى (الذات) التي قام بها ذلك الشرب، وبالتالي (اسم الفاعل) يدل بالتضمن على أمرين يدل تضمناً على الشرب ويدل تضمناً على الذات، ولا يوجد زمان في اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ وبناء عليه نقول: إنّ اسم الفاعل الذي قام به وصف السرقة أو الزنا أو الشرب عندئذ نقول: إنّ الزمان ليس مدلولات الوضع لكلمة (اسم الفاعل) أو (اسم المفعول) فليس من مدلوله الزمان بالوضع، وبالتالي (اسم الفاعل) دل على (ذات و معنى) مجردين عن الزمان بحسب دلالة الوضع في كلمة السارق والسارقة، وعليه يكون موصوفاً بالسارق على الوجه الحقيقة أثناء إقامة الحد لأن اسم الفاعل لا يتضمن دلالة على الزمن لا ماضياً ولا حضوراً ولا استقبلاً، ماذا يمكن أن نستشف أنّ (اسم الفاعل) الذات التي قام بها الوصف الاختياري ليس من مدلولاتها الوضعية الزمان نقول: إنّ ذلك يؤكد قوة الشريعة على الحقيقة في استمرارها في الزمان، بمعنى: أنّ الزمان ليس جزءاً من الحد، لأن اسم الفاعل من السارق والزاني والشارب والقاتل هذا لا يدل على زمان ومجرد من زمان، فحيث كان سارقاً طُبِّق عليه الحد على الحقيقة بصرف النظر عن القرن الأول والثاني والقرن الرابع عشر والخامس عشر والقرن العشرين، إنّ هذه الشريعة مستمرة على الحقيقة إلى قيام الساعة وحتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، ومن قال: إنّ السارق يكون على المجاز وقت إقامة الحد

فالمجاز عندئذ لا يمنع من تطبيق الحد وأن يكون قد تناولت كلمة السرقة السارق وقت الحد على سبيل المجاز، فعلى القولين على الحقيقة والمجاز الحد قائم ولا خلاف فيه وهكذا أحكام الله باقية إلى قيام الساعة.

• المراد بالفعل اللغوي.

في قوله: **[والمراد الفعل اللغوي]** وضح من ذلك أن المراد بالفعل الذي يصدر من فاعله على سبيل الاختيار، فإما أنه صدر منه ك(شرب)، وإما أنه قام به ك(مات) وما إلى ذلك من مثل هذه الأوصاف قال: **[وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلتهم له بنحو الأبيض]** عندما قال: **(وَجَارَ بِالْمِشْتَقِّ)** أي: الفعل الصادر من الفاعل باختياره، كيف فهمتم أن هذا صادر من اختيار الفاعل؟ قال: قابله بالصفة التي ليست من اختيار الفاعل كالأبيض والأسود، لذلك قال: **[بدليل مقابلتهم له بنحو الأبيض الذي هو مأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف من غير اختيار كالبياض للأبيض والسواد للأسود]** هذا منهج التعليل أنه يريد أن يفرق بين الفعل الاختياري الذي صدر من فاعله وبين ما هو ليس من وصف الفاعل كالبياض والسواد أن هذا الإنسان أبيض أو أسود مثلاً.. لماذا؟! قال: لأن الأبيض والأسود هذا شبه صوري لا مناسبة فيه من جهة المصلحة أو المفسدة، فلو قلت لك: "اغسل الثوب الأبيض" فهل يُعَلَّلُ بأنَّ الغسل يكون لعله البياض؟! نقول: لا، إنَّ البياض هنا شَبَهَ صورة ولا مناسبة ولا مصلحة فيه من حيث هو أبيض إنما المصلحة في إزالة الأوساخ والأقذار التي يكرهها الإنسان في لباسه. فعندما تقول له: "اغسل الثوب الأبيض" فلا يظن أنَّ علة الغسل هو البياض، وذلك لأنه لا توجد مناسبة لأنَّ تغسل الأبيض ولا تغسل الأسود، فلا تعليل بهذا اللون، لذلك لا تعليل بأنه تجب الزكاة في الغزلان لأنها تُشبهه الشياه فهذا شَبَهَ صورة ولا يُعَلَّلُ به، أما الوصف الجامد فلا يعلل به أيضاً كرجل لا ملاحظة بينه وبين المعنى، فكلمة رجل جامدة فهذا الجامد لا يوجد به اشتقاق، ولا ملاحظة بين اللفظ ومعنى السرقة، يعني: سرق رجل فأقيم عليه الحد، فهل العلة لأنه رجل أم لأنه سرق؟ العلة أنه سرق وليس لأنه رجل، فلا تُعَلَّلُ الأحكام بأنَّ هذا رجل أقيم عليه الحد وهذه امرأة سيختلف الأمر وسنبحث فيها!! فلا خلاف في هذا الأمر.. لماذا؟ لأنَّ غير المشتق يصبح كالعلامة ارتباط لقب، فعندما أقول: "أكرم زيداً" فهل العلة لأنه زيد؟! مثلاً، لكن لو قلت: "أكرم المتفوقين" تلاحظ أنَّ العلة هي للتفوق لأنَّ التفوق

وصف اختياري نجاح لهذا الإنسان وأن هذا الإنسان عندما نكرمه إنما نريد أن نشجعه وأن نشجع الآخرين ليكونوا مجتهدين، فناسب أن يُعلل الحكم بالاجتهاد.

• الصفة بين اصطلاح النحاة والأصوليين

ثم قال الشارح -رحمه الله تعالى-: **[ونحوهما وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي والوصف النحوي كما توهمه البرماوي فاعترض عليه شيخه الزركشي بأن ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين، يعني: أن الاشتقاق عند البصريين من المصدر فقط وعند الكوفيين من الفعل فقط وجوز زكرياء إرادة الفعل النحوي والصفة النحوية قال: ولا مانع إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق. اهـ]**

في هذه الفقرة يأتي الشارح ليجيب على تساؤلها أنتم تعللون الأحكام الشرعية باسم الفاعل واسم المفعول وتشتقون منها علة، إذن أنتم تشتقون علة من (اسم الفاعل) السارق والسارقة، تشتقون منها السرقة، فعلى أي مذهب نحوي أنتم؟! فالنحاة إما بصريون وهم يشتقون من المصدر وهذا مذهب النحاة، وإما كوفيون وهم يشتقون من الفعل وهما أنتم تشتقون من (اسم الفاعل) و(اسم المفعول) فأين أنتم من اللغة؟! هذه الفقرة سيجيب فيها على هذا السؤال: **[وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي والوصف النحوي]** يعني: عندما نتحدث كأصوليين لا نتحدث عن الاشتقاق من الوصف بمعناه النحوي بل إن الأصوليين يذهبون أبعد من ما يذهب إليه النحاة، فهم يعتبرون ما يقوله النحاة ولكنهم يتوسعون في معنى الصفة، فالأصوليين يجعلون العدد وظرف المكان والزمان أوصافاً تُعلل بها الأحكام لأنَّ المعدود موصوف بالعدد وكذلك موصوف بظرف الزمان والمكان، لو قلت: "سافر صباحاً" و"اجلس أمام المسجد"، الآن "أمام المسجد" ظرف، ولا يقول النحاة: أن "أمام" هنا صفة، ولو قلت: "سافر صباحاً" فإنَّ النحاة لا يقولون: إنَّ صباحاً صفة، فعندئذ يقول الأصوليون: نحن نذهب في معنى الصفة إلى أبعد مما ذهب إليه النحاة لأنَّ غايتنا التعليل واشتقاق العِلل لإنفاة الأحكام بها فلذلك ذهبنا مذهباً أبعد مما ذهب إليه النحاة فيما يتعلق بمعنى الوصف، فنحن عندما نقول: إنَّ من قلت له "سافر صباحاً" فعندئذ هذه الذات التي ستسافر ستكون مخصصة بأن يكون سفرها في الصباح فيكون مسافراً صباحاً، فالذات تصبح مخصصة بهذا الوقت ويكون الاستقرار والوجود في هذا المكان فيصح لنا أن نُعلل بها الأحكام، فتكون من باب التخصيص للعام، "لا تسافر مساءً ولا ظهراً ولا عشاءً" فأصبح الظرف

الزماني والمكاني والعدد أوصافاً يُعَلَّل بها الحكم الذي يقوم بالمعدود، ويقوم بالمسافر، ويقوم بالجالس في من قلت له: "اجلس أمام المسجد"، فيكون عندئذ هذا الظرف مُخَصِّصاً للعام، أنت الجالس إذن تكون جالساً أمامه، فيكون من باب التخصيص.

● أثر الصنعة الأصولية في توسع معنى الصفة عندهم

لذلك نرى أنّ الأصوليين عندما ينظرون إلى الوصف إنما ملاحظتهم له بحسب صنعتهم في العام والخاص، والعام والخاص ليسا من مباحث النحاة إنما هو من مباحث الأصوليين، فموضوع الدراسة للأصوليين يقتضي منهم أن يبحثوا في علل الأحكام ومناطاتها ومناسبة الأحكام وهذه المناسبة ليست من مجالات البحث عند النحاة، فلذلك طبيعة صنعة الأصولية تقتضي أن يتسع الأصوليون في الوصف وأنّ الوصف لا يكون مقتصرًا على ما هو النعت الموجود عند النحاة لذلك قال هنا: **[وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوي والوصف النحوي]** فالأوصاف ليست مرادة من حيث هي مُعَلِّلات من الفعل النحوي والوصف النحوي **[كما توهمه البرماوي فاعترض عليه شيخه الزركشي بأنّ ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين]** فكيف تشتقون من الوصف فقد خالفتم البصريين والكوفيين في هذا الأمر، فما هو الجواب؟ **[وجوّز زكرياء إرادة الفعل النحوي والصفة النحوية قال: ولا مانع إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق انتهى]**. الشيخ زكريا هنا يريد أن يبيّن أننا نتحدث عن معنى أوسع من الاشتقاق النحوي ألا وهو الأخذ. لذلك قال: **[إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق]** وهنا دبر الخلاف بين الأصوليين والنحاة فيقول: إننا نتحدث هنا عن دائرة الأخذ بينما يتحدث النحاة عن دائرة الاشتقاق. ثم قال: **[إذ دائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق]** هذا هو التوفيق، ولاحظ دائماً تدبير الخلاف وتوفيقه بين الأصوليين.

● الغاية من العلم بين الأصوليين والنحاة

وعليه فإنّ الاشتقاق عند الأصوليين أعم من الاشتقاق عند النحاة، لأنّ النحاة إمّا أن يشتقوا من المصدر ويأخذوا منه التصريفات وهذا مذهب البصريين وهم الجمهور، وإما أن يشتقوا التصريفات من الفعل وهم الكوفيين، ولكن الأصوليين يشتقون من الصفة كالسارق يشتقون منه السرقة علة للحكم، وعليه فإنّ مذهب الأصوليين يصح أن يقال: إنه الأخذ، فهم يأخذون من

المصدر والفعل والصفة ومهما قلنا إنّ الاشتقاق على أصل النحاة فإنّ الأخذ عند الأصوليين يكون بمعنى أعم وأوسع من حيث الأخذ وغايتهم معرفة مراد الشارع، وعندئذ يكون التعليل بالعلة عند الأصوليين، وهذه الغاية مختلفة عن غاية النحاة، فغاية النحاة هي صيانة اللسان عن الخطأ في كلام العرب، فليست العلة والمنطوق والمفهوم من مسائل علم النحو، وذلك لاختلاف الغاية بين العلمين، فنقول: إنّ الأصوليين يناسب صنعهم أن يذهبوا مذهباً أبعد من مذهب النحاة لما تقتضيه الغاية من علم أصول الفقه.

47 - قوله دون اللقب يعني: أن اسم اللقب^I

وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقْبِ * * وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي

● التعليل بالمرسل، اشتغال اللقب على معنى، الفرق بين احتمال الحكم والقطع بنفيها تحدثنا عن التعليل بالوصف المشتق في قوله: (وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ) ونكمل الحديث عن قوله: (دُونَ اللَّقْبِ).

● تعليل الأحكام بالألقاب

قال الشارح -رحمه الله تعالى-: [قوله: (دُونَ اللَّقْبِ) يعني: أن الاسم اللقب لا يجوز التعليل به والمراد باللقب العلم واسم الجنس الجامد الذي لا ينبئ عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها، والمراد بالوصف اللغوي فيما تقدم التسمية بما ينبئ عن ذلك، قال في التنقيح ومثله في المحصول للإمام الرازي اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأن العرب سمّتها خمراً].

● أمثلة تعليل الأحكام بالألقاب

قوله: [قوله: (دُونَ اللَّقْبِ) يعني: أن الاسم اللقب لا يجوز التعليل به والمراد باللقب] ماذا نعني باللقب؟ [العلم واسم الجنس الجامد] "ساعد المرأة": (المرأة): اسم جنس جامد، "ساعد الرجل": (الرجل): اسم جنس جامد، (العلم): كسعيد، "ساعد سعيداً"، قال: [الذي لا يُنبئ عن صفة مناسبة] هنا (اسم الجنس) لا ينبئ عن صفة مناسبة، بمعنى تعليل، فلو قيل لك: "ساعد الرجل"، لماذا يساعد هذا فلان؟، "أعط فلاناً مائة دينار"، "أعط زيداً"، "أعط الرجل" هل لأنه رجل؟! لكنك قد تعلّله بالاحتياج، فهذا ليس تعليلًا باللقب، هو تعليل بالاحتياج، سوف تبدأ بالبحث عن وصف مناسب لأن اسم الجنس الجامد والعلم لا تُنبئ عن علاقة بين هذا الاسم ووصف مناسب قام بهذا الموصوف بحيث تُكرم هذا الرجل، فلو قلت: "أكرم المرأة" أو "أكرم الرجل" ربما تقول هذا لإنسانيته، لكن وصف كونه رجل أو امرأة هذا لا يتعلق به وصف التكريم،

(¹) المحاضرة: السابعة والأربعون، بعنوان: (قوله دون اللقب يعني: أن اسم اللقب)، بتاريخ: 9 ذو القعدة 1442هـ - الموافق:

2021-6-28م. رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11706>

إنما التكريم للإنسانية وأنه من بني آدم، فهنا لا ملاحظة بين العلم واسم الجنس على ما قاله الشارح: [الذي لا يُنبئ عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم إليها والمراد بالوصف اللغوي فيما تقدم التسمية] (التسمية): (أن تطلق هذا الاسم على هذا المُسَمَّى)، فصار عندي الوصف المتعلق بالمشتق المناسب، وعندني الوصف الذي هو مجرد التسمية، فعندئذ إذا كان (اسمًا جامدًا) أو (علمًا) فإننا لا نلاحظ علية للاسم الجامد كالرجل والمرأة، أو (العلم) كزيد و خليل، قال: [والمُرَاد بالوصف اللغوي فيما تقدم التسمية بما ينبئ عن ذلك] (ذلك): أي: التعليل بالمناسبة الشاملة لدفع المفسدة أو لجلب المصلحة.

● فك الارتباط بين اللفظ والمعنى

[قال في التنقيح ومثله في المحصول للإمام الرازي اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأنّ العرب سمّتها خمراً] هنا يريد أن يُبيّن أنّ وضع هذا الاسم لهذا المُسَمَّى لا توجد فيه ملاحظة بين هذا الاسم وهذا المُسَمَّى بوصف الاسم، ولكننا نقول: إننا إذا قلنا إنها مخامرة أصبحنا نُعلّل بالمشتق ونُعلّل بصفة مناسبة لمخامرة العقل لا لأنها سُمّيت خمراً فلو سُمّي الشاي خمراً فإنه لا يَحْرُم ولو سُمّيت الخمر شايًا فإنّ الخمر لا تَحِلّ لماذا؟ لأنّ تعديل الأسماء للأشياء لا يؤثر في تغيير الأحكام، بل إنّ الشرع وارد بأنّ ما بين يدي الساعة تسمية الأشياء بغير أسمائها، ومن هنا نجد أنّ منهج التعليل وربط التعليل بالأوصاف المشتقة أو بالأوصاف المعللة يربط الأحكام بحكم وعلل، وهذه الأحكام والعلل تحمي من تغيير الأشياء وتسميتها بغير أسمائها، فيصبح الحلال والحرام مرتبطًا بالاسم، "هذه فائدة: وليست ربا"، "هذه مشروبات روحية"، هذا "الفجور: حرية" مثلاً، هذا "الانحراف: حقوق إنسان" على سبيل المثال، هذه "ردة: هذا حرية تعبير" هذا "سلام: لكنه أقبح من الحرب"، "عدالة: بلا عدل" والمصيبة في "مُقلّد وثق بنفسه فصار مجتهدًا"، لذلك هنا يرسى الأصوليون منهجًا دقيقًا في موضوع التعليل للأحكام، يعني: الأحكام مرتبطة بعلل، فلو قلت: "هذا تصوير" فهو حرام لما ورد في الأثر: (أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون) لذلك سُدّج الظواهر سيذهبون مذهبًا بعيدًا في هذا الموضوع دون التفات إلى أيّ تعليل، ثم بعد ذلك يقعون في الارتباك، ثم بعد ذلك المحبة ستصبح وسيلة لتبرير هذا الفرق بين هذا العالم وذاك العالم بعد أن أشيع اضطراب المعرفة في المسلمين، السنة بدعة والبدعة سنة، واختلاف الكفر والإيمان، عدم التمييز بين الاتباع والتعصب فيظن أنّ اتباع مذهب تعصبًا،

سنجد أنّ الفكر الدهري واللا ديني يسعى إلى (فك الارتباط بين اللفظ والمعنى) بمعنى: المعاني هائمة عائمة والألفاظ تدور في أفلاك أخرى، عندئذ سيأتي المسلمون وينظرون إلى تقليد المذاهب المتبوعة على أنه تعصب مثلاً، إبطال المذاهب المعتمدة اجتهاد، نقض المذاهب اجتهاد، ترجيح، فأصبح لدينا اضطرابات معرفية دينية إنما هي ناشئة من فك الارتباط بين اللفظ والمعنى فأصبحت المعاني هائمة سائمة في مراعي ترعى فيها رعيًا جائرًا في هذه الشريعة، لذلك أصبح هناك من يرى المعروف منكراً والمنكر معروفًا، ثم بعد ذلك بدأ الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، والكل يدعو ويقول: "اللهم أرنا الحق حقًا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلًا وارزقنا اجتنابه" ومع ذلك واقعون فيما هم يدعون صباح مساء أن يجنبهم الله إياه فأصبحوا يرون المدرسة الفقهية السنية جمودًا وتخلّفًا ويرون تنحيّتهم وما يسمّونه ترجيحًا وهو في الحقيقة عبارة عن نقض لأحكام الشريعة الواضحة، البعد عن المنهج الأصولي والفقهي بحيث سُمّي تسميات غريبة عجيبه أنّ المنهج الأصولي هو منهج المتكلمين الذين يُقدّمون العقل على النقل وما إلى ذلك من مثل هذه الخرافات الدينية التي أشاعها بعض الناس بين المسلمين فأفسدوا المعرفة الدينية، وذلك بسبب حالة طُرُقِيّة نجد فيها أنّ التدين أصبح عبارة عن حالة انتفاخ، ثم بعد ذلك إذا تغيّر الواقع انفجر هذا الانتفاخ وجاءوا بانتفاخ جديد فمشاهد التدين في القرن الماضي مناقضة لمشاهد التدين في وقتنا الحاضر والمعاصر، فكانت مثلاً "الموسيقى" حرامًا اتفاقًا، الآن هل الموسيقى حرام؟!، كان "عذاب القبر" اتفاقًا الآن هل يوجد عذاب قبر؟!، "التصوير" كان عبارة عن شائنة من الشُرُكِيّات أو من المحرمات، الآن أصبح "التصوير" من المسلمات، بالتالي انقلاب التدين، وانقلاب حالة التفكير الديني الذي نشاهده ما بين القرن الماضي وهذا القرن إنما هو نتيجة انفكّك الألفاظ عن المعاني، وفك الارتباط بين اللفظ والمعنى ونلاحظ هنا أنّ الأصوليين كيف يُعلّون الأحكام بمنهجية دقيقة تحفظ تماسك الشريعة وتقضي على محاولات التشويه والتحريف.

● التعليل بالمسمى والاسم

لذلك في قوله هنا: [لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بأنّ العرب سمّتها **خمرًا**] فالقضايا الإشكالية المعاصرة هي موجودة في حالة طُرُقِيّة وربما نتجاوز وتكون من باب المجاز أنّ نسميها خللاً في المنهج لأنه لا يوجد منهج أصلاً، فلذلك المنهج الأصولي يقوم على دراسة ارتباط الأحكام بمعانيها الشرعية لا أنها مرتبطة بالأسماء.

[قال في المحصول: فإننا نعلم بالضرورة أنّ مجرد هذا اللفظ - (كلفظ الخمر) - لا أثر له في حرمت الخمر فإن أريد به تعليقه بمُسَمَّى هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليلاً **بالوصف لا بالاسم**] هذا الملحظ الدقيق أنّ التعليق يكون بالأوصاف التي يكون فيها مناسبة في جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال: [والمراد بعض مُسَمَّاهَا لا تَمَامُهُ] ما معنى بعض مسماها؟ عندما تقول الخمر بعض مسماها المخامرة هو الذي نيّط به حكم التحريم وهو بعض المسم، فالمُسَمَّى يشمل السائل والمادة واللون والطعم والمذاق، فَمُسَمَّى الخمر يشمل أوصافاً كثيرة والمخامرة بعضها، فتعلّق الحكم ببعض المُسَمَّى وهو المخامر لا بالمُسَمَّى الذي هو الخمر المشتمل على بقية الأوصاف زيادة على وصف المخامرة الذي هو مناط الحكم.

قال الشارح: [و**الوصف إذا لم يكن له تأثير في الحكم فإنّ دلّ الدليل على إغائه فهو غريب وطرّد فلا يُعَلَّل به**] كلون الخمر وطعمها فهذه أوصاف ملغاة من الاعتبار لأنها أوصاف طردية لا مناسبة بينها وبين العلة التي هي وصف مناسب، فلا مناسبة بين أنّ تُحرّم الخمر لأنها حمراء أو خضراء أو سوداء أو لأنها حامضة فهناك من المباح ما هو حامض وما هو في اللون الأحمر.

● التعليق بالمرسل

[وإنّ لم يدل على إغائه ولا على اعتباره فهو المرسل ويعلّل به] أي: بالمرسل [عند المالكية] يعني: إنّ لم يكن لهذا الوصف شاهد بالإلغاء أو شاهد بالاعتبار فهو المرسل ويُعَلَّل به عند المالكية، وهو من باب الاستصلاح وهو العمل بالمصلحة المرسلّة التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار ولا بالإلغاء.

ثم قال: [وأما القرافي فقد صرّح بأنّ مجرد الاسم طردية محض] أي: الأسماء طردية محضة لا مناسبة فيها ولا حكمة [قال: والشرائع شأنها رعاية المصالح ومظانها، أمّا ما لا يكون مصلحة ولا مظنة للمصلحة فليس من باب الشرائع اعتباره انتهى] هذا نص القرافي الذي ينقله عنه الشارح، (المظنة): أنّ يظن وجود الشيء في هذا المكان، يعني: القرافي يقول إنّ الأسماء طردية محضة لا يتعلّق بها اشتقاق لعدة أو لمناسبة تكون فيها مصلحة أو مفسدة ولا حكمة فيها فهي طردية محضة، هذا يجري على مذهب مالك أنّ الأسماء طردية محضة.

• اشتمال اللقب على معنى

ثم سيأتي اختيار الشافعي -رضي الله عنه-، قال الشارح: [والذي اختاره السبكي جواز التعليل باللقب حيث قال: ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب الخ كتعليل الشافعي نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الأدمي، وإنما كان تعليلًا باللقب أي: مجرد التسمية لا بالوصف، لأنّ الصحيح عند السبكي لأهل الحق إنّ العلة بمعنى المعرف والإمارة لا بمعنى الباعث ولا الموجب وظاهر أنه لا مانع أن ينصب الشارع مجرد الاسم اللقب أمانة على الحكم، إذ ما من شيء إلا ويصلح أن يوضع أمانة على غيره إذ الإمارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل]

أمامنا الآن إمامان عظيمان الإمام مالك وهو قدوة القرافي، والإمام الشافعي وهو قدوة السبكي، وهنا حديث بين الكبار، منحى الإمام السبكي بما أننا نعتقد بوصفنا أهل سنة وجماعة أنّ العلة هي الأمانة وأنّ الحكم الشرعي لا يتبع وصفًا موجودًا في المسئى ليُعَلَّلَ به، فلماذا لا نُعَلِّلَ الأحكام بالأسماء والألقاب؟! وها هو الإمام الشافعي قد علَّلَ الحكم بنجاسة بول ما يؤكل لحمه كالإبل والبقر والغنم بأن اسمه (بول)، فيما أنّ بول الإنسان نجس فإنّ تسمية هذا الشيء بأنه بول وتسمية السائل الخارج من هذه الحيوانات بالبول، فعندئذ لماذا لا نُعَلِّلَ نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه سُبِّي بولًا، لماذا؟ لأنّ العلة هي المعرف ويمكن أن يكون الاسم مُعَرِّفًا لأنّ الحكم الشرعي أصلًا ليس مؤثرًا فيه الوصف القائم بالموصوف، فما المانع من أن تكون الألقاب علة أيها الامام القرافي؟، الإمام القرافي جار على أصول إمامه ومحافظ عليها، وإنّ إمامنا مالك لا يُعَلِّلُ بالألقاب، لذلك عنده بول ما يؤكل لحمه طاهر فهو مباح، أما مكروه اللحم فبوله نجس، لماذا؟ لأنّ الإمام مالك لا يُعَلِّلُ باللقب، فلا يعني أنه سُبِّي بول الإنسان بهذا الاسم أن يكون تسمية هذا الشيء أنه بول من الحيوان مأكول اللحم مباح اللحم أن يكون البول طاهرًا عند مالك، فمالك لا يُعَلِّلُ بالألقاب.

والشافعيُّ عندهُ الألقابُ * * مُعللات وأبي الأصحاب

مذهبنا أننا لا نُعَلِّلُ بالألقاب ولا بالأسماء، لذلك نرى أنّ مذهب مالك جارٍ على المعاني والمقاصد جريئًا بعيدًا ويذهب إلى هذه المعاني مذهبًا أبعد ممّا يذهب إليه سيدنا الإمام الشافعي، بينما الإمام الشافعي ممسك بتلابيب هذا اللفظ بأنه عندئذ يُعَلَّلُ به من حيث هو لقب لأنّ الشريعة لا تؤثر فيها الأوصاف بل هي حاکمة على الأوصاف وهذا محل اتفاق بين الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة.

السؤال: هل معنى ذلك أنّ الإمام الشافعي يهمل المعنى؟! لا ، الإمام الشافعي لم يهمل المعنى، لذلك سنرى الآن حديثًا وبحثًا يبيّن أنّ الشافعية ليسوا ظاهرية بالمعنى أنه أمسك باللفظ، وبالتالي يمكن أن يستفادها هو سُمِّي تصوير وطالما سمّاه الشرع تصويرًا فيكون حرامًا على الحالة التي شاهدناها في واقعنا الإسلامي وانتهشت كثيرًا من أصول الشريعة في منطقية غير موجودة في الشريعة.

التفت لما سيقوله الشارح: **[ولا ينافي ذلك]** يعني: بذلك أنّ الاسم مُعرّف للحكم **[ما ذكره من أنّ شرط الإلحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدًا لإناطة الحكم بالعلة]** يعني: يقول لا تظن أنّ الامام السبكي عندما علّل باللقب أنه أهمل الحكمة وأنه ناقض قوله بأنّ العلة لا بد أن تشتمل على مناسبة أو حكمة، بل سيبقى منسجمًا مع شرطه الأول، قال: **[والمشتمل على ما ذكر]** من الحكمة الباعثة على الامتثال دون العلة التي هي مُعرّف الحكم **[ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليهما]** أي: ترتب الحكم على الحكمة **[وهذا مُتصوّر فيما نحن فيه مثلًا فإن ترتب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولًا يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم مماسة هذا المستقدر]** فلم يُعلّل بمجرد اللقب إنما لاحظ حكمة مع هذا التعليل وهو أنّ الحكم مُرتّب على النظافة وهي عدم مماسة هذا المستقدر، **[وهذه العلة تبعث المكلف على الامتثال بأن يجتنب هذه النجاسة وتصلح شاهدًا بإناطة التنجيس بتلك التسمية على أنه تقدّم جواز التعليل بما لا يُطلّع على حكمته]**، فعندما قلتم إنه لا بد أن يكون الحكم له مناسبة وله حكمة أيضًا اتفقنا معًا في الماضي على أنه قد يكون هناك حكم لكن لم نطلع على مناسبته فهذا أيضًا تعليل بالاسم، عندما قلنا: (وربما يُعوّزنا اطلاع) يعني: عندما نعجز عن معرفة العلة فأجزنا أن يكون الحكم ثابتًا بعلة نحن لا نعلمها، هذا هو المدار، مدارهم حول الحكم النازل من السماء وعلى إثباته وعلى تعديته وعلى حمايته وعلى حراسته، وهذا التنافس كلّهُ إنما هو لحماية الحكم بأنّ له علة وحكمة، فالعلة والحكمة حارسة على الحكم، والتعليلات حارسة على الحكم، ليست لهدمه، فقالوا نحن متفقون على أنه يجوز أن يكون حكم بلا علة نطلع عليها، فأنتم تجيزون حكمًا وتجهلون حكمته ومناسبته وهذا احتجاج قوي للإمام الشافعي، وهذا احتجاج يُدقق فيه فيما يأتي في أنّ هناك محلًا للاتفاق أنّ هناك أحكام وإن لم يدرك العلة وتبقى الأحكام ثابتة فإن أدركنا العلة فإنّ الحكم يكون ثابتًا بالعلة، فمدار هذه الأمة على الحكم النازل من السماء فإن لم يعثروا له على علة أثبتوا الحكم وعندئذ فوضوا معرفة هذه العلة وأننا لا نعلمها، لكننا نحافظ على الحكم، فإن

عرّفنا العلة عدّينا هذا الحكم إلى فرع آخر وثالث ورابع وخامس، هنا امتداد الشريعة على أيدي أئمتها، أمّا أن تصبح العلة لهدم الأحكام وأن تصبح المقاصد وسيلة للخروج من عباءة الشريعة فهذا ما نراه اليوم نتيجة انفكاك الألفاظ عن معانيها كما بيّنا.

• الفرق بين احتمال الحكم والقطع بنفيها

لذلك عندما قال: [على أنه تقدم جواز التعليل بما لا يُطَّع على حكمته فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم للقب جاز أن يكون هناك حكمة خفيت علينا فالشرط احتمال **الحكمة**] وهنا الدقة في الكلام: (فالشرط احتمال **الحكمة**) فالحكمة مع وجود اللفظ محتملة؛ لذلك نُعلّل باحتمال الحكمة، فحيث احتملت الحكمة علّنا، وحيث انتفت؟! قال: [وعدّمه] أي: احتمال الحكمة بالقطع بانتفاءها في نفس الأمر، فانتهوا إلى مفاهيمنا وعلومنا. عندما قلنا: إنّ اللفظ لا تُناط به الأحكام الذي هو الاسم واللقب هذا مذهب مالك وهذا مذهبنا، الشافعية ذهبوا إلى التعليل باللقب مع احتمال الحكمة، فحيث قُطِع بانتفاء الحكمة فإنّ الشافعية لا يُعلّلون بمجرد اللفظ، فاكتفى الشافعية في التعليل باللقب مع احتمال الحكمة قال: [فالشرط احتمال **الحكمة**]، فإنّ قُطِع بانتفاءها فلا أحد يُعلّل باللقب.

هؤلاء الأئمة الذين يناقشون هذا النقاش في التفريق بين احتمال الحكمة مع اللقب يُعلّل به عند الشافعية، فالشافعية لم يهملوا الحكمة وهي وصف، وهذا الوصف فيه مصلحة، لكن افتقد إلى شرط الانضباط حتى يكون علةً وإلا فكلمهم متفقون على التعليل بالوصف المنضبط الظاهر، فهنا منهج التعليل بالحكمة يضاف إليه أنّ السادة الشافعية لا يُعلّلون بمجرد اللقب، بل يُعلّلون باللقب إذا انضاف له احتمال الحكمة كما هو الحال في القول بنجاسة بول ما يؤكل لحمه نظراً لأنّ هناك علة أو حكمة دفع الاستقذار عن الإنسان، فنقول: إنّ مذهب الشافعية ذهب مع الحكمة في التعليل باللقب، لكنهم ذهبوا مسافة أقل من المسافة التي ذهب إليها مالك حيث جعل المدار على المعنى وليس على اللفظ.

هذان الطرفان عندما نقول: إنّ السادة الشافعية علّلوا باللفظ الذي هو الاسم مع احتمال الحكمة، وحيث قطع بنفي الحكمة فلا تعليل باللقب، ذهب إمامنا مالك إلى النظر في المعنى وعدم الالتفات إلى اللفظ المجرد الذي هو اللقب، هذه هي المسافة.

