الفصل الخامس

أدوات النقد الأصولي

المقصود بأدوات النقد الأصولي، تلك الآليات العلمية التي استعان بها أبو إسحاق في مراجعة المباحث الأصولية، وفي تحرير محال النزاع بها، والقصد من البحث فيها هو التنبيه على التنوع المنهجي في معالجة الدرس الأصولي بالنقد والتصحيح والتقويم من جهة، ثم الاستدلال على الثراء المعرفي الذي يتميز به الشاطبي، بحيازته لعلوم متعددة المشارب من جهة ثانية، وكذا التعرف على الأدوات المنهجية المستثمرة في النقد الأصولي عند أبي إسحاق من جهة ثالثة؛ لذلك سوف لن أطيل النظر في خصائص استثمار هذه الأدوات وشروط استعمالاتها إلا بقدر ما سأنبه به على بعض الجوانب الاعتبارية لها، بإفراد كل أداة بمثال مبين.

وقد تنوعت صور هذه الأدوات عند أبي إسحاق من حيث مجال اختصاصها العلمي إلى: أدوات أصولية، وأدوات فقهية، وأدوات تفسيرية، وأدوات حديثية، وأدوات منطقية، وأدوات لغوية، وأدوات كلامية. وسأبدأ بالأدوات الأصولية؛ لاتحادها الموضوعي مع اختصاص البحث.

أولاً: أدوات أصولية

1. الإجماع

اعتمد الشاطبي دليل الإجماع في خطابه النقدي عبر صورتي الاستدلال والتصحيح، ومن أمثلة[1] استدلالاته به ما جاء في بيانه لقاعدة "إن الشارع لم

(1) انظر أيضاً استدلاله على قاعدة الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال =

يقصد في التكليف بالشاق والإعنات فيه"؛ إذْ قال: "والدليل على ذلك أمور: أحدها: النصوص الدالة على ذلك...، والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص... والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفي عنها"[2].

ومن أمثلة استعانته بقاعدة الإجماع في التصحيح والمراجعة، قوله في قاعدة التساوي في الأخذ بالرخص أو العزائم، لتساويها في الدلالة قطعاً، دون أولوية إحداهما على الأخرى: "وليس أحدهما بأولى من الآخر. والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء، فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، فكذلك في الرخص، وليس أحدهما أحرى من الآخر، ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع"[3].

2. الترجيح

ظهر اعتماد الشاطبي على أداة الترجيح في النقد الأصولي من حيث الاستدلال والتصحيح، أما من حيث الاستدلال، فإنه في مسألة التعارض بين المصالح والمفاسد، يعدّ إدراك الراجح من المرجوح قوام النظر في بيان القصد الشرعي، لأنه كلما تعارضت فيه الأدلة "فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى، فإن تساوتا فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة. ولعل هذا غير واقع في الشريعة، وإن فرض وقوعه فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل. وذلك في الشرعيات باطل باتفاق، وأما أن قصد الشارع متعلق بالطرفين معاً؛ طرف الإقدام وطرف الإحجام، فغير صحيح؛ لأنه تكليف بما لايطاق؛ إذ قد فرضنا تساوي الجهتين على الفعل الواحد، فلا يمكن أن يؤمر به وينهى

= والتروك بالمقاصد.." في **الموافقات**، ج1، ص106، وغير ذلك كثير.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص94.

(3) المرجع السابق، ج1، ص258.

عنه معاً، ولا يكون -أيضاً- القصد غير تعلق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا توارد الأمر والنهي معاً".

ويخلص في نهاية استدلاله إلى "أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً عند اجتماعها مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد، فكان تكليفاً بما لا يطاق، وكذلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها"[4].

وأما تصحيحاً: فقد اعتمد قاعدة الترجيح في مراجعة رأي الإمام الغزالي بشأن مسألة قدح قصد آخر تابع في القصد الأصلي في العبادات؛ إِذْ اعتبر ذلك خروجاً عن الإخلاص بخلاف ابن العربي، فرد أبو إسحاق بضرورة الاحتكام إلى قاعدة الترجيح لتخليص المسألة، فقال: "فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها، كالحديث والأكل والشرب والنوم والرياء، وما أشبه ذلك، أما ما لا منافاة فيه، فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟، هذا لا ينبغي أن يقال، غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى، ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة، فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد"[5].

3. التوقف

يعرف أبو إسحاق التوقف بدلالة عامة مفادها ترك العمل بالدليلين المتعارضين لم يمكن الجمع بينهما، ولم يقع ترجيح أحدهما، فيقول: "أما في ترك العمل بهما معاً، مجتمعين أو متفرقين، فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح"[6].

---

(4) المرجع السابق، ج2، ص24.
(5) المرجع السابق، ج2، ص169.
(6) المرجع السابق، ج4، ص111-112.

ومن أمثلة إعمال أصل التوقف في الاستدلال، يرى أبو إسحاق في مسألة الاقتداء بالمقتدى بهم، ويخص بالحديث المتصوفة، أنه لا بد وأن يخضع للعرض على دليلي الكتاب والسنة، فإذا تم ذلك "ولم نعرف لها مخرجاً فالواجب علينا التوقف عن الاقتداء والعمل، وإن كانوا من جنس من يقتدى بهم، لا رداً لهم واعتراضاً، بل لأنا لم نفهم وجه رجوعه إلى القواعد الشرعية كما فهمنا غيره"[7].

ودليل ذلك الاعتبار في المسألة وارد في إعمال التوقف عن العمل، حيث يشكل على الناظر في الأحاديث النبوية وجه الفقه فيها، يقول رحمه الله: "ألا ترى أنا نتوقف عن العمل بالأحاديث النبوية التي يشكل علينا وجه الفقه فيها؟، فإن سنح بعد ذلك العمل بها وجه جار على الأدلة قبلناه، وإلا فلسنا مطلوبين بذلك، ولا ضرر علينا في التوقف؛ لأنه توقف مسترشد، لا توقف راد مقترح، فالتوقف هنا بترك العمل أولى وأحرى"[8].

أما من جانب التصحيح والتقويم فقد ورد عليه اعتراض في الجهة الأولى في معرفة مقاصد الشريعة، وهي جهة التوقف عن البحث في التعليل، والجهة الثانية هي تتعلّق بمسلكي اعتبار علل الأمر والنهي مسلك: يقتضي التوقف عن البحث فيها، ومسلك لا تقتضيه، "وهما في النظر سواء، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامها، فلا يبقى إلا التوقف وحده، فكيف يتجهان؟"[9].

فيجيب مصححاً مذهب المعترض الخاطئ: "فالجواب أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل فيجب التوقف؛ لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين، وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين، فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النهي في مسألة أخرى، فلا تعارض على الإطلاق"[10].

