

الفصل الثاني العموم وقضية الثبات والشمول

توطئة:

يأتي هذا الفصل بعد أن تحدثت عن الاجتهاد وحكمه وحكمته وكيف يستطيع الناظر أن يتحقق من الملكة ليستنبط بعد ذلك الأحكام من هذه الشريعة الربانية، وفي هذا الفصل بيان لحقيقة العمومات الواردة فيها وكيفية إفادتها الشمول ليتمكن المجتهد من البناء عليها وتعميم حكم النص على جميع ما يشملها، ويدرك منزلة العمومات الشرعية، لتقوي عنده قاعدة الشمول وتستقر قاعدة الثبات، وبهذا يتحقق الإعجاز التشريعي الذي يتسق مع الإعجاز الكوني.

ويضم هذا الفصل من المباحث ما يبين ذلك إن شاء الله.

المبحث الأول مقارنة بين الإعجاز الكوني والإعجاز التشريعي وبيان سماته

تبين بما سبق أن (الشريعة الإسلامية) موصوفة بالكمال والثبات والشمول وهذه ألفاظ أتراب يأخذ بعضها بحجز بعض، فإن قلت كمالها يقتضي ثباتها وشمولها فقد صدقت لأنها لا تكون كاملة إلا وهي ثابتة شاملة، لأن عدم الثبات نقص وعدم الشمول كذلك.

وإن قلت ثباتها يقتضي كمالها وشمولها فقد صدقت، لأن ثباتها يقتضي - في مراد الله - أنها لازمة للبشر كافة على جميع العصور، ولا تكون كذلك إلا وهي كاملة شاملة لأن ذلك مقتضى الرحمة والحكمة والعدل الرباني تفضلاً منه سبحانه ونعمة.

وإن قلت شمولها يقتضي ثباتها وكمالها صدقت، لأنها لا تكون شاملة إلا أن تكون ثابتة ما بقي تكليف وعمل في الأرض، وإلا لم يتحقق الشمول إذا انقطع الثبات وكذلك لا تكون شاملة إلا إذا كملت فلا يلحقها نقص أبداً.

فالكمال والثبات والشمول مقطوع به، وهو قمة الإعجاز التشريعي^(١). وهو متوأكب مع إعجاز الخلق لما نرى من الآيات الكونية، بل هو كما تبين فيما سبق مطبوع بطابع الإعجاز الخلقي للكون، فالإعجاز التشريعي - الذي يعجز عن الإتيان بمثله أو

(١) الطرق لهداية القلب البشري للاستسلام لشريعة الله كثيرة جداً فقد يهتدي إنسان بمجرد التفكير في آيات كونية أو آيات تشريعية ومع ذلك فإن الأصل في هداية القلب البشري إلى الله هو ما كان بالفطرة ألصق وبمعهود الأميين أقرب، وبالإطلاع على الكون أيسر لأنه يمكن أن يقرأ كل أحد في كل حال حتى الذين لا يطلعون على أسرار التشريع وهم أكثر البشر، ولذلك اعتمد الرسل عليهم السلام على هذا الأصل القرآني في تصحيح العقيدة وهو قاعدة الدعوة ما بقيت البشرية في حاجة إلى التصحيح.

بشيء منه البشر أجمعون - هو صادر عن إرادة الله في إنزال القرآن - الذي هو كلامه سبحانه - والإعجاز في خلق الكون وآياته ما علمنا منها وما لم نعلم - الذي يعجز عن خلق شيء منه البشر أجمعون - هو صادر أيضا عن إرادته سبحانه حيث يقول للشيء كن فيكون، ولذلك كان سمة الإعجاز في الموضوعين واحدة حيث طبع بطابع الكمال والثبات والشمول.

ولذلك فإن هذين الإعجازين لا ينقطعان، أما الإعجاز الكون فكما قال سبحانه: ﴿سَرَّيْهِمْ أَيْتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٣].

وأول صفاته ضخامته وتعدد مواضعه وكثرة خصائصه وتنوع أشكاله وعمق دلالاته - يقابل ذلك كله ضعف طاقات الإنسان في جميع عصوره - حتى في عصرنا الحاضر - وهذا جعل الإنسان لا يستطيع أن يتملى هذا الإعجاز ويكشف عن جميع مجالته ومظاهره وخصائصه دفعة واحدة في جيل واحد فضلا أن يدرك عمقه، وفي ذلك رحمة بالإنسان لكي يدرك في كل عصر من دلالة هذا الإعجاز ما يحمله على تصحيح عقيدته في الله واتباع منهجه، وهو في جميع العصور واجد لا محالة من خصائص هذا الإعجاز ودلالاته بحيث يفكر في حق الله عليه فلا يعدم ما يطلع عليه من خصائص الإعجاز ودلالاته ولا يمل من ذلك لأن مواضعه متعددة وأشكاله متنوعة.

ومن الإعجاز في تدبيره سبحانه لأمر هذا الكون أن جعل الإعجاز التشريعي متوأكبا مع الإعجاز الكوني فيجد المتدبر لهذا القرآن حديثا مفصلا عن الكون وآياته - بحيث ينكشف له من خصائص الإعجاز وعمق دلالاته وتعدد مواضعه وتنوع أشكاله - ما يدل على أن هذه الشريعة التي جاء بها القرآن هي من عند خالق هذا الكون فيطمئن لها حيثئذ ويسكن إليها - وقد استول على عقله وقلبه ذلك الإعجاز في الخلق والتدبير فيدرك بعمق دلالة الإعجاز التشريعي، ذلك أن القرآن - بحديثه عن الإعجاز الكوني بذلك الوضوح الذي يزده إشراقا إبداع الصنعة المحسوسة - قد يسر للعقل البشري والقلب الإنساني تلقي وتفهم مظاهر الإعجاز التشريعي، ولذلك كانت

البداية في الخلق والأمر ببيان الإعجاز الكوني فيأتي حينئذ الإعجاز التشريعي ليستوي القلب البشري على الطاعة المختارة التي يتمثل فيها الرضى والطمأنينة لحكم الله الذي حفته مظاهر الإعجاز من كل مكان وهناك يتفاوت المؤمنون في إيمانهم وذلك لتفاوتهم في إدراك مظاهر الإعجاز والإبداع في الخلق والأمر.

ولا يزال هذان الإعجازان الكوني والقراني متواكبين إلى يوم القيامة وما زال التحدي بهما لقادة البشرية اليوم من الحكماء والعلماء والمشرعين قائما، فإن التحدي لم يكن لكفار قريش فقط، وما زال أهل الحق يعرضون هذا التحدي على أئمة البشرية اليوم في أوروبا وأمريكا وروسيا وغيرها من الأمم إن كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثل هذا الإعجاز الكوني أو التشريعي أو بشيء منه، وما هم بمستطيعين وما ينبغي لهم وما زال هذا قائما في هذا القرن وما بعده من القرون أمام جميع الجاهلييات في الأرض: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠].

ولنبداً بتلمس خيوط الإعجاز التشريعي، زيادة توثق في الإيمان وبيانا لعلاقة الإعجاز الكوني به، وكشفا عن حقيقة الثبات والشمول.

لا عجب أن تتشاكل طبيعة هذين الإعجازين فالله صاحب الخلق والأمر وأن من أبرز ملامح هذه المشاكلة ما يلي:

١ - الكون خلقه الله وقدر فيه طاقاته، فبقدر ما يتعامل الإنسان معها بقدر ما يستخرج منها، فالهاء طاقة مقدرة في الأرض، إذا استخرجها الإنسان فإنها استخرج طاقة كامنة يسر الله له استخراجها ولكنها ليست خلقا جديدا مستأنفا في الأرض: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ١﴾ ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رُوسَى مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيُنْذِرَ﴾ [فصلت: ٩-١٠].

وفي هذه الآية دلالة على أن الله جعل في هذه الأرض جميع ما تحتاجه البشرية من الطاقات وكل جيل يستخرج منها ما يطبق حسب قدراته ونشاطه ومبلغه من العلم،

وكذلك هذه الشريعة جاءت نصوص الوحي بها متضمنة معاني لا حصر لها، فقد جعلها الله شاملة لما يشاء أن يعلمه للبشر في جميع أجياله وكل جيل يعلم منها ما يحتاج إليه في جميع شؤونهم فيستخرج منها ما يحكم حياته كلها فيحفظ له هذا المنهج عقيدة صحيحة - فيلم من التخلف العقيدي وهو الارتكاس إلى الجاهليات البشرية - ويحفظ حياته الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية فتتحقق حينئذ العبادة في هذه الأرض وهي المهمة التي خلق الله الإنسان من أجلها.

يأتي كل جيل ليرتبط بهذه الشريعة، ويجد علماء فيها كل ما يحتاجه في تلك الأمور، وليس شيئاً من ذلك قد أنزل إنزالاً جديداً مستأنفاً كلاً، وإنما هو متضمن في هذه الشريعة تماماً كما هو الشأن في هذا الكون فيقف كل جيل ليجد ما يحتاجه من الطاقات في هذا الكون مدخراً له ويجد المنهج الصحيح الذي يحكم له جزئيات حياته مدخراً له في هذه الشريعة فيعلم أن له رباً خلق له كونا يعيش فيه ليستخرج طاقاته، ولها أنزل له شريعة ليستخرج منها ما يبصره بالمنهج الصحيح، وهذه أول ملامح تلك المشكلة بين الإعجاز الكوني والإعجاز التشريعي.

٢- إن هذا الكون لا تضاد فيه ولا تناقض بل هو صنعة محكمة مبدعة وهذا هو الإعجاز الذي يقابله إعجاز تشريعي حيث أنزل الله شريعته لا تضاد فيها ولا تناقض ولا اضطراب بل هي قول محكم.

وملامح هذه المشكلة تظهر في مثل قوله تعالى عن بيان امتناع هذا الكون عن الفساد والاضطراب: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

نعم لو كان في السماء والأرض آلهة إلا الله لاقتضى ذلك أن تتعدد الإرادات في تدبير هذا الكون فهذا يسير القمر إلى جهة وآخر يأمره بضدها وهذا يريد الشمس جارية وذاك يريد لها ساكنة وحينئذ يقع الفساد فلا يمكن أن تتعدد الآلهة - وكل إله يستحق الألوهية - كلاً، لو كان كذلك لفست الموات والأرض.

وشريعة الله التي هي كلامه المعجز ووحيه إلى نبيه لا يمكن أن تتعارض ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

نعم لو كان القرآن من عند غير الله لوجدنا فيه ذلك الاختلاف، فلما لم نجد قطعنا حينئذ أنه من عند الله، مثل سلامة الكون من الفساد دلنا ذلك على أنه من خلق الله، وهذا وذاك هو سند الثبات في هذا الكون وفي هذه الشريعة إلى أن تقوم الساعة فيقدر الله حينئذ ما يشاء، والثبات هو من أهم معالم الإعجاز التشريعي والإعجاز الكوني.

٣- من مظاهر الإعجاز في الكون أنك تجده متجددا معطاء بفضل من الله، والإنسان يشمر ذلك العطاء، وكلما اتجه الإنسان إلى الاستثمار الصحيح وجد خيرا كثيرا بإذن الله، وفي هذا الكون طاقات كلية ثابتة يستخرج منها الإنسان -عن طريق الاستثمار الصحيح - طاقات جزئية لا حصر لها، ولذلك يختلف البشر في إمكان الحصول على ذلك ما بين مستكثر ومستقل، وقد حمل الله الإنسان هذا الجهد ليكابد الحياة ويعمل ويعمر الأرض فتتحقق العبادة بإقامة الخلافة فيها.

والإنسان في كل ذلك ليس خالقا ولا منشئا حتى وإن اكتشف، لأن أصل الخلقة لله سواء في الكون أو الإنسان، وجهد الإنسان إنما هو اكتشاف لما يسره الله له حسب السنن الربانية.

وكذلك هذه الشريعة - التي هي وحي من الله - جعلها سبحانه متضمنة لكليات تشريعية تحفها جزئيات تشريعية كذلك، ثم كلف الأمة المتبعة لهذه الشريعة أن تجهد جهدها في إقامة فرض الكفاية وهو التعلم، وتهيئة طائفة منها لتقوم بمهمة التعليم والاجتهاد وذلك كله فرض كفاية وعلى الأمة العمل لإقامته، وهؤلاء المجتهدون يستثمرون تلك الكليات التشريعية، وقد علموا منها ومن تلك الجزئيات كيف يتم الاستثمار وتتحقق مقاصد الشريعة، وحينئذ يتحقق لكل جيل عن طريق - المجتهدين -

الحكم في مسائل لا يمكن حصرها البتة، وهذا هو غاية الاستثمار للكليات التشريعية^(١) وهذا الاستثمار اكتشاف لحكم الله وليس إنشاء ولا تشريعا تماما كما تبين لنا في الإعجاز الكوني، ذلك

أن الله وحده هو الخالق والمشرع والأمر سبحانه لا إله إلا هو.