عندما نقول: إنَّ هناك خلافات في أصول الفقه فهذه الخلافات مثرية ومفيدة وتعطينا مساحة في النظر بين النقطة التي ذهب إليها مالك وهي النقطة (ب) والنقطة التي وقف عندها سادتنا الشافعية وهي النقطة (أ)، ولنا بين النقطة (أ) والنقطة (ب) مسرح في البحث والنظر، حيث أهملنا الحكمة عند الشافعي في نظر الشافعية وهو احتمال الحكمة، عندئذ سنجد أن هناك خوضاً في الدين على الألفاظ وهجر المعنى تماماً ومثال ذلك التحريم للتصوير، مجرد العكوف على الألفاظ وعدم الالتفات للمعنى البتة، فهذا خارج نظر الأصوليين ولا يعتد به، فلو أنه التفت إلى معنى لقلنا: إنَّ المعنى حينئذ مفيد في بناء الحكم، لذلك هو أصلاً مفارق لهذه المنهجية لأنه أصلاً لا يتعلمها ويقف منها موقف السلبية والعداء أحياناً، ولذلك أدّى الانحراف عن هذا المنهج إلى تسمية الأشياء بغير أسماءها وإلى أن يُضطرب في السنة والبدعة والكفر والإيمان لأننا في حالة تذهب مذهباً بعيداً في الغلو في الظواهر أو الغلو في العِلل إلى حد هدم الأحكام.

هذه نقطة الإمام الشافعي (أ)، ماذا لو ذهبنا أبعد ممّا ذهب إليه الإمام مالك في المعنى، عندئذ تصبح المقاصد وسيلة لهدم الأحكام الشرعية، فأمامنا نقطة التوازن (أ) و (ب) هاتان النقطتان لنا فيهما سعة ما هو قبل (أ) عندئذ تبديل للشريعة بالألفاظ وما بعد النقطة (ب) للإمام مالك أيضاً تبديل للشريعة ما يتوهم أنه من معانيها فنكون قد خرجنا من منهجية البحث وابتعدنا بعداً كبيراً؛ لأننا خرجنا من الدائرة التي يتحرك بها المجتهدون، فهذا مصيب وهو إمامنا مالك، وهذا مصيب وهو إمام الشافعية -رضي الله عن الجميع- هنا يصبح النقاش علمياً ويكون مفيداً بإذن الله تعالى لأنَّ النقاش يكون من باب العلم.

48- وإن يكن من صفة الخ^I

وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقَبِ * * وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أَبِي

● الصفة المشتقة كالبياض والسواد

وصلنا الى عند قوله -رحمه الله تعالى- في عَجَزَ البيت: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أَبِي)، قال الشارح: [قوله **وإن يكن من صفة الخ**]. يتحدث هنا عن صفة المشتقة كالبياض والسواد، هنا لا يتحدث عن الجزء الأول وهو ما قوله: (وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ) أي: بالوصف المشتق، الآن انتهى عن الحديث عن الوصف المشتق الذي هو من الفعل الاختياري، الآن يتحدث عن الوصف الذي ليس اختياريًا للموصوف كالبياض والسواد قام بما هو أسود وبما هو أبيض. [يعني: **أن المشتق إذا كان مشتقًا من صفة أي: معنى قائم بالموصوف من غير اختياره كالبياض للأبيض والسواد للأسود ونحوهما**]- (أي: كالطويل والقصير)- **من كل صفة غير مناسبة لا يجوز التعليل به** [أي: بذلك المعنى الذي هو البياض والسواد والطول والقصير **بناء على منع قياس الشبه وهذا شبه صوري**] لأن النسبة تكون إلى الواحد (صورة: **صوري**)، وليس **صوري** قال: [ووجه كونهما من الشبه الصوري أنه لا مناسبة فيهما ولا فيما هو بنحوهما] الذي هو أن يكون قياس شبه أو قياس **صوري** [الجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة قاله **المُحَسِّي**] يعني: التعليل لا يكون بغير مناسب وأكدنا أن المناسبة جلب مصلحة أو دفع مفسدة، قال: [اعلم أنه يحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض اللفظ كما هو صريح عبارة الزركشي وظاهر عبارة السبكي والمحلي كأن يقول في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطلق عليه ذلك الاسم لغة أو شرعًا أو عرفًا، والحاصل أن التعليل بالاسم له ثلاث صور]

الآن في المنهج: «التعليل بالعلة» ومنهج «التعليل بالحكمة»، «العلة» فيها المناسبة، و«الحكمة» فيها المناسبة، لكن «العلة منضبطة» الإسكار منضبط، وفيما يتعلق بالحكمة كالمشقة في السفر «غير منضبط» فقد يكون إنسان مختلف عن إنسان آخر، فعندئذ يريد أن يُبين أنه في

¹ المحاضرة: الثامنة والأربعون، بعنوان: (وإن يكن من صفة الخ)، بتاريخ: 9 ذو القعدة 1442 هـ - الموافق: 28-6-2021 م.

رابط الصوتية: <https://www.walidshawish.com/?p=11711>

مناطق هذا البحث أنّ المناسبة هي التي عليها مدار التعليل ولا يعكس على ذلك أننا نعتقد وجود أحكام لا ندري ما علّمها، بل نقول إنّ لها علة لكن لا نعلم هذه العلة، بناء على هذا المنهج الكبير في التعليل يريد أن يتكلم في موضوع ما هو وصف ليس اختياريًا في الموصوف كالبياض والسواد والطول والقصر والذكورة والأنوثة، في هذا الموضوع يريد أن يبحث عن حكمة، نحن في موضوع الميراث أثبتنا الأحكام لأنّ الشريعة ناطقة بأنّ هذه أنثى هذه حكمها، وهذا ولد هذا حكمه، نجد حكمًا لكن لا نجد علة مناسبة ظاهرة منضبطة في ذلك إنما نجد حكمًا، فهذه الحكمة موجودة مع الحكم.

• بين الصفات المترددة بين الاشتقاق والجمود

يقول الشارح: إنّ التعليل بمثل البياض والسواد هذا شبه صوري لا تناط به الأحكام، ولا يمكن أن يكون علة لأنه لا يدرك فيه ما جلب مصلحة ودرء مفسدة فقلوه: [اعلم أنه يحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض] يعني: اتفقنا على أن رجل وامرأة من حيث كونها (أسماء جامدة) لا تناط بها الأحكام، ماذا لو قلنا: إنّ الأبيض والأسود قام بالموصوف البياض والسواد، فهناك اشتقاق؛ لقيام البياض والسواد، الآن يريد أن يُفرّق بين سارق أنيط به الحكم وقاتل وهو فعل اختياري، وأبيض وأسود وطويل وهو ليس اختياريًا، يريد أن يُبين منهج التعليل، لذلك قال: [والحاصل أنّ التعليل بالاسم له ثلاث صور، أحدها: الاسم الجامد فإنّ علل به لمعنى مناسب جاز التعليل به وهو المتقدّم] كما ذكرنا في موضوع حكم البول أنه نجس، وهو بول ما يؤكل لحمه، وذلك لوجود معنى مناسب وهو الاستقدار، نقول: بما أنه (اسم جامد) وتعلقت به مناسبة فهذا يكون من باب الاسم الجامد ويجوز التعليل به كما بيّنا في الخلاف بين المالكية والشافعية، فإن لم تكن هناك مناسبة فهو اللقب كالطويل والقصير والأبيض والأسود فلا توجد مناسبة، فحيث وجدنا المناسبة قلنا: (اسم جامد) وعلل به مع وجود تلك (المناسبة) كما هو في مذهب الشافعية في القول بنجاسة بول ما يؤكل لحمه، فإن كان (جامدًا ولا مناسبة فيه) فهو: (اللقب) وهو المراد هنا: [وإنّ علل به لمجرد التسمية دون مناسبة فهو اللقب وهو المراد هنا]. هذا كله في مجال التعليل بالاسم.

[الثانية] فيما يتعلق بالتعليل بالاسم: [الاسم المشتق من فعل كالضارب والقائم وهو

المراد بقولنا: "وَجَارَ بِالمِشْتَقِّ"] .

[الثالثة: الاسم المشتق من الصفة كالأبيض والأسود وهو المراد بقولنا: "وإن يكن من صفة فقد أبي" الخ، يمنع بناء على منع قياس الشبه وسيأتي الكلام عليه] هو ما ذكرناه في بداية شرح البيت أننا أمام وصف مشتق (الضارب والمجتهد والسارق والقاتل) فهذه تُسمّى: (التعليل بالمشتق)، أيضًا ما يتعلق بـ(الجامد الذي له معنى مناسب) فعندئذ كما سبق الحديث في نجاسة البول.

• التعليل بالطويل وبالقصير

[الثالثة] قال: [الاسم المشتق من الصفة كالأبيض والأسود] (صفات غير اختيارية)، قال: [وهو المراد بقولنا: وإن يكن من صفة.. الخ] هذا ما قاله في عجز البيت حيث قال: (وإن يكن من صفة فقد أبي) أي: الصفات غير الاختيارية ولا يلاحظ معنى مناسب معها، فلما قال: (وإن يكن من صفة فقد أبي) إنما يتكلم عن لقب لا مناسبة معه، فمعنى (الجمود): أنه لا ملاحظة بين اللفظ والمعنى، قال: [وهو المراد بقولنا: وإن يكن من صفة.. الخ. يمنع بناء على منع قياس الشبه وسيأتي الكلام عليه] أي: على قياس الشبه.

• التعليل بالأبيض

ثم قال الشارح: [ويحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض المعنى] يعني: عندما قالوا يجوز التعليل بالمشتق، فعندئذ سيأتي أحدهم ويقول الأبيض مشتق من البياض إذن هناك ملاحظة بين الوصف الذي هو البياض والموصوف وهو الأبيض كما لاحظتم الوصف الإسكار في الخمر إذن هي مسكرة وأنيط الحكم بالخمير لأنها مسكرة لعله الإسكار فيها؛ إذن أنتم فرقتم بين الأبيض الذي قام به البياض وبين المشتق الذي هو بالاتفاق عندكم تُناط به الأحكام فلماذا هنا اختلفتم في الأبيض وهو مشتق دلّ على ذات وقام بها وصف البياض؟!

يقول: [ويحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض "المعنى"، ولا يتكرر مع ما سبق من التعليل بالوصف الحقيقي أو العرفي المطرد، وإن كان المراد منهما - (الحقيقي والعرفي) - واحدًا لأننا نقول المراد بالوصف فيما سبق ما ليس بمشتق] يعني: عندما قلنا: (وإن يكن من صفة فقد أبي) نحن نتحدث عن الصفة غير المشتقة فقد تكلمنا عن الأبيض وإن لم يقم به البياض، (وجهك أبيض) مثلاً.. لم يقم به البياض، فبالتالي هنا يريد أن يجيب على استشكال تكلمتم عن التعليل بالمشتق، مسكرة لعله الإسكار، هنا عندكم الأبيض بعله البياض أنتم فرقتم بين هذين التعليل

الحقيقي في قام بها الإسكار إذن حقيقة هي مسكرة، تعليل حقيقي هي مسكرة، لا نتكلم هنا عن تعليق الحكم الشرعي، نتكلم عن التعليل الحقيقي، لماذا في الأبيض والبياض اختلفتم؟! إن قولنا هنا: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي) نتحدث عن صفة الأبيض فيما ليس فيه البياض، وعن الأسود فيما ليس فيه السواد، فلا يكون مُعَلَّلًا، عندئذ نحن عندما نتكلم هنا عن: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي) قال: يعني: [ما ليس بمشتق] لأنَّ هناك وجه للاعتراض عندما جئنا للأبيض فقد قام به البياض إذن هو مشتق، إذن لماذا لم تجعلوه مع ما هو في صدر البيت (وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ)، ولكنكم جعلتموه في: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي)؟! نقول: لو كان مشتقًا لجعلناه مع (وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ) فإن لاحظت البياض مثلا والمعنى لأنه أبيض عندئذ يكون مشتقًا، أمّا إذا لم تلاحظ المعنى إنما لُقِّبَ هذا الشيء الذي أمامي بالأبيض ولا ملاحظة بين اللفظ والمعنى عندئذ يكون ملحَقًا بقوله: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِي)، لك في الأبيض وجهان: إن لاحظت أنه تعلق به البياض فاعلم أنه يكون له حكم المشتق إذا لاحظت ذلك، وإن كان مجرد اللقب عندئذ لا تلاحظ ذلك، فأنت في الكلمة الواحدة لاحظ: عندما تقول: (أحمد) لقب على إنسان "اسم إنسان" و(أحمد) عبارة عن شخص قام بوصف الحمد، تلاحظ أن نبينا محمد -ﷺ- فهو على ذات النبي الخاتم فإن لاحظت فيه وصف الحمد فهو مشتق، فإن لاحظت اللقب فهو غير مشتق، يميزون هنا بين الأوصاف أن تنظر إليها نظرة الاشتقاق فعندئذ تُعَلَّلَ بها الأحكام، الأوصاف التي لا ينظر إليها نظرة المعنى عندئذ تكون (لقبية)، يمكن شخص يريد أن يشرح غسيل الملابس قال: "ضعوا الأبيض أولًا"، فهو مُعَلَّل بكل ما هو أبيض، يلاحظ أن هذه الملابس لها أولوية لمناسبة، ألحقوا الأبيض هنا بالمشتق، فإن أطلقت على شيء لقب الأبيض وقلت على سبيل المثال: "أكرم الأبيض" فأنت لا تلاحظ أن هذا اللون مناط للتكريم لأنَّ اللون للإنسان ليس مناطًا للتكريم.

● مدار التعليل على المناسبة

لو قلنا: "الطالب الطويل يجلس في الخلف والطالب القصير يجلس في الأمام" هنا أنت تُعَلَّل؛ لأنَّ هناك حكمة أن الطويل إذا جلس في الأمام فعندئذ سيحجب الرؤية عن الطالب القصير، فهنا (الطويل) وإن كانت ليست اختيارية إلا أنه أنيط بها حكم لملاحظة المعنى والمناسبة، لكن لو قلت: "سيكرم الطالب الطويل في حفل خاص"، سيتساءل الذين حولك لماذا يكرم الطويل؟! هذه مسألة خلقة إلهية خُلِقَ عليها وليست لها مزية وكسب له، إذن سيحتار الناس، لو قلت: "القصير

لا يداوم غداً" سيحتار الناس لماذا؟! لأنه لا ملاحظة هنا بين الحكم والمعنى، سنجد أنّ التعليل في مداره وقراره على ملاحظة المناسبة بين الحكم والعلة، فإذا علّلت بالوصف كالطويل والقصير، وظهرت المناسبة جريئاً عليها وتكون من (المشتق)، وإن لم تظهر مناسبة فتكون من (الجامد)، وبناء عليه هنا يكون مناط نظر المجتهد، لذلك هنا بين في هذه الفقرة أنه سيعترض علينا فيما يتعلق بما قلناه بالأبيض، وهذا جوهر هذه الفقرة تصوّر أنه لا ينتظر من أحد أن يعترض إنما هو قد يتوقع اعتراض فيجيب عليه عندما يقول: **[ويحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض المعنى]** كما قلنا: "ضع الألوان البيضاء في مقدمة الغسل"، إذن لاحظ المعنى، "أكرم الرجل الأبيض" أمر مزعج لا مناسبة بين كونه أبيض وأن يُكرم، قال: **[ويحتمل أن يراد بالمشتق ونحو الأبيض المعنى]** إذا قال أحد كلمة الأبيض وأناط بها الحكم أنا سألتفت إذا كان هناك مناسبة سأجري على التعليل، إن لم يكن هناك مناسبة لن أجري إلى التعليل، هذا هو العقل المؤمن الذي ينتظر ما يأتيه من ربه - سبحانه وتعالى - ويفقه عن ربه ويعلم عن ربه.

قال: **[ولا يتكرّر مع ما سبق من التعليل بالوصف الحقيقي أو العرفي المطّرد وإن كان المراد منهما - (الحقيقي والعرفي) - واحداً لأننا نقول المراد بالوصف فيما سبق - (الذي هو قوله: وإن يكن من صفة فقد أبي) - ما ليس بمشتق]** فإن كان مشتقاً ولوحظ المعنى والبياض عندئذ يكون من باب المشتق. فالكلمة الواحدة كالطويل والقصير والأبيض والأسود قد تكون ملاحظة فيها الاشتقاق فتكون عندئذ من باب: **(وَجَازَ بِالْمِشْتَقِ)**، وقد لا يلاحظ بها الاشتقاق وقيام المعنى وإناطة الحكم بالمعنى فعندئذ تكون من الصفة الجامدة التي تكون لا ملاحظة بينها وبين معناها.

● أهمية النقد الأصولي

ثم قال - رحمه الله -: **[ويدل على جريان الخلاف في نحو الأبيض قول الأصمّهاني والمراد به حيث أطلق عند الأصوليين شارح المحصول] يعني: الأصمّهاني شارح المحصول [إنّ في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل بين المشتق وغيره] إلى هنا انتهى كلام الأصمّهاني، ثم قال الشارح: **[ويدخل في المشتق نحو الأبيض فإنه يشمل المشتق عند الإطلاق قاله في الآيات البيّنات]**. كيف ندبر الخلاف فيما هو مشتق وليس مشتق؟ قد تكون الكلمة في حكم مشتقة، فعندئذ يُعلّل بها وقد تكون غير مشتقة فلا يُعلّل بها كما بيّنا في الأبيض والأسود والطويل والقصير، فالأمر في مداره وقراره على ملاحظة المناسبة في موضوع إناطة الحكم بالوصف**

المشتق أو أنه قد أنيط بلقب لا يلاحظ الاشتقاق والوصف القائم بهذا الموصوف، إن مدار البحث على ملاحظة الاشتقاق، فإن جئنا إلى كلمة واحدة في استعمال فوجدنا أن هناك ملاحظة للمعنى كالأبيض جرينا على أنه تعليل بالمشتق، فإن لم نلاحظ المناسبة جرينا على أنه جامد بينه وبين معناه، فيكون من باب: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِيَ)، فنحن جارون على القواعد والأصول الكبرى فيما يتعلق بالتعليل بما فيه المناسبة أو بما فيه الحكمة ونؤكد ما قاله السادة للشافعية وما قاله مذهبا المالكية في موضوع الاتساع فيما يتعلق في المعنى وأن الشافعية لم يضيّعوا المعنى ربما يقول أحدهم عللوا باللقب إذن ضيعوا المعنى!! لا، وقد لاحظنا أن الإمام السبكي يلاحظ مناسبة وأن هذه المناسبة هي دفع هذا الاستقذار والاهتمام بالنظافة، إذن هذه المنهجية التي تُرى نقدية علمية في داخل علم أصول الفقه لا يعني أن في أصول الفقه خلافاً إذن ندعه كما يشاع؟! لا، هو منهجية علمية تنتهي بين نقطتين كما رأينا في مذهب سادتنا الشافعية في تعليلهم باللقب مع احتمال الحكمة، حيث انتفت الحكمة قطعاً فلا يعللون، إذن هم ملتفتون إلى المعنى، فإن كان قد نظر الشافعية إلى المعنى في هذه المسافة فقد نظر المالكية إلى مسافة أبعد في المعنى، قدم الشافعية اللفظ مع المعنى فقربت المسافة، أما مذهبنا فقد ذهب مع المعاني مذهباً بعيداً ولا غرور أن يخرج الشاطبي وأمثاله كالقرافي من مذهب مالك إنما هم جارون على فقه إمامهم، وأن إمامنا مالك اتسع في المعاني ومنع الحيل والألفاظ تنحصر عنده إلى مسافة ضيقة في التأثير بينما تتسع شيئاً ما عند الإمام الشافعي، فحيث اتسعت قيمة اللفظ في اللقب عند الشافعية نجد أنها ضاقت عند المالكية، حيث اتسع المعنى عند المالكية نجد أن اللفظ عند المالكية قد ضاق في موضوع تأثيره في إنتاج الأحكام والشرائع، وهذا ما انتهى إليه حديثنا في موضوع قوله -رحمه الله تعالى:-

وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقْبِ * * وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أُبِيَ

49 – قانون التأويل والسعي بين اللفظ والمعنى¹

نحن بصدد درس الإمام الشاطبي فيما يتعلق باللغة، ومع ذلك نحن سنعرج على ما يتعلق بالتعليل بالمشق واللقب والصفة غير الاختيارية، التعليل بالمشق هي الصفة الاختيارية كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: 38].

● التعليل باللقب

(اللقب) هو: (ما لا مناسبة بين لفظه ومعناه) كأسماء الأشياء، يعني: هل هذا الباب هناك مناسبة بينه وبين هذا المدخل وقد سُيِّ في لغات أخرى بكلمات أخرى؛ إذن لا علاقة بين ترانيب هذه الحروف، وهذه الأسواق على هذه الفتحة التي يُدخَل ويُخْرَج منها. هل يعلل بهذا الاسم؟! هذا ما نقصده في موضوع اللقب، التعليل باللقب.

ولنا وقفة طويلة فيما يتعلق بالتعليل باللقب. لأنه هو سيعطي مؤشرات قوية جدًا فيما بين إمام البيان الإمام الشافعي وإمام المقصد والعلّة الإمام مالك وسيضع هذان الإمامان حدودًا لمبدأ التأويل فيما يخص تأويل النص الشرعي واستنباط الأحكام، خصوصًا وأنا نعيش أمام مناهج أدبية كثيرة ولسانيات متطورة وسينمائيات تريد أن تنظر إلى النص ومنها النص الديني بنظرة فلسفية، بينما الإمام الشاطبي يؤصل إلى أن هذه لغة العرب لغة أمية، وأن الفلسفة ليست من أدوات فهم هذه اللغة، وهذا ما يؤكده فيما يتعلّق بحجية اللغة العربية من حيث كونها لغة أمية. الآن هذا الذي يتكلم فيه الناظم هنا ونحن نربط بين الدرس الأصولي في المراقي وبين درس المقاصد فيما يتعلق بحجية اللغة الأمية. لما قال: (وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقَبِ)، نحن قلنا: إن التعليل بالمشق ليس محل خلاف ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، معنى ذلك أن السارق قام به وصف السرقة وتحققت فيه الشروط، علّة القطع هي السرقة، لذلك هنا معنى الاشتقاق في

¹ (المحاضرة التاسعة والأربعون: (قانون التأويل والسعي بين اللفظ والمعنى) بتاريخ: 28 ذو القعدة 1442 هـ - الموافق:

2021/7/8 م – رابط المحاضرة: [51-التمييز بين المناسب العادي والشرعي وأثرهما في الحكم 3-8-2021 - الدكتور وليد](https://www.walidshawish.com)

[مصطفى شاويش \(walidshawish.com\)](https://www.walidshawish.com)

السارق والسارقة مؤذن بأن هذا الحكم هو لهذه الجناية. كما لو قلت: "أكرم المجتهد" فتشعر أنّ الاجتهاد هو علة الإكرام.

(دُون اللَّقْبِ): «اللقب» هو: (الذي لا ملاحظة بين لفظه ومعناه)، فعندما وضعنا كلمة رجل إنما ترتبت هذه الحروف على صفة لقبية دون ملاحظة أنّ لكلمة رجل معنى متعلق بكون هذا هو الذكر البالغ من الإنسان، أو (امرأة) للأنثى البالغة من الإنسان.

فالمسرح سيكون هنا في موضوع «اللقب» إمّا في موضوع: (وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةٍ فَقَدْ أَبِي)، إنما لوحظ فيه موضوع الطول والقصر فلو قلت: "أكرم الطويل" فهذا ليس لعمل صدر منه فطوله وقصره وُلِدَ عليه، وبياضه وسواده وُلِدَ عليه، فبالتالي لا تجد أنّ هناك تكريمًا لشيء لم يُحصَلْه هذا الإنسان بفعل اختياري منه. فلو قلت لك: "أكرم الطويل" فإنك لا تدرك العلة، ومن هنا نقول: إنّ هذه الصفة غير الاختيارية لا ملاحظة بين هذا الإكرام الذي هو الحكم وبين كونه طويلًا، لكن لو قلنا: "أجلس الطويل في الأمام"، تقول لي: لماذا تُجلس الطويل في الأمام والقصير في الخلف؟! الأنسب أن يجلس الطويل في الخلف والقصير يجلس في الأمام؛ فأنت هنا تلاحظ العلة إذا قلت لك: "أجلس الطويل في الأمام" أنّ هناك علة ملحوظة ألا وهي أنه إذا جلس في الأمام سيحجب الرؤية عن الطالب الذي في الخلف. وبالتالي سيكون هنا اجتهاد فيما يتعلق بهذه الصفة التي هي صفة الطويل أو القصير. فإن لاحظنا العلة ربطنا بين الحكم والعلة لمناسبة.

(المناسبة) هي: (إما جلب مصلحة أو درء مفسدة)، لو قلت مثلاً: "أعطني الثوب الأبيض" أنت لا تلاحظ مناسبة بين (الثوب الأبيض) وكلمة (أعطني)، وهو حكم يصدر منك، بالتالي سأقول غدا: أعطني الأسود وأعطني الأصفر وهكذا. لكن لو قلت مثلاً: "اغسل الثياب البيضاء قبل الثياب غير البيضاء" تلاحظ أنّ هناك مناسبة تقتضي هذا الأمر وبالتالي فيما يتعلق بغير الصفات الاختيارية يكون هناك ملحظ المناسبة فإن وجدت جرينا عليها في التعليل وإن لم توجد لم نجر عليها في التعليل.

● والشافعي عنده الألقاب معللات وأبي الأصحاب.

يبقى الأمر في مسرح اللقب. (الإمام الشافعي يعلل باللقب بشرط أن تكون هناك أدنى مناسبة لمصلحة تجلب أو مفسدة تدفع). (الإمام مالك لا يعلل باللقب)، لذلك نرى أنّ الإمام الشافعي يسير مع اللفظ مثلاً إلى 90% ومع المعنى إلى 10%، لذلك الإمام الشافعي حكم بنجاسة

بول ما يؤكل لحمه كالأنعام بناء على أنّ البول من الإنسان نجس فهذا (لقب) لكنه لاحظ أنّ هذا من الأنعام مستقذر، هذا هو المعنى الذي ذهب إليه الإمام الشافعي، فهو علّل بالاستقذار لأدنى مناسبة وإن لم يكن هناك قطع بوجود هذه النجاسة في هذا البول، لكن موضوع المناسبة إذا ثبتت باحتمال 10% فإننا نُعلّل بها، متى لا نُعلّل بالمناسبة؟ انقطعنا بانتفاءها 100%، فإذا انقطعنا بانتفاء المناسبة لم نُعلّل باللقب، أمّا إذا احتملت بأدنى احتمال فإننا نُعلّل بها، لذلك ولو كانت بهذه النسبة الضئيلة التي هي المعنى وهذا هو اللفظ الذي علّل به وهو اللقب، هذا مذهب الإمام الشافعي، مذهب الإمام مالك عدم التعليل بالألقاب، فنجد أنّ الإمام مالك يسير مع المعنى إلى 90%، لكن هل يهمل الألقاب؟! الرسول -ﷺ- لما أمر بإخراج صدقة الفطر الوارد في النص الذي هو الشعير والتمر والأقط، والبر اجتهاد، إلى 90%، فهل لو جاء أحدهم إلى الإمام مالك وقال له: إنّ في الأردن لا يأكلون الشعير، وأنا أخرجت الشعير، فهل سيذهب إلى المعنى ويلغي لفظ الشعير؟ أم سيجيز لك أنّ تخرج الشعير وإن قلّ اقتياته؟ سيجيز لك. فهو مُحوّم على اللفظ بمقدار 10%.

فيما يتعلق بالمعنى واللفظ نجد أنّ الشافعي لم يهمل المعنى بالمرة بل اعتبره وإن كان في مسافة أقل مما اعتبره مالك، نجد أنّ الإمام مالك اعتبر المعنى لكن ليس إلى حد أن يسقط اللفظ.

● العلة في الذهب بين اللفظ والمعنى

مثلاً: الذهب كان موصوفاً بالنقدية وهو وسيط التبادل وغلبة النقدية، الرسول -ﷺ- قال في الحديث: (الذهب بالذهب) خرج الذهب، الآن أن يكون نقداً وتحول إلى سلعة. فهل يجوز لنا أن نبيع الذهب بالذهب من غير اعتبار لعلّة الربا في النسيئة أو في التفاضل؟ لا يجوز، حتى لو زال معنى النقدية كأن أصبح الذهب سلعةً فإننا لا نزيل عنه حكم النقدية لأنه وارد بالنص: (الذهب بالذهب). معنى ذلك: إنّ الشافعي فيما يتعلق باللقب ذهب إلى مسافة بعيدة مع النص ومنطوقه، ولكنه لم يهمل المعنى وإنما اعتبره ولو بأدنى مناسبة ولو بأدنى احتمال لمصلحة يرجوها، مثل ما هو الحال في موضوع استقذار البول بالإضافة إلى ما يتعلق باللفظ.

كذلك في السائمة زكاة لم يعلل بمجرد اللفظ والوصف بل بملاحظة نعمة السوم، فعلّل بأنّ في السوم نعمة لا توجد في المعلوفة المكلفة للإنسان في موضوع الذي هو إطعام الحيوان وما إلى ذلك الذي يُرتّب كلفة على صاحب الماشية.

● علاقة اللفظ بالمعنى عند الشافعي ومالك

لم يهمل كل من الإمامين اللفظ ولم يهمل المعنى، فكلاهما مُحَوِّمٌ حول اللفظ ومُحَوِّمٌ حول المعنى، فالمعنى لم ينفصل عن النص، والنص لم ينفصل عن المعنى، فإذا جمعنا المذهبين ونحن اخترنا موضوع اللقب لنلاحظ العلاقة بين اللفظ والمعنى، لنبرز الزوايا التي هي أقصى نقطة ممكنة فيما يتعلق باللفظ وأقصى نقطة ممكنة فيما يتعلق بالمعنى، فنجد أننا إذا جمعنا المذهبين ونحن ننظر في الشريعة على اعتبار الجمع بينهما، يعني: الشريعة بينهما، فلو أنني أغفلت مذهب الشافعي لم يتضح لي مذهب مالك، ولو أغفلت مذهب مالك لم يتضح لي مذهب الشافعي. فالإمام الشافعي قائم بواجب البيان للفظ، والإمام مالك قائم ببيان واجب المقصد والمعنى، فإذا جمعت المذهبين اللذين يعدان أقصى نقاط التفسير للنص لأضع المبادئ الأساسية. لا يوجد عندنا معنى يتناقض مع النص، لا يوجد عندي معنى في الشريعة يعود على النص بالإبطال، لا عند الشافعي في بيانه ولا عند مالك في مقاصده، كذلك لا يوجد عندي نص شرعي له بيان وعلّة ومقصد يمكن أن يهمل، لا عند الشافعية ولا عند المالكية، فالكل جار على التعليل بالمناسبة إنما هو تفاوت في المسافة، وإنّ الشريعة تظهر بالمذهبين لا بمذهب واحد خصوصاً.

● سعة المنهج التأويلي للنص الشرعي

وأنا نتدارس المذاهب الأدبية واللسانيات المعاصرة التي تعيد إنتاج معرفة النص وفهم النص وفق فلسفات معاصرة، فهي تريد أن تنتج المعنى من خلال إقحام ذات الإنسان داخل النص وأنّ الإنسان يكتشف ذاته في نص الشارع، ومعنى ذلك أنّ البحث هو عن مراد السامع لا عن مراد المتكلم، واكتشاف السامع داخل النص الديني مع إلغاء مراد المتكلم أو أن يصبح مراد المتكلم هو مراد السامع، في نهاية المطاف أنّ هذا الكتاب بهذه الطريقة لم يعد ناطقاً بمراد الله بل أصبح ناطقاً بمراد الإنسان، ومن ثم فقدت الرسالة جوهرها.

الآن عندما نريد أن نتكلم في تأويل النص نحن لسنا في نقطة مركز بمعنى مركز الدائرة نحن نتنقل بين نقطتين بين التوسع في اعتبار اللفظ مع وجود احتمال المعنى، وإنّ كان ضئيلاً هذا أقصى اليمين، هذا هو الحاجز الذي بعده الوادي عن جهة اليمين، والإمام مالك يضع مقصد المعنى مع اعتبار اللفظ وإنّ بنسبة أقل من اعتبار المقصد والمعنى وهذا الحاجز على أقصى اليسار،

والتأويلات الصحيحة بينهما، ما تعدّى مذهب الشافعي بحيث ذهب مذهباً بعيداً مع الألفاظ، مع تضييع عِلل الشريعة ومقاصدها فهذا لا يكون من الشريعة، ومن ذهب مع المقاصد مذهباً واسعاً إلى حد أنه أضاع اللفظ ومنطوق النصوص فهذا يعني أنه تأويل من خارج الشريعة ليس من داخلها، فنحن نريد أن نُؤسِّس لقضية منهجية من خلال البحث في هذه الدلالات الشرعية بين نقطتين لا في نقطة مركزة واحدة ما جرى من التعليقات من اعتبار اللفظ مع معناه هو الشرع وعلة ومقصد النص، ما ذهب مع المقاصد مذهباً بعيداً مع ترك الألفاظ والنصوص خلفه، فنصبح عندئذ أمام تفاسير باطنية وقد تكون متعلمنة من الداخل تضييع حدود الشريعة وتعيد تفسير الشريعة تفسيراً بعيداً.

