

فِطْرِيَّة
التَّقْيِيدُ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ
وَقَطْبِيقَاتُ الْعِلْمِ الْإِسْلَامِيَّةِ

تَأَلِيفُ
أ. د. أَحْمَدَ الرَّسِيوِي
أَسْتَاذِ بِنْسَكَلِيَّةِ الْأَدَابِ
بِطَاوَعَةِ تَشْرِيفِ الْبَحَاثِ بِالرِّيَاطِ الْمَغْرِبِ



فهرس الكتاب

خلاصة نظرية التقريب والتغليب
المصطلحات الأساسية في البحث : العلم - اليقين - الظن -
الشك - الترجيح - التقريب - التغليب
الياب الأول : تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في

العلوم الإسلامية

الفصل الأول: التقريب والتغليب في مجال الحديث

المبحث الأول: في التعديل والترجيح

المبحث الثاني: في التصحيح والتضعيف

المبحث الثالث: خبر الواحد ماذا يفيد

مذاهب العلماء في المسألة

تحرير محل النزاع

تحقيق المسألة

المبحث الأول: التقريب في الفقه

الفصل الثاني: التقريب والتغليب في المجال الفقهي

التقريب في الأحكام

التقريب في الأوصاف

التقريب في المقادير

المبحث الثاني: التغليب في الفقه

التغليب في المقادير والأحوال

العمل بالظنون الغالبة

المبحث الثالث: التغليب في القواعد الفقهية

الاستقراء الظني وإثبات القواعد به

القواعد الفقهية قواعد أغلبية

الفصل الثالث: التقريب والتغليب في علم أصول الفقه

المبحث الأول: التقريب والتغليب في الدلالات

المبحث الثاني: التقريب والتغليب في القياس : بين إثبات العلل

وإثبات الأخبار - مسلك المناسبة والإخالة - قياس الشبه

المبحث الثالث: في الترجيحات

تأصيل النظرية

الفصل الأول: أدلة النظرية

المبحث الأول: أدلة العمل بالتقريب والتغليب : من القرآن

الكريم - من السنة - بناء الأحكام على المظنات - الإجماع -

الضرورة والمبداة

المبحث الثاني: إشكالات واعتراضات

مسألة الظن في أحكام الشريعة

مسألة التشكيك في أحكام الدين

مسألة تصويب المجتهدين

أحكام الدين بين الظنية والنسبية

الفصل الثاني: الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

1- أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب

2- أن يتعذر أو يتعسر اليقين والتصام

3- الاستناد إلى دليل معتبر

4- أن يكون دليل المسألة مكافئاً لها

5- ألا يعارضه ما هو أقوى منه

6- حدود اليسر المغتفر

الفصل الأول: التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد

المبحث الأول: التقريب والتغليب في تمييز المصالح والمفاسد

وترتيبها

هل توجد مصالح خالصة ومفاسد خالصة

الترتيب والتغليب في ترتيب المصالح

التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

المبحث الثاني: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

المعيار الأول: النص الشرعي

المعيار الثاني: رتبة المصلحة

المعيار الثالث: نوع المصلحة

المعيار الرابع: مقدار المصلحة

المعيار الخامس: الامتداد الزمني

هل تتساوى المصالح والمفاسد

التخيير والعمل بالقرعة

المبحث الثالث: التغليب في فتح الذرائع وسدها

المبحث الرابع: هل الغاية تبرر الوسيلة

الفصل الثاني: حكم الأغلبية

المبحث الأول: مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية

المبحث الثاني: اعتراضات وردود

المبحث الثالث: الترجيح بالكثرة عند العلماء

المبحث الرابع: العمل بالأغلبية: أهيته - مجالاته

نبذة عن محاور الكتاب وعن السيرة الذاتية للدكتور احمد الريسوني

في هذا الكتاب يتناول شيخنا بجرأة موضوعا طالما حاول بعض العصرانيين أن يجعلوه مطية لانتقاد مكانة السنة النبوية ونسف قواعدها، وطالما أغفله أهل الحديث فكان مصدرا للالتباس والخلاف.



محاور الكتاب

مقدمة وخلاصة النظرية

الباب 1 : تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في العلوم الاسلامية

- التقريب والتغليب في مجال الحديث
- التقريب والتغليب في المجال الفقهي
- التقريب والتغليب في علم أصول الفقه

الباب 2 : تأصيل النظرية

- أدلة النظرية
- الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

الباب 3 : تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب

- التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد (في تمييزها، في معايير تعارضها، في فتح الذرائع وسدها)
- حكم الأغلبية (في سياق الأدلة الشرعية، الترجيح بالكثرة عند العلماء، أهميته ومجالاته)

الخاتمة

سيرة ذاتية للمؤلف

ولد الدكتور أحمد الريسوني سنة 1953م بناحية مدينة القصر الكبير، بالمغرب، وبهذه المدينة تابع تعليمه الابتدائي والثانوي. بعد عقد من التدريس الجامعي لمادة أصول الفقه، استدعي كخبير أول لدى مجمع الفقه الاسلامي بجمدة. وأخيرا فضل الرجوع للمغرب حتى يساهم في ملئ الفراغ العلمي في بلده الأصلي المغرب. عرف بجرأته في الحق ولو على حساب وظيفته، وتناوله مواضع شائكة بمنهجية جريئة غير مبال بانتقادات العصرانيين أو الظاهريين على حد السواء.

الدراسة

حصل على الإجازة في الشريعة من جامعة القرويين بفاس في 1978م. أتم دراسته العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية "جامعة محمد الخامس" بالرباط، فحصل منها على:
-شهادة الدراسات الجامعية العليا سنة 1986م.
-دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) سنة 1989م.
-دكتوراه الدولة سنة 1992م.

الأعمال المهنية:

- عمل عدة سنوات بوزارة العدل (1973 - 1978)
- عمل عدة سنوات أستاذا بالتعليم الثانوي الأصيل (1978 - 1984)
- عمل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، وبتدريس الحديث الحسنية - بالرباط، (1986 إلى سنة 2006)
- خبير أول لدى مجمع الفقه الاسلامي بجمدة (معلمة القواعد الفقهية)

الأنشطة العامة

- عضو مؤسس للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو سابق بمجلس أمنائه
- عضو المجلس التنفيذي للملتقى العالمي للعلماء المسلمين، برابطة العالم الإسلامي.
- مستشار أكاديمي لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عضو برابطة علماء المغرب (قبل حلها سنة 2006)
- شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية.
- أمين عام سابق لجمعية خريجي الدراسات الإسلامية العليا.
- رئيس لرابطة المستقبل الإسلامي بالمغرب (1994-1996)
- رئيس لحركة التوحيد والإصلاح بالمغرب (1996-2003)
- المدير المسؤول لجريدة " التجديد " اليومية (2000-2004)

العمل العلمي الجامعي:

- تدريس أصول الفقه ومقاصد الشريعة منذ سنة 1986.
- الإشراف على أكثر من خمسين أطروحة جامعية، أكثرها يندرج في إطار مشروع متكامل وشامل في مجال مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي.
- المشاركة في التقييم والمناقشة لأكثر من مائة رسالة وأطروحة (ماجستير ودكتوراه)

الإنتاج العلمي:

- *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ترجم إلى الفارسية، والأردية والإنجليزية)
- *نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية.
- *من أعلام الفكر المقاصدي.
- *مدخل إلى مقاصد الشريعة.
- *الفكر المقاصدي قواعده وفوائده.
- *الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع (ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد)
- *الأمة هي الأصل (مجموعة مقالات)
- *الوقف الإسلامي، مجالاته وأبعاده (نشرته منظمة الإيسيسكو وترجم إلى الإنجليزية والفرنسية)
- *الشورى في معركة البناء.
- *الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية. (انظر عرضا لهذا الكتاب ملحق هنا في الصفحات الأخيرة).

*بحوث كثيرة منشورة في المجلات العلمية وضمن أعمال الندوات.

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكلمة للنشر والتوزيع - مصر

المنصورة ٣ ش الثورة (السكة الجديدة) ت، ف: ٣٤٣١١٥

نظريّة التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية

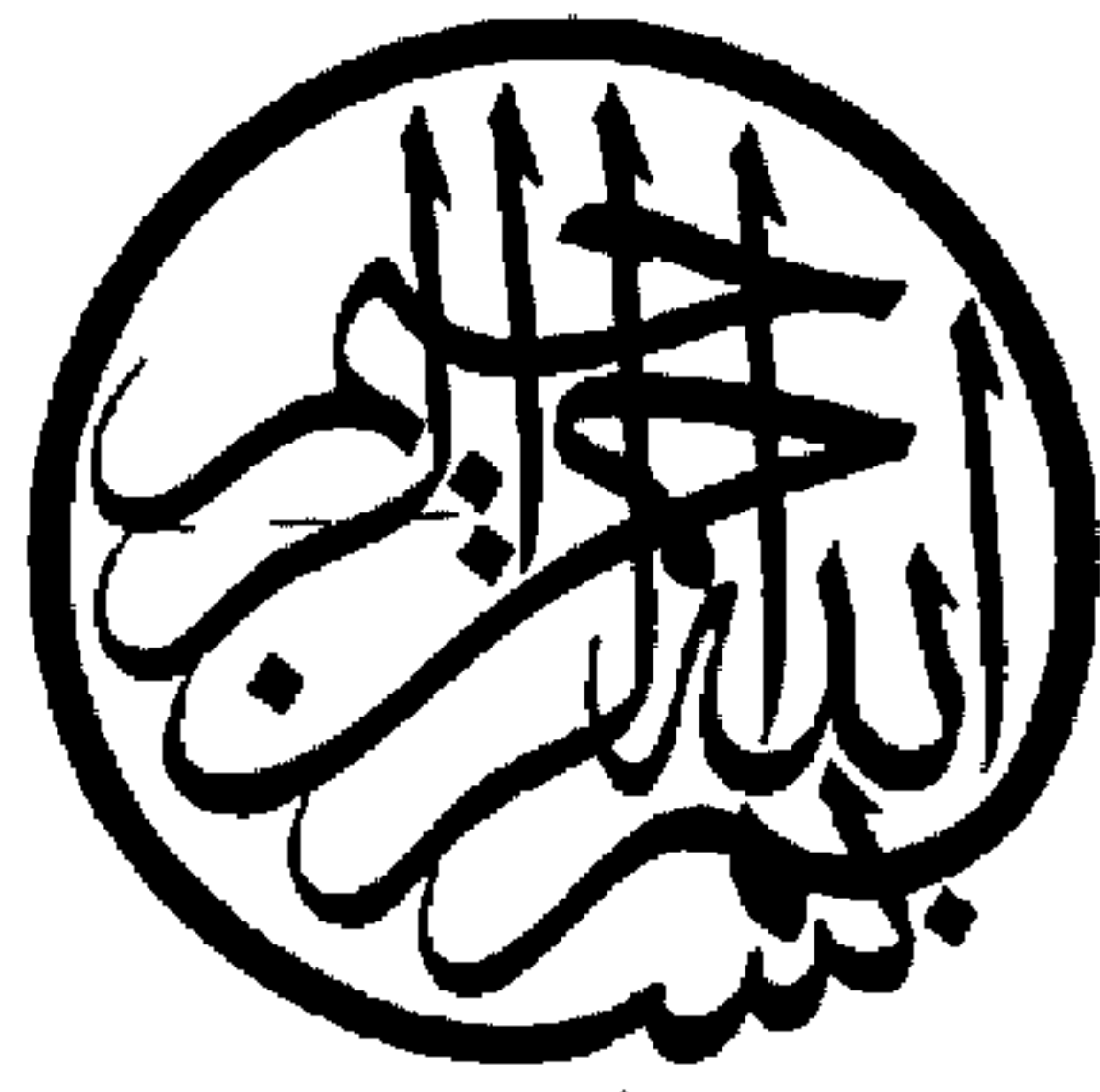
تأليف

أ.د/ أحمد الريسوني

أستاذ بكلية الآداب

جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب

دار الكلمة للنشر والتوزيع... مصر



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

والحمد لله رب العالمين .
وصلی الله علی سیدنا محمد
وآله وسلم تسليماً ، رب اغفر
لی ولوالدی . وكل من له
الفضل علی ، وللمؤمنين
والمؤمنات .

إهداء وتقدير

يشرفنى أن أهدي هذه الثمرة من
ثمرات شعبة الدراسات الإسلامية بكلية
الآداب بالرباط، إلى رائديها الجليلين
وأستاذى الكريمين:

الرئيس المؤسس للشعبة الدكتور محمد
ابن البشير الحسنى، ورئيسها الحالى
الدكتور فاروق حمادة.

سائلا المولى عز وجل أن يبارك فى
جهادهما العلمى ويتقبله منهما بقبول
حسن. والله لا يضيع أجر من أحسن
عملا.

أحمد الريسونى

المقدمة

يتولى هذا البحث الكشف عن إحدى النظريات الكبرى التي تتشكل منها المنظومة المنهجية الأصولية فى الإسلام. وهى نظرية ينضوى تحتها وينبع منها عدد كبير من المبادئ والقواعد التى وجهت التفكير الإسلامى، وتحكمت فى الإنتاج العلمى الإسلامى. وهى نظرية تعطى جهازاً منهجياً واسعاً ومنسجماً لمعالجة عدد لا يحصى من القضايا والمسائل العلمية والعملية التى يحتوى عليها الإسلام، أو تواجه المسلمين، وتواجه العقل المسلم، باعتبارها نوازل ومشاكل جديدة.

وهذه النظرية نبتت بذورها الأولى فى ذهنى منذ أكثر من عشر سنين. وبقيت طيلة هذه المدة تنمو وترعرع، وتتأصل وتتفرع، وتتكشف لى معالمها وآثارها، كلما اتسع تعاملى مع العلوم الإسلامية، وكلما زاد تأملى فى قوانينها وقواعدها.

وبالرغم من أنى لا أستطيع أن أدفع عن نفسى الاعتقاد بأن هذه النظرية هى نظرية جديدة، من حيث اكتشافها، والكشف عنها كاملة، ومن حيث تأصيلها عقلياً ونقلها، ومن حيث وضع ضوابطها، ورفع إشكالاتها، بالرغم من هذا، فإنى لا أنكر أن بعض الكلمات المضيئة لبعض علمائنا كانت حاسمة عندى فى التنبه على هذه النظرية، وفى الإشارة إلى بعض مسالكها وجوانبها وأخص بالذكر منهم الأئمة: ابن عبد البر، وابن عبد السلام، والقرافى، والشاطبى، رحمهم الله تعالى. وسيأتى كلامهم فى مناسبات قادمة إن شاء الله تعالى.

وقد عرضت هذه النظرية، وبسطت مسائلها عبر المراحل الآتية:

المدخل: وقد خصصته لتقديم فكرة مختصرة عن هذه النظرية، ولتوضيح بعض المصطلحات الأساسية التى يدور عليها هذا البحث، ولا تخفى ضرورة ذلك وأهميته.

الباب الأول: وقد عرضت فيه التطبيقات التى يتمثل فيها العمل بنظرية التقريب والتغليب. وأكثر ما جرى فيه العمل بالتقريب والتغليب، هو علوم: الحديث والفقه والأصول. ولهذا كانت التطبيقات التى اخترتها لتجلية العمل بنظرية التقريب والتغليب عند علمائنا، من هذه العلوم الثلاثة.

وقد اخترت أن أقدم تطبيقات النظرية على تأصيلها، لكون التطبيقات أبلغ في البيان وأيسر على الفهم. ثم إن التطبيقات - بكثرتها وتنوع مجالاتها - تساعد على إثبات وجود هذه النظرية وسريانها في العلوم الإسلامية، بحيث لا يبقى لى من دور سوى كشف خيوطها، ووضع اليد على ارتباطاتها، عبر المسائل والفروع التطبيقية.

الباب الثانى: وهو الباب الذى أوليته أكبر عناية، باعتباره عندى أهم إنجاز فى هذا البحث. وقد قمت فيه بتأصيل النظرية، ويتمثل هذا التأصيل فى ثلاثة جوانب هى:

١ - أدلة النظرية: حيث أثبت أن هذه النظرية تقوم على أسس وأدلة تشهد لمشروعيتها وصحة العمل بها. وهى أدلة تفيد فى مجموعها وجملتها القطع بصحة العمل بالتقريب والتغليب. وهى أدلة نقلية وعقلية، ولكن بما أن هذه النظرية قد نسبت إلى العلوم الشرعية، وأعملت فى مسائلها وأحكامها، فقد عولت فى إثباتها أساساً على الأدلة النقلية.

٢ - إشكالات النظرية: فهذه النظرية - خصوصاً مع جدة الكشف عنها وعن سعة تأثيرها - تثير إشكالات ومحاذير، فكان لابد من معالجة هذه الإشكالات والمحاذير، ولابد من دفع بعض الاعتراضات الواردة عليها، حتى يكون تأصيلها أمتن وأوضح.

٣ - ضوابط النظرية، والغرض من هذه الضوابط إتمام بناء النظرية. وتيسير العمل بمقتضاها، وضمان السلامة من محاذيرها وسوء تطبيقها.

الباب الثالث: وقد قدمت فيه تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب. فبعد تقديم النظرية وبيانها مفصلة ومؤصلة ومضبوطة، أردت أن نستفيد منها ونستعين بفعاليتها المنهجية فى معالجة بعض القضايا العلمية. وهى معالجة تزيد من توضيح النظرية وبيان أهميتها وسعة مجالات العمل بها.

وقد كان من المبادئ التى التزمت بها وحرصت عليها فى هذا البحث: تحرى الجدة والنفع، والإعراض عما خلا منهما، راجياً بذلك أن أدخل فى قول رسول الله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة، إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^(١).

ففى الحديث دلالة على أن العلم المعتبر، المأجور صاحبه، إنما هو العلم النافع:

(١) الحديث رواه مسلم عن أبى هريرة، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته. ورواه ابن عبد البر بأسانيد وألفاظ مختلفة. انظر: جامع بيان العلم وفضله ١٧ - ١٨.

«وأنه ينبغي أن يختار من العلوم الأنفع فالأنفع» كما يقول النووي في شرحه للحديث .
فليس كل علم مطلوباً ومرغوباً، وليس مجرد التكرار والاجترار يدخل صاحبه فيمن
خلفوا علماً ينتفع به، بل ما أكثر المصنفات التي كان أخرى بأصحابها أن يشغلوا أوقاتهم
بغيرها. وقد حكى العلامة الأبي^(١)، عن شيخه الإمام ابن عرفة، أنه كان يقول في
حديث «أو علم ينتفع به»: «إنما تدخل التأليف في ذلك، إذا اشتملت علي فوائد زائدة،
وإفلا فهو تخسير للكاغد» قال الأبي موضحاً: «ويعنى بالفائدة الزائدة: على ما في
الكتب السابقة عليه. أما إن لم يشتمل التأليف إلا على نقل ما في الكتب، فهو الذي
قال فيه: تخسير للكاغد».

وأما ما يملأ هذا البحث من كثرة النقول والاستشهادات، فليس خارجاً عن هذا
المبدأ - مبدأ تحرى الجديد والنافع - لأنى إنما أنقل القديم لأستخرج منه الجديد، ولأبني به
وعليه الجديد. وحتى في هذه الحالة، فإنى أنتقى وأتحرى النافع والأنفع.

وهناك شىء آخر راعيته فيما نقلته من استشهادات وأمثلة، هو أن أبرز بعض
الأقوال والآراء النفسية، وأكشف عنها النقاب، وأدفع بها إلى التداول والرواج، إيماناً
منى أنها لم تنل ما تستحقه من ذلك.

كما أنى التزمت الإيجاز والاقتصار على القدر الذى يحقق المقصود أو يخدمه.
وهكذا تجاشيت الاشتغال بالمقدمات والاستطرادات، وتجاشيت بسط كثير من المسائل
الأصولية، أو الفقهية، أو اللغوية، التى تعرض لى، وتتصل بكلامى. واقتصرت منها
على ما رأيت حداً أدنى، مما يخدم مسائلى الأصلية. فقد أكتفى بخلاصة موجزة، وقد
أكتفى بالإشارة والإحالة، وقد أكتفى بجانب من المسألة، وإذا وجدت المقام يتطلب قدراً
من التفصيل والتطوير، فعلت ذلك بالقدر الذى يتطلبه المقام، ولا أزيد ولا أسرف.

أسأل الله الكريم الرحيم أن يجبر عثرتى، ويغفر زلتى، ويتقبل منى ما قصدت فيه
النفعة والإحسان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.



(١) انظر نيل الابتهاج، للنبكى: ٢٧٥.

المدخل

* خلاصة النظرية.

* أهم مصطلحاتها.

خلاصة النظرية

نظرية التقريب والتغليب، هي عبارة عن نسق علمي منهجي، يقوم على فكرة أساسية مشتركة، هي بمثابة البذرة الأولى، ثم تتشعب هذه النظرية شعبا عديدة، وتتفرع عنها فروع لا تحصى.

الفكرة الأساسية لهذه النظرية - وهي: (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل، في كل سنبله مائة حبة)^(١) - هي أننا، فيما نسعى إليه من أمور عظيمة علمية أو عملية. قد نحقق مبتغانا، وننجز مطلوبنا، على أكمل الوجوه وأتم الصور. وقد لا نصل إلى ذلك. فإذا وصلنا إلى الكمال والتمام واليقين، فيها ونعمت. وإذا لم نصل، فهاهنا تأتي (نظرية التقريب والتغليب).

وبمقتضى هذه النظرية، فإنه يصح لنا، ويتعين علينا - حين نفتقد اليقين والكمال - أن نتمسك بما تدل عليه الأدلة، وتهدى إليه القواعد وتتيحه الإمكانيات الميسورة، مما هو قريب من درجة اليقين والكمال، ومما هو أمثل به وأشبه. فإذا لم تتأت درجة التقريب هذه، صرنا إلى التغليب وهو الأخذ بما غلب صوابه، وبما غلب احتمال صدقه وصحته، وبما غلب من المقادير والأحوال والأوصاف.

هذه هي الفكرة الجنينية لنظرية التقريب والتغليب، وهي فكرة تبدو صغيرة وبسيطة، ولكنها تسرى في كافة العلوم، وفي كافة مجالات الحياة، وتخضع لها معظم المسائل العلمية، والممارسات العملية. والذي يعينى منها الآن، هو دخولها والعمل بها في نطاق العلوم الإسلامية خاصة.

إن الباحث في العلوم الشرعية - من تفسير وحديث وفقه وأصول، وغيرها - يجد معالم هذه النظرية وأثارها، في مختلف جوانب هذه العلوم وفي مختلف قضاياها. يجدها في شكل إشارات وتنبهات، ويجدها في شكل طرائق استدلالية، تبدو مختلفة، ولكنها عند التمحيص، ترتد إلى جوهر واحد، ويجدها في شكل تطبيقات في غاية التنوع والتباعد، ولكن التأمل وإمعان النظر يكشف أنها جميعا ينظمها خيط واحد.

(١) الاقتباس من قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ سورة البقرة ٢٦١.

ويجدها أوضح ما يجدها، فى شكل قواعد ومبادئ، بعضها يعتبر خاصا بعلم من العلوم، وبعضها مشترك بين علمين، أو بين قضايا متشابهة من علم واحد أو أكثر. وبعضها قواعد غير معلنة وغير مصرح بها، ولكنها مرعية معمول عليها. . .

وبما أن هذه القواعد تلخص جوانب متعددة من هذه النظرية - ونحن فى نطاق تقديم خلاصة النظرية - فلا بأس من ذكر بعضها ولو أنها ستأتى موضحة ومرتبة فى مواضعها من هذا البحث.

- ما قارب الشئ يعطى حكمه.

- اليسير معفو عنه.

- اتباع الأحسن والأشبه.

- تقديم الأمثل فالأمثل.

- اعتبار غلبة الظن.

- الظن واجب العمل به.

- العبرة للغالب الأعم.

- النادر لا حكم له.

- الأقل يتبع الأكثر.

- للأكثر حكم الكل.

- الترجيح بالكثرة.

- الأكثرون أكثر صوابا وأقل خطأ.

هذه القواعد وأمثال لها، إنما هى أشكال من التعبير عما أسميته نظرية التقريب والتغليب، ولو أن العلماء أطلقوها كلا على حدة، وطبقوها كلا فى موضع. ولكن النظر فيها مجتمعة، وربط تطبيقاتها بعضها ببعض، والنظر فى الأساس العلمى الذى تستند إليه يكشف عن وجود نظرية شاملة كاملة، ولو أنها كاملة.

وتسميتى لهذه الحصيلة من القواعد والتطبيقات (نظرية) يرجع عندى إلى

الاعتبارات الآتية:

١ - لكونها جميعا نابعة من أصل واحد، وقائمة على أساس واحد، على ما بينها

من تنوع واختلاف وتباعد، وذلك هو الأخذ بالتقريب والتغليب كلما تعذر أو تعسر ما هو أفضل. فالنظرية هنا تعنى النسق العلمى الذى ينظم فى انسجام وتكامل مجموعة من الحقائق والأحكام ترجع إلى أصل واحد وجوهر واحد.

٢ - لكونها - فى جملتها - نظرية مشهود لصحتها وقطعيتها بالأدلة المعتبرة شرعا وعقلا.

٣ - لكون هذه النظرية يمكن إخضاعها - عند التطبيق إلى ضوابط وقواعد منهجية تجعل منها أداة علمية مضبوطة ومأمونة العواقب والنتائج. وبيان كل هذا آت فى مواضعه بحول الله تعالى.

المصطلحات الأساسية في البحث

هناك بعض المصطلحات سوف تتردد كثيرا على صفحات هذا البحث، لكونها تعبر عن المعاني الأساسية في هذه النظرية. ولهذا كان لابد من أن أقف عندها في البداية، لبيان معانيها وتحديد مدلولاتها في موضوعنا. وسأركز على دلالتها الاصطلاحية، وخاصة دلالتها على جوهر الموضوع، وهو درجات التوثب العلمي، ومدى تطرق الاحتمال أو عدمه إليها.

العلم:

لفظ العلم يستعمل كثيرا بمعنى المعرفة، أو العرفان بأمر ما، بشيء ما، أيا كان نوع هذه المعرفة، وأيا كان مصدرها ووسيلتها، وأيا كانت درجة صحتها ودقتها. والعلم على هذا المعنى، هو نقيض الجهل، وفي اللسان لابن منظور: «والعلم نقيض الجهل . . . وعلمت الشيء أعلمه علما: عرفته . . . ويجوز أن تقول: علمت الشيء، بمعنى عرفته وخبرته»^(١).

وقد ذكر الجرجاني عدة تعريفات للعلم، ثم قال: «والجهل نقيضه»^(٢).

وهذا هو المعنى الأصلي العام لكلمة العلم في الوضع اللغوي العادي.

ويستعمل «العلم» للدلالة على المعرفة القائمة على الدليل والبرهان، فهي معرفة أخص من المعرفة في المعنى السابق. فالمعرفة هنا، هي معرفة ذات مصادر ومناهج وأدلة معترف بها. وقد نقل ابن القيم عن ابن عبد البر وغيره من العلماء «أن المقلد ليس معدودا من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله» قال ابن القيم «وهذا كما قال أبو عمر رحمه الله تعالى، فإن الناس لا يختلفون أن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل»^(٣).

وإنما لم يعدو المقلد عالما - مع أنه قد يكون ذا علم كثير، بالمعنى الأول - لأن المقلد لا يأخذ علمه من مصادره، ولا بأدلته، وإنما يأخذه تقليدا لغيره.

فالعلم على هذا المعنى الثاني، أخص من المعنى الأول، فهو علم قائم على النظر

(١) لسان العرب: ٤١٧/١٢ - ٤١٨.

(٢) التعريفات: ٨٢.

(٣) إعلام الموقعين: ٧/١.

والاستدلال، وأخذ الأمور من مصادرها وأدلتها، اقتناعاً لا تقليداً، وهذا هو أكثر المعانى تداولاً واعتماداً لدى أهل العلوم المختلفة، وفيه يقول الدكتور جميل صليبا: «وقد يقال: إن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة لأن المعرفة قسمان: معرفة عامية (Vulgaire) ومعرفة علمية (Scientifique) والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهى التعقل المحض والمعرفة الكاملة...»^(١).

ومن هذا المعنى قولهم: (الروح العلمية **Esprit Scientifique**) حيث يطلق هذا التعبير على العقل المنظم الواضح، الذى لا يعتقد ولا يسلم بحكم إلا بعد تحقيقه والتدقيق فيه وإقامة البرهان عليه^(٢).

ويلاحظ أن هذا المفهوم للعلم، غير مرتهن باليقين أو عدمه، بقدر ما هو متعلق بالمنهج والأساس الذى قام عليه. أى أن المعرفة تعتبر علماً إذا قامت على منهج علمى صحيح، وعلى أدلة علمية مقبولة فى بابها، بغض النظر عما إذا كانت النتائج يقينية أو محتملة. وقد صرح الدكتور صليبا بهذا، فى صدر تناوله لمصطلح العلم، حيث قال: «العلم هو الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً. يقينياً كان أو غير يقينى...»^(٣).

غير أن قوله «مطلقاً» يعود بنا إلى المعنى الأول للعلم، ولهذا فالشاهد عندى هو قوله «يقينياً كان أو غير يقينى» بمعنى أن العلم لكى يعتبر علماً، ويعتد بعلميته، لا يشترط فيه أن يكون كله يقيناً، وكله سالماً من الأغلاط فى نتائجه ومقرراته.

وعندما نتحدث عن «العلم» وعن علم من العلوم، وعن الأبحاث العلمية، والنتائج العلمية، وعن أهل العلم... لا يخطر على بالنا اشتراط العصمة والسلامة من كل غلط أو خلل، لا فى العلوم الشرعية ولا فى غيرها.

وعندما نكتشف غلطا أو أغلاطا فى علم من العلوم، وعند عالم من العلماء، لا يذهب أحد إلى تجريد ذلك العلم من علميته، ولا ذلك العالم من علمه. فلا تنافى إذا بين العلم والعلمية، وبين تطرق الغلط والاحتمال.

ويتأيد هذا المعنى بقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ

(١) المعجم الفلسفى: ٩٩/٢.

(٢) نفسه: ١٠٢.

(٣) نفسه: ٩٩.

إلى الرسولِ وإلَيَّ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهِ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿١﴾ ولا يخفى أن ما يستنبطه العلماء وأولو الأمر من خلال تدبرهم للقرآن الكريم ليس بمعصوم من الخطأ، وليس قطعياً في جميع الأحوال، ومع ذلك قيل فيه (لعلمه).

غير أن الاصطلاح الذي ساد واشتهر، وخاصة عند المتكلمين والأصوليين، هو استعمال «العلم» فيما علم قطعاً وبقيناً.

قال الشيرازي: «واختلف في حده، فقيل فيه: تبين المعلوم على ما هو به. وهذا فاسد، لأنه لا يدخل فيه علم الله تعالى، فإنه لا يوصف بأنه تبين، لأن التبين هو تكلف تحصيل الشيء وذلك يستحيل في علم الله تعالى.

وقيل فيه: معرفة المعلوم على ما هو به وهذا الذي نختاره. فكل من عرف شيئاً على ما هو به، فقد علمه»^(٢).

وهو نفس التعريف الذي أخذ به الباجي^(٣). وينسب أيضاً الباقلاني وأبى يعلى^(٤). وقد رده كثير من الأصوليين فيما بعد.

ورغم أن هذا التعريف لا ينص صراحة على القطع واليقين، إلا أن هذا الشرط مضمن في قولهم «على ما هو به» كما أن إصرار الشيرازي على إدخال علم الله تعالى في هذا التعريف، حاسم في أن العلم عنده لا بد أن يكون يقينياً، مطابقاً لحقيقة الأمر.

وقد عمد عدد من العلماء إلى التنصيص الصريح على القطع واليقين في تعريفهم للعلم، دون أن يتكلفوا التنصيص على أن علم الله تعالى مشمول بتعريفاتهم، كما فعل الشيرازي. بل على العكس، نجد ابن عبد البر يستعمل لفظ التبين، الذي يقتضى خروج علم الله من التعريف.

قال أبو عمر: «حد العلم عند المتكلمين في هذا المعنى: هو ما استيقنته وتبينته، وكل من استيقن شيئاً فقد علمه. وعلى هذا، من لم يستيقن الشيء وقال به تقليداً، فلم يعلمه»^(٥).

(١) سورة النساء: ٨٢ - ٨٣.

(٢) شرح اللمع ١/١٤٦.

(٣) إحكام الفصول في أحكام الأصول: ١٧٠ والحدود: ٢٤.

(٤) انظر مسودة آل تيمية: ٥٧٥.

(٥) جامع بيان العلم وفضله: ٤٥.

وقد جمع ابن حزم بين هذا التعريف وسابقه، في عبارة موجزة فقال: «والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه...»^(١).

وقد جعل ابن العربي العلم واليقين مترادفين، دالين على ثبوت أمر إلى درجة ينمحي معها الاحتمال المخالف ولا يبقى له أثر^(٢).

وفي تعريفات الجرجاني: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع...»^(٣).

وتعريف العلم على هذا النحو المضيق المتشدد، الذي يجعل منها مرادفا لليقين. إنما هو اصطلاح متأخر طارئ. وقد ساد واستتب له الأمر على أيدي المتكلمين. وإلى هذا أشار ابن عبد البر بقوله «حد العلم عند المتكلمين في هذا المعنى...» كما تقدم قريبا.

وقال العلامة الأحمد نكري: «المختار عند المتكلمين أنه (أى العلم) صفة توجب تميز شيء لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك التمييز. وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين...»^(٤).

والعلم بمعنى اليقين، وارد كثيرا في القرآن الكريم، كما في هذه الآيات:

- ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الواقعة: ٦٢.

- ﴿وَأَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة: ٢٦٠.

- ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ محمد: ١٩.

- ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ البقرة: ٢٠٣.

ولكن ليس هذا هو المعنى الوحيد للعلم في القرآن، فقد أطلق العلم في القرآن على ما ليس يقينا بالضرورة. كما تقدم في الآية ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، وكما في قوله سبحانه: ﴿وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ﴾^(٥) وقوله عز وجل: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾^(٦) وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(٧) وقوله ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾^(٨).

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ٣٦/١.

(٢) انظر عارضة الأحوذى، شرح صحيح الترمذى ٩٩/١... (٣) التعريفات: ٨٢.

(٤) جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء: ٣٤٦/٢.

(٥) سورة يونس: ٥.

(٦) سورة المتحنة: ١٠.

(٧) سورة النور: ٣٣.

(٨) سورة يوسف: ٨١.

فالعلم فى كل هذه الحالات يمكن أن يكون يقينا ويمكن ألا يكون، ويمكن أن يقع صوابا مطابقا للواقع - وهو الغالب - ويمكن أن يقع فيه الغلط، وهو مع ذلك علم، لأنه قائم على النظر والاستدلال، متبع لقواعد العلم ومناهجه.

ومعنى هذا أن قصر مصلح العلم، على ما كان يقينا مطابقا - ولا بد - لحقيقة الأمر، وإنما هو اصطلاح خاص، فمن الغلط اعتباره المعنى الوحيد للعلم، كما فعل المتكلمون والمتفلسفون، ثم إن هذا القصر لمفهوم العلم، يفقد مصطلحا آخر دوره وأهميته، وهو مصطلح اليقين.

اليقين:

تتفق مختلف التعريفات لليقين، على عنصرين لا بد منهما فيه:

١ - أن يكون معتقده جازما به إلى درجة يستحيل معها زعزعته أو تشكيكه فيما تيقنه.

٢ - أن يكون الأمر المتيقن صحيحا فى ذاته، مطابقا تماما لحقيقته وواقعه.

يعرف الجرجاني اليقين بأنه: «اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، مطابقا للواقع، غير ممكن الزوال». (١)

وقد تبنى الأحمد نكرى هذا التعريف بتمامه، ونقله بالفاظه (٢).

وأصل هذا التعريف عند الإمام الغزالي. فاليقين عنده هو أن تتيقن الأمر، وتتيقن صحة يقينك، وتتيقن استحالة خطئه. (٣)

وكل خلل يتطرق إلى هذه «الأسوار الحديدية» فإنه يخرج القضية عن دائرة اليقين.

ولهذا حرصت كثير من التعريفات على وضع اليقين مقابل الشك، فهما نقيضان لا يجتمعان أبدا (٤).

وبهذا المعنى استعمل اليقين فى القرآن الكريم، كما فى قوله تعالى ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (٥) وقوله على لسان الهدهد لسليمان ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ (٦).

(٢) جامع العلوم: ٤٨٢/٣.

(١) التعريفات: ٨٢.

(٣) انظر المستصفي ٤٤/٤٣/١.

(٤) انظر مثلا: المجمع الفيلسفى لجميل صليبا ٥٨٨/٢.

(٦) سورة النمل: ٢٢.

(٥) سورة البقرة: ٤.

واليقين على هذا الأساس لا مجال فيه للتفاوت والزيادة والنقصان، وهذا معنى قول ابن عطية: «فاليقين لا يتبعض»^(١) وقول ابن حزم «واليقين لا يتفاضل»^(٢).

ومن هنا ذهب المحققون من المفسرين إلى أن قول نبي الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(٣)، لم يكن عن شك ولا لنقص يقين وإنما معناه، كما قال القرطبي: «سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانا والمعلوم عيانا»^(٤) قال ابن عطية: «وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به»^(٥) فهو عليه السلام أراد أن ينتقل من اليقين العقلي البرهاني، إلى اليقين الحسي العياني، وليس في هذا زيادة في درجة اليقين، ولكن فيه زيادة انشراح وبهجة، وهو ما عبر عنه إبراهيم عليه السلام بالطمأنينة ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾^(٦).

وبعض الناس يفرقون بين اليقين وعلم اليقين، وعين اليقين وحق اليقين أخذا من قوله تعالى في سورة التكاثر ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ وقوله في الواقعة: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾^(٧).

قال الجرجاني يوضح ذلك: «فعلم كل عاقل الموت: علم اليقين فإذا عاين الملائكة: فهو عين اليقين: فإذا ذاق الموت: فهو حق اليقين»^(٨).

وقيل «علم اليقين: ما يحصل عن الفكر والنظر كعلمنا بوجود الماء في البحر. وعين اليقين: ما يحصل عن مشاهدة وعيان، كمن مشى ووقف على ساحل البحر وعاينه. وحق اليقين: ما يحصل عن العلم والمشاهدة معا، كمن خاض في البحر واغتسل بمائه، أو كمن عرف الحق بالمشاهدة واتحد به»^(٩).

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٢/٤ - ٣.

(٢) المحلى: ٤١/١.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/٣٠٠.

(٥) المحرر الوجيز ٢/٣٠٢.

(٦) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٧) سورة الواقعة: ٩٥.

(٨) التعريفات: ٤٨.

(٩) انظر: المعجم الفلسفي ٢/٥٨٨ - ٥٨٩.

وهذه التفريقات لا تعدو كونها أذواقا وتخمينات. أما المعنى الواضح الذى تشهد له استعمالات العربية، فهو أن هذه التنويعات القرآنية فى العبارة إنما هى لتأكيد حصول اليقين الحقيقى فى هذه الحالات، كما نقول: هذا هو عين الصدق، وهذا هو العلم الحق. فهو صيغ توكيدية لا غير.

قال ابن عطية فى قوله تعالى ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾: «هى عبارة عن مبالغة وتأكيد، معناه: أن هذا الخبر هو نفس اليقين وحقيقته»^(١).

وفى قوله سبحانه ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾، قال: «تأكيد فى الخبر، وعين اليقين: حقيقته وغايته»^(٢).

وفائدة هذه الأساليب التوكيدية، هى فائدة التوكيد عموما ولها فائدة خاصة فى هذا الموضوع، وهى استبعاد ما يعتقد به بعض الناس يقينا، ويسمونهم يقينا، وهو ليس يقين حق. من ذلك ما ذكره الإمام مالك فى تفسير اللغو فى اليمين قال: «أحسن ما سمعت فى هذا: أن اللغو حلف الإنسان على الشئ يستقين أنه كذلك، ثم يوجد على غير ذلك، فهو اللغو»^(٣).

ومعنى هذا أن بعض الناس قد «يستيقنون» أمورا بناء على أمارات ومستندات خادعة، ويعلنون أنهم على يقين، وقد يحفلون على ذلك وهم واثقون مطمئنون، ولكن الحقيقة سرعان ما تنجلي خلاف ما تيقنوه. ولهذا كان من العناصر المكونة لليقين، كونه مطابقا للواقع. مع استحالة نقضة. فهذا هو علم اليقين، وهو عين اليقين، وهو حق اليقين.

واليقين هو أعلى مراتب العلم، وأقصى درجات الجزم، فالعلم والجزم بالعلم درجات، أعلاها اليقين، لأنه لا درجة فوق درجة اليقين. كما أنه ليس تحت اليقين - بمعناه المتقدم - يقين.

قال ابن عطية: «واليقين أعلى درجات العلم، وهو الذى لا يمكن أنه يدخله شك بوجه»^(٤).

فأما ما كان قابلا للشك والتشكيك، أو قابلا للنقض، أو غير مطابق لحقيقة الأمر، فليس من اليقين فى شئ، ولو ادعى صاحبه أنه على يقين واعتقده يقينا.

وكما أن ادعاء اليقين - بغير شروطه - لا يعطى صفة اليقين الحق، فإن إنكار اليقين

(١) المحرر الوجيز: ٣٩٤/١٥.

(٢) الموطأ، باب اللغو فى اليمين.

(٣) المحرر الوجيز: ٣٦٠/١٦.

(٤) المحرر الوجيز: ١٠٤/١ - ١٠٥ - ٣٥٩/١٦.

- بعد تحقق شروطه - لا يرفع صفة اليقين . ولهذا لم يلتفت أحد من العقلاء إلى تشكيكات السفسطين، المنكرين للحقائق، وكانوا كمن قال فيهم المولى سبحانه: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ . وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾^(١) فهم مستيقنون، ولو أنهم جاحدون عنادا واستبكارا.

الظن:

المعنى الاصطلاحي للظن متفق عليه، ولا خلاف فيه، ولو اختلفت الألفاظ المعبر بها عنه . فقد استقر استعمال الظن فيما كان راجحا من الاعتقادات والآراء، من غير أن ينتفى خلافا انتفاء قطعيًا . يقول الشيرازي: «والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر، وذلك كخبر الثقة، يجوز أن يكون صادقا، ويجوز أن يكون كاذبا، غير أن الأظهر من حاله الصدق، فيظهر أنه صادق»^(٢) فاعتقاد الصدق في هذه الحالة هو الظن . وقال الجرجاني: «الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض»^(٣) .

وأما الاستعمالات اللغوية والقرآنية للظن، فيدخل فيها هذا المعنى ومعان أخرى غيره .

قال الباجي: «الظن في كلام العرب على قسمين:

أحدهما: أن يكون بمعنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ﴾^(٤)

والضرب الثاني: ليس بمعنى العلم، ولكنه من باب التجويز، وللمظنون مزية على سائر الوجوه التي يتعلق بها التجويز»^(٥) .

وليست معاني الظن في كلام العرب منحصرة في هذين المعنيين، بل يستعمل بمعنى اليقين، ويستعمل بمعنى الشك، ويستعمل بمعنى الخرص والتخمين . . قال ابن الأنباري: «وقد حدثنا أحمد بن يحيى النحوي أن العرب تجعل الظن علما وشكا، وكذبا . . .»^(٦) .

(٢) شرح اللمع: ١ / ١٥٠ .

(٤) سورة الحاقة: ٢٠ .

(٦) عن تفسير القرطبي: ٦ / ٢ .

(١) سورة النمل: ١٤ .

(٣) التعريفات: ٧٧ .

(٥) الحدود: ٢٨ .

وقال الجرجاني: «ويستعمل في اليقين والشك»^(٢).

وقال ابن عاشور: «والمراد بالظن في اصطلاح المتقدمين: الرأى المخالف للدليل الشرعى، وهو الظن المسمى بالهوى...»^(٣).

واستعمالات الظن فى القرآن - وهى كثيرة - تؤيد كل هذا...
فقد ورد بمعنى اليقين من ذلك:

- ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: ٤٦].

- ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا﴾ [سورة الكهف: ٥٣].

- ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ أَحِيطَ بِهِمْ﴾ [سورة يونس: ٢٢].

- ﴿وَوَظَنُوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ [سورة التوبة: ١١٨].

- ﴿وَأَنَا ظَنَّنَا أَن لَّن نَّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ [سورة الجن: ١٢].

وورد الظن مفيدا معنى الشك، كما فى هذه الآيات:

- ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ﴾ [سورة الجاثية: ٣١].

- ﴿وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [سورة القصص: ٣٨].

- ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَن لَّن يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزِينَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ وَظَنَنْتُمْ ظَنُّ السَّوِّءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾ [سورة الفتح: ١٢].

قال الضحاك: «كل ظن فى القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك»^(٤).

وورد الظن بمعنى الخرص والتخمين والهوى، مثل:

- ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ

(٢) التعريفات: ٧٧.

(٣) النظر الفسيح عند مضايق الأنظار فى الجامع الصحيح: ٣٤٠. (٤) عن تفسير القرطبي ١٨ / ٢٧٠.

مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿ [سورة الجاثية : ٢٤].

- ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ [سورة يونس : ٣٦].

- ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴾ سورة النجم : ٢٣ ، ٢٨.

وعلى الرغم من هذه المعانى المتعددة والمتفاوتة للظن فى كلام العرب؛ وفى القرآن الكريم، فقد استقر معناه الاصطلاحى، عند الأصوليين والفقهاء، والمتكلمين والفلاسفة^(١)، على إفادة الاحتمال الراجع، كما قال الغزالى: «الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين»^(٢).

تفاوت الظنون:

إذا كان المعنى الاصطلاحى للظن قد أصبح محل اتفاق واسع بين العلماء على تخصصاتهم، فإن هذا المعنى يشتمل على مراتب ودرجات، بعضها أعلى من بعض، وبعضها أقوى من بعض. وإذا كان اليقين لا يتفاوت ولا يتفاضل فإن الظن يتفاوت ويتفاضل، ويقع على درجات عديدة، بعضها ينزل حتى لا يكون فيه من الرجحان إلا قدر طفيف، وبعضها يعلو حتى لا يبقى بينه وبين اليقين إلا فارق طفيف.

يقول الراغب الأصفهانى: «الظن اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جدا، لم يتجاوز حد التوهم»^(٣).

وقال الشاطبى: «مراتب الظنون فى النفى والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهى إما إلى العلم وإما إلى الشك...»^(٤).

ويوضح الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميدانى ذلك أكثر، حيث يقول: «ودون مرتبة اليقين مرتبة الظن الراجع. والظن الراجع: أعلاها (المشهور)، وهو الذى يقارب اليقين، حتى لا يكاد يخطر على الفكر أن نقيضه ربما كان ممكنا... وتتنازل الدرجات حتى تنتهى بأدناها، وهى التى ليس بينها وبين الشك درجة»^(٥).

(١) انظر المعجم الفلسفى : ٣٤ / ١.

(٢) المستصفى : ١٤٤ / ٢.

(٣) المفردات فى غريب القرآن : ٣١٧.

(٤) الموافقات : ١٥٦ / ٤.

(٥) ضوابط المعرفة وطرق الاستدلال ١٢٥.

وإذا أردنا أن نعبر عن تفاوت درجات الظن تعبيراً حسابياً قلنا: إنها تتراوح بين درجة واحد وخمسين من المائة، ودرجة تسعة وتسعين من المائة. وبعبارة أدق: كل ما زاد على الخمسين في المائة، ولم يصل إلى المائة.

فالظن إذاً، لا يعبر عن درجة واحدة من الرجحان والغلبة، وإنما هو درجات كثيرة متفاوتة. وقد يكون بينها من التفاوت أكثر مما بينها وبين غيرها مما لا يدخل في مسمى الظن، كاليقين والشك والوهم. ولكنها درجات يصعب - إن لم يكن يتعذر - تمييزها بضوابط وأسماء خاصة بها.

ولهذا فكل ما فعله بعض العلماء، هو تقسيم الظن إلى مرتبتين ظاهرتي التمايز في الغالب، هما: الظن، وغالب الظن، ويقصدن بالظن ما يترجح رجحاناً قليلاً أو متوسطاً. وبغالب الظن ما يكون رجحانه قوياً، وقد يقوى حتى يكون قريباً من اليقين.

قال الشيرازي: «وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتتكاثر...» (شرح اللمع ١/ ١٥٠).

وقال الباجي: «والظن تجويز أمرين فما زاد، لأحدها مزية على سائرهما. وغلبة الظن: زيادة قوة أحد المجوزات على سائرهما»^(١).

وقال ابن النجار وهو يتحدث عن الترجيح بين الأقيسة: «الظن الغالب في العلة يترجح عن الظن غير الغالب»^(٢).

وبعض العلماء - وخصوصاً من الحنفية - ميزوا الدرجة القصوى من الظن، فسموها «علم طمأنينة، وهو - كما يقول صدر الشريعة - «علم تطمئن به النفس وتظنه يقيناً»^(٣)، وهو «يكاد يدخل في حق اليقين» كما قال التفتازاني^(٤) ويمثلون له عادة بالحديث المشهور، الذي هو أعلى درجة من مطلق خبر الواحد الصحيح.

وللتفريق بين مراتب الظن أهمية بالغة، ستتضح في مواضع عديدة من هذا البحث. فليس صواباً أن نتعامل مع الظنون وكأنها على درجة واحدة وذات حكم واحد، كما يظهر في كلام بعض العلماء وأحكامهم، وخاصة من المتكلمين.

(١) إحكام الفصول: ١٧١.

(٢) شرح الكوكب المنير: ٧١٧/٤.

(٣) التوضيح في حل غوامض التنقيح ٣/٢.

(٤) التلويح على التوضيح ٣/٢.

الشك:

المعنى الاصطلاحي للشك محدد ومضبوط، وليس فيه تفاوت، وكذلك ليس فيه اختلاف. فهو يعنى التردد بين احتمالين متساويين (أو أكثر) دون التمكن من الترجيح بينهما.

يقول الجرجاني: «هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر. وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما»^(١).

وهذا التساوى بين الاحتمالين، قد يكون لانعدام الدليل على أى واحد منهما، وقد يكون لتعارض الأدلة مع تكافئها. وفي هذا يقول الراغب: «الشك اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين، أو لعدم الأمانة فيهما»^(٢).

وهذا التساوى بين الأدلة والأمارات، لا يكون تساويا حقيقيا ذاتيا لها، وإنما تساوى فى نظر الناظر فقط. وكذلك عدم الدليل والأمانة، إنما هو عند الناظر الباحث، لا مطلقا. يقول الدكتور جميل صليبا: «ويرجع تردد العقل بين حكيمين، إلى عجزه عن معاناة التحليل، أو إلى قناعته بالجهل. لذلك قيل: إن الشك ضرب من الجهل، إلا أنه أخص منه، لأن كل شك جهل، ولا عكس»^(٣).

وعلى هذا ينبغى أن يحمل ما ينص عليه المعروفون للشك، من تساوى الطرفين، أو تساوى الاحتمالين، أو تساوى الأمارتين، مما قد يوهم أن التساوى حقيقى ودائم، كما فى قول الباجى: «والشك تجويز أمرين فما زاد، لا مزية لأحدهما على سائرهما»^(٤).

ولعله من الضرورى التنبيه على أن المعنى اللغوى للشك أوسع من هذا المعنى الاصطلاحي الذى حصر الشك فى حالة التساوى. فالشك فى الأصل هو خلاف اليقين وضده. فكل ما ليس يقينا فهو شك. فمهما كانت درجة الاحتمال والتردد فى أمر، أدخلته فى دائرة الشك.

وهذا المعنى ورد فى القرآن الكريم مرارا، كما فى قوله عز وجل: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي

(٢) المفردات: ٣١٧.

(٤) إحكام الفصول: ١٧١، وانظر: الحدود: ٢٩.

(١) التعريفات: ٦٨.

(٣) المعجم الفلسفى: ٧٠٥/١.

(٥) سورة يونس: ٩٤.

شَكَ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ﴿١﴾ قال القتيبي: «هذا خطاب لمن كان لا يقطع بتكذيب محمد ولا بتصديقه ﷺ، بل كان في شك» (٢).

ومثله قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾ (٣): «أى فى ريب من دين الإسلام الذى أدعوكم إليه» (٤) فهو مثل الظن فى قوله تعالى حكاية لقول فرعون عن موسى: ﴿وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٥) قال القرطبي: «الظن هنا شك، فكفر على الشك، لأنه رأى من البراهين ما لا يخيل على ذى فطرة» (٦).

وهذا المعنى الواسع للشك هو ما يقصده الفقهاء فى كثير من مسائلهم، كالشك فى الطهارة جملة أو تفصيلا، والشك فى عدد الركعات المؤداة والشك فى دخول الوقت . .

قال ابن القيم: «حيث أطلق الفقهاء لفظ الشك، فمرادهم به: التردد بين وجود الشيء وعدمه، سواء تساوى الاحتمالان أو رجح أحدهما» (٧).

وإذا كانت الظنون الراجحة بمختلف درجاتها فى الرجحان يؤخذ بها ويعمل بها، فإن الشك والمشكوك فيه . - على المعنى الاصطلاحي الأول - لا عمل به ولا اعتبار له. قال القرافي: «كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذى يجزم بعدمه» (٨) وهذا بطبيعة الحال إذا استنفد المجتهد والباحث كل إمكانيات الترجيح ولم يظفر بمرجح معتبر.

وإذا كان الشك المستوى الكفتين لا عمل به ولا اعتبار له، فمن باب أولى ما كانت كفته مرجوحة من الاحتمالات وهو ما يسميه الأصوليون وهما أو ظنا مرجوحا. وهو أيضا على مراتب فى الضعف تقابل مراتب القوة فى الظن الراجح. فإذا وصلت المرجوحية إلى أدنى درجاتها انتقلت المسألة بعد ذلك إلى اليقين، يقين النفى والبطلان، وحينئذ «تقفل الدائرة» كما يقول العلامة الميداني (٩).

الترجيح

الترجيح عند الأصوليين قرين التعارض، ولهذا فكلامهم عادة ما يقع حول «التعارض والترجيح» معا. وذلك أن اللجوء إلى الترجيح - بمعناه لاصطلاحي - إنما

(١) سورة يونس: ٩٤.

(٢) عن تفسير القرطبي: ٣٨٢/٨.

(٣) تفسير القرطبي: ٣٨٧/٨.

(٤) الجامع لاحكام القرآن: ٢٨٩/١٣.

(٥) الفروق: الفرق: ١٠.

(٦) سورة يونس: ١٠٤.

(٧) سورة القصص: ٣٨.

(٨) بدائع الفوائد: ٢٦/٤.

(٩) ضوابط المعرفة: ١٢٥.

يكون عند التعارض. يقول الأمدى: «فإن الترجيح إنما يطلب عند التعارض، لا مع عدمه»^(١).

وقال ابن النجار الحنبلى: «ولا يكون (أى الترجيح) إلا مع وجود التعارض، فحيث انتفى التعارض، انتفى الترجيح، لأنه فرعه، لا يقع إلا مرتبا على وجوده»^(٢).

والتعارض المقصود عندهم هو تعارض الأدلة الشرعية المعتبرة، ولا تعارض حقيقة إلا بين دليلين ظنيين، كخبرين أو قياسين، أو دالتين ظنيتين. فإذا وقع التعارض، وتعذر الجمع، صير إلى الترجيح.

والترجح كما يعرفه الشيرازى، هو: «بيان قوة أحد الدليلين على الآخر»^(٣) فما ظهرت قوته على غيره، فهو الراجح، والآخر هو المرجوح.

وبيان الراجح من المرجوح يستتبع لزوم العمل بالراجح، وإهدار المرجوح وهذا هو الغرض من الترجيح. ولهذا قال الأمدى فى تعريفه: «أما الترجيح فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب - مع تعارضهما - بما يوجب العمل به وإهمال الآخر»^(٤).

وأصل الرجحان فى اللغة الثقل والميل. ومنه رجحان كفة الميزان، أى ميلها حين تحمل أثقل مما فى الأخرى، ومنه يوصف العقل بالرجاحة، إذا كان ثقيلًا متزن التفكير والنظر.

قال الأسنوى: «الترجح فى اللغة هو التميل والتغليب. من قولهم: رجح الميزان»^(٥).

التقريب والتغليب

وبعد أن تناولت أهم المصطلحات التى عليها مدار هذا البحث، والتى استعملها المتقدمون للدلالة عن بعض جوانب الموضوع، أنتقل إلى توضيح الاصطلاحين اللذين اخترتهما للتعبير عن هذه النظرية - موضع هذا البحث - برمتها، وهما: التقريب

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ٤/ ٣٢٠.

(٢) شرح الكوكب المنير: ٤/ ٦١٦.

(٣) شرح اللمع: ٢/ ٩٥٠.

(٤) الإحكام ٤/ ٣٢٠.

(٥) نهاية السؤل فى شرح منهاج الأصول: ٤/ ٤٤٥.

والتغليب. فماذا أعنى بالضبط بكل من التقريب والتغليب؟ ولماذا اخترتهما على غيرهما؟ وما مدلول هذين اللفظين، ما موضعهما في الاستعمالات الاصطلاحية قديما وحديثا؟

التقريب:

يتضمن مصطلح التقريب عندي، المعانى الآتية:

١ - مقارنة اليقين فى الاعتقادات والأحكام، وذلك عندما توصلنا الأدلة والبراهين إلى نتائج وحقائق على درجة من الصحة والثبوت، يتلاشى معها الاحتمال المخالف، وإن كان لا ينمحي تماما، ولا يدخل دائرة الاستحالة. غير أنه يبقى مجرد احتمال وافتراس، إما عديم الدليل، وإما يقوم على سند ضعيف جدا. فما نعتقده أو نحكم به فى هذه الحالة، هو ضرب من التقريب.

٢ - إدراك أمر ما، وتصوره، على صورة قريبة من صورته الحقيقية الكاملة. والفرق بين هذا المعنى والمعنى السابق، هو أن التقريب الأول يتعلق بأصل المعتقد وأصل الحكم، يتعلق بإثباته أو بنفيه، بصحته أو بخطئه، بينما أصل المسألة هنا يكون معلوما ثابتا، فليس هو محل التقريب، وإنما التقريب يتعلق ببعض تفاصيله، أو بعض جزئياته، أو شكله أو مقداره، أو غير ذلك مما يمثل تمام الأمر. فإذا تطرق شيء من النقص، أو الاحتمال إلى بعض هذه الجوانب، فإن الإدراك له يكون تقريبا.

٣ - التقريب العملى: وهو الإتيان بالعمل المطلوب على نحو ما، بشكل قريب جداً أو قريب إلى أقصى حد ممكن، من الصورة المطلوبة والمنشودة.

وهذه المعانى يجمعها معنى مشترك وهو: مقارنة التمام والمنتهى دون الوصول إليه.

التغليب:

أما التغليب فهو الأخذ بأحد أمرين، أو بأحد أمور، وتقديمه على غيره فى الاعتبار، لمزية تقتضى هذا التغليب ويكون هذا فى الأدلة والأمارات، ويكون فى الظنون والاعتقادات، ويكون فى المقادير والصفات، وسيأتى البيان والتمثيل قريبا إن شاء الله تعالى.

وبمقارنة هذين المصطلحين، مع ما سبقهما من مصطلحات شبيهة بهما، نجد أن هذين المصطلحين المختارين عندي، يشتملان على عدة مزايا، تظهر من خلال المقارنات

الآتية :

١ - بصفة عامة، مصطلحا التقريب والتغليب يتضمنان من المعاني أكثر وأوسع مما تتضمنه مصطلحات: الظن، وغالب الظن، والترجيح.

فإذا قارنا التقريب مع غالب الظن، وجدنا لفظ الأول يتضمن معنى القرب من اليقين ومن التمام، بينما لفظ الثاني لا يتضمنه، بل إن لفظ «غالب الظن» لا يختلف عن «الظن» بمعناه الاصطلاحي، الذي يقتضى أن يكون غالبا راجحا. ولهذا لا يفرق أكثر العلماء بين الظن وغالب الظن، ويستعملونها بمعنى واحد. وكون الأمر، أو الشيء قريبا من اليقين، أو من التمام، مسألة لها أهميتها وآثارها، كما سيأتى مبينا فى مواضع من هذا البحث. ولهذا كان من المفيد جدا تمييز درجة التقريب هذه.

أضف إلى هذا أن التقريب يشمل الأفعال والأشياء، إلى جانب الأحكام العلمية والاعتقادات النظرية، ويجمع ذلك كله ميزان واحد، وهو القرب من تمام الأصل، بينما غالب الظن، إذا حملناه معنى القرب من اليقين، يبقى مقصورا على الظنون والاعتقادات. دون الأشياء والتصرفات.

وهذه الملاحظة الأخيرة جارية فيما بين الظن والتغليب أيضا...

وأما الترجيح، فرغم أنه فى اللغة يعنى التغليب كما تقدم، فإن العلماء ضيقوا معناه الاصطلاحي بقيدتين هما: أن يكون بين الأدلة الشرعية الظنية، وأن يكون عند تعارضها كما تقدم. أما التغليب، فقد عنيت به وأخلت فيه حالات أكثر، وتطبيقات أوسع، كما سيأتى.

٢ - التقريب والتغليب، من حيث اللفظ، يتضمنان عنصري اعتبارهما، فيما اعتبرا فيه، وهما عنصرا القرب والغلبة. فالأخذ بالتقريب، يرجع إلى عنصر القرب من الأصل ومن التمام والأخذ بالتغليب، يرجع إلى عنصر الغلبة، أيا كان موجبها، وهو عنصر موجود فى معنى الظن، ولكنه غير ظاهر فى اللفظ، كما فى لفظ التغليب ولهذا يحتاج إلى كشف وإظهار، على نحو ما فعل الرازى حيث قال: «الظن تغليب لأحد مجوزين ظاهري التجويز»^(١).

(١) المحصول: ١٣/١.

٣ - لفظ «الظن» يحدث التباساً وتشويشاً عند كثير من الناس، وخصوصاً ممن لم يتمرسوا باصطلاحات المتكلمين والأصوليين، بسبب ما جاء فى القرآن والحديث من ذم للظن، ونهى عنه، وتحذير منه وكثيراً ما وجدت الناس يستغربون ويستنكرون، حين يسمعون أن بعض الأحكام الشرعية، إنما هى ظن، وأن بعض معانى القرآن الكريم ظنية، وأن العمل بالظن واجب.. وليس فى اصطلاح التقريب والتغليب شىء من هذا الالتباس والتشويش.

٤ - وأخيراً، لا أنكر أنى راعيت فى اختيارى لمصطلح (التقريب والتغليب) جانبين لا يخلوان من فائدة هما:

١ - الجانب الفنى والذوقى من حيث التجانس اللفظى، والتطابق الوزنى، هو ما يسهل الحفظ والتداول.

٢ التماس الجودة فى الاسم، للتنبيه على الجودة فى المسمى. فإذا كان فى هذه النظرية، جوانب من الجودة والتجديد، كما أشرت إلى ذلك فى التقديم فمن اللائق أن ينعكس ذلك ويظهر فى تسميتها.

وهذا لا يعنى أن الاصطلاحات والاستعمالات العلمية القديمة، لم يرد فيها التعبير بالتغليب والتقريب عن بعض ما قصدت بهذه التسمية، بل نجد استعمال هذين اللفظين بمعان لا تبعد عن موضوعنا، وعن بعض جوانبه، وأحياناً يستعملان بمعان من صميم ما نحن بصددده. ولكنهما يستعملان متفرقين، وفى مسائل جزئية ومتقطعة، بالإضافة إلى كون هذه الاستعمال قليلاً ومغموراً، وإن كان التغليب - بمختلف مشتقاته - أكثر وروداً من التقريب، وخاصة عند الفقهاء وسترده أمثلة عديدة فى مختلف فصول هذا البحث.

وقد أورد الدكتور صليبا مصطلح التقريب فى معجمه، وجعله مقابل المصطلح الفرنسى (Approximation) وذكر مختلف المعانى التى يدل عليها، ومنها: «وتقريب الشىء عند المحدثين: إدناؤه من الحقيقة، ويطلق فى الرياضيات على الكميات القريبة من الكميات الصحيحة.. والتقريبى (APProxmatif) هو المنسوب إلى التقريب، ويطلق على المعرفة التى تتقرب شيئاً فشيئاً من الكمال.. ويطلق اصطلاح القانون التقريبى (loi approche) على القانون الذى يكتفى بالقيم التقريبية. وإن كانت غير صحيحة تماماً»^(١).

(٢) المعجم الفلسفى: ١/ ٣٢٤ - ٣٢٥.

الباب الأول

تطبيقات نظرية التقريب والتغليب في العلوم الإسلامية

الفصل الأول : في المجال الحديثي

الفصل الثاني: في المجال الفقهي

الفصل الثالث: في المجال الأصولي

مقدمة الباب

أريد فى هذا الباب أن أظهر أن علماءنا - متقدميهم ومتأخريهم - قد أخذوا بمبدأ التقريب والتغليب فى مختلف العلوم الإسلامية . وأن أخذهم هذا كان مسلماً ومطرداً . ولكنه كان أظهر وأنضج فى العلوم الثلاثة التى مثلت بها فى هذا الباب، وهى: الحديث، والفقه، وأصول الفقه وذلك لكونها أحوج من غيرها للأخذ بهذا المبدأ، نظراً لطبيعتها العملية . وكثيراً ما نجد العلماء فى هذه المجالات الثلاثة يصرحون بأن «العمليات» تكفى فيها غلبة الظن، وأن الظن يوجب العمل . وأن العمل بالراجع متعين .

كما أن هذا الباب - بفصوله الثلاثة ومباحثه المتنوعة - يعتبر أحسن مجال لتقديم الأمثلة التوضيحية التطبيقية لنظرية التقريب والتغليب . ولذا فقد حرصت فيه على اختيار المسائل الحديثية والفقهية والأصولية، الأكثر إيضاحاً وتمثيلاً للنظرية، ولم أحرص بطبيعة الحال - على استقصاء كافة القضايا والتطبيقات التى دخلها العمل بالتقريب والتغليب فهى أكثر من أن تحصى . كما أنه لا فائدة عندى من التقصى، إذا ثبتت النظرية واتضحت .

نقطة أخرى لا بد من التنبيه عليها أيضاً قبل الدخول فى هذا الباب، وهى أن الخطأ التطبيقي - ولو جزئياً - ممكن فيما ساقدمه من تطبيقات، يمكن أن يكون فى تطبيقات العلماء أنفسهم، أو منى ومن فهمى وتطبيقي أنا . وقد لا يكون الخطأ مسلماً، ولكن أيضاً لا يكون صواب المسألة مسلماً، بمعنى أن المثال التطبيقي قد يكون محل خلاف واقع أو محتمل . والذي أريد تأكيده، هو أن وجود خطأ ما فى بعض تطبيقات نظرية التقريب والتغليب، ومن باب أولى أن يكون فى سلامة التطبيق مجرد خلاف، لا تأثير له على أصل النظرية وعلى صحتها وسلامتها .

على أن فى الباب الثانى وخصوصاً منه الفصل المخصص لوضع قواعد وضوابط لنظرية التقريب والتغليب، ما يساعد على تبين الخطأ والصواب فى كثير من التطبيقات، ولا يخفى أن جميع القواعد العلمية الصحيحة قطعية، وفى جميع العلوم، يمكن أن تتعرض لتطبيقات غير صحيحة، أو يبقى فى صحتها نزاع . وهذا لا يضر تلك القواعد فى شىء إذا قامت على الأدلة الصحيحة، والبراهين المعتمدة فى بابها، وهو ما سأخصص له فصلاً آخر من فصول الباب الثانى إن شاء الله تعالى، وهو فصل (أدلة النظرية) .

الفصل الأول

التقريب والتغليب في مجال الحديث

المبحث الأول: في التعديل والتجريح

المبحث الثاني: في التصحيح والتضعيف

المبحث الثالث: خبر الواحد ماذا يفيد؟

الفصل الأول

التقريب والتغليب فى مجال الحديث

لعل علم الحديث - أو علوم الحديث لمن أراد التفصيل - هو المجال الذى تجلى فيه قبل غيره العمل بالتقريب والتغليب فى العلوم الإسلامية. ويكاد الباحث يجزم أن وضع الضوابط والقواعد للعمل بالتقريب والتغليب قد بدأ على يد المحدثين نقاد الأخبار. ولو أنها قواعد وضوابط خاصة بهذا المجال، وبالذات فيما يتعلق بأخبار الآحاد. وأخبار الآحاد فى اصطلاحهم هى كل خبر نقل بطريق لا يبلغ درجة التواتر. فهو خبر آحاد، أو خبر واحد.

وقد شغل (خبر الواحد) حيزا كبيرا من دراسات المحدثين والأصوليين وأثارت قضاياها مجادلات علمية خصبة وحادة. فمن معركة إثبات حجية خبر الواحد، إلى النقاشات الدقيقة حول شروط تصحيحه وقبوله، ومن هذه إلى مباحث التعديل والتجريح التى هى مداخل كل تصحيح أو تضعيف للخبر، إلى النقاش الذى لم يغلق بعد حول إفادة خبر الواحد بين الظن واليقين.

وسأقف ووقفات عند هذه القضايا، وعند جوهر الخلاف فيها، متلمسا وكاشفا لخيوط نظرية التقريب والتغليب فى هذا المجال.

غير أن القضية الأولى وهى حجية خبر الواحد ووجوب العمل به شرعا، لن أقف عندها لسببين: أولهما أن المسألة قد حسمت وانتهى الخلاف فيها، وآل إلى التسليم بوجوب الأخذ بخبر الواحد فى الجملة. وبذلك يمكن القول: إن الإجماع قد انعقد على هذا كما صرح بذلك كثير من العلماء. يقول ابن عبد البر «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر فى جميع الأمصار، فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به... على هذا جميع الفقهاء فى كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شر ذمة لا تعد خلأفا»^(١).

ويؤكد ابن حزم أن الإجماع على هذه المسألة منعقد منذ الصدر الأول، وأن الخلاف فيما لم يظهر إلا فى القرن الثانى مع متكلمى المعتزلة. وفى هذا يقول «فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبى ﷺ، ويجرى على ذلك كل فرقة

(١) التمهيد / ١ ص ٢.

فى علمها، كأهل السنة والخوارج والشيعه والقدرية، حتى حدث متكلموا المعتزلة بعد المائة من التاريخ، فخالفوا الإجماع فى ذلك. ولقد كان عمرو بن عبيد^(١) يتدين بما يروى عن الحسن ويفتى به. هذا أمر لا يجهله من له أقل علم^(٢) وهكذا، فالإجماع - فى الحقيقة - منعقد على صحة العمل بخبر الواحد فى سلف الأمة وخلفها، لا ينقضه ولا يضره ما ظهر من تشويش خلال القرنين الثانى والثالث. يقول ابن حزم: «وقد صح الإجماع من الصدر الأول كلهم، نعم ومن بعدهم على قبول خبر الواحد»^(٣).

السبب الثانى: هو أن المسألة قد أخذت كفايتها من البحث الواسع الدقيق. وقد توالى على بحثها المحدثون والأصوليون وغيرهم من العلماء قديما وحديثا وجمعوا وبينوا كل ما يمكن أن يستدل به على حجية خبر الواحد ولزوم العمل بمقتضاه، فشفوا وكفوا وأصبح بإمكاننا القول بكل اطمئنان إن وجوب العمل بخبر الواحد مسألة قطعية لا غبار عليها، ويكفى أن أشير إلى بعض المتقدمين الذين أشبعوا المسألة بيانا وإثباتا، دون أن أرى أى دافع لإعادة الخوض فى الموضوع وتفاصيله، خاصة وأن عادتى ألا أحرث فى الأرض المحروثة.

ولعل الإمام الشافعى هو أول من اعتنى بالموضوع عناية مفصلة ومحررة. فقد تناوله فى الرسالة^(٤) و(الأم) و(اختلاف الحديث). ثم تناوله الإمام البخارى فى (الجامع الصحيح) من خلال تراجمه المركزة، ومن خلال الأحاديث التى رواها، والتى يستدل بها عادة فى الموضوع، وذلك فى (كتاب أخبار الآحاد). ثم نجد أبا الحسين البصرى (المتوفى سنة ٤٣٦) يدافع مطولا عن وجوب التعبد بخبر الواحد^(٥)، وهو معتزلى كما لا يخفى. ثم جاء الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣) فتناول الموضوع فى غير واحد من كتبه^(٦). أما ابن حزم (ت: ٤٥٦) فقد اجتمع عنده ما تفرق عند غيره من الأدلة، ومن قوة الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد الثقة، ومن تفنيد للقول المخالف^(٧).

وهناك عدد من العلماء خصوا هذه المسألة بكتب مستقلة، وخاصة من أهل القرنين

(١) هو شيخ المعتزلة المتوفى سنة ١١٦هـ.

(٢) الإحكام: ١١٤/١.

(٣) الإحكام: ١١٤/١.

(٤) انظر الرسالة ص ٣٨٣ وما بعدها، وص ٤٠١ وما بعدها.

(٥) المعتمد ٩٨/٢ إلى ١٣٨ - ١٣٩.

(٦) انظر الكفاية فى علم الرواية ٢٦ إلى ٣١، وكتاب الفقيه والمتفقه ٩٦ إلى ١٠٣.

(٧) انظر الإحكام ١٠٩/١ إلى ١٣٨.

الثالث والرابع، منهم عيسى بن أبان (ت ٢٢١) ألف (خبر الواحد)^(١)، ولداود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠) كتابان في الموضوع: (خبر الواحد) و (الخبر الموجب للعلم)^(٢)، ومنهم علي بن موسى القمي الحنفي (ت ٣٠٥) له (خبر الواحد)^(٣). وللحافظ ابن عبد البر: (كتاب الشواهد في إثبات خبر الواحد).

(١) أصول الفقه، تاريخه ورجاله. للدكتور شعبان محمد إسماعيل ص ٧٣.

(٢) الفهرست لابن النديم ٣٠٥

(٣) انظر (أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة) للدكتور طه جابر العلواني ص: ٢٢.

المبحث الأول فى التعديل والتجريح

حجر الأساس فى عمل المحدثين بالتقريب والتغليب يتمثل ويتجلى فى التعديل والتجريح. فغير خاف أن أساس القبول والرد للأحاديث هو تعديل الرواة وتجريحهم. والتعديل هو الحكم على الراوى بالصفات التى يقتضى تصديقه فيما يروى، والتجريح عكسه.

والحكم بالتعديل أو بالتجريح، أشبه ما يكون بالحكم القضائى، فهو يحتاج إلى بصر ونظر، ويحتاج إلى جمع كثير من المعلومات عن الراوى ودراستها وتمحيصها، واستخلاص نتيجتها بكل نزاهة وتجرد.

والحق أن الحكم بالتعديل أو التجريح أخطر وأشد تعقيدا من حكم القاضى فى نازلة معينة ومحددة. ذلك أن القائم بالجرح والتعديل لا يبت فى نازلة محددة، ولا يحكم على فعل معين، بل يحكم على شخص برمته، بأفعاله وأقواله وأحواله التى لا تعد ولا تحصى. قد تكون ممتدة فى الزمان على مدى عشرات السنين، وقد تمتد فى المكان ما يشبه ذلك. أضف إلى هذا، التنوع والتقلب الذى لا يكاد يشذ عن سنته أحد، ولو فى حدود قليلة، فالإنسان تارة مقبل على طاعة الله، وتارة فاطر عنها. وتارة واقع فى المعصية. وتارة يتمادى فيها زمنا، وتارة يسارع بالإقلاع والتوبة. وهو تارة متيقظ وتارة غافل. وقد يكون فى فترة من حياته صافى الذهن جيد الحفظ والاستيعاب، وقد تأتى عليه فى فترة أخرى أسباب الشرود والغفلة من هم وغم وألم... وقد يكون فى هدوء واطمئنان يدرى ما يقول ويضبط ما يلفظ، وقد يكون فى غضب وانفعال يتفلت معهما زمام الاتزان والضبط... وهكذا.

وقد نبه الإمام الشافعى على شىء من هذا التنوع والتقلب فى أحوال الناس، فقال: «وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح وأحرى أن يحضرها التقوى منها وفى أخرى، ونيات ذوى النيات فيها أصح، وفكرهم فيها أدوم، وغفلتهم أقل، وتلك عند خوف الموت بالمرض والسفر، وعند ذكره، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة»^(١).

(١) الرسالة - ص ٣٩٣.

لأجل هذا، وحتى لا يبقى الحكم العام على أحد بالتعديل أو التجريح أمرا مستحيلا أو كالمستحيل لجأ العلماء إلى وضع قواعد وضوابط ومقاييس تسهل - إلى حد ما - إصدار أحكام علمية دقيقة بتجريح الرواة وتعديلهم. وأهم ذلك - وهو بيت القصيد عندي - الأخذ بقانون التقريب والتغليب.

فمن كان من رواة الحديث على أعلى درجات العدالة والضبط، حتى يقارب العصمة والسلامة التامة، اعتبر تعديله أمر فوق النقاش والبحث، كمشاهير الصحابة وكبار علماء التابعين، والعلماء الأئمة. ويكون حديثهم منزلا أعلى منازل الثبوت والصحة. فهو يقارب في قوة ثبوته قوة المتواتر، ومن هنا ذهب بعض العلماء إلى أنه يفيد القطع، وبعضهم يعتبر الحديث قطعيا لمجرد أن يوجد في سنده راو واحد من هذا المستوى. قال السيوطي: «وحكى السهيلي عن بعض الشافعية ذلك (أى القول بإفادة خبر الواحد للقطع)، بشرط أن يكون فيه إمام مثل مالك وأحمد وسفيان، وإلا فلا يوجهه. وحكى الشيخ أبو إسحاق فى (التبصرة) عن بعض المحدثين ذلك فى حديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وشبهه»^(١).

ومن هذا الباب، ما اعتبره الحاكم النيسابورى هو الدرجة الأولى من أنواع الصحيح، وهو عنده «ما رواه صحابى مشهور عن رسول الله ﷺ، له راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة، له أيضا راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور»^(٢).

فأمثال هذه القمم من الرواة يعتبر تعديلهم فوق النقاش أو يكاد. هذا مع العلم أنه لا عصمة لأحد سوى الأنبياء. ولا أحد ينجو من الهفوات والعوارض البشرية. ولكن من الناس من يتزكى ويسمو حتى يشارف العصمة عدالة وضبطا.

غير أن هذا المستوى الذى يقارب الكمال حفظا وضبطا واستقامة قليل، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة. وسائر الرواة تختلط أحوالهم على تفاوت فى ذلك، فيما بينهم، وفى أنفسهم من وقت لآخر. وهاهنا لا يبقى أمام أئمة الجرح والتعديل سوى العمل بالتغليب، فمن غلبت عليه صفات العدالة فهو عدل، ومن غلبت عليه صفات الضبط فهو ضابط، ومن غلبت عليه صفات القصور والتقصير، وكثر عنده الخلل

(١) تدريب الراوى ١ / ٧٥.

(٢) المدخل إلى كتاب الإكليل (أنظر مقدمة شرح صحيح مسلم للنووى) ص: ٢٧.

والزلل، فهو المجرح المتروك، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره. لأنه لا يعرى أحد رأيناه عن الذنوب. وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح، فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره...»^(١) وقال عبد الرحمن بن مهدي: «الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن، فهذا لا يختلف فيه. وآخر يهتم والغالب على حديثه الصحة. فهذا لا يترك حديثه. وآخر يهتم والغالب على حديثه الوهم. فهذا يترك حديثه»^(٢) ومثل هذا سفيان عن الثوري، قال: وليس يكاد يفلت من الغلط أحد، إذا كان الغالب على الرجل الحفظ، فهو حافظ وإن غلط. وإذا كان الغالب عليه الغلط ترك»^(٣).

وفي (الكفاية) للبغدادى (ص ١٤٤): «باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه، وكان الغالب على روايته الصحة أن ذلك لا يضره».

وعكس هذا (ص ١٤٠): «باب ترك الاحتجاج بمن غلب على حديثه الشواذ ورواية المناكير والغرائب من الأحاديث».

وقد تحدث الإمام مسلم على أصناف الرواة الذين ترك حديثهم، فكان منهم: «من الغالب على حديثه المنكر أو الغلط» إلى أن قال: «فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك، كان مهجور الحديث، غير مقبولة ولا مستعمله»^(٤).

وعلى هذا، فمن غلب عليه الحفظ والضبط والصدق والاستقامة، فهو معدل مقبول الرواية، ويتجاوز عن أغلاطه القليلة ودلالاته اليسيرة.

ولكن ما الحكم إذا كان ما يقع من الراوى من الأوهام والأغلاط كثيرا، ودون أن يصبح غالبا؟ فهل هو أيضا مقبول متجاوز عن أغلاطه وزلاته، ما دام الغالب عليه خلافها؟ أم العكس؟

قد يفهم من النصوص المتقدمة أنه إذا كان ضبطه وصوابه غالبين قبلت روايته وإن كان كثير النسيان. ولكن هذا ليس صريحا، بل يحتمل أنهم إنما يجيزون من غلب عليه الضبط والصواب، مقابل أغلاط تقع منه من حين لآخر، أى ليست كثيرة، وهذا المعنى واضح فى قول الخطيب: «باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه»، وكان الغالب على

(١) الرسالة: ٤٩٣.

(٢) ذكره الخطيب البغدادي فى (الكفاية) ص ١٤٣.

(٣) الكفاية ص ١٤٤.

(٤) مقدمة الصحيح ٥٦ - ٥٧.

روايته الصحة أن ذلك لا يضره» فهو يتحدث عن غلط في حديث، ثم هو ممن يرجع عن غلظه. وما يؤكد أن غلبة الصواب قد لا تكفى إذا كانت نسبة الغلط مرتفعة، قول الإمام الشافعى: «ومن كثر غلظه من المحدثين، ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم يقبل حديثه، كما يكون من أكثر الغلط في الشهادة لم يقبل شهادته»^(١) كما أورد قولاً بنفس المعنى عن الحميدى، وهذا ما يفهم أيضاً من كلام ابن الصلاح حيث يقول: «يعرف كون الراوى ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا روايته موافقة - ولو من حيث المعنى - لرواياتهم، أو موافقة لهافى الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبثاً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه»^(٢).

وعدم الاحتجاج بمن كثر غلظه هو مذهب يحيى بن سعيد القطان، وينسب إلى على بن المدنى والبخارى^(٣) وهو اللائق بهما.

وأما النووى فقد نسب إلى «الأئمة من أهل الحديث والفقهاء والأصول» القول «بأن ضبط الراوى يعرف بأن تكون روايته غالباً كما روى الثقات، لا تخالفهم إلا نادراً، فإن كانت مخالفتها نادرة لم يخل ذلك بضبطه، بل يحتج به، لأن ذلك لا يمكن الاحتراز منه، وإن كثرت مخالفتها اختل ضبطه، ولم يحتج برواياته. وكذلك التخليط في رواياته واضطرابها، إن ندر لم يضر وإن كثر ردت روايته»^(٤).

وقد يقال: هذا عدول منهم عن مبدأ التغليب، حيث أسقطوا ضبط الراوى وردوا روايته مع أن الغالب عليه الضبط. وأقول نعم، عدلوا عن التغليب طلباً للتقريب، وتمسكاً بالاحتياط التى يتطلبه المقام أو لنقل: إنهم أخذوا بالتغليب، ولكنهم يحرصون أن يكون التغليب قوياً، وليس مطلقاً بالتغليب، وبأى درجة كان. لأن التغليب إذا كان ضعيفاً أو شكاً ألا يعطينا سوى حديث ضعيف. على أن كثيراً من العلماء ومصنفى الحديث النبوى - وخصوصاً منهم الذين عنوا بتخريج الحديث الحسن - قد خرجوا أحاديث هذه الطبقة من الرواة، ما دامت غلبة الظن حاصلة بصحة ما رووه.

إلا أن هناك إشكالاً يمكن إيرادها هنا، وهو أن اختبار الراوى فى ضبطه بمدى موافقته

(١) الرسالة ٣٨٢.

(٢) علوم الحديث ٩٥ - ٩٦.

(٣) انظر شرح العلل لابن رجب ١/١٠٥.

(٤) مقدمة شرح صحيح مسلم ص ٥٠.

أو مخالفته للثقات المعروفين بضبطهم (هل وافقهم غالباً، أو خالفهم غالباً، أو كثيراً، أو نادراً) لا يتأتى إلا إذا كان الراوى كثير الرواية. أما إذا كان مقلاً كصاحب حديثين أو ثلاثة، فإن هذا المقياس يكون قليل القيمة ولا يمكن الاعتماد عليه، وهذا هو الشأن فى جميع الاستقراءات، فكلما كانت الحالات المستقراة كثيرة، أعطت حكماً قوياً ونتيجة موثوقاً بها. وكلما كانت قليلة. تضاءلت قيمتها وتلاشت الثقة بنتيجتها. فكيف يمكن - مثلاً - اعتبار الراوى ضابطاً لمجرد أنه روى ثلاثة أحاديث، فوافق الثقات فى حديثين وخالفهم فى واحد؟

التغليب فى تعديل المستور:

ومن صور التغليب فى هذا المجال (مجال الجرح والتعديل)، ما يتعلق برواية المستور «وهو عدل الظاهر، خفى الباطن»^(١) وقد اختلف فى روايته بين القبول والرد. ولجأ بعض العلماء إلى ضرب من التغليب، فصرحوا بقبول رواية المستورين فى الأعصر الأولى بناء على غلبة الصلاح والعدالة عليهم، وذهبوا إلى رفض روايتهم فى الأعصر التى غلب فيها الفساد على الناس، يقول جلال الدين الخبازى «المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة فى باب الحديث ما لم تظهر عدالته، إلا فى الصدر الأول، لأن العدالة هناك غالبية»^(٢) قال النووى «قال الشيخ^(٣): يشبه أن يكون العمل على هذا فى كثير من كتب الحديث، فى جماعة من الرواة تقادم العهد بهم وتعذرت خبرتهم باطناً»^(٤).

وقد أطلال الإمام الغزالى فى إبطال قبول رواية المجهول والمستور، ورد بقوة على من يعتبرون إسلام الراوى وإيمانه كافياً للدلالة على عدالته. فقال «لا يدل عليه فإن المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدولهم، فكيف نشكك نفوسنا فيما عرفناه يقيناً»^(٥) وقد ردد ابن قدامة هذا القول بألفاظه^(٦).

(١) التعريف للنووى: (انظر تدريب الراوى للسيوطى: ٣١٧/١).

(٢) المغنى فى أصول الفقه ٢٠٢/١.

(٣) يريد الحافظ الشيخ أبا عمرو بن الصلاح.

(٤) تدريب الراوى ٣١٧/١.

(٥) المستصفى ١٥٩/١.

(٦) روضة الناظر ٢٩١/١.

غير أن قبول من قبل رواية المستورين المتقدمين، ليس فقط مراعاة لغلبة الصلاح على عصرهم، بل أيضا مراعاة للحديث الوارد في تزكية القرون الثلاثة الأولى (أى قرن الرسول ﷺ وصحابته رضى الله عنهم، وقرن التابعين، وقرن أتباع التابعين) وإلى هذا يشير الأستاذ الدكتور فاروق حمادة بقوله «... وهذا (أى قبول رواية المستور) فى القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية»^(١) أضف إلى هذا ما أشار إليه النووى فى قوله السابق من أن الرواة المستورين الذين قبلت أحاديثهم كان قد تقادم العهد بينهم وبين علماء الجرح والتعديل فتعذرت خبرتهم باطنا، فاكتفى بصلاح ظاهرهم، مع غلبة الصلاح على زمنهم، وتزكية رسول الله ﷺ لقرنهم.

(١) المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل ٣١٣.

المبحث الثانى

فى التصحيح والتضعيف

علماء الحديث - وهم أشد الناس تعلقا بالحديث النبوى، وأشدهم غيرة عليه - لم تأخذهم العاطفة الجامحة ولم تستول عليهم الغيرة الخادعة، وهم يتصدون لتمحيص الرويات وغربلتها، وفرز صحيحها من سقيمها. ولم تمنعهم هيبه الحديث، وهيبه نسبه إلى رسول الله ﷺ، من التشريح والتجريح، ومن التشكيك والتضعيف، بل ومن الرد والتكذيب وكل ذلك إذا حتمته قواعد العلم، وأفضت إليه مناهج البحث. كما أنهم حين صححوا ما صححوه، وقبلوا ما قبلوه من الأحاديث، لم يخطف أبصارهم منهجهم الدقيق وتحريمهم البالغ، ولا حبههم لحديث رسول الله وغيرتهم عليه، ولم يحملهم لا هذا ولا ذاك على الاغترار بنتائج ما حصلوه وادعاء العصمة لما قرروه. ومن ذلك أنهم لم يدعوا اليقين والقطع فى كل ما صححوه وقبلوه. ولم يدعوا ذلك أيضا فى كل ما ضعفوه ورددوه، بل وضعوا كلا فى موضعه، ورتبوا كلا فى مرتبته، بدقه لا مزيد عليها، وأمانة علمية قل نظيرها. ولتأمل بعض أقوالهم فى هذا الشأن.

يقول الحافظ أبو عمرو ابن الصلاح «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه أنه اتصل سنده، مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه أن يكون مقطوعا به فى نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد وليس من الأخبار التى أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول. وكذا إذا قالوا فى حديث: إنه غير صحيح، فليس قطعا بأنه كذب فى نفس الأمر، إذ قد يكون صدقا فى نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور، والله أعلم»^(١).

وقال الإمام النووى فى تعريف الحديث الصحيح «وهو ما اتصل مسنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة. وإذا قيل: صحيح، فهذا معناه، لا أنه مقطوع به، وإذا قيل: غير صحيح، فمعناه لم يصح إسناده»^(٢).

ويضيف السيوطى فى الشرح: «فقبلناه - أى الصحيح - عملا بظاهر الحديث، لا أنه مقطوع به فى نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة، خلافا لمن قال: إن خبر

(١) التقييد والإيضاح، شرح مقدمة ابن الصلاح، ص ٢١.

(٢) تدريب الراوى ١/ ٧٣ - ٧٦.

الواحد يوجب القطع . . وإذا قيل: هذا حديث غير صحيح . . فمعناه: لم يصح إسناده على الشرط المذكور، لا أنه كذب في نفس الأمر، لجواز صدق الكاذب وإصابة من هو كثير الخطأ^(١).

وعرف الطيبي الحديث الصحيح بتعريفه المشهور ثم قال: «فما اجتمع فيه هذه القيود حكم بصحته، وما افتقد فيه قيد منها خرج عن أن يكون صحيحا. وإذا قيل في حديث: إنه صحيح فمعناه ما ذكرنا، ولا يلزم أن يكون مقطوعا به في نفس الأمر. وكذا قيل: إنه غير صحيح، فمعناه لم يصح إسناده على الوجه المعتبر، لا أنه كذب في نفس الأمر^(٢)».

فهذه عباراتهم تكاد تطابق ألفاظها، فضلا عن التطابق التام في مضمونها، وهي ناطقة صراحة بأن تصحيح الحديث أو تضعيفه، إنما هو في الأصل حكم تغليبي أو تقريبي يوضح هذا قول الحافظ ابن حجر «وإن إصابة الظن بخبر الصدوق غالبية، ووقوع الخطأ فيه نادر. فلا تترك المصلحة الغالبة خشية المفسدة النادرة. . .»^(٣) وقد تواترت عبارات المحدثين والأصوليين وغيرهم بهذا المعنى، أى أن خبر الواحد الثقة يغلب على الظن صدقه فيجب الأخذ به. وغلبة الظن هذه تتفاوت، وتقبل الزيادة إذا وجدت أسبابها وهكذا يمكن أن ترتفع غلبة الظن من مطلق التغليب (أو التغليب الأدنى) إلى درجة التقريب الأقصى، وهو الذى يُنزل منزلة اليقين. وقد تنضاف أسباب مقوية أخرى فيصير الخبر يقينا. لكن الذى يعينى الآن هو أخذ العلماء بالتغليب فى تصحيح الأحاديث وقبولها فالتغليب عندهم معمول به بجميع درجاته. وللتذكير فإن التغليب هنا هو كل احتمال راجح، وأدناه ما يلى مباشرة درجة الشك (وهى تساوى الاحتمالين)، وأعلاه ما يليه مباشرة اليقين التام. وبلغة الأرقام هو كل احتمال زادت نسبته على خمسين من المائة ولم تصل إلى درجة مائة من المائة. والأسباب التى تجعل احتمالا ما راجحا أو مرجوحا كثيرة جدا. وفيما يخص رجحان الصحة فى الأخبار، فقد جمع العلماء أسبابها واختصروها فى خمسة أسباب هى شروط الحديث الصحيح المشهورة، وهى: العدالة، والضبط، والاتصال، والسلامة من الشذوذ، والسلامة من العلة. وترتفع درجة الصحة فى الخبر كلما كانت هذه الشروط أتم وأقوى، وتنزل درجة الصحة بقدر ما يصيب هذه الشروط من خلل أو نقص. قال الحافظ ابن الصلاح: «ثم إن

(٢) الخلاصة فى أصول الحديث ٣٥ - ٣٦.

(١) تدريب الراوى ١/٧٣ - ٧٦.

(٣) فتح البارى ١٣/٢٣٥.

درجات الصحة تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة التي تبتنى الصحة عليها، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصى إحصاؤها علي العاد الحاصر^(١) وقال العلامة الطيبي «وتتفاوت درجات الصحة بحسب قوة شروطه»^(٢).

على أن أسبابا أخرى قد تنضاف فتزيد الحديث قوة إلى قوة، فترتفع درجة الثبوت حتى لا يبقى بينه وبين اليقين فاصل يذكر وفي جميع هذه الحالات يكون الحديث صحيحا، أو بكلمة أدق وأشمل، يكون الحديث مقبولا، لأنه إما دخل درجة التغليب - على الأقل - وإما دخل في مراتب التقريب - هذا فضلا عما إذا دخل درجة اليقين التام. وأقف لأوضح بعض هذه الأسباب وتأثيرها على درجة الصحة في الحديث، وخصوصا تأثيرها الإيجابي الذي يرفع درجة الثبوت من التغليب إلى التقريب. وأقتصر على اثنين من هذه الأسباب. أحدهما من بين الشروط الخمسة المذكورة والآخر من خارجها أما الأول فهو زيادة العدالة في الرواة، وأما الثاني فهو زيادة عدد الرواة.

وأعني بالعدالة هنا عدالة السلوك وعدالة الضبط معاً، وهو مرادهم عندما يستعملون مصطلح (التعديل) فتعديل الرواة يدخل فيه - مع العدالة السلوكية للرواة - الحكم بضبطهم، يقابله التجريح، الذي يقصد به أيضا الأمان معاً. وعلى هذا فالتعديل ينطوي على شرطين من الشروط الخمسة هما: العدالة والضبط. وهما مرادى الآن بلفظ العدالة وزيادة العدالة. وهذا المزج بين الأمرين نجده عندما يذكر المحدثون ألفاظ التعديل ومراتبه. فنجد أعلاها عندهم ما جاء بصيغة التفضيل كأوثق الناس، وأضبط الناس، وأصدق من رأيت^(٣). وهكذا تترج أوصاف العدالة والضبط، وتأخذ جميعها اسم التعديل، تغليباً منهم للعدالة على الضبط، كما فعلوا في قولهم: الظهران، والعشاءان، والقمران .. يريدون الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، والشمس والقمر ..

وتفاوت العدالة - بشقيها - أمر ملموس واضح في الناس، لا يسع أحد إنكاره. يقول الإمام الشاطبي: «وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء. بل ذلك يختلف اختلافا متبايناً فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، وطرف آخر، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف .. وبينهما مراتب لا تنحصر»^(٤)

(٢) الخلاصة، ص ٣٦.

(١) التقييد والإيضاح ص ٢٢.

(٣) انظر ألفاظ مختلف مراتب التعديل عند د. فاروق حمادة - المنهج الإسلامي ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٤) الموافقات ٩٠ / ٤.

وهذا ما جعل المحدثين - وخاصة منهم رجال الجرح والتعديل - لا يجدون حرجا في تصنيف الرواة العدول إلى الطبقات حسب قوة عدالتهم وعلو منزلتهم. وكلما كانت مرتبة الرواة أعلى كانت درجة الحديث أصح وأقوى، ومن هنا كان تقسيم الأحاديث المعتبرة والمقبولة التي رواها عدول، إلى مراتب عديدة. وأشهر ما في هذا الباب: تقسيمهم الأحاديث المعتمدة إلى صحيح وحسن. فالصحيح ما جاء عن طريق رواية من أعلى الدرجات عدالة وضبطا. والحسن ما جاء من طريق رواية معدلين أيضا، لكنهم دون مرتبة رواية الصحيح. وهي دونية خفيفة لا تضر.

وما دام وصف العدالة يقع على «مراتب لا تنحصر» كما قال الشاطبي، فإن تقسيم أحاديث العدول لا يقف عند هذا الترتيب الثنائي (صحيح حسن)، بل له مراتب عديدة سأتى على ذكرها قريبا. وهذه الرتبة التي وضعها علماء الحديث للرواة ومروياتهم لها أثرها الكبير في كثير من المسائل، فبها يعرف الثقة مما هو أوثق منه، والضابط ومن هو أضبط منه، بل بها يعرف الضابط من غير الضابط، وبها يعرف الشاذ والمنكر من الحديث، وبها يعرف ما يقبل وما لا يقبل من زيادة الثقة وبها يقع الخروج من كثير من حالات التعارض بين الروايات، غير أن الإمام ابن حزم يرفض هذه الرتبة، أو هذه الطبقية، رفضا باتا، ويرفض بالتبع كل ما ينتج عنها، يقول: «إن الله لم يفرق بين خبر عدل، وخبر عدل آخر أعدل من ذلك.. وإنما أمر تعالى بقبول نذارة النافر الفقيه العدل فقط، وبقبول شهادة العدول فقط. فمن زاد حكما فقد أتى بما لا يجوز، وترك ما لم يأمره الله تعالى بتركه وغلب ما لم يأمره الله عز وجل بتغليبه»^(١).

ولا أجدني بحاجة إلى مناقشة كلام ابن حزم ورأيه، فحسبى أن المسألة بدهية ضرورة، وحسبى أن الإجماع قائم عليها وعلى العمل بها، ثم إن هذا البحث برمته يرد ما قاله ابن حزم رحمه الله.

وأما كون الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته، فمسألة في غاية البدهية. أيضا فليس خبر الواحد والإثنين كخبر الثلاثة والأربعة، وهكذا. يقول أبو الحسين البصرى المعتزلى: «وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر، فلأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة وقع العلم (أى اليقين) بخبرهم، فكلما قاربوا تلك الكثرة قوى الظن بصدقهم، ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل، وكذلك الكذب»^(٢) ويوضح العلامة ابن عاشور ذلك فيقول: «الصحيح يغلب الظن بصدق نسبه إلى رسول الله ﷺ لحسن الظن برواته.

(٢) المعتمد ١٧٩/٢.

(١) الأحكام ١/١٤٤، وانظر ٤٤/٢.

وفيه احتمال مرجوح جدا بأن يكون مكذوبا على رسول الله ﷺ. والحديث الحسن دونه في الظن بصدق نسبه، وفيه احتمال مرجوح بأن يكون مكذوبا. فإذا كثرت طرق الحديث الصحيح وطرق الحديث الحسن، فقد تزيد ظن الصدق بظنون مثله راجحة، فيصير الصحيح قريبا من المتواتر، ويصير الحسن قريبا من الصحيح^(١).

وانطلاقا من هذا التفاوت بين الرواة والروايات عدالة وعددا، وضع العلماء الحديث الصحيح في مراتب عديدة أيضا، بعضها أصح من بعض، وبعضها أولى من بعض^(٢)، وإن كان المشهور منها هو التقسيم الثنائي (صحيح وحسن). ويأتى بعده التقسيم الرباعي وهو: صحيح لذاته صحيح لغيره، حسن لذاته، حسن لغيره، قال في النخبة «وخبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط، متصل السند، غير معلل، ولا شاذ: هو الصحيح لذاته. وتفاوت رتبة يتفاوت هذه الأوصاف. فإن خف الضبط فالحسن لذاته» قال في الشرح: «وهذا أو تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع، لأنه إما أن يشتمل من صفات القبول على أعلاها أولا. الأول الصحيح لذاته، والثاني إن وجد ما يجبر ذلك القصور - ككثرة الطرق - فهو الصحيح أيضا، لكن لا لذاته (أى لغيره) وحيث لا جبران فهو الحسن لذاته. وإن قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه، فهو الحسن أيضا، لكن لا لذاته»^(٣) (أى لغيره أيضا).

وهناك الاصطلاحات التي استعملها الإمام الترمذى للدلالة على حالات ومراتب أكثر دقة وتمييزا. منها قوله: حسن صحيح. وحسب تفسير ابن حجر فإن هذا الاصطلاح عند الترمذى يرد على معنيين، في حالتين. المعنى الأول يريد به أن الحديث (صحيح أو حسن) أى يمكن أن يكون صحيحا ويمكن أن يكون حسنا، وهذا فى حالة إذا ما كان مرويا بسند واحد، وبعض رواته تتردد منزلته عند العلماء بين منزلة رواة الصحيح ومنزلة رواة الحسن. فنتج عن هذا أن الحديث نفسه بقى مترددا بين (صحيح أو حسن).

«وعلى هذا فما قيل فيه: حسن صحيح دون ما قيل فيه: صحيح، لأن الجزم أقوى من التردد»^(٤) والمعنى الثانى يريد به أن الحديث صحيح وحسن معا، ويكون هذا فى حالة رواة الحديث بسندين مختلفين، أحدهما صحيح والآخر حسن قال: «وعلى هذا. فما قيل فيه: حسن صحيح، فوق ما قيل فيه: صحيح فقط إذا كان فردا، لأن كثرة الطرق تقوى»^(٥) وهذا المعنى الثانى لاصطلاح الترمذى سبق للحافظ ابن الصلاح أن نبه

(١) تحقيقات وأنظار ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر فى مصطلح حديث أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص ١٨ - ٢٤.

(٣) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر فى مطلق حديث أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص ١٨ - ٢٤.

(٤) نفسه ص ٢٥ - ٢٦.

(٥) المرجع السابق ص ٢٥.

عليه ووضحه في مقدمته^(١).

وللحاكم النيسابوري ترتيب آخر، راعى فيه اعتبارات أخرى، وجعل بمقتضاه الحديث الصحيح عشرة قسام، منها خمسة أقسام متفق عليها بين العلماء، وخمسة أقسام مختلف فيها. وأكتفى بذكر الخمسة المتفق عليها منها^(٢) وهي مُرتبة من الأعلى إلى الأدنى:

القسم الأول: ما رواه صحابي مشهور عن رسول الله ﷺ، له راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه تابعي مشهور بالرواية عن الصحابة، له أيضا راويان ثقتان فأكثر، ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور...

القسم الثاني: مثل الأول، إلا أن راويه من الصحابة ليس له إلا راو واحد.

القسم الثالث: مثل الأول، إن أن روايه من التابعين ليس له إلا راو واحد.

القسم الرابع: الأحاديث الأفراد الغرائب، التي رواها الثقات العدول.

القسم الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة، عن آبائهم، عن أجدادهم، ولم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلا عنهم، كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وإياس بن معاوية عن أبيه عن جده، وأجدادهم صحابيون وأحفادهم ثقة. إهـ.

وهناك مرتبة أخرى توضع عادة في أعلى طرفي الصحة، وهي مرتبة الحديث المشهور، وهو حسب بعض تعاريفه، ما كان خبر واحد في بدايته، ثم تواتر بعد ذلك. أو هو - حسب تعريف آخر له - ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين. فهو أقرب شيء إلى المتواتر. بل إن بعض العلماء يعده من جملة المتواتر، وهو قول الجصاص وغيره. ولكن جمهور العلماء يعتبرونه نوعا من أنواع الآحاد وإن كان قريبا من التواتر.

وفي الطرف الآخر - الطرف الأدنى - من طرفي الرجحان، نجد بعض العلماء يسمون مراتب أخرى، تتداخل أو تكاد مع نقطة الوسط ومنطقة الاحتمالات المرجوحة. فبعد الصحيح والحسن، ذكر القسطلاني: الصالح، والمضعف. ثم الضعيف. قال: «والصالح دون الحسن... والمضعف ما لم يجمع على ضعفه، وفي البخاري منه. والضعيف ما قصر عن درجة الحسن...»^(٣) وكان الصالح والمضعف لم يقصرا عن درجة الحسن لولا قوله من قبل والصالح دون الحسن. أو لنقل - بتدقيق أكثر - إن (الصالح)

(١) انظر التقييد والإيضاح ص ٥٩.

(٢) انظر: مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم ٢٧ - ٢٨.

(٣) إرشاد الساري ٨/١.

هو أدنى درجات الحسن، فهو أقرب شيء إلى الضعيف. أما المضعف فهو المتردد بين الحسن والضعيف، كتردد (الحسن الصحيح) بين الصحة والحسن، حسب اصطلاح الترمذى، على ما تقدم بيانه.

وإذا كان الضعيف - فى أعلى درجاته - هو ما استوى ظن صدقه وظن كذبه، كما يقول ابن عاشور^(١) فإن كل ما ارتفع فوق درجة الضعيف يكون قد دخل فى دائرة الرجحان. وكل راجح مقبول، إلا أن يصطدم بما هو أرجح منه. وكل هذا قائم على التغليب والتغالب. يقول الخطيب البغدادي «ومعلوم أن الظن بعرضه على بعض عند كثرة الأحوال والأمور المقوية لغلبته. فصح بذلك تقوية أحد الخبرين على الآخر بوجه من الوجوه. فتارة بكثرة الرواة، وتارة بعدالتهم وشدة ضبطهم، وتارة بما يعضد أحد الخبرين من الترجيحات...»^(٢).

وهكذا يتجلى قانون التغليب والتغالب فى أتم صورة وأدقها، حتى إنى لأتخيل حين أقرأ تدقيقات المحدثين، وترتيبهم للرواة والمرويات. ترتيباً يزيد وينقص، ويعلو وينزل، كلما وجد ما يقتضى ذلك - أتخيل أحدهم وأمامه الميزان، وهو يدقق فى الموزونات ويقيدهم أوزانها وكلما انضاف إلى أحد الموزونات شيء، أو كلما سقط منه شيء ظهر أثره فى كفتى الميزان أو فى عدده، وظهر أيضاً فى تقييدات القائم بالوزن. ألا ترون أن الراوى يوزن فإذا هو عدل ضابط، ثم تكتشف مخالفاته للثقات فتزل عدالته ثم يطرأ عليه النسيان فينزل وزنه أكثر. وقد يحدث العكس فيترفع ثم يرتفع. وهكذا فى المرويات يوزن الحديث فيخرج صحيحاً، ثم توضع معه أو ضده عناصر أخرى فإذا به يرتفع وزنه حتى يعد متواتراً أو كالمتواتر، أو ينقص وزنه فإذا هو شاذ أو معلل. وقد يوزن الحديث فإذا هو ضعيف. وبإضافة عناصر أخرى فى كفته يصير حسناً أو صحيحاً، وهو الضعيف المنجبر، أو المعتضد، وهكذا...

إن هذا يذكرنى بقوله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾^(٣) فأقول: إن هؤلاء القوم قد التزموا به، فنصبوا الموازين الصحيحة الدقيقة، ووزنوا بالقسط، ووضعوا كلا فى موضعه، وأعطوا كل ذى حق حقه، وكل ذى حكم حكمه وكل ذى وزن وزنه.

(١) تحقيقات وأنظار ص ٨٧.

(٢) الكفاية ٤٣٤.

(٣) سورة الرحمن.

المبحث الثالث

خبر الواحد ماذا يفيد؟

أى: هل يفيد اليقين التام بمضمونه؟ أم يفيد درجة قريبة من اليقين، أم يفيد مجرد الظن الغالب؟ وبعبارة أخرى: هل يفيد القطع أم الظن؟ وبعبارة أخرى: يفيد «العلم» أو لا يفيده؟.

هذا القضية اشتد فيها الخلاف وحمى وطيسه بين العلماء، من محدثين وأصوليين ومتكلمين. وشاب البحث فيها شيء من الانفعال والنظر العاطفي، فدبت العصبية واتسعت الهوة في الموضوع. ومما زاد الموضوع تعقيدا وإشكالا، عدم تحرير محل النزاع، فتجد الواحد ينقض على مخالفه ما لم يقله، ويثبت عليه ما لم ينكره، ويرد عليه ثم يصير إلى حقيقة قوله. وتجد الإطلاق حيث ينبغى التقييد، والتعميم حيث ينبغى التخصيص. وتجد الأدلة توضع في غير موضعها، وتُحمَل أكثر من حمولتها...

وسأبدأ أولا بعرض القضية وما فيها من خلاف وتضارب، ثم أعمل على تحرير محل النزاع، وتنقيح مناط الخلاف، ثم أنتهى إلى تحقيق المسألة وتقرير النتائج المستخلصة.

١ - مذاهب العلماء فى المسألة:

هذه النقطة نفسها لم تخل من الخلاف الشديد، فمن قائل: إن العلماء أجمعوا على قول كذا، وقائل: إنهم أجمعوا على نقيضه. ومن قائل: جمهور العلماء على هذا القول، ومن خالفوه شواذ، والآخر يقول العكس. ومن قائل: إن الأئمة الأربعة على قول كذا، ومن مثبت عكسه...

وهذا التضارب حتى فى مجرد نقل مذاهب العلماء فى المسألة، إنما هو انعكاس لما أشرت إليه من الآفاق التى شابت البحث فى المسألة. وأسرد فيما يلى بعض ما حكى عن مذاهب العلماء فى إفادة خبر الواحد. وأبدأ بابن حزم باعتباره من أقدم المتوسعين فى الموضوع، وباعتباره صاحب موقف شهير، أصبح ركنا فى الخلاف الدائر فيه.

«قال أبو محمد: قال أبو سليمان^(١)، والحسين بن علي الكرايسى، والحارث بن أسد المحاسبى، وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معا. وبهذا نقول. وقد ذكر هذا القول أحمد بن إسحاق^(٢) المعروف بابن خويز منداد عن مالك بن أنس^(٣)».

وفيما قصر ابن حزم القول بإفادة خبر الواحد للعلم على علماء محدودين سماهم بأسمائهم، نجد ابن القيم يجعل القول بإفادة العلم قولاً مجمعا عليه، ولم يخرقه إلا الشواذ وبعض المتأخرين، يقول: «فهذا الذى اعتمده نفاة العلم عن أخبار رسول الله ﷺ، خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين، وإجماع أئمة الإسلام، ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج، الذين انتهكوا هذه الحرمة، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء، لا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك، بل صرح الأئمة بخلاف قوله، فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم: مالك والشافعى وأصحاب أبى حنيفة...^(٤)» ثم ضم إلى هذه القائمة الإمام أحمد وغيره^(٥)...

وتعرض السيوطى لذكر القائلين بأن خبر الواحد يوجب القطع، فقال «... حكاه ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث، وعزاه الباجى لأحمد، وابن خويز منداد لمالك، وإن نازعه فيه المازرى بعدم وجود نص له فيه وحكاه ابن عبد البر عن حسين الكرايسى، وابن حزم عن داود^(٥)».

وعلى خطى ابن القيم سار الدكتور عمر سليمان الأشقر، فاعتبر أن القول بإفادة الأحاد العلم «هو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد...^(٧)».

وأنتقل إلى القول المقابل، وهو أن خبر الواحد يفيد الظن، أو بعبارة أخرى: يفيد العمل دون العلم، وهو القول الذى شنع عليه ابن القيم، فقصر نسبته إلى الفرق الضالة وبعض المتأخرين الذين لا سلف لهم فيه. غير أن التتبع المحايد، والعرض المنصف

(١) هو داود بن علي الظاهرى المتوفى ٢٧٠هـ.

(٢) الصواب أن اسمه: محمد بن أحمد. انظر الديباج المذهب لابن فرحون، ص ٢٦٨.

(٣) الإحكام فى أصول الأحكام ١/١١٩.

(٤) مختصر الصواعق المرسله ٢/٣٦٢.

(٥) نفسه ص ٣٦٣.

(٦) تدريب الراوى ١/٧٥.

(٧) أصل الاعتقاد - ص ٤٢.

لأقوال العلماء فى المسألة، يعطى خلاف هذا بكثير. وهذه بعض تلك الأقوال، مع التركيز على القديم منها:

فقى أصول الشاشى الحنفى (المتوفى عام ٣٤٤): «حكم خبر الواحد أنه يوجب العمل به، ولا يوجب العلم، لا علم اليقين، ولا علم طمأنينة»^(١).

ونص عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩) على أن «أخبار الآحاد إذا صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة، موجبة للعمل بها دون العلم»^(٢).

وقال أبو الحسين البصرى (ت ٤٣٦): «وقال أكثر الناس: أنه لا يقتضى العلم»^(٣) ومعتمدى فى هذا القول ليس رأى أبى الحسين - فهو معتزلى يسهل على المعارض الطعن فيه وفى رأيه - وإنما إخباره عن «أكثر الناس». ولكن لا يطعن أحد حتى فى خبره، ها هو خبر إمام محدث، وهو ابن حزم. وابن حزم، كما هو معلوم، أشد القائلين بإفادة أخبار الآحاد للعلم اليقيني. ومع ذلك فهو يقرر الحقيقة بنزاهة فيقول: يوقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين، وجميع المعتزلة والخوارج: إن خبر الواحد، لا يوجب العلم»^(٤) ولا شك أن ابن حزم وهو متوفى سنة ٤٥٦، يخبر عن سبقه.

وهذا الباجى - المحدث الأصولى الفقيه، معاصر ابن حزم ومناظره الشهير، المتوفى سنة ٤٧٤ - يقول: «وأما أخبار الآحاد: فما قصر عن التواتر، وذلك لا يقع به العلم، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته...»^(٥)

وهذا الشيرازى (ت ٤٧٦) يقول بصيغة الجزم «أخبار الآحاد لا توجب العلم» ولا يحكى القول بإفادة العلم إلا عن «بعض أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث»^(٦).

وأقف عند هذا الحد، حتى لا أصل إلى «الأصوليين والمتأخرين» كالجوينى والغزالي، ومن بعدهما. غير أنى أضيف إثنتين من كبار المحدثين - دون أن أتجاوز نفس الفترة الزمنية السابقة - وهما: الحافظان الجليلان: الخطيب البغدادي، وابن عبد البر (المتوفيان سنة ٤٦٣).

(١) أصول الشاشى ص ٢٧٤.

(٢) الفرق بين الفرق: ٣١٣.

(٣) المعتمد: ٩٢/٢.

(٤) الإحكام ١١٩/١.

(٥) الإشارات، بهامش شرح الورقات، ص ٥٣.

(٦) التبصرة ٢٩٨، وشرح اللمع ٥٧٩/٢.

فأما الخطيب البغدادي فقد قدمت له قبل قليل نصا يتحدث فيه عن ظنية الأخبار، وأن بعض الأخبار يتقوى ويترجح على بعض بزيادة غلبة الظن . . وفي غير هذا النص، نجد عنده «باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل» ثم قال «خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها، والقطع عليها . . وإنما يقبل به فيما لا يقطع به . . .»^(١).

وأما ابن عبد البر فذكر الخلاف في المسألة، وأن «الذي عليه أكثر أهل العلم: أنه يوجب العمل دون العلم»^(٢) ثم أعطى رأيه وموقفه: «قال أبو عمر: الذي نقول به أنه يوجب العمل دون العلم، كشهادة الشاهدين والأربعة سواء، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر . . .»^(٣).

هذه خلاصة منتقاة لما قاله بعض العلماء في المسألة، ولما حكوه ونقلوه من أقوال غيرهم فيها. ويلاحظ أن بينها من الاختلاف والتضارب ما يدعو إلى الاستغراب، ويستحث على التمحيص والتحقيق، خصوصا وأن تحقيق هذه النقطة يسهل تحقيق الصواب في جوهر المسألة، ألا وهو: إفادة خبر الواحد.

مذاهب الأئمة الأربعة:

وأبدأ التحقيق في هذه النقطة (أي مذاهب العلماء في إفادة خبر الواحد)، بتحقيق مذاهب الأئمة الأربعة في الموضوع، نظرا لوزنهم من جهة، ونظراً لتقدمهم الزمني من جهة أخرى، مما يضيف على موقفهم أهمية خاصة.

فأما الإمامان الأسبقان: أبو حنيفة ومالك، فمن الأمانة أن يعترف الجميع بأنه لم ينقل عنهما «قول» في المسألة. وكل ما يذكر عنهما لا يعدو الاستنتاجات والتخمينات. ولهذا لا يسعني أن أعول على ما تقدم من نسبة «الأئمة» عموماً. ونسبة مالك خصوصاً إلى القول بإفادة خبر الواحد العلم. كما لا يسعني أن أعول على ما قاله صاحب (فواتح الرحموت) من أن «الأئمة الثلاثة»^(٤) على أن خبر الواحد . . . لا يفيد العلم مطلقاً»^(٥).

(١) الكفاية: ٤٣٢.

(٢) التمهيد ١/ ص ٧.

(٣) التمهيد ١/ ص ٨.

(٤) هم: أبو حنيفة ومالك والشافعي.

(٥) فواتح الرحموت، بهامش المستقصى ١٢١/٢.

نعم، هناك ما يروى عن مالك، بواسطة ابن خويز منداد، من أنه يقول بإفادة خبر الواحد العلم. تقدم هذا قبل قليل في قول ابن حزم، وفي قول السيوطي، وفي قول ابن القيم. ولكن هذه الرواية ترد عليها ملاحظات توهمها ثبوتاً ودلالة، وهي:

١ - ابن حزم لما ذكر القائلين بإفادة الخبر العلم، ذكرهم بصيغة الجزم. وعطف بعضهم على بعض بعبارة واحدة، وعقب على قولهم بقوله: «وبهذا نقول» ثم بعد ذلك حكى أن هذا القول ذكره ابن خويز منداد عن مالك. ولا تخفى دلالة هذا الفصل، وهذا التغيير في الصيغة. وتتأكد هذه الدلالة من كون ابن حزم كرر القول مرتين بنفس الطريقة^(١).

٢ - النقل عن ابن خويز منداد مختلف ومضطرب. ففي بعض النقول - كما تقدم - أنه ينسب القول إلى الإمام مالك ويرويه عنه. وفي بعضها أن خبر الواحد يفيد العلم الظاهر، وأن هذا القول يخرج على مذهب مالك، وهذا ما نص عليه أحد أساطين المذهب، وهو الحافظ ابن عبد البر^(٢). أما الباجي فقد نسب هذا القول لابن خويز منداد نفسه^(٣). والحقيقة أن لا تعارض بين ما ذهب إليه ابن عبد البر وما ذهب إليه الباجي، لأن تخريج القول بإفادة الخبر العلم أو العلم الظاهر، على مذهب مالك، إنما هو رأى لمخرجه، فنسبته إليه لا تعدو الحقيقة. فهذان محدثان فقيهان مالكيان يلتقيان في أن ما قاله ابن خويز منداد، إنما هو فهمه وتخريجه. فلا تصح حكايته قولاً لمالك أيا كان معناه. ولهذا لم يتردد القاضي عياض في اعتبار قول ابن خويز منداد من اختياراته وتأويلاته التي خالف فيها المذهب في الفقه والأصول^(٤).

٣ - تقدم في كلام السيوطي أن ما عزاه ابن خويز منداد لمالك «نازعه فيه المازري، بعدم وجود نص له فيه» والمازري هو من هو في سلم المذهب المالكي، بخلاف ابن خويز منداد، الذي قال عنه عياض: «وعنده شواذ عن مالك».

وإذا كانت هذه الملاحظات كافية عندى لإبطال النسبة إلي مالك، فلست أريد بهذا أن أنسب إليه القول المعاكس، كما فعل صاحب (فواتح الرحموت) فعندى أن النسبتين معا تكلف وتعسف.

(١) الأحكام ١/ ص ١٠٨ و ص ١١٩.

(٢) انظر: التمهيد ٨/١.

(٣) الإشارات ٥٣.

(٤) ترتيب المدارك ٧/ ٧٧.

أما مذهب الإمامين الشافعي وأحمد، فيحسن قبل ذكره، التذكير بمعاني مصطلح العلم^(١) فالمعنى اللغوي للعلم هو المعرفة، فهو نقيض الجهل، تقول علمت كذا، وعلمت أن الأمر، وعلمت أنه وقع كذا، وهذا الأمر لا أعلم عنه شيئاً . . . وهذا المعنى متداول واضح خاصة في الكلام العادي غير الاصطلاحي. ثم شاع استعمال العلم خاصة في المعرفة المنهجية المبنية على الأدلة. ثم استعمل العلم عند المتكلمين والأصوليين بمعنى المعرفة اليقينية القطعية التي لا تحتمل النقص. وهو المعنى الذي يدور حوله الخلاف في مسألتنا (هل يفيد خبر الواحد العلم؟)

وأعود بعد هذا التذكير إلى موقف الإمامين الشافعي وأحمد في المسألة.

تحدث الإمام الشافعي عن مراتب العلم، فقال: «العلم من وجوه: منه إحاطة في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر» ثم بين ذلك بقوله:

«فالإحاطة منه ما كان نص حكم الله أو سنة لرسول الله نقلها العامة. فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام. وهو الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشك فيه.

وعلم الخاصة سنة من خبر الخاصة، يعرفها العلماء، ولم يكلفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبر عن رسول الله بها وهذا: اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه وهو الحق في الظاهر، كما تقتل بشاهدين، وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلط.

وعلم إجماع

وعلم اجتهاد بقياس، على طلب الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب إلا الله»^(٢).

فهذا النص يبين معنى «العلم» عند الشافعي، ويبين موقفه من خبر الخاصة، أو خبر المخبر الصادق، أو خبر الواحد.

فالعلم عنده يدخل فيه العلم اليقيني الذي لا يبقى معه احتمال أبداً، وهو الذي يسميه في هذا النص وفي غيره «علم الإحاطة». كما يدخل في علم دونه درجة، وهو

(١) راجع مبحث المصطلحات، أول هذا البحث.

(٢) الرسالة: ٤٧٨ - ٤٧٩.

العلم الذى يحتمل فيه وقوع الغلط، «وهو الحق فى الظاهر». والأول يتمثل فى نصوص القرآن والسنة المتواترة. والثانى يتمثل فى خبر الخاصة، أو السنة الفردية، وهو الخبر الواحد.

ومما يؤكد أن العلم عنده ليس محصورا فى اليقينيّات، أنه أدخل فيه حتى ما يتوصل إليه بالقياس. وهو أدنى من خبر الواحد الذى هو حق فى الظاهر. لأن القياس «حق فى الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء» إلا من اقتنع بقياسه وتابعه عليه. وبهذا لا يمكن القول بأن العلم عند الشافعى هو اليقينيّ، كما أصبح عليه الاصطلاح الكلامى والأصولى فيما بعد. فإذا سُمى ما يستفاد من خبر الواحد علما، فهو كتسميته ما يستفاد بالقياس علما، وإن كان الخبر أوثق وأعلى منزلة من القياس. والعلم المستفاد من خبر الواحد - كما صرح فى هذا النص، وفى مواضع كثيرة من كتبه - هو العلم ظاهرا والحق ظاهرا. وهذا ما عبر عنه اللاحقون بالظن، كما سيتضح قريبا. وهذا نص آخر له يؤكد ما سبق ويجليه أكثر، قال: «... يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذى لا اختلاف فيها، فنقول، حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن. ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق فى الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث»^(١).

وهو لأجل هذا يجيز لمن وجد سببا يدعوه إلى الشك فى خبر الواحد، أن يشك ويتثبت ويطلب ما يزيل شكه. فبعد أن ذكر اعتماد النبى ﷺ على الأحاد فى نشر دعوته، وتبليغ كتبه إلى ولاته، وإلى ملوك الأرض، قال «لو شك^(٢) فى كتابه، أو حال تدل على تهمة، من غفلة رسول حمل الكتاب، كان عليه أن يطلب علم ما شك فيه^(٣)...» وهذا بخلاف «ما كان نص كتاب بين، أو سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك فى واحد منهما. ومن امتنع من قبوله استتيب»^(٤).

وليس معنى هذا أن لكل واحد أن يشك فى أى خبر من أخبار الأحاد، بل الأصل فى خبر الواحد - إذا كان عدلا ثقة - أنه يجب قبوله والعمل به، دون التفات إلى الاحتمال النظرى الممكن، الذى لا يسنده أى دليل واقعى. يقول الإمام: «ولو شك فى

(١) الرسالة: ٥٩٩.

(٢) أى المرسل إليه.

(٣) الرسالة: ٤١٩.

(٤) الرسالة: ٤٦٠.

هذا شك لم نقل له: تب. وقلنا له: ليس لك - إن كنت عالما - أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضى بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولى ما غاب عنك منهم»^(١).

يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة: «... وبهذا تراه يضع الأمور في مواضعها، فهو يجعل خبر الأحاد حجة في العمل دون الاعتقاد، فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه، ولكن العمل به أمر لا بد منه للحجج التي ساقها... ولأنه لا طريق لنقل سنة النبي ﷺ إلا إذا قبلنا أخبار الثقات، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه. واحتمال كذبه غير ناشئ عن دليل. وفي الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التي لا تنشأ عن دليل»^(٢).

وفي ضوء ما تقدم من بيان الشافعي لمذهبه في أخبار الأحاد، وفي ضوء استعماله لمصطلح العلم، الذي يعنى به المعرفة الناشئة عن دليل، حتى ولو كان احتمال وقوع الغلط فيها واردا، قلت: في ضوء هذا كله نفهم كلامه الوارد في (كتاب اختلاف مالك والشافعي) وهو يحاور من يردون بعض الأحاديث إذا عارضها قول أو عمل يروى عن بعض الصحابة. حيث قال فيما قال: «فإنما علمنا أن النبي ﷺ قاله (أى الحديث) بصدق المحدث عندنا، وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد؟ قال: نعم. قلت: وعلمنا بأن النبي ﷺ قاله علمنا بأن من سمينا قاله؟ قال: نعم. قلت: فإذا استوى العلمان من خبر الصادقين فأيهما كان أولى بنا أن نصير إليه: الخبر عن رسول الله ﷺ أولى بأن نأخذ به، أو الخبر عن من دونه؟ قال: بل الخبر عن رسول الله ﷺ إن ثبت...»^(٣).

وبعد هذا لا ينبغي أن نخدع بما قاله العلامة ابن القيم، وهو يرسل صواعقه في غضب وحمية حيث قال: «وصرح الشافعي في كتبه بأن خبر الواحد يفيد العلم. نص على ذلك صريحا في كتاب (اختلاف مالك) ونصره في (الرسالة) المصرية...»^(٤) فقد رأينا معنى العلم عند الشافعي، وأى علم يفيد خبر الواحد، وهو ما سكت عنه ابن القيم. كما رأينا معنى العلم في اصطلاح المتكلمين والأصوليين وهو الذي يدور حوله النقاش والخلاف. فلم يبق مجال للالتباس والاختلاف في موقف الإمام الشافعي من

(١) الرسالة: ٤٦١.

(٢) الشافعي: ٢٢٥.

(٣) كتاب اختلاف مالك والشافعي، ضمن كتاب (الأم) ج ٧ - ص ١٩٣ وقد أدخلت بعض التصحيحات على النص اعتمادا على ما في (الصواعق المرسله) ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٤) مختصر الصواعق المرسله ٢/ ٣٦٤ - ٣٦٥.

هذه القضية .

أما الإمام أحمد، فيجعله بعض العلماء من القائلين بإفادة خبر الواحد للعلم . ويجعله آخرون عكس هذا، ويرى آخرون أن خبر الواحد يفيد عنده العلم إذا انضمت إليه القرائن المؤيدة . وتروى عنه روايات في الموضوع تتسم بالاضطراب، كما أنها ليست صريحة في الدلالة على المقصود . وقد تولى الدكتور محمود الخالدي تقصى هذه الروايات والنقول، وبين آفاتها المتمثلة في الاضطراب والاحتمال، وذلك في بحثه (مدى إفادة أحاديث الآحاد في مناهج الاجتهاد)^(١) غير أنى أريد أن أقف عند النصين اللذين أوردهما عنه ابن القيم وهما: «وقال أحمد في أحاديث الرؤية: نعلم أنها حق، ونقطع على العلم بها . وكذلك روى المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: هاهنا اثنان يقولان: إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً، فعابه وقال: لا أدري ما هذا»^(٢) .

والملاحظ أن القطع الذي صرح به الإمام أحمد في قوله الأول، لا يتعلق بمجرد خبر واحد، بل يتعلق بأحاديث كثيرة تفيد رؤية الله عز وجل يوم القيامة . وهي أحاديث متعددة الرواة من الصحابة وغيرهم . وخرجها كثير من علماء الحديث في مدوناتهم، وبعضها في الصحيحين . فهي أحاديث إن لم تعتبر من المتواتر المعنوي، فهي على الأقل من الأحاديث المستفيضة^(٣)، وفوق هذا كله، فإن معناها المشترك قد نطق به القرآن الحكيم كما هو معلوم ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(٤) فأين خبر الواحد من كل هذا؟

أما القول الثاني فليس فيه تصريح بشيء سوى عيبه المبهم لقول القائلين، مع قوله: لا أدري ما هذا . وما أريد التعليق به على هذه الحكاية، هو أنها - إن صحت - تعتبر من أقدم ما نقل من فكرة التفريق بين العلم والعمل من حيث دليل كل منهما، وهو ما أصبح سائدا فيما بعد، أي أن العلم يحتاج إلى دليل قطعي، والعمل يكفي فيه الدليل الظني . وهذا بناء على اصطلاحهم بأن العلم يعنى اليقين، بينما كان المتقدمون يعتبرون علما كل ما دل عليه دليل معتبر، ولا يذهب بهم التفلسف إلى البحث عن الاحتمالات

(١) البحث منشور بمجلة دار الحديث الحسنية - العدد الثامن .

(٢) مختصر الصواعق المرسله ٣٦٣/٢ .

(٣) قال الأمدى في (الإحكام) ٤٩/٢ عن الخبر: «فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضا مشهورا» .

(٤) سورة القيامة .

النظرية البعيدة. وهكذا كان علمهم عمليا وعملهم علميا. ومن هنا يظهر في النص استغراب القول: إن الخبر يوجب عملا ولا يوجب علما. تظهر غرابة القول، في قول المروزي: هاهنا اثنان يقولان مما يدل على جدة هذا القول وعدم وجود من يقول به، أو - على الأقل - عدم اشتهاؤه. ويدل على غرابته وجدته أيضا، قول الإمام أحمد: لا أدري ما هذا، مما يدل على أن هذا القول غير معروف لدى أهل العلم. وكأن الإمام يقول: ماذا تعنى هذه العبارة؟ وما حقيقة هذا التفريق؟ وما موجهه؟ ومن أين جئ به؟.

وعلى هذا، فالإمام أحمد لم يخض في مسألة إفادة خبر الواحد بنفسه، وهل هي يقينية قطعية، أم ظنية تقريبية؟ ولم يستعمل العلم بمعناه الاصطلاحي المتأخر، حيث عنوا به اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الاحتمال.

بقي أن القول بإفادة خبر الواحد العلم بنفسه، نسب إلى الحارث المحاسبى، والحسين الكرابيسى، كما مر قريبا في بعض النقول. غير أن أحدا لم ينقل لنا قولاً بلفظه لكل من الرجلين، مما يجعل التحفظ على ما ينسب إليهما مشروعاً. وأكثر من هذا، فقد ذكر غير واحد من العلماء عن الكرابيسى أنه يقول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر ومن هؤلاء الحافظ المحقق ابن عبد البر، الذي قال: «وقال قوم كثير من أهل الأثر، وبعض أهل النظر: أنه يوجب العلم الظاهر والعمل جميعاً، منهم الحسين الكرابيسى وغيره»^(١).

وإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر، هو قول الإمام الشافعى كما تقدم صريحا في نصوص كلامه. فإذا علمنا أن الكرابيسى تلميذ للشافعى، أصبح واضحا ومؤكداً أنه قال بما قاله شيخه وإمامه.

والعلم الظاهر عند الشافعى والكرابيسى، هو ما اصطلاح عليه فيما بعد بالظن. قال أبو الحسين البصرى، وهو يحكى المذاهب في إفادة خبر الواحد: «وحكى عن قوم أنه يقتضى العلم الظاهر وعنوا بذلك الظن»^(٢) وقال الغزالي: «وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى الظن علما. ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن»^(٣).

(١) التمهيد ١/ص ٨.

(٢) المعتمد ٢/٩٣.

(٣) المستصفى ١/١٤٥.

موقف ابن حزم والظاهرية:

لابن حزم موقف واضح حاسم في المسألة، فهو يرى «أن خبر الواحد العدل، المتصل إلى رسول الله ﷺ في أحكام الشريعة يوجب العلم ولا يجوز^(١) فيه البتة الكذب ولا الوهم»^(٢).

ويؤكد في نص آخر أنه «قد ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به، موجب للعمل والعلم معا»^(٣)، ثم يعيد التأكيد بتعبير أقوى وأوضح «أن خبر الواحد العدل عن مثله مسندا إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع على مغيبه»^(٤).

وحتى يغلق كل باب للخلل أو التناقض في موقفه، ذهب إلى القول بعصمة رواة الحديث فيما رووا، قال: «فإن قالوا: فإنه يلزمكم أن تقولوا: إن نقلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها، وإن كل واحد منهم معصوم في نقله، من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه، قلنا لهم: نعم، هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبت»^(٥).

وانتقد بشدة وبسخرية القول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر فقال: «وقال بعضهم إذ انقطعت به الأسباب: خبر الواحد يوجب علما ظاهرا . قال أبو محمد^(٦): وهذا كلام لا يعقل، وما علمنا علما ظاهرا غير باطن، ولا علما باطنا غير ظاهر. بل كل علم يُتَقَنَّ، فهو ظاهر إلى من علمه، وباطن في قلبه معا، وكل ظن لم يُتَيَقَّن فليس علما أصلا، لا ظاهرا ولا باطنا. بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله تعالى»^(٧).

ومثل هذا الموقف الحاسم الجازم يكون خبر الواحد العدل، يفيد بنفسه علما قطعيا يقينيا، باطنه كظاهره، لا نكاد نجده عند غير ابن حزم. فحتى بقية رموز الظاهرية، نجد

(١) أي لا يمكن.

(٢) الإحكام ١/ ١٢١.

(٣) الإحكام ١/ ١٢٤.

(٤) الإحكام ١/ ١٢٥.

(٥) الإحكام ١/ ١٣٠.

(٦) يعني نفسه.

(٧) الإحكام ١/ ١٢٧ - ١٢٨.

حكاية أقوالهم تتردد بين الإبهام والاضطراب. فالإمام الأول للظاهرية داود بن علي، ينسب إليه ابن حزم مثل قوله^(١). لكن دون أن ينقل إلينا شيئاً من كلامه، لنقف على نصه ولفظه ولم يذكر ابن حزم من الظاهرية أحداً يقول بقوله سوى داود. وأما أبو بكر القاساني^(٢) - ويقال: القاشاني - فينسب إليه نقيض قول ابن حزم وداود، رغم كونه تلميذاً لداود. فقد نسب إليه غير واحد من العلماء إنكار العمل بخبر الواحد أصلاً، لأنه لا يفيد إلا الظن^(٣) وينسب مثل هذا إلى ابن داود^(٤) وبعض العلماء يكتفون بنسبة القول بإفادة الأحاد العلم إلى الظاهرية، أو إلى بعض الظاهرية، دون تسمية ولا تفصيل^(٥).

وهكذا لا يتحصل في أيدينا عند التمحيص والاختبار، إلا قول واحد، ثابت النسبة إلى صاحبه، صريح حاسم، يعتبر خبر الواحد العدل إلى رسول الله ﷺ لا يكون إلا قطعياً يقينياً هو قول ابن حزم. وأما غيره من العلماء، فهم ما بين قائل بخلاف هذا، بغض النظر عن درجة الخلاف ومحلّه. أو قائل قولاً يحتمل ويحتمل، أو نسب إليه قول لا تثبت نسبته إليه، أو نسبت إليه أقوال مضطربة متعارضة، أو لم ينسب إليه شيء بالمرّة. هذه هي خلاصة مذاهب العلماء في المسألة.

٢ - تحرير محل النزاع:

سبقت الإشارة إلى أن من أهم الأسباب التي عمقت الخلاف وأطالته في هذه المسألة عدم تحرير محل النزاع فيها. فدار النقاش حولها في جو من الغموض والخلط فقد وقع الخلط في المراد بخبر الواحد نفسه، ووقع الخلط في مفهوم العلم، ووقع الخلط بين القرائن القاطعة والقرائن المقوية.

فأما الخلط في مفهوم العلم، فيتجلى في الخلط بين العلم بمعنى المعرفة الناشئة عن دليل، بغض النظر عن اليقين وعدمه، وبغض النظر عن تطرق الاحتمال إليه، وبين العلم بمعنى اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الخلل أو الاحتمال بحال من الأحوال، بحيث يكون ظاهره وباطنه شيئاً واحداً.

(١) انظر الإحكام ١٠٨/١ - ١١٩ وهو يذكره بأبي سليمان.

(٢) كان ظاهرياً من أصحاب داود، ولكن خالفه وانتقده في أمور ويذكر أنه عاد شافعيّاً.

(٣) انظر الإحكام للآمدي ٧٥/٢ والتبصرة ٣٠٣.

(٤) انظر الإحكام للآمدي ٧٥/٢ والتبصرة للشيرازي ٣٠٣.

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي ٤٩/٢ - والمعتمد للبصري ٩٢/٢.

وقصر «العلم» على المعنى الثانى، إنما هو اصطلاح طارئ، لا نجد عند المتقدمين، وخصوصا خلال المائتين الأولى والثانية للهجرة. وقد رأينا أن الإمام أحمد عندما سمع حكاية أن الخبر يوجب العمل ولا يوجب العلم، قال: لا أدري ما هذا؟ وواضح أن القائل يعنى بالعلم اليقين التام، وإلا فإن إيجاب العمل لا يمكن أن يكون بغير علم أصلا، ولا يمكن لأحد أن يوجب عملا شرعيا بدون علم فلم يبق إلا أن مراد القائل بالعلم، معناه الاصطلاحى الطارئ.

ومما يؤكد أن العلم لم يكن مقصورا عند المتقدمين على اليقين الذى لا يحتمل الخلل، ما قدمته عن الشافعى من تفريقه بين علم الإحاطة الذى هو حق فى الظاهر والباطن، وبين درجات أخرى من العلم لا نستطيع القطع بالحق والصواب فيها، ومنها القياس، أو بعض أنواعه على الأصح. وكل ذلك «علم». وإطلاق العلم على ما يحتمل ويحتمل، إذا كان راجحا غالبا بمقتضى الدلائل والأمارات وارد فى القرآن الكريم، كما فى قوله تعالى ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(١) فالله تعالى سمي المستنبطات علما، مع أن أكثرها اجتهادات ظنية. وكما فى قوله سبحانه على لسان أخوة يوسف ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾^(٢) فقد سموا ما شهدوا به علما وقد اعترفوا بأنهم غير مطلعين على غيب المسألة، لأنهم لم يشاهدوه يسرق، ولكنهم «علموا» ذلك من خلال ظاهر الحال والقرائن المؤيدة. قال القرطبي: «تضمنت هذه الآية جواز الشهادة بأى وجه حصل العلم بها، فإن الشهادة مرتبطة بالعلم عقلا وشرعا، فلا تسمع إلا بمن علم...»^(٣) ولا يجادل أحد فى أن الشاهد إذا شهد بما علم، يمكن فى علمه وشهادته الغلط، ويمكن ذلك فى الشاهدين، وأكثر كما وقع لإخوة يوسف، ومع هذا فالشهادات إذا استندت إلى الحواس، وإلى ظاهر الحال، وإلى الأمارات القوية، هى ضرب من العلم. ونسبة قليلة أو نادرة من الغلط لا ترفع عنها صفة العلم. وهذا لا ينفى وجوب التحرى والاحتياط، ولكن التحرى والاحتياط أيضا لا ينفيان احتمال الغلط، مثلما أن احتمال الغلط لا ينفى صفة العلم عن الشهادات.

ومثل هذا الاستعمال للعلم نجده أيضا فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا

(١) سورة النساء: ٨٣.

(٢) سورة يوسف: ٨١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٥/٩.

جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاَمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ... ﴿١﴾

والعلم بإيمانهن إنما كان ينبى على تصريحهن وظاهرهن، فهو علم ظنى ترجيحي ليس إلا.

هذا هو معنى العلم فى الاصطلاح الأول، يدخل فيه ما كان عن إحاطة و يقين تامين، ويدخل فيه ما كان عن تقريب وتغليب، إذا انبنى على الأدلة المعتبرة فى بابها، وهكذا فالقرآن علم، والسنة المتواترة علم، وأخبار الأحاد الثقات علم، ومقتضيات القياس الصحيح علم، وشهادة الشهود علم، والتجربة الصحيحة المطردة علم...

ولكن العلم ليس درجة واحدة فى جميع هذه الحالات، بل هو علم فوق علم، وعلم دون علم، كما نبه على ذلك الإمام الشافعى، واعترف به ابن القيم، حيث عقب على قول الشافعى بقوله «وهذا حق، فإن العلم يتفاوت فى القوة والضعف»^(٢).

ثم ظهر المتكلمون والمتكلفون، فتغير معنى العلم وضيق مدلوله، وأصبح عندهم محصورا فيما كان قطعيا يقينيا، لا يمكن تطريق الاحتمال إليه بوجه من الوجوه، وبأى درجة من الدرجات... وكما تقدم عن الأحمـد نكرى^(٣): «وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين». وغلب علم الكلام على الحياة العلمية والفكرية، فغلبت استعمالته واصطلاحاته، ومنها استعماله للفظ العلم فساد هذا الاستعمال واستقر مدلوله، خاصة عند الأصوليين المتكلمين وأخذوا يحاربون ويستهجنون التفريق بين علم وعلم، واعتبار ما سوى اليقين علما. وهذا واضح فى قولى أبى الحسين البصرى، والغزالى المذكورين قريبا. وأوضح منهما قول الأمدى: «... لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم، من حيث هى علوم، بزيادة ولا نقصان، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً، ولو لم تكن كذلك لما كانت علوماً، بل ظنونا»^(٤).

فلما نشبت معركة (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) اختلط فيها الحابل بالنابل. فهذا يقصد العلم بمعناه العام، فيثبت أن خبر الواحد يفيد وكيف لا يفيد ورسول الله ﷺ

(١) سورة المتحنة: ١٠.

(٢) مختصر الصواعق ٢/٣٦٦.

(٣) راجع مبحث المصطلحات.

(٤) الإحكام ٢/٥٣.

قد اعتمد الأحاد واعتمد عليهم فيما لا يحصى من أمور الدين، كما هو مبين في مواضعه؟ وكيف لا تفيد أحاديث الأحاد العلم وقد رواها العدول الثقات، من صحابة أجلاء، وتابعين فضلاء، وخيار بعد خيار؟

بينما الآخر يقصد بالعلم اليقين المعصوم من أى خلل أو زلل، فهو يقصد معنى خاصا للعلم، ويجد أنه لا يتحقق فى خبر الواحد، لأن خبر الواحد غير معصوم من احتمالات الخلل، مهما قلت ومهما بعدت.

والحقيقة أن الذين أنكروا إفادة الأحاد العلم، إنما يقصدون هذا المعنى الثانى فهو محل إنكارهم. وهذا واضح من سياق كلامهم، ومن حججهم بالإضافة إلى أن هذا المعنى هو الذى ساد وغلب، وخصوصا فى القرن الرابع وما بعده.

أى خبر واحد واحد يعنون؟

ومن مواضع الخلط فى هذه المسألة، مفهوم خبر الواحد نفسه. صحيح أن هناك اتفاقا على تقسيم الأخبار إلى متواترة وآحاد، وأن كل لم يبلغ درجة التواتر فهو آحاد، وهو تقسيم أخذ به وسلم به حتى ابن حزم. ولكن تعريف خبر الواحد بهذا النحو، أى بإخراج المتواتر، وما سوى ذلك كله فهو خبر واحد، هذا التعريف تندرج تحته أنواع وأشكال ودرجات من الأخبار. ومن هنا انفتح باب آخر للخلاف فى المسألة، نتج عن اختلاف التصور والتقدير لخبر الواحد، ما دامت دائرة أخبار الأحاد واسعة وتشمل أنواعا ودرجات.

وبشئ من التفصيل والتوضيح أقول: إن خبر الواحد - حسب تعريفه المشار إليه - يشمل الخبر الذى يرويه الفرد الواحد، ويشمل الخبر الذى يرويه الاثنان والثلاثة، بل أكثر، ويشمل الخبر الذى يرويه مطلق العدل الثقة، ويشمل ما يرويه كبار الصحابة والأئمة والحفاظ. ويشمل الخبر المشهور والخبر المغمور ويشمل والخبر المتلقى بالقبول، الخبر المتلقى بالنزاع والأخذ والرد، ويشمل الخبر الذى لا إشكال فى مضمونه والخبر المشكل أو المعارض، ويشمل الخبر المسمى حديثاً صحيحاً والخبر المسمى حديثاً حسناً. . .

والخلط كل الخلط أن نناقش: (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) وندخل كل هذه الأصناف، ونصدر الحكم عليها بالإثبات أو بالنفى، على قدم المساواة، لمجرد أن التعريف الواسع لخبر الواحد يشملها. إن من بدهيات البحث العلمى أن نفرق بين المختلفات ونجمع بين المتماثلات. ولكن كثيرا ممن خاضوا فى مسألتنا لم يفعلوا هذا، أو

م يفعلوه بشكل واضح يتحدد معه محل النزاع. ويضيق معه الخلاف أو يرتفع. ولست أنكر أن كثيرا من العلماء قد فرقوا في حكمهم بين أخبار وأخبار، ففرقوا بين خبر الواحد المتلقى بالقبول وغيره، وفرقوا بين خبر الواحد المحتف بالقرائن وخبر الواحد المجرد عنها، ولكن هذا لم يكن كافيا إلى الحد الذي يحصر جوهر الخلاف، ويخرج من دائرته ما ليس منه. زيادة على أن هذين الفريقين نفسيهما لا يسلمان من آفة الإطلاق والغموض، كما سأوضح قريبا.

٣ - تحقيق المسألة:

وانطلاقا مما وضحته في الفقرة السابقة، حول مرادهم بالعلم، ومرادهم بخبر الواحد، أقول: أما العلم بمعناه الأول العام، فلا شك أن خبر الواحد يفيد، وإلا لأبطلناه وأسقطناه بالمرّة لأن العمل بغير علم ضلال وجهل وهوى، والحال أن الإجماع منعقد على قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه. وعندما يتحدثون عن العلم والعلماء، وعن طلب العلم وأنه فريضة، وعن فضل العلم. لا يخطر على بال أحد أن يخرج أحاديث الأحاد وما تضمنته من أحكام في مختلف أبواب الدين، ولا يقول أحد في هذا السياق: إن ما تضمنته أخبار الأحاد ليس بعلم. ومن هنا لا أكون مبالغا إذا قلت: إن الإجماع على وجوب العمل بأخبار الأحاد، إنما هو إجماع على أنها علم، وأن مضمونها علم، وأن القائل بها قائل بعلم، والعامل بمقتضاها عامل بعلم. ولكنه العلم بمعناه العام، وهو ما شهد له دليل معتبر.

أما العلم بمعناه الخاص، الذي هو اليقين التام، فمن الأخبار ما يفيد، ومنها ما لا يفيد. وهذا يقتضى تقسيم أخبار الأحاد نفسها تجنباً للوقوع في الخلط واللبس.

أ - خبر الواحد المجرد: وأعنى به ما رواه العدول واحدا عن واحد، ولا زائد علي هذا. أي لم يروه لا اثنان ولا ثلاثة، ولم تنضم إليه قرائن مقوية ومؤيدة. . . فهذا النوع من الأخبار - إن وجد - لا نكاد نعر على أحد يقول بإفادته العلم، وبتنزيهه عن احتمال الخلل. نعم هناك ابن حزم يقول هذا ويتشبت به بصراحة واستماتة، ولكن من غير ابن حزم؟ ثم إن ابن حزم نفسه عندما يجعل خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يقينا قطعيا، يلتمس على هذا دليلا من خارج خبر الواحد ذاته، ويسلم أن خبر الواحد في حد ذاته يحتمل الغلط ويحتمل الكذب: «قال أبو محمد: أما احتجاج من احتج بأن صفة كل خبر واحد، هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم، فهو كما قالوا...»^(١) وله

(١) الإحكام ١/١١٩.

فى الاستدلال على قطعية أخبار الآحاد وعصمة رواتها مسلك خاص به، سأناقشه فى موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله .

وقد رأينا الإمام الشافعى - وهو من أقدم وأعظم من نصرنا حجية أخبار الآحاد - يصرح باحتمال الغلط فى الرواة كاحتمال الغلط فى الشهود. وعلى هذا تواترت وتصريحات العلماء، والمحدثين منهم خاصة، بإمكان الكذب والغلط والوهم والنسيان على الرواة. وبإمكان هذه الآفات باستثناء الكذب حتى على الرواة العدول، وهذا أمر يفوق الحصر كثرة ويستغنى عن الذكر شهرة، ولولاه لما احتاج مئات العلماء أن يفنوا مئات السنين فى النقد والتمحيص، وكلهم يقظة وحيطة. ولكنى مع هذا أنقل بعض ما قاله الإمام ابن القيم فى هذه النقطة، وإنما أخص أقوال ابن القيم بالذكر والنقل لكونه من القائلين بإفادة خبر الواحد العلم. ومرتبته فى شدة العناية بهذه المسألة وفى شدة التعصب فيها تضاهى مرتبة ابن حزم. فمن أقواله فى هذه النقطة - أعنى احتمال الغلط والكذب فى خبر الواحد المجرد - «خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه: فتارة يُجزم بكذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبا ضنيا، وتارة يتوقف فيه، فلا يترجع صدقه ولا كذبه، إذا لم يقد دليل على أحدهما، وتارة يترجع صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزما لا يبقى معه شك. فليس كل خبر واحد يفيد العلم ولا الظن^(١)» وقال تعليقا على ما ذكره الشافعى من تطرق الاحتمال إلى خبر الخاصة: «فهذا نصه فى خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد وهذا لا تنازع فيه، فإنه يحتمل سندا ومثنا^(٢)» ومما يترتب على هذا «أن من رد الخبر الصحيح^(٣) اعتقادا لغلط الناقل، أو كذبه، أو لاعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا أو لاعتقاد نسخه ونحوه، فرده اجتهادا وحرصا على نصر الحق فإنه لا يكفر بذلك، ولا يفسق. فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبار الآحاد الصحيحة، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس فى إسقاط نفقة المطلقة ثلاثا، وكما ردت عائشة رضى الله عنها حديث ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وغير ذلك^(٤)».

وإذا كان المحدثون قد أقصوا احتمال الكذب على رسول الله ﷺ، فيما صححوه

(١) مختصر الصواعق المرسله ٢ / ٣٦٠.

(٢) المرجع نفسه ٣٦٥.

(٣) الصحيح عند غيره لا عنده.

(٤) المرجع السابق ٣٧٠.

من أحاديث باشرطتهم العدالة فى الرواة من أولهم إلى آخرهم، وبتشدهم خاصة فى صفة الصدق التام، فإن احتمالات النسيان والوهم والغفلة والفلتات غير المقصودة، تبقى واردة مهما قلّت. ولا يرفعها اشتراط الضبط. لأنها - من جهة - خارجة عن إرادة الإنسان وقدرته، ولأن العلماء تشددوا فى العدالة بأكثر مما تشددوا فى الضبط، من جهة أخرى. ومع هذا، فإنه لا يسع المرء فى بعض الحالات إلا أن يسلم بقطعية خبر الواحد، وباستحالة الشك فيه. ومنها أن يكون الراوى متصفا بأعلى درجات العدالة وأتم درجات الصدق والأمانة، ثم يكون ما رواه مما يتعذر فيها لوهم والغلط، كأن يقول لك أحد: إن فلاناً زارنى اليوم وتغدى معى. أو لقينى وسلم على. أو يقول لك الخارج من صلاة الجمعة: إن الخطيب حث الناس على إيتاء الزكاة وحذرهم من عواقب منعها. . فمثل هذه الأمور لا يخطئ فيها إلا مخبول. ولكن لو ذهب الراوى يحكى لك تفاصيل ما دار بينه وبين زائره مدة ساعة أو أكثر، ولو نقل لك عمن لقيه وصية مطولة، وقال لك: هذه وصيته بألفاظها، ولو أراد المصلى أن يستظهر لك ما قاله الخطيب بتمامه، فإن الأمور تختلف اختلافاً بينا لا شك فيه. وهكذا الشأن فى نقل السنن النبوية، فإذا تعلق الأمر بنقل الأفعال البسيطة، مثل فَعَلَ كذا، وكان يفعل كذا، ورأيتَه يفعل كذا، أو تعلق الأمر بنقل أقوال قصيرة ذات جملة واحدة أو جملتين، فإن اليقين بصحة النقل وسلامته ممكن تماماً، ولا تكلف فيه، خصوصاً إذا كان الرواة المتعاقبون على رواية الخبر على ما وصفت آنفاً. ولكن بقدر ما تنقص الدرجات العلى من العدالة والضبط، وبقدر ما يطول المروى ويدق، بقدر ما يتزايد افتراض الخلل فى الراوى الواحد الفرد.

ب - خبر الاثنين فأكثر: وأعنى به الخبر الذى تعدد رواته، لكن من غير أن يبلغوا الكثرة المشروطة فى التواتر. ومثل هذا الخبر يصنف عادة ضمن أخبار الأحاد، دون اعتبار للفرق الذى لا ينكر بين رواية الواحد ورواية الاثنين، ورواية الواحد ورواية الثلاثة. ورغم أن الأصوليين والمحدثين يتحاشون تحديد رقم معين للكثرة التى يحصل بها التواتر، ويعتبر ما دونها أحادياً، فإن عباراتهم وأمثلتهم تلح على وجود «الكثرة» وتنزع نحو العشرات فى الغالب. ومن الأصوليين من جزم أن خبر الأربعة لا يحصل به القطع، وادعى فى ذلك الإجماع، حكى ذلك الغزالي عن القاضى أبى بكر الباقلانى^(١). وحكى عنه أيضاً التوقف فى خبر الخمسة. أى أنه لا يقطع بعدم إفادة خبرهم العلم

(١) المستصنى ١/١٣٧.

لكن الغزالي تجاوزه، فعقب بقوله: «وهذا ضعيف، لأننا نعلم بالتجربة ذلك^(١)، فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها^(٢)».

وقد كرر التمثيل بالخمسة والستة للعدد الذي يقصر عن التواتر مرارا، منها قوله: إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان، لا يحصل العلم بصدقهم...^(٣) وأوضح منه قوله: «اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلا، فهو خبر الواحد^(٤)».

وإذا كان الإمام الغزالي يعتبر خبر الخمسة والستة غير مفيد للعلم إلا إذا انضمت إليه القرائن، فإنني أقول: إن خبر الخمسة أو الستة مفيد للعلم، إلا أن تنهض ضده القرائن. إذ كيف لا يحصل القطع بخبر الخمسة العدول الضابطين، الذين لا تحوم حولهم شبهة، ولا يرد على مضمون خبرهم مطعن؟ كيف لا يحصل العلم بخبرهم وهو قد يحصل حتى بالاثنين في بعض الحالات، كما بين ذلك ابن حزم، حيث قال: «إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ولا رهبة ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه، بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه. وهذا الذي قلنا يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يرد كل يوم من أخبار زمانه، من موت أو ولادة أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة وغير ذلك... فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوله إلى آخره...^(٥)».

فإذا كان هذا عن الاثنين، القاصدين للكذب والاختلاق، المتكلفين له فعلا، فكيف بالعدلين التقيين، الضابطين الأمينين، يرويان عن نبيهما عليه الصلاة والسلام، أو عمن يروى عنه من مثلهما؟ يقول ابن تيمية مؤكدا وممثلا لهذا النوع من الأحاديث: «والقصة

(١) يعني عدم إفادة خبر الخمسة للعلم.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المستصفى ١/١٣٦.

(٤) نفسه ١٤٥.

(٥) الإحكام ١/١٠٧ - ١٠٨.

الطويلة يمتنع في العادة أن يتفق الإثنان على وضعها من غير مواطأة منهما وهذا يوجد كثيرا في الحديث يرويه أبو هريرة وأبو سعيد، أو أبو هريرة وعائشة، وأبو هريرة وابن عمر أو ابن عباس وقد علم أن أحدهما لم يأخذه من الآخر، مثل حديث التجلى يوم القيامة، الطويل، حدث به أبو هريرة وأبو سعيد ساكت لم ينكر منه حرفا، بل وافق أبا هريرة عليه جميعه، إلا على لفظ واحد في آخره. وقد يكون النبي ﷺ حدث به في مجلسين، وسمعه كل واحد في مجلس، فقال هذا ما سمعه منه في مجلس، وهذا ما سمعه منه في الآخر... (١).

وإذا كان هذا عن الراويين الاثنين، فكيف بالثلاثة والأربعة؟! وكيف بالخمسة والستة؟!

والذي نخلص إليه أن خبر الواحد الفرد يتطرق إليه الاحتمال في كثير من الحالات. هذا لا ينكر، ولكن أيضا هناك رواية يستحيل أن يكذبوا على رسول الله ﷺ والكاذب عليه كاذب على الله. ثم هناك مرويات تبلغ من البساطة والوضوح والقلّة حدا يستحيل على أي عاقل أن يهمل أو يخلط أو يغلط فيها. فإذا تأتى هذا في حق الفرد، فهو يتأتى من باب أولى، وبنسبة أكبر، في حق الرواة المتعددين، كالاثنين والثلاثة والأربعة. ولكن هذا لا يطرد دائما، فيجب التمييز.

ج- خبر الواحد المحتف بالقرائن: أشرت سابقا إلى أن من العلماء من يطلق القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم. ومنهم من يطلق القول بعدم إفادته. والحق ليس في هذا الإطلاق أو ذاك. بل الحق في التفريق بين قرائن وقرائن. فهناك القرائن المحتملة، التي إذا انضمت إلى الخبر المحتمل، بقي الاحتمال قائما. وقد تقوى احتمال صدق الخبر وسلامته دون أن تمحو الاحتمال الآخر. ففي هذه الحالة لا يمكن القول بقطعية الخبر المحتف بالقرائن. ونأخذ مثلا على هذا، المثال الشهير الذي يردده كثير من الأصوليين منذ أن أطلقه أبو إسحاق النظام، للبرهنة به على أن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم: حيث مثل ذلك بأن نخبر بموت زيد، ونسمع في داره الواعية (٢)، ونرى الجنازة على باب، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه (٣) فقد رده أبو الخطاب الكلوذاني - معتبرا - بإطلاق - أن القرينة مع الخبر لا توجب علما، قال: «لأن الإنسان

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ٢٢ - ٢٣.

(٢) الصراخ والعيول الذي يكون عند الموت.

(٣) المعتمد ٢ / ٩٣.

قد يخبر بموت ابنه، ويأمر في داره بالصراخ، ويحضر الجنازة، ليوهم السلطان موته، فيخلص منه ومن عقابه، ويهرب منه. وقد يكون في الدار مريض فيموت غيره فجأة. فيكون الصراخ لموت ذلك، لا لموت المريض، أو يصيب الإنسان سكتة، فيظن موته فيخبره، ويحمل النعش إلى بابه ولم يميت، فلم تكن القرينة موجبة للعلم مع الخبر، لكنها توجب قوة الظن^(١).

فهذه الاحتمالات التي فتحها أبو الخطاب في هذا المثال صحيحة لا يمكن إنكارها، ولكن الذي لا يصح هو تعميم حكمها على جميع القرائن. ومع جميع الأخبار ذلك أن هناك قرائن أخرى تبلغ من الوضوح والقوة بحيث تجعل الخبر يقينياً يستحيل التشكيك فيه. بل نجد من القرائن ما يبلغ هذه الدرجة بغير خبر، بحيث تغنى عن الخبر، فكيف إذا اجتمعت معه. ولناخذ مثالا على هذا من عند الإمام الغزالي حيث يقول: «وكذلك تشهد الصبى يرتضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن في الضرع لأنه مستور ولا عند خروجه فإنه مستور بالفم ولكن حركة الصبى في الامتصاص وحركة حلقة تدل عليه دلالة ما مع أن ذلك يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو جلمته عن ثقب، ولا يخلو الصبى عن طبع باعث على الامتصاص، مستخرج اللبن. وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا وإن لم يكن غالبا، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبى عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة ويحتمل أن يكون بكاءه عن وجع وسكوته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيئا آخر لم نشاهده، وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل، كاقتران الأخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال، كقول كل مخبر على حياله. وينشأ من الاجتماع العلم...»^(٢) إلى أن قال: «أما إذا اجتمعت قرائن، فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغا لا يبقى بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة^(٣)».

والخلاصة أن الخبر المحتف بالقرائن قد يصبح قطعيا بانضمام القرائن إليه، إذا كانت هذه القرائن تؤدي - مع الخبر - إلى محو الاحتمال المخالف، أي كذب الخبر أو غلظه. ولكن هناك قرائن لا تكون دلالتها حاسمة بحيث لا تحتمل في حد ذاتها. أو حتى مع الخبر، إلا دلالة واحدة. بل تكون محتملة لما دل عليه الخبر، ومحتملة بخلاف هذا، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بإفادة مثل هذا الخبر لليقين.

(١) التمهيد أصول الفقه ٣/٧٩ - ٨٠. (٢) المستصفى ١/١٣٥ - ١٣٦. (٣) نقسه ١٣٧.

وأهم قرينة تجعل الخبر قطعى الثبوت، هي الإجماع على قبوله والعمل بمقتضاه، وهو الخبر الذى يقال عنه «متلقى بالقبول» أو «تلقته الأمة بالقبول» وإفادة هذا النوع من الأخبار للعلم، هو قول جماهير العلماء من مختلف الأعصر والمذاهب والتخصصات، قال ابن تيمية: «وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد. هو قول أكثر أصحاب الأشعرى، كالاسفرائينى وابن فورك»^(١) ومثله - كما نقل ابن القيم - بحديث عمر «إنما الأعمال بالنيات» وحديث أنس «دخل مكة وعلى رأسه المغفر» وحديث أبى هريرة «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» . . . قال «فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ﷺ من الأولين والآخرين»^(٢).

والحجة عندهم على هذا هي أن إجماع الأمة معصوم، وأنه لا يجوز أن تعتقد الأمة كلها صواب شىء وصدقه، وهو فى ذاته غلط أو كذب، غير أن هذه الحجة ترد عليها بعض الاعتراضات لا بد من توضيح الأمر فيها، منها قول من قال: إن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، ولو تلقته الأمة بالقبول لأن الأمة إنما تلقته بالقبول لكون العمل بالظن واجبا، فهى قد عملت بما وجب عليها وإن كان فى نفسه لا يفيد إلا الظن. هذا القول حكاه ابن الصلاح فى مقدمته، وردده بقوله «ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ، والأمة فى إجماعها معصومة من الخطأ ولهذا كان الإجماع المبتنى على الاجتهاد حجة مقطوعا بها. . .»^(٣).

وهذا الرد يرد عليه أن الحجة القطعية فى هذه الحالة، إنما هي فى الإجماع، وأن الخبر لا يبقى له دور، لا ظنى ولا قطعى، لأننا لو رفعناه لبقى الإجماع على الحكم وعلى مضمون الخبر حجة قطعية كافية.

فإن قيل: إن الإجماع إنما انعقد بفضل وجود الخبر، ولولاه لما انعقد، قيل أيضا: هذا يدخلنا فى نوع من الدور: فالإجماع حصل بسبب الخبر والعلم بالخبر حصل بسبب الإجماع!

ولرفع هذا الإشكال وردّ الاعتراض. نحتاج إلى مزيد التحليل والتدقيق، وذلك أن الإجماع المعصوم هو إجماع الأمة، وهو تابع لإجماع علمائها، وإجماع كافة العلماء تابع لإجماع علماء التخصص، وإجماع التخصص تابع للأدلة والحجج التى يدركونها

(١) مجموع الفتاوى ٤١/١٨. (٢) مختصر الصواعق ٣٧٣/٢. (٣) التقييد والإيضاح: ٤٢.

ويَبْصُرُونَ بها أكثر من غيرهم، فيكون غيرهم تبعاً لهم فيها.

والإجماع فى مسألتنا - أى الإجماع على تلقى الخبر بالتصديق والقبول - قائم على هذا الأساس، وعلى هذا الترتيب، فمبتدأه إجماع علماء التخصص، أعنى المحدثين. وهؤلاء لم يجمعوا على تلقى حديث ما بالقبول - ولا مَنْ بعدهم - صدفة، أو كرامة من كرامات التقوى، بل أجمعوا على تصحيح الحديث لأنهم جميعاً أدركوا ولسوا من أدلة التصحيح ما حتم عليهم ذلك ثم جاء إجماعهم - أو عرف إجماعهم بعد ذلك ثم تبعهم غيرهم على إجماعهم وهذا المعنى أشار إليه ابن تيمية فى قوله: ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخارى ومسلم، فإن جميع أهل الحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبعاً لهم فى معرفة الحديث. فإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق، كإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب^(١).

ومما يؤكد أن قطعية الحديث المتلقى بالقبول، ليست مستمدة من «تلقى الأمة بالقبول» ولا من تلقى مطلق العلماء له بالقبول، وإنما هى مستمدة من القبول الصادر عن علماء التخصص وهم المحدثون، وأن هؤلاء استمدوا تصديقهم وقبولهم للحديث من درايتهم وخبرتهم وقواعدهم فى القبول والرد، أقول: مما يؤكد هذا: الطريقة والمراحل التى جعلت صحيحى البخارى ومسلم مُتَلَقَّيْنِ بالقبول، وكيف صار جمهور أحاديثهما متلقى بالقبول: هل الأمة قامت أولاً بتلقى الكتابين بالقبول، وسلمت لهما، ومنحتهما القداسة والتعظيم، والأمة معصومة فى إجماعها، فاستدل العلماء بذلك على صحة ما فى الكتابين فتلقوهما أيضاً بالقبول والتسليم، فقام المحدثون بعد ذلك، وبسبب ذلك، بتصحيح أحاديث الكتابين، واعتبار صحتها مقطوعاً بها، أم أن الأمور سارت بطريقة عكسية وأن العكس هو الصحيح؟

لاشك أن العكس هو الصحيح، وهذا ما يشهد به المسار التاريخى للكتابين، حيث إن تلقى الأمة بالقبول جاء آخرها لا أولاً. وهو إنما جاء بعد الشهادات المستفيضة من مختلف العلماء، على التنوية بالكتابين وبصاحبيهما، وأنهما محل الثقة والصدق، وأنهما أصبح كتب الحديث، وأن صاحبيهما على جلاله قدر وسلامة دين لا مطعن فيهما... فشيوع هذه الشهادات عن العلماء، وعدم وجود من يعارضها، هو الذى دفع الأمة

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ص ١٧.

إلى التلقى بالقبول. ثم إن هذه الشهادات، إنما كان مبتدأها ومستندها أهل التخصص الذين درسوا وامتحنوا الرجلين والكتابين والمنهجين، وفتشوا ونقدوا كل راو وكل رواية في الكتابين. ولو كان «التلقى بالقبول» هو الأصل في تصحيح أحاديث البخارى ومسلم والقطع بما اتفقا عليه، لما احتيج إلى كل هذا العناء. أو على الأكثر، لا تقتصر على المعرفة الإجمالية بالكتابين ومؤلفيهما ومنهجهما، ولما ذهبوا يعقدون «محاكم التفتيش» لكل راو ولكل رواية، ولكل لفظ في الكتابين، على غرار ما فعلوه مع سائر الكتب، بل أشد. فنقد الصحيحين كان قبل التلقى بالقبول، وهو الذى أفضى إليه. ولكنه استمر مع التلقى بالقبول وبعده. لأن القائمين بالنقد - قبل التلقى بالقبول ومعه وبعده - يعرفون أن التلقى بالقبول ليس هو مصدر الحجية والشرعية والحقيقى. بل نقدهم وما يسفر عنه من نتائج هو مصدر الحجية والشرعية، وإنما التلقى بالقبول شاهد لاحق، ينفع عند غير المختصين أكثر مما ينفع عند ذوى الاختصاص. ولولا هذا لما وجدنا - على سبيل المثال فقط - ابن الصلاح فى القرن السابع (ت ٤٤٣) ينبه على ما فى الصحيحين من «أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطنى، وغيره. وهى معروفة عند أهل هذا الشأن» ثم يعقب عليه الحفاظ زين الدين العراقى (المتوفى سنة ٨٠٦) بقوله: «إن ما استثناءه من المواضع اليسيرة قد أجاب العلماء عنها بأجوبة. ومع ذلك فليست بيسيرة. بل هى مواضع كثيرة. وقد جمعتها فى تصنيف مع الجواب عنها، وقد ادعى ابن حزم فى أحاديث من الصحيحين أنها موضوعة، وردَّ عليه ذلك، كما بينته فى التصنيف المذكور»^(١).

وهكذا لم يتوقف نقد الصحيحين لا قبل التلقى بالقبول ولا بعده. ولم يُقل للذين انتقدوا وعارضوا، ولا حتى للذين بالغوا فى ذلك: قد تلت الأمة الكتابين بالقبول، فكفوا عن الكلام، لأن الأمة معصومة عن الخطأ. وذلك أن عصمة الأمة تأتى من اتباعها لعلمائها، وليس العكس. وعامة العلماء تبع لأهل كل تخصص فى تخصصهم. وفى موضوعنا، فإن الإجماع على تلقى حديث ما بالقبول، سواء كان فى الصحيحين، أو فى أحدهما أو فى غيرهما. إنما يرجع إلى إجماع المحدثين، بناء على ما اقتضته مناهجهم وأدلتهم. بقول ابن تيمية - فيما نقله ابن القيم - «... فإن ما تقاه أهل الحديث وعلمائهم بالقبول والتصديق، فهو محصل للعلم، مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين فإن الاعتبار فى الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية. بأهل

(١) التفتيد والإيضاح ٤٢.

العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الاجماع على الأحكام الشرعية الا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء. وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلله...»^(١).

وإذا كان اجماع المحدث على تصحيح الحديث، وتلقيه بالقبول تبعاً لذلك، يجعله قطعياً موجبا للعلم اليقيني. فإن المتنازع في تصحيحه، لا يمكن أن يفيد في أحسن الحالات سوى غلبة الظن بصحته ولو كان في البخاري أو مسلم، وفي هذا يقول ابن تيمية أيضاً: «ومما قد يسمى صحيحاً ما يصححه بعض علماء الحديث، وآخرون يخالفونهم في تصحيحه، فيقولون: هو ضعيف ليس بصحيح، مثل ألفاظ رواها مسلم في صحيحه، ونازعه في صحتها غيره من أهل العلم، فهذا لا يجزم بصدقه إلا بدليل، مثل حديث ابن وعلة عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال «أبما إهاب دبغ فقد طهر» فإن هذا انفرد به مسلم عن البخاري، وقد ضعفه الإمام أحمد وغيره...»^(٢).

خلاصة واستنتاج:

ونستخلص مما تقدم أن ما اصطلح على تسميته "خبر الواحد" لا يصح الحكم بأنه يفيد اليقين مطلقاً، أو أنه لا يفيد مطلقاً. نظراً لوجود اختلافات مؤثرة بين أنواع عديدة من أخبار الآحاد.

فخبر الواحد الفرد، من غير قرائن خارجية، لا يفيد في أغلب الأحيان الا رجحان الصحة وغلبة الظن بها، وقد تقوى غلبة الظن جداً، حتى لا يلتفت معها إلى احتمال الكذب أو الغلط، نظراً لضعفه وبعده، ومع هذا فخبر الواحد قد يفيد اليقين بمواصفات معينة في الراوى والمروى.

وكذلك خبر الواحد المتعدد الرواة، يفيد غلبة ظن قوية جداً بصدقه. وقد يفيد اليقين أيضاً بمواصفات في الرواة والمروى، أو في أحدهما فقط.

وخبر الواحد قد تحتف به قرائن إضافية تشهد له بالصحة، ولكن هذه القرائن أيضاً قد تصل بالخبر الذي انضمت إليه إلى حد القطع واليقين، وقد لا تصل. وذلك راجع إلى مدى قوتها وقوة دلالتها. فلم يكن صحيحاً إطلاق القول بأن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم. والصواب هو ما جاء في تعبير ابن تيمية حيث قال: «الصحيح أن خبر

(١) مختصر الصواعق ٢/٣٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨ ص ١٧.

الواحد قد يفيد العلم»، إذا احتفت به قرائن تفيد العلم»^(١).

وأصل من خلال هذا كله إلى أن الأخذ بالتقريب والتغليب معمول به ومعترف به في تصحيح الأحاديث وقبولها. وأنه مهما قيل عن إفادة أخبار الآحاد للعلم والقطع، فإن الكثير منها إنما يفيد الصحة والعلم على وجه التقريب والتغليب. ولا شك أن أكثر ما صححه العلماء، إن لم يكن مفيدا لليقين، فهو مفيد للتغليب القوي، ومفيد لدرجة التقريب، التي لا تختلف اختلافا كبيرا عن درجة اليقين التام. وبين هاتين المنزلتين تتردد إفادة الحديث المشهور. فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم كالتواتر، وذهب آخرون إلى أنه ظني الإفادة لأنه من الآحاد. وتلمس آخرون قولاً أليق وأدق فقالوا: «يوجب طمأنينة القلب لا علم اليقين»^(٢) كما عبر الجرجاني وغيره.

ويظهر العمل بالتغليب أكثر ما يظهر في قبولهم للحديث الحسن. والحديث الحسن ليس بقليل، بل هو حسب شهادة أبي سليمان الخطابي: «عليه مدار أكثر الحديث، وهو الذي يقبله أكثر العلماء، ويستعمله عامة الفقهاء»^(٣).

على أن من العلماء من أجازوا حتى ما هو أقل منزلة من الحديث الحسن، كالحسن لغيره وكالحديث المرسل، وهذا منهم إنما هو طرد لقاعدة التغليب، أي متى غلب عندهم احتمال الصحة اعتبروه وبنوا عليه. وحتى الإمام الشافعي المعروف برفضه للأحاديث المرسلة، قبل الإرسال في حالات ضيقة بينها ووضع لها شروطها في رسالته ثم قال: «ومتى خالف - أي الراوي المرسل - ما وصفت أضرب بحديثه، حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسله قال: وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت، أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل»^(٤).

(٣) انظر: التقييد والإيضاح ٤٣-٤٤.

(٤) الرسالة: ٤٦٤.

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ٤٠.

(٢) تعريفات الجرجاني ٥٢.

الفصل الثامن

التقريب والتغليب في المجال الفقهي

المبحث الأول: التقريب في الفقه

المبحث الثاني: التغليب في الفقه

المبحث الثالث: التغليب في قواعد الفقهية

لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية - وأكثر العلوم إطلاقا - ارتباطا بواقع الناس وبيئاتهم العملية، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء في أحكامه، أو حتى في قواعده. فالفهاء - سواء كانوا مفتين أو قضاة، أو ولاة، أو غير ذلك - بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جدا، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة، في تنوعاتها، وتطوراتها، وتعقيداتها اللامحدودة، فالحياة تمور بالتقلبات وتفور بالمستجدات، وفيها من الجزئيات الصغيرة ومن الأحوال الفردية للناس، ما لا يحصى. وأكثرها أمور يسيرة هينة، لا تحمل المبالغة في التشديد والاحتياط، بقدر ما هي بحاجة إلى التسديد والمقاربة.

لأجل هذا كان الفقهاء أكثر أهل العلم عملية وواقعية، وكانوا الأكثر اعتمادا على الظن والترجيح، والأوسع صدرا في العمل بالتقريب والتغليب، حتى أصبح مسلما - أو شبه مسلم - أن أكثر أحكام الفقه ظنية. يقول الإمام عز الدين عبد السلام: «لا يجب الأخذ باليقين في الإيجاب والتحریم، ولا الكراهية والندب، ولا الإباحة والتحليل، بل يكفي في ذلك الظن المستند إلى الأسباب الشرعية، وكذلك لا يشترط اليقين في وجود العلل الشرعية، ووجود شرائطها وتنتفاء موانعها، وكذلك لا يجب القطع بصدق الراوي والمفتي، ولو شرط ذلك لفات معظم الأحكام في حق العلماء والعوام...»^(١) وقال الإمام الشاطبي «والحكم بغلبة الظن أصل الأحكام»^(٢).

وفيما يلي نماذج من امتدادات نظرية التقريب والتغليب في المجال الفقهي، وأبدأها ببعض ضروب التقريب التي يعمل بها الفقهاء، ثم أتبعها ببعض ضروب التغليب.

١- التقريب في الأحكام

وأعنى به الحالات التي يتعذر فيها على الفقيه أن يجد لمسأله دليلا مباشرا صريحا، أو يجد المسألة يتجاوزها أكثر من دليل، وأكثر من أصل، أو يكون في المسألة نفسها نوع من الغموض والتعقيد. فإذا كان الفقيه من أهل التحقيق والتدقيق، فإنه لا يلجأ إلى إصدار الأحكام القاطعة. ولا يستعمل العبارة الحاسمة: كحرام، وحلال، واجب. وإنما يصوغ اجتهاده صياغة تقريبية، كقولهم: هذا أقرب، وأقرب الأقوال إلى الصواب كذا، والأشبه بالحق، والأشبه بالسنة، أو بهدى السلف.

ومن أمثلة هذا الباب مسألة الأراضي المفتوحة التي أشكلت على الصحابة، فاختلفوا فيها وناقشوها طويلا، ثم اختلف فيها الأئمة من بعدهم. فقال بعضهم

(٢) الاعتصام ١٤٣/٢.

(١) شجرة المعرفة والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال: ٤٢٣.

لجعلها غنيمة وتوزيعها على الفاتحين، وقال الآخرون بجعلها فيئا، وأن التصرف فيها خاضع للاجتهاد وللاعتبارات المصلحية، وهو القول الذي استقر عليه جمهور الصحابة، وأخذ به جمهور العلماء. قال ابن تيمية: «وقول الجمهور أعدل الأقاويل، وأشبهها في الكتاب والسنة. وهم الذين قالوا: نخير الإمام بين الأمرين، تخيير رأى ومصلحة، لا تخيير شهوة ومشينة^(١)».

وهذا المسلك المقرب، أو المقارب، وهو مسلك قويم سليم مادام مقتنيا أثر الشرع، معتصما بهديه. وفيه يقول ابن القيم، وهويين أنواع الرأى المحمود: «النوع الرابع من الرأى المحمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها فى القرآن ففى السنة، فإن لم يجدها فى السنة، فيما قضى به من الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد. فإن لم يجده، فيما قاله واحد من الصحابة رضى الله عنهم. فإن لم يجد، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه^(٢)».

ولعل القضاة هم أكثر الفقهاء احتياجا إلى التقريب فى الاجتهادات والاحكام. لكثرة ما يعرض عليهم من غريب النوازل والقضايا المستجدة. ومهما بلغت النصوص التشريعية، فإن القاضى يجد نفسه باستمرار أمام قضايا لا نص فيها. وحتى يظل وفيا للنصوص التشريعية الملزمة له، فإنه لن يجد بدا من الاعتماد على التقريب فى كثير من أحكامه. وهذا ما نص عليه فاروق القضاة عمر رضى الله عنه حين قال فى رسالته الشهيرة إلى قاضيه أبى موسى الأشعري: «ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك، مما ليس فى قرآن ولا سنة. ثم قايى الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق^(٣)».

وقد أصبحت كلمة عمر هذه محجة للفقهاء والقضاة يتواصون بها ويسيرون على هديها، وينسجون على منوالها، فهذا ابن عبد البر - مثال آخر - ينص على أن القاضى إن لم يجد الحكم لا فى الكتاب ولا فى السنة، نظر فيما جاء عن الصحابة، قال «فإن كانوا قد اختلفوا تخير من أقاويلهم أحسنها وأشبهها بالكتاب والسنة... فإن أشكل عليه الأمر شاور من يثق بفقهاء ودينه من أهل العلم، ثم نظر إلى أحسن أقاويلهم وأشبهها

(١) مجموع الفتاوى ١١٩/٣٤.

(٢) إعلام الموقعين ٨٥/١.

(٣) المرجع السابق ٨٦.

بالحق فقضى به فإن رأى خلاف رأيهم أحسن وأشبه بالحق عنده قضى به^(١).

وهذا ما اختطه من قبل الإمام مالك بن أنس وجعله منهجا في اجتهاداته الخاصة، عندما يفتقد النصوص والآثار، والسوابق الاجتهادية لعلماء الصحابة والتابعين وغيرهم، قال رحمه الله: «... وأما ما لم أسمع منهم، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع موقع الحق أو قريبا منه^(٢)».

٢- التقريب في الأوصاف

ويتجلى هذا مثلا في الصفات المطلوبة في الخليفة وفي القضاة والمفتين، وفي الشهود. فإن تلك الشروط كثيرا ما تتخلف كلا أو بعضا، وفي هذه الحالة لا نجد فقيها يقول ببقاء منصب الخليفة شاغرا حتى يوجد من تتوافر فيه الشروط بتمامها، ولا من يقول بتعطيل ولاية القضاء، حتى يتوافر القضاة الجامعون لشرائط القضاء، من عدالة وفضة وبلوغ لمرتبة الاجتهاد...، وحين لا نجد شهودا عدولا - كما أمر الله - وخصوصا بعد أن قلت العدالة في الناس - لا يذهب الفقهاء إلى إغلاق باب الشهادة، بل في جميع هذه الحالات - ونظائرها - يعمدون إلى التقريب ويطلبون الأقرب فالأقرب من أصحاب هذه الأوصاف، ويقبلون أشبههم بالصورة المثلى، وكلما تعذرت درجة نزلوا إلى أقرب درجة منها، مع بقاء الصورة المثلى مطلوبة دائما. قال المقرئ «كتولية الأشبه عند تعذر المستحق^(٣)» وقال الإمام ابن القيم «إذا لم يجد السلطان من يوليه إلا قاضيا عاريا من شروط القضاء، لم يعطل البلد عن قاض، وولى الأمثل فالأمثل».

ونظير هذا، لو كان الفسق هو الغالب على أهل تلك البلد، وإن لم تقبل شهادة بعضهم على بعض، وشهادته له، تعطلت الحقوق وضاعت، قبل شهادة الأمثل فالأمثل.

ونظيرها لو غلب الحرام المحض أو الشبهة حتى لم يجد الحلال المحض، فإنه يتناول الأمثل فالأمثل^(٤) ومن هذا الباب، باب التقريب في الأوصاف، ما ذهب إليه الإمام مالك، من اعتبار القمح والشعير جنسا واحدا في الزكاة، وقيده بعض فقهاء المذهب بأن يكون نوع الشعير قريبا وشبيها بالقمح، قال الشيخ محمد بن عبد الملك قاضي مراكش:

(١) الكافي ٢/٩٥٨.

(٢) الديباج المذهب: ٢٥.

(٣) قواعد الفقه القاعدة: ١١٦٠.

(٤) إعلام الموقعين ٤/١٩٧.

«الشعير الذى هو مع القمح جنس واحد، إنما هو ما قارب القمح فى الدقيق، كشعير الحجاز وبعض البلاد. وأما المتباعد فلا»^(١) ويقصد بالمتباعد المتباعد فى الأوصاف.

ومما يندرج فى هذا اللون من التقريب: القاعدة الفقهية التى صاغها المقرئ بقوله «الحياة المستعارة»^(٢) كالعدم على الأصح^(٣) وتنطبق على حالات كثيرة، منها الحيوانات المأكولة حين تكون فى الرمق الأخير من الحياة، ويكون موتها قد أصبح فى حكم المحقق، وقد يكون سبب ذلك ضرباً، أو نطحاً، أو تردياً، أو افتراس سبع، كما تنطبق القاعدة على جنين الحيوان الذى يخرج من بطن أمه حياً لبعض اللحظات. بمقتضى هذه القاعدة عند من يأخذ بها فإن الحيوانات المذكورة تعامل كالميتة، فلا تنفع الذكاة فى تحليل المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع، لأنها أصبحت ميتة تقريباً، وهذا قول المالكية فى المشهور عنهم^(٤). وفى هذا يقول ابن حارث الخشنى: «وكل شاة وقعت للموت، فإن كانت قد صارت إلى الحال التى لا ترجى معها فلا تذكى، وإن ذكيت لم تحل، وإن كانت حالتها مرجوة غير ميئوس منها فلا بأس أن تذكى وتؤكل»^(٥).

وأما الجنين الذى ذكيت أمه فخرج حياً، فإنه لا بد أن يذكى، وإلا لم يحل أكله. فإذا خرج ميتاً، فالجمهور - خلافاً لأبى حنيفة - على أن ذكاة أمه ذكاة له، عملاً بالحديث الوارد فى هذا المعنى^(٦)، غير أن المالكية يلحقون بالجنين الميت - الذى تعتبر ذكاة أمه ذكاة له - الجنين الذى خرج حياً، لكن حياته قليلة ميئوس من استمرارها، فلا اعتداد بها، يقول الخشنى «وإن كانت الحياة الضعيفة التى لا يشك أنه لا يعيش بها، فهو ذكى بذكاة أمه»^(٧).

وكل هذه الأقوال والتطبيقات تندرج فى قاعدة أعم من السابقة وأشمل، وهى المعبر عنها بقولهم «ما قارب الشئ يعطى حكمه»، وهى قاعدة فيها من الخلاف ما فيها. فالونشريسي ذكرها كعادته فى صيغة سؤال: «ما قرب من الشئ هل له حكمه أم لا؟» والمقرئ يقول عنها: «اختلفت المالكية فى إعطاء ما قرب من الشئ حكمه أو بقاءه

(١) انظر المعيار للونشريسي ١/٣٦٣.

(٢) الحياة المستعارة. هى الحياة الميئوس منها، حتى أصبحت فى حكم الموت.

(٣) القاعدة ٢٣٩ وانظر القاعدة ٤٣ عند الونشريسي.

(٤) انظر بداية المجتهد ١/٤٤٠.

(٥) أصول الفتيا ص: ١١١.

(٦) الحديث حسنه الترمذى وصححه ابن حبان ورواه أيضاً أحمد وابن ماجه والدارقطنى.

(٧) أصول الفتيا: ١٠٨.

على أصله». ولكن التحقيق أن الخلاف إنما هو في التطبيقات،، وفي الحالات التي تطبق فيها والتي لا تطبق فيها وإذا طبقت فتحت أي شروط. فها هنا يقع الاختلاف، ويقع التوسع والتضييق في إعمال القاعدة. ويؤكد هذا ويوضحه أن المقرئ نفسه أورد قاعدة أخرى^(١) قال فيها «إذا أثبت الشرع حكما منوطا بقاعدة، فقد نيط بما يقرب منها، وإن لم يكن عينها» وأورد من صورها ما نسبه إلى مالك والشافعي قالا: «الصلاة في غاية القرب من الإسلام وتركها في غاية القرب من الكفر الموجب للقتل» يريد أن ترك الصلاة قريب في شناعته وفداحته من الكفر، ولهذا كان حكم تاركها المصر على تركها هو القتل، كحكم الكفر ردة، وعلى هذا الضرب من التقريب تحمل الأحاديث التي صرحت بتكفير تارك الصلاة، وهو ما حكاها المجد ابن تيمية حيث قال: «وقد حملوا أحاديث التكفير، على كفر النعمة، أو على معنى: فقد قارب الكفر^(٢)».

إذن: أداء فريضة الصلاة قريب في أهميته من الدخول في الإسلام نفسه، وترك الصلاة قريب من الكفر والارتداد عن الإسلام، ومن هنا جاءت الأحاديث مصرحة بكفر تارك الصلاة، لأنه قارب الكفر، ونصت الأحاديث على عقوبة له مماثلة لعقوبة الكفر، من باب «ما قارب الشيء يعطى حكمه». وعليه، فكفر تارك الصلاة تهاونا، هو كفر تقريبي، وليس هو الكفر الاعتقادي المخرج من الملة نهائيا.

ومن أمثلة ما أشرت إليه سابقا من وقوع الاختلاف في التطبيق وفي شروطه، ما أورده المقرئ نفسه على إثر ما سبق من كلامه، قال: «وقال ابن حبيب: أخواتها^(٣) مثلها، لقول الصديق: (لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) فحكم أخواتها كحكمها» قال المقرئ يرد عليه: «والتحقيق أن أخواتها أقرب العبادات إليها لا إليه^(٤)، وأن القريب إلى الأصل لا يعتبر أصلا فيلحق به ما قرب منه، وإلا أدى إلى إلحاق سائر العبادات».

فابن حبيب جنح إلى التوسع في دائرة التقريب، وهذا من شأنه أن يفقده حقيقته ويبعد الفروع والنظائر المقربة، عن الأصل المقرب إليه، وهي مسألة شبيهة بمسألة القياس على قياس، الذي يقول به بعض الأصوليين، وأختتم هذه الفقرة بقاعدة أخرى للمقرئ تعزز القاعدتين السالفتين وتؤكد أن أصل التقريب ثابت مستقر، ولو تنوزع في بعض تطبيقاته وشروطه، يقول في القاعدة ٤٨٣ «حكم الفرع القريب معناه من معنى الأصل

(١) هي القاعدة ١٣٢. (٢) المتقى ١/ ١٩٥. (٣) أي أخوات الصلاة: كالزكاة والصيام.
(٤) أي أخوات الصلاة قريبات من درجة الصلاة لا من درجة الإسلام، فهن قريبات من القريب لا من الأصل الأول نفسه.

حكم الأصل على المشهور من مذهب مالك، فمن حلف أن يأكل القمح حنث بالخبز...».

٣- التقريب فى المقادير

وهو لا يختلف فى جوهره عن النوع السابق من التقريب، ومضمنه أن المقادير التى حددها الشرع - سواء الموزونة أو المعدودة أو غيرها - وكذلك تلك التى تحدد بالقضاء أو بعهود الناس وأعرافهم، هذه المقادير، قد يتعذر وقد يتعسر الإتيان بها بتمامها، ففى هاتين الحالتين، ليس ضروريا التمسك بهذه التحديدات بحذافيرها، بل الأمر أهون من أن يحتاج إلى التشديد والتضييق، وخصوصا إن كانت الفروق طفيفة، وكانت الصور الممكنة قريبة من الأصل المحدد. وقد صرح الإمام الشاطبى بأن التقريب فى هذه المجالات أصل من الأصول المعتمدة فى الشرع وأن التشديد والتدقيق فى مثل هذه الحالات إنما هو تنطع وتكلف^(١).

ومن أمثلة هذا النوع من التقريب، العمل بالخرص فى الثمار ونحوها، مما يتعذر وزنه أو كيله أو عدده، أو قد يكون ذلك شاقا محرجا. فمثلا الثمار قبل جنيها، إذا أردنا تقديرها لأجل تحديد زكاتها، أو لأجل بيعها، أو قسمتها، لانستطيع ذلك إلا بالخرص. والخرص إنما هو تقدير تقريبي فلا بد أن يكون فيه قدر من الغبن والخسارة لأحد الأطراف، مقابل ربح «غير مشروع» فى الأصل، للطرف الآخر، ولكن إذا ضمنا فعلا أن تكون نتيجة الخرص قريبة من الحقيقة، وأن تكون الحيف فيها ضئيلا، فالخرص جائز. وهذا هو قول جمهور العلماء، ولضمان أن يكون الخرص قريبا من الحقيقة يشترط أن يكون الخارص خبيرا متمكنا، زيادة على عدالته وأمانته.

ومسألة الخرص هذه، هى فرع لما هو مقرر فى الشرع، ودرج عليه الفقهاء - وخصوصا منهم المالكية - من التغاضى عن الغرر اليسير إذا كان الاحتراز عنه عسيرا، وعلى نفس المنهج يتغاضون عن القدر الضئيل مما أصله حرام، إذا كان فى التنزه عنه حرج. وهذا المسلك عدده الإمام الشاطبى نوعا من أنواع الاستحسان. وفى هذا يقول وهو يبين أنواع الاستحسان: «والسابع: ترك مقتضى الدليل فى اليسير لتفاهته ونزارته، لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق...» ووجه ذلك أن التافه فى حكم العدم، وذلك لا تنصرف إليه الأغراض فى الغالب، وأن المشاحة فى اليسير قد تؤدى إلى الحرج

(١) انظر ذلك فى سياق فتوى له، بالمعيار، للونشريسى ١٤٤/١١.

والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف^(١)».

ومن أمثلة التقريب فى المقادير، ما يتعلق بالنقصان الطفيف فى بعض أنصبة الزكاة كنصاب الذهب والفضة (أو النقود حالياً)، ونصاب الحبوب، وفى هذين الصنفين جاء قول النبى ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة^(٢)». والذى يعينى الآن فى الحديث هو تحديده لنصاب الذهب والفضة فى خمس أوقيات، ونصاب الحبوب فى خمسة أوسق. فماذا لو نقص النصاب الأول (وهو منطبق على النقود) بنسبة ضئيلة عند نهاية الحول كنسبة واحد أو اثنين من مائة؟ وماذا لو نقص النصاب الثانى بوضع حفنات؟.

يقول العلامة ابن دقيق العيد «واستدل بالحديث من يرى النقصان اليسير فى الوزن يمنع وجوب الزكاة، وهو ظاهر الحديث، ومالك رحمه الله سامح بالنقص اليسير جداً، والذى تروج معه الدراهم والدنانير رواج الكامل.

وأما الأوسق، فاختلف أصحاب الشافعى فى أن المقدار فيها تقريب أو تحديد. ومن قال إنه تقريب سامح باليسير. وظاهر الحديث يقتضى أن النقصان مؤثر، والأظهر أن النقصان اليسير جداً لا يمنع اطلاق الاسم فى العرف، ولا يعاب به أهل العرف، لأنه يغتفر^(٣)».

وهناك نوع من التجوز والتقريب فى المواعيد الزمنية، يتساهل فيه الفقهاء عن الاقتضاء. من ذلك التقديم أو التأخير فى إخراج الزكاة، بحيث نجد أن معظم الفقهاء يجيزون تقديم الزكاة - بقدر يسير - عن موعدها أو تأخيرها عنه، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ففىما يخص التقديم يقول ابن عبد البر: «ولا يجوز إخراج الزكاة قبل أن يحول عليه الحول إلا بالأيام اليسيرة^(٣)» وقال ابن رشد (الجد): «والأظهر أنها تجزئه إذا أخرجها قبل المحل بيسير^(٤)».

وفىما يخص التأخير، سئل ابن عرفة: «هل يرخص لمن وجبت عليه زكاة قبل يوم عاشوراء، فى تأخير إخراجها إليه، إذا كان موسماً للمساكين يبرزون فيه ويلحون فى

(١) الاعتصام ٢/١٤٢.

(٢) أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والنسائى، والترمذى، وابن ماجه، وأحمد إحصاء الأحكام، شرح عمدة الأحكام ٢/١٨٧.

(٣) الكافى فى فقه أهل المدينة ١/٣٠٣.

(٤) البيان والتحصيل ٢/٣٦٦.

الطلب، ولا يعذرون من لا يعطيهم فيه...؟ فأجاب: إن كان يوم عاشوراء قريبا من حول الزكاة جاز التأخير إليه، وإن بعد وجب التقديم^(١) «أى يجب أداؤها فى موعدها، وهو تمام الحول.

ومن التقريب الزمانى إلى التقريب المكانى. وخير مثال له: مسألة استقبال القبلة فهل الواجب على كل مصل أن يتجه اتجاهها مضبوطا إلى المسجد الحرام، وبالذات إلى الكعبة، بحيث يكون بين وجهته وبينها خط مستقيم؟ أم أن استقبالها مطلوب على وجه التقريب قدر الإمكان؟ لاشك أن من صلى بالمسجد الحرام يجب عليه أن يتجه إتجاهها مباشرة إلى الكعبة. وكذلك من صلى فى موضع يراها منه، أو يرى موضعها بالضبط. أما من صلى بعيدا عن الكعبة وعن المسجد الحرام، وعن مكة نفسها - وهذا حال أكثر المسلمين - فهل عليه أن يصيب بوجهته الكعبة تماما، أم المطلوب منه أن يصيب جهتها فقط؟ بعض العلماء ذهبوا إلى القول الأول. ولكن الجمهور الأعظم منهم يقولون بالثانى، وقد لخص العلامة محمد الطاهر بن عاشور المسألة تلخيصا جامعا جاء فيه «فمن العلماء من قال: يتوخى المصلى جهة مصادفة عين الكعبة، بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد وجهه قبالة جدارها. وهذا شاق يعسر تحققه، إلا بطريق أرصاد علم الهيئة، ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السميت، وهذا قول ابن القصار، واختاره أحد أشياخ أبى الطيب عبد المنعم الكندى. ونقله المالكية عن الشافعى. ومن العلماء من قال: يتوخى المصلى أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة، بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة، ويعبر عن هذا باستقبال الجهة، أى جهة الكعبة. وهذا قول أكثر المالكية. واختاره الأبهري والباجى. وهو قول أبى حنيفة وأحمد بن حنبل. وهو من التيسير ورفع الحرج^(٢).

ومن أمثلة التقريب المكانى أيضا: مسألة المواقيت المكانية للإحرام بالحج والعمرة، فمعلوم أن النبى ﷺ لم يحدّ إلا أربعة مواقيت هى:

١- ذو الحليفة، لأهل المدينة.

٢- الجحفة لأهل الشام.

٣- قرن المنازل، لأهل نجد.

(١) معيار الوشرى ١/٣٨٥.

(٢) التحرير والتنوير ٢/١٣.

٤- يلملم، لأهل اليمن .

وقال عليه الصلاة والسلام: «هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة. ومن كان دون ذلك، فمن حيث أنشأ، حتى أهل مكة من مكة^(١)».

أما جعل (ذات عرق) ميقاتا لأهل العراق، فالذى يصح هو أن ذلك من اجتهاد عمر رضى الله عنه. فبقى بغير ميقات منصوص:

١- المارون برآ بغير المواقيت الأربعة - أو الخمسة - المذكورة. فالطرق والممرات

كثيرة.

٢- القادمون من البحر (غربا).

٣- وانضاف حديثا: القادمون من الجو.

فمن أين يحرم هؤلاء؟ وما هي مواقيتهم بالضبط؟.

الجمهور من الفقهاء يقولون بالإحرام عند المحاذاة لأحد المواقيت الأربعة المنصوصة. وهذه المحاذاة لا يمكن ضبطها إلا بالتقريب. والتقريب هنا على وجهين:

- الوجه الأول: اختيار أقرب الميقاتين إلى الطريق المسلوك، والمار إلى مكة لا بد أن يمر بين ميقاتين. وعليه أن يعتمد أقربهما إلى طريقه. وعند تقارب المسافتين لا يمكن تحديد أيهما أقرب إلا على وجه التقريب، وإلا دخل الناس فى حرج ومشقة.

الوجه الثانى: عندما يقع اختيار الميقات المعتمد، يبقى تحديد نقطة الإحرام. وهذا أيضا لا يمكن أن يقع إلا على التقريب. وحينئذ، لا على الحاج إن تقدم قليلا أو تأخر، فالتقريب أصل فى الشرع كما قال الشاطبى.

نعم، تستطيع الدولة اليوم، بما أصبح متوافرا من آلات، مع الاستعانة بالمهندسين والفقهاء، أن تضبط كثيرا من المواقيت الجديدة. المحاذية للمواقيت الأصلية. وهذا أمر مستحسن، غير أنه لا يرفع الحاجة إلى أصل التقريب سواء فى هذه المسألة، أو فى غيرها.

وبعد عرض صور ونماذج من التقريب الفقهي، أنتقل إلى التغليب. والتغليب عند الفقهاء كثير جدا. ويمكن حصر أهم صورته فى أنواع ثلاثة هى: التغليب فى المقادير

(١) رواه البخارى ومسلم وغيرهما.

والأحوال، والعمل بالظنون الغالبة، والتغليب في وضع القواعد الفقهية.

١- التغليب في المقادير والأحوال:

الطبيعة العملية للفقهاء تحتم أن تكون أحكامه - أكثر ما يمكن - مضبوطة حاسمة واضحة، يسهل فهمها على المتفقه وعلى المكلف، ويسهل تعميمها على الأحوال الكثيرة للناس. ومن هنا عد «الضبط» و «الانضباط» مقصدا من مقاصد الشرع في أحكامه^(١). والتغليب الذي نحن بصدده، هو وسيلة فعالة لضبط الأحكام، وضبط شؤون الخلق بهذه الأحكام. فحيثما اختلطت الأمور وحيثما التبست الأحوال، وحيثما تمازجت الأشكال، وتداخلت الأنواع، وحيثما تضاربت النسب والمقادير، حيثما حصل هذا وتعذر الفرز والتمييز، وإعطاء كل ذي حكم حكمه، كان الحكم للغالب. وهكذا أصبح من قواعد الفقه: «العبرة للغالب الشائع لا للنادر^(٢)»، وشاع قولهم «النادر لا حكم له» يقول الشيخ أحمد الزرقا: «العبرة للغالب الشائع لا للنادر، فلو بنى حكم على أمر غالب، فإنه يبنى عاما، ولا يؤثر على عمومه واطراده تخلف ذلك الأمر في بعض الأفراد أو في بعض الأوقات^(٣)».

وحتى مسائل النية، التي تتطلب الإخلاص التام - وخصوصا في العبادات - فإن بعض العلماء قد أوجدوا فيها مجالا للتغليب. فالشاطبي رحمه الله، بعد أن صاغ أصلا من أعظم أصول الشريعة بقوله: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا^(٤)». فرع عنه: «أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق^(٥)...» مما يوجب أن يكون العمل بدافع من أمر الله ونهيه، حتى يصح ويقبل.

لكن ما حكم العمل إذا اختلط فيه باعث الشرع، وبعث الهوى؟ يقول الشاطبي: «وأما إن امتزج فيه الأمران، فكان معمولا بهما، فالحكم للغالب والسابق^(٦)» وعلى هذا التغليب خرج مسألة أخرى شبيهة، وهي مسألة التشريك في

(١) انظر الموافقات ٢/٣٠٨ - ٣٠٩.

(٥) السابق ١٧٣.

(٦) نفسه ١٧٤.

(٢) القاعدة ٤١ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

(٣) شرح القواعد الفقهية ١٨١.

(٤) الموافقات ٢/١٦٥٨.

العبادات، حيث يقصد المكلف أداء العبادة لله، ويقصد مع ذلك جلب منفعة من منافعه، من غير أن يكون في ذلك مراعاة للناس كمن يصوم لله وتوفيراً للمال، ومن يحج وهو يريد مع الحج منافع أخرى، وكمن يتوضأ وهو قاصد التبرد بوضوئه، وكمن يعتكف بمسجد حتى لا يقيم في الفندق... (١) فمثل هذه المقاصد لا تفسد قصد التعبد والتقرب إلا ما كان منها سابقاً وغالباً، قال: «ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة، كان الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة. فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد» (٢).

وفي هذا المجال أيضاً يقول الدكتور وهبة الزحيلي: «ومن سعى يريد الجمعة وحوائجه وكان معظم مقصوده الجمعة، نال ثواب السعى إليها» وحكى عن الحنفية «أن من شرك في عبادة، فالعبرة للأغلب» (٣).

وحكموا التغليب في مجال الصلاة أيضاً في حالة الشروء، هل تبطل الصلاة أولاً؟ فقد حكى ابن حزم الاتفاق «على أن الفكرة في أمور الدنيا لا تفسد الصلاة» لكن ابن تيمية تعقبه بقوله «إذا كانت هي الأغلب ففيها نزاع معروف، والبطلان اختيار أبي عبد الله بن حامد وأبي حامد الغزالي» (٤).

وفي مجال الزكاة نجد الذهب والفضة تجب الزكاة في عينهما، فإذا اتخذ للاستعمال الشخصي فإن الزكاة تسقط فيهما تغليبا لجانب القنية والزينة على جانب الادخار والاتجار، فإذا جرى جراء هذه الحلبي، غلب الاعتبار التجاري مرة أخرى، فوجبت فيها الزكاة. يقول ابن عقيل الحنبلي: «الذهب والفضة عينان تجب الزكاة بجنسهما وعينهما، ثم إن الصياغة والإعداد للباس والزينة غلبت على إسقاط الزكاة في عينه، ثم جاء الإعداد للكراء فغلب على الاستعمال وأنشأ إيجاب الزكاة، فصار أقوى مما قوى على إسقاط الزكاة.» (٥)

وفي مجال الزكاة أيضاً، أوجب الشرع بمنطوق نصه الزكاة في الأنعام السائمة. وهي التي تتغذى من المراعى. ولكن - وبغض النظر عن الخلاف في زكاة

(١) انظر هذه الأمثلة وأمثلة أخرى في (الموافقات) ٢/٢١٨ - ٢١٩.

(٢) الموافقات ٢/٢٢١.

(٣) الفقه الإسلامى وأدلته ٢/٢٦٣.

(٤) نقد مراتب الإجماع، ملحق بمراتب الإجماع لابن حزم ص: ٢٠٨.

(٥) بدائع الفوائد لابن القيم ٣/١٤٣.

المعلوفة - فإن أكثر السوائم قد تكون معلوفة في بعض أيام من السنة، تقل أو تكثر، فهل تعد - في هذه الحالة - سائمة أو معلوفة، أو لا سائمة ولا معلوفة؟ الجواب عند الفقهاء يبنى على التغليب، يقول الدكتور القرضاوى «والشرط، أن يكون سومها ورعيها في أكثر العام لا في جميع أيامه، لأن للأكثر حكم الكل، ولا تخلو سائمة أن تعلق في بعض أيام السنة، لعدم الكلا أو لقتله، أو لاي ظرف طارئ فأدير الحكم على الأغلب»^(١).

وعندما يعسر على الإنسان معرفة الحلال الخالص في بعض الحالات، لاختلاط الحلال بالحرام في الأسواق، يرخص له العلماء، في اقتناء ما وجد إذا كان حلاله غالباً على حرامه، ومن ذلك ما قال الإمام الغزالي: «فإن وقع طعام حرام في سوق، فهل يشتري من ذلك السوق؟ فأقول: إن تحققت أن الحرام هو الأكثر، فلا تشتري إلا بعد التفتيش، وإن علمت أن الحرام كثير وليس بالأكثر فلك الشراء...»^(٢).

وفي موضع آخر تكلم عن يجوز الأكل من طعامه من الناس، ومن لا يجوز، فقسم الناس - تبعاً لمكاسبهم وما يحل منها وما يحرم - إلى ستة أقسام، الثالث منهم هو من «تعرفه بالظلم والربا، حتى علمت أن كل ماله أو أكثره حرام، كالسلاطين الظلمة وغيرهم، فمالهم حرام» والقسم الرابع عكس هذا وهو «أن تعرف أن أكثر أمواله حلال، ولكن لا يخلو من حرام، كرجل له تجارة وميراث، وهو مع هذا في عمل السلطان، فلك الأخذ بالأغلب»^(٣).

ويؤيد هذا ما نقله ابن القيم عن بعض العلماء: «إذا كان أكثر مال الرجل حراماً، فلا يعجبني أن يؤكل ماله» قال «وهذا على سبيل التحريم»^(٤) فالتحليل يتبع الغالب، والتحريم يتبع الغالب. وعلى هذا المنوال أجابت لجنة الفتوى التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، على سؤال من إحدى الجمعيات الخيرية يقول «هل يجوز مخاطبة بنوك تتعامل بالربا، لطلب التبرعات منها؟ فكان الجواب: «نظراً إلى أن أموال البنوك حسب النظام العام، والطرق المعروفة من أنشطتها، الأغلب فيها الربا والمعاملات المحرمة، فقد اختارت اللجنة أنه لا يجوز

(١) فقه الزكاة ١ / ١٧٠ .

(٢) كتاب الأربعين في أصول الدين ص: ٥٦ .

(٣) السابق ٥٤ .

(٤) إعلام الموقعين ١ / ٤٠ .

طلب التبرعات منها. ولكن إن كان البنك له معاملات أخرى بحيث لا يكون الغالب على تعامله الربا، فحينئذ يجوز طلب التبرعات منه»^(١).

وحكى المارودي أن الفقيه الشافعي أبا سعيد الأضرخي (ت ٣٢٨) لما ولي حسبة بغداد أيام المقتدر أزال سوق الدادي^(٢). لأن أغلب استعماله كان في النبيذ، أما استعماله في الدواء فكان نادرا، فنظر إلى الغالب دون النادر^(٣).

ومن القواعد الفقهية المبنية على التغليب قاعدة: (العادة محكمة)^(٤) ووجه انبائها على التغليب هو ما وضحته قاعدة أخرى هي (إنما تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت). قال الشيخ أحمد الزرقا في أن العادة مرعية على الإطلاق، أثبتوا هذه المادة هنا لتفيد تقييدها ٣٥ شرحه: «لما كان ظاهر القاعدة بما إذا طردت أو غلبت. أما إذا ساوت أو ندرت فلا تراعى»^(٥).

وتندرج في هذه الدائرة قاعدة أخرى كثيرة التداول، وكثيرة الفروع ويعبر عنها بصيغ كثيرة ومضمونها واحد كقولهم: (للأكثر حكم الكل) و (قيام الأكثر مقام الكل) و (معظم الشيء يقوم مقام كله) وعبر عنها المقرئ بقوله (الأقل يتبع الأكثر)^(٦) ونص على أن هذا هو مشهور مذهب مالك. وبمثل عبارته عبر تلميذ الشاطبي حيث قال «فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة»^(٧). وله قاعدة أخرى لا تخرج أيضا عن هذه الدائرة، وهي «الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي»^(٨).

٢ - العمل بالظنون الغالبة:

وهذا كثير جدا في المجال الفقهي، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من هذا. ويتخذ تحكيم الظنون الغالبة في الفقه أشكالا عديدة، يحكمها أساس واحد، وهو أن الظن الغالب والاحتمال الغالب معتبر معمول عليه، في تقرير الأحكام

(١) مختارات من فتاوى الزكاة ص: ٩٦ - ٩٨.

(٢) الدادي: شراب يصنع من حب الهندباء.

(٣) الأحكام السلطانية ٢٥١ - ٢٥٢.

(٤) وهي القاعدة ٣٥ من قواعد مجلة الأحكام العدلية.

(٥) شرح القواعد الفقهية.

(٦) القاعدة ٢٧٢.

(٧) القاعدة ٢٧٢.

(٨) الموافقات ٥٣/٢.

وتغييرها، وفي تصحيح التصرفات وإبطالها. ومن الفقهاء - وخصوصا المالكية - من يعتبر الغالب كالمحقق - ويعطيه حكمه، قال المقرئ: «المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساو للمحقق»^(١) يعنى من الناحية العملية.

وقد تتبعت مسائل العمل بالظنون الغالبة منذ سنوات، وعملت جاهدا على ضبط فروعها بأصولها، لأصل إلى طمأنينة نفسى، وإقناع غيرى بوجود (نظرية التقريب والتغليب)، وأخيرا، وقع تحت يدي كلام جليل لإمام جليل، يزكى بعض ما انتهى إليه جهدى واستقر عنده بحثى. والإمام هو عز الدين بن عبد السلام. وكلامه المقصود هو ما كتبه فى أواخر كتابه الذى نشر أخيرا (شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال) ويندرج كلامه هذا بصفة خاصة فى العمل بالظنون فى المجال الفقهي، أى فى الفقرة التى نحن فيها. وقد سرد - رحمه الله - مئات من الفروع الفقهية، التى لا يمكن تقريرها ولا الإتيان بها إلا بغلبة الظن، لأن اليقين فيها غير ممكن عمليا، ولو حاولنا طلب اليقين فيها لعطلناها وفوتنا مصالحها.

ومن بين الأمثلة الكثيرة التى سردتها، أنقل:

- «طهارة الحدث، لو اعتبر فيها باليقين لم تصح، ولتعطل ما يبنى عليها. . . .
- التيمم والاستجمار، لو اعتبر فيهما باليقين لم يصح، لجواز نجاسة التراب والأحجار نجاسة من حيوان برى أو إنسى أو طائر. . . .
- شرائط الصلاة، لو شرط فيها باليقين لم تحصل. . . .
- النكاح وتوابعه: لو شرط فى الأнкحة باليقين لم يصح، ولفاتت مقاصد النكاح من الأنساب والعفة وكل ما يتعلق بالأنساب والمصاهرة من المصالح، إذ لا يقطع بأثفاق دين الزوج والزوجة، ولا بأهلية الولي، ولا بعدالة الشهود، ولا خلو الزوجة من الموانع. . . .
- ولا يشترط قطع الحاكم بمدارك حكمه وقضائه. . . .^(٢) يريد أن وسائل الإثبات قلما يتوفر فيها باليقين، سواء فى ذلك الإقرار أو الشهادات، أو اليمين، أو غيرها.

(١) هى القاعدة ١٣ من قواعده. وانظر القاعدة الأولى من قواعد الوشرىسى.

(٢) انظر (شجرة المعارف) ٤١١ إلى ٤٢٣.

وللإمام ابن القيم وقفة مطولة مع جانب آخر من جوانب العمل بالظنون القوية، ولو لم تصل إلى درجة الجزم والاستيقان، وهو بناء كثير من الأحكام والتصرفات على (ظاهر الحال) أو (شاهد الحال) كما يسميه، وقد أورد لذلك أزيد من عشرين مثلاً أخذ بها الفقهاء، والقضاة في أحكامهم، أنقل فيما يلي بعضها، قال:

«وقد أجمع الناس على جواز وطء المرأة التي تزف إلى الزوج، وإن لم يكن رآها ولا وصفت له، من غير اشتراط شاهدي عدل يشهدان أنها هي امرأته التي وقع العقد عليها، اكتفاء بالظن الغالب، بل القطع، المستفاد من شاهد الحال... . واكتفت الأمة في الاعتماد على المعاملات والهدايا، والتبرعات، بكونها بيد الباذل، لأن دلالتها على ملكه تورث ظنا ظاهرا... .

وكذلك الاعتماد على أمارات الطهارة، والنجاسة، والقبلة، والاعتماد على قول الكيال والوزان... .^(١)»

وهكذا نجد أن غلبة الظن - بأى دليل حصلت - قد أصبحت ضابطاً وفيصلاً فى كثير جداً من الأمور، ما يجوز منها وما لا يجوز، وما يصح وما لا يصح، وما يجب وما لا يجب. وغلبة الظن يعتمد عليها القاضى والمفتى، ويرجع إليها المكلف نفسه.

ومن المسائل التى رجع فيها جمهور الفقهاء إلى غالب الظن المستفاد من شاهد الحال، حكمهم على القتل هل هو قتل عمد أو قتل غير عمد. فنية القاتل أمر باطنى خفى. وإذا لم يعترف بالعمد، فلا سبيل تقريباً إلى معرفته. وغالباً ما يدعى القتلة أنهم لم يقصدوا القتل ولم ينووه أبداً. فهل نعتبر القتل فى جميع هذه الحالات قتلاً شبه عمد أو قتلاً خطأ، وننفى عنه تلقائياً صفة القتل العمد، ما دامت (نية القتل) لم تثبت، وهى ركن من أركان جريمة القتل العمد، إن فعلنا هذا أفلت معظم القتلة المتعمدين من القصاص ولهذا لم يرتض جمهور الفقهاء هذا الاحتياط المبالغ فيه لفائدة المعتدين ولجأوا إلى وضع ضوابط تمكن من الحكم على القتل بأنه عمد، ولو أنكر القاتل ذلك. وأهم هذه الضوابط: النظر إلى الوسيلة المستعملة فى القتل. وأترك توضيح المسألة للفقهاء المتخصصين، والقاضى المتمكن،

(١) انظر (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) ٦٢/٢ وما بعدها.

الشهيد عبد القادر عودة رحمه الله، حيث يقول: «فالأصل أن نية القتل شرط أساسى فى القتل العمد. ولما كانت هذه النية أمرا باطنيا متصلا بالجانى، كامنا فى نفسه، ومن الصعب الوقوف عليها، فقد رأى الفقهاء، أن يستدلوا على نية الجانى بمقياس ثابت يتصل بالجانى، ويدل غالبا على نيته ونفسيته. ذلك المقياس هو الآلة أو الوسيلة التى يستعملها فى القتل. إذ الجانى فى الغالب يختار الآلة المناسبة لتنفيذ قصده من الفعل. فإن قصد القتل اختار الآلة الملائمة للفعل، والتى تستعمل غالبا، كالسيف والبندقية، والعصا الغليظة. وإن قصد الضرب دون القتل، اختار الآلة الملائمة لقصده، كالضرب بالقلم أو العصا الخفيفة أو السوط. فاستعمال الآلة القاتلة غالبا، هو المظهر الخارجى لنية الجانى، «وهو الدليل المادى الذى لا يكذب فى الغالب...»^(١).

وكثير من الأحكام تنبنى على غلبة الظن عند المكلف نفسه، فيجوز فى حقه كذا إذا غلب على ظنه كذا، ويمتنع فى حقه كذا، إذا غلب على ظنه كذا، ومن أمثلة ذلك - يقول الشاطبى - «الغازى إذا حمل وحده على جيش الكفار، فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بإحدهما. فالذى اعتقد السلامة جائز له ما فعل، والذى اعتقد الهلكة من غير نفع، يمنع من ذلك، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»، وكذلك داخل المفازة بزاد أو بغير زاد، إذا غلب على ظنه السلامة فيها جاز له الإقدام، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز، وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء فى الوقت أمر بالتأخير لا يتيمم، وكذلك راكب البحر...، وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البرء أو إصابة المشقة بالصوم أفطر... إلى غير ذلك من المسائل المبينة على غلبات الظنون»^(٢).

وذكر الماوردى أن المحتسب ليس له أن يتجسس على الناس، ويهتك أستارهم بغية الكشف عن منكراتهم وتغييرها. لكن: «إذا غلب على الظن استسرار قوم بها، لأمارات دلت، وأثار ظهرت، فذلك ضربان: أحدهما أن يكون ذلك فى انتهاك حرمة يفوت استدراكها، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلا خلا بامرأة

(١) التشريع الجنائى الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى ٧٩/٢ - ٨٠.

(٢) الموافقات ٢٠٨/١.

ليزنى بها، أو برجل ليقته، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس... (١)». وقال ابن عبد السلام: «فصل في الإنكار بناء على الظن...» (٢).

ثم استدل على ذلك بقوله تعالى في قصة موسى مع الخضر:

﴿قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا...﴾ (٣).

﴿أَقْتَلْتَنَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا...﴾ (٤).

ومعنى هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام، قام بالإنكار على الخضر، بناء على ظنه أنه ارتكب منكرا، وهو ما تدل عليه ظواهر الأمور. وموسى رسول، ففعله يدل على مشروعية الإنكار بناء على ظاهر الحال، ولو أن الأمر قد يكون بخلاف ظاهره كما هو الشأن في هذين المثالين في القصة. قال ابن عبد السلام: «وكذلك معظم الإنكار الشرعى، مبنى على الظن» (٦).

٣ - التغليب في مجال القواعد الفقهية:

التغليب في مجال القواعد الفقهية، يتجلى في عدة جوانب، أقتصر منها على جانبين اثنين هما: الظنية في الإثبات، والأغلبية في التطبيق.

أما ظنيتها من حيث الثبوت، فأعنى بها أن كثيرا من القواعد الفقهية قد تكون مبنية عند القائلين بها على استدلال ظنى، سواء كان ذلك استنباطا من نص شرعى، أو كان استقراء لأحكام جزئية. وهذا لا يعنى إنكار وجود قواعد فقهية قطعية، فهذه أيضا موجودة وكثيرة، سواء منها المنصوصة، أو المستنبطة من النصوص، أو المستقراة من أحكام جزئية متفرقة. غير أن حديثى إنما هو فيما كان ظنيا، منها، قصد إثبات جريان الظنية فى وضع القواعد الفقهية والاستدلال عليها وأقتصر من ذلك على القواعد الاستقراية.

(١) الأحكام السلطانية: ٢٥٢.

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ٢٥٨.

(٣) سورة الكهف: ٧٠.

(٤) سورة الكهف: ٧٣.

(٥) شجرة المعارف: ٣٧٢.

الاستقراء الظنى وإثبات القواعد به

الاستقراء - كما هو معلوم ومسلم - قد يكون قطعياً في دلالته، وقد يكون ظنياً، وقد يكون قريباً من القطع، بحيث لا يحول بيننا وبين القطع به سوي افتراض عقلي محض، لا نستطيع دفعه عن عقولنا. ولتوضيح ذلك، أقدم كلمة، وجيزة عن طبيعة الدليل الاستقرائي.

يعرف العلامة محمد باقر الصدر الاستقراء بقوله: «هو كل استدلال يسير من الخاص إلى العام. وبهذا يشمل الدليل الاستقرائي: الاستنتاج العلمي القائم على أساس الملاحظة والاستنتاج العلمي القائم على أساس التجربة، بالمفهوم الحديث للملاحظة والتجربة...»^(١).

فالاستقراء يتتبع الجزئيات من نوع واحد، ويلاحظ ما إن كان بين أحكامها الجزئية تماثل واشتراك. فإن وجد هذا التماثل والاشتراك في بعض أحكامها، في بعض أوصافها، في بعض خواصها، كان ذلك مشيراً إلى أن هذا التماثل والاشتراك الملحوظ في جزئيات كثيرة، هو قانون عام في هذا النوع من الجزئيات. يقول الأستاذ عبد الرحمن الميداني: «فدراسة بعض الجزئيات، قد يدل الفكر على قانونها العام الشامل لها ولأشباهها»^(٢).

وعادة ما يفرق المتحدثون عن الاستقراء بين نوعين منه، هما: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص. ويقصدون بالاستقراء التام، تصفح جميع الجزئيات التي يشملها الحكم الكلي المراد تقريره. أو على الأقل إثبات الحكم في جميع الجزئيات باستثناء حالة واحدة، هي التي يراد الاستدلال فيها بالاستقراء، فتكون بالضرورة ملحقة بحكم نظائرها. ويتفقون على أن هذا النوع من الاستقراء قطعي. ولكن هذه الاستقراء التام قلما يتأتى، وخاصة كلما كانت الجزئيات المستقراة كثيرة ومنشرة وغير محصورة.

أما الاستقراء الأكثر إمكاناً والأكثر رواجاً في كافة العلوم، فهو الاستقراء الناقص. وهو الذي يجرى فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية. فيعطى من خلالها حكماً مشتركاً يصلح للتعميم على سائر أشباهها ونظائرها وهذا

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٣.

(٢) ضوابط المعرفة: ١٩٤.

هو الحكم الكلى أو القاعدة العامة الاستقرائية.

وبطبيعة الحال، فإن الاحتمال يبقى وارداً في أن تكون بعض الحالات التي لم يشملها الاستقراء على خلاف ما تم استقراؤه. ولكن يبقى مجرد احتمال نظري، ما دامت الحالات الكثيرة المستقراة قد جاءت كلها على نمط واحد، وحكم واحد. فالاطراد في الحالات المستقراة، يعطى رجحانا قويا بأن ما كان مثلها فحكمه حكمها، يقول الميداني: «ولئن ظل احتمال مخالفة ما لم يدرس لما درس، احتمالا قائما، إلا أن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد...»^(١).

وهل يكفي - في الاستقراء الناقص - القيام باستقراء كثير من الجزئيات، أم يشترط استقراء الأكثر منها؟ هذه القضية غير محسومة عند العلماء، خاصة وأن الاستقراء يستعمل في علوم مختلفة، وقضايا متنوعة ومتفاوتة جدا. ففي بعض القضايا يكون استقراء الأكثر ممكنا، وفي بعضها يكون متعذرا أو مستحيلا، فمثلا: لجأ الفقهاء إلى الاستقراء في تحديد مدة الحيض فوجدوا - من خلال حالات كثيرة - أن أقصى مدة الحيض خمسة عشر يوما، وإن أقلها يوم وليلة، وأن متوسطها ستة أيام. وبالاستقراء الكثير أيضا وجدوا أن أدنى سن للحيض هو تسع سنين...! ^(٢)

ولكن استقراء الأكثر في مثل هذه القضية أمر مستحيل على القدرة البشرية، فلم يبق إلا الاقتصار على استقراء حالات كثيرة وكفى. بينما استقراء الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة واجتهادات الفقهاء قد يتأتى فيه استقراء الأكثر، وإذا اقتصرنا على الكتاب والسنة فإن الأمر ممكنا وزيادة.

وبسبب هذا الاختلاف والتفاوت بين طبيعة القضايا التي يجرى فيها الاستقراء، فإن المتحدثين عن الاستقراء، ينصون تارة على استقراء الأكثر، وتارة على استقراء الكثير بنصوص على استقراء «البعض» دون تقييده لا بكثرة ولا أكثرية.

فالإمام الغزالي نفسه - وهو من أكثر من اعتنوا بالاستقراء، وتعرض له في كثير من كتبه - نجده تارة يعبر بالأكثر وتارة بالكثير.

ففي تعريفه للاستقراء الناقص يقول: «أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلى، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلى

(١) ضوابط المعرفة: ١٩٤.

(٢) انظر: نشر البنود على مراقي السعود ٢/٢٥٨.

به»^(١) وقال فى نفس الكتاب أيضا: «وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الدور»^(٢) ولكننا نجد تارة أخرى ينص على الأكثر. كما قال فى (المستصفى) «ثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاما رجع إلى النظم الأول وصلاح للقطعيات. وإن لم يكن تاما، لم يصلح إلا للفقهيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الآخر كذلك»^(٣).

وبالأكثر، عبر الجرجاني، حيث عرف الاستقراء بأنه «هو الحكم على كلى لوجوده فى أكثر جزئياته»^(٤).

وسواء كان تعبير بعض العلماء بالأكثر مقصودا، ومعتبرا عندهم شرطا فى صحة الاستقراء الناقص، أو أنهم عبروا بذلك فقط لكون استقراء الأكثر هو الأفضل. فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة - وليست أكثرية - إذا أعطانا اطرادا فى حكمها، فإنه يعطينا أيضا رجحانا فى كون نظائرها لها نفس الحكم. ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر، يعطى مزيدا من القوة فى الرجحان، قد تصل بنا إلى القطع أو ما يقرب منه بمعنى أنه ينقلنا من مطلق التغليب إلى درجة التقريب. وهذا لا يحصل فقط بالانتقال من الكثير إلى الأكثر، بل يحصل بالانتقال من درجة إلى أعلى، من درجات الكثير، أو من درجات الأكثر.

فإذا كان الرجحان والظن يحصل بقدر معين من الحالات المستقراة، فإن هذا الظن يزداد بكل حالة جديدة تأتى دلالتها موافقة للحالات الأخرى. كما قال ابن النجار وهو يتحدث عن ظنية الاستقراء الناقص: فهو ظنى، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات فكلما كان الاستقراء فى أكثر، كان أقوى ظنا»^(٥).

ويبين محمد باقر الصدر كيفية إفضاء الاستقراء إلى تقرير القواعد العامة، بمثال فقهى واضح: «وهو أنا حين نريد أن نعرف اشتغال الاقتصاد الإسلامى على القاعدة القائلة: (إن العمل فى الثروات الطبيعية أساس للملكية، قد نستعرض حالات عديدة من العمل ثبت أن العمل فيها أساس للملكية، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحة القاعدة العامة. إذ نرى مثلا أن العمل فى إحياء الأرض ينتج

(١) معيار العلم: ١٦٠.

(٢) نفسه: ١١٧.

(٣) المستصفى ١/٥٢.

(٤) التعريفات ١٨.

(٥) شرح الكوكب المنير ٤/٤١٩.

ملكيتها، والعمل في إحياء المعدن ينتج ملكيته، والعمل في حيازة الماء ينتج ملكيته، والعمل في اصطياد الطائر ينتج ملكيته.. فنستدل باستقراء هذه الحالات على قاعدة عامة في الاقتصاد الإسلامي، وهي أن العمل في الثروات الطبيعية أساس للملكية^(١).

وبما أن الاستقراء الناقص، قد لا يعطى في بعض الأحيان سوى نتائج ظنية راجحة فإن القواعد الفقهية المستندة إلى الاستقراءات الناقصة، لا بد أن يكون منها ما هو ظني، خصوصا وأن الفقهاء دأبوا على أنه متى حصل عندهم الظن الراجح، أمضوا عليه أحكامهم، ولم يعتنوا أنفسهم في تطلب اليقين والعصمة. ومن القواعد الفقهية التي يبدو لي أنها لا تتجاوز الظن والرجحان، قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام، غلب الحرام^(٢).

وقد اعتمد القائلون بهذه القاعدة، على استقراء مجموعة من الأحكام الفقهية جرى فيها تغليب جانب التحريم على جانب التحليل، واعتبرت بمقتضاها الأشياء التي اجتمع فيها الحلال والحرام، محرّمات، وذلك مثل:

- إذا اجتمع الحلال والحرام في عقد واحد، فالبيع حرام، كما إذا جمع بين بيع وربا، أو بين بقر وخنزير، أو بين مملوك ومغصوب..

- إذا اشترك في الذبيحة مسلم مع مشرك أو مع ملحد لا ديني..

- إذا مات الصيد نتيجة طلقة الصياد وارتطامه عقب ذلك بشجرة أو جدار..

ولعل أهم تعليل لهذه الفروع ونحوها، مما اختلط فيه التحليل والتحريم، فغلب فيه جانب التحريم، هو ما ذكره السيوطي بقوله «قال الأئمة: وإنما كان التحريم أحب لأن فيه ترك مباح لاجتناب محرم، وذلك أولى من عكسه»^(٣).

فهذه القاعدة إنما اعتمدت على فروع محدودة وقع فيها تغليب الحرام على الحلال، وفي بعضها خلاف. واعتمدت أيضا على الأخذ بالاحتياط. وهو أصل ترجيحي لا غير. وقد يكون الاحتياط أحيانا هو التحليل. فكل هذه الاعتبارات تجعل القاعدة ظنية لا غير.

(١) المعالم الجديدة للأصول: ١٦٤.

(٢) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي: ١٠٥.

(٣) الأشباه والنظائر: ١٠٦.

ومما يؤكد هذا أن بعض العلماء يعارضون أصلاً مبدأ ترجيح التحريم على التحليل. من هؤلاء أبو الوليد الباجي، حيث يرى أن التحريم والتحليل سواء، لا يترجح أحدهما على الآخر لمجرد كونه تحريماً وتحليلاً، قال: «الدليل على ما نقول: أن الحظر والإباحة حكمان شرعيان، وتحليل الحرام كتحرير الحلال»^(١)، ومثل بما يراه الحنفية من أن كلب الصيد إذا أكل من الطريدة التي أمسكها، فهي حرام، لأنها اجتمع فيها موجب التحليل، وهو قوله تعالى ﴿فكُلُوا مما أمسكن عليكم﴾^(٢)، وموجب التحريم وهو قوله سبحانه ﴿وما أكل السبع﴾^(٣)، فغلبوا جانب التحريم على جانب التحليل.. قال الباجي: «هذا غلط، لأن الحظر والإباحة حكمان شرعيان، وليس أحدهما بأولى من الآخر، ولا فرق بين من أحل ما حرم الله أو حرم ما أحل الله، فبطل ما قالوا»^(٤).

القواعد الفقهية قواعد أغلبية:

وكون القواعد الفقهية قواعد أغلبية، معناه أنها إنما تنطبق على غالب ما يشملها لفظها وعموم صيغها فالقواعد عادة ما تصاغ صياغة تفيد العموم والاستغراق، وذلك طلباً للضبط والحسم في الأحكام، وأيضاً طلباً للإيجاز الذي يناسب القواعد والكليات وقد يكون علوم صيغتها ناشئاً من اعتقاد اطرادها وعمومها.

والحقيقة أننا لا نكاد نجد قاعدة واحدة مطردة اطراداً كما يقتضيه عموم صيغتها. فما من قاعدة إلا ونجد تطبيقات عديدة خارجة عنها ومستثناة من مقتضاها، حتى قالوا: من القواعد، عدم إطراد القواعد^(٥).

ولهذا نبه عدد من العلماء في تعريفهم للقاعدة الفقهية على صفتها الأغلبية، فقد عرفها الحموي بقوله: «حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته، لتعرف أحكامها منه»^(٦).

(١) أحكام الفصول ٧٦٧.

(٢) سورة المائدة: ٥.

(٣) سورة المائدة: ٤.

(٤) أحكام الفصول: ٧٦٧.

(٥) انظر أطروحة الأستاذ محمد الروكي (نظرية التقييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء) ٣٢/١ خزائن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٦) غمز عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر: ٥١/١.

وقد حاولت أن أجد قاعدة فقهية لم ترد عليها استثناءات، فما وجدت غير العكس، بما فى ذلك القواعد القطعية، والقواعد الأساسية مثل القواعد الخمس المشهورة^(١) وفيما يلى بيان ذلك من خلال بعض الأمثلة.

قاعدة: الأمور بمقاصدها:

هذه القاعدة الكبرى يوضحها قول الإمام الشاطبى: «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة فى التصرفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر. ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وبين ما هو عبادة، وفى العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفى العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد وغير ذلك من الأحكام. . . . وأيضاً: فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عرى عن القصد لم يتعلق به شىء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون»^(٢).

وعلى هذه القاعدة بنى القسم الثانى كله من قسَمَى المقاصد الشرعية^(٣).

وقد دأب بعض المؤلفين فى القواعد الفقهية على الافتتاح بها، على غرار افتتاح بعض المحدثين وغيرهم كتبهم بحديث «إنما الأعمال بالنيات»^(٤) وهو أساس هذه القاعدة.

وعلى جلالة هذه القاعدة وسعة تأثيرها، فإنها تبقى مع ذلك قاعدة أغلبية، ترد عليها بعض الاستثناءات.

ومما يخرج من هذه القاعدة ما جاء فى قوله ﷺ: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة»^(٥).

فالحديث صريح فى أن من تكلم بما يفيد إبرام النكاح، أو إيقاع الطلاق، أو مراجعة الزوجة المطلقة، فكلامه لازم له، ومأخوذ مأخذ الجد، ولو كان هو هازلاً، أو ادعى أنه هازل. وفى هذا اعتبار وإعمال للفظ دون القصد.

(١) هى: الأمور بمقاصدها - اليقين لا يزول بالشك - الضرر يزال - المشقة تجلب التيسير - العادة محكمة.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣) القسمان عنده هما: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف.

(٤) رواه أصحاب الكتب الستة وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

(٥) رواه أبو داود والترمذى والدارقطنى، وصححه الحاكم، وله شواهد تؤيده.

ومن الاستثناءات التي أوردها الشيخ أحمد الزرقا على هذه القاعدة: بيع الهازل فإنه ليس متوقفاً على قصد صاحبه، بل المعول عليه كلامه^(١) وهذا قياس على ما جاء في الحديث، .

ونظراً لتردد كثير من العقود والمعاملات بين اعتبار صيغها وألفاظها، أو اعتبار مقاصد أهلها، صاغ السيوطي القاعدة في ذلك، بصيغة التساؤل، فقال: «هل العبرة بصيغ العقود، أو بمعانيها؟»^(٢) .

قاعدة: اليقين لا يزول بالشك:

هذه القاعدة أيضاً من أمهات القواعد، تشهد لها نصوص النقل وحجج العقل...^(٣) .

وعن أهميتها واتساعها يقول السيوطي: «اعلم أن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر»^(٤) .

وهي تعنى أن كل شيء ثابت ثبوتاً صحيحاً لا يمكن رفعه أو إسقاط اعتباره لمجرد أن شكاً ما قد طرأ عليه وحام حوله .

فإذا ثبتت الطهارات الحكمية أو الحسية، لم ترتفع بالشك . وإذا ثبتت الحقوق لم تبطلها الشكوك والادعاءات . والواجبات إذا ثبتت في الذمة لم تسقطها التوهمات .

غير أن الفقهاء، قد أوردوا على هذه القاعدة استثناءات، منها ما نقله السيوطي عن ابن القاص أنه قال: «لا يزال حكم اليقين بالشك إلا في إحدى عشرة مسألة^(٥)...» ثم ساقها... ومنها: من أصابته نجاسة في ثوبه أو بدنه، وجهل موضعها، يجب غسله كله . ومنها: من تيمم ثم رأى شيئاً لا يدري أسراب هو أم ماء؟ بطل تيممه، وإن ظهر أنه مجرد سراب... .

وقد نوزع بن القاص في استثناءاته الأحد عشر . وقال النووي: «والصواب في

(١) شرح القواعد الفقهية: ١٠ .

(٢) انظر في ذلك: الأشباه للسيوطي ص: ٥٠ - ٥١ والمدخل الفقهي للزرقا: ٩٦٧/٢ .

(٣) انظر في ذلك: الأشباه للسيوطي ص: ٥٠ - ٥١ والمدخل الفقهي للزرقا: ٩٦٧/٢ .

(٤) الأشباه: ٥١ .

(٥) نفسه: ٧٢ .

أكثر هذه المسائل مع ابن القاص^(١).

ولبعض العلماء استثناءات أخرى مثل:

- إذا شك الناس في انقضاء وقت الجمعة، فإنهم لا يصلون وإن كان الأصل بقاء الوقت ويصلون الظهر أربعاً^(٢).

- إذا توضأ وشك هل مسح رأسه أم لا، فوضوءه صحيح، ولو أن الأصل عدم المسح.

- إذا شك بعد أن سلم من صلاته، هل صلى ثلاثاً أو أربعاً، فلا إعادة عليه.

وقد نقل السيوطي استثناءات أخرى لابن السبكي والزرکشي في قواعدهما^(٣).

وقد اخترت أن أبين كون القواعد الفقهية إنما هي قواعد أغلبية، من خلال هاتين القاعدتين المعتبرتين من أمهات القواعد الفقهية، بل هما أوسع القواعد الفقهية فروعاً وتطبيقات، ليظهر أن صفة الأغلبية فيما دونهما ثابتة من باب أولى، بل إننا نجد بعض القواعد التي قد لا ندرى إن كان ما يدخل فيها أغلب، أو ما يخرج عنها أغلب. فمثلاً قاعدة: من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، وهي من القواعد التي اعتمدها مجلة الأحكام العدلية ضمن قواعد المنتقاة^(٤) هذه القاعدة أورد السيوطي من تطبيقاتها أربعة أمثلة. وأورد مما يخرج عنها أربعة عشر مثلاً. ولم يكتف بهذا، بل قال بعد ذلك: «إذا تأملت ما أوردناه، علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها. بل في الحقيقة: لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث»^(٥) ثم عمد إلى نقض الأمثلة الثلاثة الأخرى التي فرعها عن القاعدة.

وتلافياً لهذه الاستثناءات الكثيرة التي أنهكت القاعدة، وكادت تجهز عليها، عمد بعض العلماء، إلى تعديل صيغتها، حتى تستقيم أكثر، وحتى تتسع تطبيقاتها، وتقل استثناءاتها. فقد حكى السيوطي قال: «وكنت أسمع شيخنا

(١) كل هذه الأقوال والأمثلة نقلها السيوطي في الأشباه ٧٢ - ٧٣.

(٢) كل هذه الأقوال والأمثلة نقلها السيوطي في الأشباه ٧٢ - ٧٣.

(٣) الأشباه ٧٤.

(٤) هي القاعدة ٩٨ من قواعدنا.

(٥) نفسه ١٥٣.

قاضي القضاة علم الدين البلقيني يذكر عن والده أنه زاد في القاعدة لفظا لا يحتاج معه إلا الاستثناء، فقال: من استعجل شيئا قبل أوانه، ولم تكن المصلحة في ثبوته، عوقب بحرمانه^(١).

وتعرض الدكتور محمد الروكي لهذه القاعدة، فذكرها بصيغتها المعروفة: (من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه)، ثم قال: «ويمكن أن نصوغها هكذا: من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه^(٢)».

وعلى الرغم من كون هذه الصياغة أصح وأسلم من كثرة المعارضات والاستثناءات، فإنها في الحقيقة تختلف اختلافا جوهريا عن القاعدة المتحدث عنها، بحيث أصبحنا أمام قاعدتين، واحدة مدارها على استعجال الحقوق ومحاولة نيلها قبل أوانها الشرعي والأخرى مدارها على القصد المضاد لقصد الشارع سواء كامن فيه استعجال أو لم يكن. وهذا المعنى قريب جدا من القاعدة التي أوردها المقرئ بقوله: «من أصول المالكية: المعاملة بنقيض القصد الفاسد، كحرمان القاتل من الميراث، وتوريث المبتوتة في المرض المخوف...»^(٣).

والمعنيان معا يرجعان إلى قاعدة أعم، وهي قاعدة سد ذرائع الفساد والمقاصد المضادة لمقاصد الشرع.

وإذا كنت قد عملت على إظهار كون القواعد الفقهية قواعد أغلبية، لم تنج أي منها من الاستدراك والاستثناء، فإن صفتها هذه لا تنقص من أهميتها وقوتها، وفعاليتها التعليمية والتطبيقية. يقول الشيخ مصطفى الزرقا: «وكون هذه القواعد أغلبية لا يفض من قيمتها العلمية وعظيم موقعها في الفقه، وقوة أثرها في التفقيه، فإن في هذه القواعد تصورا بارعا، وتنويرا رائعا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفا لآفاتها ومسالكها النظرية، وضبطا لفروع الأحكام العملية تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها»^(٤).

(١) الأشياء: ١٥٣.

(٢) نظرية التقعيد الفقهي: ١٨٠ / ١.

(٣) القاعدة: ٢٩٦.

(٤) المدخل الفقهي العام: ٩٤٩ / ٢.

الفصل الثالث

التقريب والتغليب في المجال الأصولي

المبحث الأول: التقريب والتغليب في الدلالات

المبحث الثاني: التقريب والتغليب في القياس

المبحث الثالث: في التراجيح

لقد اتضح من خلال ما سبق أنه حيثما انتفى اليقين التام، تدخل التقريب والتغليب. وكذلك الشأن في قضايا علم أصول الفقه ومباحثه، فإذا تجاوزنا الأصول من حيث هي أصول وأسس، وإذا تجاوزنا الكليات التشريعية، والقواعد الأصولية الكبرى، إذا تجاوزنا هذه الأمهات القواطع، ودخلنا في المباحث الأصولية، التفصيلية والتطبيقية، وجدنا مجالاً واسعاً للتقريب والتغليب... ووجدنا إقراراً واضحاً بذلك لدى الجمهور الأعظم من الأصوليين. وقد اخترت ثلاثة جوانب من علم أصول الفقه، لأبرز من خلالها عمل الأصوليين بالتقريب والتغليب، وذلك عبر ثلاثة مباحث، هي:

١ - التقريب والتغليب في الدلالات.

٢ - التقريب والتغليب في القياس.

٣ - في الترجيحات.

المبحث الأول

التقريب والتغليب فى الدلالات

الذى لا يختلف فيه اثنان هو أن النصوص الشرعية، ليست على درجة واحدة فى دلالتها ووضوح معانيها. ومن هنا دأب عامة الأصوليين على ترتيب الألفاظ والنصوص الشرعية فى مراتب عديدة حسب درجة وضوحها أو غموضها، وحسب تطرق الاحتمال ومقداره، أو عدم تطرقه. قال الشريف التلمسانى: «اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين، أو لا يحتمل إلا معنى واحداً فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحداً فهو النص. وإن احتمل معنيين، فإما أن يكون راجحاً فى أحد المعنيين أو لا يكون راجحاً. فإن لم يكن راجحاً فى أحد المعنيين فهو المجهول، وهو غير متضح الدلالة. وإن كان راجحاً فى أحد المعنيين. فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ، أو من جهة دليل منفصل. فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول»^(١).

وإذا استثنينا المجهول - باعتبار أنه «غير متضح الدلالة» ولا يمكن العمل به إلا بعد رفع إجماله - فإن الأنواع الثلاثة الأخرى التى اعتبرها متضحة الدلالة، تترتب فى ثلاث مراتب، أعلاها النص، ثم الظاهر، ثم المؤول. فأقواها دلالة الأول، ثم الذى يليه، ثم الذى يليه. والذى يعينى الآن، هو أن قطعية الدلالة لا توجد إلا فى الأول، أما دلالة الثانى والثالث فهى ظنية، أى تقريب وتغليب. قال الباجى: «فأما غير المحتمل، فهو النص وحده»^(٢). وقد ساد القول عند الأصوليين بقطعية دلالة «النص» لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً، مثل لفظ الثلاثة فى قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣).

أما الظاهر والمؤول، فكل منهما دلالة على المعنى راجحة فقط، وإن كان الظاهر - على العموم - أرجح من المؤول. ولكن رجحان كل منهما لا يلغى تماماً

(١) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص ٣٨.

(٢) الإشارات، ص ٧.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٨.

الاحتمال المخالف. وهكذا فإن درجات الرجحان فى كل من الظاهر والمؤول، تتردد بين أدنى درجات الرجحان، وبين أعلاها، وهى التى ليس بينها وبين القطع إلا قليل. وتلك هى درجة التقريب. ومن هنا وجد أن القول بأن الظاهر يفيد نوعاً من القطع، كما سيأتى قريباً. مثال ذلك دلالة آية الوضوء على وجوب غسل الرجلين بقوله تعالى ﴿وَأَرْجِلِكُمْ﴾^(١) بالنصب عطفًا على الوجوه والأيدي. فهذا المعنى ظاهرٌ ظهورياً يوشك أن يكون قطعياً، خصوصاً مع النظر إلى السنة. ولكن قراءة ﴿وَأَرْجِلِكُمْ﴾ بالجر - وإن كانت محمولة على الجوار اللفظى فقط - تبقى احتمال إرادة المسح عطفًا على الرؤوس، وإردا مهما كان هذا الاحتمال بعيداً وضيلاً. وقد أخذ به الإمام أبو جعفر الطبرى وغيره.

ومن أمثلة المؤول القوى الرجحان: تأويل القيام إلى الصلاة بإرادة القيام إلى الصلاة فى قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾^(٢) الآية. ذلك أن الوضوء يكون قبل القيام إلى الصلاة لا بعده، فمعنى ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾: إذا أردتم القيام.

ومن الاحتمالات المتقاربة التى لا يترجح أحدها على الآخر رجحاناً قوياً، ما فى قوله تعالى ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاكْتُبُوهُ﴾^(٣) فالأمر بالكتابة هنا يحتمل الندب، كما قال الجمهور ويحتمل الوجوب. كما قال الطبرى وابن حزم استدلال الجمهور بقريئة، هى قوله تعالى بعد ذلك ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فليؤدِّ الذى ائتمن أمانته﴾، فاعتبروا هذا دالاً على جواز ترك الكتابة. وتمسك غيرهم بأصل الأمر، وهو إفادة الوجوب، وباعتبار القريئة غير صريحة وغير كافية لصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب. وهكذا سواء رجحنا الندب أو رجحنا الوجوب، فإن الرجحان لا يكون قوياً، كما فى المثالين السابقين.

وإذا كان الاحتمال يتطرق إلى ما يعتبر من قبيل متضح الدلالة، فيمنع من إفادته اليقين، فإن تطرقه إلى خفى الدلالة أكثر وأقوى. وقد قسم الخنفية خفى الدلالة إلى أربع مراتب بعضها أشد خفاءً من بعض، وهى: الخفى، والمشكل، والمجمل، والمتشابه نظير أضدادها الأربعة، وهى: الظاهر، والنص، والمفسر،

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٨١.

والمحكم^(١).

وقد اختلف طويلا في دلالة الأمر والنهى، وهما عمدة الشريعة. فالأمر مثلا: قيل: إنه مشترك بين جميع المعانى التى ورد استعماله فيها. وقيل: هو حقيقة الطلب مجاز في غيره. وقيل: يفيد أقل الطلب، وهو الندب، ولا يفيد غيره إلا بدليل. وقيل: يفيد ما به كمال الطلب وهو الوجوب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل وهذا قول الجمهور وقيل غير هذه الأقوال. وذهب بعض كبار الأصوليين إلى القول بالتوقف. وهذا هو «المختار» عند الغزالي^(٢) وهو «الأصح» عند الآمدي^(٣)، وهو «أقرب المذاهب» عند الشاطبي^(٤). وكل هذه الخلافات تخيم بانعكاساتها على كافة التطبيقات التفسيرية والفقهية، مما يوسع دائرة الأحكام الظنية. ومن هذه الزاوية أرى للقول بالتوقف فائدة أخرى، هى تقليص الخلاف حول مدلولات الأوامر، حيث إن البحث عن أدلة أخرى خارجية كثيرا ما يحسم دلالات الأوامر، ويخرجها من دائرة الخلاف. ولعل أكثر الأوامر.. والنواهي القطعية، إنما استمدت قطعيتها من قرائن وأدلة خارجية، لا من نفس الأمر والنهى.

وفي مسائل العموم والخصوص أيضا نجد القول بالظنية والاحتمال واسعا. فحتى العام الذى لم يدخله التخصيص، والذى تمسك الحنفية بقطعية دلالة، نجد أكثر العلماء، وفي مقدمتهم الإمام الشافعى يقولون بتطرق الاحتمال إليه، وهو ما يخرج شيا عن دائرة اليقين. ومن هنا أجاز الشافعى تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس.

وقال ابن النجار الحنبلى: «ودلالته على أصل المعنى قطعية. وهذا بلا نزاع. ودلالته على كل فرد بخصوصه، بلا قرينة تقتضى كل فرد - كالعمومات التى لا يدخله تخصيص. نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ - دلالة ظنية عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم»^(٥).

وإنما قالوا بهذا بناء على ما استقروه ولاحظوه، فوجدوا أن عمومات القرآن

(١) انظر: أصول الرخسى ١/١٦٣.

(٢) المستصفى ١/٤٢٣.

(٣) الأحكام ٢/٢١٠.

(٤) الموافقات ٣/٢١٠.

(٥) شرح الكوكب المنير ٣/١١٤.

لم يبق منها على عمومه إلا القليل جدا. وهذا القليل لا يتعلق بالتشريع، كالأمثلة التي ذكرها ابن النجار وهي عمومات لا يجوز أن يدخلها تخصيص. ومن ثم أصبح بقاء العمومات على عمومها وخصوصا ما تعلق منها بالتشريع - أمرا محتملا، أو فيه شبهة كما قال الشافعي.

وإذا كان هذا حال العام الذي لم يدخله التخصيص، فالعام المخصوص أكثر عرضة للظن وتطرق الاحتمال. ولهذا فقد ذهب كافة الأصوليين - بما فيهم الحنفية - إلى القول بظنية العام المخصوص. بل منهم من ذهب إلى أنه لا يبقى حجة فيما وراء المخصوص، فيجب التوقف فيه. قال السرخسي بعد أن حكى قول الكرخي بالتوقف: «والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله في العام إذا لحقه خصوص: يبقى حجة فيما وراء المخصوص، سواء كان المخصوص مجهولا أو معلوما، إلا أن فيه شبهة، حتى لا يكون موجبا قطعاً وبقينا، بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل المخصوص»^(١).

وبقدر ما تكثرت تخصيصات أحد العمومات، بقدر ما تنزل درجة الرجحان في دلالاته. وهكذا حتى يتكافأ عمومه مع احتمال التخصيص، ثم يصير عمومه مرجوحا ضعيفا. قال ابن تيمية... «فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضا، لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هي من المستخرج أو من المستبقى؟» وهذا عنده مثل: «الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء معارضة، فلا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه، غلب على الظن مقتضاه»^(٢).

وهكذا كلما انتفى اليقين كان اتباع الغالب والأخذ به هو المخرج، وعلى هذا لا يتعطل أي نص شرعي ولا أي حكم شرعي بدعوى الظنية والاحتمال وعدم اليقين. وكما يقول القرافي، فإن «الاحتمال المرجوح لا يقدر في دلالة اللفظ، وإلا لسقطت دلالة العمومات كلها لتطرق احتمال التخصيص إليها. بل تسقط دلالة جميع الأدلة السمعية لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ، لكن ذلك باطل، فتعين حيثئذ أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال، إنما هو

(١) أصول السرخسي ١/١٤٤.

(٢) القواعد التورانية الفقهية: ٢١١.

الاحتمال المساوي أو المقارب. أما المرجوح فلا»^(١).

وقد جمع البيضاوي في (المنهاج) الأسباب التي يتطرق منها الاحتمال في فهم مراد المتكلم، وبين وجوه إخلالها بقطعية الدلالة. فحصرها في عشرة أسباب هي: الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، وانتفاء النسخ، والتقديم والتأخير، وتغيير الإعراب. والتصريف، والمعارض العقلي. قال الأسنوي في الشرح: «ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تخل باليقين لا بالظن»^(٢).

وأمام هذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره، وهو أن كثيرا من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها إلا على سبيل التقريب والتغليب، فقد اعترف العلماء بهذا الواقع، وتعاملوا معه، لكن أيضا بقواعد وضوابط علمية، تجعل احتمالات الخطأ محدودة كما وكيفا. قال العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وهو يعلق على موقف المبالغين في التورع عن تفسير القرآن الكريم خشية الخطأ فيه، قال: «والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد، بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة. والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه. وأدلة فهم الكلام معروفة، وقد بينها» وقال «فإن الله ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع، مع ظن الإصابة»^(٣).

ولهذا، فهو رحمه الله، كثيرا ما يعرض قوله في تفسير الآية بصيغة تشعر القارئ بأنه إنما قاله ترجيحا وتغليبا، لا قطعا وحسما. كما في تفسيره لقوله سبحانه ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ﴾^(٤) حيث قال: «ويجوز عندي على هذا الوجه أن يكون المراد بالبيوت: صوامع الرهبان وأديرتهم، وكانت معروفة في بلاد العرب... ويرجح هذا قوله ﴿أَنْ تَرْفَعَ﴾، فإن الصوامع كانت مرفوعة، والأديرة كانت تبنى على رؤوس الجبال...»^(٥)، وقال في نفس الآية أيضا «والأظهر عندي أن قوله ﴿فِي بُيُوتٍ﴾ ظرف مستقر، هو حال من ﴿نُورُهُ﴾ في قوله (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ) مشير إلى أن ﴿نُورٍ﴾ في قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ مراد منه القرآن...».

(١) الفروق ٢/٨٧.

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول: ٢/١٨٠.

(٣) التحرير والتنوير: ١/٣٢.

(٤) سورة النور: ٣٥.

(٥) التحرير: ١٨/٢٤٥.

ومن أوجه التغليب في تفسير النصوص، والقرآن خاصة، تتبع الاستعمالات، واستقراء معانيها، ثم تحديد الاستعمال الغالب، بحيث إذا أطلق كان هو المراد أو كان مقدما على غيره، أو على الأقل يكون داخلا في المعنى. وقد أكثر من الاعتماد على هذا المسلك لونا من ألوان تفسير القرآن بالقرآن. وقد نبه عليه ومثل له في مقدمة التفسير فقال: «ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتاب المبارك: الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية، بكونه هو الغالب في القرآن. فغلبته فيه دليل على عدم خروجه من معنى الآية. ومثاله قوله تعالى ﴿لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾^(١)، فقد قال بعض العلماء: إن المراد بهذه الغلبة الغلبة بالحجة والبيان. والغالب في القرآن هو استعمال الغلبة في الغلبة بالسيف والسنان. وذلك دليل واضح على دخول تلك الغلبة في الآية. لأن خير ما يبين به القرآن القرآن، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ﴾^(٢) وقوله ﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ﴾^(٣) وقوله ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٤) وقوله ﴿فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٥) وقوله: ﴿آلِمَ ۙ غُلِبَتِ الرُّومُ ۗ﴾^(٦) في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون^(٧) في بضع سنين^(٦) إلى غير ذلك من الآيات»^(٧).

ومن الأمثلة التطبيقية التطبيقية للتفسير بناء على الغالب تفسير (في سبيل الله) هذه العبارة الكثيرة الورد في القرآن، وخاصة في موضوع (الإنفاق في سبيل الله)، كما أنها أطلقت على أحد مصارف الزكاة. فتحدد معناها تحديدا صحيحا من الأهمية بمكان، خصوصا مع الخلاف المثار قديما وحديثا في شأن مصرف (في سبيل الله) من مصارف الزكاة. ولقد كان أقوى ما اعتمد عليه القائلون بأن (سبيل الله) في القرآن هو الجهاد، استدلالهم بالاستعمال الغالب. قال ابن حجر «والقول

(٢) سورة آل عمران: ١٣.

(٤) سورة الأنفال: ٦٦.

(٦) سورة الروم: ٢.

(١) سورة المجادلة: ٢١.

(٣) سورة النساء: ٧٤.

(٥) سورة الأنفال: ٦٦.

(٧) مقدمة أضواء البيان: (١٨/١ - ١٩).

الراجح عندي: هو ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد به الغزو والجهاد خاصة، لأن سبيل الله إذا أطلق في عرف الشرع، فهو في الغالب واقع عليه، حتى كأنه مقصور عليه...^(١) وبمثل هذا الاستدلال قال كثير من العلماء والمفسرين.

والاستعمال الغالب الذي يرجع إليه في تفسير ألفاظ القرآن الكريم يمكن أن يكون في نطاق الاستعمال القرآني نفسه، كما في المثال السابق، وقد يكون هو الاستعمال الغالب في لسان العرب وكلامهم، قال شيخ المفسرين الإمام أبو جعفر الطبري: «تأويل كتاب الله تبارك وتعالى غير جائز صرفه إلا إلى الأغلب من كلام العرب الذين نزل بلسانهم القرآن...»^(٢).

وكما يصح تحكيم الاستعمال الغالب في تفسير كلام الله عز وجل، فكذلك يصح تفسير كلام الناس في معاملاتهم وعقودهم وأيمانهم، بمقتضى الاستعمال الغالب عندهم، ومن هذا الباب ما قاله ابن رجب في القاعدة الحادية والعشرين بعد المائة من قواعده وهي المتعلقة بتخصيص العموم بالعرف. قال: «وله صورتان: إحداهما أن يكون قد غلب استعمال الاسم العام في بعض أفرادها حتى صار حقيقة عرفية، فهذا يخص به العموم بغير خلاف. فلو حلف لا يأكل شواء، اختصت يمينه باللحم المشوى دون البيض وغيره مما يشوي. وكذلك لو حلف على لفظ الدابة والسقف والسراج والوتد، لا يتناول إلا ما يسمى في العرف كذلك، دون الآدمي والسماء والشمس والجبل، فإن هذه التسمية فيها هجرت حتى عادت مجازاً». وقد قرر أبو الحسن الكرخي هذه القاعدة بقوله «الخطاب يمضي على ما عم وغلب لا على ما شذ وتندر»^(٣).

ومن أوجه التقريب في تفسير النصوص وتحديد مدلولاتها، أن يتعذر حمل الكلام على ظاهره وحقيقته، فيحمل على أقرب المعاني إلى ذلك. مثال ذلك ما جاء في بعض نصوص القرآن والسنة مما يؤخذ منه إمكان التكليف بما لا يطاق بينما تقرر نصاً وعقلاً وإجماعاً أن لا تكليف بما لا يطاق. وحسبنا من هذا التذكير بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٤) وبقوله ﴿لَا نَكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا

(١) فتح الباري: ٢٥٩/٣.

(٢) جامع البيان: ٣٣٧/٨.

(٣) أصول الكرخي، ملحقة بكتاب تأسيس النظر للدبوسي، ص ٨١.

(٤) سورة البقرة: ٢٨٦.

وُسَعَهَا^(١). ومع هذا فقد جاء فى بعض النصوص الأخرى ما يستفاد من ظاهره وقوع التكليف بما لا يطاق. منها قوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، والدعاء لا يتعلق إلا بما هو واقع أو ممكن الوقوع، وهذا الدعاء قد اكتسب المشروعية لحكايته وإقراره فى القرآن الحكيم، وهو يتضمن إمكان التكليف بما لا طاقة به للمكلفين.

ومنها ما جاء فى قصة الإسراء من قول موسى عليه الصلاة والسلام لرسول الله ﷺ حين مر به وأخبره أن الله فرض على أمته خمسين صلاة، حيث قال له: «إن أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم»^(٢)، ثم كرر عليه هذا القول فى شأن الأربعين صلاة، والثلاثين والعشرين والعشر والخمس، حيث قال فى آخر مرة «إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات فى اليوم» والشاهد عندى هو قول موسى - وهو النبي المعصوم - «إن أمتك لا تستطيع . . .» بينما التكاليف بذلك قد وقع بالفعل. فهل كان تكليفا بما لا يطاق؟!.

ومنها ما جاء فى حديث الأحرف السبعة، حيث قال جبريل للنبي ﷺ: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف. فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتى لا تطيق ذلك. ثم كرر هذا القول فى الثانية والثالثة، حتى رخص له فى القراءة على سبعة أحرف^(٣). فهذا تكليف قد صدر عن الله تعالى وبلغ إلى رسول الله ﷺ فوصفه بأنه لا يطاق؟!.

فهذه النصوص يتعذر حملها على ظاهرها، وعلى حقيقة ألفاظها، لما أشرت إليه من التكليف بما لا يطاق غير واقع فى هذه الشريعة قطعا. وأيضا لأن ظاهر ما جاء فى الحديثين يردده الواقع ردا قاطعا؛ فالصلوات الخمس - على الأقل - التى وصفها موسى بأنها لا تستطاع، قد استطعت بالفعل، وملايين المسلمين يؤدونها منذ قرون. وكذلك القراءة على حرف وحرفين وثلاثة. . لا شك أنها تطاق مع الجهد والتكلف والتعلم. وإذا أخذنا بما عليه الجمهور، فإن القراءة على حرف واحد هى التى حفظت واستمرت، أى أن الأمة قد أطاقت ذلك بالفعل. فلم يبق

(١) سورة الأنعام: ١٥٢ والأعراف: ٤٢.

(٢) هذا لفظ البخارى.

(٣) صحيح مسلم.

إلا حمل (ما لا يطاق) فى هذه النصوص على أقرب المعانى، وهو: الصعوبة والخرج إلى درجة تشبه ما لا يطاق وتقترب منه. فما لا يطاق فى هذه النصوص أريد به المشقة التى توشك أن تدخل فيما لا يطاق. ففى النصوص إذن، نوع من المبالغة المجازية، قصد إظهار الضعف والعجز، وطلب الرحمة والتخفيف. فهذا تقريب فى العبارة يجب أن نتلقاه بتقريب فى الفهم.

ومن هذا القبيل أيضا الأحاديث المصرحة بكفر تارك الصلاة. فقد تعذر على جمهور العلماء، حملها على ظاهرها لما عليه أهل السنة من أنه (لا يكفر أحد بمعصية) ولأن الكفر عندهم لا بد أن يكون عن اعتقاد، لا عن مجرد فعل الجوارح. ولذلك لم يختلفوا فى تكفير من ترك الصلاة جحودا لها واعتقادا لعدم وجوبها، أو لعدم فائدتها. فلما جاءت الأحاديث تكفر مطلق تارك الصلاة، كما فى حديث جابر قال، قال رسول الله ﷺ: بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة^(١)، وحديث بريدة قال، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «العهد الذى بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر»^(٢).

أقول: لما جاءت الأحاديث على هذا الشكل، ذهب العلماء فى تأويل الكفر فيها مذاهب: فقال بعضهم: أرى به التارك جحودا وإنكارا. وقال بعضهم: الكفر هنا مراد به كفر النعمة. وقال بعضهم: المراد به أنه مستحق لعقوبة الكافر المرتد، وهى القتل... وقيلت أقوال أخرى، ولكنها أقوال لا تشفى الغليل، فحمل الكفر على من ترك الصلاة جحودا ليس بالأقوى، لكن كل أمر قطعى فى الدين فجحوده كفر، فأى خصوصية لتكفير جاحد الصلاة وحدها. وكذلك التأويل بجحود النعمة، فكل معصية هى كفر لنعمة الله. أما حمل المعنى على استحقاق عقوبة الكفر، فالأحاديث لم تتطرق للعقوبة ولم تحم حولها، فهذا التأويل فيه بعد وإغراب.

بقى التأويل الذى ذكره المجد ابن تيمية (منتقى الأخبار) وهو المعنى الثانى فى قوله: «وقد حملوا أحاديث التفكير على كفر النعمة، أو على معنى فقد قارب الكفر»^(٣) وهذا التأويل قوى، لأنه أولا - يتبنى معنى «قريبا» من المعنى الظاهرى

(١) رواه الجماعة إلا البخارى والنسائى.

(٢) رواه الخمسة.

(٣) نيل الأوطار ١/٢٩٦.

المعهود اللفظ . والتأويل كلما كان قريبا من حقيقة اللفظ وظاهره كان أقوم وأسلم، وثانيا: لأن هذا التأويل يبرز خصوصية معصية ترك الصلاة من بين سائر المعاصي، وهى أنها معصية خطيرة قريبة من الكفر. وثالثا: يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ﷺ (بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة) على معنى أن الصلاة تحول بين صاحبها وبين الكفر، فإذا زالت الصلاة. أصبح تاركها «وجهها لوجه» مع الكفر، وأصبح عرضة للوقوع فيه كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. وشيبه بهذا المعنى ذكره النووى فقال: «ومعنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة، أن الذى يمنع من كفره كونه لم يترك الصلاة فإذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل بل دخل فيه^(١). والفرق بين القولين هو أن قول النووى يمكن أن يفهم منه ترك الصلاة يلزم منه تلقائيا ومباشرة الدخول فى الكفر. أما القول الذى قدمت فمفاده أن ترك الصلاة يقترب بصاحبه من الكفر ويجعله عرضه له، لأنه حام حول حماه، وهو أعزل من حصانة الصلاة. ولذلك وصف بالكفر لشدة اقترابه منه واقعا وحكما. وأيضا ففى التعبير تحذير من المآل، الذى أصبح تارك الصلاة مهددا به وقريبا منه.

وعلى كل فإطلاق الوصف وإرارة ما يقاربه معروف فى العربية عموما وفى نصوص الشرع خصوصا كما قال العلامة الشريف التلمسانى: «وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه، ولا ينكح على نكاحه^(٢)»، وإنما المراد بالبيع السوم وبالنكاح الخطبة، لأن السوم وسيلة للبيع، والخطبة وسيلة للنكاح، فقد ورد فى رواية أخرى (لا يسوم أحدكم على سوم أخيه ولا يخطب على خطبته)^(٣).

وفى (الموطأ) «قال مالك: : وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم (لا يبيع بعضكم على بيع بعض) أنه إنما نهى أن يسوم الرجل على سوم أخيه، إذا

(١) شرح صحيح مسلم ٧١/٢.

(٢) هكذا أورد التلمسانى هذا الحديث بلفظ النكاح، البخارى، بينما هو عند البخارى ومسلم ومالك والشافعى (فى الرسالة) وغيرهم، بلفظ الخطبة فلست أدرى من أين أتى بلفظ (ينكح). أو لعله اعتمد على حفظه فوهم.

(٣) مفتاح الوصول، ص ٥٥، والحديث كما أشرت مروى فى الصحيحين والموطأ، أبواب النكاح والبيوع.

رکن البائع إلى السائم، وجعل يشترط وزن الذهب . . . ويتبرأ من العيوب . . . وما أشبه ذلك، مما عرف به أن البائع قد أراد مبايعة السائم، فهذا الذي نهى عنه والله أعلم^(١) وهذا يعنى أن البيع المنهى عن منافسته فى الحديث ليس هو البيع التام لأن هذا لا يبقى معه مجال للمنافسة، بل المراد به درجة من التفاهم بين المتبايعين «قريبة» من انعقاد البيع النافذ، فسميت بيعا على وجه التقريب.

(١) الموطأ: ٦٨٤/٢ .

المبحث الثاني

التقريب والتغليب فى القياس

التقريب والتغليب، بمعنى العمل بالظنون الراجعة بأدلتها، مسألة واضحة مسلمة فى مجال القياس. فلا أجدنى بحاجة إلى إثباتها وإقامة الدليل عليها، خصوصا بعدما أثبت ووضحت - فيما سبق - أن التقريب والتغليب جاريان فى مجال إثبات السنن، وجاريان فى فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، سواء منها القرآنية أو الحديثية، فإذا كان القياس أدنى مرتبة وأقل دلالة من نصوص الكتاب والسنة، فإنه أحرى أن يجرى فى مسائله وأحكامه التقريب والتغليب.

وهذا لا يعنى أن القياس لا يكون إلا ظنيا، بل منه ما هو ظنى وما هو قطعى. ولكن أكثر الأقيسة ظن وتغليب.

والقياس كما هو معلوم يتوقف على تحديد علة الأصل المقيس وإثبات وجودها فى الفرع المقيس. فهما مقدمتان يبنى القياس على ثبوتهما. وبحسب القطع أو الظن فى ثبوت هاتين المقدمتين أو إحداهما يكون القياس إما قطعيا أو ظنيا، فإن كانت المقدمتان قطعيتين معا، فالقياس قطعى، وإذا كانتا معا ظنيتين أو إحداهما ظنية فالقياس ظنى. ودرجة الظن تزيد وتنقص بحسب درجة الظن فى المقدمتين أو فى إحداهما.

وأكثر ما يتطرق إليه الاحتمال فى مجال الأقيسة هو إثبات المقدمة الأولى، وهى علة الأصل المقيس عليه. ولهذا سأركز فى بيان التقريب والتغليب فى مجال القياس، على التعليل ومسالكه. ومسالك التعليل يمكن تقسيمها قسمين: مسالك نصية، ومسالك عقلية. وعليه، فالعلل إما منصوصة، وإما مستنبطة. وتطرق الاحتمال ليس مقصورا على العلل المستنبطة، بل حتى المنصوصة قد تكون ظنية ترجحية. وتفصيل ذلك وبيانه فيما يلى:

١ - العلل المنصوصة:

والتنصيص على العلة قد يكون صريحا قاطعا، وليس هذا من شأنى فى هذا البحث، ولكن لا بأس من ذكر أمثلة له، حتى يتميز عما دونه. فمن ذلك قوله

تعالى ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾^(١) ومنه قوله ﷺ مبينا علة نهييه السابق عن ادخار لحوم الاضاحى (إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا)^(٢) ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: (إنما جعل الاستئذان لأجل البصر)^(٣).

ففى هذه النصوص الثلاثة وردت علة الأحكام منصوصة بعبارة قاطعة فى التعليل وهى (من أجل، لأجل). ومن الصيغ القاطعة فى التعليل (كى، ولكى)، ومنها تعالى ﴿ كَيَّ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾^(٤).

أما التنصيص غير القاطع على العلة، فيتمثل بصفة خاصة فيما يسميه الأصوليون «مسلك الإيماء» وقد يسمونه «مسلم التنبيه» وهو أن يتضمن النص ما يورث إلى العلة وينبه عليها، كما فى قوله تعالى فى شأن الربا ﴿ وَإِن تَبْتُمُ فَلَکُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ ﴾^(٥) ففى الآية إيماء وتنبيه على ما فى الربا من ظلم، اقتضى تحريمه والتشديد فيه. ومنه قوله ﷺ فى الحاج الذى وقصته ناقته فمات وهو محرم (اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه فى ثوبيه، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه، فإنه يبعث يوم القيامة مليا)^(٦)، فقد أمرهم ﷺ أن يكفنوا الرجل فى ثوبى إحرامه، وأن يُبقوا وجهه ورأسه عارين، كما يفعل المحرم، ثم نبه على علة ذلك بقوله (فإنه يبعث يوم القيامة مليا). ففى هذا إيماء واضح إلى أن بعثه يوم القيامة مليا، كأنه حاج، هو علة الأمر بإبقائه على هيئة الحاج. وهو إيماء قوى الدلالة، قريب من التصريح القاطع بالعلة. والتعليل هنا مستفاد من ربط الحكم وما بعده بحرفين من الحروف التى تستعمل للتعليل، وهم: الفاء و «إن» فإذا اجتمعا، كان قصد التعليل قويا جدا، ولكنه غير صريح، فلم يعتبر قاطعا. وإذا وقع الربط بأحد الحرفين فقط، كان احتمال التحليل أقل، ولو أنه يترجح، كما فى قوله ﷺ (من أحيا أرضا ميتة فهى له)^(٧). فالظاهر أن الاستحقاق للأرض كان

(٢) الحديث بتمامه فى صحيح مسلم.

(٤) سورة الحشر: ٧

(٦) حديث بتمامه فى صحيح مسلم.

(١) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٣) رواه البخارى ومسلم وغيرهما.

(٥) سورة البقرة: ٢٧٧.

(٧) الموطأ، باب القضاء فى عمارة الموات.

بسبب إحيائه لها. فالإحياء علة الاستحقاق والتملك. ومثل هذا: التعليلُ بأنَّ وحدهما، كما في قوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنْ صَلَّوْا تَكَ سَكَنَ لَهُمْ﴾، ففيه إيماء إلى أن السكن الذي يحصل للمزكين من الصلاة عليهم (أى: الدعاء لهم) هو علة الأمر بالصلاة عليهم.

وهناك صيغ تفيد التعليل بدرجة أدنى مما سبق، بحيث تكون درجة الاحتمال في التعليل بها أكبر، مثل (لعل) في قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١).

ومثل (حتى)، كما في قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٢)، فالتعليل بلعل في الآية الأولى، وبحتى في الآية الثانية، ظاهر يتبادر إلى الفهم بسرعة، ولكن عند مزيد من التأمل والتساؤل يفتح باب الاحتمال. ولكنه لا يرفع الرجحان وغلبة الظن.

وإنما يأتي الاحتمال من كون اللفظ المعلل به يستعمل في التعليل وفي غيره من المعانى. فيتردد الناظر بين أن يكون في هذا النص قد ورد للتعليل أو لمعنى آخر. فيترجح كونه للتعليل بقدر ما يكون استعماله غالبا في التعليل، كما يترجح من خلال السياق، ومن خلال الموازنة بين المعانى المحتملة ومدى استقامتها ومناسبتها للحكم. وهكذا يقوى الرجحان أو يضعف بحسب هذه الاعتبارات^(٣).

وهناك نوع من التنصيص على العلة، لا يكون من الشارع نفسه، وإنما يكون من الراوى والحاكى. قال الأمدى في تمثيله وتوضيحه: «وأما في كلام الراوى، فكما في قوله: سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ... ويلزم من ذلك السببية، لأنه لا معنى لكون الوصف سببا إلا ما ثبت عقبيه، وليس ذلك قطعاً، بل ظاهراً، لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق، وقد ترد بمعنى (ثم) في إرادة التأخير مع المهلة... غير أنها ظاهرة في التعقيب بعيدة فيما سواه»^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٨٣.

(٢) سورة الأنفال: ٣٩.

(٣) تنظر مسالك التعليل في الكتب الأصولية عامة وانظر خاصة بحث الدكتور عبد الحكيم السعدى (مباحث العلة في القياس) ص ٣٣٩ إلى ٣٨٩.

(٤) الإحكام ٣/٣٦٧.

٢ - العلل الاجتهادية:

وأما العلل الاجتهادية. ففيها مجال أوسع للعمل بالتقريب والتغليب، ومسالك التعليل العقلية كلها صالحة لبيان ذلك، ولكن قصدى ليس هو بيان هذه المسالك ودراستها، لا النصية ولا العقلية، وإنما الغرض بيان ما يدخل فى موضوع البحث. ولذلك أقتصر على ما يثبت المقصود.

أ - بين إثبات العلل وإثبات الأخبار:

فمن ذلك: المقارنة الطريفة التى عقدها الأصولى الحنفى أبو بكر السرخسى، بين إثبات العلة من جهة، وإثبات الرواية والشهادة من جهة أخرى، مما يكشف عن حقيقة علمية كبيرة وهى أن قواعد العلم، وقواعد الإثبات العلمى متماثلة ومتشابهة فى عمقها وجوهرها ولو اختلفت فى أشكالها وأسمائها. فقد تطرق السرخسى إلى ما تثبت به العلة وتصح، فذكر لذلك شرطين هما:

١ - أن يكون الوصف المعلن به (أى المعتبر علة) صالحا للحكم.

٢ - أن يكون هذا الوصف معدلا كما يعدل الراوى والشاهد.

ثم بين أن صلاحية العلة تتمثل فى ملاءمتها وتجانسها مع التعليلات المنقولة عن رسول الله ﷺ وصحابته رضى الله عنهم، فلا تكون غريبة نائية عن منهجهم فى تعليل الأحكام، قال: «لأن الكلام فى العلة الشرعية، والمقصود إثبات حكم الشرع بها، فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم تعرف أحكام الشرع»^(١) وغير خاف أن تقدير هذه الصلاحية، من خلال اعتبار الملاءمة والتوافق مع العلل الماثورة، إنما هو ضرب من ضروب التقريب وفن من فنونه. وبما أن هذا الضرب من التقريب لا ينبى على دليل محدد منضبط، وإنما ينبى على خبرة عامة بعلل الشريعة، وعل نظر جُملى فيها، فإنه لا يعتبر كافيا فى إثبات العلل غير المنصوصة. بل تبقى العلة فى هذا المستوى كشاهد مجهول أو راو مستور الحال، فالشاهد يحتاج إلى التزكية، والراوى يحتاج إلى التعديل، ولا يكفى مجرد كون الراوى مسلما، أو كون الشاهد مسلما. فكذا لا يكفى مجرد الملاءمة فى العلة، لأن الملاءمة وحدها بمنزلة إسلام الراوى أو الشاهد. ومن هنا كان لابد من الشرط الثانى وهو تعديل العلة.

(١) أصول السرخسى ١٧٧/٢.

وكما يوجد فى علماء الجرح والتعديل متشددون ومعتدلون، فكذلك شأن الأصوليين فى تعديلهم للعلة، منهم المعتدل، ومنهم المتشدد، بل يمكن القول: ومنهم المتساهل. فقد قسم السرخسى العلماء - حسب موقفهم من عدالة العلة - إلى ثلاث فرق، هم: الأحناف، وفريقان من أصحاب الشافعى.

أما الحنفية فقالوا: «عدالة العلة تعرف بأثرها، ومتى كانت مؤثرة فى الحكم المعلن فهى علة عادلة»^(١) وقد بين هذا التأثير المشروط عندهم فى العلة فقال: «وهذا الأثر الذى ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل، فإنه عبارة عن أثر ظاهر فى بعض المواضع سوي المتنازع فيه، وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة، والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين»^(٢) ومن أمثلة هذا عنده، قوله ﷺ فى تعليل الحكم بطهارة سؤر الهرة «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(٣) فالعلة هنا هى رفع الحرج الناشئ عن اعتبار سؤر الهرة نجسا وهى تظل تتجول داخل البيت وتلامس وتتناول من كل ما تجد. قال: «لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف، لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة فى سؤره، وقد ظهر تأثير الضرورة فى إسقاط حكم الحرمة أصلا بالنص، وهو قوله تعالى ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٤) والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف فى سؤره يكون استدلالا له بعلة مؤثرة»^(٥).

أما أصحاب الشافعى، فالذين تساهلوا منهم، قالوا: «عدالة الوصف بكونه مخيلا، أى موقعا فى القلب خيال الصحة للعلة»^(٦) وهم يرون أن «التأثير الذى اشترطه الحنفية» مما لا يحسن بطريق الحس، ولكنه يعقل، فيكون الوقوف عليه تحكيم القلب، حتى إذا تخيل فى القلب به أثر القبول والصحة، كان ذلك حجة للعمل به»^(٧) وقد رد عليهم قولهم بكون الأثر لا يحسن ولا يضبط ومن ثم نكتفى بالإخالة. قال: «فإن الأثر فيما يحسن معلوم حسا، كأثر المشى على الأرض، وأثر الجراحة على البدن، وأثر

(١) أصول السرخسى: ١٧٧/٢.

(٢) نفسه: ١٨٦ - ١٨٧.

(٣) رواه أبو داود والترمذى والنسائى وإن ماجه وأحمد وغيرهم، من حديث كبشة بنت كعب.

(٤) سورة البقرة: ١٧٣.

(٥) أصول السرخسى: ١٨٧/٢.

(٦) نفسه: ١٧٧.

(٧) نفسه: ١٨٣.

الإسهال فى الدواء المسهل»^(١) .

وتصحيح العلة عن طريق إخالها للعقل عند هذا الفريق من أصحاب الشافعى، إنما يقتصر على حصول غلبة الظن، بأى طريق، وبأى دليل، وبأى أمانة حصلت. وهذا المسلك فى التعليل نسه صدر الشريعة (الحنفى) إلى الإمام الشافعى نفسه، كما نسب اشتراط التأثير إلى أبى حنيفة^(٢) . وسأعود قريباً للحديث عن مسلك الإخالة، أو المناسبة.