٤ - من مظاهر الإعجاز الكون أنك تجد شجرة واحدة - وهي آية من آيات الله - تتفرع عن أصلها فروع كثيرة جدا وتجد أيضا أنواعا كثيرة من المخلوقات - كالهواء والماء والبذر والتربة.. - تجتمع لتخرج - بإذن الله - الزرع بجميع أجناسه، الذي يصلح لسد كثير من حاجات الإنسان.

وإنك لتجد هذه الملامح في الإعجاز التشريعي:

فمثلا إذا تأملت في العموم اللفظي وجدته كأصل الشجرة الواحدة تقوم عليها تلك الفروع المتكاثرة، فاللفظ العام يشتمل في دلالة على فروع كثيرة، أصله لفظ واحد وفروعه لا تنحصر.

وإذا نظرت في مثال آخر وهو العموم المعنوي وجدت جزئيات من الشريعة قد اجتمعت من كل مكان على معنى واحد، فأصبح هذا المعنى جنسا ينتج لنا أحكاما خاصة بمسائل كثيرة بل يصبح مثل العموم اللفظي، فهناك لفظ عام تبنى عليه فروع شتى، وهنا جزئيات كثيرة يخرج منها أصل واحد يحكم به على جزئيات لا تنحصر، فهل رأيت مثل هذا الإعجاز شجرة واحدة في الأصل تنمو فروعها وتكاثر، وجزئيات متناثرة - من تراب وماء وهواء وبذور - تجتمع لتخرج بإذن الله شجرة ذات فروع كثيرة عمومات لفظية - هي عمدة الشريعة - يتفرع عن كل واحد منها فروع لا

(١) نتحدث هنا عن الوضع السوي الذي خلق الله الإنسان له، وإلا فإن هناك أجيالا تنحرف عن مقصد الإعجازين الكوني والتشريعي فلا هي استثمرت طاقات الكون ولا هي اتبعت الشريعة، وهذه الحالة السيئة مرت بأجيال كثيرة جدا من أجيال البشرية.

تنحصر، وجزئيات كثيرة يتفرع عنها فروع كثيرة جدا تشابهها في الحكم - عن طريق القياس الشرعي - وهذه الجزئيات تجتمع مرة أخرى لتنتج العموم المعنوي فيحكم به على فروع لا تنحصر.

هكذا في دورة تشريعية معجزة لا أجدها لها شبيها إلا تلك الدورة الفلكية أو دورة الزروع والثمار المعجزة في الخلقة، التي تظنها قد تقف فينقطع عطاؤها، فكلما طاف بك طائف من شك أبصرتها تنطلق في دورة جديدة تبدد تلك الشكوك، هذه دورة الإعجاز الكوني الذي يقول الله عنها متحديا البشر في جميع العصور: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [لقمان: ١١].

وهذه هي دورة الإعجاز التشريعي الذي يقول الله عنها متحديا كذلك: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لَكَلِمَتِي رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ [الكهف: ١٠٩].

أقول - والله أعلم بمراده - إن هذه الشريعة وهي كلام الله لا تنفذ أبدا - مهما قدر الله أن يخلق من الأجيال على هذه الأرض وسيجد فيها كل جيل ما يحتاجه يستنبطه منها علماءه - فلا تنفذ أبدا، بل ينفذ البحر دون أن ينفذ منها شيء^(١).

وأقتصر على ما في الوسع من تبين الملامح التي تظهر بين الإعجازين الكوني والتشريعي لعل فيه الكفاية في بيان حقيقة الإعجاز التشريعي وانتقل بعده إلى دراسة موضوع العموميين اللفظي والمعنوي وهما من سمات ذلك الإعجاز.

(١) قارن بين هذا وبين ما أشرت إليه عند بيان صلة المعنى الاصطلاحي للشريعة بالمعنى اللغوي فقد قلت هناك إن العرب لا تسمي مورد الماء (شريعة) حتى يكون الماء عدا لا انقطاع فيه.

المبحث الثاني

العموم اللفظي

العموم هو الشمول، تقول العرب عم الرجل قومه بالعطية إذا شملهم^(١) وعموم الشريعة شمولها، بحيث يدخل في حكمها ما لا حصر له من الوقائع والحوادث في جميع نواحي الحياة البشرية، فكما أن عموم التكليف للبشر أجمعين - وهم غير محصورين - فكذلك العموم هنا يشمل كل ما يحتاجه الناس في عموم الأحوال والأزمان والأمكنة بلا حصر^(٢)، ونصوص الشريعة أكثرها عمومات منها ما ورد في القرآن ومنها ما ورد

(١) لسان العرب - مادة (عم).

(٢) من تعريفات العام أنه (لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرَّمْتُ حَظَّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فلفظ «الأولاد» السواردي الآية: عام يشمل كل ولد كبيراً أو صغيراً ذكراً أو أنثى مسلماً أو كافراً ثم ورد النص بمنع القاتل والكافر.

ومثله ما ورد في الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فإنه عام في كل امرأة. انظر تخصيص العام (١١-١٣). وهذه الأمثلة والتعريف أوردته للبيان فقط، وقد اتفقت طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية على أمور منها: أن دلالة العام على أصل معناه قطعية، وأن ما قامت القرينة على نفي إرادة الخصوص منه فهو قطعي في شموله لجميع الأفراد، واختلفوا فيما سوى ذلك. انظر تخصيص العام (٣٥)، وسيكون منهجي في البحث هو البناء على ما ورد من تحريرات لطريقة المتكلمين وطريقة الحنفية لأن البناء على المادة العلمية الموثقة والمسلمة يوفر الجهد للمضي بالبحث في هذه القضايا إلى مسائل جديدة، ونقل المادة العلمية شيء وتحليلها شيء آخر، ولذلك فإنني لا أضيف جديداً في عرض تلك الطريقتين، أما تحليل موقفهما وأدلتيهما فهذا هو الذي سأهتم به مع إضافة عرض الآراء الأخرى للأصوليين المعتبرين أمثال: الإمام الشاطبي والإمام ابن تيمية، وخاصة وأن أكثر الباحثين لم يفتنوا لطريقة الشاطبي وابن تيمية، ولعل سبب ذلك يرجع إلى غلبة مسلك المتكلمين على أصول الفقه وحصر البحث الأصولي في طريقة المتكلمين والحنفية ويقتضي البحث أمراً آخر وهو مقابلة طريقة المتكلمين بطريقة الشاطبي وابن تيمية، وسيكون كلام الشاطبي هو الأصل لأنه مفصل، أما الأحناف فلا أنهم يساعدون الشاطبي وابن تيمية من جهة.. فقد اخترت عرض أجوبتهم عن أدلة المتكلمين فقط، وسيكون العرض مناسباً لطبيعة هذا الكتاب.

في السنة وهي من أكبر قواعد الشمول في الشريعة^(١)، لأنها من جهة تعتبر جوامع مختصرة يدخل تحتها ما لا يمكن حصره من الجزئيات والوقائع التي تجد في حياة البشرية، ومن جهة أخرى تمثل ثبات الشريعة لأنها عمدتها ولأنها حجة على كل حال عند السلف الصالح يقطعون بعموماتها بحسب فهم المقصد العربي في اللسان وبحسب مقاصد الشارع في موارد الأحكام.

وفي هذا المبحث بيان لحجيتها وقوتها^(٢) والجواب عما يعارض ذلك وقد اختلف منهج الأصوليين في دراسة العمومات، وأدى هذا الاختلاف إلى الاختلاف في قوة شمولها فمنهم من ضعفها وجعلها ظنية وهم المتكلمون ومنهم من قواها فجعلها قطعية وهو منهج الحنفية والشاطبي وابن تيمية^(٣) مع أن هؤلاء وهؤلاء يستدلون بها وتتقارب وجهات النظر عندهم إذا أخذوا في الاستدلال، لأن طريقة المتكلمين تنزع - كعادتها - إلى البحث التجريدي - وقد غلبت عليهم حتى في أصول الفقه فإذا أخذوا في العمل - والتطبيق - تخففوا من آثار مسلكتهم في البحث ولذلك ساءت اهتماما شديدا ببيان الفوارق في منهج النظر بين أصحاب المذاهب وستحظى «طريقة المتكلمين» بتحليل يبرز حقيقتها وحجمها العلمي مع بيان السبب الذي حملهم عليها، ولن أقف عند طريقة المتكلمين ومقابلتها بطريقة الحنفية، بل سأنقل البحث إلى ضم طريقة

(١) وهناك (القياس) فإن ما ورد من الجزئيات هو في الحقيقة عام لأنه يصلح أن يقاس عليه غيره بشرطه وسيأتي بيان ذلك، ومنه قياس المصلحة، وهناك العموم المعنوي وسيأتي إن شاء الله.

(٢) هناك من يرى أنه وإن كان حجة إلا أنه حجة ضعيفة وسيأتي الجواب عن ذلك حين عرض المذاهب.

(٣) هناك فوارق مهمة بين منهج الأحناف من جهة ومنهج الشاطبي وابن تيمية في تخصيصها بعد تقويتها فالحنفية لا تخصصها بالآحاد والشاطبي وابن تيمية يخصصونها بما ثبت مطلقا على ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

الشاطبي وطريقة ابن تيمية وأقارن بينهما لعل في ذلك تجديدا لطريقة السلف الصالح، ومظنة ذلك في نقول هذين الإمامين كما سيأتي بيانه.

وإن مما يساعد إلى الوصول إلى نتيجة صحيحة أن نعلم أن مسألتنا التي وقع عليها الاختلاف مسألة شرعية، لا هي عقلية تجريدية ولا هي لغوية صرفة، وجميع الدارسين - المفروض فيهم - أن يكونوا متعبدين بإتباع المقاصد الشرعية والمقاصد العربية في فهم لغة العرب، لأنه ليس عندنا عقلا محضا نتبعه، ولا لفظا مجردا نحتكم إليه، وإنما العبرة بمجموع اللفظ والمعنى تسوقه المقاصد اللغوية وتحكمه المقاصد الشرعية.

المطلب الأول

الفرع الأول: طريقة الإمام الشاطبي

يعتمد الإمام الشاطبي رحمته الله في دراسته لموضوع «العموم» على منهج متميز يلتزم فيه بمقاصد العربية، وهي الجارية في كلام العرب في التعميم^(١)، وبمقاصد الشرع مبتعدا عما يصوره العقل في مناحي الكلام^(٢)، فلا هو يتبع البحث اللغوي التجريدي، ولا البحث العقلي التجريدي كذلك.

يقدم الشاطبي العموم الاستعمالي على عموم الصيغة، وإن كانت في أصل وضعها على خلاف المقاصد الاستعمالية، ذلك لأنه لا يعتبر ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها عند الإطلاق^(٣)، بل يعتمد المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وهو لا ينكر أن يكون للصيغة وضع أصلي، بل ذلك مسلم عنده، ولكنه يعتمد على قاعدة معلومة عند أهل العربية وهي: «أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي»^(٤).

(١) الموافقات (١٧٣/٣).

(٢) المصدر نفسه (١٨٢/٣).

(٣) قسم دلالة الصيغ على العموم إلى قسمين:

الأول: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وهذه الصيغ تارة تطلقها العرب وتقصد بها تعميم ما تدل عيه في أصل الوضع، فإذا أرادت ذلك فلا إشكال.

والثاني: إطلاق تلك الصيغ بحسب المقاصد الاستعمالية التي يدل عليها معنى الكلام خاصة، وهذا هو الذي تقدمه العرب على الوضع الإفرادي.

والأول معتبر ما لم يعارضه الثاني، وكلاهما إنما يعرف بما يدل عليه مقتضى الحال. المصدر السابق (١٧١/٣).

(٤) المصدر السابق (١٧١/٣).

فما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها عند الإطلاق قياسي، وما تدل عليه بحسب المقاصد الاستعمالية التي يقصد إليها المتكلم في العادة استعمالية، والاستعمالي مقدم على القياسي، ولذلك اعتبرت العرب مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان يدل على ذلك:

أن العربي قد يستعمل لفظ عموم يشمل في أصل الوضع نفسه وغيره، ومقتضى الحال أنه لا يريد نفسه ولا أنه داخل في العموم وهذا هو الوضع الاستعمالي^(١). قال ابن خروف^(٢): لو أن رجلاً حلف ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضر بهم ولم يضرب نفسه لكان صادقاً.

ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضر بهم، لم يدخل في التهمة والضرب.
قال فكذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقْ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]^(٣).

فإن صفاته سبحانه لا تدخل تحت الإخبار الوارد في هذه الآية، وكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا لا تدخل فيه صفاته تعالى، وهذا معلوم من وضع اللسان فإن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه^(٤). ومثله قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥].

لم يقصد أنها تدمر السموات والأرضين والجبال.. وإنما المعنى أنها تدمر كل شيء مما مرت عليه ومما شأنها أنها تؤثر عليه في الجملة ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسْكَنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]^(٥).

(١) المصدر السابق (٣/١٧١).

(٢) هو علي بن محمد بن علي بن محمد الأندلسي النحوي أقام بحلب ومات سنة ٦٠٩ هـ تقريباً وفيات الأعيان (١/٤٣٣).

(٣) ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢]

(٤) الموافقات (٣/١٧٢).

(٥) الآية تدل على أن المساكن لم تدمر فالعموم إذا عموم استعمالية.