● فائدة جمع مذهبي الشافعي مالك

إذا جمعنا المذهبين وهما أقصى ذات اليمين وأقصى ذات الشمال، نقول: إن الأمة إذا ضُمَّت 10% من اللفظ إلى 90% من اللقب عند الشافعي فهي سارت مع النص 100%، وهذا على سبيل التوضيح ليس على سبيل التحديد والحسابات الكمية، فإذا جمعت 10% هنا في المعنى عند الشافعي مع 90% مع المعنى عند مالك جرت الشريعة عندئذ على عللها ومقاصدها تماماً 100%؛ معنى ذلك أن الأمة قد حمت كلمة النبي ﷺ وكلمة الوحي حماية كاملة 100% بالجمع بين المذهبين فكلاهما في مجموعهما مُحَوِّم حول النص تماماً، وإذا جمعتهما معاً فكلاهما محوم حول المقاصد والعلة ومقاصد الشارع معاً، فلا تظهر الأمة إلا بهما ولا يمكن أن تفهم الشريعة فهماً متكاملًا بمذهب واحد، لكن إذا جُمع المذهبان ظهرت الشريعة في منهجها التأويلي.

● السعي بين اللفظ والمعنى

ممكّن أن نعطي تجارب تطبيقية على التأويلات التي يمكن أن تكون في دراستها ثمرة تطبيقية لهذه الرؤية، عندما نأتي إلى الربا ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، الربا هو الزيادة في عقد القرض، الآن عندي الفائدة البنكية بالإجماع عقد قرض، وبالإجماع أن فيها الزيادة، فإذا ذهبت إلى معنى الربا والزيادة فهو متحقق في الفائدة البنكية المحرمة، عندئذ يأتي النص ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فيتناول الفائدة البنكية (بالوضع اللغوي الذي هو معنى الزيادة). هذا بخصوص ما يتعلق باللفظ والنص.

فإذا جريت على العلة والمقاصد التي توخاها الشارع من تحريم الربا وجدت أن الربا في معناه وهو أن هناك يد أولى استغلت ودفعت مالا واستفادت مقابل الزمن، فأصبح الربا مقابل الفترة الزمنية، وهو من أكل أموال الناس بالباطل؛ لأن الزمن لا يستقل بالثمن، فوجدت أن العلة من تحريم الربا وهي أنها فيما يقابل المال يؤخذ عليه زيادة بالباطل أي بلا مقابل مشروع من عمل أو عمل قراض أو ما إلى ذلك، فوجدت أن المعنى الذي حرّم من أجله الربا موجود في الربا، فإذا ذهبت إلى اللفظ وجدتني أشير إلى الربا وهي الفائدة البنكية بالتحريم، وإذا التفت إلى المعنى وجدتني أشير إليه كذلك من حيث معناه بالتحريم.

كذلك الخمر ما خامر العقل هل هو منطبق على الحبوب المهلوسة؟ هو مخامر فإذا نظرت إلى علة الإسكار والتفت إلى المعنى وجدت أيضًا أن علة الإسكار المستنبطة مطابقة فأكون قد جريت على العلة فينتج عندئذ التحريم، وبذلك ينطبق موضوع الحبوب المهلوسة على المخدرات وإن كان من مادة بيضاء مسحوقة مثلًا، فانطبق عليها وصف الإسكار.

ربما يأتيني أحدهم يقول: الخمر من صفته السيولة، ولكن هذه المادة مسحوق أبيض، أقول له: إذا جرينا على العلة فهذه مسكرة وتحققت فيها العلة، وإذا جريت فيها على الوضع اللغوي من المخامرة تحققت فيها المخامرة، بناء عليه سأجد نفسي دائمًا أجري على الطرفين؛ فإذا جريت على جانب اللفظ وجدتني أقول: إن هذا مثلًا محرم سواء من الفائدة البنكية أو الخمر أو المخدرات والحبوب المهلوسة.

● أمثلة على التعليل الفاسد بالمقاصد

فإذا أنا جئت إلى جانب التأويل هجرت اللفظ وهجرت المعنى وقلت إن في الربا مكسب اقتصادي، والاقتصاديات تقوم على مصالح، وهذه المصالح مجلوبة وانظروا إلى الاقتصاد في أوروبا كله قائم على الإقراض بفائدة، أنتم اقتصاداتكم متخلفة، انظروا إلى الاقتصادات المتطورة واعتبروا يا أولي الأبصار، ها هي الاقتصادات الرأسمالية تتحكم وتنتج وتصنع الإنتاج ولا يوجد غرر في ذلك، فأنا أصبحت أعلي من مصلحة غير معتبرة لا يشهد لها النص بالاعتبار بل شهد لها بالإلغاء كمكسب اقتصادي، هو ممكن إذا كان الأمر بتقييد المكسب الاقتصادي المؤقت، أيضًا الخمر تباع ولها مداخيل أيضًا ولها أرباح، فقد ينظر أن الخمر فيه منافع للناس؛ وبناء عليه ستقديّر بناء على

المنفعة العادية التي هي ما يساوي اللذة والمتعة وإشباع الرغبة، فهذه منفعة عادية وأنت تُعَلِّ بالمنفعة العادية التي هي المصلحة العادية.

• تفسير المصلحة بمعناها الفلسفي الرأسمالي

لكن نحن نتكلم عن المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية، لذلك سنجد أن الفكر الاقتصادي سيعيد تعريف المصلحة بأنها منفعة ورغبة ولذة ومتعة، والمفسدة هي الألم والضرر، وبالتالي سيدخل على إعادة تفسير النص الشرعي بما هو مصلحة عادية التي هي اللذة والمنفعة القاصرة، فهي ستكون منفعة أخذ الربا قاصرة على المرابي الذي هو رأس المال، وبالتالي أنت بهذه النظرة إلى المصلحة العادية التي هي بمعنى المنفعة واللذة والمتعة والرغبة أصبحت تُعَلِّ الشرعية وترد الشرعية، وهذا يعني أن الإنسان أصبح ينفخ النص الديني بمراد الإنسان، ثم يصبح النص الشرعي ينطق بمراد الإنسان ولم يعد ربانياً، فإذا ضَمْنَا هذا إلى مناهج أدبية تقول بموت المؤلف وتتوسع في مقصد السامع والقارئ وتُضَيِّق على مقصد المتكلم عندئذ ستحوّل التفسيرات للنص الشرعي إلى تفسيرات دنيوية.

سنتكلم في حال أن المشروع نجح والبنك يستفيد وهنا قد تحققت منفعة خاصة، فهنا يظهر الكلام الفقهي عند فرض استفادة المشروع فعلاً، وأنه بدلاً من أن يُسَرِّح عماله ويذهب بالعمال إلى بيوتهم والنقود مكدسة في البنوك، وسنفترض أن المشروع استمر وحافظنا على وظائف العمال واستطعنا أن نحقق ربح لمراكز الفائض المالي النقدي للبنوك، وأيضاً أن نقل النقد من مراكز الفائض إلى مراكز العجز التي كانت تعاني من نقص النقد والسيولة، نقول: إن مشكلة الربا هي التأثير في الاقتصاد الكلي، يعني توليد النقود؛ يعني عشرة آلاف دينار أضعها في البنك، سيتمكن البنك عن طريق النقود المصرفية إقراض خمسين ألف على قوة العشرة آلاف؛ لأن الناس لا يأتون ويسحبون نقودهم وأموالهم، هذا أقرضتك خمساً وهذا أقرضتك أربعاً وهذا أقرضتك سبعاً، لكن القوة هي قوة عشرة آلاف، ومن ثمّ قمت بتوليد نقوداً إضافية عن طريق الإقراض تضرر منها الاقتصاد الكلي الذي هو المجتمع كله، فصار عندي توليد فائض للنقود عن طريق الإقراض وهو المعروف ب(توليد النقود)، مما يعني أن هناك نقود زائدة في الأسواق لا تقابلها زيادة في السلع معنى ذلك أنا أمام تضخم وهو غلاء، صحيح أنك استفدت أنت يا أيها البنك بفائدة معينة وهذا استفاد وأنقذ مؤسسته، لكنكم قمتم بصناعة التضخم، هذا التضخم أضر بالجميع، ويؤدي إلى أن

الطبقة الرأسمالية تتضخم على حساب المجتمع، فإذا نظرت إلى الفائدة الربوية بنسبة 6% مثلا ونظرت إلى الناتج القومي في الغالب أنه لا يزيد على 5% هذا يعني أنّ الفائدة لو افترضنا التمويل بالقرض بزائدة ربوية محرمة أنّ المجتمع يعمل الليل والنهار لحساب رأس المال، والفائض وهو الناتج القومي يكون لتسديد الفوائد؛ لأنّ الناتج القومي 5%، 6%، والفائدة إذا بقيت على حالها ولم تصبح مركبة ستكون عندئذ المجتمعات مستعبدة لرأس المال، لكن عقود اختيارية محمية بالقانون وهو ورق جديد، فأنا أناقش أنّ الذي ذهبت إليه من المصلحة العادية في الربا تتناقض مع المصلحة الشرعية؛ لأنّ المصلحة الشرعية ممتدة إلى جميع المجتمع، مصلحتك التي تبررها في فتواك أنت تبرر لطبقة رأس المال على حساب حقوق المجتمع الذي أفرز هذه الأموال لا سيما أنّ أموال البنوك في الغالب هي أموال مودعين وليست من رأس مال البنك هي الأسهم، أسهم البنك يعني الأكثر هي دائماً أموال المودعين؛ بمعنى هؤلاء مودعين وليسوا مُلاكاً، وبالتالي البنك يعيش على مال المجتمع ومع ذلك يحصد جميع الناتج القومي إلى جيبه ويصبح المجتمع في خلال السنوات الطويلة يعمل ليلاً نهاراً لسداد ما عليه من الفوائد.

فما جاء به من ظاهر المصلحة هي عادية فعلاً ولكنها ليست المصلحة الشرعية التي تمتد إلى كل أفراد المجتمع كما لو كان تمويل بالمشاركات سيؤدي إلى خفض الكلفة يعني: عشرة آلاف بالمشاركة تؤدي إلى خفض الكلفة بينما بالقرض بفائدة ستحمل الفائدة على تكاليف رأس المال، يعني: الفائدة الربوية تُحمّل على رأس المال بمعنى: أنها جزء من تكاليف الإنتاج، لكن عشرة آلاف من غير قرض على سبيل المشاركة لا يوجد تحميل عشرة زائدة أو نسبة بالمئة على تكاليف الإنتاج. فأنا خفضت الكُلف على المستهلكين، وكثرت الشراء وزودت موضوع تحفيز الإنتاج نتيجة أنني خفضت الكُلف لأنه لا يوجد كلفة رأس مال؛ لأنّ رأس المال مُشارك وليس مُقرضاً ينتظر الفائدة. فلما جرى على أنه نقض اللفظ ونقض المعنى وذهب إلى مصلحة متوهمة هي عادية وهي لفئة معينة من الناس وليست لجميع المجتمع وليست معتبرة بالنص الجزئي الشرعي، بل النص الجزئي الشرعي ألغاهها، وضررها ممتد إلى الآخرة في إجازته للربا وليس قاصراً على الدنيا فمفسدة في الدنيا ومفسدة في الآخرة، بينما المصلحة الشرعية من مزاياها أنها ممتدة للآخرة.

● عاقبة الحجر على المعنى والتمسك باللفظ

نتائج اقتحام الإنسان على تفسير النص الديني بإهمال واجب اللفظ والمعنى معاً أو أنه إنزاح إلى المعنى وترك اللفظ وراءه أو أنه إنزاح إلى اللفظ وترك المعنى وراءه، ممكن واحد يأتي في صدقة الفطر على سبيل المثال يقول: لا تجوز في الأرز؛ لأن الأرز غير مذكور. فنذهب إلى البلدان التي لا تأكل إلا الأرز والحديث لم يذكر الأرز، بالتالي قال: لا تجوز الزكاة في الأرز لأنه غير مذكور. نقول له: لقد ذهبت مع اللفظ كل مذهب وهجرت المعنى وراءك وهذا يعني أنك لست على منهج الشافعي، ولست على منهج مالك، ولا ما بينهما، فأنت تحجرت على "الأقط"، و"الفلبين" لا يأكلون "الأقط" ولا يأكلون "التمر"، ومعنى أن تذهب هذا المذهب أنك تشبثت باللفظ وضيعت المعنى، فأنت لم تعتبر المعنى بالمرّة بينما ذهب الجميع في المذاهب الأربعة المتبوعة إلى أن صدقة الفطر تخرج عيناً من كل مقتات، فإذا كان مقتاتاً تحقق فيه معنى الكفاية.

و"صاعاً من الطعام" والخضار طعام لكنها ليست مقتاتة فقال: أنا أتمسك بالطعام، والرسول -ﷺ- قال: "طعام"، قلنا له: مثلاً البندورة والخيار والكوسا والبادنجان طعام، فهل تُخرج طعاماً؟ فإذا تمسك باللفظ وهجر المعنى سيقول: نعم؛ لأنها طعام، ماذا حصل في المعنى؟! هدم المعنى؛ والسبب هو التحجّر على اللفظ مع هجران المعنى، ولذلك علينا أن ننتبه أن الفقهاء يراوون في سعيهم بين اللفظ والمعنى ولا يضيعونهما أو يضيعون واحداً منهما، لا بد أن يكون اللفظ موجوداً وأن يكون المعنى موجوداً، إن اتسعت في المعنى مع الإبقاء على اللفظ فأنت مالكي، إن اتسعت في الألفاظ مع الإبقاء على المعنى فأنت شافعي، وهذان هما الطرفان.

أيضاً وصف الله -عز وجل- الماء بأنه طعام: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: 249] فوصف الماء بالطعام بناء على التحجر على اللفظ وهجران المعنى لو أنه أخرج مثلاً بعض الخضار وزجاجة ماء يظن أنه كان على الدين، السبب التحجر على اللفظ، لكن لو سألنا الفقهاء: من أخرج الأرز؟!، هو ليس مذكوراً في الحديث لكنه مقتات، فقال: إن الحديث نبّه على المقتاتات، فهو (دلالة التنبيه). في حديث ربا الفضل والملح بالملح قال الإمام مالك: "هذا التنبيه على جميع ما يصلح الطعام يدخل به الست" حتى الأقوات، الآن أنت ستقوم بالطبخ تحتاج إلى مصلحات فحى لك مصلحات الطعام فجعل الثوم وما إلى ذلك من مصلحات الطعام، هذه جميعاً من (دلالة التنبيه)؛ بمعنى أنه لم يهجر اللفظ ولم يهجر المعنى.

• أين الحنابلة والحنفية في منهج التأويل

مذهب الأحناف ومذهب الحنابلة فيما يتعلق بالمعنى ودلالته لا يخرجون عما قلناه من الطرفين، فإذا قلت: من الذي ذهب المذهب البعيد الأقصى في المقاصد؟ هو مالك، ومن الذي ذهب المذهب البعيد في النص فعنده الشريعة هي إما نص أو معقول النص؟ الشافعي عنده أدلة الشريعة النص ومعقوله، فلا يوجد عنده استحسان، لكن الحنفية عندهم استحسان، والمالكية عندهم استحسان، سنلاحظ أنّ الزاويتين أنّ أقصى نقطة يذهب فيها أهل السنة مع ظاهر النص مع توسّع في اللفظ ولو مع قلة في احتمال العلة فهم الشافعية، من ذهب إلى أبعد نقطة في المعنى مع مسافة أقل في النص فهو مالك، لكنهم جميعاً اشتركوا في اعتبار المعنى واعتبار اللفظ على نحو متفاوت دون أن يتركوا النص وراءهم أو أن يتركوا المعنى وراءهم.

فتجد أنّ (الحنفية) من أوسع الناس في القياس، لكنهم لا يتحجرون على النص بل يتوسعون في التعليل حتى يقترّبون من المالكية في موضوع الاستحسان وما إلى ذلك.

وستجد أنّ (الحنابلة) كذلك مع الشافعية في موضوع التعليلات وتركيز الإمام أحمد على الرواية والنقل، ومن ثمّ ستجد أنّ من ذهب إلى طرف النص بشكل متوسع في دلالة الظاهر مع احتمال أقل في المقصد والمعنى هم الشافعية، بعدهم الظاهرية الذين يقفون على حد اللفظ وهجر المعنى، بالتالي هنا تتضح نقطة الطرف ذات اليمين في مذهب الإمام الشافعي، وتتضح بعد ذلك نقطة الطرف في مذهب الإمام مالك الذي ذهب مذهباً بعيداً في المقاصد أمراً لا يخفى؛ لكنه أيضاً مع كل هذا الذهاب إلى المقاصد يوقفك على ظاهر النقل، كما قلنا في موضوع الذهبية والتمنية وما إلى ذلك، كما قلنا هنا.

لذلك سنجد أنّ مذهب المالكية في المقاصد يحافظ على المعاني مع اعتبار الألفاظ وأنّ الشافعية يذهبون مذهباً بعيداً مع الألفاظ مع اعتبار المقاصد، فإذا جمعت الطرفين ظهر لك مجموع الشريعة في اعتبار الألفاظ على نحو واسع واعتبار المعاني على نحو واسع، بمجموع المذهبين سعة اللفظ وسعة المعنى، فحيث هُجر اللفظ فهذا ليس من منهجنا في التأويل والتفسير وحيث هُجر المعنى ليس من منهجنا في التأويل والتفسير، بل نحن دائرون بينهما.

• المسح على الجورب في ضوء التأويل

تعال على المسح على الجورب مثلاً: قال: أيّ جورب، فهو تعلق بكلمة (الجورب) وربط الأحكام باللفظ مع عدم ملاحظة المعنى مما أدى إلى هدم غسل القدم، فصار الناس يلبسون الجوارب الرقيقة وما عدت ترى من يغسل قدميه في المتوضّات، فهدمت العزيمة نتيجة هجر المعنى الذي ذهب إليه السلف في موضوع أنّ الجورب لا بد أن يشترط فيه شرط زائد من الثخانة، وعدم نفوذ الماء وما إلى ذلك، فتعلق باللفظ مع هجر المعنى.

• تحريم التصوير في ضوء التأويل

(تحريم التصوير): بمجرد أنه (تصوير) صار حراماً، أين المعنى من النحت؟ أين المعنى من التشكيل؟ في الحديث: [الذين يضاهنون]، واحد مُصوّر أشعة، واحد يُصوّر الكتب، بالتالي سيرتباك عليه النص سنقول له: أنت ربطت الحكم بلفظة: (التصوير): (أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصوِّرون)، هذا الذي يُصوّر بالكاميرا الصورة الفوتوغرافية الشمسية؛ قال: هذا من الحرام، حرّمه لأجل اللفظ، فلما حرّمه لأجل اللفظ بعد قليل سنقول له: إذا كنت تُحرّم من أجل اللفظ ولأنّ هذا قاله رسول الله -ﷺ- في موضوع اللفظ، ما حكم تصوير الأشعة؟ وتصوير الكتب؟ سيرتباك، هناك أنطت الحكم باللفظ وهنا لا تريد أن تنيطه باللفظ، وتريد أن تنيطه بالمعنى فلما لم تفعل ذلك في التصوير الشمسي.

• ارتباك التدين بسبب عدم المنهج في التأويل

عندئذ سيرتباك التدين لعدم امتلاك المنهج في التعليل، ولو أنه درس المنهج في التعليل بأنه إذا أراد أن يُعلّل فلا بد أن يلاحظ المعنى، والمعنى المذكور في الحديث: [الذين يضاهنون]، لا سيما وأنه قال: [أشد الناس عذاباً]، بعد ذلك [لا تدخل ملائكة بيتاً فيه صورة أو كلب] من هم الملائكة؟! فهناك حفظة، الحفظة بالإجماع يدخلون ولو كان هناك كلب أو صورة. هل هو في الملك الرسول؟! الملك الرسول انقطع بعد وفاة النبي -ﷺ-، بالتالي بالاتفاق على أنّ الملك الرسول (جبريل) لن يدخل، وبالاتفاق أنّ ملائكة الحفظة يدخلون، بقي عندنا ملائكة الرحمة فيهم الخلاف، هل هذا فيما يتعلق بالصور الشمسية أم بالتماثيل؟ فعليك أن تُحرّر الأمر، والعلماء قد سبقوا في هذا سبقاً بعيداً في التوضيح والتعليل في [الذين يضاهنون] وما إلى ذلك، لكن هناك من العلل ما يظهر

للمجتهدين، بينما يعتبر العوام أنّ هذا النص ظاهر لهم واضح دون أن يدركوا العلة أو أن يدركوا المعنى. لذلك تجد أنّ أدلة الشريعة لدى العوام واضحة جدًا مع أنهم لا يحسنون قراءتها مع التشكيل باللون الأحمر، فيزعمون الوضوح وكل الذين يعبثون بالنص الديني يزعمون أنّ النص الديني واضح، فهو واضح باتجاه التحلّل، وواضح باتجاه الغلو وإنتاج ما هو أبعد من التحلّل وما هو أبعد من الغلو.

السؤال هل هناك من وقف على المعنى؟ كما قلت في موضوع الربا ذهب إلى المعنى وهجر الألفاظ؛ بمعنى أنّ لفظ الربا لم يعد قائمًا. والظاهرية مثلًا في أنّ البكر إذا سكنت قال: إذنها صماتها، فقالوا: إذا قالت: "أنا موافقة" فلا يعتبر قولها ولا بد أن تصمت، فالكلام واضح أنّ فيه هجران لمعاني الشريعة، وأبطلوا القياس الذي هو استنباط العلة بمعنى الذي هو أن يستخرج العلة من النص، أمّا العلة المنصوصة فهو ذهب إليها.

● جوهر الحداثة فك الارتباط بين اللفظ والمعنى

السؤال: قلنا: أن الشافعية توسعوا في اللفظ مع اعتبار المعنى، وتعدى الظاهرية في التحجير على اللفظ دون اعتبار المعنى، والمالكية أخذوا بالمعنى دون هجر اللفظ، فبعد هذا الطرف من يكون؟

إذا ذهب إلى المقاصد كل مذهب بهذه اللغة سمّاها (مقاصدية) وترك النص وراءه نحن نكون أمام نظرة (دهرية) إنسانية تُسمّى (عَلْمَنَة) من الداخل، إن جاز تعبير (عَلْمَنَة) بمعنى: إعادة تفسير النص الديني بحسب المصالح التي تظهر للناس، كما قلناه في موضوع الربا بحسب بما يظهر، وإن كان في الحقيقة هو مفسدة، فيقول: لماذا تقيم حد الردة الآن؟ ما الفائدة من إقامة حد الردة؟ هناك حرية تعبير والإسلام جاء لتكريم بني آدم، وحد الردة يتناقض مع مبادئ الإسلام والخبر خبر واحد والخبر القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، فأنت تخالف الكتاب والمقصد الشرعي هو حفظ النفس وسآتي بالمقاصد الشرعية وأقول: هذا لحفظ النفس.. مثلًا.

بالتالي عندما تراني أسلك مسلكًا في المصلحة وتراني أهدم الجزئيات فاعلم أنني قد تركت النص ورأيتي وذهب المعنى مذهبًا بعيدًا وانفصل عن اللفظ، الآن فيما هو مستقر في الخلق الأول خلق آدم -عليه السلام-: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ [البقرة: 31]، إذا

ربط اللفظ مع المعنى، هذا المُسَمَّى يعبر عنه هذا الاسم، وهذا الاسم لهذا المُسَمَّى، الآن اختلفت الأمور، جوهر الحداثة فك الارتباط بين اللفظ والمعنى.

● خطورة التباين بين معنى الإسلام والإيمان

(الإيمان) ممكن أنت تؤمن بإله عظيم متعالٍ مُقدَّس أنت مؤمن، الذي لا يريد أن يؤمن بإله يصير ملحدًا، المسلم مؤمن، واليهودي مؤمن، والنصراني مؤمن، وعندكم توحيد ربوبية للمشركين، بالتالي أنتم أنفسكم أيها المسلمون عندكم فصل (توحيد الربوبية) عن (توحيد الألوهية) بشكل مستقل وأن معناه معنى مباين لمعنى (توحيد الألوهية)، فإذا جاء عدنان إبراهيم أو محمد شحرور واعتبر الإيمان شيء دائرة منفصلة عن دائرة الإسلام!! بمعنى يتحقق أصل الإيمان وإن لم يتحقق أصل الإسلام: أصل (الإيمان) هو: (التصديق مع الإذعان بأمر الاعتقاد). (الإسلام): (التصديق مع الإذعان بأمر الشريعة) التي هي الصلاة والزكاة والصيام والحج، والرسول -ﷺ- عرف الإسلام بهذه الأركان والإيمان بهذه الأركان، فجعل الإيمان يتحقق بشكل مباين للإسلام، فيتحقق الإيمان ولا يتحقق الإسلام، عندئذ ليس هذا تأسيسًا لوحدة الديانات الإبراهيمية، هذا تأسيس لوحدة الأديان في العالم وثنية وغير وثنية، لماذا؟ لأن أصل الإيمان عنده يتحقق دون أصل الإسلام فاعتبر الإيمان والإسلام متباينين فأمن بالله والرسول واليوم الآخر ولا يعكر على هذا الإيمان أنك لا تؤمن بهذه الشريعة كلها من أولها إلى آخرها، لا فرق بين معلوم من الدين بالضرورة وغيره، فأصبح الإيمان مسألة متعلقة بالأمر الأخروي الغيبي فقط، ولم يعد متعلقًا بالشريعة الحاضرة في الدنيا، فأعاد إنتاج الإيمان مستقلًا عن الإسلام فيتحقق في الشخص إيمان ولو أنه لم يؤمن بالشريعة كلها.

● أصل الإيمان والإسلام عموم وخصوص وجهي

لكن نقول: إن الإيمان والإسلام بينهما عموم وخصوص وجهي، دائرتان تلتقيان في هذه منطقة التقاطع فيها (الإذعان)، فلا يحصل أصل الإيمان بأصل الإسلام ولا يحدث أصل الإيمان إلا ومعه أصل الإسلام، وكذلك العكس لا يحدث أصل الإسلام إلا ومعه أصل الإيمان، ومن ثم هذه المنطقة لا يمكن أن أجد إنسان تحقق فيه الإيمان ولم يتحقق فيه أصل الإسلام، أنه مؤمن لكن لا يؤمن بوجود صلاة أو لا يؤمن بوجود حج، فإذا استطاع اللادنيون الجدد أن يخترعوا هذا الاختراع: (إيمان مستقل كلياً عن الإسلام)، فيوجد أيضًا (توحيد ربوبية) مستقل في معناه عن

(الألوهية) فأصبحنا كما لو كنا أمام رب وإله، فعندك تباين، علاقة تباين بين (توحيد الربوبية) دائرة مختلفة عن (توحيد الألوهية) وهذا تحقق فيه (توحيد الربوبية) ولم يتحقق فيه (توحيد الألوهية) هذا الفصل ما معناه؟ توحيد الربوبية للمشركين.

● إقحام تفسير المعتزلة في توحيد العبادة

نأتي على (توحيد الألوهية): توحيد العبادة "الإسلام" من أخل بالعبادة: (كفر)؛ لأنه جعل التوحيد عبادة فهي أداء، فالعبادات أداء، لم يميز بين (الإقرار) و(الأداء) جعلها جميعاً فئة واحدة. لم يصل لم يعبد الله، قال: "يا رسول الله اشفع لي" عبد مع الله غيره؛ لأن الدعاء هو العبادة. فأصبح عندي (توحيد العبادة) هو معنى: (العبادة = الإسلام = الإيمان) وهو مذهب المعتزلة، فصار (توحيد الربوبية للمشركين) و(توحيد الألوهية) وهو أن الدعاء صُرف لغير الله كعباد قبور إلى آخره، وهو توحيد المعتزلة، فأين أهل السنة؟! تم فك الارتباط بين (التوحيد) الذي هو (إثبات ذات وهي واحدة لا تشبه الذوات ولا معطلة عن الصفات) هذا لا أحد يعرفه.

● توحيد الربوبية للمشركين وشرك الألوهية للمسلمين - المقلد والمجتهد

لكن ما أقسام التوحيد؟! سنجد (توحيد ربوبية للمشركين) (شرك الألوهية للمسلمين) تفرغ، رتبة التقليد من مقلد؟! لا يوجد مقلدون أصلاً، من يقلد الشافعي؟ من يقلد أحمد؟ من يقلد مالكا؟ انتهت رتبة التقليد. هل تحققت فيهم رتبة الاجتهاد؟! لم تتحقق، لا مقلد ولا مجتهد، أين معنى المقلد؟! وأين معنى المجتهد؟! فإذا جئنا إلى أن هذه الشروط التي اشترطتموها في المجتهدين غير صحيحة وهي مغالية أن يكون عالماً باللغة العربية وأن يكون بالبلاغة وأن يكون كسيبوية في النحو وما إلى ذلك، أنتم اشترطتم شروطاً لم يشترطها الله -عز وجل- لا في كتابه ولا في سنة رسوله ﷺ، وإن الله لم يتعبدنا بهذه المذاهب بل قال الله -عز وجل-: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [الأحزاب: 2] من أين أتيتم بهذا؟ تم تفرغ التقليد من محتواه، وتم تفرغ الاجتهاد من محتواه، فلم تعد كلمة (اجتهاد) تدل على اجتهاد، ولم تعد كلمة (تقليد) تدل على معنى التقليد، هذا في أصول المفردات يعني ماذا يترتب على ذلك؟ يترتب على ذلك اختلال عام في الفروع، وفي (التوحيد) صار اختلال عام في الأصول، نحن أمام إشكالية حدائية ليست من عندنا، ما معنى العبادة؟ ما معنى التوحيد؟ ما

معنى الربوبية؟ ما معنى الألوهية؟ هل هما متباينان في ذاتين مختلفتين أم هي ذات واحدة صفتها الرب المدبر والقائم على عباده بما يصلح أمرهم؟! هذه هي الربوبية.

● تعريف العبادة

ما معنى العبادة؟ (العبادة): (قصد التقرب مع اعتقاد ألوهية المعبود وشرط صحتها موافقة الشارع والإيمان بالله). أين نحن؟! هناك من يقول: العبادة (كمال الحب والخضوع إلى الله) شارب الخمر عنده كمال حب وخضوع وليس عنده عبادة، والفاجر، والسارق، والمرثي، هؤلاء عندهم كمال الحب والخضوع، والذي يتبع حاكم ظالم هل عنده كمال خضوع لله؟! بناء تعريف العبادة كمال الحب والخضوع مع الانقياد هو (العبادة)!! تم تفرغ الناس من دينهم وإيمانهم، فلم يتحقق فيهم توحيد العبادة الذي هو كمال الخضوع والانقياد إلى الله - سبحانه وتعالى - . ماذا عرفته الكتب في المذاهب؟ (قصد التقرب مع اعتقاد ألوهية المعبود)، فشخص يتقرب لزوجه رغبة ورهبة، هل هذا عبدها؟! لا، لأنه لا يعتقد أنها إله، ومن يتبع حاكماً ظالماً على طمع ورغبة ورهبة هل عبده؟! لا، فلما نجد تعريف أهل السنة للعبادة مابين لتعريف المعتزلة، أن العبادة هي الإسلام والإسلام هو الإيمان، فإذا زالت العبادة زال الإيمان، وبالتالي عندهم الذنوب مكفرة عند المعتزلة شارب الخمر كافر، الزاني كافر، المرتشي كافر، بناء على التعريفات المصاغة للعبادة مع توحيد العبادة يتحقق بهذا، وأن من يقول: "يا رسول الله اشفع لي" خرج من الملة؛ هل هو اعتقد أن الرسول إله؟! هل اعتقد أنه مؤثر كتأثير أصنام المشركين؟! بل هو اعتقد أن له محض فضل عند الله.

لقد تمّ تفرغ معنى العبادة، وتم تفرغ معنى التوحيد، تم تفرغ معنى التقليد، معنى الاجتهاد؛ لذلك ترتب عليه أننا أمام فوضى عارمة ليست متعلقة بالفروع، بل تتعدى إلى الأصول والمفردات العليا كالتوحيد وما إلى ذلك.

● التكفير بين الخوارج والمعتزلة

الخوارج عندهم كافر ويطبق عليه حد الكفر في الدنيا، لذلك الخوارج تكفير مع خروج بالسيف، بينما المعتزلة يحكمون بكفره ولكن تطبيق آثار الكفر في الآخرة في الخلود في النار، فهو في الدنيا في منزلة بين المنزلتين كابن سلول المنافق، تُجرى عليه أحكام الدنيا في الظاهر، ولكنه في الآخر في جهنم خالدًا فيها أبدًا، ومن هنا لو قلت لك: تارك الصلاة كافر ولا يدفن في مقابر المسلمين

استفاد الناس على هذه الفتوى وقالوا: أنت تكفّر المسلمين بالجملة؟! قال: لا، أنا هذا الحكم للفعل وليس بالأعيان.

● تكفير رجل ميت

مع أننا نعلم أنه كفر رجلاً ميتاً فلما كفر رجل ميت وتقول ليس على الأعيان ماذا ستفعل؟ هل ستسأل الميت وتقول له ماذا فعلت؟ فهو ترك الصلاة! وبناء عليه سيلجأ إلى الطور الآخر حتى يحافظ على هيبة فتواه أو على هيبة من أفتى بها نقول: نحن لا نكفّر على الأعيان بترك الصلاة وإن كان تارك الصلاة كافراً، أصبح ماذا؟! منزلة بين المنزلتين، نحن نراه مسلماً، لكنه عند الله خالد مخلد في جهنم؛ لذلك أطوار الطوائف هي التي تقود الآن السيارة من الكرسي الخلفي وهي تملك تأثيرات.

