

مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمات المحتاج اليها قبل النظر في مسائل الكتاب وهي بضع عشرة مقدمة

القسم الأول

المقدمة الأولى

إن أصول الفقه^(١) في الدين قطيعة لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع^(٢)؛ وبيان الثاني من أوجه: أحدها: ^(٣) أنها ترجع إمّا إلى أصول عقلية^(٤)، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء

(١) تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كلا ضرر ولا ضرار، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وما جعل عليكم في الدين من حرج، إنما الأعمال بالنيات، من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضاً كالكتاب والسنة والإجماع الخ. . وهي قطعية بلا نزاع. وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول. فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية، فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي. ثم قرر أخيراً أن ما كان ظنياً يطرح من علم الأصول فيكون ذكره تبعياً لا غير.

(٢) فإننا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع أنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن فإنها مسائل محصورة.

(٣) حاصله أن كليات الشريعة مبنية إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي، فهذه الكليات قطعية، فما يبنى عليها من مسائل الأصول قطعي.

(٤) أي راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً.

الكلي^(١) من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً؛ ولا ثالث^(٢) لهما إلا المجموعُ منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني^(٣): أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليٍّ شرعيٍّ، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات^(٤)؛ إذ لو جاز تعلقُ الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول^(٥)، وذلك غير جائز عادة^(٦) - وأعني بالكليات^(٧) هنا الضروريات والحاجيات والتحسينات - وأيضاً لو جاز تعلقُ الظن بأصل الشريعة لجاز تعلقُ الشك بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عزَّ وجلَّ من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعلُ الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكَذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كلياتٌ معتبرة^(٨) في كلِّ ملة،

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة أن الأمر للوجوب مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لكن المطلوب هنا القطع أي الجزم، ويكفي لذلك الكثرة المستفيضة الأفراد من كل نوع من أنواع الأمر، الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات، ومثل هذا كافٍ في عده استقراءً كلياً يوجب القطع، لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(٢) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة العادي فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي.

(٣) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه، لأنه يترتب على كونها ظنية حصول ما لا يجوز عادة وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة.

(٤) لا الكليات الشرعية بدليل قوله إذ لو جاز فهو روح الدليل.

(٥) أي بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي فيصح قوله لجاز وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به وكان التفرع عليه بطريق الاستقراء الكلي فحكم الفرع حينئذٍ يكون حكماً للأصل والعكس.

(٦) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل، فإنه لا يلزم من فرض ذلك محال عقلاً.

(٧) أي التي قلنا إنها مرجع لمسائل الأصول.

(٨) استدلال خطابي لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما =

وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم تُتَعَبَّد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يَعِدَّ القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة والإرسال، فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى^(١) فيما دلَّ عليه الدليل القطعي.

قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عدِّ هذا الفن من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفاً^(٢) لكن ليعرَّضَ عليها أمر غير معين مما لا ينحصر - قال - فهي في هذا كالعموم^(٣) والخصوص، قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدّها من الأصول، لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يُقْضَى إلى القطع؛ وأما القاضي فلا يحسن به إخراجها من الأصول، على أصله الذي حكيناه عنه. هذا ما قال.

والجواب^(٤) أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به؛ لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء،

= المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط. وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل.

(١) لا يخفى أن اعتبار مثل هذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً.

(٢) أي لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي.

(٣) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كإطلاق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً.

(٤) أي عن القاضي، أي أن القاضي وإن قال أن الأصول هي تلك القوانين فهذا لا ينافي أنه يقول إنها قطعية لأن كل ما كان ظنياً لا يعد من الأصول، فسواء أريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة الخ أو أريد بها تلك القواعد لا بد أن تكون قطعية. ومنه يعلم أن قوله لأن تلك الظنيات الخ من كلام المازري لا من كلام القاضي. ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري لئتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية سواء كانت هي القواعد، أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المتصورة.

والقوانين الكلية لا فرق بينها^(١) وبين الأصول الكلية التي نص عليها؛ ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢) إنما المراد به حفظ أصوله الكلية المنصوصة^(٣)، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(ب) أيضاً؛ لا أن المراد^(٣) المسائل الجزئية، إذ لو كان كذلك لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة؛ وليس كذلك لأننا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع، لتفاوت الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات، فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كلياً^(٤)، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. هذا على مذهب أبي المعالي. وأما على مذهب القاضي فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفاً على تلك القوانين التي هي أصول الفقه، فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها بل أقوى منها، لأنك أقمته مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجر على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها^(٥).

ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها، حتى يستهان بطلب القطع فيها، فإنها

(١) مجرد دعوى إلا أن يجعل تفرعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة.

(أ) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢) مسلم ولكنك تعمم في المستنبطة الصرفة أيضاً.

(ب) سورة المائدة الآية: ٣.

(٣) سيأتي له ما يخالف هذا إذ يقول في المقدمة التاسعة: ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها. ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها يفهم راسخ فإن أخطأها بعض أصابها بعض آخر فهي محفوظة في الجملة.

(٤) كلياً منصوفاً كما قال أولاً، فيمنع قوله بعد يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول. وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة.

(٥) أي من القطعيات التي تعرض فيما يعرض عليها. وقد يقال إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات. والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير في هذا.

حاكمة على غيرها، فلا بدّ من الثقة بها في رتبها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين. وأيضاً لو صح كونها ظنية لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح؛ ولو سلم ذلك كلّهُ فالاصطلاح اطرّد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كاف في أطراح الظنيات من الأصول بإطلاق. فما جرى^(١) فيها مما ليس بقطعي فمبنيّ على القطعي تفرعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول.

المقدمة الثانية

إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية^(٢)، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به، وهذا بين، وهي إما عقلية، كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة؛ وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً، إذ من العادي ما هو واجب في العادة، أو جائز، أو مستحيل؛ وإما سمعية، وأجلّها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أن تكون قطعية الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى، أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة. فإذا الأحكام المتصرف^(٣) في هذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، ويلحق بها الوقوع أو عدم الوقوع. فأما كون الشيء حجة أو ليس بحجة فراجع إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك. وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجع^(٤) إلى الثلاثة الأول. وأما كونه فرضاً، أو مندوباً، أو مباحاً، أو مكروهاً،

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولكنه مقبول ومعقول، فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه. ومنها ما هو محل للنظر وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً راجع الأسنوي على المنهاج في تعريف الأصول. على أنه - بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعياً وما سلّم فيه أنه ظني. وهذا يقلل من فائدة هذه المقدمة.

(٢) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى فيجري عليه ما جرى عليها.

(٣) أي التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة فهذا ليس من المقدمات وإنما هو مما يتفرع على تلك المقدمات، إذ هو العرض الذاتي الذي يراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات.

(٤) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً يعني عقلياً أو عادياً لا خصوص العقلي.

أو حراماً، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ. فمن أدخلها فيها فمن^(١) باب خلط بعض العلوم ببعض.

المقدمة الثالثة^(٢)

الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة^(٣) على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، ومحقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع. وهذا مبين في علم الكلام. فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها - على الاستعمال المشهور - معدوم، أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة، فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر؛ وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدماتٍ جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنياً، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي. وإفادَةُ القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر؛ وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد

(١) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورهما والحكم بها إثباتاً ونفيّاً كقوله الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها. إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء.

(٢) هذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها.

(٣) أي لا تكون أدلة هذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً. وقد تكون معينة بأن يأتي الدليل كله شرعياً ويستعان على تحقيق نتيجته بدليل عقلي، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كلي، بل لتحقيق المناط أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها. وسيأتي أن هذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذلك. إلا أنه يلاحظ على ذلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها. ومثل ذلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي، إلا أن يقال لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لكن على وجه آخر غير طريقة ذلك الاصطلاح.

اليقين . وهذا كله نادرٌ أو متعذرٌ^(١) .

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق . ولأجله أفاد التواتر القطع . وهذا نوع منه . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر^(٢) المعنوي، بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه، وجود حاتم، المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما .

ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة، والزكاة؛ وغيرهما، قطعاً؛ وإلا فلو استدلل مستدلاً على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه^(٣)، لكن حَفَّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌ في أصل الدين .

ومن ههنا^(٤) اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب . وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجةً أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق^(٥)؛ لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت

(١) أي فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب .

(٢) وليس تواتراً معنوياً لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة عليٍّ مثلاً بطريق مباشر . أما هذا فيأتي بعضه دالاً مباشرة على وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر لكن يستفاد منه الوجوب، كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه أن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها الخ الخ، ولذلك عدّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنوياً .

(أ) سورة البقرة، الآيات: ٤٢، ٨٣ و ١١٠ وسورة النساء، الآيات: ٧٧ و ١٠٣ وسورة الأنعام، الآية: ٧٢ وسورة يونس، الآية: ٨٧ وسورة الحج، الآية: ٧٨ وسورة النور، الآية: ٥٦ وسورة الروم، الآية: ٣١ وسورة المجادلة، الآية: ١٣ وسورة المزمل، الآية: ٢٠ .

(٣) أي كان استدلالاً ظنياً لتوقفه على المقدمات الظنية المشار إليها .

(٤) أي فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها يعدلون عن هذا الطريق القابل للمشغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب . وما ذلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع .

(٥) وهو شبه التواتر المعنوي .

الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق^(١) لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب^(٢). وهي مآخذ الأصول. إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما^(٣) تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حديثها^(٤) وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكرر عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع. وهي إذا أخذت على هذا السبيل^(٥) غير مشكلة. ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي البتة، إلا أن نشرك العقل^(٦)، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية.

فقد اتفقت^(٧) الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها

(١) أي كما أشرنا إليه فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه.

(٢) فإنه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها.

(٣) إنما قال ربما ولم يقل إنهم تركوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجة كما تجيء الإشارة إليه. ولله در الغزالي فإنه بإشارته لهذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هذه الفوائد الجليلة ويتوسع فيه هذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه كما سيقول في آخره.

(٤) أي كل آية على حدة بدون ضمها إلى سائر الآيات والأحاديث حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر.

(٥) أي سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب.

(٦) أي بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد. ويحتمل أن يكون المعنى إلا أن نحكم العقل في الأحكام الشرعية ونقول إنه يدركها بنفسه فيحصل القطع بها من جهته وإن كان دليل السمع ظنياً، لكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة وإنما ينظر فيها من وراء الشرع فتعين هذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع.

(٧) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد.

إليه، بل علمت ملاءمتها للشرعية بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه، أو يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك. لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه - كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار - كذلك لا يتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد؛ وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك.

فنحن إذا نظرنا^(١) في الصلاة فجاء فيها: «أقيموا الصلاة» على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. وكذلك النفس نُهي عن قتلها، وجعل قتلها موجباً للقصاص، متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سد رمق المضطر، ووجب الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك؛ ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل. وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة. وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

فصل

وينبغي على هذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يُبنى 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

(١) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع.

كالمعتذر. ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل^(١) 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 يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه؛ كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح؛ وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبنى على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع^(٢) إلى تقديم^(٣) الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه.

فإن قيل^(٤): الاستدلال بالأصل الأعم على الفرع الأخص غير صحيح؛ لأن الأصل الأعم كلي، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص،

(١) أي المصالح المرسله، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذلك كجمع المصحف وكتابته، فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أولاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها، ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كلي قطعي يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه وأنه مطلوب شرعاً، وإن كان محتاجاً إلى وسائط لإدراجه فيه.

(٢) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس، فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخير الواحد، فلذا نسبه هنا لمالك.

(٣) أي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، وذلك كبيع العرية بخيرها تمراً، فهو بيع رطب يابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام، إلا أنه أبيع رفعاً لحرج المعري والمعري. ولو منع لأدى إلى منع العرية رأساً وهو مفسدة؛ فلو اطرده الدليل العام فيه لأدى إلى هذه المفسدة فيستثنى من العام. وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع. ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أبيع على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله. فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مآلاتها إلى أقصاها. فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع حجز الدليل العام عنها واستثنت وفاقاً لمقاصد الشرع. وفي الشرع من هذا كثير جداً في أكثر أبوابه. وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية. فيكون أصلاً شرعياً وكلياً يبنى عليه استنباط الأحكام.

(٤) هذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسله والاستحسان لأن كلا منهما استدلال بأصل كلي على فرع خاص. والفرق بينهما أن الثاني تخصيص لدليل بالمصلحة والأول إنشاء دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص.

فالشرع وإن اعتبر كليّ المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلياً جاريّاً مجرى العموم في الأفراد. أمّا كونه كلياً فلما يأتي^(١) في موضعه إن شاء الله؛ وأمّا كونه يجري مجرى العموم في الأفراد فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط، لأنه إنما استنبط من أدلة الأمر والنهي الواقعيين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه، فيكون عاماً في الأمر به والنهي للجميع.

لا يقال: يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة، موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة؛ وهو باطل. لأننا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك حسبما هو مذكور في موضعه^(٢) من هذا الكتاب.

فصل

وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجةً ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفردها ما يفيد القطع فأدّاه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده؛ ومال أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع^(٣)؛ وكذلك مسائل آخر غير الإجماع عرّض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

المقدمة الرابعة

كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروغ فقيهة أو آداب شرعية،

(١) أول الجزء الثالث.

(٢) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد أول الجزء الثاني.

(٣) أي إن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظروهم في الأحاديث الواردة نظراً لإفراداً لكل حديث منها، جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون: إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وإما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب) وبهذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو (إلى الأخذ) فهو بمعناه.

أو لا تكون عوناً في ذلك^(١)، فوضعها في أصول الفقه عاريتة. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه؛ فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له. ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه^(٢) وينبني عليها من مسائله؛ وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع^(٣)، ومسألة الإباحة^(٤) هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل. كما أنه لا ينبغي^(٥) أن يعد منها ما ليس منها ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى

(١) أي بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد.

(٢) تحقيقه غير استنباطه. ولهذا الغرض لم يقل مسائله بل من مسائله.

(٣) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، ونحو ذلك.

(٤) تكلم على المباح في خمس مسائل تأتي قريباً. فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا وبين تلك المسائل حتى عد هذا خارجاً عن الأصول وعد مباحثه الخمسة من الأصول.

(٥) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه وجعل ضابطه كل مسألة لا يبنى عليها فقه، ومثل له بكثير من مبادئ الأحكام وبعض المبادئ اللغوية كمسألة ابتداء الوضع - وهذا نوع آخر وهو ما ينبني عليه فقه ولكنه ليس من مسائل الأصول بل من مباحث علم آخر وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذلك كمبادئ النحو واللغة. وبهذا البيان تعلم أن قوله (ثم البحث فيه في علمه) جملة إسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة (وتم البحث الخ) بجملة فعلية من التمام فحرفت إلى ما ترى.