يؤكد ذلك أنه لا يصح عند أهل العربية الاستثناء في مثل قول الرجل:
 «من دخل داري أكرمته إلا نفسي»، أو «أكرمت الناس إلا نفسي»، أو «قاتلت
 الكفار إلا من لم ألق منهم» وإنما يصح الاستثناء لغير المتكلم من الداخلين أو المكرمين
 أو المقاتلين الذين يلاقيهم وهو الذي يتوهم دخوله إذا لم يستثن.
 «هذا كلام العرب في التعميم فهو إذا الجاري في عمومات الشرع»^(١).

وعلى هذا فلا نحتاج إلى التخصيص هنا لا بالعقل^(٢)، ولا بالحس^(٣)، ولا
 بالمنفصل ولا بالمتصل، وذلك لأن المجموع - من لفظ العام وما لحقه من المنفصل عنه
 أو المتصل به من ألفاظ - هو الدال على مقصود المتكلم، ومقصده يعرف بالطريقة التي
 بينها الشاطبي من كلام العرب، وإذا كان المجموع هو الدال - وقد استقر التشريع بعد
 انقطاع الوحي - فتحصل عندنا العام وما اتصل به من الكلام وما انفصل عنه، فإن
 دلالة تعرف من المقاصد الاستعمالية وليس هناك إخراج لشيء، وإنما هو بيان لقصد
 المتكلم من عموم اللفظ لكي لا يتوهم السامع منه غير ما ذكر، فاللفظ المتصل بالعام
 لا يخصص من محمول الحكم شيئاً لا لفظاً ولا قصداً، وكذلك المنفصل ليس تخصيصاً
 حقيقياً، وإنما هو بيان لمقصود المتكلم من عموم الصيغة^(٤) وذلك يعرف من مقصد
 الشارع، ومقصد الشارع يعرف من مجموع نصوصه وهو وضع واحد لا متعدد، ولا

(١) الموافقات (٣/ ١٧٢ - ١٧٣).

(٢) كما صنع أكثر الأصوليين حيث خصصوا آية: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرؤم: ٦٢] بالعقل لأنهم
 ادخلوا ذات الباري في العموم ثم أخرجوها بالعقل، والعموم عند الشاطبي هنا عموم استعمالي
 حسب المقصد اللغوي والشرعي، فلا نحتاج على هذه الطريقة إلى إخراجها إذ أنها لم تدخل
 أصلاً. انظر من كتب الأصول الأحكام للامدي (٢/ ٢٨٢).

(٣) كما صنع أكثر الأصوليين في آية: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الاحقاف: ٢٥] فقالوا الحس هنا أخرج
 السماوات والأرض والمياه. انظر الإحكام للامدي (٢/ ٢٨٢).

(٤) الموافقات (٣/ ١٨١ - ١٨٢).

تخصيص فيه لا في اللفظ ولا الإرادة، فالحاصل: أن ما يلحق بصيغ العموم سواء كان متصلاً أو منفصلاً إنما هو بيان لوضع الصيغ في أصل الاستعمال فهو تفسير أشبه البيان الذي عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه^(١).

وفائدة هذا البحث عند الإمام الشاطبي كما يلي:

- ١- أن عمومات القرآن والسنة - وهي عمدة الشريعة - حجة على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وذلك هو الموافق لكلام العرب - الذي نزل القرآن به - وموافق «لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب من اللسان وبحسب قصد الشارع من موارد الأحكام»^(٢).
- ٢ - أن هذه العمومات حجة أيضاً بعد التخصيص^(٣).
- ٣ - السلامة من جميع الإشكالات والشناعات التي وقع فيها بعض الأصوليين^(٤). وبعد أن تعرفنا على مذهب الإمام الشاطبي أنقل إلى ذكر الاعتراضات التي يمكن أن ترد عليه وهي قسمان، منها ما ذكره هو وأجاب عنه، ومنها ما ذكره غيره وأجيب عنه هنا - إن شاء الله تعالى - وذلك في الفرع الثاني والثالث.

(١) المصدر السابق (١٨٢/٣).

(٢) المصدر نفسه (١٨٣/٣ - ١٨٤).

(٣) المصدر نفسه (١٨٣/٣ - ١٨٤).

(٤) انظر اختلاف القائلين بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص - الإحكام للآمدي (٢٣٢/٢).

الفرع الثاني: الاعتراضات التي ذكرها وأجاب عنها

● الاعتراض الأول:

إذا ثبت أن حالة الوضع تقتضي إطلاق اللفظ على جميع ما هو موضع له، فإن حالة الاستعمال والتركيب وهي الحالة الثانية لا تخرج عن أحد اعتبارين:

(أ) إما أن تبقى دلالة اللفظ على ما هي عليه، فهو حينئذ الوضع الإفرادي وهذا مقتضاه.

(ب) إذا لم تبقى دلالاته على ما هي عليه فهو الوضع الاستعمالي الذي خصص الوضع الإفرادي وهذا التخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي، وهو مذهب الأصوليين وعلى ذلك فلنكتفي بما قرره الأصوليين ولا داعي للقول بالعموم الاستعمالي.

وأجاب الشاطبي عن هذا بجواب حاصله: أن التخصيص غير وارد وذلك أن اللفظ إذا بقيت دلالاته فلا تخصيص وهذا ظاهر.

وإذا لم تبقى دلالاته على أصل الوضع الإفرادي فذلك سببه كما ورد في الاعتراض وقوع الوضع الاستعمالي، وهذا الوضع الاستعمالي ذو أصالة مستقلة عن الوضع الإفرادي، بل هو شبيه بالحقيقة العرفية المقابلة للحقيقة اللغوية، فمقابلة الوضع الإفرادي للاستعمالي كمقابلة الحقيقة اللغوية للعرفية، فهما وضعان حقيقيان لا مجازيان وعليه فإن العموم الاستعمالي وضع حقيقي لا مجازي.

والدليل على ذلك هو ما ثبت في الأصول العربية من أن اللفظ العربي له أصالتان قياسية واستعمالية أصالة أخرى غير ما لللفظ في أصل الوضع، وعلى هذا فإن «الاستعمالي» وضع ثان وليس تخصيصاً للوضع الأول.

● الاعتراض الثاني:

إن «الاستعمالي» لا يؤثر في دلالة اللفظ حال الأفراد، ولا يصير وضعاً ثانياً، بل هو باق على أصله ثم يأتي التخصيص بمتصل أو بمنفصل بعد ذلك.

والدليل على صحة هذا الاعتراض: أن العرب تفهم التعميم من ورود اللفظ العام في سياق الاستعمال حتى يأتي مخصص له، مع أن هناك من الأمثلة ما دل السياق فيها على خلاف ما فهموا، والأمثلة تبين المقصود ومنها:

١ - فهمهم لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

فقال الصحابة: أينما لم يلبس إيمانه بظلم، فقال: إنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

٢ - ومن ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

قال بعض الكفار لقد عبدت الملائكة وعبد المسيح فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فقد فهم العرب من مقتضى اللفظ العموم وبادرت أفهامهم إليه، واعتبروا اللفظ بما وضع له في الأصل، وفهمهم هذا معتبر، كيف والقران قد نزل بلسانهم^(١).

وأجاب الشاطبي بجوابين: أحدهما مختصر والآخر مفصل، وأكتفي بالأول وحاصله: أن العموم الاستعمالي لا يفهم إلا باعتبار المقصد الشرعي فمن فهم مقصد الشارع أدرك العموم الاستعمالي، وكذلك يحتاج إلى إدراك المقصد الاستعمالي العربي، والعرب في إدراك مقصد العربية شرع سواء^(٢)، وأما إدراك المقصد الشرعي فالتفاوت

(١) الموافقات (٣/١٧٣ - ١٧٤).

(٢) يقصد الشاطبي العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، أما غيرهم ممن لم تكن العربية سليقة لهم فهم متفاوتون في معرفة مقاصدها، ولذلك فإن الشاطبي يشترط في المجتهد أن يدرك مقاصد العربية ومقاصد الشريعة وهذا يقتضي أن يدرك العربي معنى اللفظ وإلا احتاج إلى من يدلّه على معناه كما ورد في الأمثلة السابقة.

فيه حاصل، فليس قديم العهد بالإسلام كجديد العهد به، ولا الدارس والمشتغل به كغيره ولا المبتدئ فيه كالمتنهي والتفاوت حاصل بين المؤمنين: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]^(١).

فإذا توقف بعض الصحابة كما في الأمثلة السابقة وغيرها، فلأن إدراك المقصد الشرعي يتفاوت الصحابة فيه فمن خفي عليه ذلك المقصد ثم علمه زال الإشكال، فعدم إدراك بعض الصحابة فيه للعموم الاستعمالي سببه عدم إدراك المقصد الشرعي، كما أن من لم يعرف القصد الاستعمالي العربي لم يدرك العموم الاستعمالي وحينئذ يحمل اللفظ على أصل الوضع.

وليس في هذا دلالة على أن اللفظ ليس له إلا وضع واحد، بل له وضع استعمالي فمن لم يعرفه اعتمد الوضع الأصلي.

وقد بين الشاطبي عدم إدراك المقصد الشرعي عند بعض الصحابة في الآية الأولى، وعدم إدراك المعارض من الكفار موقع الآية بل جهل مقصد السياق فإن الخطاب فيها لقريش وكانوا يعبدون ما لا يعقل، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ الآية إشارة إلى ما لا يعقل، فلا يدخل فيه المسيح ولا الملائكة، فنزل بيانا لجهل المعارض قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ فالمسيح والملائكة لم يدخلوا في المعنى الذي من أجله نزلت هذه الآية، فإنها نزلت خطابا لقريش وما كانوا يعبدون المسيح ولا الملائكة، فالعموم الوارد في الآية عموم استعمالي لم يدخل فيه الملائكة ولا المسيح^(٢).

«وبالجملة فجوابهم بيان لعمومات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة وأن ثم قصدا آخر سوى القصد العربي لا بد من تحصيله، وبه يحصل فهمها وعلى طريقه

(١) انظر ما سبق (ص ٢١٥).

(٢) الموافقات (٣/١٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٥٨).

يجري سائر العمومات وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل البتة واطردت العمومات قواعد صادقة العموم^(١).

● الاعتراض الثالث:

وهو وارد على جواب الاعتراض الثاني وأذكره هنا مستقلاً ليمكن إيضاحه: وحاصله: أن ما في الجواب من أن بعض الصحابة لم يدركوا المقصد الشرعي، يعارضه أن منهم من أدرك المقاصد الشرعية كما أدركها كثير من العلماء من بعدهم وحملوا اللفظ أيضاً على عمومته في أصل الوضع مع أن السياق على خلافه، ومن أمثلة ذلك:

١- قصة عمر مع بعض أصحابه حيث رآهم يتوسعون في الإنفاق فقال لهم: أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طِبْنَكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠] الآية، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة ولذلك قال: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ﴾ ثم قال: ﴿فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾^(٢).

فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً.

٢ - ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. نزلت فيمن ارتد عن الإسلام بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ١١٦].

(١) الموافقات (٣/ ١٧٧ - ١٧٨).

(٢) ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طِبْنَكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَأَسْتَمْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ بِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٠]

ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة وأن مخالفه عاص وعلى أن الابتداع في الدين مذموم^(١).

وغير هذين المثالين كثير وهي مبنية على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي مسألة تختلف فيها، وحاصل البحث أن أحد القولين هو الأصح ولا فائدة زائدة^(٢).

أجاب الشاطبي عن هذا بأحد جوابين:

الأول: إن هذا ليس من مسألة البحث، وهو فقه حسن يعرفه الراسخون في العلم، فإن الله ذكر المؤمنين بأحسن أعمالهم وذكر الكافرين بأسوأ أعمالهم ليكون العبد بين الخوف والرجاء فيرى أحسن أفعال المؤمنين فيقتدي به، ويرى أفعال الكافرين فيحذر منها، وليس هذا من قبيل الصيغ العمومية، بل من قبيل حمل ذلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي.

والثاني: إن هذا بيان «فقه الجزئيات من الكليات العامة لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة العموم»^(٣).

وبهذا الجواب يتقرر عند الإمام الشاطبي أن العموم الاستعمالي وضع ثاني غير الوضع الأصلي، ويعرفه من عرف مقاصد العربية ومقاصد الشريعة وعلى ذلك

(١) الموافقات (٣/١٨١).

(٢) المصدر السابق (٣/١٨١). وأشار الشاطبي إلى أن في المسألة قولين - وهو ما ذكره الأصوليون - وانظر بحث الدكتور محمد العروسي «مسألة تخصيص العام بالسبب» طبعة سنة ١٤٠٣ هـ - المطبعة العربية الحديثة - القاهرة. تجد فيه أن العبرة بعموم اللفظ ولا خلاف على هذه القاعدة، وما ينقل من الخلاف فإنما هو في تحقيق المناط وفي هذا البحث وضع - جزاء الله خيراً - الأمور في نصابها وأزال الإشكال الوارد على هذه القاعدة.

(٣) الموافقات (٣/١٨١).