وأما، الذين تشددوا فى تعديل العلة، من أصحاب الشافعى فقد اعتبروا الإخالة أمراً باطنياً يتعذر إثباته للغير، ولهذا لا يكون حجة، كما أن صفة الصلاحية التى تثبت لليلة من خلال ملاءمتها ليست حجة كافية. ومن هنا قالوا بإثبات عدالة العلة عن طريق عرضها على الأصول، أى على نصوص الوحى قالوا: «لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها، فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه»^(٣) بالعرض على الأصول. وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله ﷺ فى حياته، وسكوته عن الرد. وذلك دليل عدالته باعتبار أن السكوت بعد تحقق الحاجة إلى البيان لا يحل، فعرفنا أن بالعرض على الأصول تثبت العدالة، كما أن عدالة الشاهد تثبت بعرض حاله على المزكين»^(٤) والعرض على الأصول قد يسفر عن تعديل العلة، وقد يسفر عن «تجريحها» وردها، تماماً كما يحصل فى الشاهد والراوى. وتجريح العلة وردها يكونان مناقضتها للأصول، وتعارضها معها. ولكن بما أن الأصول كثيرة، فإن الحد الأدنى منها قد يجرى فى التعديل، وأدناه أصلاً، كما يزكى الشاهد باثنين. ويبقى بعد ذلك العرض على أصول كثير درجة أعلى من الثبوت والتعديل فهو بمنزلة كثرة الرواة التى قد تصل إلى درجة التواتر^(٥).

والسرخسى لم يعط مثالا على هذا المسلك، ولكن بما أن القول هو مذهب فريق من الشافعية فإنى أذكر مثالين مثل بهما الأصولى الشافعى أبو إسحاق الشيرازى، وهو معاصر للسرخسى^(٦). المثال الأول هو زكاة إناث الخيل التى تدر نسلاً، حيث

(١) نفسه: ١٨٦ .

(٢) التوضيح فى حل غوامض التنقيح ٦٧/٢ .

(٣) يقصد الوصف المعتبر علة .

(٤) أصول السرخسى ١٨٤/٢ .

(٥) انظر المرجع السابق ١٧٧ و ١٨٦ .

(٦) توفى الشيرازى سنة ٤٧٦، وتوفى السرخسى ٤٩٠، وقيل ٤٨٣ .

قال أبو حنيفة بزكاتها، وقال جمهور الفقهاء، من الحنفية وغيرهم: لا زكاة فيها، عملاً بعدم التفريق بين الذكور والإناث. وهو ما تشهد له أصول أخرى، كعدم الزكاة في الحمير والبغال ذكورها وإناثها، وكإيجابها في الأنعام ذكورها وإناثها. فالأصول تشهد لعدم التفريق - في الزكاة - بين الذكور والإناث. وإذا لم تجب في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها.

والمثال الثاني هو مسألة القهقهة في الصلاة، قال الحنفية: تبطل الوضوء، اعتماداً على أحاديث ضعيفة ومرسلة. وقال الجمهور: القهقهة لا تبطل الوضوء في الصلاة لأنها لا تبطله خارج الصلاة. ولو أبطلته في الصلاة، لأبطلته في غير الصلاة. ولأن القهقهة تختلف عن نواقض الوضوء. فهذه أصول تشهد لعدم نقض الوضوء بالقهقهة^(١).

وقد نقل الشيرازي قولاً جيداً لشيخه القاضي أبي الطيب الطبري، يؤصل فيه - نقلاً وعقلاً - مسلك إثبات العلل بشهادة الأصول، ومسلك تشبيه العلة بالخبر في الإثبات والنفي، وفي التعديل والتجريح، وهو المسلك الذي وضعه وسار عليه السرخسي كما سبق. قال أبو الطيب الطبري: «إذا وجدنا الأصول متفقة على ذلك طرداً وعكساً، دلنا ذلك من جهة غلبة الظن، أن هذا الأصل أيضاً (أي محل النزاع) في معناه، لأن الظن يتبع الأكثر. ولهذا لو رأينا غيماً مسفياً، ومعه رعد وبرق، غلب على ظننا أنه ممطر، لأننا لا نرى الغيم على هذه الصفة إلا ومعه مطر فنستدل بحكم غلبة الظن أنه إذا وجد على هذه الصفة أمطر، وإن جاز ألا يمطر. وكالرجل إذا جربناه مرة بعد أخرى بالصدق والأمانة، فإننا نثق بصدقه وأمانته، اعتماداً على ما تقرر لنا من عاداته في الصدق والأمانة إن جاز أن يكون قد ترك تلك العادة»^(٢).

فهذا النص النفيس يلخص ما أردت بيانه في هذه النقطة، ففيه:

١ - إثبات التعليل والاستدلال عليه بشهادة الأصول.

٢ - وإن هذا يتبع بالظن وغلبة الظن.

٣ - وإن الظن يتبع الأكثر الأغلب من الأحوال.

(١) أصل المثاليين في (شرح اللمع للشيرازي ٢/ ٨٦١) وبعض التفصيلات والتوضيحات مني.

(٢) شرح اللمع ٢/ ٣٦٢.

٤ - وأن الظن الغالب لا ينفى بقاء الاحتمال، ولو عن بعد.

٥- وأن إثبات العلل وتصحيحها شبيه في جوهره بإثبات الأخبار وتصحيحها.

٢ - مسلك المناسبة والإخالة:

رأينا قبل قليل أن من الأصوليين - الشافعية خاصة - من يكتفون في التعليل بحصول الإخالة، أى أن يكون الوصف المعتبر علة قد أخال للمجتهد صلاحيته لتعليل الحكم. والإخالة عندهم تتحقق بغلبة الظن، بأى دليل أو موجب تحقق هذا الظن. يقول الآمدى: «وأما الناظر المجتهد، فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك، فلا يكابر نفسه، وكان مؤخذا بما أوجبه ظنه»^(١).

ولعل أوسع طريق لحصول ظن العلية لدى المجتهد هو «المناسبة» أى وجود تناسب بين الحكم المراد تليله، وبين الوصف المفترض علة. والمناسبة تقوم على أساس أن الأحكام الشرعية وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا وجدنا للحكم الذى نبحث عن علته مصلحة يحققها، أو مفسدة يدفعها تبادر إلى أذهاننا أن تلك المصلحة التى يجلبها، أو تلك المفسدة التى يدفعها، هى علته ولأجلها شرع. قال الآمدى بعد أن أورد تعريف أبى زيد الدبوسى الشهير «للمناسب» بأنه «عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول» وبعد أن علق عليه قال: «والحق فى ذلك أن يقال: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتًا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»^(٢).

وواضح أن التعليل بالمناسبة اجتهادى ظنى، ذلك أن إدراك المناسبة، أو التناسب، بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة، يرجع فى النهاية إلى قول المجتهد، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى، يتفاوتان تبعًا لاعتبارات عديدة. منها درجة القوة والوضوح فى المصلحة أو المفسدة المرتبطة بالحكم. ومنها نسبة التحقق والإطراد فى هذه المصلحة أو المفسدة. ومنها كون المصلحة - أو المفسدة - المترتبة على الحكم متفردة فى ذلك،

(١) الإحكام ٣/ ٣٨٤.

(٢) الإحكام ٣/ ٣٨٨ - ٣٨٩.

أو تزاحمها مصالح أو مفسد أخرى، تنازعها صفة العلية. ومنها وجود أصول تؤيدها، أو نواقض وخوازم تنهض في وجهها . .

وهكذا قد يبلغ التعليل بالمناسبة والإخالة درجة القطع، وقد يقترب منها، وقد ينزل حتى لا يتجاوز درجة التعادل إلا قليلا. فتعليل النهي في قوله تعالى ﴿ولا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١)، لا يحتاج إلى أى تدبر أو تفكر، ولا يرد عليه أدنى شك أو تردد، وتؤيده الأصول الكثيرة القاطعة أيضا. . ومثل هذا أحكام كثيرة، لا تخفى عليها المناسبة لها حتى على عوام الناس، مثل الحجر على السفية، والنهي عن النجش، وعن بيع المعدوم، وعن سفر المرأة بعيدا بغير محرم وعن قضاء القاضى وهو غضبان . . .

ثم نجد أحكاما أخرى علقها المناسبة ظاهرة، ولكنها ليست قاطعة فالقول بها تقريب، ذلك مثل تعليل عدد النساء بقصد استبراء الأرحام، وتعليل منع الصلاة والصوم على الحائض بانعدام الطهارة، وتعليل النهي عن حمل المصحف إلى بلاد الكفار بخشية وقوعه فى أيديهم، وتعليل منع الطلاق أثناء الحيض لتجنب آثار الحيض على الزوجين، حيث يطرأ شىء من التوتر والتنافر بينهما، مما يجعل الطلاق غير سليم وغير حكيم . . .

وتنزل قوة التعليل فى بعض الأحكام، فتتطرق إليها الاحتمالات والاختلاف، فلا يبقى إلا الترجيح والتغليب، كما فى تعليل قوله ﷺ «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء يدا بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد»^(٢) فلماذا منع التفاضل والتأخير فى بيع هذه المواد بجنسها، وفرض فيه المثلية والتسليم المتزامن؟ ما هى علة هذا الحكم؟ العلة عند الحنفية هى الكيل والوزن. وهى الطعم والشمية عند الشافعية، وهى الاقتيات والادخار عند المالكية؟ ولا أحد يستطيع أن يدعى أن علة قاطعة وعلة الآخرين باطلة. فكل نظر وقدر، وغلب ما أداه إليه اجتهاده. وتترتب على ذلك أحكام قياسية تغليبية «فهذا الضرب من القياس يدل على الحكم على وجه يحتمل»^(٣).

(١) سورة الإسراء: ٢٣.

(٢) الحديث رواه مسلم.

(٣) شرح اللمع للشيرازى ٢/٨٠٥.

وفى التعليل بالمناسبة وجه آخر من وجوه التغليب، وهو المتعلق بمدى إفضاء الحكم إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة المعلن بها. وهى مسألة تناولها الآمدى فقال: «المقصود إما أن يكون حاصلًا من شرع الحكم يقينا، أو ظنا، أو أن الحصول وعدمه متساويان، أو أن عدم الحصول راجح على الحصول»^(١).

ومراده من هذا أن التعليل بالمقصود الذى يتحقق من الحكم، إنما يصح إذا كان هذا التحقق قطعيا تاما، أو راجحا غالبا ولهذا قال: «والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة»^(٢) أما فى الحالة الثالثة، وهى التكافؤ بين نسبة تحقق المقصود ونسبة عدم تحققه، والحالة الرابعة وهى أن تكون نسبة إفضاء الحكم إلى مقصوده مرجوحة أى أقل من نسبة تخلف الإفضاء، فلا يصح فيهما التعليل بهذا المقصود، إلا أن يكون التساوى والمرجوحية منحصرين فى صور خاصة استثنائية لا فى غالب الجنس. وأعطى مثلا لعله أصح وأوضح من الأمثلة التى أوردها الآمدى. وهو مثال «الملك المرفه» الذى يكثر التمثيل به عند الأصوليين فى مسائل شتى. والأمر يتعلق بتعليل رخص السفر (الفطر وقصر الصلاة...). حيث تعلق بلا خلاف تقريبا برفع المشقة عن المسافر ولكن يعترض على هذا التعليل بمثال «الملك المرفه» الذى يسافر، وهو على أتم راحة وتمتع وتنعم. وقد يكون فى سفره أكثر راحة ورفاها منه فى إقامته. فهذه الحالة لا تتحقق فيها علة الحكم. ولا يفضى الحكم فيها إلى مقصوده وهو رفع مشقة السفر.

والجواب على هذا الاعتراض: أن هذا محصور فى صورة استثنائية، أما جنس السفر فالغالب فيه حصول المشقة، والغالب فيه حصول التخفيف بحكم الترخيص، ولو فرضنا جنس الفعل المحكوم فيه، يغلب عليه، عدم تحقق المقصود أو يتخالف فيه كلية، المقصود المعتبر علة، بطلت هذه العلة، وبطل القول بها والقياس عليها.

٣ - قياس الشبه:

اختلف الأصوليون فى قياس الشبه اختلافا واسعا. اختلفوا فى المراد به، واختلفوا فى مدى حجيته. وواضح أن اختلافهم فى حجيته إنما هو فرع اختلافهم

(١) الإحكام ٣/٣٩١.

(٢) نفسه ص ٣٩٢.

فى معناه، وقد ذكر الأمدى أن لقياس الشبه تفسيرات مختلفة ذكر منها
خمسة:

- أولها: إلحاق الفرع المتردد بين أصليين يشبههما، بالأكثر شبيها به.
 - ثانيها: أن يقضى الشرع بوجوب المماثلة فى أمر من الأمور، فنحكم - عند
تعذر المماثلة التامة بالأمثل والأشبه.
 - ثالثها: الحكم الذى يكون له مناطان، ولا يستقل به أحدهما، إلا أن
أحدهما أغلب من الآخر، فنعله بالغالب منهما ونحكم بمقتضاه.
 - رابعها: الجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب، ولكنه يستلزم ما
يناسب الحكم.
 - خامسها: أن يلوح وصف يمكن أن يكون علة للحكم، ولكن مناسبه غير
ظاهرة، وأيضا لا يوجد دليل على بطلانها، فنعمد هذا الوصف علة، إذا وجدنا
الشارع يلتفت إلى مثله فى بعض الأحيان، فيكون هذا مرجحا للإثبات على النفى
مراعين فى ذلك كون الأصل والغالب فى الأحكام التعليل^(١) فيكون تعليله إلحاقا
له بغالب الأحكام.
- وبصفة عامة فإن قياس الشبه أكثر من ينكره الحنفية، ويقول به جمهور
المالكية، وأما الشافعية فمنقسمون فى شأنه بين مصحح ومبطل، . غير أن الخلاف
فى الحقيقة إنما يرجع إلى مراد كل واحد بقياس الشبه. يقول ابن برهان - وهو
شافعى يقول بقياس الشبه -: «قياس الشبه حجة وقال أصحاب أبى حنيفة: ليس
بحجة: واعلم أنهم لا يخالفوننا فى المعنى، فإنهم معترفون به. إلا أنهم يقولون:
هو قياس الحكم على الحكم، والاستدلال بالحكم على الحكم هو الشبه، إلا أنهم
سموه باسم آخر ونحن لا ننازعهم فى اللفظ»^(٢).

(١) انظر: الإحكام ٤٢٤/٣ - ٤٢٧.
(٢) الوصول إلى الأصول ٢٩٤/٢ - ٢٩٥.

وهذا الباجي المالكي - وهو من أكبر المدافعين عن صحة قياس الشبه - يذكر أن أكثر شيوخهم على أن قياس الشبه صحيح، ثم يقول: «قياس العلة وقياس الشبه معناهما واحد. وإنما الفرق بينهما أن الحكم معلق على أحدهما على سبيل العلة، وفي الآخر على سبيل العلامة^(١)».

وحتى لا أقع في الالتباس ولا في التلبس، فإنني سأحدث عن قياس الشبه، قاصداً به المعنى الأول والثاني من المعاني الخمسة التي ذكرها الأمدى. وهما عند التدقيق يرجعان إلى معنى واحد، وهو اعتبار الشبه بين الأحكام إذا ظهر أن لذلك الشبه أثراً في الحكم. وهذا أصل معمول به عند عامة الفقهاء منذ أن عمل به الصحابة، ثم أصله وتوسع في العمل به إمام الأصوليين محمد بن إدريس الشافعي، سواء في (الرسالة) أو في (كتاب إبطال الاستحسان)^(٢)، أو في تطبيقاته الفقهية المختلفة.

ومنطلق التأصيل والتطبيق لقياس الشبه، بالمعنى الذي قدمت، قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ^(٣)﴾ فقد حكم الله تعالى على من قتل صيداً وهو محرم بحج أو عمرة أن يتصدق بهدى من الأنعام، يماثل ما قتل من الصيد. ولكن المماثلة التامة بين حيوانات الصيد وحيوانات الأنعام متعذرة، وحتى مجرد التقارب البدني قلما يتوفر، خصوصاً أن الصيد تدخل فيه الطيور، وليس لها مثل من الأنعام، فاجتهد الصحابة رضي الله عنهم، وشبهوا وقاسوا، وغلبوا وقربوا. قال الإمام الشافعي: «فحكم من حكم من أصحاب رسول الله ﷺ على ذلك، فقضى في الضبع بكبش، وفي الغزال بعنز، وفي الأرنب بعناق^(٤) وفي اليربوع^(٥) بجفرة^(٦)...»

(١) إحكام الفصول في أحكام الأصول ٦٢٩ - ٦٣٠.

(٢) انظر: الرسالة ٤٩٠ - ٤٩٢ وكتاب إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم ٧ / ٣٠٠ - ٣٠٣.

(٣) المائدة: ٩٥.

(٤) العناق: هي الأنثى من أولاد المعز ما تتم السنة.

(٥) اليربوع: دويبة صغيرة فوق الجرذ، طويل الرجلين قصير اليدين جداً.

(٦) الجفرة: ما لم يبلغ أربعة أشهر من أولاد المعز.

والعلم يحيط أن اليربوع ليس مثل الجفرة في البدن، ولكنها كانت أقرب الأشياء منه شبيها، فجعلت مثله. وهذا من القياس يتقارب تقارب العنز والطبي، ويبعد قليلا بعد الجفرة من اليربوع.

ولما كان المثل في الأبدان، في الدواب من الصيد دون الطائر. لم يجز فيه إلا ما قال عمر - والله أعلم - من أن ينظر إلى المقتول من الصيد، فيجزي بأقرب الأشياء به شبيها منه في البدن، فإن فات منها شيئا^(١)، رفع إلى أقرب الأشياء به شبيها...^(٢).

وقال ابن برهان: «وأما عمدة من أجاز قياس الشبه، فإنهم قالوا: أجمع الصحابة على العمل بقياس الشبه في جزاء الصيد، وشبهوا النعامة بالبدنة. وكذلك شبهوا الحمامة بالشاة^(٣)، وحكموا به في كثير من المسائل. ولأن المقصود من قياس المعنى هو التغليب على الظن، فإذا حكموا بقياس المعنى فكذلك قياس الشبه، فإن غلبة الظن حاصلة^(٤)».

ولعل أكثر الصور التي يعمل فيها بقياس الشبه، هي صورة تردد المسألة أو النازلة بين أصليين، تشبه هذا من وجه، وتشبه هذا من وجه. فيتردد المجتهد في إلحاقها بأحد الأصلين، ويلحقها بأكثرهما أشباها. قال الإمام الشافعي رحمه الله «تنظر النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى، والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين دون الذي أشبهته في واحدة، وهكذا^(٥)».

ومن أمثلته: الوارث إذا صرح بوارث آخر لم يكن معروفا، هل يعتبر تصريحه هذا من قبيل الإقرار، بحيث يؤخذ به، كما يؤخذ أي صاحب إقرار بإقراره. أم هو من قبيل الشهادة فلا يؤخذ إلا وفق ما تؤخذ به الشهادات؟ جاء في

(١) أي إذا فات المقتول من الصيد نظيره من الأنعام بمعنى: تجاوزه، وكان أكبر منه.

(٢) الرسالة: ٤٩٠ - ٤٩٢.

(٣) هذا التغليب خاص بحمام مكة، نظرا لحرمتها، أما غيره فتطبق عليه القاعدة التي بينها الإمام الشافعي.

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/٢٩٧.

(٥) إبطال الاستحسان الأم ٧/٢٠٣.

مسودة آل تيمية (قال القاضى: المتردد بين أصليين يجب إلحاقه بأحد الأصلين، هو أشبههما به وأقربهما إليه، وإلحاق الوارث بالإقرار أشبه، لأنه لا يشترط فيه العدالة، ولا يشترط له لفظ الشهادة، ولا مجلس الحكم...^(١)) وواضح أن إلحاق تصريح الوارث واعترافه بوارث آخر، إنما اعتبر من قبيل الإقرارات لكون وجوه شبهه بها كثيرة، خلافاً لشبهه بالشهادات، التي لا يشبهها إلا في كونه ملزماً للغير^(٢).

وقياس الشبه هذا، يسميه بعض الأصوليين والفقهاء (قياس غلبة الأشباه)، تمييزاً له عن الصور الأخرى لقياس الشبه، ومنهم من لا يفرق، لأن مراعاة الشبه في الأقيسة هو الجوهر الذى يجمع كل الصور. فيكون الشبه، أو غلبة الظن أصلاً في القياس والاجتهاد، ولهذا عده الإمام الغزالي أحد أصول أربعة ترجع إليها الأحكام الشرعية فقال: «الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب...»^(٣).

والشبه كغيره من أوجه القياس والتعليل الظنى، يزداد قوة بشهادة الأصول المؤيدة له، ويضعف بشهادة الأصول المعارضة له. مثال ذلك ما قاله المالكية والشافعية من إيجاب النية في الوضوء، تشبيهاً للوضوء بسائر العبادات، وفي مقدمتها التيمم الذى هو أقرب إليه، وهو متفق على وجوب النية فيه. قال الشريف التلمسانى «المالكية والشافعية غلبوا شبهه (أى الوضوء) بالتيمم. فأوجبوا له النية. والحنفية غلبوا شبهه بإزالة النجاسة، فلم يوجبوها»^(٤) غير أن تغليب المالكية والشافعية تشهد له وتقويه أصول كثيرة، وهى فى آن واحد تضعف تغليب الحنفية وتجعله مرجوحاً. وهذه الأصول هى العبادات كلها من صلاة وزكاة وحج وصوم. يقول أبو الوليد الباجى بلسان المالكية، رداً على الحنفية: «علتنا أولى، لأنه تشهد لها أصول كثيرة: وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد. وما شهد له

(١) المسودة: ٣٧٥.

(٢) انظر فى هذه المسألة وأمثلتها: تخريج الفروع على الأصول للزنجانى، ص ٨١ وما بعدها.

(٣) المستصفى: ٣٧٩/٢.

(٤) مفتاح الوصول: ١٣٣.

أصول كثيرة أولى، لأن ذلك يقوى غلبة الظن. وغلبة الظن إنما تحصل بشهادة الأصول. فلما كثرت شهادة الأصول قويت غلبة الظن، فكان ما قلناه أولى»^(١).

وفى مثل هذا قال القاضى أبو الوليد بن رشد: «قياس الشبه المأخوذ من الموضوع المفارق للأصول يضعف»^(٢).

فهذه جوانب ونماذج من التقريب والتغليب فى مجال القياس، ولا أرى ضرورة للتقصى ولا لتكثير الأمثلة، ولا لبيان التقريب والتغليب فى بقية مسالك التعليل التى لم أذكرها. لأن مبدئى هو: (يكفى من القلادة ما أحاط بالعنق)، ثم إن هذا البحث يتتبع خيوط نظرية معينة، ويريد تركيز نظر القارئ عليها، لا إغراقه فى الخلافات والتفصيلات والأمثلة، مما قد يشوش عليه وعلى تتبعه لخيوط النظرية المقصودة.

على أنى أرى من المفيد أن أضيف إلى ما بينته فى هذا المبحث من مواطن العمل بالتقريب والتغليب فى مجال القياس، نصا مركزا وجامعا فى هذا الباب، وهو للإمام الغزالى، يحدد فيه مواطن الاحتمال فى القياس. وحينما يتطرق الاحتمال، لا يبقى أمامنا إلا التقريب والتغليب. يقول الإمام الغزالى رحمه الله: «المقدمة الأولى: فى مواضع الاحتمال من كل قياس، وهى ستة:

الأول: يجوز أن لا يكون الأصل معلولا عند الله تعالى، فيكون القائن قد علل ما ليس بمعلل.

الثانى: أنه إن كان معللا، فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله، بل علل بعلة أخرى.

الثالث: أنه إن أصاب فى أصل التعليل، وفى عين العلة، فلعله قصر على وصفين أو ثلاثة. وهو معلل بها مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه.

(١) إحكام الفصول ٧٥٩ - ٧٦٠.

(٢) بداية المجتهد ٢ / ٢٩٠.

الرابع: أن يكون قد جمع إلى العلة وصفا ليس مناطا للحكم. فزاد على الواحد.

الخامس: أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها، لكن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة بجميع قيودها وقرائنها، ولا تكون كذلك.

السادس: أن يكون قد استدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة، كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل...»^(١).

(١) المستصفي ٢/٢٧٩.

المبحث الثالث فى الترجيحات

يقترن الترجيح عند الأصوليين بالتعادل، وهكذا نجدهم كثيرا ما يبحثون الموضوع تحت عنوان (التعادل والترجيح). ورغم أن التعادل والترجيح بينهما تضاد، بحيث إذا وجد التعادل انتفى الرجحان، وإذا وجد الرجحان أو الترجيح انتفى التعادل، فإن بينهما تلازما أيضا، ولو أنه تلازم ظاهرى عابر. وسر ذلك هو أن الترجيح إنما يلجأ إليه عند ظهور نوع من التعادل والتكافؤ بين الدليلين المتعارضين. أما عندما يكون أحد الدليلين المتعارضين متفوقا على الآخر بشكل يدركه كل واحد ويبادئ النظر، فلا حاجة عندئذ للترجيح والمرجحات. فمن هنا جاء التلازم بين التعادل والترجيح. فظهور التعادل بين الدليلين المتعارضين يستدعى الترجيح بينهما. والترجيح يستلزم ظهور تعادل أو ما يشبه التعادل. أما التضاد بين التعادل والترجيح فأت من كون الترجيح هو رفع التعادل، فلا يجتمعان أبدا.

وتعريفات الأصوليين وتوضيحاتهم للترجيح لا تخرج فى جوهرها عن كون الترجيح هو إظهار مزية لأحد الدليلين المتعارضين «المتعادلين» تقتضى تقديمه على معارضه وبهذه المزية يرتفع التعادل بينهما، فيصير صاحب المزية راجحا مُعمَلا، ويصير الآخر مرجوحا مُهمَلا. وإنما قلت «مزية لأحد الدليلين» ولم أقل «فى أحد الدليلين» حتى لا يفهم أن المزية لا بد أن تكون فى نفس الدليل، ومن داخله. بل قد تكون كذلك، وقد تكون أمرا خارجيا. والمزايا التى يمكن أن ترجح دليلا على آخر، سواء كانت ذاتية أو خارجية، هى ما يسمى بالمرجحات.

ولست أريد فى هذا المبحث القصير تناول قضايا الترجيح وعرض المرجحات وأمثلتها. فهذه الأمور - من جهة - قد بحثت وفصلت بشكل مطول ومفصل قديما وحديثا فقديما تناولها الأصوليون - وخصوصا المتأخرين منهم - فى أبواب وفصول أصبحت قارة فى كل مؤلفاتهم تقريبا كما تناولها الدارسون المعاصرون فى

مؤلفات وأبحاث مستقلة^(١).

ومن جهة أخرى فأنا إنما أقتصر من كل باب، ومن كل قضية، على بيت القصيد فيها، وأعنى به: العمل بالتقريب والتغليب. وباب التراجيح هو أكثر ما يتجلى فيه التقريب والتغليب. بل لست مبالغا إذا قلت: إن هذا الباب، بشقيه الأصولي، والتطبيقي، كله تقريب وتغليب.

والترجيح هو إحداث الرجحان، أو إظهار الرجحان. وهو مأخوذ من رجحان كفة الميزان، إذا كان ما فيها أثقل مما في الكفة الأخرى. وهذه الاستعارة في التسمية غاية في التوفيق.

ذلك أن العلم ميزان، والقضايا والمقولات العلمية موزونات. فما ثقل وزنه في ميزان العلم كان مقبولا راجحا. وما خف وزنه كان مردودا مرجوحا، سواء كان رواية ونقلًا، أو تفسيرًا وتأويلا، أو قياسًا واجتهادا.

وأساس الوزن في الترجيح العلمي هو تغالب الظنون، أو تغالب الظنين المتعارضين، فأيهما كان أغلب، كان هو الراجح، وكان العمل عليه وذلك تابع لمدى قوة الأدلة والمرجحات يقول ابن النجار الحنبلي: «وضابط الترجيح أنه متى اقترن بأحد دليلين متعارضين، أمر نقلى أو اصطلاحى، عام أو خاص، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية، وأفاد زيادة ظن، رجح به...»^(٢).

(١) أذكر منها:

- دلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، للدكتور بدران أبو العينين بدران.
- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، للدكتور عبد اللطيف البرزنجي.
- التعارض بين الأدلة عند الأصوليين، للأستاذ محمد عبد الحميد جعفر.
- تعارض الأدلة الشرعية، للعلامة محمد باقر الصدر.
- التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامى، للدكتور محمد الحفناوى.
- تعارض النصوص الشرعية، للدكتور عيسى زهران.
- دراسات فى التعارض والترجيح عند الأصوليين، للأستاذ السيد صالح.
- ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، للأستاذ بنيونس الوالى (يوجد البحث مقرونا بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط).
- (٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٧٥١/٤.

وقد سرد العلامة الشنقيطى - فى منظومته - مرجحات كثيرة، ثم نبه على جوهرها وضابطها العام، فقال:

وقد خلت مرجحات فاعتبر واعلم بأن كلها لا ينحصر
قطب رحاها قوة المظنة فهى لدى تعارض مئنة

وقال فى الشرح: «يعنى أن قطب رحي المرجحات، الذى تدور عليه غالبا هو قوة المظنة، بكسر الظاء المشالة - أى: الظن فى ترجيح أمر على مقابله . . . فهو - أى قوة الظن - عند تعارض الأمرين مئنة، أى علامة على الترجيح . . .»^(١).

وقال العلامة الشيخ بخيث المطيعى: والأصل العام الذى اتفق عليه الجميع فى باب الترجيح بجميع أنواعه: تقديم غلبة الظن، فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب^(٢) فمدار العمل على ما غلب، والمجتهد مطالب بأن يلتزم الأقوى والأغلب من الأدلة والأمارات. وكما قال أبو الحسين البصرى «يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمارات . . . ثم إذا ظن قوة إحدى الأمارات لا يجوز له فى تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات فى نفسه^(٣)» وذلك «للقطع بإيثار والأرجح» كما يقول ابن المرتضى^(٤) وقد حكى أبو الحسين الإجماع على هذا الأصل فقال: «وأجمعوا على أنه لا يجوز، إذا غلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها، أن لا يعمل عليها وأن يعمل على الأمارات الأضعف فى ظنه»^(٥).

فهذا هو جوهر الترجيح والعمل بالترجيح، وقد عمل به العلماء خلفا عن سلف، فغلبوا بين الأخبار، وغلبوا بين المعانى المحتملة للنصوص من القرآن والسنة، وغلبوا بين العلل والأقيسة . . . وحيثما ظهرت الغلبة والرجحان، كان ذلك مسلكهم واختيارهم. وقد نص كثير من العلماء على انعقاد الإجماع - وخصوصا

(١) نشر البنود على مراقى السعود: ٣١٤/٢.

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (على هامش نهاية السؤل ٤/٥٢٢ - ٥٢٣).

(٣) المعتمد ٢/٩٥٢ - بتحقيق حميد الله.

(٤) مقدمة كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ٢٠١.

(٥) نفسه ٩٥٣ - ٩٥٤.

إجماع الصحابة والسلف المتقدمين - على الترجيح بين المتعارضين والعمل بالراجح منهما. قال الإمام الغزالي: «فإن قال قائل: لم رجحتم أحد الظنين، وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه؟ وهلا قضيتم بالتخير أو بالتوقف. قلنا: كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتتا، لكن الإجماع قد دل على خلافه، على ما علم من السلف في تقديم بعض الأخبار علي بعض، لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرتهم وعدالتهم وعلو منصبهم...»^(١).

ومن نصوا على إجماع الصحابة والسلف في هذه المسألة: الباجي^(٢) والجويني^(٣)، والآمدي^(٤)، والبيضاوي^(٥)، وعبد العزيز البخاري^(٦)، والشنقيطي^(٧).

واحتاط ابن النجار فقال: «اعلم أن العمل بالراجح فيما له مرجح: هو قول جماهير العلماء»^(٨).

والحقيقة أننا لو ذهبنا نلتمس ما قد ينقض دعوى الإجماع في هذه المسألة، ويجعلها مسألة خلافية، لما وجدنا شيئاً يقوم على ساق. ولهذا أرى أن من يذكرون أن المسألة فيها خلاف بين العلماء، يبالغون في الأمر. ذلك من قول عبد العزيز البخاري: «اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح، فقال بعضهم: الواجب عند التعارض التوقف أو التخير دون الترجيح... وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح، متمسكين في ذلك بإجماع الصحابة والسلف...»^(٩).

وأكثر منه مبالغة الشيخ محمد بخيت الطيعي، حيث عقب على البيضاوي والأسنوي في استدلالهما على صحة الترجيح بإجماع الصحابة، عقب عليهما، وكأنه يرمى إلى نقض دعوى الإجماع فقال: «اختلف العلماء في العمل بالراجح.

(١) المستصفى ٣٤٩/٢.

(٢) انظر: إحكام الفصول ٧٣٣.

(٣) انظر الإحكام ٣٢١/٤.

(٤) كشف الأسرار ٧٦/٤.

(٥) شرح الكوكب المنير: ٦١٩/٤.

(٦) انظر: البرهان ١١٤٢/٢.

(٧) انظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ٤٤٦/٤.

(٨) نشر البنود ٢٧٩/٢.

(٩) كشف الأسرار: ٧٦/٤.

فقال فريق، يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح، فالعمل به (أى بالمرجوح) ممتنع، سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً وقال القاضى أبو بكر الباقلانى، لا يجوز العمل بما رجح ظناً، إذ لا ترجيح بظن عنده، فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح. وقال أبو عبد الله البصرى: إن رجح أحدهما بالظن، فالتخير بينهما فى العمل، وإنما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعاً^(١).

أقول: بالغ الشيخ المطيعى باعتباره المسألة خلافية (اختلف العلماء...) وبالغ حين اعتبر القائلين بالترجيح مجرد فريق. بينما يحكى الأصوليون الإجماع فى المسألة، ومن تحفظ منهم نسب القول به إلى جماهير العلماء، كما تقدم. وبالغ حين نسب جازماً إنكار العمل بالترجيح إلى الباقلانى والبصرى، وفى هذه النسبة ما فيها مما سأوضحه بعد قليل.

وحتى لو صح القول المذكور عن البصرى والباقلانى، فإن قول اثنين من العلماء، وفى وقت متأخر عن انعقاد الإجماع^(٢)، لا ينقض الإجماع ولا يسوغ تصوير المسألة على هذا النحو. على أن ما ينسب إلى الباقلانى وأبى عبد الله البصرى يبقى رواية ضعيفة، وإن رده كثير من الأصوليين المتأخرين^(٣)، بالإضافة إلى ما ضعفه من حيث مضمونه.

أما ضعفه من حيث النقل فتدل عليه أدلة كثيرة، منها أن الأصوليين المتقدمين إما لم يذكروه، أو ذكروه على نحو يدعو إلى الشك فيه. فأبو الحسين البصرى، والباجى، والشيرازى، والسرخسى، والبزدوى، لم ينسبوا هذا القول لا إلى أبى عبد الله البصرى، ولا إلى أبى بكر الباقلانى، ولا إلى غيرهما.

أما أبو المعالى الجوينى: فقال: «وحكى القاضى عن الملقب بالبصرى، وهو جعل، أنه أنكر القول بالترجيح. ولم أر فى ذلك فى شىء من مصنفاته مع بحثى

(١) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (نهاية السؤل ٤/٦٦٤).

(٢) أبو بكر الباقلانى توفى سنة ٤٠٣ وأبو بكر عبد الله البصرى سنة ٣٦٩.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول ٢/٣٣٢ - شرح الكوكب المنير ٤/٦١٩ - جمع الجوامع: ١٧٠ سلم الوصول ٤/٤٤٦ - نشر البنود ٢/٢٧٩.

عنها»^(١) فهو أولا يجعل القاضى الباقلانى مجرد حاك للقول بإنكار الترجيح، وليس قائلا به. ثم هو - ثانيا - يشك حتى فى هذه الحكاية عن أبى عبد الله البصرى، لأنه لم يجد هذا القول فى كتبه مع البحث والتقصى.

أما الغزالى، فقد تابع الجوينى فى (المنخول) فقال «وعزا القاضى إلى (أبى الحسين البصرى)^(٢) بالرمز إلى أنه أنكر الترجيح»^(٣) فهو يؤكد أن الباقلانى حاك لا قائل، وحتى الحكاية أصبحت مجرد رمز وإشارة! ويزداد شكنا فى أمر هذه الحكاية من كون الغزالى أهمل ذكرها بالمرّة فى آخر كتبه الأصولية (المستصفى واكتفى بعبارة: «فإن قال قائل . . .» وقد تقدم تمام كلامه قبل قليل.

ومن هنا فقد حق للدكتور عبد الحميد أبو زنيد، أن يتحفظ ويتشكك فى قول ابن برهان «وقال القاضى أبو بكر: لا يقضى بالراجع، ولكنهما يتعارضان، ويجب الرجوع إلى دليل آخر»^(٤) فقد عقب عليه بقوله: «نسبة هذا القول للقاضى أبى بكر فيه نظر، لأنى لم أجد من نسب هذا القول إليه ممن هم شديدا الاعتناء بنقل أقواله. وقول ساقط كهذا تكون الدواعى موجودة على نقله . . .»^(٥).

وقد يبدو أن التشكيك فى النقل ينصب خاصة على نسبة القول إلى الباقلانى، ولكن كلام الجوينى والغزالى فى ذكر نسبة القول إلى البصرى، ثم نبذ الغزالى لهذه الحكاية فى (المستصفى)، كلها قرائن تشكك فى النسبة إلى البصرى

(١) البرهان: ١١٤٢/٢.

(٢) هكذا فى (المنخول) بتحقيق محمد حسن هيتو. وهو خطأ لا شك فيه: أولا، لأن القاضى الباقلانى توفي قبل أبى الحسين البصرى بأزيد من أربعين عاما. وثانيا لأن الجوينى نص على أن المحكى عنه هو (جعل)، وهو أبو عبد الله البصرى، الحسين بن على، الملقب بالجعل وذكّر ابن النديم أنه يعرف بالكاغدى (٣٠٨ - ٣٦٩هـ) وهو حنفى، ورأس من رؤوس المعتزلة. غير أن هذا الخطأ لا ينبغى نسبه إلى الغزالى كما فعل الدكتور عبد الحميد أبو زنيد (انظر الوصول لابن برهان ٣٣٢/٢ الهامش والذى لا يكاد يتصور غيره هو أن الخطأ أدخل على (المنخول) من غير الغزالى. ولعل مما سهل الوقوع فى قلب التسمية، أن يكون الغزالى ذكره باسمه (الحسين البصرى) فقلب إلى (أبى الحسين البصرى) أما أبو الحسين البصرى، فقد دافع عن صحة العمل بالترجيح: انظر (المعتمد) ٦٧٣/٢ بتحقيق حميد الله

(٣) المنخول: ٤٢٦.

(٤) الوصول إلى الأصول: ٣٣٢/٢.

(٥) نفسه.

أيضا، يضاف إلى هذا ما قاله ابن تيمية: وهو «يجوز ترجيح أحد الدليلين الظنيين على الآخر عند عامة العلماء. واختلف النقل فيه عن البصرى»^(١).

وبالرغم من هذا كله، فلنقل: «لا دخان بلا نار» ولنقل: لعل أبا عبد الله البصرى، أو غيره أو هو وغيره، قد ذهب إلى إنكار القول بالترجيح بين الدليلين الظنيين المتعارضين، وأن لا ترجيح إلا بدليل قطعى، وإلى أنه إذا لم يوجد دليل مرجح قطعى، لزم التخيير أو التوقف. ولننظر فى هذا القول، أيا كان قائله وإن كان له قائل والنظر فيه يقتضى إبطاله وردّه، لما يلي:

١ - اشتراط المرجح القطعى للعمل بالترجيح، يخرج المسألة عن حقيقة الترجيح، فإن الترجيح الحقيقى ما كان بين دليلين ظنيين: أما إذا كان أحدهما قطعيا، أو كان إلى جانب أحدهم شاهد قطعى، فإننا نصبح أمام شىء صحيح قطعيا، وشىء باطل قطعيا، لأن القطع بصحة أى شىء هو فى نفس الوقت قطع ببطلان ضده. فكل دليل ثبت بيقين، وصح مدلوله بيقين، فقد بطل نقيضه بيقين. فلا مجال للترجيح فى هذه الحالة. قال ابن المرتضى: «ولا تعارض فى قطعيين، ولا قطعى وظنى لانتفاء الظن»^(٢).

٢ - القول بالتخيير، فى حقيقته ومآله، إنما هو ترجيح لا مرجح، وما أظن عقلا سليما يفضل الترجيح بلا مرجح، على الترجيح بمرجح معتبر مؤثر فى الموازنة بين المتعارضين. إن العقلاء حتى من عامة الناس، إذا تعارضت عليهم الأمور وازنوا بينها ورجحوا بأى شىء يصلح للترجيح فى بابه. فكيف بالمجال العلمى الذى لا يقبل أن يخطو المرء فيه أى خطوة إلا وفق الأدلة والقواعد العلمية؟ فكيف نترك الدليل المرجح، والقاعدة العلمية المرجحة، و«نختار» اعتباطا، بلا مرجح، ولا أمانة؟!.

٣ - أما القول بالتوقف، فلا يقل سوءاً عن القول بالتخيير بل قد يكون أسوأ

(١) المسودة: ٣٠٩.

(٢) مقدمة البحر الزخار ٢٠١.

منه، باعتبار أن في التخيير عملاً بأحد الدليلين، وأما التوقف ففيه إهدار الدليلين معاً. بالإضافة إلى أن فيه أيضاً نوعاً من التخيير، وهو تخيير أسوأ من التخيير الأول، ذلك أن «التوقف» عن العمل بالدليلين المتعارضين لا يعنى التوقف التام والنهائى أمام القضية المطلوب حكمها، بل هو فقط توقف عن العمل بالدليلين المتعارضين. ومن هنا قد يعتبر البعض هذه القضية كأنها عارية عن الدليل، فيفعل فيها ما يشاء، وهذا هو التخيير المطلق، بخلاف التخيير السابق، فهو تخيير محدود، تخيير بين أحد دليلين شرعيين.

وهكذا يظهر بطلان القول الراض للترجيح بكل عناصره، ويبقى بالترجيح مسلماً علمياً سديداً وضرورة عملية لا محيد عنها. كما قال أبو العباس القباب: «فالعمل بالراجح متعين عند كل عالم متمكن^(١)» والله در الطوفى حيث قال: «العمل بالأرجح متعين عقلاً وشرعاً، وقد عملت الصحابة بالترجيح مجمعين عليه. والترجيح دأب العقل والشرع، حيث احتاجا إليه^(٢)».

كما أنه من المعلوم أيضاً أن التعارض المتحدث عنه، ليس تعارضاً حقيقياً راجعاً إلى ذات الأدلة الشرعية، فهذا لا يمكن أبداً. وإنما التعارض ناتج عن خطأ الناس فى النقل أو فى الفهم، أو ناتج عن وضع الدليل فى غير موضعه. والترجيح يرمى إلى رفع هذه الآفات.

وهذه القضايا كلها قد تناولها العلماء بالدرس والتمحيص والتمثيل. كما تناولوا صور التعارض الواقعة والممكنة والمفترضة ووضعوا لكل ذلك مرجحاته، بل إنهم أسرفوا فى افتراض وجوه التعارض ومرجحاتها حتى أخذ عدد من العلماء يتصدون لبيان المرجحات الفاسدة، التى جاء القول بها نتيجة الرغبة فى التكثير والاحتياط الافتراضى.

وبناء على هذا، فلا معنى لأن أعيد الخوض فى هذه المسائل لا بتفصيل ولا بإيجاز، فهى مقررة ومكررة فى عامة الكتب الأصولية وخصوصاً المتأخرة منها.

(١) معيار النشرىسى ٤٧/١١.

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٦٢١/٤.

ولكنى أريد التأكيد فقط على أن العمل بالترجيح، هو عين العمل بالتقريب والتغليب. وإن كان الترجيح فى معظمه تغليب، حتى جعلهما الأسنوى مترادفين، قال: «الترجيح فى اللغة هو التميل والتغليب»^(١) والتقريب - فى اصطلاح هذا البحث خاصة - إنما هو درجة عليا من درجات التغليب. ويحصل ذلك إذا كان المرجح قويا، يصبح معه المعارض بعيدا جدا، أو إذا تضافرت مرجحات عديدة على تأييد أحد المتعارضين، من ذلك ما يسمى عند الأصوليين (الترجيح بكثرة الأدلة)، ومثله (الترجيح بكثرة الرواة) قال ابن النجار: «فإن كثرة الأدلة تفيد تقوية الظن، لأن الظنين أقوى من الظن الواحد، لكون الأكثر أقرب إلى القطع»^(٢).

(١) نهاية السؤل ٤/٤٤٥.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٦٣٤.

الباب الثاني

تأصيل النظرية

الفصل الأول: أدلة النظرية.

الفصل الثاني: ضوابط النظرية.

الفصل الثامن

أدلة التقويم

المبحث الأول: أدلة العمل بالتقريب والتغليب

المبحث الثاني: اشكالات واعتراضات

المبحث الأول

أدلة العمل بالتقريب والتغليب

١ - من القرآن الكريم:

تبين من خلال الفصول والمباحث السابقة أن أكثر صور التقريب والتغليب ترجع إلى العمل بغالب الظن. وتردد في ثنايا ذلك على لسان عدد من العلماء أن العمل بالظن واجب. وهم يقصدون - لا شك - الظن الغالب الراجح.

والأصل في العمل بالظن أدلة كثيرة، نقلية وعقلية، تضافرت على تثبيت هذه النتيجة. ومن هذه الأدلة آيات قرآنية، استفاد منها العلماء مشروعية العمل بالظن في بعض الحالات، ووجوب العمل به في حالات أخرى.

من هذه الآيات قوله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾^(١) فهذه الآية دلت بمنطوقها على وجوب اجتناب كثير من الظن، وأن بعض الظنون إثم فلا يجوز اتباعها، ودلت بمفهومها الواضح على أن بعض الظنون ليس بإثم، وليس مطلوباً اجتنابه. وهذا يعنى العمل ببعض الظنون ومشروعيته.

أما وجوب العمل بالظن في بعض الحالات، فدللت عليه آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوَصِّرٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾^(٢) فقد دلت الآية على أن من توقع وغلب على ظنه أن موصياً مقدماً على ظلم ورثته بوصية مجحفة سيئة القصد. فيجب عليه أن يبادر إلى إصلاح هذا الفساد. ومنع هذا الظلم من النفاذ. قال القرطبي: «في هذه الآية دليل على الحكم بالظن، لأنه إذا ظن قصد الفساد، وجب السعى في الإصلاح. وإذا تحقق الفساد لم يكن صلحاً، إنما يكون حكماً بالدفع وإبطالا للفساد وحسماً له»^(٣).

ولهذه الآية نظائر في القرآن الكريم، كقوله سبحانه ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا... ﴾^(٤).

(٢) سورة البقرة: ١٨٢.

(٤) سورة النساء: ٣٥.

(١) سورة الحجرات: ١٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١.

وجاء في (شجرة المعارف والأحوال) لابن عبد السلام: «فصل الظنون الواجبة: قال الله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١)...»^(٢) وذكر نصوصاً أخرى في مشروعية العمل بالظن ثم قال: «أمر الشرع باتباع ظنون مستفادة من أمارات تفيدها لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة... وهذه الظنون: كل ظن مستفاد من دليل شرعي: كالظن المستفاد من الظواهر، والأقيسة والأقارير^(٣)، والشهادات^(٤)...».

ومن الآيات المفيدة لما نحن فيه، آيات أمرت بفعل الأحسن، ويقول الأحسن وبسلوك المسلك الأحسن، من مثل قوله جلا وعلا: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٥)، ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٦)، ﴿لِيَلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٧)، ﴿لِيَلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٨).

فهذه الآيات تفيد أننا مطالبون أن نفعل أحسن ما يمكن فعله، وأن نقول أحسن ما يمكن قوله، وأن نسلك أحسن ما يمكن سلوكه، وإذا أشكلت علينا الأمور والتبست تخيرنا أحسنها وإذا اشتبهت علينا الأقوال انتقينا أليقها، وإذا اضطربت علينا المسالك تحرينا أسلمها، وإذا تضاربت أراء تمسكنا بأصحها، وإذا اختلطت علينا المصالح اخترنا أصلحها، وإذا تعارضت علينا الأدلة اتبعنا أرجحها وأقواها..

ولا داعي لأن يقول لنا قائل: الأحسن هو ما نص عليه الكتاب والسنة، وإن الحلال بين والحرام بين. فهذا يعرفه كل أحد، ويسلم به كل مسلم. ولكنني أعني أن بين الحلال والحرام أموراً مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، وأعني أن في ثنايا الكتاب والسنة إشارات لا يهتدى إليها كثير من الناس، وإشكالات لا يدرك كنهها إلا أولو الألباب، وهم في ذلك متفاوتون، وقد يختلفون. وأعني ما في بحر الحياة من نوازل وقضايا لا تنهاى كما ولا كيفاً، يحتاج فيها الناس إلى هدى ونور. وهى قضايا ونوازل لا يمكن أن تحيط بها حرفية النصوص ولا حرفية المقاييس والتخريجات. فلا يبقى أمام العالم المجتهد، ولا أمام المكلف من باب

(٢) شجرة المعارف والأحوال: ٨٩.

(٤) شجرة المعارف: ٨٩-٩٠.

(٦) سورة المؤمنون: ٩٦.

(٨) سورة الملك: ٢.

(١) سورة النساء: ٦.

(٣) يقصد الاقاربات، أى الاعترافات.

(٥) سورة الإسراء: ٥٣.

(٧) سورة الكهف: ٧.

أولى، إلا أن يتحرى، ويسدد، ويقارب، ويغلب.. وسواء أوجد في ذلك إشارات شرعية، أو مسلمات عقلية، أو مبادئ خلقية، أو أذواقاً اجتماعية كريمة، أو استصلاحاً سديداً أو حكمة صادقة.. فكل ذلك وغيره من المقاييس المعتبرة شرعاً وعقلاً، يمكنه الاستناد إليه، مادام هو أحسن ما يجد، وأحسن ما يرى، وأحسن ما يمكن.

ومن لطائف الإمام مالك في موطنه، أنه رحمه الله أكثر من القول في بعض اختياراته الفقهية «وهذا أحسن ما سمعت».

فمن ذلك أن صاحب الماشية التي حال عليها الحول، وهي بالغة نصاب الزكاة، وقبل الحول بقليل ملك صاحبها رؤوساً أخرى من جنسها، هل تجب عليه الزكاة فيما انضاف قبيل الحول؟ قال في ذلك: «ولو كانت لرجل غنم، أو بقر، أو إبل، تجب في كل صنف منها الصدقة، ثم أفاد إليها بغيراً أو بقرة، أو شاة، صدقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقها، إذا كان عنده من ذلك الصنف الذي أفاد، نصاب ما شية. قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت في ذلك»^(١).

وقال في تحديد من تؤدي عنهم زكاة الفطر: «أحسن ما سمعت فيما يجب على الرجل من زكاة الفطر، أن الرجل يؤدي ذلك عن كل من يضمن نفقته ولا بد له من أن ينفق عليه..»^(٢).

ومالك يرى أن النافلة تجب وتلزم بالشروع فيها، وقد أطلال في بيان ذلك وذكر أمثلته، واستدلالاته عليه، ثم ختم بقوله: «وكل أحد دخل في نافلة، فعليه إتمامها إذا دخل فيها، كما يتم الفريضة. وهذا أحسن ما سمعت»^(٣).

وهو أحياناً يعبر عن هذا المعنى نفسه بعبارة «وهذا أحب ما سمعت إلى في ذلك» وأحياناً يجمع بين العبارتين، كما جاء في مسألة طلاق التملك، (وهو أن يجعل الرجل أمر طلاق زوجته بيدها، فتختار الطلاق) حيث يرى الإمام أنه يعد طلقة واحدة رجعية. وقد روى في ذلك أثاراً تشهد لهذا القول، منها ما رواه عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، أن رجلاً من ثقيف ملك امرأته أمرها. فاختارت الطلاق، فنازعها فيه. قال: «فاختصما إلى مروان بن الحكم، فاستحلفه

(١) الموطأ: ١/٢٦٦.

(٢) نفسه: ٢٨٣.

(٣) نفسه: ٣٠٧.

ما ملكها إلا واحدة، وردها إليه .

قال مالك، قال عبد الرحمن: فكان القاسم يعجبه هذا القضاء، ويراه أحسن ما سمع في ذلك، قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت في ذلك وأحبه إلي^(١).

وكأني بالإمام مالك وهو يمارس هذا النوع من «الاستحسان» وينظر في الأقوال والاجتهادات ويختار أحسنها وأصلحها، ثم يوقع عليه بتلك العبارة المتكررة «وهذا أحسن ما سمعت»، كأني به يستحضر قول الله تبارك وتعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ (١٧) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٢) ويحرص أن يكون من أهله .

وفي بيان مغزى هذه الآية يقول العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: «وقد دل ثناء الله على عباده المؤمنين الكُمَّل بأنهم أحرزوا صفة اتباع أحسن القول الذي يسمعون، على شرف النظر والاستدلال . . . ومنه النظر والاستدلال في شرائع الإسلام، وإدراك دلائل ذلك، والفقهاء في ذلك والفهم فيه، والتهمم برعاية مقاصده في شرائع العبادات والمعاملات، ومما يتبع ذلك: انتقاء أحسن الأدلة، وأبلغ الأقوال الموصلة إلى هذا المقصود، بدون اختلال ولا اعتلال. بتهديب العلوم ومؤلفاتها. فقد قيل: خذوا من كل علم أحسنه، أخذًا من قوله تعالى هنا ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ . . .»^(٣).

ومن الآيات الدالة على ضرب آخر من التقريب، وهو التسامح فيما خف شأنه وقرب أمره قوله سبحانه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالطُوهُمْ فَاخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٤).

فالآية تحض على إصلاح شؤون اليتامى، ومنها إصلاح شؤونهم المالية، بحسن التدبير وسلامة التصرف، وبرعايتها على أكمل وجه، كما قال تعالى في الآية الأخرى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٥) والأصل في هذه

(٢) سورة الزمر: ١٨ .

(٤) سورة البقرة: ٢٢٠ .

(١) نفسه: ٥٥٤/٢ .

(٣) التحرير والتنوير: ٣٦٧/٢٣ .

(٥) سورة الأنعام: ١٥٢ .

الرعاية والصيانة لمال اليتيم، أن تتم بكامل الدقة، وبالحساب المضبوط، حتى في نفقات اليتيم المنزلية من أكل وشرب ونحوه من الاستهلاكات اليومية. ولكن تسيير الأمور على هذا النحو شاق مخرج لكافلي اليتيم، القائم على أمواله. ومن ثم جاء الترخيص والعفو، واكتفى بالتقريب في هذه الجوانب اليسيرة، وذلك قوله تعالى ﴿وإن تخالطوهم فأخوانكم﴾ نقل القرطبي عن أبي عبيد أنه قال: «مخالطة اليتامى أن يكون لأحدهم المال، ويشق على كافله أن يفرد طعامه عنه، ولا يجد بدا من خلطه بعياله، فيأخذ من مال اليتيم ما يرى أنه كافيه بالتحري، فيجعله مع نفقة أهله، وهذا قد يقع فيه الزيادة والنقصان فجاءت هذه الآية النسخة بالتخصيص فيه. قال أبو عبيد: وهذا عندي أصل لما يفعله الرفقاء في الأسفار فإنهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية، وقد يتفاوتون في قلة المطعم وكثرته»^(١).

قلت: وهذا عندي أصل في العمل بالتقريب. ولهذا الأصل فروع وتطبيقات، تقدم بعضها وسيأتي بعض آخر. مع ضوابط هذا الأصل إن شاء الله تعالى.

ومن الآيات التي لاتخفى دلالتها في هذا السياق:

- ﴿اعْدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^(٢).

- ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾^(٣).

- ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا

رَشْدًا﴾^(٤).

- ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا﴾^(٥).

ويتضح مرادى من هذه الآيات أكثر من خلال الحديث النبوي الآتى، وبه أنتقل إلى الفقرة الثانية من هذا المبحث، وهى:

٢- من السنة:

والحديث الذى أبدأ به هو قوله ﷺ «سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يدخل الجنة أحداً عمله. قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدنى الله

(٢) سورة المائدة: ٨.

(٤) سورة الكهف: ٢٤.

(١) الجامع ٣/ ٦٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٥) سورة الكهف: ٨١.

منه برحمة. واعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل» هذه إحدى روايات الإمام مسلم، وهي عن عائشة، وعند الإمام البخاري، من كتاب الإيمان، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه. فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالفدوة والروحة وشيء من الدلجة» وفي بعض روايات البخاري: «وقربوا» بتشديد الراء، من «التقريب».

والحديث واضح في رفع الحرج، والتحذير مع التنطع، والدعوة إلى مسلك التقريب والتسديد إن اقتضته الأحوال. قال النووي: «ومعنى سددوا وقاربوا: اطلبوا السداد واعملوا به. وإن عجزتم فقاربوه، أي اقربوا منه. والسداد: الصواب^(١)» وقال القسطلاني في معنى (قاربوا): «أي إن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل فاعملوا بما يقرب منه»^(٢).

الحديث الثاني في هذا الباب - وهو في الصحيحين وغيرهما أيضا - هو ما رواه عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» والذي يهمنا من الحديث هو شطره الأخير، حيث جعل الاجتهاد مشروعاً مع إمكان الخطأ، وهذا هو الاجتهاد الظني، لأن القطعي لا يحتمل الخطأ، فالحديث أصل في مشروعية الاجتهاد الظني المحتمل للخطأ. بل إن الحديث ينص على أن للمجتهد المخطئ أجراً على اجتهاده. فخطؤه لا يحرمه أجر اجتهاده، وفي هذا تأكيد قوي لمشروعية الاجتهاد بالظن، والأخذ بظاهر الأمر، وإن كان في باطنه وحقيقته يحتمل خلاف ظاهره.

ويتأكد هذا المعنى بمثال تطبيقي من النبي ﷺ في حديث له مروى في الموطأ والصحيحين وغيرهما. وهو قوله لخصمين تحاكما عنده: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي فليحل بعضكم أن يكون ألحن^(٣) بحجته من بعض. فأقضى له على نحو ما أسمع منه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً. فإنما أقطع له قطعة من النار.»^(٤) قال ابن النجار: «ومن شواهد وجوب العمل بالظن، ما في الصحيح من حديث أم سلمة مرفوعاً: إنما أنا بشر...»^(٥).

(٢) إرشاد الساري ١/١٢٤.
(٤) هذه رواية الموطأ (٧١٩/٢).

(١) شرح صحيح مسلم ١٧/١٦٢.
(٣) أبلغ في البيان والاحتجاج لدعواه.
(٥) شرح الكوكب المنير: ٤/٤٢٠.

ومن هذا الباب: الأحاديث الواردة في الخرص، أى خرص الثمار، وهو تقديرها على رؤوس الأشجار تقديراً تقريبياً قصد أخذ زكاتها والإذن لأصحابها بالتصرف فيها أكلاً وبيعاً. . . وجمهور العلماء على القول بمشروعية الخرص عند الحاجة إليه، خلافاً للحنفية. وسند الجمهور أحاديث متعددة فيها العمل بالخرص والأمر به، أقتصر منها على حديث سهل بن أبي حثمة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع^(١).

وقد دافع الإمام الخطابي عن مشروعية الخرص، بناءً على هذا الحديث وغيره، وبين أنه ضرب من الاجتهاد المبني على الخبرة وسداد النظر، ورد على المنكرين لمشروعيته، الذين يعتبرونه ضرباً من التخمين. قال رحمه الله: «فأما قولهم: إنه ظن وتخمين. فليس كذلك بل هو اجتهاد في معرفة مقدار الثمار، وإدراكه بالخرص الذى هو نوع من المقادير والمعايير، كما يعلم ذلك بالمكاييل والموازين، وإن كان بعضها أحصر من بعض، وإنما ذلك كإباحة الحكم بالاجتهاد عند عدم النص، مع كونه معرضاً للخطأ. وفى معناه تقويم المتلفات عن طريق الاجتهاد وباب الحكم بالظاهر باب واسع لا ينكره عالم^(٢)».

وجاء فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها، وهى تصف غسل النبى ﷺ، قالت: «... ثم يخلل بيديه شعره حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته، أفاض عليه الماء، ثلاث مرات» قال المجد ابن تيمية، «وهو دليل على أن غلبة الظن فى وصول الماء إلى ما يجب غسله، كاليقين^(٣)».

وفى كتاب البيوع من صحيح مسلم، عن أبى رافع، أن رسول الله ﷺ، استسلف من رجل بكرة (أى جملاً صغير السن)، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبى رافع أن يقضى الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد إلا حملاً خياراً رباعياً. فقال النبى ﷺ: أعطه إياه، فإن خيار الناس أحسنهم قضاء.

قال ابن تيمية «... وهذا دليل على أن المعتبر فى معرفة المعقود عليه هو التقريب، وإلا فيعجز الإنسان عن وجود حيوان مثل ذلك الحيوان^(٤)».

(١) رواه الخمسة إلا ابن ماجه (منتقى الأخبار). (٢) معالم السنن بهامش سنن أبى داود: ٢٥٩/٢.

(٣) منتقى الأخبار ١/٢٢٩. (٤) القواعد النورانية الفقهية: ١٣٥.

٣- بناء الأحكام على المظنات الغالبة:

والمظنات جمع مظنة. وهى الحالة أو الأمانة التى يقترن بها فى الغالب أمر معين. فإذا رأينا تلك الحالة أو تلك الأمانة ظننا حصول ذلك الأمر. فهى مظنته، لأن بوجودها يظن وجوده، بناء على الاقتران الغالب. والمظنات قد لا تصدق أحياناً. فقد توجد ولا يوجد الأمر المقارن لها. كما قد يوجد الأمر المقارن دون وجودها. ولهذا يقال: بحثت عن هذا الأمر فى مظانه فلم أجده.

وقد بنى الشرع كثيراً من أحكامه على المظنات الغالبة، وإن كان يقصد فى الحقيقة البناء على الأمور المقارنة لها فى الغالب.

من ذلك: التكليف نفسه. فمما لا خلاف فيه أن مستوجب التكليف هو العقل. ولكن الشرع جعل البلوغ نفسه موجبا للتكليف ولتحمل المسؤوليات. وذلك أن النضج العقلى^(١) الذى يستوجب التكليف والتبعات، أمر باطنى لا يمكننا إدراكه على حقيقته، ولا يمكننا ضبط وقته. ولكن بما أن هناك اقتراناً غالباً بين البلوغ البدنى، والنضج العقلى المؤهل لفهم التكليف وأدائها فقد جعل البلوغ البدنى الذى يضبط بأمارت واضحة، جعل مظنة للنضج العقلى، وجعل هو المناط الفعلى للتكليف.

مع أن الناس تختلف: فمنهم من يكون ناضجاً متعلقاً، مستعداً لاستيعاب التكليف الشرعية، وتحمل الأعباء والمسؤوليات، وهو لم يدرك بعد سن البلوغ المعتاد. ومنهم من يدرك كل شروط البلوغ البدنى، من سن، واحتلام، أو حيض، ونبات شعر البلوغ. . . ولكنه متأخر فى تعقله ورشده. ومع هذا فالتكليف يبقى منوطاً بالبلوغ الزمنى والبدنى، ولو تقدم عنه أو تأخر عنه النضج العقلى المطلوب. فلا النوع الأول تفرض عليه التكليف وتبعاتها قبل البلوغ، ولا النوع الثانى يعفى عنها وتؤخر له بعد البلوغ، وإنما تمضى الأحكام مع مظنتها على وجه التغليب، لا يضرها الانخرام القليل عدداً، اليسير قدراً.

ومن ذلك أيضاً نصاب الزكاة، فقد اعتبر النصاب مظنة الغنى، فتجب عنده الزكاة، إما وحده فى بعض الأموال، وإما مع حولان الحول فى أموال أخرى.

(١) المراد هنا بالنضج العقلى حده الأدنى الذى يحصل عادة فى مرحلة البلوغ.

هذا مع أن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن مناط وجوب الزكاة هو الغنى والفضل^(١). وقد جاء ذلك صريحاً في قوله ﷺ عن الزكاة «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»^(٢) والنصاب الذي جعل موجباً للزكاة، إنما هو مظنة، (أى علامة غالبية)، للغنى، وإلا فكم من مالك للنصاب فقير، وكم من غنى مترف لم يبق عنده نصاب قط حتى يحول عليه حول. فصاحب الخمسة أوسق، إن لم يكن له غيرها، فقير لا شك في ذلك. ومع هذا فالزكاة واجبة عليه. وقد يحصل عشرين وسقاً أو ثلاثين، ولكنه يعول عشرة أنفس. فهذا أيضاً فقير، ولكن الزكاة واجبة عليه، وقل مثل هذا في الخمس من الإبل وصاحب التجارة اليسيرة.

ولكن هذه الصور نادرة التحقق، والغالب أن صاحب الخمسة أوسق يحصل محاصيل أخرى قد تبلغ نصاباً، وقد لا تبلغه. فقد يحصل أربعة أوسق وثلاثة أوسق من عدة أصناف، فيعفى من زكاتها. وقد تكون له أنعام، إما كثيرة تجعله غنياً بها، أو قليلة فتعفى من الزكاة. وهكذا الآخر والآخر.

كما أننا قد نجد ناساً يعيشون في يسر وسعة، ولكن وجوب الزكاة لا يصل إليهم، إما لأنهم لم يملكوا نصاباً من صنف واحد من المال. أو ملكوه ولم يحل عليه الحول المشروط فيه. أو ملكوا النصاب، وحال عليه حول بعد حول، ولكنهم يتقلبون في الديون والقروض، من واحد لآخر، كما أصبح حال عدد من التجار اليوم. فهؤلاء قد يبقون متفلتين من واجب الزكاة. ولكن هذه الحالات نادرة وشاذة. وتبقى الأحكام مرتبطة بالمظان الغالبة.

وكذلك أوجب الشرع بناء الأحكام القضائية على البيئات والدلائل التي تصح وتصديق في الغالب الأعم، وإن كانت قد يدخلها الكذب، والزور، والغلط، ولكنها تظل معتبرة ما دامت تصدق في الغالب. ولا أحد من العلماء ينكر أن الشهادات - وهي أهم البيئات الشرعية - إنما تفيد الظاهر، وقلما تبلغ درجة اليقين. ومع ذلك فالعمل بها لازم، والحكم بمقتضاها نافذ. وهو يحل ويحرم في الأنفس والأبدان والأبضاع والأموال. وقد يحرم الحلال وقد يحلل الحرام. ومع ذلك، فإن نسبة قليلة من هذه المخاطر، لا تقف في وجه النسبة الغالبة من الصدق، والحق، التي تترتب على الشهادات.

(١) أريد بالفضل ما فضل أى زاد عن حاجات الإنسان.

(٢) الحديث متفق عليه.

ومما يدخل فى هذا الباب ويشهد له: قوله ﷺ «إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان»^(١) فقد يعتاد المساجد من ليس بمسلم ولا مؤمن فنشهد له بالإيمان غلطا. وتبنى على هذه الشهادات أحكام وتصرفات. ولكن هذا الغلط نادر. ويبقى ارتياد المساجد واعتيادها مظنة الإيمان والصدق. وقلما يصبر المنافق على ذلك. فأمضى الحكم على الغالب، ولا عبرة بالاستثناءات.

ومن المظنات الغالبة التى بنى عليها الشرع أحكاماً كثيرة: السفر والمرض، باعتبارهما مظنة المشقة والحرج وضيق الإمكانات واختلال العادات. ولذلك رتب عليهما الشرع كثيراً من الرخص والأحكام الاستثنائية. مع أن الدواعى الحقيقية لتلك الأحكام الاستثنائية قد لا تتحقق رغم وجود السفر والمرض، ومع هذا فإن الأحكام الخاصة بالسفر والمرض تبقى قائمة ماضية. يقول الإمام الشاطبى فى هذا الصدد: «وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر، لعله المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونه، وقد تفقد معه ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها. ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبينات، وإعمال أخبار الأحاد، والقياسات الظنية.. إلى غير ذلك من الأمور التى قد تتخلف مقتضياتها فى نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف^(٢)...».

٤- الإجماع:

والإجماع فى هذه القضية إجماعات، ولكنها جميعاً تلقى حول عنصر جوهرى مشترك وهو العمل بالغالب. فقد أجمع العلماء - إلا من لا يؤبه له - على العمل بخبر الواحد - وهو - فى بعض الحالات على الأقل - إنما يفيد الصحة والصدق على الغالب. وقد تقدم هذا بتفاصيله.

وأجمعوا على العمل بالترجيح، والترجيح إنما هو الأخذ بالغالب من المتعارضين. وقد تقدم هذا أيضاً.

وأجمعوا على صحة الاجتهاد الظنى. وهو قائم على أن المجتهد يقول بما غلب على ظنه. بل إن الاجتهاد عندهم لا يكون إلا فى مجال الظنون، قصد اختيار أغلبها، وقد شاع تعريف الاجتهاد بأنه «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له

(١) رواه الترمذى فى أبواب التفسير وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٢) الموافقات ٣/٢٦٦.

ظن بحكم شرعي»^(١).

ونظرا لكثرة الأخذ بالظنون في المسائل الفقهية العملية، فقد أصبح مسلما عندهم أن الأحكام العملية يكفى فيها الظن، حتى قال جلال الدين الخبازي: «غلبة الظن توجب العمل، لعدم توقفه على اليقين يقيناً»^(٢).

وقد نص ابن عبد السلام على انعقاد الإجماع على اتباع الظن في بعض المواطن...^(٣).

والإجماع على صحة العمل بالظن وعلى العمل بالأدلة الظنية، وعلى صحة الاجتهاد الظني، هذا الإجماع يرجعه بعض العلماء إلى عهد الصحابة، ويعتبرون إجماع الصحابة هو أقوى دليل على العمل بالظن في المجال الفقهي، يقول الغزالي مثلاً: «واتباع الظن في هذه الأصول»^(٤)، لا لكونه ظناً، لكن لعمل الصحابة به واتفقهم عليه^(٥) ويقول في موضع آخر: «فإنهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ»^(٦).

وقد تقدم في مبحث الترجيحات، أن الإجماع على صحة العمل بالترجيح، ووجوب العمل بالراجح، إنما هو إجماع الصحابة والسلف. وإجماع الصحابة على العمل القياس، نص عليه ابن برهان^(٧) وذكره ابن عقيل بصيغة أخرى، وهي أنه تواتر عنهم العمل بالقياس^(٨).

٥- الضرورة والبداهة:

على أن العمل بالتقريب والتغليب - أو العمل بالظنون - هو أمر تفرضه الضرورة في كثير من الأحيان، وتشهد له البداهة العقلية. فكثيراً ما يتعذر أو يتعسر الحصول على اليقين، مع أن في الأمر أدلة ظنية ترجح وتقوى قولاً معيناً وفعلاً معيناً. فهل نعطل الأعمال؟ وهل نعطل النصوص؟ وهل نتوقف، والتوقف تعطيل؟ هل نسوى الراجح بالمرجوح والغالب بالمغلوب؟.

إن الضرورة الواقعية، والبداهة العقلية، تدفعان إلى الأخذ بالغالب، وتشيران

(١) تعريفات الجرجاني ص ٨.

(٢) قواعد الأحكام: ٥٣/٢.

(٣) المستصفى: ١٤٥/٢.

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/٢٤٤.

(٥) المغنى في أصول الفقه: ١٩٥.

(٦) يقصد: خبر الواحد، والعمومات، والأقيسة.

(٧) المستصفى ٢/٢٥٣.

(٨) انظر المسودة لآل تيمية: ٣٦٨.

إلى أنه هو الصواب الممكن . وما دام هو الصواب الممكن ، فإنه هو المطلوب ، وهو المتعين ، والأخذ به هو الصواب ولو احتمل الخطأ فى باطن الأمر الذى لا علم لنا به ، أليس من اغتسل أو توضأ بماء ظنه طاهراً ، وضوءه صحيح ، وغسله صحيح ،؟ أليس من اعتقد نفسه متوضئاً ، وكان وضوءه قد انتقض ، فصلى ، فصلاته صحيحة ، ولا شىء عليه؟ أليس من فهم نصاً شرعياً على غير وجهه ، فأنتى على ما فهم ، وبذل فى ذلك كل ما يلزم ، فتصرفه صحيح مشروع ، مأجور عليه غير مأزور؟ أليس من تلقى حديثاً من راو ثقة وقد غلط الراوى فى روايته ، فعمل بما سمع ، قد أصاب وفعل ما يلزمه؟

يقول الدكتور وهبة الزحيلي : «يسقط الإثم عن المجتهدين حالة الخطأ فى الاجتهاد، ويكتفى منهم بالظن الغالب... ولا يطالبون بالأخذ باليقين لأن فى الوصول إلى مرتبة اليقين مشقة وعسرا»^(١).

إن منع الاجتهاد بالظن ، ومنع العمل بالأدلة ، والدلالات الظنية ، سيفضى إلى قدر كبير من التعطل والشلل . وسيصيب هذا التعطل والشلل كثيراً من النصوص الشرعية ، لوجود نزاع ما ، إما فى ثبوتها ، وإما فى دلالتها . يقول الإمام عز الدين ابن عبد السلام : «فلو عطلنا العمل بالظن خوفاً من نادر كذبه وإخلافه ، لعطلنا أغلب المصالح لأندر المفسد . ولو عملنا بالظن المشروع لحصلنا أغلب المصالح بتحمل أندر المفسد . ومقتضى رحمة الشرع تحصيل المصالح الكثيرة الغالبة وإن لزم من ذلك مفسد قليلة نادرة»^(٢).

(١) نظرية الضرورة الشرعية : ١٢٩ .

(٢) شجرة المعارف والأحوال : ٨٩ .

المبحث الثاني

إشكالات واعتراضات

بعد أن عرضت صوراً متعددة، وتطبيقات كثيرة للعمل بالتقريب والتغليب، وبعد أن ذكرت وبينت ما تيسر لى من أدلة العمل بالتقريب والتغليب يبقى من الضرورى، لإتمام البناء وتحسينه، التعرض لما يرد على هذه النظرية من الإشكالات والاعتراضات، ما قيل منها وما يمكن أن يقال. هذا مع العلم أن بعض صور التقريب والتغليب لا خلاف فيها، مما يجعل بعض مجالات هذه النظرية لا خلاف فيه ولا غبار عليه. على أن الخلاف الوارد فى بعض جوانب الموضوع، هو من الخلاف الذى لا اعتداد به عند جماهير العلماء، فهو أولاً خلاف صادر عن أفراد قلائل جداً، متناثرين عبر العصور. وثانياً، لأن كلهم - أو جلهم على الأقل - من الطوائف المبتدعة أو الشاذة، كالشيعة، والمعتزلة، والظاهرية.

وتكاد الإشكالات والاعتراضات تنحصر فى رفض العمل بغالب الظن فى إثبات النصوص والأحكام الشرعية. بينما المجال الذى لا خلاف فيه ولا غبار عليه فى نظرية التقريب والتغليب هو المجال التطبيقى والتنفيذى للأحكام الشرعية.

وفيما يلى أعرض وجهة نظر الرافضين للعمل بالظنون فى أحكام الشرع، من خلال مواقفهم من بعض القضايا الأصولية التى تعتبر مداخل للعمل بالظن فى الشرعيات. وأهم ذلك: العمل بخبر الواحد، والعمل بالقياس، والعمل بالرأى والظن فى الاجتهاد عموماً. كما أعرض فى ثنايا ذلك أهم حججهم على ما ذهبوا إليه، ثم بعد ذلك أناقش وأرد.

١ - إنكار العمل بخبر الواحد:

وقد اشتهر إنكار العمل به عن الخوارج، والشيعة، وبعض المعتزلة، وبعض أهل الظاهر، كالقاسانى وابن داود^(١).

وأهم «حججهم» فى رد أخبار الآحاد، هو ظنيتها واحتماليتها، وقد سرد أبو الحسين البصرى الكثير من تعلقاتهم وشبههم، قال: «منها: أن العقل يمنع من قبول

(١) انظر للشيرازى: التبصرة ٣٠٣، وشرح اللمع ٥٨٤/٢ - ٥٨٧ والإحكام للآمدى ٧٥/٢ - الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٦٣/٢ المسودة لآل تيمية ٢٣٨.

خبر الواحد من حيث لم يؤمن كونه كاذبا . . ومنها: قول الله عز وجل: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقوله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وقوله ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٣) والعمل بخبر الواحد اقتفاء لما ليس لنا به علم، وشهادة وقول بما لا نعلم. لأن العمل به موقوف على الظن . . ومنها قول الله عز وجل ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤) فدم من اتبع الظن، وبين أنه لا غناء له في الحق^(٥)

٢ - إنكار حجية القياس:

إنكار القياس ينسب إلى أبي إسحاق النظام (ت ٢٣١) وإلى بعض المعتزلة البغداديين، وإلى الشيعة. وهو قول داود الأصفهاني وسائر أهل الظاهر^(٦)، غير أن الغزالي نسب إلى القاساني - والمشهور أنه من أهل الظاهر - القول بالقياس إذا كانت العلة منصوطة^(٧) ونسب هذا القول أيضا إلى النهراوى^(٨).

ولنكرى القياس استدلالات كثيرة، مبسوطة في كتبهم وكتب خصومهم ويعينى منها أهم ما فيها، وهو أن نتائج الأقيسة ظنية تحتل الخطأ. قال ابن برهان: «وما تمسكوا به: أن القياس إنما يفيد الظن والتخمين، وصاحب القياس صاحب شبهة، ربما أصاب الحق وربما أخطأ الطريق. . . .»^(٩).

٣ - إنكار الراى والظن عموما:

من المعلوم أن الراى كالقياس، منه الصحيح ومنه الفاسد. والصحيح ما كان مبنيا على أدلة وشواهد معتبرة. والفاسد ما كان مبنيا على هوى، أو غلط، أو شىء يحسبه صاحبه دليلا وما هو بدليل. وقد بين العلماء ما يصح من الراى فى

(١) سورة الأعراف: ٣٣.

(٢) سورة الإسراء: ٣٦.

(٣) سورة الزخرف: ٨٦.

(٤) سورة النجم.

(٥) المعتمد ١٣/٢ - ١٢٤.

(٦) انظر: أصول السرخسى ١١٨/٢ - ١١٩ التبصرة ٤١٩ شرح اللمع ٧٦٠/٢ - الوصول ٢٣٣/٢ - ٢٤٣ المسودة ٣٦٨.

(٧) المستصفى ٢/٢٧٤.

(٨) النهراونى، هو القاضى أبو الفرج، المعانى بن زكريا (٣٠٥ - ٣٩٠) كان جريرى المذهب، أى على مذهب ابن جرير الطبرى. وفى مسودة آل تيمية (ص ٣٦٨) ذكر ضمن أهل الظاهر؟؟

(٩) الوصول إلى الأصول ٢/٢٣٧.

الدين وما لا يصح . فليس كل رأى مقبولاً ، وليس كل رأى مردوداً ، وقد فصل ابن القيم وميز بين أنواع الرأى المذموم ، وأنواع الرأى المحمود ، فى بحث نفيس له حول الإفتاء بالرأى^(١) .

ولكن الذى أريده الآن هو فقط ذكر بعض الراضين للاجتهاد بالرأى والظن أيا كان دليله ومصدره . وأهم الذين حملوا هذا اللواء هم الظاهرية من أهل السنة ، والإمامية من الشيعة .

فأما الظاهرية ، فخير ممثل لهم ، وأقوى مدافع عن مقالاتهم هو ابن حزم - كما هو معلوم - ينكر كل دليل سوى ظواهر الكتاب والسنة ، فلا إجماع ولا قياس ولا حديث مرسل ، ولا قول صحابى ، ولا عمل أهل المدينة ، ولا شرع من قبلنا ، ولا استصلاح ولا استحسان ، ولا تأويل ولا تعليل . فكل هذا باطل فى نظره لا حجة فيه ولا عبرة به . وقد عقد لإبطال هذا كله أبواباً مطولة من (الأحكام) . ومنها : «الباب الخامس والثلاثون : فى الاستحسان والاستنباط وفى الرأى ، وإبطال كل ذلك» .

وفى أوائل كتابه (المحلى) تطرق إلى مسألة ما إذا أراد العامى أن يستفتى ، وكان بالبلد صاحب حديث ، وفقهه صاحب رأى ، فأيهما يستفتى؟ قال : «فليسأل الحديث ، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأى أصلاً . برهان ذلك قول الله عز وجل ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢) وقوله (لتبين للناس ما أنزل إليهم)^(٣) فهذا هو الدين ، لا دين سوى ذلك . والرأى والقياس ظن . والظن باطل^(٤) ثم قال عن العالم المجتهد : «ولا يحل له الحكم بالظن أصلاً»^(٥) واستدل ببعض النصوص القرآنية والحديثية الواردة فى ذم الظن والتحذير من اتباعه . وقد تقدم بعضها قريباً .
وأما الشيعة الإمامية ، فيلتقون مع الظاهرية فى إنكار القياس والرأى والاجتهاد . ولكنهم - مقابل هذا - يوسعون مفهوم «السنة» لتشمل عندهم سنة (المعصومين) وهم الأئمة الاثنى عشر ، ومن قد يأتى بعدهم؟؟ .

(١) انظر إعلام الموقعين ٤٧/١ إلى ٨٥ .

(٢) سورة المائدة : ٦ .

(٣) المحلى : ٦٨/١ .

(٤) المحلى ٦٨/١ .

(٥) نفس : ٧١ .

وقد تولى العلامة محمد باقر الصدر عرض موقف الإمامية من الاجتهاد بالرأى والظن، فقدم أولاً مفهوماً مشوهاً للاجتهاد عند المذاهب السنية، مفهوماً يجعله مجرد فكر وذوق للمجتهد - وهو ما لا يقول به أحد من فقهاء السنة - قال: «والاجتهاد هنا يعنى التفكير الشخصى. فالفقيه حيث لا يجد النص، يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه، ويبنى على ما يرجح فى فكره الشخصى من تشريع. وقد يعبر عنه بالرأى أيضاً»^(١) ثم قال: «وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة فى الفقه السنى وعلى رأسها مدرسة أبى حنيفة، ولقى فى نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم»^(٢) وذكر أن كتباً عديدة ألفت عندهم فى إبطال الاجتهاد، منها كتاب لعبد الله بن عبد الرحمن الزبيرى فى الرد على أصحاب الاجتهاد والقياس. وكتاب للشيخ المفيد هو «النقض على ابن الجنيدي فى اجتهاد الرأى» ونقل عن علماء الإمامية أقوالاً فى ذم الاجتهاد والتشريع على أصحابه كقول الصدوق «... فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»^(٣) وقول السيد المرتضى: «أن الاجتهاد باطل وأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأى ولا الاجتهاد»^(٤) وقد حكى الغزالي أن الإمامية يقولون: «لا مجال للظن فى الأحكام»^(٥).

هل القول بالظن تشكيك فى أحكام الدين؟

يرى ابن حزم أن القول بظنية أخبار الآحاد، لكون رواياتها يجوز عليهم الغلط والنسيان، ويجوز عليهم الزيادة والنقصان، بل من الممكن أن يقع من بعضهم تعمد الكذب والتحريف، يرى أن القول بهذا يفضى ولا بد إلى اعتبار الأحاديث النبوية وقد دخل فيها الكثير مما ليس منها، وضاع منها الكثير مما هو منها. بل أكثر من هذا، أن ضياع بعض الأحاديث، ووجود أحاديث أخرى مكذوبة يؤدى

(١) المعالم الجديدة للأصول: ص ٢٤.

(٢) المعالم الجديدة للأصول: ص ٢٤.

(٣) نفسه: ص ٢٥.

(٤) نفسه: ص ٢٥.

(٥) المستصطفى: ٣٦١/٢.

إلى تطرق الضياع والفساد إلى القرآن نفسه، باعتبار أن السنة مبينة للقرآن. فكل ما يصيبها ينعكس على المبيّن ومعانيه وأحكامه. وهكذا يفضى السير في هذا الطريق إلى «الانسلاخ من الإسلام، وهدم الدين، والتشكيك في الشرائع»^(١).

ولهذا فهو يغلق هذا الطريق، وبصفة نهائية محكمة، من أول خطوة. فيرى أن الله تعالى، الذي أكمل دينه وأتم نعمته، قد تولى حفظ هذا الدين وضمن سلامته. وبما أنه أمرنا بقبول رواية العدل الثقة في تبليغ دينه، وعمل على ذلك رسوله ﷺ، فإن كل ما يرويه لنا العدل الثقة، عن مثله عن رسول الله، فهو حق مقطوع بصدقه، محفوظ بحفظ الله، وراويه معصوم من الكذب والغلط والنسيان. وهو يروى أن قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ يدخل فيه القرآن والسنة، أن قصره على القرآن وحده «دعوى كاذبة مجردة عن البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل...»^(٢).

ثم يرى أن ما جاءنا من نصوص الشرع ومعانيها وأحكامها، وقد وقع بيانه بيانا قطعيا لا يمكن أن يصيبه خفاء، أو أن يبقى معه التباس، أو أن يشوبه إشكال. يقول: «وقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفى الحق في الدين على جميع المسلمين. بل لا بد أن تقع طائفة من العلماء على حكمه بيقين، لما قدمنا في كتابنا هذا من أن الدين مضمون بيانه ورفع الإشكال عنه، بقول الله تعالى ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣) وبقوله تعالى ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤)»^(٥).

٥ - هل كل مجتهد مصيب؟

هذه المسألة أيضا لا بد من التعرض لها في إطار الإشكالات الواردة على نظرية التقريب والتغليب. ذلك أن لها صلة وثيقة بالاجتهاد الظني، وبالعمل بغلبة الظن عموماً. فالقائلون بأن كل مجتهد مصيب ينطلقون من مشروعية العمل بالظن، ومن كون المجتهد إنما يقول ويأخذ بما غلب على ظنه، وأنه لم يكلف غير

(١) الإحكام: ١/١٢٣.

(٢) نفسه: ١٢٢.

(٣) سورة النحل: ٨٩.

(٤) سورة النحل: ٤٤.

(٥) الإحكام: ٨/١٣٧.

هذا. فإذا بذل قصارى جهده، ثم غلب على ظنه حكم من الأحكام أو معنى من المعانى فذلك هو المطلوب منه، فلا يمكن اعتباره مخطئا. وقد قال بهذه المقالة بعض مشاهير المتكلمين والأصوليين. ولكنه مع ذلك قول خطير الشأن، يؤدي السير عليه إلى إشكالات عويصة من هنا كان لابد لى من مناقشته وتمحيصه.

هذه جملة قضايا يمكن الاعتراض بها على نظرية التقريب والتغليب. أو على جوانب منها على الأقل. وبعد عرضها وبيان وجه معارضتها، أنتقل إلى رفع وجه الإشكال ودفع وجه الاعتراض فيها. والله المستعان.

الجواب عن الإشكالات والاعتراضات:

لقد ظهر من خلال العرض السابق أن هذه الإشكالات والاعتراضات بعضها نابع من بعض، وترجع فى معظمها إلى رفض ما فيه احتمال وظن، وإلى اعتبار الظن مذموما مرفوضا فى الدين، وأنه يؤدي إلى الاختلاف والفرقة، ويؤدي إلى التشكيك فى أحكام الدين، ويؤدي إلى تصويب جميع الأقوال على تضادها وتنافرها. ولهذا لا بأس على فى هذا الرد أن دمجت بعضها فى بعض، وركزت ما هو جوهرى فيها..

١- مسألة الظن فى أحكام الشرع:

سبق فى أول هذا الفصل أن بينت من خلال الآيات والأحاديث أن الظن ليس كله مذموما محظورا فى الدين. بل منه ما يجوز العمل به، ومنه ما يجب العمل به.

وسبق فى مبحث المصطلحات أن الظن يرد فى اللغة وفى نصوص الشرع بمعانى متعددة منها الرجحان، ومنها اليقين.

ونحتاج الآن، وفى نطاق الرد على منكرى الظن كلية، إلى مزيد من التوضيحات والإضافات إلى ما تقدم.

فأولا أنه على أن كثيرا من الحقائق والمعانى والأحكام الشرعية - وغير الشرعية - لا يكون فيها اختلاف إلا بسبب التسمية، بينما المسمى لا خلاف فيه ومن ذلك ما نحن فيه.

مثلا خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ. يفيد الظن أم اليقين؟ ما قيمة هذا السؤال، وما قيمة جوابه عند من اتفقوا على وجوب الإيمان به والعمل بمضمونه؟ فمن نظر إلى النتيجة والمآل، تلاشت عنده الاحتمالات النظرية والعقلية الواردة عليه. ومن وقف عند الزاوية النظرية، وجد أن الشكوك والاحتمالات قد تبقى واردة مهما ضؤلت، فقال بأن أخبار الآحاد ظنية، وهو لا ظن يضرها ولا يوقف العمل عليها. ولهذا عندما يقال لهم: خبر الواحد عندكم لا يفيد العلم، وأنتم تقولون به على الله، وهذا خلاف قوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) فإنهم يردون بأننا على علم، لأن أدلة العمل بخبر الواحد الثقة - النقلية والعقلية - هي أدلة قاطعة - فنحن قاطعون من صواب أخذنا بخبر الواحد وعملنا بمقتضاه^(٢). والذين يصرون على أن خبر الواحد يفيد القطع ويفيد اليقين، لا أظن إلا أنهم يحسون أن قدرا من الاحتمال يبقى ممكن التطبيق إلى خبر الواحد، من حيث هو خبر واحد، ولكنهم يتجاهلون ذلك ويهملون الالتفات إليه، ويسمون إفادته قطعا ويقينا. ولو تجاهل الأولون ما تجاهله هؤلاء وأهملوا لقالوا مثل قولهم.

ومن هنا صار للقطع في اصطلاح الأصوليين معنيان، ولا فرق بينهما إلا من الناحية النظرية البحتة. قال صاحب (التوضيح) «واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين: أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا، كالمحكم والمتواتر. والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل، كالظاهر والنص والخبر المشهور...»^(٣) وقال الشيخ المطيعي: «القاطع يطلق ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلي أو الدليل النقلى إذا حفت به قرائن قاطعة، فتعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت. ويراد منه ما لا يكون فيه احتمال يعتقد به في العرف والعادة...»^(٤).

فهناك إذا احتمالات لا يعتقد بها ولا يلتفت إليها في العرف والعادة، وذلك نظرا لشدة بعدها وعدم إستنادها إلى أى دليل معتبر. ولكنها أيضا لم تجد في الطرف الآخر ما يحورها بصفة نهائية. فمن ينظر نظرة عملية واقعية يعتبر المسألة قطعية. ومن يريد أن يدقق ويمعن النظر، يجد أن الاحتمال وارد. ويصدق هذا

(١) سورة الإسراء: ٣٦.

(٢) انظر في هذا المعنى: المعتمد لأبى الحسين البصرى ١٢٤/٢.

(٣) التوضيح في حل غواض التنقيح لصدر الشريعة الحنفى ١٢٩/١.

(٤) سلم الوصول ٥٩/٤.

على كثير من أخبار الأحاد.

وينطبق هذا أيضا على دلالات بعض النصوص. فقد تكون على درجة من البداهة والوضوح يمكن معها لقائل أن يقول: إنها قطعية الدلالة. ولكن غيره ممن يتشددون في إطلاق وصف القطع يقول: ليست قطعية، وإن كانت قريبة من القطع. وإذا لم تكن قطعية، فهي ظنية، يقول الدكتور محمد أديب صالح: «والذي نراه، أن محل النزاع بين الفريقين، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد، وهو الذي لا تدل عليه قرينة. والفريق الأول يرى أن هذا الاحتمال لا عبرة له، فلا يتنافى مع القطعية بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال - وإن كان بعيدا - يتنافى مع القطعية، فهو يوجب العمل دون العلم... فالخلاف يكاد يكون لفظيا»^(١).

فإذا تجاوزنا هذا المستوى الذي تتقارب فيه المسافة - بل تكاد تتلاشى - بين القطع والظن، حتى ليجوز تسميته بالظن القاطع، إذا تجاوزنا هذا المستوى، فإننا واجدون لا محالة أحكاما ومقتضيات دون هذا المستوى في القوة. لنأخذ مثلا الأحاديث الحسنة، وخصوصا منها ما كان حسنا لغيره. ولنأخذ دلالة العمومات التي كثر فيها التخصيص، وبعض المفهومات التي كثر حولها الخلاف، ولنأخذ أكثر الأقيسة... إلخ.

إن أحدا لا يستطيع ادعاء القطع في هذه الأدلة، والعمل بها ماض منتشر عند جماهير العلماء. وهي أدلة ظنية عند الموافق والمخالف. فهل تدخل في الظن الذي جاء ذمه والتحذير منه في القرآن والحديث؟ وهل يصدق عليها ما قاله ابن حزم وغيره من أن الظن باطل لا يحل الحكم به أصلا؟.

يقول أبو الحسين البصرى: «إن الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن بقوله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(٢) فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن، وقوله عقيب ذلك ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣) يفيد أن ما فعلوه من أنهم ما يتبعون إلا الظن، لا يغنى من الحق شيئا. فكان الظن وحده لا يغنى من الحق

(١) تفسير النصوص ١/١٥٤ - ١٥٦.

(٢) سورة النجم.

(٣) سورة النجم.

شيئا... (١) ومعنى هذا أن الظن المذموم، الذي لا يغنى من الحق شيئا، هو الظن المحض، والممنوع شرعا هو اتباعه وحده، بلا دليل يشهد له. أما الظن الذي يعززه الدليل ويبعث عليه. فليس داخلا في مقتضى الآية التي قالت ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ أى يتبعون الظن المحض، ويتبعونه وحده. أما من يتبع ظنا فقام عليه الدليل، فإنما هو متبع للدليل. وإتباع الدليل واجب. ولا يكون الدليل دليلا إلا إذا أفاد على الأقل رجحانا فى المدلول. فما دل دلالة مرجوحة ليس بدليل. وما دل دلالة مساوية لغيرها ليس بدليل. يقول العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير، فى رد له على ابن حزم «وإذا عرفت هذا أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك وهو التردد بين طرفى الأمر. فطرفاه مستويان لا راجح فيهما، فهذا يحرم العمل به اتفاقا، وهو الذى أكذب الحديث، وهو الذى لا يغنى من الحق شيئا، وهو بعض الإثم الذى أراد الله تعالى ﴿إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ وذلك لما تقرر فى الفطرة وقررتة الشريعة، أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن. وأما الظن الذى بمعنى الطرف الراجح، فهو متعبد به قطعا بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه» (٢).

ومما يؤكد أن الظن بهذا المعنى لا مفر منه فى أحكام الشريعة، وأنه واقع لا يرتفع، هو أن الذين ينكرون الظن ويعلنون رفضهم العمل به، يضطرون مرارا إلى الاعتراف به صراحة أو ضمنا. فهذا ابن حزم الذى رأينا من موقفه ما رأينا، يضطر اضطراراً للاعتراف بأن فى النصوص الشرعية ما يدق معناه ويغمض حكمه، حتى يشكل أمره على كبار العلماء، وحذاق الفقهاء. قال رحمه الله: «وأما الوجوه التى لا نقطع فيها على تفسيق المخالف لنا، ولا على أنه مخطئ عند الله تعالى، بل نقول نحن على الحق عند أنفسنا، ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور، والله أعلم...» (٣).

قال: «وأدق ذلك وأغمضه أن ترد آيتان عامتان، أو حديثان صحيحان عامان، أو آية عامة وحديث صحيح عام، وفى كل واحدة من الآيتين، أو فى كل واحد من الحديثين أو فى كل واحد من الآية والحديث، تخصيص لبعض ما فى عموم النص الآخر منهما...» (٤).

(١) المعتمد ١٢٥/٢.

(٢) من تعليق له نشر بهامش المحلى لابن حزم ٧١/١.

(٤) نفسه.

(٣) الإحكام: ١٤٧/٨.

ومثّل لذلك بقوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(١) مع قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٢) وبقوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب»^(٣) مع قوله عند ذكر الإمام: «وإذا قرأ فأنصتوا»^(٤) وبقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٥) مع قوله ﷺ «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أو تسافر إلى مع زوج أو ذى محرم»^(٦).

فكل نصين من هذه النصوص يعارض بعمومه عموم الآخر. فلا بد أن أحدهما مخصص للآخر. لكن كيف نميز المخصص من المخصص؟ ها هنا محل الإشكال وموضع الاحتمال. فلا يبقى أمام الفقيه بعد البحث والنظر إلا الترجيح. وقد ذكر ابن حزم اختياراته في هذه النصوص، ولكنه لم يسمها بأكثر من الترجيح، ثم علل ذلك بقوله «فإن متعلق خصومنا هنا قوى، ووجه خطأ من أخطأ ههنا خفى جدا، دقيق البتة، لا يؤمن في مثله الغلط على أهل العلم الواسع، والفهم البارع والإنصاف الشائع»^(٧).

ففي مثل هذه المواطن، وفي نظائرها - وما أكثر أمثالها ونظائرها - لا يسع المنصف التزيه إلا أن يعترف باحتمال صوابية مخالفه. وإذا اعترف بهذا فقد اعترف بظنية قوله وفهمه وحكمه. أما المعجب بنفسه، المغرم برأيه، المعتد بعلمه، الذي لا ينظر في آراء غيره إلا ليفندها ويسفهاها، فإنه يصر على أن ما ذهب إليه يقين لا يتطرق إليه الاحتمال، ولسان حاله يقول: أنا المعصوم فاتبعوني تهتدوا، وقولوا بقولى ترشدوا.

وقد رد ابن برهان على من يرفضون القياس بدعوى أنه ظنى، رد عليهم ردا غاضبا، فقال: «ثم نقول: معاشر نفاة القياس، من أى طبقات الناس أنتم؟»

(١) سورة النساء: ٢٣.

(٢) سورة النساء: ٣.

(٣) رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن.

(٤) جزء من حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ، أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه وأحمد.

(٥) سورة آل عمران: ٩٧.

(٦) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى فى الصحيحين وغيرهما.

(٧) الإحكام ٨/١٤٨.

إن كنتم من أهل الظاهر، فقد عملتم بأخبار الأحاد والعموميات، وهي ظنون مجردة.

وإن كنتم من الروافض فالروافض صنفان: إماميه وإسماعيلية.

أما الإمامية: فإن الاعتماد عندهم على قول المعصوم، وهذا تعطيل للمصالح والحكم، وترك الناس سدى يتهافتون في مهاوى الردى..

فإنم قلتم نحن إسماعيلية، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من دبيره ولا قام برهان ولا دليل على عصمته فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال»^(١).

فهو يقصد - بصفة عامة - أن بعض الطوائف التي أنكرت العمل بالظن في بعض المواطن واقعة فيه ولا بد في مواطن أخرى، أو هي واقعة في تخبطات لا دليل عليها أصلاً، لا قطعاً ولا ظنياً.

الظن والاختلاف:

وقريب مما نحن فيه ما يتمسك الشيعة وغيرهم من منكرى القياس والظن، من كونهما بفضيان إلى الاختلاف في الدين، وقد ورد النهي عن الاختلاف وذمه في القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة^(٢). وهذا مردود من وجوه: منها أن منع القياس، ومنع العمل بالظنون الراجحة لا يرفع الخلاف بل يزيده، ومنها أن الخلاف واقع حتى في فهم النصوص الشرعية نفسها، ومنها أن الخلاف - إذ تأملناه وتبعنا أمره - يكاد يكون ضرورة بشرية لا مخلص منها.

وعلى هذا، فإن ذم الاختلاف والنهي عنه في القرآن والآثار، لا بد وأن يحمل على أحد أمرين، أو هما معاً: إما أنه محمول على اختلافات مخصوصة، كالاختلاف في أصول الدين وأصول الشريعة وقواطعها. أو أنه محمول على ما يلازم الخلاف، من تخاصم وتدابير وتفرق وكراهية...

ومما قاله الإمام الغزالي، وهو يرد على هذه الشبهة من شبه نفاة القياس: «وأما ما رووه عن الصحابة رضی الله عنهم في ذم الاختلاف، فكيف يصح، وهم أول المختلفين والمجتهدين. واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً...»^(٣).

(١) الوصول إلى الأصول ٢/٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) نفسه: ٢٦٢.

(٣) انظر المستصفى ٢/٢٦٠.

والاختلاف لم يقع بين الصحابة فحسب، ولكنه وقع حتى بين الأنبياء، وحتى بين الملائكة.

فمن اختلافات الأنبياء، ما حكاه القرآن الكريم عن داود وولده سليمان، عليهما الصلاة والسلام، في قوله سبحانه ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(١) فقد حكم كل من داود وسليمان في نازلة واحدة بحكمين مختلفتين.

ومثل ذلك اختلافهما المذكور في الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: «بينما امرأتان معها ابناهما جاء الذئب فذهب بابن احدهما فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك فتحاكما إلى داود فقضى به للكبرى. فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام، فقال: اتنوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها. فقضى به للصغرى»^(٢).

وقد أخبرنا الله تعالى عن اختلاف موسى وأخيه هارون - وهما نبيان - فقال عز وجل: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِئَمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ...﴾^(٣) قال سبحانه ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ...﴾^(٤) وكان ما كان من عبادتهم للعجل الذهبى واضطرار هارون لتركهم على ذلك^(٥)... ثم قال سبحانه ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَابِحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونَنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ...﴾^(٦).

(١) سورة الأنبياء ٧٨ - ٧٩.

(٢) الحديث متفق عليه.

(٣) اقرأ في سورة الأعراف: ١٤٢ إلى ١٥٣. (٤) اقرأ في سورة الأعراف: ١٤٢ إلى ١٥٣.

(٥) ستأتي دراسة مفصلة لاجتهاد هارون وموقف موسى منه في فصل المصالح والمفاسد من الباب الثالث.

(٦) سورة الأعراف الآية

وكذلك اختلف موسى مع الخضر اختلافات عدة، وكلاهما نبي. وقد فصل الله ذلك في سورة الكهف.

واختلف موسى أيضا مع آدم. عليهما الصلاة والسلام. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذى أخرجتك خطيئتك من الجنة؟! فقال له آدم: وأنت موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه، ثم تلومنى على أمر قدر على قبل أن أخلق؟!...»^(١).

واختلفت الملائكة، كما جاء فى قصة الرجل الذى قتل مائة نفس، ثم خرج متوجها إلى بلد آخر طلبا للتوبة وإصلاح حاله، فمات فى الطريق، فتنازعته واختلفت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، حتى بعث الله من يفصل بينهم...^(٢).

وقد يشيد الخلاف بين الملائكة حتى يصير نوعاً من الخصام، كما تشير إلى ذلك الآية ﴿ما كان لى علم بالملا الأعلى إذ يختصمون﴾^(٣).

وهكذا يظهر أن الاختلاف فى الرأى والاجتهاد أصيل وعريق فى الخلق، وهو طبيعة من طبائعهم وضرورة من ضرورات تكوينهم. وليس سبب الاختلاف بين الخلائق محصورا فى التفاوت العلمى، كما قد يفهم من قول ابن المرتضى: «علة الاختلاف: التفاضل فى العلم»^(٤) فهذا سبب من أسباب الاختلاف الكثيرة: فهناك اختلاف النفوس والأمزجة، وهناك اختلاف الهمم والأغراض، وهناك اختلاف العقل والنظر. وهناك اختلاف التجارب والخبرات. وهناك قصور اللغة ونقص التفاهم بها. فكل هذه - وربما غيرها - أسباب للاختلافات التى تحصل بين الناس فى مجالات كثيرة من حياتهم وعلومهم وآرائهم.

ومن السذاجة القول: أن منع العمل بالقياس سيرفع الخلاف، أو إن منع الحكم بالظنيات سيرفع الاختلاف، أو أن اتباع «إمام معصوم» سيرفع الخلاف... أو ما أشبه هذا مما يقوله، أو يوحى به، المعارضون لبعض الأدلة الظنية.

ولو أراد الله تعالى حظر الخلاف، ورفع عن العباد لما وقع بين أنبيائه ورسله،

(١) رواه البخارى فى كتاب بدء الخلق، من صحيحه.

(٢) الحديث متفق عليه، وسيأتى نصه فى مناسبة قادمة، بحول الله تعالى.

(٣) سورة ص: ٦٩.

(٤) إيثار الحق على الخلق فى رد الخلافات إلى المذهب الحق: ٨٩.

ولما وقع بين ملائكته الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

ثم هل الذين تركوا القياس، وذموا الاجتهاد، وحذروا من الظنون، هل نَجَوْا هُمْ أنفسهم من الاختلافات فيما بينهم، وداخل فرقتهم ومذاهبهم؟ وهل هم على كلمة واحدة فى كل أمر من أمور الدين؟ وفى كل حكم من أحكامه.

لقد اختلف الخوارج وتصارعوا حتى فنوا أو كادوا، واختلف المعتزلة حتى صار لكل مدينة معتزلتها، ولكل معتزلى فرقة وأتباع مختلفون مع الآخرين. واختلف الشيعة حتى فاقوا العد والحصر فى فرقتهم، وأما الظاهرية فقلة قليلة، ومع ذلك فينبهم اختلافات فى الأصول والفروع.

ولقد بلغ من اختلاف الظاهرية - على قلتهم - أن بعضهم يرى خبر الواحد حجة قطعية، وأنه يفيد العلم والعمل معا، وبعضهم لا يراه حجة أصلا، لا فى علم ولا عمل.

وأما أتباع «الإمام المعصوم» فيرون أن أتباعهم هذا قد أخرجهم من دائرة الاختلاف ولكن هيهات. وهذا مثال واحد يكشف عن وجود الاختلافات الواسعة بين أئمتهم وعلمائهم وقد نقله محمد باقر الصدر:

«عن زرارة قال: سألت الباقر (ع) فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم^(١) الخبران، أو الحديثان، المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال (ع) يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ والنادر. فقلت: يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم! فقال (ع): خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال (ع): انظر ما وافق منهما مذهب العامة^(٢) فاتركه وخذ ما خالفهم. قلت: ربما كانا معا موافقين لهم، أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال (ع): فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معا موثقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال (ع): إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر^(٣)».

٢ - مسألة التشكيك فى أحكام الدين:

يرى ابن حزم - كما ذكرت من قبل - أن القول بظنية أخبار الأحاد، وبجواز

(١) يعنى عن أئمة أهل البيت.

(٢) هم من سوى الشيعة من المسلمين، ويطلق المصطلح خاصة على أهل السنة.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ٦٢/١ (عن: دروس فى علم الأصول، لمحمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، ص ٥٥٩).

الغلط والنسيان والكذب على الرواة، يفضى ضرورة إلى القول بضياح كثير من الأحاديث النبوية، وإلى تسرب أحاديث موضوعة إلى السنة النبوية وانطلاء أمرها على الأمة، وإلى أن تكون أحاديث كثيرة أخرى قد دخلها النقصان والزيادة والتحريف. ويرى أن هذا هدم للدين وتشكيك في شرائعه، وأن كل هذا مناف لما تعهد به الله تعالى من حفظ الذكر الذي أنزله، والذي يدخل فيه القرآن والسنة . . .

وأبدأ في مناقشة هذا الرأي بمسألة «حفظ الذكر» المنصوص عليه في قوله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فابن حزم - كما تقدم في نص كلامه - يعتبر أن الذكر في هذه الآية يشمل القرآن والسنة، وأن قصره على القرآن وحده دعوى كاذبة، وتخصيص للذكر بلا دليل.

وهذا مذهب عجيب من ابن حزم، وأعجب ما فيه أنه عدول عن الظاهر من أمام لأهل الظاهر. فإن من أظهر الظاهر أن «الذكر» في هذه الآية، وآيات أخرى كثيرة، هو القرآن الكريم. وعلى هذا جماهير العلماء، والمفسرين خاصة، خلفا عن سلف.

فأما القرآن فيطلق الذكر في آيات كثيرة، يتضح من سياقتها ومضامينها، بشكل لا غبار عليه، أن الذكر هو القرآن نفسه. فإدخال غيره معه هو الذي يحتاج إلى دليل وليس العكس. وها هي بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الذكر مرادا به القرآن:

- ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ الأنبياء ٥٠.

- ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ يس ٦٩.

- ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (٢٥) فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (٢٦) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾

التكوير ٢٥ - ٢٧.

- ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ

لَمَجْنُونٌ﴾ القلم ٥١.

- ﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ (١٠) رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾

الطلاق ٩: ١٠

وجاء حكاية عما كان يقوله المشركون:

- ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ (٧) أَوْ نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ ص ٧: ٨.

- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ الحجر ٦ وإثرها جاء ﴿إنا نحن نزلنا الذكر....

فأى ظهور أظهر من كون الذكر فى هذه الآيات مراد به القرآن الكريم؟ ومن أراد المزيد، فليراجع تفسيرات الآيات وأسباب نزول بعضها. ولكنى لا أحاجج ابن حزم إلا بما يسلم به. فإن لم يكفه دلالة الآيات السابقة، أتيت بما هو منطوق صريح. وذلك قوله تعالى: ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (٤٢) مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ ﴾^(١) فالذكر بنص الآية هو الكتاب العزيز المنزل من حكيم حميد.

وأكثر من هذا، وأدعى للعجب، أن ابن حزم احتج علينا بقول الله تبارك وتعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾^(٢) وقال: «فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس... فإذا كان بيانه عليه السلام... غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن...»^(٣) ومعنى كلامه هذا أن السنة مبينة للذكر الذى هو القرآن. فهو من حيث لا يشعر يعود إلى الصواب، وهو أن الذكر هو القرآن. وذلك مباشرة بعد تنصيبه على أن تفسير الذكر بالقرآن وحده «دعوى كاذبة مجردة عن البرهان، وتخصيص للذكر بلا دليل!!»

فالآية صريحة فى أن سنة الرسول بيان للذكر الذى نزله الله. فالسنة غير الذكر والبيان غير المبين.

والآن إلى شىء مما قاله العلماء والمفسرون فى آية ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ حكى القاضى عياض فى مداركه قال: «ذكر أبو عمر المقرئ، عن ابن المتاب القاضى، قال: كنت عند إسماعيل^(٤) يوماً، فسئل: لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله تعالى فى أهل التوراة ﴿بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾^(٥) فوكل الحفظ إليهم.

(١) سورة فصلت: ٤٢.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) الأحكام ١/.

(٤) هو القاضى اسماعيل بن إسحاق ناشر مذهب مالك وناصره بالعراق ٢٠٠ - ٢٨٤هـ).

(٥) سورة المائدة: ٤٤.

وقال فى القرآن ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فلم يجرز التبديل عليهم فذكر ذلك للمحاملى، فقال: ما سمعت كلاما أحسن من هذا.

قال القاضى رحمه الله: وقع لى أيضا هذا الكلام مرويا من طريق الأندلسيين، أن نصرانيا سأل محمد ابن وضاح عن هذه المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب^(١).

وقال القرطبى: «قوله تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ يعنى القرآن»^(٢). ثم أورد أقوالا بهذا المعنى لعدد من العلماء.

أما أن حفظ الله تعالى للذكر الذى هو القرآن، يستلزم حفظ الله للسنة التى هى بيانه، لأن حفظها حفظ للقرآن، فهو أقرب إلى المنطق والمعقولة، ولو أنه لم يرد به نص. لكن يرد عليه أن الرسول ﷺ لم يبين كل القرآن، ولم يبين كل شىء فى القرآن.

والأقرب من هذا والأسلم هو أن نقول: بما أن السنة جزء أساسى ومصدر رئيسى للدين بكل جوانبه وأصوله وفروعه، وبما أنه لا دين بعد الإسلام ولا نبى بعد نبيه، فإن حفظ السنة أمر ضرورى لأن بقاء الدين، متوقف على بقائها، وحفظه متوقف على حفظها. هذا نعم.

لكن هل حفظت السنة بنفس الكيفية التى حفظ بها القرآن؟ وهل حفظت السنة بنفس الدرجة التى حفظ بها القرآن؟ الجواب: لا.

فأما من حيث الكيفية، فإن القرآن قد تعهد الله بنفسه بحفظه. ولم يرد مثل هذا فى السنة. ثم بالإضافة إلى حفظ الله المباشر للقرآن، وهو حفظ لا يحتاج لا إلى (كيف؟) ولا إلى (بماذا؟) ولا يتوقف على أحد ولا على شىء، بالإضافة إلى هذا فإن الله تعالى قد حفظ القرآن بكيفية عادية، وسخر لذلك أسبابا دنيوية بشرية عادية. فكانت كتابته آنية مستمرة. وكان كتابه متعددين وكانوا أيضا متفرغين له لا يكتبون سواه. بل إن جميع المسلمين نهوا عن كتابة غير القرآن. فقال ﷺ «لا تكتبوا عنى غير القرآن. ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه»^(٣). وكان القرآن منذ

(١) ترتيب المدارك ٤/ ٢٨٣.

(٢) الجامع ١٠/ ص ٥ - ٦.

(٣) رواه مسلم فى الزهد، ورواه أحمد فى مسنده، عن أبى سعيد الخدرى.

لحظة نزوله يحفظ حفظا حرفيا، يحفظه رسول الله أولا، ثم يستمر الحفظ فى المسلمين حرفيا عن ظهر قلب. ثم إن تلاوته واستظهاره بالمناسبة وبغير مناسبة، كان أمرا قائما آناء الليل وأطراف النهار. ثم جعل على حفظه وتلاوته الأجر الجزيل المغرى. فيقال لحافظه يوم القيامة: اقرأ وارتنق، فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها، وأما تاليه فله بكل حرف حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، إلى حوافز وإغراءات أخرى، تجعل الناس يتسابقون إلى حفظ القرآن الكريم، وهو ما حصل بالفعل، ولم تزده الأيام إلا رسوخا واتساعا.

أما حفظ السنة فكان له شأن آخر، وتم على نحو مغاير كيفما ودرجة.

فحفظ السنة لم ينص الله تعالى على توليه له بنفسه، كما هو الشأن فى القرآن. فلم يبق إلا حفظها بواسطة الأسباب العادية.

وحتى هذه الأسباب العادية لم يتيسر منها للسنة ما تيسر للقرآن. والفروق بين حفظ القرآن وحفظ السنة، وبين جمع القرآن وجمع السنة، بين تدوين القرآن وتدوين السنة، معروفة مفصلة فى أبوابها ومطائنها، لا أرى داعيا لإعادة سردها وبيانها.

ومن هنا كان لا بد أن تظهر على تلك الجهود، والإمكانات التى سخرت لحفظ السنة آثارها الطبيعية، ولو فى حدها الأدنى. فهى جهود وإمكانات بشرية عادية. فلا بد أن تخيم عليها المتاعب والمعاناة، ولا بد أن تشوبها الهنات والفلتات، ولا بد أن تتطلب المراجعات والاستدراكات. . . وهذه الإشارات تنطوى على تاريخ علمى ضخّم وحافل، قد تولت تدوينه ودراسته آلاف المؤلفات فى تاريخ السنة وعلومها.

أعود إلى جوهر قضيتنا، وهو: إذا كان حفظ السنة هو غير حفظ القرآن، وإذا كان حفظ السنة قد تم بجهود بشرية عادية، وإذا كان العلماء لم يقولوا بعصمة أحد من الرواة، ولا من العلماء الناقدين والمدونين، بل جميعهم - باستثناء ابن حزم - يجوزون على الرواة والمدونين الغلط والنسيان، ويجوزون على بعض الرواة التدليس، ويجوزون على آخرين الكذب. . . فهل هذا كله يقتضى التشكيك فى حفظ السنة، وفى سلامتها من الزيادة والنقصان؟

الجواب على مستويين: مستوى الأمة ومستوى الأفراد.

أما على مستوى الأمة، فلا نستطيع أن نتصور أمة بأكملها مجتدة معبأة، بكامل إيمانها وقوى حماسها وإرداتها، وبكل جهدها وإمكاناتها ثم لا تستطع أن تصون صيانة كاملة تراث نبيها، وشطر دينها، أو لا تستطع أن تميز ما بث فيه من كذب وزور، ومن فلتات وغلطات. خصوصا وأن عددا كبيرا من علماء الأمة الأذكياء الأتقياء. قد نذروا حياتهم كاملة لهذا الأمر، وفرغوا له أوقاتهم وهمهم، واشتغلوا به جماعات وفرادى. لا يمكن لهذه الجهود، على هذا النحو، إلا أن تكون قد حققت مبتغاها على أكمل وجه، فثبتت ما هو ثابت وأسقطت ما هو ساقط. وهذا طبعا لم يقع فى سنة أو سنوات ولكن تم فى قرون وفترات.

فإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله كثير من العلماء - ولا أعلم لهم منازعا فيه - من أن الأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ، أمكننا القول باطمئنان: إن شيئا من السنة التى جعلها الله دينا لعباده إلى يوم القيامة. إن شيئا منها لم يضع أبدا من هذه الأمة. وإن شيئا مما غلط فيه الغالطون أو كذبه الكذابون لم ينطل أمره على علماء الأمة، ولم يتسرب ويستقر فيما ثبتوه وقبلوه من سنن النبي ﷺ. هذا على مستوى الأمة.

أما على مستوى الأفراد - سواء كان هؤلاء الأفراد من العلماء أو من العامة - فالأمر يختلف. والأصل فيه أن لا عصمة لأحد. وعدم العصمة يتخذ أشكالا وصورا عديدة. يتحقق عدم العصمة بالمعصية أيا كانت درجتها، ويتحقق بالخطأ فى الفعل وفى القول، ويتحقق بالخطأ فى الرأى والاعتقاد.

وفى موضوعنا، يتحقق عدم العصمة، فى إمكانية الغلط فى سماع الحديث، وفى حفظه، وفى أدائه للغير، وفى كتابته، وفى الغلط بتصديق ما ليس بصدق، وتكذيب ما ليس بكذب، أو بالتوقف فيه، ويتحقق بالعمد والكذب فى كل هذا...

فهذا كله جائز وواقع فى موضوعنا، كل هذا وقع وثبت، وإن كان يختلف باختلاف صفات الناس، فيقل أو يندم أو يكثر هذا النوع من العيب والنقص، تبعا لصفات كل واحد، وتبعا لدرجة إيمانه وتقواه، أو فجوره وزندقته، وتبعا ليقظته أو غفلته، وتبعا لحفظه أو سوء حفظه، وتبعا لدرجة علمه عموما، ودرجة علمه بقضايا الحديث خصوصا.

ومن هنا يبقى من الجائز أن يقع بعض الأفراد - من العلماء، فضلا عن العامة - في تصديق أحاديث مكذوبة أو التوقف في تكذيبها، أو الحكم بأنها ضعيفة فقط. كما يمكن أن يردوا بعض الأحاديث الصحيحة، إما تكديبا، وإما احتياطا، كما يمكن أن يتوقفوا في تصحيحها وقبولها. كل هذا جائز أن يقع للأفراد.

وهذا شبيه بمسألة فهم المعاني والأحكام التي تتضمنها النصوص الشرعية. سواء من حيث الأهمية الإجمالية للمسألتين، أو من حيث التفصيل والتطبيق. فإذا كنا نجوز أن يغلط الناس في فهم النصوص الشرعية، فيحملونها ما لا تحمل، ويخرجون منها ما تحمل. بل قد يوجد من يفعل ذلك عن قصد، لينصر مذهباً أو يجلب ما يراه نفعاً، فيحرف الكلم عن مواضعه، ويتجاهل المعاني الصحيحة، ويدافع عن المعاني الفاسدة، ويُقَوِّلُ النصوص ما لم تقله، ويحكمها بما لم تحكم به، فكذلك يجوز أن يقع شبيه بهذا في تثبيت الأحاديث وردّها، وكل هذا واقع.

لكن هل يعتبر هذا تشكيكا في السنة، وزعزعة لأحكام الدين، وهدمها للشرعية؟؟ لا أبداً، فالدين، أثبت وأمتن من أن تشكك فيه هذه الآفات، والشرعية أقوى من أن تنال منها هذه الخدوش، والسنة أكبر من أن تززع ثبوتها، وثباتها هذه الهنات والغلطات، وحتى على المستوى الفردي، فإن دين الفرد لا يفسد ببضعة أخطاء تنطلي على فهمه، وببضعة أحاديث تلتبس عليه. لبس هذا مما يفسد على المرء دينه إذا سلمت له آلاف الآيات، وآلاف الأحاديث، إذا سلمت نصوصاً وأحكاماً، رواية ودراية. نعم من كثرت عنده الآفات أو أصابت قضايا أساسية وخطيرة في الدين، فإنها تفسد عليه دينه بقدر ذلك. ولكن هذا لا يصل إليه المستهترون وذووا الأهواء والأغراض الفاسدة.

٣ - مسألة تصويب المجتهدين:

هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة العمل بالظن، بل هي عند القائلين متفرعة عنها. ومفادها القول بأن (كل مجتهد مصيب)، لأن المجتهد إنما يتبع في النهاية ماغلب على ظنه. فإن فعل، فقد أدى ما عليه، وأصاب ما يسعى إليه. فهو على كل حال مصيب في اجتهاده.

ولا شك أن هذه المقالة تفضي إلى إشكال عويص على نظرية التقريب والتغليب، وعلى العمل بالظن وغالب الظن بصفة خاصة. إذ أنها تصل بنا إلى أن كل مجتهد يقول ما بدا له، فتصبح أحكام الدين نابعة من ذات المجتهد وظنونه، لا من الشرع

وأدلته!! .

وهذه المقولة تعرضت لخلاف شديد وجدال محتوم، وانقسم الناس فيها إلى فريقين، فريق المصوّبة، وهم القائلون بها، وفريق المخطئة وهم الرافضون لها، والقائلون بأن المجتهدين المختلفين، بعضهم مصيب، وغيره مخطئ، والحق واحد. ولنبدأ القصة من أولها: فيم المأى يختلفون؟ وفيم يصوبون أو يخطئون؟ أى: ما هو محل النزاع الذى اختلف فيه الأصوليون والمتكلمون، فمنهم من صوب جميع المجتهدين على اختلافهم ومنهم من يعتبر أن المصيب من المختلفين واحد؟ أما فى أصول الدين، فقد اتفقوا تقريبا على أن المصيب والمحق من المختلفين لا يكون إلا واحدا، وغيره مخطئون آثمون. ، وليس هذا هو موضوعى الآن.

أما محل الخلاف فهو ما دون أصول الدين فهل كل مجتهد فى هذا المجال مصيب وكل اجتهاد صواب كما هو قول المصوبة أم أن المصيب فى هذا المجال أيضا لا يكون واحداً ومن خالفه فهو مخطئ كما هو قول المخطئة.

لكن هذا المجال الذى هو ما دون أصول الدين، ما هو؟ وما حده؟ وما ضابطه؟

اختلفت عبارات الأصوليين وتفاوتت قليلا فى التعبير عن محل النزاع فى هذه المسألة وهذه بعض تعبيراتهم:

قال أبو الحسين البصرى: «باب فى ذكر اختلاف الناس فى أن كل مجتهد فى الفروع مصيب»^(١) ثم قال: «باب فى أن إصابة المجتهدين فى الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع»^(٢).

ونقل عن قاضى القضاة^(٣) قوله «إن ما ليس عليه دلالة قاطعة، بل عليه أمانة فقط - كخبر الواحد والقياس - فالواجب فيه على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده فكل مجتهد فيه مصيب»^(٤)

وهذان القولان لا يختلفان ولا يتعارضان، بل يتكاملان، لأن الأول أطلق التعبير بالفروع، والثانى فيه تقييد لهذه الفروع بأن يكون دليلها ظنيا. لأن من الفروع ما يكون دليله قطعيا.

(٢) المعتمد ٢/٣٧٥.

(٤) المعتمد ٢/٣٩٧.

(١) المعتمد ٢/٣٧٠.

(٣) هو القاضى عبد الجبار، المعتزلى، الشافعى. (ت ٣١٥هـ).

والتعبير بالفروع عن محل الخلاف بين المصوبة والمخطئة، هو ما نجده عند كل من الشيرازي^(١)، والباجي^(٢)، وابن برهان^(٣)، وابن قدامة^(٤)، وابن تيمية^(٥) وأبي الخطاب^(٦).

وعبر بعضهم بالظنيات والمظنونات، فقال إمام الحرمين: «قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونات وأحكام الشريعة، مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟»^(٧) وقال الغزالي «كل مجتهد في الظنيات مصيب»^(٨) وعبر في موضع آخر بالفقهيّات الظنية^(٩).

غير أنه استعمل في بعض المرات عبارة (المسائل التي لا نص فيها...)^(١٠) وهو التعبير الذي اعتمده الأمدى حيث قال: «المسألة الفقهية إما أن يكون فيها نص، أو لا يكون. فإن لم يكن فيها نص، فقد اختلفوا فيها...»^(١١) وبمثل هذا عبر ابن الحاجب^(١٢) والأسنوي^(١٣).

وإذا كان الذين عبروا بالفروع، والذين عبروا بالظنيات والفقهيّات، ليس بينهم فرق يذكر، من حيث يقصدون جميعاً: الفروع الفقهية، والاجتهادات الفقهية المنبئية على أدلة ظنية، فإن التعبير بما لا نص فيه، يمكن أن يعنى اختلافاً جوهرياً عن التعبيرات السابقة. ذلك أن التعبير بالفروع وبالظنيات الفقهية، يدخل فيه الأحكام المستفادة من نصوص ظنية، إما ظنية الثبوت كبعض أخبار الآحاد، وأما ظنية الدلالة، كالعمومات المخصوصة، والظواهر، ومفهومات المخالفة، والألفاظ المشتركة... بينما التعبير بما لا نص فيه، يخرج هذه الأحكام النصية الظنية.

ولكن الذي يبدو لى أن الذين عبروا عن محل النزاع بما لا نص فيه، لم

-
- (١) انظر: التبصرة ٣٠٨.
(٢) انظر: الوصول إلى الأصول، ٣٤١/٢.
(٣) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ٤١٤/٢.
(٤) انظر: المسودة ٤٩٧.
(٥) انظر: التمهيد ٣١٠/٤.
(٦) انظر: البرهان ١٣١٦/٢.
(٧) انظر: المستصفى ٣٥٨/٢ و ٣٦١.
(٨) انظر: المستصفى ٣٦٣/٢، ٣٦٤.
(٩) انظر: المستصفى ٣٧٦/٢ و ٣٧٧.
(١٠) انظر: الإحكام ٢٤٦/٤.
(١١) انظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ٢١٢.
(١٢) انظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، ٥٥٩/٤.

يقصدوا مخالفة الآخرين ولم يقصدوا غير ما قصدوه وذلك للأدلة التالية:

١ - لم يصرح أحد منهم بمخالفة الآخرين، ولا استدرك عليهم فيما عبروا به.

٢ - أن الذين عبروا بالفروع، وبالظنيات هم السابقون: عبد الجبار، وأبو الحسين، والشيرازي، والباجي، والجويني. ثم بقيت تعبيراتهم هي الأكثر استعمالاً. فثبت أن تعبيرهم عن جوهر المسألة هو الأصل الذي ينبغي اعتماده، وما دام المعبرون بما لا نص فيه، لم يظهروا خلافاً مع الآخرين، ولا انتقدوا عليهم تعبيرهم فهذا يدل على أنهم في الجوهر متفقون معهم، وقاصدون قصدهم.

٣ - الذين عبروا بما لا نص فيه، منهم من عبر أيضاً بالظنيات، وبالفروع، وبالفقهيات. وأعنى بصفة خاصة الإمام الغزالي، وهو - في حدود ما وقفت عليه - أول من عبر بما لا نص فيه. فقد استعمل العبارات كلها وهو يناقش القضية نفسها، ولم ينبه على فرق بين الألفاظ المعبر بها.

وعلى كل، فحتى إن قصد المعبرون بما لا نص فيه، بخلاف المقصود بالتعبيرات الأخرى فإن التعويل في هذه القضية على تلك التعبيرات الأخرى، لكونها الأسبق والأكثر. وأيضاً لكون العنصر الجوهرى الذى نبعت منه القضية أصلاً هو «الظنية» والظنية قد توجد مع النص، كما أن القطعية قد توجد في غير النص. وقد ذهب الغزالي نفسه إلى أن الظن المستفاد من القياس قد يكون أقوى من الظن المستفاد من عموم النص، وخاصة إذا كان هذا النص قد كثر تخصيصه، قال: فإن العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظناً وقد تكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى « فلا يبعد أن يكون قياس قوى أغلب على الظن من عموم ضعيف، أو عموم قوى أغلب على الظن من قياس ضعيف، فنقدم الأقوى... »^(١).

وإذا فلا يقبل من الغزالي، ولا من غيره، أن يخرج من الخلاف المظنونيات النصية، مع أنها قد تكون أدنى من مظنات غير نصية داخلية في الخلاف. وعندى - كما عبر المتقدمون - الظنيات هي محل الخلاف، سواء كانت أدنى أو أقوى فالعبرة بوجود الظنية وتطرق الاحتمال.

وإذ تحرر محل النزاع في مسألة (هل كل مجتهد مصيب؟) وهو: الفروع

الفقهية الظنية، فلننتقل إلى مناقشة القضية. فهل المجتهدون فى الأحكام الفقهية الظنية، إذا اختلفوا فى حكم من هذه الأحكام، هل يكون الصواب فى قول واحد وحكم واحد، وما خالفه خطأ، أم تكون جميع الاجتهادات صوابا، وأصحابها - على اختلافهم - مصيبين؟

وأبدأ أولا بعرض مواقف العلماء، من متكلمين وأصوليين وفقهاء، ومن منهم قال بالتخطئة ومن منهم قال بالتصويب.

القائلون.. والقائلون..

أما القائلون بأن المصيب فى الفروع الظنية المختلف فيها واحد، ومن خالفه مخطئ معذور، فهم الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهاء، من المذاهب الأربعة، ومن الظاهرية وغيرهم. وهو قول كثير من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم.

قال ابن عبد البر: «لم نجد لمالك فى هذا الباب شيئا منصوصا، إلا أن ابن وهب ذكر عنه فى كتاب العلم من جامعه قال سمعت مالكا يقول: من سعادة المرء أن يوفق للصواب والخير، ومن شقوة المرء أن لا يزال يخطئ. وفى هذا دليل على أن المخطئ عنده، وإن اجتهد فليس بمرضى الحال، والله أعلم.

وذكر إسماعيل القاضى فى (المبسوط) قال: قال محمد بن مسلمة: إنما على الحاكم الاجتهاد فيما يجوز فيه الرأى، فإذا اجتهد وأراد الصواب، يجهد نفسه، فقد أدى ما عليه أخطأ أو أصاب»^(١) ونقل عن عبيد الله بن عمر الشافعى أنه قال: «لا أعلم خلافا بين الحذاق من شيوخ المالكيين ونظارهم من البغداديين - مثل إسماعيل بن إسحاق القاضى، وابن بكير، وأبى العباس الطيالسى، ومن دونهم مثل شيخنا عمرو بن محمد أبى الفرج المالكى، وأبى الطيب محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه، وأبى الحسن بن المنتاب وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين - كل يحكى: أن مذهب مالك رحمه الله، فى اجتهاد المجتهدين والقائسين، إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم.. قال: وهذا القول هو الذى عليه عمل أكثر أصحاب الشافعى، قال وهو المشهور من قول أبى حنيفة حكاه

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٨٩.

محمد بن الحسن وأبو يوسف، وفيما حكاه الحذاق من أصحابهم^(١).

وقال أبو الوليد الباجي المالكي: «روى جمهور أصحاب مالك رحمهم الله أن الحق في واحد، وذلك أنه سئل عن أصحاب النبي ﷺ فقال: مخطئ ومصيب...»^(٢) ثم قال أبو الوليد: «وكل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول: إن الحق في واحد، وهو المشهور عنه (أى عن الشافعي) وبه قالت المعتزلة من البغداديين^(٣)» ثم قال: «والذي أذهب إليه: أن الحق في واحد وأن من حكم بغيره، فقد حكم بغير الحق»^(٤).

وبه قال أبو إسحاق الشيرازي، الشافعي. وجزم بنسبته إلى الإمام الشافعي نفسه. قال: وهذا هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد، وليس له قول سواه. ولا أعلم من أصحابه من اختلف في مذهبه^(٥) واعتبر أن الذين نسبوا إليه خلاف هذا إنما هم قوم من المتأخرين لم يفهموا كلامه... ونقل عن كبار فقهاء المذهب القائلين بهذا القول، ما يقطع بأن هذا هو مذهب الشافعي في المسألة، منهم أبو إسحاق الإسفرائيني، وأبو علي الطبري، وأبو الطيب الطبري.

ومن الجدير بالذكر أن أبا إسحاق الإسفرائيني، يعتبر أحد أركان المذهب الكلامي لأبي الحسن الأشعري، ومثل هذه المنزلة لابن فورك الآتي ذكره...

كما نقل الشيرازي، عن أبي علي الطبري، أن المزني (إسماعيل بن يحيى، صاحب الشافعي وأعلم الناس بأقواله ومذهبه) قد استقصى الأقوال في هذه المسألة، وقطع بأن المصيب واحد. وحقق أن هذا هو قول مالك، والليث، وهو مذهب كل منصف من أصحاب الشافعي من المتقدمين والمتأخرين، وأن من الأشاعرة القائلين به، أبو بكر بن مجاهد، وأبو بكر بن فورك، وأبو إسحاق الإسفرائيني^(٦).

وأما ابن حزم فلا يليق به غير هذا المذهب والغلو فيه^(٧).

(١) نفسه: ٩٠.

(٢) أحكام الفصول: ٧٠٧.

(٣) أحكام الفصول: ٧٠٧.

(٤) نفسه: ٧٠٨.

(٥) شرح اللمع: ١٠٤٦/٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٤٨.

(٧) انظر المحلى: ٧٠/١ والإحكام: ١٣٦/٨ - ١٣٧.

وبهذا القول قال أبو المعالي، إمام الحرمين، وسأعود إلى موقفه بعد قليل .
وقال السرخسى بلسان الحنفية: «... المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ويخطئ أخرى»^(١) وعرض ابن برهان المذهبيين معا (مذهب المخطئة ومذهب المصوبة) ثم قال: «والحق البين في ذلك أن الطلب لا بد له من مطلوب معين... غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق، وإن أخطأ كان معذورا لعسر الطلب»^(٢)... وقال البزدوى (وهو حنفي أيضا): «إن المجتهد يخطئ ويصيب...»^(٣).

وهذا هو اختيار الرازي^(٤) والآمدي^(٥) وغيرهما من المتأخرين.

وأما من الحنابلة، فقال صاحب الروضة: «الحق في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطئ، سواء كان في فروع الدين أو أصوله»^(٦) ثم قال: «ومن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال واحد، ولم يتعين لنا، وهو عند الله متعين: أصحابنا، وأبو حنيفة، ومالك والشافعي، وأكثر الفقهاء»^(٧).

وهذا هو القول المعتمد في مسودة آل تيمية، ومما جاء فيها - سوى ما تقدم - أن القاضي عبد الوهاب المالكي ذكره عن أصحابه وأكثر الفقهاء، وأن ابن وهب رواه عن مالك والليث وأنه ذكر عن مالك نصونا صريحة بذلك. وفيها أيضا نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بن حنبل^(٨).

وقد تبني هذا القول من الحنابلة أيضا أبو الخطاب الكلوذاني، ونقل ما يفيد أن هذا هو قول الإمام أحمد نفسه، وذلك عن تلميذه بكر بن محمد^(٩).

وبمثل قوله قال ابن النجار الحنبلي أيضا، ونسب القول لأحمد وأكثر أصحابه ونسبه أيضا - بالإضافة إلى من سبق ذكرهم - إلى الأوزاعي وإسحاق والمحاسبي، وابن كلاب...^(١٠).

(١) أصول السرخسى ١٤/٢ .

(٢) الوصول ٣٤٨/٢ .

(٣) أصول البزدوى، مع كشف الأسرار ١٦/٤ .

(٤) انظر المحصول ٤٠٤/٢ .

(٥) انظر الأحكام ٢٤٧/٤ .

(٦) روضة الناظر ٤١٤/٢ .

(٧) نفسه ٤١٥ .

(٨) انظر المسودة ٤٩٧ وما بعدها .

(٩) التمهيد ٣١٠/٤ و ٣١٣ .

(١٠) شرح الكوكب المنير ٤٨٩/٤ .

هؤلاء بعض القائلين بأن المجتهدين المختلفين منهم مخطئ ومصيب، وأن المجتهد يطلب حكما معينا لله في النازلة، فمن أدركه فهو مصيب ومن أخطأه فهو معذور على خطئه مأجور على اجتهاده.

والقائلون بهذا كما تبين وثبت هم الجمهور الأعظم من العلماء. وكثرتهم، وتنوع مذاهبهم وعصورهم وعلو مراتبهم، لا تحتاج إلى مزيد بيان، ولا إلى مزيد سرد أسماء أخرى.

فمن هم القائلون بخلاف هذا وماذا يقولون؟

لقد ذهب بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أن كل مجتهد في الفروع الظنية مصيب، لأن الواجب عليه هو الاجتهاد وتحصيل غلبة الظن. فإذا بذل أقصى جهده وغلب على ظنه حكم ما، فقد أصاب وليس مطلوبا منه أكثر من هذا لأن الظنيات في نظرهم ليس فيها حكم معين يطلبه المجتهد بل الحكم الناشئ عما غلب على ظنه. فإذا غلب على ظنه شيء فهو الحكم في حقه وفي حق من يستفتيه ويقلده، فإذا توصل مجتهد آخر إلى نتيجة مخالفة فهو أيضا على صواب لنفس الأسباب وهكذا أيضا لو توصل عدد من المجتهدين إلى أحكام مختلفة، فكلهم مصيبون. وكل ما قالوا به صواب.

أما القائلون بهذه المقالة، فمنهم - كما مر بنا قريبا - أبو الحسين البصرى، والقاضى عبد الجبار، وهما معتزليان كما هو معروف.

ونسب الباجى هذا القول إلى المعتزلة البصريين، والقاضى أبى بكر. والقاضى أبى جعفر^(١) وذكر أن أبى حنيفة وأبى الحسن الأشعري يروى عنهما القولان معا^(٢) (أى التخطئة والتصويب).

ورواية قولين عن أبى حنيفة والأشعري هو ما أورده الشيرازى أيضا، وأضاف القول بالتصويب إلى أصحاب أبى حنيفة أيضا^(٣).

والأمدى أيضا ذكر القولين عن أبى حنيفة والأشعري^(٤).

أما المعتزلة البصريون الذين ذكروهم الباجى، وذكرهم أيضا الشيرازى، ولم

(٢) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٤) الإحكام ٢٤٧/٤.

(١) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٣) شرح اللمع ١٠٤٨/٢ - ١٠٤٩.

يسميا منهم أحدا، فنجد منهم أبا الحسين البصرى، وقد تقدم قوله، ونجده هو
يسمى لنا من القائلين بالتصويب: أبا الهذيل العلاف، وأبا علي الجبائي، وابنه أبا
هاشم الجبائي^(١)، وهؤلاء الثلاثة معتزلة بصريون كما هو معلوم وقد نص علي
تسمية هؤلاء وأنهم من المصوبة، كل من الأمدى^(٢) وابن تيمية^(٣). وأبي
الخطاب^(٤).

وهكذا يتضح أن نسبة القول بالتصويب إلى معتزلة البصرة، وخاصة إلى أبي
الحسين، وأبي الهذيل، والجبائين، ثابتة لا نزاع.

أما نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة والأشعري - وهي نسبة متأرجحة كما
قدمت - فيترجح عندي صحتها إلى الأشعري، وعدم صحتها إلى أبي حنيفة.

أما تصحيح نسبة التصويب إلى أبي الحسن الأشعري، فله مرجحات هي:

١ - كون عدد من الأصوليين قد نسبوا هذا القول إليه من غير تردد ولا
تشكيك منهم أبو المعالي^(٥) وهو من أقطاب الأشعرية. وكذلك الرازي^(٦) وأبو
الخطاب الكلوذاني^(٧) والأسنوي^(٨)...

٢ - اختيار بعض كبار الأشاعرة هذا القول، ويبعد أن يقولوا به من غير أن
يكون لهم فيه سلف من (الأصحاب) وأعني خاصة الباقلاني والغزالي. والنسبة
إليهما ثابتة، لا تحتاج إلى استشهادات. وسأعود إلى موقف الغزالي بعد قليل إن
شاء الله. ولكنني أنقل الآن قول أبي المعالي فقط - وذلك لتقدمه ومكانته الأشعرية
- حيث قال: «فأما المظنونيات، فقد اشتهر الخلاف فيها: فصار القاضي^(٩)،
وشيخنا أبو الحسن^(١٠) إلى تصويب المجتهدين...»^(١١).