● اعتقاد تأثير العباد أثناء حياتهم

عندما يقول لك: إذا دعوت رسول الله وهو في حياته لأنه يقدر يجوز، إذا كان بعد موته فإنه لا يقدر؛ إذن أنت مشرك بالله، يعني: إذا دعوته أثناء حياته فأنت موحد، وإن الحياة وصف طردي فيجعلوها وصفاً مؤثراً، المؤثر في الشرك هو اعتقاد التأثير أن له ملكاً شريكاً تأثيراً مع الله، فعندئذ هذا دعاء الجاهلية سواء كان حياً ودعاه معتقداً تأثيره في ملك الله وإرادته وقدرته فهو شرك ومُروق من ملة الإسلام لا فرق بين كونه أثناء الحياة أو أثناء الموت، لكنه عندما قال بالقوة المودعة وأن الإنسان يؤثر في إيجاد الفعل، يؤثر مع من في الإيجاد؟! مع الله، فهو معتقد أثناء الحياة بتأثير العباد، فهو أثناء الحياة معتقد بتأثير العباد في الإيجاد؛ لذلك قال: يقدر عليه، فنقول له: إن (قدرة الإنسان أثناء حياته وبعد موته على الإيجاد تساوي صفراً)، فلا فرق بين حياته في الإيجاد لأن ما يفعله الإنسان كسب له خلق من الله، هو قال: لا، مؤثر في الإيجاد.

● انقلاب التوحيد

لذلك فرّع قضية دعاء من هو أثناء الحياة على يقدر ولا يقدر، لماذا؟ لأنّ الحي مؤثر في الإيجاد، ترتب عليه ما تفعله أثناء حياة النبي -ﷺ- يعد توحيداً، أما إذا مات خلال 24 ساعة ينقلب التوحيد إلى شرك، فتقول: "يا رسول الله اشفع لي" أثناء حياته تكون موحداً، فإذا قلتها بعد موته صرت مشركاً؛ فهو أثناء حياة النبي وأثناء حياة الإنسان معتقد بتأثير الإنسان في الإيجاد، لذلك

يشترط القدرة، هذا يقدر عليه وذلك لا يقدر عليه، فهو في واقع الحال ما على مذهب المعتزلة أن الإنسان مؤثر في إيجاد الفعل، وليل ونهار يصدق بأنك إذا دعوت الحي فيما يقدر عليه فأنت مؤجد، نحن نقول هؤلاء لا يقدر على الإيجاد، الخالق هو الله بنسبة 100% ونسبة الإنسان صفر، أما لدى المعتزلة الله خالق بنسبة (100% ناقص سين)، و(سين) هي: قدرة الإنسان وتأثيره. ما هو الذي يحدث أثناء الحياة؟ هو اعتقاد التأثير وهو عين الشرك ولا يسعفه إلا التأويل، لا يسعفه عن اقتحام ما اقتحمه المشركون إلا أننا نلتمس التأويل للمعتزلة؛ لأنه تأويل لإثبات الاختيار للإنسان فجعل أن الإنسان لو لم يكن له قدرة في الإيجاد لكان مجبراً وكان جبرياً، نحن نقول لهم: إن شعور الإنسان بالاختيار دليل ضروري من نفسه أنه مختار فلا حاجة إلى القول بالقوة المودعة وقدرة الإنسان، فكل إنسان يذهب إلى ما حرم الله يدرك ضرورة من نفسه كجوعه وعطشه أنه مختار؛ فما المبرر أيها المعتزلة في قولكم: (أن العبد يخلق فعل نفسه)؟!

قضية ما يقدر عليه ولا يقدر عليه أثناء الحياة مفرعة على القوة المودعة وتوحيد العبادة الذي كفر به المسلمون جملة هو على طريقة المعتزلة، فإذا كان توحيد الربوبية للمشركين وتوحيد العبادة الذي كفر به المسلمون هو توحيد المعتزلة، ماذا بقي من ارتباط اللفظ بالمعنى؟! نحن فككنا ارتباط الألفاظ بالمعاني، نحن وقعنا في كارثة وهذا يعني على مسألة أصول الاعتقاد.

لو وقفنا على اللفظ في موضوع الإيمان وأن الإيمان مجرد تصديق ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: 33]، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: 14]، ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الإسراء: 101]، في اليهود: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 88]، عندهم إيمان قليل، وهؤلاء تحقق فيهم الإيمان، ولكن القضية نسبية، لكن في الشرع بالمعنى الشرعي للإيمان الذي هو تصديق مع الإذعان بالضروري من الاعتقاد والتشريع لم يتحقق، فما يعكف عليه الدهرية اليوم وهو الإيمان بالمعنى اللغوي، وهو موجود في القرآن الكريم ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَايَتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فوصف الله المشركين بأنهم مصدقون لكن جعل كفرهم الجحود، أي: لم يتحقق فيهم الإيمان شرعاً؛ لذلك الإيمان شرعاً التصديق مع الإذعان بالمتابعة للرسول في المعلوم من الدين بالضرورة، عندئذ يتحقق لدينا الإيمان والإسلام بينهما عموم وخصوص وجهي، على طريقة الإيمان بالمعنى اللغوي هو أدلة محمد شحور ودعاة وحدة الأديان، ويصلح ما يتعلق بفصل الربوبية عن الألوهية

كما لو كانت الربوبية والألوهية في ذاتين يتحقق فيه الربوبية ولا تتحقق الألوهية منقسمات في المعنى لا تتعلقان بذات واحدة على فرض صحة هذا الكلام.

● فك الارتباط بين لفظ الإيمان ومعناه

بناء عليه إشكالنا فيما يتعلق بفك الارتباط بين اللفظ والمعنى وعندما تكلمنا عن منهج الإمام الشافعي من حيث أنه ربط اللفظ بالمعنى وأنَّ الإمام مالك ربط اللفظ بالمعنى، لكن بنسب متفاوتة في مجموعهما الشريعة (كل اللفظ) مع (كل المعنى)، هكذا ننظر إلى هذه القضية، موضوع المسح على الجورب التمسك بالوضع اللغوي، الطوائف كلها في الإيمان تتمسك بالوضع اللغوي وتهجر المعنى الشرعي، كما ذكرنا في موضوع الإيمان أنه مجرد تصديق وإن لم يكن فيه إذعان، ومعنى ذلك أنه فك الارتباط بين اللفظ الذي هو الإيمان مع المعنى الشرعي وجاء بالوضع اللغوي فوضعه محل المعنى الشرعي، (العبادة) صار إخلال بالمعنى وهي مفردات أساسية، العبودية الربوبية الألوهية التوحيد.

● (أن تلد الأمة ربّتها، الحفاة العالة رعاء الشاء): انقلاب الدين والدنيا

نلاحظ أنّ هذه الكلمات الأساسية كألفاظ تمّ فك اللفظ عن معناه، وهذا جوهر الحداثة التي سرعت في هذه الدعوات وفي هذه المقولات، فيمكن أن تجد المسلم الذي يعبد الله كافرًا بينما تجد أنّ اليهودي والنصراني يصدّق عليه وصف المؤمن وهذا معنى قول النبي -ﷺ-: (أن تلد الأمة ربّتها)؛ أي: انقلابات التدين. أمّا أنّ ترى الحفاة العالة رعاء الشاة فهو انقلاب الدنيا. فإذا جئتم إلى (أن تلد الأمة ربّتها) حقيقة انقلابات التدين التي نشاهدها، كان هذا حرامًا فأصبح حلالًا، ما كان حلالًا أصبح حرامًا، يصبح الرجل مؤمنًا ويمسي كافرًا، ويمسي مؤمنًا ويصبح كافرًا، وهو ما بيّنه الرسول -ﷺ- من انقلاب التدين وانفلات الألفاظ الدينية الشرعية عن معانيها المرتبطة بها من الناحية الشرعية.

(الجهاد) من يعرف معنى الجهاد؟! لكن الكل يدعو إلى الجهاد!! من الذي درس الجهاد بقيوده الشرعية ومحترزات التعريف؟! لكن الكل يدعو إلى الجهاد ويتنادى إليه!! لكن دون أن يكون هناك ارتباط اللفظ بالمعنى، (الحرية)، (العدالة) لا يوجد ارتباط بمعاني محددة.

لذلك حقيقة من خلال درسنا فيما يتعلق باللقب بين الإمام الشافعي والإمام مالك أردت أن أرسم نقطتين، نقطة جريان الشافعية مع اللفظ والمعنى والنسب فيها، وكذلك نقطة جريان المالكية والمذاهب الأخرى بين هذين المذهبين، يسعون جميعاً إلى العمل بالنص والعمل بالمعنى فيجتمع في الأمة العمل بكل ما جاء من النص وبكل ما جاء من المعنى، قال:

والشافعيُّ عندهُ الألقابُ * * مُعلِّلاتُ وأبى الأصحابُ

أصحاب مالك، الشافعي عند الألقاب، فالإمام الشافعي علّل نجاسة بول ما يؤكل لحمه (باللقب)، لكن مع احتمال (معنى) الاستقذار لإزالة النجاسة؛ لأنه لو جئت إلى الشافعي فقلت له: "المخاط مستقذر"؟! قال لك: أنا لم أعلّل بالاستقذار، أنا علّلت باللفظ وهو البول، يعني: لو أردت أن تعترض عليه وقلت له: لقد علّلت بالاستقذار فلم لا تعلّل المخاط كذلك وتقول بنجاسته وتعلّله بالاستقذار؟! سيقول لك: أنا عندي (اجتماع لفظ مع معنى لمناسبة ولو باحتمال).

سؤال: عندما نقول: إنّ هناك 90% من اللفظ و10% من المعنى عند الشافعي، والمقابل للفظ والمعنى عند مالك هل هناك بحث نجد فيه هذه النتيجة؟ نحن أكدنا أنّ الكلام هو تعبير للتوضيح، وليس استقراءً، فليس المعيار كمياً، إنما هو لتوضيح المبدأ وإن لم تكن هذه النسبة مقصودة أو على سبيل التحديد، إنما هي بيان للكثرة والقلة ليس إلا.

50 - منهج التعليل بالحكمة وعلاقته بالمقاصد¹

• الفرق بين المقاصد الشرعية والمنفعة الدنيوية

فيما يتعلق بمقاصد الشريعة أنا محدثكم الأستاذ الدكتور وليد مصطفى شاويش عميد كلية الفقه المالكي، حديث المقاصد حديث يتعلق بمعاني الشريعة وعلاقة هذه المعاني بألفاظها، أحب أن يكون الحديث في المقاصد حوارياً ونقاشياً بعيداً عن التنظير الفكري، ولكنه يقترب من أسلوب حل المشكلات، بمعنى: أننا نجد مشكلة في الواقع، هذه المشكلة تحتاج منا إلى النظر والتفكير وكيف يمكن أن نصيب مقاصد الشريعة فعلاً، وأن لا نكون فيما يتعلق بالمنفعة الدنيوية التي لا صلة لها معاني المقاصد في الشريعة.

• أمثلة على تناقض المنفعة مع المصلحة الشرعية

لذلك سأبدأ بسؤال ومناقشة في هذا الموضوع، الآن عندما أقول لكم على سبيل المثال أن هناك شروطاً في الأضحية، وهذه الأضحية على الأقل في المذاهب فيما هو من البقر كالعجل ألا تقل عن سنتين، فإذا وجدنا عجلًا يزن أو ممكن يخرج 200 كيلو من اللحم ولكن عمره سنة، ووجدنا عجلًا آخر يخرج لنا 150 كيلو لكن عمره في السن المقبول شرعاً، أيهما أفضل لنا؟ هل بالعجل الذي يبلغ 200 كيلو لكنه لا يوفي بالسن الشرعي أم نأخذ بالعجل الذي هو أقل لحمًا ولكنه يفي بالسن الشرعي؟

• كثرة اللحم في الأضحية مع أقل من السن الشرعي

فلو أردنا أن نناقش ذلك مقاصدياً من الناحية الشرعية، فأيهما هو الذي يطابق مقاصد الشريعة؟ هل الأكثر لحمًا والأقل سنًا الذي يعطي الـ(200) كيلو؟! لا، فأين المقاصد؟ فأنت تريد أن تضحي بعجل عمره سنتان أقل لحمًا، وأقل منفعة، وأقل فائدة للفقراء، فأين مقاصد

(¹) المحاضرة الخمسون: (منهج التعليل بالحكمة وعلاقته بالمقاصد) بتاريخ: 17 ذو الحجة 1442 هـ - الموافق: 2021/7/27 م. - رابط المحاضرة: [51-التمييز بين المناسب العادي والشرعي وأثرهما في الحكم 3-8-2021 - الدكتور وليد مصطفى شاويش](http://www.walidshawish.com)

الشريعة عندئذ؟! فأنت لا تريد أن توزع 200 كيلو لحم، وتريد أن توزع 150 كيلو لحم، ثم تقول مقاصد الشريعة.. كيف يكون ذلك؟ لأنك تناقش علمياً وباحثاً في موضوع المقاصد، لأنّ المصلحة في الأقل سنّاً والأكثر لحمًا، وأنت تريد أن تذهب إلى الأقل لحمًا، ولكن موافق لشروط الشرع، ناقش ذلك مقاصدياً وأيد مناقشتك بالمنهج العلمي في الاستدلال. أين المصلحة؟

جواب طالب: الشريعة حدّدت السن، لكنها لم تحدّد اللحم، وبناء عليه نحن نذهب إلى العجل الأقل لحمًا، لكنه يوافق السن.

سؤال الدكتور: ما معنى مقاصد؟ مصالح، فالمقاصد إما أن تكون جلب مصلحة أو درأ مفسدة وأنت تريد أن تجعل ما هو أقل مصلحة مُقدّمًا على ما هو أكثر مصلحة، كيف تريد بعد ذلك أن تقول هذه الشريعة فيها من المقاصد؟!

جواب الطالب: المقصد من الأضحية هو الطاعة.

الدكتور: الطاعة والامتثال ولا يوجد لنا علة ومعنى، دَعُ المعاني إلى جانب واذهب مع الألفاظ وكُنْ مع الألفاظ، فأنتم ليست لديكم مقاصد؟!

جواب الطالب: لا نبحث في المسائل التعبدية عن المقاصد، فكما أمرنا الله تعالى نفعل ونطيعه فإن وجدنا مصالح ومقاصد فيها ونعمّة وإلا فلا نبحث عنها كثيرًا.

سؤال الدكتور: هل الصلاة فيها مقاصد؟ هل يوجد فيها مصالح؟

جواب الطالب: لا شك.

الدكتور: فكيف إذن تقول في التعبديات لا نبحث عن المصالح؟ فهي موجودة وظاهرة حمايةً للدين، فلو أننا لا نصلي في المساجد 100 عام سينقرض الدين، وسيصبح في حياة فردية لا يوجد مساجد ولا يوجد صلوات، ولانقرض الدين، فالصلاة عمود الدين، إذن حفظ الدين الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة الكبرى يكون بالصلاة.

أيهما الأكثر منفعة في الآخرة بأن توزع 200 كيلو على الفقراء والمساكين والمحتاجين فتوزع على 200 أو على 250 من الفقراء مثلاً أم توزع على 150؟! الآن أنت تريد أن تناقش العلاقة بين المصلحة والنص، الآن كيف تضبط المصلحة مع النص؟ كيف تُفهم المقاصد الشرعية؟

جواب طالب: يجب بداية تعريف المقاصد، ومعرفة إن كانت من جنس مصلحة وليست

من جنس مفسدة.

الدكتور: لا شك أنها مصلحة.

جواب طالب: نعم أكيد كونها من الدين.

الدكتور: إما أن تذهب مع المقاصد وتترك النص، وإما أن تذهب مع النص وتترك المقاصد

ماذا تريد؟

جواب طالب: المقاصد تنتهي إلى مسألة الحسن والقبح.

الدكتور: الحسن والقبح بأي معنى الشرعي أم العقلي؟

جواب طالب: العقلي.

الدكتور: إذن نحن أمام الاعتزال. نحن لسنا بحاجة إلى نص لأننا سندرك المصلحة بالعقول، وبالتالي لسنا بحاجة إلى النص وسيؤدي بنا العقل إلى أن نعتبر الـ(250) كيلو أفضل من الـ(150) كيلو، وهذا تحسين وتقبيح عقلي.

جواب طالب: نحن نبحث عن مقاصد شرعية، ولا نبحث عن المصلحة بالإحساس؛ لأنها

مسألة شرعية.

الدكتور: إذن اترك الـ(250) كيلو جرام وخذ الـ(150) كيلو جرام، هذه حكمة.

جواب طالب: يجب أن ننظر إذا كان الذبح في السنة الأولى هل فيه ضرر أو لا؟ هل في ضرر

لنا أو فيه ضرر للحيوانات؟

جواب طالب: قال الله تعالى: ﴿وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنْ

الْآخَرِ﴾ [المائدة: 27]، فالذي يجعل العمل فيه مصلحة يكون بشرط القبول من الله.

الدكتور: قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7] أيهما فعل ذرات أكثر؟ الذي

ضحى بـ(250) كيلو جراما أم الذي عمل وضحي بـ(150) كيلو جراما؟ من ذراته أكثر؟ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ

ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ هذا عمل (250) كيلو جراما وذاك عمل (150) كيلو جراما.

جواب طالب: لا نرى في الميزان.

الدكتور: يعني: هذا الحديث جرى قبل عيد الأضحى، فكان مسار بحث قبل عيد الأضحى،

فهناك من ذهب إلى ما سمّاه المقاصد الشرعية، وقال: ضحوا بما هو أكثر لحمًا وإن كان أقل من

السن الشرع وهذا أفضل ومقاصد الشريعة تقودنا إلى ذلك، تريد نص: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ تريد كثرة اللحم؟ هذه كثرة اللحم.

سؤال الطالب: هل هذا مقياس؟! وهل يحسب له القبول؟!!

الدكتور: أيهما أكثر قبولاً؟ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ فعمل (250) وذلك عمل (150).

أحد الطلبة: كما قال الأخ أحمد صالح المهم ما حددته الشريعة، فلو قلنا المصالح والمقاصد هي شيء نظري لبيننا في هذه المسألة العبادات على شيء نظري. وفي هذه المناقشة نرى أن المقاصد تختلف من زمن إلى زمن ومن شخص إلى شخص، فنقول: الشريعة هي الأصل وبعد ذلك ننظر إلى المقاصد أو المصالح والحكم وليست هي الشيء الذي يبني عليه العبادة.

الدكتور: يعني: هل المقاصد شرعية أم ليست شرعية؟ لاحظوا أن لدينا إشكال في العلاقة بين اللفظ والمصلحة، هناك إشكالية، هل لديكم منهجية علمية مقعدة مؤصلة لعلاقة اللفظ مع المصلحة أم أنكم تتحدثون بالتوقع والشعور؟ هل لديك ضابط للعلاقة بين المقاصد والألفاظ؟ وبالتالي حتى الآن ما سمعته أكثركم متخوف يذهب باتجاه النص، لكنه إذا نظر إلى المصلحة وجد نفسه عاجزاً عن الكلام فيها فقد أهدرها، وآخر يحك في صدره وفي نفسه ينظر إلى اللحم الكثير، وكيف أنه ضحى بمصالح الفقراء واللحم الكثير وارتكب مركب النص، فأنتم مترددون هنا، فلا يوجد ما يمكن أن نقول أنه منهج في علاقة المصلحة مع النص، فالمهم هو الجواب المنهجي وليس الانحياز لأحد الاتجاهين، بمعنى: أنك تريد أن تتحدث بقاعدة، تضبط علاقة الحكمة والمقصد مع اللفظ.

• العداوة والبغضاء بين الحكمة والعلة والنص

مثال آخر: في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فإذا كانوا أصدقاء منذ 20 عامًا يصب بعضهم لبعضهم الخمر ويدعو بعضهم بعضنا إلى الخمر ولم يحدث بينهم عداوة فما الداعي للتحريم؟! وها هو القرآن ينص، فأنت ذهبت هناك إلى اللفظ فيما يتعلق بسن الضحية وصعبت عليك المصلحة بالنسبة لكثرة اللحم كيف تجمع بينهما؟ الآن هنا نص أن تحريم الخمر من أجل أنه يوقع العداوة والبغضاء، والذين يشربون الخمر معاً أصدقاء. ويدعوا بعضهم

بعض إلى هذا، فإذا كان هناك أشكل عليك النص فما هو النص هنا مع هؤلاء الاصدقاء ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ﴾ وهنا لم تقع العداوة والبغضاء فما الداعي للتحريم؟ هذا سؤال آخر.

سؤال طالب: من أين جاء أن سبب تحريم شرب الخمر هو وقوع العداوة؟
الدكتور: هذا من النص القرآني ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ فيها هو يقول لك بالنص: لاحظ أنت في السؤال الأول في الأضحية ذهبت وركبت مركب النص وضحيت بكثرة اللحم، الآن أتيت لك بنص فكيف تفعل هنا؟!
جواب طالب: هو لم يقل: سيوقع بينكم العداوة قطعاً، فهذا الشيء من المحتمل، فهو منفذ إذا أتى به الشيطان فإنه يوقع بينكم.

الدكتور: إذن أنت معي أنت تؤيدني أن قضية المفسدة ممكنة وقد لا تقع، فإذا كنا سنُعَلِّلُ بناء على النص أن المفسدة ممكنة فهذا يؤيد أنه يجوز أن يشرب هذان الخمر بما أنه لا يفسد بينهما لأنه يريد وقد لا يقع، فأنت تؤيد الجانب الآخر، أنت تؤيد بهذا القول أنه لا يحرم الخمر إذا لم تقع المفسدة، فهذه نظرة مقاصدية.
جواب الطالب: هي ليست العلة الوحيدة.

الدكتور: هات عللاً أخرى، ولكنك ستأتي باجتهاد، وأنا أتيتك بنص كتاب الله، أنت هناك ركبت مركب اللفظ، الآن صعب عليكم، اللفظ والمعنى باتجاه إباحة الخمر، هناك في المسألة الأولى أتيتكم بمعنى واللفظ يُخَالِفُ، هنا أتيتكم بلفظ والمعنى مُخَالِفٌ لكم، لكن المعنى واللفظ يؤديان إلى مقولة أن هذا الخمر لا يحرم إلا إذا كان يؤدي إلى العداوة والبغضاء، فإن كانوا أصدقاء فأبيحوها لهم.

جواب طالب: توجد من الآيات العامة فيما يخص هذه المسألة، وأظن يوجد آية أخرى تُحَرِّمُ الخمر، فهذه الآية فيما نقوله الآن تتكلم عن شيء مخصوص، ولكن توجد آيات العام، فيجب علينا أن نبحث عن آية أخرى.

الدكتور: بالعكس فالآيات الأخرى جميلة ومفيدة.. ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 219] نحن هنا وجدنا جانب المنافع، فأخذنا بالمنافع، فأنت إذا ذهبت إلى آية أخرى ستجد أن فيها منفعة فأبيحوها حيث وُجِدَت المنفعة ولا تحريمها دائماً.

يجب علينا أن نرى الآية في سياقه، متى أُنزلت هذه الآية؟ وما السبب؟ يجب علينا أن نبحث عنه أيضاً، وفيما أعلم أن هذه الآية يوجد ﴿وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ نزلت قبل التحريم قطعاً، فسبب هذا لا نستطيع أن نشكّل الحكم على هذه الآية.

الدكتور: في قوله تعالى في الخمر ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ هل في حكم إباحة شرعية؟ وما هو الحكم المنسوخ؟ في قوله تعالى: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ ما هو الحكم المنسوخ؟ الإباحة؟! التحريم؟! هل الآية مصرحة بالإباحة الشرعية؟! ما الآية المنسوخة؟

جواب الطالب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]

الدكتور: هذه ناسخة.. أين الآية المنسوخة؟ ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: 43] ماذا نسخت؟ ما هو الحكم المنسوخ؟ هل كان في الإباحة؟ أليس النسخ هو رفع حكم شرعي؟ ما هو النسخ؟ هو: (رفع حكم شرعي أو بيان زمنه). فما هو الشرعي الذي رُفِعَ في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾؟ ليس لها علاقة بتحريم الخمر، قال لك: [لا تصلي وأنت سكران] أي: لا تقرب شرب الخمر عند وقت الصلاة، هل يعني أنه أباحها في وقت آخر؟ هل مفهوم المخالفة هنا يفيد أنه حرّمها أو أباحها؟! أنتم حنفية عندكم ضيق شديد في مفهوم المخالفة فكيف ستجعلون تحريماً بمفهوم المخالفة؟!

جواب الطالب: بالتدرّج بالتحريم.

الدكتور: بالتدرّج بالتحريم؟! على كلٍّ نحن ذهبنا مذهب النسخ، لكن أقول لك: هذه الآية لا نسخ فيها، فهذه الآية ليست ناسخة لحكم شرعي أصلاً؛ لأنّ الخمر أصلاً لم تكن مباحة شرعاً في صدر الإسلام، فهو هناك عن الصلاة وأنت سكران، يعني: لا تقرب الخمر وقت صلاة حتى لا تتركها، هو ينهك عن قرب الصلاة في حالة السكر لكنه لم يُحرّم الخمر قال: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ لم يبح الخمر ولم يحرمها، فكيف تكون ناسخة؟! فلا يشكل هذا، في الحقيقة إذا ذهبت إلى آيات أخرى ستعزز أن فيها منافع ونحن نريد منافعها، ونريد أن نتلافى شرورها فخذ من الخمر ما

نفع ودع ما فيه الشر كالقيادة تحت تأثير السكر مثلا تصبح موافق للقانون الوضعي، وخذها في المنافع من حيث أنها تشجع الجبان وتأتي بالضرائب، تسلي صاحب المعاناة والأزمات، فإذا ذهبت إلى آيات أخرى بهذا المنطق بهذه سينقلب النص عليك، فكيف تفعلون في هذا الطرح؟! نسأل عن منهجية، بمعنى: سأضع منهجية وقالبا علميا للمناقشة، وبعد وضع قالب سأكف عليه 20 مشكلة، و40 بحثا و60 مسألة، قضية منهجية موحدة في علاقة النص مع المصلحة والمقاصد؛ لأننا نرى الآن أن هناك من يشرد في المصالح شرودا بعيدا فيذهب مذهبا بعيدا فيقول هذه منفعة إذن هي مصلحة، وبالتالي هناك موارد من الخمر للدولة وللمحلات وللتجارة وللتصنيع وللنقل، إذن فيها منافع للناس، فأنت عندما انتقلت من النص الأول وهو في موضوع التحريم ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ فقد استجرت من الرمضاء بالنار فذهبت إلى آية تريد أن تضعها في سياق آيات أخرى وإذا بها تنقلب عليك الآية الأخرى فكيف يفعل الناس وهم يشاهدون في التلفزة هذه المحنة الفكرية التي تُستباح فيها المحرمات بهذه اللغة وبهذه الشبهة؟! هل عندك ميزان علمي للمناقشة أم أنك ستتكلم بالشعور وأنت شعرت بأن القضية أصبحت خاسرة بين يديك لأنك تفتقر للمنهج، بالتالي أنت الآن ترى الحق يقبل إلى باطل، والباطل يفسو في الإعلام، ولكنك عاجز عن بث العلاقة بين المصلحة والنص على وجه علمي منضبط، فلذلك لما خرجت من الآية الأولى التي هي آية التحريم ذهبت إلى القول بالنسخ، على فرض أن الآية منسوخة وهي ليست منسوخة، إذن أباح الله المفسدة، لن تنجو حتى لو قلت بالإباحة مع أنه لا يوجد إباحة، الإباحة قبل تحريم الخمر كانت إباحة عقلية، ما معنى عقلية؟ أي: تصحب حكم العقل لعدم ورود الشرع، استصحب الحكم السابق لعدم مرور الشرع، والأصل براءة الذمة.

وما من البراءة الأصلية * * قد أخذت فليست الشرعية

أنت تستدل بالبراءة الأصلية، لم تكن مباحة شرعا أبدا في صدر الإسلام، إنما كانت مباحة على أساس عدم ورود دليل شرعي مُحَرِّم، فكانت الإباحة أصلية مستصحبة لعدم ورود الشرع، أما (النسخ) فهو: (رفع حكم شرعي أو بيان زمني)، وبالتالي اختلطت الأمور.

الطالب: ماذا لو قلنا أن هناك دلائل وتعارضت هذه الدلائل فهل نستطيع أن نرجح؟

الدكتور: هات دليلا على تحريمها من غير القرآن الكريم.

الطالب: لو تكلمنا عن المنهج في حال جاء نص فيه علة تحريم الخمر.

الدكتور: لا يوجد نص فيه علة حرمة الخمر، فما ورد في الكتاب العزيز في موضوع التحريم هو: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾.

• التعليل بالمصلحة

ونحن نقول: حيث أوقعت العداوة والبغضاء فهي حرام وحيث لم توقع البغضاء فهي جائزة. وإذا أتيتني بحد الشرب أقول لك حيث وقعت المخالفة وقع الحد، أما حيث جاز فهذا جائز. عندنا الآن حفظ العقل في تحريم الخمر أليس كذلك؟ الآن يتزلزل عندنا ضروري من ضروريات الدين وهو العقل.

في موضوع حفظ النسل لو قيل لك: هذه امرأة منزوعة الرحم، لا رحم لها، وهذا رجل ثبت عقمه فما الداعي لتحريم الزنا طالما لا يوجد اختلاط أنساب. ما المشكلة؟ ليست هي متزوجة وهو ليس متزوج فلا يوجد إيذاء لمشاعر الآخرين.. أين مقاصدكم؟ وتقولون الشريعة لها مقاصد وأشبعتم الدنيا في المقاصد أين مقاصدكم هنا؟ أين منهجيتكم في المقاصد أين قواعدكم؟

ها هي قد أبيحت الخمر، وها هو قد أبيح الزنا كيف تفعلون؟ لماذا تشددون على المرأة في الحجاب؟ ها هي النساء لسننا محجبات ولا يقع الزنا!! هذا يقال على الإعلام، وفي التلفزة وعلى اليوتيوب وعلى التواصليات، فلما تجبرون لأجل حفظ الأنساب؟ وحفظ الأنساب قائم بدون حجاب؟ ﴿ذَلِكَ أَتَى أَنْ يُعْرَفَ فَلَا يُؤْذِنُ﴾ [الأحزاب: 59]، المحجبة هي التي تؤذى وليست غير المحجبة، فسيروا مع مقاصدكم واذهبوا معها مذهبا بعيدا، تتحدثون موضوعات الإنشاء و(الكلام + كلام) في هذه المقاصد، أين منهجيتكم إن كانت علمية ومقعدة ولها أصول فأظهِروها لنا وإلا ستباح الخمر وستباح الفواحش وستسقط كل نصوص الشريعة، فإذا كنا قد رأينا مصلحة تعارضت مع النص؛ طرحنا النص وذهبنا إلى المصلحة فما حاجتنا إلى النص أصلا؟! إذا رأينا مصلحة الـ(200) كيلو أو الـ(250) كيلو، ورأينا النص ثم طرحنا النص وذهبنا مع المصلحة، إذن أنتم لا تحتاجون إلى نبوة؛ لأنه إذا تعارضت المصلحة مع النبوة في ألفاظها ونصوصها، قدّمتم المصالح فإن وافقت أخذتم بالمصالح إذن ما حاجتكم إلى النص النبوي؟! وما حاجتكم إلى الوحي؟! فهذه هي العلمنة أو الدهرنة المبطنة، لكن بأسماء الشريعة، فالألفاظ مقاصد للشريعة، ولكن الباطن هو الدهرنة العلمانية العلمنة المبطنة!! صحيح؟ هل من مجيب؟

الطالب: لكن نحن نمتثل بأن هذا حرام.

الدكتور: هذا مؤكد فأنتم دينكم مستقيم والحمد لله والحجاب فرض ولا يمكن أن نذهب مع كثرة اللحم على حساب النص، لكن لا بد أن تكون لنا منهجية واضحة ومقعدة لتكون علمية، إذا لم تظهر القواعد المنهجية في ضبط المصالح فستنهار الشريعة؛ لأننا سنقف عاجزين أمام ما نحن فيه من إشكال.

سؤال طالب: من أين جئتم بكلام المقاصد والمصالح؟!

الدكتور: الآن لو جئت إلى باب القياس ما هو وصف العلة؟ (الوصف الظاهر المناسب). ما معنى المناسبة؟ سنذهب إلى كتاب القياس ومبحث العلة، ما هو وصف العلة؟ المناسب. ما معنى المناسب؟ (جلب مصلحة ودرء مفسدة). فالشريعة عندما تتكلم في مقاصد الشريعة وتقول هذه الشريعة جاءت للضرورات الخمس التي تعرفونها، إذن هي جاءت لمعانيها وما نحن قلنا: أن الخمر فيها معنى حفظ المال، وتنمية المال، وتكثير المال، وتجارة. لماذا تضع الخمر تحت بند حفظ العقل وضعها تحت بند حفظ المال وتنمية المال والثروة، ربما وزير دولة، وزير مالية يقول لك: لماذا تجعلها تحت بند حفظ العقل؟! ها هم الذين يخترعون وينزلون على الفضاء وأساتذة الجامعات يشربون الخمر والباحثون هناك من يشرب الخمر!! إذن ضَع الخمر بدلاً من حفظ العقل وضعها تحت بند حفظ المال وتنمية المال كالبيع والشراء والإجارة والشركة والقراض وما إلى ذلك. ماذا ستقول؟ إن لم تكن لديك المنهجية المقعدة والأصلية وإلا فإنك ستضيع الوقت في كلام نظري إنشائي لا يساوي علمًا وستنهار الشريعة أمامك وأنت تغني بالمقاصد، وستكون هذه المقاصد وسيلة انقلاب على الشريعة نفسها، لذلك لا يجوز الفصل بين النص والمصلحة.