وبعد فالمعروف أن مباحث النحو واللغة ذكرت في الأصول لا على أنها من مسائله بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً. نعم كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هذا العلم لأنها محققة في علم آخر. ولعل هذا هو مراد المؤلف.

عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أصول الفقه على مسألة هي عريضة في الأصول: وهي أن القرآن عربي والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل، لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازِعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع. وهذه مسألة مبيّنة^(١) في كتاب المقاصد والحمد لله.

فصل

وكل مسألة في أصول الفقه يبنّي عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير^(٢)، والمحرم المخير^(٣)، فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام، وفي أصول الفقه له تقرير أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعة

(١) في المسألة الأولى من النوع الثاني في المقاصد.

(٢) فالجمهور قالوا الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هذه المعينات التي خير بينها. وقال المعتزلة بل الواجب الجميع. قال الإمام في البرهان إنهم معترفون بأن من ترك الجميع لا يأثم إثم تارك واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات فلا فائدة في هذا الخلاف عملياً بل هو نظري صرف لا يبنى عليه تفرقة في العمل فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول.

(٣) قال الأولون يجوز أن يحرم واحد لا بعينه ويكون معناه أن عليه أن يترك أيها شاء جمعاً وبدلاً فلا يجمع بينها في الفعل. وقال المعتزلة لا يجوز بل المحرم الجميع وترك واحد كاف في الامتنال. والأدلة من الطرفين والردود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير. وإذن فليس من فائدة عملية في هذا الخلاف أيضاً. هذا ما يريده المؤلف وهو واضح.

إلى صفات الأعيان^(١) أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع^(٢) عند الفخر الرازي، وهو ظاهر، فإنه لا ينبغي عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه.

لا يقال: إن ما يرجع الخلاف فيه إلى الاعتقاد ينبغي عليه حكم ذلك الاعتقاد من وجوب أو تحريم، وأيضاً ينبغي عليه عصمة الدم والمال، والحكم بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونه، وأشبه ذلك، وهو من علم الفروع. لأننا نقول: هذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله، فليكن من أصول الفقه؛ وليس كذلك. وإنما المقصود ما تقدم.

المقدمة الخامسة

كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب^(٣) شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة: فإننا رأينا الشارع يُعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به^(٤). ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ

(١) لعل صوابه الأفعال. وهي قاعدة التحسين والتفبيح العقلين. فالمعتزلة القائلون بها يقولون أن الأمر بواحد مبهم غير مستقيم، لأنه مجهول فيفتح العقل الأمر بالجهول. والجمهور يقولون أن الوجوب والتحريم بخطاب الشرع ولا دخل للعقل فيه ولا حسن ولا قبح في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة كخصال الكفارة؛ على أن له جهة تعيين بأنه أحد الأشياء المعينة. فهذا وجه بناء مسألة المخير على قاعدة التحسين.

(٢) راجع الأسنوي فقد ذكر له فوائد عملية كثيرة من تنفيذ عتقه وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم إنه قيد كلامه بقوله عند الفخر الرازي، والرازي يقول لا فائدة في التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة، وعليه فليس له عنده فائدة عملية فقهية - لكن بعد ظهور هذه الفروع وإطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي كان ينبغي للمؤلف حذف مسألة تكليف الكفار من بحثه هذا.

(٣) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه فقاعده هذه تقتضي أن البحث الذي ينبغي عليه استنباط المباح ومعرفة أن العمل الفلاني مباح لا يكون مستحسنًا شرعاً، وهو غير ظاهر فتقييده بالحشية فيه خفاء.

(٤) أليس هذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق =

وَالْحَجَّ^(١) فوق الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيوط، ثم يمتلىء حتى يصير بدرّاً، ثم يعود إلى حالته الأولى؟ ثم قال ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾^(ب) بناء على تأويل من تأول أن الآية كلها نزلت في هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أن هذا السؤال - في التمثيل - إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف ولا تجزئ إليه. وقال تعالى - بعد سؤالهم عن الساعة: ﴿إِنَّا نُرْسِلُهَا، فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾^(ج) أي إن السؤال عن هذا سؤال عما لا يعني، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها؛ ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل: «ما أَعْدَدْتَ لَهَا؟»^(١) إعراضاً عن صريح سؤاله إلى ما يتعلق بها مما فيه فائدة، ولم يجبه عما سأل. وقال تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ سُؤكُمُ﴾^(د) نزلت في رجل سأل: من أبي؟ روي^(٢) أنه عليه السلام قام يوماً يعرف الغضب في وجهه فقال: «لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم». فقام رجل فقال: يا رسول الله، من أبي؟ قال: «أبوك حذافة»^(هـ). فنزلت. وفي البابين روايات أخر. وقال ابن عباس - في سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة -: لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم، ولكن شددوا فشدد الله

جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السموات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا أن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم أي أنه أليق بحال هذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه. وعليه فلو أجابه ﷺ بما يطلب لكان فيه فائدة عملية قلبية إلا أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو وقد يعسر فهمها على كثير من العرب ومثله لا يناسب منصب النبوة. فالعدل لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية فتأمل.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(ج) سورة النازعات، الآيتان: ٤٢، ٤٣.

(د) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

(هـ) أخرجه الإمام أحمد في مسنده والبيهقي.

(١) رواه البخاري ومسلم - وقال عنه الحافظ العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء: متفق عليه من حديث أنس ومن حديث أبي موسى وابن مسعود بنحوه.

(٢) رواه الشيخان.

عليهم. وهذا يبيّن أن سؤالهم لم يكن فيه فائدة. وعلى المعنى يجري الكلام في الآية قبلها^(١) عند من روى أن الآية نزلت^(٢) فيمن سأل^(٣): «أَحْجُّنَا هَذَا لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبْدِ؟» فقال عليه السلام: «لِلْأَبْدِ، وَلَوْ قُلْتَ نَعَمْ لَوَجِبَتْ»^(٤). وفي بعض رواياته «فَذَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ أَنْبِيَاءَهُمْ» الحديث. وإنما سؤالهم هنا زيادة^(٥) لا فائدة عمل فيها، لأنهم لو سكتوا لم يقفوا عن عمل، فصار السؤال لا فائدة فيه. ومن هنا نهى عليه السلام «عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ»^(٦) لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد. وقد سأله جبريل عن الساعة فقال: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ»^(٧) فأخبره أن ليس عنده من ذلك علم، وذلك يبيّن أن السؤال عنها لا يتعلق به^(٨) تكليف؛ ولَمَّا كَانَ يَنْبَنِي عَلَى ظُهُور أَمَارَاتِهَا الْحَذَرُ مِنْهَا وَمِنَ الْوُقُوعِ فِي الْأَفْعَالِ^(٩) التي هي من أماراتها،

(١) آية لا تسألوا الخ.

(٢) هذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب.

(٣) سأل بعد نزول آية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ كما يأتي للمؤلف في الجزء الرابع.

(٤) هذه الجملة ملفقة من حديثين في قصتين مختلفتين كما يفهم من الأسلوب العربي وكما يعلم من مراجعة مسلم في باب حجة النبي ﷺ وفي باب فرض الحج مرة والأصل أنه لما فرض الحج قال رجل أفي كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً. ثم قال «ذروني ما تركتكم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم» الخ والسائل هنا هو الأقرع بن حابس وهذه القصة هي المناسبة للمقام.

أما الحديث الآخر ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج قال سراقه بن مالك أرأيت متعتنا هذه لعامنا أم للأبد فقال بل هي للأبد أ هـ.

(٥) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته لأن ظاهر الآية الإطلاق وهو أن حجهم لا يجب إلا مرة في العمر. والآية تنزل على هذا الوجه بمعنى أن الإجابة على الأسئلة الكثيرة مظنة الإساءة بزيادة تكليف لم يكن أو بجواب يكرهه السائل ولو في غير التكليف وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون لأن الجواب بما فيه يُسر وهو أن الحج واجب مرة فقط.

(٦) «إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ» - رواه البخاري واللفظ له ومسلم وأبو داود عن المغيرة وأبو يعلى وابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه.

(٧) جزء من حديث طويل رواه البخاري ورواه في التيسير عن الخمسة ما عدا البخاري بلفظ أطول والجميع متفقون على الجزء الذي هنا.

(٨) وإلا لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنى بالعلم والمعارف الربانية فغيره أولى.

(٩) كما ينبه عليه حديث الترمذي مجملاً «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم الخ - إلى أن قال - يبيع أقوام دينهم بعرض من الدنيا».

والرجوعُ إلى الله عندها، أخبره بذلك؛ ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم. فصح إذاً أن من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به؛ أعني علم زمان إتيانها. فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله له عنها. وقال: «إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»^(١)؛ وهو مما نحن فيه؛ فإنه إذا لم يحرم فما فائدة السؤال عنه بالنسبة إلى العمل؟ وقرأ عمر بن الخطاب «وفاكهةً وأباً»^(٢) وقال هذه الفاكهة فما الأب^(٣)؟ ثم قال نُهيئنا عن التكلف. وفي القرآن الكريم: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^(ب) الآية، وهذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يجابوا وأن هذا مما لا يحتاج إليه في التكليف. وروي أن أصحاب النبي ﷺ ملّوا ملّة فقالوا: يا رسول الله حدثنا. فأنزل الله تعالى: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً»^(ج) الآية؛ وهو كالنص في الرد عليهم فيما سألوا، وأنه لا ينبغي السؤال إلا فيما يفيد في التعبد لله؛ ثم ملّوا ملّة فقالوا: حدثنا حديثاً فوق الحديث ودون القرآن؟ فنزلت سورة يوسف. أنظر الحديث في فضائل القرآن لأبي عبيد. وتأمل خبر عمر بن الخطاب مع ضبيع^(٣) في سؤاله عن أشياء من القرآن لا يبنّي عليها حكم تكليفي، وتأديب عمر له. وقد سأل ابن الكواء علي بن أبي طالب عن «الذارياتِ ذُرُوءاً فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا»^(د) الخ فقال له عليّ: ويلك! سل تفقهاً ولا تسأل تعتناً؛ ثم أجابه، فقال له ابن الكواء: أفرأيت السواد الذي في القمر؟ فقال: أعمى سأل عن عمياء؛ ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء؛ وفي الحديث طول. وقد كان مالك^(٤) بن أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويحكي كراهيته عن تقديم.

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي داود.

(أ) سورة عبس، الآية: ٣١.

(٢) أي أنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبنّي عليه هذه الفائدة العلمية.

(ب) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(ج) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(٣) في المسألة التاسعة من كتاب الاجتهاد أنه صبيغ بالصاد المهملة والغين المعجمة قال أنه ضربه وشرّد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل.

(د) سورة الذاريات، الآيتان: ١ و ٢.

(٤) يأتي ذلك مبسوطاً في المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد (ج ٤).

وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة:

منها: أنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَ الملكُ بما لا يعني؛ إذ لا يبنى على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ أما في الآخرة فإنه يسأل عما أمر به أو نهى عنه؛ وأما في الدنيا فإنَّ علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه؛ وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها. وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك؛ وكم من لذة وفائدة يعدّها الإنسان كذلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل. فإذا قطع الزمان فيما لا يُجنى ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يُجنى الثمرة، من فعل ما لا ينبغي.

ومنها: أن الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها؛ فما خرج عن ذلك قد يُظن أنه على خلاف ذلك، وهو مشاهد في التجربة العادية: فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابير والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً^(١). وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة. ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني، فذلك فتنة على المتعلم والعالم؛ وإعراض الشارع - مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الأدلة على أن أتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل.

ومنها: أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة. فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة. ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتتنظم صيغته كل علم؛ ومن جملة العلوم ما يتعلق به

(١) وذلك كاختلافهم في نجاته أبيه ﷺ، فإنه طالما شقى به الناس فرقة وتدابيراً.

عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم. وأيضاً فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كل علم فرض كفاية، كالسَّحر والطلسمات وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل؛ فما ظنُّك بما قرب منه كالحساب والهندسة وشبه ذلك؟ وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبغي عليه عمل. وتأمل حكاية الفخر الرازي: أن بعض العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه هيئة العالم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه؟ فقال له: أنا أفسِّر له آية من كتاب الله، فسأله: ما هي؟ وهو متعجب. فقال: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْفَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾^(أ) قال اليهودي: فأنا أبين له كيفية بنائها وتزيينها. فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لالفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^(ب) يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول، مكتسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات.

ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلب النظري الدلائل والمخلوقات. فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسان في كل علم على الإطلاق والعموم.

فالجواب عن الأول: أن عموم الطلب مخصوص، وإطلاقه مقيد، بما تقدم من الأدلة. والذي يوضحه أمران: أحدهما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب؛ بل قد عدَّ عمر ذلك في نحو ﴿وفاكهةً وأباً﴾^(ج) من التكلف الذي نهى عنه. وتأديبه ضبيعاً ظاهر فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكَرْ عليه. ولم يفعلوا ذلك إلا لأن رسول الله ﷺ لم يخض في شيء من ذلك، ولو كان لنقل. لكنه لم ينقل، فدلَّ على عدمه. والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمّية، لأمة أمّية. وقد قال عليه

(أ) سورة ق، الآية: ٦.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(ج) سورة عبس، الآية: ٣١.

السلام: «نحن أمة أمية^(١) لا نحسب ولا نكتب، الشهر هكذا وهكذا»^(٢) إلى نظائر ذلك. والمسألة مبسطة هنالك والحمد لله.

وعن الثاني: أنا لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ وإنما فرض الكفاية ردّ كل فاسد وإبطاله، علم ذلك الفاسد أو جهل، 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؛ ولذلك لما سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم خاف موسى من ذلك؛ ولو كان عالماً به لم يخف، كما لم يخف العالمون به، وهم السحرة؛ فقال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ ثم قال: ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾^(ب) وهذا تعريف^(٢) بعد التنكير. ولو كان عالماً له لم يُعرّف به، والذي كان يعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكم في كل مسألة من هذا الباب، فإذا حصل الإبطال والرد، بأي وجه حصل، ولو بخارقة على يد وليّ لله، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشئ عن فرقان التقوى، فهو المراد، فلم يتعين إذاً طلب معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث أن علم التفسير مطلوب فيما يتوقف عليه فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلف. ويتبين ذلك في مسألة عمر: وذلك أنه لما قرأ ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾^(ج) توقف في معنى الأب، وهو معنى إفرادي لا يقدح عدم العلم

(١) رواه النسائي بلفظ إنا أمة الخ، ومسلم بلفظ أنا أيضاً، وتقديم نكتب على نحسب.