(١) المعتمد ٢ / ٣٧٠.

(٢) الإحكام ٤ / ٢٤٦.

(٣) المسودة ٢ / ٥٠٢.

(٤) التمهيد ٤ / ٣١٣.

(٥) البرهان ٢ / ١٣١٩.

(٦) المحصول ٢ / ٥٠٣.

(٧) التمهيد ٤ / ٣١٤.

(٨) نهاية السؤل ٨ / ٥٦٠.

(٩) هو أبو بكر ابن الطيب الباقلاني.

(١٠) هو أبو الحسن الأشعري.

(١١) البرهان ٢ / ١٣١٩.

٣ - يفهم من عبارة الشيرازى حين ذكر القولين عن أبى الحسن، أنه قال أولاً بالتخطئة. وأن الصواب واحد، ثم صار - كما عبر الجوينى - إلى أن كل مجتهد مصيب.

٤ - كون أبى الحسن الأشعري بصرياً، وفى البصرة نجم القول بالتصويب. كما أنه تلميذ لأبى على الجبائى. وهو أحد أبرز القائلين بالتصويب وبالرغم من أن أبى الحسن فارق شيخه ومذهبه الاعتزالى، فلا يبعد أن تكون هذه الفكرة قد بقيت فى نفسه. وهذا ما يؤكده الشيرازى - وهو أشعري - حيث قال: «يقال: إن هذه بقية اعتزال بقى فى أبى الحسن رحمه الله»^(١).

وأما الإمام أبو حنيفة فيترجح اعتباره من المخطئة للأسباب الآتية:

١ - رأينا قول البزودى وقول السرخسى - وهما عمدة الأصوليين الأحناف - إن المجتهد يخطئ ويصيب، وكل منهما تكلم باسم المذهب الحنفى. قال البزودى: «فعندنا: الحق واحد...»^(٢) وقال السرخسى «المذهب عندنا...» ولا يعقل أن يُحكى المذهب على هذا النحو، وهو على خلاف إمامه، خاصة وأن الحكاية جاءت على لسان حجة الأصوليين الأحناف، البزودى والسرخسى.

٢ - وأصرح من هذا ما ذكره الكمال بن الهمام (الأصولى الحنفى الكبير) ووضحه شارحه ابن أمير الحاج من أن لله تعالى فى الواقعة المجتهد فيها حكماً معيناً أوجب طلبه. فمن أصابه فهو المصيب، ومن لم يصبه فهو المخطئ، وأن هذا قول الأئمة الأربعة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد^(٣).

٣ - الذين نسبوا التصويب إلى أبى حنيفة، فهموا ذلك خطأ - أو عبروا خطأ - من قول ينسب بكثرة إلى أبى حنيفة وبعض أصحابه، وهو أن المجتهد مصيب من حيث أنه اجتهد وبذل جهده، فهذا فى حد ذاته صواب، وهو عليه مأجور. فإن توصل إلى حكم الله، فقد أصاب إصابة ثانية... قال البزودى: «واختلف أهل المقالة الصحيحة (وهى أن المجتهد يخطئ ويصيب) فقال بعضهم: إن المجتهد إذا أخطأ، كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً. وقال بعضهم: بل هو مصيب فى ابتداء

(١) شرح اللمع ٢/٤٨٠.

(٢) كشف الأسرار: ١٧/٤.

(٣) عن: سلم الوصول للمطبعى: ٥٦٣/٤.

اجتهاده، لكنه مخطئٌ انتهاء فيما طلبه . وهذا القول الآخر هو المختار عندنا . وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد . ومعنى هذا الكلام ما قلنا^(١) «أى أن المجتهد مصيب ابتداء من حيث قام بواجب الاجتهاد . بينما الغاية النهائية للمجتهد هي حكم الله تعالى، وحكم الله واحد، فمن أصابه فمصيب ومن أخطئه فمخطئ» .

ويتأكد أن هذا هو مراد أبي حنيفة، وهو ما يحوم حوله من حكوا عنه التصويب، قلت: يتأكد من خلال قول أصوليين حنفيين آخرين هما محب الله بن عبد الشكور، صاحب (مسلم الثبوت) وشارحه عبد العلى الأنصارى، صاحب (فواتح الرحموت) حيث قالوا: «والمختار: أن الله حكما معينا أوجب طلبه، ونصب عليه دليلا، فمن أصابه فله أجران، ومن أخطأه فله أجر واحد لامتناله أمر الاجتهاد، ببذل الوسع . وهذا معنى قول الحنفية: إن المجتهد المخطئ مصيب ابتداء، أى مأجور بفعله، ومخطئٌ انتهاء . وهذا هو الصحيح عند الأئمة الأربعة . وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال: كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد، يعنى: مصيب فى بذل وسعه حتى يؤجر عليه . والحق عند الله واحد، قد يصيبه وقد لا .»^(٢) .

وعلى هذا تحمل نسبة التصويب إلى أبي حنيفة وبعض أصحابه كأبي الحسن الكرخي^(٣)، وإلا فهى غلط لا دليل عليه، والدليل على خلافها قائم، وأهل البيت - أعنى الأصوليون الأحناف - أدري بما فى البيت .

وهذه الطريقة التى صاغ بها المسألة أبو حنيفة وبعض أصحابه، هى نفسها التى سار عليها الإمام الشافعى وبعض الشافعية . وبما أن موقف الإمام الشافعى أيضا وقع الأخذ والرد فيه، بل إن بعض الشافعية هم أصحاب هذا الأخذ والرد، فإن من المفيد جدا أن أعرض بشيء من التفصيل والتوضيح لمذهب الشافعى فى المسألة .

(١) كشف الأسرار ١٨/٤ .

(٢) فواتح الرحموت، بهامش المستصفى ٢/٣٨٠ - ٣٨١ .

(٣) انظر التبصرة للشيرازى ٤٩٨ - ٤٩٩ وشرح اللمع له ١٠٤٩/٢ والتمهيد لأبى الخطاب ٣١٤/٤ .

الإمام الشافعي بين التخطئة والتصويب:

تخصيص الإمام الشافعي بهذه الفقرة، يرجع أولا إلى التشويش الحاصل في موقفه من هذه القضية، خاصة، وأن التشويش جاء حتى من بعض الشافعية أنفسهم، فالبرغم من أن عددا من أئمة المذهب - كأبي إسحاق الإسفراييني، وأبي علي الطبري، وأبي الطيب الطبري، وأبي إسحاق الشيرازي - قد حققوا المسألة وحسموها كما تقدم، وبالرغم من أن تلميذه الأخص به، والأعلم بأقواله، إسماعيل المزني قد استقصى وقطع في هذه المسألة، بالرغم من هذا كله، فقد بقي يتردد أن الإمام الشافعي يقول بالتصويب، أو أنه يروى عنه قولان.. (١).

ثم إن موقف الإمام الشافعي من هذه المسألة له من الأهمية ما ليس لغيره من العلماء، ولا حتى من الأئمة الأربعة. فهو أولا إمام الأصوليين. وهو ثانيا الوحيد من بين الأئمة الذي له كلام مباشر ومفصل ومقطوع بنسبته إليه، في هذا القضية.

وأیضا لأن كلامه في المسألة جاء دقيقا وحذرا، واختلفت عباراته من موضع لآخر، مما جعل الالتباس وسوء الفهم واردا عليه، كما أشار إلى ذلك الشيرازي، وكما قال ابن برهان: «وأما الشافعي رضي الله عنه، فنقل عنه كلام مجمل تجاذبته الطوائف، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه» (٢).

وما دام كلام الشافعي محفوظا لنا، ومتداولاً بين أيدينا، مقطوعاً بنسبته إلى صاحبه، فلنضعه أمامنا، ولننظر فيه بأنفسنا.

سبق أن رأينا أن الإمام الشافعي يقسم العلم إلى إحاطة وظاهر. ويقصد بالإحاطة القطعيات اليقينية، ويقصد بالظاهر ما دلت عليه الشواهد والأمارات، ولكن خلافه يبقى محتملا. فحيثما يتعذر علينا علم الإحاطة يتعين علينا تحري الممكن. وهذا هو الاجتهاد الظني، الذي يعطينا علما ظاهرا. في هذا السياق يطلب محاور الشافعي في (الرسالة) مثالا: فيقول الشافعي: «قلت له: مثل معنى استقبال الكعبة، يصيبها من رآها بإحاطة، ويتحراها من غابت عنه، بعد أو قرب

(١) انظر شرح اللمع ٢/٤٨٠ - والإحكام للآمدي ٤/٢٤٧ - ومنتهى الوصول والامل لابن الحاجب ٢١٢ -

والمستقصى ٢/٣٦٣ - والتمهيد ٤/٣١٥ - والبرهان ٢/١٣١٩.

(٢) الوصول ٢/٣٤٣.

منها، فيصيبها بعض ويخطئها بعض. فنفس التوجه يحتمل صوابا وخطأ، إذا قصدت بالإخبار عن الصواب والخطأ أن يقول: فلان أصاب قصد ما طلب فلم يخطئه، وفلان أخطأ قصد ما طلب، وقد جهد في طلبه.

فقال: هذا هكذا، أفرايت الاجتهاد، أيقال له صواب على غير هذا المعنى؟ قلت: نعم، على أنه إنما كلف - فيما غاب عنه - الاجتهاد. فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف، وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا الله. ونحن نعلم أن المختلفين في القبلة، وإن أصابا بالاجتهاد، إذا اختلفا يريدان عينا، لم يكونا مصيبين للعين أبدا، ومصيبان في الاجتهاد^(١).

فالاجتهاد من حيث هو اجتهاد، صواب دائما، ولكن الشيء المطلوب بالاجتهاد، يصيبه بعض ويخطئه بعض. وإذا اختلف فيه اثنان، فلا يمكن أبدا أن يكونا مصيبين معا. ومعلوم أن محل النزاع يوجد في الشق الثاني. وهو: الحكم المطلوب، أو العين كما يسميه الشافعي. أما صوابية الاجتهاد في حد ذاته، وأن لكل مجتهد أجرا في جميع الحالات، فمسألة مسلمة كما جاء في الحديث..

وقد تناول المسألة بشكل أوضح في (كتاب إبطال الاستحسان). حيث جاء فيه: «فإن قال قائل: رأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا، لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد... فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟ أو يقال إن اختلفوا: مصيبون كلهم؟ أو مخطئون كلهم؟ أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا - إن كان ممن له الاجتهاد، وذهب مذهبها محتملا - أن يقال له أخطأ مطلقا، ولكن يقال لكل واحد: قد أطاع فيما كلف به وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد...»^(٢).

ويعود مرة أخرى لتمثيل المسألة وتوضيحها برجلين، عالين بالطرق والمناطق والاتجاهات، عارفين بالدلائل والأمارات من رياح ونجوم وشمس وقمر، أرادا معرفة القبلة، فاجتهد كل منهما وتحرى، ولكن كلا منهما حدد القبلة في جهة غير

(١) الرسالة ٤٩٧ - ٤٩٨.

(٢) إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم، ٣٠٢/٧.

التي حددها صاحبه. «فإن قيل: فيلزم أحدهما اسم الخطأ؟ قيل: أما فيما كلف به فلا. وأما خطأ عين البيت فنعم»^(١) ثم أورد بسنده حديث عمرو بن العاص أنه سمع النبي ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، فأخطأ، فله أجر».

قال الشافعي: «فإن قال قائل: فما معنى هذا؟ قيل: ما وصفت من أنه إذا اجتهد فجمع الصواب بالاجتهاد، وصواب العين التي اجتهد كان له حستان. وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التي أمر أن يجتهد في طلبها كانت له حسنة».

وهذا الموقف، بهذه الصيغة الشافعية، هو تماما ما تقدم منقولاً عن أبي حنيفة. وهو ما يعبر عنه بعض الأحناف - كما تقدم - بأن المجتهد المخطئ، أصاب في الابتداء، وأخطأ في الانتهاء. أو أصاب من وجه وأخطأ من وجه. ومعلوم أن محل النزاع مع المصوبة إنما هو في الوجه الثاني، أي الانتهاء.

مذهب الغزالي:

مذهب الإمام أبي حامد الغزالي، هو مذهب المصوبة. وإنما اخترت إفراده بهذه الفقرة لأنه ليس بين المصوبة من هو في مكانة الغزالي وشهرته، وليس بين أيدينا من أطال في بيان وجهة نظر المصوبين والدفاع عنها كما فعل الغزالي، وثالثاً لأن الغزالي قد غلا في مذهب التصويب غلوا لا يجوز السكوت عنه.

وأبدأ أولاً بعرض أهم العناصر المشكّلة لنظرية التصويب عند الغزالي. وحرصاً على عرض آرائه بكل أمانة، فإنني مضطر لنقل عدة نصوص من كلامه.

يبدأ غلو الغزالي رحمه الله من الخطوة الأولى. فقد ذكر أن المصوبة على فرقتين: إحداهما تعترف بوجود حكم معين لله، في المسائل الاجتهادية. ولكن لم يكلف المجتهد إصابته. ولهذا فهو مصيب ولو أخطأ ذلك الحكم، لأنه غير مكلف بذلك أصلاً. ولكنه اختار قول الفرقة الثانية المغالية في الموضوع. قال: «فالذي ذهب إليه محقوا المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها^(٢) حكم معين يطلب بالظن. بل الحكم يتبع الظن. وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب

(١) إبطال الاستحسان، ضمن كتاب الأم، ٣٠٢/٧.

(٢) سبق التعليق على هذه العبارة التي تفرد بها عن سبقه.

على ظنه وهو المختار . وإليه ذهب القاضى»^(١) .

ثم خطأ فى اتجاه الغلو خطوة أخرى لا أعلم أحدا من المصوبة، ولا غيرهم أقدم عليها . فاعتبر ما قاله هو والقاضى أمرا قطعيا، ومخالفه آثم! قال: «والمختار عندنا - وهو الذى نقطع به، ونُخَطِّئُ المخالف فيه - أن كل مجتهد فى الظنيات مصيب وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى»^(٢) . وتخطئته للمخالفين له فى هذه المقالة تعنى تأثيمه لهم . وهذا صريح عبارته . قال: «والذى نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان . فكل مخطئ آثم، وكل آثم مخطئ . ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ»^(٣) .

وتأكيداً لهذا، ذكر أن القواطع إما كلامية، وإما أصولية، وإما فقهية، واعتبر القول بتصويب المجتهدين مسألة أصولية قطعية، مثلها فى ذلك مثل حجية الإجماع وحجية خبر الواحد، وحجية القياس . قال «فإن هذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ» ومن جملة ذلك عنده: «اعتقاد كون المصيب واحداً فى الظنيات»^(٤) .

ومما يبنى على هذه المسألة، أو مما تبنى عليه، اعتباره أن ما يسمى أدلة ظنية، ليست فى الحقيقة أدلة، وليس لها قيمة علمية ذاتية، وفى هذا هذا يقول:

«الأدلة الظنية لا تدل لذاتها، وتختلف بالإضافة»^(٥) ويوضح أكثر فى قول آخر فيقول: «لا دليل فى الظنيات على التحقيق، وما يسمى دليلاً، فهو على سبيل التجوز، بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه . فإذا أصل الخطأ فى هذه المسألة: إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً، حتى ظنوا أنها أدلة فى أنفسها، لا بالإضافة، وهو خطأ محض . ويدل على بطلانه البراهين القاطعة»^(٦) .

وكل غريبة تجر إلى أغرب منها . فما دامت الأدلة الظنية ليس لها قيمة ذاتية وليست لها دلالة علمية حقيقية، فلا يعقل ولا يمكن أن نطلب التوصل بواسطتها

(١) المستصفى ٢/٣٦٣ .

(٢) نفسه ٣٦٤ .

(٣) نفسه ٣٥٧ .

(٤) نفسه ٣٥٨ .

(٥) نفسه ٣٦٢ .

(٦) المستصفى ٢/٣٦٦ .

إلى حقيقة ما، أو حكم ما. ومن هنا فالتكليف بطلب حكم شرعى بواسطة أدلة ظنية غير ممكن، بل هو تكليف بما لا يطاق. ولا تكليف بما لا يطاق. قال: «فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق.. فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف ونفي التكليف ينتج نفي الإثم»^(١) قال: «فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال»^(٢).

هذه أهم العناصر التى تتكون منها فكرة التصويب التى سيطرت على عقل الغزالي، حتى بلغ فيها ما رأيناه وأكثر. وانتقل الآن إلى مناقشتها، وبيان تهافتها!.

فأما أن المجتهد لا يطلب باجتهاده شيئاً محدداً ولا حكماً معيناً، فقول ليس بعده إلا العبث. بل هو العبث نفسه. فكيف يستطيع المجتهد أن يستمر فى اجتهاده. بل أن يدخل فى اجتهاده أصلاً، وهو يعلم ويقطع أنه لا يطلب شيئاً محدداً، ولا يسعى إلى هدف معين؟! سيقول: إنه يسعى إلى تحصيل الظن، وأقول: إن الظن حاصل من أول لحظة. فالإنسان لا يكاد يتجه فكره إلى أمر، إلا ويتجه ظنه إلى حكم ما، واعتقاد ما، وقد أجمعوا على أن المجتهد لا يجوز له أن يحكم بالظن الأول، وهو ما يسمونه أول خاطر. فلا بد له أن يستمر فى البحث عن الأدلة والنظر فيها، وتمحيصها، ومقارنتها، حتى ينتهى إلى قطع، أو ظن قوى بالحكم المطلوب. فإذا اعتقد أن لا حكم أصلاً. وأن غاية الاجتهاد والبحث والتحرى هى أن يحصل له ظن، فقد صار ذلك الجهد كله عبثاً. كيف لا، وكل المظنونات الممكنة تتساوى، ولا فضل لأحدها على الآخر، لأن الكل صواب!.

وأترك إمام الحرمين، شيخ الغزالي، وأستاذه، فى علم الأصول خاصة، أتركه يرد على هذه الفكرة، من خلال رده على سلف الغزالي فيها، وأعنى ابن الباقلانى، القاضى أبا بكر.

قال أبو المعالى يخاطب القاضى: «... وإن عنيت به (أى بالتصويب): أن لا حكم لله تعالى فى الوقائع على التعيين، فهذا أيضاً جحد، لأن الطلب لا يستقل بنفسه، ولا بد له من مطلوب. ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له. فإن الباحث عن كون زيد فى الدار، يقدر كونه فيها، ويقدر أيضاً خلافه، ثم يطلب

(١) نفسه ٣٦٢.

(٢) نفسه ٣٦٥.

الوقوف على أحد الأمرين الذى هو الحقيقة. فكذلك المجتهد، إذا وقعت واقعة، يطلب النصوص من الكتاب والسنة، ثم الإجماع، ثم إن أعوز المطلوب فيه، فينظر فى قواعد الشريعة، يحاول إلحاقا، ويريد جمعا، ويطلب شيئا... (١).

أما القول بقطعية التصويب وأن المخالفين فيه آثمون، فيكفيه شناعة أنه يقتضى تأييم من ذكرت - ومن لم أذكر - من القائلين بأن المجتهد يخطئ ويصيب. ويكفيه شناعة أن يكون كل هؤلاء الأئمة والعلماء. لم يستطيعوا أن يدركوا البراهين «القطعية» التى تفرد بإدراكها أبو حامد!!

وما أكثر ما شنع العلماء على ابن حزم لأنه لا يبالي أن يخطئ جميع مخالفه، حتى الأئمة الأربعة مجتمعين، ولأنه يقطع بخطئهم. ولكن ابن حزم لم يصل أبدا إلى حد اعتبارهم آثمين، فيما قالوا به وهو يقطع بخطئهم. بل يعتبرهم مخطئين مأجورين على اجتهادهم.

وهذا ينقلنا إلى ما قاله وكرره الغزالي من التلازم بين الخطأ والإثم. فهذا أولا مصادم لما ثبت فى الحديث الصحيح المجمع على قبوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران. وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»، بل إنه مصادم أيضا لعدد من الآيات التى نفت الجناح والإثم على من لم يقصد الخطأ. هذا ان كان مخطئا فعلا. كقوله تعالى ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ قال ابن حزم: فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا. فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ، وهو عند الله تعالى خطأ، فقد أخطأ، ولم يتعمد الحكم بما يدرى أنه خطأ. فهذا لا جناح عليه فى ذلك عند الله تعالى، وهذه الآية عموم، دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون... (٢).

ومعروف أن كثيرا من المجادلين عن آرائهم إذا أعيتهم الحيل، وأعجزتهم الأدلة المخالفة، قالوا هذه مسألة قطعية، يريدون إخراس المخالف. والمتكلمون المتفلسفون هم رواد هذا المسلك. وما أكثر ما يجلبون على الناس بقوَّاطِعِهِمُ العقلية المزعومة، ثم سرعان ما يرتبون عليها التأييم والتبديع والتكفير، لإرهاب خصومهم وقطع الطريق عليهم، وقد انتقد العلامة ابن المرتضى هذا المسلك عند المتكلمين، فقال: «... ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع فى

(١) البرهان ٢/ ١٣٢٤.

(٢) الإحكام ٨/ ١٣٧.

مواضع الظنون، وتركيب التعادى والتأثيم والتكفير على تلك الدعاوى، إلا أفرادا من أئمتهم وأذكيائهم توغلوا حتى فهموا أنهم انتهوا إلى محارات، منتهى العقول فيها دليل إلى أمارات ظنية... (١).

أما نفيه صفة الدليل عن الأدلة الظنية، فهي أيضا مقولة أخرى من مقولات المتكلمين التي تترددُ بشكل أو بآخر في بعض المؤلفات الأصولية. ومن آثارها أن أصبح كثير من الأصوليين يسمون الأدلة الظنية أمارات. ليقتصروا لفظ الدليل على الأدلة القطعية، وفي مقدمتها عندهم (أدلة العقول). والتفريق بين الدليل والأمانة نجده يتكرر مرارا عند أبي الحسين البصرى المعتزلى في (المعتمد).

ولكن شيخنا أبا حامد غلا في الأمر كما رأينا، حتى سلب هذه الأدلة الظنية - أو الأمارات - كل قيمة استدلالية ذاتية، بمعنى أنها من الناحية العلمية الحقيقية عبارة عن «لا شيء» لكنه يتبرع عليها فيجعلها أسبابا اعتباطية لتحريك ظن المجتهد؟؟ ثم ينحى على الفقهاء أنهم أقاموا وزناً لهذه «الأدلة الظنية» معتبرا ذلك «خطأ محضاً».

هذا مع العلم أن «الأدلة الظنية» يدخل فيها كثير من نصوص القرآن والسنة، ويدخل فيها القياس. وهو عنده - كما تقدم - قد يفيد ظنا أقوى من عموم قرآني أو حديثي. وقد تقدم عنه أن «الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب» (٢) وهذه المصادر التي يؤخذ منها ويطلب عندها الحكم كلها ظنية، إلا النص فمنه الظنى ومنه القطعي.

وأما ادعاء أن تكليف إصابة الحكم من غير نصب دليل قطعي، هو تكليف بما لا يطاق، فكان يمكن أن يستقيم لو أن المكلف كلف بأصابة الحكم يقينا، باعتبار أن الدليل الظنى إنما يعطى نتيجة ظنية، وإن كان في الجملة يعطى نتائج قطعية في أكثر نتائجه. لكن من حيث التفصيل والنظر في كل حالة على حدة، فإن الدليل الظنى يعطينا حكما ظنيا، وصوابا ظنيا. وقد تقوى هذه الظنية حتى تكون قريبة من القطع. وقد تعتبر قطعية ودليلها قطعيا إذا كان الاحتمال القائم بعيدا جدا، وعقليا محضاً، أى أنه احتمال غير ناشئ عن دليل. فهذه مراتب الصواب المطلوبة بواسطة الدليل الظنى. وليس فيها تكليف بما لا يطاق.

(٢) المستصفى: ٣٧٩/٢.

(١) إيثار الخلق على الحق ص ١٣.

ثم إن «ما لا يطاق» إنما يطلق إطلاقاً حقيقياً صحيحاً، على ما لا يستطيعه أحد من الناس. أما ما يطيقه بعض الناس فهو مما يطاق ويصح التكليف به. ومن عجز عنه سقط عنه. ومن يستطيعه تارة ويعجز عنه تارة، فهو مكلف به حين يطيقه، مرفوع عنه حين يعجز عنه.

فتكليف الإصابة في الحكم يسير على هذا النحو. ونحن متيقنون أن المجتهدين، المفتين أو القضاة، يصيبون الحق في أكثر اجتهاداتهم وأحكامهم الظنية، فضلاً عن القطعية. ثم إنهم جميعاً - إذا أخلصوا وسلكوا مسالك الاجتهاد والحكم الصحيحة، سواء كانت قطعية أو ظنية - يصيبون إصابة قصدية ومنهجية. وكلما كانوا أكثر إخلاصاً، وأشدّ تحمياً وتمسكاً بمناهج الاجتهاد والحكم الصحيحة، كلما ارتفعت نسبة الصواب القطعي في أحكامهم واجتهاداتهم.

وخلاصة ما سبق أن الإصابة القطعية، بواسطة الدليل الظني، ليست مما لا يطاق، وأيضاً فليست شرطاً في اجتهاد المجتهدين.

تصويب المجتهدين من السفسطة إلى الزندقة

لعل أقسى حكم قيل في حق مذهب التصويب لجميع المجتهدين، هو ذلك الذي نقله عدد من العلماء عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، قال الجويني: «وصار الأستاذ أبو إسحاق إلى أن المصيب واحد. ثم قال لمن يصبو المجتهدين: هذا مذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة^(١)».

أما كونه سفسطة، فلأنه يتضمن إنكار الأحكام الشرعية الظنية، ولأنه ينكر - قبل ذلك أو بعده - الأدلة الشرعية الظنية. فلا حكم إلا ظن المجتهد، ولا دليل إلا ظن المجتهد. ، وفيما سوى هذا، ليس لله حكم معين، والأفعال المحكوم فيها غير متصفة لا بحل ولا حرمة ولا غيرهما. لأن الحل والحرمة وسائر الأحكام الشرعية، إنما تنبع من ظن المجتهد. مثلما أن الأدلة ليست أدلة حقيقية، فهذا هو المراد بالسفسطة في هذا المقام: إنكار الأدلة الشرعية، وإنكار الأحكام الشرعية، والتسوية بين الحلال والحرام، والواجب والمباح. . وهذه هي السفسطة التي تسوى بين الأمور، فالحق حق عند من رآه حقاً، وهو بعينه الباطل عند من يراه باطلاً،

(١) البرهان ٢/١٣١٩.

أو تنكر وجود حقائق أصلاً^(١).

أما كونه في النهاية قد يجر إلى الزندقة، فلأنه يفضى إلى العبث، وترك الاجتهاد، واعتبار الفعل قابلاً على حد سواء لأن يكون حسناً وقبيحاً، واجباً ومحرمًا، وهذا يؤدي إلى القول بالتخيير. وهكذا يأتي التحلل من الشرع في معظم أحكامه.

قال إمام الحرمين: «وأما الغلاة، فإنهم قالوا: لا مطلوب في الاجتهاد ولا اجتهاد، فيفعل ما يختار، أي الطرفين شاء. وعن هذا قال الأستاذ^(٢): آخره زندقة، أي إثبات الخيرة^(٣) ورفع الحجة، وتفويض الأمر إلى اختيار المرید^(٤)، وأوله سفسطة: فإنه تحليل شيء محرم، وعلى العكس^(٥)».

وهذا ليس مجرد افتراض أو تخوف من امام الحرمين، أو من الاسفرايينى قبله. بل هو حاصل بالفعل قبلهما وبعدهما. فقد رأينا أن كلام الغزالي نفسه يسمح - إن لم يكن يقتضى - بهذه الانزلاقات كلها، وإن كان لا يسعنا إلى تنزيهه عن أن يقصد شيئاً يعود بالضرر على الشريعة وأحكامها.

فمما أفضت إليه سفسطة غلاة المصوبين، ما جاء في مسودة آل تيمية: «وقال الجبائي: يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين. وهذا خرق للإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين».

وفيها أيضاً أن موسى بن عمران قال: «كان للنبي ﷺ أن يفتى في الحوادث بما يشتهى، والآن لصالحى الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد^(٦)».

ومن المؤسف غاية الأسف أن نجد الإمام الغزالي يقدم المسوغ الكامل لمثل هذه

(١) ذكر التهانوى أن السفسطائيين ثلاث فرق: اللا أدريّة: وهم القائلون بالتوقف، فلا يثبتون الحقائق ولا ينفونها. والعنادية. وهم الذين يعاندون ويدعون الجزم بإنكار الموجودات وأنها مجرد سراب. والعنودية: وهم القائلون: أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس العكس. (عن المعجم الفلسفى لجميل صليبا ٦٦٠ / ١)

(٢) يقصد أبا حامد الإسفرايينى.

(٣) أى: الاختيار

(٤) أى: المكلف طالب الحكم، ومريده.

(٥) البرهان ٢ / ١٣٢٠.

(٦) المسودة ٥٠٣.

الأقوال الشاذة. فقد رأينا أن نظرتة وحكمه على الأدلة الظنية يجعلها فى النهاية عبارة عن لا شىء!! وهو فى موضع آخر يطرد^(١) حكمه هذا ويوضحه، ويمثل له بالاستصلاح، وفى هذا يقول. . . وهو يرد على المخطئة - «فسبب هذا الغلط: اطلاق اسم الدليل على الأمارات مجازا. فظن أنه دليل محقق. وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شىء. واستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورة مال إليها، وعبر عنها بالحسن. وذلك قد يخالف طبع غيره، فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر عنه. فالأسمر حسن عند قوم، قبيح عند قوم. فهى أمور إضافة ليس لها حقيقة فى نفسها. . . فهذه الحقيقة فى الظنون، ينبغى أن تفهم حتى ينكشف الغطاء^(٢)».

وهذه المتاهة التى يضع الغزالي على حافتها الاجتهاد والمجتهدين، والناس أجمعين، حيث تصبح الأحكام الاجتهادية مثل الصور والألوان، ومثل المناظر الطبيعية والمعزوفات الموسيقية، ويصبح الفقيه العالم المجتهد، مثل سائح يتخير المنظر الذى يقف أمامه، ومثل مقتطف الورود أو مشتريها يتخير بين ألوانها وأشكالها وروائحها، ومثل اختيار الناس لألوان ملابسهم ومساكنهم. . . وتصبح المذاهب الفقهية لا تتجاوز قول القائل «. . . وللناس فيما يعشقون مذاهب» فكل أمام وكل فقيه، قد عشق مذهباً واستساغ قولاً، اشتتهه نفسه ومالت إليه.

. . . أقول: هذه المتاهة، ترجع - فيما ترجع إليه - إلى أصل أشعري شهير، وهو المعروف بنفى التحسين والتقبيح^(٣). حيث إن الأشياء والأفعال بمقتضى هذا الأصل ليست فى ذاتها حسنة ولا قبيحة، وليست فى ذاتها مستحقة لا للتحليل ولا للتحريم، فالتحليل والتحريم وسائر الأحكام الشرعية لا صلة لها - ولا تلازم - مع خصائص تلك الأشياء والأفعال. يقول الغزالي متمماً كلامه السابق، و«كاشفاً للغطاء» غطاء العلاقة بين النظرية الأشعرية فى التحسين والتقبيح وبين القول بالتصويب المنكر للأحكام والأدلة الظنية يقول: «فهذه الحقيقة فى الظنون ينبغى أن تفهم حتى ينكشف الغطاء، وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان، كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف

(١) من الإطراء، أى أمضه وسر على مقتضاه وجعله مطرداً.

(٢) المستصطفى ٢/ ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٣) سبق أن ناقشت هذه القضية مطولاً. انظر كتاب (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي) ص: ٢٤١ - ٢٥٨.

للذوات»^(١).

والغريب أن الغزالي قد نبهنا على الغلو في التخطئة، وما أفضى إليه، أو يمكن أن يفضى إليه، عند طرد قياسه، والتمادى فيه. ففي سياق رده على القول الشاذ الذي ذهب أصحابه إلى تأييم المجتهدين المخطئين في الفروع، قال: «وما ذكروه هو الازم على قول من قال: المصيب واحد، ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين. وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا القياس، وقال: يجب على العامى النظر وطلب الدليل^(٢)...».

ينبهنا على هذا الغلو، ويلزم به القائلين بالتخطئة، مع أن هذا الغلو لا تصل شناعته وخطورته عشر معشار الغلو المقابل له. ثم إنه قول ولد مهجورا ميتا فهو مثل قول بعض غلاة المصوبة: كل مجتهد مصيب في أصول الديانات. وهو قبل ذلك إلزام مردود. ذلك أنه من الأصول المسلمة عقلا وشرعا، أن القواطع لا اجتهاد فيها أصلا، وأن الإثم لا يكون إلا مع القصد والعمد.

ولكنه رحمه الله، لم ينبه على النتائج الشنيعة والمآلات الخطيرة، التي انتهى إليها تحليله ودفاعه عن التصويب، ولم ينبه على أن بعض غلاة المصوبة قد ركبوا رؤوسهم، وطرّدوا قياس التصويب على غير أصل، فوصلوا بنا إلى إلغاء الحاجة إلى الاجتهاد، وإلغاء الحاجة إلى الأدلة الشرعية، ووصلوا بنا إلى مشروعية الإفتاء بالتشهي والتذوق والميل. ووصلوا بنا إلى أن كل مجتهد في العقائد مصيب.

ونحمد الله أن أحدا بعد الغزالي لم يقل بشيء من هذا فيما نعلم وإن كان أصل الفكرة نفسها لم يمت.

ولا يفوتنى في هذه الوقفة مع فكرة تصويب المجتهدين أن أذكر أنها نجمت لدى معتزلة البصرة. ثم تبناها الشيخ أبو الحسن الأشعري فيما ورثه عن معتزلة البصرة. وهذا يقوله الأشاعرة كما تقدم. ومما يؤكد الأصل الاعتزالي لفكرة التصويب ما نقله الشيرازي عن أبي الطيب الطبري أنه قال عن معتزلة البصرة «وهم الأصل في هذه البدعة قالوا ذلك لجهلهم بمعانى الفقه وطرقه الصحيحة الدالة على الحق، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة، فقالوا: ليس فيها

(١) المستصنى ٢/٣٧٧.

(٢) المستصنى ٢/٣٦١.

طريق أولى من طريق، ولا أمانة أقوى من أمانة، والجميع متكافئون، وكل من غلب على ظنه شيء حكم به فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم^(١)».

ويؤكد الأصل الاعتزالي لبدعة التصويب قول البيهقي بصيغة الجرم والحصر: «وإن المجتهد يخطئ ويصيب، وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب^(٢)» وقول الزركشي: «واختلف في المصيب في الفروع، فقالت المعتزلة: إن الحق في جميعها، وإن كل مجتهد مصيب^(٣)».

ومن هنا نعلم أن ما ذهب إليه الدكتور عبد المجيد النجار بقوله: «وكأنى بفكرة التصويب كانت الأكثر رواجاً بين الأصوليين والفقهاء الأقدم زماناً^(٤)» وينسبته التصويب إلى أغلب أصحاب الشافعي ليس صحيحاً. فالقول بالتصويب محصور في «بعض المتكلمين» وهم أفراد معدودون من معتزلة البصرة. وبعض من تتلمذ لهم أو تأثر بهم من الأشاعرة، وهم خاصة أو الحسن الأشعري، وأبو بكر الباقلاني، وأبو حامد الغزالي.

كما أن استحسان الدكتور النجار لمذهب التصويب باعتباره أنسب لحال المسلمين اليوم وأنجع لمعالجة عللهم بروح اجتهادية متحررة ومقدامة^(٥)، لا يبقى له أي مسوغ إذا علمنا أن المخطئة، لا يؤثمون المخطيء في الاجتهاد، بل يعتبرونه دائماً مصيباً من بعض الوجوه، وأن له في جميع الحالات أجراً. ولا يمنعون مراجعة الاجتهادات المتقدمة ونقضها. بل إن القول بالمخطئة يسمح بالمراجعة والنقد والنقض أكثر مما يسمح به القول بالتصويب الذي يعتبر الاجتهادات السابقة كلها صواباً، حتى رأينا من أوصلهم الاطراد في هذا الخط إلى الاستغناء عن الاجتهاد باجتهادات السابقين، ما دامت كلها صواباً.

كما أن الفقهاء - وهم الأكثر والأشد تمسكاً بمذهب المخطئة، في مقابل المتكلمين - كان شعارهم دائماً: «لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال^(٦)» فما من حكم - حتى ولو كان منصوباً - إذا وضع لحالة معينة ونيط بها، إلا وهو قابل

(١) شرح اللمع ١٠٤٨/٢ - ١٠٤٩.

(٢) كشف الأسرار ١٦/٤.

(٣) سلاسل الذهب: ٤٤٢.

(٤) في فقه التدين فهما وتنزيلاً ص ٨٨.

(٥) انظر الكتاب نفسه، ص ٨٩.

(٦) انظر في هذا المعنى: إعلام الموقعين.

للتغير بتغير تلك الحالة. لأن الحكم الذى جعل حكماً لحالة معينة، ليس حكماً للحالة الأخرى. فكل شيء اعتبر فى وضع الحكم، إلا ويكون زواله وتغيره مؤثراً على ذلك الحكم.

وكل ما ذكرت لا يتوقف على إجازة مذهب التصويب، بل العكس هو الصحيح.

الكلمة الأخيرة

والكلمة الأخيرة، الكلمة الفصل، إنما هى حديث رسول الله ﷺ المتفق عليه. المتلقى بالقبول والإجماع، وهو قوله: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر».

فالحديث صريح بدرجة لا مزيد عليها، فى أن المجتهد يصيب ويخطئ، وما عدا هذه الحقيقة الساطعة فكله تكلفات وتأويلات لا تقوم على ساق. وأما ما تعلقوا به من كون المجتهد قد جعل له أجر فى جميع الحالات، مما يتعارض فى نظر بعض المصوبة مع اعتباره مخطئاً. فمردود ولا حجة فيه. ذلك أن المجتهد المخطئ يستحق الأجر للاجتهاد الذى بذله، وقصد به وجه الله تعالى، وإصابة الحق. فهذه عبادة استوفت شروطها من أهلية للاجتهاد، ومن سلوك لمسالكة الصحيحة، ومن نية خالصة مخلصه، قال الإمام أبو سليمان الخطابى قوله: «إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده فى طلب الحق. لأن اجتهاده عبادة، ولا يؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الاثم فقط. وهذا فىمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول وبوجوه القياس. فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد، فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ فى الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر، بدليل حديث ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «القضاة ثلاثة: واحد فى الجنة، واثنان فى النار، أما الذى فى الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به. ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار»^(١).

(١) معالم السنن بهامش سنن أبى داود ٦/٤.

وبعد الحديث يأتي إجماع الصحابة دالا دلالة قطعية على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطيء. فقد تواتر عنهم وصف اجتهادهم واجتهادات بعضهم بالخطأ، أو باحتمال الخطأ.

قال الشيرازي: «ويدل على ذلك إجماع الصحابة، فإنه كان يخطيء بعضهم بعضا في الحوادث التي وقعت في زمانهم^(١)» وقد نص على إجماع الصحابة على التخطئة، وأن ذلك متواتر عنهم، عدد من الأصوليين^(٢). وقد نقلوا النصوص الكثيرة المثبتة لذلك من أقوال الصحابة، لا أرى ضرورة لإعادة سردها مادامت مذكورة في كثير من المؤلفات الأصولية وغيرها، منها المصادر المشار إليها قبل قليل.

غير أنني أذكر نموذجا واحدا لشدة شهرته، وباقي أقوالهم على منواله في إفادة أن خطأ المجتهد، كان عندهم مسألة لا غبار عليها.

جاء في رسالة عمر الشهيرة إلى أبي موسى الأشعري: «... ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم، فراجعت فيه رأيك، فهديت فيه لرشدك، أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء. ومواجهة الحق خير من التماذي في الباطل^(٣)».

فكل من هذين الدليلين - أعنى الحديث والإجماع - صريح قاطع في المسألة. لا تنال منه تأويلات المتكلفين واستداركاتهم.

ثم هناك أدلة أخرى، قد لا تعتبر قاطعة في دلالتها، وقاطعة للشبهات، ولكنها تجلج بعض جوانب القضية أكثر. منها ما جاء في صحيح مسلم وغيره، من حديث بريدة أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه... ومن هذه الوصايا قوله ﷺ «وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله. ولكن أنزلهم على حكمك. فأنت لا تدري: أتصيب حكم الله فيهم أم لا» قال النووي: وفيه حجة لمن يقول: ليس كل

(١) شرح النعم ١٠٥٢/٢.

(٢) انظر: التبصرة ٥٠٠ الأحكام للآمدى ٢٥١/٤ - أحكام الفصول ٧١٢ - التمهيد ٣٢٠/٤ ونص ابن القيم على إجماع الصحابة والتابعين (مختصر الصواعق ٢/٤١٣-٤١٤).

(٣) من إعلام الموقعين ١/٨٦ وانظر في (جامع بيان العلم وفضله) لابن عبد البر، ص ١٠٨.

مجتهد مصيبا، بل المصيب واحد، وهو الموافق للحكم الله تعالى في نفس الأمر^(١).

قلت: فالحديث دليل على أن الله تعالى في كل نازلة حكما معينا وهذا ما تقتضيه الآية ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٢) وهو أيضا دليل على أن المجتهد قد يصيب حكم الله وقد يخطئه. ولهذا عليه ألا يجزم بأن هذا هو حكم الله إلا إذا كان معه دليل قاطع عليه. وهذا قلما يتأتى في مستجدات النوازل والأحوال.

وقد استدل كثير من الأصوليين والمفسرين على كون المصيب واحدا بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ. فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٣).

جاء في تفسير القرطبي، قال الحسن: لولا هذه الآية لرأيت أن القضاة هلكوا، ولكنه تعالى أثنى على سليمان بصوابه، وعذر داود باجتهاده^(٤).

وعلى غرار ما فهم الحسين البصري رضى الله عنه من الآية، فهم من العلماء، أن قوله تعالى ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ إشارة إلى أن سليمان قد أصاب فيما قضى به، بخلاف داود، الذي أخطأ الحكم المطلوب للقضية.

ولكن الاستدلال بهذه الآية ليس حاسما في القضية، لأنها ليست صريحة في المقصود. ولأن فيها: ﴿وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾، وليس من عادة القرآن أن يسكت ويقر مخطئا على خطئه.

ولعل ما أرادت الآية بيانه هو أن الاجتهاد والأحكام المختلفة، قد يكون فيها أحيانا ما يمكن أن نقول فيه (صواب وأصوب)، خصوصا وأن الأمر يتعلق بنسب. وأعنى بهذا أن كثيرا من الاجتهادات، ولو أنها لم توفق إلى الصورة المثلى المطلوبة، فإنها تتضمن قدرا مهما من الصواب، ولكن غيرها يكون أصوب وأتم. فهنا، يمكننا القول (صواب وأصوب)، وعلى هذا الاصطلاح، وفي هذه الحالة:

(١) شرح صحيح مسلم ٤٠ / ١٢.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) سورة الأنبياء ٧٨ - ٧٩.

(٤) الجامع الأحكام القرآن ٣٠٩ / ١١.

فكل مجتهد مصيب. ويمكننا أن نقول (خطأ وصواب)، باعتبار أن الأخذ بالصواب دون الأصوب يعد نوعاً من الخطأ. وإذا ظهر المقصود واتفق على المعنى، فلا مشاحة في الاصطلاح.

وعلى هذا الأساس ينظر إلى واقعة بني قريظة الشهيرة. وقصتها أن بني قريظة كانوا قد نقضوا عهدهم مع رسول الله والمسلمين، وهم في ذروة محنتهم في غزوة الخندق. فلما فرغ المسلمون من هذه الغزوة. وعادوا إلى ديارهم وأهليهم. ووضعوا أسلحتهم جاء جبريل إلى النبي ﷺ يبلغه الأمر بالنهوض إلى بني قريظة للرد على خيانتهم، فنهض رسول الله، وأمر أصحابه بالمسير نحو بني قريظة، وقال لهم (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة). فلما ساروا أدركهم وقت العصر قبل أن يدركوا بني قريظة، فاختلفوا: فبعضهم أبوا أن يصلوا إلا في بني قريظة، ففاتهم وقت العصر. وبعضهم قالوا: لم يرد منا إلا أن نسرع السير، وقد أسرعنا، فلنصل الصلاة في وقتها، فصلوا قبل الوصول إلى بني قريظة، فلما بلغ ذلك النبي ﷺ لم يعنف أياً من الطائفتين^(١).

فعدم تخطئة النبي ﷺ لأى من الطائفتين، لا بعنف ولا برفق، ولا بتصريح ولا بإيماء، يساعد على القول بأن الطائفتين معا أصابتا وأحسنتا. وهذا راجع - إن صح القول به - إلى تكافؤ الدليلين والفعالين. فالذين أخرروا الصلاة قدموا الأمر النبوي، ثم بادروا إلى الصلاة. والذين صلوا، قدموا الأمر بالمحافظة على الصلاة في وقتها، ولم يقصروا في الإسراع نحو بني قريظة. غير أن التكافؤ التام قلما يتحقق. وإذا علمنا أن المرجحات لاحد لها تقريبا، صار من الصعب تصور التساوى التام المطلق بين الدليلين وبين الفعالين.

ومن هنا ذهب العلماء إلى المفاضلة بين الاجتهاد في نازلة بني قريظة، ففضل بعضهم المؤخرين للصلاة. وفضل بعضهم المعجلين لها، وقد ذكر ابن القيم قول الفريقين من العلماء، ثم ذهب مع الفريق الثانى، وامتدح الذين عجلوا الصلاة، واعتبرهم أفقه من الآخرين، لأن هؤلاء حافظوا على مقصود الأمر النبوي، وحافظوا على الصلاة الوسطى في وقتها. وأولئك إنما حافظوا على ظاهر الأمر النبوي، وفاتتهم الصلاة في وقتها. قال «والذين صلوا في الطريق جمعوا بين

(١) الواقعة خرجها البخارى ومسلم وغيرهما.

الأدلة، وحصلوا الفضيلتين، فلهم أجران^(١)» وقال: «وأما المؤخرون لها، فغايتهم أنهم معذورون، بل مأجورون أجرا واحدا^(٢)».

٤ - أحكام الدين بين الظنية والنسبية

بعد أن بينت أن الحق في مسألة اختلاف المجتهدين، هو ما عليه عامة الفقهاء والجمهور الأعظم من العلماء، وهو أن المصيب واحد. وأن هذا ينبى من جهة على اعتبار أن لكل نازلة تقع حكما شرعيا معينا هو الصواب المطلوب فيها. وينبى من جهة أخرى، على أن الأدلة الشرعية الظنية - فضلا عن القطعية - تدل دلالة علمية حقيقية ذاتية على الحكم المطلوب. وأن هذه الدلالة قابلة للبرهنة والإثبات، ولو تطرق إليها الاحتمال بدرجة مرجوحة:

ومعنى هذا أن الأدلة الظنية، والأحكام الاجتهادية ليست إضافية، أى نسبية، نابعة من المجتهد نفسه، وإلا كان التمسك بها معنى، ولما كان لتمحصيها والترجيح منها فائدة:

فإذا ثبت هذا واتضح، فإن التساؤل يبقى ممكنا - أو قائما - حول سبب وجود الظنية فى بعض الأحكام الشرعية، وبعض أدلتها؟؟ ما سر ذلك وما حقيقته؟

لا أستطيع أن أدعى أن عندى جوابا صحيحا، أو تفسيرا حاسما لهذه المسألة الكبيرة والخطيرة. ولئن كنت فى تقريرى لمشروعية التقريب والتغليب فى أحكام الدين، قد تكلمت بثقة وجزم، فإنى لا أستطيع الآن أن أتكلم بنفس الكيفية. ففى الجانب الأول كنت أجد بين يدى ما لا يحصى من الأدلة والأمثلة التطبيقية، وكنت أجد أمامى ما لا يحصى من العلماء الذين يشهدون لما فهمت ولما قلت. أما فى هذا الجانب، فالأمر يختلف اختلافا كبيرا. فليس لدى إلا بعض ثمرات النظر والتفكر، وبعض الاشارات الصادرة عن بعض العلماء.

وعندى أن إعطاء جواب عن سر وجود الظنية فى الأحكام الشرعية، ليس ضروريا، ولا تتوقف عليه صحة القضية وقطعيتها، وصحة العمل بها. ولكن من باب ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾^(٣)، ولدفع بعض الوسوس والشبهات، سأقدم ما تيسر لى فى الموضوع.

إننا جميعا نسلم أن الكمال المطلق لله تعالى وحده. والمخلوقات كلها موصوفة بضروب من القصور والعجز والعيب والنقص. والذى يعيننا الآن هو الإنسان،

(٣) سورة طه: ١١٤.

(٢) نفسه.

(١) زاد المعاد ٣/ ١٣١.

ومن مظاهر القصور والعيب في الإنسان، قصوره في الفهم والتفاهم. قصوره في الإدراك، قصوره في التفكير والاستنتاج وبصفة عامة: قصوره العقلي والعلمي.

فعلم الانسان مهما بلغ، ومهما كان شأنه، يبقى محكوما بهذا القصور وبهذه المحدودية، يبقى محكوماً بذلك في كنهه وكيفه، وفي كل مجال من مجالاته، كما قال سبحانه ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(١) قال الإمام الشافعي: «فآتاهم من علمه ما شاء، وكما شاء، لا معقب لحكمه، وهو سريع الحساب»^(٢) ومن هنا كان علم الإنسان بالدين وأحكامه مشوباً بصفات المذكورة، ومحكوماً بكونه سبحانه يؤتى من علمه ما شاء وكما شاء. فبقى الإنسان في تلقيه للدين، وفهمه إياه قابلاً للقصور والخطأ، إلا ما كان من عصمة الأمة في مجموعها. أما الأفراد، فمهما بلغوا من العلم بالدين، ومهما تحروا، فإن القصور ملازم لهم، وإن الخطأ وارد عليهم. قال أبو الحسن العامري (ت ٣٨١): «وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسا ليس بمطموع فيه. ولكن الطمع في أن يكثر صوابه»^(٣).

وهكذا، فإن قدرا كبيرا مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية، من الظنية والاجتماعية، واجع إلى طبيعة الإنسان، المتصفة بالقصور والمحدودية، فالدين كما أنزله الله، لا يمكن أن يكون هو تماما ما يعلمه ويفهمه ويطبقه الإنسان الفرد أيا كان باستثناء الأنبياء المخصوصين بالعصمة، فقدرات الإنسان العقلية والعلمية تؤثر ولا بد على تعامله مع الدين: تلقيا وفهما وممارسة ونقلًا وبيانا.

فالنسبية والإضافية المتحدث عنها، إنما هي ثمرة من ثمرات الطبيعة البشرية القاصرة، وليست نسبية ذاتية للحقائق الدينية والعلمية. وفي هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: «والحقيقة وإن كانت جوهرًا واحدًا، لا تتغير ولا تتبدل، إلا أن موقع الإنسان منها فردًا وجماعة»^(٤) يتغير في الزمان والمكان وهذا يعني نسبية الموقع، ونسبية التطبيق...^(٥).

وإذا كان الدكتور أبو سليمان يتحدث بصفة عامة عن كون النسبية العلمية إنما

(١) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٢) الرسالة ٤٨٥.

(٣) الإعلام بمناب الإسلام ١٩٣.

(٤) أما من الناحية الشرعية فالأمة بكاملها عصمة. وتمثل الأمة في إجماع علمائها.

(٥) قضية المنهجية في الفكر الإسلامي - ص ٢٠.

هى نسبة الموقع البشرى والتطبيق البشرى، وليست نسبة فى الحقائق العلمية ذاتها، فإن عددا من علماء الشريعة، قد نبهوا على هذا المسألة فيما يخص علاقة الإنسان بأحكام الدين. فهذا ابن القيم مثلا يقول: «ينبغى أن يعلم أنه ليس فى الشريعة شىء مشكوك فيه البتة. وإنما يعرض الشك للمكلف، بتعارض أمارتين فصاعدا عنده. فتصير المسألة مشكوكا فيها بالنسبة إليه. فهى شكية عنده. . فكون المسألة شكية أو ظنية، ليس وصفا ثابتا لها، بل هو وصف يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف...»^(١).

ومن هذا القبيل ما ذكره الشاطبى من أن التشابه الواقع فى الدين يرجع كثير منه إلى الناظرين فى الأدلة لا إلى نفسها، وهو ما سماه (التشابه الإضافى)، أى: مضاف إلى الناظر والمستدل، أما لقصوره، وإما لزيغه...^(٢).

فهذا جانب من الجواب على السؤال، وليس هو كل الجواب. فقد بقى أن الدين قد قدم للناس عددا من قضايا وأحكامه بكيفية قطعية، وبصيغ حاسمة. ولكنه قد قدم قدرا آخر من أحكامه بكيفية يبقى معها قدر من الإشكال، وقد مر من الاحتمال، وقد كان قادرا على أن يجعل القدر الثانى كالأول. ولكن الثابت أنه لم يفعل. وإذا كنت قد ذكرت أن الشاطبى قد اعتبر أن هناك نوعا من التشابه فى الدين، إنما هو تشابه إضافى لا حقيقى، وأنه راجع إلى المستدل إلا إلى الدليل، فإن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن بعض الأدلة، من نصوص وغيرها، لا تخلو من تشابه وخفاء فيها هى نفسها، كالألفاظ المجملة والمشاركة، وكبعض المجازات، والمفهومات. وكبعض صور التعارض بين النصوص. فقد كان من الممكن فى هذه الحالات كلها أن تزداد كلمة أو تنقص، أو توضع كلمة بدل الأخرى، فيرتفع الغموض وينتهى الخلاف فلماذا كان ما كان؟.

أنا لا أجيب عن هذا السؤال الخطير. ولكنى أقول ما قد يصلح أن يشكل جزءا من الجواب.

لقد تعبد الله تعالى المكلفين بالعلم مثلما تعبدهم بالعمل. وتعبدهم بالتفكر والتفقه مثلما تعبدهم بالصلاة والصوم. وتعبدهم بالبحث مثلما تعبدهم بالحج

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١.

(٢) الموافقات ٣/ ٩٢.

والجهاد. وتعبدتهم في كل ذلك أن يخلصوا نياتهم، وأن يتبعوا الحدود المرسومة والمناهج الصحيحة. وأن يتحرروا في ذلك الاستقامة والسلامة جهدهم. ورفع عنهم ما لم تبلغه طاقتهم. وعفا عنهم فيما لم تتعمده قلوبهم. وكل هذا تكليف وابتلاء.

والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة. فلو كانت كل أحكام الدين قطعية الثبوت قطعية الدلالة. تصل إلى الإنسان دون سعى ولا بحث، ودون تأمل ولا تفكير، تصل إليه وتعطيه «علما ضروريا» لا يتقدم معه ولا يتأخر... لو كان كل شيء على هذا النحو، لما بقي للتكليف العلمى معنى، ولما بقي للابتلاء بالبحث والنظر فائدة، ولما بقي للاجتهاد دور. ولكن الله سبحانه قد كلف بهذا كله وابتلى، وأصل الابتلاء والتكليف لا مدخل لعقولنا فيه، فكان طبيعيا أن يكون التكليف تكليفا حقيقيا. يحتاج إنجازَه وإنجاحه إلى ما تحتاجه عامة التكليف من جهد وعناء، وصبر وثبات، إضافة إلى الإخلاص.

والإبتلاء يظهر به المحسن والمسيء، والمصيب والمخطيء، وتظهر به درجات المحسنين والمسيئين، ودرجات المصيبين والمخطئين...
فلعله لأجل هذا كان ما كان، والله أعلم.

ومن المعلوم أن الله تعالى قد أنزل العلماء أشرف المنازل، ووعدهم أسمى المراتب. أفيكون هذا دون جهد وعناء، والناس في نياله شرع سواء؟؟ لا ليس هذا من أصول الشرع، ولا من منطق العقل.

توقف القاضى أبو بكر بن العربى مطولا عند آية عدة المطلقات، كما يفعل عامة الفقهاء والمفسرين، وخاصة عند معنى القروء المذكورة فى قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾^(١) ثم قال: «هذه الآية من أشكال آية فى كتاب الله تعالى من الأحكام، تردد فيها علماء الإسلام، واختلف فيها الصحابة قديما. ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها. ولكنه وكل درك البيان إلى اجتهاد العلماء، ليظهر فضل المعرفة فى الدرجات الموعود بالرفع فيها...»^(٢).

(١) سورة البقرة: ٢٢٨.

(٢) أحكام القرآن ١/١٨٣.

والدرجات التي يشير إليها هي التي في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(١).

وقال السرخسى وهو يثبت أن الرسول ﷺ كان يجتهد ويستنبط: «وقيل: أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط. ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة، فهو أعلى درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط^(٢)».

وقال الشاطبي: «... وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عندما حد من غير استنباط... ولكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام، إذ قال تعالى: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ وقال في الأمة (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)^(٣)...».

(١) سورة المجادلة: ١١ .

(٢) أصول السرخسى ٩٤/١ .

(٣) الموافقات ٢٤٩/٢ .

الباب الثاني

الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

- ١ - أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب.
- ٢ - أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام.
- ٣ - أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر.
- ٤ - أن يكون دليل المسألة مكافئاً له.
- ٥ - ألا يعارضه ما هو أقوى منه.
- ٦ - ألا يتسع حد التقريب كثيراً.

العمل بالتقريب والتغليب، والعمل بغالب الظنون، فى مجالات عديدة وأحكام كثيرة من الدين، لا يعنى أن ظنون الناس، أو حتى ظنون العلماء خاصة، قد أصبحت محكمة فى الدين، وأصبحت هى المرجع فى كثير من أحكامه، وأن حكم الله - كما قال غلاة المصوبة - تابع لظن المجتهد.

الظن المعمول به فى الدين، ليس مجرد ظن، وليس مطلق ظن، وليس لأحد أن يحكم به متى شاء، وفى أى موضوع شاء. وعلى أى نحو شاء.

الظن المقول به، والمعمول به، ظن علمى، له حدوده وضابطه. ولا يسع أحدا أن يتجاوزها أو أن يهملها، وإلا كان عاملا بغير علم، وسائرا على غير هدى.

وهذه الحدود والضوابط التى يتعين مراعاتها والتقيد بها عند كل عمل بالظن، وكل أخذ بالتقريب والتغليب، لم يقم العلماء بجمعها وبيانها وتحرير الكلام فيها. وإنما روعى ما روعى منها لبداهته، أو لكونه مفهوما من تطبيقاتهم وبعضها نبهوا عليه فى كلمات وإشارات عابرة.

ومن هنا كان لابد من إعطاء مسألة الضوابط ما تستحقه من عناية وتوضيح. خصوصا فى بحث توسع فى إبراز جوانب العمل بالظنون والتقريب والتغليب، وتصدى لإبطال المذهب القائل بأن المرجع فى الظنيات، إنما هو ظن المجتهد لا غير.

وأعنى بالضوابط هنا: القواعد التى تضع الحدود والشروط للعمل بالتقريب والتغليب. فبعد مدة طويلة من التتبع والتعامل مع الموضوع اجتمعت بين يدي ضوابط ستة، هى التى أعرضها فى هذا الفصل، مع ما تيسر من أدلتها وأقوال العلماء فيها، ومع بعض آثارها التطبيقية طردا وعكسا. وهذه الضوابط هى:

١ - أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب.

٢ - أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام.

٣ - أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر.

٤ - ألا يعارضه دليل أقوى منه.

٥ - أن يكون دليل المسألة مكافئا لها.

٦ - ألا يتسع حد التقريب كثيرا.

وهذه الضوابط الستة، إنما هي ضوابط أساسية عامة، تشمل جميع أشكال العمل بالتقريب والتغليب. ويمكن أن يندرج تحتها وينضاف إليها ما لا يكاد يحصى من الضوابط الفرعية الخاصة بكل مجال، وبكل شكل من أشكال التقريب والتغليب، وهاهنا تدخل جميع القواعد العلمية المقررة في كل باب وفي كل علم. فكلها قواعد إما تحدد مجالات الظنون والتقريبات، وإما تقيد استعمالها وتوجهه توجيهها علميا، يحفظه من التسيب أو الغلو أو والانحراف.

وهذه الضوابط الفرعية بكل علم وبكل مجال، لا يتسع لها هذا البحث، لأنه يتناول نظرية التقريب والتغليب بصفة عامة. فلا يتسع ولا يليق به إلا وضع الضوابط العامة. ثم إن هذه الضوابط العامة، هي التي نفتقد وجودها مقررة ومحررة وموضحة، من هنا أوليتها - منذ شرعت في الاشتغال بهذا البحث - عناية خاصة واهتماما زائدا. فأرجو أن يكون ذلك قد أثمر، وأضاف لبنة جديدة إلى بنائنا العلمى. والله المستعان سبحانه.

الضابط الأول

أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب.

وهذا يعنى أن العمل بالتقريب والتغليب، لا يصح فى كل مسألة، ولا يدخل كل باب. بل هناك قضايا وأبواب فى الدين لا يمكن القول فيها إلا بقطع ويقين.

على أن مما يجدر التنبيه عليه، ما يقع أحيانا من تقارب وتشابه بين القطعى والظنى. فيختلف الناس بين من يعتبر المسألة قطعية، ومن يعتبرها ظنية. وسبب هذا ما سبق بيانه أول هذا البحث، وفى عدة مواضع منه، من أن درجة الظن قد تبلغ من القوة والارتفاع حدا لا يبقى معه بينها وبين درجة القطع فرق واضح، أو فرق ذو شأن، وقد سبق أن هذه المرتبة أيضا يطلق عليها بعض الأصوليين: القطع، بينما يتشدد آخرون - وخاصة من المتكلمين - فيأبون تسمية هذه الدرجة قطعا وإذا كان الاختلاف واقعا حتى على مستوى الضبط النظرى، فإنه يقع أكثر عند التطبيق فحتى من يتفوقون على تعريف واحد محدد للقطع واليقين، فإن أنظارهم تتفاوت أمام بعض الحالات التطبيقية المشتبهة، فيحكم هذا بالقطعية ويحكم هذا بالظنية. وقد نبه العلماء فى مسألة حصول التواتر، على أنه يحصل بكيفية تدرجية بتزايد عدد الرواة واحدا واحدا، مع ما يرافق رواياتهم من أحوال وقرائن حتى إنه ليتعذر على المتلقى خبرهم أن يقول: هاهنا حصل عندى التواتر، وقبله لا. وشبهوا هذا بمسألة الشبع والارتواء عند الأكل والشرب. فهما يحصلان بكيفية تدرجية، فلا يستطيع الأكل أو الشارب أن يحدد لقمة بعينها أو جرعة بعينها تمثل الحد الفصل بين الجوع والشبع، وبين العطش والارتواء.

فهذه درجة يمكن أن نسميها «منطقة التداخل والاشتباه»، بحيث يتداخل مستوى الظن مع مستوى القطع ويشتهبه الحكم فيها. ويجب أن نكون على بال من هذه الحالة، ونحن نجد العلماء يختلفون فى قطعية أمر من الأمور.

ثم إن القطع قد يكون استدلاليا وقد يكون اضطراريا، بناء على التقسيم المعروف للعلم إلى علم ضرورى، وعلم نظرى. والعلم هنا بمعنى اليقين. فالضرورى منه ما يفرض على الإنسان إلى درجة يكون معها مضطرا إلى التيقن والتسليم دون أن يحتاج فى ذلك لا إلى تأمل ولا إلى استدلال ولا تريث. وهذا يقع فى المحسوسات، وفى بعض العقليات الواضحة. كما يقع عند التواتر المستفيض جدا من غير معارض ولا

مناقض .

أما العلم النظرى، فهو ما يكون قطعياً يقينياً، لكن بعد النظر والاستدلال، وبما أن الناس يتفاوتون - ولا بد - فى قدرتهم على النظر السديد والاستدلال الصحيح، فإن تفاوتهم هذا يفتح مجالاً آخر للاختلاف فى بعض الأحكام، هل هى قطعية أم لا . فمن الناس من يرى ما ليس قطعياً قطعياً . ومنهم من لا يدرك قطعية القطعى فينكرها .

فهذان أمران لا مخلص منهما فى تحديد ما هو قطعى مما ليس بقطعى، ولا مخلص منهما: لأن الأول من طبيعة الأمور، والثانى من طبيعة العقول .

وبعد هذا التنبيه الذى كان لا بد منه، أعود إلى الضابط الأول من ضوابط العمل بالتقريب والتغليب وغالب الظنون: وهو أن تكون المسألة التى يراد الحكم فيها، مما يجوز فيه العمل بهذا الأصل، أى أن تكون مما يندرج فى الظنيات، والظنيات عادة هى الفروع والجزئيات، ولا يخفى أن الفروع والجزئيات لا تكاد تنحصر، لا بأنواعها، ولا بتفصيلاتها . ولهذا كان أقرب مسلك لبيان المراد بهذا الضابط، وهو ذكر ما يتوقف على القطعيات، فما لم يكن منه فهو داخل فى الظنيات، وبضدها تتميز الأشياء .

والشروعات التى لا يجوز فيها إلا القطع هى:

١ - أصول العقائد .

٢ - القرآن الكريم .

٣ - أصول الشريعة ومقصدتها العامة .

١ - أصول العقائد:

وأصل الأصول فى العقائد عقيدة الإيمان بوجود الله، وبوحدانيته وبكماله، فهذه العقيدة لا يمكن أن تكون إلا قطعياً يقينياً، لا يشوبها ولا يحوم حولها، ذرة ولا أدنى منها، من التردد أو الشك، لأن كل شىء دليل عليها، فما من شىء تدركه حواسنا وعقولنا إلا وفيه دليل أو أدلة على هذه العقيدة . ثم جاء خبر الرسل الصادقين المعززين بالمعجزات، وآخرها القرآن الكريم المعجزة الخالدة، وكانت الرسل تنطلق من اليقين الذى يشهد به وينطق به كل شىء، ويجد صداه فى كل نفس، فلا يستطيع أحد أن يدفع ذلك اليقين عن نفسه إلا إدعاء وزوراً وعناداً ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي

أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ قَالَتْ
رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿١﴾

فالإِنسان لا يستطيع أن يدفع عن نفسه العلم الاضطرارى بوجود الله ووجدانيته وعظمته، فإن صدر منه إنكار وجحود، فإنما هو عناد وتكبر وتهرب من مقتضيات الإيمان، ومن هنا لم يكن لأحد عذر فى إنكار وجود الله، سواء وصلته رسالة أو لم تصله.

أما بقية المعتقدات، التى لا يتم إيمان المؤمن إلا بها، من تنزيهه لله سبحانه عن كل ما لا يليق به، وإثبات كل صفات الكمال له، وإقداره حق قدره، ومن إيمان برسله وكتبه... فهى وإن لم تصل إلى الدرجة السابقة فى بدايتها وضرورتها، فإنها أيضاً تقتضيه الدلائل القطعية العقلية والنقلية، ولا يقبل فيها إلا الجزم واليقين، فلا ظن فيها ولا ترجيح ولا احتمال.

قال عز الدين ابن عبد السلام: «فصل فى النهى عن ظن ما تجب معرفته» (٢): قال
الله تعالى ﴿وَلَا تَقْفِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (٣) وقال ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٤)
وقال: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةَ إِنْ نُنْظِنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيِّقِينَ﴾ (٥) ... قل - لا
يكفى الظن فيما تجب معرفته، لأن الظان مجوز لخلاف ما يظنه. وليس لأحد أن يجوز
النقص على الله ولا على صفاته... (٦).

فالظنون والشكوك التى تراود الكافرين والمنافقين ﴿الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ﴾ (٧) لا
قيمة لها ولا عذر لهم فيها ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ
الْخَاسِرِينَ﴾ (٨).

وهكذا كل ظن أوشك تعلق بأصول العقائد، كالإيمان بالرسول، وبما جاؤوا به،
وباليوم الآخر... لنقرأ هذه الآيات، فإنها جامعة ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ
بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ

(٢) يقصد من: المعرفة اليقينية.

(٤) سورة الأعراف: ٣٣.

(٦) شجرة المعارف: ١٠٦.

(٨) سورة فصلت: ٢٣.

(١) سورة إبراهيم: ٩ - ١٠.

(٣) سورة الإسراء: ٣٦.

(٥) سورة الجاثية: ٣٢.

(٧) سورة الفتح: ٧.

رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ . الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ
سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ
مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ . وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ . أَسْبَابَ
السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ
وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿١﴾ .

وقد شنع القرآن الكريم كثيرا على الكافرين في اعتدادهم بظنونهم، واتباعهم لها،
كما في قول أحدهم شاكا في قيام الساعة ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا . وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ
قَائِمَةً﴾ (٢) فأمثال هؤلاء ساروا وراء كبرهم وغرورهم، وأبوا حتى مجرد الانصات
والنظر في الأدلة القاطعة، واقفين عند تخمينات وظنون لا تغني عن الحق شيئا. قال
تعالى ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٣) قال القرطبي:
«وفي هذه الآية دليل على أنه لا يكتفى بالظن في العقائد» (٤).

واستبعاد الظن في العقائد مسألة مشهورة مسلمة عند جماهير العلماء سلفا وخلفا.
وقد تفرع عنها أمر لم يخل من النقاش والخلاف، وإن جمهور الأصوليين والمتكلمين
وغيرهم عليه، وهو أن خبر الواحد لا يقبل في العقائد بسبب تطرق الظنية إليه.

فالخطيب البغدادي مثلا - وهو محدث - يقول: «خبر الواحد لا يقبل في شيء من
أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها» (٥).

وقال الجرجاني: «وحكمه: يوجب العمل دون العلم. ولهذا لا يكون حجة في
المسائل الاعتقادية» (٦).

على أن الاعتراض على هذا القول يتردد من حين لآخر. وقد يعتبر من هذا القبيل
ما قاله ابن القيم وأطال في بيانه في (الصواعق المرسله). حيث دافع عن إفادة خبر

(١) سورة غافر ٣٤ - ٣٨ .

(٢) سورة الكهف: ٣٥ .

(٣) سورة يونس: ٣٦ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٣ .

(٥) الكفاية ٤٣٢ .

(٦) التعريفات ٢٥ .

الواحد العلم وأنه مقبول معمول به في إثبات الصفات وغيرها من المعتقدات . ولكن الحقيقة أن ابن القيم كرر مرارا أنه يتحدث عن خبر الواحد المحتف بالقرائن، أو المتلقى بالقبول، وإن كان أحيانا يطلق التعبير بخبر الواحد. وقد بينت من قبل أن خبر الواحد المحتف بالقرائن قد يفيد القطع . وأما المجمع على قبوله والعمل به فيفيده بلا تردد . فمثل هذه الأخبار يصح الاعتماد عليها في باب العقائد .

هذا مع العلم أن مباحث العقيدة عند المتكلمين وغيرهم، قد تناولت مسائل وتفصيلات لا يتأتى في بعضها غير الظن والتقريب، بل إن بعض العقائد المنصوصة نفسها، إذا تجاوزنا الأصل المقطوع به، وتوغلنا في طلب بعض حقائقه وتفصيلاته، لا نجد سوى الظن والتقريب، أو التوقف . وإلى هذا يشير البغدادي بقوله - بعد أن ذكر أصول المعتقدات - : «فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها، وضللوا من خالفهم فيها . وفي كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع . وهم يجمعون على أصولها، وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلا ولا تفسيقا»^(١) .

ففي موضوع الصفات مثلا - حيث تاهت أقوام، وضلت أفهام، وزلت أقدام - نجد القدر الضروري لصحة الإيمان هو إثبات أصل الصفات، واعتقاد أنها شواهد على عظمة الله وكماله، وأنها لا تشبه في شيء - ولا يشبهها في شيء - ما تعرفه من صفات الخلائق التي نعدها وأن كمالها وسموها فوق أن تدركه أفهامنا، وتحيط به عقولنا . وهذا القدر قطعي نصا وعقلا . وأما الزيادة على هذا القدر، فهي - إن جازت - محفوفة بالمخاطر، إلا أن يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجوير^(٢) بما لا يتعارض مع كمال الله وتنزيهه، مع استحضار قوله سبحانه ﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٣) وفي هذا الباب يقول الإمام الغزالي : « . . . بل أقول : خاصية الإلهية ليست إلا الله عز وجل، ولا يعرفها إلا الله . ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو مثله لو كان له مثل . فحين لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره . فإذا ألحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى : لا يعرف الله إلا الله»^(٤) .

قال ابن المرتضى بعد أن ساق هذا الكلام وغيره : «والقصد تقريب الأفهام من معنى الله سبحانه : (ولا يحيطون به علما)^(٥)» .

(١) الفرق بين الفرق : ٣١٠ .

(٢) أقصد بالتجوير، أن يقال : يجوز أن يكون كذا، ويجوز أن يراد بالآية كذا . . .

(٣) سورة طه : ١١٠ .

(٤) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .

(٥) إثبات الحق على الخلق : ١٩١ .

ولهذا كان دأب العلماء الذين يعرفون قدرهم التورع والاحتياط عند التعرض لآيات الصفات وما يتبعها من حقائق المغيبات. انظر إلى العلامة القرطبي وهو يتكلم عن قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١)... يقول: «واختلف العلماء في تأويل هذه الآية: فقيل: المعنى: أى به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتها. فالكلام على التقريب للذهن...»^(٢).

وفى قوله عز وجل ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾^(٣) ذكر الشيخ ابن عاشور ما قيل فى معنى الثمانية، هل هو ثمانية أفراد من الملائكة، أو ثمانية صفوف، أو ثمانية أعشار... ثم قال: «وهذا من أحوال الغيب التى لا يتعلق غرض بتفصلها. إذ المقصود من الآية تمثيل عظمة الله تعالى، وتقريب ذلك إلى الأفهام، كما قال فى غير آية^(٤)».

ونظرا لكون الخوض فى حقائق مثل هذه الأمور. وفى طلب تفصيلاتها لا يتأتى إلا على سبيل التقريب والتجوز. فإن كثيرا من العلماء كانوا يرفضون الكلام فيها أصلا. وإذا تكلم بعضهم لم يزد على إثبات ما فى النص، ويعتبرون التأويل فى هذا الباب قولا بالظن فيما لا يسوغ فيه الظن...^(٥).

وقد بالغ سفيان بن عيينة فى الاحتياط، حتى قال: «وما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه فى كتابه، فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره إلا الله^(٥)».

وسواء سلكنا فى هذا المجال مسلك التقريب والتأويل المحتمل، باعتبار أننا لا نخرج عن الأصول القطعية الواضحة، بل نعزها ونسير فى مسارها، وباعتبار أننا لا نخرج عما يحتمله النص من الناحية اللغوية والسياقية، أو سلكنا مسلك الاحتياط والتوقف، فإنه يجب الاعتراف أن مثل هذه الأمور لا يلزم فيها القطع والتحديد. وليس ضللا أن نظن فيها ظنا حسنا لائقا، ونأخذ فيها بتصوير تقريبي، فى اتفاق وانسجام مع ما هو قطعى. ليس هذا الظن والتقريب غلطا وتجاوزا. بل الغلط والتجاوز هو ادعاء

(١) سورة النور: ٣٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٦/١٢.

(٣) سورة الحاقة: ١٧.

(٤) التحرير والتنوير ١٢٨/٢٩.

(٥) انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٥٠٤/٢.

(٦) انظر قوله فى: (شرح السنة للبيهقي: ١٧١/١).

القطع ولا قطع . وأكبر من هذا غلطا وتجاوزا اعتبار المخالف لهذا القطع المزعوم ضالا وآثما . وهذا منزلق معروف سقط فيه كثير من المتكلمين، وخاصة من المعتزلة حتى ذهب مفسرهم إلى أن: «الغلو في الدين غلوان: غلو حق، وهو أن يفحص عن حقائقه، ويفتش عن أباعد معانيه، ويجتهد في تحصيل حججه، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد^(١)، رضوان الله عليهم . وغلوا باطل، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالأعراض عن الأدلة واتباع الشبه، كما يفعل أهل الأهواء والبدع^(٢)» .

وما عهدنا الغلو في الدين إلا مذموما محظورا، ولو كان فيما أصله حق وخير . فقد ذم القرآن الذين أدخلوا على دينهم رهبانية ابتدعوها، لم يكتبها الله عليهم، مع أنها اجتهاد في العبادة . وقال الله عز وجل ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٣) وإعنات النفس يترك الرخص غلو في الحق وهو العزائم . وهو مذموم لا شك في ذلك . وليس أسوأ منه الذي يتجاوز الحد في إستعمال الرخصة، وهو ما يشير إليه قوله سبحانه ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾^(٤) ومن الغلو المذموم في الحق ما جاء في قصة النفر الثلاثة، الذين التزم أحدهم أن يصوم الدهر لا يفطر أبدا، والتزم الثاني أن يقوم الليل كله دائما، فلا يرقد فيه أبدا، والتزم الثالث أن يعتزل النساء فلا فيتزوج أبدا...^(٥) .

فهذه كلها - وغيرها كثير - أشكال من الغلو في الحق . وهو مذموم محظور في الدين . ومثلها أشكال من الغلو دخل فيها المتكلمون المتفلسفون، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا . ثم غلوا فيها أكثر فاعتبروا ما بدا لهم فيها قواطع يجب على الناس القول بها ولا يجوز لهم خلافها، وغلوا أكثر فشرعوا في التضليل والتفسيق، وربما التكفير، لمن لم يتبعهم ولم يقل بأقوالهم . ومسألة خلق القرآن مثال صارخ ومؤلم لهذه المتاهة التي دخل فيها كثير من المتكلمين .

ومن أمثلة ذلك أيضا ما ذكره ابن المرتضى، قال: «مثل القول بأنه لا موجود إلا الله، كما هو قول الاتحادية . وأنه لا فاعل ولا قادر إلا الله، كما هو قول الجبرية .

(١) يقصد المعتزلة .

(٢) القول للزمخشري من تفسيره: الكشاف ١/٥١٨ - ٥١٩ .

(٣) سورة الإسراء: ٣٣ .

(٤) سورة البقرة: ١٧٣ .

(٥) قصة هؤلاء النفر الثلاثة مروية في الصحيحين (أبواب النكاح) .

وأمثال ذلك من الغلو في الدين . وإنما وردت الشرائع بتوحيد الله في الربوبية، وذلك بلا إله إلا الله، له الأسماء الحسنى، وتوابع ذلك المنصوصة، والمجمع عليها كتوحيده بالعبادة . ومن ذلك القول بأن لله تعالى صفة لم ترد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولا هي من أسمائه الحسنى، ولا من مفهوماتها ولوازمها، وأن معرفة هذه الصفة واجبة، واختراع اسم لها، وهي (الصفة الأخص) عند بعض المعتزلة . ويسمونها (صفة المخالفة) أيضا وأنها المؤثرة في سائر صفات الكمال الذاتية الأربع - وهي كونه حيا قديما عالما قادرا - وبها تخالف ذات الله سائر الذوات . . . (١) قال: «ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام، ووجود ذلك في القدم والأبد، وجعله مثل صفه العلم لا يجوز خلوه عنه طرفة عين . . . فالشرع لم يرد إلا بأن الله تعالى متكلم، وأنه كلم موسى تكليما، ونحو ذلك . وما زاد على هذا فبدعة في الدين قد أدت إلى التفرق المنهى عنه، وإلى إلزامات قبيحة . . . (٢)» .

فمشكلة المتكلمين والمتنلسفين، ليست فقط في كونهم أسرفوا في متابعة خيالاتهم العقلية وطرده قياساتهم النظرية، بل مشكلتهم الكبرى هي أنهم اعتبروا ذلك كله عقائد قطعية . وأبوا أن يعترفوا أن هذه المباحث المتفرعة عن أصول العقائد، أو المتفرعة عن محض التأمل العقلي، لا نستطيع فيها - إن استطعنا وجاز لنا - سوى الظن والتقريب والتجريب، وأن الغلو والتدقيق فيها لا يمكن أن يأتي بطائل .

وأصل إلى جانب آخر في مجال العقائد، مما لا يجوز فيه الاعتماد على الظن، وهو التكفير . فتكفير من عرف أنه مؤمن مسلم لا يجوز إلا بيقين، ولا أعنى باليقين معرفة حقيقة ما في قلبه، فهذا لا يعلمه إلا الله وإنما المراد وجود أقوال وأفعال . ثبت صدورهما عن صاحبها يقينا وإرادته وقصده . وأن تكون تلك الأقوال والأفعال مما جاء النص القطعي بتكفير أصحابها .

وهذه مسألة، وإن كان يقع الاختلاف والتفاوت في تطبيقاتها، فإنها مسلمة متفق عليها من حيث المبدأ . وهذا هو ما يعينني . وما دامت كذلك من الناحية المبدئية النظرية، فلا أرانى بحاجة إلى التدليل عليها لا من نصوص الشرع، ولا من أقوال العلماء .

(١) إيشار الحق على الخلق: ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) إيشار الحق: ١٠٥ .

وعلى العكس منها: إثبات الإيمان لأحد من الناس. فهذا يكفي فيه ظاهر حاله ونطق لسانه، ولو لم يعط ذلك إلا ظنا. والمسألة مسلمة، ونصوصها معلومة. فلا أطيل فيها أيضا.

٢ - إثبات القرآن الكريم

القرآن الكريم هو أولا معجزة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله. ومعجزة أى رسول لا بد وأن تكون قاطعة فى ثبوتها ودالاتها على صدق صاحبها. لأن بها يقع الإيمان القاطع بالرسول. إذا، فلا يمكن أن تكون إلا قطعية فى ثبوتها ودالاتها الإعجازية. وسبب ثان، وهو أن القرآن الكريم مصدر لمعظم قطعيات الدين. فكيف يكون مصدرا وهو غير قطعى؟

ثم إن الله تعالى نفى عنه كل ريب فى غير ما آية، كقوله ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(١) وقوله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢) وقوله ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣)

ونفى الريب عن القرآن، كما يتناول أساسا كونه منزلا من رب العالمين، فإنه يتناول أيضا نقله من رسول الله ﷺ إلى الناس عبر الأجيال والأعصار والأقطار. فلا بد أن يتناقله الناس خلفا بعد سلف، وجيلا بعد جيل، بكيفية لا يتطرق إليها ريب أبدا. وكذلك تم الأمر وما زال.

ولهذا لم يقبل المسلمون تلقى شىء من القرآن الكريم إلا من طريق التواتر، بينما قبلوا فى تلقى السنن النبوية أخبار الأحاد.

وإذا، ففى إثبات القرآن لا يقبل ظن غالب ولا تقريب ولا تغليب. ومن هنا اعتبرت بعض الزيادات، وبعض القراءات. التى تفرد بها بعض الصحابة، أو هكذا رويت عنهم ونسبت إليهم، اعتبرت «قراءات شاذة» لا ترقى إلى أن تعتبر قرآنا، بل وقع القطع بعدم قرآنتها. وغلط الأفراد وارد ممكن، ولكنه لا يمس كتاب الله فى شىء. فهو محفوظ من منزله عز وجل، وهو محفوظ بإجماع الأمة حول نصه الحقيقى غير مزيد

(١) سورة البقرة: ١.

(٢) سورة يونس: ٣٧.

(٣) سورة السجدة: ١.

ولا منقوص، وهو محفوظ بالنقل المتواتر المستفيض من لدن رسول الله ﷺ وإلى قيام الساعة.

ومن المسائل التي ينظر فيها من هذا المنطلق، مسألة البسملة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ حيث اختلف العلماء فيما إذا كانت آية من كل سورة، أم هي فقط آية من سورة الفاتحة بالإضافة إلى كونها جزءا من آية في سورة النمل، أم أنها فقط جزء من آية النمل ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(١)؟.

فأما أنها قرآن كريم، باعتبارها جزءا من آية النمل، فأمر لا خلاف فيه ولا غبار عليه. وبقي الخلاف في كونها آية في أول كل سورة، على النحو المكتوب في المصاحف، وفي كونها آية في أول سورة الفاتحة فقط.

وخلاصة الأقوال في المسألة هي:

- ١ - ليست آية في أى سورة إلا سورة النمل. وهذا قول مالك والمالكية
- ٢ - آية من كل سورة، (إلا براءة)، وهو قول عبد الله بن المبارك، وأحد قولي الشافعي.

٣ - آية من سورة الفاتحة فقط (مع النمل طبعا)، وهو القول الثاني للشافعي.

ولا أرى ضرورة للإطالة في بيان هذه الأقوال وعرض أدلتها، فإن ذلك مبسوط في كتب الأصول، والتفسير، وعلوم القرآن، والفقه، ولكني أتناول فقط جوهر المسألة، وفي صلته بموضوعنا.

أهم ما استدل به الشافعية هو أن البسملة كتبت في المصحف في أول كل سورة. ونحن نعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف شيئا سوى القرآن. فما داموا قد أثبتوها في أول كل سورة من غير خلاف بينهم في ذلك، فهو إجماع منهم على أنها آية من كل سورة.

ولا يخفى أن هذا المسلك في الإثبات إنما هو نوع قياس واستدلال نظري. وليس هذا مسلكا قطعيا، ولا هو مسلك لإثبات القرآن خاصة. أما الأحاديث التي قد تقوى هذا النظر، فقد عورضت بما هو أقوى منها وأصح، فثبت الخلاف في المسألة. وإذا ثبت الخلاف فقد انحلت المشكلة. إذ القرآن كله متواتر قطعي. فكل ما لم يتواتر، ولم يجمع

(١) سورة النمل: ٣٠.

عليه العلماء فليس بقرآن. بهذا المسلك، وعلى هذا الأساس، اعتبر المالكية المسألة محسومة.

قال ابن العربي: «ويكفيك أنها ليست بقرآن: الاختلاف فيها، والقرآن لا يختلف فيه، فإن إنكار القرآن كفر»^(١).

وقال القرطبي: «والفيصل: أن القرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال، وإنما يثبت بالنقل المتواتر القطعي الاضطراري»^(٢).

وقال الشريف التلمساني: «ما يطلب فيه القطع، فلا يجوز إثباته بالقياس، لأن القياس لا يفيد القطع، ومثاله: قياس أصحاب الشافعي في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ أنها من القرآن في كل سورة، على سائر آي القرآن بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف»^(٣).

ومن هنا فإن الغزالي رغم دفاعه القوي على رأى الشافعية قد اضطر إلى القول: «الإنصاف أنها ليست قطعية، بل هي اجتهادية»^(٤).

أما استشكال كتابتها في أول كل سورة من القرآن، فبيانه أنها كلمة افتتاح، وكلمة فصل بين السور، ثم إنها من القرآن نفسه. فقرآيتها في سورة النمل لا يجادل فيها أحد. فأخذت هذه العبارة القرآنية الصرفة، وجعلت فاتحة لقراءة السور، وفاصلا بينها.

٣ - الأصول العامة للشريعة

الأصل في اللغة ما يتفرع عنه غيره وينبني عليه غيره. فهو أصل لكل ما تفرع عنه وما انبنى عليه.

وعلى هذا، فأصول الشريعة هي المصادر والمنابع التي تؤخذ منها أحكامها وهي الأسس والقواعد التي تبنى عليها، كما في أسس البناء وقواعده. قال تعالى ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾^(٥).

فهذه الأسس وهذه القواعد، التي نسميها (أصول الشريعة) لا بد أن تكون قوية

(١) أحكام القرآن: ٢/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٩٥/١.

(٣) مفتاح الوصول: ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) المستصفى: ١٠٤/١.

(٥) سورة البقرة: ١٢٧.

متينة، ولا بد - لأجل هذا - أن تكون قطعية مسلمة .

فأما أصل الأصول، وركن الأركان - وهو القرآن الكريم - فقد تقدم أنه لا يكون إلا قطعيا جملة وتفصيلا . قال الإمام الشاطبي: «إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة...»^(١).

وأما السنة، فهي وإن تطرق الظن إلى بعض جوانبها وبعض جزئياتها، فإنها في جملتها أصل مقطوع بحجته وبصحة نقله وبقائه . وقد شهد القرآن لمشروعته وحجته ووجوب العمل في آيات كثيرة، مذكورة ومبينة عند العلماء في أبواب متعددة من كتب الأصول والحديث وغيرها .

وهكذا الشأن في بقية الأصول المعتمدة، من إجماع وقياس وغيرهما، لا يعتمد أي منها أصول التشريع الإسلامي حتى يكون قطعي الثبوت والحجية . ولئن كان هناك من فرق بين قطعية القرآن من جهة - أو لنقل القرآن والسنة - وبين قطعية سائر الأصول، فهو من قبيل الفرق بين القطع الضروري والعلم الضروري، وبين القطع النظري والعلم النظري، وقد تقدم بيان هذا الفرق .

وقد تعرض إمام الحرمين لمسألة قطعية الأصول، ثم قال: «فإن قيل: تفصيل أخبار الأحاد والأقيسة لا يلغى إلا في الأصول، وليست بقواطع . قلنا: حظ الأصولى إبانة القاطع في العمل بها . ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدول ويرتبط الدليل به...»^(٢).

وهذا يعنى أن المباحث التفصيلية، والقضايا الجزئية، المتعلقة بالأدلة القطعية، قد تكون ظنية، ولكن هذه غير تلك . وهذه إنما تدرج لضرورة فهم الدليل القطعي وكيفية التعامل معه .

فالمباحث الأصولية المتعلقة بكل أصل من أصول الشريعة، هي بمثابة الفروع والصور التطبيقية، لأنها يدخلها اجتهاد المجتهدين ونظرهم . فلا غضاضة أن يكون منها القطعي ومنها الظني كسائر الفروع . والقواعد الأصولية، اللغوية وغيرها، ليست بمنأى عن هذا . فكثير منها ظن وتقريب وتغليب، ولكن الأصل الذي يتخذ منبعا لأحكام الشريعة . وأساسا لبنائها لا يمكن أن يكون إلا قطعيا .

وقد تحدث الغزالي عن القطعيات الأصولية، فعد منها حجية الإجماع والقياس

(١) الموافقات: ٣/٣٤٦ .

(٢) البرهان: ١/٨٦ .

وحجية خبر الواحد^(١).

وفى حديثه عن مداخل الاحتمال فى القياس، عد منها ستة^(٢)... ثم قال: «وزاد آخرون احتمالا سابعاً، وهو الخطأ فى أصل القياس، إذ يحتمل أن يكون أصل القياس فى الشرع باطلاً. وهذا خطأ، لأن صحة القياس ليس مظنوناً، بل مقطوع به...»^(٣).

وكثير من الناس يخلطون بين الأصول وفروعها وتطبيقاتها، فإذا وجدوا الاحتمال يتطرق إلى الفروع والتطبيقات، اعتبروا أصلها نفسه ظنياً احتمالياً. وهذا غلط. ويبين الشاطبى هذه المسألة فيقول: «ألا ترى أن العمل بالقياس قطعى، والعمل بخبر الواحد قطعى، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعى، إلى أشباه ذلك. فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنياً، أو أخذت فى العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً - وكذلك سائر المسائل - ولم يكن قادحاً فى أصل المسألة الكلية»^(٤).

والعمل بالظنيات عموماً أصل مقطوع به، سواء فى هذه الأمثلة التى ذكرها أبو إسحاق، أو فى غيرها مما مضى فى هذا البحث من وجوه التقريب والتغليب. ولولا أن العمل بالظنون الغالبة من الأصول الثابتة ثبوتاً شرعياً قطعياً، لما جاز العمل بها، ولما جاز تحكيمها فى الشرعيات خاصة. قال أبو الوليد بن رشد: «فإن الظنون التى تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع، أعنى التى توجب رفعها أو إيجابها، وليست هى أى ظن اتفق. ولذلك يقولون: إن العمل لم يجب بالظن، وإنما وجب بالأصل المقطوع به. يريدون بذلك الشرع المقطوع به، الذى أوجب العمل بذلك النوع من الظن...»^(٥).

والعمل بالظنون الراجحة والاحتمالات الغالبة ليس أصلاً قطعياً بأدلة الشرع فحسب بل أصل قطعى بالعقل أيضاً. فما من عقل سليم إلا وهو يقطع أن الصواب هو اتباع الغالب والراجح كلما تعذر اليقين. فاتباع الغالب من حيث الأصل صواب تقطع به العقول وتسلم به.

(١) المستصفى: ٣٥٨/٢.

(٢) المستصفى: ٢٧٩/٢ وقد تقدم ذكرها فى الفصل الثالث من الباب الأول. (مبحث القياس).

(٣) المستصفى: ٢٧٩/٢.

(٤) الموافقات: ٢٨٣/٢.

(٥) بداية المجتهد ٨٨/١.

ومن الأمثلة التي تؤكد هذا وتوضحه مسألة فتوى الصحابي وقوله في الدين، هل يجب علينا الأخذ بذلك عندما لا نجد في المسألة قرآنا ولا سنة مرفوعة أم لا؟.

تعرض ابن القيم لهذه المسألة، وأطال في ذكر الأدلة الموجبة لاتباع الصحابة، وخصوصا كبارهم وفقهاءهم. ومما استدل به كون فتوى الصحابي لا تعدو ستة أوجه:

- ١ - قد يكون ما أفتى به سمعه من رسول الله ﷺ.
- ٢ - قد يكون سمع من صحابي آخر سمع من رسول الله.
- ٣ - قد يكون فهم ذلك من آية، وخفي علينا ذلك الفهم الذي فهمه الصحابي.
- ٤ - قد يكون قولاً اتفق عليه ملؤهم، ولكن لم يرو إلا عن أحدهم.
- ٥ - قد يكون فهم ذلك بمقتضى علمه باللغة العربية أو بمقتضى القرائن الحالية المرافقة للخطاب، أو من خلال طول المشاهدة والمعاشرة لأحوال رسول الله ﷺ.
- ٦ - أن يكون رأيا وفهما أخطأ فيه. فهذا لا يجب اتباعه.

وواضح أن قول الصحابي يكون صوابا واجب الاتباع في خمس حالات من ست. قال ابن القيم: «ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال معين (أى واحد من ستة) هذا ما لا يشك فيه عاقل^(١)».

وهكذا يتضح جليا أن العمل بالغالب من الظنون، والغالب من الاحتمالات، والغالب من المقادير، والغالب من الأوصاف، أصل مقطوع به نقلا وعقلا. ولو لم يكن مقطوعا به لما صح اتخاذه أصلا من أصول الشريعة في فتاويها، وقضائها، وسائر أحكامها الفرعية، فالأصول لا تثبت بالظنون.

وقد استهل الإمام الشاطبي موافقاته بهذه المسألة، فقال في المقدمة الأولى من مقدماته الثلاث عشرة: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي^(٢)».

فالأصول كليات شرعية، بل هي الكليات الأولى، كما أن الكليات أصول. وكل من الأصول والكليات لا تكون إلا قطعية، إذ هي أسس البناء وأركانه، فإذا قبلناها بالظن كان البناء هشا، سريع التداعى، وأيضا: «لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة

(١) إعلام الموقعين ٤/١٤٨.

(٢) الموافقات ١/٢٩.

لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلى الأول^(١)».

وأهم ما يقصده الشاطبي، بكليات الشريعة هو حفظها للمصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية. فهذه المراتب الثلاث المحفوظة في كل أبواب الشريعة، يراها الشاطبي هي كليات الكليات، وكونها قطعية أمر فوق النقاش لأن ما لا يحصى من الأدلة دل عليه وشهد به. يقول الشاطبي: «وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمى إلى الاجتهاد من أهل الشرع... حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد^(٢)».

وهذه القواعد - أو الأركان - التي تقوم عليها الشريعة، ترجع كلها إلى الصنف الأول وهو صنف الضروريات - الذي يشتمل بدوره على ما يعرف باسم «الضروريات الخمس» أو «الأصول الخمسة» كما سماها الغزالي وغيره، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. قال الشاطبي: «فهى أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة^(٣)».

ويدخل في هذه الكليات والأصول كل المقاصد العامة للشريعة، فإن اعتبارها مقاصد عامة يجعل لها سلطانا واسعا على الأحكام الشرعية، بل قد تكون هي المرجع الوحيد في تقرير بعض الأحكام. ومن هنا أيضا لا يجوز إثباتها بالظن. والمراد بالمقاصد العامة - كما بينه ابن عاشور -: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة...^(٤)».

فهذه المقاصد العامة إذا ثبتت ثبوتا قاطعا صارت أصولا من أصول التشريع، يرجع إليها ويحتج بها ويبنى عليها، تماما كما هو الشأن مع سائر الأدلة والأصول المعتمدة في الشرع.

والشاطبي هو أكثر العلماء عناية وكشفا لهذا النوع من الأصول. وقد تبعه في هذا المسلك السامى، العلامة محمد الطاهر ابن عاشور، حيث قال بعد أن ذكر سبق الشاطبي وإبداعه في هذا المجال: «فأنا أقتنى آثاره ولا أهمل مهماته^(٥)» ونبه على بعض

(١) نفسه: ٣٠.

(٢) نفسه: ٢٥.

(٣) نفسه: ٥١/٢.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٨.

(٥) مقصد الشريعة الإسلامية: ٥١.

هذه الكليات التي فاه بها بعض علماء السلف، من غير قصد منهم إلى العناية بها خاصة، قال: «ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين، أمست قواعد قطعية للفتقه... مثل قولهم: لا ضرر ولا ضرار، وقول عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. وقول مالك في الموطأ: ودين الله يسر...»^(١).

ومما يدخل في هذا النوع من الأصول القطعية، بعض القواعد الفقهية الكبرى، التي ثبتت بكيفية قطعية، وكانت لها مجالات تطبيقية واسعة النطاق. وذلك مثل القواعد الخمس الشهيرة عند الفقهاء وعند المهتمين بالقواعد الفقهية خاصة وهذه القواعد هي:

١ - الأمور بمقاصدها. ٢ - اليقين لا يزول بالشك.

٣ - المشقة تجلب التيسير. ٤ - الضرر يزال.

٥ - العادة محكمة.

فهذه القواعد الخمس - وقواعد أخرى غيرها - ترقى إلى مرتبة أصول الشريعة، لسعة آثارها التشريعية من جهة، ولكونها ثابتة ثبوتاً قطعياً لا يتطرق إليه الشك، من جهة أخرى.

أما سعتها التشريعية، فيكفي أن العلماء يقررون «أن جميع مسائل الفقه ترجع إليها»^(٢) كما قال السيوطي وغيره.

وأما ثبوتها القطعي، فلكون عدد لا يحصى من الأدلة تنطق بها أو تشهد لها. لنأخذ مثلاً واحداً منها لتوضيح ذلك، يقاس عليه غيره. فقد يبدو أن قاعدة (الضرر يزال) إنما هي مستمدة من خبر واحد، هو قوله ﷺ في الحديث الشهير: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣) ولكن هذه القاعدة التي نطق بها هذا الحديث، هي أصل يؤخذ من عدد لا يحصى من النصوص والأحكام. قال الشاطبي: «... فإن الضرر والضرار مبثوث منه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات كقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لعتدوا﴾ ﴿ولا تضارهن لتضيقوا عليهن﴾ ﴿لا تضار والدة بولدها﴾ الآية. ومنه

(١) الموطأ.

(٢) الأشباه والنظائر ٧.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلًا. وأخرجه الحاكم في المستدرک والبيهقي وأندارقطني، من حديث أبي سعيد الخدري. وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت (الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٣).

النهى عن التعدى على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو فى المعنى إضرار أو ضرار. ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال. فهو معنى فى غاية العموم فى الشريعة، لا مرأء فيه ولا شك^(١). وأعود على بدء فأذكر أن مقتضى هذا الضابط، أن العمل بالظن والتغليب لا يكون فيما يجب فيه القطع كأصول العقائد، وإثبات القرآن الكريم، وأصول الشريعة.

الضابط الثانى أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام

إذا تجاوزنا الضابط السابق - ومفاده أن التقريب والتغليب لا يجوزان فيما تعين فيه اليقين - ثم دخلنا فيما ثبت فيه جواز الظن والتقريب، بقى علينا مع ذلك أن نلتمس اليقين والتمام فى أحكامنا ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. إذ ليس كل ما يجوز فيه الظن ظنى ولا بد. وليس كل ما يجوز فى مثله الظن، فلا سبيل فيه إلى القطع. وليس كل ما يدخله التقريب يتفى فيه تمام الضبط والجزم.

فإذا جاز التقريب والتغليب فى إثبات السنن والأخبار، فكم من الأخبار وصلنا فيها إلى التواتر. وكم من أخبار الآحاد الصحيحة والحسنة يحيط بها ويصحبها ما يجعل ثبوتها قطعيا. وكم من النصوص الظنية الدلالة تدعمت دلالتها بأدلة خارجية جعلتها دلالة قطعية لا يبقى معها احتمال.

وإذا كانت الفقهيات قد جاز فيها - وعمل فيها - بغلبة الظنون والتقريب والتغليب على نطاق واسع جدا، فإن كثيرا من الأحكام الفقهية قطعية لا خلاف فيها ولا غبار عليها. وهكذا فى كل مجال جاز فيه العمل بالظنون والتقريبات.

ومن هنا فيجب أن نسعى أولا وأخيرا إلى طلب اليقين التام فى أحكامنا، وطلب الضبط التام فى مقاديرنا، وطلب الكمال لأعمالنا. لأن الظن إنما جاز ترخيصا وتيسيرا على العباد لعجزهم وضعفهم، وهذا لا يلغى الأصل. بل يبقى الأصل قائما مطلوبا على قدر الاستطاعة. وأيضا لأن الله تعالى أمرنا أن نقول الأحسن ونفعل الأحسن. ومما لا شك فيه أن اليقين أحسن من الظن، وأن الضبط والتمام أحسن من التقريب والتغليب.

قال أبو عبد الله المقرئ: «المعتبر فى الأسباب والبراءة وكل ما ترتبت عليه الأحكام: العلم. ولما تعذر أو تعسر فى أكثر ذلك، أقيم الظن مقامه، لقربه منه. ولذلك سمي باسمه (فإن علمتموهن مؤمنات....) وبقي الشك على أصل الإلغاء^(١)».

(١) قواعد الفقه، القاعدة ٦٦.

وقال فى قاعدة أخرى: «القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة، تمنع من الاجتهاد^(١)» أى إذا كان بالإمكان أن نسلك طريقا يوصلنا إلى القطع، لم يجر لنا أن نجتهد فى المسألة بآرائنا وأدلتنا الظنية وتقديراتنا التقريبية.

والملاحظ أنه اشترط فى القاعدة الأولى أن يقع الاعتماد على الظن بعد أن يتعذر العلم أو يتعسر. أما التعذر فمحدد واضح. وأما التعسر فيوضحه ما جاء فى القاعدة الأخرى، وهو أن يكون الوصول إلى اليقين يكلف مشقة فادحة. ومعلوم أن المشقة الفادحة هى سبب ترخيصات الشارع فى الأحكام العملية.

وقد أكد عدد من العلماء، فى مناسبات مختلفة، على أن الظن لا يصار إليه إلا عند تعذر اليقين، بحيث أصبح الأمر أصلا مسلما. قال الإمام الغزالي: «ومن هذا القبيل: الاجتهاد فى القبلة... فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين...»^(٢).

ومن تطبيقات هذا المثال: المسافر الذى لا يعرف جهة القبلة، إذا كان بإمكانه أن يسأل أهل البلد العارفين بقبلتهم، لم يجر له أن يعتمد على تحريه وتخمينه. وكذلك إن أمكن الاعتماد على آلات ووسائل مضبوطة، لم يجر مع وجودها الاعتماد على الاجتهاد والظن.

ومن الأمثلة التى أكد عندها الغزالي هذا الأصل: استنباط مناط الحكم استنباط ظنيا عند الاقتضاء، قال: «تعذرت معرفته باليقين، فاستدل عليه بأمارات ظنية^(٣)» قال: «وهذا لا خلاف فيه بين الأئمة^(٤)».

إذا ثبت هذا، لم يبق مسوغ لما ذهب إليه السيوطى من التردد والتشكيك فى القاعدة الفقهية: «القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة، تمنع من الاجتهاد»، حيث عمد إلى هذه القاعدة، فوضعها فى صيغة سؤال، فقال: «القادر على اليقين، هل له الاجتهاد والأخذ بالظن^(٥)؟»، ثم قال: «فيه خلاف، والترجيح مختلف فى الفروع...»^(٦) ثم اختار فى أكثر الفروع التى مثل بها، جواز الاجتهاد الظنى، مع

(١) القاعدة ١٢٢.

(٢) المستصنى ٢/٢٣١.

(٣) المستصنى ٢/٢٣١.

(٤) نفسه.

(٥) الأشباه والنظائر ١٨٤.

(٦) نفسه.

أن اليقين فيها ممكن مسورا! ومن هذه الأمثلة: «من شك في دخول الوقت، وهو قادر على تمكين الوقت، أو الخروج من البيت المظلم لرؤية الشمس، والأصح أن له الاجتهاد»^(١).

فيا للعجب، يكون أمام الإنسان مسلكان يقينيان لكى يؤدي صلاته في وقتها الصحيح، وكلاهما في غاية الإمكان واليسر: يمكنه أن ينتظر حتى يتمكن الوقت ويستيقن حلول الصلاة، ويمكنه أن يخرج إلى باب منزله ليرى الشمس ويعرف الوقت. ثم يقال له: يجوز لك أن تهمل اليقين المسور، وتجتهد! وأى اجتهاد في «بيت مظلم»؟؟! إنه التخمين لا غير. وأى «أصح» هذا الذى يترك فيه اليقين للتخمين!.

لاشك أن الصواب هو ما نطق به المقرئ. فلا مجال للظن، إلا عند تعذر اليقين أو تعسره. قال ابن اللحام «إذا غلب على ظن المصلى دخول الوقت، فله العمل به إذا لم يكن له سبيل إلى العلم»^(٢).

ومن المجالات الواسعة للعمل بهذا الأصل، مجال البيئات الشرعية، والأحكام القضائية، فالأصل في هذا المجال أن تجرى أموره على القطع واليقين والثبوت الجازم، ولكن هيئات، فما أقل ما يتيسر هذا. فهل تلغى الشهادات وسائر البيئات حتى نجد اليقين؟ وهل نعطل الأحكام والفصل في الخصومات حتى نصل إلى اليقين الذى لا يحتمل إننا إن فعلنا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض.

فلا بد إذن من العمل بالظن الغالب ولكن بعد تعذر اليقين، فالقاضى يسعى أولا إلى معرفة الأمر معرفة قاطعة. فإذا بذل كل ما فى وسعه، ولم يحصل إلا معرفة تقريبية مبنية على بينات تصح وتصدق فى الغالب، أخذ بها وحكم بمقتضاها. وسيأتى حكم الحق الله بعد ذلك: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾^(٣).

وهكذا وجدنا الفقهاء، والقضاة يجيزون عند الضرورة شهادات وبيانات، لا تجوز عندهم فى الأحوال التى يتأتى فيها التحقق والتيقن، على أن يطلب فى ذلك ويقدم الأقوى فالأقوى، على نحو ما قال الإمام الشافعى: «... أقضى على الرجل بعلمى أن ما ادعى عليه كما ادعى، أو إقراره فإن لم أعلم، ولم يتر،

(١) نفسه. (٢) القواعد والفوائد الأصولية: ص ٥. (٣) سورة الانبياء: ٤٧.

قضيت عليه بشاهدين، وقد يغلطان ويهمان. وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين. وأقضى عليه بشاهد ويمين وهو أضعف من شاهدين، ثم أقضى عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه. وهو أضعف من شاهد ويمين^(١).

والإمام الشافعي قدم علم القاضي في النازلة على سائر الإثباتات، باعتباره أقوى منها في حقيقة الأمر، وإنما منع المالكية قضاء القاضي بعلمه سداً للذريعة حتى لا يستغل بعض ضعاف النفوس من القضاة هذه الصلاحية، فيضعونها في غير موضعها خوفاً أو طمعا، أو مودة أو كراهية.

ومن البيئات التي أقرها الفقهاء وعمل بها القضاة، بصفة اضطرارية واستثنائية ما يسمى بشهادة الاستفاضة. أو التسامع. وهي أن يشهد الشهود على شيء لم يباشروه ولم يعينوه، ولم يقفوا على حقيقته. وإنما بناء على ما هو شائع متداول بين الناس، إذا اتسع رواجه واستفاض. وهذه شهادة لا تفيد سوى غلبة الظن كما لا يخفى. ولكن العلماء قبلوها عند الضرورة، وفي نطاق محدود.

فمن أمثلة ذلك إثبات الأنساب، حيث الضرورة قاضية فيه بالاعتماد على مثل هذه الشهادة. إذ لا يستطيع أحد من الناس أن يستيقن أن فلانا هو ابن لفلان ولهذا: «أجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها في النسب والولادة» كما ذكر ابن قدامة^(٢) ونقل عن ابن المنذر قوله «أما النسب، فلا أعلم أحداً من أهل العلم منع منه، ولو منع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به^(٣). إذ لا سبيل إلى معرفته قطعاً بغيره، ولا تمكن المشاهدة فيه، ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحداً من أقاربه»^(٤).

وبهذا، فإنه يكفي عند الاقتضاء، أن نشهد أن هذا ابن لفلان، وأن هذا أخ لهذا. . اعتماداً على ما هو شائع بين الناس فقط.

ومثال آخر على إجازة العمل بشهادة التسامع والاستفاضة، وهو إثبات إضرار الزوج بزوجته، فإنه كثيراً ما يتعذر إثباته، لأنه يجري غالباً داخل البيوت. فالضرب، والسب، والهجران وتطفيف النفقة أو منعها، كلها أنواع من الإضرار

(١) الرسالة، آخر صفحة.

(٢) المغنى: ١٦١/٩.

(٣) أي أن الشهادة الحقيقة بنسب من الأنساب مستحيلة، أو كالمستحيل.

(٤) المغنى ١٦١/٩.

تقع بين جدران البيوت . فهل نطالب الزوجة . والحال هذه، بالشهود على دعواها الإضرار؟ إن الشهود الحقيقيين نادرا ما يوجدون في هذه الحالة، خصوصا إذا كان الزوج يتكتم ويحتاط في إضراره بزوجته . فهل نرفض دعوى الزوجة لعدم الشهود، وعدم اعتراف الزوج المدعى عليه؟ .

هذا ليس من العدل والإصلاح في شيء . ولا ينبغي أن يعجز القضاء إلى هذا الحد خصوصا إذا وجد منفذا لاستطلاع الحقيقة ولو على وجه التقريب والتغليب . وهذا المنفذ يجده القاضي فيما يتسرب ويتكرر تسربه من ألوان الاعتداء والإضرار، الذي يلحقه الزوج بزوجته . تتسرب الأمور ويتكرر تسربها عبر الأقارب، والجيران والأصدقاء . ويقع هذا التسرب بأشكال متعددة، وتحتف به قرائن وأمارات كثيرة . ثم شيئا فشيئا يفشو ذلك ويتحدث به الناس، ويستفيض حتى يتسامع به القريب والبعيد .

فإذا تلقى القاضي شهادات متعددة بهذا المعنى، ومحصلها وامتحنها، فوجدها قوية الدلالة ولو غير قاطعة، جاز له أن يحكم بمقتضاها . وفي هذا قال الناظم الفقيه أبو بكر بن عاصم، في منظومته الشهيرة:

ويثبت الإضرار بالشهود أو بسماع شاع في الوجود^(١)

وهذا بطبيعة الحال عندما يتعذر الإثبات أو النفي بطريقة محققة قاطعة .

وهذا الأصل في العمل بالظنون عند تعذر اليقين، يطرد في المقادير، والأوصاف والتكاليف المطلوبة على نحو معين، فإذا تعذر فيها أو تعسر ما هو مطلوب بعينه، وبمقداره المضبوط وصفاته التامة، جاز فيها العمل بالتقريب، بشرط التعذر أو التعسر فيما هو أصل فيها . وإلى هذا أشارت الآية الكريمة ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾^(٢) قال القرطبي: «أى طاقتها في إيفاء الكيل والوزن . وهذا يقتضى أن الأوامر إنما هي فيما يقع تحت قدرة البشر من التحفظ والتحرز . وما لا يمكن الاحتراز عنه من تفاوت ما بين الكيلين، ولا يدخل تحت قدرة البشر فمعفو عنه^(٣)» .

(١) تحفة الحكام، بشرح الكافي ص ٩٧ .

(٢) سورة الأنعام: ١٥٣ .

(٣) الجامع ٧/ ١٣٦ .

ومن هذا الباب، ما إذا كان أحد مطالباً بشيء معين، وجب في ذمته لسبب من الأسباب، فإن الأصل أن يؤديه بعينه أو بمثله من جنسه. فإذا تعذر ذلك أو تعسر جازت القيمة التي هي بدل تقريبي. وفي هذا يقول المقرئ: «الأصل قضاء ما في الذمة بمثله، فإذا تعذر أو تعسر رجع إلى القيمة...»^(١).

وقد تقدم أكثر من مرة جواز العمل بالخرص في الشمار عند الاقتضاء..، وضابط الجواز هو ما نحن فيه، أعنى شرط التعذر أو التعسر، قال ابن تيمية: «ومعلوم أنه إذا أمكن التقدير بالكيل فُعل. فإذا لم يمكن، كان الخرص قائماً مقامه للحاجة»^(٢).

ونبقى مع ابن تيمية وهو يؤكد هذه القاعدة في أمثلة أخرى، منها القصاص، الذي أقامه الشرع على أساس المماثلة، قال: «ولكن المماثلة قد يكون علمها أو عملها متعذر أو متعسراً، ولهذا يكون الواجب ما يكون أقرب إليها بحسب الإمكان»^(٣) ثم قال: «وهذا النظر أيضاً في ضمان الحيوان والعقار ونحو ذلك بمثله تقريباً»^(٤).

ومن هذا الباب أجاز المالكية بيع الموصوف الغائب. بل حتى غير الموجود، وهو المسمى ببيع السلم^(٥). ذلك أن الأوصاف - فيما يتأتى وصفه - تعطى علماً بالموصوف، قريباً من العلم الناشئ عن المعاينة. فإذا كانت معاينة المبيع متعذرة أو متعسرة جاز عند المالكية البيع بناء على أوصاف محددة. وهذا على خلاف الأصل الذي هو المعاينة. التي تستلزم كون المبيع موجوداً غير معدوم، وحاضراً غير غائب. وقد توسع المالكية في السلم المبني على التقريب حتى أجازوه في الحيوان، باعتبار أن الحيوان يمكن ضبط أوصافه المؤثرة في البيع وفي ثمنه. بينما منع ذلك الحنفية، على اعتبار أن أوصاف الحيوانات تنوع وتختلف اختلافاً كبيراً، يتعذر معه ضبط كثير منها، وخصوصاً الصفات الخلقية (بضم الخاء والألف) قال المقرئ:

(١) القاعدة ٨٩٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥١/٢٠.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦٧/١٨.

(٤) نفسه ١٦٩.

(٥) نوع من البيوع يعجل فيه الثمن، وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم (القاموس الفقهي ١٨٢) وفي التعريفات للجرجاني ص ١٢٠) هو اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي الثمن آجلاً.

«الحيوان عند مالك ومحمد^(١): من المتقارب الذى يمكن قطع الجهالة عنه بمعظم الأوصاف، فيُسلم فيه. وعند النعمان^(٢): من المتباعد الذى لا يمكن قطع الجهالة عنه بالأوصاف»^(٣) وقد نقل قولاً بديعاً لابن العربي فى الرد على أبى حنيفة، وتسويغ قول مالك والشافعى قال فيه: «الحيوان محصور الخلق (بفتح الخاء) مغيب الخلق (بالضم) وهم^(٤) لا يستطيعون إنكار حصر الخلق، ونحن لا نُنكر فوت الخلق مدى الحصر، إلا أن المعول على أن الأخلاق لا تعلق لحصرها بالسلم. بل إنما يرد البيع على الظاهر المرئى، لأن الأخلاق لا تتبين إلا بعد طول الأمد^(٥)» يريد أن المعاينة نفسها عندما تتم للحيوان المراد شراؤه، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز الصفات البدنية الظاهرة للحيوان. وبناء عليها يقع البيع والشراء، ويتحدد الثمن. وهذه الأوصاف البدنية الظاهرة يتأتى ضبطها والاتفاق عليها، فيجوز البيع عليها عند تعذر الرؤية أو تعسرها، أما الأوصاف الخلقية للحيوان، من تدريب على الأعمال، أو تحمل للأثقال، أو ألفة وهدوء، أو نفور وشروء. . . وهى الأوصاف التى يصعب ضبطها، ومثلها الصفات البدنية الباطنة، فهذه الأوصاف، لا تظهر حتى بالرؤية والمعاينة، وإنما تظهر بطول الاستعمال والتجربة. . . ولهذا فالناس لا يعولون فيها على المعاينة، وإنما على الإخبار والإخبار وصف على الغيب بالنسبة للمشتري، قد يصدق وقد لا يصدق. فتبقى الصفات الحاسمة فى البيع هى الصفات البدنية. فجاز التعاقد عليها من غير معاينة، لأنها قابلة للوصف.

وقد طرد المالكية هذا فى سائر المبيعات، فحيثما تعذرت الرؤية أو تعسرت وأمكن ضبط أوصاف المبيع، جاز البيع.

ومعنى هذا أنه متى تيسر للناس إجراء عقودهم ومعاملاتهم على المعاينة وعلى اليقين والضبط التام لم يجز لهم العدول إلى التقريب والتغليب، ومتى أمكن إقامة البيئات والشهادات على التحقق والتيقن، لم يجز الاعتماد على القيل والقال، وظواهر الأحوال. ومتى وجد العلماء دليلاً قطعياً لم يبق لهم مجال للاجتهاد

(١) يقصد الإمام محمد بن إدريس الشافعى.

(٢) هو الإمام أبو حنيفة.

(٣) القاعدة ٩٧١.

(٤) يقصد الحنفية.

(٥) القاعدة ٩٧١.

والظن . . .

يقول ابن القيم: «فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة^(١).» ويقول
السرخسي: «. . . ولا شك في تأييد من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن»^(٢).

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٧ .
(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٩٤ .

الضابط الثالث الاستناد إلى دليل معتبر

بمقتضى الضابطين الأول والثاني، فإن العمل بالتقريب والتغليب يتوقف على كون المسألة مما يجوز فيه ذلك، وليست مما يجب فيه القطع، ثم أن يكون اليقين فيها متعذرا أو متعسرا.

ثم نصل بعد ذلك إلى الضابط الثالث، وهو أن يكون عملنا بالظنون والتغليب منبئيا على سند صحيح ودليل معتبر. فليس كل ظن جائزا، ولا كل تغليب مقبولا. بل ليس كل ما يحسبه صاحبه دليلا وسندا فهو كذلك. وبعبارة أخرى، فليس لأحد أن يظن ما شاء، ويغلب متى شاء، ويقرب متى شاء، وليس نظر الناس، ولا ظن المجتهدين هو الحجة والمرجع. ولو كان الأمر كذلك، لم يكن في النظر فضل، ولم يكن في الاجتهاد مزية، ولم يكن العقل شرفا.

وإذا فلا يصح ظن ولا يقبل اجتهاد إلا بدليل ولا بد لهذا الدليل أن يكون معتبرا ومقبولا في باب، أعنى القبول المبدئي.

ولله در الإمام الشافعي، حيث نبه - منذ أمد بعيد - على أن الاجتهاد يستلزم الأدلة والأمارات والأدوات. وعلى أن الله تعالى قد نصب لكل حكم دليلا وعلامة، وأن الواجب على المكلفين والمجتهدين أن يطلبوا تلك العلامات ويتبعوا دلالتها، كل حسب طاقته.

ففي حوارته مع مناظره، يسأل المناظر: «فكيف الاجتهاد؟» فيجيب الشافعي: «إن الله جل ثناؤه من على العباد بعقول. فدلهم على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصا ودلالة. . . وخلق لهم سماء، وأرضا، وشمسا، وقمرًا، ونجومًا، وبحارًا، وجبالًا، وريحا فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾^(١) وقال: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(٢) فأخبر أنهم يهتدون بالنجم وبالعلامات. . . فكان عليهم تكلف الدلالات، بما خلق لهم من

(١) سورة الأنعام: ٩٧.

(٢) سورة النحل: ١٦.

العقول التي ركبها فيهم . . . فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل - بعد استعانة الله والرغبة إليه في توفيقه - فقد أدوا ما عليهم . . .^(١) .

فأولى خطوات الاجتهاد إعمال العقل، وتكلف طلب العلامات والدلائل. ولكل مسألة دلائل وعلامات تناسبها وتصلح للدلالة على حكمها. وبناء على الدلائل والعلامات يقوم الظن المشروع المعتبر. فالحكم في الحقيقة راجع إلى تلك الدلائل، ومستمد منها، لا من الظن، الذي ليس إلا أثرا لها. فليس الظن بنفسه هو مصدر الحكم كما ذهب إلى ذلك غلاة أهل التصويب وعلى رأسهم الإمام الغزالي.

وها هو الغزالي نفسه يقول: «الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين. ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل»^(٢) فما أضحى تلك المعركة التي خاضها وبذل فيها الشيء الكثير من جهده ووقته وذكائه، ليبطل قوله هذا، وليثبت للأمة اختياره «القاطع» بأن الحكم إنما هو شيء تابع لظن المجتهد، نابع منه، لا من الدليل الظني، الذي ليس بدليل في حقيقة الأمر. فها هو رحمه الله يقول كلمة حق ويريحنا - ليته أراح - من مقولة خطيرة، تجعل لظن المجتهد سلطانا لا سلطان قبله ولا بعده.

«الظن: عبارة عن أغلب الاحتمالين. ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل» ومعنى هذا أن الظن متوقف على الدليل، وتابع للدليل، وإلا لم يكن لاشتراط الدليل أثر ولا معنى. ولأن «الظن المجرد» عن الدليل هو ما ذمه الله تعالى في عدد من آياته كقوله عز وجل ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٣) وقوله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٤) وقوله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٥).

فالآيات صريحة قاطعة في أن الظن المجرد ليس إلا خرصا وهوى، ولا نصيب له في الحق والصواب فالظن بلا دليل في حكم العدم.

(١) الرسالة ٥٠١ - ٥٠٣ .

(٢) المستصفى ١٤٤/٢ .

(٣) سورة الأنعام: ١١٦ .

(٤) سورة النجم: ٢٣ .

(٥) سورة النجم: ٢٨ .

وعلى هذا قامت ومضت قواعد الاجتهاد فى الدين، سواء فى فهم نصوصه، أو تطبيقاتها، أو فى القياس عليها، أو غير ذلك من وجوه الاجتهاد. فلا يثبت نص إلا بدليل، ولا يفسر إلا بدليل، ولا يستنبط منه شيء إلا بدليل، ولا قياس إلا بدليل... وما سوى هذا، فتدليس وتلبيس، وادعاء وافتراء.

فى تفسير قوله جل وعلا ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾^(١)، قال العلامة ابن عاشور: «وقد حرف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سمو ذلك بالباطن... ثم تأويلات المتفلسفين فى الشريعة، كأصحاب الرسائل الملقين بإخوان الصفاء. ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة... وللتفادى من هذا الوصف^(٢)، قال علماء أصول الفقه: إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى. أما إذا وقع التأويل لما يظن أنه دليل، فهو تأويل باطل. فإن وقع بلا دليل أصلاً، فهو لعب لا تأويل»^(٣).

هذا فى فهم النصوص وتأويلها، وأما فى القياس عليها، فقد وجد ناس يرون التعليل والقياس بغير دليل، بل بمجرد ما يميل إليه الظن ويقع فى النفس^(٤). وقد انتقدهم أبو الوليد الباجى وسماههم «متفقهة»، وعارضهم بما عليه جمهور العلماء من أنه لا تعليل إلا بدليل: «قال القاضى أبو الوليد: وهو الصحيح عندى. والدليل على ما نقوله إجماع الأمة على وجوب الاجتهاد فى الأحكام، ولو كان ما قالوه صحيحاً لبطل معنى الاجتهاد، والبحث والنظر، ولكان العلماء والعامّة سواء»^(٥).

ومن الأصول الاجتهادية التى ظن كثير من الناس أنها تفتح الباب للقول بدون دليل، بل بمجرد رأى المجتهد وذوقه، الأصل المسمى بالاستحسان، ومما أغراهم بهذا الظن، أن «الاستحسان» أعطى معانى متعددة، بعضها يوحى بأنه عبارة عن رأى الخاص للمجتهد ولهذا بادر عدد من العلماء إلى إبطال الاستحسان جملة، أو - على الأقل - إبطال بعض أنواعه وبعض معانيه، فابن قدامة - مثلاً - يذكر الاستحسان ويقول: «وله ثلاثة معان:

(١) سورة البقرة: ٤٢.

(٢) يعنى الوصف المذكور فى الآية، وهو لبس الحق بالباطل.

(٣) التحرير والتنوير ١/ ٤٧١ - ٤٧٢.

(٤) وهذا من آثار القول بالتصويب.

(٥) إحكام الفصول ٦٣٢.

أحدها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها، للدليل خاص من كتاب أو سنة . .
الثانى: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، حكى عن أبى حنيفة أنه قال: هو
حجة . .

الثالث قولهم: المراد به دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا يقدر على التعبير
عنه . .^(١)

وإذا كان النوع الأول لا غبار عليه، لأنه اتباع للدليل، فإن ابن قدامة - كغيره
- انتقد النوعين الثانى والثالث وأبطل مشروعتيهما، على أساس: «أن العالم ليس
له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر فى الأدلة»^(٢). وأما أنه دليل ينقدح فى
نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، فقد رده بقوله: «وهذا وهم بين، فإن ما
لا يعبر عنه لا يدرى أهو وهم أم تحقيق. فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة،
فلتصححه أو تزيفه»^(٣).

ومن هنا فإن الذى استقر عليه القول والعمل عند الحنفية - وهم المعنيون بما
قال عن الاستحسان أكثر من غيرهم هو أن الاستحسان لا يكون إلا عن دليل. بل
دليله يكون أقوى أثراً، وأليق بالمحل الذى استعمل فيه استحساناً. وهذا ما وضحه
ودافع عنه السرخسى. ولكنه حصره بصفة خاصة فى حالة اقتضاء القياس الظاهرى
حكماً تأباه أدلة أخرى واعتبارات أخرى فى الشريعة، هى أولى بالتقديم فى ذلك
الموضع. قال: «هو الدليل الذى يكون معارضاً للقياس الظاهر التى تسبق إليه
الأوهام قبل إمعان التأمل فيه. وبعد إمعان التأمل فى حكم الحادثة وأشباهاها من
الأصول، يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه فى القوة، وأن العمل به واجب
فسموا ذلك استحساناً . . .»^(٤).

وقد ساق أمثلة كثيرة لهذا من الفقه الحنفى، منها أن يدخل جماعة من
السراق إلى منزل، ثم يجمعون المتاع ويحملونه على ظهر أحدهم فيخرج به بينما
الآخرون لا يخرجون شيئاً. فالقياس الظاهرى هنا يقتضى أن لا قطع إلا على من
حمل المتاع وخرج به من حرزه، فهو السارق الفعلى الذى استوفى شروط القطع.

(١) روضة الناظر ١/ ٤١٠ - ٤١١ .

(٢) روضة الناظر ١/ ٤١٠ - ٤١١ .

(٣) المصدر السابق.

(٤) أصول السرخسى ٢/ ٢٠٠ .

أما الآخرون فلا. ولكن الاستحسان يقضى بأن القطع عليهم جميعا، لأنهم فى الحقيقة كلهم اعتدوا وكلهم سرقوا وكلهم شركاء متساوون فى أصل الجريمة، ولو اختلفت الأدوار اختلافا شكليا. واعتبار الحقائق مقدم على اعتبار الأشكال. فقدم الاستحسان على القياس.

ويبدو أن تنقيح مفهوم الاستحسان عند الحنفية، كان جاريا قبل السرخسى بزمان طويل. هذا ما يستفاد من قوله أبى الحسين البصرى - المتوفى سنة ٤٣٦ - حيث جاء فيه: «اعلم أن المحكى عن أصحاب أبى حنيفة القول بالاستحسان. وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة. والذي حصله متأخروا أصحاب أبى حنيفة رحمه الله هو أن (الاستحسان عدول فى الحكم عن طريقة إلى طريقة هى أقوى منها) وهذا أولى مما ظن مخالفوهم، لأنه أليق بأهل العلم، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم...»^(١).

ومن المسائل الاجتهادية الشبيهة بمسألة الاستحسان: مسألة تعليل الحديث، أو ما يعرف باسم (علم علل الحديث)، وهو الذى قال عنه الحاكم النيسابورى: «وهو علم برأسه»^(٢).

والتشابه بين الاستحسان وتعليل الحديث، يظهر فى عدة أوجه هى:

١ - الاستحسان عدول عن دليل ظاهر إلى دليل خفى أقوى منه، وتعليل الحديث أيضا يقوم على اكتشاف علة خفية قادحة فى الحديث، خلافا لسلامته الظاهرية سندا ومتنا.

٢ - ومن كل الاستحسان وعلل الحديث يوصف بالدقة والغموض، إلى درجة قد يعجز معها المستحسن والمعلل عن بيانها لغيره.

٣ - كل منهما ظنه بعض الناس - نظرا لما سبق - نابعا من الظن المحض للمجتهد. وأنه لا يرجع إلى دليل محدد حتى قال بعض المحدثين «معرفةنا بهذا (يريد علل الحديث) كهانة عند الجاهل»^(٣) وبعض الناس عبر عنه بالإلهام، كما سيأتى.

(١) المعتمد ٢/٢٩٥.

(٢) معرفة علوم الحديث ١١٢.

(٣) انظر: أسباب اختلاف المحدثين لخلدون الأحمد ٢/٤١٤.

فما حقيقة هذا العلم، وما سنده؟

حقيقة هذا العلم خبرة وتمرس وتبريز. وسنده الحفظ والفهم المقتضيان للتمييز وإدراك مواطن الخلل فى الرواة والمرويات. قال الطيبى: «اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علومه وأدقها. وإنما يتمكن من ذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب»^(١).

وقال الحاكم: «والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير»^(٢) ثم أكد أن الحكم بتعليل حديث من الأحاديث لا يقع إلا بعد وضع اليد على علة محددة فى سنده أو متنه. قال: «فإن المعلول ما يوقف على علته: أنه دخل حديث فى حديث، أو وهم فيه راو، أو أرسله واحد، فوصله واهم»^(٣).

وأما ما رواه عن عبد الرحمن ابن مهدي، أنه قال: «معرفة الحديث إلهام. فلو قلت للعالم يعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة»^(٤) فهو إن أخذ على ظاهره فمردود، ويساعد على رده أنه (أى الحاكم) أورده بدون سند، على غير عادته وطريقته. غير أنه يمكن قبوله على معنى أن المعلل قد لا يجد توضيحاً شافياً وحجة يقدمها لغيره على نحو مفهوم ومقنع، خصوصاً إذا لم يكن السائل أو المتلقى فى المستوى العلمى العالى، الذى تتطلبه معرفة علل الحديث. فأما أن يكون تعليل الحديث إلهاماً صرفاً، وليس لدى صاحبه أصلاً دليل عليه، فقول لا مكان له فى الإثبات العلمى الذى تقوم به الحجة على الغير.

فأما أن يتعذر على العامة، وعلى غير المتخصصين، إدراك علل المعللين، فأمر جائز. وهو يقع فى دقائق العلوم كلها. ومن هنا ندرك لماذا كثر الاستغراب والاستنكار على من عللوا أحاديث بغير علل ظاهرة، بل ظاهرها السلامة والصحة.

روى الحاكم بسنده إلى محمد بن صالح الكيلينى قال: «سمعت أبا زرعة وقال له رجل: ما الحجة فى تعليلكم الحديث؟ قال: الحجة أن تسألنى عن حديث له علة فأذكر علته. ثم تقصد ابن وارة - يعنى محمد بن مسلم بن وارة - وتسأله

(١) الخلاصة فى أصول الحديث ٧٠.

(٢) معرفة علوم الحديث ١١٣.

(٣) نفسه ١١٩.

(٤) نفسه ١١٩.

عنه، ولا تخبره أنك سألتني عنه، فيذكر علته ثم تقصد أبا حاتم فيعلله. ثم تميز كلام كل منا على ذلك الحديث. فإن وجدت بيننا خلافا في علته فاعلم أن كلامنا تكلم على مراده. وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم. قال: ففعل الرجل. فاتفقت كلمتهم عليه، فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام^(١).

وهذا النص حاسم في المسألة، رافع لما يكتنفها من احتمال:

فأبو زرعة يؤكد لسائله أن كل واحد من علماء علل الحديث، إذا علل حديثا ذكر علته. وأن علة الحديث شيء حقيقي يدركه أهل الاختصاص إدراكا محددًا وموحدا بينهم، وأن اتفاقهم واتحاد كلمتهم دليل على «حقيقة هذا العلم» وأنه ليس مجرد ذوق ومزاج، أو مجرد تخمين وخرص.

وبالرغم من هذا كله، فإن السائل غير المختص، أو غير المتمكن، يبقى مندهشا أمام هذا النوع من العلم والخبرة، فيرجعه إلى الإلهام. «فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام».

وإن كان لابد من تسميته إلهاما، فهو ما تلهمه قواعد البحث وقوانين النظر وتقتضيه معطيات العلم ومناهجه.

أما غير هذا فحكمه ما قاله النسفي: «والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق»^(٢).

وكما تُردُّ الأحكام التي لا تنبنى على أدلة محددة ومعروفة، فكذلك ترد الأحكام التي تنبنى على الشبهات وعلى الأمارات الواهية، كتلك التي نص عليها المقرئ في قوله: «يمنتع في حكم الدين اعتماد الحرز والتخمين. ومن ثم منع الحكم بالنجوم والفأل.. وكذلك الزجر^(٣) والرمل^(٤) والفراصة.. وينقض الحكم بذلك، وإن وافق الحق لفساد مبناه»^(٥).

فنحن لا نتبع الحق بالمصادفات والتخمينات، وإنما نتبع الحق بدليله، ونصدر الحكم بدليله. أما الطرق الباطلة، والمسالك المحظورة، فلا اعتماد عليها وعلى

(١) معرفة علوم الحديث ١١٣.

(٢) العقائد، بشرح التفتازاني ٤٥ - ٤٦.

(٣) هو زجر الطير، فإن ذهبت إلى اليمين كان التفاضل والإقدام على الفعل وإلا فالعكس.

(٤) هو استطلاع الغيب عن طريق خطوط ورسوم في الرمل.

(٥) القاعدة ١١٤٦.

نتائجها ولو أفضت ذات يوم إلى الحق. ومن هنا أيضا نرد رواية الفاسق وشهادته وإن بدا لنا أنه صدق. قال عبد العزيز البخارى: «ونقله للحديث غير مقبول أصلا، سواء فى وقع فى القلب صدقه أو لا»^(١).

ومن هذا الباب أن يأتى المدعى إلى القاضى شاكيا باكيا، وفى حالة يوسف ويرثى لها. فهذا لا ينتهض حجة له، ولا دليل فيه على مظلوميته. ولا عبرة بما قد يقع فى نفس القاضى من تأثر وظن. حكى الجصاص أن الشعبى كان جالسا للقضاء، فجاءه رجل يبكى ويدعى أن رجلا ظلمه، فقال رجل بحضرته: يوشك أن يكون مظلوماً. فقال الشعبى: إخوة يوسف خانوا وظلموا وكذبوا وجاؤوا أباهم عشاء يبكون...^(٢)!

ومن المستندات الضعيفة التى لا يمكن التعويل عليها، ولا يصح الحكم بمقتضاها: ما جاء فى الحديث الضعيف الذى رواه الإمام أحمد فى مسنده، عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: وجد قتيل بين قريتين، فأمر النبى ﷺ، فذرع ما بينهما. فوجد إلى أحدهما أقرب. فكأنى أنظر إلى شبر رسول الله ﷺ، فألقاه على أقربهما^(٣).

فإلى جانب ما فى الرواية من ضعف فى الثبوت، فإن فيها ضعفا آخر، يجعل هذا الشكل من أشكال التغليب مرجوحا لا تقوم به حجة. وذلك أن اتهام إحدى القريتين بدم القتل لمجرد أنه وجد أقرب إليها من القرية الأخرى، لا يرقى إلى درجة أن يشكل لوثا^(٤) يعتد به. لأن من الممكن تماما أن يقع القتل فى مكان أقرب إلى إحدى القريتين، ويكون القاتل من القرية الأخرى وقد يكون القاتل تعمد القتل فى ذلك المكان ويزداد هذا الاحتمال إذا كان القتل من القرية الأبعد لأن الغالب أن يقتله شخص من قريته نفسها، لكثرة النزاعات والخصومات بين أهل القرية الواحدة أكثر مما يكون بين أفراد بعضهم من هذه القرية وبعضهم من قرية أخرى. كما أن من الممكن أن يكون القتل وقع فى غير المكان الذى وجد فيه، ثم

(١) كشف الأسرار ٢١/٣.

(٢) أحكام القرآن للجصاص، ٢٠٥/٣.

(٣) ذكره ابن القيم فى زاد المعاد. وفى هامش المحققين شعيب وعبد القادر الأرنبوط: وفى سنده عطية العوفى راويه عن أبى سعيد الخدرى، وهو ضعيف (زاد المعاد ١٧/٥).

(٤) اللوث هو ما يثير شبهة قوية توجب تهمة القتل ضد أحد، كالعداوة، أو سبق التهديد، أو تصريح القتل قبل موته بأن فلانا قتلنى. أو أن يوجد القاتل خارجا من بيت فيه القتل.

حمل إليه إيهاما وتضليلا .

وأكثر من هذا كله، فإننا إن جرينا على قاعدة الاتهام بمجرد القرب، فإن كل من يستطيع من القتلة، سيعمل على قتل غريمه فى مكان أقرب إلى قرية غير قرينته (أى قرية القاتل) أو يقتله حيثما قتله، ثم ينقله إلى حيث ينقل الشبهة بعيدا عنه وعن قرينته .

ولا اعتراض على هذا بكون القتل يوجد فى قرية أو فى ضواحيها فتتحمل القرية ديته لأن وجوده داخل القرية أو فى ضواحيها لوث قوى جدا، فى أن القتل لم يخرج عن أهل هذه القرية. فمن العسير أن يأتى أجنبى عن القرية إليها، وبقتل فيها أو فى ضواحيها. ثم لا يراه أحد، ولا يشك فى أمره أحد. وأعسر من هذا أن يقتله فى مكان آخر ثم يأتى به إلى القرية التى هو عنها أجنبى. لكن هذا كله ممكن فى الخلاء البعيد عن مساكن الناس.

كما أنه لا اعتراض على هذا بحديث القاتل مائة نفس. وهذا نصه أولا:

عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن نبى الله ﷺ قال: «كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال: إنه قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة؟ فقال لا، فقتله فكمّل به مائة. ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم، فقال: إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة؟ فقال: نعم، ومن يحول بينه وبين التوبة؟! انطلق إلى أرض كذا وكذا، فإن بها أناسا يعبدون الله، فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء. فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت. فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب. فقالت ملائكة الرحمة: جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله تعالى. وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيرا قط، فأتاهم ملك فى صورة آدمى فجعلوه بينهم، أى حكما فقال: قيسوا ما بين الأرضين فألى أيتها كان أدنى، فهو له فقاوسوا فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد فقبضته ملائكة الرحمة»^(١).

فهذا الحديث فيه نوع من التقريب والتغليب، حيث اعتمد فيه على أقرب المكانين، فألحق به الرجل. وفضلا عما بين الحديثين من فارق الصحة والضعف،

(١) الحديث متفق عليه.

فإن ما فى هذا الحديث من تقريب وتغليب راجع إلى كسب الرجل وسعيه، فجزى على عمله ومسيره بما هو غالب فيه وألحق بما هو أقرب إليه أما إلحاق القتل بإحدى القريتين فلا يظهر له أساس معتبر ثم إن التقريب والتغليب فى حديث القاتل مائة نفس، فيه نفع محض للقاتل التائب، وهو تفضل من الله، ولا ضرر فيه على أحد من الخلق، بينما تخصيص إحدى القريتين - دون الأخرى - بالتهمة وتبعاتها، تتعلق به حقوق وواجبات وأضرار على الخلق، ولم يثبت فى شأنه سعى من أحد، فوجب فيه الاحتياط والمشاحة فى تحميل المسؤولية.