● أهمية رتب أدلة الشريعة في فهم المقاصد

السؤال كيف نسير سيرًا عادلاً بين اللفظ والمصلحة؟ سأخذ وقتاً وانتبهوا إليّ جيداً، عندما حدثتكم بمثل هذه الشبهات فأنا أخللت بميزان مهم جداً أخطر من ميزان الذهب وهو رتب الأدلة، فأنا نظرت من خلال المطارحات والأسئلة إلى فجوة فكرية عندكم، هذه الفجوة عدم وضوح رتب الأدلة، فأنا كنت استدل بالحكمة والمصلحة، لكن في رتبة في غير محلها، فمثلاً إذا جئت إلى ما يتعلق النص وموضوع رتبة النص ورتبة الأدلة إذن سنواجه شيئاً كثيرة جداً قد تكون الشبهة كبيرة وعديدة مئات الشبهات لكن لا بد أن يكون معنا مفتاح واحد لكل هذه الشبهات، سننظر إلى هذا المفتاح هو ترتيب رتب أدلة الشريعة، ألا نؤخر ما حقه التقديم وألا نُقدم ما حقه التأخير.

• الإجماع النص العلة الحكمة

نقول: رُتَب الأدلة: عندي الإجماع، النص، العلة، الحكمة



من خلال الكلام الذي كنت أتكلم به كنت أعزف هنا على الرتبة الأخيرة، الآن أنت تكلمت هنا في رتبة النص لكنك كنت عاجزاً عن الترتيب بين النص والحكمة، وعدم وضوح رؤية أحياناً ربما يكون شيء من الرؤية الغشاوة، لكن لا يوجد هناك الرؤية الواضحة في موضوع الرتب.

• رتبة الحكمة متأخرة على النص

الآن أخذ موضوع الخمر على سبيل المثال مما قد أخذناه، الإجماع منعقد على التحريم. عندي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ إلى آخر آية إلى عند قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الإجماع على التحريم، ما علة تحريم الخمر؟ هل هي في العداوة والبغضاء أم الإسكار؟ الإسكار. ما الحكمة؟ العداوة والبغضاء.

• تمييز المحكم من المتشابه في العلة والحكمة

ما الفرق بين الحكمة والعلة؟

(العلة): وصف ظاهر مناسب منضبط.

(الحكمة): ليس ظاهراً وله مناسبة، لكنه غير منضبط.

يعني: ممكن تقع العداوة والبغضاء، ممكن صديق يضرب من معه في مجلس الشرب، فالحكمة غير منضبطة، ولا يوجد ظهور لموضوع العداوة والبغضاء في أمور خفية في النفوس، يعني: أقول لك: انظر هل هؤلاء بينهم عداوة وبغضاء؟! تقول: كيف أعرف!! فهذا أمر باطن لا أعرفه. لكن لما أقول: أن الحكمة فيها مناسبة أنه موضوع العداوة والبغضاء تناسب مع شرب الخمر لكنها غير منضبطة فقد تحدث وربما لا تحدث، لكن يوجد مناسبة.

لما جئنا على موضوع (التحريم): العلة هي الإسكار وصف ظاهر مناسب منضبط. أين المتشابه المحتمل؟ وأين المحكم الذي لا يدخله الاحتمال؟ العلة. فهذا عندي مُحكَّم، وهذا عندي متشابه، فالحكمة التي كنت أتحدث في أنها تدر الدخل والضرائب وأنها تجلب الأرباح وقد تؤدي إلى تنمية الاقتصاد كما يدعي من يقول بأن الخمر تجر منافع، فيها منافع أم لا؟! فيها منافع وفيها مفساد.

• الحكمة والعلة بين المظنة والمننة

إذا قلنا: إن العلة متقدمة على الحكمة في الرتبة، وإن الإجماع والنص أيضًا مع العلة، الآن سأرتب في المناقشة في موضوع العداوة أنها حكمة مناسبة، لكنها ليست ظاهرة ولا منضبطة، فإذا تعارضت الحكمة المتشابهة مع العلة المحكَّمة والمجمع عليها ماذا يُقدَّم عند التعارض؟ العلة. تصبح الحكمة عندئذ هنا مظنة. والعلة مننة، ما معنى مننة؟ علامة. لذلك العلة وصف مُعرِّف، فإذا وجدت الإسكار فيقع التحريم حتى وإن لم توجد العداوة والبغضاء لأنَّ العداوة والبغضاء وصف محتمل، وقد تقع العداوة وربما لا تقع.

• أمثلة من التقنين على الحكمة والنص:

- السرعة الزائدة

وفي مسائل التشريعات العامة لا ننظر إلى أنك والله محتمل أن تسرع سرعة زائدة، ممكن ما يقع الحادث؟ لكننا عندما نضع قانون عام نقول: السرعة الزائدة على 100 كيلو متر فإنها ممنوعة وفيها المخالفة وإن لم يقع الحادث؛ لماذا؟ لأنَّ الحادث مظنة علامة سرعة الـ(100) كيلو متر، مننة على وجود المخالفة، لذلك لا نستطيع أن نقيم عِلل الشريعة على الحكمة في مازن عن انضباط العلة والنص؛ لأنَّ الحالة الفردية في موضوع الضحية أن هذا العجل الذي هو بطريق القدر وزنه (250) كيلو غرام، هذه حالة ليست طردية، فهذه حالة معينة، والتشريع لا يوضع للحالات المعينة.

- القوامة للرجل على الوضع العام لا للأفراد

عندما أعطى القوامة للرجل قد يكون هناك بعض الرجال ضعفاء!! لكن هل نقلب الشريعة إذا وجدنا رجلين ضعيفين؟! إذن الشريعة عندما توضع للعموم لا توضع للأفراد، كما هو الحال في القانون، فالقانون يوضع للعموم، لا تقول: "والله هذا سائق بارع حتى لو أسرع زيادة عن 100 فإنه لا يرتكب حادثاً"، نقول لك: هذه البراعة وصف خفي؛ بالتالي أنه بارع وأنه سائق رالي، كما يقال سيارات السباق، حتى وإن كان سائق سيارات سباق قف ويأخذ المخالفة؛ حتى ولو كان سائق سيارات السباق، لماذا؟ لأن القوانين العامة والشريعة قانون عام لا يلتفت إلى حالات فردية بعينها بل يقيم على وصف ظاهر أما الأوصاف الباطنة أن هذا يحسن القيادة، وهذا سائق رالي، وهذا له باع طويل ويقود منذ 20 عامًا، وهذا حصل على الرخصة منذ 30 عامًا.. فكيف سيطبق القانون، فإذا كان الأمر كذلك في القانون فإننا نقول: أن الشريعة وضعت للعموم الناس، ممكن يقول: قد يكون الرجل ضعيف!! نعم، لكن هل الشرع يوضع على أفراد كل واحد له صحف منشرة خاصة به أم توضع للعموم؟ وضعت للعموم حتى وإن وجدت بعض السيدات أقوى من بعض الرجال، فعندما توضع الشريعة إنما توضع على العموم ولا توضع للأوصاف الباطنة، يعني يقال: هذا فلان ارتكب جريمة قتل، خففوا عنه. ولماذا؟ هذا أبوه طلق أمه وما وجد التربية الحسنة ولم يدخل المدارس. فإذا ما دخل المدارس ولم يجد التربية الحسنة ولم يحصل على تعليم جامعي إذن خففوا عنه العقوبة، القانون يريد أن يجعل هناك نمط عام سائر وإلا سينهار القانون. كذلك نحن نقول: هنا التشريع لم يوضع على خاص من خواص الإنسان ولا على العجل الخاص، لم يوضع الشرع الذي ينزل من السماوات لمسألة هذا العجل الذي هو ربما 001, من آلاف العجول أن يكون عمره سنة ويعطي لحم أكثر من عجل عمره 3 سنين مثلاً، فنحن عندما نقول: أن الشريعة وضعت للعموم للرتب العامة لا تتكلم في موضوع لا تعتبر الأحكام بالأوصاف الباطنة فيما يتعلق بتطبيق الحدود، والله هذا كان عنده أزمة نفسية كبيرة ومشكلة كبرى فلماذا لا نبيح له الخمر لأن الخمر سيساعده في تناسي مشكلاته!! معنى ذلك: أن هذا الذي أمامي ما هو؟ لا، هذا لا تطبق عليه، وهذا أطبق عليه الشريعة، هذا بيئته فاسدة، هذا أبوه لم يربيه، هذا كذا كذا.. فكيف تقام المصالح؟ لو أنك فعلت ما فعلت في هذا العجل ونظرت إلى العموم هدمت المصالح فعلاً؛ لأنك عندئذ ستقول: الأكثر لحماً هو الأفضل، هذا الذي عنده (150) كيلو أفضل

من الذي عنده 3 كيلو. إذن انفلت المعيار وذهبت الضوابط فأصبحت هنا تقيم الوزن للأوصاف الباطنة والمظنة، هذا فيما يتعلق بمثال الخمر.

• التعليل بمشقة السفر بين النص والعلة

نأتي إلى مسألة مشابهة، قال: هذا سائق في عمان يقود السيارة 500 كيلو متر في اليوم لكن داخل عمان، هذا يركب من عمان إلى العقبة 400 كيلو متر مثلاً في ساعة بل أقل هذا الذي ركب الطائرة يجوز له رخص السفر وهذا الذي يدور بمشقة أكبر لا تجهزون له الرخص!! أين العقل في هذه الشريعة؟ أين المصلحة في هذه الشريعة؟ كيف تفعلون وتخطبون الناس بالمقاصد؟ نقول: أن الحكمة مظنة هنا، تكون المشقة مَظِنَّة. أين العلة؟ السفر مئنة.

• الحكم لا تنضبط

عندما قلنا: إن السفر هو سبب الرخص؛ لأنه وصف ظاهر منضبط بالمسافة وواضح، لكن المشقة وصف باطن، هذا شاب مشقته تختلف عن مشقة الشاب المسن، هذا غني يسافر بطرق أسهل في البر من يسافر بطرق أخرى، ستختلف طرق السفر، ستختلف المشقة بين المريض والصحيح، ستختلف المشقة بين الشاب والشيب، الشباب ليسوا في وصف واحد، فلا نستطيع أن نعلل، ستكون المشقة وصف ليس ظاهراً، لكنها مناسبة أم لا؟ تناسب، لكن هل هي منضبطة؟ ليست منضبطة. فنحن سنسير على قانون واحد. فنحن سنسير على منهجية علمية واحدة. فنقول: إن من حق سافر إلى العقبة بالطائرة بوقت أقل من ساعة يحق له وهو مرفّه بالطائرة أن يقصر وأن يفطر، لماذا؟! لوجود الوصف الظاهر المناسب المنضبط، بينما لو علّلت بالمشقة انظروا ستمتار الشريعة. أيهما أشد مشقة؟ هذا الذي يعمل بالسيارة ويطوف بها وهي مكيفة أم الذي يعمل خبازاً وفرنّاً؟ الخباز مشقته أكبر. فتجوز الرخص لمن؟ للخباز. والعامل الذي يعمل البناء والمشقة الكبرى؟! إذن ما بقيت شريعة. لماذا؟ لسبب واحد أنك ذهبت إلى الحكمة التي هي مظنة وتركت وراءك العلة التي هي مئنة.

• الشريعة وضعت للعموم

هناك إشكال في التعامل مع النص، كيف ثبتت العلة بالنص ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ﴾ لماذا؟ الخمر تخامر العقل، إذن العلة هي الإسكار. هل الوصف الذي يناسب التحريم هو كونها حامضة؟! لا؛ هناك مشروبات حامضة وجائزة، هل كونها حمراء أو من العنب فإن كانت من الشعير فتحرم فإن كانت أو بالعكس؟! نقول: نحن عندما اكتشفنا في العلة المناسبة لكنهما تختلف عن الحكمة في أن الحكمة مظنة والعلة مئنة ولو جرينا مع الحكمة، فإن الحكمة لا تنضبط، فلو جعلنا رخص السفر مع المشقة فإن المشقات مختلفة سيفطر عندئذ الفران والخباز ومن عنده موعد يجمع ويقصر، فالشريعة توضع للعموم وليس للخصوص، وتوضع لأوصاف ظاهرة مناسبة وليست لأوصاف غير منضبطة.

• تعليل إسقاط فرض الحجاب بالحكمة

متى أُعِلَّ بالحكمة؟ إذا فُقدت العلة.. كيف؟ عندما قلنا: أن تحريم الزنا كان لحفظ النسب، فحفظ النسب مسألة قد يزني الزاني وهو ليس عقيماً والمرأة لم تنزع رحمها ولم يحدث حمل إذن ممكن، وممكن المرأة تخرج بدون حجاب ولا يحدث زنا، ولكن ممكن أيضاً أن يحدث زنا بسبب مقدماته.

• الميزان العلمي بين الحكمة والعلة

لا نستطيع أن نذهب في موضوع مقاصد الشريعة مذهب الحكمة مع وجود الرتبة العليا من أدلة الشريعة، لكنني إذا عمدت على المئنة فأنا أحقق الحكمة، فعندما أُحْرِم الخمر للإسكار هل الحكمة تحققت أم لا؟ تحققت. وعندما أبحث للمسافر أن يقصر ويجمع إذا كان على المسافة المعروفة هل تحققت الحكمة أم لا؟ تتحقق مع العلة، لكن حيث ذهبت مع الحكمة وهجرت العلة انهارت الشريعة. فالقضية قضية الميزان بين العلة والحكمة، الحكمة التي هي تمثل المناسبة. والعلة أيضاً تمثل المناسبة، لكن المناسبة في العلة مصحوبة بالانضباط وبالظهور.

• مجال التعليل بالحكمة

ما حكم بنوك اللبن؟ هناك من النساء عندهن فائض من اللبن مثلاً فيجعلنه في بنك يُسَمَّى بنك اللبن، لماذا لا تريدون أن يأكل الأطفال الغذاء الصحي المناسب، الآن هو سيناقش بالمقصد والمصلحة، أليس هناك التحريم بسبب الرضاع؟ كيف سنعرف أن هذا الولد شرب من لبن هذه المرأة وأن هذه أصبحت محرمة عليه؟! نقول: تحرّم بنوك اللبن من أجل التعليل بالحكمة، فلا يوجد اختلاط أنساب بمعنى: لا يوجد هذا سيكون عم هذا، فلا يوجد اختلاط أنساب لأنه ما في نسب الصلب الذي هو من الولادة وما إلى ذلك، فحيث انفقتم العلة والنص والإجماع وهي الرتب العليا؛ حينها عُلِّل بالحكم، فالآن أنت لست مصادماً لعله، ولست مصادماً لنص، ولست مصادماً لإجماع، فقط تعلّلوا بالحكمة. نرجع إلى قضية العجل حالة فردية معينة والتشريعات لا توضع للحالات الفردية. وبالتالي سنقول: تمسكوا بالسن لأنّ الغالب أن يكون لحم أكثر مع السن الشرعي 3 سنين أو سنتين. فلذلك نقول: أنّ المصلحة موجودة مع السن الأعلى، ولكن الحالة الفردية التي جئت بها وهي حالة خاصة لا تُهدم بها في الشريعة العامة لأنّ الشريعة وضعت للعموم ولم توضع لهذا العجل، فالرسالة السماوية لم تنجز لهذا العجل لتخرقه وتصنع له استثناء خاصاً لأننا وجدنا عَجلاً يُخْرِجُ لحماً أكثر من العجل الذي هو فوقه في السن.

سؤال الطالب: في النهاية لا يُنظر للحكمة إلا في الحالات الاستثنائية؟

الدكتور: الحالات الاستثنائية إذا صادمت النص أو صادمت العلة؛ لذلك المجتهد عندما ينظر في موضوعات التحريم عليه أن يلتفت للمصلحة لأنّ المصلحة تتحقق مع العلة، لكنني إذا استدبرت العلة وجعلتها ورائي ولم أعتبرها وذهبت إلى الحكمة فقد تفلت الحكمة أيضاً من بين يديّ فلا أحقق حكمة ولا علة، وأخرج مع العدم، بمعنى: موضوع الحجاب، سيكون لنا وقفة مع درس الحجاب مع بعض الفيديوهات، عندما تقول لي: "والله ها هنا النساء اللواتي يؤذينهن هنا المحجبات وغير المحجبات لا يؤذين، ولا يوجد زنا بسبب حالة عدم الحجاب.

أو بعدم المصافحة، تقول لي: "المصافحة حرام، ها هم يصافحون في الدوام والعمل وأخلاقهم حسنة يا أخي لماذا تسيئون الظن بالناس" فأنتم تفسدون الناس وتقولون أن الناس أخلاقهم سيئة فإذا صافح امرأة فهذا يعني أنه يريد منها شيئاً غير مشروع!! أقول لك: الشريعة حيث وضعت في تحريم المصافحة إنما هي كما تحدثنا في الخمر وكما تحدثنا في موضوع الحكمة في المشقة في السفر وما إلى ذلك أنها مَظِنَّة ولكن التحريم مِثْنَةٌ الذي بالنص، فإذا حرّمت

المصافحة انتفت الشبهة والمفسدة قطعاً، انتفت أم لا؟ انتفت. فإذا لم تُحرِّم فأنت تعرضت إلى وقوعك في المفساد ولا تدري بعد ذلك إلى أين تنتهي بك الأمور.

• التمييز بين المصلحة والمفسدة العادية والشرعية

ما هو الفرق بين المنفعة الدنيوية في الفكر اللاديني وبين المصلحة الشرعية؟! المنفعة الدنيوية ليس علاماتها النص ولا من علاماتها العلة، لكنهم قد يأتوا هنا في موضوع العداوة يقولوا: لا بد أنك إذا كسرت الزجاج أو فعلت كذا فأنت أثرت العداوة بالتالي سنعاقبك بالقانون، وإذا ركبت السيارة تحت تأثير السكر سنعاقبك بالقانون. نقول له: أنت نظرت إلى الحكمة في موضوع العداوة لكنك تجاهلت رأساً جوهر الشريعة في موضوع التحليل والتحريم، تريد أن نتفق معك في الرتبة الأخيرة عند الإجماع، النص، العلة، الحكمة، ولكنك تريد أن تهدم الرتبة الأولى والثانية والثالثة، وهذا فرق في الاستدلال لمصالح الشريعة وبين المنفعة الدنيوية في الفكر اللاديني. فما هو جوهر الفرق بين المنفعة في الفكري اللاديني والمصلحة الشرعية؟ هو الرتب الثلاثة الأولى، وإلا كل الدول في العالم تسعى إلى المصالح وتجذب المصالح وتريد أن تدفع المفساد، كل الدول في العالم تسعى إلى تحقيق الأمن وإلى حفظ النفس والصحة وإلى درء الأمراض؛ أليس كذلك؟ ما الفرق بيننا وبينهم؟ ليس بيننا وبينهم في الرتبة الرابعة من حيث البحث عن المناسبة، إنما الفرق الجوهرى بيننا وبينهم ثبات الرتب التي تجعل هذه الرتب أمراً شرعياً، وفيه الثواب في الآخرة.

• الشريعة وضعت على العموم

سنجد أنّ المصلحة الشرعية ممتدة تفيد المجتمع كله، كل المجتمع تحريم الخمر كل المجتمع يستفيد منه، لا أن يستفيد تاجر الخمور بينما يهدم البيت على رأس أصحابه بسبب أن صاحب البيت أصبح معاقراً للخمر، فهي منفعة فردية، لكننا حرّمنا الخمر انتفع جميع المجتمع، فالمصلحة الشرعية من سماتها أنها عامة يستفيد منها كل المجتمع، فإذا تحجبت المرأة استفاد كل المجتمع وابتعدوا عن المفساد، وإذا ما تحجبت فيوجد رجل مريض النفس وفيه رجل مستقيم النفس، ومستقيم النفس ينهي سيذهب إلى عمله ولا ينشغل بهذه الأمور، لكن من الذي أفسد عليه دينه؟ ضعيف النفس، فنحن أخذنا بعين الاعتبار المصلحة أن تكون عامة، فمن سمات

المصلحة الشرعية الشريعة أنها تكون عامة ليست موضوعة لفئة بعينها، كفئة رجال الأعمال في إباحة الربا مثلاً، وأن أثرها ممتد إلى الآخرة، بمعنى المرأة تحتجب والرجل ينتهي وينوي بذلك الأجر فإن له أجر في الآخرة. ولكن المنفعة الدنيوية هل فيها أجر في الآخرة. فعلينا أن نفرّق:

- أن المصلحة الشرعية عامة، بينما المنفعة الدنيوية لفئة وأفراد.. إلى آخره.
- المصلحة الشرعية يمتد أثرها إلى الآخرة، أما المنفعة الدنيوية فهي قاصرة.
- المصلحة الشرعية تلتزم بالرتب الشرعية في الاستدلال، بينما المنفعة الدنيوية لا تلتزم بالقيود التي تفهم فيها المصلحة الشرعية.

• الفرق بين الدولة في الفكر اللاديني والإسلامي في تقدير المصلحة والمفسدة

ما معنى ذلك؟ أنني إذا أردت أن أنظر إلى المقاصد الشرعية وأن أفرق بينها المنافع الدنيوية فإنني سأنظر إلى رتب الاستدلال الشرعي وسأجد أن هناك فرق، سأنظر إلى أن المصلحة الشرعية عامة، بينما المنفعة الدنيوية في بيئة خاصة، سأجد أن المصلحة الشرعية ممتدة إلى الآخرة، بينما المنفعة الدنيوية قاصرة على الدنيا.

من هنا نلاحظ أن هناك فرقاً في طرق الاستدلال بين المصالح الشرعية والمنافع الدنيا، ستجد أن المنافع الدنيوية تعتمد على تفسير الألم ودفعه، والضرر ودفعه، وأنها عبارة عن اللذة الدنيوية، بينما نجد أن المصلحة الشرعية فيها منفعة حقيقية، وتنطوي على مصلحة حقيقية. يعني: الناس يلعبون كرة قدم بمئات والملايين من الدولارات. ماذا يستفيد الجمهور؟! الذي يأكل الوجبات هذه الجاهزة والبيبسي وكذا، ويتضخم مع لعب كرة القدم ويكثر وزنه وما إلى ذلك. فعلى ماذا تدفع هذه الملايين؟ ما هي المنافع المترتبة لعامة الناس؟ هل هي زيادة في الإنتاج؟ هل هي زيادة في المعرفة؟ لا ترتب عليها منفعة عامة، إنما هي منفعة ملاك النوادي من رجال الأعمال على هذا لا بد أن نعلم المعالم الفاصلة فيما يتعلق بمقاصد الشريعة، وأن الشريعة دائماً سائرة سيراً حثيثاً ومستقيماً نحو جلب مصلحة أو دفع مفسدة، لكن بمنهجها هي، لا بمعنى اللذة أو الألم عند الفكر الفلسفي الدنيوي.

صحيح أن الخمر فيها منافع وفيها مفسد، لكن إذا تعلّق الحكم الشرعي بتحريمها أصبحت جميعاً مفسدة ولا مصلحة فيها البتة. متى تكون مشوبة بالمفسدة؟ باعتبار العادي. فأنا عندما أنظر في الحقيقة في المجتمع أمامي أرى أن الخمر فيه منفعة وفيها مفسدة هذا باعتبار

العاديات، فالموجود في العادة مصلحة مشوبة بمفسدة أو مفسدة مشوبة في مصلحة، ولا توجد في الخارج مصلحة 100% ومفسدة 100%. كل ما هو في الخارج من حيث العادي هو إما مصلحة غالبية مشوبة بمفسدة مغلوبة، وإما أن أجد مفسدة غالبية مشوبة بمصلحة مغلوبة.. هكذا يكون القلب، فإذا تعلّق الحكم الشرعي في التحريم فهي (مفسدة تامة من حيث الحكم الشرعي لا مصلحة فيها).

ولو كان النهي تعلّق فيها بمفسدة ومصلحة لكان الشارع ناهياً عن مصلحة وهذا لا يجوز، لما يتعلّق الحكم الشرعي بالتحريم للخمر لم يعد فيها مصلحة، إنما المنافع والمفاسد باعتبار الوجود العادي، فإذا تعلّق التحريم بها أصبحت مفسدة تامة من حيث الحكم الشرعي. (الجهاد): فيه مفسدة قتل النفوس وتلف الأموال والبعد عن الأهل وتحمل المشاق، لكن فيه مصلحة غالبية فإذا تعلّق الإذن به أصبح مصلحة شرعية تامة من حيث تعلّق الحكم الشرعي به.

مثلاً: علة الإسكار هل هي مختلف فيها بين العلماء أن علة الخمر الإسكار أم وقع الإجماع عليها؟ وقع الإجماع عليها، نأتي إلى المخدرات هل المخدرات حرام؟ حرام.. لماذا؟ بوصف المناسبة أنها مذهبة للعقل وفيها مفسد أكثر من الخمر، فالكفار يحاربون المخدرات بما فيها من المفسد ويبيحون الخمر، فالمخدرات فيها مفسد أشد، فنقول هنا: أن وصف التحريم في الفرع أتم منه في الأصل، وبالتالي يكون تحريم المخدرات من باب الإجماع ولا مدخل للخلاف فيه هذا؛ لأنّ الوصف في الفرع وهو المخدرات أتم منه في الأصل وهو الخمر. وبالتالي لما نظرت إلى المخدرات إلى ماذا نظرت في التعليل؟ إلى المناسبة، وما هو المناسب؟ هو الإسكار. فلما استنبطنا علة تحريم الخمر ماذا استنبطنا؟ الإسكار؛ لأنّ الإسكار هو الوصف المناسب للتحريم، لأنها لو كانت حامضة أو حلوة أو حمراء أو أنها من الشعير فهذا لا يؤثر إنما الذي يؤثر هو أن تكون مذهبة للعقل وجالبة للشدة المطرية، فعندما حرّمنا المخدرات حرّمناها بالمناسبة، والمناسبة هي علة منضبطة أم ليست منضبطة؟ منضبطة.. ظاهرة أم لا؟ ظاهرة. والإجماع منعقد على أنّ العلة هي الإسكار.

وفي موضوع الجواب على مسألة العجل نقول: هي حالة فردية معينة، والشريعة لم توضع للحالات الخاصة إنما وضعت للعموم، مثل موضوع (إشارات المرور) فعندما تضع إشارة (ممنوع الوقوف) أو (ممنوع المرور) أو (ممنوع الزيادة على السرعة 100) فيأتي أحدهم ويقول للشرطي: "والله أنا متأخر على الدوام". فتقول له: مسموح لك بالقانون. أو قال: "والله أنا عندي موعد"، "والله أنا لست منتبهاً للإشارة"، "أنا ما رأيت أن السرعة كذا"، "أنا سيارتي حديثة ولا يوجد مشكلة

ففيها في موضوع السرعة الزائدة والمشكلة في السيارات القديمة". فإذا قبلنا أن يُقال في العجل هذا فعلينا أن نقبل ذلك في إشارات المرور!! ولو فعلنا ما فعلناه هناك في العجل في إشارات المرور لن يقبل أحد في القانون أن يفعل ذلك؛ لأن القانوني عندما يقول: إنما وضع القانون على مسطرة عامة. ونحن نقول في الشريعة عندما وضعت السن ثلاث سنين أو سنتين إنما وضعتها لحالة عامة، والحالة العامة تقضي أن يكون الأكبر سنًا أكثر لحمًا فوضعت على العموم، لذلك الشريعة لا تأتي إلى عجل خاص كما ذكرنا، فإن الشريعة وضعت وضعًا عامًا ويغلب على الظن والحكمة أنها موجودة في الأكثر سنًا، فعلى هذا المنوال قد وضع، فإن وجدت حالة قد شذت فالشريعة لا تُنزل نبيًا جديدًا للحالة التي شذت في هذه المسألة أو التي شذت في هذه المسألة لماذا؟ لأن الشريعة قد وضعت وضعًا عامًا.

• الفرق بين المعتزلة وأهل السنة في المصلحة

سؤال طالب: في مسألة المناسبة للحكم لماذا لا نقبل بقول: أن الله تعالى يأمر دائمًا بتنبيهه بمراقبة المصلحة، بينما نحن لا نقول كالمعتزلة المصلحة مراقبتها على الله واجبة. يعني قد يأمرنا بمراقبته المصلحة وقد لا يراقبها في وصف المناسبة، ولكن نقول دائمًا عن الله - سبحانه وتعالى - يراقب المصلحة ويأمر بحسبها أليس هناك تناقض؟!

الفرق بين المعتزلة والفرق في موضوع المصلحة هو أن المعتزلة يعتقدون وجوب مراعاة المصلحة على الله، نحن نقول: أن الله يراعي مصالح عباده تفضلاً. الفرق الجوهرية هناك وجوباً عند المعتزلة وعندنا تفضلاً ورحمة بعباده، فالالتفات للمصلحة حاصل عند أهل السنة بناءً على أن الشريعة قد راعتها تفضلاً من الله ليس وجوباً عليه، ولو أنك بحثت في موضوع المعتزلة سيشكل عليك مفهوم المصالح، لماذا؟ إذا كانت المصلحة عقلية ولا تُدرَك من جهة الشرع فكيف نفهم موضوع تحريم الصيد يوم السبت على اليهود، وإباحة الصيد يوم السبت لنا؟! فلو قلت لك: إذا كان العقل هو الذي يُقرّر، فالعقل الذي قرّر أنها مصلحة كيف يقرّر اليوم أنها مفسدة؛ لكان هذا تناقضاً في العقل. لكن عندما قلت لك: أن المصلحة مراعاة تفضلاً من الله، وأن المصلحة تُعرف بعد ورود الشرع، فالشرع هو العلامة على الإذن بالمصلحة وعلامة على النهي عن المفسدة، فلا يشكل عليّ أن يُحرّم الصيد يوم السبت عليهم؛ لأن هذا مرجعه الشارع، ولا يشكل عليّ أنه قد أباحه لي لأن هذا أصلاً مفهومه من الشرع، فللشرع أن يحرم هنا وأن يبيح هنا، لكن إذا نظرت إلى

أنّ المصالح والمفاسد وصف ذاتي في الأشياء فهذا عند المعتزلة لا يختلف من حال إلى حال ولا من زمان إلى زمن آخر.

بناء على قول المعتزلة سيشكل عليهم كثير مما يتعلّق باعتبار المصالح والمفاسد لأنهم يجعلون للمصالح والمفاسد والحسن والقبح في الأشياء ذاتي، في ذوات الأشياء، فإذا كان في ذات الشيء فلا يمكن أن يكون مباحاً يوماً وحراماً يوماً، عندنا الكذب قد يُباح يوماً للإصلاح بذات البين مثلاً وقد يحرم في قضايا أخرى؛ لأنّ الكذب هو هو؛ فكيف يستمر التحسين والتقبيح فيما يتعلّق بالمصالح؟! لن يستمر ذلك على أصول المعتزلة ستتناقض عليهم المصالح فيما يذهبون إليه، لكن هناك توجيهات أخرى أيضاً في القول أنّ المعتزلة هم من المصوّبة أصلاً. بالتالي إذا كان هذا صواب وهذا صواب بالنسبة لهم سيخرج توافقهم مع أهل السنة فيما يتعلّق بالمصالح على اعتبار ما نقله الإمام الجويني أنّ المعتزلة مُصوّبة، فإذا صحّ هذا النقل عنه وهو صحيح كذلك كما يقول الامام الجويني، إذن لا يُشكل عليهم موضوع المصالح بما أنهم مُصوّبة فهذا صواب وهذا صواب، لكن يُشكل عليهم من جهة الحسن والقبح إذا كان على منهجهم عقلي.