---

(7) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص147.
(8) المرجع السابق، ج1، ص147.
(9) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص300.
(10) المرجع السابق، ج2، ص300.

4. الاحتياط

ومن المسائل التي يظهر فيها إعمال الاحتياط في الاستدلال الأصولي حكم القسم الثالث من أقسام الاقتداء المتعلق بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء، وهو الذي لا يتعين فيه قصد المقتدى به لا دنيوياً ولا أخروياً؛ إذ عَدَّ أبو إسحاق من الأحوط القول بعدم صحة ذلك النوع من الاقتداء ومنعه؛ لأنه "إن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال، فإن قرائن التحري للفعل موجودة، فهي دليل يتمسك به في الصحة، وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط في الدين، فالصواب والحالة هذه، منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها"[11].

وتصحيحاً لمن اعترض على الأدلة الشرعية مقدماً في الاعتبار تقليد من يصح تقليدهم، كما هو الشأن عند بعض مقلدي الصوفية، يقول أبو إسحاق منبهاً على هذا الزلل: "إذا تعارضت الأدلة، ولم يظهر في بعضها نسخ فالواجب الترجيح، وهو إجماع من الأصوليين أو كالإجماع، وفي مذهب القوم العمل بالاحتياط هو الواجب، كما أنه مذهب غيرهم، فوجب بحسب الجريان على آرائهم في السلوك أن لا يعمل بما رسموه مما فيه معارضة لأدلة الشرع، ونكون في ذلك متبعين لآثارهم، مهتدين بأنوارهم، خلافاً لمن يعرض عن الأدلة، ويصمم على تقليدهم فيما لا يصح تقليدهم على مذهبهم، فالأدلة والأنظار الفقهية والرسوم الصوفية ترده وتذمه، وتحمد من تحرى واحتاط وتوقف عند الاشتباه، واستبرأ لدينه وعرضه"[12].

5. المقصد الشرعي

إن استثمار الفقه المقصدي في البيان الأصولي أوضح من أن يستدل عليه عند أبي إسحاق، بالنظر إلى قيام عمرانه الأصولي على نظرية المقاصد،

(11) المرجع السابق، ج4، ص208.
(12) المرجع السابق، ج1، ص148.

وسأقتصر في هذا المبحث على مجرد التنبيه على الجانب الأداتي للمقصد الشرعي في الاستدلال والتصحيح في بعض المسائل.

أما من حيث الاستدلال فإن معيار التمييز بين دلالات الأمر والنهي لا يكون فيه من جهة الصيغ والألفاظ عنده، بل من جهة تتبع مقاصدها ومعانيها، يقول: "فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أوندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاستقراء المعنوي، ولم يستند فيه لمجرد الصيغة"[13].

ومن حيث التصحيح، يورد تعقيباً على معترض لا يسلّم بقاعدة ضرورة اتحاد مقاصد المكلف مع مقاصد الشريعة في تكاليفها، معتبراً أن العمل المشروع إذا قصد به غير ما قصده الشارع لا يلزم أن يكون باطلاً مستدلاً بصحة طلاق الإكراه، وجواز الحيل، ونكاح المحلل عند القائل بذلك[14]، فقال مستعيناً بالفهم المقاصدي في تحرير محل النزاع: "والجواب أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع بأدلة قررها الحنفية، ولا يصح أن يقر أحد بكون مقصود الشارع على ذلك الوجه، ثم يصححه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء فكيف يقال إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال..."[15] إلى أن قال: "... إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة، فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذى يتفق عليه جميع أهل الإسلام"[16].

---

(13) المرجع السابق، ج3، ص115.
(14) المرجع السابق، ج2، ص255.
(15) المرجع السابق، ج2، ص255.
(16) المرجع السابق، ج2، ص255.

6. القواعد الأصولية

الأصل في القواعد الأصولية استثمارها في استنباط الأحكام الشرعية وبيانها، لكن يمكن توظيفها في الحجاج العلمي والنقد الأصولي خصوصاً، على سبيل الاستثناء، لتجانسها الأصيل مع المباحث الأصولية، لذلك كثيراً ما يعتمد أبو إسحاق الشاطبي في خطابه النقدي على بعض القواعد الأصولية، وقد انتخبت قاعدتين اثنتين لكثرة إِعمالهما في هذا المجال عند الشاطبي.

أ. قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"

يصحح الشاطبي مذهب الأصوليين في مسألة الواجب الكفائي؛ لأنه إن صح قولهم بأنه ما قام به البعض سقط عن الباقين، فذلك من جهة كلي الطلب، وأما من جهة جزئيه ففيه تفصيل ومزيد بيان، "لكن الضابط للجملة من ذلك أن الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجمع عموماً"[17].

وبعد استدلالاته الشرعية من نصوص قرآنية وفتاوى فقهية، يقرر في النهاية أن المدخل الأصولي لصحة مذهبه إعمال قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فقال: "لكن قد يصح أن يقال: إنه واجب على الجميع على وجه من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون وإن لم يقدروا عليها قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر إذنْ، مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتم الواجب إلا به، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف، فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر"[18].

---

(17) المرجع السابق، ج1، ص126.

(18) المرجع السابق، ج1، ص128-129.

ب. قاعدة "تخلف آحاد الجزئيات لا يقدح في صحة الكليات"

لكي يستكمل استدلاله على قطعية الكليات الشرعية الثلاث، لم يفته التذكير بأن الجزئيات العارضة التي قد تتخلف عن هذه الكليات لا تقوى على القدح في قطعيتها؛ لأنها في حكم النوادر والاستثناءات، وبعد أن ذكر أمثلة لها عن كل قسم من أقسامها قال: "فكل هذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي، لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"[19].

7. القياس

يحضر القياس بشكل قوي بوصفه أداة يستعان بها في البيان والاستدلال على المطالب المختصة عند أبي إسحاق، ويظهر ذلك، مثلاً، في استدلاله على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن المقاصد الكلية، ليتحصل له القطع في المسألة بشكل مناسب ومُجدٍ؛ لذلك انتبه إلى دليل الاستقراء قياساً على المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار فإن الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له الإفادةُ نفسها، لاتحادهما في علة الإعمال نفسها، وهي إنتاج المعرفة القطعية، يقول الشاطبي: "وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخبر واحد مفيداً للظن -مثلاً- فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا، إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار"[20].

---

(19) المرجع السابق، ج2، ص41.

(20) المرجع السابق، ج1، ص39-40.

وقال أيضاً: "فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي، رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما"[21].

وفي السياق نفسِهِ ينتقد الأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلاً، ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار لحصل لهم القطع في حجية الإجماع بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبهاً: "وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظنيٌّ لا قطعيٌ؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده"[22].