ومن المسائل التى يمكن أن ندخلها تحت هذا الضابط، ونعيرها بمعياره. بعض مرجحات التعارض. فقد أسرف بعض الأصوليين فى افتراض أوجه التعارض وابتكار مرجحات لها. وقد أدى هذا الإسراف إلى التعلق بمرجحات ضعيفة أو واهية لا وزن لها.

وقد تعرض الباجى بالنقد والإبطال لكثير من المرجحات، التى رآها ضعيفة ليس فيها ترجيحية حقيقية، واكتفى بالإشارة إلى بعضها، مما لا يعدو أن يكون افتراضاً محضاً. قال «قد ذكرنا من حضرنا ما يكثر به الترجيح مما يصح ويجب الاعتماد عليه وقد ألحق بذلك بعض أهل النظر وجوهاً من الترجيحات لا تصح، نحن نذكر أيضاً من ذلك ما يكثر ويتردد ونطرح ما يثقل ويبعد»^(١).

ومن أمثلة ذلك، فى باب الترجيح بين الأحاديث من جهة أسانيدها: «أن يكون راوى أحد الخبرين يختص بالحكم وراوى ضده لا يختص به، فذهب بعض أصحاب أبى حنيفة إلى الترجيح»^(٢) أى أنهم يرجحون الحديث الذى يكون راويه معنياً به هو نفسه، على الحديث الذى عارضه مما ليس كذلك ومن تطبيقات هذا المرجح تعارض الحديثين الواردين فى الوضوء من مس الذكر فقد ورد فى المسألة. حديث يقضى بالوضوء من مس الذكر، وهو حديث بسرة بنت صفوان رضى الله عنها، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»^(٣) وورد حديث آخر بخلافه، وهو حديث طلق بن على رضى الله عنه قال: قدمنا على رسول الله ﷺ وعنده رجل كأنه بدوى، فقال: يا رسول الله ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ فقال: «وهل هو إلا بضعة منك»^(٤).

(١) إحكام الفصول ٧٦٦.

(٢) نفسه ٧٤٤.

(٣) رواه مالك والترمذى والنسائى، وابن ماجه. (٤) راه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه.

فذهب الحنفية إلى ترجيح حديث طلق بن علي، لأنه رجل، وحديثه يتعلق بمس الذكر، وهو أمر يخص الرجال، ويسأل عنه الرجال، ويقع بيانه للرجال. فهذا في نظرهم يقوى رواية الصحابي الرجل علي رواية الصحابية المرأة، باعتبار أنها بعيدة عن هذا الأمر، مثلما تترجح - طبقا لهذا المرجح - رواية المرأة فيما كان موضوعه يخص النساء كالحمل والحيض...

قال القاضي أبو الوليد الباجي: «وهذا ليس بصحيح، لأن الراوي إذا كان ثبنا ثقة مأمونا وجب قبول خبره، سواء كان مما يختص به أو مما لا يختص به. ولذلك لا تترجح أخبار الأغنياء في الزكاة على أخبار الفقراء، ولا أخبار ذى الزرع في زكاة الحب على خبر من لا زرع له»^(١).

وبين أن النصوص والأحكام الشرعية كما يحفظها الناس للعمل بها فيما يخصهم فإنهم يحفظونها تعلمًا وتفقهًا، فهم في هذا سواء.

وهكذا يظهر أنه لا يصح الترجيح بشيء حتى يمحص ويختبر، وتظهر صفة الترجيحية حقيقة لا توهمًا: فليس كل ما سمي مرجحًا مرجح فعلا.

ولست أنكر أن بعض الاعتبارات قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين والمحققين، فإراها بعضهم مرجحًا كافيًا صحيحًا، وإراها بعضهم خلاف ذلك، وأن هذا قد يفضى بالبعض إلى اعتماد مرجحات ليست كذلك، ويفضى ببعضهم إلى إهدار مرجحات صحيحة، ولم تظهر لهم قوتها الترجيحية. فهذه من آفات التطبيق وفتلاته. ويبقى الأهم هو الأصل والقاعدة، أي: لا ترجيح، ولا تغليب. ولا ظن، إلا بدليل معتبر.

ها هو - مثلاً - أبو عبد الله المقرئ، يقرر الأصل والقاعدة على نحو لا غبار عليه فيقول: «الظن الذي لا ينشأ عن أمانة شرعية، لا يعتبر شرعًا، وإن كانت النفس أسكن إليه من الناشئ عن الأمانة الشرعية»^(٢)، ولكنه عندما يقدم المثال لا يسعني إلا أن أتوقف وأستغرب، ثم أرفض التسليم به. قال: «كشهادة ألف من الرهبان بدفع ما وجب بشاهد ويمين».

ولا يخفى أن المقرئ ينطلق في حكمه من كون الشهادة المقبولة مشروط فيها

(١) أحكام الفصول ٧٤٤ - ٧٤٥

(٢) القواعد: القاعدة ١١٤٧.

الإسلام والعدالة. وليس للرهبان - ولعموم الكفار - إسلام ولا عدالة، فلا تقبل شهادتهم. ولكنه بالغ في الأمر من وجوه عديدة.

فأولا: شهادة الكفار على بعضهم جائزة مقبولة عند كثير من العلماء. فشهادتهم ليست باطلة مطلقا.

وثانيا: عدد من العلماء يجوزون شهادة الكفار على المسلمين في الوصية عندما لا يوجد غيرهم. وذلك بمقتضى قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ ﴾ (١) فقد أمرت الآية بالإشهاد على الوصية عند الموت، وأن يكون الشاهدين عدلين مسلمين (منكم)، فإن لم يكونا - خصوصا في السفر - فشاهدان من غير المسلمين ﴿ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾.

فهذا الحكم وإن قيل بنسخه، فقد أنكر ذلك عدد من العلماء، منهم صحابة، واعتبروا أن الآية محكمة لا نسخ فيها، وأن حكمها باق يعمل به في موضوعه (الوصية) وفي ظرفه (السفر مع عدم وجود شاهدين مسلمين)، وهذا هو القول الصحيح، إذ لا دليل على النسخ، ولا تعارض بين اشتراط العدالة في الشهادة، وإجازة شهادة الكفار في حدود ضيقة اضطرارية.

وقد ذهب كل من ابن تيمية وابن القيم - اعتمادا على قول للإمام أحمد - إلى أن شهادة الكفار تجوز كلما عدم الشاهد المسلم، سواء في سفر أو حضر (٢).

ثم إن أهل الكتاب - وخاصة النصارى - منهم من يتمسكون بكثير من الفضائل الباقية في دينهم، ومنهم من يتحرى الأمانة والصدق. وقد أكد علام الغيوب سبحانه أنهم ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً... ﴾ (٣)، وذكر أن منهم الأمانة ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ (٤) ولا شك أن هذه الصفات توجد أكثر ما توجد في رهبانهم وعبادهم. فإطلاق القول بإهدار شهادة ألف من الرهبان، هو قول مبالغ فيه جدا.

(١) سورة المائدة: ١٠٦.

(٢) انظر: الطرق الحكيمة ١٨٨.

(٣) سورة آل عمران ١١٣.

(٤) آل عمران ٧٥.

والوجه الثالث والحاسم من وجوه المبالغة فى قول المقرئ، هو أنه أهدر العدد بالتواتر. فشهادة ألف من الرهبان توتر لا شك فيه إذ ليس من شروط التواتر الإسلام ولا العدالة. فإن قال ابن القيم وهو يبين طرق إثبات الأحكام القضائية «الطريق العشرون. الحكم بالتواتر، وإن لم يكن المخبرون عدولا ولا مسلمين. فإذا تواتر الشيء عنده وتضافرت به الأخبار. . . حكم بموجبه. ولم يحتج إلى شاهدين عدلين. بل بينة التواتر أقوى من الشاهدين بكثير، فإنه يفيد العلم. والشاهدان غايتهما أن يفيدا ظنا غالبا»^(١).

ونقل عن ابن تيمية قوله: القاضى إذا حصل له العلم بشهادة الشهود، لم يحتج إلى تركية؛ والتواتر يحصل بخبر الكفار والفساق والصبيان. . . وبيان الحق به أعظم من بيانه بنصاب الشهادة»^(٢).

وهكذا يظهر جليا أن إبطال شهادة ألف من الرهبان هو إهدار لشيء معتبر فى قيمته الإثباتية، ولا يسع منصفنا أن يهدر هذه الشهادة ولا عشرها، ولا نصف عشرها. وكما لا يصح الاعتماد على ظن بلا دليل معتبر، ولا يصح الترجيح والتغليب إلا بأمارة صحيحة ومرجح حقيقى، فكذلك لا ينبغى إهدار شيء له وزنه وقيمه.

(١) الطرق الحكمية: ١٩٦.

(٢) نفسه: ١٩٧.

الضابط الرابع أن يكون الدليل كافئاً للمسألة

جواز العمل بالظنون والأدلة الراجحة غير القطعية فى المسائل العملية الفرعية، لا يعنى أن أى دليل ظنى راجح يعمل به فى أى مسألة من هذه المسائل مهما كانت درجة رجحانه... بل الأمر يختلف من مسألة لأخرى. وكلما زادت أهمية المسألة وخطورتها كلما لزم التشدد وطلب أقوى الأدلة وأصحها وأرجحها. وكلما خفت أهمية المسألة وخطورتها جاز بناؤها وتقرير حكمها على مطلق الرجحان فى دليلها.

وهذا الترتيب فى التعامل مع الأدلة الظنية يقوم على أساس التسليم بتفاوت الأهمية بين الأحكام الشرعية. وهى قضية فى غاية الوضوح لمن عرف الشريعة وتدبر سلم أحكامها. ومن هذا المنطلق قسم العلماء المأمورات الشرعية إلى واجبات ومندوبات. وقسموا المنهيات إلى محرمات ومكروهات.

بل إننا نجد فى النصوص الشرعية واصطلاحات العلماء مراتب كثيرة أخرى. فنجد فى جانب المأمورات: الأركان، والفرائض، والواجبات، والسنن المؤكدة، والمستحبات، والرغائب، والفضائل... ونجد فى المنهيات: الموبقات، وأكبر الكبائر، والكبائر، والصغائر، واللمم وغيرها.

ثم نجد بصفة عامة - أن جانب المنهيات أخطر شأناً من جانب المأمورات، وخاصة منه ما يدخل دائرة التحريم. ولهذا اعتنى القرآن الكريم بضبط التحريم والمحرمات عناية زائدة، وشدد النكير والتحذير لمن يسارعون فيه ويستخفون بأمره. ومن المفيد جدا أن نستحضر بعض الآيات فى الموضوع. لنستخلص منها توجيه مسألتنا وليكون واضحاً فى الأذهان دلالتها فى المسألة.

قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ . وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (١).

وقال: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً:

(١) سورة المائدة ٨٧ - ٨٨.

عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ... قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ... قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ... ﴿١﴾

وقال سبحانه: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (١١٤) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١٥﴾ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿٢﴾

وقال أيضا: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٣٢) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾

وواضح من الآيات التحذير والوعيد على تحريم ما أحل الله بغير دليل جازم من الله تعالى، وأنه لا شيء أحوج إلى الدليل الثابت الصريح من الحكم بالتحريم.

ومن هنا ندرك لماذا كان العلماء من السلف خاصة، يتورعون عن إطلاق لفظ التحريم على ما لم يثبت تحريمه بكيفية صريحة واضحة، فإذا وجدوا دليلا على التحريم، لكنه غير صريح أو غير جازم أو في ثبوته شيء من النزاع والاحتمال، آثروا التعبير بغير لفظ التحريم. كقولهم: مكروه، وأكرهه، ولا أحبه، وأرى تركه... مثال ذلك قول الشافعي في اللعب بالشطرنج «إنه لهو شبه الباطل، وأكرهه ولا يتبين لي تحريمه»^(٤).

(٢) سورة النحل ١١٤ - ١١٦.

(٤) عن: إعلام الموقعين ١/٤٢.

(١) انظر سورة الأنعام من الآية ١٣٨ إلى ١٥١.

(٣) سورة الأعراف: ٣٢ - ٣٣.

ومعلوم أن الحنفية لا يطلقون التحريم إلا على ما كان دليل تحريمه قطعياً، فإذا كان التحريم ظنيا سموه المكروه تحريماً. فالكراهة التحريمية أدنى دليلاً من التحريم. فالتحريم الصريح حكم خطير الشأن كما تبين من خلال الآيات المتقدمة، فلا يجوز التساهل في الإقدام عليه، لأن في ذلك استهانة بحق الله تعالى، وبحق العباد، حيث إن التحريم يمنع ويضيق عليهم ويتحكم في حقوقهم وفيما سخر الله لهم. هذا بخلاف الحكم بالكراهة فهو ليس باتا في المنع، وليس فيه تأثيم مؤكد. وعلى هذا المنوال - ولو بدرجة أقل - يأتي الحكم بالوجوب أو بالندب فالندب قد يحكم به بناء على أدلة لا يثبت بمثلها الوجوب. بحيث يقع التشدد في نوع الدليل ودرجة دلالاته فيما يتعلق بالوجوب بأكثر مما يقع مع دليل الندب. ذلك أن الإيجاب فيه تحكم وإلزام، وفيه تأثيم للتارك. وليس هذا في الندب فتعين أن ينبى الإيجاب على أدلة أقوى ثبوتاً ودلالة مما قد يكفى للحكم بالندب. وعلى هذا السلم أيضاً يأتي تساهل العلماء في شأن أحاديث الفضائل والترغيب والترهيب والسير والمغازى.

قال الخطيب البغدادي: «وقد ورد عن غير واحد من السلف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئاً من التهمة، بعيداً من الظنة. وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ^(١)».

وقد روى أقوالاً بهذا المعنى عن عدد من العلماء، منهم أحمد بن حنبل الذي يقول: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد^(٢)».

وقد وضعوا لهذا التساهل حدوداً وقيوداً تجعله لا ينزل في غالب الأحيان بالمرويات إلى درجة مرجوحة أو ساقطة، على الأقل من حيث مضمونها. وبهذا يبقى التساهل نوعياً من جهة وموقوفاً عند حد أدنى من احتمال الصحة من جهة ثانية. ولا ينكر أن تجاوزات كثيرة وقعت لهذه الحدود والقيود. حتى راجت روايات واهية ومنكرة. ولكن هذه التجاوزات لا تشكل هدماً للقواعد والضوابط. بل يبقى خروجها عن هذه القواعد والضوابط حجة عليها وعلى الواقعين فيها،

(١) الكفاية: ١٣٣.

(٢) نفسه: ١٣٤.

حجة على قصورهم وخطئهم، وما دامت الموازين منصوبة معروفة فليقل من شاء ما شاء ﴿ذلك قولهم بأفواههم﴾.

المهم أن استقراءنا لأدلة الشرع، ولتعامل العلماء مع الأداة الشرعية يكشف لنا أن العمل بالظنيات لا يجري على تساو وتمائل فيما يقبل دليلاً ويسلم به، بل يقع التشدد والتساهل في مدى قوة الظن، تبعاً لنوع المسألة وخطورتها.

وقد يعترض على هذا بما روى عن الإمام مالك، حيث سأل عن مسألة فقال لا أدري. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير - وكان السائل ذا قدر - فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة؟! ليس في العلم شيء خفيف. أما سمعت قول الله تعالى ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾؟ فالعلم كله ثقیل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة^(١).

هذا الموقف الجليل للإمام مالك رضي الله عنه، ليس فيه بالضرورة ما يعترض به على ما قدمته من أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت في مراتبها ومدى خطورتها، وأن قوة الدليل تشترط وتطلب بقدر خطورة المسألة ومرتبة حكمها.

والحق ما قاله الحق سبحانه ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٢) ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾^(٣).

وصدق الإمام مالك في قوله: ليس في العلم شيء خفيف، والعلم كله ثقیل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة.

ولكن هذا لا ينفي كون قضايا الدين وأحكامه، بعضها أثقل من بعض، وبعضها أخطر شأنًا من بعض. بل حتى المفاضلة بين سور القرآن وآياته، من حيث القضايا والأحكام الواردة فيها، ثابتة في عدة أحاديث صحيحة لا غبار عليها^(٤).

(١) ترتيب المدارك للقاضي عياض ١/ ١٨٤ - ١٨٥.

(٢) سورة المزمل: ٥.

(٣) سورة الحشر: ٢١.

(٤) من ذلك ما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب: «أتدري أي آية في كتاب الله معك أعظم؟ قال قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «يا أبا المنذر: أتدري أي آية من كتاب الله أعظم؟ قال: قلت: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ قال: فضرب في صدري وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر»، وفي الصحيح أيضاً أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن.

وربما ابن تيمية: «والقول بأن كلام الله بعضه أفضل من بعض، هو القول المأثور عن السلف، وهو الذي عنده أئمة الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم. . . واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المائتين لما أظهرت =

ولكن هذا التفاوت لا يسمح بالاستخفاف بشيء من الدين، فليس في الدين شيء خفيف، بحيث يقول فيه القائل ببادئ الرأي، وبأول خاطر. وليس في الدين شيء يجوز القول فيه بتسرع ولا مبالاة. وليس في الدين شيء يقال بلا دليل، وبلا نظر في الدليل وبلا ترو في المسألة.

ومن هنا أراد الإمام مالك أن يردع هذا السائل عن جهله واستخفافه بالعلم والعلماء ولا تخفى دلالة التنصيص في الرواية على أن السائل «كان ذا قدر» وأنه كان يتكلم باسم الأمير ويطلب الجواب للأمير. فقد اعتاد كثير من الأمراء أن يتعاملوا مع العلماء كما يتعاملون مع أعوانهم وخدمهم.

فهذا هو المقام والسياق الذي جاء فيه جواب الإمام مالك: مقام رجل ذى قدر، يستخف ويستسهل الإفتاء في الدين: (إنها مسألة خفيفة سهلة)، ويضغط على العالم الإمام باسم الأمير: (وإنما أردت أن أعلم بها الأمير). فجاء جواب الإمام ليضع الأمور في نصابها، ويضع كل واحد في موضعه...

أما أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت وزنا وخطورة فأمر لا يسع أحدا إنكاره. وتبعاً لهذا الترتيب يأتي مقدار التشدد في قوة الدليل، وفي درجة الظنية التي يفيدها.

ومن أحكام الشريعة التي لا يمكن إنكار كونها تحظى بأهمية خاصة، ولها خطورة بالغة ما يعرف بسم الحدود، واعتباراً لهذه الأهمية والخطورة، جاء تشدد الشرع في تقرير أحكامها وإثبات وقائعها.

فمن حيث تقرير الأحكام، نجد أن أحكام الحدود - من زنى، وقذف، وحرابة، وسرقة، وسكر - وقد وردت فيها أدلة قطعية ثبوتاً ودلالة أو أدلة في حكم القطع، كالحديث المشهور المتلقى بالقبول مع قطعية دلالاته.

فجلد الزانى ثابت بالقرآن. وكذلك عقوبة القذف، والسرقة، والحرابة.

أما رجم الزانى المحصن، فهو ثابت بالسنة المتواترة، والإجماع. وكذلك جلد السكران. وأمام هذه القوة في الثبوت لا يبقى تأثير لبعض المخالفات الشاذة، كإنكار الخوارج للرجم. قال السرخسي: «خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر

= الجهمية القول بأن القرآن مخلوق. واتفق أئمة السنة وجماهير الأمة على إنكار ذلك ورده عليهم» (مجموع الفتاوى: ١٧/١٣ و ٥٣).

الأول والثاني وإنما خالف فيه الخوارج . وخلافهم لا يكون قدحا فى الإجماع»^(١) .
وقد ذكر العلامة الشوكانى ما يحكى عن بعض المعتزلة - كالنظام وأصحابه -
من إنكار عقوبة الرجم، ثم قال: «ولا مستند لهم إلا أنه لم يذكر فى القرآن،
وهذا باطل، فإنه قد ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها...»^(٢) .

وأما تغريب الزانى سنة بعد جلده، فقد ثبت أيضا بأدلة قوية قطعية أو
كالقطعية . ولهذا فإن إسقاط بعض العلماء للتغريب - ومنهم الإمام أبو حنيفة - لا
يؤثر على ثبوته ووجوبه . وقد اعتبر الشوكانى عقوبة التغريب - مع الجلد - محل
إجماع بين الصحابة^(٣)، ثم قال: «وقد ذكر التغريب فى الأحاديث الصحيحة
الثابتة باتفاق أهل العلم بالحديث من طريق جماعة من الصحابة» إلى أن قال:
«والحاصل أن أحاديث التغريب قد تجاوزت حد الشهرة المعتمدة عند الحنفية» .

والحاصل عندي أن جميع الحدود ثابتة فى أصلها، وفى عقوباتها، بأدلة قطعية
أو قريبة من القطع . وهذا يتكافأ مع خطورتها وآثارها الحسية والمعنوية، فإن التهمة
بها شنيعة، وعقوباتها شديدة . يقول العلامة الشوكانى: «ولا شك أن إقامة الحد
إضرار بمن لا يجوز الإضرار به، وهو قبيح عقلا وشرعا . فلا يجوز منه إلا ما
أجازته الشارع، كالحدود والقصاص وما أشبه ذلك . بعد حصول اليقين . لأن مجرد
الحدس والتهمة والشك مظنة للخطأ والغلط، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم
المسلم وإضراره بلا خلاف»^(٤) .

وإذا كانت الحدود كلها قد ثبتت بأدلة قاطعة أو قريبة من القطع - فهى فى
حكم القطع - فإن النقاش الدائر عند بعض الأصوليين حول قبول خبر الواحد فى
إثبات ما يسقط بالشبهة (وهى الحدود)، يبقى نقاشا غير ذى موضوع من الناحية
التطبيقية . ولكنه مع ذلك له قيمة منهجية تأصيلية، حيث إنه يؤكد القاعدة التى
نحن فيها، وهى أن الدليل يجب أن يكون مكافئا للمسألة، وأنه كلما زادت أهمية
أمر ما وخطورته . احتاج إلى أقوى الأدلة، وأبعدها عن الشبهات، وأسلمها من
الطعون والمعارضات . فمن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن خبر الواحد لا يقبل

(١) أصول السرخسى ١/٢٩٣ .

(٢) نيل الأوطار: ٧/٩١ .

(٣) نفسه ٨٩ .

(٤) نفسه ١٠٤ .

فيما يسقط بالشبهة .

قال أبو الحسين البصرى: «وحكى قاضى القضاة رحمه الله عن الشيخ أبى عبد الله رحمه الله أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما ينتفى بالشبه . . .» «ويقبل خبر الواحد فى إسقاط الحدود ولا يقبله فى إثباتها»^(١).

وأبو عبد الله المحكى عنه، وهو - فيما يبدو - أبو عبد الله البصرى، الذى سبق ذكره، وهو الملقب بجعل. ومما يؤكد هذا، أن ابن القيم نسب إليه هذا القول، وسماه بكامل اسمه أبى عبد الله البصرى^(٢).

ومما يؤكد هذا أيضا كونه حنفيا فى مذهبه الفقهى. والحنفية هم الأكثر اهتماما بهذه القضية. ومن أئمتهم أبو الحسن الكرخى (ت ٣٤٠) وهو ممن يمنع قبول خبر الواحد فيما يندرى بالشبهة. وهو متقدم قليلا عن أبى عبد الله البصرى (ت ٣٦٩).

وقد ذكر السرخسى وجهة نظر الكرخى ومن قال بقوله، وأورد استدلالهم على ما ذهبوا إليه وهو: «أن فى اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم، شبهة. وما يندرى بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة. ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس . . .»^(٣).

ولا أرى حاجة للإطالة فى مناقشة هذا الفرع من فروع المسألة، ما دام قد تبين أنه ليس هناك حد من الحدود ثبت بخبر الواحد وحده.

وأنقل من إثبات الحكم العام لعقوبات الحدود إلى الإثبات القضائى لنوازل الحدود. وفيه أيضا نجد اطراد القاعدة، أعنى طلب الدليل المكافئ فى قوته لنوع القضية وخطورتها.

يتمثل هذا فى عدة أحكام يختص بها إثبات الحدود وما شاكلها كالقصاص، عن سائر الإثباتات القضائية الأخرى. من ذلك القاعدة المعروفة (ادرؤوا الحدود بالشبهات) وهذه القاعدة وردت بها أحاديث مرفوعة وأخرى موقوفة، بالإضافة إلى جريان العمل بها عند عامة الفقهاء، والقضاة مما يجعلها قاعدة مسلمة. وهذا

(١) المعتمد ٩٦/٢.

(٢) انظر مختصر الصواعق المرسله ٤٣٦/٢.

(٣) أصول السرخسى ٣٣٤/١.

منى أن إثبات وقائع الحدود يتطلب من القوة والسلامة ما لا يتطلبه غيره. وما لك إلا لما يترتب عن الحدود من أضرار فادحة بالمتهم، فى بدنه وفى سمعته ومثل هذا يقال فى إثبات ما يستوجب القصاص، وإن كانت الحدود أشنع من الناحية المعنوية.

وتتجلى خصوصية إثبات دعاوى الحدود والقصاص عن غيرها، أكثر مما تتجلى، عند مقارنة إثباتها مع إثبات الدعاوى المالية.

ففى إثبات الحدود والدماء، لا يقبل إلا شاهدان إثنان، وأربعة شهود فى الزنى. وفى المال وما يقصد به المال من الدعاوى، يقبل شاهد واحد مع يمين المدعى، عند جمهور العلماء.

وفى الحدود والدماء، تسقط الدعوى بانعدام البينة وإنكار المتهم، أما فى الأموال، فيمكن أن يحكم على المدعى عليه بمجرد نكوله^(١)، كما عند الحنفية. أو بنكوله ويمين المدعى، كما هو قول المالكية والشافعية والإمام أحمد.

وقال الشافعية: يندب تغليظ اليمين^(٢) فيما لس بمال - أى فى الحدود والدماء خاصة - وأيضاً فى المال الكثير الذى يبلغ نصاب الزكاة. وهذا أيضاً من باب التشدد بقدر أهمية المسألة. ففى المال القليل لا تغلظ الأيمان. وفى المال الكثير تغلظ.

وإذا كان الشرع قد تشدد - ومن ورائه تشدد العلماء - فى إثبات الحدود والدماء أكثر من غيرها، فإننا نجد فى دائرة الحدود نفسها تفاوتاً فى التشدد وتغليظ الإثبات. وأعنى بصفة خاصة اختلاف حد الزنى عن غيره من الحدود، قال ابن رشد: «والظاهر من الشرع قصده إلى التوثق فى ثبوت هذا الحد أكثر منه فى سائر الحدود»^(٣).

فالمطلوب فى إثبات الزنى، دون غيره، أربعة شهود، يشهدون جميعهم بمعاينة الزنى بكيفية لا يتطرق إليها الشك والاحتمال. فإذا شهد بالزنى ثلاثة، أو شهد به أربعة ثم تراجع أحدهم أو تردد، أقيم حد القذف على الثلاثة، وعلى الإثنين

(١) النكول: هو الامتناع عن اليمين.

(٢) تغليظ اليمين: أى الزيادة فى الفاظها لما من شأنه أن يحمل الخالف على الصدق ويزجره عن الكذب، كأن يقول: بالله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة. أو: بالله الذى يعلم السر فى السموات والأرض...

(٣) بداية المجتهد ٢/ ٤٤٠.

والواحد من باب أولى .

وحتى فى حالة الاعتراف بالزنى - والاعتراف سيد الأدلة كما يقولون - فإن الشرع يدعو إلى التشدد والتريث والتثبت . وهذا ما تهدى إليه سنة رسول الله ﷺ . فعندما جاءه ماعز بن مالك رضى الله عنه مقرا على نفسه بالزنى ، رده ﷺ مرارا ، حتى بلغ مجيئه واعترافه أربع مرات . وبعد ذلك قال له : أبك جنود قال : لا . قال : فهل أحصنت ؟ قال نعم . فقال النبي ﷺ : اذهبوا به فارجموه (١) .

وما فعله النبي ﷺ مع ماعز كرهه مع الغامدية رضى الله عنها ، فكان الصحابة يتحدثون أن الغامدية وماعز بن مالك لو لم يرجعا بعد اعترافهما الثالث لم يطلبهما ولم يرحمهما (٢) .

وقد رويت أشكال أخرى من تثبته ﷺ فى شأن المقرين بالزنى ، مثل أن يكون المقر سليم العقل ، وغير شارب الخمر ، ومثل سماع الألفاظ الصريحة فى الزنى ، المستعملة عند الناس . . .

وكل هذا يشير إلى أنه ﷺ كان يقصد أن يقيم حد الزنى على أساس اليقين أو ما هو فى حكم اليقين . ولم يرد فى الشرع احتياط واستيقان مثل هذا الذى ورد فى إثبات الزنى . وما ذلك إلا لخطورة تهمة الزنى وانعكاساتها على المتهم وغيره . فالزنى أولا فاحشة شنيعة مهينة من الناحية الخلقية . والزنى قد يترتب عنه الرجم ، وهو أشد عقوبة دنيوية على الإطلاق . والزنى قد يترتب عنه تحطيم أسرة أو أسرتين . والزنى يترتب عنه الشك فى الأنساب . . . وكل هذا يفسر لنا التشدد البالغ فى إثبات الزنى ، أكثر مما وقع فى أى جريمة أخرى فى الشريعة الإسلامية . وهذا يؤكد لنا أن قوة الدليل تطلب بقدر خطورة المسألة وما يترتب عنها من آثار .

وبهذا الميزان نفسه نفهم لماذا تساهل الشارع ، وتساهل الفقهاء ، فى بعض الإثباتات المتعلقة بالعبادات والمعاملات .

ففى العبادات نجد مثلا تساهلا واضحا فى إثبات أسبابها وبعض شروطها . ففى إثبات دخول وقت الصلاة ، يكتفى الإنسان بسماع الأذان . فإذا سمع الأذان فى وقته تقريبا ، فصلى ، صحت صلاته ، مع أنه لا يدري من أذن ، وهل هو عدل

(١) الحديث مروي فى الصحيحين وغيرهما .

(٢) رواه أبو داود عن أبي هريرة رضى الله عنه .

أو غير عدل، وهل دخل الوقت فعلا أم أنه أخطأ، وهل هو صادق في أذانه أو هو مستهتر... فكل هذه الاحتمالات يكفى في دفعها قرينة اقتراب وقت الصلاة وظن حلوله. وهذا التساهل وراءه أن احتمال أدائه للصلاة قبيل وقتها، بدون قصد منه، واعتمادا على سماعه أذانا، أمر لا ضرر فيه. فهو مغتفر معفو عنه. ثم إن أمامه فرصة للاستدراك، إن تأكد أنه فعلا صلى قبل الوقت.

وكذلك إذا وجد ماء لا يدرى أطهر أم لا، فإنه يمكن الاعتماد على خبر أى كان عدلا أو غير عدل، مع ظاهر الحال، بل إنه إذا لم يجد من يخبره اكتفى بظنه مهما كانت درجة هذا الظن. فيكفى أنه رجحت في ظنه طهارته بناء على ظاهر الأمر، ولا يلزم أن يكون الظن غالبا قويا. قال أبو إسحاق الشيرازي: «وما يستعمله الفقهاء من التحرى فى الأواني من قولهم (إذا غلب على ظنه طهارة إناء توضحاً به» غير صحيح، لأنه لا يعتبر فى ذلك غلبة الظن^(١)، بل يكفى فيه أن يقع الظن بطهارة بعض الأواني بأمرة واحدة. وغلبة الظن أن تتزايد الأمارات الموجبة للظن وتكثر، ويكون على الحكم دليان وثلاثة، ويخبره ثقتان وثلاثة وأكثر. وذلك غير معتبر فيه، ويكفيه أمرة واحدة يحصل له الظن بها. ومن ذكر غلبة الظن فى التحرى، فإما أن يكون جاهلا بحقيقة الظن^(٢)، أو يكون متجاوزا فى كلامه وقصدُه به الظن، وعبر عنه بغلبة الظن^(٣).

ومن هذا القبيل أيضا ما ثبت من سنة النبي ﷺ فى صوم رمضان بناء على رؤية فرد واحد. فقد صام برؤية عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، وأمر الناس بالصيام^(٤). بل إنه ﷺ صام بناء على شهادة أعرابي. عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال - يعنى رمضان - فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال نعم. قال: يا بلال: أذن فى الناس فليصوموا غدا^(٥).

(١) أى لا يشترط فيه الظن الغالب، وهو الظن القوى.

(٢) أى كون الظن فى حد ذاته، هو رجحان أحد الاحتمالين الممكنين.

(٣) شرح اللمع ١/١٥٠.

(٤) رواه أبو داود والدارقطنى، والدارمى وابن حبان والحاكم والبيهقى (متقى الأخبار مع نيل الأوطار

١٨٦/٤ - ١٨٧).

(٥) رواه الخمسة إلا أحمد، ورواه أيضا ابن حبان والدارقطنى والبيهقى والحاكم (المرجع السابق).

وبمقتضى هذين الحديثين قال عدد من العلماء: إن الصوم يثبت برواية شخص واحد. وفي هذا تساهل لا يخفى. وهو تساهل يرجع - والله أعلم - إلى أن ما يترتب عليه ليس فيه ضرر ولا خطر. فكل ما فى الأمر أن الناس قد يصومون يوماً لا يلزمهم صومه. فيكونون كالذى أعاد صلاة لا يلزمه إعادتها، وقال له النبى ﷺ: لك الأجر مرتين^(١).

وهذا بخلاف رؤية هلال شوال، فإنها تضع حداً لفريضة عظمى فى الدين. والخطأ فيها ينتج عنه انتهاك حرمة رمضان. ولهذا وقع الإجماع، أو ما يشبه الإجماع على أن هلال شوال لا يثبت برؤية شخص واحد، ولو كان عدلاً؛ قال النووى: «وأما النظر، فلا يجوز شهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء إلا أبا ثور فجوزه بعدل»^(٢).

ومن الاعتبارات المؤثرة فى قوة الدليل المطلوب: وجود منازعة ومعارضة فى المسألة أو عدم وجودها. فإذا لم يكن فى المسألة منازع ولا معارض. أمكن الاكتفاء بأدنى درجات الرجحان فى دليلها. فإذا وجدت المنازعة، كان لابد من الدليل الذى يرفع ويبطل المعارضة، ويبقى راجحاً بعد ذلك. أى أن تكون قوته أرجح فى الميزان من قوة ما يعتمد فى المنازعة والمعارضة. فمن ادعى ملكية شىء لا ينازعه فيه أحد، كانت دعواه كافية فى الاعتراف له بملكته إياه. فإذا كان الادعاء مصحوباً بالمنازعة. أصبح مطالباً ببينة على دعواه. وهكذا من روى خبراً.

وهذا هو السر فى كون الشرع قد اشترط العدد فى الشهادة دون الرواية. وذلك أن الشهادات لا تكون إلا فى مواطن الخصومات والنزاعات. بخلاف الرواية - وخاصة رواية الحديث - فإن الأصل فيها الأمانة والورع. فلا يكاد يتصور مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر، يكذب على الله ورسوله، أو يستخف بالأمر ويلقى الكلام على عواهنه وهكذا تضيق احتمالات الكذب والغلط فى روايات العدول الضابطين، حتى تصير مجرد استثناءات وقللتات. ولهذا فرواية الواحد العدل مقبولة حتى يثبت العكس، أو يوجد لها معارض قوى.

أما فى الخصومات، فإن كل ما يدعيه أحد الخصمين ينازع فيه الآخر، فيصير

(١) من حديث رواه أبو داود فى كتاب الطهارة، عن أبى سعيد الخدرى.

(٢) شرح صحيح مسلم ٧/ ١٩٠.

محل شك . بالإضافة إلى أن كل ادعاء ضد أحد، فهو معارض بحكم الأصل الذى هو براءة الذمة .

وهكذا فإن مدعى شىء على غيره يواجه أمرين : الأول هو البراءة الأصلية، والثانى : إنكار خصمه، فإذا جعلنا الإنكار مقابل الدعوى، وجعلنا البراءة الأصلية، مقابل شاهد واحد للمدعى، لم يقع رجحان الدعوى، ولهذا كان لابد من شاهدين اثنين . وفى بعض الحالات، وبصفة استثنائية، يكتفى بشاهد واحد ويمين المدعى .

يقول جلال الدين الخبازى : «والشهادة إنما اختصت بالعدد، لأن الدعوى يعارضها الإنكار . فإذا أتى بشاهد فقد ترجح جانب الصدق . لكن عارضه شهادة الأصل، فإن الذمم فى الأصل خلقت بريئة، وعن الحقوق عرية . فلا بد من شاهد آخر ليكون شغلها بحجة قوية»^(١) .

وقبل جلال الدين الخبازى (وهو حنفى ت ٩٦٩)، نجد حنفياً آخر يحلل ويبين سبب اشتراط العدد فى الشهادة، وهو أبو بكر السرخسى، حيث يقول : «ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس، والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر . فجعلها (أى الشهادة) الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة، تقليلاً لمعنى الحيل والتزوير فيها، بحسب وسع القضاة»^(٢) .

وعلى هذا الأساس - أعنى طلب قوة أكثر فى الدليل عند وجود المنازعة - فإن الأحكام والدعاوى العلمية نفسها، إذا كان فيها نزاع معتبر، تحتاج إلى أدلة أكثر وأقوى مما لو لم يقع فيها نزاع ولا معارضة . ومن هنا فإن القياس مثلاً قد يكفى فى مسألة وقد لا يكفى فى أخرى . وكذلك خبر الواحد . وكذلك سائر الأدلة الظنية، وخصوصاً تلك التى يكون رجحانها ضعيفاً . فإننا عند وقوع المنازعة والمعارضة . نحتاج إلى أن نضم إلى الخبر أقوال الصحابة مثلاً، ونحتاج إلى أن نضم إلى القياس الاحتجاج بالمصلحة . . وهكذا . فإذا وجد الدليل فى طريقه منازعة، ولم يجد ما يقويه ويشد من عضده، فرجماً سقطت حججته . وهذا يدخل

(١) المغنى فى أصول الفقه ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) أصول السرخسى ١ / ٢٣٤ .

فى قولهم : الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

ومن هنا يظهر لنا جانب مهم فى فائدة الخلاف العلمى ، حيث إنه يحمل على تمحيص الأحكام والأدلة ، وامتحانها أمام كل ما يعارضها ويثير النزاع فيها ﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾^(١) .

وهذا يقودنا إلى ضابط آخر من ضوابط التقريب والتغليب ، فلنتقل إليه .

(١) سورة الرعد: ١٧ .

الضابط الخامس

ألا يعارضه ما هو أقوى منه

العمل بالتقريب والتغليب، إذا اجتاز الضوابط والقيود السابقة، يبقى عليه أن يسلم من وجود معارض له أقوى منه وأولى بالاعتبار. فإن وجد هذا المعارض الأقوى، كان العمل عليه. وبطل ذلك التغليب أو التقريب، ولم يصح الأخذ به. والمعارض إما أن يكون يقينا، وإما أن يكون ظنا أقوى وتقريبا أقرب. وفي الحالتين يسقط اعتبار ما دونه، ويقدم في العمل اليقين والظن الأقوى.

وهذه قاعدة لا خلاف فيها ولا غبار عليها من الناحية النظرية، وإنما يقع فيها التجاوز والمخالفة عند التطبيق. ويقع ذلك إما بسبب الاختلاف في تقدير الأقوى والأضعف، وإما غفلة، وإما جهلا. وقد يقع تعصبا لمذهب أو انتصار لرأى، أو لغرض في النفس. ولهذا ما فتى العلماء يؤكدون على هذا الضابط، وينكرون على من خالفه، ويردونه إليه.

ويرجع هذا الضابط إلى أساس واحد، هو بطلان الأضعف بالأقوى، كما هو مشار إليه في العنوان أعلاه. ولكن يمكن تقسيمه إلى شطرين، تبعا لانقسام المعارض الأقوى إلى ما هو يقين، وما ليس بيقين. وعلى هذا التقسيم أسير.

فأما سقوط الأحكام الظنية والتقريبية بثبوت اليقين على خلافها، فأمر في غاية البداهة والوضوح. قال أبو عبد الله المقرئ «العلم^(١) ينقض الظن لأنه أصل. وإنما جاز الظن عند تعذره. فإذا وجد على خلافه بطل»^(٢).

ويؤكد الخطيب البغدادي هذه القاعدة من خلال مجال معين، هو: «باب ذكر ما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل»^(٣) ومما قاله تحت هذا الباب: «ولا يقبل خبر الواحد في منافية حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة. والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به»^(٤).

(١) المتصود بالعلم هنا: اليقين.

(٢) القاعدة ١٢٥ من قواعد.

(٣) الكفاية ٤٣٢.

(٤) الكفاية ٤٣٢.

فأما منافاة خبر الواحد للعقل فالمراد بها منافاة القضايا العقلية القطعية التي لا يبقى فيها مجال للخطأ ولا للاحتمال. أما ظنون العقل وقياساته الاحتمالية، فلا اعتبار لها في إبطال الحديث الصحيح، ولو ادعى أصحابها القطع واليقين. فإذا كان الحكم العقلي قطعياً حقاً، فإن خبر الواحد يسقط به إذا تناقض معه. بل إن هذه المناقضة تعد مقياساً من المقاييس التي يعرف بها الحديث الموضوع، مثلها في ذلك مثل مناقضة القطعيات الحسية وغيرها من الأمور الثابتة يقيناً.

وأما الخبر المنافي للقرآن الكريم، أو للسنة المتواترة، أو لما جرى العمل به إجماعاً منذ العصر الأول، فهو - عند تعذر الجمع - مردود بلا خلاف، وهذا أيضاً من علامات الوضع، أو على الأقل من علامات الغلط المحقق.

وإذا قيل هذا في الحديث، فمثله يقال من باب أولى في القياس ونحوه من الأدلة الظنية، ويقال في عامة المسائل الاجتهادية.

فمثلاً: رأينا من قبل أن هلال رمضان تقبل رؤيته من شخص واحد. ولكن إذا أخبرنا مخبر أنه رأى الهلال يوم الثامن والعشرون أو يوم السابع والعشرين، كان كلامه ساقطاً لا يلتفت إليه وكذلك الشأن إذا ثبت بالحساب الفلكي القطعي استحالة الرؤية يوم التاسع والعشرين، فأخبر مخبر أنه رأى الهلال في ذلك اليوم.

وقد اعتبر الدكتور يوسف القرضاوى ادخال الحاسب الفلكي في إثبات الهلال ونفيه أمراً مشروعاً بقوله ﷺ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه. فإن غم عليكم فاقدروا له قدره^(١)» والشاهد في قوله «فاقدروا له قدره».

قال القرضاوى: وهذا (القدر) له، أو (التقدير) المأمور به، يمكن أن يدخل فيه اعتبار الحساب لمن يحسنه ويصل به إلى أمر تطمئن الأنفس إلى صحته، وهو ما أصبح في عصرنا في مرتبة القطعيات^(٢) ودعا إلى الاعتماد على الحساب الفلكي، على الأقل في النفي. وباء عليه: «إذا نفى الحساب إمكان الرؤية، وقال: إنها غير ممكنة، لأن الهلال لم يولد أصلاً في أي مكان من العالم الإسلامي، كان الواجب ألا تقبل شهادة الشهود بحال، لأن الواقع - الذي أثبتته العلم الرياضي القطعي - يكذبهم...»^(٣).

(١) رواه البخاري، عن عبد الله بن عمر.

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٥٢.

(٣) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٥٢.

وقد نقل عن تقي الدين السبكي قوله في فتاويه: «لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلا عن أن يقدم عليه»^(١).

ومن القضايا التي أصبح مفروضا إعادة النظر فيها، وتصحيح ما راج في كتب الفقه بشأنها، قضية أقصى مدة للحمل. فقد أصبح التقدم العلمي يمكن من الكلام فيها بناء على حقائق قطعية وقريبة من القطع. وبهذا تسقط كل الأقوال الظنية المخالفة لها.

فقد رويت عن أئمتنا وفقهائنا أقوال تجعل مدة الحمل تصل إلى عدة سنين. قال القرافي - وهو يبحث عن مسوغ لهذه الأقوال -: «الفرق الخامس والسبعون والمائة، بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب، يلحق بالغالب من جنسه، وبين قاعدة إلحاق الأولاد بالأزواج إلى خمس سنين، وقيل إلى أربع، وهو قول الشافعي رحمه الله، وقيل إلى سبع سنين. وكلها روايات عن مالك. وقال أبو حنيفة رضى الله عنه: إلى سنتين...».

ويعتمد السادة العلماء أصحاب هذه الأقوال، على جملة آثار وحكايات تتضمن أن الحمل قد يصل إلى كذا وكذا من السنين، وتذكر حالات بعينها ولد أصحابها، بعد سنتين أو أربع سنوات، أو خمس سنوات... من الحمل!

وبناء على هذه الآثار والحكايات اعتبر الفقهاء، أن الولادة بعد تسعة أشهر من الحمل، إنما هي الحالة العادية والغالبة، وأن هناك حالات استثنائية قد تتجاوز التسعة أشهر بشهور أخرى، أو حتى بسنوات، فترددوا بين أن يحكموا بالغالب على الكل، كما هي القاعدة في كثير من المسائل، وبين أن يراعوا حساسية هذه المسألة وخطورة انعكاساتها، فيفتحوا المجال للاعتراف بشرعية هذه الحالات الاستثنائية، اعتقادا منهم أن لها وجودا حقيقيا على ندرته. فمال أكثرهم إلى تجنب إحراج الزوجات والتضييق عليهن. ما دامت أخبار وشهادات عديدة تؤكد وجود حالات يمتد فيها الحمل عدة سنين.

وقد شجع الفقهاء على هذا التوجيه، ما علموه من قصد الشريعة إلى الستر على الأعراض والتضييق ما أمكن على الاتهام بالزنى.

اعتباراً لهذا كله، ذهب الفقهاء إلى أن المرأة التي تلد بعد مدة طويلة تفوق التسعة أشهر، وتفوق السنة، من تاريخ طلاقها، أو من تاريخ وفاة زوجها، أو من تاريخ غيابه، يكون حملها شرعياً منسوباً إلى مطلقها، أو زوجها المتوفى، أو الغائب. ثم اختلفوا في الحد الأقصى لذلك على نحو ما ذكره القرافى. وهو قد يصل إلى سبع سنين عند بعضهم كما تقدم!

وإذا كان هذا مستغرباً، فإن الأغرب منه، أن ينسب القرافى هذه التوسعة في مدة الحمل إلى الشارع، وإلى الله سبحانه. قال رحمه الله: «ووقوع الزنى في الوجود أكثر وأغلب من تأخر الحمل هذه المدة، فقدم الشارع ههنا النادر على الغالب، وكأن مقتضى تلك القاعدة (يقصد قاعدة الحكم على النادر بالغالب) أن يجعل زنى لا يلحق بالزوج، عملاً بالغالب، لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج لطفاً بعبادة وسترا عليهم وحفظاً للأنسب، وسداً لباب ثبوت الزنى...»^(١).

فلست أدري أين نص الشارع على هذا، وأين ما شرعه الله سبحانه وتعالى؟! . الحقيقة أننا إن قلنا: إن الله سبحانه قد أبطل هذا ونص على خلافه لكننا أقوى حجة وأقرب رشداً. وهذا ما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله حيث قال: «ولا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر، ولا أقل من ستة أشهر، لقول الله تعالى ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) وقال الله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾^(٣)، فمن ادعى أن حملاً وفضالاً يكون أكثر من ثلاثين شهراً، فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهاراً^(٤)».

وقد استعرض ابن حزم الروايات والحكايات المعتمدة عند القائلين بالحمل لستين وأربع سنين، إلى سبع سنين، وبين سقوطها وسقوط روايتها، ثم قال: «قال أبو محمد: وكل هذه أخبار مكذوبة، راجعة إلى من لا يصدق، ولا يعرف من هو، ولا يجوز الحكم في دين الله بمثل هذا...»^(٥).

(٢) سورة الأحقاف: ١٥.

(٤) المحلى ٣١٦/٧.

(١) الفروق، الفرق ١٧٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٣٣.

(٥) المحلى ٣١٧/٧.

وإذا كان لفقهاءنا قديما بعض العذر فيما ذهبوا إليه، فإننا اليوم أصبحنا أكثر فأكثر على بينة من الأمر. بفضل تقدم الأبحاث والدراسات في هذه القضية - كما في غيرها - وبفضل تقدم وسائل الفحص والكشف والمراقبة.

ومن الأبحاث التي أجريت في الموضوع: أطروحة الأستاذة الدكتورة عائشة فضلى. التي درست مائة حالة ولادة، فوجدت أن مدد الحمل، اعتبارا من بداية آخر حيض قبل الحمل^(١)، تتراوح بين أمد أدنى هو مائتين وخمسين يوما (أى ثمانية أشهر وعشرة أيام). وأمد أقصى هو ثلاثمائة يوم وعشرة أيام (أى عشرة أشهر وعشرة أيام)، ومتوسط هذه المدد هو: (٤٣ . ٢٨١ يوم) (أى تسعة أشهر وأحد عشر يوما ونصف يوم).

ومعلوم أن دراسة مائة حالة حمل لا تكفى لنفى الحالات الشاذة والنادرة، التي افترضها الفقهاء، ويعتقدها كثير من الناس إلى اليوم، والتي يمكن أن تصل في اعتقاد البعض إلى سنوات. غير أن هذه الدراسة ليست سوى واحدة من دراسات وأبحاث لا تحصى، أجريت في عدد من بلدان العالم، وكلها تصب في دائرة واحدة معينة. هي دائرة التسعة أشهر وما قاربها زيادة أو نقصا. وقد اعتمدت الأستاذة الباحثة (وهي طبيبة متخصصة، وأستاذة بكلية طب الرباط) اعتمدت في بحثها على نتائج أبحاث أخرى، شملت آلافا من الحالات المدروسة. منها دراسة اتخذت منطلق الحساب تاريخ الجماع المخصب (وهو جماع وحيد) فتراوحت مدد الحمل بين مائتين واثنين وستين يوما (ثمانية أشهر ويومين) ومائتين وتسعة وسبعين يوما (تسعة أشهر وتسعة أيام).

ومن أهم الدراسات التي ذكرتها، دراسة واسعة ودقيقة، كان متوسط الحمل فيها هو مائتان وستة وستون يوما (تسعة أشهر إلا أربعة أيام) وكانت أقصى مدة حمل فيها - ، هذا هو موضوعنا - هي عشرة أشهر^(٢). ودقة هذه الدراسة تأتي - بالإضافة إلى سعتها - من كونها اتخذت موعد بدء الحساب هو وقت التبويض لدى المرأة، الموافق أو المقارب لموعد الجماع المنتج. وهذا الوقت هو الوقت الحقيقي

(١) حساب مدة الحمل من بدء الحيض الأخير يعطى زيادة بنحو أسبوعين عن المدة الحقيقية للحمل كما لا يخفى، لكن الباحثة اعتمدته لسهولة معرفته، ولانضباطه.

(٢) هذه الاحصاءات كلها تعتمد كون الشهر ثلاثين يوما. لكن إذا أخذنا الحساب بالشهور القمرية، فإن بضعة أيام خمسة أو ستة) ستزاد إلى الشهور المذكورة.

للحمل^(١).

ولا يفوتنى هنا أن أذكر مدونة الأحوال الشخصية، المغربية، قد نصت في فصلها على أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر، وأكثرها سنة» وهو تحديد متجه نحو اعتبار الواقع الحقيقي ٨٤ للحمل وما تؤكد الأبحاث الطبية، بالإضافة إلى أنه يتماشى مع قول في المذهب المالكي، وهو قول محمد بن الحكم الذي يرى أن أقصى مدة الحمل سنة. . . .

وبالرغم من كون الاتجاه الذي تبنته المدونة، وهو اتجاه موفق محمود، فإن المسألة تحتاج إلى مراجعة أخرى نحو اعتماد النتائج القطعية للأبحاث والدراسات الطبية الحديثة، فالقطعيات لا يمكن جحودها، لا مناهضتها، ولا تجاهلها.

ومن الحالات التي يقع فيها تقديم كثير من الناس لما هو ظني على ما هو قطعي، تركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خشية أن يؤدي ذلك إلى منكر أعظم، بناء على أن من شروط تغيير المنكر ألا يؤدي إلى منكر أعظم. قال العلامة ابن عاشور: «وهذا شرط قد خرم مزية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واتخذه المسلمون ذريعة لترك هذا الواجب. ولقد ساء فهمهم فيه، إذ مراد مشروطه أن يتحقق الأمر أن أمره يجر إلى أعظم، لا أن يخاف أو يتوهم. إذ الوجوب قطعي لا يعارضه إلا ظن^(٢) أقوى منه^(٣)».

ومن الحالات التي يبطل فيها الظن بحصول اليقين، حالة خرص الثمار للزكاة وغيرها. فإذا خرصت الثمار على أحد، وأدى الزكاة بناء على الخرص، ثم ضبطت الثمار بالكيل أو الوزن فوجدت أكثر مما تقدر بالخرص، لزمه أن يزكى ما زاد، لأن الزيادة ثبتت ثبوتاً يقينياً، فسقط التعويل على الخرص^(٤).

ومن القضايا العلمية التي ترد في هذا السياق بعض قضايا النسخ، وخاصة نسخ ما هو قطعي بما هو ظني، ومنه نسخ المتواتر بالآحاد. وخلاصة الأمر

(١) انظر أطروحة الدكتورة فضلى بكلية الطب بالرباط، برقم ٤٧٨ - سنة ١٩٨٥ (- la dur'ce moy- enne de la grossesse normal (Apropos de 100 ca)

ص ٥٦ إلى ٦٨ .

(٢) واضح من السياق أنه يقصد بالظن هنا القطع، أي التحقق القاطع من حصول ما يتوقع.

(٣) التحرير والتنوير ٤١/٤ .

(٤) انظر: الكافي لابن عبد البر: ٣٠٧/١ .

وصوابه في هذا الموضوع، هو ما عليه جمهور الأصوليين من أن القطعي لا ينسخه الظني. قال القسطلاني: «نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد هل يجوز أولاً؟ الأكثرون على المنع، لأن المقطوع لا يزول بالمظنون»^(١).

وقال الدكتور مصطفى زيد - وهو ممن درسوا موضوع النسخ دراسة معمقة شاملة - قال: «فإن كان الحكم المنسوخ قطعياً، وجب أن يكون ناسخه مثله في قطعيته، ولم يجز بأي حال أن يكون ظنياً.

وإذا كان المنسوخ ظنياً جاز أن يكون ناسخه مثله في الظنية. لأن الأقوى ينسخ الأضعف ولا عكس»^(٢).

ومن أمثلة المظنون الذي يبطل بمعارضة المقطوع به، ما يعتقد النصارى من صلب المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. فهم يروون ذلك، ويتداولونه في كتبهم على نحو مستفيض، بحيث يمكن أن يعد من قبيل المشهور الذي يفيد ظناً قوياً، قد يقترب من القطع. ولكن هذا الاعتقاد، وهذه الرواية المستفيضة عندهم، باطلان مردودان لوجود معارض مقطوع به، وهو القرآن الكريم الذي يقول: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾^(٣).

ومما يدخل في هذا الباب: القاعدة الشهيرة التي تعد أصلاً كبيراً من أصول الاجتهاد والقضاء والافتاء. وهي: اليقين لا يزول بالشك. فكل ما ثبت ثبوتاً قطعياً، لا يمكن رفعه وإبطاله بما يعرض له من شكوك وظنون، بل تسقط الشكوك والظنون به. ولهذه القاعدة تطبيقات لا تحصى، تكفلت بذكرها وبيانها كتب القواعد الفقهية وكتب الفقه، فلا داعي لذكرها^(٤).

ومن المسائل التي طبق فيها العلماء قاعدة نقض الظني بالقطعي، مسألة حكم القاضي، هل يمكن نقضه أم لا؟ فالبرغم من كون العلماء يحرصون كثيراً على عدم نقض أحكام القضاة، حفاظاً على الفعالية، وعلى حرمة القاضي وأهليته للاجتهاد والبت، ولأجل ذلك قالوا: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد. . بالرغم من

(١) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٢٨٩/١٠.

(٢) النسخ في القرآن الكريم ٢٠٣/١.

(٣) سورة النساء: ١٥٧.

(٤) انظر على سبيل المثال: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٠ إلى ٧٦.

هذا فإنهم قرروا أن القاضى إذا خالف فى حكمه دليلا قطعيا، فإن حكمه ينقض، ويعتبر كأن لم يكن. وقد نظم أحدهم الحالات التى ينقض فيها الحكم فقال:

إذا قض حاكم يوما بأربعة فالحكم منتقض من بعد إبرام.
خلا نص وإجماع وقاعدة ثم قياس جلى دون إبهام^(١).

وهكذا فكل ما يعارض القطعيات، فلا اعتبار له، ولا عمل به، ولو كان فى ذاته يفيد ظنا قويا، وعليه شواهد ودلائل، بل يصبح من قبيل قولهم فى القاعدة الفقهية «لا عبرة بالظن البين خطؤه»^(٢).

وكذلك الشأن فى كل ظن - مهما كانت درجته ومصدره - إذا عارضه ظن أقوى منه. قال أبو الحسين: «الظن القوى مع ظن أضعف منه كالعلم مع الظن»^(٣) فكما يسقط الظن بتعارضه مع اليقين، فكذلك يسقط الظن بتعارضه مع ظن أقوى منه. ولهذا قال السرخسى: «الضعيف فى معارضة القوى معدوم حكما»^(٤).

وأبدأ فى تطبيقات هذا القسم بخبر الأحاد. فإن خبر الواحد العدل الضابط يفيد ظنا قويا بصحة المخبر به. فالعمل عليه واجب. ولكن إذا عارضه ما هو أقوى منه - ولو لم يكن يقينيا - فإن الأمر يختلف. قال ابن القيم: «وفى الرواية إنما يقبل خبر الواحد إذا لم يعارضه أقوى منه»^(٥).

ومن هذا الباب جاء الحكم على بعض الأحاديث بالشذوذ. لأن الشذوذ عند علماء الحديث هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه. وقد يكون هذا الأوثق واحداً، وقد يكون أكثر من واحد. فالعبرة بزيادة درجة الوثوق، التى تزيد قوة الظن بالصحة، فيحصل رجحان الأقوى وسقوط الأضعف. ولهذا فالحديث الشاذ يعد من الضعيف المردود.

قال الحافظ ابن حجر: «فإن خولف (أى الراوى الثقة) بأرجح منه، لمزيد

(١) انظر: إيضاح المسالك للونشريسي ١٦١.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطى: ١٥٧.

(٣) المعتمد ٢/٦٧٧.

(٤) أصول السرخسى ٢/٢١٣.

(٥) إعلام الموقعين ١/٩٥.

ضبط، أو كثرة عدد، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات، فالراجح يقال له المحفوظ، ومقابله - وهو المرجوح - يقال له الشاذ^(١).

ومن هذا المنطلق أيضا ينظر في المسألة المعروفة عند أهل الحديث بـ (زيادة الثقة) حيث يشترك عدد من الرواة في رواية حديث معين، لكن أحدهم يتفرد بزيادة لم ترد في روايات الآخرين فهل يعد تفرد به هذه الزيادة مطعنا في روايته، وفي زيادته خاصة، فترفض وترد؟ أم أن زيادته مقبولة ما دام ثقة معدلا؟.

وقد اختلف العلماء ما بين قبول الزيادة مطلقا، وردها مطلقا، وبين قبولها في حالات دون غيرها. والذي يعينى من هذا الخلاف وما يدور حوله من نقاش هو تعارض الزيادة، أو عدم تعارضها مع ما هو أقوى ثبوتا منها. فإن عارضها ما هو أقوى دخلت في الشذوذ وسقط العمل بها. قال ابن الصلاح: «فإن كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا^(٢)».

وقال ابن حجر: «واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقا من غير تفصيل. ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون في الصحيح أن لا يكون شاذا. ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه^(٣)».

ومن المسائل التي تندرج في هذا الباب: حالات تعارض الأصل والغالب، أو تعارض الأصل والظاهر. والمراد بالأصل هنا الحالة الأصلية الأولى التي كان عليها الشيء أو الفعل أو الحكم. فهذه الحالة الأصلية قد تطرأ عليها التحولات أو الخروق. وقد تكثر هذه الخروق المخالفة للأصل حتى تصبح غالبية، وحتى يصبح ظاهر الأمر هو خلاف الأصل. فمثلا: إذا اختلف الزوج والزوجة في قبض المهر، فادعاه الزوج وأنكرته الزوجة. فالأصل عدم القبض، لأنه الحالة الأولى التي كان عليها الأمر. ولكن إذا كنا في بلد عرفهم المطرد الجارى عليه العمل هو تسليم الصداق قبل الدخول، أو عند التعاقد على الزواج فإن ادعاء الزوجة بعد مدة من العقد، أو بعد الدخول، بأنها لم تقبض مهرها من زوجها يجعل دعواها واقعة بين تعارض الأصل والغالب. فالأصل يؤيدها، والغالب يؤيد الزوج المدعى للقبض. .

فهذا هو المراد بتعارض الأصل والغالب، أو الأصل والظاهر. والظاهر قد

(١) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ٢٨. (٢) علوم الحديث ٧٠. (٣) نزهة النظر ٢٧.

يراد به الحالة التي أصبحت غالبية على خلاف الأصل كما في المثال المذكور، وفي هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد، وقديرا وبه الظاهر كما في المثال المذكور، وفي هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد، وقد يراد به الظاهر الذي يظهر للناس ويروونه دون أن يروا ما إن كان باطنه كذلك. وقد يراد به ما دل عليه دليل ظاهري، كشهادة الشهود، أو إقرار المقر. فالحكم بالإقرار، وبالشهادات، هو في الغالب حكم بالظاهر لا غير. وقد يصيب وقد يخطئ. ولكن الظهور إذا كان قويا، وعليه دلائل قوية، فإنه يكون في الغالب على وفق الباطن، أي على وفق الحقيقة. ومن هنا يستمد حجيته وشرعيته. ومن هنا أيضا يكون الظاهر والغالب راجعين إلى أساس واحد، هو أنهما يفيدان الحقيقة غالبا. والانسان إذا لم يجد وسيلة تمكنه من معرفة الحقيقة دائما وبلا تخلف، كان عليه أن يعتمد الوسيلة التي تمكنه من معرفة الحقيقة غالبا. فلهذا كان اعتبار الغالب والظاهر.

غير أن ما نحن فيه، هو حالة تعارض الغالب أو الظاهر، مع أصل معروف في المسألة. فهل نتمسك بالأصل ونتجاهل ظاهر الأمر وغالب الحال، المعارض له؟ أم نتبع الظاهر والغالب ونعتبر الأصل قد انتقض بهما؟.

الحقيقة أن الصواب ليس هو الاختيار المطلق بين اعتماد الأصل والتمسك به، مع إهدار الغالب والظاهر، وبين اتباع الظاهر والغالب إذا أصبحا على خلاف الأصل. بل الصواب هو التفصيل والنظر في كل حالة على حدة. وأساس الاعتبار والإهدار، هو قوة الظن التي يعطيها كل من الأصل والظاهر. قال السيوطي - بعد أن ذكر تردد العلماء بين إعمال الأصل وإعمال الظاهر - قال: «والصواب في الضابط ما حرره ابن الصلاح فقال: إذا تعارض أصلان، أو أصل وظاهر، وجب النظر في الترجيح، كما في تعرض الدليلين فإن تردد في الراجح فهي مسائل القولين^(١)، وإن ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف، وإن ترجح دليل أصل حكم به بلا خلاف^(٢)» وهذا ما نبه عليه الشيخ محمد علي حسين بقوله: «قول القائل: إذا دار الشيء بين النادر والغالب فإنه يلحق بالغالب ليس على إطلاقه^(٣)...».

(١) أي أن المسائل التي يتنازعها الأصل والظاهر، وتكون قوة كل منهما مقاربة أو مكافئة للأخرى، بحيث يتردد الناظر في الترجيح، فهي التي يكون فيها قولان، أحدهما يعتمد الظاهر، والآخر يعتمد الأصل
(٢) الأشباه والنظائر ٦٤. (٣) تهذيب الفروق، على هامش فروق القرافي ١٧١/٤.

المهم عندي أن العمل يجرى على الأقوى من الدليلين. فالبرغم من كون الأصل حجة، فقد يسقط التمسك به لقوة الظاهر. وبالرغم من كون الغالب حجة في مواضع كثيرة، فإنه قد لا يقوى قوة الأصل المعارض له فيلغى ويهدر، ويستمر التمسك بالأصل.

ومن الأمثلة التي جرى فيها الخلاف بسبب ميل البعض إلى التمسك بالأصل وتجاهل الغالب، أو العكس: مسألة الزوجة تعيش مع زوجها سنين، ثم ترفع الدعوى ضده مدعية أنه لم ينفق عليها طيلة تلك السنين، مما يوجب في ذمته مبلغاً كبيراً. فينكر الزوج دعواها، ويدعى أن كان ينفق عليها دائماً. وليس لأى منهما بينة على ما يقول. لكن الزوجة معها الأصل، وهو عدم الأداء. والزوج معه الظاهر والغالب.

قال ابن رجب: «إذا ادعت الزوجة بعد طول مقامها مع أن الزوج أنه لم يوصلها النفقة الواجبة ولا الكسوة، فقال الأصحاب^(١): القول قولها مع يمينها، لأن الأصل معها، مع أن العادة تبعد ذلك جداً. واختار الشيخ تقي الدين الرجوع إلى العادة»^(٢).

وإذا كان الشيخ تقي الدين ابن تيمية قد اختار تحكيم العادة. مما يعنى تقديم الغالب على الأصل، خلافاً للأصحاب، فإن تلميذه ابن القيم قد مضى في تبنى هذا الاختيار والدفاع عنه باستماتة بالغة ومعارضة قوية. وذلك في كتابه (إغائة اللهفان من مصايد الشيطان) حتى اعتبر أنه لا يجوز للقاضي أو الحاكم، أن يسمع دعوى يكذبها الواقع وينفيها العرف، ولا يجوز له أن يشجع أصحاب مثل هذه الدعاوى المنكرة، فلا يحضر المدعى عليه ولا يحلّفه...

قال رحمه الله «كيف يسع الحاكم أن يقبل قول المرأة أنها هي التي كانت تنفق على نفسها وتكسو نفسها هذه المدة كلها، مع شهادة العرف والعادة المطردة بعكسها، ولا يقبل قول الزوج أنه هو الذي كان ينفق عليها ويكسوها، مع شهادة العرف والعادة له ومشاهدة الجيران وغيرهم له: إنه كل وقت يدخل إلى بيته الطعام والشراب والفاكهة وغير ذلك؟...»^(٣).

وذكر أن اعتماد قول الزوجة يجعل الأزواج كلهم في بلاء عظيم، بحيث

(١) يريد الخنايلة.

(٢) القواعد ٣٤٠.

(٣) إغائة اللهفان ٥٦/٢.

يتعين على كل واحد منهم أن يأتي بالشهود كل يوم بكرة وعشية ليشهدهم على قيامه بنفقة زوجته، حتى لا تقوم ذات يوم تطالبه بنفقة سنين مضت. وهذا هدم للزواج ومقاصده، وإفساد للحياة الزوجية التي يجب أن تقوم على الألفة والمودة والثقة والمعاشرة بالمعروف.

وبعد أن ذكر أن تحكيم العادة في هذه المسألة، وهو إبطال دعوى الزوجة، هو قول مالك وفقهاء أهل المدينة، قال: «وقولهم هو الصواب والحق الذي ندين الله به، ولا نعتقد سواه»^(١).

ثم نقل عن أصحاب مالك نظيرا آخر لهذه المسألة، وهو أن يكون رجل تحت يده دار يتصرف فيها لسنين طويلة بالبناء، والهدم والإجارة والسكنى، وينسبها لنفسه وملكه. ورجل آخر حاضر يرى ويسمع، ولا يتكلم بشيء، ولا مانع يمنعه من ذلك، ثم فجأة يقوم فيدعى أن الدار داره، وأن له بينة على ملكيته لها.

فعند المالكية: هذه الدعوى لا تسمع أصلا، ولا يلتفت إلى بيته المزعومة. وتُقرُّ الدار بيد حائزها المتصرف فيها.

أما لماذا هذا الاختيار في هذين المثالين ونظائرهما؟ وما هو أساسه؟ فهذا ما أريد الوصول إليه، إذ هو جوهر القضية عندي، وسر ذلك كما بينه، هو: «أن الظن المستفاد من هذا الظاهر أقوى بكثير من الظن المستفاد من شاهدين، أو شاهد ويمين، أو مجرد النكول، أو الرد»^(٢). . . والظاهر القوى إن لم يقطع به، فهو أقرب إلى القطع»^(٣).

وهكذا، فبالرغم من حجية بعض البيئات، ولزوم العمل شرعا بمقتضاها، كالشاهدين والشاهد واليمين، فإنها تسقط وترد إذا عارضها ما هو أقوى منها.

ومن هذا القبيل أيضا: أن تتعارض الاحتمالات والتقديرات، فيتعين البناء على الاحتمال الأكثر ورودا، والأكثر سندا. وقد صاغ المقرئ هذه المسألة صياغة رياضية فقال رحمه الله: « ما يحصل على تقديرين^(٤)، أقرب وجودا مما يحصل

(١) إغائة اللهفان ٥٧/٢.

(٢) أى رد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه.

(٣) إغائة اللهفان ٥٩/٢.

(٤) أى ما يبنى حصوله على افتراضين، أو على احتمالين.

على تقدير واحد، ثم اصعد كذلك»^(١).

ويتضح قصده بالمثال الذي أعطاه، وهو: إذا شربت الجلالة^(٢) من الماء فهل نعتبر أنها نجسته أم لا؟ لنستعرض الاحتمالات الواردة:

١ - من المحتمل أن تكون لم تتناول نجاسة في ذلك اليوم، ففمها طاهر.
٢ - من المحتمل أنها استعملتها، ولكن زالت من فمها بالمرّة، لسبب أو لآخر.

٣ - من المحتمل أن النجاسة كانت بفمها، ولكنها لم تلاق الماء.

٤ - من المحتمل أنها كانت بفمها نجاسة، وأنها لاقت الماء.

فالقول بعدم نجاسة الماء يبنى على ثلاثة احتمالات من أربعة، والقول بنجاسته يبنى على احتمال واحد من أربعة. ومن المنطقي تغليب ثلاثة احتمالات على واحد. فالاحتمال الرابع ضعيف متروك.

وقد سبق أن رأينا كيف أن ابن القيم استعمل هذا المنطق نفسه في تصحيح قول الصحابي، حيث ذكر ستة احتمالات في قول الصحابي، يكون صوابا في خمسة منها، ويكون خطأ في واحد^(٣)، فيقسط الاحتمال الواحد أمام خمسة احتمالات، إلا أن يثبت بما هو أقوى.

وهذا القانون الاستدلالي، الذي يمكن تسميته بقانون تغالب الاحتمالات، نجده كثيرا في استدالات الفقهاء، والأصوليين. من ذلك أن الشاطبي اعتمد عليه وهو يناقش بعض الأحاديث الواردة في شأن قيام الناس لبعضهم.

فالشاطبي يرى عدم مشروعية قيام الناس بعضهم لبعض، لأن هذا العمل لم يكن في السلف، ولم يكن في الصحابة خاصة «فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم. وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، حتى روى عن عمر ابن عبد العزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس فقال: إن تقوموا نقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين»^(٤).

(١) القاعدة: ١٣.

(٢) الجلالة: الحيوان الذي يأكل النجاسة.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٤/١٨٤.

(٤) الموافقات ٣/٦٤.

وبما أن من يقولون بجواز القيام يستدلون ببعض الأحاديث المروية في هذا الشأن فقد تعرض الشاطبي لتلك الأحاديث، وخاصة منها قيامه ﷺ لجعفر بن أبي طالب^(١)، وقيام الصحابة لسعد بن معاذ^(٢). فبين أولا أن هذين الخبرين مرجوحين بما تقدم ذكره من حال السلف الصالح عموما، وحال الصحابة مع رسول الله خصوصا. ثم بين أن الخبرين إن تأملنا فيهما، ولم نقف عند ظاهرهما، فإن احتمالات عدة ترد في معنهما ومغزاهما.

قال الشاطبي: «فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه، وقوله (قوموا لسيدكم)^(٣)، إن حملناه على ظاهره، فالأولى خلافه لما تقدم. وإن نظرنا فيه وجدناه محتملا:

١ - أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم.

٢ - أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له.

٣ - أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعا للقعود.

٤ - أو للإعانة على معنى من المعاني.

٥ - أو لغير ذلك مما يحتمل . . .»

قال: «وإذا احتمل الموضع، طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر^(٤)».

ومعنى هذا أن الاستدلال بالخبرين على مشروعية قيام الناس لأحدهم، تعبيرا منهم بالقيام على التعظيم والاحترام، إنما هو استدلال باحتمال واحد تعارضه احتمالات كثيرة تمنع هذا الفهم وهذا الاستدلال. وتتأيد الاحتمالات الأخرى بما عرف واستمر عليه العمل في السلف من منع القيام.

وإنما أوردت استدلال الشاطبي هذا لا بين هذه الطريقة في الاستدلال عند علمائنا وهي طريقة «تغالب الاحتمالات»، بحيث يسقط الاحتمال، الذي تعارضه في الكفة الأخرى عدة احتمالات.

(١) هذا الخبر مفاده أن جعفر بن أبي طالب رضى الله عنه لما عاد من الحيشة، وأتى النبي ﷺ، قام إليه النبي وقبل جبهته . . . (انظر زاد المعاد ٣/٣٣٣) وقال محققا الكتاب شعيب وعبد القادر الأرنبوط: «أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير ص ٧، ٨ وسنده ضعيف».

(٢) لما وقع الاتفاق على تحكيم سعد بن معاذ رضى الله عنه في شأن بني قريظة، بعث إليه النبي ﷺ إلى المدينة، فأتى راكبا على حمار، فقال النبي ﷺ: «لأنصار: قوموا إلى سيدكم . . .» والحديث متفق عليه.

(٣) هكذا أورده الشاطبي «لسيدكم» ولفظه في الصحيحين وسنن أبي داود «إلى سيدكم».

(٤) الموافقات ٣/٦٤ - ٦٥.

وأما ما قصد إليه الشاطبي من إبطال الاستدلال بالخبرين على مشروعية القيام - عندي ثابت من وجه آخر أقرب وأقوى، وهو التمسك بالحديث الصحيح - صريح الذي رواه أبو داود والترمذي (كلاهما في كتاب الأدب) عن أبي مجلز قال: خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير، فقال معاوية لابن عامر: اجلس فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أحب أن يتمثل الرجال له قياما فليتبوأ مقعده من النار».

وروى الترمذي (في كتاب الأدب أيضا) عن أنس رضى الله عنه قال: لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ. قال: وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك.

أما خبر القيام لجعفر، فيكفيه ضعفه. ثم إن معناه واضح جدا، وهو القيام للسلام والعناق. وهذا أمر لا يليق به إلا القيام وهذا القيام مختلف تماما عن القيام المتحدث عنه. وهو القيام المجرد، إظهاراً للتبجيل والتعظيم.

وأما خبر سعد بن معاذ، فلو أن الإمام الشاطبي أورده بلفظه كما هو في الصحيحين وهو: «قوموا إلى سيدكم» بحرف إلى، لارتفع الإشكال واتضح المقصود. فالقيام إليه غير القيام له. وموضوع النزاع هو القيام للشخص لا القيام إليه. والقيام إلى أحد يعنى القيام عنده، والذهاب إليه، كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾^(١) ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ...﴾^(٢)

على أن في سياق القصة، كما هي في كتب الحديث والسيرة، ما يفسر هذا قيام وسببه. وذلك أن سعد بن معاذ كان جريحا مريضا، أصيب برمح في ذراعه من غزوة الخندق - وفي مكان خطير من ذراعه وهو العرق المسمى بالأكحل، - مية العرق الحياة، لأنه العرق الذي قد تؤدي إصابته إلى الموت. ومعنى ذلك أن سعدا رضى الله عنه لم يكن قادرا على ركوب دابته ولا على النزول عنها، خصوصا وأن الركوب والنزول يحتاجان إلى الاتكاء والإمساك. وقد كان الجرح - لا شك - مؤثرا على صحته عموما. وقد كان النبي ﷺ يعلم ذلك تماما. فقد كان

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) سورة النساء: ١٤٢.

يشرف على معالجته وتفقد حالته الصحية بنفسه وبمسجده بالمدينة، حيث ضرب له خيمة خاصة لهذا الغرض بالمسجد، كما في الصحيحين . .

فهذه هي الحالة التي جىء به عليها من المدينة إلى بني قريظة . ، وفي هذه الحالة يوضح ويفهم قوله ﷺ: «قوموا إلى سيدكم» .

فالمقام يقتضى القيام إلى هذا الوافد الجليل قصد العناية به، وإنزاله عن مركبه والأخذ به إلى مكان جلوسه . . .

ومما يؤكد هذا - إن كان ما يزال بحاجة إلى تأكيد ما جاء في (زاد المعاد): «فلما انتهى سعد إلى النبي ﷺ قال للصحابة: قوموا إلى سيدكم، فلما أنزلوه قالوا . . .^(١)» إذا فقد قاموا إليه لينزلوه، وإنما كان هذا العمل من بعض الصحابة فقط، وذلك حسب الحاجة، فقد يكون قام إليه ثلاثة أو أربعة أو نحو ذلك، لا أن الصحابة جميعا قد تمثلوا قياما له. فهذا لا يخطر على البال، ولا يوحى به شيء من سياق القصة ولا من ألفاظها، وإنما الذى يوحى به هو البحث عن سند شرعى للواقع المنحرف المعيب، الذى أخذ عن الفرس والروم، ثم فرض على المسلمين.

وهكذا وبجميع المقاييس، فإن القول بمشروعية قيام العباد لبعضهم، لا لغرض سوى القيام إظهارا للتعظيم، قول واه ساقط، لا يمكن أن يثبت لا بنفسه، ولا أن يصمد أمام معارضة القوى، وهو ما كان عليه العمل عند الصحابة مع رسول الله ﷺ، ومع بعضهم ومع أمرائهم، وما كان عليه السلف الصالح عموما. هذا فضلا عن كون القيام هو من الشعائر التى يعبد بها البارئ سبحانه، فهو كالركوع والسجود، فلا يكون إلا لله تعالى، كما أشار إلى ذلك عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه فى قوله المتقدم.

ومما يندرج تحت هذا الضابط أيضا، القاعدة الفقهية القائلة: (لا عبرة بالدلالة فى مقابلة التصريح)^(٢). وهكذا فإن بعض الكنايات، أو الإشارات، أو التصرفات، أو غيرها من العلامات التى يعبر بها عادة عن معان معينة تسقط دلالتها إذا وجد التصريح بخلافها. لأت التصريح أقوى من تلك الدلالة الضمنية. فسكوت البكر أو تبسمها عند إخبارها من قبل وليها بالتزويج بفلان، يدل

(١) زاد المعاد، ٣/١٣٤ .

(٢) وهى القاعدة الثانية عشر من قواعد مجلة الأحكام العدلية .

على رضاها، ويكتفى به تجنباً لإحراجها. ولكنها إذا صرحت بعد ذلك، أو أثر ذلك مباشرة برفضها، كان تصريحها مقدماً على صمتها لأول وهلة، ومقدماً على تبسمها الدال على سرورها ورضاها.

ومنها سكوت البائع على قيام المشتري بحيازة المبيع والشروع في استعماله قبل أداء الثمن، فإنه يدل على موافقته على تأجيل الأداء، وأنه لا يشترطه لتسليم المبيع. ولكن إذا كان هناك تصريح قبل الحيازة، أو معها، بأن الثمن حال معجل. فلا عبرة بالدلالة.. (١).

(١) انظر مزيداً من الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة، في (شرح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقا. ص ٩١-

الضابط السادس ضابط اليسير المعفو عنه

قدمت في الباب الأول من هذا البحث، أن من صور التقريب: الاعتداد بما كان قريبا من الأصل المطلوب، واعتباره اعتبار الأصل التام سواء كان ذلك الأصل فعلا أو عينا، أو عدداً، أو زمناً، أو صفة . . .

فالفعل، أو الشيء، أو العدد، أو الصفة، أو الزمن، إذا كان مطلوباً فعله أو اجتنابه على نحو معين أو قدر معين، فجاء، أو جىء به، على نحو قريب من الأصل المطلوب، والوجه المطلوب، اعتبر على هذا التقريب كافياً ومجزئاً والقاعدة في هذا الباب هي أن: ما قارب الشيء عطى حكمه، وفي هذا تجوز لا يخفى، ولكنه يعتبر ضرباً من التيسير الذي تتسم به الشريعة الإسلامية. ولكن متى يعد الشيء «قريباً» من أصله؟ وما هي درجة القرب أو التقريب، التي تجعل القريب يقوم مقام أصله؟ .

الحقيقة أن هذه معضلة لا ضابط لها على وجه التعيين والتحديد. فكل ما نجد الفقهاء يرددونه هو مثل هذه العبارات: اليسير معفو عنه، النقص اليسير مغتفر، القليل لا يؤثر، القليل مع الكثير كالعدم . . . وقد نجدهم يضربون لذلك الأمثلة المختلفة المتفاوتة، دون أن يتأتى لهم وضع حد معين أو نسبة عددية معينة لما يغتفر ويعفى عنه ويتجاوز عنه، من النقص اليسير والخلل القليل. بل نجدهم أحياناً يصرحون أن هذا الأمر لا ضابط له. فهذا ابن عبد البر - مثلاً - يقول «وذهب المصريون من أصحاب مالك إلى أن الماء القليل يفسد بقليل النجاسة، والماء الكثير لا يفسده إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^(١) أي أن النجاسة القليلة لا تؤثر في الماء الكثير ولا تنجسه. لكن ما هي النجاسة القليلة؟ وما هو الماء الكثير؟ قال: «ولم يجدوا في ذلك حداً يجعلونه فرقاً بين القليل والكثير»^(٢).

وذكر الشاطبي أنواعاً من الغرر المغتفر في المعاملات، لكونه يسيراً قليلاً، ثم قال:

(١) الكافي ١/١٥٦.

(٢) الكافي ١/١٥٦.

«لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور...»^(١).

وإذا كان الضبط المحدد المطرد لليسير المغتفر، عسيرا أو معتذرا، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله. وفي هذا النطاق تأتي هذه المحاولة.

١ - أمثلة اليسير المغتفر...

أبدأ بعرض عدد من الأمثلة المتنوعة، حتى تكون حاضرة في أذهاننا بأحكامها ودلالاتها، عند محاولة الضبط، التي هي غرض هذا البحث.

فمن ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ - وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض، وما ينوبه^(٢) من السباع والدواب - فقال: «إذا كان الماء قلتين^(٣) لم يحمل الخبث»، وفي رواية: لم ينجسه شيء^(٤).

ومعنى هذا أن الماء إذا كان كثيرا - قلتين فأكثر - فأصابته نجاسة يسيرة، لم يتنجس بها، وكان ذلك اليسير من النجاسة، في كثير من الماء، متجاوزا عنه، وكأن لم يكن.

ومن ذلك أيضا حديث أبي هريرة رضى الله عنه، وفي شأن الأعرابي الذى بال في المسجد، فأمر النبي ﷺ بإراقة سجل^(٥) من ماء عليه^(٦)، ولم يأمر بنزح التراب المتنجس، ولا بتغطيته بتراب آخر طاهر. بل اكتفى بصب الماء الكثير عليه. ولهذا ترجم عليه مجد الدين بن تيمية: «باب تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة»^(٧).

وفي هذا الباب أحاديث أخرى كثيرة، توجه كلها إلى الاقتصار على إزالة النجاسة المغلظة والظاهرة. مع التجاوز عن اليسير الذى يتلاشى عن الحواس، ويغمره الماء الطاهر، أو غيره من المطهرات كالتراب.

وعلى هذا المنوال صار الفقهاء، ففاسوا أحوالا كثيرة على ما جاء فى

(١) الاعتصام ١٤٤/٢.

(٢) ينوبه: يأتيه نوبة بعد نوبة، أى مرة بعد مرة.

(٣) القلة: الجرة الكبيرة. وتقدر سعتها من الماء بمائتين وخمسين رطلا.

(٤) الحديث رواه أصحاب السنن وغيرهم، وقال الحاكم «صحيح على شرطهما» (نيل الأوطار ١/٣٠).

(٥) السجل: دلو كبيرة من الماء،

(٦) متقى الأخبار، مع شرحه - نيل الأوطار - ٤١/١.

(٧) متقى الأخبار مع شرحه (نيل الأوطار ٤١/١).

الأحاديث فتجاوزوا عن كل يسير، مغمور بالكثير.

وقد أورد أبو زيد الدبوسى - الفقيه الحنفى - أمثلة كثيرة باعتبارها تمثل أصلا من أصول المذهب، ولو أن أحد أقطاب المذهب لا يأخذ بهذا الأصل، وهو زفر بن الهذيل^(١).

قال أبو زيد: «الأصل عند أصحابنا الثلاثة^(٢): أن القليل من الأشياء معفو عنه. وعند زفر: لا يكون معفوا عنه^(٣)».

ثم ساق اثني عشر مثلا تطبيقيا لهذا الأصل - وهو أصل مشترك مع المذاهب الأخرى خاصة منها المالكي - وأكتفى بذكر بعض منها:

- ما يخرج من غير السيلين - كالجراح - إذا كان قليلا بحيث لا يسيل، ولا يتجاوز موضع خروجه، ولا ينقض الوضوء.

- إذا سجد المصلى على موضع نجس ثم تنبه أو نبه، فنقل سجده إلى مكان طاهر لم تبطل صلاته.

- إذا بقى بين أسنان الصائم شيء يسير من الطعام فابتلعه فى وقت الصوم فلا كفارة عليه.

- الجهالة اليسيرة فى الشيء المعقود عليه، أو فى ثمنه، لا تفسد العقد^(٤).

ومن أمثلة هذا الباب أيضا: ما يكون عادة تحت الأظافر من وسخ يسير، قد يمنع وصول الماء - عند الوضوء - إلى الجلد الذى تحته، ولكن إذا كان هذا الوسخ كثيرا والأظافر كبيرة، وجب إزالة الأوساخ، عند الجمهور غير الحنفية.

ومنها: الحف الذى يمسح عليه، إذا كان فيه تخرق وتمزق كثير، لا يجوز المسح عليه. وإذا كان الخرق يسيرا جاز.

ومنها دخول شيء فى الصلاة من غير أفعالها، إذا كان يسيرا فلا يضر.

ومنها: الآجال المحددة فى الشرع، أو فى عقود المتعاقدين، إذا اختلت اختلالا يسيرا، بالتقديم أو التأخير، كان ذلك محلا للعفو والتجاوز، مثل تعجيل

(١) من أصحاب أبي حنيفة وتلامذته، ت: ١٥٨.

(٢) يقصد: أبا حنيفة وصاحبيه: أبا يوسف (ت ١٨٢)، ومحمد بن الحسن (ت ١٨٩).

(٣) تأسيس النظر ٤٥.

(٤) تأسيس النظر ٤٥ - ٤٦.

الزكاة عن وقتها بقليل، وحصول عقد النكاح قبل موافقة المرأة المعقود عليها بوقت قليل، يجيزه المالكية والحنفية.

ومن التقريب والتيسير فى الآجال: التأخر القليل ممن له خيار فى الرد فى البيع عن الموعد المضروب له. ومنه وقوع الرضاع بعد الحولين المحرمين، لكن بوقت يسير، فإنه يعتبر محرم أيضا عند مالك وأبى حنيفة.

ومن القليل المغتفر ما يدخل فى قوله ﷺ: «لا يقضين الحاكم بين اثنين وهو غضبان»^(١)، حيث ترجم عليه صاحب (منتقى الأخبار) بقوله: «باب النهى عن الحكم فى حالة الغضب، إلا أن يكون يسيرا لا يشغل»^(٢) ولتأكيد هذا المعنى، ساق المصنف حديثا آخر، وهو حديث قضاء النبى ﷺ بين الزبير بع العوام وخصمه الأنصارى فى مسألة السقى. فقد كان النبى ﷺ فى حالة تأثر وغضب، بسبب ما أشار إليه الأنصارى من إمكان تحيزه ﷺ إلى الزبير، ابن عمته...^(٣)، فلم يمنعه تأثره بتلك الكلمة الجارحة من الأنصارى، أن يصدر حكمه فى النزلة. لأن تأثره ذلك لم يكن معكرا لسداد نظره وتمام إدراكه للحكم اللازم. بل لا شك أن الحكم كان واضحا مستقرا فى ذهنه قبل أن يقول الرجل ما قال. المهم أن غضبه ﷺ لم يكن مؤثرا على سلامة الحكم. وهكذا كل غضب يسير لا يؤثر على نزاهة القاضى ولا على سلامة نظره وتقديره، يمكن التجاوز عنه.

٢ - حدود اليسير:

لقد اتضح من خلال هذه الأمثلة، وأمثلة أخرى سبقت من الباب الأول خاصة أن التغاضى عن اليسير أصل ثابت فى الشرع، وأن تطبيقاته عند الفقهاء واسعة النطاق. ولكن من أصول الشرع الثابتة أيضا: الضبط والحسم، بحيث ينبغى رد المكلفين - بما فيهم الفقهاء المجتهدون - إلى أحكام محددة، وقواعد مضبوطة ما أمكن، ولهذا قال ابن عبد السلام: «ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه»^(٤) تبعه تلميذه القرافى فقال: «إن ما لم يرد فيه بتحديد،

(١) قال فى (منتقى الأخبار): رواه الجماعة، أى: البخارى ومسلم، وأحمد، والترمذى، والنسائى، وأبو داود، وابن ماجه.

(٢) منتقى الأخبار، مع نيل الأوطار ٨/٢٧٢.

(٣) الحديث متفق عليه.

(٤) قواعد الأحكام ٢/١٢.

يتعين تقريبه بقواعد الشرع، لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع»^(١) فكيف نجعل هذا اليسير المعفو عنه شيئا مضبوطا محدد المعالم.

لنستعرض أولا بعض النماذج لتعامل فقهاءنا مع ضبط اليسير وحدوده ومقاديره. وأبرز ما يطالعنا في هذا الباب، هو تحديد اليسير - في بعض القضايا على الأقل - بما دون الثلث. ويستند هذا التحديد إلى حديث سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه قال: «جاءنى رسول الله ﷺ يعودنى من وجع اشتد بى. فقلت يا رسول الله: إنى قد بلغ بى الوجع ما ترى، وأنا ذو مال. ولا يرثنى إلا ابنة لى أفأصدق بثلثى مالى؟ قال: لا، قلت فالشطر يا رسول الله؟ قال: لا، قلت فالثلث؟ قال: الثلث والثلث، كبير...»^(٢).

وأخذا من هذا الحديث تمسك بعض الفقهاء فى مواضع يكون ما بدون الثلث لا يعد كثيرا فهو إذا يسير، أو قليل.

ومنه أيضا أخذوا استحباب أن تكون الوصية بأقل من الثلث، لأن لنبى ﷺ، وإن كان قد أجاز الوصية بالثلث، فقد استكثره، ويؤكد ذلك قوله له فى رواية أخرى: «أوص بالعشر...» ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما: «لو أن الناس غضوا^(٣) من الثلث إلى الربع، فإن رسول الله ﷺ قال: الثلث والثلث كثير^(٤)».

وبناء على هذا الحديث (أقصد حديث سعد بن أبى وقاص)، اعتبر الفقهاء فى عدة مواضع أن الثلث هو حد اليسير وبداية الكثير، كما دل على ذلك الحديث بمنطوقه ومفهومه. فما دون الثلث يسير، والثلث وما زاد عليه كثير. وأكثر الذين عملوا بهذا التحديد المالكية.

فقد أخذوا به فى تقدير الجائحة^(٥) المعتبرة فإذا أصابت الجائحة غلة بيعت،

(١) الفروق، الفرق الرابع عشر.

(٢) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وأحمد، بالفاظ مختلفة وهذا اللفظ للبخارى.

(٣) أى: نقصوا.

(٤) متفق عليه.

(٥) المقصود بالجائحة الآفات التى تنزل بالثمار، فتهلكها، كالرياح، والأمطار الشديدة، والثلج، والتعفن المرضى، والجفاف، والعواصف... فإذا أصابت الجائحة ثمارا بيعت، قبل أن يجنيها المشتري، فإن البائع يتحمل تلك الخسارة، إذا لم يكن المشتري قد تأخر وقصر. هذا قول المالكية والحنابلة. ودليلهم قول النبى ﷺ: «إن بعت من أخيك تمرا فأصابها جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا. بم تأخذ مال أخيك بدون حق؟» رواه مسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه.

فإن المشتري يرجع بالثمن فيما أصابته الجائحة، إذا بلغ ذلك الثلث فأكثر. لأن ما دون الثلث يعد خسارة قليلة، لا تحتم تضامن البائع مع المشتري، ولا تؤثر على إمضاء البيع كما انعقد. قال ابن الجلاب: «ومن اشترى ثمرة قد بدا صلاحها، فأصابها جائحة، فأتلقت ثلث مكيلتها فصاعدا، سقط منه من ثمنها بقدر ما تلف منها. وإن كان ما تلف منها أقل من ثلث مكيلتها، فمصيبة ذلك من مشتريها ولا يرجع على البائع بشيء منها»^(١).

وأخذوا بالثلث أيضا في تحديد العيب الذي يرد به المبيع. فإذا كان العيب الذي ظهر في المبيع ينقص قيمته بمقدار الثلث فأكثر، كان للمشتري حق فسخ البيع ورد المبيع على بائعه. أما إذا كان ضرر العيب دون الثلث، فهو من اليسير الذي يتحمل. قال الفقيه ابن عاصم في منظومته الشهيرة:

وما من الأصول بيع وظهر	للمشتري عيب به كان استتر.
فإن يكن ليس له تأثير	في ثمن فخطبه يسير.
.....
فإن يكن لنقص ثلثه اقتضى	فما علا، فالرد حتم بالقضا ^(٢) .

وعلى غرار الرد للعيب، قالوا أيضا في الرد للغبن^(٣)، بحيث إذا كان الغبن يصل إلى ثلث الثمن الحقيقي فأكثر، فإن من حق المغبون - سواء كان هو البائع أو المشتري - أن يفسخ البيع، ويرد المبيع إلى صاحبه. قال ابن عاصم:

ومن بغبن في مبيع قاما	فشرطه أن لا يجوز العاما.
وأن يكون جاهلا بما صنع	والغبن بالثلث فما زاد وقع ^(٤) .

ومن المسائل التي أخذ فيها المالكية بحد الثلث: مسألة الميت الذي فقد بعض جسده. فالتفق عليه عند الفقهاء، أنه يصلح عليه إذا كان ما فقد من جسده يسيرا.

(١) التفرغ ١٥١/٢ - ١٥٢.

(٢) تحفة الحكام، بشرح الكافي ص: ١٩٣.

(٣) الغبن: هو الاستفقال والخذاع في الثمن. وقد يكون من البائع للمشتري، بحيث يزيد في الثمن. وقد يكون من المشتري للبائع، حين يكون البائع جاهلا بثمن ما يبيع، كمن يبيع داره، وهو لا يدري الثمن الحقيقي الذي تستحقه، فيخدعه المشتري منه ويشتري منه بثمن بخس.

(٤) تحفة الأحكام ١٩٦.

لكن إذا كان ما فقد منه كثيرا، فإن المالكية يمنعون الصلاة عليه، لأنها تكون حينئذ صلاة على الغائب. وهم لا يقولون بصلاة الغائب، فلما جاء المالكية إلى حد التفريق بين فقد الكثير الذي يمنع الصلاة، وفقد اليسير الذي لا يمنعها، اعتبروه هو الثلث. قال الشيخ العدوى: «ولو زاد (أي جسد الميت) على النصف، وكان دون الثلثين، لا يصلى عليه، ولو مع الرأس، لأدائه إلى الصلاة على الغائب، واغتفر غيبة اليسير لأنه تبع»^(١).

وهكذا نرى أن الثلث أصبح ملجأ مسورا، يتمسك به الفقهاء - خاصة المالكة - فى مواضع متعددة تحتاج إلى ضبط وتحتاج إلى وضع حد بين ما هو يسير - وما هو كثير. وهذا التحديد يجد مرجعا له فى حديث الوصية، وينسجم - من جهة أخرى - مع قصد الشارع إلى الضبط، كما يستجيب من جهة ثالثة - إلى حاجة المكلفين إلى البيان والتحديد.

غير أن هذا التفريق، وهذا التحديد، ترد عليه بعض الملاحظات، منها هذا الاستناد إلى حديث الوصية بالثلث. فإلى أى حد نستطيع المضى فى القياس والتخريج عليه؟ هذا إذا صح القياس والتخريج عليه أصلا. أفلا يكون اعتبار الثلث حد اليسير ومبتدأ الكثير هو أمر خاص بالوصية؟ أو على الأكثر يدخل فيه ما يشبهها من أعمال البر والتكافل؟.

فمثلا العيب فى المبيع، إذا كان نقصا بقيمة الربع، ألا يكون هذا ضررا كثيرا. فالذى اشترى شيئا ببلغ مائة ألف درهم، ثم وجد فيه عيبا يجعل قيمته تنقص بخمسة وعشرين ألف درهم، أو حتى بثلاثين ألف درهم، أليس هذا ضرر كثيرا وخسارة فادحة، يستحق معها فسخ البيع على الرغم من كون العيب لم يبلغ الثلث؟.

والميت الذى يوجد أكثر من نصف جسده - خاصة إذا كان ضمنه الرأس - كيف تترك الصلاة عليه بدعوى أن المفقود منه كثير غير يسير؟ أليس يبدو فى هذا المثال - عكس سابقه، أن النقص ولو بلغ الثلث وزاد عليه، هو نقص يسير، وأن ما بقى من الجسد إذا تجاوز النصف وكان معه الرأس، فإنه كثير، وكاف لإقامة الصلاة عليه؟

(١) حاشية العدوى. مع شرح الرسالة لأبى الحسن: ٣٨٣/١.

وعلى كل حال، فسواء قبلنا التحديد بالثلث في الأمثلة المذكورة، أو لم نقبله، فالذى لا شك فيه - وهى الملاحظة الثانية - هو أن التحديد بالثلث لا يمكن قبوله فى كل شىء. فأحيانا يتأتى اعتبار الثلث حدا بين اليسير والكثير، وأحيانا يكون ما دونه كثيرا، كالربع والخمس.

وأما الملاحظة الثالثة على هذا التحديد، فهى أن أكثر الأمور ليس لها ثلث، أو لا يمكن تمييز ثلثها من عشرها من نصفها، لأنها لا تقبل القياس والعد.

ولهذا فإن القاعدة التى صاغها أبو عبد الله المقرئ بقوله: «الثلث عند مالك آخر حد اليسير، وأول حد الكثير. فكل ما دونه يسير، وكل ما فوقه كثير. وهو قد يكون يسيرا، كما فى السيف المحلى^(١). وقد يكون كثيرا كما فى الجائحة والعاقلة^(٢) وقد يختلف فيه كالدار تكرر وفيها شجرة، فإنها يشترط أن تكون ثمرتها تبعا^(٣)، واختلف هل يبلغ بها الثلث^(٤).

هذه القاعدة ينبغى أن ننظر إليها فى ضوء الملاحظات المتقدمة: مما يجعل التحديد بالثلث ليس ملجأ مطردا، وليس مسلكا مأمونا دائما.

وقد أفرط بعضهم فى التعلق بالثلث، حتى قال: «إذا مسح (المتوضىء) ثلث رأسه فى الوضوء، أجزأه، لأنه كثير.^(٥)» فكأنه قد اتخذ الثلث شعيرة من شعائر

(١) يقصد السيف المحلى بشىء من الذهب، فإن هذه التحلية تجوز إذا كان قدر الذهب المحلى به يسيرا. وقد أبلغوا اليسير فيه إلى الثلث، فما زاد فهو كثير لا يجوز.

(٢) العاقلة هم عصبة القاتل، الذين يتحملون معه قدرا من دية قتيله، إذا لم يكن القتل عمدا. بحيث يتحملون مع القاتل ثلث الدية فأكثر، أما، دون الثلث فيسير يتحملة القاتل بنفسه. قال القاضى عبد الوهاب: «تحمل العاقلة من الدية الثلث فأكثر. وقال الشافعى: تحمل القليل والكثير، فدلينا: ما روى ربيعة أن النبى ﷺ (عاقل بين قريش والأنصار، فجعل على العاقلة ثلث الدية فصاعدا) ولأن حمل العاقلة لذلك هو على وجه التخفيف والمواساة، لئلا يجحف الأداء بمال الجانى، وهذا إنما يكون فى الكثير دون القليل... وإذا ثبت ذلك احتيج إلى الفصل بين القليل والكثير، ولا فصل إلا ما قلناه» (الإشراف على مسائل الخلاف ١٩٥/٢) وهو يقصد بعبارة الأخيرة أن التفريق بين القليل والكثير لا ضابط له إلا الثلث.

(٣) الدار إذا أكرت وفيها أشجار تثمر، هل تدخل ثمارها فى عقد الكراء أم لا؟ إذا كانت الثمار كثيرة لم يجز دخولها مع الكراء، بل يجب إفرادها بالعقد وألا يكون بيع الثمار إلا فى إبانها. أما إن كانت قليلة بحيث لا تصل إلى ثلث قيمة الكراء أو لا تتجاوز الثلث، فإنها تكون تابعة للدار وداخلة فى كرائها.

(٤) القاعدة ٨٩١.

(٥) نسبة ابن دقيق العيد إلى بعض أصحاب مالك فى: (إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام ١٠/٤).

التعبء! فحتى لو كان لمسح الرأس مدخل فى الموضوع، لكان ينبغى أن يقول: إذا ترك من رأسه بدون مسح أقل من الثلث، كان مسحه مجزئا، لأن ما دون الثلث يسير. فإذا ترك الثلث فأكثر بطل مسحه، لأنه ترك الثلث، والثلث كثير.

ولهذا أرى أن الاعتماد على حد الثلث، وإن كان حلا ميسورا ومنضبطا، فإن الاسترسال فيه غير سليم، وغير مأمون. فيجب إحاطته هو نفسه بمجموعة من الضوابط والقيود، لا بد من مراعاتها قبل اللجوء إليه.

من ذلك مثلا ما ذكره ابن دقيق العيد، وهو يعلق على اتخاذ المالكية الثلث مبدأ للكثرة، عملا بقوله صلى الله عليه وسلم «والثلث كثير» حيث قال: «... إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين أحدهما: أن لا يعتبر السياق الذى يقتضى تخصيص كثرة الثلث بالوصية. بل يؤخذ لفظا عاما.

والثانى: أن يدل على اعتبار مسمى الكثرة فى ذلك الحكم. فحينئذ يحصل المقصود بأن يقال: الكثرة معتبرة فى ذلك الحكم، والثلث كثير، فالثلث معتبر. فمتى لم يلمح كل واحد من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود»^(١).

وبعبارة أوجز وأوضح، ينبغى النظر فيما إذا كان القياس يصح فيما بين حادثة النص، وهى الوصية، وما بين المسألة المقيسة. وعلى الأقل ينبغى أن يصح بينهما قياس الشبه، وهو أضعف أنواع القياس، ففى مثل هذه الحالة: نعم: الثلث فأكثر كثير. وما دونه يسير. وإلا فلا.

ومن الاعتبارات التى تقيد الاعتماد على حد الثلث، مراعاة ما إن كان الوقوف عند الثلث أو تجاوزه ينتج عنه نفع أو ضرر، وأيهما المحمود، وأيهما المذموم. فمثلا عندما نصل بالعيب المعتبر، وبالغبن المعتبر، إلى حد الثلث، فإن فيه إضرارا بالغا بالمشتري فى حالة العيب، وبالغبون من الطرفين فى حالة الغبن. ولهذا فإن الميل إلى تضيق حد اليسير المهدر فى هذين الموضعين حق وعدل. بخلاف جسد الميت فإن توسيع يسيره المهدر فيه خير محقق للميت وللمصلين عليه. فإن صلاتهم على ما دون الثلثين، صلاة ثابت أجرها ونفعها. وليس فيها ضرر على أحد. بينما ترك الصلاة فى هذه الحالة فيه تفويت لذلك الخير والنفع. وتفويت الخير والنفع إضرار بمن فاته. وقد يكون فى ترك الصلاة إثم. ففى مثل

(١) إحكام الأحكام ٩/٤ - ١٠.

هذه الحالة يمكن الاكتفاء بالتغليب بدل التقريب أى أن غالب الجسد يقوم مقام كله.

ضبط ما لا ثلث له؟

كما سبقت الإشارة، هناك قضايا كثيرة ليست مما يقاس بالثلث والثلثين وبالربع والخمس ونحو ذلك من المقادير العددية. وفي هذه القضايا نجد الفقهاء، إما أنهم يقتصرون على ذكر اليسير والكثير، وأن اليسير حكمه كذا والكثير حكمه كذا. وإما أنهم يقدرون لكل حالة قدرها، ويحددون لكل مثال يسيره الذى يغتفر ويهدر. وهذه بعض أمثلة لذلك:

١ - تعجيل الزكاة عن وقتها: للفقهاء فى هذه الأمثلة ثلاثة مذاهب: المنع مطلقا، وهو المروى عن مالك^(١). والتجوز مطلقا، وهو قول أبى حنيفة والشافعى^(٢)، والتجوز إذا كان قبل موعدها بوقت يسير. وبه قال أكثر المالكية^(٣) وهو الذى يعيننا الآن.

وليس لأحدهم حد واحد لهذا اليسير، بل كلهم يقولون: نحو كذا ومثل كذا. فعند ابن المواز: اليوم واليومان، ونحو ذلك. وعند ابن عبد البر: الأيام اليسيرة، وعند ابن حبيب: العشرة أيام ونحوها. وعند ابن القاسم: الشهر ونحوه. وزاد بعضهم إلى نحو الشهرين^(٤).

فتحديداتهم دائرة بين الحد الأدنى، وهو اليوم واليومان، والحد الأقصى، وهو الشهر والشهران، فعلى أى أساس يجرى هذا التحديد؟ وهل يمكن ضبطه؟.

أما أصحابه، فلا يذكرون أى أساس أو معيار لهذا التحديد أو ذاك، ولكننا نستطيع أن نصل إلى شىء من ذلك من خلال تقليب المسألة وتقليب النظر فيها.

فأما رفض التعجيل ومنعه مطلقا كما روى عن الإمام مالك - حتى إنه اعتبر المزكى قبل الحول، كمن يصلى الظهر قبل زوال شمس، ويصلى الصبح قبل طلوع الفجر - فتعسير بالغ لا موجب له. والتسوية فى هذا الجانب بين الصلاة والزكاة،

(١) عارضة الأحوذى لابن العربى ١٩٢/٣ - والبيان والتحصيل لابن رشد ٣٦٦/٢.

(٢) عارضة الأحوذى ١٩٢/٣.

(٣) المرجعان السابقان، والكافى لابن عبد البر ٣٠٣/١.

(٤) البيان والتحصيل ٣٦٧/٢، والعارضة ١٩٢/٣ والكافى ٣٠٣/١.

مردودة بما هو معلوم من الضبط التام لمواقيت الصلاة، ومن التشديد في المحافظة عليها، وهو ما لا نجد منه شيئاً في شأن الزكاة. والصلاة تعبد محض لله تعالى. وفي الزكاة من الاعتبارات المصلحية ما لا يخفى على أحد.

ولعل الإمام مالكا قد رجع عن تشدده هذا، إلى تجويز التعجيل اليسير، وهو ما يفسر كثرة القائلين به من أصحابه، وقد جاء في المدونة من رواية ابن القاسم عن مالك أنه قال له: «إلا أن يكون قرب الحول، أو قبله بشيء يسير، فلا أدرى بذلك بأساً. وأحب إلا أن يفعل حتى يحول عليه الحول»^(١).

وسواء كان الإمام مالك قد رجع عن قوله بمنع التعجيل مطلقاً إلى تجويزه بوقت يسير، أم أن هذا كان هو مقصوده، وعليه يحمل قوله بالمنع، أى أنه إنما يمنع التعجيل إذا تعلق الأمر بوقت طويل، كما رجحه الأستاذ محمد الروكى^(٢)، فإن الذى انتشر واشتهر فى أصحابه وفقهاء مذهبه، هو جواز التعجيل بيسير، واليسير عند بعضهم يصل إلى الشهر والشهرين.

وأما القول بجواز التعجيل مطلقاً - فهو وإن كان يسنده مبدئياً حديث على رضى الله عنه: «أن العباس سأل النبي ﷺ فى تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له فى ذلك»^(٣) - فإن ما فيه من إطلاق، بحيث يمكن بمقتضاه تعجيل الزكاة من وقتها لعدة شهور، أو لسنة أو سنتين، هذا الإطلاق فيه نظر، وليس الأمر كما قال ابن العربى «والذى يصح فى النظر: ترك التقديم أصلاً، أو التقديم مطلقاً»^(٤).

فأما الحديث، فليس فيه ما يفيد جواز التقديم مطلقاً، وليس فيه أن التقديم كان لوقت طويل. نعم ليس فيه أيضاً أن التعجيل كان يسيراً. ولكن هذا هو الظاهر، وهو الذى يلجأ إليه الناس عادة. ثم فى الحديث ما يفيد أن التعجيل، إنما هو استثناء، ولهذا قال على رضى الله عنه «فرخص له فى ذلك» فهى رخصة تمنح لأسبابها وتقدر بقدرها.

(١) المدونة ١/٢٤٣.

(٢) انظر بحثه المقدم لنيل دكتوراه الدولة (نظرية التعجيل الفقهي وأثرها فى اختلاف الفقهاء) ٥٤٨/٢.

(٣) أبو داود: باب فى تعجيل الزكاة.

(٤) عارضة الأحوذى ٣/١٩٢.

أما من جهة النظر - جوابا على ابن العربي - فإن فتح باب التعجيل مطلقا، فيه آفات ومحاذير:

فقد ينمو المال بعد تزكيته وقبل تمام حوله. كأن تتوالد المواشى، أو يستفيد المزكى مالا جديدا. وهذا ما قد يفتح الباب للمتحايلين فيعمدون إلى إخراج زكاتهم قبل وقتها، ليسبقوا الزيادة المنتظرة في أموالهم فلا تزكى.

وقد ينقص المال بما يفقده نصابه قبل تمام الحول، فيكون المزكى قد تضرر، وقد يصيبه ندم على ما أخرج من زكاة، وقد يقوم مطالبا باسترجاع ما أعطى.

وقد تتغير حال الآخذ للزكاة بما يجعله عند حلول موعد الزكاة المعجلة غير مستحق للزكاة، كأن يفتنى أو يرتد، وقد يوجد بعد تمام الحول من هو أحق بها من أخذها.

والتعجيل قد يسبب اضطرابا في ضبط الحول، سواء لأصحاب الزكاة أو للعاملين عليها، مما يتعارض مع ما فى الضبط من مصالح وفوائد.

ومع هذا، فإن مبدأ تعجيل الزكاة عن وقتها يسير مبدأ مقبول، للحديث أولا، ولما فيه من رفع للحرج وجلب للمنافع. فقد يكون المزكى مقبلا على سفر طويل، ويريد أن يخرج زكاته بنفسه إبراء لذمته وضبطا لحساباته، ويكون بينه وبين حوله أيام وأسابيع، ولكن أمامه سفرا لا يحتمل الانتظار، وهذا يقع كثيرا للحجاج، وقد كان الحج قديما يستغرق شهورا عديدة. وحتى اليوم قد يغيب الحاج شهرين أو نحو منهما. ويقع لمن يعملون خارج أوطانهم من عمال وموظفين وتجار. فيأتى أحدهم من حين لآخر إلى حيث بلده وأهله وممتلكاته، فيجب أن يصفى زكاته فى وقت معين قبل سفره.

وقد يكون الإنسان مريضا يخشى على نفسه الموت وقد يكون مقبلا على إجراء عملية جراحية، يخشى أن يموت بسببها. . . . فيريد إبراء ذمته قبل ذلك.

وقد تكون الحاجة الماسة للمستحقين هى التى تدعو إلى هذا التعجيل. . . .

وقد تدعو إلى ذلك حاجة تنظيمية وإدارية. . . .

لأجل هذا - وربما لغيره من الفوائد - يجوز تعجيل الزكاة بوقت يسير. . . .

وضابط ذلك عندى، هو القدر الذى تستبعد معه الآفات والمحذير التى تنشأ

عن التعجيل، وقد تقدم ذكرها، ثم القدر الذى يحقق الفوائد المرجوة من وراء التعجيل. وهى التى أتيت الآن على ذكر بعضها.

وما لا يحقق شيئاً من هذه الفوائد، فلا يرفع حرجاً، ولا يجلب مصلحة، وكذلك ما لا تستبعد معه المحاذير المذكورة، فلا يجوز، وينبغى الالتزام بالمواعيد المحددة، فهى الأصل، والخروج عنها إنما هو ترخيص وتيسير.

٢ - الغرور اليسير فى المعاملات: وردت أحاديث كثيرة فى النهى عن البيوع التى تنطوى على غرر ومخاطرة، كبيع ما فى بطون الأنعام، والبهائم الضالة، والطيور فى الجو، والسّمك فى الماء، والصوف فى الظهر، واللبن فى الضرع، ونحوها من البيوع التى تُلْفُها الجهالة بحقيقة المبيع، وصفاته، ومقداره. . . بحيث تكون هذه البيوع أقرب إلى المقامرة منها إلى التجارة الواضحة.

وقد أصبح منع الغرر أصلاً فى منع أكثر البيوع الممنوعة بنصوص الشرع، أو باجتهاد الفقهاء. حتى عدّه القاضى أبو بكر بن العربى أحد أربعة أسس تقوم عليها أحكام المعاملات والمعارضات، وهذا الأسس هى:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١).

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢).

٣ - أحاديث الغرر.

٤ - اعتبار المصالح والمقاصد. . .^(٣).

ومع هذا، فإن الفقهاء وجدوا أن كثيراً من المعاملات، ومن البيوع خاصة، لا تخلو من قدر من الغرر، ولو أنه قد يكون قليلاً، أو قابلاً للتقليل. ووجدوا أن إلزام الناس بتنقية جميع بيوعهم من جميع أشكال الغرر، من شأنه أن يدخل عليهم ضيقاً كبيراً، وحرجاً شديداً، وربما أدى إلى تعطيل معظم بيوعهم ومعاملاتهم. وفى هذا من الضرر والحرج ما لا ترضاه الشريعة، التى قال منزلها

(١) سورة البقرة ١٨٨.

(٢) سورة البقرة ٢٧٥.

(٣) أحكام القرآن ١/٩٦.

سبحانه : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾^(١) ، وقال رسولها ﷺ « لا ضرر ولا ضرار »^(٢) .

والتفت الفقهاء فوجدوا أن من أصول الشريعة: اغتفار اليسير والتجاوز عنه، فراحوا يقررون ويؤكدون أن الغرر اليسير مغتفر. وأنه لا بأس به.

وهكذا صحح الفقهاء - وخاصة منهم المالكية - أنواعا من المعاملات، ومن البيوع التي لا تخلو من غرر، ولكنه يسير. فجوزوا بيع المقائي وهي في باطن الأرض، وجوزوا بيع الدور، وفيها من المغيب الشيء الكثير، وجوزوا بيع الغائب الموصوف، وجوزوا دخول الحمامات من غير اتفاق على قدر الماء المستعمل، وجوزوا استئجار الأجير بطعامه، مع أن الطعام غير مقدر. والإجازات كلها لا تخلو من غرر، وخاصة استئجار الأجير للخدمة، فإن خدمته لا يمكن - في غالب الأحيان - ضبطها وقياسها، ضبطا تاما. ومع ذلك فهي جائزة (أي الإجارة).

فما هي حدود اليسير في كل هذا؟ وما هو الغرر الجائز، والغرر الباقي على أصل التحريم، بأي حد نميز، وبأي مقياس نفرق؟.

أكثر الفقهاء يكتفون بإطلاق وصف اليسير على ما يجوزونه من بيوع من غير بيان للكيفية التي قرروا بها صفة اليسير، ولكن بعضهم يعطون التقييدات التي يتحدد على أساسها اليسير المغتفر.

وعلى غرار ما رأينا في مثال تعجيل الزكاة فإن «اليسير» في الغرر لا يمكن ضبطه بمقدار معين مطرد. وإنما يمكن ضبطه بمجموعة من الشروط والتقييدات. وفيما يلي بعض تلك الشروط والضوابط التي تبنت لي من خلال إشارات متفرقة لبعض الفقهاء.

١ - أن يتعذر التخلص من الغرر، بحيث إما أن يتم البيع وفيه قدر من الجهالة والغرر، وإما أن لا يتم. مثال هذا: بيع الدور، فإن خفايا جدرانها وسقفها، وأسسها، مما لا يمكن فحصه ومعاينته. فإما أن تباع وتشتري على هذا القدر من الغموض واحتمال ظهور فساد في خفاياها، وإما أن لا تباع. فهذا النوع من الغرر الذي لا يمكن التخلص منه تجوز معه المعاملات وتمضى إلا إذا كان فاحشا.

(١) سورة المائدة: ٦

(٢) رواه مالك في الموطأ، والحاكم في المستدرک، وابن ماجه في سننه.

٢ - أن يكون الغرر مما لا يمكن التخلص منه وتفاديه إلا بمشقة وخسارة تفوق قدره أو تساويه على الأقل . فحينئذ لا معنى لتلافى هذا اليسير بمثل تلك الكلفة، كما فى بيع الغلال خرصا . فقد تكون كلفة الكيل أو الوزن تفوق الغرر المحتمل لأحد الطرفين نتيجة الخرص .

٣ - ألا يكون مما يقع فيه المشاحة والنزاع بين الناس . بل يكون التغاضى والتسامح فيه جاريا بينهم كما فى الماء المستهلك فى الحمام، وكما فى أجرة الحلاق .

وهذه أقوال بعض العلماء الذين نبهوا - فى إشارات عابرة متفرقة - على هذه الضوابط: قال المقرئ، وهو يعقب على ذكر ما يجوز وما لا يجوز من غرر البيوع: «والأصل أن ما لا تخلو البياعات فى الغالب عنه، أو لا يتوصل إليه بإفساد ومشقة، مغتفر»^(١) .

وذكر الشاطبى تجويز الإمام مالك استئجار الأجير بطعامه، فعَلَّله بكون الطعام خَطْبُهُ يسير، والمشاحة فيه لا تقع بين الناس، وشبَّهه بتساهل الناس فى الآجال، ولهذا يجوز الشراء على أساس التسليم فى وقت الحصاد مثلا . فهذا الإيهام فى الأجل يجوز، لأنه يسير، ولأن الناس لا يتشاحون فيه بخلاف الثمن، فإن المشاحة فيه كثيرة بين المتبايعين، ولهذا فلا يجوز أن يكون الثمن مثلا هو: نحو مائة أو حوالى مائتين . . .^(٢) .

وقال الشوكانى، وهو يشرح أحاديث النهى عن الغرر: «ويستثنى من بيع الغرر أمران: أحدهما ما يدخل فى المبيع تبعا، بحيث لو أفرد به لم يصح بيعه . والثانى: ما يتسامح بمثله إما لحقارته، أو للمشقة فى تمييزه أو تعيينه . . .»^(٣) .

وهكذا يتأكد أن ضبط اليسير وتحديدده لا يأتى فى غالب الأحوال إلا بالشروط والقيود . وأن هذه الشروط والقيود منها ما هو خاص بكل مجال ومنها ما يمكن أن يكون مشتركا بين كافة أنواع اليسير .

ومن القواعد التى يمكن اتخاذها ضابطا مشتركا بين كثير من أنواع اليسير،

(١) القاعدة: ٩٢٤ .

(٢) انظر: الاعتصام: ١٤٤/٢ .

(٣) نيل الأوطار: ١٤٨/٥ .

القاعدة الفقهية التي تقول: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١)، وهي قاعدة لها تطبيقات واسعة في موضوعنا وفي غير موضوعنا، وقد أخذت من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا به ما استطعتم»^(٢).

فإذا أمر الشرع بشيء، فتعذر أو تعسر الإتيان به بتمامه، كان ما نقص منه معفوا عنه رفعا للخرج. لكن القدر الميسور لا يسقط لوجود قدر معسور. وكذلك إذا نهى عن شيء وصعب اجتنابه اجتنابا تاما، كان الوقوع في قدر يسير منه مغتفرا، على أن الميسور اجتنابه لا يسقط بالمعسور.

وبعبارة أخرى، فإن العفو عن اليسير، إنما يشمل ما كان فيه حرج ومشقة، وحيث إن حد اليسير، هو الحد الذي يرتفع عنده التعذر أو التعسر، فلا ينبغي تجاوز ذلك الحد، فإن كان أداء المطلوب بتمامه غير متعذر ولا متعسر، كان لازما بتمامه، وإذا كان التعذر أو التعسر إنما يتناول عُشْرَهُ، فيسيره المغتفر إنما العشر لا أكثر. وإذا كان أقل فأقل، وإذا كان أكثر فأكثر^(٣).

فإذا أخذنا مثلا بيع الموصوف - وهو ما يباع ويشترى دون أن يراه المشتري - فهذا النوع من البيوع لا يخلو في الغالب من الغرر. ولهذا منعه الشافعي على أساس أن الغرر فيه كثير. وأجازه مالك على أساس أنه غرر يسير، ما دام للمبيع أوصاف مضبوطة هي أساس قيمته، وعلى أساسها ينعقد البيع^(٤). ولكن المالكية مع اعتبارهم أن الغرر في الموصوف يسير مغتفر، فإنهم وضعوا لاغتفاره شروطا في مقدمتها: «أن لا يكون قريبا جدا تمكن رؤيته من غير مشقة. فإنه (أي اعتماد الوصف) عدول عن اليقين إلى توقع الغرر...»^(٥) فما دامت المعاينة ميسورة، فلا اغتفار أصلا، فإذا تآتى رؤيته البعض دون الكل، اغتفر الغرر فيما تعسر رؤيته دون ما تيسر منها، كما في بيع النموذج^(٦).

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٩.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) هذا فيما إذا كان العسر والخرج إنما يدخل في قدر يسير من التكليف، أما إذا كان التكليف بكامله وبطبيعته يستلزم نوع مشقة ولا يتم إلا بها - كالجهد والصوم والحج... - فخارج عن مسألتنا.

(٤) انظر: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية على هامش فروق القرافي ٢٤٧/٣.

(٥) فروق القرافي، الفرق ١٨٧.

(٦) هو البيع الذي ينعقد بناء على رؤية نموذج، أو بضعة نماذج من السلعة، على أن يكون باقيا مثل ما رثي.

ومثال آخر مما قد ينتفى فيه اليسير المغتفر بالمرة، وهو المكيلات والمعدودات والموزونات، ذلك أن الضبط التام في هذه الأمور ميسور تماما، وقلما يصيبه خلل. وإذا أصابه فهو ضئيل جدا، فهاهنا أيضا: لا يسقط الميسور بالمعسور، فلا يجوز الخرص والجزاف، ولا يغتفر غرر إلا بقدر ما يعسر التحرز منه، وذلك ضئيل جدا. ولهذا قال المقرئ: «الوزن لا يفترق فيه اليسير من الكثير»^(١) فكلاهما معتبر فيه.

ومن الأمثلة أيضا ما جاء في حديث أسماء بنت أبي بكر رضى الله عنهما، قالت: جاءت امرأة إلي النبي ﷺ، فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض، كيف تصنع؟ فقال: تحته، ثم تقرصه، ثم تنضحه، ثم تصلى فيه^(٢).

فواضح أن جواب النبي ﷺ لم يدخل إصابة الثوب بشيء من دم الحيض في اليسير المعفو عنه، بل فرض تطهيره تطهيرا تاما. ولهذا قال المجدد بن تيمية. «وفيه دليل على أن دم الحيض لا يعفى عن يسيره، وإن قل، لعمومه»^(٣).

إلا أن التعليل عندي ليس هو كونه يعم وينتشر، كما علل بذلك ابن تيمية، ولكن لكون غسل دم الحيض ميسورا ومعتادا لجميع النساء. ثم إن دم الحيض لا يكون إلا أياما معدودة في الشهر، وقد لا يكون في وقت الحمل وسن اليأس. ولهذا فالخرج والعسر في غسله منتفیان. ثم إن المرأة إن احتاطت فقد لا يصيب الدم لباسها. ومن هنا قالت عائشة رضی الله عنها: «ولقد كنت أحيض عند رسول الله ﷺ ثلاث حيض، لا أغسل لى ثوبا»^(٤).

ومما يؤكد أن مدار الترخيص وعدمه إنما هو وجود العسر والخرج أو عدمهما، ترخيصاته ﷺ في حالات أخرى يتحقق فيها العسر والخرج.

من ذلك حديث أبي هريرة رضی الله عنه أن خولة بنت يسار رضی الله عنها قالت: يا رسول الله: ليس لى إلا ثوب واحد، وأنا أحيض فيه. قال: فإذا طهرت فاغسلى موضع الدم، ثم صلى فيه. قالت يا رسول الله: إن لم يخرج أثره؟ قال: يكفيك الماء ولا يضرک أثره^(٥).

(١) القاعدة ٨٩٢.

(٢) متفق عليه.

(٣) المتقى، مع نيل الأوطار ١/٤٠.

(٤) رواه أبو داود.

(٥) رواه أحمد وأبو داود.

فأثر الدم الذي يبقى بعد غسله، إنما هو جزء منه فحكمه حكمه. هذا هو الأصل ولكن لما تجاوز الأمر حد اليسر إلى العسر، عفى عن اليسر الذي يعسر التخلص منه.

ويتأكد هذا أيضا بما جاء في عدة أحاديث من التسهيل والعفو في شأن النجاسات التي تصيب الأثواب والنعال بسبب السير في الطرقات (طبعاً هذا في البوادي، القرى بصفة خاصة)، فقد اكتفى فيه بانمحاءها بالسير نفسه، أو بمسحها دون ماء، وهذا ظاهر أيضا في الاستجمار. ففي هذه الحالات، فإن إزالة أثر النجاسة لا تتحقق، ولكن هذه الحالات تتكرر كثيرا، ويتعرض لها الناس كل يوم وأكثر من مرة في اليوم، فالزامهم بالتطهر التام بالماء، فيه حرج مستمر، فجاء التخفيف وإسقاط اليسر.

والخلاصة أن تحديد اليسر المغتفر، بقدر معين أو بضابط واحد مطرد في جميع القضايا، وفي جميع المجالات أمر غير ممكن. ولكن هذا لا يمنع من وضع مجموعة ضوابط وقيود، يجب مراعاتها والالتزام بها أو ببعضها، حسب طبيعة كل مسألة وكل مجال. وفيما يلي بعض ما اجتمع لدى من تلك الضوابط والقيود، أعيدها مجتمعة ومختصرة.

- ١ - اعتبار اليسر المغتفر في المحرمات والواجبات رخصة استثنائية.
- ٢ - اليسر لا يسقط بالمعسور، فبقدر ما يكون أصل التكليف وقامه ميسورا، بقدر ما ينبغي تضيق حد اليسر المغتفر.
- ٣ - مراعاة مقاصد الأحكام ومآلات الأفعال، ومدى تحققها أو تضييعها بسبب التيسر في الأمور. فما حقق مقاصد مشروعة ونتائج محمودة فذاك، وإلا لزم تضيق حد اليسر.
- ٤ - ينتهي حد اليسر إلى ما دون الثلث فيما يقبل ذلك، ولا يكون فيه ضرر ظالم على أحد.
- ٥ - فيما يخص معاملات الناس وحقوقهم تراعى في ذلك أعرافهم ومدى مشاحتهم وتفاصيلهم في الأمر، أو - عكس ذلك - مدى تسامحهم وتغاضيهم، فحيثما تكثر المشاحة والخصومة يتعين تضيق اليسر المهدر، والعكس بالعكس.

الباب الثالث

تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب

الفصل الأول : التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد.

الفصل الثاني: حكم الأغلبية.

الفصل الأول

التقريب والتغليب فى مجال المصالح والمفاسد

المبحث الأول: التقريب والتغليب فى تمييز المصالح
والمفاسد وترتيبها

المبحث الثانى: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد
المتعارضة

المبحث الثالث: التغليب فى سد الذرائع وفتحها

المبحث الأول التقريب والتغليب فى تمييز المصالح والمفاسد وتصنيفها

لست أريد التطرق إلى تعريفات المصلحة والمفسدة، لا من حيث اللغة، ولا من حيث الماهية والكنه، ولا من حيث الاستعمالات الاصطلاحية. فهذه التعريفات أحسبها متجاوزة بعد أن تناولها الكثيرون قديما وحديثا بما فيه الكفاية^(١).

ما أريد هو تناول مفهوم المصلحة والمفسدة ومفهوم بعض تصنيفاتها، من حيث الاعتماد فى معظم ذلك على التقريب والتغليب.

المصالح والمفاسد تعتبر على أساس التغليب:

ومعنى ذلك أن المصلحة تعتبر مصلحة باعتبار غلبة الصلاح والنفع فيها، وأن المفسدة تعتبر مفسدة باعتبار غلبة الفساد والضرر فيها. وهذا مطرد فى معظم المصالح، بل من العلماء من يميل إلى طرده فى جميع المصالح والمفاسد، كما هو منحنى شهاب الدين القرافى، الذى يقول: «استقراء الشريعة يقتضى أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلَّت على البعد. ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلت على البعد...»^(٢).

وعلى هذا التعميم سار الشاطبى. فلم يستثن من مصالح الدنيا ومفاسدها شيئا. فكلها فى نظره إنما تعتبر مصالح أو مفاسد على أساس التغليب لا غير.

(١) انظر فى ذلك:

- المستصفى للغزالي: ٢٨٦/١ و ٢٨٧.
 - المحصول للرازي: ٣١٩/٢ و ٥٩٠.
 - رسالة الطوفى فى المصلحة (ضمن: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، لخلاف): ص ١١١ - ١١٢.
 - الموافقات للشاطبى ٢٥/٢.
 - مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٥.
 - المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى لمصطفى زيد: ١٩ - ٢٢.
 - ضوابط المصلحة، للبوطنى: ٢٣.
 - نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى، لحسين حامد حسان: ٣ - ١٤.
 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، لأحمد الريسونى ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٢) شرح تنقيح الفصول: ٧٨.

قال: «إذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة. وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة...»^(١).

وإذا كان القرافي قد بنى حكمه وتعميمه على استقراء الشريعة كما قال، فإن الشاطبي بنى حكمه وتعميمه على استقراء الحياة وأحوالها، قال «وذلك أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين. فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهانه التجربة التامة...»^(٢).

وبهذا قال الدكتور فتحى الدرينى، مقتنياً فى ذلك أثر الشاطبى، قال: «ثبت بالاستقراء أنه لا توجد مصلحة لا تشمل على مفسدة، كما لا توجد مفسدة لا تنطوى على مصلحة»^(٣).

على أن العلماء الآخرين، وإن لم ينفوا إمكان وجود مصالح خالصة ومفاسد خالصة، فإنهم مقرون أن معظم المصالح والمفاسد إنما تعتبر كذلك على وجه التغليب فالشيخ ابن عاشور - مثلاً - تعرض لذكر المعايير العلمية التى تعرف بها المصلحة. فجعل منها: «أن يكون النفع أو الضرر غالباً تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل. وهذا أكثر أنواع المصالح والمفاسد المنظور إليها فى التشريع...»^(٤).

ومن النصوص القرآنية التى تشهد لما نحن فيه، ما جاء فى سياق التعقيب على حادثة الإفك، وهى الحادثة التى كان فيها إيذاء بليغ لرسول الله ﷺ، ولزوجته المطهرة الصديقة بنت الصديق، ولجماعة المؤمنين عموماً، وأثارت بينهم فتنة، وأوقعت فى صفهم هزة... ومع هذا كله جاء القرآن الكريم يصفها بأنها خير وأنها ليست شراً. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تحْسِبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾^(٥).

(١) الموافقات: ٢/٢٦.

(٢) الموافقات: ٢/٢٦.

(٣) الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده: ١٢٥.

(٤) مقاصد الشريعة: ٦٨.

(٥) سورة النور: ١١.

إن هذا التعقيب القرآني الحكيم يبدو مثيرا للاستغراب والتعجب. ذلك أن ما حصل كان فيه شر كثير، وضرر بليغ سواء على الرسول وعائشة وزوجه، أو على مجتمع المسلمين عموما. وهذا لا يجهله أحدا، ولا يقبل الشك ولا التشكيك. بل إن القرآن نفسه قال فيه: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾^(١)!!

ولكن هذا الاستغراب يزول عندما نعلم أن الحكم بالخيرية والشريعة، وبالصلاح والفساد، إنما يعتبر فيه الأغلب والأكثر.

قال ابن العربي «حقيقة الخير ما زاد نفعه على ضرره، وحقيقة الشر ما زاد ضرره على نفعه. وإن خيرا لا شر فيه هو الجنة، وشر لا خير فيه هو جهنم. فبني الله تعالى عائشة ومن مائلها ممن ناله همٌّ من هذا الحديث، أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير على ما وضع الله الشر والخير عليه في هذه الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع، ورجحان النفع في جانب الخير، ورجحان الضر في جانب الشر»^(٢).

لقد كان في حادثة الإفك من الدروس والعبر، وانكشف فيها من الحقائق، ونزل فيها من الأحكام، ما جعلها في النهاية خيرا للمسلمين، وخيرا لعائشة نفسها، إذ نزل فيها قرآن كريم يتلى إلى يوم القيامة. فبرأها القرآن ورفع منزلتها. وقد نبه الشيخ ابن عاشور على بعض ما استفاده المسلمون من حادثة الإفك، فذكر من ذلك الفوائد التالية.

- مزيدا من التمييز للمؤمنين، وللمنافقين.
- براءة فضلاء المؤمنين وارتفاع منزلتهم.
- خيبة المنافقين وغيظهم، مما يزيدهم حقارة وعزلة.
- نزول أحكام تشريعية جديدة، كان المسلمون بحاجة إليها.
- ظهور معجزات جديدة للنبي ﷺ...^(٣)

ولست أريد الاستقصاء والبيان لما تضمنته وأعقبته حادثة الإفك من نفع وخير للمسلمين، ولكنني أردت فقط بيان أن تلك المحنة التي نزلت بالمسلمين قد اعتبرت

(١) سورة النور ١٥.

(٢) أحكام القرآن: ٣/١٣٥٣ - ١٣٥٤.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ١٨/١٧٢.

فى حكم القرآن خيراً، وأنها ليست شراً، وأن ذلك الحكم ليس راجعاً لكونها خيراً محضاً لا شر فيه أبداً، بل لكون خيرها غلب شرها وغمره، فكان الحكم للغالب، وكان الاعتبار به، فالحكم على شىء بأنه خير لا يعنى بالضرورة أنه خير محض. والحكم على شىء بأنه شر لا يعنى بالضرورة أنه لا فائدة فيه ولا نفع.

هل توجد مصالح خالصة ومفاسد خالصة؟

إذا ظهر أن المصالح والمفاسد، تعتبر كذلك بناء على غلبة الصلاح أو الفساد فيها، فهل هذا يعنى عدم وجود مصالح خالصة، ومفاسد خالصة؟

رأينا أن كلا من القرافى والشاطبى يذهبان إلى نفى وجود الخالص من المصالح والمفاسد، وأنها جميعاً قائمة على التغليب.

وأشرت أيضاً إلى أن كثيراً من العلماء لا ينكرون وجود المصالح المحضة ولا المفاسد المحضة، وإن كانوا يعتبرونها قليلة بالنسبة إلى المصالح والمفاسد التغلبيية.

ومن هؤلاء الإمام عز الدين بن عبد السلام الذى يقول: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشرب والملابس والمناكب والمراكب والمساكن. لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وإن السعى فى تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها. فتحصيل هذه الأشياء شاق...»^(١).

وواضح من كلام ابن عبد السلام أنه لا ينظر فقط إلى المصلحة فى ذاتها وبمفردها، وإنما ينظر إليها فى تلازمها مع غيرها من المصالح والمفاسد، وإلا فإن الأكل فى ذاته مصلحة خالصة، وكذلك الشرب وكذلك اللبس، وكذلك النكاح، وكذلك الركوب، وكذلك السكن، فهذه المصالح فى حد ذاتها يمكن أن تكون مصالح خالصة. ولكنه نظر إليها نظرة واقعية، فوجد أنها لا تخلو من أن يسبقها، أو يرافقها، أو يتبعها شىء من الضرر والفساد. ولهذا فهى مصالح تغلبيية. وعلى أساس هذه النظرة. فإن المصالح الخالصة تكون عزيزة الوجود، إن لم تكن عديمة الوجود.

وقد اتجه العلامة ابن عاشور إلى إثبات وجود مصالح خالصة ومفاسد

(١) قواعد الأحكام: ٥/١.

خالصة، على قلتها أو ندرتها، فقال بعد أن نقل كلام ابن عبد السلام والشاطبي: «وياك أن تتوهم من كلامهما اليأس من وجود النفع الخالص والضرر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما، وليس فيه أدنى ضرر. وإن إحراق مال أحد إضرار خالص...»^(١).

قلت: إحراق مال أحد، قد يتصور فيه نفع وصلاح، بناء على ما قاله ربنا تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) فقد يكون في إحراق ماله نقصان بغيه وطغيانه ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾^(٣) وقد لا ينقص بغيه وطغيانه بإحراق ماله، ولكنه يقف ولا يزيد، وباستمرار الغنى كان سيزداد طغيانا وفسادا. وقد يكون صاحب المال مانعا للزكاة، فإذا احترق بعض ماله تذكر أو ذُكِّر، فاتعظ، فأخذ يؤدي حقوق العباد.

وهكذا فاحتراق المال ليس بالضرورة فسادا محضا. فقد يكون كذلك وقد لا يكون.

وأما تعاون شخصين فلا يكاد يخلو من أضرار ومفاسد. فكونه مجرد مصلحة تغليبية أظهر من المثال السابق. فالشريكان في تجارة مثلا. ينفقان وقتا ثمينا في التفاهم والاتفاق قبل بدء عملهما وأثناءه. وينفقان وقتا في المحاسبة وحل الخلافات بينهما. وقد يجر تعاونهما إلى هذا سوء ظن، أو غيبة، أو خصومة... وكل هذه مفاسد كثيرا ما تلازم تعاون الناس واشتراكهم في أعمالهم. وهى وإن كانت قليلة ومرجوحة، فإنها لا تسمح باعتبار كل تعاون بين شخصين مصلحة خالصة لهما. وأنه «ليس فيه أدنى ضرر» بل ما فى الأمر أن التعاون فى الغالب نفعه كبير ومصلحته عظيمة، وأضراره مغمورة لا عبرة بها.

وقد تطرق ابن القيم لهذه المسألة بشيء من التفصيل وذكر أن العلماء اختلفوا فى وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، وأنهم فى ذلك فريقان: فريق يثبت، وفريق ينفى. وبعد أن عرض أدلة الفريقين، قال:

«وفصل فى الخطاب فى المسألة: إذا أريد بالمصلحة الخالصة أنها فى نفسها

(١) مقاصد الشريعة: ٦٧.

(٢) سورة الشورى: ٢٧.

(٣) سورة العلق: ٦ - ٧.

خالصة من المفسدة لا يشوبها مفسدة، فلا ريب في وجودها. وإن أريد بها المصلحة التي لا يشوبها مشقة ولا أذى لا في طريقها والوسيلة إليها، ولا في ذاتها، فليست بموجودة بهذا الاعتبار: إذ المصالح والخيرات واللذات والكمالات كلها لا تنال إلا بحظ من المشقة، ولا يُعبرُ إليها إلا على جسر من التعب. . وإنما تخلص الراحة واللذة والنعيم في دار السلام: فأما في هذه الدار فكلا ولمّا. وبهذا التفصيل يزول النزاع في المسألة وتعود مسألة وفاق^(١).

وإذا كان لا بد من التسليم بوجود مصالح خالصة، ومفاسد خالصة في ذاتها فإن هذا التسليم لا بد معه من التسليم أيضا بجملة ملاحظات قد وقع التنبيه عليها فيما سبق، ولكني أعيدها لتجلية خلاصة هذه المسألة وهي:

١ - أن الخالص من المصالح والمفاسد عزيز ونادر. ويعتبر قدرا ضئيلا إلى جانب المصالح التغلبيية والمفاسد التغلبيية. وكل الذين دافعوا عن وجود المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، قد اضطروا للاعتراف بندرتها وضآلة قدرها كما يظهر ذلك من خلال الأمثلة القليلة جدا التي يمثلون بها. وقد يكون في بعضها نظر وهي الملاحظة الثانية.