51 - التمييز بين المصلحة الشرعية والعادية¹

• المنفعة الدنيوية واللذة ليست من المصلحة الشرعية

نبدأ في هذه المحاضرة في نظر جديد فيما يتعلق بعلاقة النص مع المصلحة، ما زلنا بصدد الحديث عن المصالح الشرعية التي أذن بها الشارع، والنهي عن المفسد التي نهى الشارع عن إتيانها لما فيها من المفسدة، وهناك بعض الأسئلة فيما يتعلق بالتمييز بين المصلحة الشرعية والمنفعة العادية:

سؤال طالب: هل يمكن أن يكون في شيء فيه مصلحة شرعية وفيها مفسدة أقل منها، ولكن نهى الله عن هذا الشيء؟

الدكتور: نوضح السؤال: هل هناك مصلحة نهى الله عنها؟ وهل هناك مفسدة أذن الله بها؟ هذا يقودنا إلى سؤال مهم وسؤال كبير؛ هذا السؤال يقول: ما الفرق بين المصلحة التي الشارع والمفسدة التي نهى عنها الشارع، وعليه لابد من التفريق بين المصالح الشرعية والمصالح العادية والمفسد الشرعية والمفسد العادية، إذا ذهبنا إلى الواقع لا نجد في الواقع مصلحة محضة ولا مفسدة محضة، بل نرى أن هناك مصالح غالباً ممتزجة بمفسد مغلوبة، وهناك مفسد غالباً ممتزجة بمصالح مغلوبة، فإيا ترى هذا التقسيم الذي هو في الخارج قبل ورود الشرع، نحن نقول هذه تسمى مصالح عادية، وتُسمى مفسد عادية، المصالح العادية بمعنى: اللذة والمنفعة والمفسد بمعنى: الألم والمضرة، سنجد أن اللادينيين أو الغرب يتكلم عن المصالح والمفسد باعتبار كونها عادية، بمعنى: عندما يقول: إن في الربا مصلحة هي مصلحة بالنسبة لنا عادية وليست شرعية، وبالتالي ممكن أن يقول لك: ها هم المرابون يقترضون ويبنون مشاريع السيارات ويبنون مشاريع الزراعة وتربح، نحن نقول لهم: "هذه مصلحة عادية" يأتي ويقول لك: هناك مصالح في تجارة الخمر نقول له: نعم هذه مصلحة عادية، لكن هناك أيضاً في تجارة الخمر مفسدة عادية وهي انقلاب السيارات والحوادث وجرائم القتل تحت تأثير السكر، فنقول له: هنا مفسدة عادية وأيضاً مصلحة

¹ (المحاضرة: إحدى وخمسون: (التمييز بين المصلحة الشرعية والعادية) بتاريخ: 24 ذي الحجة 1442 هـ - الموافق: 2021/8/3 م - رابط المحاضرة: [51-التمييز بين المناسب العادي والشرعي وأثرهما في الحكم 3-8-2021 - الدكتور وليد مصطفى](http://www.walidshawish.com)

عادية، كذلك نقول في القرض الربوي هناك مصلحة عادية وهي نجاح هذه الشركات وتوسيع قاعدة الإنتاج مثلاً، لكن أيضاً هناك مفسدة عادية هي التضخم، غلاء الأسعار لأن الربا سيكون لنا معه وقفة خاصة لكن هنا في هذا الموقع نريد أن نتحدث عن المصلحة باعتبارها عادية، والمفسدة باعتبارها عادية، نحن نتفق مع الآخرين في وجود المصلحة العادية والمفسدة العادية، بالتالي ما يعللون به فيما يتعلق بالربا وفيما يتعلق بالإتجار بالخمور، وفيما يتعلق بما يسمونها المصالح مثل: الأفلام التي يفشو فيها المفاسد من العري ومن الفلسفات المادية والغناء والموسيقى وما يثير من طرب وتهيج للغرائز، هم بالنسبة لهم سيعتبرون هذه المصلحة بالمعنى العادي الذي هو المنفعة التي هي اللذة، وعليه سيفسرون المصلحة باللذة، وسيفسرون المفسدة بالألم، وعليه نحن نقول في الواقع الخارجي ما هو موجود بدون التشريع وقبل التشريع هو عبارة عن مصالح عادية بمعنى: المنفعة واللذة، ومفاسد عادية بمعنى: الألم والمضرة.

سؤال طالب: كيف نُسِّي المنفعة والشخص يقول: "أنا أعطي ديناً بالربا وأخذ أكثر مالاً وأنفق من هذا المال"، هل نُسِّي ذلك منفعة عادية أو منفعة شرعية لأنه ينفق؟!

الدكتور: (المصلحة الشرعية) هي: (ما أذن الله به ورَضِيَهُ)، (المفسدة الشرعية) هي: (التي نهى الله عنها ولم يرضى بها)، هل من أخذ مالاً من وجه حرام سواء كان من الربا فأخذ فائدة ربوية ثم تصدَّق بها على مسكين، هل هذا مال طيب أم خبيث؟! خبيث. هل له حق أن يتصرف في مال الغير وهل المظلوم الذي أخذ منه الربا؟! لا ليس له. إذن ستبقى مفسدة شرعية؛ لأنه يجب أن يعيد المال المأخوذ إلى المظلوم وهو من أخذ منه الربا، وبالتالي سنجد أن من المهم جداً في مقاصد الشريعة أن نُميِّز بين ما هو مصلحة عادية ومفسدة عادية موجودة في الواقع وهذا يمكن أن نتفق فيه مع غيرنا من غير المسلمين لأنهم ينظرون إلى المصالح وينظرون إلى المفاسد، والدولة الحديثة أصلاً قائمة على النظر في جلب المصالح والنظر في درأ المفاسد، ما هو الفارق في الشارع في موضوع تقييم المصالح وتقييم المفاسد؟

هناك نلجأ إلى علم العقائد في تقدير ما هو مصلحة وما هو مفسدة، الرسول -ﷺ- يقول: [عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خير إن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له] جعل الضراء مع الصبر خير، الشريعة هنا لا تُفسِّر المضرة من حيث هي مضرة بالمفسدة، بل هي جعلت هذه المضرة خيراً باعتبار الصبر فأصبح فيها أجر، والمضرة والألم مع الصبر تصبح مصلحة شرعية مأجورة، لكن في الفلسفة المادية لا يوجد عندهم الشرعي، هذه آلام نفسية ومضار نفسية لا خير فيها بالمرّة، بينما

نحن بالصبر يكون فيها الخير، فمفهوم الخير والشر عندنا باعتبار رضا الله فيه خير وباعتبار غضب الله فلا يكون خيراً ولو كان فائدة ربوية أو كان ملذة من الملذات المحرّمة.

• الفرق المنهجي بين ما هو مصلحة شرعية ومصلحة دنيوية

سنجد أنّ فارقاً كبيراً بيننا وبين غير المسلمين في أنّ الخير نعتبره ما أذن الله تعالى به وترتب عليه أجر في الآخرة والمفسدة ما نهى الله عنه وترتب عليه استحقاق العقاب في الآخرة، بينما نجد أنّ الغرب ينظر إلى الملذات والمتع على أنّ لها قيمة مالية، وبناء على هذا يُقرّر قيمة مالية لفيلم إباحي ينشر الفساد بناء على الملذات، فيُقيّم اقتصادياً بناء على الملاذ الدنيوية الفانية، وهنا تختلف المصلحة الشرعية عن المنفعة الدنيوية في الغرب التي هي تقاس باللذّة، من يدخلون إلينا لرد الشريعة إنّما من المصلحة العادية بمعنى اللذّة لتقرير حكم الشارع على أنّ هذه هي المصلحة الشرعية، فالتبست عليهم المصلحة الشرعية مع الملذّة الدنيوية، فيردون أحكام الشريعة بمعنى الملاذ الدنيوية. هناك فرق منهجي كبير جداً فيما يتعلق في تقرير ما هو مصلحة شرعية وما هو مفسدة شرعية، لذلك الشرع يُقرّر أنّ الفائدة الربوية مفسدة ولا يُقرّر أنّها مصلحة؛ لأنه يعتبر باعتبار نظر الشارع وتعلّق الحكم بالنهي على أنّها مفسدة، حتى لو كانت مصلحة للأخذ وهو المرابي لكنها مظلمة للآخر الذي دفع الفائدة.

نحن في هذا البيان سنبيّن أنّ الشريعة تنظر إلى المصالح باعتبار الأجر عليها في الآخرة وباعتبار أنّ الشريعة أدنّت بها فمرجع كونها مصلحة إقرار الشارع لها وليس الملذّة والمنفعة الدنيوية التي قد تكون لرأس المال أو قد تكون لفئة معينة أو حزب أو جماعة إنّما هي ناظرة إلى المصلحة باعتبار عموم الناس بالإضافة إلى امتدادها إلى الآخرة وأنّ فيها الأجر والثواب.

من هنا نحن لا بد أن نفرق بين الفلسفة مادية فيما هو مصالح ومفاسد وبين الشريعة فيما تقرّر أنه مصلحة أو أنه مفسدة، فإذا تعلّق إذن الشارع بالجهد الذي فيه تلف النفوس، فهل تلف النفوس من حيث تعلّق الحكم الشرعي مفسدة أم كلة مصلحة؟ إذا تعلّق الحكم الشرعي بالجهد فاعلم أنه لا يتعلق بالإذن في شيء فيه المفسدة، فمن حيث الحكم الشرعي بإقرار الشيء يكون مصلحة خالصة، من حيث العادة يكون مشوّباً بمفسدة هي تلف النفوس والأموال، وإنّ وجود المفسدة في الجهد هو من حيث التقدير العادي الألم والتعب والمشاق وتلف الأموال، لكن من

حيث تعلّق الحكم الشرعي يكون الجهاد مصلحة خالصة ويترتب عليها الثواب، إذ لو كان فيه مفسدة باعتبار الشرع لكان الله أذن بالمصلحة والمفسدة معاً وكان تناقضاً.

• التمييز بين المصلحة الشرعية والعادية

نذهب إلى الخمر نهى عن الخمر فإذا نظرنا إلى الخمر في وجودها العادي وجدناها مشوبة بمصلحة مرجوحة لكنها مفسدة راجحة غالبية فإذا تعلّق بها النهي أصبحت جميعاً مفسدة خالصة فما تعلّق به الشرع بالنهي فهو مفسدة خالصة باعتبار المنع، وفيه مفسد ومصالح باعتبار الوجود العادي، باعتبار الوجود العادي في مصالح مشوبة بمفسد، ومفسد مشوبة بمصالح، فحيث تعلّق النهي لم يعد فيه مصلحة فإن الله ناهٍ عن مفسدة محضة من حيث تعلّق الحكم الشرعي. وهكذا نقول فيما تعلّق به (الإذن) فالبيع قد يكون فيه مخاسر وقد يكون فيه مفسد، لكن إذا تعلّق به الإذن الشرعي أصبح مصلحة محضة من حيث الإذن الشرعي.

نظرنا إلى المصلحة والمفسدة باعتبارين:

- باعتبار (الوجود العادي) فهما ممتزجتان في الخارج والواقع الخارجي.
- لكن باعتبار تعلّق الحكم؛ فإنّ تعلّق بالنهي الشرعي فهي مفسدة خالصة، وإنّ تعلقت بالإقرار والإذن الشرعي فهي مصلحة خالصة.

هذا مدخل لفهم المصالح الشرعية والمقاصد الشرعية وأنا إذا نظرنا إلى الأحكام الشرعية لا بد أن ننظر باعتبار أمر الشارع لا باعتبار الملاذ والمتع أو باعتبار الآلام والمضار، يعني: في الحديث في من يخلق في بطن أمه (ثم يكتب أشقي أم سعيد) هل هو شقي بمعنى فقير ليس عنده جاه أم أنه من أهل النار؟ من أهل النار. سعيد؟ هو من أهل الجنة، فالشقاوة والسعادة في ميزان الشرع: (السعادة) هي دار الجنة لأهلها، و(النار) هي دار الشقاوة لأهلها، كذلك الإيمان بالقدر (خيره وشره) (خيره): الطاعات، و(شره): المعاصي. إنّ الشريعة عندما تُقدّر أنّ هذا خير إنما تقدّره على اعتبار مآله في الآخرة واعتبار أيضاً مصلحته في الدنيا، لكن الشريعة لا تتعلّق بإذن بمصلحة مشوبة بمفسدة.

هذا مدخلنا لفهم المقاصد الشرعية والمصالح الشرعية وأنّ هذه المصالح الشرعية إنما هي مصلحة باعتبار تقدير الشرع، فهي مصلحة محضة، وما نهى عنه فهو مفسدة محضة، نهى عنه بدرجة التحريم فهو مفسدة محضة، أما من حيث الوجود العادي فهي مشوبة وممتزجة.

الآن سندخل إلى البحث في المقاصد الشرعية من خلال هذا التقدير المصالح والمفاسد، يعني: بنو إسرائيل حرم عليهم الصيد يوم السبت وأباحه لنا، إذن تقدير المصلحة يُعرف من جهة الشارع، الشرع هو المركز وليس الشعور الإنساني بالملذة والألم هو المركز، هذا هو التعبد في عالم المصالح والمقاصد.

• شبهات الدهرية في النظر بالمصالح

الآن سنتكلم عن نموذج فيما يعلق بالمصالح والمفاسد وفيما يتعلق بمصارف الزكاة ومصرف في سبيل الله:

سؤال طالب: كيف يكون باعتبار العادة ممزوجًا أو مشوبًا بهما؟

سنوضح ونؤكد ذلك بمثال: عندما نظرنا إلى القرض بفائدة، الذي يأخذ هذه الفائدة ألا يُمثل له مكسب مالي؟ نعم، والذي دفع هذه الفائدة الربوية ألا يُمثل بالنسبة له خسارة؟ نعم، ننظر إلى هذه الفائدة أنها مكسب بالنسبة للمرابي وأنها مفسدة بالنسبة لدافع الفائدة الربوية فهي نسبية، فننظر إلى هذه الحالة فنجدها نسبية، وهذا اشترى خمراً فالذي باع الخمر وبيع فيه بالنسبة له هي مصلحة عادية، والذي بذل المال وشرب الخمر حصلت له لذة شرب الخمر، لكن حصل له ألم حادث السير أو ألم تفكك الأسرة، في الخارج سنجد أن كل شيء لا بد أن يكون ممتزجاً بالعادة بالواقع العادي، فلا بد أن تكون ممتزجة فلا تجد مصلحة خالصة في الخارج ولا تجد مفسدة خالصة، فكلها ممتزجة إما مصلحة غالبية ممتزجة بمفسدة مغلوبة أو العكس، لذلك الناس عندما يتحدثون في اليابان وفي أوروبا عن المصالح والمفاسد إنما يتكلمون عنها بالاعتبار العادي، فينظرون إلى ما هو أكثر مصلحة بالنسبة لهم يجيزونه فقد يرون المصلحة في الخمر وقد يرون المفسدة في المخدرات مثلاً في تقديراتهم، بالتالي هم ناظرون إلى المصالح والمفاسد باعتبار الملاذ والمضار العادية دون تقدير شرعي، الشرع الآن سيقول لك: هذا المظلوم وهو دافع الربا سيدفع هذه الفائدة إلى المرابي، الآن هذا المرابي منتفع بهذه ولكن هذا متألم من حيث أنه سيخسر من ماله جزءاً لكن حصلت له منفعة مصلحة نشأة الشركة وإقامة التجارة التي يحتاجها هذا المقترض، هذه كلها عادات، في العادة ستجد أنها ممتزجة، الشرع إذا حرم الربا نقول: الربا باعتبار كونه حراماً مفسدة خالصة حيث تعلق نهي الشارع عنه نهياً جازماً يترتب عليه العقاب في الآخرة ولا يوجد فيه ثواب، ومن حيث هذا فهو مفسد خالصة، ما الذي جعله مفسدة خالصة؟ التحريم الشرعي، فالتحريم

الشرعي يتعلّق بمفسدة خالصة، لذلك لا نقول فيما نهى الله تعالى عنه شرعاً أنّ فيه مصلحة ولو واحد في المليون، فحيث تعلّق به التحريم أصبح مفسدة خالصة لترتب الإثم عليه في الآخرة، هل فيه ثواب؟! لم يعد فيه ثواب، أصبح مفسدة خالصة.

سؤال طالب: إنّ الكحول مفسدة شرعية، لكن هل يمكن أن تصبح مصلحة شرعية عندما يكون هناك مريضاً يحتاج إليها وإذا لم يأخذها يشتد مرضه؟

الدكتور: الآن الخمر حرام، لكن ماذا لو أنّ أحدهم يأكل طعاماً فغصّت اللقمة في حلقه والماء بعيد لا يستطيع أن يذهب إليه ولكنه وجد خمراً يدفع به غصّة هذه، أذن الله بذلك أم لا؟ إذن هي مصلحة شرعية لا مفسدة فيها، فإذا أذن الله به أصبح مصلحة شرعية لا مفسدة فيه، فالمصالح والمفاسد هل باعتبار ذوات الأشياء أم باعتبار ما جعل الله فيها؟ نرجع إلى فقه أهل السنة والجماعة على أنّ القبح والفساد ليس ذاتيين في الأشياء بل بإذن من الله تعالى وإن شاء الله جعل فيها المصلحة فأذن أو جعل فيها مفسدة فممنع. نأتي إلى مثل هذه المسألة فنقول: إنّ شرب الخمر حرام (مفسدة خالصة)، فإن غصّ الإنسان بالطعام فيجوز له أن يشرب الخمر إذا تعيّن ولم يوجد غيره، وعندئذ يصبح مأذوناً فيه (مصلحة خالصة)، ك(الجهاد) فيه مصلحة في الوضع العادي وفيه مفسدة في الوضع العادي، لكن حيث تعلّق الإذن به أصبح ذروة سنام الإسلام. لاحظوا أننا ندور مع الشرع في المصالح لا ندور مع الملاذ والمنافع العادية.

• الفلسفة المادية وجبرية الطبع

سؤال طالب: في البداية أن التلقيات الجديدة والغربيين قد يتلقون الموضوع مخطئين وقلتم المفسدة والمصلحة ليس باعتبار ذاتها وإنما باعتبار حكم الله حكم الشارع، ولكن بالنسبة الغربيين من غير المسلمين أليس هذه غرائز طبيعية بالنسبة لهم لأنه لا يؤمن أصلاً بالله، فكيف يمكننا أن نوصل لهم هذا؟

الدكتور: إذا كان لا يؤمن بالله فهو سيُقدّر على اعتبار التقدير الطبيعي عند الإنسان أنّ هذا طبع له ويشعر أنّ هذا الزنا حرية شخصية وليس لأحد أن يتدخل فيه فهو جعل من نفسه وطبعه مرجعية عليا، فما هي المرجعية العليا له؟ الطبع، فهو منقاد إلى الغرائز، الشذوذ الجنسي يُفسّر على أنه خلل في الجينات، هو يقول بتأثير الطبيعة فهو منقاد لتأثيرات الطبيعة وليس حرّاً.

• إكراهات الطبيعة على السلوك

كذلك فيما يتعلق من حروب وفيما يتعلق من منافع وملاذ فيفسّر السلوك الانساني على أساس الغريزة الجنسية أو على أساس غريزة حب الحياة أو على أساس الخوف، فهو نسج القوانين والمعارف بناء على طبائع يشعر بها، فهو منقاد إلى الطبع وليس حرًا، فعندما يريد أن يفسّر الشذوذ الجنسي بأنه جينات وأنه إفرزات بالتالي هو أصبح شاذًا جنسيًا بناء على إكراهات الطبيعة؛ الفقر من إكراهات الطبيعة، بالتالي هو صار عبدًا.

• عبودية الطبيعة

قضية أن يكون الخير بنظره في طبائع الأشياء هي نسخة غامقة من فكر المعتزلة الطبيعيون بالتالي أصبحت الطبيعة هي التي تُشرع، والإنسان يقول بهذا شرع بناء على إكراهات الطبيعة، فلم يعد الإنسان حرًا بل أصبح مكرهًا، لماذا تقوم الحروب؟ تلبية لحاجة الطبيعة، لأن الثروات موزعة عشوائيًا. لماذا تريدون أن تشنوا الحروب؟ خشية الجوع مثلًا. فالحروب تنشأ وتنطفئ نتيجة غرائز طبيعية، ويفنى الإنسان نتيجة غرائز طبيعية، الإيدز مثلًا والأمراض الجنسية مهلكة للإنسان نتيجة غرائز طبيعية، أصبح المتحكم ليس العقل إنما هو الغريزة المسيرة التي يعتقدون أنها طبيعة في الأشياء، وبالتالي ستنتقل التشريعات من السيطرة والقوة والخوف والحب والرغبة واللذة والمضرة والألم، وبناء عليه أصبح الإنسان عبدًا للطبيعة ولم يكن حرًا في هذا.

• التفسير المادي الجبري للسلوك الإنساني في الفلسفة المادية

لذلك الجبرية واقعة في الغرب جبرية مقيتة ومُغالية، وبناء عليه انعكس ذلك على التشريع، انعكس على الحرب، انعكس على الأمم الأخرى، بما أننا نحن الأقوى وهم الأضعف وعندهم الثروات فلماذا لا نغزوهم وهذا من حقنا.. لماذا؟ لأن المنفعة في الغزو، المنفعة هنا بالقتل بالحروب المتوحشة، ما الذي يُحرك؟ الطبائع، الغرائز، المنفعة العادية، عندما يقول لك: هذا من حق الدولة الكبرى كذا لأن هذا الأماس فيه سيراليون مصلحة لها إذن هو حقها، وفي الإعلام والتلفزة أنت تلاحظ تفسير الحق بالمنفعة، وبالتالي نحن إن الحق يُعرف من جهة الشرع وليس من جهة المنافع العادية أو المفسد العادية، الغرب والفلسفة المادية تنظر إلى أن الحق هو المنفعة، وإذا هو مصلحة لها إذن هو حقها، وبالتالي لماذا يلبس هؤلاء القطن الغالي والشمين ونحن نقدر على أن نأخذه

بثمن بخس، أو لماذا هؤلاء يملكون النفط ونحن لا نأخذ بثمن بخس، ونحن نستطيع أن نأخذ بثمن بخس.

إن تفسير الغرب والفلسفة المادية على أن المنفعة هي الحق هو الذي أفسد الدنيا، تفسيرنا لي الحق بأنه ما يقرّره الشرع هو الميزان العدل الذي يحيي البشرية، نحن هنا أمام تفسير الحق ما هو، وتفسير المنفعة ما هي باعتبار الفلسفة المادية هذا من جهة وباعتبار المصلحة شرعية من جهة؛ لأننا إذا لم نفرّق هذا التفريق سيلتبس علينا المصلحة الشرعية بالمصلحة الدنيوية فنظن أننا مع المصلحة الشرعية وتوهّم ذلك وإذا بنا بالفعل نحن مع المنفعة الدنيوية والمصلحة بالمعنى الدنيوي، هذا هو الأمر الذي ينبغي أن ننتبه إليه.

سؤال طالب: إن الطبائع والغرائز تتفاوت فالأحكام التي تبني على الغرائز والطبائع تكون أحكام نسبية لن تكون منضبطة.

الدكتور: لذلك هم يقولون الحق نسبي، ولا يوجد حق ثابت، لماذا؟ لأن الحق تنشئه القوة وبحسب القوة ينشأ الحق، بالتالي هل نحن أمام قوة الحق أم حق القوة؟! نحن أمام حق القوة في الفلسفة المادية الغربية.

هذا مدخل مهم جداً في تفسير المصلحة ومعنى المصلحة من الناحية الشرعية، وأن المصلحة الشرعية ما يقرّه الشرع وما له إمتداد مصلحة في الدنيا وأيضاً له أثر في الآخرة، علامته الفارقة الدليل الشرعي بطرق الاستدلال ومنهجية الاستدلال كما رتبنا في المرة الماضية فيما يتعلق برتب.

الخلاصة من هذا الحديث أننا أمام نوعين من المصالح والمفاسد، نوع المصالح والمفاسد باعتبار الوجود العادي من حيث المضرة واللذة والألم، وهذه دائماً مشوبة، إما مصلحة غالبية مشوبة بمفسدة مغلوبة أو العكس مفسدة غالبية مشوبة بمصلحة مغلوبة كما مثلنا بالربا والخمر وما إلى ذلك فإذا أذن الشارع فهي مصلحة محضة، وإذا نهى الشارع فهي مفسدة محضة وخالصة، هذا هو المبدأ الذي ندخل فيه إلى البحث في مصالح الشريعة وإلا طغت علينا المصلحة بالمعنى الدنيوي الفلسفي المادي والتبست الشرعية بالعادية وعندئذ اختلطت الدنيا بالدين ولم نعد نعرف ما هو الشرع وما الفرق بيننا وبين الكافرين في تقدير هذه المنافع وفي تقدير هذه المصالح. العلامة الشرعية على المصلحة هي: (الدليل الشرعي) و(طرق الاستدلال الشرعية).

• تعدد الاجتهاد المعتبر مصلحة شرعية ولو مع الاختلاف

سؤال طالب: هل ممكن أن المجتهدين يستدلون ويأخذون الدلائل المنهجية العلمية تماماً ولكن يصلون إلى نتيجة متناقضة تماماً، ويظنون أن هذه النتيجة فيها مصلحة شرعية تماماً وهما متناقضان تماماً، هل ممكن هذا يحدث؟!

الدكتور: نعم ممكن، فالخلاف بين المذاهب الفقهية المعتبرة موجود، مثلاً: إنَّ الحنفية يوجبون زكاة الخُضر والفواكه، وبناء على قولكم مما أذن الله به فهو مصلحة محضة، وما نهى الله عنه فهو مفسدة محضة فكيف تُفسِّرون الخلاف الفقهي؟! الحنفية مثلاً يوجبون الزكاة في الخُضر والفواكه، والشافعية والمالكية لا يوجبونها؛ فأين المصلحة هنا؟ هل المصلحة في زكاة الخُضر والفواكه وعدم إخراجها يكون مفسدة؟ هنا يُعاد التفسير فيما يتعلق بالخلاف الفقهي، الخلاف الفقهي مأذون به شرعاً أم لا؟ مأذون به شرعاً، وهذا الذي قال: بأنه تجب الزكاة في الخُضر والفواكه أليس مأجوراً؟ إمَّا أن يكون مأجوراً بأجرين للمصيب أو أجر للمخطئ. فكلامه مأذون فيه، والشافعية والمالكية أليسوا مترددين بين أجرين للمصيب وأجر للمخطئ؟! إذن كلاهما مأجور وتعيّنت المصلحة فيهما باعتبار أن المجتهد مكلف بأن يصيب الأمر في نفس المجتهد، أمَّا فيما هو عند الله فهو عاجز عنه، فمن حيث أنه أتى بما كُلف به فهو مأجور على كل حال، سواء قال: بزكاة الخُضر والفواكه أم لا، لذلك الخلاف الفقهي المعتبر مأجور وكلاهما أصاب ما كلفه الله به، وبناء عليه مأجور وتتحقق المصلحة في كليهما وهذا على مذهب المخطئة، أمَّا على مذهب المصوِّبة وأنَّ كلاً منهم مصيب فأصبح الكل مأجوراً، فعلى مذهب المخطئة لا يخلون من إذن الله ومن الأجر، وعلى مذهب المصوِّبة كلهم مصيب وله أجر.

لذلك الخلاف الفقهي المعتبر كله مصلحة.. لماذا؟ لأنَّ الله أجر الحنفية وأجر المالكية والشافعية والحنابلة، فهل في الخلاف الفقهي مفسدة؟! الخلاف الفقهي المعتبر لا مفسدة فيه، وكله مأجور، والمقتدي بالمجتهد مأجور، وهذا له باب واسع وقد شرحتة في الموافقات بتفصيله، لكن هذه إجابة مختصرة أنَّ الخلاف الفقهي المعتبر بين الفقهاء يعتبر أجراً للمخطئ أو أجرين للمصيب، وكلهم مأذون فيه، وكلهم فيه الرضا، وكلهم أصاب المصلحة.

• أثر اختلاف المصوبة والمخطئة في تقدير المصلحة

سؤال طالب: لقد قلت أستاذنا أنّ المصلحة الشرعية هي مصلحة محضة، والحق عند الله واحد، فهل يكون واحد من المجتهدين مثلاً خاطئاً بشكل كامل؛ لأنه وصل إلى نتيجة مختلفة عن الحق عند الله تعالى.

الدكتور: الآن نحن أمام مذهبين: مذهب المخطئة وأنت تتحدث عن مذهب المخطئة، بمعنى: هناك مصيب وهناك مخطئ، الآن على مذهب المصوبة كلهم مصيب ولا إشكال، وعلى مذهب المخطئة: أنّ أحدهما مصيب والآخر مخطئ، هذا هو مذهب المخطئة، الذي عند الله هو حكم واحد إما أنّ زكاة الفواكه واجبة أو أنّ زكاة الفواكه ليست واجبة؟ هل نحن سواء كُنّا حنفيّة، مالكيّة، شافعيّة، حنابلة نستطيع أن نجزم الحكم الذي هو عند الله واستأثر به أم نحكم باعتبار ما في نفس المجتهد؟ باعتبار ما في نفس المجتهد، فنفس المجتهد الحنفي بداله من خلال الأدلة ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ﴾

﴿يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141] وهو عام، وبما أنه يعمّ إذن تزكى الخضر والفواكه، نأتي إلى دليل المالكي والشافعي: [ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة] ما هو الوسق؟ (الوسق): مكيال، والمكيال يستخدم في الحبوب ولا يستخدم في الفواكه، فالرسول -ﷺ- يُعَيِّن النصاب بالمكيال، والفواكه والخضار لا تُوسَّق أصلاً، فكيف يجب فيها الزكاة وهي لا توسق؟! فصار عندي أنّ الله تعالى أعطى للمجتهدين قصد بوجوب الزكاة في الفواكه وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ وأعطى قصداً للمكلفين المجتهدين بأنه لا تجب الزكاة في الفواكه، فتعدّد (قصد الشارع): (قصد بإثبات الزكاة في الفواكه) و(قصد بنفيها ليبتلي المجتهدين بالنظر والتأمل ويتنافسوا)، لكن تحريم الخمر هل تعدّد القصد؟! تحريم الزنا هل تعدّد القصد؟! عندما أراد الله حكماً واحداً أعطى قصداً واحداً فاتفقت الأمة على تحريم الخمر والزنا والربا وما إلى ذلك، لكن فيما يتعلق في أمور أخرى أعطى (قصد بالنفي) و(قصد بالإثبات)، فذهب السادة الحنفيّة إلى (القصد بالإثبات)، وذهب المالكيّة والشافعيّة إلى (القصد بالنفي) فيما يتعلق بزكاة الفواكه، فهّم اتبعوا قصد الشارع، لذلك هم متقلّبون بين أجرين للمصيب وأجر للمخطئ، فتعلّق الإذن بالخلاف فهل هو مصلحة أم مفسدة؟! إنّ الخلاف الفقهي مصلحة شرعية، المصيب له أجران والمخطئ له أجر واحد.

سؤال طالب: في مسألة الكحول عند الأحناف أجازوا الشيء القليل منه إذا كان في شيء يؤكل ولم يسكر الشخص، والإمام الشافعي قال يحرم وإن قلّ فلا يؤكل أبداً، وقد قلنا أنّ تحريم الخمر أمر قطعي بالإجماع ولا يختلف فيه، فكيف ننظر هنا إلى المسألة؟!

الدكتور: التحريم متعلق بالشرع لا بنفس المادة، وهذا بالنسبة لنا، وفيما يتعلق بالخلاف فأنا لا أعرف بالضبط تدقيق رأي الحنفية في هذه المسألة، لكن نقول في جميع الخلاف: المعتمد في المذهب الحنفي والمعتمد في المذهب الشافعي فلا نقول بالأقوال المضعفة، فالمعتمد هو خلاف فقهي تعلق به إذن الشارع وفيه الرضا، وهذا يطبق على كل خلاف فقهي، بناءً عليه من خلال المقاصد نعلم أنّ الخلافة الفقهي المعتبر بين المذاهب الأربعة المتبوعة في الأقوال المفتى بها، ولا أقول أفتى به فلان وخالف المذهب، بل المفتى بها والمعتمد عند الحنفية واعتمده الحنفية أنه من باب المصالح الشرعية في الاختلاف، وعليه طبق هذا بإطراد وبدون استثناء على كل خلاف فقهي معتبر بين المذاهب الأربعة المتبوعة في المفتى به، ونحن هنا نؤكد في المفتى به، أما الأقوال التي ضعّفها أئمة المذاهب فهذه لا ينطبق عليها موضوع المصالح، وهناك شروط أخرى فيما يتعلق بالعمل بالضعيف عند المذاهب المعتبرة. وكل ما نتكلم فيه إنما نقول: إنّ الخلاف الفقهي مقصود للشارع فيما هو معتبر لأنه أعطى قصداً بالإثبات وقصداً بالنفي، وللمزيد في هذا هناك محاضرة في تعدد الاجتهاد الفقهي ترونها بالتفاصيل. نحن هنا نريد أن نفهم أنّ المصلحة الشرعية ليست ملذة وليست متعة، وأنّ المفسدة التي نهى عنها الشارع ليست ألماً ولا مضرّة، إنما هذا تصنيف عادي، إنما المفسدة الشرعية هي ما حرّمها الله تعالى، وقد يكون فيها منافع، لكن المنافع باعتبار الوجود العادي لا باعتبار المنع الشرعي.

كذلك الربا توجد مصالح في الربا لكن لما نهى عنه أصبح مفسدة خالصة، فيوجد في الربا باعتبار العادة مصالح، ويوجد في الخمر باعتبار العادة مصالح، لكن باعتبار الشارع إذا تعلق النهي بشيء من ناحية الشارع فاعلم أنه أصبح (مفسدة خالصة)، لكن إذا تحدثنا عن المحرمات باعتبار نهى الشارع عنها أو المصالح باعتبار إذن الشارع لها لا يعني ذلك أنه إذا نظرنا فيها في الواقع سنجد هذه التي نهى عنها الشارع لها مصالح، نقول: لها مصالح عادية من حيث إلّذاذ صاحب المنكر بالمنكر، لكن إذا نظرنا باعتبار النظر العام والوجود العام سنجد مثلاً أنّ الزنا يؤدي إلى كوارث صحية كالأمراض الجنسية السارية التي فتكت بالناس، وكان عدد ضحاياها أكبر من عدد ضحايا

الحرب العالمية الثانية مثل: الإيدز، نحن نقول: إنما نهى عنه أيضًا لمصالح العباد في الدنيا، صحيح أن القرض يجر فائدة للمقرض لكنه باعتبار عموم الناس أصبح مفسدة، وهذا له شرح مختلف.

• حيل تحريف الشريعة بالمصلحة

الآن سنتكلم عن ما يتعلق بالمدخل إلى الآية الكريمة كيف نقرر المصالح باعتبار العلامات التي قررها الشارع - سبحانه وتعالى - لا باعتبار المصلحة الدنيوية التي نُقررها هذا مهم جدًا بعد أن ميّزنا بين المصلحة باعتبارها منفعة دنيوية وباعتبار تعلق الإذن الشرعي بها، والمفسدة باعتبار الوضع العادي وباعتبار النهي الشرعي.