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم باب الشهر يكون تسعاً وعشرين رقم ٢٣١٩ وأخرجه ابن ماجه في كتاب الصوم باب صوموا لرؤيته رقم ١٦٥٤ وأخرجه النسائي في كتاب الصوم رقم ٢١٤٢ وأخرجه البخاري في كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا (٣/ ٣٤) وأخرجه مسلم في كتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان رقم ١٠٨٠.

(ب) سورة طه، الآيتان: ٦٨ و ٦٩.

(٢) أي قوله إنما صنعوا الخ تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك.

(ج) سورة عبس، الآية: ٣١.

به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة، كالحب، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو طعامه بواسطة مما هو مرعى للأنعام على الجملة. فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً؛ فلا على الإنسان أن لا يعرفه. فمن هذا الوجه - والله أعلم - عد البحث عن معنى الأب من التكلف؛ وإلا فلو توقف عليه فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: ﴿لِيَذَّبَرُواْ آيَاتِهِ﴾^(أ). ولذلك سأل الناس على المنبر عن معنى التخوف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾^(ب) فأجابه الرجل الهذلي بأن التخوف في لغتهم التنقص. وأنشده شاهداً عليه:

تَخَوُّفَ الرَّحْلِ مِنْهَا تَامِكاً قَرْداً كَمَا تَخَوُّفَ عُودِ النَّبْعَةِ السَّفْنُ

فقال عمر: يأبها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم.

ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾^(ج) ﴿وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا﴾^(د) مما يشوش على العامة من غير بناء عمل عليه، أذب عمر ضياعاً بما هو مشهور. فإذا تفسير قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾^(هـ) الآية، بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل، غير سائغ؛ ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها: وهذا المعنى مشروح في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلف أهل العلوم الطبيعية وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديث عن النبي ﷺ؛ كما استدل أهل العدد بقوله

(أ) سورة ص، الآية: ٢٩.

(د) سورة النازعات، الآية: ٣.

(ب) سورة النحل، الآية: ٤٧.

(هـ) سورة ق، الآية: ٦.

(ج) سورة المرسلات، الآية: ١.

تعالى: ﴿فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ﴾^(أ) وأهل الهندسة بقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(ب) الآية. وأهل التعديل النجمي بقوله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾^(ج) وأهل المنطق في أن نقيض الكلية السالبة جزئية موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾^(د) الآية. وعلى بعض الضروب الحملية والشرطية بأشياء أخرى. وأهل خط الرمل بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾^(هـ) وقوله عليه السلام: «كَانَ نَبِيٌّ يَخْطُ فِي الرَّمْلِ»^(و) إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب؛ وجميعه^(١) يقطع بأنه مقصود لما تقدم. وبه تعلم الجواب عن السؤال الرابع وأن قوله: ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^(ز) لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها^(٢)، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي الأمي ﷺ بملة سهلة سمحة؛ والفلسفة - على فرض أنها جائزة الطلب - صعبة المأخذ،

(أ) سورة المؤمنون، الآية: ١١٣.

(ب) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(ج) سورة الرحمن، الآية: ٥.

(د) سورة الأنعام، الآية: ٩١.

(هـ) سورة الأحقاف، الآية: ٩١.

(و) أخرجه أبو داود في كتاب الطب باب في الخط وزجر الطير رقم ٣٩٠٩ وأخرجه مسلم في كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة رقم ٥٣٧ وفي كتاب السلام باب تحريم الكهانة رقم ١٢١ وأخرجه النسائي في كتاب السهو باب تسميت العاطس رقم ٩٣٠.

قال الإمام الخطابي في معالم السنن: صورة الخط ما قاله ابن الأعرابي، ذكره أبو عمر عن أبي العباس أحمد بن يحيى عنه قال: يقعد المحازي ويأمر غلاماً له بين يديه فيخط خطوطاً على رمل وتراب، ويكون ذلك منه في خفة وعجلة كي لا يدركها العد والإحصاء، ثم يأمره فيمحوها خطين خطين وهو يقول: ابني عيان أسرع البيان، بأنه كان آخر ما يبقى منها خطين فهو آية النجاح، وإن بقي خط واحد فهو الخيبة والحرمان.

(١) أي وجميع المسطور في هذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هذه الآيات مقصود منها ما استدلووا عليه، يعني وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها.

(ز) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(٢) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية فربّ مبلغ أوعى من سامع» مع العلم بأن القرآن =

وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرَف آياتُ الله ودلائلُ توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية، فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة. فإذا ثبت هذا، فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع، فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك، فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبين في موضعه؛ لكن هنا معنى آخر لا بد من الالتفات إليه وهو:

المقدمة السادسة

وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقاً^(١).

فأما الأول: فهو المطلوب المنبه عليه؛ كما إذا طُلب معنى المَلَك فقليل: إنه خَلْقٌ من خَلَقَ الله يتصرف في أمره؛ أو معنى الإنسان، فقليل: إنه هذا الذي أنت من جنسه؛ أو معنى التخوف، فقليل: هو التنقص؛ أو معنى الكوكب فقليل: هذا الذي نشاهده بالليل؛ ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال.

وعلى هذا وقع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ»^(١) ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها

= للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذلك - إذا نظرنا بهذا النظر - لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلمه وأسراره وإشاراته عندما يريد المؤلف.

وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال، فكل ما لا تساعد عليه اللغة ولا يدخل في مقاصد التشريع يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف؛ أما ما لا تنبئ عنه اللغة ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة.

(١) سينازع في كونه تحقيقاً وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء فلذا قال وإن فرض.

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس باب ما جاء في الكبير رقم ٤٠٩٢ وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان =

لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها. وقد بين عليه السلام والصلاة والحج بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور؛ وهي عادة العرب، والشرعية عربية، ولأن الأمة أمّية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي. وقد تبين هذا في كتاب المقاصد مشروحاً والحمد لله. فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القرينة.

وأما الثاني: وهو ما لا يليق بالجمهور، فعدم مناسبه للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكة صعبة المرام، وما جعل عليكم في الدين من حرج. كما إذا طلب معنى المَلَك، فأحيل به على معنى أغمض منه وهو: ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي؛ أو طلب معنى الإنسان، فقل: هو الحيوان الناطق المائت؛ أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه جسم بسيط، كُرِّي، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه؛ أو سئل عن المكان، فيقال: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؛ وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني. ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به.

وأيضاً: فإن هذا تسوّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء، وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أن لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإنّ الذاتيّ الخاص^(١) إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول؛ فإن عُرّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من

= باب تحريم الكبر وبيانه رقم ٩١ وأخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة باب ما جاء في الكبر رقم ١٩٩٩. بدل كلمة: «غمط» «غمص».

(١) الذي يراد جعله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يراد جعله فصلاً لها لم يكن خاصاً، وإن لم يعلم في غيرها كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه فليس تعريفاً له، وإن عرّفناه بشيء خاص به انتقل الكلام إليه كالخاص الذي هو موضوع الكلام، فيتسلسل. فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتياً خاصاً إلى أمور محسوسة الخ وذلك نادر الحصول، فلا يفي بما يطلب من تعريف الماهيات الكثيرة.

طريق أخرى؛ وذلك لا يفي بتعريف الماهيات. هذا في الجوهر، وأما العرض فإنما يعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هذا العلم على تعريفه بغير ذلك؛ وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتي سواها؛ وللمنازع أن يطالب بذلك. وليس للحادث أن يقول: لو كان ثم وصف آخر لا طلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر. ولا يقال أيضاً: لو كان ثم ذاتي آخر ما عرفت الماهية دونه، لأننا نقول: إنما نعرف الحقيقة إذا عرف جميع ذاتياتها؛ فإذا جاز أن يكون ثم ذاتي لم يعرف، حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها. ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر: وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عمية. هذا كله في التصور.

وأما التصديق فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قربية من الضرورية. حسبما يتبين في آخر هذا الكتاب بحول الله وقوته. فإذا كان كذلك فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة وهو الذي نبّه القرآن على أمثاله، كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(ب) إلى آخرها، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ﴾^(ج) وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(د) وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(هـ) وهذا إذا احتجج إلى الدليل في التصديق، وإلا فتقرير الحكم كاف.

وعلى هذا النحو مرّ السلف الصالح في بث الشريعة للمؤالف والمخالف؛ ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلف، ولا نظم مؤلف^(١) بل كانوا يرمون بالكلام على عواهنه، ولا يباليون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتمس. هذا

(أ) سورة النحل، الآية: ١٧.

(ب) سورة يس، الآية: ٧٩.

(ج) سورة الروم، الآية: ٤٠.

(د) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

(هـ) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨، ٥٩.

(١) كقياسات المنطق.

وإن كان راجعاً^(١) إلى نظم الأقدمين في التحصيل، فمن حيث كانوا يتحرّون إيصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتباً على قياسات مركبة أو غير مركبة، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح؛ فإن ذلك متلفة للعقل ومَحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي - في عامة الأمر - وقتية^(٢)، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتياً، فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضاً لهذه المطالب وهو غير صحيح، وأيضاً فإن الإدراكات ليست على فن واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلا في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتدّ به. فلو وضعت الأدلة على غير ذلك^(٣) لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصاً لا عاماً، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما متنف عن الشريعة. وسيأتي في كتاب المقاصد تقرير هذا المعنى.

المقدمة السابعة

كل علم شرعي، فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى؛ فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى فالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدم في المسألة قبل أن كل علم لا يفيد عملاً^(٤) فليس في الشرع

(١) أي قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) إلا أنه نادر كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب.

(٢) أي مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية التي قد تستغرق الأزمان الطويلة ولا تستقر النفس فيها على ما ترتاح إليه مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها.

(٣) أي غير ما كان من الضروريات وما قاربها.

(٤) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها فليست داخلية في كلامه ولا يصح أن يقصدها لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات =

ما يدل على استحسانه؛ ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً لبحث عنه الأولون^(١) من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: أن الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾^(١) ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ. أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾^(ب) الآيات ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(ج) ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(د) ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾^(هـ) أي يسوون به غيره في العبادة فذمهم على ذلك. وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(و) ﴿لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾^(ز) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^(ح) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ. أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾^(ط) الآية، وما أشبه ذلك من الآيات التي لا تكاد تحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله: وإنما أوتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له. ولذلك قال تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾^(ي) وقال: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(ك) وقال: ﴿هُوَ

والحاجيات الخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دينه وأخراه بما يقيم مصالحهما بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه، كما سيأتي للمؤلف.

(١) ممنوع؛ فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم؛ وأقربها إلينا علم الأصول ولم يبدأ البحث في تأصيل مسأله في عهد الصحابة والتابعين.

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| (أ) سورة النساء، الآية: ١. | (ز) سورة الكهف، الآية: ٢. |
| (ب) سورة هود، الآيتان: ١، ٢. | (ح) سورة الأنبياء، الآية: ٢٥. |
| (ج) سورة إبراهيم، الآية: ١. | (ط) سورة الزمر، الآيتان: ٢، ٣. |
| (د) سورة البقرة، الآية: ٢. | (ي) سورة محمد، الآية: ١٩. |
| (هـ) سورة الأنعام، الآية: ١. | (ك) سورة هود، الآية: ١٤. |
| (و) سورة النساء، الآية: ٥٩. | |

الْحَيِّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ^(١) ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أعقب بطلب التعبد لله وحده، أو جعل مقدمة لها. بل أدلة التوحيد هكذا جرى مساق القرآن فيها: إِلَّا تَذَكَّرَ، إِلَّا كَذَا؛ وهو واضح في أن التعبد لله هو المقصود من العلم. والآيات في هذا المعنى لا تحصى.

والثالث ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل. وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به. فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(ب) وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ﴾^(ج) قال قتادة: يعني لذو عمل بما علمناه. وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾^(د) إلى أن قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(هـ) الآية. وقال تعالى: ﴿اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾^(و) وروي عن أبي جعفر محمد بن علي في قول الله تعالى: ﴿فَكُتِبَ عَلَيْهَا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾^(و) قال: قوم وصفوا الحق والعدل بالستهم، وخالفوه إلى غيره. وعن أبي هريرة^(١) قال: «إن في جهنم أرحاء تدور بعلماء السوء، فيشرف عليهم بعض من كان يعرفهم في الدنيا فيقول: ما صيركم في هذا، وإنما كنا نتعلم منكم؟ قالوا: إنا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره»^(٢) وقال سفيان الثوري: إنما يتعلم العلم ليتقي به الله، وإنما فضل العلم على غيره لأنه يتقي الله به وعن النبي ﷺ أنه قال: «لا تزولُ قدما العبد يوم القيامة حتى يسأل عن خمس^(٣) خصال - وذكر فيها وعن

(أ) سورة غافر، الآية: ٦٥.

(ب) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(ج) سورة يوسف، الآية: ٦٨.

(د) سورة الزمر، الآية: ٩.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ٤٤.

(و) سورة الشعراء، الآية: ٩٤.

(١) وفي البخاري ومسلم عن أبي وائل عن أسامة بلفظ آخر راجع الجزء الثاني من التيسير في باب الرياء.

(٢) ذكره في كتاب راموز الحديث للشيخ أحمد ضياء الدين عن الديلمي عن أبي هريرة إلا أنه قال فيه (أرحية) بدل (أرحاء) ولم يذكر لفظ السوء بعد العلماء. وفي البخاري ترجمة بمعنى هذا الحديث.

(٣) أخرجه في التيسير عن الترمذي بلفظ «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع». وفي =

علمه ماذا عمل فيه»^(١) وعن أبي الدرداء: إنما أخاف أن يقال لي يوم القيامة: أعلمت أم جهلت؟ فأقول: علمتُ، فلا تبقى آية من كتاب الله أمرة أو زاجرة إلا جاءني تسألني فريضتها، فتسألني الأمرة: هل ائتمرت؟ والزاجرة: هل ازدجرت؟ فأعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشيع، ومن دعاء لا يسمع. وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فأُتي به فعرفه نعمه فعرفها فقال: ما عملت فيها؟ قال: تعلمت فيك العلم وعلمته وقرأت القرآن. قال: كذبت؛ ولكن ليقل فلان قارئ، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار»^(٢) وقال: «إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه الله بعلمه»^(٣) وروي أنه عليه السلام كان يستعيز من علم لا ينفع^(٤). وقالت الحكماء: من حجب الله عنه العلم عذبه على الجهل، وأشد منه عذاباً من أقبل عليه العلم فأدبر عنه، ومن أهدى الله إليه علماً فلم يعمل به. وقال

= الترمذي روايتان: إحداهما عن خمس وقد ضعفها، وفيها: «وماذا عمل فيما علم»، والأخرى: «وعن علمه فيما فعل». وقال عن الثانية: حديث صحيح.