٢ - بعض المصالح التي اعتبرت خالصة، إنما اعتبرت كذلك وسلّمت، بقدر من التجوز والتغاضي، من حيث كان معارضها ضئيلا وتافها لا يلتفت إليه. قال ابن عاشور: «على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولا عنه ممن يلحقه، فذلك منزل منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل، الذي يناول متاعا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل، لا أثر له في جلب ضر إليه»^(٢) وهذا ضرب من التقريب في الحكم والاعتبار. أي أن المصلحة هنا خالصة تقريبا. فتعتبر خالصة، وتسمى خالصة.

٣ - إذا كان ابن القيم - لكي يتمكن من الوصول إلي فصل الخطاب - قد فرق بين معنيين من خلوص المصلحة أو المفسدة، فإن ذلك التفريق يبقى ذهنيا نظريا. أما في القواعد فلا نجد إلا أحد المعنيين، وهو المصالح المشوبة والمستلزمة

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ١٥/٢ - ١٦.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٧.

لقدر من الضرر، يسبقها، أو يرافقها، أو يلحقها. وكذلك المفسد، لا بد لانتقائها ودفعها من التضحية بقدر من المصالح والمنافع. وإذا كان هذا هو الواقع المعيش، فإن الكلام فيه، لا فى الإمكان العقلى.

ونتيجة لكل من سبق نجد، أننا عمليا ليس أمامنا لتمييز المصالح والمفاسد واعتبارها وتقديرها إلا التقريب والتغليب.

التقريب والتغليب فى ترتيب المصالح:

وأعنى بترتيب المصالح تقسيمها إلى مراتب ودرجات حسب أهميتها ومنزلتها فى الشرع وفى حياة الناس.

وأشهر ما نجد فى هذا الباب هو التقسيم الثلاثى الذى يجعل المصالح على مراتب ثلاث هى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

ومن أقدم ما وصلنا من ترتيب للمصالح والأحكام على هذا النحو، ما نجده عند أمام الحرمين فى (البرهان)، وخاصة فى باب تقاسيم العلل والأصول، من كتاب القياس^(١). وقد استعمل مصطلحات الضرورات، والحاجات، والمحاسن.

ولم يقدم ضوابط عامة للتفريق بين هذه المراتب، ولكنه كان يعطى لذلك أمثلة. فمن قبيل الضرورات: حفظ الدماء المعصومة بالقصاص والزجر عن الاعتداء عليها. ومن قبيل الحاجات العامة: جواز الإجازات بين الناس. ومن قبيل المحاسن والمكرمات: الطهارات...

ثم جاء بعده تلميذه أبو حامد الغزالي، فسار على هذا المنوال، ولكنه هذب وأضاف. فقال فى (شفاء الغليل): «إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

فمنها: ما يقع فى محل الضرورات، ويلتحق بأذيالها ما هو تتمه وتكملة لها.

ومنها: ما يقع فى رتبة الحاجات، ويلتحق بأذيالها ما هو كالتتمه والتكملة لها.

ومنها: ما يقع فى رتبة التوسعة والتيسير. الذى لا ترهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة. فيكون ذلك أيضا

(١) انظر البرهان: ٩٢٣/٢ إلى ٩٦٤.

مقصودا في هذه الشريعة السهلة الحنيفة. ويتعلق بأذيالها ولواحقها ما هو في حكم التحسين والتتمة لها، فتصير الرفاهية مهياة بتكميلاتها^(١).

ويلاحظ أنه قد تحدث عن سمات المرتبة الأخيرة بما يوضح إلى حد ما - أهميتها ووظيفتها، وهو ما لم يفعله مع المرتبة الأولى والثانية، إلا أنه مثل المرتبة الأولى بحفظ النفوس بالقصاص، وحفظ الأموال بالقطع. ويفهم من سياق كلامه^(٢)، أنه يعتبر المرتبة الأولى متمثلة في حفظ الضروريات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ومن الأمثلة التي أدرجها ضمن المصالح الحاجية: تزويج الولي للصغير والصغيرة حرصا على مصلحتهما وعدم تفويت فرصة الزواج عليهما^(٣).

ومن أمثلة التحسينات عنده: مراعاة الكفاءة في الزواج، والمحافظة على مهر المثل^(٤). وأدرج ضمن هذه الرتبة - بصفة عامة - كل ما يدخل في «رعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات»^(٥).

وفي كتابه (المستصفى) لم يكذ يضيف جديدا في هذا الباب، إلى ما ذكره في (شفاء الغليل)، بل أنه أعاد بعض التعريفات والأمثلة بحذافيرها^(٦).

ومضى الأصوليين من بعده يكررون ما قاله ويحومون حوله . . .

ثم جاء الشاطبي، ولكنه في هذه النقطة بالذات، لم يضيف الشيء الكثير إلى ما قاله أبو حامد. . . ولعل أهم إضافة له هي وضعه لضوابط تتميز بها مرتبة الضروريات، ومرتبة الحاجيات وهو ما أغفله الغزالي.

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: ١٦١ - ١٦٢.

(٢) انظر خاصة ص ١٦٠.

(٣) شفاء الغليل ١٦٥.

(٤) نفسه ١٦٧.

(٥) نفسه ١٦٩.

(٦) انظر: المستصفى ٢٧٩/١ إلى ٢٩٠.

قال فى تعريف الضروريات: «فمعناها أنها لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفى الأخرى: فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»^(١).

وقال فى تعريف الحاجيات: «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق، المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة...»^(٢).
أما التحسينيات، فكرر فيها ما قاله الغزالي تقريباً^(٣).

وإذا كانت مرتبة الضروريات تمثل عادة بالضروريات الخمس، فإن الشاطبي قد توسع شيئاً ما فى ترتيب عدد من المصالح والأحكام المشتملة عليها، ضمن مرتبة الحاجيات والتحسينيات، واختار أمثله من مختلف الأبواب الفقهية من عبادات، وعادات ومعاملات، وجنايات^(٤).

والذى أردت من إثارة مسألة الترتيب هذه، هو أن أبين أنه ليس هناك حد فاصل ونهائى بين المصالح المعتبرة ضرورية، والمصالح المعتبرة حاجية، والمصالح المعتبرة تحسينية. وليس فى الإمكان التفريق بين هذه المراتب - فى غالب الأحيان - إلا على وجه التقريب والتغليب.

فلو أخذنا الأحكام الفقهية وأردنا أن نوزعها على المراتب الثلاث، لتحيرنا فى كثير منها، ولاختلفنا فى كثير منها، مما يجعلنا فى النهاية نسلم بأن الأمر لا بد فيه من التقريب والتغليب. وكذلك لو انطلقنا من المصالح ومطالب الناس ذاتها، فنصل إلى نفس النتيجة.

وليس هذا قاصراً على التفصيل والتطبيق، بل هو واقع - ولو بدرجة أقل - حتى فى جانب التنظير والتععيد. فمثلاً لو قارنا تمييز كل من الغزالي والشاطبي للتحسينيات، لوجدنا الغزالي يعتبر وظيفتها هى «التوسعة والتيسير» بينما نجد هذه

(١) الموافقات: ٨/٢.

(٢) نفسه: ١١ - ١١.

(٣) نفسه: ١١.

(٤) نفسه: ١١.

الوظيفة مسندة إلى الحاجيات عند الشاطبي . والتحسينيات عنده يقتصر دورها على «التحسين والتزيين»^(١) ، وهو ما أسنده الغزالي إلى مكملات التحسينيات ، كما تقدم في كلامه .

ويبدو أن العلماء الخائضين في هذا الموضوع كانوا على وعى واقتناع بأن هذا الترتيب الثلاثي غير كاف لتمييز رتب المصالح وإبرازها، وأن الاقتصار على الرتب الثلاث إنما هو للتيسير والتقريب . ولهذا نجدهم جعلوا مع كل مرتبة مرتبة أخرى، هي مكملاتها، على غرار ما فعله المحدثون عندما قسموا الأحاديث إلى صحيح وحسن وضعيف، ثم وجدوا هذه المراتب لا تستوعب فجعلوا مع الصحيح لذاته، الصحيح لغيره، ومع الحسن لذاته، الحسن لغيره، ومع الضعيف المضعف والضعيف المعتضد . . .

ووجدنا من العلماء من يتجاوز التقسيم الثلاثي للمصالح من أول خطوة . فالتقسيم عند الجويني خماسي، وإن كان عند التمحيص يؤول إلى الأقسام الثلاثة . . .^(٢)

ونقل السيوطي عن بعضهم أن «المراتب خمسة: ضرورة، وحاجة، ومنفعة، وزينة، وفضول .

فالضرورة: بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب . . .

والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة .

والمنفعة: كالذي يشتهي خبز البر، ولحم الغنم، والطعام الدسم .

والزينة: كالمشتهى الحلوى والسكر، والثوب والمنسوج من حرير وكتان .

والفضول: كالتوسع بأكل الحرام والشبهة^(٣) .

وعلى كل فالعبرة ليست في وضع الأقسام والرتب، وجعلها ثلاثا أو خمسا أو سبعا، بل العبرة في وضع الحدود الفاصلة بين كل مرتبة وأخرى، والعبرة أكثر

(١) نفسه: ١٢ .

(٢) انظر توضيح ذلك في: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٣) الأشباه والنظائر: ٨٥ .

فى توزيع المصالح والمفاسد وتصنيفها على الرتب الموضوعه فهاهنا تظهر الأهمية والفائدة، وهاهنا تكمن الصعوبة، فلا يسعفنا حينئذ سوى الاعتماد على التقريب والتغليب.

وقد ذكر الدكتور البوطى عددا من الأمثلة للمصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة ثم قال: «أما ما وراء القدر الذى ذكرناه، وذلك كالتفاوت الدقيق الذى قد يكون فى درجة الحاجيات أو التحسينيات نفسها، فلم نعرض له، لأن هذا التفاوت لا يخضع كما ذكرنا لضابط يمكن الاجتماع عليه، وإنما هو عائد إلى ملكة المجتهد وفقهه^(١)».

وقد يتساءل البعض عن جدوى التصنيف والترتيب التفصيليين للمصالح والمفاسد. وقد يرى البعض الآخر أن هذا مجرد تعمق نظرى، أو مجرد تفلسف فى مقاصد الشريعة، فلا لزوم لإضاعة الوقت فى وضع الضوابط وتحديد الحدود التفصيلية، ولا فائدة من محاولة فرز الأحكام وتوزيعها على المراتب الثلاث...

ولهذا أرى أنه لا بد من كلمة حول الفائدة «العملية» لترتيب المصالح والمفاسد. وفائدة ذلك تتجلى فيما يلى:

١ - من المعلوم أن «الضرورات تبيح المحظورات» ولهذا نحتاج إلى معرفة ما يدخل فى الضرورات، فتباح عنده المحظورات، وما ليس كذلك. وبدون تحديد ضروريات كل صنف من أصناف المصالح، ستبقى قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» بلا فائدة أو بلا معنى. ويذهب الناس فى تضيقها وتوسيعها كل مذهب. وهذا يعنى الفقهاء، وعامة المكلفين. فلا بد إذا من تحديد أكثر ما يمكن من الضروريات، وأيضا لا بد من وضع ضوابط تصلح للتطبيق على نوازل الواقع ومستجداته وهذا لن يتأتى إلا على وجه التقريب. والتقريب خير من التعطيل كما قال القرافى.

ومن أحسن وأشمل ما وقفت عليه فى شأن تعريف الضرورة وضبط حدودها ما قاله الدكتور وهبة الزحيلي، وهو: «الضرورة: هى أن يطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، وتوابعها ويتعين عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك

(١) ضوابط المصلحة: ٢٦٢.

الواجب، أو تأخيره عن وقته، دفعا للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود الشرع»^(١).

غير أن هذه الضرورة الملجئة، ليست هي كل ما يعنيه العلماء بالمصالح الضرورية بل يعنون كل ما يتحقق به الحد الأدنى من الحفظ والاستمرار للمصالح الأساسية (وهي: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال) سواء كان ذلك من قبيل الجلب أو الدفع^(٢) أو بعبارة الجويني: النفع والدفع^(٣) وبعبارة الشاطبي: الحفظ الوجودي، والحفظ العدمي^(٤).

٢ - من القواعد الفقهية المعمول بها، قاعدة «الحاجات تنزل منزلة الضرورات»^(٥) ولتطبيق هذه القاعدة لابد أولا من معرفة الحاجات وتمييزها، ولابد ثانيا من تمييز بعض الحاجات عن بعض، لنعرف الحاجات التي تنزل منزلة الضرورات، والتي لا تنزل هذه المنزلة. أما أن تنزل جميع الحاجات منزلة الضرورات، فهذا غير وارد.

٣ - وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح والمفاسد وترتيبها، هو التعارض بينها ففي كل حين، وفي كل حال تتعارض المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، أو تتعارض المصالح مع المفاسد. ولا يكون أماننا سوى الترجيح. والترجيح لا يتأتى إلا مع ترتيب المصالح والمفاسد، لنعرف ما نقدم وما نؤخر، وما نحفظ وما نُفُوت.

التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة:

مصلحة الشريعة الإسلامية ومصلحة أحكامها مسألة لا تحتاج إلى إثبات ولا إلى بيان. فعليها عاشت الأمة سلفا وخلفا. علماء وعامة ولم يكن للنزعة الظاهرية أن تؤثر على إجماع الأمة على اعتبار أحكام الشريعة إنما ترمى إلى حفظ مصالح العباد على أرقى وجه وأتمه. في عاجل حياتهم وآجلها.

ولكى يكون حظ المصالح أرقى وأتم وأسلم، جاءت الشريعة لا لتقرر مبدأ

(١) نظرية الضرورة الشرعية: ٦٧ - ٦٨.

(٢) أقصد ما يعبر عنه بـ «بالمصالح ودرء المفاسد».

(٣) انظر البرهان: ٢ - ٩٢.

(٤) انظر الموافقات ٢.

(٥) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٨. والقاعدة ٣١، من مجلة الأحكام العدلية.

غاية المصالح فحسب، ولا لتضع تشريعاتها على أساس حفظ المصالح فحسب، بل جاءت بقواعد وموازين لحفظ المصالح، وجاءت بترتيبات وألويات للمصالح. وإذا كان هذا كله معلوماً ومسلماً، فإن الذى يعينى الآن تقريره والتسليم به هو ما يترتب عنه ويتفرع عنه. وأعنى على وجه الخصوص أمرين هما:

١ - ضرورة النظر المصلحى إلى النصوص والأحكام الشرعية، باعتبار أن وراء كل حكم شرعى مصلحة أو مصالح يرمى إلى جلبها، أو مفسدة أو مفسدات يرمى إلى دفعها. وأن ذلك هو غاية عملنا بمقتضى الحكم الشرعى والنص الشرعى، وأنا نكون متمسكين بحكم الشرع بقدر ما نحقق من مقاصده المصلحية، ونكون مضيعين له بقدر ما نفوت من مقاصده المصلحية. ولا تنافى أبداً بين هذا الاعتبار وبين اعتبار التعبد. فالتعبد ثابت من حيث إننا نفعل ذلك إيماناً وامثالاً. بل إن أكمل صور التعبد هى تلك التى تجمع بينه وبين الاعتبارات المصلحية.

٢ - ضرورة الأخذ بمبدأ التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة. وهذا هو بيت القصيد. فحياتنا الخاصة والعامة، وحياتنا الدينية والدنيوية - إن صح هذا التفريق - تعج بالتعارضات بين المصالح والمفاسد. فليس من المصلحة فى شىء إهدار ما تعارض من المصالح وليس من المصلحة فى شىء إهدار المصلحة الكبرى للصغرى. وليس من المصلحة فى شىء إهدار مصالح بدعوى أنها غير منصوص عليها، أو ارتكاب مفسد بدعوى أنها غير منهى عنها. وليس من المصلحة فى شىء إهدار مصالح جليلة لمصلحة أدنى منها وكثير بدعوى أن هذه منصوصة وتلك مرسلة. وليس من المصلحة فى شىء ارتكاب مفسد خطيرة بدعوى أن نصاً ما قد أباحها أو أباح السبيل إليها.

لا أريد أن نحدث انفصاماً بين النص والمصلحة. كذلك الذى توهمه نجم الدين الطوفى رحمه الله^(١). ولكن، لنعلم أن تنكرنا للمصالح الحقيقية الثابتة، وسكوتنا أو إقرارنا للمفاسد الحقيقية الثابتة، وكذلك إهدارنا للمصالح الغالبة الراجحة لنعلم أن هذا هو سبب الفصام المتوهم بين النص والمصلحة. ولرفع هذا الفصام المزعوم، لا بد من الرجوع إلى الفكرة الأولية المسلمة، وهى مصلحة الشريعة وأحكامها، ثم طرد هذه الفكرة بثبات وتوازن، وعن علم ونظر. ومن

(١) سيأتى ذكر ذلك قريباً إن شاء الله.

ذلك تغليب ما غلب وترجيح ما رجح .

انظر إلى الإمام شهاب الدين القرافي وهو يقرر في ثقة واطمئنان «اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفسد...»^(١).

وهو في ذلك موافق لشيخه الإمام ابن عبد السلام الذي يقول: «المصالح والمفسد في رتب متفاوتة. وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى. وعلى رتب المفسد تترتب الصغائر وعقوبات الدنيا والآخرة...»^(٢).

يوضح ذلك إمام ثالث من أئمة الشريعة. هو أبو إسحاق الشاطبي، حيث يقول: «إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح والمفسد أمرا كلياً ضرورياً، كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب. وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً. فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية. والمعصية صغيرة من الصغائر. وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً. كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد. بل لكل منها مرتبة تليق بها»^(٣).

وهكذا، فالمصلحة هي الأساس، وعلى هذا الأساس تتقرر الأوامر والنواهي. الأوامر لجلب المصالح، والنواهي لدرء المفسد. وعلى هذا الأساس تتفاوت مراتب الفضل والأجر، ومراتب العقوبة والإثم، سواء في الدنيا أو في الآخرة. وعلى هذا الأساس تأخذ الأحكام الشرعية مواقعها ومراتبها.

يقول الإمام الشاطبي أيضاً: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء. والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نهي، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص. وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع»^(٤).

فمثلاً جاء النهي عن شهادة الزور، وأنها من أكبر الكبائر. فهل معنى هذا أن كل شهادات الزور على درجة واحدة من التحريم والإثم؟

(١) الفروق - الفرق ١٣٦.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/٢٤.

(٣) الموافقات ٢/٢٩٩ - ٣٠٠.

(٤) الموافقات ٣/١٥٣.

لو ذهبنا نتتبع شهادات الزور فى الدنيا لأمكن أن نصنف منها عشرات الأصناف، وعشرات الرتب، والنص المحرم^(١) - من حيث لفظه - لا يفرق بين شهادة زور وغيرها، ولكن منطق المصالح والمفاسد يقضى بلا تردد أن مراتب التحريم والإثم فى شهادات الزور تكون وفق ما يترتب عنها من المفاسد والإضرار. فشهادة الزور قد ينتج عنها أكل مال بالباطل، والمال مقادير وقد ينتج عنها استحلال فرج حرام، وقد ينتج عنها تحريم فرج حلال. وقد ينتج عنها إثبات نسب باطل، أو إبطال نسب صحيح. وقد ينتج عنها قتل برئ. أو جلده. أو سجنه . . . فإذا كانت أدنى شهادات الزور تعتبر بمقتضى النص محرمة ومن أكبر الكبائر، فلا شك - بمقتضى المفاسد الناجمة عنها - أنها تكبر وتكبر كلما زادت أضرارها على الناس . . .

ومثال آخر، يذكره ابن عبد السلام، هو جريمة التولى يوم الزحف، فإنها معدودة بنص الحديث من الكبائر، ومن الموبقات^(٢). ولكن أسوأ منها وأفظع جريمة أخرى ليس فيها وعيد منصوص ولا عقوبة محددة، هى كشف أسرار المسلمين لأعدائهم. يقول فى ذلك ابن عبد السلام: «وكذلك لو دل الكفار على عورة المسلمين، مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته، ويسبون حرمهم وأطفالهم، ويغتنمون أموالهم، ويزنون بنسائهم، ويخربون ديارهم، فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر، مع كونه من الكبائر»^(٣).

وما يقال فى المفاسد وأثرها فى درجات التحريم، يقال نظيره فى المصالح وأثرها فى درجات الوجوب . . . وإذا ظهر المقصود فلتقس أمثلة أخرى على ما ذكر. فإن المهم عندى هو إعادة الاعتبار إلى فقه المصالح والمفاسد. فهو الفقه

(١) النصوص فى تحريم شهادة الزور كثيرة. اقتصر منها على حديث الصحيحين، عن أبى بكره قال، قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثا - قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا، فجلس وقال: ألا وقول الزور، وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت.

(٢) عن أبى هريرة، أن النبى ﷺ قال: اجتنبوا السبع الموبقات، قلنا: وما هى يا رسول الله؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات. رواه مسلم.

(٣) قواعد الأحكام ١٩/١.

الصحيح والأصيل، وهو فقه الصحابة خير القرون، ولنتأمل هذا النموذج الذى هو أشبه ما يكون بكلام النبوة وهدى النبوة.

روى الامام مالك بسنده إلى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه، أنه: «قال لإنسان: إنك فى زمان كثير فقهاؤه، قليل قراؤه تحفظ فيه حدود القرآن، وتُضَيِّع حروفه. قليل من يسأل كثير من يعطى، يطيلون فيه الصلاة ويقصرون فيه الخطبة يُبَدُون^(١) أعمالهم قبل أهوائهم. وسيأتى على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، تحفظ فيه حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثير من يسأل، قليل من يعطى، يطيلون فيه الخطبة، ويقصرون فيه الصلاة، يبدون فيه أهوائهم قبل أعمالهم^(٢)».

وجوهر الاستشهاد عندى بهذا النص، هو أن ابن مسعود - بنفسه ويعصره - يمثل فقه المصالح والأولويات الصحيحة ووضع كل شىء فى مرتبته حسب أهميته ومصلحته. وهو رضى الله عنه يحذر من زمان تنقلب فيه الأولويات، وتختل فيه الموازين، ولا يبقى للمصالح ترتيبها الصحيح.

يقول العلامة ابن عاشور: «مساق كلام ابن مسعود: الثناء على الزمان الذى هو فيه، بأن أهله يضعون أمر الدين مواضعها، فيقدمون الأنفع على غيره، ولا يشتبه عليهم التفريط بالاستقامة، وذم الزمان الذى سيجىء بأن أهله يفيتون الأنفع والنافع ويعبأون بما دون الأنفع، وبالضار، لأنهم لا يضعون أمور الدين مواضعها فى الترتيب والارتكاب...»^(٣).

وترتيب المصالح حسب أهميتها وفائدتها، وكذلك ترتيب المفاسد حسب ضررها وخطورتها، ينبى عليه إعطاء كل مصلحة ما تستحقه من الحفظ والعناية، وإعطاء كل مفسدة ما تستحقه من الدرء والوقاية، وينبى عليه أمر آخر، هو ما أريد الوصول إليه الآن، وهو مشروعية التغليب والترجيح بين المصالح والمفاسد عند تعارضها وتدافعها.

فمن يقول بمصلحية الشريعة وأحكامها، يقول حتما بتفاوت المصالح وتفاضلها ومن يقول بهذا يقول تلقائيا بوجوب التغليب بين المتعارض منها، لأن «تقديم

(١) أى يقدمون. والمعنى أن أعمالهم لا تأتى عن هوى، بل الهوى تابع.

(٢) الموطأ ١/١٧٣.

(٣) كشف المغطى: ١٢٢ - ١٢٣.

الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب»^(١) كما يقول شيخ المصالح ابن عبد السلام. ويضيف رحمه الله «ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقى جاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت»^(٢).

فالتغليب بين المصالح والمفاسد خلقه الله فطرة وغريزة، وأرشد إليه ديانة وشريعة، قال الإمام الغزالي: «عند تعارض مصلحتين ومقصودين . . . يجب ترجيح الأقوى»^(٣).

والأقوى من المصلحتين ليس إلا ما كان أنفس قيمة، أو أوسع نفعاً، أو أقل ضرراً، على ما سيأتي تفصيله قريباً بحول الله تعالى، وإنما أرمى الآن إلى تقرير المبدأ وتثبيته.

وفي نطاق هذا المبدأ، وقف الفخر الرازي وقفة تأصيلية محكمة، وذلك عند تفسيره لقوله سبحانه ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾^(٤) قال رحمه الله: « . . . فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع، وهذا أصل معتبر في كل الشريعة. لأن كل واقعة تقع: فإما أن يكون النفع فيها خالصاً، أو راجحاً، أو الضرر يكون خالصاً، أو راجحاً. أو يتساوى الضرر والنفع، أو يرتفعاً.

أما القسمان الأخيران - وهو أن يتعادل الضرر والنفع، أو لم يوجد قط - ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان. وإن كان النفع خالصاً وجب الإطلاق بمقتضى هذه الآية.

وإن كان النفع راجحاً والضرر مرجوحاً، يقابل المثل بالمثل، ويبقى القدر الزائد نفعاً خالصاً، فيلتحق بالقسم الأول الذي يكون النفع فيه خالصاً. وإن كان الضرر خالصاً، كان تركه خالص النفع، فيلتحق بالقسم المتقدم. وإن كان الضرر راجحاً، بقي القدر الزائد ضرراً خالصاً، فكان تركه نفعاً خالصاً. فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الأحكام التي لا نهاية لها في

(١) قواعد الأحكام ٥/١.

(٢) قواعد الأحكام ٥/١.

(٣) المستصفى ٢١٢/١.

(٤) سورة الأعراف: ٣٢.

الحل والحرمة... (١)».

غير أن هذا المنطق الحسابي الذي يبدو غاية في الوضوح والبداهة من الناحية النظرية والتعديدية، لا ينبغي أن يخدعنا وينسينا التعقيدات البالغة عند الممارسة والتطبيق، بحيث نحتاج إلى عناء كبير ويقظة بالغة لكي ندرك أى النفعين أنفع، وأى الضررين أضر، وهل النفع والضرر متساويان أو متفاوتان، وكذلك النفعان المتعارضان، والضرران المتعارضان... ولهذا لا بد ولا مفر من الرضى بالتقريب والتغليب فى كثير جدا من الحالات.

(١) مفاتيح الغيب ٢٠٢/٤.

المبحث الثاني معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة

التغليب بين المصالح المتعارضة والمفاسد المتعارضة وبين المصالح المتعارضة مع المفاسد، قد يكون الأمر فيه واضحا ميسورا لكل واحد، ويقع بنوع من التلقائية والبداهة، باعتبار أن ذلك «مركوز في طبائع العباد» كما قال ابن عبد السلام، يكون هذا واضحا ميسورا في مثل الأمثلة التي ضربها، هي أن تخير صبيا بين لذيذ وألذ، فيختار الألد، وتخيره بين فلس ودرهم، فيختار الدرهم، وتخيره بين درهم ودينار، فيختار الدينار^(١).

ولكن أمر المصالح والمفاسد المتفاوتة والمتعارضة لا يقف عند هذا الحد، ولا ينحصر في أمثال هذه الصور البسيطة. بل تتشابك الأمور وتتداخل وتلتبس في حالات وصور لا حصر لها، حتى لتجد قوما ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٢) وتجد من يعيشون في الأرض فسادا وهم يرددون: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾^(٣) وآخرين ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾^(٤).

ولا يعصم من هذا إلا العلم والبصيرة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥) ومن هنا، فإن كثيرا من صور التعارض بين المصالح والمفاسد، لا بد لها من أهل العلم والاجتهاد. ينظرون فيها في حينها، ويقلبون النظر فيها بجميع ملابساتها، ومن جميع وجوهها، فيوازنون ويسددون ويقاربون.

وسواء كان النظر والتغليب من قبل الفقهاء المجتهدين ومن والاهم من القضاة

(١) قواعد الأحكام ٥/١.

(٢) سورة الكهف: ٩٩.

(٣) سورة البقرة: ١٠.

(٤) سورة التوبة: ١٠٢.

(٥) سورة الأنبياء: ٧.

والمفتين، أو كان من قبل المكلفين أنفسهم، فيما يقرب الأمر فيه ويتأتى لهم تمييز راجحه من مرجوحه، فإنه لابد في كل تغليب، وفي كل تقديم وتأخير، من معيار أو معايير - حتى لا يكون التغليب اعتباطاً وتخبطاً، ولا هوى وشهوة.

وقد بث العلماء - صراحة أو ضمناً - عدداً من معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد. وقد وجدت من صميم مهمتى فى هذا البحث، أو أتناول موضوع هذه المعايير، لأجمع بعض ما تفرق، وأجلى ما كان ضمناً أو عارضاً فى كلام العلماء، واجتهاداتهم، وأضيف ما عسى أن يكونوا سكتوا عنه أو غفلوا عنه. مع إعطاء الأمثلة التطبيقية لكل معيار.

ولا يخفى أن معايير الترجيح لا تكاد تخصى، وكل معيار يمكن أن تنفرع عنه وتندرج تحته، أو تلحق به، أو تستدرك عليه، معايير أخرى تخصص أو تقيد... ثم إن الترتيب الذى سأعرض به هذه المعايير ليس بالضرورة هو الترتيب الذى يجب سلوكه عند إرادة التغليب والترجيح. بل التطبيق له نظره الخاص وتحريه الخاص، وحينئذ يظهر المعيار الحاسم فى المسألة.

المعيار الأول النص الشرعى

لا أعنى بهذا ما يردده جمهور الأشاعرة من أن المصلحة لا تصبح مصلحة إلا بحكم الشرع، وأن المفسدة لا تصبح مفسدة إلا بحكم الشرع، وأن الأمور قبل حكم الشرع لا توصف إلا بحسن ولا بقبح ولا صلاح ولا فساد. لست أعنى هذا ولست أقول به وقد بينت بطلانه فى غير هذا البحث... (١).

الذى أعنيه هو أنه بعد أن ثبت أن الشريعة «إنما وضعت لمصالح العباد فى العاجل والآجل معا» (٢)، وثبت أن أحكامها منبئية على هذا الأساس، فهذا يعنى أن النص الشرعى والحكم الشرعى منطويان، ولا بد، على جلب مصلحة أو درء مفسدة، وأنه على قدر الحكم الذى أعطاه الشرع على قدر ما تكون المصلحة والمفسدة. أى أن هناك تكافؤ بين المصلحة وبين الحكم المتعلق بها.

فقد صار عندنا تلازم متبادل بين المصالح والمفاسد، وبين الأحكام الشرعية، أى أن إيماننا بمصلحية الشريعة يجعلنا نعتقد أن لكل مصلحة حكما يناسبها، ولكل حكم مصلحة تناسبه، وهذا يعنى أيضا أن هناك تلازما رتبيا بين الأحكام الشرعية من جهة، وبين ما تعلقت به مصالح ومفاسد.

وفى هذا المعنى يقول الشهاب القرافى: «والمصلحة إذا كانت فى أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب».

وإن كانت فى أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب.

ثم إن المصلحة تترقى، ويرتقى الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلى أدنى مراتب الوجوب.

وكذلك نقول فى المفسدة بجملته وترتقى الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلى أدنى مراتب التحريم... (٣).

وبناء على هذا صار مسلما عند كافة العلماء، أن تعارض الواجب مع المنسوب

(١) انظر مبحث (إدراك المصالح بالعقل؟) فى كتاب: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى ص ٢٤١ وما بعدها.

(٢) انظر الموافقات ٨/٢.

(٣) الفروق. الفرق ١٣٦.

يقتضى تقديم الواجب، ولو بإسقاط المندوب، وأن تعارض المحرم مع المكروه، يقتضى تقديم درء المحرم، ولو بارتكاب المكروه.

ومن أمثلة هذا الباب فى السنة حديث العابد جريج، وهو فى الصحيحين، عن أبى هريرة رضى الله عنه، وفيه عن النبى ﷺ: «وكان جريج رجلا عبدا، فاتخذ صومعة، فكان فيها، فأته أمه وهو يصلى فقالت: يا جريج. فقال: يارب أمى وصلاتى، فأقبل على صلاته، فانصرفت فلما كان من الغد أته وهو يصلى، فقالت: يا جريج فقال يارب أمى وصلاتى فأقبل على صلاته فانصرفت، فلما كان من الغد أته وهو يصلى، فقالت: يا جريج فقال يارب أمى وصلاتى فأقبل على صلاته، فقالت اللهم لا تمته حتى تریه وجوه المومسات. فتذاكر بنو إسرائيل جريجا وعبادته، وكانت امرأة بغى يتمثل بحسنها، فقالت: إن شتم لأفتننه لكم. قال: فتعرضت له فلم يلتفت إليها. فأنت راعيا كان يأوى إلى صومعته فأمكنته من نفسها، فوقع عليها، فحملت. فلما ولدت قالت هو من جريج. فأتوه فاستنزلوه وهدموا صومعته وجعلوا يضربونه، فقال: ما شأنكم؟ قالوا: زنت بهذه البغى فولدت منك! فقال: أين الصبى؟ فجاؤوا به، فقال دعونى حتى أصلى، فلما انصرف أتى الصبى. فطعن فى بطنه وقال: يا غلام من أبوك؟ قال: فلان، الراعى. قال: فأقبلوا على جريج يقبلونه ويتمسحون به وقالوا: نبى لك صومعتك من ذهب. قال: لا، أعيدوها من طين كما كانت ففعلوا»^(١).

ومحل الشاهد فى هذا الحديث هو أن جريجا لما دعت أمه وهو يصلى، تردد بين أن يستجيب لأمه ويقطع لذلك صلاته، أو أن يستمر فى صلاته ولا يجيب أمه. ولكنه رجح متابعة صلاته على إجابة أمه. فدعت عليه فاستجيب دعوتها ونزل به ما نزل من البلاء. فكان فى ذلك دليل على خطئه فى ترجيح صلاته على إجابة أمه.

تفسير ذلك عند العلماء، أنه قدم المندوب على الواجب، حيث أنه كان فى صلاته نفل وتطوع، بينما بر الأم وإجابتها واجب. فلما ترك الواجب واشتغل بالمندوب استحق العقوبة التى نزلت به.

قال النووى: «وفى حديث جريج هذا فوائد كثيرة: منها عظم بر الوالدين،

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ١٠٦/١٦ - ١٠٧.

وتأكد حق الأم وأن دعاءها مجاب، وأنها إذا تعارضت الأمور بُدئ بأهمها... (١)»

ومن أمثلة هذا الباب أيضا نازلة شغلت فقهاء عمالقة بالأندلس أوائل القرن الثامن الهجرى، وبالضبط عام اثنين وسبعمائة، ودار فيها نقاش فقهي طويل (٢). وذلك أن صومعة أحد المساجد كانت وسط الدور، فكانت تشرف عليها. فكان المؤذن إذا صعد الصومعة ليؤذن أصبحت البيوت وحرماؤها تحت بصره. وسبب ذلك حرجا وتضايقا لبعض الناس، خاصة وأن المؤذن يصعد ويشرف عليهم خمس مرات فى اليوم. فلا بد أن يقع بصره على ما لا يجوز، وأن يوقع الناس فيما لا يحبون. فرفعت الشكوى إلى فقهاء عمالقة، فمنهم من أفتى بمنع المؤذن من صعود الصومعة، ومنهم من أقره على صعوده، وأن على جيران الصومعة أن يستتروا ويحتاطوا، وعلى المؤذن أن يغض بصره.

وكان أبرز الفقهاء الذين أفتوا فى النازلة، القاضى أبو عمر بن منظور - وهو الذى يصفه صاحب المعيار بالإمام وبالأستاذ (٣) - فكان من القائلين بمنع المؤذن من صعود الصومعة، وأطال فى الاستشهاد على فتواه ومعارضة استدلال المخالفين. ولكن أهم ما بنى عليه فتواه هو موازنة حكم الصعود إلى الصومعة، ومدى ما فيه من مصلحة مع النظر إلى الحرمات والعورات، ومدى ما فيه من ضرر وفساد على الناس. ومما قاله فى ذلك: «لكنه وجدنا هذا الصعود يشمل كونه ابتغاء الخير والثواب، وهذا مندوب، وكونه اطلاعا على حرم المسلمين وهو حرام لا يحل... (٤)» وقال أيضا: «فمنعُ صاحب المنزل المذكور من حقه فى منزله أكبر ضررا وأشد أذى من منع المؤذن من المنار...» (٥).

قلت: وليس من هذا القبيل انزعاج بعض الغافلين من صوت المؤذن الذى يستعمل مكبر الصوت، خاصة فى أذان الفجر. فإن بعض الناس يتذمرون منه ويشتكون. بدعوى أن ذلك إذابة لهم، أو إزعاج لصبيانهم ولمرضاهم، وأنهم ربما ناموا متأخرين فيفسد عليهم نومهم... فهذا كله كلام لا وزن له عند النظر

(١) النووى على مسلم ١٦/١٠٨.

(٢) انظر المعيار العرب ٨/٤٧٠ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق ٤٥٩، وقد توفى سنة ٧٣٥ انظر ترجمته فى الديباج: ١٩٢.

(٤) نفسه ٤٨٠.

(٥) نفسه ٤٧٩.

والتمحيص بمقتضى الموازين والاعتبارات الشرعية. ذلك أن الاستيقاظ فى وقت الأذان واجب. فمن كان مستيقظا فيها ونعمت، ومن كان نائما فيجب عليه أن يستيقظ، حتى لو فرضنا فى الأذان شيئا من الإزعاج والتشويش لبعض الناس فى أحيان نادرة، فإن ذلك لا يرقى أثره وضرره إلى حد أن يؤثر على الأذان بالمكبر ويمنعه.

وإنما عرجت على هذه المسألة لما تداولته الصحف منذ سنوات من منع الأذان بمكبر الصوت، فى أحد الأحياء الراقية بإحدى العواصم الإسلامية الكبرى.

ومن الحالات التى يخل فيها بعض المسلمين بالترتيب الشرعى للتكاليف والمصالح، لجوء بعض الأغنياء إلى أداء الحج والعمرة سنة بعد أخرى على سبيل التطوع والتنفل، وهم تاركون - أو مقصرون على الأقل - لبعض واجباتهم المالية كالزكاة والجهاد بالمال، وإطعام الجائعين فى معاملهم أو حدائقهم أو حظائرهم...

تجد أحدهم مطوقا بهذه الواجبات الجليلة والخطيرة الشأن، وهو غير آبه لها ولكنه حريص على امتطاء الطائرة والتوجه إلى مكة والمدينة كل سنة. أو مرتين فى السنة. فينفق فى ذلك أموالا طائلة، ليكمل الحجة العاشرة، والعمرة العشرين.

وعلى هذا المنوال المختل، والمخل بالترتيب الشرعى، ما نجده من إسراف باهظ الثمن فى تشييد المساجد وزخرفتها وتأثيثها، بينما أحياء غاصة بالآلاف من السكان لا تجد المسجد أصلا، أولا تجد ما يكفى عشر سكانها. فهذا اختلال شنيع فى التدبير والترتيب. فكم من مسجد يمكن أن نبني بكلفته عشرة مساجد أو أكثر، فلأجل ماذا يقع هذا الإخلال بالواجب؟ - الواجب الكفائى فى بناء المساجد المحتاج إليها؟ - ولا يخفى على أحد أن هذا الإخلال إنما يقع لفائدة عمل مكروه فى حكم الشرع، وقد يعد حراما!.

على أن رجحان المصالح بعضها على بعض لا يقع فحسب بمقتضى اختلاف الأحكام الشرعية لتلك المصالح، كرجحان الواجب على المندوب، ورجحان المندوب على المباح، ورجحان التحريم على الندب والإباحة والكراهة... الرجحان يقع أيضا حتى بين المصالح والمفاسد التى تعتبر ذات حكم واحد. أعنى أن الواجب يترجح على الواجب، والمحرم يترجح على المحرم وهكذا - وهذا أيضا يجرى تبعا للأهمية التى أعطاها النص الشرعى لكل مسألة: فمثلا: الجهاد واجب،

التحية واجب . ولكن شتان شتان بين الواجبين . فالبون بينهما شاسع بمقتضى دلالة النصوص نفسها، دلالتها من حيث الكثرة فى أحدهما والقلة فى الآخر، ودلالتها من حيث الوعد والوعيد، ودلالتها من حيث الأمر والتشديد والإلحاح . . .

وقل مثل هذا فى كثير من المسائل التى يحكم فيها عادة بنفس الحكم، ولكن النصوص المتعلقة بها تعكس فروقا ومراتب متفاوتة، فعلى قدر ذلك يكون الترجيح بينها. قال ابن عاشور: « . . . ويقدم ما حض الشارع على طلبه، على ما طلبه طلبا غير محثوث»^(١) وما يقال فى المطلوبات يقال فى المنهيات، فإن زيادة العناية والتأكيد فى شىء من المنهيات دليل على زيادة مفسدته. مثلما أن زيادة العناية والتأكيد فى شىء من المأمورات يدل على زيادة مصلحته وعلو مرتبته.

وأعود الآن إلى أصل هذا المعيار، وهو أن حكم النص معيار لمعرفة ما يرجح ويقدم من المصالح والمفاسد. وأن الترجيح يبنى أيضا على مدى الأهمية والعناية التى أولها النص الشرعى لكل مصلحة ولكل مفسدة.

أعود إلى أصل الفكرة، لأنثقل إلى إبطال وهم يتوهمه بعض الناس، وهو تعارض المصلحة مع النص. ولقد عبر كثير من الناس عن هذا الوهم بأشكال متعددة. وكان أصرحهم فى ذلك وأجراًهم هو نجم الدين الطوفى^(٢).

يفرق الطوفى بين قسمين من الشريعة: قسم العبادات والمقدّرات، وقسم المعاملات والعادات. والقسم الأول يعول فيه على النصوص والإجماع. وأما القسم الثانى فالأسبقية فيه - عند التعارض - للمصلحة. قال: «أما المعاملات ونحوها، فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر. فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فيها ونعمت . . . وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٦.

(٢) نجم الدين الطوفى، المتوفى سنة ٧١٦، له شرح للأربعين حديثا النووية، وفى شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» استطرد وأطال فى موضوع المصلحة ومنزلتها وحجبتها فى التشريع. وقد قام الشيخ جمال الدين القاسمى بنشر شرح الطوفى للحديث المذكور خاصة، وعلق عليه ببعض التوضيحات، ثم أعاد الشيخ رشيد رضا نشره فى مجلة المنار سنة ١٩٠٦. ثم كان هذا الشرح وما تميز به من آراء موضوع رسالة جامعية للدكتور مصطفى زيد، فقام - ضمن رسالته - بتحقيق النص ودراسته. وقام الأستاذ عبد الوهاب خلاف بإعادة نشر النص كما حققه مصطفى زيد، وألحقه بكتابه (مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه) وعليه أحيل فى الاقتطاعات الآتية من كلام الطوفى.

بينهما... (١)».

ثم قال: «وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»، وهو خاص في نفي الضرر، المستلزم لرعاية المصالح، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصودة في سياسة المكلفين بإثبات الأحكام. وباقي الأدلة كالوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل» (٢).

وأما تفريقه بين قسم العبادات وقسم المعاملات، وجعله التعويل في الأول على النص والإجماع دون اعتبار للمصلحة، وجعله التعويل في الثاني على المصلحة ولو بإهدار حكم النص، فيبين سببه ومرجعه بقوله: «وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حق للشرع خاص به. ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له... وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية شرعية وشرعت لمصالحهم، فكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول» (٣).

هذه خلاصة نظرة الطوفى إلى المصلحة وعلاقتها بالنصوص وإمكان تعارض النص والمصلحة، بحيث يتعين تقديم المصلحة على النص إذا تعلق الأمر بمجال المعاملات ونحوها،

وأما الرد على هذه الدعوى، فيكفي فيه كلام الطوفى نفسه، فما زدته على ذلك فإنما هو لزيادة تجلية المسألة.

فالطوفى يقرر أن الله تعالى قد تفضل فأوجد العباد بعد عدم، وسواهم، وعدلهم، وكرمهم، وهياً لهم كل ما يحتاجون، وسخر لهم ما فى السموات والأرض، ثم بعث إليهم رسله تترى، فدعاهم وأرشدهم... فدل الاستقراء، لكل هذا ولتفاصيله التى لا تحصى أن الله تعالى يريد مصلحة عباده وخيرهم ونفعهم... قال: «إذا عرف هذا، فمن المحال أن يراعى الله عز وجل مصلحة خلقه فى مبدئهم ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم فى الأحكام الشرعية،

(١) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤١.

(٢) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤١.

(٣) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه: ١٤٣.

إذا هي أعم، فكانت بالمراعاة أولى... (١).

وعلى هذا، فالقول بتعارض النص مع المصلحة، ليس معناه فقط أن النص الشرعى لم يرع المصلحة، بل معناه أن النص قد عاق حفظ المصلحة، وتضمن حصول المفسدة. ولهذا نقول - على غرار قول الطوفى: «فمن المحال» أن يخلو حكم من أحكام الله، ونص من نصوصه، من حفظ المصلحة، فضلا عن أن يعارضها.

والطوفى أيضا مؤيد لهذا الاستنتاج، بل قائل به. يقول: «وبالجمله فما من آية من كتاب الله عز وجل، إلا وهى تشتمل على مصلحة أو مصالح» (٢).

وليس هذا فى نصوص القرآن وحده، بل هو مطرد فى نصوص السنة سواء بسواء. يقول الطوفى: «وأما السنة فنحو قوله عليه السلام (لا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم) وهذا ونحوه فى السنة كثير، لأنها بيان الكتاب، وقد بينا اشتمال كل آية منه على مصلحة. والبيان على وفق المبيّن» (٣).

وهو يعزز تقريراته هذه، بالإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد. وهو إجماع لم يشذ عنه سوى «جامدى الظاهرية» على حد تعبيره. قال: «ومن ثم علل وجوب الشفعة برعاية حق الجار ومصلحته، وجواز السلم والإجارة، بمصلحة الناس، مع مخالفتها للقياس، إذ هما معاوضة على معدوم، وسائر أبواب الفقه ومسائله معلل بالمصالح» (٤).

والنتيجة المنطقية الحتمية لكل ما قدمته من كلام الطوفى هى أن يقول: لا يوجد نص شرعى وحكم شرعى إلا وفيه جلب مصلحة أو مصالح، أو فيه درء مفسدة أو مفاسد. ومن أعجب العجب، أن يرتب المرء على ذلك استنتاجا عكسيا!

والطوفى حين تحدث عن تعارض النص مع المصلحة لم يقدم أى مثال لذلك، لا من الفقه ولا من الواقع ولا حتى على سبيل التخمين والتقدير. غير أنى أسعف دعواه تلك ببعض الأمثلة حتى يتم لى تنفيذ الدعوى أصلا وفروعا.

(٢) نفسه: ١١٦.

(١) نفسه: ١١٨.

(٤) مصادر التشريع: ١١٦.

(٣) نفسه: ١١٦.

تحدث حفيد ابن رشد فى بدايته - كتاب الإيلاء - عن الطلاق الذى يقع فى نهاية أجل الإيلاء^(١)، فقال: «فأما الطلاق الذى يقع بالإيلاء، فعند مالك والشافعى أنه رجعى، لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشرع أنه يحمل على أنه رجعى، إلى أن يدل الدليل على أنه بائن. وقال أبو حنيفة وأبو ثور: هو بائن، وذلك أنه إن كان رجعيا لم يزل الضرر عنها بذلك، لأنه يجبرها على الرجعة» قال: فسبب الاختلاف: معارضة المصلحة المقصودة بالإيلاء، للأصل المعروف فى الطلاق فمن غلب الأصل قال: رجعى، ومن غلب المصلحة، قال: بائن^(٢).

والأصل الذى يشير إليه راجع إلى النص ومأخوذ منه، وهو النص الذى جاء فيه موضع واحد، وسياق واحد مع النص الذى ذكر الإيلاء وحكم بالطلاق عن عدم الفيء إلى الزوجة. قال الله تبارك وتعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبِعَوْلَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ . الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...﴾^(٣).

ففى النص أن المطلقة تعد بثلاثة قروء. وأن زوجها أحق بها خلال مدة عدتها إن أراد بذلك الإصلاح. وهذا هو الطلاق الرجعى. ثم بين النص أن الطلاق الرجعى يكون مرتين...

فهذا هو الأصل فى الطلاق. وظاهر فى السياق أن طلاق المولى من هذا القبيل. فهو طلاق رجعى. ولكن البعض - حسب ابن رشد - رأى أن جعل الطلاق فى هذه الحالة رجعيا، وتمكين الزوج من استعادة عصمة مطلقته، إنما هو تمكين له من تجديد إضراره بها، وأنه لذلك يتنافى مع مصلحة المطلقة، ومع القصد من طلاق الإيلاء، الذى هو رفع الضرر عن الزوجة. ولهذا رأوا أن المصلحة

(١) الإيلاء فى اللغة هو الحلف. وفى الاصطلاح الفقهى، هو حلف الزوج ألا يقرب زوجته. وقد ضرب الله لمن وقع فيه أجل أربعة أشهر، فإذا أن يرجع إلى وطء زوجته وإما أن يطلق لزوجها.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٦ - ٢٢٩.

(٣) بداية المجتهد ١٠٢/٢.

تقضى بأن يكون طلاق المولى بائنا، لا يملك فيه الزوج حق إرجاع مطلقته.
وهذا الاتجاه يبنى على اعتبار أن الطلاق الرجعى فى هذه الحالة لا يحفظ
المصلحة، وهذا مجرد افتراض قصير النظر.

فأولاً: من أدرانا أن الزوجة ليست راغبة فى استمرار زوجيتها مع مطلقها،
وأنها ليست حريصة على ذلك، وتجد فيه مصلحتها، لا مصلحة لها فى هذا
الطلاق؟.

وثانياً: بعد فترة الإيلاء وبعد فترة من العدة، وقد يتعظ الزوج ويندم على ما
فعل. وقد يكون الاتعاض والندم من الزوجة أيضاً، لأن الإيلاء - فى الغالب - لا
يأتى بغير سبب من الزوجة بل الأمر العادى أن يأتى رداً على تصرف ما من
الزوجة. فهذا لا ننكره على الزوج. وكل ما فى الأمر أن الشرع لم يسمح له بالرد
على زوجته بأن يهجرها ويحرمها حقها شهوراً.

وثالثاً: إذا ثبت تكرار إضراره بزوجه، فللقاضى أن يطلقها عليه أو يعاقبه
على الإضرار. وقد نصت الآية - كما مر قريباً - بأن حق الزوج فى مراجعة زوجته
مشروط بإرادة الإصلاح.

وقد علمنا بأدلة كثيرة أن الاتجاه العام للشرعية الإسلامية فى موضوع الطلاق
هو عرقته وتأخيرها، التماساً لكل سبيل إلى إبقاء الزوجية وإصلاح ما فسد منها
﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾. وهذا الاتجاه لا تخفى على أحد حكمته
ومصلحته، وخاصة عندما يكون بين الزوجين أولاد.

ومن الوقائع التى جرى فيها الإفتاء بخلاف النص، اتباعاً لمصلحة ظنها المفتى
راجحة، ما وقع فى الفتوى الشهيرة التى أفتى بها الفقيه المالكى يحيى بن يحيى
الليثى تلميذ الإمام مالك وناشر مذهبه بالديار الأندلسية. وذلك أن الأمير
الأندلسى عبد الرحمن بن الحكم جامع فى نهار رمضان، ثم استدعى الفقهاء،
وعلى رأسهم يحيى بن يحيى، فاستفتاهم فيما فعل، وما يلزمه على ذلك فأفتاه
يحيى بصيام شهرين متتابعين. واستغرب الفقهاء فتواه ولكنهم سكتوا حتى خرجوا
فقالوا: لم خصصته بصيام شهرين، ولم تخيره فى العتق والإطعام؟! «فقال: لو
فتحنا له هذا الباب، وطئ كل يوم وأعتق، فحُمِلَ على الأصعب عليه لثلاً

(١) سورة الطلاق: ١.

يعود»^(١).

ومعلوم أن كفارة الإفطار عمدا في رمضان، هي عند مالك وجمهور المالكية على التخيير بين الإطعام والعتق والصوم. دليلهم في ذلك حديث الموطأ عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في رمضان، فأمره رسول الله ﷺ أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا. . . .

والذي عليه الجمهور أن الكفارة على الترتيب لا على التخيير. وبه قال ابن العربي من المالكية، اعتمادا على ما جاء في الحديث الآخر - أو لعلها رواية أخرى لنفس الحديث - أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: هل تجد ما تعتق به رقبة؟ قال لا. قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا. قال: فهل تجد ما تطعم به ستين مسكينا؟ قال: لا. . . .^(٢)

وسواء رجحنا مذهب الجمهور لقوة دلالة الحديث على قصد الترتيب، أو أخذنا بما قد يفهم من حديث الموطأ من التخيير، بسبب استعمال الراوى لحرف «أو»، فإن الفقيه يحيى قد خالف المذهبين معا والحديثين معا وأثر تقديم مصلحة الزجر، باعتبار أن الأمير لا يعجزه ولا يردعه لا العتق ولا الإطعام، فظهر له أن المصلحة تقتضى إلزامه صوم شهرين متتابعين حتى لا يعود إلى انتهاك حرمة رمضان، وهذا يدل على نظر استصلاحى راسخ.

ولكن الاستصلاح النصى أحكم وأولى بالاعتبار والتقديم. فإذا كان المفتى قد خشى أن يفطر الأمير كل يوم ويعتق رقبة، أو أن يفطر ويطعم عن كل يوم ستين مسكينا، فأى مصلحة أعظم من هذه في موضوعنا، وقد علمنا مدى عناية الشرع بالعتق وبإسعاف المحتاجين، فأن تتحرر ثلاثون رقبة، شىء جليل ومصلحة عظيمة فى ميزان الشرع. وكذلك إطعام ألف وثمانمائة مسكين. فإذا لم يجدهم كرر الإطعام لمن وجد حتى يستوفى العدد. . . ولو طاوعته امرأته فى الجماع لتضاعف عدد المستفيدين من ذلك، باعتبار أن الكفارة تلزمهما معا.

ومن الوقائع التى يمكن إدراجها فى هذا الباب، ما فعله الأمير الأموى على

(١) ترتيب المدارك للقاضى عياض ٣/٣٣٨.

(٢) الحديث رواه البخارى ومسلم والترمذى، كلهم من طريق أبى هريرة.

المدينة مروان بن الحكم، حيث قدم خطبة العيد على الصلاة، مخالفاً بذلك سنة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين. فلما أنكر عليه أبو سعيد الخدري رضى الله عنه زعم مروان أنه يقدم الخطبة حتى لا ينصرف الناس عن سماع الخطبة بعد أدائهم الصلاة. وقد نُقل هذا التدبير المبتدع عن عدد من الأمراء الأمويين^(١).

قال القاضي ابن العربي: «هذا تغيير السنة بالنظر والقياس. وذلك باطل بإجماع الأمة. وإنما لم يجلس الناس لهم، لأنهم كانوا يعظون، فيقولون ما لا يفعلون، فقدفتهم قلوب الناس فلو أنهم حينئذ يتركون الناس، ويخطبون على أصحابهم خاصة، لكان أفضل لهم من تغيير السنة. فقد روى عن النبي ﷺ أنه لما قضى الصلاة يوم العيد خير الناس بين أن يقيموا فيستمعوا، أو ينصرفوا»^(٢).

ومعنى هذا الشرع لم يجعل سماع الخطبة، واجبا ولا سنة مؤكدة، فبقى على الندب والاستحباب. فراعى في ذلك التخفيف على الناس، وترك الأمر لتقديرهم واختيارهم، خاصة وأن اليوم يوم عيد، يحتاج الناس فيه إلى التزاور وقضاء كثير من مآربهم، ثم إن الخطيب إذا كان مقبولا عند الناس، فلن ينصرف عنه إلا من هو في أمس الحاجة إلى الانصراف، فإذا كان الخطيب أميرا ممقوتا عند الناس، أو كان لا يفيد الناس بشيء، فأولى لهم أن ينصرفوا إلى عيدهم ومصالحهم.

وهكذا يظهر جليا كل المصلحة فيما نص عليه الشرع وقضى به، وإن توهم الناس وظنوا، بل حتى إذا أبصروا - حقيقة وصدقا = جانبا من المصلحة في مخالفة النص، ففي النص جانب أهم. أو جوانب متعددة، خفيت عنهم.

قل لمن يدعى في العلم معرفة علمت شيئا وغابت عنك أشياء.

هذا من حيث المصلحة أو المصالح الجزئية الخاصة بكل مسألة وبكل نص، أما النظرة الكلية التي تنظر إلى المصلحة التشريعية العامة، فلها وزن آخر يقتضى

(١) انظر في ذلك نيل الأوطار ٣/٢٩٥. وأما ما ينسب إلى عثمان رضى الله عنه من تقديم الخطبة على الصلاة، فلا يصح، وفي الصحيح خلافه، ففي حديث أبي سعيد الخدري في البخارى وغيره. كان النبي ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلى. فأول شيء يبدأ به الصلاة. فلم يزل الناس على ذلك حتى خرجنا مع مروان.. وفي الموطأ عن أبي عبيد مولى ابن زهر قال: شهدت العيد مع عمر بن الخطاب، فصلى ثم انصرف فخطب الناس... ثم شهدت العيد مع عثمان بن عفان فجاء فصلى، ثم انصرف فخطب... ولهذا قال ابن العربي: «يقال أول من قدمها (أى الخطبة) عثمان، وهو كذب لا يلتفت إليه» واعتبر أن الرواية بتقديم عثمان للخطبة «باطلة ومدسوسة» انظر عارضة الأحوذى ٣/ص ٣ و ص ٦.

(٢) العارضة ٣/٤-٥.

احترام النص وحفظ مكانته وتقديم حكمه، لما فى ذلك من مصالح عامة، تربوية واجتماعية وتعبدية، لا تتحقق إلا باحترام النص والإذعان له.

ومن هذه الزاوية علق الإمام الغزالي على فتوى يحيى بن يحيى السابق ذكرها، وانتقد بشدة تقديمه المصلحة على النص فقال: «... وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى»^(١).

وبنظرة أوسع مدى، وأبعد أفقا، يقرر الإمام الشاطبي هذا الجانب من حكمة الشريعة بقوله: «وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية فى الجملة، وعلى مصلحة جزئية فى كل مسألة على الخصوص. أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم فى خاصته. وأما الكلية، فهى أن يكون مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع فى جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع...»^(٢).

والخلاصة أن النص الشرعى آت وفق ما يحقق جلب المصالح ودرء المفسد، وأنه لأجل ذلك صار هو فى حد ذاته معيارا لمعرفة المصلحة ومرتبة المصلحة، لمعرفة المفسدة ومرتبة المفسدة، فهو لذلك معيار للتغليب والترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

وإذا كانت هناك معايير أخرى للترتيب والتغليب، فهى أيضا معتمدة على النصوص ومسترشدة كما سيأتى.

(١) المستصفي ١/ ٢٨٥.

(٢) الموافقات ٢/ ٣٨٦.

المعيار الثانى رتبة المصلحة

وأعنى برتبة المصلحة - والمفسدة كذلك - درجتها فى سلم المصالح والمفاسد، وهو السلم الذى اشتهر فيه التقسيم الثلاثى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. وقد سبق التنبيه على أن هذه الدرجات الثلاث فى السلم ليست سوى اختصار وتقريب بدرجات لا تكاد تحصى، وأن كثيرا من المصالح والمفاسد إنما تدرج فى هذه الدرجة أو تلك على سبيل التغليب لا غير. وسبق أيضا أن هذا السلم، ولو اقتصر على رتب ثلاث، فإنه يفيدنا فى الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة.

ومعنى ذلك أنه عند التعارض يقدم فى الاعتبار ما كان من قبيل الضروريات على ما كان من قبيل الحاجيات أو التحسينيات ويقوم ما هو من قبيل الحاجيات على ما هو من قبيل التحسينيات، سواء فى جلب المصالح أو فى درء المفاسد.

فالزواج مثلا ضرورى، لأن به حفظ النسل، وهو أحد الضروريات الخمس التى عليها مدار الحياة، وعليها مدار الشريعة. ومما يتصل بالزواج: المهر الذى يدفعه الزوج لزوجته. وهو من حاجيات الزواج، فهو برهان الجدية والرغبة فى الزواج، وفى الزوجة الممهوره. وهو مدعاة لتوطيد المحبة والمودة. وفيه تمكين للزوجة من قدر مالى يلبي حاجتها ويدعم موقعها وللمهر تأثير آخر، وهو كبح الزوج الذى يملك حق الطلاق، عن الاستخفاف والمصارعة فى إيقاع الطلاق. بحيث إن الطلاق يكلفه ثمنا باهظا يمثل المهر جزءا منه. وهو ما يدعو عادة إلى التردد والتباطؤ، وربما الإحجام، عند التفكير فى الطلاق.

وكل هذه مصالح حاجية يحققها المهر، أو يسهم فى تحقيقها. ولهذا كان شرطا فى النكاح الشرعى الصحيح، ولهذا أيضا جاز تكثيره بحسب سعة الزوج ومقدرته. لكن إذا تعارض المهر مع الزواج نفسه، فأصبح مانعا منه، وجب تقديم الضرورى على الحاجى. ولم يجز تعطيل الزواج بسبب المهر، أو بسبب المغالاة فيه. بل يجب تحصيل الزواج ولو بمهر قليل، أو حتى بمهر رمزى، أو مهر معنوى لا مال فيه. لأن الميسور لا يسقط بالمعسور. وهكذا نتدرج فى إسقاط المهر حتى لا

يبقى إلا اسمه ورمزه، دون أن نسقط الزواج أو نعطله. فالضرورى لا يسقط للحاجى، بل يسقط الحاجى للضرورى.

ومما يرتبط بالزواج أيضا: وليمة الزفاف، وهذه من التحسينيات، ففيها مزيد إشهار للزواج، وفيها الاحتفاء به وتفخيم شأنه. وفيها التزاور والتهانى والدعاء، وفيها الإطعام والإكرام. ففى الوليمة يحصل كل هذا أو بعضه. وكل هذه مصالح تحسينية وتكميلية بالنسبة للزواج. فإذا تعارضت مع الضرورى، وهو الزواج نفسه، بحيث يتعطل الزواج لأجل العجز عن إقامة الوليمة المناسبة فإن هذه الوليمة يجب أن تسقط بالمرّة، أو تبقى بالقدر الذى لا يعرقل الزواج.

وكذلك إذا تعارضت الوليمة مع المهر، فالمهر أولى بالتقديم والاعتبار. فمن عجز عن الجمع بينهما فالمهر أولى من الوليمة، لأن المهر من الحاجيات، والوليمة من التحسينيات. وبهذا الاعتبار أيضا لا ينبغى المشاحة والاجحاف فى المهر لأجل التوسع والإسراف فى الوليمة، فالتوسعة فى المهر أولى من التوسعة فى الوليمة. وبهذا المعيار يتضح حكم كثير من الاختلافات التى يعانى منها الأفراد والأسر والمجتمع، وتعرقل الزواج ووظيفته ومصالحه الضرورية والحاجية.

ومن أمثلة العمل بهذا المعيار، تعارض الضرورى مع الحاجى، والحاجى مع التحسينى، فيما يخص مصلحة الأكل والشرب. فهذه من حيث الأصل مصلحة ضرورية، إذ فيها حفظ الأنفس. ومن المصالح الحاجية المتعلقة بها، التنزه عن المحرمات والخبائث. فإذا افتقد الإنسان الحد الضرورى من الأكل والشرب، ولم يجد سوى شىء من المحرمات والخبائث، سقط اعتبار التحريم والخبث. وجاز أو تعين تناول ما وجد مما يدفع به ضرورته وينقذ حياته وسلامته. لكن هل له أن يتناول من المحرم والخبث حتى يحقق كامل الشبع والارتواء؟ وأن يتمادى فى ذلك طلبا للذة الطعام والشراب؟ وهل له أن يملك ويدخر مما وجد وهو - فى الأصل - حرام عليه؟ لا يجوز شىء من هذا، لأن كل هذه توسعات تحسينية لا تسقط الحاجى، وهو وجوب التنزه عن المحرمات، نعم يجوز ذلك إذا كان الاحتمال غالبا بأن ضرورته ستطول، ولا يلوح أمامه مخرج قريب منها.

وبنفس هذا المعيار، فإن كثيرا من المحرمات والواجبات يسقط اعتبارها مؤقتا لإنقاذ النفس من الهلاك. قال الغزالى: «ولذلك قطعنا بكون الإكراه^(١) مبيحا

(١) يقصد الإكراه تحت طائلة التهديد بالقتل.

لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير. وترك الصوم والصلاة. لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور...»^(١).

وكما يتعين ترجيح الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات، يجرى كذلك - وبنفس المعيار الرتبى - ترجيح ما كانت الحاجة إليه أشد وضرر فقده أبلغ، وعلى هذا الأساس أجاز العلماء للناس السعى فى كسبهم ومصالحهم، ولو كان فى طريق ذلك شىء من المفسد والمحظورات، المرجوحة بالقياس إلى المصالح المطلوبة. فخروج الإنسان فى مهنته، وفى طلب رزقه، يتردد بين الضرورى والحاجى. والحاجة هنا بالغة أعلى مراتب الحاجيات. فإذا كان فى خروجه وسعيه وقوع غير مقصود فى رؤية ما لا يجوز، أو سماع ما لا يجوز، فذلك لا يوقفه عن عمله ولا يمنعه من كسبه، على أن يتحاشى الحرام ما استطاع^(٢).

وبهذا المعيار يمكننا أن نتناول مسألة استلحاق ولد الزنى، أى هل ينسب إلى «أبيه» أم لا؟

والمسألة تدخل فى نطاق حفظ النسل، الذى هو أحد الضروريات الخمس. وقول الجمهور هو أن ولد الزنى لا يلحق بالزانى ولا ينسب إليه. ودليلهم فى هذا قول النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(٣) وسياق هذا الحديث يوضحه ما جاء عن عائشة رضى الله عنها قالت: اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ، فقال سعد: يا رسول الله: ابن أخى عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه. انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخى يا رسول الله، ولد على فراش أبى. فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه، فرأى شبها بينا بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة. الولد للفراش وللعاهر الحجر...»^(٤).

فعلى هذا ذهب الجمهور إلى أن الود يلحق بأمه وبصاحب الفراش، ولا

(١) المستصفى ٢١٢/١.

(٢) انظر: الموافقات ١٨١/١ إلى ١٨٧ و ٢٣١/٣ إلى ٢٣٥ و ٢١٠/٤ - ٢١١.

(٣) الحديث رواه البخارى ومسلم وأصحاب السنن سوى أبى داود. وقال الشوكانى: حديث: الولد للفراش» مروى من طريق بضعة وعشرين صحابيا: نيل الأوطار ٢٧٩/٦.

(٤) رواه البخارى فى مواضع، ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد بالفاظ مختلفة.

يلحق بالزاني الذي ولد من مائه . وذهب بعض العلماء من السلف والخلف إلى أن ولد الزنى يلحق بأبيه إذا لم يناعه فيه صاحب فراش صحيح ، منهم إسحاق بن راهويه ، الذي كان «يذهب إلى أن المولود من الزنى إذا لم يكن مولودا على فراش يدعيه صاحبه ، وادعاه الزانى ، ألحق به . وأول قول النبي ﷺ «الولد للفراش» على أنه حكمٌ بذلك عند تنازع الزانى وصاحب الفراش ، كما تقدم»^(١) .

قال ابن القيم أيضا : «وهذا مذهب الحسن البصرى ، رواه عنه إسحاق بإسناده ، فى رجل زنى بامرأة ، فولدت ولدا ، فادعى ولدها . فقال (أى الحسن البصرى) : يجلد ويلزمه الولد . وهذا مذهب عروة بن الزبير ، وسليمان بن يسار ، ذكر عنهما أنهما قالا : أيا رجل أتى إلى غلام يزعم أنه ابن له ، وأنه زنى بأمه ، ولم يدع ذلك الغلام أحد ، فهو ابنه . واحتج سليمان بأن عمر كان يلبط (أى يلحق) أولاد الجاهلية بمن ادعاهم فى الإسلام»^(٢) .

وقد أيد ابن القيم هذا المذهب ، واعتبر أن فيه «قوة ووضوحا . . .»^(٣) .

قلت : ويتأيد هذا المذهب أيضا بما نحن فيه ، وهو أن الضروريات تتقدم على الحاجيات ، وأن الحاجيات يتقدم بعضها على بعض ، فيقدم ما كانت الحاجة إليه أشد .

فالمحافظة على شرعية الأنساب وسلامتها أمر له أهميته ، وله اعتباره فى الشرع . ولكن تمتيع الولد بنسب ما ، ولو كان فيه ما فيه من لوثة الزنى ، وتمتيع الولد بأب يرتبط به ، ويستفيد منه فى كفالاته ورعايته ونفقته . . هذه المصالح - كما لا يخفى - دائرة بين الضروريات ، والحاجيات الملحة ، فى حفظ النسل . قال الإمام الغزالي : « . . . فإن نصب القوام على الطفل ، لحضنته ، وصيانته ، وإنفاق ماله عليه ، وشراء الطعام له ، واستئجار من يقوم بمصلحته ، واقع فى محل الضرورة ، لأن الحاجة إلى النفقة والحضانة طبيعية جبلية فى حال الصغر . وفى الإعراض عنها سعى فى هلاك الصبيان كلهم ، وفيه هلاك النفوس وانقطاع الجنس . فهذا يقع موقع الضرورة»^(٤) .

(١) زاد المعاد ٥/٤٢٥ .

(٢) زاد المعاد : ٥/٤٢٥ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) شفاء الغليل : ١٦٥ - ١٦٦ .

وأیضا لا ینبغى إغفال الآثار المعنوية والنفسية للمسألة، وهى لا تخفى على أحد، فلا أطیل بیانها.

فإذا، حین یعترف الزانى بولده من الزنى، ویتقدم لتحمل تبعاته ومسؤولياته فى ذلك، ینبغى أن نكون بذلك سعداء، وأن نتمسك به ونساعد علیه، لأهميته التى ذكرت، فأما ما يشوب هذا الإلحاق من شك ونقصان شرعية فمرجوح فى السلم.

ومما أید به ابن القیم هذا الاختیار: «القیاس الصحیح» وبن ذلك بقوله: «... فإن الأب أحد الزانین، وهو (أى الولد) إذا كان يلحق بأمه وینسب إليها، وترثه ویرثها، ویتب النسب بینه وبن أقارب أمه، مع كونها زنت به، وقد وجد الولد من ماء الزانین، وقد اشتركا فيه، واتفقا على أنه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدعه غیره؟ فهذا محض القیاس...»^(١).

كما استدلل رحمه الله بحديث جریج^(٢)، الذى جاء فيه أن جریجا لما رمى بالزنى قال للغلام: من أبوك؟ قال: فلان الراعى.

قال ابن القیم: «وهذا إنطاق من الله، لا يمكن فيه الكذب»^(٣).

فالحديث دل على أن الزانى أب، وأن ولده من الزنى ینسب إليه. غیر أن الاستدلال بهذا الحديث إنما یستقیم على قول من یقول: «شرع من قبلنا شرع لنا» وهو الصحیح^(٤).

ولیس فى إلحاق ولد الزنى بأبيه أى تعارض مع حديث: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».

وبیان ذلك یتدعى شيئا من التوضیح لمعنى الحديث.

فالعاهر فى الحديث هو الزانى. ومعنى أن له الحجر، أى لیس له شيء، والمقصود أنه لا يأخذ الولد، ولا يلحق به، بل يلحق بالفراش.

(١) زاد المعاد: ٤٢٦/٥.

(٢) حديث جریج تقدم إیراده، أثناء المعيار الأول.

(٣) زاد المعاد: ٤٢٦/٥.

(٤) شرع من قبلنا هل هو شرع لنا، مسألة أصولية، تدرج عادة ضمن باب الأدلة المختلف فيها. وقد ذهب جمهور الحنفية والمالكية إلى أنه شرع لنا، إذا ثبت نقله فى شرعنا ولم یثبت فى شرعنا ما ینافیه وینسخه. وذهب جمهور الشافعية إلى إنكار حجیته. والحق ما علیه المالكية والحنفية.

ومعنى الفراش: قيل هو الزوجة، وقيل هو الزوج. والحقيقة أن الفراش يتكون منهما معا. والمراد به الفراش الشرعى الصحيح. لأن الجميع متفقون على الولد يلحق بالزوج وحليلته التي ولدته، ولا يلحق بأحدهما دون الآخر. ثم إن الفراش لا يتصور بالرجل دون المرأة، ولا بالمرأة دون الرجل. فاقضى ذلك أن الفراش مكون منهما معا، فالمراد به وجود رابطة شرعية صحيحة ولد الولد فى نطاقها وفى أحضانها. فهو منسوب إليها، ولا يلتفت إلى الادعاءات والاتهامات الواردة على تلك النسبة.

وفى هذا تحصيل وتمتين للعلاقة الشرعية وللأسرة القائمة عليها، من أن يزعمها التطاول والادعاء، أو يخيم عليها الشك والافتراء. فكان الأصل الأصيل والمعقل المتين هو أن من ولد فى ظل فراش شرعى فهو منه وإليه. وبهذا تستقر الأسر ويطمئن أهلها. وفى هذا مصلحة للولد بصفة خاصة. ذلك أن انتساب الولد إلى فراش شرعى طيب، خير له وأسلم من نسبه إلى الزنى فهذا فى حال وجود فراش ينتسب إليه الولد ويعيش فى كنفه.

وأما قصر الفراش على المرأة فضعيف، ولو أنه قال به الأكثرون، وعليه بنوا ما بنوا ضعيف أولا لما تقدم. وضعيف ثانيا، لأن إثبات الولد للأم - إذا اعتبرنا أنها المراد بالفراش - لا يعطى أى فائدة، لأن النسبة إلى الأم تحصيل حاصل، وهو أمر لم يكن يوما من الأيام محل تنازع أو خلاف.

غير أن ما يحسم المسألة، ويثبت أن المراد بالفراش، ليس هو لا الزوجة وحدها ولا الزوج وحده، هو قول عبد بن زمعة: «هذا أخى يا رسول الله، ولد على فراش أبى» فلو كان يراد بالفراش المرأة لقال: ولد من فراش أبى. وكذلك لو كان يراد بالفراش هو قول الزوج لما استقام له القول: ولد على فراش أبى، ولقال ولد من أبى:

وباستعماله حرف «على» يظهر أن الفراش هو الفراش المعروف، وأنه كناية عن العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة فى إطار شرعى مستقر فإذا وجد هذا الفراش، وولد فى ظله، فالمولود له، لا لمن يدعيه بالزنى. فهذا هو موضوع الحديث. أما ولد الزنى الذى لا فراش له، فشأنه ما تقدم. أى يلحق بأبيه الزانى إذا أقر به.

وأعود إلى معيار الترجيح، الذى أدخلته فى هذه المسألة، لأقول: إن حفظ النسل من الضروريات كما هو معلوم. وجاءت العناية بالأنساب وبشرعيتها وسلامتها خادمة لحفظ النسل. فإذا تعارض حرصنا على سلامة النسب وشرعيته مع الأصل الضرورى الذى هو حفظ النسل، فإن ما به حفظ الضرورى يقدم على ما به حفظ الحاجى، الذى ليس سوى مكمل للضرورى.

والقاعدة فى ذلك هى - كما يقول الشاطبى - أن «كل تكملة، فلها - من حيث هى تكملة - شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال...»^(١).

(١) الموافقات ١٣/٢.

المعيار الثالث نوع المصلحة

المقصود بنوع المصلحة انتماؤها إلى أحد الضروريات: الدين، والنفس، والنسل والعقل، والمال. فإن لانتماء مصلحة ما إلى هذا الضرورى أو ذاك، تأثيرا فى ترجيحها أو الترجيح عليها. وهذا يبنى بطبيعة الحال، على اعتبار هذه الضروريات متفاضلة فيما بينها، ومقدم بعضها على بعض.

والمفاضلة بين هذه الضروريات وبين المصالح التابعة لها، إنما تجرى عند التكافؤ المرتبى، أى عندما تكون المصلحتان معا ضروريتين، أو معا حاجيتين، أو معا تحسينيتين فحينئذ يكون لانتمائهما النوعى تأثير فى الرجحان. أما حين تتفاوت الرتبتان، فالاعتبار بالرتبة لا بالنوع، كتعارض المحافظة على صلاة الجماعة مع مصلحة حفظ الحياة، كتعارض مصلحة الصلاة مع مصلحة النوم والراحة. ففى مثل هذه الحالات التى تختلف فيها الرتب اختلافا بينا، فالعمل يجرى بمقتضى المعيار السابق، وهو تقديم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات، كما يقدم الأكثر ضرورة والأشد حاجة على ما دونه.

لكن عندما تكون المصلحتان المتعارضتان متكافئتين أو متقاربتين فى الرتبة، فحينئذ يتعين اللجوء إلى معيار آخر. ومنه النظر فى نوع كل منهما. فإن اختلف النوع بأن كانت إحداهما تدرج فى حفظ الدين، والأخرى تدرج فى حفظ المال، أو إحداهما تدرج فى حفظ النفس والأخرى فى حفظ النسل... فحينئذ يمكن ترجيح نوع على نوع، حسب الترتيب العام للضروريات الخمس.

وهناك اتفاق واسع بين العلماء، على أن أسمى هذه الضروريات وأولها بالحفظ والتقديم، هو الدين، ثم النفس. كما أنهم متفقون بنفس الدرجة على أن آخرها وأدناها هو المال. فهذه الرتب الثلاث لا نجد فيها اختلافا بين العلماء، فقهاء وأصوليين وغيرهم.

أما النسل والعقل، فنجد من يقدم هذا، ونجد من يقدم هذا...^(١) ولكنهما على كل حال مقدمان على حفظ المال، ومؤخران على حفظ الدين والنفس. ويمكننا الاستغناء عن مناقشة ترتيبهما، إذا لاحظنا أنهما معا يندرجان فى حفظ

(١) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى: ٣٩ - ٤٧.

النفس . فحفظ النفس كفيل بحفظ النسل وحفظ العقل ، ومشمتمل عليهما فى الأحوال الغالبة جدا . فبقيت ثلاث مصالح أساسية ، ومتميزة ، ومتفق على ترتيبها ، على هذا النحو : الدين ، النفس ، المال .

فحفظ الدين مقدم على حفظ النفس ، وحفظ النفس مقدم على حفظ المال ، وأذكر أن هذا التقديم ليس مطلقا ، وإنما هو عند تكافؤ المرتبين ، من حيث مدى الأهمية ودرجة الاحتياج ، كما تقدم فى المعيار السابق .

ويبين الأمدى جانبا من الاعتبارات التى تجعل الدين مقدما على غيره ، فيقول : «فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى ، نظرا إلى مقصوده وثمرته ، من نيل السعادة الأبدية فى جوار رب العالمين . . .»^(١) .

والحقيقة أن الأمر أوسع من هذا وأبعد مدى ، فحفظ الدين يقدم ، ويجعل قمة المصالح لأن حفظه يعود - بالضرورة - على سائر الضروريات بالصيانة والحفظ ، ولا عكس . فحفظ الدين حفظ للأنفس . وحفظ للأموال . ومن القواعد التشريعية التى لم يخل منها أى دين أنزله الله تعالى : ﴿ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾^(٢) . ولحفظ النفوس حكم الله تعالى - وفى جميع الشرائع أيضا - بالقصاص ، ونبه على أنه حفظ للحياة ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾^(٣) .

وأما المال ، فبلغ من صيانتته أن تقطع لأجله الأيدي ، وأن يعتبر مبدروه ومضيعوه إخوان الشياطين .

وهكذا دونما حاجة من الاستشهاد والتفصيل نجد أن الدين هو المصلحة الأم ، وهو أصل كل حفظ ، وأن حفظه يشكل تلقائيا حفظ سائر الضروريات . بينما حفظ باقى الضروريات لا يتجاوزها . فبقاء الأنفس لا يفضى إلى بقاء الدين ولا بد . وحفظ المال لا يتضمن حفظ الأنفس ، بل قد يكون أكبر سبب لإزهاقها . وحتى إذا ساعد حفظ أحد الضروريات على حفظ غيره ، فإن ذلك لا يحصل بكيفية لازمة ومطرده وشاملة ، على نحو ما يؤدى حفظ الدين إلى حفظ غيره من المصالح . ولهذا كان تقديم حفظ الدين على غيره ، حكمة بالغة ، فيا ليت قومى

(١) الإحكام : ٣٧٧/٤ .

(٢) سورة المائدة : ٣٣ .

(٣) سورة البقرة : ١٧٩ .

يعلمون .

ومن تطبيقات هذا الترتيب ، وهذا التقديم للدين على غيره : فرضية الجهاد . فقد شرع الجهاد لحفظ الدين أساسا ، كما هو معلوم ، فالقتال إنما يكون جهادا في سبيل الله إذا كانت غايته «لتكون كلمة الله هي العليا»^(١) .

والجهاد بتطلب تضحيات جسيمة ، في مقدمتها بذل الأموال والأنفس ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ ﴾^(٢) ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾^(٣) .

فهذا تقديم صريح لمصلحة حفظ الدين على مصلحة حفظ الأنفس والأموال ، إلى ما في الجهاد من مشاق وتكاليف أخرى معروفة .

والقتال إنما هو إجراء اضطرارى يلجأ إليه دفعا لما يتهدد الأمة في دينها وكيانها من تحديات ومخاطر . وهو ثقل على النفوس في الغالب . وقد نص القرآن الكريم على ذلك ، لينبه من خلاله على ما في الجهاد من مصلحة وخير . قال الله عز وجل ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(٤) فالناس يكرهون ما فيه كلفة ومشقة ، فكيف بما فيه من إتلاف الأنفس والأموال . ولذلك نبههم الله تعالى على ما في الجهاد من مصالح ولو أنهم يكرهونه ، ونبههم على ما في تركه من مفسد ولو أنهم يحبون تركه . ففي الجهاد حفظ الدين وإعزاز أمره وإعلاء كلمته . ومن خلال ذلك يتحقق للمسلمين عزتهم وكرامتهم وأمنهم وسيادتهم وفي ظل ذلك تحفظ أنفسهم وأموالهم وأبناؤهم وأعراضهم . وفي ترك الجهاد ضد ذلك كله . قال العلامة القرطبي : «هذا صحيح لا غبار عليه ، كما اتفق في بلاد الأندلس ، تركوا الجهاد ، وجبنوا عن القتال ، وأكثروا من الفرار . فاستولى العدو

(١) من حديث متفق عليه ، عن أبي موسى الأشعري .

(٢) سورة التوبة : ١١١ .

(٣) سورة الحجرات : ١٥ .

(٤) سورة البقرة : ٢١٦ .

على البلاد وأى بلاد! وأسر وقتل وسبى واسترق^(١)، فإننا لله وإنا إليه راجعون.
ذلك بما قدمت أيدينا وكسبته»^(٢).

ومن المسائل التطبيقية لهذا: الخلاف الذي وقع بين بني إسرائيل وهارون
أولا، ثم بين هارون وموسى عليهما السلام بعد ذلك. فى شأن الإله الذهبى الذى
اتخذه بنو إسرائيل فى غيبة موسى. فقد ذهب موسى إلى ميقات ربه حيث كلمه
ربه سبحانه، وفى أثناء غيبته ترك أخاه هارون مع قومه: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ

اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٣) ولكن القوم استهوتهم عبادة
الأوثان، وغلبت عليهم شقوتهم وطغت عليهم ماديتهم ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمٌ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ

مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ﴾^(٤) وكانت هذه الفتنة بزعامة السامرى ﴿فَكَذَلِكَ
أَلْقَى السَّامِرِيُّ﴾^(٥) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى﴾^(٥)

ووقف هارون فى وجه هذه الردة، وحاول التحذير والإقناع ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ
مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾^(٦) قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ

عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾^(٦) فلما رأى افتتانهم وإصرارهم، تركهم على
ما فعلوا فى انتظار رجوع موسى. فلما رجع إلى قومه غضبان أسفا ﴿قَالَ يَا

هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾^(٧) أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٧) قَالَ يَا بَنُوؤُمَّ لَا تَأْخُذْ
بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾^(٧)

ومما اعتذر به هارون لأخيه موسى أيضا قوله ﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّونِي وَكَادُوا
يَقْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(٨).

فهاهنا وقع هارون أمام موازنة صعبة: فقومه أقبلوا على الردة الوثنية، ولم
يأبهوا لتحذيره ونصحه. ورأى من عنادهم وإصرارهم ما إن استمر فى الإنكار
عليهم، قد يؤدى بهم إلى قتله، وقد ينقسمون فى ذلك ويتفرقون، وقد يقتتلون
فيما بينهم، أى بين مؤيدى هارون، وبين مؤيدى السامرى. فاختر عليه السلام

(١) والقرطبي إنما يعبر عن جزء يسير أدركه من مأساة المسلمين بالأندلس، فهو رحمه الله قد توفى سنة
٦٧١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/٣٩. (٣) سورة الأعراف: ١٤٢. (٤) سورة الأعراف: ١٤٨.

السكوت عنهم وتركهم على ما فعلوا فى انتظار رجوع موسى . فعل هذا حفاظا على الأرواح ، وخشية أن ينقسموا ويتفرقوا ويقتتلوا .

ولما رجع موسى لام أخاه هارون لومًا شديدًا ، فدل هذا على أن اجتهاد هارون لم يكن صوابًا . ومعلوم أن موسى هو النبى المرسل ، وهو الموحى إليه ، فحكمه هو الحكم المعتمد ، واجتهاده هو الاجتهاد المعتمد .

قال العلامة ابن عاشور يعلق على اجتهاد هارون : « . . . وهذا اجتهاد منه فى سياسة الأمة ، إذ تعارضت عنده مصلحتان : مصلحة حفظ العقيدة ، ومصلحة حفظ الجماعة من الهرج ، وفى أثنائها حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة ، فرجح الثانية ، وإنما رجحها لأنه رآها أدوم ، فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتى ب رجوع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غيَّوا عكوفهم على العجل ب رجوع موسى^(١) ، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلت عسر تداركها . . . » ثم قال : « وكان اجتهاده ذلك مرجوحًا ، لأن حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه ، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد هى أم المصالح التى بها صلاح الاجتماع . . . »^(٢) .

إن الظاهر ببادئ النظر أن الاجتهاد الذى أخذ به هارون هو اجتهاد قوى وجدير بأن يتبع ، لما فيه من حفظ مصالح كثيرة ودرء مفسد كثيرة . ففيه حفظ الأنفس والأموال والوحدة ، ودرء أضرار هذه الأمور من المفسد التى يجر إليها التفرق والافتتال . وهذه عبارات لها وزنها فى الميزان الشرعى ولكن وزنها يخف ويتضاءل إذا كان فى حفظها ضياع العقيدة التى هى أصل الدين . والعقيدة هى التى انقذت بنى إسرائيل وأخرجتهم من حياة التقتيل والذل والعبودية . فإذا سقطوا فى حماة الوثنية ، فإنهم عائدون لا محالة إلى ما كانوا عليه ، ولو بعد حين . ثم أى قيمة لنفوس تعبد صنما مصنوعًا؟ ثم أين حفظ الأموال فى تصرفهم وقد جمعوا ثروة كبيرة من حليهم وصنعوا منها معبودهم ، هل من إضاعة للمال أسوأ من هذه؟! .

وهكذا يظهر من هذا المثال الذى قصه الله علينا ، أن حفظ الدين ، وخاصة أصله المتمثل فى توحيد الله اعتقادًا وعبادة ، مقدم ، وأنه أولى بالحفظ عند

(١) يقصد قولهم : (لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى) فجعلوا لعبادتهم العجل غاية وأجلا . هو رجوع موسى ، ليحكم فيما فعلوه .

(٢) التحرير والتنوير : ٢٩٣ / ١٦ .

التعارض، ولو كان في ذلك إتلاف بعض الأنفس وبعض الأموال.

أما إذا تعارض حفظ النفس مع حفظ المال فحفظ النفس مقدم بلا تردد. فمن وجد نفسه مضطرا، أو مكرها على استهلاك مال غيره أو إتلافه، لكي يحفظ حياته، فله أن يفعل ذلك.

واختلف العلماء في الزنى اضطرارا أو إكراها، هل يجوز أو لا يجوز؟

ففي حالة الاضطرار يمكن تمثيله بالمرأة المشرفة على الهلاك جوعا أو عطشا، ولم تجد من يطعمها أو يسقيها إلا مقابل الزنى بها، فهل تقبل الزنى بطعامها وشرابها إنقاذاً لحياتها، أم يجب عليها أن تصبر حتى تموت جوعا وعطشا؟

ومثل حالة الاضطرار حالة الإكراه. فهل يجوز لمن أكره تحت التهديد بالقتل - رجلا كان أو امرأة - أن يستسلم للزنى، حفاظا على حياته، أم يمتنع ويقاوم، ولو أدى ذلك إلى قتله؟

قال إمام الحرمين: «ورب شيء يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضا، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه، كالقتل والزنى في حق المجبر عليهما»^(١) وبمثل قوله قال الغزالي^(٢).

وهذا ما سار عليه عدد من الباحثين المعاصرين، منهم الشيخ مصطفى الزرقا، حيث قال في شرحه لقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات). على أن من المحظورات ما لا يباح بحال، وإن كان الاضطرار يخفف اثم بعضها وهي عند فقهاءنا ثلاثة: الكفر، والقتل والزنى... والتهديد، ولو بالقتل، على الزنى لا يبيح له الإقدام شرعا، وإن كان يسقط عنه عقوبة الحد، لأن للزنى مفسدات ذبول في الأسرة أعظم من موت شخص^(٣).

وإلى مثل هذا ذهب الدكتور وهبة الزحيلي...^(٤).

ونقل القرطبي عن ابن العربي، وابن خويز منداد، جواز الإقدام على الزنى لمن أكره مهذبا بالقتل^(٥)...

(١) البرهان ٢/٩٤٢.

(٢) المستصفى ١/٢١٢.

(٣) المدخل الفقهي العام ٢/٩٩٥ - ٩٩٦.

(٤) نظرية الضرورة الشرعية ٢٨٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٨٣.

وقال الشاطبي بعد أن ذكر أولوية حفظ الدين، قال: «ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال. فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها، جاز لها ذلك...»^(١).

وقال ابن عاشور: «وإذا كان الإكراه موجب الرخصة في إظهار الكفر، فهو في غير الكفر من المعاصي أولى، كشرب الخمر والزنا»^(٢).

وذهب ابن القيم إلى أن المكره، وكذا المضطرة، يجوز لها أن تفتدي نفسها من الموت أو من القتل بالتمكين من نفسها^(٣) وقد ساق ما يؤيد هذا عن عمر وعلى رضي الله عنهما قال:

«ومن ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى بامرأة زنت، فأقرت، فأمر برجمها، فقال علي رضي الله عنه: لعل بها عذرا، ثم قال لها: ما حملك على الزنا؟ قالت: كان لي خليط^(٤)، وفي إبله ماء ولبن، ولم يكن في إبلتي ماء ولا لبن، فظممت، فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى أعطيه نفسي، فأبيت عليه ثلاثا، فلما ظممت وظننت أن نفسي ستخرج أعطيته الذي أراد، فسقاني، فقال علي: الله أكبر: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٥) ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٦).

وفي السنن للبيهقي عن أبي عبد الرحمن السلمي: أتى عمر بامرأة جهدها العطش فمرت على راع فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها ففعلت: فشاور الناس في رجمها فقال علي: هذه مضطرة، أرى أن يخلي سبيلها، ففعل^(٧).

وبمقتضى الأدلة الواردة في الاضطراب والإكراه، مما تقدم ذكره أو الإشارة إليه، وبمقتضى أن حفظ النفس مقدم على حفظ النسل والعرض، فإن الصواب في القول الثاني، وهو إنقاذ النفس بالوقوع في الزنى، إذ لم يكن منه بد.

(١) الموافقات ٢/ ٢٩٩.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٩٥/١٤.

(٣) الطرق الحكيمة: ٦٤.

(٤) أي شريك في الرعي، يخلطان الماشية ويتعاونان على رعيها ورعايتها.

(٥) سورة البقرة ١٧٣.

(٦) سورة النحل: ١١٥.

(٧) الطرق الحكيمة: ٦٣ - ٦٤.

أما لو أكره أحد على قتل غيره، فلا خلاف أنه لا يجوز له قتله. وكذلك لو أكره على قطع عضو، أو على تعذيب، فلا يجوز له ولو كان هو عرضة للقتل إن لم يفعل. وقد حكى القرطبي الإجماع على هذا. قال: «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمة بجلده أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدى نفسه بغيره»^(١).

قا ابن عبد السلام: «وكذلك لو أكره بالقتل على شهادة زور، أو على حكم بباطل»^(٢)، فإن كان المكره على الشهادة به أو الحكم به، قتلا أو قطع عضو، أو إحلال بضع محرم لم تجز الشهادة ولا الحكم، لأن الاستسلام^(٣) أولى من التسبب إلى قتل مسلم بغير ذنب، أو قطع عضو بغير جرم، أو إتيان بضع محرم»^(٤).

وخلاصة ما تقدم في النصين أن المكره المهدد بالقتل: لا يجوز له أن يقتل غيره، ولا يجوز له أن يعتدى عليه بالجلد أو بالتعذيب. ولا يجوز أن يقطع له عضوا، ولا يجوز له أن يشهد شهادة زور تؤدي إلى شيء من هذا، أو تؤدي إلى استباحة فرج حرام. كما لا يجوز له أن يحكم هو بشيء مما ذكر.

وبمقتضى المعيار الذي نحن فيه، فإن منع القتل للغير إنقاذا للنفس ظاهر، لأن النفسين متساويتان، وهما نوع واحد من المصلحة، وإنما جاز إنقاذ النفس عند الضرورة بالمال أو العرض، لا بنفس أخرى بريئة.

لكن قد يستشكل بعض الناس منع المكره المهدد بالقتل من أن ينقذ حياته بالحق ضرر بالغير لا يصل إلى القتل، كالجد والقطع ونحو ذلك من الأمثلة المذكورة. لأننا في هذه الحالة، نكون قد منّا صيانة الأعضاء، وسلامتها من الأذى وكذا حفظ العرض، على حفظ النفس وإنقاذها من الموت!!

ولكن هذه الأحكام التي جاءت على خلاف المعيار الذي نحن فيه، اقتضاها اعتبار آخر له وزنه الثقيل في الميزان، فلما تدخل رجحت كفته، وهو منع الظلم والعدوان. فالظلم مفسدة كلية ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١٠ / ١٨٣.

(٢) هذا ينطبق على القضاة الذين قد يصدر عن أحكاما ظالمة تحت الإكراه.

(٣) يقصد الاستسلام للقتل الذي هدد به.

(٤) قواعد الأحكام ١ / ٨٠.

قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴿١﴾ وردع الظلم ودرؤه
مصلحة كلية ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (٢).

ولو قتلت النفس بحق لاختلف الأمر اختلافا كبيرا، وكذلك لو أحييت بغير
حق. فانظر كيف غير الظلم والحق طبيعة المسألة تغييرا كبيرا بينما الفعل واحد
وهو قتل النفس أو إحيائها.

وهكذا الشأن في سائر المصالح والمفاسد، فالمفسدة يكون لها شأن معين ووزن
معين، فإذا جاءت على سبيل الظلم والعدوان أصبح لها شأن آخر ووزن آخر.
والظلم يرفع قيمة المظلوم، ويحط من قيمة الظالم.

ألا ترى أنه دية اليد إذا قطعت ظلما، تبلغ خمسمائة دينار^(٣) فإذا كانت ظالمة
سارقة قطعت بربع دينار. وقد أثار هذا الاختلاف الكبير حفيظة من لا يفقهون،
فعبّر أحدهم عن استغرابه في هذين البيتين:

يد بخمس مئ من عسجد^(٤) وديت^(٥) ما بالها قطعت في ربع دينار

تناقض مالنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من النار

فرد عليه أحد الفقهاء: بأنها لما كانت أمينة، كانت ثمينة، فلما خانت هانت.

ورد عليه بعض الفقهاء، بأبيات منظومة أيضا، فقال أحدهم:

يد بخمس مئ من عسجد وديت لكنها قطعت في ربع دينار

حماية الدم، أغلاها، وأرخصها خيانة المال، فانظر حكمه البارى

وقال آخر:

هناك مظلومة غالت بقيمتها وها هنا ظلمت، هانت على البارى

(١) سورة المائدة: ٣٢.

(٢) سورة المائدة: ٣٢.

(٣) يقدر الباحثون المعاصرون الدينار الذهبى بنحو أربع جرامات وربع (٤,٢٥) من الذهب. فتكون قيمة
الدية هي ٥٠٠ دينار مضروبة في ٤,٢٥ جرام - وحاصلها ٢١٢٥ جرام - مضروبة في ثمن الجرام الواحد
من الذهب انظر: (فقه الزكاة) للدكتور القرضاوى ١/٢٥٩ - ٢٦١ و (زكاة الأموال) للأستاذ محمد
العربى الخطابى ص ٢٢.

(٤) العسجد: الذهب، والمقصود: بخمسمائة دينار ذهبى.

(٥) من الدية.

وقال آخر:

فقيمة اليد نصف الألف من ذهب فإن تعدت فلا تسوى بدينار^(١).
ومن هذه الباب أن النبي ﷺ أهدر العين التي تعتدى وتتجسس وتتلصص على الناس في بيوتهم بغير إذنه. وقد جاء في هذا أحاديث كثيرة، منها حديث مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من اطلع في بيت قوم حل لهم أن يفتأوا عينه» وفي الصحيحين عن أبي هريرة أيضا: «لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقت عينه ما عليك من جناح».

ومن هذا الباب أيضا ما عمل عليه الصحابة وجمهور فقهاء المذاهب من قتل الجماعة بالواحد. فإذا اشترك جماعة في قتل واحد قُتلوا به جميعا. ففي هذا إهدار لعدة نفوس لأجل نفس واحدة. وما ذلك إلا لكون تلك الأنفس ظلمت فهانت.

فهكذا، من يستجيب لظالم وإكراهه، فيوقع ظلما على غيره، لا يكون الإكراه عذرا له في تنفيذ الظلم أو في المساعدة عليه، وليتحمل هو ما قد يلحق. دون أن يمكن الظالم من تحقيق ما أراد، ودون أن يصبح هو نفسه شريكا له في ظلمه.

ومن الممارسات المنافية للمعايير الشرعية في التغليب بين المصالح المتعارضة ما يقوم به بعض الأطباء من إعطاء الأولوية في الإنقاذ للشبان على المسنين، بدعوى أن إنقاذ شاب يعنى انقاذ عمر طويل، قد يكون خمسين سنة أو نحوها، بينما عمر المسن قد لا يتجاوز بضع سنين، وأن المسن حتى إذا طال عمره فنفعه قليل أو منعدم، بينما الشاب ينتظر أن يؤدي أدوارا وخدمات كثيرة للمجتمع، ولأقاربه. وهكذا إذا تعارض عندهم إنقاذ شاب ومسن، إما لوجود طبيب واحد فقط وأمامه مريضان مشرفان على الموت، أو لوجود جهاز واحد كجهاز التنفس، إذا استعملناه لأحد المريضين مات الآخر، أو لعدم وجود ما يكفيهما معا من الدم، فإذا وقع عندهم مثل هذا التعارض يقدمون المريض الشاب، ويهدرون المريض المسن.

وهذا غلط، لأننا لا نستطيع أن نقدر أعمار الناس أولا، وثانيا - وهذا هو

(١) عن إعلام الموقعين ٢/ ٨٢ - ٨٣.

الأهم - لا نستطيع أن نعرف الأنفع لنفسه ولأقاربه ولمجتمعه فقد يكون الشيخ أنفع من الشاب، وقد يكون الشاب ضارا لا نفع له. وقد يكون ضرره أعظم من نفعه. ثم إن اعتماد مقياس النفع والضرر حتى لو كان ممكنا شيثاما، فإن ذلك يحتاج إلى تحريات ودراسات مطولة، لا يستطيعها الطبيب وهو ملزم باتخاذ قراره وتنفيذه خلال دقائق. ولهذا لا ينبغي للطبيب أن يقحم نفسه في هذه التبعة الجسيمة، وليُحكّم معايير واضحة وعادلة، كالسبق، وكاحتمالات العلاج والشفاء، وخاصة عندما تتفاوت هذه الاحتمالات بدرجة كبيرة، فيكون أحدهما ميثوسا منه في المعتاد، والآخر احتمال علاجه وإنقاذه كبير.

على أن ما هو أسوأ في ترجيحات بعض الأطباء، هو مراعاة المكانة الاجتماعية للمرضى، فكلما علت المنزلة الاجتماعية للمريض كلما كان عندهم أولى بالتقديم والإنقاذ. وهكذا تهدر حياة الفقراء والعاطلين وأهل البادية، أمام حياة الأغنياء وكبار الموظفين... وهذا سلوك سيء جدا ومنحط جدا، وبعيد ليس عن الشرع فقط، ولكن حتى عن القسم الذي يؤدونه قبل ولوج مهنة الطب، سواء كان القسم الإسلامي أو القسم اليوناني.

وهذا السلوك يذكرني بحوار طريف نقله الإمام الشاطبي، في إفاداته، قال «حدثنا الأستاذ الفقيه الجليل الأصولي أبو علي الزواوي رضى الله عنه، أن الفخر الرازي سأل سيف الدين الأمدى فقال له: لم أجاز الشرع ذبح الحيوان في حق الإنسان، وهو تعذيب له، وتعذيب الحيوان على خلاف المعقول؟ فقال له سيف الدين: إتلاف الخسيس في حق النفيس من مناهج العقول. فقال له الفخر: لو كان كذلك لجاز أن تذبح أنت في حق ابن سينا^(١)!».

ومن أمثلة التعارض النوعي بين المصالح والمفاسد، ما جاء في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(٢).

ومعلوم أن هذه الآية مهدت للحكم الصريح الذي جاء بعدها بتحريم الخمر فقد وضعت المعيار الذي على أساسه جاء التحريم، وهو أن الخمر، وإن كانت

(١) الإفادات والإنشادات: ٨٧ - ٨٨.

(٢) سورة البقرة: ٢١٩.

فيها منافع، فإن ضررها أكبر من نفعها.

وكون ضرر الخمر أكبر من نفعها، ليس راجعا إلى الكم، بل راجع إلى الاختلاف النوعي بين النفع والضرر، أو بين المصلحة والمفسدة. فمصلحة الخمر إنما هي مصلحة مالية، ترجع إلى صانعيها وتجارها. أما المفسدة فهي عقلية وبدنية ودينية. ولما كانت المصالح المالية هي أدنى المصالح من حيث النوع، لم يكن من المشروع ولا من المعقول أن تحفظ وفيها مفاسد على العقل والدين والبدن.

وكذلك نبه القرآن الكريم على تقديم مصلحة النسل على مصلحة المال في قوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾^(١) فيجب حفظ النسل وتقديمه في الاعتبار، حتى لو كان فيه نقصان الغنى، أو كان سببا للفقر.

المعيار الرابع مقدار المصلحة

هذا المعيار إنما يؤخذ به بعد النظر في المعايير السابقة، وخاصة منها الثاني والثالث. أى أننا نلجأ إلى التغليب بالمقدار - وهو تغليب كمي - إلا بعد اعتبار الجانب الرتبى والجانب النوعى، للمصالح المتعارضة.

وهذا المعيار الكمي يفهمه الناس أكثر من غيره، ويحترمونه أكثر من غيره، لوضوحه وسهولة العمل بمقتضاه. ومع هذا فهناك حالات كثيرة يختل فيها العمل بهذا المعيار، إما لنوع من الخفاء والالتباس في مقادير المصالح والمفاسد، وإما عن هوى وأنانية، وبالأمثلة تتضح الأمور.

من ذلك قوله عز وجل في شأن العلاقة الزوجية والمعاشرة الزوجية. ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١) فالآية تخاطب الأزواج من الرجال، الذين بيدهم حق إيقاع الطلاق، وتنبههم لكي لا يبادروا إلى الطلاق عند حدوث تنافر وكراهية للزوجات. لأنه حتى إن صح في الزوجة ما يستوجب النفور والكراهية، فقد يكون فيها وفي بقائها خير كثير. وليس من الصواب تفويت الخير الكثير، أى المصلحة الكبيرة، لوجود آفة ما، أو ضرر ما. بل الصواب هو تحمل الضرر القليل لأجل الخير الكثير. وقد تقدم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود. ولذا وجب على الزوج وهو ينظر إلى آفة ما في زوجته، ويفكر في تطليقها لأجلها، أن يفكر طويلاً في المحاسن والمنافع والفوائد ثم يوازن.

وقد جاء الحديث الشريف مؤيداً لمغزى الآية، فقال النبي ﷺ، (لا يفرك^(٢) مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضى منها آخر)^(٣).

وهكذا يعلمنا القرآن الكريم، ويعلمنا الرسول ﷺ فقه الموازنات، فالخير الكثير أولى بالاعتبار من الضرر اليسير، والخلق السيء فى الزوجة يقابلة خلق

(١) سورة النساء: ١٩.

(٢) لا يفرك: أى لا يغيض.

(٣) رواه مسلم عن أبى هريرة.

حسن . وحتى لو فرضنا تعادلا بين الجانبين، فإن فى الطلاق أضرارا تقتضى عدم الإقدام عليه .

قال العلامة ابن عاشور: «وهذه حكمة عظيمة إذ قد تكره النفوس ما فى عاقبته خير فبعضه يمكن التوصل إلى معرفة ما فيه من الخير عند غوص الرأى، وبعضه قد علم الله أن فيه خيرا، لكنه لم يظهر للناس . . .» ثم قال: «والمقصود من هذا: الإرشاد إلى إعماق النظر، وتغلغل الرأى فى عواقب الأشياء، وعدم الاغترار بالبوارق الظاهرة، ولا يميل الشهوات . . .»^(١).

ومن الأمثلة القرآنية المشيرة إلى ضرورة الموازنة بين المصالح وتقديم حفظ المصلحة الأكبر قدرا، ولو بتفويت الأقل، ما جاء فى قصة موسى مع الخضر، فى شأن السفينة التى قام الخضر بخرقها وتعييبها، حيث قال سبحانه ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾^(٢)، ولم يدرك موسى السر فى هذا التصرف الغريب الذى أقدم عليه الخضر، حتى بين له ذلك عند فراقهما: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾^(٣).

فهو قد عاب السفينة بالخرق، وهذا إفساد وتضييع . ينقص قيمة السفينة، ويتطلب كلفة لإصلاحها . ولكنه إنما فعله لحفظها على أصحابها فإن قراصنة أحد الملوك كانوا يجوبون البر ويأتونه بالسفن الجيدة، غصبا وظلما . فالخضر عليه السلام ألحق بالمساكين أصحاب السفينة ضررا قليلا، ليدفع عنهم ضررا كبيرا يتمثل فى اغتصاب الملك لسفینتهم وضياعها منهم أصلا .

ويدخل فى هذا المعيار أيضا، ما هو مقرر ومسلم من تقديم المصلحة العامة، عند تعارضها مع مصلحة خاصة، فإنما كان ذلك بالنظر إلى المقدار والآثار . فالمصلحة العامة أكبر قدرا وأوسع أثرا، فلذلك كان تقديمها من البدهيات، إلا عند اختلال الموازين وانقلاب الأولويات .

وهكذا فمصلحة الفرد تتأخر، وقد تهدر لمصلحة الجماعة . ومصلحة الأمة،

(٣) سورة الكهف: ٧٩ .

(٢) سورة الكهف: ٧١

(١) التحرير والتنوير ٤/ ٢٨٧ .

تأخر لأجلها، وقد تهدر، مصلحة الأفراد والفئات. والأمثلة على هذا لا تحصى^(١).
ومن الأمثلة الشهيرة التي تداولها الفقهاء والأصوليين: مثال التترس، وهو أن يكون لدى الأعداء مجموعة من أسرى المسلمين، فيتترس بهم الكفار. حتى لا يرميهم المسلمون. وقد يجعلونهم أمامهم ثم يتقدمون للهجوم على المسلمين.
والذي لا خلاف فيه أنه ما لم يكن هناك خطر كبير على المسلمين فلا يجوز رمى الأسرى المسلمين الذي تترس بهم الأعداء، ولا يجوز قتل أحد منهم.
لكن لو كان في هذا التترس، وفي امتناع المسلمين عن الهجوم خشية قتل أحد إخوانهم المتترس بهم، لو كان في ذلك خطر على كيان المسلمين، وعلى جيشهم كأن يغتنم الكفار فرصة امتناع المسلمين عن الهجوم ليعدوا عدتهم ويحصنوا مواقعهم، ويهيئوا هجومهم، أو أن يبادروا فعلا إلى هجوم كاسح متترسين بالمسلمين. ففي هذه الحالة يجوز عدد من العلماء الهجوم على الأعداء، ولو أدى ذلك إلى قتل أسرى المسلمين، بعضهم أو كلهم. وذلك تقديما للمصلحة العامة للإسلام والمسلمين على المصلحة الخاصة للأسرى، الذين يقتلون حتى لو لم يقع هجوم المسلمين ورميهم من قبلهم.

قال الإمام الغزالي: «فإن قيل: فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود. وفي هذا (أى فى قتله) مخالفة المقصود. قلنا: هذا مقصود، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بد من الترجيح. والجزئى محتقر بالإضافة إلى الكلى. وهذا جزئى بالإضافة فلا يعارض الكلى، فإن قيل: مسلم أن هذا جزئى، ولكن لا نسلم أن الجزئى محتقر بالإضافة إلى الكلى فاحتقار الشرع له لم يعرف بنص أو قياس على منصوص. قلنا: قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين، بل بتفريق أحكام.، واقتران دلالات، لم يبق معها شك فى أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم فى مقاصد الشرع من حفظ شخص معين...»^(٢).
وبمثل هذا قال ابن عبد السلام^(٣) وابن القيم^(٤) وغيرهما.

(١) انظر على سبيل ما أورده الشيخ أحمد الزرقا عند شرحه لقاعدة «يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» (شرح القواعد الفقهية ١٤٣ - ١٤٤).

(٢) المستصفى ٣١٣/١.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ٩٥/١.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة ١٨/٢.

وفى سياق توضيح هذا المعيار، وهو أن المصلحة كلما كان مقدارها أكبر كانت أولى بالجلب، وأن المفسدة كلما كان مقدارها أكبر كانت أولى بالدفع، يحسن أن نقف عن قاعدة شاع فهمها وتطبيقها على غير وجهها وهى قولهم «درء المفسد مقدم على جلب المصالح».

فهذه القاعدة ليست على إطلاقها، بل هى خاصة فيما إذا تعادلت المصلحة والمفسدة. أما إذا كانت المصلحة كبيرة، والمفسدة المعارضة لها قليلة، فالمقدم هو جلب المصلحة.

وقد نبه العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة على هذا التخصيص لها. قال المقرئ: «عناية الشرع بدرء المفسد أشد من عنايته بجلب المصالح. فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء»^(١).

وقال السيوطى: «درء المفسد أولى من جلب المصالح. فإذا تعارض مفسدة ومصصلحة قدم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات»^(٢) فهو قد نبه على أن تقديم دفع المفسدة على المصلحة إنما يقع غالباً لا دائماً، ثم استدرك مرة أخرى بقوله «وقد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة»^(٣).

وهكذا يستقيم المعيار ويطرد، فما كان أكبر قدراً من المصالح قدم جلبه، وما كان مقدراه أكبر من المفسد قدن دفعه، وإذا تعارضت المصلحة مع المفسدة قدم منهما الأكبر قدراً. فإذا تعادلتا فدفع المفسدة أولى.

وقال ابن عبد السلام: «فصل فى اجتماع المصالح مع المفسد: إذا اجتمعت مصالح ومفسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفسد فعلنا ذلك... وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالى بفوات المصلحة... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة، حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة...»^(٤).

وقد ساق ثلاثة وستين مثالا مما يقدم فيه جلب المصلحة على درء المفسدة، لكون المصلحة المجلوبة أكبر قدراً من المفسدة الحاصلة...^(٥).

(٢) الأشباه، والنظائر ٨٧.
(٤) قواعد الأحكام ١/٨٣ - ٨٤.

(١) القاعدة ٢٠٠ من قواعده.
(٣) نفسه: ٨٨.
(٥) انظر: قواعد الأحكام ١/٨٤ إلى ١٠٢.

المعيار الخامس الامتداد الزمني

المصلحة - أو المفسدة - قد يكون لها قدر معين في وقت حصولها، وفي زمنها القريب، وقد يكون لها بعد ذلك شأن آخر ووزن آخر. وأعني بصفة خاصة أنها قد تتزايد، وتتوالد، فتأخذ حجما كبيرا بمرور الوقت. فمثل هذه المصلحة لا ينبغي النظر إليها وإلى مقدارها عند أول أمرها فقط. بل ينظر إليها في آثارها المستقبلية المتوقعة. ومن خلال ذلك يتم الحكم عليها، ووضعها موضعها، سواء تعلق الأمر بحالة تعارضها مع غيرها، أو بحالة تقديرها، لتقرير الإقدام أو الإحجام، أو لاتخاذ ما يلزم في شأنها.

والذي يعيننا الآن هو حالة التعارض. فعلى هذا: إذا تعارضت مصلحتان، إحداهما لها وجود زمني محدود، والأخرى لها امتداد طويل وأثر بعيد، قدمت الثانية، ولو كانت الأولى أكبر منها في أول الأمر. بل يتحتم - عند الموازنة - البحث والنظر في الامتداد الزمني لكل منهما، وتقدير مداه وحجمه ونوعه. ولا يكون التغليب بين المصالح سديدا إلا بهذا.

وأعظم مثال أجده لهذا المعيار، هو (صلح الحديبية)، الذي عقده النبي ﷺ مع قريش. وأذكر بوقائعه بإيجاز، ثم انتقل إلى مغزاه ودلالته في موضوعنا.

ففي شهر ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة، دعا النبي ﷺ أصحابه إلى العمرة. فخرجوا متجهين إلى مكة وهم نحو من ألف وخمسمائة. وعلمت قريش بخروج النبي والمسلمين، فعبأت نفسها والقبائل الحليفة لها، واستعدت لمنع المسلمين وصدتهم عن المسجد الحرام وانتهى المسير بالمسلمين إلى الحديبية، فنزلوا بها، وبعث رسول الله ﷺ عثمان ليخبر قريشا أنه لم يأت بالقتال، وإنما جاء هو وأصحابه معتمرين لا غير فتأخر عثمان في مهمته، وجرت مناوشات بين المسلمين والمشركين، وراج أن عثمان قد قتل، فدعا النبي المسلمين للبيعة والاستعداد للقتال فبايعوه على ذلك وعلى ألا يفروا. ولكن عثمان عاد بعد ذلك سالما.

وتتابعت المفاوضات بعد ذلك بين رسول الله وقريش. وبعثت قريش في ذلك عدة مبعوثين، كان آخرهم سهيل بن عمرو، وهو الذي حسم الأمر وعقد مع رسول الله عقد الصلح، وقد تم الاتفاق أخيرا على ما يلي:

- ١ - توقيف الحرب بين الطرفين ، مدة عشر سنين ، على القول المشهور .
- ٢ - تأمين الناس وحرية التنقل من الجهتين .
- ٣ - يرجع المسلمون عن عمرتهم ، على أن يعتمروا السنة المقبلة .
- ٤ - فى عمرتهم المقبلة لا يقيمون بمكة سوى ثلاثة أيام .
- ٥ - أن يدخلو مكة بغير سلاح ، سوى ما يحمله المسافر .
- ٦ - من جاء من قريش إلى المسلمين مسلما يرد إليهم .
- ٧ - من عاد من المسلمين إلى قريش لا يرد .

والتأمل فى بنود هذا الصلح يرى أنها كلها تنازلات ، وأنها تحقق قوة قريش وتفوقها وعزتها ، وتحقق انكسار المسلمين وتراجعهم ، وذلتهم ، بينما هم كانوا على أتم استعداد ، وأقوى غلبة لمنازلة قريش ، ولدخول مكة وإنجاز عمرتهم رغما عنها . فإذا بهم لم يروا سوى التنازلات ! .

وزاد من شعورهم بالخيبة والذلة أن النبى ﷺ تنازل لسهيل بن عمرو عن كتابة (بسم الله الرحمن الرحيم) فمحييت ، وكتب بدلها ما أراد سهيل ، وهو (باسمك اللهم) وتنازل له عن كتابة (محمد رسول الله) ، فمحييت وكتب بدلها (محمد بن عبد الله) .

وبلغ بهم الغيظ والأسى كل مبلغ ، عندما جاء الشاب المسلم أبو جندل يرسف فى أغلاله ، هاربا من مكة . وهو ابن سهيل بن عمرو المفاوض المتعاقد ، فرده النبى ﷺ بمقتضى الاتفاق الذى جرى ، بالرغم من أنه كان لم يوقع ولم يدخل حيز التنفيذ . فكان أول من نفذ منه : إعادة أبى جندل إلى الاعتقال والأغلال والتعذيب .

هذا الصلح الذى أجراه رسول الله بهذه الشروط القاسية وفى هذه الظروف المهينة لكرامة المسلمين وعزتهم ، قد زلزل المسلمين أيما زلزال . حتى قال عمر بن الخطاب : «والله ما شككت منذ أسلمت إلا يومئذ .»^(١) ، وحتى إن النبى ﷺ لما أمرهم أن ينحروا ويحلقوا ، ليتحللوا من إحرامهم ، لم يفعل منهم أحد ، وكرر عليهم الأمر ثلاثا فلم يقم منهم أحد . ثم قام فدخل على أم سلمة ، وشكا لها ما

(١) زاد المعاد : ٢٩٥ / ٣ وفى موقف عمر يومئذ تفاصيل مهمة لا أطيل بذكرها .

لقى من المسلمين، فأشارت عليه أن يبادر هو فينحر ويحلق. فلما فعل، قاموا هم أيضا ينحرون ويحلق بعضهم لبعض، وهم على غيظهم، حتى كادوا أن يقتل بعضهم بعضا، من شدة الغم والحزن!!.

هذا هو صلح الحديبية، وهذه بعض نتائجه وآثاره القريبة والفورية: خيبة ورجوع بغير عمرة، وتنازلات، وهم وغم وذلة، وهزة عنيفة للمسلمين في دينهم وتماسك صفهم، وعادت قريش منتفخة منتشية بالامتيازات والإنجازات. عادت لتحتل مكانتها المتداعية، في السيادة والزعامة على القبائل العربية... فماذا كان بعد ذلك؟.

لقد كان صلح الحديبية - كما عبد القرآن - ﴿فَتْحًا مُبِينًا﴾^(١)، لقد كان بداية التدفق الإسلامي على أرجاء الجزيرة العربية، ومنها - بعد ذلك - إلى أرجاء المعمورة. وكان صلح الحديبية المسمار ما قبل الأخير الذي دقته قريش في نعشها. ثم كان المسمار الأخير هو نقضها لأهم بنود الصلح، وهو توقيف أعمال الحرب، فأقدمت على نصره حلفائها من بنى بكر، فأمدتهم بالسلاح والرجال، في هجومهم الغادر ضد خزاعة حلفاء الرسول ﷺ. فمن هنا انطلق فتح مكة، وانتهت قريش الجاهلية.

وبين الحديبية وفتح مكة، فتح المسلمون خيبر، آخر معاقل اليهود في بلاد العرب. فلم يبق أمام الإسلام إلا التدفق في كل اتجاه.

وحتى بدون هذين الفتحين، كانت الدعوة الإسلامية قد حققت، في أجواء الصلح والأمان وحرية التنقل والاتصال، نجاحات واسعة جدا. فحققت من الانتشار خلال الستين اللتين استمرهما الصلح، ما لم يتحقق خلال نحو من عشرين سنة خلت من قبل ذلك.

وقد تناول العلماء هذا الصلح وما أسفر عنه بالدراسة والتحليل، مقارنين عاجل أمره بأجله، موازين بين «مضاره» ومنافعه. وأنقل فيما يلي خلاصة أقوالهم، كما لخصها لنا الإمام النووي، قال رحمه الله: «قال العلماء: والمصلحة المترتبة على إتمام هذا الصلح: ما ظهر من ثمراته الباهرة، وفوائده المتظاهرة، التي كانت عاقبتها فتح مكة، وإسلام أهلها كلها، ودخول الله في دين الله أفواجا.

(١) سورة الفتح: ١.

وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسلمين، ولا تتظاهر عندهم أمور النبي ﷺ كما هي، ولا يحلمون بمن يعلمهم بها مفصلة. فلما حصل صلح الحديبية، اختلطوا بالمسلمين وجاؤوا إلى المدينة، وذهب المسلمون إلى مكة وحلوا بأهلهم وأصدقائهم وغيرهم ممن يستنصحوهم، وسمعوا منهم أحوال النبي ﷺ مفصلة بجزئياتها، ومعجزاته الظاهرة وأعلام نبوته، وحسن سيرته، وجميل طريقته، وعانوا بأنفسهم كثيرا من ذلك. فمالت نفوسهم إلى الإيمان حتى بادر خلق منهم إلى الإسلام قبل فتح مكة، فأسلموا بين صلح الحديبية وفتح مكة. وازداد الآخرون ميلا إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم، لما كان قد تمهد من الميل وكانت العرب من غير قريش في البوادي، ينتظرون بإسلامهم إسلام قريش، فلما أسلمت قريش أسلمت العرب في البوادي. قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (١) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا...﴾ (١).

وكما تعظم المصلحة بما يتولد عنها من آثار ومصالح، فكذلك السيئة. فقد تكون إحداها في أول الأمر عملا قليلا، ولكنه ينمو ويعظم شأنه بقدر ما يترتب عنه، طال الزمان أو قصر. ولهذا جاء في الحديث: «من سن في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجرهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء» (٢).

ومن هذا الباب أيضا قوله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له» (٣).

فهذه أعمال يستمر أثرها، ولذلك عظم أمرها، واستمر أجرها، فإذا تعارضت مع غيرها كان لها فضل وسبق. وهكذا كل عمل يستمر عطاؤه ويطول نفعه، فهو أولى من غيره.

وكذلك الأعمال الضارة، فكلما كانت مما يطول أثره كانت أسوأ، وكانت أولى أن تجتنب وتحارب.

وقد نقل الإمام الغزالي عن بعض العلماء أن تزيف درهم واحد وإنفاقه أشد

(١) شرح صحيح مسلم ١٢/١٤٠.
(٢) صحيح مسلم، كتاب العلم، لابن عبد البر: ١٧ -
(٣) رواه مسلم في كتاب الوصية، وانظره بأسانيد وألفاظ مختلفة في جامع بيان العلم، لابن عبد البر: ١٧ -

من سرقة مائة درهم. قال: «لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت. وإنفاق الزيف بدعة أظهرها في الدين، وسنة سيئة يعمل بها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مائة سنة أو مائتي سنة، إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد من أموال الناس بسنته. وطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه. والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة ومائتي سنة أو أكثر، يعذب بها في قبره، ويسأل عنها إلى آخر انقراضها. وقال تعالى ﴿وَنَكُتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾^(١)، أى نكتب أيضا ما أخروه من آثار عملهم كما نكتب ما قدموه»^(٢).

هل تتساوى المصالح والمفاسد؟

رأينا أن الاختلاط بين المصالح والمفاسد هو السائد، وأن المصلحة إنما تعتبر مصلحة باعتبار غلبة الصلاح فيها، وأن المفسدة إنما تعتبر مفسدة باعتبار غلبة الفساد فيها. أما المصالح الخالصة، والمفاسد الخالصة، فهي إن وجدت، عزيزة الوجود، ونادرة التحقق. ورأينا - على هذا الأساس - أن المصالح والمفاسد تتعارض وتتدافع بشكل لا حد له، مما يجعل الترجيح والتغليب بينها أمرا لا مفر منه.

والتغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة إنما يكون بعد تبين وجه التفاوت والتفاضل بينها، وهذا التفاضل - كما تقدم - قد يكون بسبب اختلاف الحكم الشرعي، باعتباره معيارا لأهمية المصلحة ووزنها. وقد يرجع ذلك إلى التفاوت في الرتبة، أو إلى الاختلاف في النوع وقد يرجع إلى الاختلاف الكمي، أى اختلاف المقادير كثرة وقلة. وقد يرجع إلى اعتبار الآثار البعيدة لكل من المصلحتين المتعارضتين.

ولكن ما العمل فيما إذ تساوت المصالح والمفاسد من جميع الوجوه؟

وقبل هذا: هل يمكن فعلا أن تتساوى مصلحتان، أو مفسدتان، أو مصلحة ومفسدة من جميع الوجوه، وبجميع المعايير؟

يذهب أكثر العلماء المتحدثين عن المصالح والمفاسد إلى إمكان هذا التساوى.

فقد نص ابن عبد السلام على تساوى المصالح والمفاسد فى مواضع من قواعده...^(٣)

(٢) إحياء علوم الدين ٢/ ٧٤.

(١) سورة يس: ١١.

(٣) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٧٥ - ٨٢ - ٨٤.

وإلى هذا ذهب الطوفى^(١)، وابن عاشور^(٢).

وقد ساق ابن عبد السلام أمثلة عديدة للمصالح المتساوية فمن أمثلة المصالح المتساوية عنده:

- إذا رأينا صائلا يصول على نفسين متساويتين، ولا نقدر أن ننقذ إلا واحدة منهما فالمصلحتان هنا متساويتان عندنا.

- ومثل هذا يقال فى المالين المتساويين إذا أردنا دفع الغصب عنهما.

- والمدين المفلس، تتساوى حقوق دائنيه فى الأخذ من ماله، فيتحصون كل حسب مقدار دينه. وكذلك من مات وعليه ديون لا تكفى الدائنين^(٣).

ومن أمثلته للمفاسد المتساوية:

- أن يهيج البحر على ركاب سفينة، فلا يبقى لهم مخلص إلا بإلقاء شطرهم فى البحر لإنقاذ الشطر الآخر.

- إذا أكره شخص على إفساد أحد مقدارين متساويين من المال.

- لو تعرض المسلمون لهجومين مختلفين، متساويين فى خطرهما، ومتساويين من كل وجه^(٤).

وخلافا لهؤلاء العلماء الذين ذهبوا إلى وجود التساوى بين المصالح والمفاسد، ذهب ابن القيم إلى أن التساوى التام لا وجود له، لأن أى شىء. وأى فعل: «إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة. وإما أن يكون عدمه أولى به، وهو راجح المفسدة» قال: «وأما فعل يكون حصوله أولى لمصلحته، وعدمه أولى به لمفسدته، وكلاهما متساويان، فهذا مما لم يقم دليل على ثبوته بل الدليل يقضى نفيه، فإن المصلحة والمفسدة. والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا، فلا بد أن يغلب أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب» قال: «وأما أن يتدافعا ويتصادما، بحيث لا يغلب أحدهما الآخر، فغير واقع»^(٥).

(١) انظر نص كلامه ضمن كتاب (مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه) ص ١٤٢.

(٢) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية: ٧٦.

(٣) قواعد الأحكام: ٧٦/١.

(٤) انظر قواعد الأحكام: ٨٢ - ٨٣.

(٥) مفتاح دار السعادة: ١٦/٢.

وابن القيم فيما ذهب إليه من إنكار التساوى بين المصالح والمفاسد، يعتمد أساسا على الواقع، أى أن الواقع لا يعطينا حالات تتساوى فيها المصلحتان، أو المفسدتان، أو المصلحة والمفسدة، تساويا تاما من جميع الوجوه، بل لا بد أن نجد مرجحا يغلب إحداهما على الأخرى.

فأما الأمثلة التى قد تذكر للتساوى، من قبيل ما ذكره ابن عبد السلام، فإن ابن القيم قد أورد منها أحد عشر مثلا، وحاول من خلال الرد عليها، أن يثبت عدم تحقق التساوى، وأنه لا بد أن يوجد مرجح أو أكثر لواحدة من المصلحتين على الأخرى^(١).

والذى أراه صحيحا ولا يسعنا إنكاره، هو أن التساوى بين المصالح والمفاسد ممكن وواقع. إذ لا يعقل أن توجد فى هذا العالم مصالح لا تعد ولا تحصى، ومفاسد لا تعد ولا تحصى، وعلى مدى أزمان لا تعد ولا تحصى، وبمقادير لا تعد ولا تحصى، ثم لا يحدث أن تتساوى بعض المصالح والمفاسد. هذا لا يستطيع العقل تصوره. بل الذى يتصور ضرورة هو أن يحصل التساوى التام فى بعض الصور.

وبالرغم من كون الأمثلة التى ساقها ابن القيم - وفندها - وهى أحد عشر مثلا - لا تمثل حتى ذرة واحدة من المصالح والمفاسد الواقعة فى الوجود، مما يجعلها لا تقيم حجة ولا شبه حجة، وبالرغم من كونه اختارها بنفسه، فإنه لم يستطع التخلص تماما من دلالتها على إمكان التساوى!

من تلك الأمثلة: اضطرار أحد إلى إتلاف درهم من درهمن متساويين، أو قتل واحد من حيوانين متساويين، أو قتل واحد من عدوين متساويين، أو شرب قدح خمر، من قدحين متساويين.

ففى رده على هذه الأمثلة، قال: «وأما سائر الصور التى تساوت مفاسدها، كإتلاف الدرهمين، والحيوانين، وقتل أحد العدوين، فهذا الحكم فيه التخيير بينهما، لأنه لا بد من إتلاف أحدهما وقاية لنفسه وكلاهما سواء، فيخير بينهما»^(٢).

فها هو يصرح مرتين بالتساوى بين المفسدتين، ويحكم فيهما بالتخيير، والتخيير بين محرمين أو واجبين لا يكون إلا عند تساويهما.

(١) انظر المرجع نفسه: ١٧ - ٢٠.

(٢) مفتاح دار السعادة ٢ / ٢٠.

وأما التساوى بين المصلحتين، فيوجد أيضا ضمن هذه الأمثلة. فقتل أحد العدوين فيه درء خطره وهو مفسدة، وفيه إضعاف جانب الكفار، وتقوية جانب المسلمين، وهذه مصلحة. فإذا تساوى العدوان - وهو المفروض فى المثال - فقد تساوت مصلحة قتل أحدهما مع مصلحة قتل الآخر. كذلك قتل أحد حيوانين متماثلين، يكون المضطر إلى ذلك أمام مفسدتين متساويتين. لكن لنفرض الحيوانين مفترسين مؤذيين، فقتلهما مصلحة. فإن لم يستطع إلا قتل واحد منهما - كأن تكون عنده طلقة نارية واحدة - فإنه يكون أمام مصلحتين متساويتين متعارضتين.

ويمكن أن أضيف أمثلة أخرى: مثل من يبحث عن شغل فيجد نفس العمل هنا وهنا. والأجر واحد. والشروط المتبادلة واحدة، والمسافة متساوية. فهاتان مصلحتان متساويتان. كذلك من يذهب إلى سوق، فيجد السلعة التي يريد، عند باعة متعددين، وهي متماثلة عندهم تماما، وبثمن واحد. فشراؤه من أحدهم مساو تماما لشراؤه من الآخر، ومن الثالث والرابع. فمصلحته حاصلة هنا وهنا على حد سواء.

وأما تساوى المصلحة مع المفسدة، فمثاله: شخص له حق من الحقوق، دين أو إرث مثلا. ولكن فى مكان بعيد. ولا يمكنه تحصيله إلا بالسفر إليه. وكلفة السفر وخسارته تعادل ذلك الحق فحقه مصلحة له لو حصله، وكلفة السفر وخسائره مفسدة، وقد تساوتا عند الحساب، ومثل هذا يقع لكثير من الناس عندما تكون لهم حقوق لا بد لتحصيلها من اللجوء إلى المحاكم، فقد يفكر صاحب الحق ويوازن. فيجد أن كلفة متابعة الدعوى من بدايتها إلى نهايتها، وما فى ذلك من مصاريف، وتعب. وتعطيل أشغال. تساوى قيمة ذلك الحق، وقد تفوقه فيتخلى عنه. والذي يعنينا هو التساوى، فهو ممكن. وإذا ثبت الإمكان فقد ثبت المقصود.

غير أن ثبوت إمكان التساوى بين المصالح والمفاسد، وثبوت حصوله بالفعل، لا ينبغى أن يصرف أذهاننا عن ملاحظة هامة، وهى أن أكثر الحالات التى نحكم فيها بالتساوى إنما يتحقق فيها «التساوى التقريبى» أو «التساوى الظاهرى».

فالتساوى التقريبى، هو أن نتحرى فى الوزن والموازنة، وأن نقدر ونحسب، فنجد أن المصلحتين متساويتين، إن لم يقع تماما فتقريبا، أى لا يبقى بينهما فرق

يؤبه له . وهذا واضح فى كثير من الأمثلة السابقة . فالإنسان عندما يحسب تكاليف السفر ذهابا وعودة وإقامة وغيرها ، أو يحسب تكاليف التداعى لدى المحاكم فيجد أن هذه التكاليف تساوى الحق الذى يريد تحصيله ، إنما يقدر هذا «التساوى» على وجه التقريب . وقد يكون التساوى حقيقيا تماما ، لكن لا يعلم ذلك إلا الله تعالى . وهذا لا ينفى إمكان المعرفة القطعية للتساوى التام . ولكن هذا قليل جدا ، ولا يكاد يحصل إلا فى الصور البسيطة ، كمسألة الدرهمين ، والقدرين ، ومسألة شراء البضاعة من أحد الباعة بالسوق .

أما التساوى الظاهرى ، فهو أن تكون حقيقة الأمور مغيبة عنا ، ولا نملك إلا ظواهرها ، أو نعرف بعض بواطنها ويغيب عنا بعضها . وما نعرفه من الظواهر ، وبعض البواطن إن عرفت ، يفيدنا أن الأمرين متساويين ، فنحكم بالتساوى ، ولكن الأمور فى بواطنها قد تكون كما ظهر لنا وقد لا تكون . فإذا حكمنا فيها بالتساوى ، فإنما هو التساوى الظاهرى . والتساوى الباطنى لا يعلمه إلا الله سبحانه .

كما فى مثال العدوين «المتساويين» فالحكم بتساويهما إنما هو حكم ظاهرى ، حيث نحكم من خلال نظرنا ومعرفتنا بالجسد ، والعمر ، والشجاعة ، والمهارة القتالية . ونحو ذلك مما هو ظاهر . ونعلم أيضا من باطنهما مثلا أنهما يهوديان أو مشركان . لكن ، لعل أحدهما كان قد بدأ يميل إلى الإسلام وهو سائر إليه ، أو لعله كان بدأ يسأم من قتال المسلمين ومعاداتهم ، وهو سائر إلى التخلّى عن محاربة المسلمين . . وهكذا يقال فى كثير من الأمثلة التى نحكم فيها بالتساوى .

ومعلوم أن الله تعالى إنما كلفنا - عند تعذر اليقين أو تعسره - أن نعمل بالتقريب والتغليب ، ونأخذ بالظواهر . فعندما نحكم بالتساوى الظاهرى ، أو بالتساوى التقريبى ، فحكمنا نافذ ماض ، إذا تعذر اليقين علينا أو تعسر . وكلما كبر حجم المصالح ، وتعددت وجوهها ومعايير وزنها كلما كان الحكم فيها بالتساوى الحقيقى عسيرا بعيد المنال . قال شيخ المصالح والمفاسد الإمام عز الدين بن عبد السلام : «الوقوف على تساوى المفاسد وتفاوتها عزة . ولا يهتدى إليها إلا من وفقه الله تعالى . والوقوف على التساوى أعز من الوقوف على التفاوت ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»^(١) .

(١) قواعد الأحكام ١ / ٢٠ .

ماذا بعد الحكم بالتساوى؟

بعد أن يحكم المجتهد، أو المكلف نفسه، بالتساوى بين مصلحتين أو مفسدتين، أو بين مصلحتين ومفسدة، وسواء كان التساوى قطعياً حقيقياً، أو كان تقريبياً أو ظاهرياً، ما العمل؟ ماذا يقدم وماذا يؤخر، وماذا يعتبر وماذا يهدر؟

كل العلماء يقولون في هذه الحالة بالتخيير، أى أن للمكلف أن يختار واحدة من المصلحتين فيحصلها ويهدر الأخرى، أو واحدة من المفسدتين فيتقيها ويقع فى الأخرى، وقد صرح بالتخيير ابن عبد السلام فى غير ما موضع من قواعده. وهى نفس المواضع التى صرح فيها بالتساوى بين المصالح والمفاسد، والتى سبقت الإشارة إليها.

وكذلك الطوفى، نص فى كل موضع تساوت فيه المصالح والمفاسد، على أن الحكم هو الاختيار أو القرعة^(١).

وحتى ابن القيم، وهو ينكر التساوى بين المصالح والمفاسد، ذهب إلى القول بالتخيير فى بعض الحالات، منها ما قدمته قبل قليل. ومنها استشهاده بقول للإمام أحمد ذهب فيه إلى القول بالتخيير فى مثال ركاب السفينة إذا اشتعلت النار فى سفينتهم، وعجزوا عن إطفائها، ولم يبق أمامهم إلا أحد أمرين: إما أن يمكثوا فى سفينتهم حتى يحترقوا، وإما أن يلقوا أنفسهم فى البحر فيموتوا غرقاً^(٢)...

وبالتخيير عند التساوى، قال الشيخ ابن عاشور، غير أنه أكد على أن «عما يجب التنبيه له، أن التخيير لا يكون إلا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل مرجح ما، ثم العجز عن تحصيله...»^(٣).

وعلى هذا فالقول بالتخيير، إنما هو اضطرار حيث لم يبق أمامنا من سبيل إلى الترجيح والتغليب. ولكن التخيير أيضاً يجد سنده ودليله فى كون الشرع قد حكم به فى مواضع، منها الواجب المخير. وهو أن يوجب الشرع واحداً من جملة أمور يخير المكلفين بينهما، لكن لا بد من أحدهما. ومثاله كفارة الحنث فى اليمين، حيث خير الله تعالى فيها بين الإطعام، والكسوة، والعتق. فمن لم يجد فالصوم،

(١) انظر: مصادر التشريع فيما لا ينص فيه، ١٤٢.

(٢) مفتاح دار السعادة ١٩/٢.

(٣) مقاصد الشريعة: ٧٦.

قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ (١).

وكذلك المباحات حكمها الأصلي: التخيير بين الفعل والترك.

وهكذا يظهر أن الحكم بالتخيير عندما تتساوى الأمور أو تتقارب، حكم مشروع لا غبار عليه. وفي ذلك توسعة على المكلفين.

وبعد هذا لا يسعني إلا أن أسجل استغرابي لذلك العنوان الذي وضعه الدكتور البوطي للضابط الخامس من ضوابط المصلحة عنده، وهو «عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها» (٢).

ومحل الاعتراض هو قوله: «أو مساوية لها» فبأى حق وبأى دليل، نمنع من الأخذ بمصلحة وتقديمها على مصلحة مساوية لها؟! وماذا يخسر الإنسان إذا تمسك بمصلحة تفوت مثلها؟ والحل أنه إذا منع الأخرى من الفوات فانت هذه!.

وإنما انصب اعتراضى على العنوان وحده، لأنه لم يكرر العبارة المنتقدة أثناء شرحه وتمثيله هذا الضابط، وإنما راح يتحدث عن «تفاوت المصالح» وما يتعلق به، وما يقتضيه من تقديم الأهم والأعظم من المصالح المتعارضة. فلست أدري هل ما جاء فى العنوان مجرد فلتة أم ماذا؟ هذا مع العلم أن الكتاب طبع طبعات عديدة!.. (٣).

نعم لو اشترط فى المصلحة عدم استلزامها مفسدة مساوية، لكان له وجه، وهو العمل بقاعدة «درء المفسد أولى من جلب المصالح» أما منع مصلحة لأنها تفوت مصلحة مساوية، فإنه لا دليل عليه. ثم إن هذا الشرط يؤدي إلى تفويت المصلحتين معا. لأن كلا منهما تفوت الأخرى، فإذا اشترطنا فى الأخذ بإحدهما عدم تفويت الأخرى لزم منه تفويتها معا!!.

العمل بالقرعة؟

العمل بالتخيير عند التساوى بين المصالح والمفاسد لا يتأتى دائما. وإنما يتأتى خاصة عندما تتعلق المصلحتان المتعارضتان بشخص واحد، فحينئذ يكون اختياره

(٢) ضوابط المصلحة: ٢٤٨.

(١) سورة المائدة: ٨٩.