الآن نريد أن نطبّق على الآيات الكريمة، نحن أمام واقع، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60] اتفقت المذاهب الأربعة على أن مصرف ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾: هو خاص بالجهاد في سبيل الله وهو (القتال)، وزاد بعض الأئمة وهو مذهب معتبر: (الحج)، لكن مصرف ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بأن تُعطى لدور القرآن وللمساجد وللمستشفيات وبناء الجسور وشق الطرق، وهي المنافع العامة أو الدعوة إلى الله وقنوات الإعلام، ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى جواز ذلك بناء على أن مصرف ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ عبارة عن المصلحة العامة! ففسّر ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ باعتبار المصلحة العامة، ونحن قلنا: إن الدلالة شرعية من حيث قواعد أصول الفقه هي العلامة على المصلحة التي أذن الله بها.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾: ﴿إِنَّمَا﴾: حصر، ويوجد تقسيم، قال: ﴿الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ بدأ هنا بالحصر بمعنى: أن الأقسام التالية هي المحصورة خصوصًا والمصارف الثمانية: ﴿الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾: فك الرقاب وهو إعتاق العبيد. ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾: هم الذين استغرقت الديون أموالهم، هناك تفاصيل في الموضوع، ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ وهذا التقسيم يشعرك بأنه أراد الحصر والتخصيص واحذروا من

التفريط فيما يتعلق بأقسام الزكاة من أن تخرج عن هذه الأقسام، فهنا قال ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ ثم انتقل إلى ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، ثم قال: ﴿وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ ما معنى ذلك؟ أنه أراد الحصر، فعندما قال هنا: (الحصر هو المراد)، وهنا قال: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بين قوله: ﴿وَالْغَارِمِينَ﴾ وقوله: ﴿وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ فهل يعقل من حيث الحصر بأداء الحصر والتقسيم بأن يقول لك: لا تعطي الصدقة إلا للفقير والمسكين والعاملين عليها، ولا تعطها إلا للمؤلفة قلوبهم، ولا تعطها إلا وفي الرقاب، وأعطها في كل الوجوه، ثم يقول لك: وأعطها في ابن السبيل، فهذا إخلال في البلاغة بأن أقول لك: "لا تعطي هذا المال إلا لسعيد وأحمد وكل الناس"، لماذا لم تقل أعطه لكل الناس!! فهو ذهب هنا إلى ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بإخراجها من سياق التقسيم وأخذ معنى العموم، بينما المذاهب الأربعة لم تذهب هذا المذهب أبداً، إنما ذهبت إلى أن ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ هو في مصرف مخصوص متعلق ب(الجهاد) أو (الحج) فقط، بتفاصيلها طبعاً في المذاهب، لكن لو قلت: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بمعزل عن التقسيم، ستقول بذلك في كل الوجوه، لكن إذا وضعتها في التقسيم، صار عندي (سباق) صار عندي (لحاق)، فإذا انتزعتها وجعلتها بالمعنى العام فقد انتزعت هذا الجزء من الآية من سياق الآية وأصبح هذا السياق ليس مفيداً بالمرة بل أصبح حشوًّا لا يدل عليه دليل!! وهذا يعني أن ذهابك إلى المصالح كان عن طريقة الإخلال بتركيب النص، واجتزاء كلمة ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ بالمعنى العام، لذلك أهدرت مال الزكاة، الآن الفقير لا يستطيع أن يحتج، فالفقير إنسان ضعيف، والمسكين إنسان ضعيف، فإذا ذهبت ووضعتها في المستشفى الآن هذا من واجبات الدولة، الجسور من واجبات الدولة، الطرق من واجبات الدولة، أن تعيش الدولة على أموال الجائعين هذا ليس مصلحة، لكن قد تراءى لك أن هذا مصلحة، نريد أن نعطيها لدور القرآن!! المدير غني، والأستاذ غني، ومالك العقار غني، والطالب غني؛ فخرجت عن أن تكون حتى مصلحة!! سنختلف في تقدير المصلحة العادية، لكن الشارع سيأتي بالجزم في تقدير المصلحة الشرعية وأن المساجد وإن كانت في سبيل الله إلا أنها لا تجوز عليها الزكاة؛ لأن الزكاة للفقراء، والمساجد لله، والله هو الغني. إذا جئت بمصرف ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ واقتطعته من الآية أقول هو ب(المعنى العام)، وإذا وضعته في سياق الآية سأقول: لن يكون بمعنى كل ما يرضاه الله

تعالى.. لماذا؟! لأن ذلك سيكون اجتزاءً من سياق الآية، لذلك لما لاحظنا أن المذاهب الأربعة اتفقت على أن مصرف ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ هو خاص في وجهه (الجهاد) أو (الحج).. لماذا؟! لأن السباق يدل على التقسيم الضيق والحصر، فإذا جعلته في سبيل الله بالمعنى العام فما معنى ذلك؟ أخرجت الكلام من السياق وأصبح الكلام مليئاً بالحشو الذي لا فائدة منه ولا معنى له

سؤال: الآن هناك اتفاق في تركيا أن طلاب العلم يُعطى لهم زكاة، ونحن مثلاً: الوقف الذي أرسلنا يعطينا من الزكاة، فهل يمكن أن يدخل طلاب العلم إلى كلمة (الجهاد)؛ لأن العلم أيضاً جزء من الجهاد أو لا؟

الدكتور: أنت قلت: الوقف، والوقف يجوز أن يأخذ منه الغني، فقد يكون هناك وقف على الأغنياء، يجوز أن يكون؛ لأن الوقف تبرُّع، قد يكون من باب الهبات، ويكون من باب الصدقة، أما الزكاة فليست إلا من باب الصدقات، وعلينا أن ننتبه بوصفنا طلاب علم؛ أن طالب العلم يريد أن يتخصَّص وله مال، فلماذا تمتد يده إلى مال الفقراء، وليس كالمجاهد، فالمجاهد كما ذكرته المذاهب المعتبرة أنه: (المقاتل في سبيل الله) و(الجهاد): هو بالمعنى الخاص وليس بالمعنى العام.

بالتالي نحن نقول: إن المحافظة على الأقوال المعتمدة في المذاهب سيحيي الشريعة، وإذا فتحنا الباب لنقض الأقوال المعتمدة لن تبقى شريعة، فما تفعله في هذه المسألة سيفعلها غيرك في مسألة أخرى، وعندئذ ستفسد الدنيا، لذلك نحن نقول: نتمسك بالمذهب المعتمد، ونعتقد أن المصلحة فيه، فلاحظ لو أننا أجزنا لطلاب العلم سنجيز لكل طلاب الجامعات وعليه لو أنك لو أعطيت كل طلاب الجامعات بالتالي الجائع لن يصله شيء والمريض لن يصله شيء والأرملة لم يصلها شيء، تراءى لك أنها مصلحة عادية، هذا نظر في المصالح باعتبار معناها العادي، أما باعتبار معناها الشرعي وهو ما دلَّت عليه الشريعة فهو مفسدة.

من هنا نستفيد كيف يمكن أن نُميِّز بين المصلحة الشرعية والمصلحة العادية، فمن أراد أن يعطي طلاب العلم الأغنياء ومؤسسات الإعلام، ونحن نعطي طلاب العلم الفقراء، أما طلاب العلم الأغنياء فيمكن أن تقول: أعطي الأطباء الأغنياء مع أنهم بوصف الغني؛ فهذا طالب علم منقطع للعلم وذلك منقطع للطب، فهذا طبيب أيضاً منقطع لدراسة الطب وهو غني؛ بالتالي ستفتح الباب ولن تملك إغلاقه، وبالتالي على طلاب العلم أن يحافظوا على مصارف الزكاة، فإن إعطاء طلاب العلم الأغنياء يعني ذلك أننا ممكن أن نستغرق أموال الزكاة جميعاً في إعطائها للطلاب الأغنياء

يجوز أم لا؟! فقال: يجوز!!، لكن (والفقراء)؟! لم يعد لهم شيء!!، وبعضهم يقول: "نحن نريد أن نستثمر أموال الزكاة فبدلاً من أن نملك الفقراء نستثمرها ثم نعطيهم منها!!" فلو استثمرناها في بنوك ثم أفلس البنوك، أو استثمرناها في مشاريع ثم خسرت، فهل تقول لأصحاب الأموال: "لقد استثمرتم أموالكم بغير إذنكم وبغير توكيل منكم ولكنها خسرت نأسف لهذا الخلل الفني"، سيقول لك: "أنت أخذت أموالنا غصباً"، بالتالي لا يجوز لك أن تأخذ أموالاً ليست لك وتغامر بهذه الأموال لأنها ليست أموالك، بالتالي تترأى لنا مصالح هي عادية، من حيث هي عادية بالنظر؛ نعم هي عادية، لكنها ليست المصلحة الشرعية، فلنحذر نحن في الفقه أن نمارس المصلحة بالاعتبار العادي ونحن نظن أننا نمارسها بالاعتبار الشرعي.

وبناء عليه هناك فارق كبير جداً بين المصلحة باعتبارها شرعية وباعتبارها عادية، فكثيرون ممن يُفسِّرون المصالح على أساس الجدوى والمنفعة حتى إذا نظرنا إلى الآيات الدالة وأصول الاستدلال وجدنا أن هذه ليست مصلحة باتفاق المذاهب الأربعة المتبوعة، وإنما هي مخلة؛ يعني: سنعطي الأموال لدور القرآن الكريم، سنشتري سيارة، سنعطي المدير العام، إذن الأغنياء سيعيشون على أموال الفقراء.. لماذا؟! لأننا نظرنا إلى المصالح باعتبار المعنى العادي وليس باعتبار المعنى الشرعي، فإذا نحن مارسنا هذا السلوك، ثم جاء الدنيويون ونظروا بطريقتنا فقالوا: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تجيزون الفائدة البنكية ونحن نعطيكم أرقام على جدوى الدراسات المصرفية فيما يتعلق بالإقراض بالفائدة والشركات التي نجحت وهو العالم الغربي والشرقي يقيم بنوكه على أساس الإقراض الربوي والتجارة ناجحة والزراعة ناجحة، فإذا كان الأمر باعتبار النظر المصلي العادي فلماذا لا تجيزون الربا، وها هي الوقائع شاهدة بوجود مصلحة؟! نقول لهم: هذه مصلحة باعتبار العادة، لكنها في الشريعة تعتبر مفسدة منهيًا عنها؛ لأن العلامة على كونها مصلحة ما يأتي به الشارع لا ما يلتذ به السامع، ويشعر بأنه هو الخير أو المنفعة أو المصلحة.

أظن أن التفريق بين المصالح العادية والمفاسد العادية، والمصالح الشرعية والمفاسد الشرعية، أن الأمر واضح وأن كثيراً من مداخل تحريف الشريعة تدخل من المصلحة العادية وتريد أن تُحلَّ محلَّ المصلحة الشرعية، ويجب على الباحثين في مسائل الشريعة أن يكون لديهم وضوح في التمييز بين الاعتبار العادي للمصالح والمفاسد والاعتبار الشرعي للمصالح والمفاسد، وأن يلاحظوا أن ما يتعلق بهدم أحكام الشريعة فيما يُدعى أنه حكمة أو مصلحة أو مفسدة إنما هو بالاعتبار النظر العادي وليس باعتبار النظر الشرعي.

• تاريخية المصلحة وقلب الشريعة مع الزمان

سؤال طالب: أعتقد التاريخية تتعلق بهذا الموضوع لأنهم يضعون المصالح العادية بمكان المصالح الشرعية ويقولون لا بد أن تتغير هذه الأحكام لأن العادة تتغير بحسب الزمن، وأنه لا بد أن تتغير الأحكام التي تبني على المصالح.

الدكتور: ما تفضل به أن المصالح متغيرة عبر التاريخ؛ فما كان قديمًا: كان الربا حرام؛ لأن فيه الاستغلال، الآن الربا ليس فيه استغلال، هناك بنوك مؤسسات، وهناك شركات سيارات، بالتالي لا يوجد ملحظ للاستغلال!! نقول: أنكم هنا ستجعلون المصالح متعلقة بذوات الأشياء؛ بالتالي ستقبلون الشريعة بحسب انقلاب الواقع، وتعود الشريعة منقادة للواقع ليست قائمة له وهذا هو انقلاب الشريعة.

52- المصلحة والمفسدة في الربا وأثرهما في التعليل بالحكمة^I

سنتحدث اليوم عن مقصد آخر من مقاصد الشريعة، وناقش هذا المقصد الآخر من حيث هو مقصد معتبر أو مقصد ممنوع، وسناقش اليوم موضوعاً اقتصادياً من هذه الموضوعات ألا وهو موضوع: (القرض بفائدة ربوية).

الآن قلنا: إن تقسيم المصالح باعتبار كونها عادية فإنها يمكن أن تكون مشوبة بمفسدة، أو المفسدة يمكن أن تكون مشوبة بمصلحة، وفي التقسيم العادي قلنا: إن المصالح مشوبة بالمفاسد والمفاسد مشوبة بمصالح. وإنما جاء الشارع فيما أذن فيه بأن اعتبر المصلحة فحيث تعلق بتلك المصلحة إذن شرعي فتكون عندئذ باعتبار الشرع مصلحة محضة، وإن تعلق بها النبي على وجه اللزوم، فعندها تكون محرمة وتكون مفسدة محضة.

• وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

الآن نريد أن نستصحب ما تحدثنا فيه سابقاً في موضوع المصلحة العادية والمفسدة العادية، وأن نتكلم الآن في موضوع المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية. قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275] فمن أراد الزيادة بالربح في البيع فهو مأذون به، ومن أراد الزيادة في عقد القرض فهو حرام منهي عنه.

• قياس البيع على الربا

هؤلاء قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، فإذا أردت أن تنظر إلى المصالح العادية في البيع من حيث الربح فهي كالمصالح العادية الموجودة في الفائدة في عقد القرض بفائدة، فهؤلاء نظروا نظراً عادياً إلى ما يتعلق بالمصالح والمفاسد، فما جعله الله مفسدة كالربا وهو القرض بفائدة وفيها

(¹) المحاضرة الثانية والخمسون: (المصلحة والمفسدة في الربا وأثرهما في التعليل بالحكمة) بتاريخ: 5 شوال 1442هـ - الموافق: 2021/5/17م. رابط المحاضرة: [52- المصلحة والمفسدة في الربا وأثرهما في التعليل بالحكمة 2021-5-17 - الدكتور وليد مصطفى](http://www.walidshawish.com)

هذه الزيادة هُم جعلوه كالربح في البيع، فكما أن هناك زيادة في الربح على رأس المال فهي مشروعة فكذلك تكون مشروعة في القرض بفائدة؛ هذا قياسهم، لا نريد أن نناقش هذه الأقيسة في ضوء المقاصد الشرعية وأنّ الشارع عندما أباح البيع إنما التفت إلى مقاصد، وعندما حرّم الربا ملتفت إلى مقاصد، والذين قالوا: ﴿إِنَّمَا أُبِيعَ مِثْلَ الرِّبَا﴾ أيضًا لهم التفت إلى المقاصد، لكن نحن نقول هنا: إنّ التفتاتهم إلى المقاصد كان باعتبار المنفعة العادية، فالمنفعة العادية موجودة في القرض بفائدة. الآن في المناقشة التي سنجرها اليوم سنتكلم عن مناقشة الفائدة الربوية، وسأطرح نماذج على أنّ الفائدة الربوية فيها منافع، الآن عندما تأتي إلى أوروبا تقوم اقتصاداتها الصناعية والتجارية على الإقراض بفائدة، وهذه الاقتصادات قائمة وتدرّ ربحًا وتحقق نشاطًا اقتصاديًا مهمًا جدًّا، فلماذا تريدون أن تمنعوا هذه المقاصد وهذه المصالح، كذلك هناك الكثير من المشروعات التجارية والاقتصادية تعاني من أزمات مالية ونقص في السيولة، وهذه تلجأ إلى البنوك التي لديها فائض السيولة، ومقابل أنّ هذه البنوك تضجّ بالاستهلاك الحاضر، بمعنى: بدلًا من أن أشترى سيارات لي وأنفع نفسي فإنني أوجّل هذا الاستهلاك مقابل فائدة وزيادة مقابل هذا التأجيل، وهي ثمن الاستهلاك الحاضر.

أيضا الفائدة الربوية تمثل مُخصّصًا للاستثمار؛ ما معنى مخصصة للاستثمار؟ أنّ الذي يدفع فائدة أكثر فإنّ رؤوس الأموال ستتوجّه إليه بشكل أفضل لأنها تبحث عن الربح الأعلى والفائدة الأعلى، ومن ثم القطاع الاقتصادي الأقوى والقادر على دفع فوائد ربوية أكثر هو الذي سيستأثر بهذه الأموال ويفوز بها في استثماراته.

كل ما نذكره لكم إنما هو مصالح وهذه منافع وقد أنقذنا الكثير من الشركات وأنقذنا الكثير من الأفراد من الإفلاس؛ فلماذا لا تريدون أن تنظروا وأن تلتفتوا إلى هذه المقاصد؟! وتحرمونها وتقولون: "هذا من الربا المحرم وهو من أكل أموال الناس بالباطل". انظروا إلى اقتصاداتكم العربية والإسلامية وأنتم مقترضون أصلًا في أكثر أحوالكم، لكن انظروا إلى الاقتصادات الربوية التي تنتعش ويزداد فيها النمو الاقتصادي، فيا ترى هذا الجواب وهذا السؤال الذي يطرحه المسوّغون لموضوع الفائدة. ربما تكون الفائدة الربوية بنسبة 2% فهي نسبة قليلة جدًّا وقد نعطيها للفقراء؛ فلماذا لا نعطي للفقراء نقودًا بفائدة، ولطلاب العلم بفائدة أقل، وللدول النامية بفائدة أقل، وعندئذ هذه الدول تحقّق لها مصالح وتحقق لها منافع. فيا ترى هل

فكركم المقاصد الذي تنظرون إليه يمكن أن يناقش هذه الاعتراضات عليكم، وكيف يمكن أن تناقشوا هذه الاعتراضات في ضوء مصالح الشريعة، وفي ضوء مفسد الشريعة؟! فهذا الاقتصاد الربوي قد عدّ الإقراض بفائدة وعدّه مصلحة، وأنتم تعدونه مفسدة، وقد بيّنا لكم المصالح المترتبة على هذا الإقراض والاقتراض، عندنا قطاعات مهمة جدًّا بالتنمية وهي تقتض بفائدة ربوية وتسدد.

وهناك تعرُّ في المشاريع كما هو عندكم في البيوع أيضًا تعثر فلا يوجد إشكال بيننا وبينكم، فالتعثر الاقتصادي لا بد أن يكون موجودًا في أي اقتصاد من الاقتصاديات، فلا يوجد اقتصاد لا يوجد فيه مخاطر، لا بد أن تكون هناك مخاطر. فيا ترى كيف أن يمكن تجيبوا على هذه الأسئلة.

جواب طالب: أولاً: علينا أن نعرف أن الله - عز وجل - قال: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُرَبِّوْا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يُرَبُّوْا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الروم: 39]، فهذا هو النص الذي يُرينا أن الربا في الدنيا لا يربو عند الله هناك فائدة دنيوية فقط وليس في الآخرة، وأيضًا في البداية علينا أن نعرف ما هو القرض الربوي؟ لنفترض أن هناك قري ولها رئيس، وهذا الرئيس عنده 100 دينار، ويقسمه على عشرة أشخاص فيقول لهم: أنا أعطيتكم 10 دنانير، وأريد منكم 15 دينار بعد شهر، وهؤلاء الكل يجري بينهم التجارة، وبعد شهر بعضهم يمكنهم أن يعطيه 15 دينار، لكن البعض يكون عليهم ظلم. لماذا؟ لأن الرئيس أولاً دفع لهم 100 دينار ويريد في النهاية 150 كاملاً، فهذا هو القرض الربوي أصلاً.

الدكتور: علينا أن نُؤكِّد عندما قلنا: إن الشريعة جاءت إلى هذه الدنيا فهي لرعاية المصالح في الدنيا التي لها أثر في الآخرة، بمعنى ما من أمر شرعي إلا وفيه مصلحة في الدنيا وتمتد إلى الآخرة، فنقول: إن الأثر في الآخرة فقط أثر في العقوبة دون أن نناقش المفسدة في الدنيا فهذا يعني أننا عزلنا الدنيا عن الآخرة، نحن نريد أن نُبين أن في القرض الربوي مفسدة دنيوية، ومدار البحث على هذا، فالآن أنت قلت مثلاً: أقرض 100 وعاد له 150، لكن هؤلاء جعلوها في الزراعة وجعلوها في الصناعة وفي التجارة واستطاعوا أن يُسدِّدوا فما الإشكال في هذا؟! وقد حلَّوا أزمته النقدية في الاستثمار بالزراعة وقد تم لهم ما أرادوا وأعادوا النقود إلى صاحبها مع الزيادة فما الإشكال في هذا!

سؤال طالب: من أين تأتي هذه الخمسة أجزاء؟!

الدكتور: من الاستثمار في الزراعة، وصناعة السيارات.

الطالب: هناك 100 دينار في القرى موجودة، فيأتي بخمسة دينار وينقص من شخص آخر وهذا يصبح ظلماً!

الدكتور: هذا الشخص الآخر هو شركة جنرال موتورز (بالإنجليزية: General Motors) التي تقترض وتبني مشاريع السيارات وتسدد للبنوك، وهذه شركات كبرى تقترض وتسدد، وهذه دول تقترض وتسدد، وعندها مشاريع وتضع هذه النقود في المشاريع، كما أنك تشتري وتضع هذه النقود التي بعت فيها مثلاً أصولاً مالية كعقار وسيارة وما إلى ذلك، أخذت النقود واستثمرتها، فدورة الاستثمار في البيع، ودورة الاستثمار موجودة في القرض، فهذا يأتيه زيادة وهذا يأتيه زيادة، فلماذا الزيادة في القرض مفسدة والزيادة في البيع مصلحة مثلاً؟!

الطالب: نحن هنا افترضنا أن كل الأشخاص ربحوا، ولكن في بعض الأحيان ممكن شخص لا يربح ويفشل في تجارته، ولكن هذا الشخص الذي يعطي دين ويأخذ دينه مع فائدة، فهذا مفسدة للشخص الذي يفشل؟

الدكتور: لو أنا بعتك سيارة وأنت تستثمر وتاجر فبعتك سيارة بعشرة آلاف، لي عليك عشرة آلاف، أردت أن تباعها بخمسة عشر ألفاً فشل البيع بعتها بتسعة آلاف، خسرت أم لا؟! نعم، ها أنت قد خسرت في البيع، وقد أكون اقرضتك عشرة آلاف وبعتها بخمسة عشر ألفاً فما أنت قد ربح، فالربح هو الخسارة موجودان في البيع وفي القرض، فلماذا يحرم القرض ويباح البيع؟!

● مقاصد البيع ومقاصد تحريم الربا

نحن قلنا: إنَّ طريقة فهم مقاصد الشريعة من طرق فهمها: دلالة النصوص الشرعية، نحن علمنا أنَّ (البيع حلال والربا حرام) لكن لا بد أن نفهم أنَّ (الربا) مفسدة اقتصادية، و(البيع) مصلحة اقتصادية، الآن نريد أن نتلمس كيف يكون الربا مفسدة اقتصادية؟ مع أنه في الواقع المشاهد في الوضع العادي نرى أن تجار الربا يربحون، والسيارات تبيع، ومشاريع تبيع، لكن أيضاً قد نرى مشروعات تتعامل بالبيوع وهي تخسر ليس معها صك أمان من الخسارة، فمن حيث هذه الزاوية نحن نناقش في آثار العقد ولم نلج إلى صلب العقد، صلب العقد في عقد البيع ماذا يكون؟ وصلب العقد في عقد القرض ماذا يكون؟

• المنفعة العادية في الربا

نحن اتجهنا الآن إلى المناقشة في النتائج، مع أن النتائج بالنسبة للعقود قد يربح فيها المرابي، وقد يربح المرابي وهو الذي يعطي الربا مثلاً، وقد يخسر البائع وقد يربح أيضاً، فهذه أمور حمّالة، نحن نتكلم هنا عن عقد القرض في نفسه، ما هي مشكلة هذا العقد في نفسه التي حُرِّم باعتبار القرض حتى لو حقق مصلحة دينوية بالمعنى العادي إلا أن هذه المصلحة ملغاة كمصلحة الأرباح في الخمر كما قلنا أنها ملغاة، فحتى لو وجدنا مصلحة في الربا قد تكون مثل مصلحة في المخدرات، وهي تحقيق أرباح كثيرة جداً وفيها أيضاً مفسد.

فإذا ناقشنا من حيث الأثر بالمعزل وبصرف النظر عن جوهر العقد سيشكل علينا الأمر في فهم مقاصد الشريعة في إباحة البيع ومقاصد الشريعة في تحريم الربا، لذلك يجب أن نكون ملتفتين إلى جوهر عقد البيع، وماذا يمكن أن يكون في عقد البيع، وجوهر عقد قرض بفائدة، وماذا يمكن أن يترتب على جوهر هذا العقد بصرف النظر قد يخسر هذا البائع والمشتري وقد يربح الذي دفع الربا أو الذي أكل الربا، فلا بد أن نتوجه بالأنظار إلى حقيقة عقد القرض، وحقيقة عقد البيع.

• الفرق بين حقيقة القرض والبيع

فما هو الفرق بين جوهر عقد البيع وبين جوهر عقد القرض؟ ربما يلتبس الأمر علينا؛ هذه القطعة نقدًا بعشرة آلاف، وبالتقسيط بخمسة عشر ألفاً، تقسيط إلى مدة سنة، ها هو المال قد زاد عندكم بحسب المدة، هي الآن بعشرة ومدة سنة بخمسة عشر، فلماذا قلتتم للمرابي بعشرة آلاف مقابل خمسة عشر إلى سنة ربا حرام، وفي بيعكم الذي تزعمون أنه البيع الشرعي أنه الآن نقدًا بعشرة آلاف، وإلى مدة سنة بخمسة عشر ألفاً. فما الفرق بين البيع بالتقسيط، والقرض بفائدة إلى أجل؟ هي نقدًا بعشرة آلاف وإلى سنة بخمسة عشر ألف بيع، والقرض الآن بعشرة آلاف وإلى سنة بخمسة عشر ألفاً ما الفرق؟ هنا زدتم، وهناك زدتم، فما هي المصالح الموجودة في البيع التي جعلتم الزيادة فيها من العدل بخمسة آلاف مقابل عام، وما هي المفسد في عشرة آلاف مقابل خمسة عشر ألفاً لمدة عام؟ لذلك ما هو الفرق البين؟

جواب طالب: الفرق الجليّ بينهما أنّ في البيع توجد فيه بضاعة نبتاعها، ولكن في الربا نحن نتبادل الأموال فقط لا يوجد هناك بضاعة معينة، وهناك ستة أشياء ربوية مثلاً في تبادل المال أو تبادل الملح فقط أو التمر، فهناك ما يجري فيه الربا، وهناك أشياء أخرى لا تجري فيها الربا. الدكتور: إذا كانت الأمور على السلعة فسنأتي بسلعة ونتبادل القروض عليها كما هو الحال في بعض المؤسسات يضعون ساعة ويبيعونها 100 مرة، يقولوا: "تعال يا فلان اشترى الساعة"، بكم؟!... يعنا الساعة بعشرة، وفلان "تعال اشترى الساعة" بعناها بكذا، والساعة تباع وتباع وتباع...، فإذا كانت المشكلة في البضاعة والساعة فنأتي لكم ببضاعة وساعة ونأتي لكم بسيارة نضعها أمام البنك الربوي ونبيع هذه السيارة، ونقول له: هذه السيارة بعناك إياها بخمسة عشر ألفاً واشتريناها مثلاً بعشرة آلاف والفرق لنا خمسة آلاف، ومن يليه، والذي بعده، والذي بعده وهكذا. فإذا كان أمر السيارة مقلق سنأتي لكم بالسلعة.

الطالب: أصلاً البنوك الإسلامية تفعل هكذا نشترى مثلاً بيتاً ويبيعونها لنا مرة أخرى بأضعاف.

الدكتور: ويمكن أحدهم يبيع ما اشتراه، وبالتالي عندما نأتي بشقة ونستمر في بيعها، يبيعها فلان لفلان، وفلان لفلان، ويتكرر عليها وتزيد عليها الأرباح، الآن أنا مثلاً أقمت مشروعاً مُطوّر بنيت عمارة فيها مئة شقة، الآن المخططات على الأرض، والآن ما زال البناء يقوم، والشقة بيعت مائة مرة، فإذا كان الأمر مقلق فيها هي الشقة موجودة، وبعناها مائة مرة وأخذنا منها أرباح مائة مرة وهي تساوي بالفعل مئة ألف، لكنها عبر البيوع المتتالية بيعت بعشرين مليون، وهكذا يحدث في التطوير العقاري، الشقق وهي على المخطط تُباع عشرين مرة!! ماذا يباع؟ وقلتم: "هذا إسلامي"; لأنّ فيه سلعة "شقة" ما زالت تُقام ما زالت تحت البناء. الآن نحن في الطابق الأول ونبيع الشقق في الطابق العشرين، وقلتم هذا إسلامي؛ لأنه وارد على سلعة، فلماذا تبيعون لأنفسكم ما حرمتموه على غيركم من الربا؟! فإن كان الموضوع أنّ هناك شقة موجودة فسنأتي لكم بشقة على المخطط ونبيعها مائة مرة، ونحن عندئذ نصبح اقتصاداً إسلامياً، والذبح الحلال. لاحظوا اتجهت عيونكم إلى هل توجد سلعة؟ نعم توجد سلعة؛ إذن حلال. هذه حقائق الفتوى اليوم، أنه طالما وجدت السلعة إذن الأمر حلال.

في عندي: (لا تبع ما ليس عندك) ولكنها موجودة كعقار. عندي: (لا بد من شرط القبض أولاً قبل أن تباع)، عندي: (ربح ما لم يضمّن)؛ كيف تدخل هذه لتكمل أصلاً شرعياً مهماً في موضوع البيوع؟ لذلك انتبه إلى هذه القضية فيما يتعلق بالبيع والربا.

هنا نقول البيع، نقول هنا الربا، (الربا): قلنا عشرة آلاف زائد سنة ترد خمسة عشر ألفاً. (البيع): عشرة آلاف نقداً هنا المبيع ثلاثة، أو سيارة، هذا بيع بالتقسيط؟ عشرة آلاف نقداً، ثلاثة عشرة آلاف مع سنة تساوي خمسة عشرة ألفاً، الثلاثة نقداً أو السيارة نقداً بعشرة آلاف جائز، السيارة لمدة سنة مقسطة بخمسة عشر ألفاً جائزة لمدة سنة. هذا عقد لبيع، الربا عشرة آلاف زائد سنة تساوي خمسة عشر ألفاً

الربا	البيع
10,000 قرض	(سيارة: 10,000) بيع نقداً
15,000 = (10,000 + سنة)	بيع بالتقسيط بعد سنة = 15,000
حرام	جائز

يوجد ارتباط في الربا بين النقد والسلع، فهي (نقد + زمن = نقداً)، فالنقود مع الزمن تساوي نقوداً، فإذا لاحظتم أن النقود تلد نقوداً مع الزمن، وأن سوق رأس المال وهو سوق النقد منفصل انفصلاً تاماً بحسب نوع العقد، ممكن المقترض بفائدة أخذ النقود ثم اشترى سلعةً واتجر وبيع، نحن لم نصل إلى هذه النقطة نحن ما زلنا في المرحلة الأولى: العقد نفسه هو عبارة عن (نقد + زمن) بـ (نقد + فائدة) ما معنى ذلك؟ جوهر عقد القرض يتعامل مع نقود تلد نقوداً، ما معنى ذلك؟ أن هذه النقود لا تدخل في دورة السلع والانتاج من حيث العقد، ومن حيث الممارسة تدخل فيما بعد، لكن إذا نظرت إلى العقد في عقد الربا أنا أنظر إلى (نقد + زمن) = (نقد + فائدة بعد فترة). فأنا أنظر إلى (جوهر العقد)، وأنتم ذهبتم للتقييم عبر (نتائج العقد)، (آثار العقد الاقتصادية)، أنا الآن أريد أن أناقش جوهر العقد، هل جوهر عقد القرض بفائدة له علاقة بدورة الإنتاج من سلع وخدمات؟ لا، إذن هو منفصل عن دورة إنتاج السلع والخدمات باعتبار نوع العقد. فنوع عقد القرض منفصل عن دورة إنتاج السلع والخدمات. ماذا سيعطيني؟ سيعطيني اقتصاداً برأسين: رأس نقدي، ورأس إنتاجي.