وقال في الترغيب والترهيب - بعد أن ساق الحديث عن الترمذي - ورواه البيهقي وغيره من حديث معاذ بن جبل: «ما تزل قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع» إلى أن قال: «وعن علمه ماذا عمل فيه».

(١) أخرجه الترمذي بروايتين في كتاب صفة القيامة والرفائق والورع عن رسول الله ﷺ باب (١) ٥٢٩/٤ رقم ٢٤١٦ و ٢٤١٧ الرواية الأولى عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لا تزول قدم ابن آدم يوم القيامة من عند ربه حتى يسئل عن خمس: عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وماله من أين اكتسبه وفيم أنفق، وماذا عمل فيما علم» قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ إلا من حديث الحسين بن قيس، وحسين بن قيس يضعف في الحديث من قبل حفظه، والرواية الثانية عن أبي برزة الأسلمي عن النبي ﷺ: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسئل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيما فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفق، وعن جسمه فيما أبلاه» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي، ورواه في المصابيح بطوله في الصحاح، ورواه في التيسير باختلاف في اللفظ وفيه «يا أبا هريرة أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة».

(٢) رواه الطبراني في الأصغر وابن عدي في الكامل والبيهقي في شعب الإيمان بلفظ أشد الناس عذاباً. قال المناوي ضعفه الترمذي وغيره. وقال العراقي في تخريجه لأحاديث الأحياء. عن أبي هريرة بإسناد ضعيف.

(٣) عن زيد بن ارقم رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع =

معاذ بن جبل: اعلّموا ما شئتم أن تعلموا، فلن يأجركم الله بعلمه حتى تعملوا. وروي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ وفيه زيادة: «إن العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية». وروي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك. وعن عبد الرحمن بن غنم قال: حدثني عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «تعلّموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا»^(١) وكان رجل يسأل أبا الدرداء فقال له: كلّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حجة الله عليك؟ وقال الحسن: اعتبروا الناس بأعمالهم، ودعوا أقوالهم، فإن الله لم يدع قولاً إلا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه به، فإذا سمعت قولاً حسناً فرويداً بصاحبه، فإن وافق قوله عمله فنعم ونعمة عين. وقال ابن مسعود: إنّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله فذلك الذي أصاب حظّه. ومن خالف فعله قوله فإنما يوتخ نفسه. وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليتقى به الله عز وجل، فلذلك فضّل على غيره من العلوم؛ ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بن محمد قال: أدركت الناس وما يعجبهم القول، إنما يعجبهم العمل. والأدلة على هذا المعنى أكثر من أن تحصى. وكل ذلك يحقق أن العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعي؛ وإنما هو وسيلة إلى العمل. وكل ما ورد في فضل العلم فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلف بالعمل به.

فلا يقال: إن العلم قد ثبت في الشريعة فضله، وإن منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، إن مرتبة العلماء تلي مرتبة الأنبياء؛ وإذا كان كذلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً مقيداً، فكيف يُنكر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هذا. وإن كان وسيلة من وجه، فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات؛ ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه.

لأننا نقول: لم يثبت فضله مطلقاً، بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل

= ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها» - رواه في الترغيب والترهيب عن مسلم والترمذي والنسائي وهو قطعة من حديث طويل.

(١) فيه روايتان تخالفان هذه في بعض الألفاظ: إحداهما لابن عدي والخطيب بسند ضعيف عن أبي الدرداء، والثانية لأبي الحسن بن الأخرم في أماليه عن أنس (عزيري).

ما تقدم ذكره آنفاً، وإلا تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار، وأقوال السلف الأخيار، فلا بد من الجمع بينها. وما ذكر آنفاً شارح لما ذكر في فضل العلم والعلماء. وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشئ عن العلم. والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها. أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هذا متناقض، فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به. قيل: بل قد يحصل العلم مع التكذيب؛ فإن الله قال في قوم: ﴿وَجَعَلُوا بِهَا أَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(أ) وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(ب) وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(ج) فأثبت لهم المعرفة بالنبي ﷺ، ثم بين أنهم لا يؤمنون، وذلك مما يوضح أن الإيمان غير العلم، كما أن الجهل مغاير للكفر.

نعم: قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، إذا فرض أنها لم تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالعالم مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله، ولم يخرج ذلك عن كونه وسيلة. كما أن في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإن لم يأت وقت الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر. فلو فرض أنه تطهر على عزيمة أن لا يصلي لم يصح له ثواب الطهارة. فكذلك إذا علم على أن لا يعمل لم ينفعه علمه. وقد وجدنا وسمعنا أن كثيراً من النصارى واليهود يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أصوله وفروعه، ولم يكن ذلك نافعا لهم مع البقاء على الكفر، باتفاق أهل الإسلام. فالحاصل أن كل علم شرعي ليس بمطلوب إلا من جهة ما يتوسل به إليه وهو العمل.

(أ) سورة النمل، الآية: ١٤.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٤٦.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ٢٠.

فصل

ولا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل؛ ولكن له قصد أصلي وقصد تابع.

فالقصد الأصلي ما تقدم ذكره؛ وأما التابع فهو يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، وأنّ الجاهل دنيء، وإن كان في أصله شريفاً؛ وأن قوله نافذ في الأشعار والأبشار، وحكمه ماض على الخلق، وأنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين، إذ قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء. وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبد الدهر... إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه يناله.

وأيضاً، فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحوز له، ومحبة الاستيلاء قد جبلت عليها النفوس، ومُيِّلت إليها القلوب، وهو مطلب خاص، برهانه التجربة التامة والاستقراء العام، فقد يطلب العلم للتفكه به والتلذذ بمحادثته، ولا سيما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنظر في أطرافها متسع، ولا استنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متبع.

ولكن كل تابع من هذه التوابع إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي أو لا.

فإن كان خادماً له فالقصد إليه ابتداء صحيح، وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(١). وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين. وقال عمر لابنه - حين وقع في نفسه أن الشجرة التي هي مثل المؤمن النخلة: لأن تكون قلتها أحب إليّ من كذا وكذا. وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾^(ب) فكَذَلِكَ إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشبه ذلك.

وإن كان غير خادم له، فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلمه رياءً، أو ليُماري به السفهاء، أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم،

(١) سورة الفرقان، الآية: ٧٤.

(ب) سورة الشعراء، الآية: ٨٤.

أو ما أشبه ذلك، فإن مثل هذا إذا لاح له شيء مما طلب زهداً في التعلم، ورغب في التقدم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأنف من الاعتراف بالتقصير، فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله، فصار ممن سئل، فأفتى بغير علم، فضلاً وأضلّ، أعاذنا الله من ذلك بفضله. وفي الحديث: «لَا تَعْلَمُوا الْعِلْمَ لَتَبَاهُوا بِهِ الْعُلَمَاءُ، وَلَا لَتَمَارَوْا بِهِ السُّفَهَاءُ، وَلَا لَتَحْتَازُوا بِهِ الْمَجَالِسُ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَالنَّارُ النَّارُ»^(أ). وقال: «من تعلم علماً مما يُتغنى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا، لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»^(ب) وفي بعض الحديث سئل عليه السلام عن الشهوة الخفية فقال: «هو الرجل يتعلم العلم يريد أن يجلس إليه»^(١) الحديث! وفي القرآن العظيم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾^(ج) الآية. والأدلة في المعنى كثيرة.

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً - أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق - هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخَلِّي صاحبه جاريّاً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، ومعنى هذه

(أ) انظر سنن ابن ماجه في المقدمة باب الانتفاع بالعلم والعمل به (٩٣/١) رقم ٢٥٤ و (٩٦/١) رقم ٢٥٩ وصحيح ابن حبان في كتاب العلم باب ذكر وصف العلم الذي يتوقع دخول النار في القيامة لمن طلبه (١٤٧/١) رقم ٧٧ والمستدرک کتاب العلم باب لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء (٨٦/١).

(ب) أخرجه أبو داود في كتاب العلم باب في طلب العلم لغير الله تعالى (٧١/٤) رقم ٣٦٦٤ وأخرجه ابن ماجه في المقدمة باب الانتفاع بالعلم والعمل به (٩٢/١) رقم ٢٥٢ وأخرجه الحاكم في كتاب العلم باب مقدمة تعلم الدين لغرض الدنيا (٨٥/١) واللفظ له.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٧٤.

(١) رواه في الجامع الصغير عن الديلمي في مسند الفردوس عن أبي هريرة بلفظ «احذروا الشهوة الخفية العالم يحب أن يجلس إليه» - قال العزيزي ضعيف وقال المناوي قال ابن حجر فيه إبراهيم بن محمد الأسلمي متروك.

الجملة^(١) أن أهل العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له وَلَمَّا يحصلوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد. فهؤلاء إذا دخلوا في العمل به، فبمقتضى الحمل التكليفي؛ والحث الترغيبى والترهيبى، وعلى مقدار شدة التصديق يخف ثقل التكليف، فلا يكتفى العلم ههنا بالحمل، دون أمر آخر خارج مقوله، من زجر، أو قصاص، أو حد، أو تعزير، أو ما جرى هذا المجرى، ولا احتاج ههنا إلى إقامة برهان على ذلك؛ إذ التجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حضيض التقليد المجرد واستبصاراً فيه، حسبما أعطاه شاهد النقل، الذي يصدّقه العقل تصديقاً يطمئن إليه، ويعتمد عليه، إلا أنه يعدّ منسوب إلى العقل لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقل، وعليه يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته، فهؤلاء إذا دخلوا في العمل خفّ عليهم خفة أخرى زائدة على مجرد التصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما، إذ هؤلاء يأبى لهم البرهان المصدّق أن يُكذّبوا؛ ومن جملة التكذيب الخفى، العمل على مخالفة العلم الحاصل لهم؛ ولكنهم حين لم يصرّ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين، فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج، غير أنه يتّسع في حقهم فلا يقتصر فيه على مجرد الحدود والعزيزات، بل ثم أمور أخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذلك، وهذه المرتبة أيضاً يقوم البرهان عليها من التجربة، إلا إنها أخفى مما قبلها، فيحتاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها، فإن ذلك

(١) أولئك الثلاثة أول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيامة.

لا يحتاج إليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخلقية. وهذه المرتبة هي المترجم لـ^١.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير، كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ أَنَاَ الْيَلِّ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾^(أ) ثم قال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(ب). الآية، فنسب هذه المحاسن إلى أولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾^(ج) والذين يخشون ربهم هم العلماء، لقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(د) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾^(هـ) الآية. ولما كان السحرة قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرسوخ فيه، وهو معنى هذه المرتبة، بادروا إلى الانقياد والإيمان، حين عرفوا من علمهم أن ما جاء به موسى عليه السلام حق، ليس بالسحر ولا الشعوذة؛ ولم يمنعهم من ذلك التخويف ولا التعذيب الذي توعدهم به فرعون. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(و). فحصر تعقلها في العالمين، وهو قصد الشارع من ضرب الأمثال. وقال: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾^(ز). ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ﴾^(ح) إلى آخر الأوصاف، وحاصلها يرجع إلى أن العلماء هم العاملون وقال في أهل الإيمان - والإيمان من فوائد العلم - ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾^(ط) إلى أن قال - ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾^(ط) ومن هنا قرن العلماء في العمل بمقتضى العلم، بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. فقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ

(أ) سورة الزمر، الآية: ٩.

(ب) سورة الزمر، الآية: ٩.

(ج) سورة الزمر، الآية: ٢٣.

(د) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(هـ) سورة المائدة، الآية: ٨٣.

(و) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.

(ز) سورة الرعد، الآية: ١٩.

(ح) سورة الرعد، الآية: ٢٠.

(ط) سورة الأنفال، الآية: ٤.

أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴿١﴾ . فشهادة الله تعالى وفق علمه^(١) ظاهرة التوافق، إذ التخالف محال؛ وشهادة الملائكة على وفق ما علموا صحيحة، لأنهم محفوظون من المعاصي؛ وأولو العلم كذلك من حيث حفظوا بالعلم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم إذا نزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم وأقلقهم، حتى يسألوا النبي ﷺ، كنزول آية البقرة: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ . . .﴾ (ب) الآية.

وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ . . .﴾ (ج) وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزل^(٢). والأدلة أكثر من إحصائها هنا. وجميعها يدل على أن العلم المعتبر هو الملجئ إلى العمل به.

فإن قيل: هذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: أن الرسوخ في العلم إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة أولاً، فإن لم يكن كذلك فقد استوى أهل هذه المرتبة من قبلهم؛ ومعناه: أن العلم بمجرده غير كاف في العمل به، ولا ملجئ إليه. وإن كان محفوظاً به من المخالفة لزم أن لا يعصي العالم إذا كان من الراسخين فيه؛ لكن العلماء تقع منهم المعاصي ما عدا الأنبياء عليهم السلام. ويشهد لهذا في أعلى الأمور قوله تعالى في الكفار: ﴿وَجَحَلُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (د). وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها. والمفسرون يقولون أنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذلك. فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.

(٢) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى، حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم.

(د) سورة النمل، الآية: ١٤.

أبناءهم، وإنَّ فريقاً منهم لَيُكْثِمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^(أ). وقال: ﴿وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾^(ب). وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالُهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾^(ج). ثم قال: ﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^(ج) وسائر ما في هذا المعنى؛ فأثبت لهم المعاصي والمخالفات مع العلم. فلو كان العلم صادّاً عن ذلك لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذم العلماء السوء؛ وهو كثير. ومن أشدّ ما فيه قوله عليه السلام: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعُهُ اللَّهُ بِعِلْمِهِ»^(١) وفي القرآن: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾^(د) وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾^(هـ) الآية، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^(و) الآية، وحديث الثلاثة الذين هم أول من تسعربهم النار يوم القيامة. والأدلة فيه كثيرة. وهو ظاهر في أن أهل العلم غير معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إن العلم مانع من العصيان؟

فالجواب عن الأول: أن الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صار كالوصف الثابت لا يتصرّف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً. فإن تخلف فعلى أحد ثلاثة أوجه:

الأول: مجرد العناد، فقد يُخَالَف فيه مقتضى الطبع الجبليّ فغيره أولى؛ وعلى ذلك دلّ قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا﴾^(ز) الآية، وقوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾^(ح) وأشباه ذلك. والغالب على هذا الوجه أن لا يقع إلا لغلبة هوى، من حب دنيا أو جاه

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٤٦.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٤٣.

(ج) سورة البقرة، الآية: ١٠٢.

(١) تقدم بلفظ أن من أشد الناس الخ..

(د) سورة البقرة، الآية: ٤٤.

(هـ) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(و) سورة البقرة، الآية: ١٧٤.

(ز) سورة النمل، الآية: ١٤.

(ح) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

أو غير ذلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمر القلبَ حتى لا يعرفَ معروفاً ولا يُنكرَ منكراً.