فالعمومات صادقة العموم وهي حقيقة لا مجاز وليس هناك تخصيص بمنفصل، وهذا هو موقف الصحابة والسلف من عمومات الكتاب والسنة، يبينونها وهم ينظرون إلى مقاصد الشارع فيها، ولا يقتصرون على أصل الوضع، ولا يرون ذلك البيان إخراجاً من أصل اللفظ.

ويزيد الشاطبي هذه المسألة إيضاحاً فيقول:

إن التخصيص بالمتصل سواء بالاستثناء كقولك: «عشرة إلا ثلاثة» فإنه مرادف لقولك سبعة، أو بالصفة وأشبه ذلك: «ليس في الحقيقة بإخراج الشيء بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ».

ويستشهد بقول سيويه: «زيد الأحمر عند من لا يعرفه كزيد وحده عند من يعرفه»^(١)، ولا تخصيص لا لفظاً ولا قصداً، وأما أنه ليس بمجاز: فذلك لحصول الفرق عند العرب بين قول القائل: «ما رأيت أسداً يفترس الأبطال»، وقول القائل: «ما رأيت رجلاً شجاعاً» فالأول مجاز والثاني^(٢) حقيقة.

والشاطبي في هذا الاستدلال يعتمد على أمرين:

الأول: الرجوع إلى أهل العربية في هذا الاعتبار.

الثاني: اعتبار المقصد الشرعي.

أما ما يصوره العقل في مناحي الكلام فلا يعتمد طريقاً لإثبات مقصوده هنا^(٣). إما التخصيص بالمنفصل عنده فليس هو التخصيص الذي يذهب إليه الأصوليين، بل هو بيان للمقصود من عموم الصيغ في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما

(١) المصدر السابق (٣/١٨١).

(٢) المصدر السابق (٣/١٨٢).

(٣) المصدر السابق (٣/١٨٢).

ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص. و
فرق بين قوله أن التخصيص بيان لوضع اللفظ، وبين قولهم أنه بيان لخروج
اللفظ عن وضعه.

والفرق بينهما كما يصوره الشاطبي كالفرق بين البيان عقب اللفظ المشترك لبيان
المراد منه، وبين البيان الذي سبق عقب الحقيقة لبيان أن المراد المجاز كقولك: «رأيت
أسدا يفترس الأبطال».

فالأول: بيان المراد من اللفظ المشترك ومثله التخصيص بالمنفصل عند الشاطبي
الذي هو عبارة عن بيان المقصود من عموم الصيغ.

والثاني: بيان أن المراد من اللفظ المجاز لا الحقيقة ومثله عند الأصوليين
التخصيص الذي هو بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص.
وأما الاعتراضات الأخرى فنذكرها ثم نجيب عنها، وهي:

الفرع الثالث: اعتراضات أخرى وجوابها

١ - إن الخلاف إنما يكون حقيقيا بين الجمهور القائلين بأن العام حقيقة بعد
التخصيص ومن ثم يكون حجة وبين القائلين بأنه مجاز فيكون محتملا فلا
يكون حجة وهو رأي ضعيف والخلاف فيه كذلك، فلا يحتاج من الشاطبي إلى
كل هذا الجهد كما يرى الأستاذ دراز رحمته الله.

٢ - يقترح أن يعتمد الشاطبي رأي الجمهور وينصره ويرد على المخالف فيقرر أن
العام حقيقة فيما قصد ويبقى بعد التخصيص كذلك.

٣ - إن حاصل مذهب الشاطبي أن العام حجة بعد التخصيص ولا يسميه
تخصيصا بل يسميه بيانا والجمهور يسمونه تخصيصا وما شنع به على
الأصوليين لا معنى له، لأنه يتفق معهم في نهاية الطريق، فإن لزم على رأيهم
التساهل بالعمومات وانتفاء جوامع الكلم فكذلك على رأيه لأنه يحتاج إلى

مبين والمبين يحتاج إلى فهم لمقاصد العربية ومقاصد الشريعة^(١).

واقترح ترتيب مذهب الشاطبي على النحو التالي وذلك بأن يقرن الشاطبي رحمته الله مذهبه مع مذهب الجمهور للرد على من نفى الحجية بدعوى المجاز، وهذا الرأي وإن كان ضعيفا إلا أنه يوهن الاستدلال بالعمومات، وإن الجوامع لا تكون كذلك إلا إذا كان المعنى محددًا محررا وهذا لا يتحقق على رأي القائل بالمجاز لأن المجاز محتمل^(٢).

ونؤيد مطلب الأستاذ دراز بادئ ذي بدء ونتمنى تحقيقه، لأن تجميع الطاقة العلمية وإبعاد الخلاف عن مسائل الدين أمر مطلوب محبوب، ولكن هل يمكن للشاطبي أن يسير مع طريقة المتكلمين حذو القذة بالقذة، وقبل أن نعرض لطريقتهم - وهم القائلون بالظنية وقد اختلفوا بعد ذلك في حجية العام - نشير إلى الجواب عن اعتراضات الأستاذ دراز واقترحاته بما يناسب هذا الموضوع ونسجل الجواب في النقاط الآتية:

١ - إن منهج الشاطبي في دراسة العموم يختلف تمام الاختلاف عن مسلك المتكلمين ومن تابعهم، والخلاف جوهري، يشبه الخلاف بين مسلك المتكلمين ومنهج السلف في الاستدلال، ومن الفوارق بينهما ما يلي:

(أ) مسلك المتكلمين مسلك تجريدي عقلي، ومسلك الشاطبي مبني على طبيعة الشريعة، فهي شريعة ذات مقاصد نزلت بلسان عربي مبين، فالعبرة بالاستعمال والمقاصد، وعمدة الشاطبي راسخة حيث اعتمد على لغة العرب^(٣) وهي الحجة البينة في مثل هذه المسألة.

(١) الموافقات (٢٩١/٣) تعليق دراز، وانظر ما قاله الدكتور أديب الصالح تفسير النصوص (١١٥/٢)، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ المكتب الإسلامي.

(٢) الموافقات (٢٩١/٣-٢٩٢) تعليق دراز.

(٣) انظر ما قاله الأستاذ دراز هامش الموافقات (٢٧١/٣) بتحقيقه.

(ب) إن الشاطبي تابع السلف الذين من شأنهم تقوية الأدلة كما تبين لنا عند الحديث عن إفادة الشريعة للعلم، والمتكلمون تابعوا مسلكهم في تضعيف الأدلة ووصفها بالظنية^(١).

٢- إن الإمام الشاطبي اعتمد في رد القول بتضعيف العموم والقول بالمخصصات على حقيقة قول الجمهور، فإنهم كما أشار دراز وهو يذكر قول الغزالي لا يدخلون في العموم ما لا يخطر ببال المتكلم وإن البيان للعام لا يسمى تخصيصاً إلا تجوزاً^(٢)، فكيف ينتصر الشاطبي لمسلك المتكلمين وهو يعلم أن ما ذهب إليه هو منهج السلف وعليه تدل اللغة وهو بيان في الحقيقة لا تخصيص حتى عند مخالفه، وإنما قالوا بتضعيف العمومات وادخلوا المخصصات عليها ثم اختلفوا في حجيتها بعد تضعيفها بسبب التزامهم طرقاً في الاستدلال ليست مثل الطريق الذي سلكه الإمام الشاطبي، فكيف ينصرهم على مثل هذا.

والحقيقة التي سنذب عنها إنشاء الله بالبينّة الظاهرة أن الخلاف بين المنهج الشاطبي الذي تابع فيه منهج السلف في الاستدلال وبين مسلك المتكلمين يشبه الخلاف بين علماء الكلام وعلماء السلف، وفي هذا التنبيه كفاية في هذا الموضوع. وسيأتي له زيادة بيان وتأكيد في المطلب الثاني، وفي عرض طريقة المتكلمين ومناقشتها.

(١) انظر ما سبق (ص ١٧١).

(٢) انظر قول الغزالي وتعليق دراز عليه بما يساعد الشاطبي هامش الموافقات (٣/ ٢٧٢).

المطلب الثاني

طريقة المتكلمين ومناقشتها

الفرع الأول: ذكر طريقة المتكلمين^(١)

وهم جمهور المتكلمين من أتباع المذاهب الثلاثة: المالكية والشافعية والحنابلة، وبعض الحنفية^(٢).

قالوا: إن دلالة العمومات القرآنية والسنية ظنية^(٣)، واستدلوا: «بأن العام قد كثر

(١) اقتضت هنا على عرض طريقة المتكلمين لأنها منسوبة إلى جمهور الأصوليين من ناحية، ومقابلة لطريقة الشاطبي من ناحية أخرى، وأما طريقة الحنفية وهي القول بأن دلالات عمومات القرآن والسنة القطعية فتعتبر مساعدة لطريق الشاطبي من جهة القطع بالعمومات.

(٢) التوضيح وشرحه التلويح (٣٨/١) وما بعدها، وكشف الأسرار (٣٠٤/١)، وحاشية البناني (٤١٣/١) وما بعدها، ومسلم الثبوت (٢٦٤-٢٦٥)، وشرح الكوكب المنير (١١٤/١). وانظر رسالة الدكتوراه للدكتور علي عباس الحكمي «تخصيص العام» (٣٥)، وهناك بعض الملاحظات التي يمكن أن ترد على بعض ما قرره في الاستدلال لمذهب المتكلمين وفي نسبة قولهم إلى مذهب الإمام الشافعي وسيأتي ذكر بعضها في الهامش الذي بعد هذا.

(٣) تبين فيما سبق من البحث أن مصطلح «الظنية» عند المتكلمين حادث، ومن هنا لا وجه لنسبته إلى أئمة أهل السنة كما لك وأحمد والشافعي، وقد درج كثير من الأصوليين على نسبة مفردات مسلك المتكلمين إلى هؤلاء الأئمة، من ذلك ما نحن فيه فقد قالوا إن الإمام الشافعي يقول بظنية العمومات، مع أن بعض الشافعية نقلوا عن إمامهم القول بالقطعية «تخصيص العام» (٣٧). ومع ذلك فقد اعتمد الذين خالفوا في هذا على دليلين اثنين:

الأول: أن من أعلام المذهب من لم يصحح هذه النسبة، تخصيص العام (٣٧).

الثاني: أن ذلك مخالف لمنهج الشافعي في الاستنباط، فقد عرف عنه حمل ظواهر القرآن على مقتضى أخبار الآحاد، وهي ظنية الثبوت ولا يصح حمل العمومات على هذه الأخبار مع القول بقطعيتهما، تخصيص العام (٣٧).

والجواب عن الأول: أن النسبة إن لم يصححها أحد أعلام المذهب فقد ذكرها الأبياري شارح كتاب البرهان لإمام الحرمين وحكاه إمام الحرمين في أول كتابه المذكور ونقله أيضا الأصفهاني شارح المحصول وذكر الهاوردي نحوه أيضا «تخصيص العام» (٣٧).

تخصيصه، وشاع قصره على بعض أفراد، حتى أصبح قولهم: «ما من عام إلا وقد خصص» بمنزلة المثل، فنتج عن ذلك احتمال التخصيص في كل عام ولو لم يظهر ما يخصه، وحيث قام احتمال التخصيص، وإرادة البعض انتفى القطع لا يثبت مع الاحتمال^(١).

الثاني: أن القول بالقطعية لا ينافي منهج الإمام الشافعي، لأنه قرر في «الرسالة» تثبيت خبر الواحد. وانظر ما سبق، نعم ينافي مسلك المتكلمين لأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم عندهم، وهذا هو الفارق بين منهج الإمام الشافعي وطريقة المتكلمين، وما يفرضه بعض الباحثين من أن أخبار الآحاد ظنية عند الشافعي ومالك وأحمد، فرض غير صحيح بل ثبت فيما سبق أن أئمة السلف يستدلون بها على العقيدة، ومع هذا يأتي هؤلاء الباحثون وينسبون إليهم القول بظنية العمومات ويلزمونهم بطريقة المتكلمين، وهذا في الحقيقة إجحاف لمسلك المتكلمين على أصول أئمة السلف، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وأقحموا مسلك المتكلمين على أصول الصحابة يقولون بظنية أخبار الآحاد يأخذون هذه النسبة مسلمة بلا برهان، مع أن البرهان العلمي قام على ضدها كما بينه الإمام الشافعي والأشعري وابن تيمية وابن القيم وغيرهم ممن نقل مذاهب الصحابة والأئمة. انظر ما سبق، وينون على هذه النسبة أن الصحابة يقولون بأن العمومات ظنية، تخصيص العام (٤٣)، وفي الحق أن الصحابة لا هم قائلون بهذا ولا بذلك وأن المسلك الذي فرضت به طريقة المتكلمين على أصول الصحابة عليهم السلام مسلك لم تثبت له حجة، فلا ثبت أنهم يقولون بأن أخبار الآحاد ظنية ولا ثبت ذلك عن أحد من السلف ومن ثم فإن ما رتب على هذا الذي ليس بثابت يكون غير ثابت أيضا. وراجع ما سبق عند نقل الاتفاق على أن خبر الواحد يحتج به في العقيدة، ولو تحرر كثير من الباحثين من مسلك المتكلمين في البحث والدراسة لتحرروا حينئذ من الفرضيات العقلية والاحتمالات التي لا دليل عليها وسلموا من إجحاف مسلك المتكلمين على منهج الصحابة والأئمة.