8. الخلاف

استعان أبو إسحاق بدليل الخلاف بين العلماء في رد اعتراض القائل ببعض الأحاديث القادحة في قاعدة عدم صحة النيابة في التعبدات الشرعية، فقال من ضمن استدلالاته التقويمية: "والثاني: أن الناس على أقوال في هذه الأحاديث، منهم من قبل ما صح منها بإطلاق، كأحمد ابن حنبل، ومنهم من قال ببعضها فأجاز ذلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق، كمالك بن أنس، فأنت ترى بعضهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح، وذلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر"[23].

9. النسخ

يَعُدُّ أبو إسحاق مفهوم النسخ عند العلماء المتقدمين مختلفاً عند المتأخرين الأصوليين، وعند الأولين أعم، لاشتماله على كل ما رفع به حكم

(21) المرجع السابق، ج1، ص24.
(22) المرجع السابق، ج1، ص28.
(23) المرجع السابق، ج2، ص182.

شرعي بدليل شرعي متأخر، سواء أكان تقييداً بعد إطلاق، أم تخصيصاً بعد تعميم، أم بياناً بعد إجمال، أما عند الأصوليين فهو أخص، لحصره في ما جيء فيه بما يلغي العمل الأول لصالح المتأخر[24]. وأورد على ذلك أمثلة متعددة توضح المقصود من النسخ عندهم، والنسخ القرآني اعتمده أبو إسحاق في تقويم بعض المواقف الأصولية التي بني استدلالها على أدلة الأولى بالاعتبار فيها ناسخها، ففي بيانه لقاعدة "أن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات والمكاشفات والتأييدات، وغيرها من الفضائل، إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا ﷺ"[25] على مقدار الاتباع، وعلى شرط عرض ذلك على الشرع "فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه"[26]. اعترض معترض بما ثبت عند بعضهم من بعض المكاشفات والكرامات بناء على موافقة دليل "شرع من قبلنا" وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أمروا بذبحها، وضرب القتيل ببعضها، فأحياه الله وأخبر بقاتله فرتب عليه الحكم بالقصاص، وفي قصة الخضر في خرق السفينة وقتل الغلام، وهو ظاهر في هذا المعنى، ذلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء، رضى الله عنهم، "فجاء جوابه راداً لما ذكر بدليل نسخ قصة الخضر، وكذا قصة البقرة، فقال: "فالجواب أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة، وذلك من وجهين: أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه، إذا لم يثبت أن مثل هذا من الخوارق مختص بالنبي ﷺ من حيث كان من الأمور الخارقة، بدليل الواقع. وإنما يختص به من حيث كان معجزاً، وتكون قصة الخضر على هذا مما نسخ في شريعتنا، على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات، أما قتل الغلام فلا يمكن القول به، وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين،

(24) المرجع السابق، ج3، ص81.
(25) المرجع السابق، ج2، ص197.
(26) المرجع السابق، ج2، ص203.

ومحكمة على التأويل الآخر، على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان"[27].

10. الاستقراء

يُعَدُّ الاستقراء أهم أداة وظفها أبو إسحاق في تحقيقاته الأصولية، سواء في الموافقات أو الاعتصام، إلا أن هذه الأداة استثمرها بشكل موسع ودقيق، مما جعلها مسلكاً منهجياً ومرجعية في النظر الأصولي، لذلك فقد بحثت في دراسته باعتباره مسلكاً مبنياً على مجموعة من الخطوات العلمية في الفصل المخصص لمسالك النقد الأصولي عنده.

ثانياً: أدوات فقهية

1. الفروع الفقهية

كثيراً ما يلجأ الشاطبي إلى بعض الفروع الفقهية، لاسيَّما من المذهب المالكي، ليعزز استدلالاته على القواعد الأصولية، إلا أنه لم يعتمد هذا الأسلوب على سبيل الأولية والابتداء، وإنما غالباً ما يأتي دعماً وتعضيداً لأدلة سابقة في القوة، كالنصوص الشرعية من القرآن والحديث، ويمكن التمثيل لذلك باستدلاله على قاعدة "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني"، حيث استقرى مجموعة من النصوص والدلالات الشرعية الدالة على معنى القاعدة، وختمها باستقراء بعض الفروع الفقهية من فتاوى الإمام مالك فقال: "وهو رأي مالك رحمه الله، إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة، حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله، فيجب أن يؤخذ في هذا

(27) المرجع السابق، ج2، ص205.

الضرب التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، أصلاً يبنى عليه، وركناً يلجأ إليه"[28].

2. القواعد الفقهية

لم يكثر أبو إسحاق من توظيف القواعد الفقهية، كما هو الشأن بالنسبة للقواعد الأصولية والشرعية العامة، ففي بيانه الضرب الثالث من أضرب الأوامر والنواهي وارتباطهما بالقصدين الأصلي والتبعي، يورد الخلاف الحاصل في مسألة الغصب، هل الضمان يوم الغصب أم في كل وقت عليه ضمان جديد؟ بناء على حديث «الخراج بالضمان»[29]، فيبحث الخلاف اعتماداً على القاعدة الفقهية: "هل الدوام كالابتداء؟" فيعتبر من بين المآخذ في المسألة: "القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: "هل الدوام كالابتداء؟"، فإن قلنا: ليس الدوام كالابتداء فذلك جار على المشهور في الغصب، فالضمان يوم الغصب والمنافع تابعة، وإن قلنا: إنه كالابتداء فالغاصب في كل حين كالمبتدئ للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً، فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع القيم، كما قال ابن وهب، وأشهب وعبد الملك. قال ابن شعبان: لأن عليه أن يرده في كل وقت، ومتى لم يرده كان كمغتصبه حينئذٍ"[30].

ثالثاً: أدوات تفسيرية

1. البيان القرآني

يختلف أبو إسحاق مع علماء الأصول في الدلالة الاصطلاحية للواجب الكفائي، فهو ليس ما قام به البعض سقط عن الباقين، وإن صح على سبيل

---

(28) المرجع السابق، ج2، ص231.

(29) رواه ابن حبان،كتاب البيوع، باب خيار البيع، رقمه4927، والترمذي، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله، باب ما جاء في من يشتري العبد، رقمه1285، وابن ماجة، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، رقمه 2242.

(30) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص121.

الكلية فهو غير صحيح جزئياً، وفيه نظر؛ لأن الطلب فيه وارد على البعض القادر والأهل للقيام به، لا على الكل كيفما كان، ومن جملة ما يصحح به مذهبهم البيان القرآني في بعض النصوص الشرعية، فيقول: "والدليل على ذلك أمور: أحدها النصوص الدالة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ... ﴾ [التّوبَة: 122]، فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عِمرَان: 104]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم﴾ [النِّسَاء: 102]، إلى آخرها، وفي القرآن من هذا النحو أشياء كثيرة ورد الطلب فيها نصاً على البعض لا على الجميع"[31].