والثاني: الفلتات الناشئة عن الغفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالم بدخول الغفلة غير عالم. وعليه يدل عند جماعةٍ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾^(أ) الآية. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^(ب) ومثل هذا الوجه لا يعترض على أصل المسألة، كما لا يعترض نحوه على سائر الأوصاف الجليّة، فقد لا تبصر العين، ولا تسمع الأذن، لغلبة فكر أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعة العين والأذن حتى يصاب^(١)، ومع ذلك لا يقال إنه غير مجبول على السمع والإبصار، فما نحن فيه كذلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هذه المرتبة، فلم يصير العلم له وصفاً، أو كالوصف مع عدّه من أهلها، وهذا يرجع إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾^(ج) وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ - إِلَى أَنْ قَالَ - اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جِهَالاً فَسْتَلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(د) وقوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين

(أ) سورة النساء، الآية: ١٧.

(ب) سورة الأعراف، الآية: ٢٠١.

(١) أي فيصاب بسقطة في وهدة لأنه لم يبصرها، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بعد فتيقها كل هذا من غفلة طرأت على غير مقتضى طبيعته فكذلك فلتات العالم.

(ج) سورة القصص، الآية: ٥٠.

(د) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب كيف يقبض العلم (٣٤/١) ولفظه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جِهَالاً فَسْتَلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» وأخرجه مسلم في كتاب العلم باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان (٢٠٥٩/٤) رقم ٢٦٧٣ ولفظه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جِهَالاً فَسْتَلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» وأخرجه الترمذي في كتاب العلم باب =

فرقة، أشدّها فتنة على أمتي الذين يقيسون الأمور بآرائهم» (١) الحديث! فهؤلاء وقعوا في المخالفة بسبب ظن الجهل علماً، فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف؛ وعند ذلك لا حفظ لهم في العلم، فلا اعتراض بهم.

فأما من خلا عن هذه الأوجه الثلاثة فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نصته الأدلة؛ وفي هذا المعنى من كلام السلف كثير. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن لكل شيء إقبالاً وإدباراً؛ وإن لهذا الدين إقبالاً وإدباراً، وإن من إقبال هذا الدين ما بعثني الله به، حتى إن القبيلة لتتفق من عند أسرها» أو قال: «آخرها، حتى لا يكون فيها إلا الفاسق أو الفاسقان، فهما مقموعان ذليان، إن تكلمتا أو نطقا قمعاً وقبراً واضطهداً» (١)

= ما جاء في ذهاب العلم (٣٠/٥) رقم ٢٦٥٢ ولفظه: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهلاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب (٤/٥) رقم ٤٥٩٦ و ٤٥٩٧ وأخرجه الترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٢٥/٥) رقم ٢٦٤٠ و ٢٦٤١، روى الحديث الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه وأوله: «تفرقت اليهود...» وقال عنه حديث حسن صحيح، وروى الحديث الثاني عن عبد الله بن عمرو وأوله: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة...» وقال عنه: حديث مفسر غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب افتراق الأمم (١٣٢١/٢) رقم ٣٩٩١ و ٣٩٩٢. روى الحديث الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه وأوله: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة» وروى الحديث الثاني عن راشد بن سعد عن عوف بن مالك.

قال في الزوائد: إسناده حديث عوف بن مالك فيه مقال، وراشد بن سعد قال فيه أبو حاتم: صدوق. وأخرجه الحاكم في كتاب العلم باب «تفرق هذه الأمة على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار لا واحدة» (١٢٨/١ و ١٢٩) روى الحديث الأول عن أبي هريرة رضي الله عنه وروى ابن علي عن عبد الله بن عمرو، وأوله «ليأتين على أمتي...» بمثل حديث الترمذي الثاني.

وأخرجه ابن حبان في باب افتراق اليهود والنصارى فرقاً مختلفة (٤٨/٨) رقم ٦٢١٤.

قال الإمام الخطابي في معالم السنة: قوله: «ستفترق مع أمتي على ثلاث وسبعين ملة» فيه دلالة على أن هذه الفرق كلها خارجة من الدين، إذ قد جعلهم النبي ﷺ كلهم من أمته.

(١) ذكره في كتاب راموز الحديث (للشيخ أحمد ضياء الدين) كما يأتي: لكل شيء إقبال وإدبار؛ وإن من إقبال هذا الدين أن يفقه القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الجافي أو الرجلان؛ =

الحديث. وفي الحديث: «سيأتي على أمتي زمان يكثر القراء، ويقل الفقهاء، ويقبض العلم، ويكثر الهرج»^(١) - إلى أن قال - ثم يأتي من بعد ذلك زمانٌ يقرأ القرآن رجالٌ من أمتي لا يجاوز تراقيهم، ثم يأتي من بعد ذلك زمان يجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول^(٢). وعن علي: يا حملة العلم اعملوا به، فإن العالم من علم ثم عمل ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتهم علانيتهم، ويخالف علمهم عملهم، يقعدون حلقاً يباهي بعضهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضب على جلسه أن يجلس إلى غيره ويدعه. أولئك لا تصعد أعمالهم تلك إلى الله عز وجل. وعن ابن مسعود: كونوا للعلم رعاة، ولا تكونوا له رواة، فإنه قد يرعوي^(٣) ولا يروي، وقد يروي ولا يرعوي. وعن أبي الدرداء: لا تكون تقياً حتى تكون عالماً؛ ولا تكون بالعلم جميلاً حتى تكون به عاملاً. وعن الحسن: العالم الذي وافق علمه عمله؛ ومن خالف علمه عمله فذلك راوية حديث، سمع شيئاً فقال له. وقال الثوري: العلماء إذا علموا عملوا؛ فإذا عملوا شغلوا؛ فإذا شغلوا فقدوا، فإذا فقدوا طلبوا، فإذا طلبوا هربوا. وعن الحسن قال: الذي يفوق الناس في العلم جديرٌ أن يفوقهم في العمل. وعنه في قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾^(ب). قال: علِّمتم فَعَلِّمتم ولم تعملوا، فوالله ذلكم بعلم. وقال الثوري: العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه، وإلا ارتحل. وهذا تفسير معنى كون العلم هو الذي يلجئ إلى العمل. وقال الشعبي: كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به، ومثله عن وكيع بن الجراح. وعن ابن مسعود: ليس العلم عن كثرة الحديث، إنما العلم خشية الله. والآثار في هذا النحو كثيرة.

وبما ذكر يتبين الجواب عن الإشكال الثاني، فإن علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذلك فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم

وإن من إدبار هذا الدين أن يجفو القبيلة كلها بأسرها حتى لا يوجد فيها إلا الرجل الفقيه أو الرجلان، فهما مقهوران ذليلان لا يجدان على ذلك أعواناً ولا أنصاراً - رواه ابن السني وأبو نعيم عن أبي أمامة.

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط والحاكم عن أبي هريرة.

(أ) أخرجه الحاكم في كتاب الفتن والملاحم باب التناكح في الطرق من علامات يوم القيامة (٤/٤٥٧) بلفظ مقارب.

(٢) لعلها فإنه قد يرعى. وكذلك ما بعدها.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ٩١.

رواة - والفقه فيما رَوَوْا أمر آخر - أو ممن غلب عليهم هوى غطى على القلوب . والعياذ بالله .

على أنَّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر إلى العمل به ويلجئ إليه، كما تقدم بيانه. وهو معنى قول الحسن: كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة. وعن معمر أنه قال: كان يقال: من طلب العلم لغير الله يأبى عليه العلم حتى يصيره إلى الله. وعن حبيب بن أبي ثابت: طلبنا هذا الأمر وليس لنا فيه نية ثم جاءت النية بعد. وعن الثوري قال: كنا نطلب العلم للدنيا فجرنا إلى الآخرة. وهو معنى قوله في كلام آخر: كنت أغبط الرجل يُجتمع حوله، ويكتب عنه؛ فلما ابتليت به وددت أني نجوت منه كفافاً، لا علي ولا لي. وعن أبي الوليد الطيالسي قال: سمعت ابن عيينة منذ أكثر من ستين سنة يقول: طلبنا هذا الحديث لغير الله فأعقبنا الله ما ترون. وقال الحسن: لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به الله وما عنده. فهذا أيضاً مما يدل على صحة ما تقدم.

فصل

ويتصدى النظر هنا في تحقيق هذه المرتبة، وما هي؟ والقول في ذلك على الاختصار أنها أمر باطن، وهو الذي عبّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود؛ وهو راجع إلى معنى الآية، وعنه عبر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع^(١). وقال مالك: ليس العلم بكثرة الرواية ولكنه نور يجعله الله في القلوب. وقال أيضاً: الحكمة والعلم نور يهدي به الله من يشاء؛ وليس بكثرة المسائل، ولكن عليه علامة ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود. وذلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة. وأما تفضيل القول فيه هذا موضع ذكره. وفي كتاب الاجتهاد منه طرف، فراجع إن شئت، وبالله التوفيق.

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صُلْب العلم؛ ومنه ما هو مُلْح العلم، لا من صلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه. فهذه ثلاثة أقسام:

(١) روي في التيسير عن الترمذي حديثاً طويلاً جاء فيه أول علم يرفع من الناس الخشوع.

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي. والشرعة المباركة المحمدية منزلة على هذا الوجه. ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١). لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها. وهي أصول الشريعة. وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها. وسائر الفروع مستندة إليها. فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان.

وهذا. وإن كانت وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقلية في إفادة العلم القطعي؛ وعلم الشريعة من جملتها؛ إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشياء أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها؛ وهذه خواص الكليات العقلية. وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود؛ وهو أمر وضعي، لا عقلي، فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما.

فإذا لهذا القسم^(١) خواص ثلاث، بهنّ يمتاز عن غيره:

إحداها: العموم والاطراد؛ فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تنهاه؛ فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يُدعى، إلا والشرعية عليه حاكمة أفراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة، وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما، فهو راجع إلى عموم؛ كالعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة^(٢) والصاع في المصرة^(٣)، وأشياء ذلك؛ فإنها راجعة إلى

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

(١) أصوله وفروعه.

(٢) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسئولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هذه المسائل ولكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقول على خلاف حكم ما كان يشملها في الظاهر، أطلقوا عليها أنها مستثناة وقالوا أنها خاصة. وهي في الحقيقة قواعد كلية أيضاً أثبتت على أصول من مقاصد الشريعة الثلاث.

(٣) انظر وجه نظمه في هذا السلك مع أنهم قالوا إنه حكم تعبدية محض.

أصول حاجيّة أو تحسينية أو ما يكملها . وهي أمور عامة . فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة . والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك .

والثانية : الثبوت من غير زوال ؛ فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً ولا تخصيصاً لعمومها ، ولا تقييداً لإطلاقها ، ولا رفعاً لحكم من أحكامها ؛ لا بحسب عموم المكلفين ، ولا بحسب خصوص بعضهم ، ولا بحسب زمان دون زمان ، ولا حال دون حال ؛ بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع ؛ وما كان شرطاً فهو أبداً شرط ؛ وما كان واجباً فهو واجب أبداً ؛ أو مندوباً فمندوب ؛ وهكذا جميع الأحكام ، فلا زوال لها ولا تبدل ، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك .

والثالثة : كون العلم حاكماً لا محكوماً عليه ، بمعنى كونه مفيداً لعمل يترتب عليه مما يليق به ، فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل ، أو يصوب نحوه ؛ لا زائد على ذلك . ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة ؛ وإلا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها ، وهكذا سائر ما يُعدّ من أنواع العلوم .

فإذاً كل علم حصل له هذه الخواص الثلاث فهو من صلب العلم ؛ وقد تبين معناها والبرهان عليها في أثناء هذا الكتاب ؛ والحمد لله .

والقسم الثاني : وهو المعدود في مُلح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً ، ولا راجعاً إلى أصل قطعي ، بل إلى ظنيّ ، أو كان راجعاً إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه خاصة من تلك الخواص ، أو أكثر من خاصة واحدة فهو مخيّل ، ومما يستفزّ العقل ببداء الرأي والنظر الأول ، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله ، ولا بمعنى غيره ؛ فإذا كان هكذا صحّ أن يُعد في هذا القسم .

فأما تخلف الخاصية الأولى وهو الاطراد والعموم فقادح في جعله من صلب العلم ؛ لأن عدم الاطراد يقوي جانب الاطراح ، ويُضعف جانب الاعتبار ؛ إذ النقض فيه يدل على ضعف الوثوق بالقصد الموضوع عليه ذلك العلم ، ويقربه من الأمور الاتفاقية الواقعة عن غير قصد ؛ فلا يوثق به ولا يبنى عليه .

وأما تخلف الخاصية الثانية وهو الثبوت ، فيأباه صلب العلم وقواعده ؛ فإنه إذا حكم في قضية ، ثم خالف حكمه الواقع في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال ،

كان حكمه خطأ وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطلق، أو عم فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه. وذلك معنى خروجه عن صلب العلم.

وأما تخلف الخاصية الثالثة وهو كونه حاكماً ومبنياً عليه، فقادح أيضاً؛ لأنه إن صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة غير مجرد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يتفرج به؛ وإن لم يصح فأحرى في الأطراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نحا نحوهم.

ولتخلف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها: الحكم المستخرجة لما لم يعقل معناه على الخصوص في التبعّدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تطّور نحوه^(١)، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن^(٢) وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمر الشواذ. وربما كان من هذا النوع ما يُعدّ من القسم الثالث، لجنائته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه^(٣).

والثاني: تحمّل الأخبار والآثار على التزام كفيات لا يلزم مثلها، ولا يُطلب التزامها، كالأحاديث المسلسلة التي أُتي بها على وجوه ملتزمة في الزمان المتقدم على

(١) أي لا تحوم جهته من الطور وهو الحوم حول الشيء.

(٢) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان ومع ذلك فهو مبني على ظني وربما يستفاد منه أن قوله سابقاً إلا أنه تخلف عنه خاصة ليس خاصاً بما كان مبنياً على قطعي وأنه لو كان ظنياً وانتفى فيه خاصة أو أكثر يصح أن يعد من هذا القسم فتأمل.

(٣) كالنهي عن اتخاذ التماثيل يقولون أن العلة في التحريم خشية أن تجر إلى احترامها ثم إلى عبادتها لقرب الألف بعبادة الأوثان فلما أيس الآن من ذلك صار لا مانع من اتخاذها. فهذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى.

غير قصد، فالتزمتها المتأخرون بالقصد، فصار تحمّلها على ذلك القصد تحريّاً له؛ بحيث يتعتّى في استخراجها ويبحث عنها بخصوصها؛ مع أن ذلك القصد لا ينبني عليه عمل، وإن صحبها العمل؛ لأنّ تخلّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدح في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمهم الرحمن»^(١) فإنهم التزموا فيه أن يكون أولّ حديث يسمعه التلميذ من شيخه؛ فإن سمعه منه بعد ما أخذ عنه غيره لم يمنع ذلك الاستفادة بمقتضاه؛ وليس^(٢) بمطرّد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها، حتى يقال إنه مقصود. فطلب مثل ذلك من ملّح العلم لا من صُلّبه.