(١) «تخصيص العام» رسالة دكتوراه (٣٨)، وقد ذكر المؤلف أن هذا هو دليلهم الوحيد. وانظر المصادر الأصولية السابقة: التوضيح وشرحه (٣٨/١)، كشف الأسرار (٣٠٤/١)، حاشية ألبناني (٤١٣/١)، مسلم الثبوت (٢٦٤/١ - ٢٦٥)، شرح الكوكب المنير (١١٤/١).

وقد أثرت نقل الدليل - الذي ليس لهم غيره - بنصه حتى يكون ذلك أحكم وأوضح وأثبت في بيان حجبتهم.

وبعد ذلك أعرض منهج الحنفية والشاطبي وابن تيمية في مناقشتها.

الفرع الثاني: مناقشة الحنفية والإمام الشاطبي

والإمام ابن تيمية لطريقة المتكلمين

يتكون دليل المتكلمين من مقدمتين:

الأولى: وجود احتمال يمنع من قطعية دلالة العام.

الثانية: أن هذا الاحتمال ناشئ من وقوع التخصيص وكثرته حتى أصبح قولهم: «ما من عام إلا وقد خصص» بمنزلة المثل.

والحنفية والشاطبي يردون هذا الاستدلال كل حسب طريقته، ويتفقون تارة في طريقة الجواب وسنين ذلك، ويختلفون تارة أخرى، والمهم أنهم جميعا يتساعدون على رد طريقة المتكلمين.

فالحنفية يردون المقدمتين معا: وذلك أن الاحتمال المعتبر عندهم هو الاحتمال الناشئ عن دليل، وهذا الاحتمال الذي أسست عليه طريقة المتكلمين ليس ناشئا عن دليل فلا عبرة به^(١).

وقد أجاب القائلون بالظنية بأن هذا الاحتمال ناشئ عن دليل هو وقوع التخصيص وكثرته «فالاحتمال الناشئ عن هذه الكثرة إذا لم يكن راجحا - لعدم ظهور القرينة الخاصة - فلا أقل من أن يكون احتمالا مرجوحا لجواز وجود القرينة مع خفائها وإذا وجد الاحتمال انتفى القطع»^(٢).

(١) التلويح (١/ ٣٩)، وتخصيص العام (٣٩).

(٢) التحرير مع شرحه التيسير (١/ ٢٦٩)، وتخصيص العام (٤٠)، وستكون هناك مقارنة أذكرها إن شاء الله بين مسلك المتكلمين في نفي القطعية مطلقا عن الأدلة - وقد سبق - وبين هذا الموضع.

وجوابهم هو من معنى المقدمة الثانية، وهي التي ردها الحنفية أيضا وكذلك الشاطبي، فقد خالفوهم في مثلهم المشهور «ما من عام إلا وقد خصص» فهذه ليست مسلمة عند الحنفية، وليست مسلمة أيضا عند الشاطبي وقد عارضها شيخ الإسلام ابن تيمية أشد المعارضة:

قال الإمام الشاطبي: ردا على القائلين بالاستدلال بالعمومات على تحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم قال: «وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص إلا قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦].

وجميع ذلك مخالف لكلام العرب ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام»^(١).

«وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل»^(٢).

ولعل في صحته نظر، ولو صح لا اعتمده بعض من انتصر لطريقة المتكلمين، ولكنه لم يثبت، وأما قول الإمام الشاطبي أنه إن ثبت فيحتمل التأويل - لا يعني ثبوته - بل هو من المجادلة بالحسنى، ولعل التأويل الذي تطلع إليه الشاطبي يشبه ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو يتعجب أشد العجب من هذه المقالة «ما من عام إلا وخصص» فيعتذر لمن نصرها بأنهم يقصدون «ما من عام فيه لفظ» كل شيء «إلا وخصص إلا كلمة أو كلمات»^(٣) أما العمومات الأخرى التي ليس فيها لفظ ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ فإن ابن تيمية يرى أن قولهم فيها أنها مخصصة إلا قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ﴾

(١) الموافقات (٣/ ١٨٤).

(٢) المصدر السابق (٣/ ١٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٤١).

عليه السلام، أنه من أكذب الكلام وأفسده وإن أطلقه بعض السادات المتفقهة^(١) ومن ثم فإن ابن تيمية يعارض في تضعيف العمومات^(٢)، ويتابع السلف كما تابعهم الشاطبي ويعتبر العمومات المسندة المجردة عن قبول التخصيص تكاد تكون قاطعة في شمولها بل قد تكون قاطعة^(٣).

الفرع الثالث: مناقشة ابن تيمية لطريقة المتكلمين ومقارنتها بمذهب الشاطبي

وقبل أن أذكر جواب شيخ الإسلام عن طريقة المتكلمين أذكر أوجه الشبه بين منهج الإمام الشاطبي والإمام ابن تيمية في عدة نقاط:

١- إنهما يشتركان في القول بقطعية العمومات.

٢- أن ابن تيمية يعتبر أن مذهب الجمهور: أن الخاص المتأخر عن العام يقضي على العام باعتباره تفسيراً له فيتبين له أن صورة التخصيص لم ترد باللفظ العام^(٤) ويرجح مذهب الجمهور في موضع آخر فيقول: إن «التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ، ومن هنا يغلط كثير من الغالطين يعتقدون أن اللفظ عام، ثم يعتقدون أنه قد خص منه ولو أمعنوا النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي أخرجوه لم يكن اللفظ شاملاً له...»^(٥).

وهذا هو مذهب الشاطبي بعينه، فما يرد على العام إنما هو تفسير وهو مذهب الجمهور كما حكاه ابن تيمية.

(١) مجموع الفتاوى الكبرى (٦/٤٤٢).

(٢) المصدر السابق (٦/٤٤١).

(٣) المصدر السابق (٦/٤٣١).

(٤) المصدر السابق (٣٥/٢١٥).

(٥) المصدر السابق (٦/٤٤٣).

ومن مجموع هذه النقول يتبين لنا مذهب الجمهور وهو أن ما يلحق بالعمومات إنما هو في الحقيقة تفسير لا تخصيص.

٣- أن ابن تيمية يعارض أشد المعارضة «مثل» المتكلمين الذين بنو عليه طريقتهم وهو قولهم: «ما من عام إلا وقد خصص» والشاطبي يعتبره - كما اعتبره الإمام ابن تيمية - معارضا لجميع الكتب التي أنزلها الله ولسائر كلام الأمم^(١).

٤- أن العموم اللفظي على هذا التفسير والعموم المعنوي هما طريقان لإثبات حكم الأشياء الكثيرة والقضاء بالكلية العامة كما يقول ابن تيمية ولذلك دافع عنهما ورد قول من ضعفهما وأجاب عما استدلوا به^(٢)، وذلك صنيع الشاطبي في الموافقات كما سبق بيانه.

وبعد معرفة أوجه الشبه أذكر جواب شيخ الإسلام - كما أورده في الجزء السادس من الفتاوى الكبرى ويمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأول: أجاب فيه عن قول القائلين أن العموم وإن ثبتت به الحجة لكنه ضعيف.
الثاني: مناقشة قولهم أن أكثر العمومات مخصوصة، ويمكن أن أقسم جوابه إلى فقرات.

(أ) مناقشة قولهم بتضعيف العمومات:

أجاب عن قولهم: «إن العموم يحتج به على ضعف في دلالتهم لأن العمومات أكثرها مخصوصة وأنه ما من عموم محفوظ إلا كلمة أو كلمات»^(٣).

أجاب بقوله: «هذا سؤال لا توجيه له، فإن هذا القدر الذي ذكرته لا يخلو: إما أن يكون مانعا من الاستدلال بالعموم أو لا يكون، فإن كان مانعا فهو مذهب منكري

(١) المصدر السابق (٦ / ٤٤٢).

(٢) المصدر السابق (٦ / ٤٤٠).

(٣) المصدر السابق (٦ / ٤٤١).

العموم من الواقفية والمخصصة، وهو مذهب سخيّف لم ينتسب إليه، وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال فهذا كلام ضائع غايته أن يقال: دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر وهذا لا يقر، فإنه ما لم يقدّم الدليل المخصص وجب العمل بالعام^(١).

(ب) مناقشة قولهم أن أكثر العمومات مخصوصة:

وأجاب عن الثاني بقوله: «... من الذي سلم أن أكثر العمومات مخصوصة؟ أم من الذي يقول ما من عموم إلا وقد خص إلا قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٦].

فإن هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه فإنه من أكذب الكلام وأفسده.

والظن بما قاله أولاً أنه إنما عني أن العموم من لفظ ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ مخصوص إلا في مواضع قليلة كما في قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] ﴿فَتَحَنَّا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤].

وإلا فأى عاقل يدعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة وفي سائر كتب الله وكلام أنبيائه وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم.

وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة لا مخصوصة سواء عنيت عموم الجمع لأفراده أو عموم الكل لأجزائه أو عموم الكل لجزئياته^(٢). ثم ذكر ﷻ أمثلة كثيرة تدل على ذلك مع أنه باب واسع كما قال، ومن هذه الأمثلة ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

عموم يشمل جميع العالمين فليس أحد من العالمين إلا والله ربه.

(١) المصدر السابق (٦/ ٤٤٢).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٤٤٢).

٢ - ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤].

فهل في يوم الدين شيء لا يملكه الله ؟

٣ - ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧].

فهل في هذين الصنفين من لا يجتنب حاله التي كان بها مغضوبا عليه أو ضالا ؟

٤ - ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢-٣]... فهل

أحد من المتقين لم يهتد بالقرآن ؟

٥ - ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤].

هل في هذا الذي أنزله الله على رسله عليهم السلام ما لم يؤمن به المؤمنون لا

عموما ولا خصوصا ؟

٦ - ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥].

فهل خرج هذا العموم أحد من المتقين فلم يدخل في الهدى في الدنيا ولم يكن من

أهل الفلاح في الآخرة ؟

٧ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ٢١].

فهل في الناس من لم يخلقهم الله لعبادته حتى يخرجوا من هذا العموم الوارد في

الآية ؟

وهناك أمثلة أخرى ذكرها شيخ الإسلام^(١)، وهذه العمومات الكثيرة استخرجها من آيات معدودة من سورة الفاتحة وأول سورة البقرة ثم قال: فالذي يقول بعد هذا: ما من عام إلا وقد خصص إلا كذا وكذا، إما في غاية الجهل وإما في غاية التقصير في العبارة، فإن الذي أظنه أنه إنما عني (من الكلمات التي تعم كل شيء، مع أن هذا الكلام ليس بمستقيم، وإن فسر بهذا، لكنه أساء في التعبير أيضا، فإن الكلمة العامة ليس

(١) مجموع الفتاوى (٦/٤٤٢ - ٤٤٣).

معناها أنها تعم كل شيء وإنما المقصود أن تعم ما دلت عليه أي ما وضع اللفظ له وما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص مما هو فوقه في العموم وأعم مما هو دونه في العموم والجميع يكون عاما^(١).

وهذا هو العموم الاستعمالي الذي بينه الشاطبي وهو يوضح معنى قوله تعالى: ﴿تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]^(٢).

وكما نص الشاطبي على أن قولهم «ما من عام إلا وقد خص» مناف لكلام العرب فكذلك نص ابن تيمية حيث قال: «ثم عامة كلام العرب وسائر الأمم إنما هو أسماء عامة»^(٣).

وهذا الأخير هو من معنى ما أجاب به الحنفية - عن طريقة المتكلمين - حيث قالوا إن الألفاظ العامة - في كلام العرب - لو قلنا إنها تحتمل التخصيص بدون قرينة لارتفع الأمان عن اللغة فلا يستقيم ما يفهمه الناس من خطاب الشرع - وعامة خطابه عمومات - ولما استقام قول السيد كل عبد لي فهو حر، فاحتمال التخصيص مؤد إلى التلبيس^(٤).

هذا ما يسر الله لي تحريره من أجوبة العلماء الذين ناقشوا طريقة المتكلمين، وقد تبين من أجوبتهم أنها تدل على علم راسخ يدعمه البرهان الشرعي والعلم بلغة العرب، ومنهجهم في الاستدلال منهج متميز يتعد عن الإطلاقات والاحتمالات المجردة عن الأدلة وعن الفرضيات التي لا برهان عليها، وأسلوبهم في الأداء تطبيقي

(١) المصدر السابق (٦/٤٤٥).

(٢) انظر (ص ٣١٧). وقد احتاج أكثر الأصوليين إلى تخصيصه بالحس، وعلى طريقة ابن تيمية والشاطبي لا نحتاج إلى القول بالتخصيص.

(٣) المصدر السابق (٦/٤٤٥).

(٤) تخصيص العام (٤٢)، وانظر التحرير وشرحه (١/٢٦٨).

على مفردات الآيات ومفردات اللغة وسهل ميسر للفهم ومجاف لأسلوب المتكلمين العقلي التجريدي وسنؤكد على ذلك بعد قليل.