2. التأويل

من معاني التأويل في الأدلة عند أبي إسحاق وضع الدليل على احتمال يصير به الدليل في حكم المفهوم المحكم لا المتشابه، يقول: "تأويل الدليل معناه: أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة"[32].

وقد استثمر أداة التأويل في بعض القضايا الأصولية، منها تكييفه الأصولي للجزئيات المتخلفة عن كلية "إذا ثبت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال." فأورد عليها إشكالاً يتصور قادحاً في عمومها وإطلاقها، وهو ما يتعلق بمبدأ العصمة عند الأنبياء، وضمنها أورد إشكال قتل موسى عليه السلام للقبطي، وظاهر القرآن يقتضي وقوع المعصية منه عليه السلام بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القَصَص: 15]، والمسألة تجد خلاصها في إعمال التأويل الصحيح، أما التأويلات الخاطئة فقد تسقط الناظر في الزلل والتناقض، يقول الشاطبي مُقوِّماً النظر في الآية، ومنتقداً بعض من رمى به الإشكال في مهاوٍ بعيدة: "فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها، وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق،

(31) المرجع السابق، ج1، ص126.
(32) المرجع السابق، ج1، ص126.

فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة، وإن قيل: إنهم معصومون -أيضاً- من الصغائر وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً، فلم يبق إلا أن يقال: إنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة، ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النظار، وهو حسن، والله أعلم"[33].

3. سبب النزول

إن من أهم الفوائد العظمى للاستعانة بأسباب النزول في فقه النصوص القرآنية فهمها على معناها ودفع الإشكال عنها[34]، ولم يغب هذا المأخذ عن أبي إسحاق في بيانه الأصولي فقد بنى استدلاله على قاعدة: "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"، على مجموعة من النصوص الشرعية القرآنية والحديثية، ومن ضمن الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المَائدة: 101]، ولبيان وجه الاستدلال بالآية على صحة القاعدة يربطها بسبب نزولها حتى يظهر المقصود فقال: "نزلت في رجل سأل: من أبي؟ روي أنه عليه السلام قام يوماً يُعرَف الغضب في وجهه، فقال: لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم، فقام رجل فقال: يا رسول الله من أبي؟ قال: أبوك حذافة فنزلت"[35].

---

(33) المرجع السابق، ج3، ص197.

(34) الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص109.

(35) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص32، الحديث أخرجه البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال، رقمه7294

رابعاً: أدوات حديثية

1. جهة السند

ومثال ذلك تقويمه لرأي المعترض على قاعدة "عدم صحة النيابة الشرعية في التعبدات الشرعية" ببعض الأحاديث النبوية حيث قال: "فإن قيل: كيف هذا وقد جاء في النيابة في العبادات، واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل أشياء: أحدها الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم، وهى جملة منها: «أن الميت يعذب ببكاء الحي عليه»[36]، و«أن من سن سنة حسنة أو سيئة كان له أجرها أو عليه وزرها»[37]، و«أن الرجل إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث»[38][39]، إلى آخر ما استدل به على لسان المعترض؟

فكان جواب الشاطبي: "... وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث، فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة، وذلك الصيام والحج، وأما النذر فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام، والذي يجاب به فيها أمور، أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة نبه البخاري ومسلم على اضطرابها فانظره في الإكمال، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً، فكيف إذا عارضته؟، وأيضاً، فإن الطحاوي قال في حديث «من مات وعليه صوم صام عنه وليه»[40] إنه لم يرو إلا من طريق عائشة، وقد تركته فلم تعمل به، وأفتت

---

(36) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز رقم 648، ومسلم في كتاب الجنائز، باب البكاء على الميت، رقم1017.

(37) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقمه 1016، والنسائي، كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، رقمه 2554، وابن ماجه، المقدمة، باب من سن سنة حسنة، رقمه 203.

(38) أخرجه مسلم في كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم 1631، والترمذي،كتاب الأحكام، باب ما جاء في المحرم يموت في إحرامه، رقم 1376، وقال عنه: حسن صحيح.

(39) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص176.

(40) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم 284.

بخلافه، وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر، إنه لا يرويه إلا ابن عباس، وقد خالفه، وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد"[41].

2. جهة المتن

وفي السياقِ نفسِهِ يعدّ الأحاديث المعترض بها غير متواترة اللفظ ولا المعنى، وهي بذلك في صورة ظني مقابل لأصل ثابت في الشريعة قطعي، فقال: "والسادس: أن هذه الأحاديث -على قلتها- معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظن القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس، وأبي حنيفة، وهذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث، وقد وضح مأخذ هذا الأصل الحسن، وبالله التوفيق"[42].

3. فقه الحديث

من أهم القواعد الشرعية الكبرى التي درسها الإمام الشاطبي تقييماً وتحليلاً في الاعتصام، "إن ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها"، وبعد فراغه من الاستدلال عليها من جهة التفسير والبيان، يورد على ذلك اعتراضاً لتخليص المسألة من القوادح، فقال: "فإن قيل: كيف هذا؟ وقد ثبت في الشريعة ما يدل على تخصيص تلك العمومات، وتقييد تلك المطلقات، وفرع العلماء منها كثيراً من المسائل، وأصَّلوا منها أصولاً يحتذى حذوها، على وفق ما ثبت نقله؟ إذ الظواهر تخرج على مقتضى ظهورها بالاجتهاد، وبالحري إن كان ما يستنبط بالاجتهاد مقيساً على محل التخصيص. فلذلك قسم الناس البدع، ولم يقوموا بذمها على الإطلاق"[43]. ومما جاء في أدلة المعترض "فكذلك قوله: من سن سنة حسنة" أي من اخترعها من نفسه

(41) المرجع السابق، ج2، ص182.
(42) المرجع السابق، ج2، ص182-183.
(43) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص120.

لكن بشرط أن تكون حسنة فله من الأجر ما ذكر، فليس المراد من عمل سنة ثابتة"[44].وجواب أبي إسحاق يأتي تصحيحاً لما ذهب إليه المعترض في معنى الحديث فقال: "فالجواب -وبالله التوفيق- أن نقول:

أما الوجه الأول: وهو قوله ﷺ «من سن سنة حسنة»: "الحديث فليس المراد به الاختراع ألبتة، وإلا لزم من ذلك التعارض بين الأدلة القطعية، إن زعم مورد السؤال أن ما ذكره من الدليل مقطوع به، فإن زعم أنه مظنون، فما تقدم من الدليل على ذم البدع مقطوع به، فيلزم التعارض بين القطعي والظني، والاتفاق من المحققين"[45].