والثالث: التأتّق^(٣) في استخراج الحديث من طرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أن يعدّ أخذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإن كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة أو التابعين أو غيرهم؛ فلاشتغال بهذا من الملّح، لا من صلب العلم. خرّج أبو عمر بن عبد البر عن حمزة بن محمد الكناني قال: خرّجت حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مائتي طريق، أو من نحو مائتي طريق - شكّ الراوي - قال: فداخلي من ذلك من الفرح غير قليل، وأعجبتُ بذلك، فرأيت يحيى بن معين في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا قد خرّجت حديثاً عن النبي ﷺ من مائتي طريق. قال فسكت عني ساعة، ثم قال: أخشى أن يدخل هذا تحت: «أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ»^(ب). هذا ما قال، وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنّ تخريجه من طرق يسيرة كافٍ في المقصود منه، فصار الزائد على ذلك فضلاً.

(أ) أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة باب ما جاء في رحمة المسلمين (٢٨٥/٤) رقم ١٩٢٤ عن عبد الله بن عمرو، ولفظه: «الراحمون يرحمهم الله، إرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء، الرحم شجنة من الرحمن، فمن وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعته الله». وأخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب في الرحمة (٢٣١/٥) رقم ٤٩٤١ عن عبد الله بن عمرو، ولفظه: «الراحمون يرحمهم الرحمن، إرحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء».

(١) فيكون انتفى فيه الخاصتان المنتفيتان في المثال قبله.
(٢) وهو مما انتفى فيه فائدة بناء عمل عليه لأنه ما دام ذلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث لا يكون فيه فائدة ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره.

(ب) سورة التكاثر، الآية: ١.

والرابع: العلوم المأخوذة من الرؤيا، مما لا يرجع إلى إشارة ولا نذارة؛ فإن كثيراً من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يتلقى منها تصريحاً؛ فإنها وإن كانت صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة في مثلها^(١)، كما في رؤيا الكناني المذكورة آنفاً، فإن ما قال فيها يحيى بن معين صحيح؛ ولكنه لم نحتج^(٢) به حتى عرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهاد به مأخوذاً من اليقظة لا من المنام؛ وإنما ذكرت الرؤيا تأنيساً، وعلى هذا يحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرؤيا.

والخامس: المسائل التي يختلف فيها، فلا يبنى على الاختلاف فيها فرع عملي، إنما تُعد من الملح، كالمسائل المنبّه عليها قبل في أصول الفقه؛ ويقع كثير منها في سائر العلوم؛ وفي العربية منها كثير، كمسألة اشتقاق الفعل من المصدر، ومسألة اللّهم، ومسألة أشياء، ومسألة الأصل في لفظ الاسم؛ وإن انبنى البحث فيها على أصول مطردة؛ ولكنها لا فائدة تجنى ثمرة للاختلاف فيها. فهي خارجة عن صلب العلم.

والسادس: الإسناد إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلمية والعملية؛ وكثيراً ما يجري مثل هذا لأهل التصوّف في كتبهم وفي بيان مقاماتهم، فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلّق بمقتضاها؛ وهو الحقيقة من الملح^(٣)؛ ولما في الأشعار الرقيقة من إمالة الطباع وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب؛ ولذلك اتخذ الوعاظ ديدناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم؛ وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه فلاستشهاد بالمعنى، فإن كان شريعياً فمقبول، وإلا فلا.

والسابع: الاستدلال على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناء على مجرد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد؛ فإذا أخذ ذلك بإطلاق فيمن يحسن الظن به فهو - عندما يسلم من القوادح - من هذا القسم؛ لأجل ميل الناس إلى من ظهر منه صلاح وفضل؛ ولكنه ليس

(١) أي مثل هذه الاستدلالات فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً.

(٢) فهذا من باب الظني غير المطرد ولا يبنى عليه عمل.

(٣) لأنها ليست قطعية ولا مبنية على قطعي غالباً ولا هي مطردة عامة.

من صلب العلم، لعدم أطراد الصواب في عمله، ولجواز تغيّره، فإنما يؤخذ - إن سلم - هذا المأخذ.

والثامن: كلام أرباب الأحوال^(١) من أهل الولاية، فإن الاستدلال به من قبيل ما نحن فيه، وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جملة، فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الأطراح لكل ما سوى الله، وأعربوا عن مقتضاه؛ وشأن من هذا شأنه لا يطيقه الجمهور؛ وهم إنما يكلمون به الجمهور، وهو وإن كان حقاً ففي رتبته، لا مطلقاً؛ لأنه يصير - في حق الأكثر - من الحرج أو تكليف ما لا يطاق، بل ربما ذموا بإطلاق ما ليس بمذموم إلّا على وجه دون وجه، وفي حال دون حال؛ فصار أخذه بإطلاق موقعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة فليس على هذا من صلب العلم، وإنما هو من مُلحه ومستحسناته.

والتاسع: حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده، حتى تحصل الفُتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي؛ كما يحكى عن الفراء النحوي أنه قال: من برّع في علم واحد سهّل عليه كل علم. فقال له محمد بن الحسن القاضي - وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابن خالة الفراء - : فأنت قد برعت في علمك، فخذ مسألة أسألك عنها من غير علمك! ما تقول فيمن سها في صلاته ثم سجد لسهوه فسها في سجود. أيضاً؟ قال الفراء: لا شيء عليه؛ قال: وكيف؟ قال: لأن التصغير عندنا لا يُصغّر؛ فكذلك السهو في سجود السهو لا يسجد له، لأنه بمنزلة تصغير التصغير؛ فالسجود للسهو هو جبر للصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أن التصغير لا يصغر. فقال القاضي: ما حسبت أن النساء يلدن مثلك.

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي فيُعتبر أحدهما بالآخر، فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب، كمسألة الكسائي مع أبي يوسف القاضي بحضرة الرشيد، روي أن أبا يوسف دخل على الرشيد، والكسائي يداعبه ويمازحه، فقال له أبو يوسف: هذا

(١) وهو مما انتفى فيه الأطراد وأخذ كلامهم على الأطراد والإطلاق موقع في مفسدة الحرج أو تكليف ما لا يطاق فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح.

الكوفي قد استفرغك وغلب عليك. فقال: يا أبا يوسف إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي، فأقبل الكسائي على أبي يوسف؛ فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟ فقال: نحو؟ أم فقه؟ قال: فقه. فضحك الرشيد حتى فحص برجله ثم قال: تلقي على أبي يوسف فقها؟ قال: نعم، قال: يا أبا يوسف، ما تقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق أن دخلت الدار، وفتح أن؟ قال: إذا دخلت طلقت، قال: أخطأت يا أبا يوسف، فضحك الرشيد ثم قال: كيف الصواب؟ قال: إذا قال أن، فقد وجب الفعل ووقع الطلاق، وإن قال: إن، فلم يجب ولم يقع الطلاق، قال: فكان أبو يوسف بعدها لا يدع أن يأتي الكسائي؛ فهذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين.

فهذه أمثلة ترشد الناظر إلى ما وراءها، حتى يكون على بينة فيما يأتي من العلوم ويذر؛ فإن كثيراً منها يستفز الناظر استحسانها ببادئ الرأي، فيقطع فيها عمره، وليس وراءها ما يتخذ، معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيب في طلب العلم سعيه، والله الواقفي.

ومن طريف الأمثلة في هذا الباب ما حدثناه بعضُ الشيوخ: أن أبا العباس ابن البناء سئل فقيل له: لِمَ لم تعمل إن في هذان من قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾^(١) الآية؟ فقال في الجواب: لَمَّا لم يؤثر القول في المقول، لم يؤثر العامل في المعمول. فقال السائل: يا سيدي، وما وجه الارتباط بين عمل إن قول الكفار في النبيين؟ فقال له المجيب: يا هذا، إنما جئتكَ بِنُورَةٍ يحسن رونقها، فأنت تريد أن تحكها بين يديك ثم تطلب منها ذلك الرونق - أو كلاماً هذا معناه - فهذا الجواب فيه ما ترى، وبعرضه على العقل يتبين ما بينه وبين ما هو من صلب العام.

والقسم الثالث: وهو ما ليس من الصلب، ولا من الملح، ما لم يرجع إلى أصل قطعي ولا ظني، وإنما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال، مما صح كونه من العلوم المعتمدة، والقواعد المرجوع إليها، في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنْهَضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة. فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطرد أيضاً، ولا هو من مُلْحِه، لأن الملح هي

(١) سورة طه، الآية: ٦٣.

التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفرٌ، ولا هي مما تعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة، بخلاف هذا القسم فإنه ليس فيه شيء من ذلك.

هذا: وإن مال بقوم فاستحسنوه وطلبوه فليُشبه عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عده الأغبياء مبنياً على أصل، فمالوا إليه من ذلك الوجه، وحقيقة أصله وهمّ وتخييلٌ لا حقيقة له؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء، كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجمعجة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجج بأن وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواصّ، وأنهم من الخواصّ... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يحور منه صاحبه إلا بالافتضاح عند الامتحان، حسبما بينه الغزالي وابن العربي ومن تعرض لبيان ذلك من غيرهما.

ومثال هذا القسم ما انتحله الباطنية في كتاب الله، من إخراجهِ عن ظاهره؛ وأنّ المقصود وراء هذا الظاهر، ولا سبيل إلى نيّله بعقل ولا نظر؛ وإنما يُنال من الإمام المعصوم تقليداً لذلك الإمام. واستنادهم - في جملة من دعاويهم - إلى علم الحروف، وعلم النجوم، ولقد اتسع الخرق في الأزمنة المتأخرة على الراقع، فكثرت الدعاوى على الشريعة، بأمثال ما ادّعاه الباطنية، حتى آل ذلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذلك، ويشمل هذا القسم ما ينتحله أهل السفسطة والمتحكّمون، وكل ذلك ليس له أصل ينبني عليه، ولا ثمرة تجني منه، فلا تعلق به بوجه.

فصل

وقد يعرض للقسم الأول أن يعدّ من الثاني، ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يبنّي فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألة - كما يقررها النحويّ - لا مقدّمة مسلّمة؛ ثم يردّ مسألته الفقهية إليها. والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها؛ فلمّا لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحويّ صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه. وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمن حقّه أن يأتي بها مسلّمة ليفرّغ عليها في علمه. فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد، كان

فضلاً معدوداً من الملح إن عدّ منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً.

ويعرض أيضاً للقسم الأول أن يصير من الثالث. ويتصور ذلك فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها، على ضد التربية المشروعة، فمثل هذا يوقع في مصائب؛ ومن أجلها قال عليّ رضي الله عنه: حدّثوا الناس، بما يفهمون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله. وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب، وإذا عرض للقسم الأول أن يُعدّ من الثالث، فأولى أن يعرض للثاني أن يعدّ من الثالث، لأنه أقرب إليه من الأوّل، فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني وإلا لم يكن مربيّاً، واحتاج هو إلى عالم يربيّه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه مفيد أو مستفيد، حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخلّد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات. والله الموفق للصواب.

المقدمة العاشرة

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرّحه النقل، والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حدّ له حدّاً؛ فإذا جاز تعدّيه صار الحد غير مفيد. وذلك الشريعة باطل. فما أدّى إليه مثله.

والثاني: ما تبين في علم الكلام والأصول، من أن العقل لا يحسّن ولا يقبّح؛ ولو فرضناه متعدياً لما حدّه الشرع، لكان محسّناً ومقبّحاً؛ هذا خلف.

والثالث: أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل؛ وهذا محال باطل، وبيان ذلك: أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم؛

وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حدٍّ واحد، جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح؛ وإن جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد، لظهور محاله.

فإن قيل: هذا مشكل من أوجه:

الأول: أن هذا الرأي هو رأي الظاهرية، لأنهم وافقون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة؛ ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأولون عليه.

والثاني: أنه ثبت للعقل التخصيص حسبما ذكره الأصوليون في نحو: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١) و﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^(ب) و﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(ج)، وهو نقص من مقتضى العموم؛ فلتَجُز الزيادة؛ لأنها بمعناه^(١) ولأن الوقوف دون حد النقل كالمجاوز له، فكلاهما إبطال للحد على زعمك، فإذا جاز إبطاله مع النقص جاز مع

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤ وسورة آل عمران، الآية: ٢٩ والآية: ١٨٩ وسورة المائدة، الآية: ١٧. والآية: ١٩. والآية: ٤٠ سورة الأنفال، الآية: ٤١. وسورة التوبة، الآية: ٣٩. وسورة الحشر، الآية: ٦.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢ وسورة هود، الآية: ١٢. وسورة الزمر، الآية: ٦٢.

(ج) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢. وسورة الرعد، الآية: ١٦. وسورة الزمر، الآية: ٦٢. وسورة غافر، الآية: ٦٢.

(١) في أن كلا منهما تصرف، ومن له النقص له الزيادة هكذا يفهم هذا الاستدلال مجملًا حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة وهي أنها يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله ولما لم يعد الخ إلا أن تكون الواو في قوله ولأن زائدة في النسخ. ثم يبقى النظر في أن أصل الدعوى هي تعدي حد الشرع وإبطاله بالعقل سواء في ذلك النقص والزيادة وعليه فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدياً أيضاً يعترض به ويقول أن ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر وهو تخصيص العقل لأنه نقص ثم يبنى على تخصيص العقل وكونه نقصاً مما حده الشرع الإشكال بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعى الإشكال بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث. وقد وجه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال فلا يصح قياس المجاوزة عليه وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مدمجاً في قوله وهو نقص يعني وهذا إشكال ثم أخذه مقدمة فقال فلتَجُز الزيادة.

الزيادة؛ ولما لم يُعدّ هذا إبطاً للحد فلا يعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأصوليين قاعدةً قضت بخلاف هذا القضاء؛ وهي أنَّ المعنى المناسب إذا كان جلياً سابقاً للفهم عند ذكر النص، صحَّ تحكيم ذلك المعنى في النص، بالتخصيص له، والزيادة عليه. ومثلوا ذلك بقوله عليه السلام: «لا يَقْضِي القاضي وهو غَضْبَان»^(١)، فمنعوا - لأجل معنى التشويش - القضاء مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يشوِّش من الغضب. فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقف؛ وذلك خلاف ما أصْلَتْ. وبالجمله فإنكار تصرفات العقول بأمثال هذا، إنكار للمعلوم في أصول الفقه.

فالجواب أنَّ ما ذكرت لا إشكال فيه على ما تقرر.

أما الأول: فليس القياس^(١) من تصرفات العقول محضاً؛ وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهذا مبين في موضعه من كتاب القياس. فإنَّنا إذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدتها الشارع، وأمرَ بها، ونبه النبي ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته.