و بهذا يتبين لنا أن رفع القطعية عن العمومات الشرعية لا موجب له، مع أنه مخالف لكلام العرب ومؤد إلى التلبيس ومخالفة السلف كما صرح به الشاطبي^(١)، وقولهم ما من عام إلا وخصص لا يصح، فلم يبق عندهم إلا القول بكثرة تخصيص العمومات وهذا - إن سلمناه - لا يوجب المصير إلى مقالتهم، لأن وجود هذه الكثرة يقابلها وجود كثرة مثلها في عمومات لم تخصص، فما الذي رجح اعتبار إحدى الكثرتين، فيبقى الأمر كما قال الحنفية وإلا ارتفع الأمان عن اللغة ووقع التلبيس، أما إذا اعتبرنا منهج الإمام الشاطبي وابن تيمية ونصرناه فإن ذلك أقوى في إسقاط طريقة المتكلمين، ذلك لأن طريقتهم مبنية على التجريد العقلي، والتجريد اللغوي وإغفال المقاصد اللغوية والشرعية، وقبل أن نذكر جواب الإمام الشاطبي أذكر الدليل على ما قلته آنفاً - من أنهم اتبعوا التجريد العقلي والتجريد اللغوي.. وذلك يعرف بتحليل طريقة المتكلمين وبيان الفرق بينهما وبين طريق طريقة الشاطبي.

الفرع الرابع: تحليل طريقة المتكلمين وبيان الفرق

بينها وبين طريقة السلف كما يمثلها الشاطبي

ونبدأ بتحليل موضعين اثنين:

الأول: تحليل جوابهم عن اعتراض الحنفية عليهم بأن مقتضى قولهم ما من عام إلا وخصص مؤد إلى التلبيس ورفع الأمان عن اللغة.

الثاني: تعلقهم حين الاستدلال بالوضع اللغوي دون الالتفات إلى مقصد الشرع واستعماله.

(١) الموافقات (٣/١٨٤).

وسيكون تحليل هذين الموضوعين في سياق متتابع الفقرات دون الفصل بينهما، اللهم إلا بيان لمميزات طريقة الشاطبي وابن تيمية لأن الأمور تعرف بأضدادها.

وأبدأ بتحليل ما أجاب به المتكلمون عن قول الأحناف: «إن القول بالتخصيص للعمومات بدون قرينة يؤدي إلى رفع الأمان عن اللغة»، حيث أجابوا بقولهم: إن القرينة وإن لم تكن موجودة لكنها خافية علينا، وإخفاؤها وفقدانها لا يدل على انعدامها فلا يلزم من ذلك التلبس ولا رفع الأمان عن اللغة، لأننا في الحقيقة عولنا على قرينة - في قولنا بالتخصيص للعمومات ومن ثم وصفها بالظنية - والقرينة موجودة وإن خفيت علينا وفقدناه^(١).

وهذا تجريد عقلي محض، فكأنهم يقولون الأدلة العامة على الظنية لأنها تحمل التخصيص، فإذا قلنا: لا بد من قرينة وهي مفقودة، قالوا وإن كانت مفقودة، قالوا وإن كانت مفقودة لكنها لم تنعدم.

وقارن بين هذه الطريقة في الاستدلال وبين طريقة المعتزلة ومن تابعهم من المتكلمين عند الاستدلال على بدعتهم من أن الأدلة النقلية ظنية، فقد استدلوا - كما ذكرنا سابقا - بأن وجود المعارض العقلي قد أوجب ذلك، فإذا ثبت عندهم فقدان المعارض العقلي لم يقولوا أيضا بأن الأدلة النقلية تفيد العلم، بل قالوا إنه وإن فقد لكنه لم ينعدم، فتبقى الظنية ملازمة للأدلة النقلية.

القائلون بظنية العمومات يدعون بأن القرينة التي أدت إلى احتمال التخصيص منعت القول بالقطعية، وإن فقدنا القرينة لم تثبت القطعية لأن القرينة موجودة وإن فقدت.

والقائلون بظنية الأدلة النقلية يقولون إن المعارض العقلي أدى إلى منع القول بإفادتها العلم، وإن فقدتها لم تفد العلم أيضا، لأنه يحتمل وجود المعارض.

(١) التحرير وشرحه (٢٦٨/١)، تخصيص العام (٤٢).

احتمال وجود القرينة وإن فقدت ينبنى عليه القول بظنية العمومات الشرعية^(١).

فهل ترى بينهما من فارق؟!

وبعد هذا نستطيع أن ندرك بعمق منهج الإمام الشاطبي لان الأمور بأضدادها.

يرفض الإمام الشاطبي جعل العقل حكماً في تحديد القطعية في العمومات بناء على منهجه العام في الاستدلال كما أوضحه في المقدمات، فالعقل ليس له أن يقرر ابتداء حكماً من الأحكام ولا أن يتقدم بين يدي الأدلة الشرعية، فهو محكوم لاحكام يسرجه الشرع كما يشاء^(٢).

أمر آخر مهم جداً وهو أن طريقة الاستدلال على القضايا الشرعية طريقة شرعية أيضاً تأخذ طبيعة هذه الشريعة، فإذا أنزلت هذه الشريعة المباركة للإفهام^(٣) فطريقة الاستدلال ينبغي أن تكون كذلك، وإذا خوطب بها الأميون واعتبر في خطابها الجمهور فينبغي أن تكون طريقة الاستدلال كذلك^(٤)، ومن هنا ابتعد الإمام الشاطبي عن مسلك المتكلمين في أصول الفقه، واتبع طريقاً شرعياً واضحاً تميز فيه عن أهل الأهواء مطلقاً سواء من الفرق الضالة أو من تأثر بهم^(٥).

(١) انظر الجواب عن بدعتهم هذه وتفنيدهم فيها سبق.

(٢) انظر ما سبق (ص ١٩٤).

(٣) الموافقات من مقاصد الشريعة الإفهام (٤/٤٤).

(٤) قد نحتاج في رد طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة إلى استعمال مصطلحاتهم وتفنيدها وذلك لا بأس به، ويستعمل بقدر الحاجة، إما جعله أصلاً في منهج تفكيرنا وأسلوب كتابتنا - كما غلب على طريقة المتكلمين في أصول الدين وأصول الفقه - كما شهد بذلك الغزالي - انظر (ص ١٩٤) فذلك مناف لطبيعة هذه الشريعة في البيان، انظر الموافقات - المقدمة السادسة (٢٥/١).

(٥) يبرز ذلك أشد ما يبرز في المقدمات وكتاب الاجتهاد من الموافقات وكتابه الاعتصام.

فلا عجب إذا أن يجانب طريقة المتكلمين في دراسة العموم ... وحاصل ما عنده - وقد سبق - أن العام وبيانه أصبح بين أيدينا عند انقطاع الوحي، فمجموعهما هو الدليل، وهذا المجموع من العام وبيانه هو عبارة عن مجموع المقصد اللغوي والشرعي، ولا دخل لما يصوره العقل في مناحي الكلام ومن هنا لا حاجة لنا بطريقة المتكلمين في التعلق بالاحتمال المبني على وجود القرينة - التي إن فقدت ما عدت - كما يقولون، فما يرد على العام إنما هو تفسير لبيان المقصود منه، وهو في اللغة وفي الشرع موضوع وضعا استعماليا وهو مقدم على الوضع الإفرادي، هذا هو الجاري في كلام العرب، والرجوع في هذا إليهم لا إلى العقل وما يصوره.

فالشاطبي - مراعاة لمنهج الشريعة في الإفهام - ينزل مباشرة إلى الواقع الاستعمالي سواء في كلام العرب أم في خطاب الشارع، فيجد ذلك كله، وضعا إفراديا يقابله وضع استعمالي، فالمقصود عند العرب هو الاستعمالي فليعتبر إذا ولا حاجة لغيره، وكذلك في خطاب الشارع نجد مجموع اللفظ العام وتفسيره فلنأخذهما معا فيكون التفسير بيانا - نظير البيان الذي يأتي عقب اللفظ المشترك لبيان المراد منه - وإذا كان كذلك فلا حاجة لتوهين العمومات الشرعية فلا نصفها بأنها ظنيات ونستدل بها على تحسين الظن وعدم القطع، كلا بل هي قطعية والقول بغير ذلك «مخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته (أي القرآن) التي فهموها تحقيقا بحسب قصد العرب في اللسان وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضا فمن المعلوم أن النبي ﷺ بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا على وجه هو أبلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست موجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة»^(١).

(١) الموافقات (٣/١٨٤).

وطريقة المتكلمين تأثرت بالفلسفة التجريدية - كما بينا سابقا - فهي طريقة مجافية لمقصد الشريعة ومنهجها في الاستدلال، ولذلك وقعوا في كثرة الاحتمالات وأوقعوا الأدلة الشرعية معهم في ذلك ووصفوها بالظنية، وكان جل علمهم موسوم بالجدل العقلي - كما هو شأنهم في دراسة العقيدة - وابتعدوا كثيرا عن الواقع العملي - ولذلك بقيت بينهم وبين عوام المسلمين فجوة ضخمة وما زالت - ولما كان البحث في أصول الفقه لا بد من أن تكون له ثمرة تطبيقه غلب المتكلمون على طبيعتهم فما استطاعوا أن يخرجوا منها إلا بعسر شديد تلحظ أثره في أن كثيرا من مسائل الأصول لا ينبنى عليها عمل^(١) وإن كثر عليها الخلاف، والمسائل التي خرجت عن طبيعتهم هي المسائل التي بنى عليها آثار تطبيقية مثل مسائل العموم، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يدخلوا إلا عن طريق التجريد العقلي، فلما تنزلوا إلى واقع التطبيق كان منهجهم قريبا من منهج الإمام الشاطبي، لأن الواقع العملي مغاير في طبيعته للواقع الفلسفي التجريدي - ولو أن المتكلمين ابتعدوا عن التصورات العقلية التجريدية ونزلوا إلى الواقع العملي التطبيقي لسلموا من كثير من الفساد - ويكفيني دليل واحد صرح به الغزالي في المستصفى: ذلك قوله إن إطلاق التخصيص تجوز قال الشيخ أبو زهرة: «ومهما يكن اختلاف الفقهاء في مدى المخصصات وقوتها فإنهم يقررون أن التخصيص ليس إخراجا لبعض أفراد العام من الحكم بعد أن دخلوا فيه بل يقررون أن التخصيص هو بيان إرادة الشارع بعض أفراد العام ابتداء، وإن الأفراد التي لا تشملها الأحكام المقترنة بلفظ العام لم تدخل في ضمن العام بالنسبة لهذه الأحكام، فقد نصت كتب الأصول شافعية كانت أو حنفية أو مالكية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض أفرادها بالإرادة

(١) انظر المقدمة الخامسة من الموافقات بعنوان «كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي» (١٨/١).

وهناك من المسائل المذكورة في الأصول ما هو عارية وليس من صلب العلم. انظر المقدمة الرابعة (١٧/١ - ١٨) وسبب ذلك غلبة مسلك المتكلمين على أصول الفقه.

الأولى، فيكون المخصص مبينا لإرادة الخصوص ولقد ذكر الغزالي أن تسمية الأدلة مخصصة تجوز، إذ التخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص^(١). ولذلك لم ير الشاطبي أن هذا التخصيص موجود في الشريعة، لأنه لا إخراج من الصيغة في الحقيقة، بل الإرادة - أي الوضع الاستعمالي الشرعي - استخدم اللفظ العام وأطلقه على بعض أفرادها، وهذا الاستعمالي مقدم على الوضع الأول، فما يقوله الأصوليون من أن المخصص قصر العام على بعض أفرادها إنما هو تجوز، ولذلك يعتبر الشاطبي هذا - الذي يسميه الأصوليون تخصيصا - يعتبره بينا وتفسيرا، يدلنا على الوضع الاستعمالي - أي ما أراده الشرع - وفي الحقيقة ليس هناك تخصيص في محصول الحكم لا لفظا ولا قصدا كما قرره في الموافقات^(٢) وهذا الذي قاله هو الذي تؤول به طريقة المتكلمين والخنفية أيضا عندما ينزلون إلى واقع العمل التطبيقي كما بين الشيخ أبو زهرة، وشهد به الغزالي.

ومن عظم فقه الإمام الشاطبي أن التفت إلى هذه الحقيقة فقال: «فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلا أم لا؟ فإن كان باطلا لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة لا تجتمع على الخطأ، وإن كان صوابا - وهو الذي يقتضيه إجماعهم - فكل ما يعارضه خطأ، فإذا كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب: إن إجماعهم أولا غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزم منه إبطال ما تقدم، لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي حتى إذا اخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره كل على اعتبار رآه أو تأويل ارتضاه، فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال بلا خلاف بيننا وبينهم إلا ما يفهم عنهم من

(١) أصول الفقه (١٣٠)، وقارن مع ما حكاه شيخ الإسلام عن الجمهور.

(٢) الموافقات (١٨٢/٣).

لا يحيط علماً بمقاصدهم ولا يجود محصول كلا مهم ... وبالله التوفيق»^(١).