4. سبب الورود

وفي ارتباطٍ بالأدلة السابقة يستعين أبو إسحاق بالنظر في سبب ورود الحديث؛ حتى يتوضح أكثر المعنى المقصود من الحديث، وما يتعلق به من أحكام في من استن سنة، هل على وجه الإحياء أم الاختراع؟ فكل وجه له مقتضاه ويتنزل عليه حكمه، ويرد أبو إسحاق مذهب المعترض القاضي بأن المقصود من الحديث الاختراع لا الإحياء بالاحتكام إلى سبب ورود الحديث المذكور، وسأورد النص بكامله، لأهميته في الاستدلال، في طول حكاية سبب وروده، فقال أبو إسحاق: "فليس المراد بالحديث الاستنان بمعنى الاختراع، وإنما المراد به العمل بما ثبت من السنة النبوية، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الصدقة المشروعة، بدليل ما في الصحيح من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النمار -أو العباء- متقلدي السيوف، عامتهم مضر بل كلهم من مضر، فقمص وجه رسول الله ﷺ لما رآهم من الفاقة، فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذّن وأقام، فصلى ثم خطب فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النِّسَاء: 1]،

(44) المرجع السابق، ج1، ص122.
(45) المرجع السابق، ج1، ص123.

والآية التي في سورة الحشر: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ﴾ [الحشر: 18]، تصدق رجل من دينار، من درهمه، من ثوبه، من صاع ببره، من صاع تمره، حتى قال: «ولو بشق تمرة»[46]، قال: فجاءه رجل من الأنصار بِصُرَّةٍ كادت كفه تعجز عنها، بل قد عجزت قال: ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلل، كأنه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[47][48].

ثم يعلق بعد ذكر سبب ورود الحديث قائلاً: "فتأملوا أين قال رسول الله ﷺ من سن سنة سيئة تجدوا ذلك في من عمل بمقتضى المذكور على أبلغ ما يقدر عليه حتى بتلك الصُّرَّة، فانفتح بسببه باب الصدقة على الوجه الأبلغ، فسر بذلك رسول الله ﷺ حتى قال: «من سنَّ في الإسلام سنة حسنة». فدل على أن السنن ههنا مثل ما فعل ذلك الصحابي، وهو العمل بما ثبت كونه سنة، وأن الحديث مطابق لقوله في الحديث الآخر: «من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي» الحديث، إلى قوله: «ومن ابتدع بدعة ضلالة» فجعل مقابل تلك السنة الابتداع، فظهر أن السنة الحسنة ليست بمبتدعة"[49].

خامساً: أدوات منطقية

إن أثر البعد المنطقي في الدرس الأصولي عند أبي إسحاق واضح وجلي، ولاسيَّما في مناقشاته ومراجعاته النقدية لبعض الأطروحات الأصولية، بالنظر إلى الطبيعة البرهانية والاستدلالية للأدوات المنطقية المعتمدة في التصحيح والتقويم، وقد تتفاوت درجات الاعتبار المنطقي لهذه الأدوات من

(46) رواه ابن حبان، كتاب الزكاة، باب صدقة التطوع، رقمه3308، والبيهقي،كتاب الحج، باب من قال ليس له منعها، المسجد الحرام لفريضة الحج، رقمه9907.

(47) سبق تخريجه.

(48) المرجع السابق، ج1، ص123-124.

(49) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص123-124.

أداة إلى أخرى بحسب الضرورة المنهجية لكل واحدة منهما عنده، فمثلاً: ما يسمى ببرهان الخلف نجده قد توسع فيه بشكل لافتٍ للانتباه، وسأذكر صوراً من هذه الأدوات، مع التمثيل لكل واحدة منها بمثال.

1. القياس المنطقي

وخير مثال على ذلك ما استهل به إحدى المسائل الكبرى من كتاب المقاصد؛ إذ قرر على طريقة المناطقة الكبار المتمرسين قائلاً: "كل من ابتغى في التكاليف ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل"[(50)].

وتقسيمها البرهاني بحسب المسالك المنطقية، يكون على الصورة الآتية:

كل مناقض للشريعة. . . .عمله باطل. . . مقدمة صغرى

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها. . .مناقض للشريعة. . . . مقدمة كبرى

المبتغي في تكاليفها غير مقاصدها. . .عمله باطل. . نتيجة

2. نمط التلازم

ومفهومه إثبات قضية بالاستدلال على نفي مقابلها ليحصل ورود صحة الإثبات الأول، "ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفضي إلى المحال فهو محال، وهذا يفضي إلى المحال فهو إذن محال"[(51)]. وقد اعتمد أبو إسحاق هذا النمط من الاستدلال بشكل لافت للانتباه، ويظهر ذلك بوضوح لمن استقرأ موارد نصوصه، ومن ذلك برهنته على نفي الطاعة عن ترك المباح، فقال: "إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنه كنذر فعله، وفي الحديث: «من نذر أن يطيع الله فليطعه»[(52)]، فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر لكنه غير لازم، فدل على أنه

---

(50) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص252.

(51) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص90.

(52) رواه مالك، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا يجوز من النذور في معصية الله، =

ليس بطاعة"[53]، وهذا الترسيم البرهاني يتشخص في الشكل الآتي:

- لو كان ترك المباح طاعة..للزم بالنذر.. مقدمة أولى /قضية أولى
- ترك المباح لم يلزم بالنذر.. مقدمة ثانية / قضية ثانية
- ترك المباح ليس بطاعة... نتيجة

وقال -أيضاً- في ورود الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة لا خاصة: "إن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة، فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما تقدم في موضعه فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص"[54].

ويظهر أنه استدل على ذلك بنفي وجود ما يدل على العكس، أي: لا يوجد في الشريعة ما يدل على أنها وضعت على الخصوص، حتى يقال إنها غير عامة، وذلك وفق العناصر الآتية:

لو وضعت الشريعة على الخصوص لم تكن عامة.... قضية أولى

الشريعة لم توضع على الخصوص... قضية ثانية

فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص... نتيجة.

3. نمط التعاند

وهو ضد ما قبله، "والمتكلمون يسمونه بالسبر والتقسيم، والمنطقيون يسمونه بالشرطي المنفصل، وهو -أيضاً- يرجع إلى مقدمتين ونتيجة"[55].

= رقمه، 1014.و ابن حبان، كتاب النذور، ذكر البيان بأن نذر المرء فيما ليس لله فيه رضا لا يحل له الوفاء به، رقمه 4388، والترمذي، كتاب النذور والأيمان، باب من نذر أن يُطيعَ الله فليطعه، رقمه1526.

(53) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص77.

(54) المرجع السابق، ج2، ص186-187.