وأما الثاني: فسيأتي في باب العموم والخصوص - إن شاء الله - أن الأدلة المنفصلة لا تخصص؛ وإن سلّم أنها تخصص، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان (١٠٨/٨) عن عبد الرحمن بن أبي بكر قال: كتب أبو بكره إلى أبيه وكان بسجستان بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان».

وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان (١٣٤٢/٣) رقم ١٧١٧ عن عبيد الله بن أبي بكر قال: كتب أبي (وكتبت له) إلى عبيد الله بن أبي بكر وهو قاض بسجستان أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان».

(١) تأمل لتأخذ جواب أصل الإشكال الأول لأنه أوسع من إنكار القياس الذي تصدى للجواب عنه صراحة أي فالعقل تابع للأدلة وخادم لها وهو ما ندعيه.

المقصود به ظاهره؛ بل هي مبيّنة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب، بأدلة شرعية دلّت على ذلك؛ فالعقل مثلها. فقله: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ خصّصه العقل بمعنى لم يُرد في العموم دخول ذات الباري وصفاته، لأنّ ذلك محال^(١)؛ بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه. وإذا كان كذلك لم يصحّ قياس المجاوزة عليه.

وأما الثالث، فإنّ الحاقّ كل مشوّش 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 أنّ الغضب اليسير غير مشوش؛ فجاز القضاء مع وجوده؛ بناء على أنه غير مقصود في الخطاب.

هكذا يقول الأصوليين في تقرير هذا المعنى، وأنّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لكن خصّصه المعنى، والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص؛ فإن لفظ غضبان وزنه فعّلان، وفعّلان في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه. فغضبان إنما يستعمل في الممتلئ غضباً؛ كرىّان في الممتلئ رياً، وعطشان في الممتلئ عطشاً، وأشباه ذلك؛ لا أنه يستعمل في مطلق ما اشتق منه. فكأنّ الشارع إنما نهى عن قضاء الممتلئ غضباً، حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب، أو ممتلئ من الغضب، وهذا هو المشوّش، فخرج المعنى عن كونه مخصّصاً، وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم المعنى؛ وقيس على مشوش الغضب كل مشوش. فلا تجاوز للعقل إذاً، وعلى كل تقدير، فالعقل لا يحكم على النقل في أمثال هذه الأشياء. وبذلك ظهرت صحة ما تقدم.

المقدمة الحادية عشرة

لما ثبت أنّ العلم المعتبر شرعاً هو ما ينبنى عليه عمل، صار ذلك منحصراً فيما دلّت عليه الأدلة الشرعية؛ فما اقتضته فهو العلم الذي طُلب من المكلف أن يعلمه في (١) ودل الاستقراء للشرعية على أنها لا تصادم العقل بقلب الحقائق وجعل المحال جائزاً أو واجباً وبذلك يكون العقل آخذاً تصرفه في التخصيص من النقل وتحت نظره أما مجرد قياس العقل على الأدلة الشرعية بدون هذه المقدمة فإنه تسليم للإشكال ونقض للأصل الذي أصله في المسألة فتأمل.

الجملة، وهذا ظاهر. غير أن الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرت انحصرت مدارك العلم الشرعي، وهذا مذكور في كتاب الأدلة الشرعية، حسبما يأتي إن شاء الله.

المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقيق به أخذُه عن أهله المتحققين^(١) به على الكمال والتمام، وذلك أن الله خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علّمه وبصّره، وهذه طرق مصلحته في الحياة الدنيا، غير أن ما علمه من ذلك على ضريئ: ضرب منها ضروري، داخل عليه من غير علم: من أين؟ ولا كيف؟ بل هو مغرور فيه من أصل الخلقة، كالتقاهم الشدي ومضّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا - هذا من المحسوسات، وكعلمه بوجوده، وأن النقيضين لا يجتمعان - من جملة المعقولات؛ وضرب منها بوساطة التعليم، شعر بذلك أولاً؛ كوجوه التصرفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء - في المحسوسات، وكالعلوم النظرية التي للعقل في تحصيلها مجال ونظر - في المعقولات.

وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصر؛ فلا بد من معلم فيها، وإن كان الناس قد اختلفوا: هل يمكن حصول العلم دون معلم أم لا؟ فالإمكان مسلم؛ ولكن الواقع في مجاري العادات أن لا بدّ من المعلم، وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، كاختلاف جمهور الأمة والإمامية - وهم الذين يشترطون المعصوم - والحق مع السواد الأعظم الذي لا يشترط العصمة؛ من جهة أنها مختصة بالأنبياء عليهم السلام؛ ومع ذلك فهم مقرّون بافتقار الجاهل إلى المعلم، علماً كان المعلم أو عملاً، واتفاق الناس على ذلك في الوقوع، وجريان العادة به كافٍ في أنه لا بدّ منه. وقد قالوا: إن العلم كان في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال. وهذا الكلام يقضي بأن لا بدّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم، وأصل هذا في الصحيح: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء»^(٢) الحديث! فإذا كان كذلك فالرجال هم مفاتحه بلا شك.

(١) يأتي شرح التحقيق بعد.

(٢) تقدم في المقدمة الثامنة.

فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلاّ ممن تحقق به. وهذا أيضاً واضح في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم، بأيّ علم اتفق، أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه. فإذا نظرنا إلى ما اشترطوه، وعرضنا أئمة السلف الصالح في العلوم الشرعية، وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يشترط السلامة عن الخطأ البتة. لأن فروع كل علم إذا انتشرت وانبنى بعضها على بعض اشتبهت. وربما تُصوّر تفرعها على أصول^(١) مختلفة في العلم الواحد فأشككت، أو خفي فيها الرجوع إلى بعض الأصول فأهملها العالم من حيث خفيت عليه - وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوه الشبه فتشابه الأمر، فيذهب على العالم الأرجح من وجوه الترجيح، وأشبه ذلك. فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضر في كونه إماماً مقتدى به. فإن قصر عن استيفاء الشروط، نقص عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحق الرتبة الكمالية ما لم يكمل ما نقص.

فصل

وللعالم المتحقق بالعلم أمارات وعلامات تتفق مع ما تقدم، وإن خالفها في النظر^(٢). وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله، فإن كان مخالفاً له فليس بأهل لأن يؤخذ عنه، ولا أن يُقتدى به في علم، وهذا المعنى مبين على الكمال في كتاب الاجتهاد والحمد لله.

(١) ذكر صوراً ثلاثة: احداها فرع ينبي على فرع مبني على أصل فيفهم أن كلا من الفرعين له أصل خاص به فيشكل عليه الأمر فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين ويذهب عن العالم الأرجح من وجوه الترجيح فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف، والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك وكلها لا تضر في كونه إماماً، فقد توقف مالك كثيراً ورجع عما ترجح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السالفة.

(٢) لأن بعضها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية وبعضها مرتب عليه وهي الأولى فهي تتفق مع الشروط المتقدمة من حيث حصول كل وإن اختلفت في الاعتبار.

والثانية: أن يكون ممَّن ربَّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأن يتصف بما اتصفوا به من ذلك. وهكذا كان شأن السلف الصالح:

فأول ذلك ملازمة الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذهم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرد منه، كائناً ما كان، وعلى أي وجه صدر، فهم^(١) - فهِمُوا مغزى ما أراد به أو لا -، حتى علموا وتيقنوا أنه الحق الذي لا يُعَارَضُ، والحكمة التي لا ينكسر قانونها، ولا يحوم النقص حول حمى كمالها، وإنما ذلك بكثرة الملازمة، وشدة المثابرة، وتأمل قصة عمر بن الخطاب في صلح الحديبية^(٢)، حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟ قال: «بلى» - قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: «بلى» - قال: ففيم نعطي الدِّينَةَ في ديننا، ونرجعُ ولَمَّا يحكم الله بيننا وبينهم؟ قال: «يا ابن الخطاب، إني رسول الله، ولم يضيعني الله أبداً» - فانطلق عمر ولم يصبر، متغيظاً، فأتى أبا بكر، فقال له مثل ذلك، فقال أبو بكر: إنه رسول الله ولم يضيعه الله أبداً، قال: فنزل القرآن على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه، فقال: يا رسول الله، أو فتَحَ هو؟ قال: «نعم» - فطابت نفسه ورجع.

فهذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال، حتى لاح البرهان للعيان. وفيه قال سهل بن حنيف يوم صِفِّين: أيها الناس: اتَّهِمُوا رأيكم؛ والله لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أني أستطيع أن أردد أمر رسول الله ﷺ لرددته^(٣) وإنما قال ذلك لما عرض لهم فيه من الإشكال وإنما نزلت سورة الفتح بعد ما خالطهم الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم حتى نزل القرآن، فزال الإشكال والالتباس.

(١) لعل قوله (فهم) زائد أو محرف عن لفظ منه، وعليه يتعين أن يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله وفيه قال سهل بن حنيف وقوله والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال وقوله ولكنهم سلموا وتركوا رأيهم الخ وبه ينتظم المقام كله ويأخذ بعضه بحجز بعض فالأمر لم يشكل على أبي بكر بل على عمر ولكنه صبر حتى لاح البرهان.

(٢) ضمن حديث طويل ذكره في التيسير عن البخاري وأبي داود.

(٣) أخرجه البخاري «يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم لقد رأيتني يوم أبي جندل» الخ.

وسيدكره المؤلف في المسألة الثالثة من أحكام السؤال والجواب في الجزء الرابع - مختلفاً عن روايته هنا وعن رواية البخاري أيضاً.

وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم، فالتزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقّهوا، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلّا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك، وقلّما وُجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالفت للسنّة، إلّا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدّب بأدّابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة: الاقتداء بمن أخذ عنه^(١) والتأدّب بأدبه، كما علمت من اقتداء الصحابة بالنبي ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهكذا في كل قرن، وبهذا الوصف امتاز مالك عن أضرابه، أعني بشدة الاتّصاف به، وإلّا فالجميع ممن يهتدي به في الدين كذلك كانوا؛ ولكنّ مالكا اشتهر بالمبالغة في هذا المعنى، فلما ترك هذا الوصف رفعت البدع رؤوسها، لأن ترك الاقتداء دليل على أمر حدث عند التارك، أصله اتّباع الهوى، ولهذا المعنى تقرير في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

فصل

وإذا ثبت أنه لا بدّ من أخذ العلم عن أهله فلذلك طريقتان: أحدهما: المشافهة، وهي أنفع الطريقتين وأسلمهما، لوجهين:

الأول: خاصيّة جعلها الله تعالى بين المعلم والمتعلم، يشهدا كلّ من زاول العلم والعلماء؛ فكم من مسألة يقرؤها المتعلم في كتاب، ويحفظها ويردّها على قلبه فلا يفهمها؛ فإذا ألّقاها إليه المعلم فهمها بغتة، وحصل له العلم بها بالحضرة. وهذا الفهم يحصل إمّا بأمر عادي من قرائن أحوال، وإيضاح موضع إشكال لم يخطر للمتعلّم ببال، وقد يحصل بأمر غير معتاد، ولكن بأمر يهبه الله للمتعلّم عند مثوله بين يدي المعلّم ظاهر الفقر بادي الحاجة إلى ما يُلقَى إليه، وهذا ليس ينكر، فقد نبّه عليه الحديث الذي

(١) أخص من الأمانة الأولى لأن الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدّب بأدبه بعض العمل بما علم وقد يؤخذ من وصفه لما لك بميزته عن إضرابه المجتهدين في هذه الأمانة أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العمل بما يراه باجتهاده وإن لم يظهر عليه التأسي بنوع آداب أستاذه فتكون أمانة مستقلة.

جاء: أن الصحابة أنكروا أنفسهم عندما مات رسول الله ﷺ، وحديث حنظلة الأسدي، حين شكوا إلى رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يرضونها، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم؟ فقال رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي لأظلتكم الملائكة بأجنحتها»^(١) وقد قال عمر بن الخطاب: وافقت ربي في ثلاث، وهي من فوائد مجالسة العلماء؛ إذ يفتح للمتعلم بين أيديهم ما لا يفتح له دونهم، ويبقى ذلك النور لهم بمقدار ما بقوا في متابعة معلمهم، وتأدبهم معه، واقتدائهم به. فهذا الطريق نافع على كل تقدير. وقد كان المتقدمون لا يكتب منهم إلا القليل، وكانوا يكرهون ذلك؛ وقد كرهه مالك^(٢) فقليل له: فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة. وحكي عن عمر بن الخطاب كراهية الكتابة، وإنما ترخص الناس في ذلك عندما حدث النسيان، وخيف على الشريعة الاندراست.

الطريق الثاني: مطالعة كتب المصنفين، ومدوني الدواوين، وهو أيضاً نافع في باب بشرطين:

الأول: أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب، وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه؛ وهو معنى قول من قال: كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب، ومفاته بأيدي الرجال. والكتب وحدها لا تفيد الطلب منها شيئاً، دون فتح العلماء. وهو مشاهد معتاد.

والشرط الثاني: أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر: أما التجربة فهو أمر مشاهد في أي علم كان؛ فالتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك

(١) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع باب ٢٠ (٥٤٧/٤) رقم ٢٤٥٢.

(٢) كان يكره الكتابة ويقول لا تكتبوا يعني ما يفتيهم به فلعله يتغير رأيه فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم فيحصل للناس بذلك ضرر وإلا فقد دون الموطأ.

أهل كل علم عملي أو نظري، فأعمال المتقدمين - في إصلاح دنياهم ودينهم - على خلاف أعمال المتأخرين؛ وعلومهم في التحقيق أقعد، فتتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتتحقق التابعين؛ والتابعون ليسوا كتابعيهم؛ وهكذا إلى الآن، ومن طالَعَ سيرهم وأقوالهم وحكاياتهم، أبصر العجب في هذا المعنى، وأما الخبر ففي الحديث: «خيرُ القرون قُرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(١). وفي هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك. وروى عن النبي ﷺ: «أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وجبرية، ثم ملك عضوض»^(٢) ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير، وتكاثر الشر شيئاً بعد شيء. ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق. وعن ابن مسعود أنه قال: ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطرٌ من عام، ولا عامٌ أحصبٌ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيهدم الإسلام ويُثلم ومعناه موجود في الصحيح في قوله: «ولكن ينتزعهُ مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يُسْتَفْتَوْنَ فيفتون برأيهم، فيضلّون ويضلّون»^(٣) وقال عليه السلام: «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النزاع من القبائل»^(٤) وفي رواية: قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: «الذين يصلحون عند فساد الناس»^(٥) وعن أبي إدريس الخولاني: إن للإسلام عُرَى يتعلق

(أ) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد (١٥١/٣) وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم (١٩٦٢/٤) رقم ٢٥٣٣ وأخرجه الترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في القرن الثالث (٤٣٤/٤) رقم ٢٢٢٢ وأخرجه النسائي في كتاب الأيمان باب الوفاء بالندب (٢٣/٧) رقم ٣٨١٨ وأخرجه أبو داود في كتاب السنة باب فضل أصحاب رسول الله ﷺ (٤٤/٥) رقم ٤٦٥٧.