يعني: دورة النقود تنمو بسرعة عالية جدًا، لكن دورة السلع والخدمات وهي المنافع تنمو بدرجة بطيئة نسبيًا إلى درجة نمو النقود، لذلك ممكن أن تجد أن النقود وتبادلاتها تزيد 500 ضعف دورة الإنتاج للسلع، فلو حسبت قيمة إنتاج السلع والنقود سأجد أن قيمة تبادل النقود أعلى من قيمة السلع المتبادلة بـ(500) مرة، ماذا يعني ذلك؟ دوران النقود بسرعة عالية جدًا، عرض نقود زائد بالنسبة إلى السلع مما يؤدي إلى التضخم. كيف؟

نقول: دورة تداول النقود بمسار النقد بالنقد بزيادة هي دورة مستقلة عن السلع والخدمات، هذه تتكاثر بكثرة كبيرة جدًا، وتزيد كمية النقود زيادة كبيرة جدًا، بينما لا توجد كمية سلع تزداد بنفس وتيرة زيادة كمية النقود، مما يعني أن كمية النقود أكثر من السلع، يعني: أنا أتيت منتج سلع مئة ألف دينار وأتيت بمئة ألف دينار للإقراض، أقرض الـ(100 ألف)، أستطيع أن أقرض من الـ(100 ألف): (90 ألفًا)، وذلك يقرض من الـ(90 ألفًا): (80 ألفًا)، وذلك يُقرض من الـ(80 ألفًا): (70 ألفًا)، فأجد في الدفتر أن حجم النقود المقرضة مليون، لكن النقود الفعلية (100 ألف)، يعني: اعتبرني أنا بنك، أنت وضعت عندي مبلغ (100) ألف دينار، الآن هل أنت كمودع لهذه الـ(100) ألف دينار تستهلكها جميعًا؟! لا تستهلكه على فرض أنه الحساب جاري، وعلى فرض أنك مُودع عندي وديعة نقدية ستستثمر فيها بالربا لمدة سنة بـ(7%)، ثم جاءني الشخص (أ) وقال: أقرضني؟ كم أستطيع أن أقرضه وسحوباته (10%)! سأقرضه: (90 ألفًا)، لك عندي كم؟ (100) ألف، سأقرضه: (90 ألفًا)، كم أصبح مجموع النقود؟ (190 ألف).

الآن هذا الذي اختاره الـ(90 ألفًا) هل سيأخذها جميعًا؟ لا سيبقيها، ربما يأخذ منها (20 ألفًا) مثلًا، سيبقى عندي (70 ألفًا)، أستطيع أن أقرض من الـ(70 ألفًا): (50 ألفًا)، فصار حجم إقراضه لي (100) وحجم إقراضي من الـ(100): (90) + (70)، يعني: (160) ألف أقرضتها على (100) ألف، وعندي (100) ألف فأصبح عندي (260) ألف حجم القروض المسجلة في الدفاتر!! كم موجود من النقود في الصندوق هي الـ(100) ألف فقط، فالموجودة بالسوق حقيقة هي الـ(100) ألف فقط. لكن من الـ(100) ألف ولدنا قروضًا قد تصل إلى (500) ألف، فزدنا كمية النقود، لما زادت كمية النقود هل زاد لها مقابل في السلع أم وتيرة نمو النقود ارتفعت بكثرة؟ لا تقابلها زيادة في نمو السلع، ماذا يعني ذلك؟ النقود كثيرة والسلع قليلة وهذا هو التضخم، وهذا هو زيادة الأسعار.

• مصالح الربا العادية خاصة ومفاسده عامة

إذا أنا أقرضت الـ(15) ألفاً أستطيع أن أقرض منها (10)، وأقرض منها (7)، إذن كمية النقود في زيادة ولا تقابلها زيادة في السلع، يعني ذلك التضخم الاقتصادي، فجزء من غلاء الأسعار هو الربا، هل غلاء الأسعار يصيب فئة معينة أم يصيب المجتمع كله؟ يصيب المجتمع جميعاً، فأصبحت مفسدة عامة، لكنها مصلحة خاصة، مصلحة للمرابي ومن اقترض على فرض أنه سدد واستفاد، ومصلحة للمقرض على أنه أخذ الفائدة الربوية، لكنني إذا نظرت إلى مستوى الاقتصاد العام سأجد أن المجتمع قد ارتفعت عليه الأسعار بسبب زيادة كمية النقود؛ لأن عقد القرض يُولد نقوداً بوتيرة متسارعة أسرع بكثير من وتيرة نمو السلع والخدمات، يترتب على ذلك ارتفاع السعر.

المُقترض عندما أخذ المال هل سيسجل الفائدة على أنها من رأس المال أم أنها فائدة؟ سيسجلها على أنها كلفة على المشروع، يعني: نفترض أن شخصاً أخذ هذه الـ(10) آلاف للمشروع، الآن سيدفع (5) آلاف زيادة، هذه الـ(5) آلاف هي عبارة عن كلفة إنتاج، أنتج مصنع ملابس، سيحسب ما يستحقه البنك المقرض على أنه من كلفة الإنتاج، فسترتفع أيضاً السلع باعتبار كلفة الإنتاج، بينما لو أن أحدهم دخل شريكاً بالـ(10) آلاف سيكون رأس مال الإنتاج هو الـ(10) وما زاد على (10) آلاف هو (أرباح)، بينما لما يقترض (10) آلاف وتكون الفائدة (5) آلاف زيادة ستحسب على التكاليف وتحسب الأرباح بعد الـ(15) ألفاً، بينما لو دخل البنك شريكاً في الـ(10) آلاف وكانت نسبة الأرباح تُحسب بعد الـ(10) آلاف. لكن بما أنه مقترض بفائدة، وأن الفائدة هي (5) آلاف سيحسب هذه الفائدة على أنها هي كلفة إنتاج، فزادت كلفة الإنتاج على المصنع بسبب الإقراض الربوي، زادت نسبة التضخم بسبب دورة الاقتراض بالربا.

• نظر الشارع للمصلحة باعتبار العموم لا الخصوص

وهنا نلاحظ ملاحظة مهمة إلى أن الشارع نظر المصالح باعتبار العموم لا باعتبار الخاصة، نحن نقول أن صاحب المصنع أنتج وربح وافترضنا ذلك بقرض بفائدة ربوية، وفي موضوع البنك المرابي أيضاً ربح، لكن الأثر على المجتمع كان زيادة التكاليف وارتفاع نسبة التضخم.

• تأثير الربا على العرض والطلب

سؤال طالب: هل يمكننا أن نقول: ارتفاع الأسعار بالتضخم أن المنتج الصانع له خيارين: الأول: أنه ينتج أقل من الماضي، فالشعب يمكنه أن يشتري الأشياء القليلة، وإمّا الخيار الثاني: أنه سينقص من رواتب العمال فيصبح العمال فقراء وهذا أيضًا نتيجة سلبية، فما يختاره الصانع تكون نتيجته أسوأ من الماضي. هل يمكن نقول هذا؟

الدكتور: لكنك لم تناقش هل تعامل هذا الصانع في تطوير مصنعه؟ بالبيع أم بالقرض؟ الطالب: بالقرض، وبعد التضخم إذا أنا عملت وصنعت بناءين بـ(100) ألف دينار، وفي المرة الثانية يمكنني أن أعمل فقط بناء واحد بهذا السعر؟

الدكتور: الآن أنت تلاحظ أن هذا المستثمر قد يقيم بناء معين بواسطة القرض، سيقترض مليون، الآن اقترض مليون وسّع نشاطه وكثر العمال، وهناك ضاعف الإنتاج، وللفادة الربوية سيدفع مقابل هذا المليون مثلاً مليون وخمسمئة ألف. الآن الـ(500) ألف على ماذا ستحسب؟ ستحسب على كلفة المشروع، سيؤدي إلى زيادة السعر، فإذا زادت الأسعار ماذا يصبح في القوة الشرائية؟ الشراء يقل؛ فإذا زاد السعر فذلك يعني أن الطلب صار أقل، فمن كان سيشتري أصبح عاجزاً عن الشراء بسبب زيادة الكلفة، فصحيح أننا التفتنا هناك أن من العمال قد اشتغلوا، لكننا عندما مؤلنا بالربا أدى التمويل بالربا إلى زيادة التكاليف، فإذا ارتفع السعر قل الطلب، يعني: هذا قميص بـ(10) دنانير سيشتريه (100) إنسان له قدرة على شرائه، فإذا ارتفع إلى (20) ديناراً، فالقدرة الشرائية ستصبح لـ(50)، فكلما ارتفع السعر كلما قلّ الطلب، فإذا قلّ الطلب بسبب ارتفاع السعر هل سيقوم هذا المستثمر ببناء عمارة أخرى وقد قلّ الطلب وأنت عندما تبني سيكون بناء على الطلب!!

نتيجة التمويل بفائدة ربوية أدت إلى زيادة في الكلفة؛ لأن الـ(500) ألف على المبلغ المقرض وهو المليون وهي افتراضية طبعاً، يعني ذلك رفع كلفة السلعة، وإن رفع كلفة السلعة يعني قلة الطلب، وعند قلة الطلب سيقول لك المستثمر: لن أبني بناء آخر وذلك لقلة عدد الطالبين لشراء الشقق؛ فلماذا أبني شققاً وستبور في المستقبل بسبب زيادة السعر؟ ورجع العمال إلى بيوتهم. لكن وجدت أن في ذلك تأثير سلبي بالنسبة للمستثمرين، عندما عزف المستثمر عن الاستثمار والبناء في عمارة جديدة، هل سيجد أولئك العمال وظائف أخرى في المستقبل؟ لن يجدوا. ما السبب؟ أن

المرابي أخذ زيادة الإنتاج له، فعندما أقول لك: الدول في الإنتاج القومي تصل إلى 5%، 6% في الزيادة في الناتج القومي نسبياً.

إذا كانت الفائدة الربوية أصلاً تزيد على 6%، لو افترضنا فرضاً أن الناتج القومي تم تمويله بالفائدة الربوية، والفائدة الربوية قيمتها 6% بينما الناتج القومي زيادته 5% من الذي أخذ الناتج القومي كله؟ المرابي، فالمرابي أخذ الناتج القومي كله للناس. فمن حيث أنك رأيت زيادة في البناء هي أورام مؤقتة، بعد ذلك ستأتي إلى الركود.

لذلك إذا انتهت إلى الاقتصاد التقليدي الربوي ستجدون أنه اقتصاد أزمات، كل عشر سنوات أزمة، نمو أزمة، ركود، نمو.. ركود، نمو.. ركود؛ لأنه في النهاية مثل حالة الصرع كالذي يتخبطه الشيطان من المس، عليك أن تذهب إلى خط الأزمات الاقتصادية في الاقتصاد الربوي تجد أنه متخبط، تحدث فترة رواج يفاجأ بالأزمة والانهيار، تحدث فترة رواج يفاجأ بالأزمة والانهيار. من الذين يدفعون ثمن الأزمة والانهيار؟ العمال، بينما البنوك تتدخل الدول لإنقاذ البنوك؛ لأن انهيار البنوك يعني انهيار شامل للاقتصاد. والأزمة المالية العالمية سنة 2008م ما الذي حدث؟ انهيار الإقراض العقاري وأوشكت البنوك على الانهيار، تدخلت دولة الولايات المتحدة الأمريكية وأقرضت البنوك حتى تبقى ثابتة ومستقرة، وسيطرت على البنوك، لكنها لا تسمح للبنوك بالانهيار، لكن في الواقع انهيارت الشركات العقارية انهيار العمال، طرد الناس من بيوتهم التي اشتروها.

الذي يمارس الطيش المالي هو المرابي، فإذا وقع المرابي في التخبط ستأتي الدولة لإنقاذ ليس الذين اقترضوا بالربا بل تأتي لإنقاذ المرابي وهو البنك، إن المرابي هو الذي يرتكب الأزمة، وإذا أوشك الاقتصاد على السقوط تتدخل الدولة لإنقاذ المرابي الذي هو البنك، هل رأيت الدولة دفعت النقود عن المقرضين في أمريكا أم دفعتها للمقرضين؟! دفعتها للبنوك المقرضة، فأنت تتدخل لإنقاذ المقرض، ولا تتدخل لإنقاذ المقرض، فأصبح الذي يمتص عافية الاقتصاد أثناء الصحة هو المقرض، فيأخذ الناتج القومي له، وإذا تخبط المقرض فالدولة تتدخل لحمايته، يعني: الحماية للمقرض في كل الحالات للقوي؛ بناء عليه الربا يولد نتائج سلبية عامة تتمثل في الأزمات الاقتصادية التي تمس كل بيت، لكنه إن حقق مصلحة فإنما يحقق مصلحة خاصة لهذا الذي اقترض بالربا أو أقرض بالربا، فهي مصلحة خاصة ومفسدة عامة.

نرجع إلى المصلحة الشرعية، أن المصلحة الشرعية تنظر باعتبار العموم. أما الربا فهو مصلحة خاصة مفسدة عامة. لذلك لا يمكن اعتبار الإقراض بالربا مصلحة شرعية لأنه يتضمن مفسدة عامة في صناعة التضخم، صناعة الأزمات الاقتصادية، رفع الكلف، فهذه كلها مفاسد عامة. إذا نظرنا إلى الربا وجدناه مفسدة عامة مصلحة خاصة إن وُجِدَت المصلحة، لكنه بشكل يقيني مفسدة عامة من حيث ارتفاع كلفة السلع من حيث التضخم، من حيث أنه يعيش على صحة وأموال المجتمع ويمتصها إليه، ويستأثر بها ويصبح المال دُولَةً، هذا هو جوهر الاقتصاد الربوي. لاحظوا أننا عندما ناقشنا ناقش المصلحة في الدنيا لسنا نتكلم عن قضية الآخرة، نتكلم عن المصلحة والمفسدة في الدنيا، من حيث هذا نجد أن الربا مفسدة عامة، وإن تضمن مصلحة خاصة لفئة من المرابين أو المقترضين.

• القرض الحسن ضيق في باب الاستثمار

سؤال طالب: إذا قال القائل: إذا لم يوجد ربا في الدنيا فالناس لن يُعطوا الدين للآخرين وبهذا الإنتاج ينتهي ويكون الضرر على العموم. كيف نجيب على هذا الشخص؟
الدكتور: نجد أن القرض في الشريعة مشروع للقرض الحسن فقط، والقرض الحسن لا يكون استثمارياً، وعندما قلت: أن القرض لا بد أن يكون قرضاً حسن، فهذا يعني أنه أيضاً قليل؛ لأن أحداً لا يُقرض قرضاً حسناً بمليون، ومئة مليون، فالقرض الحسن بمبالغ بسيطة ستجد أنها تسد حاجات بشرية، لكنه لما منع القرض بالاسترباح إنما شرع بعد ذلك بالبيع والمشاركات والمساقاة والمزارعة والقراض، وهناك فتح أبواب للاستثمار.

• الربا بفائدة أقل لخدمة القطاعات الضعيفة

خلاصة أبواب الاستثمار في الشريعة أن النقود ترتبط ارتباطاً حقيقياً في دورة إنتاج السلع والخدمات، يعني أنا شريك بعشرة آلاف، أنت شريك بعشرة آلاف، نحن سنتقاسم ربحاً حقيقياً. ما هي منتجات هذا المصنع؟ بنينا مصنعاً بـ(20) ألفاً، الآن أصبحت المنتجات والسلع ورأس المال والمشاركة التجارية قيمتها أصبحت بـ(50) إذن هذه أرباح فعلية، لكن أنت كما قلت وضعت عندي

(100) ألف، أقرض فلان (90) ألفًا، وما أربحه من فلان آخذه من فلان أعطيك إياها، وما آخذه منك أعطيه لفلان، لكن يوجد دورة إنتاج سلع وخدمات.

• تحريم الربا حافز للمشاركة

بناء عليه لما ضيق على موضوع القرض الحسن وأنه لا يكون إلا شخصيًا، فلا يوجد قرض حسن على مستوى المؤسسات، كشركة تستهدف الربح، تقرض شركة أخرى مبلغًا للقرض الحسن هذا لا يمكن، لذلك طالما أنني أغلقت عليهم باب القرض وأنه لا يكون على مستوى قيم عليا إذن أنا أفتح لهم باب المشاركات، أفتح لهم باب القراض، أفتح لهم باب البيع، فرجعنا إلى إدخال النقود في دورة السلع والخدمات، فإذا أدخلناها إلى دورة السلع والخدمات فهذا يعني زيادة السلع وزيادة الخدمات، فصار عندي إنتاج حقيقي، أما داخل البنك دفاتر، عندي (100) ألف أقرضت من هذه الـ(100) ألف : (500) ألف، مالك عندي، وربحك عندي، وأنت ستربح عندي، ولك عندي، وخذ شيكات، وتداول بالشيكات، وأنا أصرف بالشيكات وإيداع بالحساب من هنا إلى هنا، وإيداع أوراق من هنا إلى هنا، فأقرضت على قوة (100) ألف : (500) ألف، حصلت الأزمة فقال الناس: أعطونا الـ(500) ألف، قلت لهم: لا يوجد عندي (500) ألف، أنا عندي (100) ألف!! أين ذهبت النقود؟ هي عبارة عن نقود وهمية ولدها عقد القرض، ومن ثم عطف عقد القرض على الاقتصاد فانهار الاقتصاد، أو تنفذ البنوك القوية التي أفسدت الاقتصاد أنقذوها الآن!! فلما تصبح هذه البنوك ضعيفة سيتدخل الناس لإنقاذها، وإذا أصبحت قوية التهمت الناس.

• الربا بين المصلحة الفردية المظنونة والمفسدة العامة المتيقنة

المهم والذي ينبغي أن يتضح للباحث في المقاصد أن العقود الشرعية تدخل النقود في عقودها في دورة الإنتاج وأن تقاسم الأرباح هو تقاسم إنتاج فعلي، وأنه تقاسم لأرباح فعلية، ونمو حقيقي في الناتج القومي؛ لأن الشركات تحسب أرباح حقيقية وليس أرباحا وهمية.

بناء عليه سنجد أن الشريعة عندنا حرمت الاسترباح النقود بالنقود إنها كانت حامية لمصلحة عامة وإن تصور الناس أنها مصلحة ظاهرية خاصة إلا أن مفسدتها عامة، ومن هنا نرجع إلى القيد الذي بدأناه أولاً: إن ميزات المصلحة الشرعية أن المصلحة الشرعية التي اعتبرتها

الشريعة هي عامة ليست خاصة بأصحاب البنوك وأصحاب رأس المال، ليست خاصة بأصحاب المشاريع بل مصلحة عامة للمجتمع، فلما ربطت البيع بالإنتاج والربح، معنى ذلك تكثير السلع لمصلحة المجتمع؛ لأنك عندئذ تُكثِر العرض وهذا مصلحة للناس، لكن أقرضت بالفائدة كما قلنا في صاحب الاستثمار العقاري بنى عمارة وتوقف لزيادة الكُلف.

• اقتصاد الفقايح

ومن ثم يكون الربا هي حالة انتفاخ اقتصادي ظاهره السِّمَن وفي حقيقته أنه أورام، لذلك لما يأتي الاقتصاديون الرِّبَوِيُّون فيحدث هناك انهيار اقتصادي يقولون لك: نحن في مرحلة تصحيح والعودة إلى الوضع الحقيقي، عندما يجنون أرباحًا وهمية نتقاسم أرباحًا ليست حقيقية، يقولون لك: هناك صعود في السوق، بعد ذلك انهيار في السوق، صعود في السوق، انهيار في السوق. ابحث عن كلمة (تصحيح اقتصادي) فكلما انهار السوق يقولون لك: نحن الآن أمام تصحيح اقتصادي، هو عمليًا هو كان هناك ورم ثم تم انفجار هذا الورم، دخلنا في التصحيح؛ رقعوا هذا الورم ثم نفخوه مرة أخرى بأورام النقود مقابل النقود بزيادة وزمن بزيادة حتى انتفخ وكَبُر فقالوا: هذا عارضٌ مُمطرنا بأنه أتت الخيرات وجاءتنا الأرباح ففرحوا لها ثم بعد ذلك انفجار: (مرحلة تصحيح) فهي نوبات صرع اقتصادية، فَتَّش منذ سنة 1928م الذي هو الكساد الكبير إلى يومنا هذا فقاعة الدوت كوم، فقاعة البتكوين، فقاعة كذا، فقاعة كذا، اقتصاد يَحْسُب الفُقاعات، فهي كلها اقتصاد الفقايح، ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 276]، من هنا نحن عندما ننظر إلى قضية الربا وأردنا أن نُقِيمه اقتصاديًا فإنما نُقِيمه باعتبار كونه مصلحة هل هو مصلحة عامة؟ أم هو مفسدة عامة؟ كما قلنا الخمر في تجارتها تجلب مصلحة للبائع ولصانع الخمر ولشارب الخمر، لكنها تجلب مفسدة عامة للأسرة وللمجتمع، فنجد أن نظرة الشريعة في تقدير المصالح والمفاسد يهيمها القضية العامة وامتدادها امتدادًا عامًّا في الدنيا، ثم تمتد كذلك إلى الآخرة، هذا باعتبار كونها مصلحة شرعية.

• أهمية الابتلاء في تحقيق الامتثال

سؤال طالب: ما هي القضية العامة في تحريم الخنزير؟

الدكتور: نحن نقول: أحياناً يكون التحريم لمنفعةً أُخرى قصدها الابتلاء، يعني: حرّم الله على بني إسرائيل شحوم البقر، وحرّم عليهم الصيد يوم السبت، هل هناك منفعة دنيوية؟ نعم. هي التعليم على الامتثال وعلى الاختبار، ممكن أن أقول لك: الخنزير مضر لكن لا أريد أن أقول لك الخنزير مضر؛ لأنه من الممكن أن أعقمه وأن أقتل جراثيمه وأن أجعله نافعاً و.. و.. إلى آخره، لكنه مع ذلك يبقى حراماً، فإذا نظرنا إلى التكليف فإننا ننظر أيضاً هناك مصلحة تعليم العباد على الامتثال، يعني: إذا زالت الشمس صلّوا الظهر، وإذا طلعت الشمس لا توجد صلاة، فطلوع الشمس الظهر وأوضح فلماذا رُبط الظهر بزوالها عن كبد السماء ولم يربط بطلوعها؟ لماذا عندي مثلاً مع طلوع الصبح ربما طلوع الصبح يكون أخفى علي؛ هنا تربية على امتثال، أربع ركعات الظهر، ركعتان صلاة الصبح، الوضوء له أركان مثلاً، هناك مقاصد شرعية تربية العبد على الامتثال، حتى وإن كان العبد بنفسه لم يرى مصلحة تُرجى من هذا الأمر، كصوم الحائض، فهي لا تشعر بشعور الفقير صحيح؟ فلماذا لا تصوم الحائض؟ فالحائض لا تصوم ولا تصلي؟ تعبد. فهناك من التحريم لتربية الإنسان على التعبد، الآن تربي على التعبد حتى وإن كان فيه منفعة فهو حرام عليك، فلما تأتي إلى تحريم الربا تقول: حتى لو ظهرت المنفعة ستكون قاصرة في نظري، لكن هناك مفسد أكبر أخفاه الله عني وأنه لم ينهني إلا لحكمة فأنا سأمتثل، حقق المصلحة وأبتعد عن مفسد الربا؛ لأنه تدرب على الامتثال في عدد ركعات، وفي أن الصيد جائز بالعقر لكن إذا كان الحيوان أليفاً فهل يجوز لك أن تصيد الشاة التي عندك في حوش الدار تصيدها وتطلق عليها النار؟ لا، لكنها لو كانت بريّة ممكن أن تصيدها.

لذلك الأحكام الشرعية منها ما جاء لتربية العبد على الامتثال والطاعة والالتزام، حتى إذا جاءته المناهي الشرعية التزم ولو لم تظهر له جانب المصلحة أو لم يظهر له جانب المفسدة فأفادنا الالتزام، فعندما تقول له: "لقد حرّم الله الربا"، ولكن هناك فائدة لهذا الذي أكل الربا ولهذا المصنع الذي اقترض، يقول لك: لم يحرم الله تعالى علينا شيء إلا لمفسدة وبالتالي أنا مطيع لله، فحقق المصلحة الاقتصادية البعيدة التي لم يدركها الاقتصاديون، بماذا؟ بتربيته على الامتثال والطاعة.

هذه التربية على الامتثال في الصلاة، أنك في الصوم تصوم رمضان. فما المشكلة لو صمنا شوال بدلاً من رمضان؛ لا بل تصوم رمضان. لماذا؟ لتربيتك على الامتثال، حتى إذا جئت إلى الأوامر الأخرى وجدتك ممتثلاً، فلا يخلو أمر شرعي من مصلحة في الدنيا.

• فائدة دراسة المقاصد مع غير المسلمين

سؤال طالب: قلنا: أنه الامتثال، لكن الامتثال يفيد فقط للعبد المسلم، فكيف نقول ونقنع الأشخاص الذين ليسوا مسلمين على أن الشريعة تفيد الناس جميعاً بدون تفريق بين مسلم وغير مسلم؟

الدكتور: نحن عندما نتكلم أنه كيف نقنع الكفار بالشريعة، هم لم يقتنعوا برب الشريعة، فكيف يقتنعون بنبي الشريعة ولم يؤمنوا بمعجزته، ولم يؤمنوا به هو، ولم يؤمنوا باليوم الآخر، أقول له: إن مقاصد الشريعة ممتدة إلى اليوم الآخر، يقول لي: أنا لا أؤمن أصلاً باليوم الآخر، أقول له: هذه تفيد عموم المجتمع. يقول لك: أنا لا أؤمن بالمجتمع، أنا أؤمن بمصلحتي الخاصة، أنا لا أؤمن باليوم الآخر ولا أؤمن بالعقوبة على أن هذه لها ثمرة في الآخرة. فما فائدة خطاب هؤلاء بالفروع؟ وهم ليسوا مسلمين بالأصول. وبالتالي الخطاب للكافرين يتوجه بالأصول مع بيان الحكم لا مانع من ذلك، لكن لا تظن أنه لو أخذ بالفرع مع جحود الأصل أنه سيستفيد.

سؤال الطالب: هل يتعلق علم المقاصد فقط بمن أسلم؟

الدكتور: هو يتكلم عن مقاصد الشريعة، ونحن نتكلم بهذه المقاصد مع هؤلاء الناس الذين آمنوا بالشريعة لكنني لو أردت أن أشرح قانوناً إسلامياً وأقارن بين هذا القانون والقانون الوضعي. سأجد أن أمامي ثراء كبير في فقه الشريعة ليس موجوداً في فقه القانون. فأنا سأبين أن قانوني أكثر ثراءً ومعرفة.

يعني مثلاً: التجسس شخص مرّ بجانب نافذة وسمع رجلين يتكلمما فأصغى إليهما ثم اشتكى الرجلان إلى القاضي وقالوا: هذا كان يصغي إلينا. قال: أنا كنت واقفاً بجانب الجدار في الطريق. ما لهم ولي؟ وهل كنت أصغى؟! أثبت أنني كنت أصغى إليك! أثبت ذلك. سيجد أنه عاجز عن تطبيق القانون عاجز!!

أنت تفتح هاتفك وأنا أجلس وراءك في الحافلة، وأنت تقرأ رسائلك وأنا أقرأ معك، هل يعاقبني القانون؟ لا يعاقبني؛ لأن هذا أمر يصعب ضبطه في القانون، فلا يبحث فيه، يقول: لكن

يقول القانون: أدبياً لا. لكن نحن نقول: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: 12] مبني على النهي من قِبَلِ اللَّهِ الذي خلقنا، سأجد أن النواهي الشرعية أقوى في نفوس المؤمنين من القانون في نفوس المجتمع المدني الذين لا ينظرون إلى عاقبة أخروية بعد الموت، ولا ينظرون إلى أن هناك من يحاسب وهناك من يراقب؛ لأن الشرطي لا يستطيع أن يلتقط نظرك في هاتف الذي أمامك أو في جانب النافذة التي كنت تسترق السمع منها، لذلك القانون عاجز بالنسبة للشرعية وهو غير قادر على أن يصلح حياة المجتمع لأن الشرعية تملك من الأدوات والوعد والوعيد والآيات والزواجر والحوافز بالثواب في الآخرة، هذا ما ليس موجودا في القوانين الدنيوية.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ

فهرس المحتويات

- 1- كتاب القياس 1
- 2- وهو الكتاب الرابع وهو لغة 11
- 3- بِحَمَلٍ مَعْلُومٍ عَلَى مَا قَدْ عَلِمَ 19
- 4- والمراد بالعلم مطلق الإدراك 28
- 5- وَإِنْ تَرُدُّ شُمُولَهُ لِمَا فَسَدَ 40
- 6- وأما المصوبة وهم القائلون 48
- 7- وَالْحَامِلُ الْمَطْلُوقُ وَالْمُقَيَّدُ 61
- 8- وما رُوي من ذَمِّهِ فَقَدْ عُنِيَ 69
- 9- وَالْحَدُّ وَالْكَفَّارَةُ التَّقْدِيرُ 77
- 10- يعني أن جواز القياس 84
- 11- وَرُخْصَةٌ بِعَكْسِهَا وَالسَّبَبُ 92
- 12- قال في الآيات البينات: صورة القياس في الشروط 101
- 13- وأجرى القراني الخلاف في الاستثناء بإرادة الله 109
- 14- وَغَيْرُهَا لِلاتِّفَاقِ يُنْسَبُ 116
- 15- الْأَصْلُ حُكْمُهُ، وَمَا قَدْ شَبَّهَا 122
- 16- وَعِلَّةٌ وَجُودُهَا الْوِفَاقُ 128
- 17- وَحُكْمُ الْأَصْلِ قَدْ يَكُونُ مُلْحَقًا 135
- 18- مُسْتَلْحَقُ الشَّرْعِيِّ هُوَ الشَّرْعِيُّ 142
- 19- وَمَا يَقْطَعُ فِيهِ قَدْ تَعَبَّدَا 149
- 20- وَوَجَّهَ الْهِنْدِيُّ كَلَامَ الْغَزَالِيِّ 159

- 21 - وَلَيْسَ حُكْمُ الْأَصْلِ بِالْأَسَاسِ..... 166
- 22 - وَحَيْثُمَا يَنْدَرُجُ الْحُكْمَانِ..... 173
- 23 - مُرَكَّبُ الْوَصْفِ إِذَا الْخَصْمُ مَنَعَ..... 181
- 24 - الْحُكْمُ فِي رَأْيٍ وَمَا تَشَبَّهَا..... 191
- 25 - وجود جامع به متمما..... 203
- 26 - وَظَنُّ الْعَلِيَّةِ هُوَ أَنْ يَظُنَّ عَلِيَّةً..... 211
- 27 - وَالْفَرْعُ لِلْأَصْلِ بِبَاعِثٍ وَفِي..... 218
- 28 - مِثَالُ الْمَسَاوَاةِ فِي نَوْعِ الْعَلَّةِ..... 225
- 29 - وَمُقْتَضِي الضِّدِّ أَوْ التَّقْيِضِ..... 235
- 30 - بَعْكُسٍ مَا خِلَافَ حُكْمٍ يَقْتَضِي..... 243
- 31 - وَعَدَمُ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى..... 251
- 32 - مُعْرِفُ الْحُكْمِ بِوَصْفِ الشَّارِعِ..... 258
- 33 - وَوَصْفُهَا بِالْبَعْثِ مَا اسْتَبِينَا..... 266
- 34 - لِلدَّفْعِ وَالرَّفْعِ أَوْ الْأَمْرَيْنِ..... 275
- 35 - وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْإِنْضِبَاطُ / الْجُزْءُ (1)..... 281
- 36 - وَمِنْ شُرُوطِ الْوَصْفِ الْإِنْضِبَاطُ / الْجُزْءُ (2)..... 293
- 37 - وَهُوَ لِللُّغَةِ وَالْحَقِيقَةِ..... 301
- 38 - وَمِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ الشَّرْعِ..... 310
- 39 - وَقَدْ يُعَلَّلُ بِمَا تَرَكَّبَا..... 318
- 40 - وَامْتِنَعُ لِعَلَّةٍ بِمَا قَدْ أَذْهَبَا..... 326
- 41 - لَمْ تَلَفْ فِي الْمُعْلَلَاتِ عِلَّةً..... 337

- 42 - وَفِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ 347
- 43 - وَمِنْ فَوَائِدِهَا مَعْرِفَةُ الْمُنَاسِبَةِ 357
- 44 - مِنْهَا مَحَلُّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءٌ وَزَدٌ 366
- 45 - وَقَوْلِي الْمُرَادُ بِالْوَصْفِ اللَّازِمِ 373
- 46 - وَجَازَ بِالْمِشْتَقِّ دُونَ اللَّقَبِ 384
- 47 - قَوْلُهُ دُونَ اللَّقَبِ يَعْنِي: أَنَّ اسْمَ اللَّقَبِ 391
- 48 - وَإِنْ يَكُنْ مِنْ صِفَةِ إِخٍ 399
- 49 - قَانُونُ التَّأْوِيلِ وَالسَّعْيِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى 405
- 50 - مِنْهَجُ التَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ وَعِلَاقَتُهُ بِالْمَقَاصِدِ 424
- 51 - التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْمَصْلِحَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَادِيَّةِ 444
- 52 - الْمَصْلِحَةُ وَالْمَفْسُدَةُ فِي الرِّبَا وَأَثَرُهُمَا فِي التَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ 460



أ.د. وليد مصطفى شوايش

مواليد عام ١٩٦٨م، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس في المملكة المغربية عام ٢٠٠٩م، عن رسالته: (السياسة النقدية بين الفقه الإسلامي والفكر الاقتصادي الوضعي).

وعلى درجة الماجستير من كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في لبنان عام ٢٠٠٣م.

وعلى درجة البكالوريوس في الفقه وأصوله من كلية الشريعة في الجامعة الأردنية عام ١٩٨٩م.

عمل مدرسا في قسم الفقه وأصوله في كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، ورئيسا لقسم المصارف الإسلامية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، وهو الآن عميد كلية الفقه المالكي في الجامعة.

له العديد من الأعمال العلمية المنشورة وغير المنشورة، يمكن الاطلاع عليها في موقعه الرسمي.



walid_shawish@yahoo.com



www.walidshawish.com