(55) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص91.

ويتكون من مقدمة كبرى، أو قضية شرطية متصلة، وهي التي يكون الحكم فيها قائماً على الترديد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي هذا الترديد، أو هي التي يحكم فيها بتنافي نسبتين فأكثر، أو عدم تنافيهما"[56]. ومن مقدمة صغرى وهي قضية مقترنة بدلالة نفي احتمال من الاحتمالين الواردين، ثم النتيجة.

والإمام الشاطبي قد استعان بهذا المسلك في الاستدلال على إيقاع الواجب أو المندوب الشرعي في الوقت دون إخراجه عن وقته، كان مضيقاً أو موسعاً، يقول: "أحدهما أن حد الوقت إما أن يكون لمعنى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى، فلم يبق إلا أن يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه"[57].

وهي على الشكل الآتي:

حد الوقت إما يكون لمعنى حده الشارع أم لا/ مقدمة كبرى/ قضية شرطية منفصلة

أن يكون لغير معنى باطل... مقدمة صغرى

فيكون لمعنى... نتيجة

4. برهان العلة

برهان العلة ما كان الحدُّ الوسط أو المقدمة الصغرى علةً للحدِّ الأكبر، أو للمقدمة الكبرى، ويسمى عند المناطقة ببرهان "**اللم**" أي ذكر ما يجاب به عن لم، وعند الفقهاء بقياس العلة.

ومن أمثلة استثمار برهان العلة في البيان والتصحيح عند أبي اسحاق استدلاله على قطعية الأصول بعلة رجوعه إلى كليات الشريعة إذ قال: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لاظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات

(56) الميداني. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال**، مرجع سابق، ص101.
(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص108.

الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"[58].

ويمكن تبسيط هذا الاستدلال البرهاني بالعلة بحسب التقسيم الآتي:

أصول الفقه راجع إلى كليات الشريعة... حد أصغر

وكل ما يرجع إلى كليات الشريعة... حد أوسط

فهو قطعي لاظني... حد أكبر

وما لا يرجع إلى كليات الشريعة... حد أوسط

فهو ظني لا قطعي... حد أكبر

فأصول الفقه قطعية لا ظنية

5. برهان الدلالة

وبرهان الدلالة ما كان الاستدلال فيه على العلة بالمعلول، وهو عكس برهان العلة، وسأذكر نصاً على طوله يظهر فيه استعانة الشاطبي بهذا النوع من الاستدلال المنطقي، وإن تطلَّب ذلك شيئاً من التحقيق في المسألة، يقول رحمه الله: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال، والجواب الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه. "[59]

وتقسيم عناصر البرهان هي وفق الترتيب الآتي:

---

(58) المرجع السابق، ج1، ص19.

(59) المرجع السابق، ج1، ص27.

الاستدلال المرسل. . ./ حد أصغر

أصلٌ كليٌّ قطعيٌّ لم يشهد له نص معين، لكنه ملائم لتصرفات الشارع/ حد أوسط

كل أصل كلي لم يشهد له نص معين لكنه ملائم لتصرفات الشارع/ حد أوسط

فهو كالأصل المعين وقد يربى عليه/ حد أكبر

فالاستدلال المرسل أصل قطعي كالأصل المعين وقد يربي عليه.

6. التجربة

استدل أبو إسحاق بقاعدة التجربة في مناسبات متعددة، بوصفها خطوة استقرائية، ومسلكاً برهانياً في تقرير القواعد والقطع بالكليات، ففي دراسته مسألة كلية القرآن وبيانه لكل شيء، يبحث مستقرئاً الدلالة القرآنية والحديثية والأثرية، ثم يستكمل استدلاله بما ثبت بالتجربة عند العلماء الذين ما أن لجؤوا إليه إلا وجدوا ضالتهم، فقال: "ومنها التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة، إلا ووجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل"[60].

ورداً على اعتراض ورد على مسألة "العلم المعتبر شرعاً: ما بعث على العمل المانع صاحبه من اتباع هواه"[61]، مفاده أن العصمة من المعاصي للأنبياء من جهة، وأنه قد ورد في الشريعة ذم العلماء السوء، فكيف يقال: إن العلم مانع صاحبه من العصيان[62]؟! يصحح أبو إسحاق هذا مستنداً إلى دليل التجربة قائلاً: "فالجواب عن الأول: أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن

(60) المرجع السابق، ج3، ص277.
(61) المرجع السابق، ج1، ص50.
(62) المرجع السابق، ج1، ص50.

يخالفه، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً"[63].

سادساً: أدوات لغوية

1. البيان الاصطلاحي

من أهم الأدوات التي استعان بها أبو إسحاق النظر في دلالات المصطلحات العلمية ومفاهيمها، ببيان المراد من غير المراد بها، ودرء الخلاف عنها حتى تستقيم وفق المعاني المخصوصة والاستعمالية في مجال الدرس اللغوي.

ويمكن التمثيل لهذا المأخذ بنظره في مفهوم المشقة تمهيداً للبحث في مسألة عدم قصد الشارع إلى التكليف والإعنات فيه، فانطلق من قوله تعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِۚ﴾ [النحل: 7]، فقال: "والشق هو الاسم من المشقة، وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره.

والثاني: أن يكون عاماً في المقدور الخارج عن المعتاد.

الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه غير خارج عن المعتاد.

الرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم عما قبله"[64].

بعد هذا التقسيم المنهجي اللغوي والاصطلاحي لمفهوم المشقة، يورد سؤالاً من جانب معترض على ما اعتبره الشاطبي من أن المشقة المقصودة من التشريع، إنما هي مشقة تكليفية؛ أي أنها لا تخرج عن مجال التكليف المقدور عليه، وتصحيحه يأتي تقويماً اصطلاحياً، فيقول: "والإجماع على أن

---

(63) المرجع السابق، ج1، ص50.

(64) المرجع السابق، ج2، ص91-92.

الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة، فالنزاع في قصده للمشقة، وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق من غير أن يكون ذلك مجازاً بل على حقيقة الوضع اللغوي"[65].

وجواباً على إشكال القاعدة "الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هل هي بمعنى رفع الحرج، أم بمعنى التخيير بين الفعل والترك" يقول أبو إسحاق: "فالذي يظهر من نصوص الوحي أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر"[66].

2. البيان اللفظي

ينتقد أبو إسحاق بعض العلماء الذين لم يفهموا الخطاب القرآني بحسب جريان اللسان العربي من حيث ألفاظه الموضوعة لمعانيه، ومن ذلك يقول: "ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النِّسَاء: 3]، ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع، ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المَائدة: 3]، فلم يحرم لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس"[67].