(٣) الطبعة المعتدة عندي هي الطبعة الرابعة (٢٠١٤هـ - ١٩٨٢م).

لنفسه أمرا ميسورا ولا منازع له فيه . ولكن عندما يتعلق الأمر بأشخاص متعددين فإن الاختيار قد لا يكون مسلما عندهم، وقد يكون مثار نزاعات وحزازات . ومن أمثلة ذلك : الرجل له زوجتان، إذا أراد أن يحج، ولا يستطيع أن يصطحب معه إلا إحدى زوجتيه فقط . فاصطحابه هذه أو هذه، مصلحتان متساويتان، ولا سيما في حق الزوجين .

ومثل هذا في قسمة الحقوق المشتركة المتساوية، كما يحدث بين الورثة، وبين الشركاء عند تصفية شركتهم .

ومثل هذا يقع بين المتداعيين، عندما يتساويان في الإثبات أو عدمه، ولا يجد القاضى أى مرجح لحق أحدهما على الآخر . .

فى مثل هذه الحالات، يرى العلماء اللجوء إلى الإقراع . والذي دعا العلماء إلى القول بالقرعة ثلاثة أمور:

١ - ثبوت العمل بها فى سنة النبى ﷺ، كما فى إقراعه بين زوجاته فى أسفاره .

٢ - لأنها حل اضطرارى، يعمل به عندما لا يكون هناك مرجح معتبر .

٣ - لأنها تنفى الشبهة، وتقطع أسباب الضغينة والحسد .

يقول ابن عبد السلام: «وإنما شرعت القرعة عند تساوى الحقوق، دفعا للضغائن والأحقاد، وللرضاء بما جرت به الأقدار، وقضاء الملك الجبار^(١)» .

وقال ابن قيم الجوزية^(٢): «وأما القرعة، فقد تستعمل عند فقدان مرجح سواها من بينة، أو إقرار، أو قافة^(٣) . وليس ببعيد تعيين المستحق بالقرعة، إذ هى غاية المقدور عليه من أسباب ترجيح الدعوى . ولها دخول فى دعوى الأملاك المرسلة التى لا تثبت بقرينة ولا أمانة^(٤)» .

(١) قواعد الأحكام ٧٧/١ . وانظر الفرق ٢٤٠ من فروق القرافى ١١١/٢ .

(٢) كلامه جاء فى سياق تساوى الاستحقاق بين المدعين أمام القاضى .

(٣) القافة جمع قائف، وهو الخبير بالتشابه بين الأقارب، بحيث يستطيع أن يثبت قرابة الهنوة من خلال ملاحظة الشبه، وعمله يسمى قيافة .

(٤) زاد المعاد: ٤٣١/٥ .

المبحث الثالث

التغليب في فتح الذرائع وسدها

الذرائع جمع ذريعة. والذريعة هي الوسيلة المؤدية إلى غاية، أو السبب المفضى إلى مسبب، أى إلى نتيجة. فالذرائع وسائل، تفضى عادة إلى غايات ومقاصد.

والشريعة جاءت لتحقيق غاياتها ومقاصدها في الخلق، وهى التى تتلخص فى جلب المصالح ودرء المفاسد فى الدارين.

ولما كان من سنن الله تعالى أن المسببات لا تنفك عن أسبابها، وأن المقاصد تستلزم وسائلها، فقد تضمنت الشريعة اعتبار الوسائل والالتفات إليها، بل وإعطاءها حكماً تابعا لحكم مقاصدها.

فبقدر ما تعظم المصلحة وبعظم حكمها، بقدر ما تعظم وسيلتها أو وسائلها. وبقدر ما تعظم المفسدة، يعظم كذلك أمر الوسيلة المفضية إليها، ويشدد الشرع فى منعها تشديده فى تحريم مقصودها، وهو المفسدة.

يقول القرافى: «والوسيلة إلى أفضل المقاصد، أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد، أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطه» قال: «ومما يدل على حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾^(١)، فأثابهم الله على الظمأ والنصب، وإن لم يكونا من فعلهم^(٢)، بسبب أنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد، الذى هو وسيلة لإعزاز الدين وحصون المسلمين، فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة^(٣)».

وإذا كانت الذريعة تحسن بحسن مقصودها، وتقبح بقبحه، وتشرف بشرف مقصودها، وتنحط بانحطاطه، فإن حكمها الشرعى أيضا تابع لهذا المقياس.

وهكذا تحرم الذرائع المفضية إلى المحرمات، وتجلب الذرائع التى تتوقف عليها

(١) سورة التوبة: ١٢٠. (٢) ولكنها من سعيهم وتسيبهم. (٣) الفروق - الفرق ٥٨.

الواجبات . . .

وعناية الشريعة بالذرائع، واعتبارها لها، إنما هو انعكاس طبيعي لمصلحتها ومنطقية أحكامها. فمن تمام العناية بالمصالح والمفاسد، بل من لوازمها، العناية بأسبابها وذرائعها وكل ماله تأثير عليها.

يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي، في كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات، في محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غاياتها. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضى إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً، لتحريمه وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه»^(١).

وكثير من المحرمات والواجبات والمكروهات والمندوبات، في الشريعة الإسلامية إنما أعطى لها حكمها باعتبارها وسائل وأسباباً، لا باعتبارها مقصودة لذاتها. ومن هنا يقصر كثير من الناس عن إدراك أسرارها وحكمها. لأنهم ينظرون إليها في ذاتها فلا يجدون فيها من المفسدة ما يقتضى التحريم ولا الكراهة، ولا يجدون في الأخرى من المصلحة ما يقتضى الإيجاب ولا الندب فيستشكلون الأمر. ولو بحثوا ونظروا إلى ما تفضى إليه، في القريب أو في البعيد - بشكل مباشر أو غير مباشر - لأدركوا لماذا كان حكمها كذلك. ولو أنهم صبروا حتى يصلوا إلى النتائج والآثار، لعلموا أن الشريعة لم تحرم شيئاً إلا لمفسدة فيه أو لمفسدة يفضى إليها، وأنها لم توجب شيئاً إلا لمصلحة فيه، أو لمصلحة يفضى إليها.

وبالنظر إلى أهمية الذرائع وما أولتها الشريعة من اعتبار، قرر الفقهاء عدداً من القواعد التشريعية المعبرة عن ذلك. وقد تناول بعض هذه القواعد بالشرح والتمثيل، زميلي الدكتور محمد الروكي^(٢). ومن هذه القواعد:

١ - سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة.

٢ - ما يفضى إلى الحرام حرام.

(١) إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

(٢) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ١/ ١٧٣ - ١٨٦.

٣ - ما يفضى إلى المكروه مكروه .

٤ - ما يتوقف الواجب على فعله فهو واجب .

٥ - ما يتوقف عليه المندوب ففعله مندوب .

٦ - من سعى إلى إبطال قصد الشارع عوقب بنقيض سعيه .

٧ - من سعى في نقض ما تم من جهته، فسعيه مردود عليه .

هذه القواعد وأمثالها إنما تعكس عمق النظر الاستصلاحي لفقهاءنا، وتعكس مدى إيمانهم بمصلحة الشرعية التي لا تتخلف، لا في مقاصدها ولا في وسائلها .

التغليب في فتح الذرائع وسدها:

الذرائع تفتح أمام المكلفين على سبيل الإباحة أو الندب أو الوجوب، أو تسد عليهم على سبيل الكراهة أو التحريم، تبعاً لما تفضى إليه من مقاصد ونتائج . ولكنها أيضاً تسد وتفتح بناء على درجة الاحتمال ونسبة الإفضاء إلى ما تفضى إليه . وهذا هو الجانب الذي يعينى من موضوع الذرائع .

وأعنى بذلك أن نسبة الاحتمال في إفضاء الذريعة إلى نتيجتها، لها دور حاسم في تحديد حكم الذريعة فتحاً أو سداً .

قال ابن عبد السلام: «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين، ودرء مفسدهما: على ما يظهر في الظنون. وللدارين مصالح إذ فانت فسد أمرهما. ومفسد إذا تحققت هلك أهلها. وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطى أسبابها، مظنون غير مقطوع به. فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون. وهم مع ذلك يخافون أن لا يقبل منهم ما يعملون. وقد جاء التنزيل بذلك في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾^(١) فكذلك أهل الدنيا، إنما يتصرفون بناء على حسن الظنون، وإنما اعتمد عليها، لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها...»^(٢) .

وقد مثل لذلك بسعى التجار في تجارتهم وضربهم في البلدان لأجلها، لأن ذلك في الغالب يجلب لهم مقصودهم ويسفر عن سلامتهم، وكذلك الصناع والزراع في تعاطيهم للوسائل، يكدون ويتعبون وينفقون، لأن الغالب أن هذه

(٢) قواعد الأحكام ٣/١ .

(١) سورة المؤمنون: ٦٠ .

الأسباب تحقق لهم أغراضهم . وهكذا معظم من يتسبون ويتوسلون، إنما يفعلون ذلك تغلبا لاحتمال تحقق مقاصدهم ومصالحهم . وعلى هذا التغليب تنبنى سياسات الحكام وتدبيراتهم، وعلى التغليب ينظر المجتهدون فى الأدلة ويسعون إلى معرفة الأحكام، وعلى التغليب يقوم التطبيب والتداوى . . (١) .

وبعد أن سرد هذه الأمثلة وغيرها قال: «ومعظم هذه الظنون صادق موافق، غير مخالف ولا كاذب . فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفا من ندور كذب الظنون . ولا يفعل ذلك إلا الجاهلون» (٢) .

غير أن الحاجة إلى العمل بالتغليب تظهر أكثر ما تظهر فى سد الذرائع لا فى فتحها . وأكثر ما يجرى الكلام فى الذرائع، يجرى فى سدها . فما هو سد الذرائع؟ وما صلته بنظرية التقريب والتغليب؟ .

فيما يخص السؤال الأول، لا أريد أن أعيد هنا ما هو مسطر عند العلماء، عن تعريف سد الذريعة، وأدلتة وحججته . فليس هذا من عادتي . ولكنى أريد أن أذكر منه فقط ما يكون ذريعة إلى الدخول فى السؤال الثانى، وهو علاقة سد الذريعة بنظرية التقريب والتغليب .

وقد وقع تعريف الذريعة التى تسد، بتعريفات عديدة متقاربة، وأنا أنقل منها ما يساعدننى على المقصود، وهما تعريف القاضى عبد الوهاب، والقرطبى .

قال القاضى عبد الوهاب: «الذرائع هى الأمر الذى ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة فى التطرق به إلى الممنوع» (٣) .

وقال القرطبى: «والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع فى ممنوع» (٤) .

فكل من التعريفين قيد الذريعة - بمعناه الاصطلاحى - بقيد، عبر عنه بعبارته الخاصة، والمعنى واحد . وهو فى تعريف عبد الوهاب، قوة التهمة فى التوصل بها إلى الممنوع . وهو فى تعريف القرطبى: الخوف من استعمال المشروع وللوقوع فى الممنوع .

(١) قواعد الأحكام ٣/١ .

(٢) قواعد الأحكام ٣/١ .

(٣) الأشرف ٢٧٥/١ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥٧/٢ - ٥٨ .

والتعبير بالخوف فى تعريف القرطبي، ليس المقصود به أى خوف، ومطلق الخوف، أيا كان مبعثه، وأيا كانت درجته، ولا ينبغى أن يفهم هذا عن القرطبي أصلا، لأن أحدا لم يقل بهذا، لا من المالكية - المكثرين من سد الذرائع - ولا من غيرهم من باب أولى. بل الذى يقول به المالكية - والقرطبي مالكي - هو ما عبر عنه عبد الوهاب بقوة التهمة، وهو نفسه مقصود القرطبي بالخوف فالمراد بالخوف قوة الظن، التى تنشأ من كثرة إفضاء الوسيلة إلى المفسدة، ومن كثرة التذرع بها عند الناس، وتزداد قوة الظن - فيزداد الخوف وقوة التهمة - عندما يصبح استعمال الذريعة المشروعة للوصول إلى الممنوع، هو الغالب عند الناس. فها هنا يصبح كل استعمال لتلك الذريعة متهما، ويُخاف من إفضائه إلى ارتكاب المحذور. فهذا هو الخوف الذى يعنيه القرطبي، ولا يصح أن يفهم غيره من إطلاقه الخوف، وقوله «يخاف من ارتكابه الوقوع فى ممنوع».

فليس هذا تقصيرا أو تساهلا من القرطبي، فى التعبير والتعريف. بل تعبيره صحيح وهو استعمال قرآنى أصيل، على ما سيأتى بعد قليل. كما أن هذا التوضيح الذى قدمته ليس دفاعا عن القرطبي، أو تكميلا لنقص فى تعريفه، وإنما قدمته تمهيدا لبيان الخطأ الذى وقع فيه الأستاذ محمد هشام البرهانى. حيث ذهب يستدرك على تعريف القرطبي، حيث قال عنه: «... فإنه يجعل من الذرائع، كل وسيلة يتصل بارتكابها خوف، أى خوف، لأنه لم يقيد الخوف بحد معين فقد يكون مجرد وهم، أو شك، أو احتمال ضعيف، وهذا لا يتفق مع حقيقة الذريعة. بالمعنى الخاص. فليس أى خوف من الإفضاء، يدعو إلى سد الذريعة. بدليل إباحة زراعة العنب، مع كونها مفضية فى بعض الأحوال إلى الخمر، وإباحة التجاور فى البيوت، مع كونه مفضيا كذلك إلى الزنى، فلا بد إذا من غلبة الظن، أو التحقق، من أن الوسيلة مفضية إلى المفسدة، أو الأمر المحذور...»^(١).

وهذا الخطأ فى فهم مقصود القرطبي، إنما جاء من إغفاله لمعانى الخوف واستعمالاته سواء فى القرآن الكريم، أو فى كلام العرب عامة، فاستعمالات الخوف شبيهة باستعمالات الظن فكلاهما استعمل بمعنى الاعتقاد الراجح، وبمعنى مطلق التوقع والاحتمال، وبمعنى الوهم.

(١) سد الذرائع فى الشريعة الإسلامية.

إلا أن الخوف يتضمن معنى زائدا عن معنى الظن، وهو أن الخوف يعبر به عن المظنونات المكروهة والمحدورة. قال ابن عاشور: «والخوف توقع ما تكرهه النفس، وهو ضد الأمن . . وترادفه الخشية»^(١).

والذى يهمنى الآن من معانى الخوف، هو توقع المكروه وظنه، بدرجة قوية أو راجحة وقد ورد هذا المعنى فى مواضع عديدة من القرآن الكريم.

ومن ذلك قوله عز وجل ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافًا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾^(٢).

قال ابن عاشور: «وقال بعض المفسرين: إن الخوف هنا بمعنى الظن، يريد ظن المكروه، إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه»^(٣).

فبمقتضى الآية، وبمقتضى هذا المعنى للخوف، فإن الزوج لا يحل له أن يأخذ من زوجته الراغبة فى الطلاق، عوضا عن تطبيقه لها، إلا إذا أصبح واضحا وراجحا أن الحياة بينهما لن تستقيم وفق حدود الله وأحكامه. فإذا ظهر من خلال الوقائع والقرائن والأحوال، ومن محاولات الصلح، رجحان الإخلال بالحدود، والأحكام الشرعية إن استمرت الزوجية بينهما، فحينئذ يحق للزوج أن يأخذ العوض عن الطلاق، ما دامت الزوجة هى التى طلبته وأصرت عليه، من غير إضرار من الزوج.

ومن هذا الباب قوله سبحانه ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(٤).

نقل القاضى ابن عطية، عن أبى عبيدة أن: «خفتم هنا، بمعنى أيقنتم، واستشهد بقول الشاعر:

فقلت لهم خافوا بألفى مدجج.....

ولكنه رد عليه بقوله: «وما قاله غير صحيح، ولا يكون الخوف بمعنى اليقين

(٢) سورة البقرة: ٢٢٩.

(٤) سورة النساء: ٣.

(١) التحرير والتنوير: ٤٠٩/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٠٩/٢.

بوجه، وإنما هو من أفعال التوقع. إلا أنه قد يميل الظن فيه إلى إحدى الجهتين، وأما أن يصل إلى حد اليقين فلا^(١).

وفي نفس الآية نجد قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^(٢) فمعنى الخوف الثانى فى الآية هو معنى الخوف الأول. الخوف الأول يسمح بالتعدد، والخوف الثانى يدعو إلى الامتناع عنه. وفى الحالتين فالمقصود بالخوف ما يقوى أو يترجح، بناء على أسباب ملموسة مأخوذة بعين الاعتبار، لا على مجرد التوهم والتخمين.

وعن الخوف الثانى فى الآية - وهو الخوف من الوقوع فى عدم العدل بين الزوجتين - أو الزوجات - يقول الشيخ ابن عاشور: «فلا جرم أن يكون خوفه فى كل مرتبة من مراتب العدد، ينزل به إلى التى دونها»^(٣) وقال: «فتكون الآية دليلاً على مشروعية سد الذرائع إذا غلبت»^(٤).

ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٥).

وقد تقدم فى موضع سابق قول القرطبى: «فى هذه الآية دليل على الحكم بالظن»^(٦) وهذا يعنى أن الخوف فى الآية هو الظن الراجح، لوقوع الجنف والإثم.

ومن أوضح الآيات فى استعمال الخوف للدلالة على ما ترجح وقوعه من المفسد، قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾^(٧) والآية، تتعلق بالمعاهدين من الأعداء، إذا ظهر من أقوالهم وأحوالهم وتصرفاتهم ما ينبئ عن عزمهم على نقض العهد، والإقدام على مهاجمة المسلمين. ففى هذه الحالة لا ينبغى للمسلمين أن يبقوا متغافلين، متكلين على المعاهدة والأمان، حتى يباغتهم العدو فى عقر دارهم. بل يجب أن يأخذوا بعين الاعتبار مقدمات الخيانة

(١) المحرر الوجيز: ١٣/٤.

(٢) سورة النساء: ٣.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٢٥/٤.

(٤) نفسه: ٢٢٣.

(٥) سورة البقرة: ١٨٢.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٧١.

(٧) سورة الانفال: ٥٨.

وبوادرها، فيضعوا حدا للاتفاقية ويعلموا الطرف الآخر بذلك، ثم يأخذوا أنفسهم بالاستنفار والاستعداد، وربما المبادرة بالردع إذا كانت ضرورية.

والشاهد في الآية هو أن خوف الخيانة التي يبيح للمسلمين فسخ المعاهدة، وإنما هو الخوف الذي ترجحت فيه خيانة العدو المعاهد، وظهر ذلك بأسبابه ومقدماته، وليس مجرد الاحتمال المحض، فهذا وارد من يوم عقد المعاهدة، فلا يبيح فسخها.

قال ابن عطية في تفسير الآية: «وخوف الخيانة: بأن تبدو جنادع^(١) الشر من قبل المعاهدين، وتتصل عنهم أقوال، وتتحسس من تلقائهم مبادئ^(٢) الغدر. فتلك المبادئ معلومة، والخيانة - التي هي غايتهم - مخوفة لا متيقنة - وحينئذ ينبذ إليهم على سواء. فإن التزموا السلم علي ما يجب وإلا حوربوا. . وقال يحيى بن سلام^(٣): تخاف، في هذه الآية بمعنى: تعلم. وليس كذلك»^(٤).

وفي القرآن الكريم آيات أخرى، جاء فيها الخوف مستعملا في توقع المفسد والمكارة، توقعا قويا توحي به الأحوال والعلامات.

وبهذا المعنى أيضا يستعمل لفظ «الخشية» وقد تقدمت قصة موسى وهارون مع عبدة العجل، وفيها قول هارون لموسى ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ طه: ٩٤.

ومنه قوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ النساء: ٢٥.

وهذه الآيات ونحوها في القرآن، تشهد لمبدأ سد الذرائع، وتجعل منه أصلا أصيلا للتشريع الإسلامي، ولم أجد من استشهد له بدلالة هذه الآيات، باستثناء الإشارة الحافظة التي قدمتها للشيخ ابن عاشور.

والحقيقة أن مغزى الآيات ودلالاتها العامة أبعد وأوسع من مجرد الدلالة على

(١) الجنادع: دراب صغيرة تكون في جحور اليرابيع، تخرج إذا دنا الحافر من قعر الجحر، فيقال: بدت جنادع الضب. ويضرب مثلا لمن يأتي شره قبل أن يرى والمقصود هنا: العلامات والأخبار التي تنبئ عن نية الخيانة والغدر.

(٢) المقصود بالمبادئ: المقدمات والبدايات الأولى للإقدام على الغدر.

(٣) يحيى بن سلام التميمي، توفي سنة ٢٠٠ للهجرة، صاحب أقدم تفسير كامل للقرآن يوجد اليوم. وقد أعلن عن وجوده بتونس الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه (التفسير ورجاله).

(٤) المحرر الوجيز: ٩٥/٨.

مشروعية سد الذرائع . أنها تدل على وجوب التوقى والاحتياط لما يتوقع ويخشى من المفسد . وتدل على وجوب المبادرة إلى منع المفسد وهى فى مهدها، أو فى مرحلتها الجنينية . وهذا يفرض على المسلمين - أفرادا ومجمعا، وعلماء وولاة - أن يكون سلوكهم العام مطبوعا بهذا الطابع، وهو طابع اليقظة والاحتياط والوقاية والمبادرة . وما سد الذرائع - وهو مسلك تشريعى - سوى جانب من هذا السلوك العام الذى تحتمه الآيات المذكورة ونظائرها .

على أن هذا السلوك لا ينبغى أن يبنى على مجرد الهواجس والوساوس، وعلى مجرد الأوهام والتخيلات، ولا حتى على الفلتات والاستثناءات، بل يجب أن يبنى على معطيات واقعية ملموسة، وعلى توقعات راجحة، أو قوية على الأقل، خاصة وأنه قد يتضمن منع المباحات والمطلوبات، وإبطال ما فيها من مصالح .

وتَوَقَّعُ إفضاء الوسيلة المشروعة إلى المفسدة، يتفاوت ويختلف . ويمكن ترتيب درجات الإفضاء الى المراتب التالية:

- ١- الإفضاء القطعى .
- ٢ - الإفضاء القريب من القطع .
- ٣ - الإفضاء الغالب .
- ٤ - الإفضاء الكثير، .
- ٥ - الإفضاء القليل .
- ٦- الإفضاء النادر .

والعلماء حين ينظرون فى حكم الذرائع، فإنهم ينظرون إليها من خلال هذه الدرجات، دون أن يغفلوا - طبعا - المعايير الأخرى للتغليب بين المصالح والمفاسد . فماذا سدوا من الذرائع ضمن هذه الدرجات، وماذا لم يسدوا؟

١- الإفضاء المحقق:

فأما حين يكون الإفضاء قطعيا فالأمر واضح، لأن الدخول فى الذريعة يساوى تماما الدخول فى المفسدة المتدرع إليها . والذرائع فى مثل هذه الحالة تكون محرمة بالنص، إما بالنص على الذريعة نفسها، كتحریم عقد الربا، باعتباره ذريعة

إلى أخذ الربا. وإما بتحريم الفعل المقصود، فيكون تحريم وسيلته ملازماً ومساوياً لتحريم المفسدة نفسها، ما دام الإفضاء قطعياً. كتحريم قتل النفس بغير حق. فكل وسيلة تفضى قطعاً إلى الموت، كالخنق، أو الإلقاء في البحر، أو الدفن حياً، أو الحبس مع الجوع والعطش، فهي محرمة بتحريم القتل نفسه.

وكذلك الشأن فيما يكون إفضاؤه قوياً جداً، وقريباً من القطع. فحكمه التحريم بلا خلاف. لأن النادر لا حكم له ولا عبرة به. فهو ملحق بالنوع السابق. مثاله من يكون وحده، وهو أعزل من كل سلاح، أو معه سلاح ضعيف جداً، ثم يهاجم الأعداء الكثيرين المدججين بالسلاح، وهم ينظرون. وكذلك من يدفع ولده الصغير إلى الكفار ليقم عندهم، ويتربى في أحضانهم، ويتعلم في مدارسهم، وهو عاجز عن تفقهه في دينه، والتأثير عليه في أفكاره وخلقه. فهذا الابن مآله الكفر بنسبة شبه قطعية. فهذا أيضاً لا يجوز الإقدام عليه مهما تكن الدوافع، ومهما تكن «المصالح» المنشودة من ورائه.

وقد جمع القرافي هاتين المرتبتين في قسم واحد من أقسام الذرائع، وهو القسم المجمع على سده. قال: «الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم^(١)، وسب الأصنام، عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها»^(٢).

٢ - الإفضاء القليل:

أى ما كان إفضاؤه إلى المفسدة قليلاً أو نادراً، كركوب السيارات وسياقتها، وكثرة السفر للتجارة أو غيرها من الأعمال، وكإجراء الجراحات اللازمة للتداوى، فهذه الأعمال تجلب أحياناً مفسداً وأضراراً، وقد تتسبب أحياناً في الموت. ومع ذلك، يجوز الإقدام عليها. وفي هذا النوع يقول ابن عبد السلام ما لا يترتب مسببه (من المفسدة) إلا نادراً، فهذا لا يحرم الإقدام عليه لغلبة السلامة من أذيته. إذ لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خشية وقوع المفسد النادرة...»^(٣) وهذا النوع

(١) نظيره مما يقع اليوم: بيع الأطعمة الفاسدة الضارة، والأدوية السامة، التي تسبب الموت، أو الأمراض المحققة. وكذلك إلقاء النفايات السامة في مياه الشرب، أو في الأراضي الرعوية.

(٢) الفروق، الفرق ٥٨.

(٣) قواعد الأحكام ١/٨٥.

أدرجه القرافي ضمن الذرائع المجمع على عدم منعها «وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحدا، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى»^(١).

فهذا النوع لا يؤثر على مصلحيته ومشروعيته إفضاؤه بنسبة قليلة إلى المفسد، لأن هذا هو مقتضى التغليب الجارى فى الشريعة على نطاق واسع. ثم هذا مقتضى ما تقرر من أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، وأن المعول عليه هو الاختلاط والتغليب. بل من العلماء - كما رأينا - من يذهب إلى انعدام المصالح الخالصة. ولهذا يقول الشاطبى عن هذا النوع: «ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، فهو على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبية، فلا اعتبار بالندور فى انخرامها، إذ لا توجد فى العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة»^(٢).

٣ - الإفضاء الغالب:

أما إذا كان الإفضاء إلى المفسدة غالبا، فقد وقع فيه وفى جزئياته الخلاف بين العلماء والحكم هنا يتجاذبه كون هذه الوسائل فى الأصل مشروعة ومباحة، مع كونها تفضى فى الغالب إلى المحذور. فهذا نوع من تعارض الأصل والغالب، الذى سبق التطرق إليه من زاوية أخرى أعم^(٣).

وبصفة عامة، فإن التمسك بالأصل هنا هو مذهب الشافعى والشافعية وأشد منهم فى ذلك: الظاهرية. وأما اعتبار الغالب، فأكثر ما يتمثل فى مذهب مالك والمالكية. ولهذا فهم يقولون بسد هذا النوع من الذرائع، ويليهم فى ذلك الحنابلة فالحنفية.

ومن أمثله: الزواج بالكتائب. حكمه الأصلى الجواز، كما دل على ذلك كتاب الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٤) ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى كراهته إذا كان يسبب فتنة ما للأزواج المسلمين، وللنساء المسلمات، بسبب الإعراض عنهن، إلى غير ذلك من

(١) الفروق، الفرق ٥٨.

(٢) الموافقات ٢/٣٥٨.

(٣) راجع ذلك فى «الضابط الخامس» من ضوابط نظرية التقريب والتغليب من هذا البحث.

(٤) سورة المائدة: ٥.

الآفات المحتملة .

غير أن ما أقصده الآن من مسألة الزواج بالكتابات، هو الزواج بهن في أوطانهن من قبل أبناء المسلمين من طلبة وعمال ممن تطول إقامتهم أو تدوم، فقد أصبح الغالب عليه الإفضاء إلى مفاسد ومحرمات، يقع فيها الزوج نفسه، ويتعرض لها الأبناء خاصة. فقد يصل ذلك إلى حد التنصر، وقد يؤدي إلى حياة لا دينية. وهى أسوأ من التنصر، وقد ينشأ الأبناء مذبذبين لا إلى الإسلام، ولا إلى النصرانية، ولا إلى اللادينية، وقد يصبح الزوج نفسه على هذه الحالة. وأما الإفضاء إلى المحرمات الكذب. فكان الكذب سببا في حصول هذه المصلحة الراجحة^(١).

ومن هذا الباب أيضا أن الله تعالى حرم الرشوة فقال ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْءُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾^(٢) وجاء فى عدة أحاديث نبوية لعن الراشى والمرتشى والرائش بينهما^(٣)، وهو الوسيط. ومع هذا فقد ذهب عدد من العلماء إلى أن صاحب الحق، إذا كان حقه معلوما، وتعذر عليه الحصول عليه إلا ببذل رشوة، جاز له بذلها^(٤). وأما الآخذ فلا تجوز له بحال، وهو ملعون أكل للسحت.

وكذلك من نزلت به مظلمة محققة، ولا سبيل له إلى دفعها إلى ببذل الرشوة جاز له بذلها ودفع الظلم عن نفسه. وفى الحالتين لا يجوز الإرشاء إلا بعد استنفاد الوسائل الممكنة لتحصيل الحق، أو لدفع الظلم.

وقال شيخنا العلامة عبد الله بن الصديق - رحمه الله - : «الرشوة المحرمة هى التى تعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل. أما دفع ما لا ليصل إلى حقه، أو ليرفع ظلما نزل به، فلا حرمة عليه فى دفع المال ولا إثم. وإنما يآثم الآخذ فقط هذا نص عليه جماعة من العلماء، منهم ابن حجر فى كتابه الزواج . . . » (الحاوى، ص ٥).

وقد أنكر الإمام القاضى محمد بن على الشوكانى جواز الإرشاء ولو لنيل حق

(١) زاد المعاد: ٣ / ٣٥٠.

(٢) سورة البقرة: ١٨٨.

(٣) انظر منتقى الأخبار، باب نهى الحاكم عن الرشوة واتخاذ حاجب لبابه فى مجلس حكمه.

(٤) انظر: نيل الأوطار ٨ / ٢٦٨ و ٢٦٩. والحاوى فى فتاوى الحافظ أبى الفضل عبد الله الصديق الغمارى،

أو دفع ظلم، واعتبر أن هذا تخصيص للأحاديث بلا دليل، قال رحمه الله: «والتخصيص لطالب الحق، بجواز تسليم الرشوة منه للحاكم، لا أدرى بأى مخصص؟ فالحق: التحريم مطلقاً، أخذاً بعموم الحديث. ومن زعم الجواز فى صورة من الصور. فإن جاء بدليل مقبول، وإلا كان تخصيصه رداً عليه، فإن الأصل فى مال المسلم التحريم»^(١).

وهذا التشدد والورع، لا يسعنا إلا أن نجله ونكبره فى أحد قضاة الإسلام العظام. فهذا اللائق به. وقد بلغ من ورعه وتشدده، أنه لما ولى القضاء، امتنع نهائياً عن قبول الهدايا، حتى ممن كان يتهادى معهم قبل ولايته القضاء. بل قطع التهادى حتى مع أقاربه...^(٢).

أما بيان المخصص للأحاديث الناهية عن الرشوة فهو ما يلى:

١ - قوله تعالى ﴿وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ فى الآية تعليل صريح للنهى عن الإدلاء إلى الحكام بالرشاوى، وهو التوصل إلى أكل أموال الناس ظلماً. وهذا لا ينطبق على من يدلى برشوة لنيل حقه المعلوم. بينما أخذ الرشوة أخذ لمال بغير حق، فيبقى فى حكم التحريم واللعن.

٢ - قد علمنا فى أمثلة كثيرة - بعضها تقدم ذكره - أن ما حرم للذريعة يباح عند الحاجة الراجحة، لا سيما ما يدخل على الناس ضرراً وحرماً. والرشوة إنما حرمت سداً للذريعة التحيز فى الأحكام وما ينتج عنها من ظلم وغصب. وفى موضوعنا وهو الترخيص لصاحب الحق، تتحقق الحاجة، ويتنfy الظلم والغصب.

٣ - ورأينا على وجه الخصوص، كيف أذن النبى ﷺ للحجاج بن علاط أن يكذب - وقد نال بكذبه من رسول الله ومن المسلمين - لأجل أن يستخلص ماله.

فلا أقل من أن نقيس مسألتنا على هذه، وهو قياس أولى باعتبار أن تحريم الكذب فى الدين أشد من تحريم الرشوة، وباعتبار أن الكذب الذى أذن فيه النبى ﷺ، كان فيه شئ من الأذى للغير. أما مسألتنا فليس فيها ضرر على أحد.

ومن الحالات القريبة من هذه - على الأقل من حيث الميزان والمخرج - مسألة

(١) نيل الأوطار: ٢٦٨/٨.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٢٦٩/٨.

دفع المال لمن يحرم دفعه إليه في الأصل، إذا كان في دفعه له جلب مصلحة، أو درء مفسدة أولى بالاعتبار.

قال القرافي: «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار. . . وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزنى بامرأة، إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب^(١)، حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال، عند مالك رحمه الله تعالى. ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا. فهذه الصور كلها: الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به، لرجحان ما يحصل من المصلحة، على هذه المفسدة»^(٢).

والشرط الذي وضعه الإمام مالك، بأن يكون المال المدفوع إلى الكفار والظلمة يسيرا، هو غاية في السداد، وفي الموازنة الدقيقة بين المصالح والمفاسد. وذلك أن المال المدفوع إذا كان كثيرا، فإنه يغير المعادلة، ويقلب الموازن:

فأولا: يصير ما نبذله للكفار والمجرمين ذا وزن كبير، فتكون خسارتنا به كبيرة.

وثانيا: إن المال الكثير يغيرهم بتكرار هجماتهم ومغامراتهم الابتزازية.

وثالثا: المال الكثير يقويهم ويتيح لهم قدرة أكبر على التسلح والتفرغ للهجوم والعدوان، وعلى تمويل جنودهم وأعوانهم بقدر أوسع.

ومن أمثلة هذا الباب أيضا الغيبة، وهي محرمة بنصوص القرآن والسنة، وهي من الكبائر. ونصوصها غنية عن الذكر. ومع ذلك، فقد جاء في النصوص أيضا ما يسمح بها إذا كان القصد مشروعا ومحققا لمصلحة مشروعة.

فمن ذلك ما جاء في حديث فاطمة بنت قيس، لما طلقها زوجها ثلاثا وانقضت عدتها. قالت رضى الله عنها: «فلما حللت ذكرت له (أى لرسول الله) أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم، خطباني. فقال رسول الله ﷺ: أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه^(١)، وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحى أسامة بن زيد...»^(٣) الحديث.

(١) المقصود بالمحارب، القائم بالحراية، من قطع الطريق ومهاجمة الناس وأموالهم...

(٢) الفروق، الفرق ٥٨.

(٣) كناية عن كثرة ضربه لزوجاته.

قال العلامة ابن دقيق العيد: «وفى الحديث دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند النصيحة، ولا يكون من الغيبة المحرمة. وهذا أحد المواضع التي أبيحت فيها الغيبة لأجل المصلحة»^(١).

والمواضع التي يشير إليها ابن دقيق العيد، عد منها النووي ستة مواضع هي:

- ١ - التداعى والتظلم عند الحكام.
 - ٢ - ذكر صاحب المنكر بمنكره قصد الاستعانة على تغيير المنكر.
 - ٣ - الاستفتاء عند العلماء.
 - ٤ - تحذير المسلمين من الآفات والشُرور، حتى لا يقعوا فيها وفي حبات أصحابها.
 - ٥ - ذم المجاهر بفسقه وبدعته.
 - ٦ - ذكر الإنسان بلقبه وصفته، قصد التعريف، كالأعمش والأعرج.
- وذكر أن الغيبة تكون واجبة فى بعض هذه المواضع، كتجريح الرواة والشهود والمصنفين^(٢).
- ومن تراجم الإمام البخارى فى كتاب الأدب: «باب ما يجوز من اغتياى أهل الفساد والريب» وفيه حديث عائشة رضى الله عنها أن رجلا استأذن على النبى ﷺ، فقال: ائذنوا له، بشئ أخو العشيرة أو ابن العشيرة. فلما دخل عليه الآن له الكلام. قلت (أى بعد خروج الرجل): يا رسول الله، قلت الذى قلت، ثم ألت له الكلام؟! فحشاه.
- قال: أى عائشة، إن شر الناس من تركه الناس، أو ودعه الناس، اتقاء فحشه.
- وفى رواية الموطأ: «إن من شر الناس من اتقاء الناس لشره».
- والذى يتحصل من كل ما سبق، هو أن الغاية المقصودة، لها تأثير على حكم

(١) رواه مسلم وأبو داود والنسائى والترمذى وابن ماجه والإمام احمد.

(٢) إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام ٥٧/٤.

(٣) انظر شرحه لصحيح مسلم: ١٤٢/١٦ - ١٤٣.

الوسيلة المتخذة لتحقيقها . وقد رأينا هذا مطردا في أمثلة كثيرة . رأينا في مبحث الذرايع كيف أن الوسائل المشروعة في الأصل ، تصبح محرمة أو ممنوعة عندما تفضى بشكل محقق أو غالب إلى المفسدة . ثم رأينا في مبحثنا الأخير هذا ، أن الوسائل المحرمة في الأصل ، قد تصبح جائزة مأذونة بالنظر إلى الغاية المطلوبة من ورائها .

وهكذا يمكننا القول : إن الغاية المعتبرة شرعا تسوغ الوسيلة المحظورة في الأصل ، وذلك في الأحوال الثلاثة الآتية :

١ - حالة الحرب ، والحرب خداع وصراع . والمقصود بالحرب هنا : الحرب المشروعة والرامية لغايات مشروعة ، وعلى رأسها إعلاء كلمة الله .

٢ - استخلاص الحقوق المستحقة شرعا ، والمعلومة بشكل لا نزاع فيه .

٣ - دفع الظلم والعدوان .

واللجوء في هذه الحالات إلى سلوك وسائل محظورة في الأصل لا بد فيه من مراعاة الشروط الآتية :

١ - أن يقع استنفاد الوسائل المشروعة .

٢ - أن تستعمل الوسيلة المحظورة بالقدر اللازم دون تجاوزه .

٣ - ألا يكون في ذلك ظلم لأحد .

٤ - ألا يكون في ذلك مفسدة أعظم . .

٥ - ألا يكون في ذلك غدر ولا نقض لعهد .

وفيما يخص هذا الشرط الأخير ، فقد مر بنا غير بعيد قوله تعالى ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾^(١) .

فيجب إعلام العدو بوضع حد للعهد الذي بيننا وبينه . ولا تجوز مباغتته غدرا . ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ سواء كانوا من المسلمين أو من أعدائهم .

وفي الحديث قال رسول الله ﷺ : « لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره . ألا ولا غادر أعظم غدرا من أمير عامة »^(٢) .

(١) سورة الأنفال : ٥٨ .

(٢) رواه مسلم من حديث أبي سعيد ، باب تحريم الغدر .

ومما يجب الوفاء به اليوم، إذا التزم به الجميع، بعض الاتفاقيات الدولية التي يدخل فيها المسلمون، والمتعلقة بشؤون الحرب، كمعاملة المدنيين والأسرى ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (١).

الفصل الثانی

حكم الأغلبية

المبحث الأول : مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية.

المبحث الثاني: اعتراضات وردود.

المبحث الثالث: الترجيح بالأغلبية عند العلماء.

المبحث الرابع: العمل بالأغلبية: أهميته - مجالاته.

حكم الأغلبية

مقدمة الفصل:

المقصود عندي بحكم الأغلبية معنيان:

الأول: هو الحكم الشرعي للأغلبية من الناس، والأغلبية من أفراد الأمة، والأغلبية من العلماء، والأغلبية من ممثلى الأمة والمقدمين عندها، هل لهذه الأغليات اعتبار زائد لكونها أغلبية؟ هل لها أولوية ورجحان على غيرها؟

الثانى: الحكم الذى يصدر عن الأغلبية، والرأى الذى تذهب إليه الأغلبية، هل يعتبر صوابا لكونه قول الأغلبية؟ هل يعتبر راجحا على ما خالفه؟ هل يعتبر ملزما؟ .

والمعنيان وجهان لمسألة واحدة كما لا يخفى.

وقد تطرق عدد من الكتاب المحدثين إلى هذه المسألة، وخصوصا من وجهها الأول. ولكنهم عاجلجوها معالجة فكرية سياسية، وفي مقالات سريعة وفقرات مقتضبة.

وقد بقى الموضوع - مع ما يكتسبه من أهمية وخطورة - مفتقرا إلى معالجة علمية أصولية، ومفتقرا إلى وضعه فى سياق البناء الفقهي والأصولى العام. وهذا ما توخيته فى هذه المعالجة.

والذى يعينى أساسا فى هذا البحث، وفى هذا الفصل منه بالذات، هو تقرير القواعد والمبادئ، وإنما أسوق ما أسوق من التفاصيل والأمثلة لغرض تثبيت القواعد والمبادئ وتوضيحها. فإذا أعرضت عن معالجة بعض المسائل الفرعية، وبعض التفاصيل التطبيقية، فلأنى أعتبر أن ذلك ليس غرضا لى فى هذا البحث ذى المنحى التأصيلى.

المبحث الأول

مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية

لا بد من التسليم بأن مسألتنا هذه ليست من المسائل المنصوصة. بمعنى أنه ليس هناك نص يأمر صراحة باتباع الأغلبية ولزوم حكمها، كما أنه ليس هناك نص ينهى أو يحذر من ذلك. وإنما هي مسألة اجتهادية استنباطية. والنصوص التي تتصل بالموضوع ويمكن اعتمادها في الاستنباط كثيرة. وخصوصاً في السيرة النبوية. ولكنها جميعاً تحتاج إلى تدبر واستنطاق، لكي تفصح عن دلالتها في الموضوع. ولهذا اختلفت أنظار العلماء والباحثين فيها، واختلفت استنباطاتهم منها واستدلالاتهم بها.

والذي تعين عندي، هو الاعتداد بالأغلبية في مواضعها وبشروطها. ولهذا سأستعرض الأدلة الدالة على هذا، بغض النظر عن استدلال المخالفين بها أو غيرها، على عدم اعتبار الأغلبية، ثم أعود في المبحث الثاني من هذا الفصل، إلى عرض آراء المخالفين، ومناقشة استدلالاتهم.

١ - القرآن الكريم :

ليس في القرآن الكريم ما يمكن اعتباره نصاً^(١) في المسألة. إلا أن قوله تعالى يمدح المؤمنين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٢) يعطي إيحاً قوياً بأن الممدوحين يتداول أمرهم بينهم، ويتقرر العمل فيه بينهم، فهم فيه شركاء. وهذا لا يظهر في صورة امتلاك فرد واحد منهم حق البت في (الأمر) بل يظهر ويتحقق عندما يكون البت جماعياً، بالإجماع، أو بالخلاف اليسير الذي يرتفع بالتراضي والتغاضي. وأقل ما يتحقق به ذلك: اتفاق الأغلبية.

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب العلامة أبو الأعلى المودودي في قوله الأخير^(٣)، وفي هذا يقول رحمه الله: «إن قاعدة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ تتطلب

(١) أعني بالنص معناه الأصولي الاصطلاحي. وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولا يقبل التأويل.

(٢) سورة الشورى : آية ٣٨ .

(٣) ذهب المودودي في كتاباته الأولى إلى عدم اعتبار الأغلبية، وأن للأمر أن يخالف الأغلبية، أو حتى جميع أعضاء مجلس شورا، ويأخذ بما بدا له . انظر على سبيل المثال كتابه: (نظرية الإسلام وهدية) ص ٥٩ .

بذاتها خمسة أمور . . . خامسها: التسليم بما يجمع عليه أهل الشورى أو أكثرتهم. أما أن يستمع ولي الأمر إلى آراء جميع أهل الشورى، ثم يختار هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها. فالله لم يقل (تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم) وإنما قال ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، يعني أن تسيير أمورهم بتشاورهم فيما بينهم، وتطبيق هذا الأمر الإلهي لا يتم بأخذ الرأي فقط، وإنما من الضروري لتنفيذه وتطبيقه أن تجري الأمور وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية^(١).

ومن الآيات التي يمكن الاسترشاد والاستئناس بها في الموضوع ما جاء في قصة ملكة سبأ، حيث حكى الله تعالى عنها أنها: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ . إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ . قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾^(٢).

والشاهد عندي هو قولها: ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾.

وحتى يستقيم الاستشهاد بقول ملكة سبأ، ولا يبقى فيه مجال للإنكار والاعتراض لابد من التنبيه على أمرين:

الأول: مآزره الشاطبي - ولا أعلم مخالفا له فيه - وهو: «كل حكاية وقعت في القرآن. فلا يخلو أن يقع قبلها، أو بعدها - وهو الأكثر - رد لها، أولا. فإن وقع رد، فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه. وإن لم يقع معها رد، فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه . . . فإن القرآن سمي فرقانا، وهدى، وبرهانا، وبيانا وتبيانا لكل شئ. وهو حجة الله على الخلق، على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم. وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق، ثم لا ينبه عليه . . .»^(٣).

وما قالته ملكة سبأ والتزمت به، من أنها لا تبرم أمرا إلا بموافقة ملئها ليس عندنا في القرآن، لافي نفس الموضوع ولا في غيره، ما يردده ويبطله.

(١) الحكومة الإسلامية: ٩٤ نقلا عن كتاب: (النظام السياسي في الإسلام) ص ٩٥ للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس وقد بحثت عن كتاب المودودي، فلم أعثر عليه.

(٢) سورة النمل: الآيات ٢٩ - ٣٢.

(٣) الموافقات ٣/ ٣٥٣ - ٣٥٤.

وكذلك فى سنة المصطفى وسيرته ﷺ، لا نجد إلا ما يشهد له ويؤيده، على ما سنرى. ومن هنا، فلا مجال لإبطال ما قالته هذه المرأة والتزمت به، وحكاه الله عز وجل ليتلى على عباده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولا دليل على تلك النزعة الاتهامية، التى عبر عنها الأستاذ عدنان النحوى بقوله: «فلم تكن الشورى التى طلبتها. بحثا عن مخرج. أو تحريا لحق، إنها لم تكن أكثر من أسلوب فى الإدارة، ونمط من أنماط الحكم، إدارة الآلات وحكم الأموات»^(١).

الأمر الثانى: وهو أعلى درجة من سابقه، هو أن ملكة سبأ سيقّت فى القرآن مساق التنويه والرضى عن تديرها وتصرفها وعاقبة أمرها. أما شركها الأول فلأنها ﴿كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾^(٢) ولكنها ما إن سمعت دعوة الحق، حتى قالت ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣).

فكل ما حكاه القرآن من أقوالها وأفعالها - منذ تلقت كتاب سليمان - يدل على أنها سيقّت مثلا للتعقل وحسن التدبير، على غرار ما حكى الله تعالى عن ذى القرنين. وقد فهم عدد من المفسرين هذا المساق، فاعتبروا به ونبهوا عليه.

قال القرطبى معلقا على مشاورتها ومحاورتها لملكها: «فأخذت فى حسن الأدب مع قومها، وشارورتهم فى أمرها، وأعلمتهم أن ذلك مطرد عنها فى كل أمر يعرض، بقولها ﴿ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾ فكيف فى هذه النازلة الكبرى. فراجعها الملائم بما يقر عينها، من إعلامهم إياها بالقوة والبأس، ثم سلموا الأمر إلى نظرها.» قال القرطبى: «وهى محاوررة حسنة من الجميع»^(٤).

وقد كشفت تصرفاتها عن أنها كانت أهلا لذلك التفويض الذى منحها إياه مجلس شوراها، وأنها صدرت فيها عن خبرة ودراية. ولهذا لما حكى الله قولها: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ عقب سبحانه مؤيدا كلامها بقوله ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾^(٥) قال ابن عباس: هو من قول الله عز وجل. معرفا لمحمد ﷺ وأمته بذلك ومخبرا به^(٦).

وقال العلامة محمد الأمين الشنقيطى: «ألا ترى أن ملكة سبأ، فى حال

(١) ملامح الشورى فى الدعوة الإسلامية، ٣٦.

(٢) سورة النمل: ٤٣.

(٣) سورة النمل: ٤٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/١٩٤.

(٥) سورة النمل: ٣٤.

(٦) تفسير القرطبى ١٣/١٩٥.

كونها تسجد للشمس من دون الله، هي وقومها، لما قالت كلاما حقا، صدقها الله فيه، ولم يكن كفرها مانعا من تصديقها في الحق الذي قالته، وذلك في قولها فيما ذكر الله عنها ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ فقد قال تعالى مصدقا لها في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (١).

فبناء على أن قولها ﴿ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾ محكى في كتاب الله عز وجل دون أى إبطال أو ذم..

وبناء على ساق التأييد والرضى، الذى جاء فيه هذاالقول...

فإن قولها والتزامها بأن لا تقطع فى أمر من أمور الدولة، إلا بعد أن يشهده ملاءها ويوافقوا عليه، يعتبر مثالا يحتذى. وذلك يتمثل فى إجماعهم، أو تراضيتهم، أو أكثريتهم.

٢ - السيرة والسنة:

لم يكن لرسول الله ﷺ مجلس قار محدد الأعضاء لإجراء الشورى بينهم بشكل منتظم، ولو لم يكن هذا الأمر ضروريا يومئذ. لكنه ﷺ كان حريصا ألا يمضى أمرا من أمور المسلمين - مما لا وحى فيه - إلا بعد مشورة المسلمين وموافقتهم. والموافقة تتمثل فى إجماعهم أو فى قول جمهورهم وأكثريتهم. وهذه نماذج لذلك مما ذكرته كتب السيرة وغيرها.

* فى غزوة بدر:

خرج المسلمون ومعهم رسول الله ﷺ لاعتراض عير لقريش، قادمة من الشام، ومحملة ببضاعة كثيرة. وكانت قريش - كما هو معلوم - قد أرغمت المسلمين على ترك أموالهم وديارهم وأرضهم بمكة، والهجرة إلى المدينة فرارا بدينهم وأرواحهم. فلذلك خرج المسلمون لاعتراض العير والاستيلاء عليها. وعلم قائد القافلة التجارية، أبو سفيان بن حرب، بخروج المسلمين إلى قافلته، فبادر بسرعة واستأجر من يخبر قريشا، فتجهزت قريش، وحركت جيشها للقاء المسلمين وقتالهم. ولم يكن المسلمون قد خرجوا بنية القتال وعلى استعداد له. لكن ها هي قريش قادمة للقتال، فما العمل؟ هنا عمد النبي ﷺ إلى الشورى لمعرفة آراء من

(١) أضواء البيان، تفسير القرآن بالقرآن ٥/١.

خرجوا معه، واستطلاع مدى استعدادهم. قال ابن إسحاق: «وأناه الخبر عن قريش بمسيرهم ليمنعوا غيرهم، فاستشار الناس وأخبرهم عن قريش، فقال أبو بكر الصديق وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن. ثم قام المقداد بن عمرو، فقال: يا رسول الله امض لما أراك الله، فنحن معك. والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾^(١)، لكن، اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا معكما مقاتلون. فو الذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه...»^(٢).

فهؤلاء ثلاثة من المهاجرين، بل هم ممثلوا المهاجرين، يؤيدون ما ارتآه النبي ﷺ من مناجزة القوم. ولكن ممثلي الأنصار - وهم الأكثرية لم يتكلموا بعد. ولهذا لم يكتب النبي بكلام المهاجرين وتأييدهم للقتال، فاستمر ﷺ يقول: «أشيروا على أيها الناس». قال ابن إسحاق: «وإنما يريد الأنصار وذلك أنهم عدد الناس...»^(٣) أي أكثريتهم فكان لابد أن يسمع منهم ومن ممثليهم. ففهم الأنصار ذلك، فقال زعيمهم سعد بن معاذ: «والله لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل. قال: فقد آمنا بك، وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا وموآثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك. فو الذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته، لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد. وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا. إنا لصبر في الحرب، صدق في اللقاء. لعل الله يريك منا ما تقر به عينك. فسر بنا على بركة الله»^(٤).

قال ابن إسحاق «فسر رسول الله ﷺ بقول سعد، ونشطه ذلك، ثم قال: سيروا، وأبشروا، فإن الله تعالى قد وعدني إحدى الطائفتين. والله لكأنى الآن أنظر إلى مصارع القوم»^(٥).

وننتقل من مقدمات المعركة إلى نتائجها، فقد كان من نتائجها، وقوع عدد

(١) سورة المائدة:

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام ٢/٦٥٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نفسه وانظر صحيح مسلم، بشرح النووي: ١٢/١٢٤.

(٥) سيرة ابن هشام ٢/٦٥٣ - ٦٥٤.

من أسرى المشركين، في أيدي المسلمين. وهذه أول مرة يحدث فيها هذا فلم يكن هناك حكم سابق في المسألة. فلجأ النبي ﷺ إلى الشورى.

وعرض الأمر على المسلمين، وكان في مقدمة من أدلوا بآرائهم أبو بكر وعمر: جاء في صحيح مسلم، من رواية عمر بن الخطاب قال: «فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر. ولكنى أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم... فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد، جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان. قلت: يا رسول الله، أخبرني من أى شيء تبكى أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم تجد بكاء تباكيت لبكائهما. فقال رسول الله ﷺ: أبكى للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء. لقد عرض على عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من نبي الله ﷺ) وأنزل الله عز وجل ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَتُخَنَ فِي الْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾^(١) فأحل الله الغنيمة لهم»^(٢).

فهذه الرواية، وإن ظهر في أولها أن النبي ﷺ إنما أخذ برأى صحابى واحد، هو أبو بكر، فإنها صريحة في آخرها، فإن القول بأخذ الفدية من الأسرى كان قول جمهور الصحابة: (أبكى للذي عرض على أصحابك...، وقد عرض على عذابهم...). فالرسول ﷺ أخذ بقول أبي بكر، ليس فقط لأنه هو أيضا مال إلى هذا القول واستحسنه، ولكن لأنه أيضا هو الرأى الذى عرضه عليه أصحابه، ويتأكد هذا من كون الآية التى نزلت موافقة لقول عمر، قد تضمنت المؤاخذه لعامة المسلمين على تطلعهم إلى الحصول على المال ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣).

قال ابن عاشور «والخطاب فى قوله ﴿تُرِيدُونَ﴾ للفريق الذين أشاروا بأخذ

(١) سورة الأنفال: ٦٧ - ٦٩.

(٢) انظر صحيح مسلم، بشرح النورى ١٢/٨٦ - ٨٧.

(٣) سورة الأنفال: ٦٧ - ٦٨.

الفداء. وفيه إشارة إلى أن الرسول، عليه الصلاة والسلام، غير معاتب، لأنه إنما أخذ برأى الجمهور»^(١).

* فى غزوة أحد:

غزوة أحد جاءت بسبب إصرار قريش على الانتقام ورد الاعتبار، من الهزيمة النكراء التى لحقتها فى بدر. وبدأ زعماء قريش يستنفرون كل ما يستطيعون لغزو المسلمين. ونجحوا فى رصد الأموال الضخمة التى أفلتت بها القافلة التجارية بقيادة أبى سفيان، نجحوا فى رصدها لتمويل حرب المسلمين. ونجحوا أيضا فى التعبئة الشاملة للمقاتلين والمساندين. قال ابن اسحاق: «فخرجت قريش بحدها وجدها وحديدها، وأحايشها، ومن تابعها من بنى كنانة، وأهل تهامة، وخرجوا معهم بالظعن»^(٢)، التماس الحفيظة^(٣)، وأن لا يفروا...^(٤).

فلما علم رسول الله ﷺ بذلك، جمع المسلمين، واستشارهم، وعرض عليهم رأيه، وهو ألا يخرجوا لملاقاة المشركين خارج المدينة، وأن ينتظروا حتى يدخل المشركون المدينة - إن هم دخلوا - فيجربى القتال داخلها، باعتبار أن هذا الوضع أنسب للمسلمين وأعسر على الأعداء المهاجمين. وقد أيد هذه الفكرة عبد الله بن أبى بن سلول، زعيم المنافقين، وقال موضحا رأيه: «يا رسول الله، أقم بالمدينة لا تخرج إليهم، فوالله ما خرجنا منها إلى عدولنا قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه. فدعهم يا رسول الله، فإن أقاموا أقاموا بشر محبس، وإن دخلوا قاتلهم الرجال فى وجوههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤوا»^(٥).

ولكن جمهور الصحابة فضلوا الخروج للملاقاة المشركين خارج المدينة، باعتبار أن البقاء داخلها. سيتيح لقريش أن تعتبر المسلمين قد خافوا، وعجزوا عن المواجهة، فتحصنوا بمدينتهم ودورهم، وتشيع ذلك فى العرب، فتنحط قيمة المسلمين وهيبتهم فى أعين المترقبين، ثم إن بعض الصحابة بمن فاتهم شهود معركة بدر،

(١) تحرير والتنوير ٧٥/١٠.

(٢) أى خرجوا بنسائهم، والظعن جمع ظعينة، وهى المرأة فى الهودج.

(٣) أى ليثيروا حفيظة المقاتلين، وحميتهم للقتال والثبات.

(٤) سيرة ابن هشام ٨٣٩/٣.

(٥) نفسه ٨٤١.

كانوا أكثر حرصا على الخروج . لتكون لهم صولة على الأعداء كتلك التي فاتتهم في بدر .

قال ابن العربي : «وقال حمزة، وسعد بن عباد، والنعمان بن مالك بن ثعلبة، في غيرهم من الأوس والخزرج، أما تخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أنا كرهنا الخروج إليهم جينا، فيكون هذا جرأة لهم علينا؟ وتكلم قوم من الأنصار بمثل ذلك . وقال حمزة: والذي أنزل عليك الكتاب، لا أطعم اليوم حتى أجالدهم بسيفي . وقال له النعمان بن مالك: إن البقر المذبحة قتلى من أصحابك، وأنا منهم فلم تحرمنا الجنة؟ والله الذي لا إله إلا هو، لندخلنها . . ثم قال: فإنني أحب الله ورسوله، ولا أفر يوم الزحف، وتكلم بعض بنى الأشهل بمثله، وقال له أبو سعد خيشمة بن خيشمة نحوه في كلام حسن، وغيره مثله . . .»^(١) .

قال ابن إسحاق: «فلم يزل الناس برسول الله - ﷺ - الذين كان من أمرهم حب لقاء القوم حتى دخل رسول الله ﷺ بيته، فلبس لأمته^(٢) . . ثم خرج عليهم، وقد ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله ﷺ ولم يكن لنا ذلك . فلما خرج عليهم رسول الله ﷺ قالوا: استكرهناك ولم يكن ذلك لنا . فإن شئت فاقعد صلى الله عليك . فقال رسول الله ﷺ «ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل» فخرج رسول الله ﷺ في ألف من أصحابه . . .»^(٣) .

وسواء أكان النبي ﷺ قد غير هو نفسه رأيه، واقتنع برأى أصحابه، أو بقى رأيه كما كان، فقد استجاب لرأى جمهورهم وأمضاه .

ومما يجعل احتمال أن يكون النبي نفسه قد غير رأيه، احتمالا واردا، هو أنه ﷺ تمسك بالخروج، رغم ما أبداه الصحابة من تنازل عن رأيهم تأدبا لرسول الله وتعظيما لمكانته . وأيضا فلربما توجس خيفة من ذلك الحماس الذي أبداه ابن سلول لفكرة البقاء داخل المدينة . فقد كان من الممكن . تماما أن يعمد رأس المنافقين إلى التآمر مع المشركين، فيسهل هو وأصحابه على المشركين دخول المدينة، ويخذلوا المسلمين وينقلبوا ضدهم، ويعملوا مع المشركين، وربما مع اليهود أيضا، على استئصال المسلمين .

(١) عارضه الأحوذى: ٢١٠ / ٧ .

(٢) اللامة: الدرع، ويكنى بها عن التسليح والتأهب للحرب .

(٣) سيرة ابن هشام ٨٤١ / ٣ .

ربما فكر النبي ﷺ في هذا الاحتمال، وهو يرى عدو الإسلام والمسلمين يدافع عن فكرة البقاء بالمدينة، فغير رأيه، وأثر الخروج وتمسك به، وعلى كل، فهذا مجرد احتمال ويبقى الثابت في جميع الحالات، أن الرسول نزل عند رأى جمهور أصحابه كشأنه في مواطن أخرى.

ومما يزيد في درجة الاحتمال الذي ذكرته، ما وقع من تحرك يهودي، مباشرة بعد أن انتهت معركة أحد دون أن تحقق بغية المشركين في القضاء على المسلمين. فقد تحرك زعماء اليهود، وخاصة من بنى النضير وبنى وائل، إلى محاربة المسلمين في ظل تحالف واسع.. فكانت غزوة الخندق. أو غزوة الأحزاب. فلننتقل إليها، ففيها أيضا ما يدخل في موضوعنا.

* غزوة الخندق:

روى ابن إسحاق عن جماعة من الرواة: «قالوا: إنه كان من حديث الخندق أن نفرا من اليهود - منهم سلام بن أبي الحقيق النضري، وحيى بن أخطب النضري، وكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق النضري، وهوذة بن قيس الوائلي، وأبو عمار الوائلي، في نفر من بنى النضير ونفر بنى وائل، وهم الذين حزبوا الأحزاب على رسول الله ﷺ - خرجوا حتى قدموا على قريش مكة، فدعواهم إلى حرب رسول الله ﷺ، وقالوا: إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله...»^(١).

ومضى هؤلاء نفر من اليهود يحزبون الأحزاب، ويعقدون حلفهم على فكرة واحدة، هي استئصال محمد وأصحابه. فأدخلوا في هذا الحلف كلا من قريش وغطفان، وبنى قريظة، بالإضافة إلى بنى النضير وبنى وائل.

ولا أريد الدخول في تفاصيل هذه الغزوة، فذلك معروف، مسطور في مظانه. ولهذا أنتقل إلى الشاهد عندي في وقائعها. فبعد أن نفذت الأحزاب اتفاقها، ولجأ المسلمون إلى حفر الخندق، مما حال دون دخول المشركين المدينة حوصر المسلمون ما يقرب من شهر. فاشتد ذلك عليهم، وبدأ الخوف والوهن يتسلل إلى بعض النفوس، وبدأ المنافقون يرفعون عقيرتهم بالطعن والتشيط.. قال ابن إسحاق يصور الموقف الذي أصبح عليه المسلمون: «وعظم عند ذلك البلاء،

(١) سيرة ابن هشام ٣/١٠٢٢.

واشتد الخوف، وأتاهم عدوهم من فوقهم ومن أسفل منهم، حتى ظن المؤمنون كل ظن، ونجم النفاق من بعض المنافقين... (١).

فى هذا الظرف العسير، لجأ القائد الحكيم، ﷺ، إلى خطوة ليخفف بها عن أصحابه، ويكسر بها طوق أعدائهم. فأجرى اتصالات سرية مع قائدى غطفان: عيينة بن حصن، والحارث بن عوف، وتوصل معها إلى اتفاق يقضى بانسحاب غطفان من الحلف، ورجوع مقاتليها عن المسلمين، مقابل أن يعطيهم المسلمون ثلث ثمار المدينة. وقبل أن يصبح العقد نهائيا وملزما، عرض النبي ﷺ الأمر على زعيمى الأنصار وممثليهم: سعد بن معاذ، وسعد بن عباد: «فقالا له: يا رسول الله، أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟ قال: (بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأننى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما) فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له، وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. قال رسول الله ﷺ: (فأنت وذاك). فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا (٢).

وهكذا، تخلى النبي ﷺ عن تدبيره، لما أبداه زعيم الأنصار من رأى، ومن استعداد للمجالدة والتحمل. ولم يعترض على ذلك صاحبه سعد بن عباد، وإنما استشار رسول الله هذين دون غيرهما، وخاصة من كبار المهاجرين. كابى بكر وعمر، لأن هذين هما زعيما الأوس والخزرج (الأنصار)، والثمار التى كانت ستعطى لغطفان هى ثمار الأنصار أهل المدينة. فلهذا كان لابد من استشارة السعدين، وكان موقفهما كافيا. فأخذ به الرسول وعدل عن فكرته ﷺ.

وبعد: فهذه نصوص القرآن الكريم، وهذه تصرفات رسول الله ﷺ، تشهد لصوابية الاعتداد برأى الأغلبية، إذا كانت فى موضعها، وفى نطاق حقتها واختصاصها. وما هو رسول الله خيرة خلقه وأكملهم عقلا وأسدهم نظرا، المؤيد

(١) سيرة ابن هشام ٣/١٠٣٢.

(٢) نفس المصدر: ١٠٣٣ - ١٠٣٤.

بالعصمة وبالوحي، ينزل عند رأى أصحابه، ويمضى ما عليه جمهورهم، فيما لا وحي فيه.

وليس فى النصوص التى قدمت كلام عن (الأغلبية) و (الأكثرية)، ولكن العبرة بالمضامين والدلالات لا بالألفاظ والعبارات. وقد أصبحت أحكام الشرع أصولا وفروعا، مصوغة بألفاظ ومصطلحات ظهرت عبر العصور، لم يستعملها الرسول، ولم يعرفها الصحابة. فالصيغ التعبيرية، والأشكال التنفيذية، لم تتوقف يوما على التقلب والتغير، لا سيما فى الجوانب المتغيرة من الحياة. ولهذا لا يضيرنا أن لا نجد فى الكتاب والسنة، ولا فى اصطلاحات أسلافنا وممارساتهم، اصطلاح الأغلبية، ولا ألا نجد أيضا بعض الأشكال التنفيذية التى نراها اليوم. فحسبنا أن نجد الشرع، وخاصة التطبيقات النبوية، قد اعتبر وقدر رأى الأمة، ورأى علمائها، ورأى قادتها. وأن الرسول كان ينزل عن رأيه لرأى هؤلاء، ويمضى وينفذ ما قال به جمهورهم أو مجموعهم.

فإذا كان المبدأ مقررا معتبرا، فللتفاصيل شأن آخر. وسيأتى بعضها قريبا بحول الله عز وجل.

المبحث الثاني اعتراضات وردود

عدد من العلماء والكتاب الإسلاميين المعاصرين وقفوا من مبدأ الأغلبية موقف الإنكار والرفض. وبما أنهم قد أجهدوا أنفسهم في جمع ما يروونه من أدلة تقضى ببطلان اتباع الأغلبية، مما يضمن على موقفهم - لو سلمت لهم تلك الأدلة - طابع الحكم الشرعى الصحيح الملزم، كان لابد من وقفة مع ما استدل به المنكرون لمبدأ الأغلبية، لتمحيص تلك الاستدلالات وبيان مكامن الخلل فيها.

الأكثرية المذمومة فى القرآن:

قالوا: إن الكثرة والأكثرية لا تأتى فى القرآن إلا فى سياق الذم والقدح، والقرآن لا يصور «أكثر الناس» إلا جاهلين ضالين فاسقين. فكيف نثق بالأغلبية ونعتد برأيها ونلتزم به...؟؟

يقول الدكتور حسن هويدى: «فقد وردت الآيات الكريمة كنصوص عامة من كتاب الله تذم الأكثرية وتمدح الأقلية. قال الله تعالى ﴿وَإِنْ تَطَعُ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾^(١) ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾^(٣) ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(٤) ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾^(٥) ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(٦) ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾^(٧)... وهكذا نجد أن الخيرة هم القلة، حين مقارنة المؤمنين بالكافرين، وحين مقارنة المؤمنين بعضهم ببعض، فأين أمست الكثرة بعددها أمام القلة بفضلها...»^(٨)

وهذا هو المنحى الذى سبق أن ذهب إليه الأستاذ أبو الأعلى المودودى فى

(١) الأنعام: ١١٦ .
(٢) سورة يوسف: ١٠٣ .
(٣) سورة الأعراف: ١٧٩ .
(٤) سورة الزخرف: ٧٨ .
(٥) سورة المائدة: ١٠٠ .
(٦) سورة سبأ: ١٣ .
(٧) سورة (ص): ٢٤ .
(٨) الشورى فى الإسلام ٢٦ - ٢٧ .

بعض كتاباته المتقدمة. ولو أنه حتى في هذه الكتابات لم يهدر الأغلبية بالمرّة، فهو رحمه الله يقول متحدّثاً عن مجلس الشورى: والأمور تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأياً وأحد بصراً في مسألة من المسائل من سائر أعضاء المجلس. فإن كان كذلك فليس من الحق أن يرمى برأيه، لأنه لا يؤيده جمع غفير.

فالأمير له الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضى برأيه... (١).

والشاهد عندي في هذا النص، هو اعتماده على الآية التي تضمنت عدم الاعتداد بالكثرة الخبيثة، للتدليل على إهدار الأكثرية مطلقاً.

وهذا المعنى رده الأستاذ إسماعيل الكيلاني، وهو يرد على الدكتور عبد الحميد الأنصاري^(٢)، حيث قال: «إن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل»^(٣).

وأبدأ في توضيح هذه المسألة، من هذه الآية الأخيرة، التي اعتمد عليها الشيخ المودودي ومن تابعه في ذلك.

فالآية إنما تنفي المساواة بين الطيب والخبيث، مشيرة إلى أفضلية الطيب ولو كان قليلاً، على الخبيث، ولو كان كثيراً. والخبيث من الأشياء، هو الحرام، وهو القدر النجس، والخبيث من الناس هو الكافر والمنافق. وعلى هذا، فالطيبات من الأموال والأشياء، ولو كانت قليلة خير من خبائثها ولو كثرت. وكذلك الطيبون من الناس هم المقبولون المعتد بهم في ميزان الشرع ولو كانوا قلة. أما الكفار والمنافقون. فمهما كثرت أعدادهم وتعددت مللهم ونحلهم، فإنما هم حطب

(١) نظرية الإسلام وهدية: ٥٨ - ٥٩.

(٢) سبق أن دار نقاش مطول حول مسألة الأغلبية على صفحات مجلة (الأمة) القطرية، بداه الدكتور عبد الحميد الأنصاري، بمقال بعنوان (هل مبدأ الأغلبية مبدأ إسلامي أصيل؟) (العدد - ٣ يناير ٨١) فأيد مبدأ الأغلبية، ثم رد عليه الأستاذ إسماعيل الكيلاني معارضاً ومنكراً (العدد ٥ - مارس ٨١) فرد عليه الأستاذ عبد القادر العماري (العدد ٧ - مايو ٨١).

(٣) مجلة الأمة، العدد الخامس، ص ٢٩.

جهنم. فلا ينبغي للمؤمنين أن يغتروا ويتأثروا لكثرة خبيثة إن رأوها قد أحاطت بهم.

فليس في الآية أبداً تفضيلٌ مطلق للقلة على الكثرة، وليس فيها إهدار مطلق للكثرة. وإنما فيها إهدار للكثرة الخبيثة. ومعلوم أن الخبيث لا تزيده الكثرة إلا خبثاً وسوءاً، كما أن الطيب تزيده كثرته طيباً. فالكثرة تقوى خبث الخبيث، وتقوى طيب الطيب.

ومن نواذر الاستنباطات، ما ذهب إليه الإمام ابن عرفة^(١) من أن هذه الآية دلت على الاعتداد بالكثرة. فقد قال في تفسيره - كما نقل ابن عاشور -: «وكنيت بحث مع ابن عبد السلام^(٢) وقلت له: هذه الآية تدل على الترجيح بالكثرة في الشهادة.. فقوله ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾، يدل على أن الكثرة لها اعتبار، بحيث إنها ما أسقطت هنا إلا للخبيث، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه. ثم وجدت ابن المنير^(٣) ذكره بعينه^(٤)».

فالذي أهدرته الآية هو الخبث لا الكثرة. وعلى هذا الأساس أيضاً نفهم عشرات الآيات التي جاءت تدم أكثر الناس، وتصفهم بأنهم لا يعلمون، ولا يؤمنون، وأنهم فاسقون... لتنبه على أن كثرتهم هذه لا اعتداد بها ولا قيمة لها. ثم إن الآيات التي وصفت «أكثر الناس» بأنهم «لا يعلمون»، كانت تتحدث بصفة خاصة عن مجال الغيبات، وهو المجال الذي لا يدرك حقائقه ولا يعقلها إلا أقل الناس. وأكثر الناس لا يكاد علمهم وإدراكهم يصل إلى شئٍ منها إلا بخبر الأنبياء. وهذه بعض الآيات التي تبين السياق الذي يوصف فيه أكثر الناس بأنهم لا يعلمون، والمسائل التي يتعلق بها هذا الحكم.

(١) محمد بن عرفة الورغمي التونسي، أمام المالكية في وقته، وصفه معاصره ابن فرحون بشيخ الشيوخ وبقية أهل الرسوخ، كان رائداً في العلوم العقلية والنقلية. وقال ابن فرحون: وله تأليف منها تقييده الكبير في المذهب، في نحو عشرة أسفار، جمع فيه ما لم يجتمع في غيره. وقد عده بعض العلماء، مجدد المائة الثامنة، ولد سنة ٧١٦ وتوفي سنة ٨٠٣ (الديباج ٣٣٧ - ٣٤٠) و (نيل الابتهاج ٢٧٤ - ٢٧٩).

(٢) هو محمد بن عبد السلام، قاضي الجماعة بتونس، وأحد شيوخ ابن عرفة توفي سنة ٧٤٩، (انظر الديباج ٢٣٦ - ٣٣٧).

(٣) هو جمال الدين، محمد بن محمد، المعروف بابن المنير الإسكندري.

(٤) التحرير والتنوير: ٦٤/٧.

- ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١).

- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢).

- ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣).

- ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٤).

وقال تعالى عن نبيه يعقوب: ﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥).

- وقال عن موسى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَي تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦).

- ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧).

- ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٨).

وهكذا تمضى الآيات تقرر وتؤكد أن أكثر الناس لا يعلمون الحقائق الغيبية. فلا عبرة بكثرة المتكبرين عنها، وبكثرة المعتقدين خلافها. ولهذا كان المصدر الصحيح المعتمد فى هذا المجال هو الوحي، والخبر الصادق عنه.

على أن بعض الآيات التى ذمت (الأكثر) بصيغ متعددة، كانت تعنى خاصة بعض الأقوام المتعنتين بعينهم، كاليهود، أو مشركى العرب، أو غيرهم من الأقوام الذين عاندوا أنبياءهم، واستكبروا أمام هدايتهم.

(٢) سورة يوسف: ٢١.

(٤) سورة الطور: ٤٧.

(٦) سورة القصص: ١٣.

(٨) سورة الأعراف: ١٣١.

(١) سورة لقمان: ٢٤.

(٣) سورة يوسف: ٤٠.

(٥) سورة يوسف: ٦٨.

(٧) سورة الأنعام: ٣٧.

ففى مشركى العرب أنزل الله عز وجل :

- ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (١).

- ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (٢).

- ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٣).

- ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٤).

- وفى جماعة خاصة معينة أنزل الله سبحانه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٥). وفيهم قال تعالى فى آخر نفس السورة ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (٦).

ومما أنزله الله تعالى فى ذم أكثرية أهل الكتاب، وخصوصا منهم اليهود:

- ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٧).

- ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٨).

فهذه هى الأكثريات المذمومة فى القرآن: أكثرية المشركين، أكثرية المنافقين، أكثرية اليهود والنصارى، أكثرية المعاندين والمستكبرين.

فمن الغلط الفادح قطع الآيات التى ذمت الأكثرين من هذه الأصناف، عن سياقاتها وموضوعاتها، ثم الانتقال بها إلى صف المسلمين وجماعة المؤمنين، ثم

(٢) سورة الأنعام: ١١١.
(٤) سورة الفرقان: ٤٤.
(٦) سورة الحجرات: ١٤.
(٨) سورة آل عمران: ١٠٠.

(١) سورة العنكبوت: ٦٣.
(٣) سورة المائدة: ١٠٣.
(٥) سورة الحجرات: ٤.
(٧) سورة البقرة: ١٠٠.

الانتقال بها إلى إهدار الكثرة مطلقا، وتفضيل القلة عليها! .

إن الكثرة في الأصل هي حكمة الله، وهي نعمته على خلقه، حيث يكثرهم ويكثر أرزاقهم. ألا ترى أن الله سبحانه قد امتن على قوم شعيب بأنه كثرهم فقال لهم: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ﴾. ومن المفيد أن أورد هذا الجزء من الآية في سياقه. قال الله عز وجل:

﴿وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٨٥) وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ وَاَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (١).

إن الله يأمر القوم بتوحيده وعبادته، وبياتاء الناس حقوقهم بلا تطفيف ولا بخص، وينهاهم عن الإفساد فى الأرض بعد أن أصلحها، أى جعلها صالحة مهياة لنفع العباد. ويحذرهم من مضادة نعم الله التى منها أنه هيا لهم أسباب التكاثر بعد قلة. ويحذرهم من عاقبة المفسدين، وهى أنه أهلكتهم ومحق كثرتهم بعد أن أفسدوها وحولوها إلى كثرة خبيثة لا قيمة لها.

فالتكثير نعمة من الله كسائر نعمه: من خلق ورزق، وجمال، وقوة، ومال... وكل هذه النعم قد تسخر تسخيرا أعوج، يفقد لها قيمتها ونفعها، لأسباب عارضة. ولكن هذه النعم لا تفقد قيمتها الأصلية، فمتى حسن استعمالها، ووضعت فى موضعها كانت معتبرة ومعتدا بها، وكانت كثرتها خيرا من قلتها.

ألا ترى أن الله قد امتدح ضخامة الجسم حين كانت مع الإيمان والصلاح وذمها واستهزأ بها حين اقترنت بالنفاق، فقال فى حق طالوت ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (١)، وقال فى زعيم المنافقين - وكان ذا قامه وضخامة ووجاهة فى البدن - ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خُشْبٌ مَسْنَدَةٌ﴾ (٢).

(٣) سورة المنافقون: ٤.

(٢) سورة البقرة: ٢٤٧.

(١) سورة الأعراف: ٨٥ - ٨٦.

فالكثرة مطلوبة ومرغوبة ومعتد بها، شريطة ألا تخرج من دائرة الإيمان والإصلاح إلى دائرة الكفر والإفساد. وعلى هذا، فالكثرة في دائرة الخير زيادة في الخير، والكثرة في دائرة الشر زيادة في الشر. والقلة في الخير نقصان في ذلك الخير، والقلة في الشر نقصان فيه أيضا.

فالكثرة في الخير أفضل من القلة. والقلة في الشر أفضل من الكثرة.

وعلى هذا، فكثرة المؤمنين، أفضل من قلتهم، من حيث هم مؤمنون وقد قال النبي ﷺ (عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد. من أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة... (١)).

وتأكيدا لمعنى هذا الحديث، وتطبيقا له، قال النبي ﷺ: (الراكب^(٢) شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب)^(٣).

فالثلاثة أفضل من الاثنين، وأبعد عن تأثير الشيطان ونزعه، مثلما أن الاثنين أبعد عن ذلك من الواحد، كما في الحديث السابق.

واعتبار الراكبين شيطانين - ولو أنهما أبعد عن الشيطان من الواحد - يرجع - والله أعلم - إلى أنهما إذا تعرضا للخلاف والنزاع، لم يكن بينهما حكم ولا مرجح، ولأنهم يُحرمان من تحقيق ما جاء في الحديث الآخر «إذا خرج ثلاثة في سفر، فليؤمروا أحدهم»^(٤).

والتأشير لا يتأتى مع الاثنين، لعدم إمكان وجود أغلبية ترجح وتؤمّر، كما هو الشأن مع الثلاثة فأكثر. فالتأشير لا يتأتى إلا مع ثلاثة فأكثر، لأن وجود الأغلبية يصير ممكنا.

(١) رواه الترمذى عن عمر، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه (العارضة ٩/ ١٠) ورواه الإمام أحمد عن عمر أيضا، وفيه لفظ (بحبحة) بدل (بحبوحه)، الحديث ١١٤. ورواه الإمام الشافعى بلفظ (...). ألا فمن سره بحبحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفرد، وهو من الاثنين أبعد... (الرسالة ٤٧٤)، وقال الشيخ أحمد شاكر عن هذا الحديث (إسناده صحيح)، انظر هامش المسند للإمام أحمد: ٢٠٤/١.

(٢) المقصود بالراكب: المسافر.

(٣) رواه أبو داود والترمذى والنسائى.

(٤) رواه أبو داود.

ومن الأحاديث المشيرة إلى تقديم الكثرة على القلة: ما جاء فيمن يبدأ بالسلام عند التلاقي. وخلاصة ما جاءت به الروايات عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: أن الصغير يسلم على الكبير، وأن القليل يسلم على الكثير، وأن الراكب يسلم على الماشي، وأن الماشي يسلم على القاعد^(١).

فقد وقع تقديم حق الكبير على الصغير، وهذا مسلم، وله شواهد من النقل والعقل، وعليه فالصغير يسلم على الكبير. ووقع تقديم حق الكثير على القليل، لأن الكثير مع القليل، كالكبير مع الصغير. فإذا لم يوجد مرجح أقوى وأولى، كان للكثرة رجحان وأولوية. مثلما يكون ذلك للسن، عند التساوي من كل وجه.

وأما تسليم الراكب على الماشي، فالغرض منه الحمل على التواضع، حتى لا يحس الراكب بالاستعلاء والتفضل على من لا مركوب له.

وأما تسليم الماشي على القاعد، فإن القاعد بمثابة من هو في بيته أو محله، والماشي بمثابة الوافد عليه. ومعلوم أن الوافد على غيره، يلزمه السلام عليه، لقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾^(٢).

آية آل عمران:

ومما تعلق به الرافضون لاعتبار الأثرية، قوله عز وجل ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^(٣).

فقد فهموا من هذه الآية أن الأمير إذ استشار، فإنه يختار بعد ذلك ما بدا له ويعزم عليه، ويمضى متوكلا على الله، لا على أغلبية، ولا على أقلية. وقد دعموا فهمهم هذا بنص للإمام الطبري، وضعوه في غير موضعه.

ومن الواضح جدا أن الآية لم تتعرض لاتباع الأغلبية ولا لعدم اتباعها، ولا لجواز ذلك ولا لوجوبه. فتحميلها الدلالة على جواز تفرد الأمير بالأمر ومخالفة أغلبية مستشارية أو جميعهم. إنما هو تكلف وتعسف.

(١) الحديث رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وعبد الرزاق.

(٢) سورة النور: ٢٧.

(٣) سورة آل عمران ١٥٩.

وأما نص الطبرى الذى تعلقوا به، فقد جاء فى تفسير قوله تعالى ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ . وهذا نص كلامه: «وأما قوله: (فإذا عزمتم فتوكل على الله) فإنه يعنى: فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نأبىك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك، أو خالفها. كما حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة عن ابن إسحاق: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ فإذا عزمتم، أى على أمر جاءك منى أو من أمر دينك فى جهاد عدوك، لا يصلحك ولا يصلحهم إلا ذلك، فامض على ما أمرت به، على خلاف من خالفك، وموافقة من وافقك^(١)».

والنص ناطق بنفسه، أن الرسول ﷺ إذا استشار فى أمر ثم نزل فيه وحى، وحكم الله فيه بحكم، فإن الواجب أن ينفذ ما أمر الله به، ولا عبرة حينئذ بالأكثر أو الأقل أو الجميع. وهذا ما لا خلاف فيه بين المسلمين. والنص عن هذا يتكلم: (فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به... فإذا عزمتم أى على أمر جاءك منى أو من أمر دينك... فامض على ما أمرت به...).

وكثيرا ما يخلط أنصار الفردية بين الأمور التى عاجلها الرسول مع أصحابه بالرأى والاجتهاد، كان فيها رأى أغلبهم راجحا معتبرا، وبين الأمور التى أمضاها بمقتضى الوحي وما يستنبط منه. وهذا ينقلنا إلى مستند آخر، مما أكثروا الاتكاء عليه لإهدار الأغلبية وتثبيت الفردية، وهو:

* صلح الحديبية:

وحجتهم فيه أن النبى ﷺ، أقدم على كثير من الأمور مخالفا بذلك آراء الصحابة. فأمضى ما بدا له، ولم يلتفت إلى معارضتهم واستيائهم. يقول الدكتور حسن هويدى: «فى هذه الحادثة الشهيرة، خالف رسول الله ﷺ الأكثرية، بل الجميع فى عدة مواقف أولها: قال «المسلمون (والله لا نكتبها إلا (بسم الله الرحمن الرحيم) فقال الرسول ﷺ: اكتب (باسمك اللهم). وثانيهما، قال المسلمون: سبحان الله، كيف يرد إلى المشركين وقد جاء مسلما^(٢). وثالثها: أمره إياهم بالنحر والحلق، فما قام منهم رجل.

(١) جامع البيان ١٠١/٤.

(٢) يقصد أبا جندل. وقد تقدمت التفاصيل فى الفصل السابق، وهى موجودة فى عامة كتب السيرة والحديث والتفسير.

ورابعها: إبرام شروط الصلح المشهورة التي تبدو كأن فيها حيفا عليهم».

قال: «فالحادثة كالشمس وضوحا في استعمال القائد حقه في أمر يراه صوابا، وإن خالف رأى الأكثرية. وذلك دليل قطعى على عدم إلزامية الشورى للخليفة أو الإمام...»^(١).

ويقول الدكتور محمود الخالدي: «وأمضى رأيه ولم ينزل عند رأى الأغلبية...»^(٢) والعجب لا ينتهى من صنيع هؤلاء الذين يصرون - غفلة أو تغافلا - على أن النبى ﷺ إنما نفذ رأيه فى الحديدية، وأنه لم يلتفت إلى آراء الصحابة لأن رأيه كان هو الصواب... أليست الأدلة «كالشمس وضوحا» فى أن الرسول إنما كان ينفذ الوحي الذى لا تبقى معه أقلية ولا أكثرية، ولا تبقى معه شورى أصلا؟! لنبدأ القصة من أولها...

خرج المسلمون إلى مكة يريدون العمرة، ولا يريدون قتالا. لكن قريشا جمعت لهم جموعها وأصرت على صداهم، وهو ما لم تكن تسمح به حتى أعراف الجاهلية. فلما تأكد أن قريشا ستصددهم وتقاتلهم، استشار النبى ﷺ، أصحابه وقال لهم: أترون أن نميل إلى ذرارى هؤلاء الذين أعانوهم، فنصيبيهم، فإن قعدوا قعدوا موتورين محروبين، وإن يجيئوا تكن عنقا قطعها الله؟؟ أم ترون أن نؤم البيت فمن صدنا عنه قاتلناه؟

فقال أبو بكر: الله ورسوله أعلم، إنما جئنا معتمرين، ولم نجىء لقتال أحد، ولكن من حال بيننا وبين البيت قاتلناه، فقال النبى ﷺ: فروحوا إذا...^(٣).

فالرسول استشار، وعرض اقتراحين أحدهما يقضى بالمبادرة إلى الهجوم والآخر يقضى بالمضى للعمرة، ومن قاتلهم قاتلوه. وقد أشار أبو بكر بالاقتراح الثانى، ولم يعارضه أحد. فأخذ الرسول به ومضى على أساسه.

هذا إلى هذا الحد. ثم وقع تحول فى سير الأمور. لما اقتربوا من مكة، وبالضبط من الحديدية. بركت ناقة رسول الله، وحاول الناس استنهاضها فأبت.

(١) الشورى فى الإسلام ١٠ - ١١.

(٢) نقض النظام الديموقراطى ١٣٤.

(٣) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

فقالوا: خلأت القصواء^(١). فقال النبي ﷺ: ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق. ولكن حبسها حابس الفيل.

ومعنى هذا أن الله تعالى أراد توقيف السير إلى مكة، وهو ما كان يعنى قتالا محققا بين المسلمين والمشركين. وفهم الرسول الإشارة وأدرك مرماها. ولذلك قال: «والذى نفسى بيده، لا يسألونى خطة يعظمون فيها حرمة الله، إلا أعطيتهم إياها»^(٢) ثم استنهض ناقته، فنهضت، وتقدموا حتى نزلوا بالحديبية. ثم بدأت المفاوضات بين الطرفين. ورسول الله حريص كل الحرص على تجنب القتال، بعد أن تلقى توجيهها من ربه إلى هذا.

ومما يؤكد أن التمسك بالصلح وتجنب القتال كان بوحي من الله، هو أن الرسول - خلافا لمعهوده - لم يعد إلى مشاورة الصحابة أصلا منذ أن توقفت راحلته وفهم من ذلك ما فهم.

وعندما اشتهر التذمر بعمر بن الخطاب من الصلح مع قريش، ومن شروطه، ومما رافقه من تنازلات لقريش ومثلها سهيل بن عمرو، اندفع عمر يعبر عما فى نفسه، قال: «فأتيت النبي ﷺ، فقلت يا رسول الله، أأنت نبي الله حقا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. فقلت: علام نعطي الدنيا فى ديننا إذا؟ ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبين أعدائنا؟ فقال: إني رسول الله، وهو ناصرى، ولست أعصيه».

فواضح تمام الوضوح أن النبي ﷺ قد تصرف بصفته رسولا، ينفذ أمر ربه، ولا يستطيع أن يعصيه، فلم يبق مجال لأراء الناس. ولهذا لم يستشاروا فى الأمر أصلا. والعجيب أن الدكتور حسن هويدى قد احتج فى مناصرته لتفرد الأمير بالرأى، حتى بكتابة (باسمك اللهم) بدل (بسم الله الرحمن الرحيم)، وبكون الرسول أمرهم بالتحلل من إحرامهم فلم يفعلوا، وأنه أصر على ذلك حتى فعلوه.

فهل هذه الأمور أيضا تدخلها الشورى والرأى؟! هذه شعائر وعبادات، ليس فيها شورى ولا رأى ولا أمير ولا أغلبية، وإنما الحكم فيها لله ولرسوله.

ولقد جاءت بعد ذلك سورة الفتح تؤكد أن ما جرى بالحديبية، كان إرادة الله

(١) حرنت وامتنعت عن السير.

(٢) زاد المعاد ٣/ ٢٨٩.

وَوَحِيهِ ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا (٢٤)﴾ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيكُم مِّنْهُمْ مَّعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ لِّدُخْلِ اللَّهِ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَرَيَلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿(١)﴾.

* غزوة أحد:

غزوة أحد من أشهر وأظهر ما يشهد للعمل بمبدأ الأغلبية. وقد تقدم هذا. ولكن بعض المعارضين أبوا إلا أن يتمسكوا ببعض ما وقع في هذه الغزوة، تأييدا لما يرونه من حق الأمير في مخالفة الأغلبية، ومخالفة الجميع.

تمسكوا بكون النبي ﷺ لما عزم على الخروج استجابة لرأى أكثرية الصحابة، وخرج من بيته مستعدا للقتال خارج المدينة، أحس الصحابة أنهم قد أكرهوا رسول الله ﷺ على ما لا يحب، وهذا لا يليق، فندموا على ما فعلوا، وعرضوا على الرسول التخلي عن فكرة الخروج، فأبى ذلك ومضى. فاعتبر أصحابنا أنه ﷺ في خروجه لم يلتفت إلى الصحابة في عدولهم عن الخروج.

وهذا مردود، أولا: لكون الشورى تمت وأعطت ثمرتها، ولم يبق إلا التنفيذ. ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، وثانيا: لأن الصحابة لم يعدلوا عن رأيهم ولم يتغير عندهم ما رأوه صوابا وهو الخروج، وإنما آثروا إرضاء رسول الله ﷺ تأدبا معه وتقديما لحقه. فهذا هو الذي يلتفت إليه الرسول من جانبه، خاصة بعد أن تقرر الخروج ووقع العزم عليه.

وتمسك الدكتور هويدى بجانب آخر من هذه الغزوة - وهو الهزيمة التي أصابت المسلمين في آخرها - فقال: «إن كان المتعلقون بوقعة أحد يرون فيها دليلا على إلزامية الشورى^(٢)، فإننا نرى فيها عكس ما يرون، حيث كانت مأساة من المآسي الدالة على خطر مخالفة القائد أو الإمام، حتى ندم الصحابة كلهم - رضى الله عنهم - على

(١) سورة الفتح: ٢٤ - ٢٥.

(٢) يقصد بإلزامية الشورى لزوم رأى الأغلبية للأمير.

موقفهم وتمنوا لو أنهم وافقوا رسول الله ﷺ، ولم يخرجوا من المدينة، فكانت عبرة وموعظة مدى الدهر. هل ثمة عبرة وموعظة مدى الدهر.، وهل ثمة عبرة لسوء مخالفة الإمام، كهذه العبرة؟ وموعظة تلفت الأنظار كهذه الموعظة؟ وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا أمامهم في رأى يصر عليه ويرتضيه، متوهمين بالزامية الشورى، أو متعللين برأى الأكثرية»^(١).

وقد تضمن هذا الكلام جملة أغلاط لا أساس لها من الصحة، وهى:

١ - يعزو سبب الهزيمة التى لحقت بالمسلمين إلى خروجهم، والحقيقة أن لا صلة للخروج من المدينة بالهزيمة التى لحقت بالمسلمين فى آخر المعركة. ولم يقل بهذا التفسير للهزيمة لا القرآن، ولا الرسول، ولا أهل السير. بل الصحيح أن الخروج إلى أحد قد حقق غايته، وانتصر المسلمون. ثم انقلب الوضع، ودارت الدائرة على المسلمين، لسبب آخر لا تلازم بينه وبين الخروج. فقد ارتكب بعض المقاتلين خطأ عسكرياً، وخالفوا خطة المعركة، فجاءت الهزيمة بعد النصر.

وتفصيل ذلك - كما هو معروف فى كتب الحديث والسير - أن الرسول نزل بأصحابه فى الساحة المحاذية لجبل أحد، وجعل ظهورهم إلى الجبل، وحصن ظهورهم من جهة الجبل بخمسين من الرماة، وأمر عليهم عبد الله بن جبير، وأمره وأصحابه أن يلزموا مكانهم، وألت يغادروه مهما يكن من أمر، حتى يأذن لهم بذلك. وأمرهم أن يرموا المشركين بالنبال من فوق الجبل. وأوصاهم خاصة ألا ينزلوا سواء رأوا المشركين تغلبوا على المسلمين، أو رأوا عكس ذلك...^(٢).

ودارت المعركة، وانتصر المسلمون على المشركين، وانهزم المشركون وفروا نحو نساءهم...

قال ابن إسحاق «ثم أنزل الله نصره على المسلمين، وصدقهم وعده فحسوهم بالسيوف حتى كشفوهم عن العسكر، وكانت الهزيمة لا شك فيها...»^(٣).

وروى بسنده إلى الزبير بن العوام أنه قال: «والله لقد رأيتنى أنظر إلى خدم هند بنت عتبة وصواحبها مشمرات هوارب، ما دون أخذهن قليل ولا كثير، إذ مال الرماة

(١) الشورى فى الإسلام: ١٣.

(٢) انظر زاد المعاد: ١٩٤/٣.

(٣) سيرة ابن هشام ٨٥٧/٣.

إلى العسكر، حين كشفنا القوم عنه، وخلوا ظهورنا للخيل فأتينا من خلفنا، وصرخ صارخ: ألا أن محمداً قد قتل. فانكفأنا، وانكفأ علينا القوم... (١)».

فهذا هو سبب الهزيمة، فقد خالف الرماة التعليمات العسكرية لقائد المعركة ﷺ، ظنا منهم أن المعركة قد حسمت وانتهت. وهذا الخطأ لا صلة له بالخروج. فقد كان يمكن أن يقع مثله في أى مكان آخر. ولا يخفى أن هذا المقام ليس مقام شورى ولا أكثرية. فهو عمل عسكري تنفيذى وفي حال اندلاع المعركة. والمخالفة التي وقعت، ليس رأياً، ولا اجتهاداً، ولا أغلبية ولا أقلية، بل هي خطأ محض، دفع إليه التسرع والغفلة، والطمع من البعض.

٢ - اعتبر الدكتور هويدى أن المسلمين حين قالوا بالخروج لملاقاة عدوهم، قد خالفوا إمامهم، فنالوا جزاء مخالفتهم. والحقيقة أنهم لم يخالفوا رسول الله في شيء، بل امتثلوا أمره لا غير، طلب منهم الرأى، فأطاعوه وأعطوه رأيهم وتحملوا مسؤوليتهم، وأدوا أمانة الله في أعناقهم، بصدق وإخلاص. ثم لما خشوا أن يكون الرسول قد خرج وهو كاره، عرضوا تنازلهم عن رأيهم تأديبا معه واحتراما لمقامه، فهو رسول قبل أن يكون أميراً. ولما تمسك بالخروج تبعوه وخرجوا معه فأين المخالفة في هذا؟ فهل المقصود بالمخالفة، هو أنهم رأوا رأياً مخالفاً، وقدموه كما هو؟ وهل يبقى للشورى معنى إذا كان المستشار لا يسعه إلا موافقة المستشار وترضيته بالرأى الذى يجب؟ إن المستشار إذا لم يقل ما أراه الله تعالى، وما اقتنع هو بصوابه، وقال بخلافه، يكون قد خان الأمانة وهذه هي المعصية حقا.

٣ - وقول الدكتور هويدى: (وبهذا كانت موعظة باقية للمسلمين حتى لا يخالفوا إمامهم فى رأى يصر عليه ويرتضيه... « يفهم منه أن الرسول كان مصرا على رأيه بالبقاء بالمدينة، وهو ما لا دليل. كل ما فى الأمر أنه قدم رأيه. فلما تقدم أكثر مستشاريه برأى مخالف، ترك رأيه إلى رأيهم، وليس عندنا ما يمكن اعتباره إصرارا منه ﷺ نعم هناك إصرار واضح، لكن فى إمضاء ما رآه الصحابة من الخروج.

* استشارات فردية:

ومما تمسك به خصوم الأغلبية، أن الرسول ﷺ لم يستشر فى بعض الأمور إلا فردا أو فردين، وأحيانا استشار الجماعة لكنه أخذ برأى فرد واحد.

(١) نفسه.

وفى بدر أخذ برأى الحباب بن المنذر وحده، وغير مكان النزول . . .

وفى أسرى بد أخذ برأى أبى بكر، وهو أخذ الفدية من الأسرى . . .

وفى الخندق أخذ برأى سلمان الفارسى وحده . . .

وفى الحديبية - قبل بروك الناقة - أخذ برأى أبى بكر . . .

وفى حادثة الإفك، لم يستشر فى شأن عائشة إلا أفرادا معدودين منهم على وأسامة . . .

قالوا: فهذه الحالات تثبت أن للأمير أن يستشير من شاء، ويأخذ من الآراء ما شاء، ويترك ما شاء، وأنه ليس مقيدا بالأغلبية، لا فى استشارتها، ولا فى الأخذ برأيها.

وليس فى هذه الأمثلة ما يدل على إهدار استشارة الأغلبية وإهدار رأيها:

أما ما أشار به الحباب بن المنذر فيما يخص مكان النزول ببدر، فقد كان رأيا من رجل خبير بالمنطقة عارف بأبارها. فاستحسنه الرسول، واستحسنه المسلمون، ولم يقع فيه خلاف ولا معارضة. لأن صوابيته لا تحتمل شيئا من هذا. فمضى المسلمون جميعا على هذا الرأى مقتنعين مسرورين به.

ومثل هذا يقال فى رأى سلمان الفارسى فى حفر الخندق، وكذلك رأى أبى بكر فى الحديبية. أما رأيه بأخذ الفداء من المشركين، فقد بينت من قبل أنه كان رأى كل الصحابة تقريبا.

وأما استشارته عليا وأسامة فى شأن عائشة، وهل يطلقها أو يبقيها - بعد أن راج حديث الإفك مدة، وقبل أن ينزل عليه القرآن فى الموضوع - فموضوعها موضوع خاص، ولهذا استشار فيه خواصه والمقربين إليه. وقد كان على وأسامة بمنزلة ولديه.

ولكل واحد فى مسأله الشخصية والعائلية، أن يستشير من شاء، ويعمل بما شاء. والشورى هنا مندوبة، فلا يمكن أن تكون ملزمة، لا فى دائرة إجراءاتها، ولا فى نتائجها.

* منزلة الرسول وخصوصياتها:

مهما أخذنا بالاعتبار أن الرسول، كان يتصرف فى كثير من الأمور بصفته إماما حاكما للمسلمين، وبصفته قائد جيشهم، وقائد معاركهم العسكرية. مهما يكون من

اعتبارنا لهذه الجوانب، فإن شخص رسول الله ﷺ، لا يمكن تجريده من ثلاث صفات جليلة خاصة به، كانت تهيمن على تفكيره وتدبيره وأقوله وأفعاله.

١ - أنه رسول الله، يوحى إليه ابتداء، ويوحى إليه لاحقا، فيأتيه الوحي بتأييد تصرفاته واجتهاداته أو بتعديلها وتصحيحها، وأنه أعلم الناس بأحكام الشرع ومقاصده، وليس لأحد بعده من هذا المقام لا الخليفة، ولا أمير، ولا قائد، ولا عالم.

روى ابن عبد البر بسنده، عن ابن شهاب: أن عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر: أيها الناس: إن الرأى إنما كان من رسول الله ﷺ مصيبا، لأن الله كان يريه. وإنما هو منا الظن والتكلف^(١).

٢ - عصمته ﷺ، وبهذه الصفة يكون تصرفه مأمونا من أى هوى، أو غش، أو تحيز، أو ظلم، أو طمع، أو انتقام لنفسه، لا قليل ولا كثير، ولا عابر ولا دائم. وهذا ما لن يكون لأحد بعده بهذه الصفة مطلقاً. فلا نتظر أن يصل أحد إلى العصمة والبراءة المطلقة فى هذه الأمور، ولا فى غيرها من الآفاق والعوارض البشرية وإلى هذا الفرق بين رسول الله ﷺ ومن سواه من الأمراء، والحكام أشار عمر بن عبد العزيز، حين منع الهدية ولولاته، فقيل له: إن رسول الله كان يقبل الهدية، فقال رضى الله عنه: كانت له ﷺ هدية، وهى لنا رشوة.

٣ - كونه أفضل الخلق، وأكملهم عقلا، وأسدهم نظرا، وأحكمهم تدبيرا. وهذه المنزلة أيضا لن تكون لأحد بعده، كما لم تكن لأحد قبله.

ومن هنا ندرك فداحة غلط أولئك الذين يذهبون فى قياس الأمراء على رسول الله كل مذهب، ويتتهون إلى أن يعطوا لأمرائهم ما كان لرسول الله ﷺ، من مكانة، ومن تعظيم، ومن تقديم، ومن تفويض، ومن حقوق، كأنهم لم يقرأوا سورة الحجرات وغيرها.

ففى ضوء الصفات الثلاث المذكورة ينبغى أن ينظر إلى تصرفات الرسول وإلى أقواله وإلى تدبيره السياسية والعسكرية.

وفى ضوء عدمها ينبغى أن ننظر إلى تصرفات الأمراء والقضاة والقادة. فليس ينزل على أحدهم وحى يتفرد به على الناس، وليس أحد منهم معصوما من المعصية والإفراط

(١) جامع بيان العلم وفضله: ١٦٣.

والتفريط، وليس لأحدهم عقل لا يوجد مثله، ولا علم لا يوجد مثله، ولا حكمة لا يوجد مثلها، عند غيره من علماء الأمة وزعمائها وحكمائها، ورضى الله عن إمام المسلمين بعد رسول الله، أبى بكر الصديق، حيث نبه هذا بقوله: «فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم»^(١). مع أن مكانته معلومة لا ينازعه فيها إلا غلاة الشيعة.

فإذا ساغ لرسول الله أن يخالف جماعة المسلمين أو أكثريتهم، لما معه من وحى ونور، ولما هو متفرد به من كمال العقل ونفاذ البصيرة، فهل يلزم منه أن يكون ذلك ولا بد للأمرء من بعده؟

وإذا كان الرسول - بصفاته الثلاث المذكورة - لم يثبت أنه أمضى أمراً من أمور الرأى، ضداً على ما يراه أصحابه، أفيكون للأمرء من بعده، وهم على ما هم عليه من الآفات وصفات القصور، أن يخالفوا أهل الخبرة والرأى والفضل، جميعهم أو أكثريتهم، ويتفردوا بما بدا لهم، ويحملوا الأمة عليه، إن هذا لهو البلاء المبين.

* تصرفات الخلفاء الراشدين:

يستدل أصحابنا على حق الأمير فى التفرد بالقرار ومخالفة مستشاريه، ببعض التصرفات الصادرة عن الخلفاء الراشدين، وخصوصاً أبى بكر وعمر، يقولون: إن أبى بكر قرر قتال ما نعى الزكاة ومضى فيه ولم يعبأ بمعارضة الصحابة، وكذلك فعل فى إنفاذ جيش أسامة لمحاربة الروم، وإن عمر تمسك برأيه فى شأن الأراضى المفتوحة ولم يستجب لرأى مخالفه . . .

قالوا: فهذه المواقف للخلفاء الراشدين، تدل على أن الخليفة غير ملزم برأى مستشاريه وأن له أن يخالفهم جميعاً، فضلاً عن أكثريتهم. ولو كان ملزماً برأىهم لما خالف أبى بكر وعمر وسائر الصحابة فى بعض مواقفهما. فلننظر فى هذه الدعاوى.

١ - قتال مانعى الزكاة:

يلاحظ أن الروايات الواردة فى هذه المسألة نوعان: روايات صحيحة واردة فى كتب الحديث المعتمدة، وعلى مناهج المحدثين، وروايات أخرى واردة على طريقة المؤرخين. أما روايات المحدثين، فليس سوى نقاش بين أبى بكر وعمر، انتهى إلى الاتفاق على قتال مانعى الزكاة، بعد أن اتضح الحكم الشرعى فى المسألة.

(١) كلمة قالها فى أول خطبته، لما ولى الخلافة، انظر تمام خطبته فى (كتاب الأكوال) لأبى عبيد ص: .

فمن أبى هريرة رضى الله عنه قال: «لما توفى رسول الله ﷺ. واستخلف أبو بكر بعده، كفر من كفر من العرب، فقال عمر بن الخطاب لأبى بكر: «كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومن قال لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله؟ قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة، وإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عقالا - أو عناقا - كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر بن الخطاب: فو الله ما هو إلا أن رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق»^(١).

هذه هي الرواية التي جاءت في أهم كتب الحديث، ولم تختلف عندهم في شيء من مضمونها، وحتى الألفاظ ليس بينهم فيها إلا اختلاف طفيف جدا. ويؤخذ من هذه الرواية:

- ١ - أن الخلاف جرى بين أبى بكر وعمر، لا بين أبى بكر وسائر الصحابة.
- ٢ - أن الخلاف آل بسرعة إلى الاتفاق، فصار عمر إلى قول أبى بكر وانتهى الخلاف بالمرّة.

٣ - أن أبى بكر لم يكن يدافع عن رأى سياسى أو عن تدبير عسكرى رآه ناجعا في ذلك الموقف العصيب، وإنما كان يدافع عما هو مقرر في الشرع، ويستدل عليه بأدلة الشرع. قال الخطابي: «فلما استقر عند عمر صحة رأى أبى بكر رضى الله عنهما، وبأن له صوابه، تابعه على قتال القوم. وهو معنى قوله: فلما رأيت الله قد شرح صدر أبى بكر للقتال عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التي أدلى بها والبرهان الذي أقامه نصا ودلالة»^(٢).

وبالإضافة إلى ما احتج به أبو بكر «نصا ودلالة» فقد جاءت في قتال مانعى الزكاة أحاديث صحيحة صريحة، مما يجعل أن أبى بكر كان متمسكا بحكم ثابت لا غبار عليه.

(١) رواه البخارى في باب وجوب الزكاة، وفي أبواب أخرى من صحيحه، ورواه مسلم في أبواب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله. ورواه الترمذى في أبواب الإيمان، باب ما جاء أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ورواه النسائى في كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، ورواه الإمام أحمد في مسند عمر (الحديث ٢٣٩) ورواه ابن حبان في صحيحه، تحت عنوان: ذكر أمر الله جل وعلا صفيه ﷺ بقتال الناس حتى يؤمنوا بالله. ثم تحت عنوان: ذكر البيان بأن الحير الفاضل من أهل العلم، قد يخفى عليه من العلم بعض ما يدركه من هو فوقه فيه.

(٢) عن شرح النورى لصحيح مسلم ٢٠٣/١.

قال الشوكاني «واعلم أنها وردت أحاديث صحيحة قاضية بأن مانع الزكاة يقاتل حتى يعطيها. ولعلها لم تبلغ الصديق ولا الفاروق، ولو بلغتهما لما خالف عمر ولا احتج أبو بكر بتلك الحججة التي هي القياس، فمنها ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله...»^(١).

قلت: أما أن يكون عمر لم تبلغه الأحاديث المتضمنة قتال مانعي الزكاة، فهذا هو الظاهر. أما أبو بكر، فإن موقفه الحاسم، يدل على أنه كان على علم قاطع بوجوب قتال مانعي الزكاة. لكن ربما فاتته ذكر كل ما عنده من أدلة، بسبب الظرف العصيب والنقاش المحتد، اللذين كان يتكلم فيهما. وربما اقتصر على بعض الأدلة، ولم يحتج على استظهار كل ما يتعلق بالمسألة، خصوصاً وأن محاوره عمر سرعان ما أبصر الحق فأذعن له.

فالمسألة عبارة عن حوار علمي، انتهى إلى أن من لم يكن بلغه دليل المسألة، أو غفل عنه في تلك اللحظة الحرجة، عرف الدليل، واطمأن إلى حجة محاوره، فمضى معه، ولم يكن يملك إلا ذلك، فالمسألة ليس فيها رأى واجتهاد، وإنما هو الحكم الشرعي الثالث.

هذا ما تتضمنه كتب الحديث في هذه المسألة، وهذا ما تدل عليه.

أما الروايات الأخرى، فوردت - كما ذكرت - على طريقة المؤرخين، بمعنى أنها إما تذكر بغير سند، أو ترد بأسانيد لا ترقى إلى درجة الصحة والقبول. فهذه الروايات هي التي تذكر أن الخلاف كان بين أبي بكر من جهة وعمر وغيره من جهة أخرى. فعند ابن العربي - في العواصم - : «وقال له عمر وغيره»: إذا منعك العرب الزكاة فاصبر عليهم، فقال: والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ، لقاتلتهم عليه - قيل: ومع من تقاتلتهم؟ فقال: وحدي حتى تنفرد سالفتي»^(٢).

وقال في (العارضه): «لما كفرت العرب وارتدت ومنعت الزكاة، رأى عمر وغيره من الصحابة أن يكف عنهم حتى يتمكن الإسلام...»^(٣).

(١) نيل الأوطار ٤/١٢١.

(٢) العواصم من القواصم: ٤٦ - ٤٧.

(٣) عارضة الأحوذى: ٧٢/١٠.

وفى (البداية) لابن كثير: «وقد تكلم الصحابة مع الصديق فى أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة حتى يتمكن الإيمان فى قلوبهم، ثم بعد ذلك يزكون، فامتنع الصديق من ذلك وأباه»^(١).

وتعلقى على هذه الروايات يتضمن أربع ملاحظات:

١ - ما مدى صحة هذه الروايات، وهى تذكر مرسلة، أو قد تذكر بأسانيد تحتاج إلى تمحيص، للحكم عليها على مناهج المحدثين. وقبل أن يحكم أهل الاختصاص بصحتها، كما تصحح الأحاديث النبوية، فلا يصح - بل لا يجوز - أن نبني عليها شرعنا وأسس حكمتنا ودولتنا.

٢ - هذه الروايات تصطدم بالرواية الصحيحة المعتمدة عند علماء الحديث وليس فى هذه الرواية سوى حوار بين أبى بكر وعمر..

٣ - هذه الروايات مجملة بمعنى أنها حين تذكر اختلاف أبى بكر مع الصحابة لا تذكر من هم المخالفون لأبى بكر، وكم كان عددهم ونسبهم.

٤ - أبو بكر رضى الله عنه - على ما تقدم - لم يتمسك برأى له، أصر على أن يعارض به جمهور الصحابة، وأن يفرضه عليهم، وإنما كان يتمسك بالنص، ومعلوم أنه لا اجتهاد ولا شورى، ولا أغلبية، فى مورد النص، وإنما هو بيان للدليل وللدلالته، وينتهى الأمر. وكذلك كان.

* إنفاذ جيش أسامة:

قال القاضى بن العربى: «وقال أبو بكر لأسامة: أنفذ لأمر رسول الله ﷺ، فقال عمر: كيف ترسل هذا الجيش، والعرب قد اضطربت عليك؟! فقال: لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله ﷺ»^(٢).

وعند ابن كثير عن أبى هريرة، قال: «فاجتمع إليه أصحاب رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا بكر، رد هؤلاء. توجه هؤلاء إلى الروم، وقد ارتدت العرب حول المدينة؟! فقال: والذى لا إله غيره، لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ﷺ، ما رددت جيشا وجهه رسول الله، ولا حللت لواء عقده رسول الله. فوجه أسامة»^(٣).

(١) البداية والنهاية ٦/٣١١.

(٢) العواصم من القواصم ٤٥.

(٣) البداية والنهاية ٦/٣٠٥.

وفى هذه النازلة أيضا نجد أبا بكر لا يدافع عن رأى رآه، وإنما يتمسك بذلك المسلك الرفيع الذى تفرد به غير ما مرة، وبزَّ به الصحابة جميعاً فى غير ما مناسبة، وهو المسلك الذى نال به درجة «الصديق»: فقد اهتز الناس لحديث الإسراء، وبقي هو مصدقا مطمئنا. وتذمر الناس وتعلموا يوم الحديبية، وفاز هو بالرضى والتأييد لرسول الله، وزلزل الناس يوم وفاة رسول الله، وبقي هو ثابتا كالجبل يرد الناس إلى رشدهم.

وكان الصحابة يعرفون له هذا المزية ويقدرونها قدرها، فكانوا إذا رأوا عزمه وتصميمه عرفوا أن ذلك حق. وبعد وفاته رضى الله عنه بسنوات، خطب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فى الناس، وكان مما قاله لهم: «وليس فيكم اليوم من تقطع إليه الأعناق مثل أبى بكر»^(١) وهى عبارة تقال للفرس الجواد الذى لا يلحقه أحد.

وفى اللسان: أراد أن السابق منكم، الذى لا يلحق شأوه فى الفضل أحد، لا يكون مثلاً لأبى بكر.

فأبو بكر - على العموم - ليس له ندو لا مثيل فى هذه الأمة، ولكن تفوقه فى إيمانه وشدة تمسكه بأحكام الشرع، كان يظهر أكثر ما يظهر، فى الظروف المزلزلة، والفتن المحيرة، فلم يكن يتزلزل، ولم يكن يتحير، ولم يكل يذهل عن حكم شرعى ولا عن سنة نبوية.

فمن هذه المنزلة الفريدة تصرف أبو بكر، من يوم وفاة رسول الله، إلى أن استتبت الأمور. فلم يذهل عن الواجب فى قتال المرتدين ومانعى الزكاة. ولم يذهل عن وصية رسول الله بإنفاذ جيش أسامة، وهو ﷺ فى لحظات حياته الأخيرة. قال الإمام الشاطبى: «ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر قتالهم، فكلمه عمر فى ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة فى ترك القتال، إذا وجد النص الشرعى المقتضى لخلافه. وسألوه فى رد أسامة ليستعين به وبمن معه قتال أهل الردة فأبى، لصحة الدليل عنده بمنع رد أنفذه رسول الله ﷺ»^(٢).

على أن إنفاذ أبى بكر لجيش أسامة، لم يكن فقط، إنفاذا لجيش كان رسول الله قد أمر بإنفاذه، بل هو جيش كان رسول الله مصرا كل الإصرار على إنفاذه، وقد علم ﷺ ما حصل من تردد وتلكؤ فى انطلاق ذلك الجيش، فألح عليه الصلاة والسلام، على أن

(١) من خطبة طويلة له، انظر المسند، رقم ٣٩١.

(٢) الموافقات ٤/٣٢٩ - ٣٣٠.

ينطلق الجيش إلى غايته، ورسول الله في حالة احتضار، ومع ذلك لم يقبل عذرهم في التردد والتباطؤ.

روى ابن سعد بسنده، عن عروة بن الزبير قال: «كان رسول الله ﷺ قد بعث أسامة وأمره أو يوطئ الخيل نحو البلقاء، حيث قتل أبوه وجعفر^(١)، فجعل أسامة وأصحابه يتجهزون، وقد عسكر بالجرف، فاشتكى رسول الله ﷺ، وهو على ذلك. ثم وجد من نفسه راحة فخرج عاصبا رأسه فقال: أيها الناس، أنفذوا بعث أسامة، ثلاث مرات. ثم دخل النبي ﷺ، فاستعزبه، فتوفى رسول الله ﷺ...»^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر: «ثم اشتد برسول الله ﷺ وجعه فقال: «أنفذوا بعث أسامة»^(٣).

وإذا كان بعض الصحابة قد ارتبكوا، وتخوفوا، وذهلوا عن دلالة الإلحاح النبوي على إنفاذ جيش أسامة، فإن أبا بكر لم يقع في شيء من هذا، وظل متيقظا، رابط الجأش، سليم العزم. فعمل على تنفيذ آخر وصية نبوية. وهي وصية اتسمت بالتأكيد والإلحاح كما رأينا. وحكمة ذلك كما ظهر فيما بعد، هي أن تقترن وفاة رسول الله ﷺ، بمظاهر القوة والثبات والعزم والإقدام، بدل أن تقترن بالتراجع والارتباك والتخاذل.

المهم أن التقابل في هذه المسألة، لم يكن بين رأى أبي بكر، ورأى عمر غيره من الصحابة، بل كان التقابل بين الوصية النبوية الملحاحة، ورأى أملت الظروف الحرجة على بعض الصحابة، فلما تولى أبو بكر بيان الأمر، ووضع في نصابه، استجاب له الجميع ومضوا فيه.

مسألة الأراضى المفتوحة:

واستدلوا أيضا بموقف عمر رضى الله عنه، حين رفض قسمة الأراضى المفتوحة عنوة على المقاتلين، رغم أنهم طالبوا في ذلك وجادلوه في الأمر.

فقد روى أبو عبيد بسنده، أن بلالا رضى الله قال لعمر بن الخطاب، فى القرى التى افتتحها عنوة: اقسّمها بيننا، وخذ خمسها. فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكنى

(١) كان ذلك فى غزوة مؤتة.

(٢) الطبقات الكبرى ٢/٢٤٨ - ٢٤٩.

(٣) فتح البارى: ١٥٢/٨.

أحبسه فيما يجرى عليهم وعلى المسلمين (١)».

ولما لم يصل عمر مع المقاتلين، وممثليهم إلى نتيجة متفق عليها، عرض الأمر للشورى، فاستشار أولا كبار المهاجرين، فأيده أكثرهم، وأيد عبد الرحمن بن عوف مطلب الفاتحين. ثم عرض الأمر على كبار الصحابة من الأنصار فوافقوه جميعا.

قال أبو يوسف: «فأما عبد الرحمن بن عوف، رضى الله عنه، فكان رأيه أن يقسم لهم حقوقهم. ورأى عثمان وعلى وطلحة وابن عمر رضى الله عنهم رأى عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج، من كبارهم وأشرفهم. فلما اجتمعوا، حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشاركوا فى أمانتى، فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم. وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفنى من خالفنى، ووافقنى من وافقنى. ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هوأى. معكم من الله كتاب ينطق بالحق. فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به إلا الحق. قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين.

قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن ظلمتهم شيئا هو لهم، وأعطيته غيرهم، لقد شقيت. ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، قد غنمنا الله أموالهم، وأرضهم وعلوجهم. فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا فى توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، وفى رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين: المقاتلة، والذرية، ولمن يأتى بعدهم.

أرأيتم هذه الثغور، لا بد لها من رجال يلزمونها. أرأيتم هذه المدن العظام كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة، ومصر، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدراة العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟

قالوا: الرأى رأيك، فنعم ما قلت، ونعم ما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن برجال، وتجري عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم» (٢).

وواضح بما لا مزيد عليه أن عمر رضى الله عنه لم يستبد برأيه، بل كان مع رأيه الجمهور الأعظم من أهل العلم والرأى من الصحابة.

(٢) الخراج: ٢٨ - ٢٩.

(١) الأموال: ٥٨.

وقد يقال: إنه تمسك برأيه من قبل أن يستشير ويلقى التأييد. وأقول: لو أراد أن يتمسك برأيه وأن ينفذه بمفرده، لما عرض الأمر للشورى.

بل هناك ما يدل على أن عمر كان قد أراد أن يقسم الأراضي، وأن بعض مستشاريه من الصحابة هم الذين عارضوه، وأشاروا عليه بإبقائها بيد أصحابها فقد روى أبو عبيد بسنده، عن حارثة بن مضرب، عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين... فشاور في ذلك فقال له علي بن أبي طالب: دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم... وروى أيضا: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكون ما تكره، إنك إن قسمتها، صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا، وهم لا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم... فصار عمر إلى قول معاذ^(١).

قال أبو عبيد: «... وذلك أنه جعله^(٢) فينا موقوفا على المسلمين ما تناسلوا، ولم يخمسه، ولم يقسمه. وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ومعاذ بن جبل رضي الله عنه^(٣)».

(١) الأموال: ٥٩.

(٢) الضمير يعود على السواد.

(٣) الأموال: ٦٠.

المبحث الثالث

الترجيح بالكثرة عند العلماء

المجال العلمى الصرف، هو أبعد المجالات عن الخضوع للكثرة والأكثرية، لأن الكلمة فيه إنما هي للدليل والبرهان، ولأن العبرة فيه بصاحب الاختصاص المبرز فى اختصاصه. ولأن هذا المجال ينبغى أن يتمتع بأقصى درجات الاستقلال والتحرر، ومن ذلك تحرره من هيمنة الأغلبية وضغطها، واستقلاله عن رأيها ورغبتها.

ومع هذا كله، فإن العلماء اعتبروا الكثرة والأكثرية، مرجحا فى عدد من المواضع والحالات. وهم حين قرروا هذا إنما قرروه استجابة لقواعدهم، وتمشيا مع مناهجهم.

١ - الترجيح بالكثرة فى مجال الرواية:

الرواية إذا جاءت من ذوى العدالة والضبط، فهى مقبولة لازمة، سواء، كانوا كثرا، أو قلة، أو أفرادا، ولكن هذا بشرط ألا يوجد أى مطعن أو معارضة للمروى ذاته، كأن توجد رواية أخرى مناقضة لها، وهى أيضا صادرة عن أهل العدالة والضبط. ففى هذه الحالة يقع اللجوء إلى الترجيح والمرجحات كثيرة، كما تقدم ذكره فى مبحث الترجيحات.

ومن بين تلك المرجحات: الكثرة، قال الفخر الرازى: «الخبر الذى يكون رواته أكثر راجح على الذى لا يكون كذلك»^(١).

وقد مثله الباجى بما رواه مالك، عن عبد الله بن أبى بكر، عن عروة، عن مروان، عن بسرة، عن النبى ﷺ: من مس ذكره فلا يصل حتى يتوضأ: فهذا الحديث يعارضه حديث طلق بن على، عن النبى ﷺ قال: وهل هو إلا مضغة منك، أو بضعة منك.

فبالحديث الأول تمسك المالكية، وغيرهم من القائلين بانتقاض الوضوء من مس الذكر. وبالحديث الثانى تمسك الحنفية، فقالوا: لا ينتقض الوضوء منه. ويرد المالكية بقولهم: «ما استدللنا به أولى، لأنه رواه عن النبى ﷺ جماعة منهم: أم حبيبة، وأبو أيوب، وأبو هريرة، وأروى بنت أنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن

(١) المحصول: ٤٥٣/٢.

عمر^(١) . . . وخبركم لم يروه إلا واحد، فكان خبرنا أولى^(٢) .

وذكر الباجي أمثلة أخرى تدل على أن الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته، ثم قال:
«ثبت أن لكثرة العدد تأثيراً في الترجيح^(٣) . . .» .

ورجح المالكية الأفراد بالحج وفضلوه على غيره، لكثرة رواته عن النبي ﷺ . قال الشيخ أحمد بن الصديق بين دليل المالكية في تفضيل الأفراد: «لأن الأفراد هو الأكثر في الروايات الصحيحة في حجة النبي ﷺ، ورواته أخص بالنبي ﷺ . . . ولأن الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بعد النبي ﷺ أفردوا الحج وواظبوا عليه . . .»^(٤) .

وذكر ابن النجار الحنبلي مثالا آخر للترجيح بكثرة الرواة، وهو رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، قال: «ومن أمثلة ذلك: مسألة رفع اليدين في غير تكبيرة الإحرام، عند ركوع ورفع منه. فروى ابراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود، أن النبي ﷺ كان يرفع يديه عند تكبيرة الإحرام. ثم لا يعود، وروى ابن عمر أنه ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع ورواه - كابن عمر - : وائل بن حجر، وأبو حميد الساعدي، في عشرة من الصحابة، منهم أبو قتادة، وأبو أسيد، وسهل بن سعد، ومحمد بن مسلمة. ورواه أيضا: أبو بكر، وعمر، وعلي، وأنس، وجابر، وابن الزبير، وأبو هريرة، وجمع غيرهم، بلغوا ثلاثة وثلاثين صحابيا»^(٥) .

لماذا الترجيح بالكثرة؟

قال الخطيب البغدادي «ويرجح بكثرة الرواة لأحد الخبرين، لأن الغلط عنهم والسهو أبعد، وهو إلى الأقل أقرب»^(٦) .

وقال أبو الحسين البصرى: «وكثرة العدد قوة . . . لأن الرواة إذا بلغوا حدا من الكثرة وقع العلم بخبرهم . فكلما قاربوا تلك الكثرة، قوى الظن لصدقهم، ولأن السهو

(١) وزاد التلمساني: سعد بن أبي وقاص، وأم سلمة: انظر: (مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ص ١٠٨) .

(٢) إحكام الفصول ٧٣٧ .

(٣) نفسه: ٧٣٨ .

(٤) مسالك الدلالة في شرح متن الرسالة: ١٤٦ .

(٥) شرح الكوكب المنير ٦٢٩/٤ - ٦٣٢ .

(٦) الكفاية: ٤٣٦ .

والغلط مع الكثرة أقل وكذلك الكذب»^(١).

وبمثل عبارته قال أبو الخطاب الكلوذاني^(٢).

ويوضح الأمدى ذلك بقوله: «احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن. ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر، كانت أغلب على الظن، حتى ينتهي إلى القطع»^(٣).

وتؤكد اعتبار العدد في الرواية شواهد من السنة وعمل الصحابة، منها أن النبي ﷺ لما سها في صلاته، وأخبره ذو اليمين أنه لم يصل سوى ركعتين، طلب ﷺ التأكيد من الصحابة فأكدوا له ذلك.

ومنها أن أبا بكر، لما أخبره المغيرة بن شعبة بأن رسول الله ﷺ أعطى الجدة السدس، طلب شاهدا على ذلك، فشهد به محمد بن مسلمة.

ومنها أن عمر لما أخبره أبو موسى الأشعري بحديث الاستئذان ثلاثا، طلب شاهدا عليه فشهد به أبو سعيد الخدري.

قال الباجي: «ولو لم يكن لكثرة العدد معنى، لم يطالب أبو بكر المغيرة - رضى الله عنهما - بمن شهد له، ولم يطالب عمر أبا موسى بذلك...»^(٤).

ويستشهد بعض العلماء على كون الكثرة معتبرة في الشرع بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾^(٥) قال الشيرازي: «لأن قول الجماعة أقوى في الظن. وأبعد من التهمة. ولهذا قال الله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾...»^(٦).

وقال الأمدى: «ولهذا، فإنه لما كان الحد الواجب بالزنا من أكبر الحدود، وأكدها، جعلت الشهادة عليه أكثرا عددا من غيره»^(٧).

(١) المعتمد: ١٧٩/٢.

(٢) التمهيد ٣/٢٠٤.

(٣) الإحكام ٤/٣٢٥.

(٤) إحكام الفصول: ٧٣٨.

(٥) سورة البقرة ..

(٦) شرح اللمع ٢/٦٥٨.

(٧) الإحكام ٤/٣٢٥.

ويتخلص من أقوال العلماء، وتعليقاتهم لاعتبار الكثرة وترجيحها، أنها اعتبرت لكون احتمالات النسيان والغلط، والكذب، تكون معها أقل مما تكون مع الفرد ومع الأفراد الأقل. وأنه بقدر ما تزيد الكثرة، يتضاءل احتمال وقوع هذه الآفات، والعكس بالعكس.

وهذه الاعتبارات توجد، أو توجد نظائر لها، في سائر القضايا التي تحتاج إلى العلم والرأى والخبرة، فاتفاق الكثرة، أكثر سلامة، وأكثر صواباً.

الترجيح بين الاجتهادات بالكثرة:

وبناء على اعتبار أن الصواب والسلامة من الخلل والزلل، يكونان أقل وجوداً مع كثرة الآراء فقد نص عدد من العلماء على أن القول الذي يكون عليه أكثر العلماء، يكون أصوب وأرجح في الغالب. ولهذا يكون اعتباره واتباعه مقدماً على الذي قل قائله.

ويزداد الرجحان والحجية كلما اتسع الفارق العددي بين الأكثرية والأقلية، حتى يصل الأمر إلى حد وصف قول الأقلية أو الفرد بأنه قول شاذ.

وقد طبق العلماء الترجيح بالكثرة، بين الاجتهادات، أول ما طبقوه، على اختلافات الصحابة. فنصوا بأشكال مختلفة على تفضيلهم لما قاله الأكثر.

قال الشيرازي، وهو يتحدث عن اختلاف الصحابة «وإن كان على أحد القولين أكثر الصحابة، وعلى الآخر الأقل، قدم ما عليه الأكثر، لقوله ﷺ (عليكم بالسواد الأعظم)» (١).

ونقل البيهقي عن الإمام الشافعي أنه يقول عن اختلاف الصحابة: «فإن اختلفوا بلا دلالة» (٢)، نظرنا إلى الأكثر» (٣).

وقال ابن القيم عن الخلفاء الراشدين: «فإن كان الأربعة في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق، فالصواب فيه أغلب» (٤).

(١) شرح اللمع ٢/٧٥١.

(٢) أي لم نجد دليلاً يؤيد أحد الطرفين.

(٣) عن إعلام الموقعين: ٢٢/٤.

(٤) إعلام الموقعين ٤/١١٩.

«وقال على كرم الله وجهه: سألتني أمير المؤمنين عمر عن الخيار^(١)، فقلت: إن اختارت زوجها فهي واحدة، وهو أحق بها. وإن اختارت نفسها، فهي واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها. وإن اختارت، زوجها فلا شيء فاتبعته على ذلك. فلما خلص الأمر إلى. وعلمت أنني أسأل عن الفروج، عدت إلى ما كنت أرى. فقال له زاذان: لأمرٌ جامعٌ عليه أمر المؤمنين، وتركت رأيك أحب إلينا من أمر انفردت به، فضحك...»^(٢).

وذكر أبو الحسين البصري من بين المرجحات بين الخبرين المتعارضين: أن يعمل أكثر السلف بأحد الخبرين ويعيبوا على من خالفه... لأن الأغلب أن الصواب يكون مع الأكثر^(٣).

وقد قرر الشاطبي هذا المعنى بشكل أوسع وأعمق، وأطال في بيانه ونصرته^(٤).
وواضح من هذه الأقوال، أن قول الأكثر من الصحابة وغيرهم مفضل وراجح - بصفة عامة - على قول الأقل، وأكثر صوابا، وأهدى سبيلا.

وقد تناول بعض الأصوليين المسألة من وجه آخر، وهو: هل يعتبر قول الأكثر إجماعا أم لا؟ وهل يعتبر حجة - في حد ذاته - أم لا؟.

قال الإمام الغزالي: «الإجماع من الأكثر ليس بحجة، مع مخالفة الأقل. وقال قوم: هو حجة. وقال قوم: إن بلغ عدد الأقل عدد التواتر، اندفع الإجماع، وإن نقص فلا يندفع»^(٥).

«وقد قال بعضهم: قول الأكثر حجة وليس بإجماع، وهو متحكم بقوله: إنه حجة، إذ لا دليل عليه. وقال بعضهم: مرادى أن اتباع الأكثر أولى. قلنا: هذا يستقيم في الأخبار، وفي حق المقلد إذا لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين، سوى الكثرة...»^(٦).

فأما أن الأغلبية ليست إجماعاً، فأمر واضح، إلا ما يروى عن بعض العلماء أن مخالفة الواحد والاثنين لا تمنع انعقاد الإجماع.

(١) الخيار هو أن يخير الزوج زوجته بين البقاء والفراق ويجعل الأمر بيدها. فهل يعتبر هذا منه بمثابة طلاق، فتعد طلاقاً ولو اختارت الزوجة البقاء، أم لا تعد طلاقاً إلا إذا اختارت الفراق؟ وفي هذه الحالة، هل تعد الطلاق رجعية أو بائنة؟

(٢) المعتمد: ١٨٢/٢.

(٣) إعلام الموقعين ١/٢١٦.

(٤) الموافقات: ٣/٥٦ - ٧٧.

(٥) نفسه: ١٨٧.

(٦) المستصفي ١/١٨٦.

وأما أن المجتهد لا يلزمه - فى اعتقاده - وقوله - اتباع الأكثر والقول بقولهم فهو أيضا واضح لا غبار عليه .

وفيما سوى هذا وذاك، هل يعتبر قول الأكثر حجة فى حق عامة المسلمين؟ هذا مما اختلف فيه الأصوليون، كما هو واضح فى كلام الغزالى . وقال الأمدى: «ومنهم من قال: إن قول الأكثر حجة، ليس بإجماع، ومنهم من قال: إن اتباع الأكثر أولى، وإن جاز خلافه»^(١).

وقد أيد الغزالى الترجيح بالكثرة لعامة المسلمين، كما تقدم . ولكنه لم يسلم كون الأكثر حجة لأن اعتبار قولهم، يستلزم أن يقول به حتى المجتهد الذى له رأى مخالف . وهذا يعطل الاجتهاد وحرية النظر والبحث .

وإذا كان جمهور الأصوليين يسلمون بهذا، فإن بعضهم نظر إلى المسألة من جانب خاص، وهو ما إذا كانت الأغلبية كبيرة جدا، والمخالف قليل جد .

قال ابن الحاجب: «إذا خالف القليل، فليس بإجماع ولا حجة . . إلا أن يكون الباقى^(٢) عدد التواتر، والمخالف شذوذ . . فالظاهر أنه حجة لا إجماع قطعى . . وهو حجة لاشتماله على راجح أو قاطع، لأنه يبعد عادة إجماع مثل هذا العدد الكثير - والمخالف شذوذ - على المرجوح . . .»^(٣)

وقد أيد شمس الدين الأصفهانى فقال: «ثم القائلون بكونه^(٤) ليس إجماعا قطعا، اختلفوا فى أنه هل يكون حجة أم لا . فقال قوم: لا، وقال الآخرون: نعم . واختار المصنف (يقصد ابن الحاجب) الأخير، وقال: والظاهر أنه حجة . لأن أحد القولين لا بد وأن يكون حقا . ويبعد أن يكون قول الأقل راجحا، إذ الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا . ولأن قوله عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم) يدل على رجحان قول الأكثر . وإذا كان راجحا، وجب العمل به، وإلا يلزم الترك للدليل الراجح والعمل بالمرجوح، وهو باطل»^(٥).

والى هذا ذهب الشريف التلمسانى فقال: «إذا أجمع الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، على قول، وخالفهم واحد منه، فقد اختلف فى ذلك . والأظهر أنه حجة: لأنه

(٢) أى الأغلبية المتفقة من المجتهدين .

(١) الإحكام: ٣/٣٣٦ .

(٣) منتهى الوصول والأمل: ٥٦ .

(٥) بيان المختصر: ١/٥٥٦ - ٥٥٧ .

(٤) أى قول الأكثرين .

يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب.

ومثاله: احتجاج أصحابنا على العول^(١) في الفرائض، بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على ذلك، إلا ابن عباس، وكاحتجاجهم على أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة رضوان الله تعالى على ذلك إلا أبا موسى الأشعري^(٢).

وكلام التلمساني وإن كان عن الصحابة، فإنه جار بأصه وفصله فيمن سواهم من المجتهدين، خصوصا وأنه يعلل رأيه بقاعدة عامة، هي قوله: «ويبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر، أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب» وهي القاعدة التي عبر عنها شمس الدين الأصفهاني بقوله: «الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا».

وهذه القاعدة كما تنطبق على الواحد والاثنين في مخالفة الجمع العظيم، أو الجمهور، فإنها تنطبق - بدرجة ما - على كل قلة في مخالفة الكثرة. ولهذا قال الإمام الشاطبي: «فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين»^(٣).

وعلى هذا الأساس، كثيرا ما نجد العلماء يرجحون ويفضلون قولاً على آخر، واجتهادا على غيره، لكثرة القائلين به، ولأن جمهور أهل العلم عليه...
فهذا ابن عبد البر - مثلا - يخالف مذهبه المالكي القائل بأن وقوف عرفة في الحج، يجب أن يدخل فيه النهار والليل، وأن على الحاج أن يجمع بينهما. قال «وعند جمهور العلماء، يجزئ النهار من الليل، إذا كان بعد الزوال، والليل من النهار لمن فاته الوقوف بالنهار وبه أقول لحديث عروة بن مضرس^(٤)، ولأن أكثر أهل العلم عليه»^(٥).

(١) العول: هو أن تكون أسهم الورثة أكثر من أصل الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، ويدخل النقصان على أصحاب الفريضة بقدر حصصهم.

(٢) مفتاح الوصول: ١٤٥. (٣) الموافقات: ١٧٣/٤.

(٤) حديث عروة بن مضرس الذي يشير إليه، فيه أنه قال «أتيت رسول الله بالمزدلفة حين خرج إلى الصلاة، فقلت يا رسول الله: إني جئت من جبل طي، أكلت راحتي وأتعبت نفسي. والله ما تركت من جبل إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا، حتى ندفع، وقد وقف قبل ذلك، بعرفة ليلا أو نهارا، فقد تم حجه، وقضى نفيه» قال صاحب المنتقى: رواه الخمسة، وصححه الترمذي. (نيل الأوطار: ٨٥/٥).

(٥) الكافي ٣٥٩/١.

وفى قراءة قوله عز وجل: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾، قرأ الجمهور ﴿الحق﴾ بالنصب، على أنه نعت للدين. وقال أبو عبيد: «ولولا كراهة خلاف الناس، لكان الوجه الرفع^(١)» والرفع هنا يكون باعتبار (الحق) نعتا لله.

فقد أحجم أبو عبيد عن تبني قراءة الرفع، واكتفى بالإشارة إلى وجاهتها، تجنباً منه المخالفة للجمهور الأعظم الذى قرأ بالنصب. ورغم هذا، فإن القرطبي قد تعقبه وانتقده على ما أظهره من ميل إلى تصويب قراءة شاذة، فقال: «وهذا الكلام من أبي عبيد غير مرضى، لأنه احتج بما هو مخالف للسواد الأعظم»^(٢).

وفى مسودة آل تيمية: «فصل: فى ترجيح المقلد أحد الأقوال لكثرة عدد قائله حالة الفتوى...»^(٣).

ونبقى مع القرطبي فى مثال آخر رجح فيه قول الكثرة على قول القلة فى تفسير معنى - ذكر معنيين للمفسرين، ثم قال: «والاختيار الأول، لأن ١٦ (الشفق) - فى سورة الانشقاق الآية أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء عليه...»^(٤).

وفيه أن القاضى إذا لم يكن من أهل الاجتهاد، فإن له فى أقوال المجتهدين ما يسد حاجته. وعلى ذلك، فإنه إذا خرج من خلافهم متوخياً مواطن الاتفاق ما أمكنه، كان أخذاً بالحزم، عاملاً بالأولى. وكذلك إذا قصد فى مواطن الخلاف توخى ما عليه الأكثر منهم، والعمل بما قاله الجمهور دون الواحد منهم، فإنه قد أخذ بالحزم والأحوط والأولى...»^(٥).

وهكذا يظهر جلياً أن الاعتداد بالكثرة، واعتبارها مرجحاً، عند انتفاء مرجح أقوى، كان أمراً مسلماً من حيث المبدأ عند علمائنا. وأناً يقع التفاوت والاختلاف فى الحالات التى تقدم فيها الكثرة والحالات التى لا تقدم فيها، وفى اعتبار الكثرة حجة أو مجرد مرجح أولى من غيره.