فكان الإمام الشاطبي يريد أن يصحح لكثير من الأصوليين طريقة الاستدلال ولذلك تجنب رحمته الله طريقة التجريد العقلي واللغوي، واعتبر المقصدين اللغوي والشرعي وقدمهما على الوضع الإفرادي واستند في ذلك كله إلى ركن ركين^(٢)، ولو دخل الأصوليون من هذا المدخل لسلموا من الوقوع في شناعات خطيرة، ولا يسلمهم من ذلك أنهم إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتبار الوضع الاستعمالي لأن تلك المحظورات والشناعات يؤدي إليها مسلكهم الأول من ذلك ما قاله الشاطبي واعتمده الشيخ أبو زهرة^(٣): «فان قيل: حاصل ما مر أنه بحث في عبارة والمعنى متفق عليه ومثله لا ينبغي عليه حكم، فالجواب: أن لا، بل هو بحث فيما ينبغي عليه أحكام، منها أنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى حجة أم لا^(٤) وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص صار معظم الشريعة مختلفاً فيها هل هو حجة أم لا، ومثل ذلك يلقي في المطلقات فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور (أي) على ما قرره الإمام الشاطبي لم يبق الإشكال لمحذور وصارت العمومات حجة على كل قول.

(١) الموافقات (٣/١٨٣).

(٢) انظر أدلته من كلام العرب ومقاصد الشريعة وكلام السلف فيما سبق، وهذا ما نصره عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فيما سبق أيضاً.

(٣) أصول الفقه (١٢٧).

(٤) انظر آراء المخالفين: الإحكام للآمدي (٢/٢٣٢)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٢١٣)، وتخصيص العام (٩٧-١٠٣)، وقد ذكر ثمانية مذاهب في حكم العام بعد التخصيص هل يبقى حجة أم لا؟

ولقد أدى إشكال هذا الموضوع (أي طريقة المتكلمين في الاستدلال) إلى شناعة أخرى وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقة العموم وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم^(١)، وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها^(٢).

فالإمام الشاطبي يعتبر الأصل الاستعمالي الشرعي ابتداءً.. ولذ سلم مذهبه من هذه الشناعات، والمتكلمون وقعوا في التجريد العقلي والتعلق بالاحتمالات والتأثر بأصول الكلام في وصف دلالة الألفاظ الشرعية بالظنية ولزمهم من الشناعات ما لزمهم.

وعلى طريقتهم في إغفال واقع الاستعمال الشرعي - الذي هو الحجة المعتبرة في فهم إرادة الشارع - أغفلوا واقع الاستعمال العربي - الذي هو الحجة المعتبرة في فهم مقاصد العرب من كلامها - فجعلوا العام المخصص مجازاً واعتبروا أصل اللغة وأغفلوا عرف الشارع واستعماله، وعلى طريقة الشاطبي أغفلوا المقصد الاستعمالي العربي، إذ لو اعتبروه لعلموا أنه وضع استعمالي معتبر عند العرب ومقدم على الأصل

(١) قارن ما أدى إليه القول بالظنية، كما صور الإمام الشاطبي - وبين ما نقلته عن المعتزلة وقاضيه عبد الجبار حيث قالوا بظنية الأدلة القرآنية والسنة وليس الاحتجاج عندهم بها على أصولهم وإنما الاحتجاج بالعقل، ويأخذونها على جهة تحسين الظن كما قالوا... وهو ما يؤدي إليه القول بظنية العمومات ولعلك بذلك تلحظ مدى سيطرة علم الكلام على أصول الفقه، وقارن بما سبق في أكثر من موضع، وفي هذا جواب عما استغربه الأستاذان الفاضلان عبد الله دراز وأديب الصالح من قول الشاطبي: «إن ذلك توهين للعمومات وإبطال للكليات القرآنية». وانظر مذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٥٨ - ٥٩ - ٦٠) حيث بين أن هناك من يقول بأن العام مجاز بعد التخصيص ثم بين فضيلته كيف يكون المجاز محتملاً وأنه يصح نفيه، ومثل هذا لا يحتج به، وقد أنكر ذلك فضيلته وبين الصواب فيه، فانظر هذه الشناعة وهي واحدة مما حذر منها الإمام الشاطبي.

(٢) الموافقات (٣ / ١٨٣ - ١٨٤).

القياسي الذي هو أصل الوضع، ولكنهم أغفلوا ذلك وذهبوا إلى القول بالمجاز - والمجاز محتمل - وقالوا: إن القائلين بأنه حقيقة لا يستقيم قولهم إلا إذا أرادوا بذلك أنه حقيقة في عرف الشارع واستعماله ثم قالوا: «والكلام ليس فيه وإنما هو في اللفظ من حيث وضع اللغة»^(١) واللفظ الواحد لا يكون حقيقة ومجازا بالنسبة إلى معنى واحد في استعمال واحد^(٢)، وهنا يتبين لنا بوضوح الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الشاطبي، فالمتكلمون أغفلوا المقصدين الشرعي واللغوي، ووقعوا في مقابل ذلك في التجريد العقلي واللغوي، وطريقة الإمام الشاطبي اعتمدت المقصدين الشرعي واللغوي، وطريقة الإمام الشاطبي اعتمدت المقصدين الشرعي واللغوي، وبعدت عن التجريد العقلي واللغوي، فليس هناك وضع واحد أو استعمال واحد وإنما هما وضعان، وضع إفرادي ووضع استعمالي، والثاني مقدم على الأول - وقد ذكرت الحجة لذلك فيما سبق - والبحث محكوم بعد ذلك بمقصد الشارع واستعماله وليس نظرا مجردا في وضع اللفظ وإن خالف المقصد الاستعمالي في اللغة والشرع.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نحدد معالم منهج الإمام الشاطبي مع الإشارة إلى ما يضاده عند المتكلمين:

- ١- إن منهج الإمام الشاطبي منهج شرعي راعي فيه المقصد الاستعمالي الشرعي، ومنهج لغوي راعي فيه المقصد الاستعمالي في كلام العرب، وأما طريقة المتكلمين فعلى الضد من ذلك أغفلت المقصد الاستعمالي الشرعي والمقصد الاستعمالي اللغوي، والبحث في العموم يقوم على اعتبار المقصدين لأنه بحث لغوي من جانب وشرعي من جانب آخر، فقاعدة الشاطبي في بحثه أسلم وأحكم وأشمل، بخلاف طريقة المتكلمين.

(١) تخصيص العام (٩٦).

(٢) المرجع السابق (٩٦).

٢- تحرر الإمام الشاطبي من مسلك أهل الكلام في المنهج والأسلوب فلا هو يتبع العقل وما يصوره، ولا يغفل الواقع التطبيقي العملي وما يقتضيه، بخلاف مسلك أهل الكلام فقد غلبت عليهم طبيعتهم حتى في أصول الفقه^(١) فاتبعوا العقل وما يصوره وأغفلوا الواقع الاستعمالي لهذه الشريعة ولغة العرب وما يترتب عليه.

ولهذا الفرق بين الطريقتين - ولما مر ذكره من الأدلة المباشرة يعتبر منهج الإمام الشاطبي منهج أصيل متميز مستند إلى منهج السلف في الاستدلال تحوطه الأدلة البينة من حيث الاستعمال الشرعي والاستعمال اللغوي، وهو منهج يأخذ بطبيعته من طبيعة هذه الشريعة من حيث الإفهام ومن حيث الاحتجاج.

٣- تحرر الإمام الشاطبي من القول بأن العمومات عند السلف ظنية الدلالة لأنهم مخصوصون لها بأخبار الآحاد وهي ظنية الدلالة فلو كانت العمومات قطعية لما خصصها السلف بأخبار الآحاد وقد سبق بيان أن ما نسبته المتكلمون إليهم لا برهان عليه^(٢). ولعله من أعظم الشبه التي حملت المتكلمين في أصول الفقه على قولهم بظنية العمومات،

وقد تحررت الشاطبي من ذلك كله فلم يتبع هذا الفرض الذي لا صحة له وتحرر من جانب آخر من مذهب الحنفية، فإنه وإن وافقهم في القول بقطعية العمومات إلا أنه يرى أن العام وبيانه دليل واحد ووضع واحد استعمالي يدل على مقصد الشارع، ولا يجعلهما متقابلين بحيث نحتاج إلى التخصيص بالمنفصل أو المتصل ثم نقع في مقالة المتكلمين أو مقالة الحنفية، ولأن كانت طريقة المتكلمين قد أوجبت على العموم

(١) انظر كلام الغزالي عنهم (ص ١٩٤).

(٢) أثبت فيما سبق أن افتراض أن الصحابة قائلون بظنية أخبار الآحاد فرض لا برهان عليه بل الحجة على خلافه.

الشرعية وصف الظنية، فإن الحنفية قد حجزوا أخبار الآحاد -مع صحتها وعد شذوذها وعلتها- عن تخصيص العمومات باعتبار أنها قطعية وأخبار الآحاد ظنية، ولا يخصصون بها العمومات والحالة هذه.

وكما لم نسلم للمتكلمين القول بظنية العمومات فذلك لا نسلم للحنفية منع هذه الأخبار من تفسير العام وبيانه، وكما أن ما فرضه المتكلمون من نسبة الظنية إلى الصحابة في العام وبيانه نسبة لا برهان عليها، وكذلك ما فرضه الحنفية من ظنية تلك الأخبار فرض لا صحة له، وقد تبين بالدليل الشرعي والنقل المتفق عليه من لدن الصحابة والتابعين أن أخبار الآحاد على تلك الصفة يصح بها الاستدلال على العقيدة ويزاد بها على القرآن وتكون تفسيراً وبيانا للعمومات^(١).
فيتحصل لنا من هذه الدراسة:

- ١- إن عمدة الشريعة على العمومات وهي صادقة العموم قطع السلف بذلك تحقيقاً لما فهموه حسب المقصد اللغوي والمقصد الشرعي.
- ٢- إن ما ثبت من الدليل الشرعي متواتراً أو آحاداً يصح الاستدلال به على تفسير العمومات وبيانه، كما يصح الاستدلال به على إضافة السنة لحكم جديد وإن كان زيادة على ما جاء به القرآن، ويصح الاستدلال بها -أيضاً- على العقيدة، سواء وصفه هؤلاء أو أولئك بالظنية أو القطعية^(٢).

(١) انظر نقل الاتفاق على إثبات هذه العقيدة (ص ١٦٧).

(٢) انظر ما قاله الشيخ عبد الرزاق عفيفي تعليقا على دراسة الأمدي لحجية أخبار الآحاد - وقد تعجب من الاحتمالات الكثيرة وإدخال مسائل الأصول في الظنيات مع أن الفرض أن تكون قطعية. انظر هامش (ص ٧١)، من الجزء الثاني من الأحكام، وقال (٢ / ٥٠) هامش رقم واحد «إحكام الشريعة أصولاً وفروعاً عقيدة وعملاً كل منها يصح إثباته والاستدلال عليه بأنواع الأدلة متواترة وآحاداً قطعية وظنية فمن علم حكماً عقيدة أو عملاً من دليل قطعي أو

٣- ان العمومات حجة ثابتة تحقيقا قبل التخصيص وبعده.

وهذه من أعظم قواعد الثبات والشمول، فالشريعة عمدتها هذه العمومات الصادقة التي قطع بها السلف... فهي علم ثابت راسخ الأركان هو قوام الكليات الشرعية منها يستخرج المجتهد -عن طريق الاجتهاد - الأحكام الشرعية وهي معلومة للأمة بل هي أساس الشريعة فهي حجة ثابتة - قبل التخصيص وبعده - وعنهما يتفرغ شمول الشريعة لأن العموم هو الشمول، وينبني على قاعدة راسخة ثابتة - لا على ظن واحتمال ومجاز... فتتعلق مهمة الاجتهاد من تلك القاعدة - وطرق الاجتهاد كثيرة كما سيأتي معنا - وذلك بإعمال تلك العمومات واستخراج الجزئيات غير المتناهية منها - إضافة إلى ما ورد من الأحكام الجزئية في الشريعة - فتكون تلك الكليات - التي هي العمومات - هي المعين الذي لا ينضب والبحر الذي لا ينفذ يغترف منه المجتهدون ما تحتاجه الأمة من الأحكام فلا ينقطع الاجتهاد ولا ينفذ البحر^(١)، وإن عملية الاجتهاد كما تحدثنا عنها وكما ستحدث عنها عند عرض أهم طرق الاجتهاد الأخرى هي الكفيلة باستخراج تلك الكنوز التي اشتملت عليها تلك العمومات سواء عن طريق استخراج النص مباشرة.... أو عن طريق قياس العلة أو عن طريق قياس المصلحة، فالاجتهاد بجميع أنواعه تنقيح المناط أو تخريجه أو تحقيقه هو عمل المجتهدين الذي به يتحقق الشمول في واقع الناس ويستقر على تلك القواعد الصادقة العموم التي تقوم بها الحجة وتثبت بها الأحكام كما هو منهج السلف الصالح بالقطع بعمومياتها تحقيقا، وبيان تلك العمومات بكل ما ثبت في الشريعة.

ظني وجب عليه اعتقاده في درجته والعمل بمقتضاه ولا يسعه إلغاؤه والإعراض عنه وحسابه على الله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ولا يتركها سدى فيما بلغها».

(١) انظر ما بيته سابقا من وجه الإعجاز في العمومات ودلالاتها على الشمول والثبات فيما سبق.

المبحث الثالث

العموم^(١) المعنوي

العموم المعنوي صنو العموم اللفظي، ودلالتهما على الشمول متشابه وقد أشرت إلى أن «المعنوي» هو ما دلت مجموعة جزئيات تم استقراءها من مواضع كثيرة في الشريعة على معنى واحد فيجري حينئذ مجرى العموم المستفاد من الصيغ، وقد بينت وجه الإعجاز التشريعي في ذلك^(٢).

وإفادته الشمول تكون بالاستدلال به على كل نازلة تعن يمكن أن يدخلها المجتهد تحت عموم المعنى الذي استقرءه من الشريعة دون أن يحتاج إلى صيغة خاصة^(٣). وقد عمل السلف الصالح به في مواضع كثيرة تقتصر منها على ذكر موضعين اثنين: الأول: رفع الحرج. الثاني: سد الذريعة.

الأول - أصل رفع الحرج:

وهو «كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالا أو مآلا»^(٤) ورفعها إما بمنعه قبل وقوعه^(٥).

وأدلة هذا الأصل مبثوثة في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، من ذلك ما ورد في سورة المائدة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَئِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

(١) انظر ما سبق.

(٢) انظر ما سبق.

(٣) الموافقات (١٩٢/٣).

(٤) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته للدكتور صالح بن حميد، ١٤٠١هـ جامعة

أم القرى (ص ٤٩).

(٥) المرجع السابق (٥١).

ومنها ما ورد في سورة الحج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ قَلِيلًا أَيْبُكُمْ أَنْزِلَهُمْ﴾ [الحج: ٧٨].

ومنها آيات التيسير والتخفيف والرحمة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله تعالى لرسوله محمد ﷺ: ﴿وَنُيْسِرُكَ لِلْيُسْرَى﴾ [الأعلى: ٨].

واليسرى هي الحنفية السمحة أي الشرائع الموافقة لحاجات البشر، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقد جاءت السنة المطهرة ببيان أمور ثلاثة هامة تدل على رفع الحرج وهي:

- ١ - بيان يسر هذا الدين وسماحته ورفع الحرج عنه ^(١).
- ٢ - في خشيته ﷺ أن يكون قد شق على أمته ^(٢).
- ٣ - في أمر الصحابة بالتخفيف ونهيم عن التعمق والتشديد وإنكار ذلك ^(٣).

وهذه تدل جميعها على أن رفع الحرج أصل مقطوع به ^(٤)، يقول الإمام الشاطبي وهو يستدل على العموم المعنوي «وإذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء والصلاة قاعداً عند مشقة القيام والقصر والفطر في السفر والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر،

(١) المرجع السابق (٨٢).

(٢) المرجع السابق (٨٩).

(٣) المرجع السابق (٩٠).

(٤) المرجع السابق (١٠٧)، وقد ذكر المؤلف من الأدلة الجزئية وبين معانيها ونقل ما قاله السلف من الصحابة والتابعين في ما يقارب خمسين صحيفة، وكل ذلك يؤكد هذا المعنى - وهو رفع الحرج - ويجعله أصلاً شرعية في الاستدلال.

والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ورفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء فكأنه عموم لفظي^(١) أي يحكم به المجتهد على كل نازلة تعن له من غير اعتبار بقياس أو غيره من دليل خاص.

الثاني - قاعدة سد الذريعة^(٢):

ذكر الإمام ابن القيم تسعة وتسعين دليلاً على هذه القاعدة^(٣)، وبين الإمام الشاطبي اتفاق الأئمة والسلف على أصل سد الذريعة^(٤)، وإليك بعض الأدلة على وجوب سدها نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ - قول النبي ﷺ حين أشار إليه بعض أصحابه بقتل المنافقين الذين ظهر نفاقهم قال: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه» فالقتل لهؤلاء مصلحة شرعية، وحصول التهمة هذه بعد قتلهم مفسدة تزيد على تلك المصلحة بكثير، فمنع من المصلحة سداً لذريرة الفساد^(٥).

(١) الموافقات (٣/١٨٩).

(٢) الذريعة هي الوسيلة، فالتوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة ممنوع، وكما يجب منع الذريعة يجب فتحها إذا أدت إلى مصلحة وتكره وتباح وتندب، فوسيلة الواجب واجبة، ووسيلة المحرم محرمة. انظر نظرية المصلحة (٢٠٠ - ٢٠١).

(٣) انظر أعلام الموقعين (٣) من (١٧٧ - ٢٠٥).

(٤) (٣ / ١٩٣)، والخلاف بينهم إنما هو في تحقيق مناط هذه القاعدة في بعض الجزئيات. انظر نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (٢٦٦).

(٥) انظر أعلام الموقعين (٣/١٧٩ - ١٨٠)، الموافقات (٢/٢٦٥).

٢- قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها: «لولا قومك حديث عهد بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم» فالمصلحة ظاهرة وهي رد البيت إلى قواعده التي أمر الله أن تبنى عليها، والمفسدة هي ارتداد الداخلين في الإسلام الذين هم حديث عهد بكفر، فكانت المفسدة أعظم من المصلحة فمنعت مع أنها مشروعة في الأصل سدا لذريعة الفساد^(١).

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

فمنع الله من هذا الفعل -مع ما فيه من المصلحة- وذلك لتحقيق مفسدة أكبر وهي سب المشركين لله تعالى^(٢).

٤- وحرم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير المحرم ونهى عن بناء المساجد على القبور وعن الصلاة إليها وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وقال: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»^(٣) وحرم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذَى لَا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣].

وحرمت خطبة المعتدة تصرحاً ونكاحها، وحرم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النكاح وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم ونهى عن البيع والسلف، وعن هدية المديان وعن ميراث القاتل...^(٤)، وكل ذلك سدا لذريعة الفساد، وهناك جزئيات كثيرة جدا كلها اجتمعت على إفادة معنى السد، فكان منها العموم المعنوي.

(١) نظرية المصلحة (٢٢٠).

(٢) الموافقات (٢/ ٢٦٥).

(٣) أعلام الموقعين (٣/ ١٨٢).

(٤) الموافقات (٢/ ٢٦٧).

وقد استدلل السلف بهذا الأصل على أمور أخرى مثل تركهم الأضحية مع القدرة عليها مخافة أن يظن الناس أنها واجبة - وقد سبق - ^(١) وإتمام عثمان الصلاة بالناس في الحج - مع أن القصر سنة - مخافة أن يظن الأعراب أن صلاة الظهر والعصر ركعتان، وسلم له الصحابة في عذره، وفي هذا دليل على أن معنى السد أصل شرعي عمل به الصحابة في وقائع لم يكن لها حكم خاص، بل إنما حكموا به عن طريق العموم المعنوي ^(٢)، وبهذه الأمثلة التطبيقية يتبين لنا أن المجتهد يحكم بالعموم اللفظي على ما يشمل من الأفراد، ويحكم بمجموع الجزئيات - التي تنتج معنى عاما في الشريعة - وهو العموم المعنوي على كل مسألة تعن يمكن أن تدخل تحت ذلك العموم، ولا يحتاج إلى نص خاص أو قياس، وهذان العمومان - كما سبق - من القوة والحجية بمكان بحيث يسندان خصائص الإعجاز التشريعي التي سبق ذكرها وهي الكمال والشمول والثبات، ويتصل بهذا الموضوع الذي نحن فيه مسألة أصولية تتعلق بالعمومات وهي العمل بها قبل العلم بالمخصص وقد ذكر الدكتور الحكمي هذه المسألة في رسالته «تخصيص العام» وتوصل إلى نتيجة - مرضية - بعد أن ذكر مذهبين للأصوليين الأول يوجب البحث عن المخصص، والثاني يوجب العمل بالعام إلى أن يظهر المخصص. ثم قال: «ويظهر لي أيضا أنه بالرغم من اشتهاار الخلاف في هذه المسألة وتدوينها في كتب الأصول إلا أن وجوب التروي في الحكم والفتيا والبحث عن الأدلة المحتمل وجودها والنظر فيها... والموازنة بينها قبل العمل أو إصدار الحكم والفتيا قدر متفق عليه بين الجميع» ^(٣) بقي أن نتقل إلى الخطوة الثانية وهي إلى متى يبحث عن المخصص وما هو القدر الواجب للتروي، والجواب يعرف بما ورد من المذاهب في هذه المسألة

(١) انظر ما سبق (ص ١١٨).

(٢) الموافقات (٣/١٨٩-١٩٠).

(٣) (٨٣)، وانظر عرض المذهبين وأدلتها من (٧٧ إلى ٨٣).

وهي في جملتها تدل على أن هذا الوقت قدره يسير لا يعدوا قدر الوقت الذي يبحث فيه الرجل عن متاع بيته بين أمتعة كثيرة وهذا مذهب الجمهور^(١)، والمذهب الثاني: أن يطلع على أقوال من سبقه إذا كانت المسألة اجتهادية فالعادة أن يظهر له المخصص إن كان فيها مخصص فإن لم يظهر علم بعد ذلك أنه لا وجود له، إذ لو كان موجودا لظهر ولم يخف على المتنازعين في تلك المسألة^(٢) وقد رجح الغزالي الأول وذكره الدكتور الحكمي وهذان القولان قريبان^(٣) من بعضهما وأضيف مذهب الشاطبي وهو يرتبط بالعموم المعنوي وقد سبق قريبا - قال: «العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجرأة على عمومها على كل حال - وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل - والدليل على ذلك الاستقراء فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعا ولا حالا فعده علماء الملة أصلا مطردا وعموما مرجوعا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من إلزام الحكم به ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام^(٤)». «وعلى الجملة فكل أصل تكرر تقريره وتؤكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومته.... فأما إن لم يكن العموم مكررا ولا مؤكدا ولا منتشرا في أبواب الفقه

(١) المرجع السابق (٨٤).

(٢) المرجع السابق (٨٤).

(٣) باعتبار أن الطريقة التي اتبعها أصحاب المذهب الثاني ومنهم القاضي الباقلاني ممكنة ولا يترتب عليها ضرر، لأن الوقت المتعين حينئذ هو جمع أطراف النزاع وأدلة المسألة وهذا قدر ضروري لا بد منه حتى ينظر المجتهد في المسألة وأدلتها وأقوال السلف فيها، بقي قوله إن المجتهد بعد ذلك يقطع بعدم وجود المخصص إن لم يظهر له وهذه التي خالفه فيها الغزالي وتبعه الحكمي (٨٥-٨٦)، والمهم هنا أن القولين متقاربان من حيث مدة البحث والله أعلم.

(٤) الموافقات (٣/١٩٣ - ١٩٤).

فالتمسك بمجرده فيه نظر فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصه»^(١).

فهما إذا صنفان عند الإمام الشاطبي وليس صنفا واحدا كما هو عند الأصوليين:
الأول: العمومات التي تكررت وتأكدت وانتشرت، فهذه يعمل بها لأننا تبينا أنها على عمومها.

الثاني: العمومات التي ليست على تلك الحالة، وهذه لا بد من النظر في بيانها، فإن وجد وإلا حملناها على عمومها^(٢)، ولعل مدة البحث -عنده وإن لم ينص على ذلك- لا تخرج عما ذكرته من أقوال الأصوليين.

وبهذا نعلم أن هذه العمومات اللفظية والمعنوية هي عمدة الشريعة، وأن موقف السلف الصالح منها هو القطع بعمومتها تحقيقا حسب ما فهموه من مقصد الشارع ومقصد العرب من كلامها وأن بيان هذه العمومات - عندهم - يصح، بكل ما ثبت عن الشارع، وأن ما بينه الإمام الشاطبي والإمام ابن تيمية هو الحق الذي ينبغي المصير إليه، ونسلم حينئذ من جميع الشناعات والآراء الضعيفة ويتأكد لنا الثبات والشمول، ونلمس آثار الإعجاز التشريعي ويتيسر لنا فهمه بعيدا عن الإغراق في التجريد العقلي وما يترتب عليه، ومن المفيد هنا أن نقول أن تقوية العمومات - وإبعادها عن التضعيف وعن القول بالمجاز ونفي الحجة - وكذلك الاستفادة من أخبار الأحاد لبيان هذه العمومات، كل ذلك يقوي الثبات والشمول ويوضحهما ويجعلهما متوازيين متناسقين وذلك إنما هو سبب اتباع الأمر الذي كان عليه سلف الأمة في القرون المفضلة والبعد عن آثار علم الكلام وكلما رجعنا إلى الأصول الأولى واتبعنا الإسناد العالي كلما اتضح لنا أمر هذا الدين عقيدة وشريعة ... وبالله التوفيق.

(١) المصدر نفسه (٣ / ١٩٤).

(٢) وهو مذهب ابن تيمية - مجموع الفتاوى الكبرى (٢٩ / ١٦٦).