ثم أضاف موضِّحاً أهمية البيان اللفظي في فهم النصوص الشرعية؛ بالتشنيع على المخالفين في ذلك: "وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي، ولا لمعناه برهان كما رأيت، وإنما أكثرت من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت، لتكون تنبيهاً على ما

(65) المرجع السابق، ج2، ص96.
(66) المرجع السابق، ج1، ص238.
(67) المرجع السابق، ج3، ص294.

وراءها مما هو مثلها أو قريب منها"[68].

3. البيان النحوي

اعتمد أبو إسحاق في تصحيح بعض الآراء الأصولية على التحقيق بالقواعد النحوية العربية، لاسيَّما في النصوص الشرعية؛ ومن ذلك مراجعته لقول المعترض على صحة القاعدة "كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي"، بأن من العلوم من طلب تعلمها على فرض الكفاية كالسحر والطلمسات وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل، عَقَّبَ عليه مُصحِّحاً: "أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ وإنما فرض الكفاية رد كل فاسد وإبطاله، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل، إلا أنه لا بد من علم أنه فاسد، والشرع متكفل بذلك، والبرهان على ذلك أن موسى عليه السلام، لم يعلم علم السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمر هو أقوى من السحر، وهو المعجزة"[69]، إلى أن قال: "فقال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: 68]، ثم قال: ﴿إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَٰحِرٍ ۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: 69]، وهذا تعريف بعد التنكير، ولو كان عالماً به لم يعرف به، والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب"[70].

4. البيان الصرفي

لا شك، أن للفهم اللغوي من حيث الجوانب الصرفية أهمية كبرى في فهم معاني النصوص والمقاصد الشرعية؛ لكون المعاني في السياقات العربية تختلف باختلاف أوزانها، ومحمولاتها الاشتقاقية، وقد وظف الشاطبي هذا البعد الصرفي في اللغة العربية في تقويم أنظار بعض الأصوليين الذين لم ينتبهوا إلى هذا المأخذ العلمي في بعض المسائل، ولبيان ذلك أورد إشكالاً

---

(68) المرجع السابق، ج3، ص294-295.
(69) المرجع السابق، ج1، ص36.
(70) المرجع السابق، ج1، ص36.

كعادته المنهجية في البلاغ الأصولي، وحقيقته أن بعضهم منع لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب، مستندين في ذلك إلى حديث النبي ﷺ «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[71]، إلا أن أبا إسحاق يصحح مذهبهم، ويُقوِّم رأيهم بناء على المدخل الصرفي لكلمة غضبان الواردة في الحديث، أنقله بكامله، طلباً للتوضيح: "فإن إلحاق كل مشوش بالغضب، من باب القياس، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير، فليس من تحكيم العقل، بل من فهم معنى التشويش، ومعلوم أن الغضب مشوش، فجاز القضاء مع وجوده بناء على مقصوده في الخطاب.

هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وأن مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لكن خصصه المعنى، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص، فإن لفظ غضبان وزنه فعلان، وفعلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه، فغضبان إنما يستعمل في الممتلىء غضباً، كريان في الممتلىء رِياً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباه ذلك لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه، فكأن الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلىء غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب، أو ممتلىء من الغضب، وهذا هو المشوش، فخرج المعنى عن كونه مخصصاً، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم المعنى، وقيس على مشوش الغضب كل مشوش"[72].

5. البيان المجازي

كثيراً ما يقع الخلاف الأصولي بسبب التداخل بين الحقيقة في اللغة،

---

(71) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، رقمه 7158، ومسلم في كتاب الأقضية، باب كراهة القاضي وهو غضبان، رقمه 1343، وابن حبان، كتاب القضاء، ذكر الرجل عن أن يحكم الحاكم، رقمه 5063، والترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، رقمه 1334.

(72) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص63.

والمجاز في الاصطلاح، فيحتاج النظر الأصولي إلى الاستعانة بالأدوات اللغوية في تصحيح الآراء الخاطئة وتقويمها، ومثال ذلك ما راجع به أبو إسحاق مذهب القائل: "أن بعض العلوم، كعلم النحو، بدعة، بحجة أنه يذهب الخشوع من القلب، ومن أراد أن يزدري الناس كلهم فلينظر في النحو"[73] فأجابه أبو إسحاق: "وهذه كلها لا دليل فيها على الذم؛ لأنه لم يذم النحو من حيث هو بدعة، بل من حيث ما يكتسب به أمر زائد، كما يذم سائر علماء السوء لا لأجل علومهم، بل لأجل ما يحدث لهم بالعرض من الكبر به والعجب وغيرهما، ولا يلزم من ذلك كون العلم بدعة، فتسمية العلوم التي يكتسب بها أمر مذموم بدعاً، إما على المجاز المحض، من حيث لم يحتج إليها أولاً ثم احتيج بعد، أو من عدم المعرفة بموضوع البدعة؛ إذ من العلوم الشرعية ما يداخل صاحبها الكبر والزهو وغيرهما، ولا يعود ذلك عليها بذم"[74]. وقال -أيضاً- في موضع آخر: "فعلى هذا لا ينبغي أن يسمى علم النحو أو غيره من علوم اللسان، أو علم الأصول أو ما أشبه ذلك من العلوم الخادمة للشريعة، بدعاً أصلاً. ومن سماه بدعة فإما على المجاز كما سمى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قيام الناس في ليالي رمضان بدعة، وإما جهلاً بمواقع السنة والبدعة، فلا يكون قول من قال ذلك معتداً به، ولا معتمداً عليه"[75].

6. البيان المساقي

يُعَدُّ المساق عند أبي إسحاق من الضوابط الجوهرية في فهم الخطاب الشرعي؛ لأن عزل النصوص في فهمها بوضعها اللغوي عن مقاصدها الاستعمالية يسيء إلى استكمال الفهم، والوصول إلى حقيقة المراد، ذلك "أن للعموم صيغاً وضعية، والنظر في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما ينظر هنا في أمر آخر، وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولكنه أكيد التقرير ها

---

(73) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص135.
(74) المرجع السابق، ج1، ص135.
(75) المرجع السابق، ج1، ص26.

هنا، وذلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وإلى هذا النظر قَصْدُ الأصوليين، فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل، والحس وسائر المخصصات المنفصلة.

والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك"[76].

ومما ورد في الموضوع اعتراض ساقه الشاطبي لبيان صحة القاعدة، وخلاصته: "أن العرب حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة مع أن معنى الكلام يقتضي -على ما تقرر خلاف- ما فهموا، وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً في التعميم حتى يأتي دليل التخصيص، دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم"[77]. مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبيَاء: 98]، إذْ قال بعض الكفار حين نزلت فقد عبدت الملائكة وعبد المسيح، وجاء تعقيب أبو إسحاق مصححاً لذلك المذهب منبهاً على إغفال الجانب المساقي في الآية فقال: "وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبيَاء: 98]، فقد أجاب الناس عن اعتراض ابن الزبعرى فيها بجهله بموقعها، وما روى في الموضع أن النبي ﷺ قال له: ما أجهلك بلغة قومك يا غلام[78]؛ لأنه جاء في الآية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ وما لما لا يعقل، فكيف تشمل الملائكة والمسيح، والذى يجري على أصل مسألتنا، أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة، ولا المسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الصَّافات: 161] عام في الأصنام التى كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم ذلك، فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات، وما روي من قوله: "ما أجهلك بلغة

(76) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص200.
(77) المرجع السابق، ج3، ص203.
(78) لم أقف عليه

قومك يا غلام"، دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد العربية، وإن كان من العرب؛ لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام، حتى يتهدَّى للمعنى المراد، ونزل قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبيَاء: 101] بياناً لجهله"[79].

سابعاً: أدوات كلامية

إن كان الشاطبي من أشد الممانعين في استعارة بعض الأصول الكلامية، واستثمارها في الدرس الأصولي، فإن ذلك لم يمنعه من إعمال بعض القواعد والضوابط كلما استدعت الضرورة العلمية ذلك، فجاءت أغلب استعاناته الكلامية على سبيل التصحيح، والدعم التقويمي بعض المواقف والآراء الأصولية.

وسأقف تمثيلاً لهذا المأخذ الكلامي عند توظيفه لبعض القواعد المرتبطة بأصول الدين، إما استدلالاً أو تقويماً.

1. "الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا"

جاء استدلال أبي إسحاق بقاعدة: "إن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا" في سياق استدلاله على ما يرجع إلى خطاب التكليف في مسألة المباح، فالمباح في وضعه الاعتباري عنده لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب.

ومن الأدلة التي اعتمدها أبو إسحاق في بيان أن المباح ليس مطلوب الاجتناب استحالة ورود الأمر المخالف، أي: عدم دخوله في حكم الطاعة من جهة، وعدم ترتب الثواب على تركه من جهة ثانية، وهذا ما يقتضي أن يكون التارك له مطيعاً، فيلزم عن ذلك أن يكون أرفع درجة منه في الآخرة بناء على قاعدة "إن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا." يقول الشاطبي: "والخامس أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بتركه، وقد فرضنا أن تركه وفعله

(79) المرجع السابق، ج3، ص207-208.

عند الشارع سواء، لكان أرفع درجة في الآخرة ممن فعله، وهذا باطل قطعاً، فإن القاعدة المتفق عليها "أن الدرجات في الآخرة منزلة على أمور الدنيا"، فإذا تحقق الاستواء في الدرجات، وفعل المباح وتركه في نظر الشارع متساويان، فيلزم تساوي درجتي الفاعل والتارك، وإذا فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرض أن التارك مطيع دون الفاعل، فيلزم أن يكون أرفع درجة منه، هذا خلف، ومخالف لما جاءت به الشريعة"[80].

2. "للمكلف تعاطي الأسباب والمسببات من فعل الله وحكمه"

من القواعد المؤسِّسة للخطاب الوضعي المتعلق بالأسباب قاعدة "مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة"[81].

وقد استند أبو إسحاق على ذلك بما ثبت عند علماء الكلام الأشاعرة خصوصاً، من أن المكلف مطالب باعتماد الأسباب دون النظر في المسببات؛ لأنها من خصائص الله عز وجل، وأفعاله، وأحكامه، فقال: "والدليل على ذلك ما ثبت في الكلام، من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله وحكمه لا كسب فيه للمكلف"[82]، وهذا نجد أصوله في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، "فمما يدل على ذلك ما يقتضي ضمان الرزق؛ كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: 132]، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا... ﴾ [هود: 6]، ومن الحديث النبوي الشريف: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقتم كما ترزق الطير»[83] حسن صحيح.. الحديث، وفيه: «اعقلها وتوكل»[84]

---

(80) المرجع السابق، ج1، ص77.

(81) المرجع السابق، ج1، ص137.

(82) المرجع السابق، ج1، ص138.

(83) رواه ابن حبان، كتاب الإحسان، باب ذكر الأخبار عما يجب على المرء، رقمه 730،والترمذي، كتاب الزهد، باب التوكل على الله، رقم 2344، وابن ماجة، كتاب الزهد، باب التوكل واليقين، رقمه 4164.

(84) رواه ابن حبان، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ذكر الأخبار..، رقمه731، والترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، رقمه2441.

ففي هذا ونحوه بيان لما تقدم"[85].

3. إن التحسين والتقبيح مختص بالشرع

بناء على الكلية العامة في مسألة البدع: "إن ذم البدع والمحدثات عام لا يخص محدثة دون غيرها "فرع بعض الإشكالات والاعتراضات، أهمها: أنه قد ثبت في الشريعة ما يدل على تخصيص تلك العمومات وتقييد تلك المطلقات، وَفرَّعَ العلماءُ منها كثيراً من المسائل، وأصَّلوا منها أصولاً يحتذى حذوها، على وفق ما ثبت نقله"[86].

كما أن السلف الصالح، رضي الله عنهم، وأعلاهم الصحابة، قد عملوا مما لم يأت به كتاب ولا سنة، مما رأوه حسناً وأجمعوا عليه، ولا تجتمع أمة محمد ﷺ على ضلالة، وإنما يجمعون على ما هو حسن، وردّ أبو إسحاق على هذا الإشكال بوجهين من الجواب، اعتمد فيه على قاعدة اختصاص الشرع في إدراك الحسن والقبح، ولا دخل للعقل في ذلك على سبيل الابتداء، حتى يرى عملاً حسناً، أو فعلاً لائقاً، يقول في الوجه الثاني: "والوجه الثاني من وجهي الجواب أن قوله: «من سن سنة حسنة ومن سن سنة سيئة»[87] لا يمكن حمله على الاختراع من أصل؛ لأن كونها حسنة أو سيئة لا يعرف إلا من جهة الشرع؛ لأن التحسين والتقبيح مختص بالشرع، لا مدخل للعقل فيه، وهو مذهب جماعة أهل السنة، وإنما يقول به المبتدعة، أعني التحسين والتقبيح بالعقل، فلزم أن تكون السنة في الحديث، إما حسنة في الشرع، وإما قبيحة بالشرع"[88].

---

(85) المرجع السابق، ج1، ص138.

(86) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص120.

(87) رواه مسلم في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، رقمه 1016، والنسائي،كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، رقمه 2554، وابن ماجه، باب من سن سنة حسنة، رقمه 203، أورد الشاطبي هذه الصيغة في سياق الرد، سيتم ذكره كاملاً في ص429.

(88) المرجع السابق ج1، ص125.