(١) تفسير القرطبي ١٢ / ٢١٠.

(٢) نفسه: ٢١٠ - ٢١١.

(٣) المسودة: ٥٣٨.

(٤) نفسه: ١٩ / ٢٧٥.

(٥) نفسه: ٥٣٩.

المبحث الرابع العمل بالأغلبية أهميته - مجالاته

* أهمية العمل بالأغلبية:

١ - العمل بمبدأ الأغلبية إنما هو فى الحقيقة، فرع عن العمل بمبدأ الإجماع. فإذا كان الإجماع يستمد حجيته وقوته من الكثرة التى لا مخالف لها، أولا مخالف لها يعتد بخلافه. فإن هذا الأساس موجود فى مسألتنا، ولكن بدرجة أقل. والتقارب والتباعد بين الإجماع والأغلبية، يزيد وينقص تبعاً لنسبة الأغلبية مع الأقلية. وقد ترتفع نسبة الأغلبية حتى لا يبقى بينها وبين الإجماع إلا فارق ضئيل.

وإذا كانت المسائل والأحكام التى تقرر بالإجماع تعتبر صواباً لا شك فيه، وتعتبر من الأحكام القطعية التى لا تقبل النقض أو الاحتمال، لكون الإجماع معصوماً، فإن الأغلبية تحقق أكبر قدر ممكن من الصواب والسلامة من الخطأ، وتمثل أقل المراتب من مرتبة العصمة. وأقل ما يتحقق بواسطة الأغلبية، هو إدراك الصواب بدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة الأقلية، وبدرجة أكبر وأغلب مما يتحقق بواسطة رأى الفرد. وهذا مسلم ولا غبار عليه، وهو كاف لإثبات رجحان الأغلبية وأولويتها على الفرد، أو الأفراد القلائل.

وإنما يقع الاعتراض عادة على تحكيم الأغلبية، باعتبار أن الأغلبية ليست معصومة، وليست دائماً على الحق، وليس الصواب دائماً فى جانبها، بل من الممكن أن تخطئ الأغلبية وتصيب الأقلية، وأن تخطئ الأغلبية العظمى ويكون الصواب مع الواحد المخالف، أو الاثنين.

وهذا صحيح، ولكنه لا ينقض صحة الترجيح بالأغلبية، ولا يؤثر على صوابية العمل برأيها وقولها. لأننا فى اتباعنا للأغلبية لا نطلب السلامة الكاملة من الخطأ، ولا نلتمس العصمة، وإنما نطلب ما يكون أكثر صواباً من غيره. ولو صح إبطال الأغلبية لكونها يمكن أن تخطئ أفليس من باب أولى أن نبطل قول الأقلية؟ ومن باب أولى وأحرى أن نبطل قول الواحد المتفرد، ولو كان خليفة، ما دام غير معصوم؟

ثم إن الإجماع منعقد على وجوب العمل بخبر الواحد صحيحا كان أو حسنا، ومن الممكن أن يخطئ هذا الواحد، أو نخطئ نحن فنعدل من ليس يعدل، ونقبل منه ما ليس بمقبول.

والعلماء مجتمعون على العمل بشهادات الآحاد، وبغيرها من البيئات، وكلها يمكن أن يقع فيها الخلل.

والعلماء مجتمعون على الأخذ بالمعاني والاستنباطات الظنية، والخطأ جائز فيها. والعلماء مجتمعون على بناء الأحكام على المظنات، وقد لا تصدق هذه المظنات، لأن المعول عليه إنما هو صدقها في الغالب.

فبأى حق، وبأى دليل نستثنى الصواب الغالب الراجح في قول الأغلبية بدعوى أنها قد تخطئ وأن الفرد المخالف لها قد يصيب؟!.

إن إهدار قول الأغلبية لقول الفرد، هو خطأ أصولي ومنهجي، ينبثق عنه - مع الأيام - ما لا يحصى من الأخطاء. وإن اعتبار قول الأغلبية، إنما هو صواب أصولي ومنهجي، ينبثق عنه الصواب الغالب فيما لا يحصى من الفروع التطبيقية. أما بعض الأخطاء التي قد يوقعنا فيها، فهي قليلة محدودة كما وكيفا. وإنما مثل هذا وذاك كمثله قولهم: «ربما أخطأ العاقل رشده وأصاب الأعمى قصده»^(١).

فهل ننبذ طريق التعقل والعقلاء، لأن العاقل ربما أخطأ رشده، ونعتد بالعمى والعميان، لأن الأعمى ربما أصاب أصاب قصده؟!.

إن القاعدة واحدة، والأساس المنهجي واحد: فمن الصواب: التمسك بما غالبه صواب، ما دمنا لا نملك فيه اليقين، ومن الصواب، الأخذ بما كان أكثر صوابا من غيره.

٢ - ومن الفوائد التي تعزز أهمية الأخذ بالأغلبية، كون هذا السبيل يجعل الجميع يشترك بجدية وفعالية في التفكير والتدبير، لأن الناس حينئذ تحس أن لتفكيرها وزنه، وأن لجهدا اعتبارا، وأن لتدبيرها واقتراحها أثره. بخلاف ما إذا كان كل شيء يؤول أمره في النهاية إلى رأى الفرد وقراره. فحينئذ يسود الفتور واللامبالاة. وينصرف الناس بتفكيرهم إلى شؤونهم الخاصة، و«الأمير على كل شيء قدير» فهو الذى يفكر أفضل،

(١) الكلمة أوردها المرادى فى كتابه (الإشارة فى تدبير الإمارة) ص ٦٢.

وهو الذى يدرك الصواب، ويملك فصل الخطاب . فلماذا العناء والجدال والخصام؟
ومن المؤسف أن بعض الكتاب الإسلاميين، قد تلقفوا كلمات لبعض المفسرين .
ففهموها على غير وجهها، ووضعوها فى غير موضعها . وجدوا بعض المفسرين يذكر
أن رسول الله ﷺ أمر أن يشاور أصحابه، تطيباً لخواطرهم، فراحوا يطبقون هذا على
الأمراء من أول الزمان إلى آخره، ويقولون: هذا دليل على عدم إلزامية الشورى، وأن
الخليفة يستشير، تطيباً لخواطر مستشاريه ثم يقرر بعد ذلك ما بدا له .

وما قاله المفسرون، هو أولاً، قول يمكن أن يقبل ويمكن أن يرد . وإذا قبل فإنما يقبل
فى حق رسول الله ﷺ، لأنه كان بإمكانه أن يستغنى عن آرائهم جميعاً، ودائماً . فهو
رسول الله، وهو لا ينطق عن الهوى، ولا يصدر أبداً عن هوى، وهو أكمل الخلق
عقلاً . فاستغناؤه عن الشورى أصلاً، استغناؤه عن الأغلبية، وعن الجميع، كل ذلك
ممكن، ولا تأثير له عليه فى شىء من سياسته وتدييره ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ
يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ (١) .

ومع هذا كله، أمره أن يستشير، وكان أكثر الناس استشارة، وكان لا يخالف
أصحابه إلا فى أمر مقرر فى الدين، أو فيما جاءه فيه وحى خاص . وعن أبى هريرة
رضى الله عنه قال: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ (٢) .

وإذا صح أن الشورى مطلوبة تطيباً للخواطر، فتطيب الخواطر إنما يتحقق بأن
تؤخذ آراء المستشارين بعين الاعتبار ويعمل بها، وإلا كانت الشورى كسراً للخواطر لا
تطيباً لها . فأطيب خواطر الناس أن لا يستشاروا، من أن يضيعوا أوقاتهم فى الشورى،
ثم المستشار يفعل ما يراه، مخالفاً أكثرهم أو جميعهم .

يقول الدكتور فتحى الدرينى عن رئيس الدولة: «عليه الأخذ بما انتهى إليه هذا
المجلس (مجلس الشورى) من رأى، بالإجماع أو بالأكثرية . إذ لا معنى لوجوبه (أى
التشاور) ابتداءً، ثم إطراح ثمرته انتهاءً . وليس مجرد تطيب خواطر أعضاء المجلس
باستشارتهم يصلح مقصداً شرعياً يمكن أن يعتد به بديلاً عن الحكمة التشريعية من تشريع
مبدأ الشورى فى السياسة والحكم . . .» (٣) .

(١) سورة الحجرات: ٧ .

(٢) رواه الترمذى فى أبواب الجهاد .

(٣) خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم: ٤٥٣ - ٤٥٤ .

٣ - ومن فوائد احترام قول الأغلبية والأخذ بمقتضاه، أن الناس تكون معه أسرع انقيادا للتنفيذ، وأكثر حماسا فى العمل والالتزام. وهذا لا ينطبق فحسب على الأغلبية التى أخذ بقولها، بل ينطبق على المجموع، ولا عبرة بالشذوذ، فالمعتاد أن تسير الأقلية مع الأغلبية. وحتى إن لم ينطبق هذا إلا على الأغلبية، فهو أفضل من العكس.

٤ - وكذلك حين يكون لقرار ما تبعات ثقيلة، أو نتائج غير محمودة، فإن الذين شاركوا فى اتخاذ القرار يكونون أكثر استعدادا لتحمل أعبائه، ويكونون أكثر تقبلا لنتائج السيئة، بخلاف ما إذا كان القرار فرديا، أو كان فرديا مخالفا لرأى الأكثرية، فإن التهرب من تبعاته وتكاليفه يكون كثيرا أو غالبا، وأما إن كانت له نتائج سيئة، فإن الجميع يستنكره ويتبرأ منه ومن نتائجه. وقد ينفضون من حول صاحبه.

٥ - ومن فوائد الالتزام بالأغلبية، أنه يمنع الأمرء والرؤساء من الاستبداد والاستبداد يجبر - عاجلا أو آجلا - إلى الطغيان والتجبر. والتاريخ من أوله إلى آخره، شاهد على هذا سواء فى ذلك تاريخ المسلمين أو غير المسلمين. ودعك ممن يدافع عن حق الأمير فى التفرد ومخالفة الجميع، ثم يقول لك: «إن الأمير حينما أعطى هذا الحق فى الإسلام^(١)، ضربت على رقابه الشريعة، وملاّت صدره التقوى وأحاطت به نصيحة العلماء. فليس له سبيل إلى التسلط والطغيان»^(٢).

عجيب هذا الكلام، كأن التاريخ لا وجود له، أو كأنه يزدحم بالأمرء تلو الأمرء، الذين تفيض صدورهم بالتقوى، ويستيقظون وينامون على نصائح العلماء، وهم بها محتفون، ومنها وجلون، وأحكام الشريعة نصب أعينهم، وفوق رؤوسهم، لا يقر لهم قرار ولا يغمض لهم جفن حتى ينفذوا أحكامها، ويقيموا حدودها، ويعلموا كلمتها، ويحققوا مقاصدها...!!

إن ما يذكره الكاتب إنما هو فى التاريخ فلتات واستثناءات، وأما الذى يعج به التاريخ فعلا فهو عكس هذا تماما. ذلك أن إهدار الشورى الملزمة، كان قرين الاستبداد والاستخفاف بالأمة وعلمائها وذوى الرأى فيها. والاستبداد قلما يترك أن يلد التجبر والطغيان.

صحيح أن العلماء لم يفتأوا يبذلون النصيح والتنبيه، ويخلصون فى بذل الرأى والمشورة كلما سنحت لهم فرصة بذلك. ولكن هذا ظل دائما ضئيل الأثر، إن كان له

(١) حسب رأيه طبعا.

(٢) الشورى فى الإسلام، لحسن هويدى، ص ٣٩.

أثر، ما دام الأمير يستشير من شاء، ومتى شاء ويفعل بعد ذلك ما شاء.

لقد قال القاضي الجليل عبد الحق بن عطية كلمة عظيمة الشأن، تدل على تطلع وتشوف إلى الشورى الحقيقية التي تصلح لبناء دولة الإسلام، وهى كلمة تناقلتها كتابات المحدثين، حيث قال رحمه الله: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه»^(١).

ولكن سرعان ما سلب قولته هذه قيمتها وخطورتها حين قال: «والشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر فى ذلك ويتخير»^(٢).

إن التخيير لم نعهده عند العلماء إلا فيما تساوت فيه الأدلة، أو تساوت فيه المصالح والمفاسد. وهذا يمكن أن ينطبق - فى مسألتنا - على حالة تساوى آراء المستشارين فيمكن للأمير حينئذ أن يختار ولا حرج عليه. أما أن يكون له الاختيار مطلقاً، بما فى ذلك أن يختار ما لم يقل به أحد ويتفرد هو بقوله واتباعه، فهذا هو سبب إفساد الأمراء أنفسهم، حتى لو كانوا صالحين أول الأمر.

ولو لم يكن من أصول الشريعة، مما يمكن الاحتكام إليه فى مسألتنا، سوى أصل سد الذرائع، لكان الواجب بمقتضى هذا الأصل أن يسارع العلماء إلى القول بتقييد سلطات الأمراء بإلزامية الشورى وإلزامية نتائجها، المتمثلة فى رأى مجموع المستشارين أو أكثريتهم. فقد أدى إبطال الالتزام بالرأى الغالب إلى استبداد متواصل ومتفاحش عبر العصور، ونشأ بسبب ذلك من المفاسد ما لا يحصيه إلا العليم الخبير.

وبعد قرون وقرون من السير على هذه الحال، ما زلنا نجد من يستميتون فى الدفاع عن حق الأمير فى مخالفة جميع مستشاريه، وجميع الأمة، بدعوى أنه قد يدرك من الحق ما لا يدركون، وكان جبريل يتنزل إليه».

ومن الحكم المنسوبة إلى الإمام على رضى الله عنه: «من أعجب برأيه ضل، ومن استغنى بفعله زل، والذي يستشير ولا يقبل من نصائحه، كالعليل الذى يترك ما يبعث له الطبيب، ويعمل ما يشتهى بغير علم»^(٣).

على أن الفرد الواحد - أميراً أو غير أمير - حتى إذا أنعم الله عليه فكان من النوع

(١) المحرر الوجيز: ٢٨٠ / ٣.

(٢) نفسه: ٢٨١.

(٣) الإشارة فى تدير الإمارة: ٦١.

الذى «ملأت صدره التقوى»، وكان متقدما فى علمه ونظره، فإنه قلما يتخلص من التأثيرات النفسية، والاعتبارات الذاتية: من حب، وبغض، وغضب، وفرح، ومن عادات ورواسب تربوية . . فإذا تفرد بالرأى، فإنه قلما ينجو من بعض هذه المؤثرات. أما الرأى الذى يجتمع عليه عدد كثير من ذوى العلم والرأى فإنه يكون بعيدا - أو بريئا - من هذه الاعتبارات ، لأنها عادة تكون مختلفة بين الناس. فإذا اجتمعوا على رأى، كان المستبعد جدا، أن يكون بوحى، أو بتأثير من أحد هذه المؤثرات.

قال المرادى وهو يعدد موجبات الشورى: «والثالث: أن الفطن والنحرير، ربما ستر عليه الحب والبغضة، وجوء الرأى والروية، فإنهما يعدلان بالفكر عن الإصابة، فيحتاج إلى مشورة من رأيه صاف من كدر الهوى مبصر لوجوه الآراء»^(١).

* مجالات العمل بالأغلبية:

المجالات التى يمكن فيها العمل بالأغلبية متعددة ومتنوعة، ولكل مجال أهله، ولكل مجال أغليته. وبصفة عامة فإن الأغلبية يمكن الاعتماد عليها والأخذ بها فى مسائل الرأى والاجتهاد. أما المسائل المقررة الثابتة بأدلة الشرع، فلا مجال فيها للأغلبية ولا للأقلية، فالمتبع فيها ما قرره الشرع وحكم به. وفيما يلى ذكر موجز لأهم المجالات التى يصلح فيها تحكيم الأغلبية.

١ - التشريع الاجتهادى العام:

وأقصد به التشريعات التى تحتاجها الأمة لمواكبة التطورات والتحولات، ولاستيعاب المشاكل والنوازل والمستجدات. وأقصد بوصف «العام» أن يكون الأمر مما له أثر واسع على الأمة، وعلى جمهور الناس، أو أن يكون مما تتدخل فيه الدولة، ويتدخل فيه القضاء. بحيث يتعين أن يكون تشريعا ملزما يتحاكم إليه الناس فى منازعاتهم.

وقد تعامل المسلمون، عبر تاريخهم، مع هذا النوع من التشريع بأشكال متعددة. فتارة كان يتولاه الحاكم العام بنفسه، فيختار من الاجتهادات المعروضة ما يراه ويقره فيصبح ملزما. وأحيانا كان الحاكم يتبنى مذهباً فقهياً معيناً، فيصير فقهاء ذلك المذهب مصدر الاختيارات التشريعية. وأحيانا كان الأمر يسند إلى أحد كبار العلماء، ويسمى مفتياً للبلاد، أو قاضى القضاة، أو شيخ الجماعة. . . وأحيانا كان يسند الأمر إلى هيئة جماعية (مشيخة)، هى التى تقرر، أو أحيانا تكتفى بالمراقبة والمصادقة على ما يصدره

(١) نفسه.

الأمير من تشريعات، فتجيزها إن كانت مقبولة شرعا، وتعرض عليها إن كانت متنافية مع الشرع.

ولا شك أن أرقى هذه الصور وأقربها للتقوى، هي أن تكون التشريعات صادرة عن هيئة علمية جماعية، تضم أساسا العلماء المجتهدين في البلاد. وهذه هي الطريقة المروية عن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم.

فقد نقل ابن القيم عن أبي عبيد . . . عن ميمون بن مهران، قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضى به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فرمما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء^(١)، فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به^(٢).

وإذا كان الخلفاء الراشدون، وهم أعلم الأمة بأحكام الله تعالى، وبسنن نبيه ﷺ، وهم أصلح الناس وأتقاهم، فقد أخذوا بمبدأ التشريع الجماعي فيما لا نص فيه، والحال أن مشاكلهم ومستجداتهم، كانت قليلة وبسيطة، والخطب فيها يسير، فكيف بالأزمان اللاحقة والمتأخرة، حيث الأمراء أقل منزلة بمرات ومرات، وحيث المشاكل والنوازل أضخم وأعسر بمرات ومرات.

وأما اليوم فقد أصبح من أكد الضروريات، الاعتماد على الاجتهاد الجماعي، والتشريع الجامعي، والإفتاء الجماعي.

والقرار الجماعي في مثل هذه الحالة، ينبغي أن يتوخى أولا الاتفاق التام أو ما يقاربه. فإن تعذر ذلك فالأغلبية العظمى، ويمكن تقديرها بالثلثين، أو بما زاد على الثلثين، استثناسا بأن الثلث كثير، وما نقص عنه يسير. وعلى هذا تكون مخالفة الثلث أو أقل، مخالفة قليلة لا تؤثر.

فإذا لم يتحقق هذا ولا ذاك، يرجأ البت في المسألة، إذا كانت تحتل الإرجاء،

(١) وقضاء أبي بكر كان على نحو ما سبق، أي: الكتاب، أو السنة، أو الجماعة.

(٢) إعلام الموقعين: ٦٢/١.

لمزيد من البحث والنظر، والتحاوور والتشاوور، إلى أن يجوز الحكم فيها على أغلبية الثلثين أو أكثر. وأما إن كانت المسألة لا تحتل الإرجاء، فبيت فيها بالأغلبية المطلقة، ويمكن إعادة النظر فى المسألة فيما بعد. بل هذا ممكن فى كل مسألة لم ينعقد فيها الإجماع الأصولى المعروف.

وقد بدأت تظهر اليوم بعض المبادرات الأولية لإحياء سنة الاجتهاد الجماعى والإفتاء الجماعى. ولعل أهم مبادرة فى هذه الاتجاه، تتمثل فى (مجمع الفقه الإسلامى) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى. والذى يوجد مقره بمدينة جدة. وهو يتخذ قراراته بالأغلبية. ولكن هذا المجلس الفقهى الهام لا تكتسى قراراته وفتاويه أى صفة إلزامية لدى الدول والحكومات المكونة له. بل لا تجشم هذه الدول نفسها حتى مهمة إذاعة قراراته ونشرها على الناس بوسائلها الإعلامية، مما يجعل إنتاجه العلمى لا يكاد يتجاوز أصحابه.

على أن بعض العلماء يستشكلون كيف نلزم خليفة المسلمين باجتهاد فقهى صادر عن الأغلبية، فيكون الخليفة ملزما بترك اجتهاده - والأصل فى الخليفة أن يكون عالما مجتهدا - ثم يقوم بتنفيذ رأى الأغلبية الذى لا يراه صوابا. ويرون أننا حينئذ نسلب الخليفة صفته الاجتهادية، ونسلبه حق الاجتهاد، ونجعل منه مقلدا ينفذ ما يراه الآخرون! والحقيقة أن الحديث اليوم عن خليفة عالم مجتهد، إنما هو حديث «أرأيتى» محض. وأحرى بنا إن لم نتكلم فى الواقع، أن نتكلم فيما هو قريب منه.

ومع هذا أقول كلمة موجزة: وهى أن المجتهد إنما يفقد صفة الاجتهاد، حين يتخلى عما يعتقد صوابا ويعتقد قول غيره صوابا، وحين يهجر ما يراه صوابا، ويفتى بقول غيره ويدعو له. أما فى مسألتنا فلكل مخالف أن يتمسك برأيه، ويجهر به ويدافع عنه. هذا هو واجبه. وله أن يرد على قول الأغلبية وأن يجهد نفسه فى إبطاله وتفنيده مستنداته. فالأغلبية ليست معصومة، وعسى أن يظهر الله تعالى خطأها - إن أخطأت - على يد المخالف الواحد - أو المخالفين الأقل. فالإلزام الذى ينبغى أن يعطى لقول أغلبية العلماء، إنما هو إلزام عملى، تنفيذى، قضائى. أما علميا، فليس أحد ملزما إلا بما اقتنع به.

إن اتخاذ الاجتهاد الأكررى تشريعا ملزما فى الأمور العامة لا ينبغى أن يمس فى شىء حق المخالف فى المخالفة والمعارضة، ولا أن يمس فى شىء حرية البحث والنظر والتعبير، ولا ينبغى معه اعتبار ما تقرر حكما نهائيا، لا يراجع ولا ينقض.

وكم من الأقوال الفقهية، كانت مهجورة، فأتى عليها حين من الدهر أصبحت مشهورة. وكم من الاجتهادات كانت شاذة أصبحت فى وقت آخر هى قول الجمهور والأكثر. وكم من الأقوال كانت نافذة لا ترد، فأصبحت متروكة لا تعد.

وهذه التغيرات قد تكون راجعة إلى مزيد من البحث فى الأدلة والكشف عنها وعن دلالتها الصحيحة. وقد تكون راجعة إلى التأثيرات والأسباب الظرفية.

٢ - التأمير والتقديم:

وهذا مجال من أهم المجالات للأخذ بالأكثرية. فأما التأمير فواضح، وأما التقديم فأعنى به تولى بعض الأعمال، وبعض الرئاسات، مما لا يدخل عادة فى الإمارة مثل اختيار الناس لمن يمثلهم وينوب عنهم فى أمر، ومثل اختيار العمال وذوى الصناعات لأمنائهم ونقبائهم، ومثل اختيار من يؤتمن على مال جماعى ويتولى إنفاقه فى مقصوده . . .

وأعلى مراتب التأمير: اختيار خليفة للمسلمين، يليه فى المرتبة اختيار رؤساء الأقطار الإسلامية التى أصبحت اليوم دولا مستقلا بعضها عن بعض. وقد أجمع أهل السنة على أن اختيار الخليفة شورى بين المسلمين. والشورى لا يكون لها معنى ولا ثمرة إلا بالإجماع أو بالأغلبية.

وليس هناك طريقة واحدة معينة ومنصوصة لإجراء الشورى، واتخاذ قرار التأمير، بل هذا الأمر نفسه متروك للمسلمين، وداخل فى قوله تعالى ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾ المهم أن لا يؤمر على المسلمين من لا ترضاه أكثريتهم على الأقل. وهذه الأكثرية قد تعرب عن موقفها بشكل مباشر، وقد يتولى ذلك رؤوس الناس وقادتهم وممثلوهم، وهى الطريقة الأسلم كلما تعلق الأمر بإمارة واسعة النطاق، كالخلافة ورئاسة قطر من الأقطار، لأن الجمهور الواسع المتباعد، لا يتأتى له أن يعرف المرشحين معرفة جيدة. وحتى المؤهلات وشروط التأمير، لا يستطيع أن يدركها جيدا. ولهذا، فإنه لا بد أن يقع تحت تأثير التوجيه الإعلامى، والضغط الدعائى، المؤيد أو المضاد.

لأجل ذلك، فإن الأقوم والأسلم فى مثل هذه الحالة، أن تتولى الاختيار هيئة تمثل عموم الأمة، وتمثل بصفة خاصة أهل العلم والخبرة والقيادة فيها. وهذه الهيئة هى ما

اصطلح على تسميته عند علمائنا «أهل العقد والحل».

وليس من شأنى الدخول فى الجزئيات والكيفيات. المهم عندى أن هذه الهيئة تتخذ قرارها - بعد التشاور والتداول - بالإجماع وإلا فبالأغلبية، وبما أنا الإجماع بعيد التحقق. فيبقى اللجوء إلى الأكثرية هو الحل.

وعندما شكل عمر رضى الله عنه مجلسا يختار من بين أعضائه خليفة له، استند فى تشكيله إلى أساس لا يجادل فيه أى مسلم: وهو رضى رسول الله ﷺ. وهو أمر لم يبق له وجود بعد جيل الصحابة، فلم يبق لأحد أن يسلك مثل هذا المسلك.

والأهم عندى فيما فعله رضى الله، هو الطريقة التى حددها لأعضاء ذلك المجلس، لاختيار الخليفة.

قال ابن سعد: «أخبرنا محمد بن عمر، قال: حدثنى شرحبيل بن أبى عون، عن أبيه، عن المسور بن مخرمة، قال: كان عمر بن الخطاب - وهو صحيح - يُسأل أن يستخلف فيأبى. فصعد يوما المنبر، فتكلم بكلمات وقال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة، الذين فارقوا رسول الله ﷺ، وهو عنهم راض: على بن أبى طالب، ونظيره الزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ونظيره عثمان بن عفان. وطلحة بين عبيد الله، ونظيره سعد بن مالك. إلا وإنى أوصيكم بتقوى الله فى الحكم والعدل فى القسم».

وفى رواية أخرى له: «قال عمر لأصحاب الشورى: تشاوروا فى أمركم، فإن كان اثنان واثان فارجعوا فى الشورى، وإن كان أربعة واثان فخذوا صنف الأكثر»^(١) فجعل الحكم للأغلبية.

وفى تاريخ الطبرى: «وبعث عبد الرحمن إلى على، فقال: إن لم أباعك فأشر على؟ فقال: عثمان».

ثم بعث إلى عثمان فقال: إن لم أباعك فمن تشير على؟ قال: على، ثم قال لهما انصرفا.

فدعا الزبير فقال: إن لم أباعك فمن تشير على؟ قال: عثمان.

ثم دعا سعدا، فقال: من تشير على؟ فأما أنا وأنت فلا نريدها، فمن تشير على؟

(١) الطبقات الكبرى: ٦١/٣.

قال: عثمان...»^(١).

ولئن كان هذا المجلس معينا ومضيقا، فقد أوضحت سبب ذلك وخصوصيته. أما فيما بعد ذلك، فلا بد أن يكون المجلس الذى يختار الخليفة أو أمير قطر، موسعا وممثلا لإرادة الأمة ورضاها فهذا هو المحقق لقوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

وأما ما تحدث عنه الماوردى، من كيفيات انعقاد الإمامة، وذكر من ذلك انعقادها ببيعة الواحد والاثنين، فليس من الشرع فى شىء. وإنما هى شريعة الأمر الواقع لا غير.

والعجيب أنه حكى قول من يقولون: «لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضاء بها عاما، والتسليم لإمامته إجماعا»^(٢) ثم سارع إلى رده بقوله: «وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبى بكر رضى الله عنه على الخلافة، باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعة قدوم غائب عنها...»^(٣) وكأنه، رحمه الله، غافل عن حقيقتين هامتين، لا يليق بمثله أن يغفل عنها.

أولاهما: أن جمهور أهل الحل والعقد قد حضر ببيعة أبى بكر وبايع فعلا. وأهل الحل والعقد يومئذ يتمثلون فى زعماء المهاجرين والأنصار. أما الأنصار فقد حضر منهم كل من ينبغى أن يحضر، لأنهم هم الذين عقدوا الاجتماع. أما المهاجرون فقد تخلف بعض وجوههم، كعلى والزبير رضى الله عنهما. وقد روى عمر رضى الله عنه كيف تم اجتماع السقيفة، فذكر اجتماع الأنصار وقال: «واجتمع المهاجرون إلى أبى بكر، فقلت له: انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار، فانطلقنا نؤمهم...» وهكذا اجتمع المهاجرون، وانطلق المهاجرون يؤمون الأنصار، وفى نهاية الاجتماع يقول عمر: «فقلت أبسط يدك يا أبى بكر، فبسط يده فبايعته، وبايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار...»^(٤).

فأين الجمهور الذى غاب ولم ينتظره أحد؟ وأين هو الإخلال ببيعة الجمهور من أهل العقد والحل؟ أليس هؤلاء جمهور أهل العقد والحل؟ أم كان يتعين انتظار ممثلى القبائل، وأكثرهم من أسلموا ولما يدخل الإيمان فى قلوبهم، وقد استشرت فيهم الردة بمجرد أن علموا وفاة رسول الله ﷺ؟

(١) تاريخ الأمم والملوك: ٤٠ / ٥.

(٢) نفسه، ص ٧.

(٣) الأحكام السلطانية، ص ٦.

(٤) انظر تفاصيل روايته فى المسند للإمام أحمد، الحديث رقم ٣٩١ - ومصنف عبد الرزاق ٤٣٩ / ٥ - ٤٤٥ وسيرة ابن هشام ١٥١٥ / ٤ - ١٥١٨.

نعم تخلف من أهل العقد والحل بعضهم، لكن هذا لا ينفى أن البيعة تمت بجمهور أهل العقد والحل. وأما تخلف من تخلف، فقد كان لظروف استثنائية تغيروا بسببها، وتعذر انتظار حضورهم أيضا لظروف استثنائية، وهى الحقيقة الثانية التى غفل عنها الماوردى، وبيانها ما يلى:

بلغ إلى علم على رضى الله عنه، أن رجلا يقول: لئن مات عمر، لبايعت فلانا . . فقام عمر خطيبا فى الناس وحذرهم من مثل هذا الكلام، فذكر كيف تمت بيعة أبى بكر رضى الله عنه، وشرح الأسباب التى فرضت التعجيل بها، ثم قال: «وقد بلغنى أن قائلا منكم يقول: لو قد مات عمر، بايعت فلانا. فلا يغترون امرؤ أن يقول: إن بيعة أبى بكر كانت فلتة. ألا وإنها كانت كذلك. ألا وإن الله عز وجل وقى شرها . . . فمن بايع أميرا عن غير مشورة من المسلمين، فلا بيعة له، ولا بيعة للذى بايعه، تغره أن يقتل»^(١).

وفى رواية لعبد الرزاق: «من دعا إلى إمارة نفسه، أو غيره، من غير مشورة من المسلمين، فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»^(٢).

فعمر قد أقام الحجة وأبرأ الذمة، وبين أن بيعة أبى بكر، ولو أنها تمت برضا أكثر زعماء الأنصار والمهاجرين، فإنها كانت فلتة لا يقاس عليها، ولا يصح التعلق بها كما فعل الماوردى، وأنه لا تنعقد بيعة صحيحة إلا بمشورة عامة المسلمين، وبقرار أهل العقد والحل فيهم، وأن من خرق هذا، وعرض أمر الخلافة للتفرد والتلاعب، فقد استوجب القتل.

وما يقال فى الخلافة يقال فى غيرها من الإمارات العامة، وربما من باب أولى، باعتبار أو الولايات الصغيرة يتأتى فيها للجمهور معرفة أفضل بالمرشحين، ويتأتى فيها إشراك الجمهور وأخذ آرائه بشكل أوسع. والزعامات التى ظهرت فى حياة رسول الله ﷺ كانت كلها منبثقة، بشكل تلقائى عن الجمهور الذى تنتمى إليه وأكثر الزعماء كانت زعامتهم قائمة قبل إسلامهم وكان النبى ﷺ يقرهم على مكائنتهم وزعامتهم بعد أن يسلموا، ويتعامل معهم على هذا الأساس وهذا واضح أشد الوضوح فى السيرة النبوية . .

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) انظر المصادر السابقة.

ويمكن أن تكون بعض المناصب والمهام، يتولى الأمير تعيين من يقوم بها، وفي هذه الحالة يبقى للجمهور نوع من الرقابة، إذا كان المنصب له اتصال بالجمهور. فيجب أن يراعى رأى الناس، ورضاهم أو سخطهم على ممارسة صاحب الوظيفة لوظيفته. فإذا كثرت الشكوى منه، وغلب فى الناس السخط والتذمر، فيجب عزل المعنى بالأمر، أو على على الأقل تأديبه أو تغيير مهمته. ودليل ذلك عندى جملة أحاديث وأثار - يقوى بعضها بعضا - تضمنت لعنة من يؤم قوما وهم له كارهون^(١). قال الترمذى: «وقد كره قوم من أهل العلم أن يؤم الرجل قوما وهم له كارهون. فإذا كان الإمام غير ظالم، فإنما الإثم على من كرهه. وقال أحمد وإسحاق فى هذا: إذا كره واحد أو اثنان أو ثلاثة، فلا بأس أن يصلى بهم، حتى يكرهه أكثر القوم»^(٢).

والحكمة فى إقامة الاعتبار لكراهية الناس إذا بدرت من غالبيتهم، هو أن الناس الذين يعيش بينهم، ويتعامل معهم، ذلك المقدم عليهم، والمكلف بمصالحهم، وهو أدرى به. وهم القادرون على معرفة حقيقة أفعاله وسلوكه وسيرته، لأنهم هم الذين يعانون منه ومن سوء تصرفه حين يسيئ.

أما من يعينه للأمر، فلا يستطيع أن يعرف عنه إلا الشيء القليل. فقد بعينه للأمر نظرا لعلمه، أو لظاهر حاله، أو لخبرة ومهارة يتميز بها. وقد يكون إلى جانب هذه كله إنسانا صالحا، لكنه لا يبقى كذلك. بل يفسد حاله مع الأيام. ولهذا كان لابد من الاعتماد على مراقبة الجمهور المتعامل معه، وأخذها بعين الاعتبار.

٣ - تدبير المصالح والشؤون المشتركة.

وهذا جانب واسع مما يتشاور الناس فيه، ويتعاونون على الاضطلاع به بشكل جماعى، ولهذا لا مفر من اللجوء فيه إلى حكم الأكثرية، كلما تعذر التفاهم والتراضى.

والأغلبية هنا، قد تكون أغلبية هيئة من الهيئات الشورية، وقد تكون أغلبية مجلس مختص، مكلف جماعيا بأمر من الأمور. وقد تكون أغلبية حى من الأحياء، أو قرية، أو مدينة، أو قطر، وذلك حسب طبيعة المسألة ومرجع الاختصاص فيها.

ومجال هذا الجانب من جوانب العمل بالأغلبية، هو بصفة عامة، تدبير الناس

(١) انظر جامع الترمذى، أبواب الصلاة، باب ما جاء فىمن أم قوما وهم له كارهون.

(٢) نفس المرجع السابق.

لمصالحهم الدنيوية، التي يدركونها بخبرتهم وتجاربهم. وفيها يقول ابن عبد السلام: «وأما مصالح الدنيا، وأسبابها، ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون»^(١).

وكلما كان الأمر يسيرا وخاصة بفتة معينة، أو مكان محدود، كلما كانت الأغلبية فيه، هي أغلبية عموم الناس المعنيين بالأمر، أو أغلبية المقدمين عندهم، في بلدتهم أو فنتهم.

وكلما كان الأمر جليلا، وعاما وواسعا كلما كانت الأغلبية المطلوبة فيه هي أغلبية الهيئات العامة للأمة، وأغلبية المجالس المتخصصة، المسلحة بالعلم والخبرة وعمق النظر وشموليته.

(١) قواعد الأحكام ٨/١.

الختام

لقد عشت مع هذا البحث - مع قضيته وقضاياه الفرعية - فى مراحل وأطوار، كان لكل منها سمته الخاصة وطعمه الخاص.

عشت معه مرحلة التأمل فى بعض الجزئيات، ومحاولة إدراك تفسيراتها وعللها. تتمثل هذه الجزئيات فى أحكام فقهية ومقولات أصولية، وفى أقوال وآراء عند المفسرين وعند المحدثين، وتتمثل أحيانا حتى فى بعض المنصوصات الشرعية. كنت أعمل على أن أجد التفسير المقنع والجواب الشافى لكل مسألة جزئية على حدتها. فتارة أجد ذلك وتارة أجد بعضه، وتارة ألتزم بما هو سائد على مضمض وتشوف إلى ما هو أفضل وأكمل.

ثم عشت معه مرحلة الربط بين الجزئيات، واكتشاف العناصر المشتركة بين عدد من الجزئيات، بدأ ذلك عفويا، ولكن التزايد، مع الاستمرار، ولدا عندى نوعا من الاهتمام بالتفسير العام المشترك لتلك الجزئيات، الفقهية والأصولية، والحديثية والتفسيرية، التى كنت أنشغل بتفسيرها كلا على حدة.

هذه المرحلة أفضت بى - بتلقائية، وبقصد - إلى مرحلة التشكُّل والتخلُّق لنظرية التقريب والتغليب، فقد وقع من التراكم الكمى والنوعى للمسائل الجزئية، ولتفسيراتها المتشابهة والمترابطة، ولو اختلفت الظواهر والأشكال، وقع مع هذا التراكم ما أحدث عندى طفرة فى الفهم والاكتشاف. وعند ذلك عزم أن أخوض فى هذا الموضوع.

ثم دخلت فى طور التتبع والتنقيب والتأمل، وهو طور المواجهة المكثفة، لقضايا الموضوع وإشكالاته.

ثم جاءت مرحلة الاستخلاص والاستنتاج والتحرير...

وأخيرا عشت مع هذا البحث قارئاً مراجعاً. وشعرت - وأنا أقرأه - أن لدى إضافات واستدراكات، وشروحا وتوضيحات، ولكن صرفنى عن هذا كله أن هذه الأمور لا تنتهى. ثم إن القارئ المتخصص، وأيضا القارئ المتفحص، يغنيه ما قيل عما يمكن أن يضاف ويوسع، خصوصا وأنى أعتقد أن البحث قد أدى رسالته الأساسية وحقق غايته الكبرى، وأعنى بها إبراز نظرية التقريب والتغليب.

والحقيقة أن إبراز هذه النظرية وكشف معالمها، وبيان وجودها وسريانها في العلوم الإسلامية، قد تم في الباب الأول بفصوله الثلاثة، وتطبيقاته وأمثله الكثيرة والمتنوعة. وأحسب أن قارئ هذا الباب - والمدخل قبله - يخرج بقناعة ثابتة وفكرة واضحة، عن العمل بالتقريب والتغليب، بمختلف أشكاله وصوره، عند علمائنا، وأن ذلك جار عندهم في انسجام وتكامل، ومنتظم عندهم في نظام علمي منهجي واحد. لكن هذا لا يسد بعض الثغرات، ولا يرفع عددا من الإشكالات...

فهذه النظرية الموصوفة بالشرعية الإسلامية، تحتاج إلى أدلة شرعية تشهد لصحتها وشرعيتها، ولا بد لهذه الأدلة أن تكون دالة على المقصود دلالة واضحة قطعية، لأن ما يبنى عليها ليس حكما جزئيا أو قاعدة محدودة الأثر، بل تبنى عليه نظرية كبرى، تتحكم في تقرير ما لا يحصى من الأحكام والمعاني الشرعية، وتتحكم في تفسيرها وترتيبها، وتطبيقها. فمسألة الأدلة القطعية الواضحة على هذه النظرية، هي مسألة حياة أو موت لها، لأجل هذا كان الفصل المخصص لأدلة النظرية. ولأجل هذا أيضا كان الاستطراد المطول مع الإشكالات والاعتراضات التي قد تثار في وجه النظرية كلا أو جزءا.

على أن أهم خدمة قدمتها لهذه النظرية، هي المتمثلة في تحرير فصل خاص عن «الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب». ولا شك أن الضوابط الستة التي قدمتها، تتسع لكثير من الاستدراك والتفصيل والتنقيح. ولكنها على كل حال لبنة أصولية، كان موضعها شاغرا فملاؤه. ثم إن هذه الضوابط تجعل من نظرية التقريب والتغليب آلة منهجية مكتملة وجاهزة للاستعمال والانتاج، في أمان واطمئنان.

ولإثبات ذلك علميا، وجدت من الضروري تقديم قضايا ومباحث تتسم بالجددة، ومعالجتها من خلال نظرية التقريب والتغليب، وتعديلها بمعياريها. فجاء الباب الثالث، ليبرهن على فعالية هذه النظرية، وعلى قيمتها الأصولية المنهجية، وعلى أنها أصل من أصول التشريع الإسلامي، والتفكير الإسلامي، والتقويم الإسلامي.

وفي ثنايا هذه الغايات الأساسية للبحث، يسر الله تعالى أيضا تحقيق عدد من المسائل العلمية: الفقهية، الأصولية، والتفسيرية، والحديثية، وغيرها.

ومن هذه المسائل مزيد من التوضيح والضبط لبعض المصطلحات كالعلم واليقين، والخوف.

ومنها: تحقيق مذاهب العلماء فى مسألة (خبر الواحد ماذا يفيد؟) وتحرير محل النزاع فيها، مما يسهل حسمها وإنهاء النزاع فيها أو تضييقه على الأقل، وهو ما تحقق فعلا.

ومنها: البحث الفصل لمسألة تصويب المجتهدين، والرد الحاسم على القائلين بأن كل مجتهد مصيب، وبيان ما يفضى إليه الغلو فى هذه البدعة..

ومنها: محاولة الإجابة عن سر وجود الظنية والاحتمال فى أحكام الدين ومعانيه.

ومنها: نصرة رأى القائل بأن ولد الزنى يلحق بالزانى، إذا أقر به، ولم ينازعه فيه صاحب فراش صحيح، مع بيان المعنى الصحيح لقوله ﷺ «الولد للفراش» وهو رأى مخالف لما عليه الجمهور، ولكنى وجدت أن الأدلة والقواعد، تحتم نصرته والقول به، ففعلت.

وأما الباب الثالث، فأحسب أن الجدة هى الأصل فيه، وهى الغالبة عليه وعلى مباحثه واستنتاجاته وتحقيقاته. وقد تميز هذا الباب بالرد والإبطال لعدد من الآراء الرائجة عند القدماء والمحدثين، مثل كون القرآن الكريم ذم الكثرة والأكثرية ومدح القلة والأقلية، ومثل بالزعم بأن الرسول ﷺ إنما كان يستشير الصحابة تطيبيا لخواطبرهم ثم كان يفعل ما يراه دون اعتبار لأكثريتهم ولا لمجموعهم، وأن الخلفاء الراشدين وخاصة أبا بكر عمر، أمضيا آراءهما على خلاف سائر الصحابة، ومثل الزعم بأن الخلافة تنعقد بالواحد والاثنين، وبمن حضر... ومثل الاعتقاد بأن الغاية الشريفة المشروعة لا يمكن أن تسوغ بحال من الأحوال استعمال وسيلة غير مشروعة.

هذه بعض التحقيقات والثمرات، التى أفضى إليها البحث بفضل نظرية التقريب والتغليب، وبفضل تطبيقها والالتزام بمقتضياتها.

وقد التزمت فى هذا البحث بمبدأ أصبحت أرى الالتزام به والإلحاح عليه، أمرا فى غاية الأهمية والخطورة، ألا وهو طرد القواعد والموازن العلمية، وتقبل نتائجها وثمراتها مهما تكن دون تهيب ولا تعصب، ولا آراء مسبقة، ولا خوف من أحد.

وقد يبدو هذا الكلام بدهيا مسلما، ولكنى أعلم يقينا أن الالتزام به قليل، وأن الوفاء له ضعيف، وخاصة عندما يتعارض مع العصبية والأهواء. وهذا سبب كبير من أسباب التعثر والتخبط العلمى والانحراف العلمى.

العلم هو الخضوع للقواعد العلمية المقررة، والتسليم للموازين العلمية المعتمدة،
الخضوع لها ابتداءً وانتهاءً. وبدون التمسك بهذا المبدأ، بصرامة وتشدد، سيبقى العلم
عرضة للغش والتلاعب، وعرضة للتطويع والتوجيه، وعرضة للخضوع لمؤثرات غير
علمية.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
تسليماً.

الخميس خامس ذى القعدة ١٤١٢ الموافق سابع مايو ١٩٩٢.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية.
- ٢- فهرس الأحاديث النبوية.
- ٣- فهرس الأحكام الفقهية.
- ٤- فهرس الأعلام.
- ٥- فهرس المصادر والمراجع.
- ٦- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٣٨٩	﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾		سورة البقرة
١٥٦	﴿ولو شاء الله لأعتكم﴾	٢٢٩	﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾
١٥٦	﴿وإن تخالطوهم فإخوانكم﴾	٢٠	﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾
١٥٧		٣٢٩	﴿إنما نحن مصلحون﴾
	﴿كتب عليكم القتال وهو كره	١١٤	﴿وهو بكل شيء عليم﴾
٣٥٢	لكم﴾	٢٤٨	﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل﴾
	﴿واتقوا الله واعلموا أنكم إليه	٢٤	﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾
١٩	تحشرون﴾		﴿أو كلما عاهدو عهدا نبذه فريق
	﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص	٤١٣	منهم﴾
٣٣٨	أربعة أشهر﴾		﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من
١١٢	﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن	٢٣١	البيت وإسماعيل﴾
٢١٤	ثلاث قروء﴾	١٢٩	﴿فمن اضطر غير باع ولا عاد فلا
	﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما	٢٢٧	إنم عليه﴾
٣٨٣	آتيتموهن شيئا﴾	٣٥٦	
٢٣٦	﴿ولا تمسكوهن ضرار لتعتدوا﴾		﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى
	﴿والوالدات يرضعن أولادهن	٣٥١	الألباب﴾
٢٧٥	حولين كاملين﴾		﴿فمن خاف من موص جنفا أو
٢٣٦	﴿لا تضار والدة بولدها﴾	١٥٣	إنما﴾
١٥٧	﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾	٣٨٤	
	﴿إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة		﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم
٤١٤	في العلم والجسم﴾	١٢٥	الصيام﴾
٢٦٢	﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾	٣٦٠	﴿ويسألونك عن الخمر والميسر﴾
١٩	﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾	٣٠١	﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم
	﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا	٣٨٩	بالباطل﴾
٢١٢	بما شاء﴾		

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
	سورة النساء		﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل
	﴿وإن خفتن ألا تقسطوا في	١٣	الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل﴾
٣٨٣	اليتامى﴾	٢١	﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾
١٧٤	﴿فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾	٢١	﴿قال أو لم تؤمن...﴾ ٢١
	﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا	٣٠١	﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾
١٥٤	النكاح﴾	١٢٤	﴿فإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم﴾
٣٦٢	﴿وعاشروهن بالمعروف﴾		﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين
	﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد	١١٣	إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾
١٧٤	سلف﴾		﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما
٣٨٥	﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾	٤٣٥	الأخرى﴾
١٥٣	﴿فإن خفتن شقاق بينهما﴾	١١٣	﴿فإن أمن بعضكم بعضا﴾
	﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو		﴿الله ما في السموات وما في
١١٧	يغلب﴾	١١٤	الأرض﴾
	﴿فإن تنازعتن في شئ فردوه إلى الله	١١٨	﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾
٢٠٩	والرسول﴾		سورة آل عمران
٢٧٨	﴿وما قتلوه وما صلبوه﴾	١١٧	﴿قل للذين كفروا ستغلبون﴾
١٧	﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾		﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه
	﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى	٢٥٧	بِقنطار يؤده إليك﴾
١٩	الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه		﴿والله على الناس حج البيت من
٦٧	منهم﴾	١٧٤	استطاع إليه سبيلا﴾
٢١٥	﴿لتحکم بين الناس بما أراك الله﴾		﴿ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا
	﴿وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا	٤١٣	لهم﴾
٢٨٦	كسالى﴾	٢٥٧	﴿ليسوا سواء﴾
	سورة المائدة	٤١٦	﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾
	﴿حرمت عليكم الميتة... وما أكل	٤١٧	﴿فإذا عزمتم فتوكل على الله﴾
١٠٤	السبع﴾		

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٢٥٧	اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ﴿	١٦٧	﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾
	سورة الأنعام	١٠٤	﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾
٤١٢	﴿وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه﴾	٣٨٨	﴿اليوم أحل لكم الطيبات﴾
٢٤٦	﴿وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها﴾	١١٣،	﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾
٤١٣	﴿ولو أنا أنزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى﴾	٢٨٦	﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾
٤٠٩	﴿وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله﴾	٣٠٢	﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾
٢٥٩	﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم﴾	١٥٧	﴿فأذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون﴾
٢٥٩	﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾	٤٠٢	﴿من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾
١٥٦	﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هى أحسن﴾	١٢٤،	﴿والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله﴾
٣٦١	﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق﴾	٣٥١،	﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم﴾
٢٤٢	﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾	٣٥٨	﴿لا يؤاخذكم الله باللغة فى إيمانكم﴾
١١٨	﴿لا تكلف نفسا إلا وسعها﴾	١٨٠	﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾
٢٤٧	﴿إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾	١٣٤	﴿قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾
٢٦٠،	سورة الأعراف	٤٠٩	﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة﴾
٣٢٧	﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده﴾	٤١٣	﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية
١٦٦	﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾		

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٤٠٣	يشخن فى الأرض ﴿﴾ ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد﴾	٤١٤	﴿لا تكلف نفسا إلا وسعها﴾ ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا﴾
٤٠٢	الآخرة ﴿﴾ ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم﴾	٤١٤	﴿واذكروا إذا كنتم قليلا فكثرتم﴾ ﴿فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه﴾
٤٠٣	فيما أخذتم عذاب عظيم ﴿﴾	٤١٢	﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة﴾ ﴿وآتمناها بعشر﴾
٤٠٣	﴿فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا﴾ سورة التوبة	١٧٦	﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى﴾ ﴿فى قومى﴾
٣٩٤	﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾	٣٥٣	﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان﴾ ﴿أسفا﴾
٢٦٢	﴿ذلك قولهم بأفواههم﴾ ﴿وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه﴾	١٧٦	﴿إن القوم استضعفونى وكادوا﴾ ﴿يقتلونى﴾
٢٤	﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا﴾ ﴿عملا صالحا وآخر سيئا﴾	٣٥٣	﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن﴾ ﴿والإنس﴾
٣٢٩	﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا﴾ ﴿نصب ولا مخصمة فى سبيل الله﴾	٤٠٩	﴿واتخذ قوم موسى من بعده من﴾ ﴿حليهم﴾
٣٧٨	﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم﴾ ﴿وأموالهم﴾	١٧٦،	سورة الأنفال
٣٥٢	﴿ووصل عليهم إن صلاتك سكن﴾ ﴿لهم﴾	٣٥٣	﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون﴾ ﴿الدين كله لله﴾
١٢٥	سورة يونس	١٢٥	﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ﴾ ﴿إليهم على سواء﴾
١٩	﴿وقدره منازل لتعلموا عدد السنين﴾ ﴿والحساب﴾ ١٩	٣٨٤،	﴿إن يكن منكم عشرون صابرون﴾ ﴿يغلبوا مائتين﴾
٢٥،	﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا﴾	٣٩٣	﴿فإن تكن منكم مائة صابرة يغلبوا﴾ ﴿مائتين﴾
٢٢٤	﴿وظنوا أنهم أحيط بهم﴾	١١٧	﴿وما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى﴾
٢٤	﴿وما كان هذا القرآن أن يفترى من﴾ ﴿دون الله﴾	١١٧	
٢٢٩			

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
	﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾	٢٧	﴿فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك﴾
٢٤٦	﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾	٢٨	﴿قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني﴾
١٦٧			سورة هود
١٦٩	﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾	١١٤	﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾
١٦٩	﴿فكلوا مما رزقكم حلالا طيبا﴾		سورة يوسف
٢٦٠	﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾	٤١٢	﴿والله غالب على أمره﴾
٢٦٠		٤١٢	﴿أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾
٣٥١	سورة الإسراء	٤١٢	﴿وإنه لذو علم لما علمناه﴾
	﴿ولا تقل لهما أف﴾	١٩	﴿وما شهدنا إلا بما علمنا﴾
١٣١	﴿ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل﴾	٦٧	
			﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾
٢٢٥	﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾	٤٠٩	
١١٤			سورة الرعد
١٧١	﴿وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن﴾	٢٧١	﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾
١٥٤	سورة الكهف		سورة إبراهيم
	﴿ليلبئوهم أيهم أحسن عملا﴾ ١٥٤		﴿ألم يأتكم نبؤ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود﴾
١٥٤	﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ ١٥٧	٢٢٣	سورة الحجر
١٥٧	﴿ما أظن أن تبعد هذه أبدا﴾		﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾
٩٩			﴿يا أيها الذي أنزل عليه الذكر إنك لمجنون﴾
٢٢٤	﴿قال أخرتها لتغرق أهلها﴾	١٦٩	
٩٩			سورة النحل
٣١٣	﴿أقتلت نفسا زكية بغير	١٨٠	

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
١٧٩	منكرون ﴿	٩٩	نفس ﴿ ١٠١
١٧٦	﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في		﴿أما السفينة فكانت لمساكين يعملون
٢٠٩	الحرث ﴿	٣٦٣	في البحر ﴿
	سورة المؤمنون	١٥٧	﴿فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه ﴿
	﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم		﴿أولئك الذين ضل سعيهم في الحياة
٣٨٠	وجلة ﴿ ٣٨٠	٣٢٩	الدنيا ﴿
١٥٤	﴿ادفع بالتي هي أحسن ﴿ ١٥٤		﴿ ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم
	سورة النور	٢٤	مواقعوها ﴿
	﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عصبة		سورة طه
٣١٢	منكم ﴿ ٣١٢		﴿وإن ربكم الرحمن فاتبعوني
	﴿لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير	٣٥٣	وأطيعوا أمري ﴿
٣١٢	لكم ﴿ ٣١٢		﴿قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم
	﴿وتحسبونه هينا وهو عند الله	٣٥٣	ضلوا ألا تتبعني ﴿
٣١٣	عظيم ﴿		﴿إني خشيت أن تقول فرقت بين بني
٤٤٠	﴿يومئذ يوفيهم الله دينهم بالحق ﴿	٣٥٣	إسرائيل ﴿
	﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا	٣٨٥	
	غير بيوتكم حتى تستأنسوا	٢١١	﴿وقل رب زدني علما ﴿
٤١٦	وتسلموا ﴿	٣٥٣	﴿فكذلك ألقى السامري ﴿
٢٢٦	﴿الله نور السموات والأرض ﴿	٢٢٥	﴿ولا يحيطون به علما ﴿
١١٦	﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ﴿	٣٥٣	﴿قالوا لن نبرح على عاكفين ﴿
	﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر		سورة الأنبياء
١١٦	فيها اسمه ﴿		﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا
	سورة الفرقان	٣٢٩	تعلمون ﴿
	﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو		﴿ونضع الموازين القسط ليوم
٤١٣	يعقلون ﴿ ٤١٣	٢٤٠	القيامة ﴿
			﴿وهذا ذكر مبارك أنزلناه أفأنتم له

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
	سورة الروم		سورة النمل
١١٧	﴿الم غلبت الروم في أدنى الأرض﴾	٢٣	﴿فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين﴾
	سورة لقمان	٢٠	﴿وجتتك من سبأ نبأ يقين﴾
٢١٤	﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض﴾	٣٣٩	﴿يا أيها الملا إني ألقى إلى كتاب﴾
	سورة السجدة	٢٣٠	﴿إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم﴾
٢٢٩	﴿الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه﴾	٣٣٩	﴿قالت يا أيها الملا أفتونى فى أمرى﴾
	سورة الأحزاب	٣٣٩	﴿ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾
٢٢٠	﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾	٣٣٩	﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾
	سورة سبأ	٤٤٠	﴿إنها كانت من قوم كافرين﴾
٤٠٩	﴿وقليل من عبادى الشكور﴾	٤٠١	﴿قالت رب إنى ظلمت نفسى وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾
	سورة يس	٤٠٠	سورة القصص
١٧٩	﴿إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾	٤٠٠	﴿فرددناه إلى أمه كي تقر عينها ولا تحزن﴾
٣٧٠	﴿ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾	٤١٢	﴿وإنى لأظنه من الكاذبين﴾
	سورة ص	٢٤	
١٧٩	﴿إن هذا إلا اختلاق أنزل عليه الذكر من بيننا﴾	٢٨	سورة العنكبوت
١٧٧	﴿ما كان لى علم بالملا الأعلى إذ...﴾	٢٨	﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء﴾
٤٠٩	﴿وقليل ما هم﴾	٤١٣	
	سورة الزمر		
١٥٦	﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾		

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٣٦٨	سورة الفتح		سورة غافر
٢٢٣	﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾	٢٢٤	﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ٢٢٤
٤٢٠	﴿وَالظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السُّوءِ﴾		سورة فصلت
٢٤	﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ﴾	١٨٠	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ ١٨٠
	سورة الحجرات	٢٢٣	﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ﴾ ٢٢٣
٤١٣	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾		سورة الشورى
٤١٣	﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ﴾	٣١٥	﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ ٣١٥
١٥٣	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ﴾	٣٩٨	﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾ ٣٩٨
٤١٣	﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾	٤٠٩	سورة الزخرف
٣٥٢	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾	١٦٦	﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾
	سورة الطور		﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
٤١٢	﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾	٢٥	سورة الجاثية
	سورة النجم	٢٤	﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾
٢٥	﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾		﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ﴾
١٦٦	﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾	٢٧٥	سورة الأحقاف
١٧٢		١٩	﴿وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ ٢٧٥
			سورة محمد
			﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٣٣٩	﴿أمرًا﴾		سورة الرحمن
٢٣٦	﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾		﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا
١٧٩	﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾	٥٤	الْمِيزَانَ﴾
	سورة الملك		سورة الواقعة
	﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ		﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا
١٥٤	أَيْكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾	١٩	تَذَكَّرُونَ﴾
	سورة القلم	٢١	﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾
	﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ		سورة المجادلة
١٧٩	بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ﴾		﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ
	سورة الحاقة	٢١٥	أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾
	﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ	١١٧	﴿كَتَبَ اللَّهُ لِأَعْلِينَ أَنَا وَرُسُلِي﴾
٢٢٦	ثَمَانِيَةً﴾		سورة الحشر
٢٣	﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ﴾		﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَاءِ
	سورة الجن	١٢٤	مِنْكُمْ﴾
	﴿وَأَنَا ظَنَنْتَ أَن لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي	٢١٢	﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾
٢٤	الْأَرْضِ﴾		سورة الممتحنة
	سورة المزمل		﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ
٢٦٢	﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾	٧٠	الْمُؤْمِنَاتِ مِهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ﴾
	سورة القيامة		﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا
	﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٧﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا	١٩	تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾
٦٣	نَاطِرَةٌ﴾	٦٨	
	سورة التكويم	٢٣٨	
	﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ﴿٢٥﴾		سورة المنافقون
	فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿٢٦﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ	٤١٤	﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾
١٧٩	لِلْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾﴾		سورة الطلاق
			﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ

الصفحة	اسم السورة	الصفحة	اسم السورة
٢١	سورة التكاثر ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ... ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾	٣١٥	سورة العلق ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ﴿١﴾ أَن رَّاهُ اسْتَفْتَى﴾
		٣٦٩	سورة النصر ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث	الصفحة	الحديث
			أ
١٥٩	- فإن خيار الناس أحسنهم قضاء.		- أتدرى أى آية فى كتاب الله معك أعظم..
١٥٨	- إن الدين يسر..	٢٦٢	- أتشهد ألا إله إلا الله...
	- إن من شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه.	٢٦٨	- إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم..
٣٩٢			- إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله..
١٥٨	- إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى..		- إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب.
١٠٥	- إنما الأعمال بالنيات..	٣٠٤	- إذا خرج ثلاثة فى سفر..
١٢٤	- إنما جعل الاستئذان لأجل البصر..		- إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث.
	- إنما جعل الإمام ليؤتم به.. فإذا قرأ فأنصتوا...	٢٠٨	إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد...
١٧٤		١٥٨	- إذا طهرت فاغسلى موضع الدم ثم صلى فيه.
١٢٤	- إنما نهيتكم من أجل الدافة.	٤١٥	إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث.
١٢٧	- إنها من الطوافين عليكم والطوافات.	١٥٩	- إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث.
٤١٩	- إني رسول الله وهو ناصرى...	١٦٢	- إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ.
٧٩	- أيما إهاب دبغ فقد طهر...	٣٠٥	- أشيروا على أيها الناس.
	ب		- أصدق ذو اليمين.
٣٩٢	- بشس أخو العشيرة...	٢٩٠	- ألا أنبئكم بأكبر الكبائر.
١٢٠	- بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة:	٨	- أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه.
١٧٦	- بينما امرأتان معهما ابناهما..	٣٦٩	- أمرت أن أقاتل الناس.
	ت		- إن بعث من أخيك تمرا فأصابتها جائحة...
	- تحته ثم تقرصه ثم تنضحه، ثم تصلى فيه:	٢٥٥	
٣٠٥		٤٠٢	
١٦١	- تؤخذ من أغنائهم فنرد على فقرائهم:	٤٣٥	
	ث	٣٢٥	
١٠٥	- ثلاث جدهن جد وهزلهن جد...	٣٩١	
٢٩٣	- الثلث والثلث كثير:	٤٢٦	
١٥٩	- ثم يخلل بيديه شعره:		
		٢٩٣	

الصفحة	الحديث	الصفحة	الحديث
	ق		ج
٢٨٥	- القضاة ثلاثة:	٣٢٥	- اجتنبوا السبع الموبقات..
	- قوموا إلى سيدكم...	١٧٧	- احتج آدم وموسى...
	ك	١١٩	- حديث الأحرف السبعة...
٣٣٢	- كان جريج رجلاً عبداً...		- حديث الأعرابي الذي بال في المسجد:
	- كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة	٢٩٠	- حديث فرض الصلوات خمسين
٢٥٤	وتسعين نفساً...		وتخفيفها إلى خمس:
	ل	١١٩	د
٢٧٣	- لا تصوموا حتى تروا الهلال...		- دخل مكة وعلى رأسه المغفر:
١٨١	- لا تكتبوا عنى غير القرآن...	٧٦	ذ
٧٦	- لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها:		- ذكاة الجنين زكاة أمه:
١٧٤	- لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب:	٨٦	- الذهب بالذهب...
٢٣٦	- لا ضرر ولا ضرار:	١٣١	ر
١٢١	- لا يبيع أحدكم على بيع أخيه.		- الراكب شيطان...
	- لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر	٤١٥	- رخص للعباس في تعجيل صدقته.
	أن تسافر إلا مع زوج أو ذي	٢٩٩	ز
١٧٤	محرم..		- زنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ
	- لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني	١٢٥	س
٢١٠	قريظة:		- سدّدوا وقاربوا...
٣٦٢	- لا يفرك مؤمن مؤمنة...	١٥٧	- سها رسول الله ﷺ...
	- لا يقضين حاكم بين اثنين وهو	١٢٥	ع
٢٩٢	غضبان:		- عاقل النبي ﷺ بين قريش والأنصار...
٣٨٩	لعن الله الراشئ والمرثئ..	٢٩٦	- عليكم بالجماعة..
٢٦٩	- لك الأجر مرتين...	٤١٥	- العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة..
٣٩٣	- لكل غادر لواء يوم القيامة...	١٢٠	غ
٣٨٨	- لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء		- اغسلوه بماء وسدر...
٢٩٠	من الكذب إلا:	١٢٤	

الصفحة	الحديث	الصفحة	الحديث
٤٣٣	- من مس ذكره فلا يصل حتي يتوضأ: هـ	٨٩	- ليس فيما دون خمس أواق صدقة.. م
٣٤٠	- هل تجد ما تعتق به رقية؟..		- ما خلأت القصواء وما ذاك لها بخلق..
٢٥٥	- وهل هو إلا بضعة منك:	٤١٩	- ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله..
٤٣٣	و	٤٤٣	- ما ينبغي لنبى إذا لبس لأمتة أن يضعها حتى يقاتل:
٤١٨	- وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الخليفة...	٤٠٥	- من أحب أن يتمثل الناس له قياما.
٤١٩	- الولد للفراس واللعاهر الحجر:	٢٨٦	- من أحيا أرضا مينة فهي له:
٣٤٥	ي	١٢٤	- من سن في الإسلام سنة حسنة..
٤١٦	- يسلم الصغير على الكبير...	٣٦٩	- من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا
		٣٥٢	

٣ - فهرس الأحكام الفقهية

الصفحة	الحكم
	١ - العبادة والتكليف
١٦٠	- التكليف منوط بمظنة الرشد، وهي البلوغ البدني:
١٠٥	- الأحكام التكليفية إنما تكون مع وجود القصد:
٩٣	- كل عمل كان بدافع الهوي فهو باطل:
٩٣ - ٩١	- إذا اختلطت البواعث في فعل المكلف فالحكم للغالب والسابق:
١٤٢	- وجوب إتمام النافلة بعد الشروع فيها عند مالك:
٣٣٤ - ٣٣٢	- طاعة الوالدين مقدمة على نوافل العبادات:
	٢ - الطهارة:
٢٩١-٢٨٩	- النجاسة القلية في الماء الكثير لا تنجسه:
٢٨٤	- إذا شربت الجلالة من الماء، هل يتنجس؟
١٤٣	- وجوب النية في الوضوء:
١١٣	- حكم الرجلين في الوضوء:
٢٩١	- وسخ الأظافر إذا كان يسيراً، لا ضرر:
٢٩١	- يصح المسح على الخف المخروق إذا كان خرقه يسيراً:
٩٩	- إذا توضع ثم شك هل مسح رأسه، فوضوءه صحيح:
٩٨	- من غلب على ظنه وجود الماء وجب عليه طلبه، وإلا تيمم:
٢٩٠	- الخارج من غير السيلين إذا كان قليلاً، لا ينتقض الوضوء،
٢٥٥	- وجوب الوضوء من مس الذكر عند الجمهور:
	- من تيمم ثم رأى شيئاً لا يدري هل هو ماء أم سراب، هل ينتقض تيممه بذلك؟
١٠٧	- الطهارة المتيقنة لا تزول بالشك:
٩٦	- لا يشترط اليقين في الطهارات ووسائلها، بل تكفي غلبة الظن،
٩٨	- من أصابته نجاسة، وجهل موضعها؟
١٢٩	- القهقهة في الصلاة لا تبطل الوضوء:

الصفحة	الحكم
	٣ - الصلاة
٨٧	- معنى: كفر تارك الصلاة،
٨٧	- قتل تارك الصلاة
٨٧	- أخوات الصلاة، هل تأخذ حكمها؟
٨٦	- - شروط الصلاة تصح بغلبة الظن:
٩٠	- الحالات التي يجب فيها استقبال عين الكعبة:
٩٠	- الجمهور على أن المطلوب استقبال جهة الكعبة لا عينها:
٢٣٩	- لا يجوز استقبال القبلة بالظن، إلا عند تعذر اليقين:
٢٤٠	- من شك في دخول الوقت، متى يجوز له الاجتهاد؟
٩٣	- إذا غلب على المصلي الشرود في الصلاة، هل تصح صلاته؟
٢٩١	- من سجد على مكان نجس، ثم تحول عنه، لم تبطل صلاته:
٤٣٤	- رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع من الركوع:
١٠٨	- إذا شك في عدد الركعات بعد التسليم، فالصلاة صحيحة:
٤٥٢	- لا يجوز لأحد أن يؤم قوما وهم له كارهون.
٢٩٦-٢٩٤	- الميت إذا فقد أكثر من ثلثه، لا يصلى عليه عند المالكية.
٣٣٤، ٣٣٣	- تقديم الخطبة على الصلاة في العيدين بدعة لا تصح:
	٤ - الزكاة
٩٣	- الحللى: متى تجب فيها الزكاة ومتى لا تجب؟
٩٣	- المواشى السائبة، يعتبر في سومها غالب العام:
١٢٩	- لا زكاة في إناث الخيل كذكورها، عند الجمهور:
١٤١	- المال المستفاد قبل تمام الحول يزكى مع الذى حال عليه الحول:
٩٣	- القمح والشعير، جنس واحد عند الإمام مالك:
٤٣٠-٤٢٥	- قتال مانعى الزكاة:
١٠٣	- النصاب والحول مظنة الغنى:
٨٧	- النقص اليسير في النصاب. هل يؤثر أو لا يؤثر؟
٨٧، ٨٦	- جواز خرص الثمار للزكاة:
٨٦	- حكم تقدير الزكاة عن موعدها.
٨٦	- حكم تأخير الزكاة عن موعدها:

الصفحة	الحكم
٩٧	- زكاة الفطر تكون عن كل من تلزم نفقته: ٥ - الصوم
٢٦٩	- ثبوت هلال رمضان بشاهد واحد:
٢٩٣	- إثبات الهلال بالحساب الفلكي، وتقديمه على الرؤية إذا كان قطعياً:
٢٩٤	- بقايا الطعام بين أسنان الصائم إذا ابتلعها.:
٩٨	- من غلب على ظنه زيادة المرض أو تأخر الشفاء بالصوم، جاز له أن يفطر،
٣٣٣ ، ٣٢	- كفارة المفطر عمداً في رمضان.
	٦ - الحج
٨٩ ، ٨٨	- مواقيت الإحرام المنصوصة:
٨٩ ، ٨٨	- أين يحرم من مر بغير المواقيت المنصوصة؟
٤٣٤	- أفضلية الأفراد بالحج عند المالكية.
٤٣٨	- الوقوف بعرفة، يجزئ بالنهار أو بالليل عند جمهور العلماء.
١٣٤	- كيف تكون المثلية في جزاء الصيد في الحج؟
١٢٤	- من مات محرماً، كفن في ثوب إحرامه.
	٧ - الجهاد
١١٧ ، ١١٦	- (سبيل الله)، في القرآن، هو الجهاد والغزو.
٩٨	- المجاهد الفرد إذا غلب على ظنه السلامة، جاز له اقتحام العدو، وإلا فلا.
٤٠٠	- جواز التحريق والتخريب في الحرب، عند الحاجة.
٣٦٤	- جواز قتل المسلمين المترس بهم عند الضرورة.
٤١٠	- تحريم الغدر بالمعاهدين.
٤١٠	- وجوب الوفاء بالمواثيق والاتفاقيات الدولية إذا دخل فيها المسلمون برضاهم، وكان الجميع ملتزماً بها.
٣٨٤	- فسخ المعاهدة مع من يتوقع منه الخيانة.
٤٠٢	- حكم الأسري.
٨٣	- حكم الأراضي المفتوحة عنوة.

الصفحة	الحكم
	٨ - النكاح وما يتبعه.
١٢٢	- معنى (الخطبة على الخطبة) المنهى عنها.
٢٨٧	- سكوت البكر أو تبسمها لا يحمل على الرضى إذا أعقبته بذكر رفضها.
٢٩١	- تقدم العقد على موافقة المرأة بقليل، يصح عند المالكية والحنفية.
٣٨٩ ، ٣٨٨	- حرمة الزواج بالكتائب، إذا كان إفضاؤه إلى مفساد دينية محققا أو غالبا.
٩٦	- يجوز وطء المزفوفة من غير سابق معرفة، من غير شهود يعرفون أنها هي المعقود عليها.
٣٤٣	- إيقاع الزواج مقدم على حفظ المهر. والمهر مقدم على وليمة الزفاف.
٣٣٨ ، ٣٣٧	- طلاق المولي يقع رجعيا أو بائنا؟
٣٨٣	- متى يحل للزوج أخذ عوض عن طلاقه زوجته.
١٥٦	- حكم طلاق التملك.
١٠٥	- لا هزل في النكاح ولا في الطلاق ولا في الرجعة.
٢٧٧	- أقصى أمد الحمل.
٢٩١	- الرضاع بعد الحولين بقليل، يحرم عند مالك وأبي حنيفة.
٣٤٧-٣٤٥	- حكم استلحاق ولد الزنى.
١٠٨	- توريث المبتوتة في مرض الموت.
١١١ ، ١٠٨	- حرمان القاتل من الميراث.
٢٩٣	- استحباب أن تكون الوصية بأقل من الثلث.
	٩ - المكاسب والأطعمة والأشربة
١٠٢	- العمل في الثروات الطبيعية غير المملوكة يبيح تملكها.
١٥٧	- الترخيص في خلط نفقات اليتيم مع نفقات كافله.
١٠٣	- إذا اجتمع الحلال والحرام في عقد واحد بطل العقد.
٩٥ ، ٩٤	- إذا كان أكثر ما في السوق حراما لزم التفتيش والتمييز، وإذا كان أكثره حلالا، يجوز الشراء من غير تفتيش.
٩٦ ، ٩٤	- من كان أكثر ماله حراما، لم يجز الأكل منه، ومن كان أكثر ماله حلالا، وفيه من الحرام، يجوز الأكل منه.

الصفحة	الحكم
٩٥ ، ٩٤	- إذا كان البنك أكثر معاملاته حراما، لم يجوز أخذ تبرعاته وإذا كان العكس جاز.
٩٧ ، ٩٦	- جواز قبول الهدايا والتبرعات من صاحب اليد، دون طلب إثبات ملكه لها.
١٠٥ ، ١٠٤	- إذا اشترك في الذبيحة مسلم ومشرك هل تحل.
١٠٤ ، ١٠٣	- إذا قتل الصيد بضربة الصياد وغيرها هل يحل.
١٠٤	- إذا أكل الكلب من الطريدة، هل تحل أو لا تحل؟
٣٤٢	- ما يجوز للمضطر وما لا يجوز.
٨٦	- إذا خرج الجنين ميتا فذكاة أمه ذكاة له، وكذلك إذا خرج حيا لوقت قليل، عند المالكية.
٨٦	- الحيوان الميتوس من حياته لا تحله الذكاة عند المالكية.
	١٠ - المعاملات
١٢٢	- معنى (البيع على البيع) المنهى عنه.
٢٩١	- الجهالة اليسيرة في العقود عليه، لا تفسد العقد.
٢٩٧	- الدار المكتراة وفيها شجر مثمر، هل تدخل الثمار في عقد الكراء أم لا؟
٨٨	- جواز الخرص والحرز عند الحاجة.
٨٨	- شروط العمل بالخرص.
٩٧ ، ٩٦	- الاعتداد بقول الكيال والوزان.
٢٤٣	- بيع الموصوف الغائب، وشروطه.
٣٠١	- منع بيوع الغرر.
٣٠٥	- بيع النموذج.
١٠٥	- بيع الهازل.
٢٨٨	- سكوت البائع على تصرف المشتري في المبيع قبل قبض الثمن، يعد إقرارا منه بعدم اشتراط تعجيله.
٢٩٤	- البائع يتحمل الجائحة إذا بلغت ثلث الغلة.
٢٩٤	- الرد بالعيب إذا بلغ الثلث.
٢٩٥	- الرد للغبن إذا بلغ الثلث.

الصفحة	الحكم
١١١	- كتابة الدين، واجب أو مندوب؟
٢٤٣	- إذا تعذر قضاء ما بالذمة بالمثل، قضى بالقيمة.
٢٥٧	- جواز استشهاد الكفار على الوصية في السفر.
٣٧٧	- متى يجوز العمل بالقرعة.
٣٩٠	- الحالات التي يجوز فيها دفع الرشوة.
٣٩٠-٣٨٨	- الحالات التي يجوز فيها الكذب.
٣٩٢	- الحالات التي تجوز فيها الغيبة.
٢٦١	- حكم اللعب بالشطرنج.
٤١٦، ٤١٥	- من يبدأ بإلقاء السلام.
٤١٦	- وجوب التأمير للجماعة المسافرة.
٢٨٥	- لا يجوز قيام الناس بعضهم لبعض، إظهاراً للتعظيم.
٣٥٩	- لا يجوز للطبيب عطاء الأولوية في الإنقاذ للشاب على المسن ولا للشريف على الوضيع.
	١١ - الأيمان:
١١٨	- الخالف يحمل لفظه على المعنى العرفي الغالب.
٨٨	- من حلف لا يأكل قمحاً، حنث بالخبز.
٢٢	- معنى اللغو في اليمين عند الإمام مالك.
	١٢ - الإمارة:
٣٩٨	آية ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ تعنى أن القرار جماعى بينهم.
٤٥٣-٤٤٩	- الإمارة والخلافة شورى بين المسلمين.
٤٥٣-٤٤٩	- طريقة الاختيار والتأمير، شورى بين المسلمين.
٤٥٣-٤٤٩	- اختيار الخليفة لا بد أن يعبر عن إرادة جمهور الأمة ورضاه.
٤٥٣، ٤٥٢	- من بايع أحداً من غير مشورة يقتل.
٨٦	- إذا لم يوجد الخليفة الجامع لشروط الخلافة، بويع الأمثل فالأمثل.
٤٥٣-٣٩٨	- لزوم قول الأغلبية في الأمور الشورية.
٤٤٨، ٤٤٧	- العمل بقول أهل العلم فيما لا نص فيه.
٤٤٥	- من لا يستشير أهل العلم والدين، يجب عزله.

الصفحة	الحكم
٣٧٥	- تحريم الهدية للولادة.
٩٨	- متى يجوز للمحتسب أن يتجسس.
٤١٥	- وجوب التأمير للجماعة المسافرة.
٤٥٣	- لا يجوز لأحد أن يؤم قوما وهم له كارهون.
٢٨٥	- عدم مشروعية القيام للأمرء
٣٧٣	- لا يسمح لأهل الكتاب بتداول الخمر بشكل يؤدي إلى انتشارها بين المسلمين.
	١٣ - القضاء
٨٦	- يولى القضاء الأمثل فالأمثل.
٨٦ ، ٨٥	- استحباب مشاوره القاضي لأهل العلم.
٣٧٣	- هل يجوز قضاء القاضي بعلمه.
٢٤٨-١٦٢	- لا يشترط القطع في مدارك الأحكام ووسائل الإثبات.
٩٧ ، ٩٦	- نية القتل يستدل عليها بالآلة المستعملة غالبا للقتل.
١٣١	- لا يجوز القضاء في حالة الغضب إلا أن يكون يسيرا لا يؤثر.
٣٧٥	- تحريم الهدية للقضاة.
٩٧ ، ٩٦	- الحقوق الثابتة لا ترفع بالشكوك.
٣٧٤	- من قام يدعى ملكا في يد صاحبه يتصرف فيه زمنا، لا تسمع دعواه ولا بينته.
٨٦	- إذا لم يوجد الشهود العدول، قبل الأمثل فالأمثل.
٢٨٣ ، ٢٨٢	- اعتبار شاهد الحال.
٢٤١ ، ٢٤٠	- شهادة الاستفاضة، ومتى يعمل بها؟
٢٥٨ ، ٢٥٧	- شهادة ألف من الرهبان، تعتبر أو لا تعتبر؟
٢٥٨ ، ٢٥٧	- شهادة الكفار بعضهم على بعض،
٢٨١	- اختلاف الزوجين قبض المهر.
٢٨٣ ، ٢٨٢	اختلاف الزوجين في أداء النفقة أو عدم أدائها
	١٤ العقوبات
٢٤٣ ، ٢٤٢	- يطلب من قوة الإثبات في الحدود أشد مما يطلب في الأموال.

الصفحة	الحكم
٢٦٦ ، ٦٥	- التشدد فى إثبات الزنى أكثر مما فى سواه .
٣٥٨	- نصاب القطع فى السرقة ربع دينار .
٢٥٠	- من شاركوا فى جمع المتاع وحزمه وحمله على من أخرجه ، يقطعون ولو لم يشاركوا فى إخراجه .
٢٦٤	- تغريب الزانى بعد جلده .
٣٥٩ ، ٣٥٨	- قتل الجماعة بالواحد .
٣٥٨	- دية اليد ، خمسمائة دينار .
٢٤٣ ، ٢٤٢	- المماثلة فى القصاص تكون حسب الإمكان .
٢٩٧ ، ٢٩٦	- العاقلة تتحمل من الدية الثلث فأكثر .
٣٦٠ - ٣٥٧	- الإكراه لا يبيح العدوان على نفس الغير أو إيذائه بشيء .
٣٥٨ ٣٥٥	- الإكراه والاضطرار هل يبيحان الزنى؟

٣ - فهرس الأعلام

اسم العلم ورقم الصفحة	اسم العلم ورقم الصفحة
- ابن عبد البر. ١٦، ٣٧، ٥٧	- آدم، عليه السلام. ١٧٦
- البرزنجي، عبد اللطيف. ١٣٩	- الأبي. ٩
- ابن برهان. ١٣٥، ١٦٣، ١٦٥	- إبراهيم، عليه السلام. ٢١
- البرهاني. ٣٨٢	- الأبهري. ٩٠
- البزدوي. ١٤٢، ١٩٠، ١٩٣	- أحمد بن حنبل. ٥٦
- بسرة بنت صفوان. ٢٥٥	- الأحمد نكري. ١٩، ٢٠، ٦٨
- البصري أبو الحسين. ٥٧، ٦٥، ٧١، ١٨٥	- أحمد بن يحيى. ٢٤
- البصري، أبو عبد الله. ١٤٢، ٢٦٥	- إسماعيل، القاضي. ١٨٠، ١٨٨
- البغدادي، الخطيب. ٤٣، ٥٧، ٥٨، ٢٢٢	- أسامة بن زيد. ٤٢٨-٤٣٢
- البغدادي، عبد القاهر. ٥٧	- ابن إسحاق. ٥٦
- ابن بكير. ١٨٨	- الإسفراييني. ٧٦، ١٨٩
- بنيونس الرائي. ١٤١	- الأسنوي. ٢٩، ١٩٢
- البيضاوي. ١١٦، ١٤١	- الأصطرخي. ٩٥
- البيهقي. ٢٣٦	- الأصفهاني، شمس الدين. ٤٣٨
ت	- الأشعري، أبو الحسن. ١٩١
- الترمذي. ٨٦، ٨٩، ١٢٧، ١٦٢	- الأشقر، عمر سليمان. ٥٦
- التنبكتي. ٩	- اليكساندر السادس (البابا).
- التلمساني. ١٢١	- الأمدي. ٢٩، ٦٣، ٦٦، ١٢٥
- التهانوي. ٢٠١	- الأمير، محمد بن إسماعيل. ١٧٣
- ابن تيمية، تقي الدين. ٧٦، ٧٧، ٨٤	- ابن الأنباري. ٢٤
- ابن تيمية، مجد الدين. ١٥٨، ٢٩٠	ب
ج	- الباجي: ١٨، ٢٣، ٢٦، ٥٦، ١٠٤
- الجبائي، أبو علي. ١٩٢	- الباقر. ١٠٠، ١٠٢
- الجبائي، أبو هاشم. ١٩٢	- الباقلاني - أبو بكر. ٧٢، ١٤٤
- الجرجاني. ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٨٠	- البخاري، الإمام. ٧٨، ٧٩
	- البخاري، عبد العزيز. ١٤١
	- بدران، أو العينين. ١٣٩

اسم العلم ورقم الصفحة	اسم العلم ورقم الصفحة
- الخطابي، أبو سليمان. ١٥٧	- جعفر بن أبي طالب. ٢٨٥
- خولة بنت يسار. ٣٠٥	- ابن الجلاب. ٢٩٤
- ابن خويز منداد. ٥٦، ٥٩	- أبو جندل. ٤١٧
د	- الجنيد. ٢٢٥
- الدار قطنى ٧٨، ٨٦، ٢٣٦	- ابن الجنيد. ١٦٨
- أبو داود. ٨٩	- أبو جهم. ٣٩١
- داود، الظاهري. ٤٠، ٥٦	- الجويني، أبو المعالي. ٥٧، ١٤٣
- الدبوسي. ١٣٠، ٢٩١	→
- الدريني. ٣١٢	- ابن الحاجب. ١٩٥
- ابن دقيق العيد. ٨٩	- الحارث بن عوف. ٤٠٧
- الرازي، الفخر. ٣١	- ابن حامد، أبو عبد الله. ٩٣
- الراغب. ٢٥، ٢٧	- الحاكم النيسابوري. ٤٤، ٥٢، ٢٥٠
- ابن رجب. ٢٨٢	- ابن حبان. ٨٦، ٢٦٨
- ابن رشد (الجد). ٨٩، ١٣٦	- ابن حبيب. ٨٧، ٢٩٨
- ابن رشد (الخفيد). ٣٣٨	- الحجاج بن علاط. ٣٩٠
- رشيد رضا. ٣٣٥	- ابن حجر. ٤٨، ٥١، ٢٨٠
- الروكي. ١٠٤، ١٠٨	- ابن حزم. ١٩، ٣٧، ٥٩
ز	- الحسن البصري، ٤٠
- الزبير. ٤٥٠	- الحفناوي، محمد. ١٣٩
- أبو زرعة الرازي. ٢٥١	- الحموي. ١٠٤
- الزرقا، أحمد. ٩٥، ١٠٦، ٢٨٨	- أبو حميد الساعدي. ٤٣٤
- الزمخشري. ٢٢٧	- حميد الله، محمد. ١٤٠، ١٤٣
- الزنجاني. ١٣٥	- الحميدي. ٤٤
- أبو زنيد، عبد الحميد. ١٤٢، ١٤٣	- أبو حنيفة. ٥٦، ٥٨، ١٢٨
- أبو زهرة. ٦٤	خ
س	- الخالدي، محمود. ٤١٨
- السبكي، تقي الدين. ٢٧٤	- الخبازي، جلال الدين. ١٦٣، ٢٧٠
- السرخسي. ١١٦، ١٣٦، ١٢٨، ١٦٦	- الخشني. ٨٦
- سعد بن أبي وقاص. ٢٩٣	- الخضر. ٩٩

اسم العلم ورقم الصفحة	اسم العلم ورقم الصفحة
ض	- ابن سعد . ٤٥٠
- الضحاك ٢٤	- سعد بن عبادة . ٤٠٧
ط	- سعد بن مالك . ٤٥٠
- الطبراني . ٢٨٥	- سعد بن معاذ . ٢٨٦
- الطبري ، محمد بن جرير . ١١٨ ، ١٦٦	- السعدي ، عبد الحكيم . ١٢٥
- الطبري ، أبو الطيب . ١٢٩ ، ١٩٥	- أبو سعيد الخدري . ٧٤ ، ١٨١
- الطبري ، أبو علي . ١٩٥	- سفيان بن عيينة . ٢٢٦
- طلحة بن عبيد الله . ٤٥٠	- سهل بن حثمة . ١٥٩
- الطوفى . ٣١١ ، ٣٢٣	- سهل بن سعد . ٤٣٤
- الطيالسي ، أبو العباس . ١٨٨	- السهيلي . ٤٢
- الطبيي . ٤٨	- ابن عبد السلام - عز الدين ٩٦ ، ٣٢٤
ع	- السيوطي . ٤٢ ، ٤٧ ، ٥٩ ، ١٠٧
- عائشة . ٧٤ ، ١٥٩	- السيد صالح . ١٣٩
- ابن عاشور محمد الطاهر ٢٤ ، ٥٠ ،	ش
١٥٦ ، ٩٠ ، ٥٣	- الشاشي (الحنفي) . ٥٧
- ابن عاشور ، محمد الفاضل . ٣٨٥	- الشاطبي . ٢٥ ، ٤٩ ، ٨٨ ، ٩٢
- ابن عامر . ٢٨٦	- الشافعي ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٣ ، ١٣٤
- العامري ، أبو الحسن . ٢١٢	- الشنقيطي ، محمد الأمين . ١٤١
- عبادة بن الصامت . ٢٣٦	- ابن شهاب . ٤٢٤
- ابن عباس . ٧٤	- الشهرستاني . ٢٢٦
- أبو عبيد . ١٥٧	- الشوكاني . ٣٠٣
- عثمان . ٣٤١	- الشيرازي ١٨ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٥٧
- العدوي . ٢٩٥	ص
- العراقي ، زين الدين . ٨٨	- ابن الصباغ . ٥٦
- ابن العربي . ١٩ ، ٢٣١	- صدر الشريعة . ١٧١
- ابن عرفة . ٨٨ ، ٩	- الصدر ، محمد باقر . ١٣٩ ، ١٦٨ ، ١٧٨
- ابن عطية . ٢١	- ابن الصديق ، عبد الله . ٣٨٩
- عطية العوفى . ٢٥٣	- ابن الصلاح . ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧
- ابن عقيل . ٩٣ ، ١٦٣	- صليبا ، جميل . ٣٢

اسم العلم ورقم الصفحة	اسم العلم ورقم الصفحة
- القسطلاني ٢٧٨ ، ١٥٨	- العلاف، أبو الهذيل . ١٩٢
- القرافى . ٢٧٤ ، ٢٨	- على بن أبى طالب . ٣٥٦
- القرضواوى . ٢٧٣ ، ٩٤	- عمر بن الخطاب . ٣٥٦
- القرطبى . ١٥٣ ، ٢٨	- ابن عمر، عبد الله . ٧٤
- القمى، على بن موسى . ٤٠	- أبو عمر، المقرئ . ١٨٠ . ١٨
- ابن القيم . ١٦ ، ٢٨ ، ٧١ ، ٨٤	- عمرو بن عبيد . ٣٨
ك	- عمرو بن العاص . ١٥٨
- كبشة بنت كعب . ١٢٧	- العمارى، عبد القادر . ٤١٠
- الكرابيسى . ٦٤ ، ٥٦	- عودة . ٩٨
- الكرخى . ٢٦٥ ، ١١٨	- عياض . ١٨٠ . ٥٩
- الكلوذانى . ١٩٠ ، ١٩٢	- عيسى بن أبان . ٤٠
- الكيلانى، إسكلاجيل . ٤١٠	- عيسى زهران . ١٣٩
- الكيلينى، محمد بن صالح . ٢٥١	- عيسى بن مريم عليه السلام . ٢٧٨
ل	- عيينة بن حصن . ٤٠٧
- ابن اللحام . ٢٤٠	غ
م	- الغامدية . ٢٦٧
- ابن ماجة . ١٢٧ ، ٨٦	- الغزالى . ٢٠ ، ٢٥ ، ٦٤
- المازرى . ٥٩ ، ٥٦	ف
- ماعز . ٢٦٧	- أبو فارس، محمد عبد القادر . ٣٩٩
- مالك . ٥٦ ، ٢٢	- فاروق حمادة . ٤٦ ، ٤٩
- أبو مجلز . ٢٨٦	- ابن فرحون . ٥٦
- المحاملى . ١٨١	- فضلى . ٢٧٧
- محمد أديب صالح . ١٧٢	- ابن فورك . ٧٦ ، ١٨٩
- محمد بن عبد الحميد جعفر . ١٣٩	ق
- محمد بن عبد الملك . ٨٥	- القاسانى . ١٦٥ ، ١٦٦
- محمد بن مسلمة . ١٨٨	- القاسمى . ٣٣٥
- ابن المدنى . ٤٤	- ابن القاص . ١٠٦ ، ١٠٧
- ابن المرتضى . ١٤٠ ، ١٤٤	- القتبى . ٢٧
- ابن مسعود . ٣٢٦	- ابن قدامة . ٤٥ ، ١٨٦

اسم العلم ورقم الصفحة	اسم العلم ورقم الصفحة
النسائي . ٨٩ ، ١٢٠	مسلم . ٨٩ ، ٤٤
النسفي . ٢٥٢	مصطفى زيد ٢٧٨
النهرواني . ١٦٦	المطيعي . ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٩٣
النووي . ٤٤ ، ٤٧ ، ٣٣٢	معاذ بن جبل . ٢٨٥
هـ	معاوية بن أبي سفيان . ٢٨٦
هارون عليه السلام . ١٧٦	المقتدر . ٩٥
ابن هشام . ٤٠٦ ، ٤٢١	المقري . ٨٥ ، ٢٣٨
أبو هريرة . ٧٤ ، ١٧٤	ابن منظور . ١٦ ، ٣٣٣
هويدي ، حسن . ٤١٧ ، ٤٢٠	ابن المنير . ٤١١
هيتو . ١٤٢	ابن مهدي . ٢٥١
و	المودودي . ٣٩٨
وائل بن حجر . ٤٣٤	موسى ، عليه السلام . ١٠١
ابن وارة ٢٥١	موسى بن عمران . ٢٠٣
الونشريسي ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٦ ، ٢٧٩	أبو موسى الأشعري . ٨٤ ، ٢٠٨
ي	ابن المواز . ٢٩٨
يحيى بن سعيد . ٤٤	الميداني . ١٠٠
يحيى بن سلام . ٣٨٥	ن
يحيى بن يحيى الليثي . ٣٣٩	ابن النجار . ٢٦ ، ٢٩ ، ١١٥ ، ١٤٤
	ابن النديم . ١٤٢

٥ - لائحة المصادر والمراجع

(أ)

- الإبهاج في شرح المنهاج - على بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي ط ١ / ١٩٨٤ دار الكتب العلمية.
- أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية - الدكتور سعدى الهاشمي ط ١ / ١٩٨٢.
- الاجماع - محمد بن إبراهيم بن المنذر - تحقيق عبد الله عمر البارودي - ط ١ / ١٤٠٦ - ١٩٨٦ دار الجنان - بيروت.
- إحكام الأحكام، شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، بتحقيق وتعليق محمد حامد الفقى.
- الإحكام السلطانية والولايات الدينية - أبو الحسن الماوردي - ط ١٩٨٢ - ١٤٠٢ دار الكتب العلمية - بيروت.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول - أبو الوليد الباجي - تحقيق عبد المجيد تركي ط ١ / ١٩٨٦ دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- الأحكام في أصول الأحكام - سيف الدين الأمدى - ط ٢ / ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت.
- الأحكام في أصول الأحكام - أبو محمد بن حزم - ط / ١٩٨٣ دار الأفاق الجديدة بيروت.
- أحكام القرآن - أبو بكر بن العربي - دار الفكر.
- إحياء علوم الدين - أبو حامد الغزالي - دار المعرفة بيروت.
- أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها - بدران أبو العينين بدران مؤسسة شباب

الجامعة الإسكندرية .

- الأربعين في أصول الدين - أبو حامد الغزالي - ط ١/١٩٧٨ دار الأفاق الجديدة - بيروت .

- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري - أبو العباس شهاب الدين القسطلاني - دار إحياء التراث العربي - بيروت .

- الأسس المنطقية للاستقراء - محمد باقر الصدر - ط ١/١٨٩١ - ١٩٧٢ دار الفكر .

- الإشارات في الأصول - أبو الوليد الباجي بهامش حاشية الهدية السوسى على الورقات ط ٢/١٣٤٤ المطبعة التونسية .

- الأشباه والنظائر في قواعد الفقه - جلال الدين السيوطى ط ١/١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الكتب العلمية - بيروت .

- الإشراف على مسائل الخلاف - القاضي عبد الوهاب البغدادي - طبعة الإرادة - د.ت .

- أصل الاعتقاد - عمر سليمان الأشقر - الدار السلفية - الكويت - ١٣٩٩ - ١٩٧٩ .

- أصول البزدوى - فخر الإسلام البزدوى - دار الكتاب العربي - بيروت .

- أصول السرخسى - أبو بكر السرخسى - تحقيق أبو الوفا الأفغانى ط/١٩٧٣ دار المعرفة - بيروت .

- أصول الشاشى، لأبى على الشاشى - دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢ - ١٩٨٢ .

- أصول الفتيا فى الفقه على مذهب الإمام مالك محمد بن حارث الخشنى تحقيق

وتعليق محمد المجذوب - محمد أبو الأجنان - عثمان بطيخ - ط/١٩٨٥ الدار العربية

للكتاب .

- أصول الفقه الإسلامى منهج بحث ومعرفة - الدكتور طه جابر العلوانى - نشر المعهد

العالمى للفكر الإسلامى - ط ١/١٤٠٨ - ١٩٨٨ .

- أصول الفقه تاريخه ورجاله - الدكتور شعبان محمد إسماعيل ط/١٤٠١ - ١٩٨١ .

- أضواء البيان، تفسير القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي - عالم الكتب بيروت -
د. ت

- الاعتصام - أبو إسحاق الشاطبي - مكتبة الرياض الحديثة.

- الإعلام بمناب الإسلام - أبو الحسن العامري - تحقيق أحمد عبد الحميد غراب -
١٣٨٧/١ - ١٩٦٧ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

- إعلام الموقعين عن رب العالمين - ابن قيم الجوزية - دار الجليل بيروت.

- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان - ابن قيم الجوزية - تحقيق محمد حامد الفقي - دار
المعرفة - بيروت.

- الإفادات والإنشادات - أبو إسحاق الشاطبي - ١٩٨٣/١ مؤسسة الرسالة - بيروت.

- الأم - محمد بن إدريس الشافعي - دار المعرفة.

- الإمام في بيان أدلة الأحكام - عز الدين بن عبد السلام - تحقيق رضوان مختار بن
غريبة. ط/١/١٤٠٧ - ١٩٨٧ - دار البشائر الإسلامية بيروت.

- الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام المكتبة التجارية الكبرى بمصر - د. ت.

- الأمير لنتيولامكيا فيلى - ترجمة خيرى حماد - ط ١١ دار الآفاق الجديدة بيروت -
١٩٨١ - ١٤٠١.

- إيثار الحق على الخلق - أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني - ط/١٣١٨ - دار
الكتب العلمية - بيروت.

(ب)

- البحر الزخار (المقدمة) للإمام المهدي لدين الله (أحمد يحيى بن المرتضى) تصوير عن
ط ١ - دار الحكمة اليمانية - ١٤٠٩ - ١٩٨٨.

- بدائع الفوائد لابن القيم - إدارة الطباعة المنيرية - د. ت.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد - أبو الوليد بن رشد - ط ١٤٠٨/١٠ - ١٩٨٨ دار
الكتب العلمية - بيروت.

- البداية والنهاية - أبو الفداء إسماعيل بن كثير - ط ١٩٦٦/١ مكتبة المعارف - بيروت -
مكتبة النصر - الرياض.

- البرهان في أصول الفقه - أبو المعالي الجويني - تحقيق عبد العظيم الديب ط ١٤٠٠ / ٢
دار الأنصار القاهرة.

- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب - شمس الدين محمود الأصفهاني - تحقيق
محمد مظهر بقا - ط/١٩٨٦.

- البيان والتحصيل - أبو الوليد بن رشد - ط/١٩٨٤ دار الغرب الإسلامي بيروت.

(ت)

- تاريخ الأمم والملوك: لابن جرير الطبري، دار القاموس الحديث - بيروت - دت.

- تأسيس النظر - أبو زيد الدبوسي - ط ١/المطبعة الأدبية - مصر.

- التبصرة في أصول الفقه - أبو إسحاق الشيرازي - تحقيق محمد حسن هيتو ط -
١٩٨٣ / دار الفكر دمشق.

- تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام - برهان الدين أبو الفداء بن فرحون
دار الكتب العلمية بيروت.

- التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - ط ١٩٨٤ / الدار التونسية للنشر.

- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة: محمد الطاهر ابن عاشور - ط ١/١٩٨٥ - الشركة
التونسية للتوزيع - تونس. والمؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر.

- تدريب الراوي - جلال الدين السيوطي - تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف - ط
١٩٧٩ / ٢ دار الكتب العلمية.

- تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، بحث ملحق بكتاب الأمير لمكيافيلي.

- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك - القاضي عياض نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- التشريع الجنائي الإسلامى مقارنا بالتشريع الوضعى عبد القادر عودة ط ١٤٠١/١٩٨١ مؤسسة الرسالة.
- التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما فى الفقه الإسلامى، الدكتور محمد الحفناوى ط ١٤٠٨/٣ - ١٩٨٧ دار الوفاء، المنصورة.
- التعريفات - الشريف الجرجانى ط/١٩٧١ تونس.
- التفريع - أبو القاسم عبيد الله بن الجلاب - تحقيق حسين بن سالم الدهمانى ط ١٩٨٧/١ دار الغرب الإسلامى.
- تفسير ابن تيمية - جمع وتحقيق - محمد السيد الجليند - ط ١٤٠٢/٢.
- تفسير النصوص فى الفقه الإسلامى - الدكتور محمد أديب صالح ط ١٤٠٤/٣ - ١٩٨٤.
- تقريب الوصول الى علم الأصول - أبو القاسم بن جزى الغرناطى - تحقيق محمد على فركوس ط ١/١٩٩٠.
- التلويح على التوضيح للتفتازانى - دار الكتب العلمية - بيروت.
- التمهيد فى أصول الفقه - أبو الخطاب الكلوذانى - تحقيق محمد بن على بن إبراهيم - ط ١/١٩٨٥ / ١٤٠٦.
- التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والمسانيد - أبو عمر يوسف بن عبد البر - تحقيق مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى ط/١٣٨٧ - ١٩٦٧ وزارة الأوقاف المغربية.
- التوضيح فى حل غوامض التنقيح - صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود (طبعة مصورة عن مطبعة محمد على صبيح بالأزهر ١٩٧٧) دار الكتب العلمية ببيروت.

(ج)

- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله - أبو عمر يوسف بن عبد البر - دار الفكر.
- جامع البيان في تفسير القرآن - محمد بن جرير الطبري - ط ١/١٣٢٥ - المطبعة الأميرية بولاق - مصر.
- الجامع لأحكام القرآن - أبو عبد الله محمد القرطبي - ط/١٩٦٧ - دار إحياء التراث العربي بيروت.
- جامع العلوم الملقب بدستور العلماء . لأحمد نكري - ط ١/١٣٢٩ مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند.
- جمع الجوامع (بحاشية البناني وتقريرات الشربيني) تاج الدين بن السبكي - دار إحياء الكتب العربية.

(ح)

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - ط/١٩٢٧ المطبعة الأزهرية مصر.
- حاشية العدوي على شرح أبي الحسن، لرسالة ابن أبي زيد القيرواني - دار الفكر - د.ت.
- الحدود - أبو الوليد الباجي - ط ١٣٩٢ - ١٩٧٣ - نشر مؤسسة الزغبى - بيروت.
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده - فتحي الدريني - ط ٣/١٩٨٤ - مؤسسة الرسالة.

(خ)

- خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم - للدكتور فتحى الدريني.
- الخلاصة فى أصول الحديث - الحسين بن عبد الله الطيبى - تحقيق صبحى السامرائى - ط/١٩٧١ - ١٩٩١ مطبعة الإرشاد - بغداد.

(د)

- دروس فى علم الأصول - محمد باقر الصدر - ط ١٤١٠ - ١٩٨٩ .
- الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب - برهان الدين أبو الفداء بن فرحون دار الكتب العلمية - بيروت .
- الرسالة - محمد بن إدريس الشافعى - تحقيق أحمد محمد شاكى - دون طبعة ولا تاريخ .
- روضة الناظر وجنة المناظر - موقف الدين بن قدامة - ط ١٤٠٤ / ٢ - ١٩٨٤ .

(ز)

- زاد المعاد فى هدى خير العباد - ابن قيم الجوزية - تحقيق وتخريج - شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط - ط ١٤١١ / ١٤ - ١٩٩٠ مؤسسة الرسالة .
- زكاة الأموال - محمد العربى الخطابى - ط ١٤٠٣ / ٢ - ١٩٨٣ .

(س)

- سد الذرائع فى الشريعة الإسلامية - محمد هشام البرهانى - ط ١٩٨٥ / ١ - مطبعة الريحانى بيروت .
- سلاسل الذهب، بدر الدين الزركشى - تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطى ط ١٤١١ / ١ - ١٩٩٠ الناشر مكتبة ابن تيمية - القاهرة .
- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (على هامش نهاية السؤل للأسنوى) محمد بخيت المطيعى عالم الكتب - القاهرة .
- السياسة أو الإشارة فى تدبير الامارة - أبو بكر محمد بن الحسن المرادى الحضرمى - تحقيق الدكتور سامى النشار - ط ١٤٠١ / ١ - ١٩٨١ دار الثقافة - البيضاء .
- السير - أبو إسحاق الفزارى - دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة - ط ١٤٠٨ / ١ - ١٩٨٧ مؤسسة الرسالة .

- السيرة النبوية - عبد الملك بن هشام - دار الفكر - القاهرة .

(ش)

- الشافعي - محمد أبو زهرة دار الفكر العربي - د.ت .

- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال - عز الدين بن عبد السلام -
تحقيق إياد خالد الطباع - ١/١٤١٠ - ١٩٨٩ .

- شرح تنقيح الفصول - شهاب الدين القرافي - ط١/١٩٧٣ تحقيق طه عبد الرؤوف
سعد - منشورات مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر .

- شرح صحيح مسلم - شرف الدين النووي - دار الفكر بيروت .

- شرح السنة للبعثي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش ط٢/١٤٠٣ - ١٩٨٣
نشر المكتب الإسلامي - بيروت .

- شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء - ط١/١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الغرب الإسلامي .

- الشرح الكبير - أبو البركات الدردير - ط ١٩٢٧ - المطبعة الأزهرية - مصر .

- شرح الكوكب المنير - لابن النجار - تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه
حماد ط١/١٩٨٧ .

- شرح اللمع - أبو إسحاق الشيرازي - تحقيق عبد المجيد تركي - ط١/١٩٨٣ دار
الغرب الإسلامي بيروت .

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل أبو حامد الغزالي تحقيق حمد
الكبيسي - ط/١٩٧١ مطبعة الإرشاد - بغداد .

- الشوري - الدكتور محمود الخالدي - ط١/١٩٨٤ - ١٤٠٤ .

- الشوري في الإسلام - الدكتور حسن هويدى - ط/١٣٩٥ - ١٩٧٥ مكتبة المنار
الإسلامية - الكويت .

(ص)

(غ)

- غمز عيون البصائر، شرح الأشباه والنظائر - أحمد بن محمد الحموي - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٥ - ١٤٠٥ .

(ف)

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري - لابن حجر العسقلاني - مكتبة الرياض الحديثة .
- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - ط ١٣٩٣ / ١ - ١٩٧٣ دار الأفاق الجديدة - بيروت .
- الفروق - شهاب الدين القرافي - عالم الكتب - بيروت .
- الفصل في الملل والأهواء، والنحل، لابن حزم، مطبعة محمد علي صبيح - مصر، ١٩٦٤ - ١٣٨٤ .
- الفقه الإسلامي وأدلته - وهبة الزحيلي - ط ١٩٨٤ / ٢ - دار الفكر دمشق .
- فقه الزكاة يوسف القرضاوي - ط ١٩٨٥ / ٨ مؤسسة الرسالة .
- الفقيه والمتفقه - الخطيب البغدادي - تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري / ١٩٧٥ دار إحياء السنة النبوية .
- الفهرست - محمد بن إسحاق بن النديم - ط / ١٣٩٨ - ١٩٧٨ دار المعرفة - بيروت .
- فواتح الرحموت - بهامش المستصفي - نظام الدين الأنصاري - دار الفكر - بيروت .
- في فقه التدين - الدكتور عبد المجيد النجار - سلسلة كتاب الأمة (٢٢) ط ١ نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر - ١٤١٠ .

(ق)

- القاموس المحيط، للفيروز آبادي ط ٢ مطبعة عيسى البابي الحلبي - د.ت .
- القاموس الفقهي - سعدى أبو حبيب - دار الفكر - دمشق - ١٩٨٢ - ١٤٠٢ .
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي - الدكتور عبد الحميد أبو سليمان - نشر المعهد

العالمى للفكر الإسلامى سلسلة رسائل إسلامية (٤).

- القواعد - ابن رجب الحنبلى - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض .

- قواعد الأحكام فى مصالح الأنام - عز الدين بن عبد السلام - دار المعرفة - بيروت .

- قواعد الفقه - أبو عبد الله المقرئ تحقيق محمد الدردارى - أطروحة دكتوراه مرقونة بدار الحديث الحسنية - الرباط .

- القواعد النورانية الفقهية - تقى الدين بن تيمية - ط ١٣٩٩ / ١٩٧٩ دار المعرفة - بيروت .

- القواعد والفوائد الأصولية - أبو الحسن علاء الدين بن اللحام الحنبلى - ط ١٤٠٣ / ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت .

(ك)

- الكافى فى فقه أهل المدينة - أبو عمر يوسف بن عبد البر - محمد ولد ماديك - ط ١٩٨٠ / ٢ - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض .

- كتاب السير - لأبى إسحاق الفزارى - دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة ط ١ - مؤسسة الرسالة ١٤٠٨ - ١٩٨٧ .

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل محمود بن عمر الزمخشرى ط ١٣٧٣ / ٢ - ١٩٥٣ مطبعة الاستقامة - القاهرة .

- كشف المغطى من الألفاظ والمعانى الواقعة فى الموطأ: محمد الطاهر ابن عاشور ط ١٩٧٦ .

- الكفاية فى علم الرواية - الخطيب البغدادى ط ١٣٥٧ حيدر آباد الدكن .

- كيف نتعامل مع السنة النبوية يوسف القرضاوى - دار المعرفة - الدار البيضاء .

(ل)

- لسان العرب، لابن منظور - دار صادر بيروت .

(م)

- مباحث العلة فى القياس عند الأصوليين - عبد الحكيم السعدى ط - ١/١٩٨٦ (دار البشائر الإسلامية - بيروت).
- مجموع فتاوى ابن تيمية - تقي الدين بن تيمية - مكتبة المعارف - الرباط.
- المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز - عبد الحق بن عطية - ط١/ نشر وزارة الأوقاف المغربية.
- المحصول فى علم الأصول - فخر الدين الرازى ١٩٨٨ / ١٤٠٨ دار الكتب العلمية بيروت.
- المحلى - ابن حزم الأندلسى - منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- مختارات من فتاوى الزكاة - ط١/ ١٤٠٥ - ١٩٨٥ بيت الزكاة - الكويت.
- مختصر الصواعق المرسله، لابن القيم - مكتبة الرياض - ١٣٤٩.
- المدخل الفقهي العام - مصطفى أحمد الزرقاء - ط١٠/ ١٩٦٨ - دار الفكر دمشق.
- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس - دار الفكر - دت.
- مراتب الاجماع، لابن حزم، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨.
- مسالك الدلالة فى شرح متن الرسالة - أحمد بن الصديق - دار الفكر.
- المستصفي - أبو حامد الغزالي - دار الفكر.
- مسلم الثبوت (بهامش المستصفي) - محب الله بن عبد الشكور - دار الفكر بيروت.
- مسند الإمام أحمد - تحقيق أحمد محمد شاكر - ط٣/ ١٣٦٨-١٩٤٩ دار المعارف - مصر.
- المسودة فى أصول الفقه لآل تيمية - تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد دار الكتاب العربى بيروت.

- المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى - مصطفى زيد ط ٢ / دار الفكر الإسلامى .
- المعالم الجديدة للأصول - محمد باقر الصدر ط ٣ / ١٤٠١ - ١٩٨١ دار التعارف للمطبوعات - بيروت .
- معالم السنن بهامش سنن أبى داود - أبو سليمان الخطابى تعليق - عزت عبيد الدعاس وعادل السيد - ط ١ / ١٣٩٣ - ١٩٧٣ دار الحديث - حمص .
- المعتمد فى أصول الفقه - أبو الحسين البصرى - تقديم وضبط الشيخ خليل الميس ط ١ / ١٤٠٣ - ١٩٨٣ دار الكتب العلمية بيروت .
- معجم متن اللغة - أحمد رضا - ط / ١٣٧٧ - ١٩٥٨ - دار مكتبة الحياة بيروت .
- المعجم الفلسفى - جميل صليبا - ط ١ / ١٩٧٣ دار الكتاب اللبنانى .
- معرفة علوم الحديث - الحاكم النيسابورى - ط ١ / ١٤٠٦ - ١٩٨٦ دار إحياء العلوم - بيروت .
- المعيار العربى والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب - أبو العباس الونشريسى - تخريج جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجى نشر وزارة الأوقاف المغربية .
- المغنى فى أصول الفقه - جلال الدين الخبازى - تحقيق د. محمد مظهر بقا - ط ١ / ١٤٠٣ .
- مفاتيح الغيب - فخر الدين الرازى - ط ٢ / ١٣٢٤ - المطبعة العامرة الشرفية .
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول - الشريف التلمسانى - دار الكتاب العربى - مصر .
- مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة - ابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية بيروت .
- المفردات فى غريب القرآن - الراغب الأصفهانى تحقيق محمد سيد كيلانى - دار المعرفة - بيروت .

- مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر بن عاشور - ط ١٩٨٨/٣ الشركة التونسية للتوزيع.
- ملامح الشورى فى الدعوة الإسلامية - عدنان النحوى - دار الإصلاح للطبع والنشر - الدمام.
- الملل والنحل، بهامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم - الشهرستانى ١٣٩٣/ ١٩٦٤ مطبعة محمد على صبيح - مصر.
- منتقى الأخبار فى أحاديث سيد الأخيار - مجد الدين بن تيمية تحقيق محمد حامد الفقى ط ١٣٩٣/٢ - ١٩٧٥ دار الفكر.
- منتهى الوصول والأمل فى علمى الأصول والجدل - ابن الحاجب ط ١٩٨٥/١ دار الكتب العلمية بيروت.
- المنخول من تعليقات الأصول - أبو حامد الغزالى - تحقيق محمد حسن هيتوط ١/ ١٩٨٠ - دار الفكر دمشق.
- منهاج الوصول إلى علم الأصول - ناصر الدين البيضاوى - ط ١٩٨٤/١ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل - الدكتور فاروق حمادة - ط ١٤٠٢/١ - ١٩٨٢ مكتبة المعارف - الرباط.
- الموافقات - أبو إسحاق الشاطبى - تحقيق عبد الله دراز - دار المعرفة - بيروت.
- الموطأ - مالك بن أنس - تصحيح وتخريج - محمد فؤاد عبد الباقي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

(ن)

- نزهة النظر بشرح نخبة الفكر - ابن حجر العسقلانى - مكتبة التراث الإسلامى - القاهرة.
- النسخ فى القرآن الكريم - مصطفى زيد ط ١٩٨٧/٣ - دار الوفاء - المنصورة.

- نشر البنود على مراقى السعود - عبد الله بن إبراهيم الشنقيطى - نشر وزارة الأوقاف المغربية .

- النظام السياسى فى الإسلام - للدكتور محمد عبد القادر أبو فارس .

- النظر الفسيح عند مضايق الأنظار فى الجامع الصحيح - محمد الطاهر ابن عاشور - ١٣٩٩ - ١٩٧٩ الدار العربية للكتاب - ليبيا تونس .

- نظرية الإسلام وهدية - أبو الأعلى المودودى - ط / ١٤٠٠ - ١٩٨٠ مؤسسة الرسالة .

- نظرية التعيد الفقهي وأثرها فى اختلاف الفقهاء - الدكتور محمد الروكى - بحث مرقون خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط .

- نظرية الضرورة الشرعية - وهبة الزحيلي ط ٤ / ١٩٨٥ - مؤسسة الرسالة - بيروت .

- نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى - حسين حامد حسان ط ١ / ١٩٨١ .

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى - أحمد الريسونى ط ١ / ١٩٩١ نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامى .

- نقد مراتب الإجماع - تقى الدين بن تيمية - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت .

- نهاية السؤل بشرح منهاج الوصول - الأسنوى ط ١٤٩٣ - عالم الكتب القاهرة .

- نيل الابتهاج بتطريز الديباج - أحمد بابا السودانى التنبكتى - دار الكتب العلمية بيروت .

(و)

- الوصول إلى الأصول - شرف الدين سلام أبو الفتح أحمد بن على برهان - تحقيق

الدكتور عبد الحميد على أبو زنيد - ط ١ / ٤ : ١٤ - ١٩٨٤ مكتبة المعارف الرياض .

بالفرنسية :

- معدل الحمل العادى . (la dure`e moyenne de la grossesse normale) -

أطروحة دكتوراه للأستاذة الدكتورة فضلى عائشة كلية الطب بالرباط، سنة ١٩٨٥ .

٦ - فهرس موضوعات البحث

الموضوع	الصفحة
المقدمة:	٧
المدخل:	١١
خلاصة النظرية	١٣
- المصطلحات الأساسية في البحث - العلم: اليقين - الظن الشك -	
الترجيح التقريب - التغليب .	١٦
الباب الأول	
تطبيقات نظرية التقريب والتغليب	
في العلوم الإسلامية	
مقدمة الباب	٣٥
الفصل الأول: التقريب والتغليب في مجال الحديث.	٣٧
المبحث الأول: في التعديل والتجريح .	٤٢
المبحث الثاني: في التصحيح والتضعيف .	٤٨
المبحث الثالث: خبر الواحد ماذا يفيد (مذاهب العلماء في المسألة -	
تحرير محل النزاع - تحقيق المسألة).	٥٥
الفصل الثاني: التقريب والتغليب في المجال الفقهي	٨١
المبحث الأول: التقريب في الفقه (التقريب في الأحكام - التقريب في	
الأوصاف - التقريب في المقادير).	٨٣
المبحث الثاني: التغليب في الفقه - (التغليب في المقادير والأحوال -	
العمل بالظنون الغالبة).	٩٣

- المبحث الثالث: التغليب في القواعد الفقهية - (الاستقراء الظني وإثبات القواعد به - القواعد الفقهية قواعد أغلبية). ١٠٠
- الفصل الثالث: التقريب والتغليب في علم أصول الفقه. ١٠٩
- المبحث الأول: التقريب والتغليب في الدلالات. ١١٢
- المبحث الثاني: التقريب والتغليب في القياس (بيان إثبات العلل وإثبات الأخبار - مسلك المناسبة والإخالة - قياس الشبه). ١٢٣
- المبحث الثالث: في الترجيحات. ١٣٩

الباب الثاني

تأصيل النظرية

- الفصل الأول: أدلة النظرية: ١٥١
- المبحث الأول: أدلة العمل بالتقريب والتغليب (من القرآن الكريم - من السنة - بناء الأحكام على المظنات - الإجماع - الضرورة والبداهة). ١٥٣
- المبحث الثاني: إشكالات واعتراضات (مسألة الظن في أحكام الشريعة - مسألة التشكيك في أحكام الدين - مسألة تصويب المجتهدين - أحكام الدين بين الظنية والنسبية). ١٧٠

الباب الثاني

الضوابط العامة للعمل بالتقريب والتغليب

- ١ - أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب. ٢٢١
- ٢ - أن يتعذر أو يتعسر اليقين والتمام. ٢٣٨
- ٣ - الاستناد إلى دليل معتبر. ٢٤٦
- ٤ - أن يكون دليل المسألة مكافئاً لها. ٢٥٩

- ٢٧٢ ٥ - ألا يعارضه ما هو أقوى منه .
- ٢٨٩ ٦ - حدود اليسير المغتفر .

الباب الثالث

تطبيقات جديدة لنظرية التقريب والتغليب

- ٣٠٩ الفصل الأول: التقريب والتغليب في مجال المصالح والمفاسد
- المبحث الأول: التقريب والتغليب في تمييز المصالح والمفاسد وترتيبها
(هل توجد مصالح خالصة ومفاسد خالصة - التقريب والتغليب في ترتيب
المصالح - التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة) .
- ٣١١ المبحث الثاني: معايير التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة - (المعيار
الأول: النص الشرعى - المعيار الثانى: رتبة المصلحة - المعيار الثالث: نوع
المصلحة - المعيار الرابع: مقدار المصلحة - المعيار الخامس: الامتداد الزمنى -
هل تتساوى المصالح والمفاسد - التخيير والعمل بالقرعة
- ٣٢٩ المبحث الثالث: التغليب في فتح الذرائع وسدها .
- ٣٧٨ الفصل الثانى: حكم الأغلبية:
- ٣٩٥ مقدمة الفصل
- ٣٩٧ المبحث الأول: مسألة الأغلبية في سياق الأدلة الشرعية .
- ٣٩٨ المبحث الثانى: اعتراضات وردود .
- ٤٠٩ المبحث الثالث: الترجيح بالكثرة عند العلماء .
- ٤٣٣ المبحث الرابع: العمل بالأغلبية: أهميته - مجالاته .
- ٤٤١ الخاتمة
- ٤٥٥ فهرس الآيات القرآنية
- ٤٦١

ملحق: عرض لكتاب الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للدكتور أحمد الرسوني

أو الثورة الهادئة في منهجية التفكير عند المسلمين

عرض وتقديم محمد بولوز

لماذا كتاب الكليات؟

أجاب الدكتور أحمد الرسوني عن التساؤل المشروع : لماذا كتاب "الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية" وما هي الحاجة الماسة إليه، وما هو الجديد القديم الذي يبشر به؟ وبين حفظه الله بأن غرضه من الكتاب هو تحقيق هدف ضروري واحد يتجلى في إبراز "الكليات الأساسية" من حيث هي كليات، ومن حيث كونها أساسية في الدين وشريعته، ومن حيث كونها قطعيات محكمات، ومن حيث كونها معالم كبرى، هادية لكل تفكير إسلامي، ولكل تشريع إسلامي، ولكل سياسة إسلامية، ولكل سلوك إسلامي...

يريد من العلماء وعموم الأمة أن يستحضروا هذه الكليات ويستنبطوا منها، وهم يتعاملون مع سائر آي القرآن الكريم، والسنة والسيرة النبوية وفقه الصحابة والأئمة وعموم التراث الفقهي والعلمي.

وبغير الاهتمام بهذه الكليات، كما يقول الرسوني أيضا في كلمته الختامية للكتاب " يقع الكثير من الخلل والزلل والاضطراب، في فهم الشريعة وأحكامها، وفي ترتيب أصولها وقواعدها وفروعها، وبناء بعضها على بعض".

خلاصة مضمون كتاب الكليات:

مكانة الكليات التشريعية:

بدأ المؤلف في الفصل الأول من الكتاب ببيان مكانة الكليات التشريعية في القرآن الكريم والكتب السماوية السابقة، ثم افتتح الفصل بمبحث حول الشريعة والتشريع بين التضييق والتوسيع، وبين أن حصرها عند المتأخرين فيما يتعلق بالشؤون العامة، ويدخل في اختصاص الولاية والقضاة، لا أساس له، ولا تحتلها أصول الشريعة وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنابات وأداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية...

والتشريع الإسلامي لا يمكن فيه التمييز - وخاصة على صعيد القواعد والمقاصد - بين تشريعات عامة وأخرى خاصة، وبين ما هو رسمي وما هو شعبي، وما هو عام، وما هو خاص.

فقاعدة العدل مثلا - وهي من الكليات ومن المقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي - ليست خاصة بالنظام العام، وليست خاصة بأحكام والقضاء، والقسمة والعطاء، بل هي سارية في الوضوء والصلاة، والصوم والزكاة، وعلاقات الجيران والأقارب، وفيما بين الأزواج والأبناء، والأمهات والآباء، ومع الطلبة والتلاميذ، بل حتى مع الإنسان في خاصة نفسه وأعضاء جسده، وفي نومه ويقظته،

وأكله ولباسه... ففي كل ذلك مجال للعدل، وفي كل ذلك تدخل قاعدة العدل.

فالتشريع يعني به كل ما له مقتضى عملي في حياة الإنسان، أيا كانت صفة هذا الإنسان، وأيا كان نوع هذا المقتضى ومجاله، فكل قاعدة كلية تقتضي أثرًا أو فعلاً أو سلوكًا في حياة الإنسان أفرادًا أو جماعات، فهي عند الرسوني من "الكليات التشريعية"، وهي نوع من التشريع.

ثم بين أن التشريع الإسلامي بعناه الشامل، يلا الحياة كلها، ويستوعب جوانبها، ليس بأحكامه المحددة والمحدودة، بل بقواعده وكلياته، ومبادئه ومقاصده.

وإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم، فإننا ذلك قبس من القرآن الكريم الذي يمكن اعتباره كله (مجمع جوامع الكلم)

الآيات المحكمات:

ثم عقد مبحثًا لآيات القرآن بين الإحكام والتفصيل مبينًا فيه أن مجموع القرآن الكريم هو عبارة عن آيات أحكمت، ثم فصلت آيات تم إحكامها، ثم وقع تفصيلها، وكل ذلك من لدن حكيم خبير، فهو الذي أحكم المحكمات بحكمته، وفصل المفصلات بخبرته.

وأن المحكمات هي عمدة الكتاب العزيز، وهي أصول وأمّهات لغيرها، مما يندرج فيها أو يتفرع عنها أو يخضع لها، من التفصيلات والجزئيات والتطبيقات. فمجلد الدين وشريعته مؤسس على هذه المحكمات الكليات وتابع منها.

وبخصوص التنزيل والتبليغ، جاءت الآيات المحكمة الكلية سابقة على آيات الأحكام التفصيلية، فالقرآن المكي تركز بالدرجة الأولى على الكليات والمبادئ والأحكام العامة. ثم بدأ يتطرق بالتدريج إلى بعض الأحكام العملية غير المفصلة، أو آخر المرحلة المكية، وأما الأحكام التفصيلية والتطبيقية فقد نزل معظمها - أو كلها تقريبًا - في المرحلة المدنية وفي القرآن المدني، ثم جاءت بدرجة أكثر تفصيلاً في السنة النبوية.

ومما يجدر التنبيه عليه، كون هذه الأصول والكليات ليست على درجة واحدة، لا من حيث كليتها وعمومها، ولا من حيث رتبته وأولويتها، بل بعضها أولى وأعلى، وبعضها دون ذلك، وبعضها أعم وأشمل، وبعضها دون ذلك. وقد يكون بعضها مندرجا في بعض، وبعضها متفرعا عن بعض. وكذلك يقال في الجزئيات، فمنها جزئيات كبرى، ومنها جزئيات صغرى. والجزئيات الكبرى قد تكون بمثابة كليات لعدد من الجزئيات الصغرى، المتفرعة عنها أو المتعلقة بها.

ثم بين في هذا المبحث أن للقرآن أساليبه المتييزة في عرض مضامينه وأداء وظائفه، فهو يخاطب ويعالج الكيان البشري بكل مكوناته وبكل متطلباته دفعة واحدة، ولذلك تمتزج فيه - في الموضع الواحد - عناصر متعددة للخطاب، أو عناصر متعددة للمعالجة والعلاج،

فتجد أسس العقيدة مع جزئيات التشريع، وتجد القصص مع المواعظ، وتجد الججاج المنطقي مع ذكر الجنة والنار، وتجد مشاهد الطبيعة مع تكاليف العبادة...¹⁵¹

فكثير من هذه الكليات جاء على لسان الرسل والأنبياء، أو ضمن صفاتهم ومواقفهم، أو جاء حكاية عما في كتيبهم وشرايعهم. وجميع هذه الصيغ والأساليب، مرماها ومقتضاها: التعليم والتوجيه والتشريع.

وقد تأتي الكليات القرآنية بصيغ خبرية تقريرية، على شكل مبادئ وقواعد كما في قوله تعالى: {لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [الأنعام: 152].

وتأتي الكليات القرآنية أيضا بالصيغ الصريحة للأمر والنهي (أوامر كلية ونواه كلية) مثل قوله تعالى: {قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ} [الأعراف: 9]. وقوله في النواهي: {وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ} [الأنعام: 151].

وقد يأتي تقرير المعاني الكلية وتبريرها، من خلال تضمينها في الأدعية المطلوبة والمشروعة، من ذلك:

{اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة: 6]، وهو دعاء يقرر ويعلم الطلب الدائم والسعي المستمر لسلوك طريق الهداية والاستقامة.

مفهوم الكليات:

وفي هذا المبحث عرف بالكليات بقوله: "إن ما أعنيه بالكليات، أو الكليات الأساسية، هو المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية."¹⁵²

فهي ما يقابل عنده الجزئيات، ويجز التعبير عن الصنفين بالأصول والفروع بالمعنى العام للأصول والفروع، وليس فقط بالمعنى الأصولي الفقهي، الذي يحصر الأصول في أدلة فقهية (الأدلة الأصولية)، ويحصر الفروع فيما تدل عليه من أحكام فقهية.

فالكليات أو الأصول تعني عنده معتقدات وتصورات عقدية، وتعني مبادئ عقلية فطرية، وتعني قيما أخلاقية، ومقاصد عامة، وقواعد تشريعية.

وهذه الكليات، يمكن الاحتكام إليها والاستمداد منها فيما لا نهاية له من القضايا والحوادث والمشاكل التي تجدد وتتكاثر في كل يوم وفي كل مكان، مما ليس له حكم خاص به وصريح فيه.

بل إن هذه الكليات تعطي بسجوعها، أو بسجوعة منها، كليات أكبر وأعم، هي المبادئ العليا والمقاصد الكبرى للتشريع الإسلامي، وهذه الكليات ماثورة في القرآن الكريم - وبعضها وارد في السنة النبوية - وهي القسم الثابت المشترك بين الكتب والشرايع المنزلة كلها.

الكليات المشتركة بين مختلف الأديان:

وفي المبحث الثالث من الفصل الأول: تناول الكليات المشتركة بين الكتب المنزلة باعتبار جميعها صادرة ومُنزلة من الله تعالى رب العالمين، وموجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، ولغرض واحد، هو هداية الإنسان {فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى...} [البقرة: 38].

وما دام موضوعها هو الإنسان، وما دام الإنسان هو الإنسان، من آدم إلى آخر ولد آدم، فلا بد أن تكون هناك أشياء كثيرة يشترك فيها الناس، ويتساوى فيها الناس، على الأقل في أصولها وجملتها.

فلاحتياجات والأفات المتعلقة بالأبدان، وكذلك الشهوات المرغوبة، والآلام المكروهة، وما يترتب عليها من أحوال وتفاعلات نفسية وتصرفات فعلية... هي الآن على ما كانت عليه من أول الزمان. ولكن في كل هذه الأمور، نستطيع أن نرصد ونسرد تغيرات واختلافات لا تحصى ولا تتوقف، في المظاهر والأشكال، في الأساليب والأنماط، في الوسائل والأدوات، في الدرجات والألويات...¹⁵³

فمن جهة: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى...} [الشورى: 63]، ومن جهة أخرى {نُكِّلْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} [المائدة: 48].

قال القاضي أبو بكر بن العربي: "المعنى: ووصيناك يا محمد ونوحا دينا واحدا، يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشرائع، وهي التوحيد، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال، والتزلف بما يزيد القلب والجوارح إليه، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل، والإذابة للخلق كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوانات كيفما كان، [1] واقتحام الذنابات وما يعود بحرم المروءات.. فهذا كله شُرِعَ دينا واحداً وملة متحدة، لم يختلف على ألسنة الأنبياء... [2]"¹⁵⁴

ومن الأسس المشتركة الثابتة في كل الرسائل والكتب المنزلة، تزكية الإنسان نفسه، وإيثار الآخرة لأنها خير وأبقى، وكذا قاعدة (لا تزر وازرة وزر أخرى).

ومنها إرشاد الدعاة للهداية بأمر الله وإلى أمر الله.

ونشر الخير وتعليم الناس فعل الخيرات. والصلاة والزكاة وعبادة الله وحده. ومنها تثبيت الإصلاح ومنع الإفساد، و الأمر بالجهاد والمجاهدة لله. وأن الضروريات الخمس مشترك حفظها ورعايتها بين مختلف الأديان والملل.

والمشترك بين الملل والشرايع، لا يقف عند كلياتها الكبرى وعناوينها العامة ومحاورها الأساسية، بل يضم العديد من الأحكام والتشريعات العملية.

كليات القرآن:

وفي الفصل الثاني وهو صلب الكتاب ولبه تناول الكاتب بالتصنيف والبيان: كليات القرآن، حيث صنفها إلى أربعة أصناف:

الصنف الأول: الكليات العقدية.

الصنف الثاني: الكليات المقاصدية .

الصنف الثالث: الكليات الخلقية .

الصنف الرابع: الكليات التشريعية .

الكليات العقدية:

فتناول في الكليات العقدية ما يتعلق بحسب تعبير ابن رشد بـ "الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي" [13]

مبيناً أن معرفة الله تعالى وصفاته، ونعمه وخيراته، هذه المعرفة تشكل نقطة البداية في توجيه السلوك البشري، أي بداية المقتضى التشريعي لعقيدة الإيمان. فمعرفةنا بالله من خلال صفاته وخيراته، تلي علينا السلوك اللائق واللازم ألا وهو شكره تعالى وعبادته، وكذلك الشأن في الأصلين الآخرين.

الكليات المقاصدية:

وأورد في الكليات المقاصدية أربعة منها: أولها: لئيلوكم أيكم أحسن عملاً، وثانيها: التعليم والتركية وثالثها: جلب المصالح ودرء المفاسد، ورابعها قيام الناس بالقسط.

مقصد التنافس في الإحسان:

فالكلية الأولى تبين أن القصد من خلق الإنسان وخلق الحياة والموت، وخلق الأرض وما عليها، وخلق السموات وما فيها، إنما هو ابتلاء وتكليف للإنسان بأن يتصرف ويستفيد، ويحسن ولا يسيء، ويصلح ولا يفسد، بل أن يتنافس الناس في الإحسان والخير والنفع، **لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا** .

وأول الإحسان، مقابلة الإحسان بالإحسان، ومن هنا جاءت قاعدة (شكر المنعم) . وكان رأس الإحسان، وباب كل إحسان، هو عبادة الله تعالى، وكل عمل صانع، وكل عمل نافع، لصاحبه أو لغيره، هو فرع من الإحسان الذي خلق له الإنسان، وابتلى لأجله الإنسان .

والتقوى هي الغاية من العبادة، والغاية من التقوى، هي أن يكون الإنسان أحسن، وأن يتصرف بما هو أحسن له ولغيره

التعليم والتركية :

والكلية الثانية تتجلى في مهمة: التعليم والتركية

ذلك أن العلم النافع والعمل الصالح، هما الوصفان الجامعان لرسالة الأنبياء ومقاصد إرسائهم، وهما ينصبان بالدرجة الأولى، على العنصر البشري وعلى الكيان البشري في ذاته وحالته الذاتية، لأن هذا هو المناط الأول والمنطلق الأول لكل صلاح وإصلاح، أو لكل فساد وإفساد، ولذلك كان أساساً ومركزياً في الهداية الربانية والدعوات النبوية، ولكن دعوات الأنبياء ومقاصدهم وشرائعهم لا تقف عند هذا الحد ولا تقتصر على هذا الجانب .

جلب المصالح ودرء المفاسد:

والكلية الثالث تتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد، والتي تلخص مقاصد الشريعة الربانية، فكل ما في القرآن - والسنة كذلك - متضمن إما جلب مصلحة أو مصالح، ودفع مفسدة أو مفسد، كلية أو جزئية، مباشرة أو غير مباشرة. وجاء التعبير عن ذلك في الشرع بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنة والسيئة، والإيمان وعمل الصالحات، كما تجدر الإشارة إلى أن الفريضة الكبرى التي جاء بها الأنبياء، وحمّلوها لأتباعهم من بعدهم، وهي فريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، ما هي إلا تعبير آخر عن جلب المصالح ودرء المفاسد .

ومن أهم ما يجب الانتباه إليه في موضوع المصالح والمفاسد التي تحدث عنها القرآن الكريم بمختلف الصيغ والألفاظ، هو عموم المصالح واستغراقها لكل ما هو صلاح وخير ونفع، وعموم المفاسد واستغراقها لكل ما هو فساد وشر وضرر، فهي شاملة لجميع الأجناس والأصناف والأشكال والمراتب والمقادير، سواء في المصالح أو في المفاسد .

والمقانون العام الإجمالي في ترتيب أجناس المصالح هو: " أن مصلحة البدن مقدمة على مصلحة المال، ومصلحة القلب مقدمة على مصلحة البدن. " [14]

قيام الناس بالقسط:

الكلية الرابعة: قيام الناس بالقسط، فهو مقصد كبير وعريض من مقاصد بعث الرسل وإنزال الكتب ووضع الشرائع، وقد برر الدكتور الرسولي فرزه بالحديث رغم تضمنه في المقصد السابق بكون القرآن الكريم جعله مقصدًا عامًا لبعث الرسل كافة، واعتنى به بشكل متيز لافت للانتباه، ثم أيضاً أهمية القسط ومدى سعته وخطورته .

والقسط لا ينحصر في الحكم بين الخصوم، وفي إعطاء الناس حقوقهم بالنصفة والعدل، وإنما هو مطلوب في كل شيء وفي كل مجال، مثل: القسط في كتابة الدين، وفي إملائه والتصريح به، والقسط في الإصلاح بين المقتتلين، والقسط في الحكم بين الناس في كافة خلافتهم ومنازعاتهم، والقسط في أداء الشهادات، والكيل والوزن، والقسط في اليتامى وحقوقهم .

والقسط مطلوب من كل الناس، ولجميع الناس، وفي جميع المجالات، وفي كل الحالات: يقومون به، ويقومون لأجله، ويحيون به، ويتصرفون بمقتضاه، ويتنعمون بظله.

فمقصود الشريعة ومطلوبها: إقامة حياة القسط ومجتمع العدل، أو لنقل: المقصود إقامة: " مجتمع العدل " وليس مجرد " وزارة العدل "

الكليات الخلقية:

وفي المبحث الثالث من الفصل الثاني تناول: الكليات الخلقية وجمعها في كلياتي التقوى وكلية الاستقامة، معتبراً كل ما هو خلق، أو صفة خلقية، فهو كلي، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية، فكل خلق - بفردته أو مع غيره - يمثل نمطاً في السلوك ومنهجاً في الحياة، أي أن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية .

والدين في جوهره ومجمل وظائفه وشرائعه، إنما هو أخلاق وتخليق، ولذلك قالوا: إن الدين كله حُنتق، فن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين.

والتقوى هي الفضيلة المركزية في نظام الشريعة الإسلامية، وإذا سادت، وأصبحت حُلُقًا راسخًا في النفوس، فإنها تقوم بما يقوم به المرابي، والمعلم، والواعظ المرشد، والحارس المراقب، والشرطي والفاضي والوالي...³³

وحيثما تنعدم أو تنهزم، تسود المغالبة والمخادعة، والاستكبار والاستنثار، والاستبداد والإفساد.

والفجور والتفوى مساران، وعليهما نمطان من الناس: نمط المتقين الأبرار، ونمط المفسدين الفجار، وبينهما يتأرجح أكثر الناس.

وأما الاستقامة فهي إحدى الصفات الخلقية الأساسية، الجامعة لمعاني الدين ومقاصده، والموجهة لما لا يحصي من أحكامه وآدابه.

ففي الاستقامة: الصدق، والإخلاص، والنزاهة، والعدل، والإنصاف، والوفاء، والأمانة، والاعتدال، وأداء الحقوق لأصحابها بدون التواء ولا مراء.

ومنها اجتناب: الكذب، والخيانة، والزور، والانحراف، والإفراط، والطغيان، والتفريط، والغش، والخداع، والمكر، والتدليس، وإخلاف الوعود والعهود، وبخس الناس أشياءهم وحقوقهم...³⁴

فهي الدين كله، والدين هو الاستقامة في الأمور كلها. الدين كله إنما هو: عقيدة مستقيمة، وفكر مستقيم، ولسان مستقيم، وعمل مستقيم، وهذا هو (الصراط المستقيم) الذي جاء به رسل الله.

وفي علاقة بالأخلاق أشار المؤلف إلى أن التشريع الإسلامي، بفرائضه ومحرماته، ومندوبياته ومكروهاته، وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية.

الكليات التشريعية:

وفي المبحث الرابع أجمال الكليات التشريعية في سبع كليات، ويقصد بالكليات التشريعية، المبادئ والقواعد المتصلة اتصالاً مباشراً بتفريع الأحكام العملية، فهي بالدرجة الأولى وضعت قواعد للسلوك والتعامل البشري وما يحتاجه من تحليل وتحريم وإيجاب وإباحة وضبط وتنظيم...³⁵

أي هي قواعد أصولية فقهية كبرى، قواعد مرجعية مباشرة لاستمداد الأحكام الشرعية العملية.

والكليات السبع حسب رأيه هي الأكثر كلية وسعة، ضمن مبادئ التشريع الإسلامي وقواعده. وتمثل في:

-الأصل الإباحة والتسخير،

-لا دين إلا ما شرعه الله ولا تحريم إلا ما حرمه الله.

- تحليل الطيبات وتحريم الخبائث (يتبع)