(١) قال المؤلف في كتاب الاعتصام (ج ٢ - ص ٥٤٢) ما يأتي: وروى في استحلال الزنا حديث رواه إبراهيم الحربي عن أبي ثعلبة عن النبي ﷺ قال: «أول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عضوض تستحل فيه الحر والخز» اهـ ولم يذكر منزلته من الصحة.

(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة.

(٣) رواه مسلم.

(٤) رواه الطبراني وأبو نصر في الإبانة عن جابر بن سنة - أهـ من هامش الاعتصام ورواه الطبراني بلفظ الذين يصلحون إذا فسد الناس. ذكر ذلك في مجمع الزوائد.

الناس بها، وإنها تمتلخ عروة عروة. وعن بعضهم: تذهب السنة سنة سنة، كما يذهب الحبل قوة قوة وتلا أبو هريرة قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾^(١) الآية. ثم قال: والذي نفسي بيده ليخرجن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً. وعن عبد الله قال: أتدرون كيف ينقص الإسلام؟ قالوا: نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة. فقال عبد الله: ذلك منه، ولما نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(ب) بكى عمر، فقال عليه السلام: «ما يُكيك؟» قال: يا رسول الله! إننا كنا في زيادة من ديننا فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»^(١) والأخبار هنا كثيرة. وهي تدل على نقص الدين والدنيا. وأعظم ذلك العلم. فهو إذاً في نقص بلا شك.

فلذلك صارت كتب المتقدمين، وكلامهم وسيرهم، أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أي نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة، الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى. وبالله تعالى التوفيق.

المقدمة الثالثة عشرة

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أولاً. فإن جرى فذلك الأصل صحيح؛ وإلا فلا.

وبيانه أن العلم المطلوب إنما يُراد - بالفرض - لتقع الأعمال في الوجود على فقه من غير تخلف، كانت الأعمال قلبية، أو لسانية، أو من أعمال الجوارح. فإذا جرت في المعتاد على وفقه من غير تخلف، فهو حقيقة العلم بالنسبة إليه؛ وإلا لم يكن بالنسبة إليه علماً، لتخلفه، وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله أنه قد تبين في أصول الدين

(أ) سورة النصر، الآية: ١.

(ب) سورة المائدة، الآية: ٣.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة عن عترة ١. هـ من الألويسي (ج ٢ - ص ٢٤٨).

امتناع التخلف في خبر الله تعالى، وخبر رسوله ﷺ؛ وثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق؛ وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد. فإذا كل أصل شرعي تخلف عن جريانه على هذه المجاري فلم يطرده، ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يُعتمد عليه، ولا قاعدة يُستند إليها.

ويقع ذلك في فهم الأقوال، ومجاري^(١) الأساليب والدخول في الأعمال. فأما فهم الأقوال فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٢) إن حُمل على أنه إخبار، لم يستمرَّ مُخْبِرُهُ؛ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلّا على ما يصدّقه الواقع ويطرده عليه. وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يُحمل^(٣)؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(ب) إن حُمل على أنه تقرير حكم شرعي استمرَّ وحصلت

(١) معطوف على الأقوال، والأول معناه أن القول في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقت أو لحقت يختلف الفهم فيه بين صحيح وغيره. أما الفهم في مجاري الأساليب فإنه ينظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق.

(أ) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) كتب بعض الفضلاء في التعليق على هذا الموضع أنه يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات. وقال إن التاريخ يشهد بأن المسلمين لا يغلبون على أمرهم ما داموا كذلك. ولكن هذا يقتضي أموراً قد لا تسلم: منها أنهم يعطون من ذلك ما لم يعطه النبي ﷺ وأصحابه في حياته وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة وانفرادهم في شعب أبي طالب وإذلال الكثير منهم وهجرتهم إلى الحبشة وغيرها، ومنها أن تاريخ الحروب الصليبية - وكان في عز الإسلام واستمر قروناً - كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم والاستيلاء على بيت المقدس وانكماش دولتهم وآية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ الخ لا تدل على المعنى الذي يراد تحميلة لهذه الآية. وما في هذه الآية الأخيرة قد أعطيه عليه السلام وأصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه ما يراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يراد تحميلة إياه وأنت ترى أن آية الوعد قيدت الإيمان بعمل الصالحات بخلاف الآية المذكورة فليس فيها إلا مجرد الإيمان المقابل للكفر على خلاف آيات الوعد في القرآن فإنها مقيدة بعمل الصالحات ولا يخفى أن مجرد الإيمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

الفائدة؛ وإن حُمِلَ على أنه إخبار بشأن الوالدات لم تتحكم فيه فائدة زائدة^(١) على ما علم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب فمثل قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾^(٢) الخ. فهذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخول كلٍّ مطعوم، وأنه لا جُنَاح في استعماله بذلك الشرط، ومن جملة الخمر؛ لكن هذا الظاهر يُفسد جريان^(٣) الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر؛ لأن الله تعالى لما حرم الخمر قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٤) فكان هذا نقصاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهي معاً، فلا يمكن للمكلف امتثال.

ومن هنا خطأ عمر بن الخطاب مَنْ تأوَّل في الآية أنها عائدة إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حَرَّمَ اللَّهُ^(٥). إذ لا يصح أن يقال

(١) لم يقل لم يستمر لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين غاية أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة لأنه يكون مجرد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هذه الآية. فلتحقق الفائدة يلزم أن يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعياً يرجع إليه في تقرير النفقات وغيره إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره، فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه خرج زائد عن المعتاد، وليس في هذا واحد من هذه الثلاثة، بل شيء آخر وهو أنه لم يفد فائدة جديدة فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة لم تكن معروفة ثم فرع عليه هذا المثال لكان ظاهراً.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصاً وهذا الظاهر ينافيها فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر لئلا يلزم نقض التحريم واجتماع النهي والإذن فيكون تكليفاً بما لا يطلق - فضلاً عن إهمال السبب في النزول وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر فنزلت ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الخ يعني ليس عليهم وزر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدوا ولا فعلوا ذلك بعد التحريم - فضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر ومعلوم أن النص هو المقدم. ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب وإن كان هناك أسباب أخرى كما أشار إليه بقوله مع إهمال السبب، وبقوله بعد وأيضاً فإن الله أخبر، وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له.

(٣) أي ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقرير حرمتها. ولما كان هذا ضمن الوجوه التي يصح أن يبنى عمر عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هذا الظاهر قال ومن هنا ولم يجزم فيقول ولذلك قال عمر فتأمل.

للمكلف: اجتنب كذا، ويؤكد النهي بما يقتضي التشديد فيه جدًّا، ثم يقال: فإن فعلت فلا جناح عليك، وأيضاً: فإن الله أخبر أنها تصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتوقع العداوة والبغضاء بين المتحابين في الله. وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي^(١) لقوله: ﴿إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^(٢) فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها، إذا شربت؛ لأنه من الحرج أو تكليف ما لا يطاق.

وأما الدخول في الأعمال فهو العمدة في المسألة وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً، فهو غير جار على استقامة ولا أطراد؛ فلا يستمر الإطلاق. وهو الأصل أيضاً لكل من تكلم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة؛ حتى تقيّد بالقيود المقتضية للأطراد والاستمرار فتصح. وفي ضمنه تدخل أحكام الرخص؛ إذ هو الحاكم فيها، والفارق بين ما تدخله الرخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية لم يأمن الغلط؛ بل كثيراً ما تجد خرم هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم. كما أنه قد يعتري ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعبرين، والشيوخ المتقدمين.

وسأمثل لك بمسألتين وقعت المذاكرة بهما مع بعض شيوخ العصر:

إحدهما: أنه كتب إليّ بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به) فقال فيه: وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته، فرغ سرّه منه، بالخروج عنه، ولو كان يساوي خمسين ألفاً، كما فعله المتقون. فاستشكلت هذا الكلام، وكتبت إليه بأن قلت: أمّا أنه مطلوب بتفريغ السرّ منه فصحيح؛ وأمّا تفريغ السر بالخروج عنه واجب فلا أدري ما هذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق، لوجب على جميع الناس الخروج عن ضياعهم، وديارهم، وقراهم، وأزواجهم،

(١) أي من حيث الكمال كما يفيد كلامه.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

وذرياتهم، وغير ذلك^(١) مما يقع لهم به الشغل في الصلاة. وإلى هذا فقد يكون الخروج عن المال سبباً للشغل في الصلاة أكثر من شغله بالمال. وأيضاً فإذا كان الفقر هو الشاغل فماذا يفعل؟ فإننا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال؛ ولا سيما إن كان له عيال لا يجد إلى إغائتهم سبيلاً: ولا يخلو أكثر الناس عن الشغل بآحاد هذه الأشياء. أفيجب على هؤلاء الخروج عما سبب لهم الشغل في الصلاة؟ هذا ما لا يفهم. وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة، طلب مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة. وقد يندب إلى الخروج عما شأنه أن يشغله من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يؤثر فقده تأثيراً يؤدي إلى مثل ما فرّ منه أو أعظم. ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حال صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هذا. اهـ حاصل المسألة.

فلما وصل إليه ذلك، كتب إليّ بما يقتضي التسليم فيه. وهو صحيح. لأن القول بإطلاق الخروج عن ذلك كلّ غير جارٍ في الواقع على استقامة، لاختلاف أحوال الناس. فلا يصح اعتماده أصلاً فقهياً البتة.

والثانية: مسألة الورع بالخروج عن الخلاف؛ فإن كثيراً من المتأخرين يعدّون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها.

ولا زلتُ منذ زمان استشكله؛ حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر. بل كان من جملة الإشكالات الواردة، أنّ جمهور مسائل الفقه^(٢) مختلف فيها اختلافاً يعتدّ به. فيصير إذاً أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات.

(١) وهذا منتهى الحرج للأفراد. وتكليف الجميع به تكليف بما لا يطاق وهو أيضاً مخالف لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات الخ فهو جارٍ على غير استقامة.

(٢) جمهور الشيء أكثره وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافتهم بطريق صحيح. ويكون الخلاف معتداً به كما يقول. وسبذكر في كتب الاجتهاد أن هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غير معتد به خلافاً. على أن الورع بعد هذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمة آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح =

وهو خلاف^(١) وضع الشريعة. وأيضاً فقد صار الورع من أشد الحرج؛ إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمر من أمور التكليف، من خلاف يطلب الخروج عنه. وفي هذا ما فيه.

فأجاب بعضهم بأن المراد بأن المختلف فيه من المتشابه، المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة. وليس أكثر مسائل الفقه هكذا؛ بل الموصوف بذلك أقلها، لمن تأمل من محصلي مواد التأمل. وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلا الأقل. وأما الورع من حيث ذاته، ولو في هذا النوع فقط، فشديد مُشَقٌّ، لا يحصله إلا من وفقه الله إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي عنه وقد قال عليه السلام: «حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ»^(٢) هذا ما أجاب به.

فكتبت إليه بأن ما قررت من الجواب غير بين؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده. والمجتهد إنما يتورع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال. فليس مما نحن فيه. وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص، على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان من أفتاه أفضل العلماء المختلفين. والعامي - في عامة أحواله - لا يدري من الذي دليله أقوى من المختلفين، والذي دليله أضعف؟ ولا يعلم: هل تساوت أدلتهم أو تقاربت أم لا؟ لأن هذا لا يعرفه إلا من كان أهلاً للنظر. وليس العامي كذلك. وإنما بُني الإشكال على اتقاء الخلاف المعتد به. والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة. والخلاف الذي لا يعتد به قليل^(٣)، كالخلاف في المتعة، وربما النساء، ومحاش النساء، وما أشبه ذلك:

ومندوب وبين سنة ومباح وبين طلب تقديم شيء وتأخيره وهكذا من أمثال هذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف. وإذا فهل بقي بعد هذا أن الورع في ذلك من أشد أنواع الحرج؟ ذلك ما يحتاج إلى دقة نظر.

(١) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول إضافية.
(٢) تمامه وحفت النار بالشهوات رواه مسلم والترمذي وأحمد عن أنس، ومسلم عن أبي هريرة، وأحمد عن ابن مسعود. قال العريزي ورواه البخاري أيضاً. وفي رواية للشيخين حجت بدل حفت في الموضعين.

(٣) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقدره في موضعه، وأن القليل هو الذي يعتد به خلافاً.

وأيضاً فتساوي الأدلة^(١) أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى أنظار المجتهدين. فربّ دليلين يكونان عند بعض متساويين أو متقاربين، ولا يكونان كذلك عند بعض فلا يتحصّل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممّا لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه، راجع إلى نظره واجتهاده. واتباع نظره وحده في ذلك تقليد له وحده، من غير أن يخرج عن الخلاف؛ لا سيما إن كان هذا المجتهد يدعي أن قول خصمه ضعيف لا يُعتبر مثله وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهد الآخر. فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور. وهو شديد جدّاً. ومن يُشادّ هذا الدين يغلبه. وهذا هو الذي أشكل على السائل، ولم يتبيّن جوابه بعد.

ولا كلام في أن الورع شديد في نفسه؛ كما أنه لا إشكال في أن التزام التقوى شديد؛ إلا أن شدته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل، لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفات النفس وصدّها عن هواها خاصة. وإذا تأملنا مناط المسألة، وجدنا الفرق بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيّناً. فإن سائر أنواع الورع سهل في الوقوع، وإن كان شديداً في مخالفة النفس. وورع الخروج من الخلاف صعب في الوقوع، قبل النظر في مخالفة النفس. فقد تبين مقصود السائل بالشدّة والحرص، وأنه ليس ما أشرت إليه. اهـ. ما كتبت به. وهنا وقف الكلام بيني وبينه.

ومن تأمل هذا التقرير، عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد^(٢)، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة؛ للزوم الحرج في وقوعه. فلا يصح أن يُستند إليه. ولا يُجعل أصلاً يُبنى عليه. والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جدّاً. وعليه ينبي كثير من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يعتبر من وجه الاشتباه^(٣) وما لا يعتبر. وفي أثناء الكتاب مسائل تحقّقه إن شاء الله.

(١) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله ولا يعلم هل تساوت أدلتهم الخ. فقد يقال يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب. فقال هنا أنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له.

(٢) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد، وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤد إلى الحرج.

(٣) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد فلا يلزم عليه الحرج نعم سيأتي له أن على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أن يرجح واحداً منها ولكنه اعتبر في الترجيح أموراً واضحة لا يبقى معها اشتباه كان يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً.