

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 في هذا الباب أن أظهر أن علماءنا - متقدميهم ومتأخريهم - قد أخذوا بمبدأ التقريب والتغليب في مختلف العلوم الإسلامية ، وأن أخذهم هذا كان مسلماً ومُطرداً ، ولكنه كان أظهر وأنضج في العلوم الثلاثة التي مثلت بها في هذا الباب ، وهي : الحديث ، والفقه ، وأصول الفقه ، وذلك لكونها أحوج من غيرها للأخذ بهذا المبدأ ، نظراً لطبيعتها العملية . وكثيراً ما نجد العلماء في هذه المجالات الثلاثة يصرحون بأن « العمليات » تكفي فيها غلبة الظن ، وأن الظن يوجب العمل ، وأن العمل بالراجح 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 التي دخلها العمل بالتقريب والتغليب ، فهي أكثر من أن تحصى ، كما أنه لا فائدة عندي من التقصي ، إذا ثبتت النظرية واتضح سرانها .

نقطة أخرى لا بد من التنبيه عليها أيضاً قبل الدخول في هذا الباب ، وهي أن الخطأ التطبيقي - ولو جزئياً - ممكن فيما ساقدمه من تطبيقات ، يمكن أن يكون في تطبيقات العلماء أنفسهم ، أو مني ومن فهمي 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 في بعض تطبيقات نظرية التقريب والتغليب ، ومن باب أولى أن يكون في سلامة التطبيق مجرد خلاف ، لا تأثير له البتة على أصل النظرية وعلى صحتها وسلامتها .

على أن في الباب الثاني ، وخصوصاً منه الفصل المخصص لوضع قواعد وضوابط لنظرية التقريب والتغليب ، ما يساعد على تبين الخطأ والصواب في كثير من التطبيقات .

ولا يخفى أن جميع القواعد العلمية الصحيحة صحة قطعية ، وفي جميع العلوم ، يمكن أن تتعرض لتطبيقات غير صحيحة ، أو يبقى في صحتها نزاع ، وهذا لا يضر تلك القواعد في شيء ، إذا قامت على الأدلة الصحيحة ، والبراهين المعتمدة في بابها ، وهو ما سأخصص له فصلاً آخر من فصول الباب الثاني إن شاء الله تعالى ، وهو فصل « أدلة النظرية » .



الفصل الأول

التقريب والتغليب

في المجال الحديثي

المبحث الأول : في التعديل والتجريح .

المبحث الثاني : في التصحيح والتضعيف .

المبحث الثالث : خبر الواحد ماذا يفيد؟

.....



التقريب والتغليب في المجال الحديثي

لعل علم الحديث - أو علوم الحديث لمن أراد التفصيل - هو المجال الذي تجلى فيه قبل غيره العمل بالتقريب والتغليب في العلوم الإسلامية . ويكاد الدارس 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 في اصطلاحهم هي كل خبر نقل بطريق لا يبلغ درجة التواتر . فهو خبرٌ آحادٍ ، أو خبرٌ واحد .

وقد شغل « خبر الواحد » حيزاً كبيراً 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 التي هي مداخل كل تصحيح أو تضعيف للخبر ، إلى النقاش الذي لم يغلق بعد حول إفادة خبر الواحد بين الظن واليقين .

وسأقف وقفات عند هذه القضايا ، وعند جوهر الخلاف فيها ، متلمساً وكاشفاً لخيوط نظرية التقريب والتغليب في هذا المجال .

غير أن القضية الأولى ، وهي حجية خبر الواحد ووجوب العمل به شرعاً ، لن أقف عندها لسببين : أولهما أن المسألة قد حسمت ، وانتهى الخلاف فيها ، وآل إلى التسليم بوجوب الأخذ بخبر الواحد في 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 في جميع الأمصار ، فيما علمت ، على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به . . على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا ، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع ، شذمة لا تعد خلافاً » ^(١) .

ويؤكد ابن حزم أن الإجماع على هذه المسألة منعقد منذ الصدر الأول ، وأن الخلاف فيها لم يظهر إلا في القرن الثاني ، مع متكلمي المعتزلة . وفي هذا يقول « فإن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن ﷺ ، يجري على ذلك كل فرقة في علمها ، كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدرية ، حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ ، فخالفوا الإجماع في ذلك ، ولقد كان عمرو بن عبيد^(١) يتدين بما يروي عن الحسن ويفتي به ، هذا أمر لا يجهره من له أقل علم »^(٢) وهكذا ، فالإجماع - في الحقيقة - منعقد على صحة العمل بخبر الواحد في سلف الأمة وخلفها ، لا ينقضه ولا يضره ما ظهر من تشويش خلال القرنين الثاني والثالث ، يقول ابن حزم : « وقد صح الإجماع من الصدر الأول كلهم ، نعم ومن بعدهم على قبول خبر الواحد »^(٣) .

السبب الثاني : 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 . ويكفي أن أشير إلى بعض المتقدمين الذين أشبعوا المسألة بيانا وإثباتا ، دون أن أرى أي دافع لإعادة الخوض في الموضوع وتفصيله ، خاصة وأن من عادي ألا أحرث في الأرض المحروثة .

ولعل الإمام الشافعي هو أول من اعتنى بالموضوع عناية مفصلة ومحررة . فقد تناوله في « الرسالة »^(٤) و « الأم » و « اختلاف الحديث » ، ثم تناوله الإمام البخاري في « الجامع الصحيح » من خلال تراجمه المركزة ، ومن خلال الأحاديث التي رواها ، والتي يستدل بها عادة في الموضوع ، وذلك في « كتاب أخبار الآحاد » . ثم نجد أبا الحسين البصري

(١) هو شيخ المعتزلة ، المتوفى سنة ١١٦ هـ .

(٢) الإحكام ١ / ١١٤ .

(٣) الإحكام ١ / ١١٤ .

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

« المتوفى سنة ٤٣٦ » يدافع مطولاً عن وجوب التعبد بخبر الواحد^(١). وهو معتزلي كما لا يخفى. ثم جاء الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣) فتناول الموضوع في غير واحد من كتبه^(٢)، 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^(٣).

وهناك عدد من العلماء خصوصاً هذه المسألة بكتب مستقلة، وخاصة من أهل القرنين الثالث والرابع، منهم عيسى بن أبان (ت ٢٢١) ألف (خبر الواحد)^(٤)، ولداود بن علي الظاهري (٢٧٠) كتابان في الموضوع: (خبر الواحد) و (الخبر الموجب للعلم)^(٥)، ومنهم علي بن موسى القمي الحنفي (ت ٣٠٥) له (خبر الواحد)^(٦). وللحافظ ابن عبد البر: (كتاب الشواهد في إثبات خبر الواحد).



(١) المعتمد ٩٨/٢، ١٣٨-١٣٩.

(٢) انظر: الكفاية في علم الرواية ٢٦-٣١، وكتاب الفقيه والمتفقه ٩٦-١٠٣.

(٣) انظر: الإحكام ١٠٩/١-١٣٨.

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

(٥) الفهرست لابن النديم ٣٠٥.

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

المبحث الأول

في التعديل والتجريح

حجر الأساس في عمل المحدثين بالتقريب والتغليب ، يتمثل ويتجلى في التعديل والتجريح ، فغير خاف أن أساس القبول والرد للأحاديث هو تعديل الرواة وتجريحهم ، والتعديل هو الحكم للراوي بالصفات التي تقتضي تصديقه فيما يروي ، والتجريح عكسه .

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

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

وقد نبه الإمام الشافعي على شيء من هذا التنوع والتقلب في أحوال الناس ، فقال : « وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح وأحرى أن يحضرها التقوى منها في أخرى ،

ونيات ذوي 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) .

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 أمرا 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 (أي القول بإفادة خبر لواحد للقطع) ، بشرط أن يكون فيه إمام مثل مالك وأحمد وسفيان ، وإلا فلا يوجب ، وحكى الشيخ أبو إسحاق في (التبصرة) عن بعض المحدثين ذلك في حديث مالك عن نافع عن ابن عمر ، وشبهه » ^(٢) .

ومن هذا الباب ، ما اعتبره الحاكم النيسابوري هو الدرجة الأولى من أنواع الصحيح ، وهو عنده « 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 » ^(٣) .

فأمثال هؤلاء 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 .

(١) الرسالة ص ٣٩٣ .

(٢) تدريب الراوي ١ / ٧٥ .

(٣) المدخل إلى كتاب الإكلیل (انظر : مقدمة شرح صحيح مسلم للنووي) ص ٢٧ .

ولكن من الناس من يتركى ويسمو حتى يشارف العصمة عدالة وضبطا .

غير أن هذا المستوى الذي يقارب الكمال حفظا وضبطا واستقامة قليل ، والناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة . وسائر الرواة تختلط أحوالهم على تفاوت في ذلك ، فيما بينهم ، وفي أنفسهم من وقت لآخر ، وها هنا 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 والزلل ، فهو المجرح المتروك . يقول الإمام الشافعي ~ : « فإذا كان الأغلب من أمره ظاهره الخير قُبِلَ ، 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 يَهْمُ والغالب على حديثه الوهم ، فهذا يترك حديثه » ^(٢) . ومثل هذا عن سفيان الثوري ، قال : « ليس 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 عن أصناف الرواة الذين ترك حديثهم ، فكان منهم : « مَنْ الغالب على حديثه المنكر أو الغلط » إلى أن قال : « فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك ، كان مهجور الحديث ، غير مقبول ولا مستعمل » ^(٤) .

(١) الرسالة ٤٩٣ .

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

(٣) الكفاية ص ١٤٤ .

(٤) مقدمة الصحيح ٥٦ - ٥٧ .

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

ولكن ما الحكم إذا كان ما يقع من الراوي من الأوهام والأغلاط كثيرا، ودون أن يصبح غالبا؟ فهل هو أيضا مقبول متجاوز عن أغلاطه وزلاته، ما دام الغالب عليه خلافتها؟ 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، أي ليست كثيرة. وهذا المعنى واضح في قول الخطيب: «باب فيمن رجع عن حديث غلط فيه، وكان الغالب على روايته الصحة أن ذلك لا يضره». فهو يتحدث عن غلط في حديث، ثم هو ممن يرجع عن غلطه. ومما يؤكد أن غلبة الصواب قد لا تكفي إذا كانت نسبة الغلط مرتفعة، قول الإمام الشافعي: «ومن كثر غلطه من المحدثين، ولم يكن له أصل كتاب صحيح لم نقبل حديثه، كما يكون من أكثر الغلط في الشهادة لم نقبل شهادته»^(١) كما أورد قولاً بنفس المعنى عن الحميدي. وهذا ما يفهم أيضا من كلام ابن الصلاح حيث يقول: «يعرف كون الراوي ضابطا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة - ولو من حيث المعنى - لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطا ثبتا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه»^(٢).

وعدم الاحتجاج بمن كثر غلطه هو مذهب يحيى بن سعيد القطان، وينسب إلى علي ابن المديني والبخاري^(٣)، وهو اللائق بهما.

وأما النووي فقد نسب إلى «الأئمة من أهل الحديث والفقه والأصول» القول «بأن

(١) الرسالة ٣٨٢.

(٢) علوم الحديث ٩٥ - ٩٦.

(٣) انظر: شرح العلل لابن رجب ١/ ١٠٥.

نظرية التقريب والتغليب

ضبط الراوي يعرف بأن تكون روايته غالباً كما روى الثقات ، لا تحالفهم إلا نادراً ، فإن كانت مخالفته نادرة لم يخل ذلك بضبطه ، بل يحتاج به ، لأن ذلك لا يمكن الاحتراز منه ، وإن كثرت مخالفته اختل ضبطه ، ولم يحتاج بروايته . وكذلك التخليط في رواياته واضطرابها ، إن ندر لم يضر ، وإن كثرت روايته ^(١) .

وقد يقال : هذا عدول منهم عن مبدأ التغليب ، حيث أسقطوا ضبط الراوي وردوا روايته مع أن الغالب عليه الضبط ، وأقول نعم ، عدلوا عن التغليب طلباً للتقريب ، وتمسكاً بالاحتياط التي يتطلبه المقام . أو لنقل : إنهم أخذوا بالتغليب ، ولكنهم يحرصون أن يكون التغليب قوياً ، وليس مطلق التغليب ، وبأي درجة كان ؛ لأن التغليب إذا كان ضعيفاً ، أو شكاً ألا يعطينا سوى حديث ضعيف .

على أن كثيراً من العلماء ومصنفي الحديث النبوي – وخصوصاً منهم الذين عنوا بتخريج الحديث الحسن – قد خرجوا أحاديث هذه الطبقة من الرواة ، ما دامت غلبة الظن حاصلة بصحة ما روه .

إلا أن هناك إشكالا يمكن إيراده هنا ، وهو أن اختبار الراوي في ضبطه ، بمدى موافقته أو مخالفته للثقات المعروفين بضبطهم (هل وافقهم غالباً ، أو خالفهم غالباً ، أو كثيراً ، أو نادراً) لا يتأتى إلا إذا كان الراوي كثير الرواية . أما إذا كان مُقلّاً كصاحب حديثين أو ثلاثة ، فإن هذا المقياس يكون قليل القيمة ، ولا يمكن الاعتماد عليه ، وهذا هو الشأن في جميع الاستقراءات . فكلما كانت الحالات المستقراة كثيرة ، أعطت حكماً قوياً ونتيجة موثوقاً بها . وكلما كانت قليلة ، تضاءلت قيمتها وتلاشت الثقة بتيجتها . فكيف يمكن – مثلاً – اعتبار الراوي ضابطاً لمجرد أنه روى ثلاثة أحاديث ، فوافق الثقات في حديثين وخالفهم في واحد؟

التغليب في تعديل المستور :

ومن صور التغليب في هذا المجال (مجال الجرح والتعديل) ، ما يتعلق برواية المستور « وهو عدل الظاهر ، خفي الباطن » ^(٢) . وقد اختلف في روايته بين القبول والرد ، ولجأ

(١) مقدمة شرح صحيح مسلم ص ٥٠ .

(٢) التعريف للنووي (انظر : تدريب الراوي للسيوطي ١/ ٣١٧) .

بعض العلماء إلى ضرب من التغليب العام ، فصرحوا بقبول رواية المستورين في الأعصر الأولى بناء على غلبة الصلاح والعدالة عليهم ، وذهبوا إلى رفض روايتهم في الأعصر التي غلب فيها الفساد على الناس .

يقول جلال الدين الخبازي : « والمستور كالفاسق ، لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته ، إلا في الصدر الأول ، لأن العدالة هناك غالبية » ^(١) قال النووي : « قال الشيخ ^(٢) : يشبه أن يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث ، في جماعة من الرواة تقادم العهد بهم وتعذرت خبرتهم باطنا » ^(٣) .

وقد أطلال الإمام الغزالي في إبطال قبول رواية المجهول والمستور ، ورد بقوة على من يعتبرون إسلام الراوي وإيمانه كافيا 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 يقينا » ^(٤) ، وقد رد ابن قدامة هذا القول بألفاظه ^(٥) .

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 : (أي قرن الرسول ﷺ وصحابته ﷺ ، وقرن التابعين ، وقرن أتباع التابعين) وإلى هذا يشير الأستاذ الدكتور فاروق حمادة بقوله : « ... وهذا (أي قبول رواية المستور) في القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية » ^(٦) أضف إلى هذا ما أشار إليه النووي في قوله السابق من أن الرواة المستورين الذين قبلت أحاديثهم كان قد تقادم العهد بينهم وبين علماء الجرح والتعديل فتعذرت خبرتهم باطنا ، فاكفني بصلاح ظاهرهم ، مع غلبة الصلاح على زمنهم ، وتزكية رسول الله ﷺ لقرنهم .

(١) المغنى في أصول الفقه ١ / ٢٠٢ .

(٢) يريد الحافظ الشيخ أبو عمرو بن الصلاح .

(٣) تدريب الراوي ١ / ٣١٧ .

(٤) المستصفى ١ / ١٥٩ .

(٥) روضة الناظر ١ / ٢٩١ .

(٦) المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل ٣١٣ .

المبحث الثاني

في التصحيح والتضعيف

علماء الحديث - وهم أشد الناس تعلقاً بالحديث النبوي، وأشدّهم غيرة عليه - لم تأخذهم العاطفة الحساسة، ولم تستول عليهم الغيرة الخادعة، وهم يتصدون لتمحيص الرويات وغربلتها، وفرز صحيحها من سقيمها. ولم تمنعهم هيبة الحديث، وهيبة نسبه إلى رسول الله ﷺ، لم يمنعهم ذلك 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 وتحريم البالغ، ولا حبهم لحديث رسول الله وغيرهم عليه، ولم يحملهم لا هذا ولا ذاك على الاغترار بنتائج ما حصلوه وادعاء العصمة لما قرروه، بل بقي حسهم النقدي متيقظاً حذراً، ومن ذلك أنهم لم يدعوا اليقين والقطع في كل ما صححوه وقبلوه، ولم يدعوا ذلك أيضاً في كل ما ضعفوه وردوه، بل وضعوا كلا في موضعه، ورتبوا كلا في مرتبته، بدقة لا مزيد عليها، وأمانة علمية عزّ نظيرها. ولنتأمل بعض أقوالهم في هذا الشأن.

يقول الحافظ أبو عمرو بن الصلاح: ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه أنه اتصل سنده، مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد، وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول. وكذلك إذا قالوا في حديث: إنه غير صحيح، فليس قطعاً بأنه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور والله أعلم^(١).

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

قال الإمام النووي في تعريف الحديث الصحيح : « وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة . وإذا قيل : صحيح ، فهذا معناه ، لا أنه مقطوع به ، وإذا قيل : غير صحيح ، فمعناه لم يصح إسناده » ^(١) .

ويضيف السيوطي في الشرح : « فقبلناه — أي الصحيح — عملاً بظاهر الحديث ، لا أنه مقطوع به في نفس الأمر ، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة ، خلافاً لمن قال : إن خبر 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 » ^(٢) .

وعرف الطيبي الحديث الصحيح بتعريفه المشهور ثم قال : « فما اجتمع فيه هذه القيود حُكم بصحته ، وما افتُقد فيه قيدٌ منها ، خرج عن أن يكون صحيحاً . وإذا قيل : إنه غير صحيح ، فمعناه لم يصح إسناده على الوجه المعتبر ، لا أنه كذب في نفس الأمر » ^(٣) .

فهذه عباراتهم تكاد تتطابق ألفاظها ، فضلاً عن التطابق التام في مضمونها ، وهي ناطقة صراحة بأن تصحيح الحديث أو تضعيفه ، إنما هو في الأصل حكم تغليبي أو تقريبي . يوضح هذا قولُ الحافظ ابن حجر : « وإن إصابة الظن بخبر الصدوق غالبية ، ووقوع الخطأ فيه نادر . فلا تترك المصلحة الغالبة خشية المفسدة النادرة ... » ^(٤) وقد تواترت عبارات المحدثين والأصوليين وغيرهم بهذا المعنى ، أي أن خبر الواحد الثقة يغلب ويقوى في 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 القصوى ، وهو الذي يُنزل منزلة اليقين . وقد تنضاف أسباب مقوية أخرى فيصير الخبر يقيناً حقيقياً . لكن الذي يعنيني الآن هو أخذ العلماء

(١) تدريب الراوي ١/ ٧٣-٧٦ .

(٢) تدريب الراوي ١/ ٧٣-٧٦ .

(٣) الخلاصة في أصول الحديث ٣٥-٣٦ .

(٤) فتح الباري ١٣/ ٢٣٥ .

بالتغليب في تصحيح الأحاديث وقبولها . فالتغليب عندهم معمول به بجميع درجاته . وللتذكير فإن التغليب هنا هو كل احتمال راجح . وأدناه ما يلي مباشرة درجة الشك (وهي تساوي الاحتمالين) ، وأعلاه ما يليه مباشرة اليقين التام . وبلغة الأرقام : هو كل احتمال زادت نسبته على خمسين من المائة ، ولم تصل إلى درجة مائة من مائة . والأسباب التي تجعل احتمالاً ما راجحاً أو مرجوحاً كثيرة جداً . وفيما يخص رجحان الصحة في الأخبار ، فقد جمع العلماء أسبابها واختصروها في خمسة أسباب ، هي شروط الحديث الصحيح المشهور ، وهي : العدالة ، والضبط ، والاتصال ، والسلامة من الشذوذ ، والسلامة من العلة . وترتفع درجة الصحة في 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 درجات الصحة تتفاوت في القوة بحسب تمكن الحديث من الصفات المذكورة التي تبني الصحة عليها ، وتنقسم باعتبار ذلك إلى أقسام يستعصى إحصاؤها على العادّ الحاصر » ^(١) وقال العلامة الطيبي : « وتتفاوت درجات الصحة بحسب قوة شروطه » ^(٢) .

على أن أسباباً 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 صحيحاً ، أو بكلمة أدق وأشمل ، يكون الحديث مقبولاً ، لأنه إما دخل درجة التغليب – على الأقل – وإما دخل في مراتب التقريب . هذا فضلاً عما إذا دخل درجة اليقين التام .

وأقف لأوضح بعض هذه الأسباب وتأثيرها على درجة الصحة في الحديث ، وخصوصاً 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

(١) التقييد والإيضاح ص ٢٢ .

(٢) الخلاصة ص ٣٦ .

مصطلح (التعديل) . فتعديل الرواة يدخل فيه - مع العدالة السلوكية - الحكم بضبطهم . يقابله التجريح ، الذي يُقصد به أيضا الأمران معاً . وعلى هذا فالتعديل ينطوي على شرطين من الشروط الخمسة ، هما : العدالة والضبط . وهما مرادي الآن بلفظ العدالة وزيادة العدالة . وهذا المزج بين الوصفين نجده عندما يذكر المحدثون ألفاظ التعديل ومراتبه . فنجد أعلاها عندهم ما كان بصيغة التفضيل ، كأوثق الناس ، وأضبط الناس ، وأصدق من رأيت ^(١) . وهكذا تمتزج أوصاف العدالة والضبط ، وتأخذ جميعها اسم التعديل ، تغليبا وتخفيفا ، كما فعلوه 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 العدالة على حد سواء . بل ذلك يختلف اختلافا متباينا فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : طرفاً أعلى في العدالة لا إشكال فيه ، كأبي بكر الصديق ، وطرفاً آخر ، وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ... وبينها مراتب لا تنحصر ... » ^(٢) .

وهذا ما جعل المحدثين - وخاصة منهم رجال الجرح والتعديل - لا يجدون حرجا في تصنيف الرواة العدول إلى طبقات حسب قوة عدالتهم وعلو منزلتهم . وكلما كانت مرتبة الرواة أعلى كانت درجة الحديث أصح وأقوى . ومن هنا كان تقسيمهم للأحاديث المعتمدة والمقبولة ، التي رواها عدول ، إلى مراتب عديدة . وأشهر ما في هذا الباب : تقسيمهم الحديث المقبول إلى صحيح وحسن . فالصحيح ما جاء عن طريق رواية من أعلى الدرجات عدالة وضبطا . والحسن ما جاء عن 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 وحسن) ، بل له مراتب

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

(٢) الموافقات ٩٠ / ٤ .

عديدة سآتي على ذكرها قريبا . وهذه الرتبة التي وضعها علماء الحديث للرواة ومروياتهم لها أثرها الكبير في كثير من المسائل . فيها يعرف الثقة بمن 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 أبا محمد بن 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 بها لا يجوز ، وترك ما لم يأمره الله تعالى بتركه ، وغلب ما لم يأمره الله عز وجل بتغليبه » ^(١) .

ولا أجدي بحاجة إلى مناقشة كلام ابن حزم ورأيه ، فحسبي أن المسألة بدهية ضرورية ، وحسبي أن الإجماع قائم عليها وعلى العمل بها ، ثم إن هذا البحث برمته يرد ما قاله .

وأما كون الخبر يتقوى كلما زاد عدد رواته ، فمسألة في غاية البدهية أيضا ، فليس خبر الواحد والاثني وخبر الثلاثة والأربعة ، وهكذا ، يقول أبو الحسين البصري المعتزلي : « وأما أن كثرة الرواة تحصل بها قوة الخبر ، فلأن الرواة إذا بلغوا حداً من الكثرة وقع العلم (أي اليقين) بخبرهم ، فكلمة قاربوا تلك الكثرة قوي الظن بصدقهم ، ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل ، وكذلك الكذب » ^(٢) .

ويوضح العلامة ابن عاشور ذلك فيقول : « الصحيح يغلب الظن بصدق نسبته إلى رسول ﷺ لحسن الظن برواته ، وفيه احتمال مرجوح جداً بأن يكون مكذوباً على رسول الله ﷺ ، والحديث الحسن دونه في الظن بصدق نسبته ، وفيه احتمال مرجوح بأن يكون مكذوباً ، فإذا كثرت طرق الحديث الصحيح وطرق الحديث الحسن ، فقد تزيد ظن الصدق بظنون مثله راجحة ، فيصير الصحيح قريبا من المتواتر ، ويصير الحسن قريبا من

(١) الإحكام ١/ ١٤٤ ، وانظر : ٤٤ / ٢ .

(٢) المعتمد ٢/ ١٧٩ .

الصحيح» ^(١).

وانطلاقاً من هذا التفاوت بين الرواة والروايات عدالة وعدداً، وضع العلماء الحديث الصحيح في مراتب عديدة أيضاً، بعضها أصح من بعض، وبعضها أولى من بعض ^(٢)، وإن كان المشهور منها هو التقسيم الثنائي (صحيح وحسن). ويأتي بعده التقسيم الرباعي وهو: صحيح لذاته، صحيح لغيره، حسن لذاته، حسن لغيره. قال في النخبة: «خبر الأحاد بنقل عدل تام الضبط، متصل السند، غير معلل، ولا شاذ: وهو الصحيح لذاته، وتفاوت رتبته بتفاوت هذه الأوصاف... فإن خف الضبط فالحسن لذاته. قال في الشرح: «وهذا أول تقسيم المقبول إلى أربعة أنواع، ولأنه إما أن يشتمل من صفات القبول على أعلاها أولاً.

الأول: الصحيح لذاته، والثاني إن وجد ما يجبر ذلك القصور - ككثرة الطرق - فهو الصحيح أيضاً، لكن لا لذاته (أي لغيره)، وحيث لا جبران فهو الحسن لذاته. وإن قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه، فهو الحسن أيضاً، لكن لا لذاته» ^(٣) (أي لغيره أيضاً).

وهناك الاصطلاحات التي استعملها الإمام الترمذي للدلالة على حالات ومراتب أكثر دقة وتمييزاً، منها قوله: حسن صحيح، وحسب تفسير ابن حجر فإن هذا الاصطلاح عند الترمذي يردُّ على معنيين، في حالتين. المعنى الأول يريد به أن الحديث (صحيح أو حسن) أي بين صحيح وحسن، وهذا في حالة إذا ما كان مروياً بسند واحد، وبعض رواته تتردد منزلته عند العلماء بين منزلة رواية الصحيح ومنزلة رواية الحسن، فنتج عن هذا أن الحديث نفسه بقي متردداً بين أن يعد صحيحاً أو يعد حسناً.

«وعلى هذا فما قيل فيه: حسن صحيح دون ما قيل فيه: صحيح، لأن الجزم أقوى من التردد» ^(٤).

(١) تحقیقات وأنظار ص ٨٧ - ٨٨.

(٢) نزہة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص ١٨ - ٢٤.

(٣) نزہة النظر بشرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، ص ١٨ - ٢٤.

(٤) المرجع السابق ص ٢٥.

والمعنى الثاني يريد به أنه الحديث صحيح وحسن معا ، ويكون هذا في حالة رواية الحديث بسنتين 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 تقوي » ^(١) . وهذا المعنى الثاني لاصطلاح الترمذي سبق للحافظ ابن الصلاح أن نبه عليه ووضحه في مقدمته ^(٢) .

وللحاكم النيسابوري ترتيب مختلف ، راعى فيه اعتبارات أخرى ، وجعل بمقتضاه الحديث الصحيح عشرة أقسام ، منها خمسة أقسام متفق عليها بين العلماء ، وخمسة أقسام مختلف فيها . وأكتفى بذكر الخمسة المتفق عليها منها ^(٣) وهي مرتبة 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 ، إلا أن راويه 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 . ١. هـ .

وهناك مرتبة أخرى توضع عادة في أعلى طرفي الصفحة ، وهي مرتبة الحديث المشهور . وهو ، حسب بعض تعاريفه ، ما كان خبر واحد في بدايته ، ثم تواتر بعد ذلك . أو هو —

(١) نفسه ص ٢٥ - ٢٦ .

(٢) انظر : التقييد والإيضاح ص ٥٩ .

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

حسب تعريف آخر له - ما لهُ 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 نوعاً من أنواع الأحاد وإن كان قريباً 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 العسقلاني : الصالح ، والمضعف ، ثم الضعيف . قال : « والصالح دون الحسن ... والمضعف ما لم يُجمَع على ضعفه ، وفي البخاري منه . والضعيف ما قصر عن درجة الحسن ... »^(١) ، وكأن الصالح والمضعف لم يقصرا عن درجة الحسن لولا قوله من قبل والصالح دون الحسن . أو لنقل - بتدقيق أكثر - إن (الصالح) هو أدنى درجات الحسن ، فهو أقرب شيء إلى الضعيف ، أما المضعف فهو المتردد بين الحسن والضعيف ، كتردد (الحسن الصحيح) بين الصحة والحسن ، حسب اصطلاح الترمذي ، على ما تقدم بيانه .

وإذا كان الضعيف - في أعلى درجاته - هو ما استوى ظن صدقه وظن كذبه ، كما يقول ابن عاشور^(٢) ، فإن كل ما ارتفع فوق درجة الضعيف يكون قد دخل في دائرة الرجحان ، وكل راجح مقبول ، إلا أن يصطدم بما هو أرجح منه . وكل هذا قائم على التغليب والتغالب ، يقول الخطيب البغدادي : « ومعلوم أن الظن يقوى بعضه على بعض عند كثرة الأحوال والأمر المقوية لغلبته ، فصح بذلك تقوية أحد الخبرين على الآخر بوجه من الوجوه ، فتارة بكثرة الرواة ، وتارة بعدالتهن وشدة ضبطهم ، وتارة بما يعضد أحد الخبرين من الترجيحات ... »^(٣) .

وهكذا يتجلى قانون التغليب والتغالب في أتم صورته وأدقها ، حتى إنني لأتخيل - حين أقرأ تدقيقات المحدثين ، وترتيبهم للرواة والمرويات ، ترتيباً يزيد وينقص ، ويعلو وينزل ،

(١) إرشاد الساري ٨ / ١ .

(٢) تحقيقات وأنظار ص ٨٧ .

(٣) الكفاية ٤٣٤ .

كلما وُجد ما يقتضي ذلك - أتخيل أحدهم وأمامه الميزان ، وهو يدقق في الموزونات وبقيد أوزانها . وكلما انضاف إلى أحد الموزونات شيء ، أو كلما سقط منه شيء ، ظهر أثره في كفتي الميزان أو في عدّاده ، وظهر أيضا في تقييدات الوزّان ، ألا ترون أن الراوي يوزن فإذا هو عدل ضابط ، ثم تكتشف مخالفاته للثقات فتنزل عدالته ، ثم يطرأ عليه النسيان فينزل وزنه أكثر ، وقد يحدث العكس فيرتفع ثم يرتفع . وهكذا في المرويات : يوزن الحديث فيخرج صحيحا ، ثم توضع معه أو ضده عناصر أخرى ، فإذا به يرتفع وزنه حتى يعد متواترا أو كالمتواتر ، أو ينقص وزنه فإذا هو شاذ أو معلل ، وقد يوزن الحديث فإذا هو ضعيف ، وبإضافة عناصر أخرى في كفته يصير حسنا أو صحيحا ، وهو الضعيف المنجبر ، أو المعتضد ، وهكذا .

إن هذا ليذكرني بقوله ﷺ : ﴿ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴾ [الرحمن: ٩] فأقول : إن هؤلاء القوم قد التزموا به ، فنصبوا الموازين الصحيحة الدقيقة ، ووزنوا بالقسط ، ووضعوا كُلاً في موضعه ، وأعطوا كل ذي حق حقه ، وكل ذي حكم حكمه ، وكل ذي وزن وزنه .



المبحث الثالث

خبر الواحد ماذا يفيد ؟

أي : هل يفيد اليقين التام بمضمونه؟ أم يفيد درجة قريبة من اليقين ، أم يفيد مجرد الظن الغالب؟ وبعبارة أخرى : هل يفيد القطع أم الظن؟ أو بالعبارة الأكثر استعمالاً : هل يفيد (العلم) أولاً يفيده ؟

هذه القضية اشتد فيها الخلاف وحمي وطيسه بين العلماء ، من محدّثين وأصوليين ومتكلمين . وشابّ التباحث فيها شيء من الانفعال والنظر العاطفي ، فدبت العصبية واتسعت الهوة في الموضوع . ومما زاد الموضوع تعقيداً 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 ينبغي التقييد ، والتعميم حيث ينبغي التخصيص . وتجد الأدلة توضع في غير موضعها ، وتحمل أكثر من حملتها .

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

١- مذاهب العلماء في 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 هذا قول كذا ، ومن مثبت عكسه ... !

وهذا التضارب حتى في مجرد نقل مذاهب العلماء في المسألة ، إنما هو انعكاس لما أشرت إليه من الآفاق التي شابت البحث في المسألة . وأسرد فيما يلي بعض ما حُكي عن

مذاهب العلماء في إفادة خبر الواحد . وأبدأ بابن حزم ، باعتباره من أقدم المتوسعين في الموضوع ، وباعتباره صاحب موقف شهير ، أصبح ركنا في الخلاف الدائر فيه .

قال أبو محمد : قال أبو سليمان^(١) ، والحسين بن علي الكرايسي ، والحارث بن أسد المحاسبي ، 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) .

وفيا قصر ابن حزم القول بإفادة خبر الواحد للعلم على علماء محددين ساهم بأسمائهم ، نجد ابن القيم يجعل القول بإفادة العلم قولاً مجمعا عليه ، ولم يخرقه إلا الشواذ وبعض المتأخرين ، يقول : « فهذا الذي 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 والشافعي وأصحاب أبي حنيفة ... »^(٤)

ثم ضم إلى هذه القائمة الإمام أحمد وغيره^(٥) .

وتعرض السيوطي لذكر القائلين بأن خبر الواحد يوجب القطع ، فقال : « ... حكاه ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث ، وعزاه الباجي لأحمد ، وابن خويز منداد لمالك ، وإن نازعه فيه المازري بعدم وجود نص له فيه ، وحكاه ابن عبد البر عن حسين الكرايسي ، وابن حزم عن داود »^(٦) .

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

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

(٣) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١١٩ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٢ .

(٥) نفسه ص ٣٦٣ .

(٦) تدريب الراوي ١/ ٧٥ .

وعلى خطا ابن القيم سار الدكتور عمر سليمان الأشقر ، فاعتبر أن القول بإفادة الأحاد العلم « هو قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد ... »^(١) .

وأنقل إلى القول المقابل ، وهو أن خبر الواحد يفيد الظن ، وعبارة أخرى : يفيد العمل دون العلم . وهو القول الذي شنع عليه ابن القيم ، فقصر نسبته إلى الفرق الضالة وبعض المتأخرين الذين لا سلف لهم فيه . غير أن التتبع المحايد ، والعرض المنصف لأقوال العلماء في المسألة ، يعطي خلاف هذا بكثير . وهذه بعض تلك الأقوال ، مع التركيز على القديم منها :

ففي أصول الشاشي الحنفي (المتوفى عام ٣٤٤) : « حكم خبر الواحد أنه يوجب العمل به ، ولا يوجب العلم ، لا علم اليقين ، ولا علم طمأنينة »^(٢) .

ونص عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩) على أن « أخبار الأحاد إذا صح إسنادها ، وكانت متونها غير مستحيلة ، موجبة للعمل بها دون العلم »^(٣) .

وقال أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦) : « قال أكثر الناس : أنه لا يقتضي العلم »^(٤) . ومعتمدي في هذا القول ليس رأي أبي الحسين - فهو معتزلي يسهل على المعارض الطعن فيه وفي رأيه - وإنما إخباره عن « أكثر الناس » . ولكي لا يطعن أحد حتى في خبره ، ها هو خبر إمام محدث ، وهو ابن حزم . وابن حزم ، كما هو معلوم ، أشد القائلين بإفادة أخبار الأحاد للعلم اليقيني ، ومع ذلك فهو يقرر الحقيقة بنزاهة فيقول : « وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين ، وجميع المعتزلة والخوارج : إن خبر الواحد لا يوجب العلم »^(٥) ولا شك أن ابن حزم وهو متوفى سنة ٤٥٦ ، يخبر عن سبقه .

وهذا الباجي - المحدث الأصولي الفقيه ، معاصر ابن حزم ومناظره الشهير ، المتوفى

(١) أصل الاعتقاد ص ٢٧٤ .

(٢) أصول الشاشي ص ٢٧٤ .

(٣) الفرق بين الفرق ٣١٣ .

(٤) المعتمد ٩٢/٢ .

(٥) الإحكام ١١٩/١ .

سنة ٤٧٤ - يقول : « وأما أخبار الآحاد : فما قَصُرَ عن التواتر ، وذلك لا يقع به العلم ، وإنما يغلب على ظن السامع له صحته ... »^(١) .

وهذا الشيرازي (ت ٤٧٦) يقول بصيغة الجزم « أخبار الآحاد لا توجب العلم » ، ولا يحكي القول بإفادة العلم إلا عن « بعض أهل الظاهر ، وبعض أصحاب الحديث »^(٢) .

وأقف عند هذا الحد ، حتى لا أصل إلى (الأصوليين المتأخرين) كالجويني والغزالي ومن بعدهما . غير أنني أضيف اثنين من كبار المحدثين - دون أن أتجاوز الفترة الزمنية السابقة - وهما : الحافظان الجليلان : الخطيب البغدادي ، وابن عبد البر (المتوفيان سنة ٤٦٣) .

فأما الخطيب البغدادي فقد قدمت له قبل قليل نصا يتحدث فيه عن ظنية الأخبار ، وأن بعض الأخبار يتقوى ويرجع 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 يُقطع به ... »^(٣) .

وأما ابن عبد البر فذكر الخلاف في المسألة ، وأن « الذي عليه أكثر أهل العلم : أنه يوجب العمل دون العلم »^(٤) ، 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 ... »^(٥) .

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 ،

(١) الإشارات بهامش شرح الورقات ص ٥٣ .

(٢) التبصرة ٢٩٨ ، وشرح اللمع ٥٧٩ / ٢ .

(٣) الكفاية ٤٣٢ .

(٤) التمهيد ٧ / ١ .

(٥) التمهيد ٨ / ١ .

ويستحث على التمهيد والتحقيق ، خصوصا وأن تحقيق هذه المقدمة ، يسهل تحقيق الصواب في جوهر المسألة ، ألا وهو : إفادة خبر الواحد .

مذاهب الأئمة الأربعة :

وأبدأ التحقيق في هذه المسألة (أي مذاهب العلماء في إفادة خبر الواحد) ، بتحقيق مذاهب الأئمة الأربعة في الموضوع ، نظرا لوزنهم ومكانتهم من جهة ، ونظرا لتقدمهم الزمني من جهة أخرى ، مما يضيفي 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 » عموما ، ونسبة مالك خصوصا إلى القول بإفادة خبر الواحد العلم . كما لا يسعني أن أعول على ما قاله صاحب (فواتح الرحموت) من أن « الأئمة الثلاثة ^(١) على أن خبر الواحد ... لا يفيد العلم مطلقا » ^(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 تُؤهّنها ثبوتا ودلالة ، وهي :

١ - ابن حزم لما ذكر القائلين بإفادة الخبر العلم ، ذكرهم بصيغة الجزم ، وعطف بعضهم على بعض بعبارة واحدة ، وعقب على قولها 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 ، وتؤكد هذه الدلالة من كون ابن حزم كرر القول مرتين بنفس الطريقة ^(٣) .

٢ - النقل عن ابن خويز منداد مختلف ومضطرب ، ففي بعض النقل - كما تقدم - أنه يسند 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

(١) هم أبو حنيفة ومالك والشافعي .

(٢) فواتح الرحموت ، بهامش المستصفى ١٢١ / ٢ .

(٣) الإحكام ١٠٨ / ١ ، ١٠٩ .

الحافظ ابن عبد البر^(١)، أما الباجي فقد نسب هذا القول لابن خويز منداد نفسه^(٢)، 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 رأي لمخرجه، فنسبته إليه لا تعدو الحقيقة. فهذان محدثان فقيهان مالكيان يلتقيان في أن ما قاله ابن خويز منداد، إنما هو فهمه وتخرجه، وليس قولاً للإمام مالك. ولهذا لم يتردد القاضي عياض في اعتبار قول ابن خويز منداد من اختياراته وتأويلاته التي خالف فيها المذهب في الفقه والأصول^(٣).

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 عندي لإبطال النسبة إلى مالك، فلست أريد بهذا أن أنسب إليه القول المعاكس، كما فعل صاحب (فواتح الرحموت) فعندي أن النسبتين معا تكلف وتعسف.

أما مذهب الإمامين الشافعين وأحمد، فيحسن قبل ذكره، التذكير بمعاني مصطلح العلم^(٤) 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 تحتل النقض، وهو المعنى الذي يدور حوله الخلاف في مسألتنا: هل يفيد خبر الواحد العلم؟

(١) التمهيد ١/٨.

(٢) الإشارات ٥٣.

(٣) ترتيب المدارك ٧/٧٧.

(٤) راجع مبحث المصطلحات، أول هذا الكتاب.

وأعود بعد هذا التذكير إلى موقف الإمامين الشافعي وأحمد من 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 لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة ، فهذان السبيلان اللذان يُشهد 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 » ^(١) .

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 فيه علم دونه درجة ، وهو العلم الذي يحتمل فيه وقوع الغلط ، « وهو الحق في الظاهر » . والأول يتمثل في نصوص القرآن والسنة المتواترة ، والثاني يتمثل في خبر الخاصة ، أو السنة الفردية ، وهو خبر الواحد .

ومما يؤكد أن العلم عنده ليس محصوراً في اليقنيات ، أنه أدخل فيه حتى ما يتوصل إليه بالقياس . وهو أدنى منزلة من خبر الواحد الذي هو حق في الظاهر . لأن القياس « حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء » ، إلا من اقتنع بقياسه وتابعه عليه .

وهذا لا يمكن القول بأن العلم عند الشافعي هو اليقين ، كما أصبح عليه الاصطلاح الكلامي والأصولي فيما بعد ، فإذا سُمي ما يستفاد من خبر الواحد علماً ، فهو كتسميته ما يستفاد بالقياس علماً ، وإن كان الخبر أوثق وأعلى منزلة من القياس ، والعلم المستفاد من خبر الواحد - كما صرح في هذا النص ، وفي مواضع كثيرة من كتبه - هو العلم ظاهراً والحق ظاهراً . وهذا ما عبر عنه اللاحقون بالظن ، كما سيتضح قريباً .

وها هو نص آخر له يؤكد ما سبق ويجليه أكثر ، قال : « ... نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها ، الذي لا اختلاف فيها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد ، لا يجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق في الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث » ^(١) .

وهو لأجل هذا يجيز لمن وجد سبباً يدعوه إلى الشك في خبر الواحد ، أن يشك ويثبت ويطلب ما يزيل شكه ، فبعد أن ذكر اعتماد النبي ﷺ على الآحاد في نشر دعوته وتبليغ كتبه إلى ولاته ، وإلى ملوك الأرض ، قال : « لو شك ^(٢) في 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 في واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استُتيب » ^(٤) .

وليس معنى هذا أن لكل واحد أن يشك في أي خبر من أخبار الآحاد ، بل الأصل في خبر الواحد - إذا كان عدلاً ثقة - أنه يجب قبوله والعمل به ، دون التفات إلى الاحتمال النظري الممكن ، الذي لا يسنده أي دليل واقعي ، يقول الإمام : « ولو شك في هذا شك لم نقل له : تب ، وقلنا له : ليس لك - إن كنت عالماً - أن تشك ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول ، وإن أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من

(١) الرسالة ٥٩٩ .

(٢) أي المرسل إليه .

(٣) الرسالة ٤١٩ .

(٤) الرسالة ٤٦٠ .

صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم » ^(١) .

يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة : « ... وبهذا تراه يضع الأمور في مواضعها ، فهو يجعل خبر الآحاد 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 الآحاد ، وفي ضوء استعماله لمصطلح العلم ، الذي يعني 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 : (أي الحديث) بصدق المحدث عندنا ، وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد؟ قال : نعم : قلت : وعلمنا أن النبي ﷺ قاله عَلِمْنَا بأن من سمينا قاله؟ قال : نعم . قلت : فإذا استوى العلمان من خبر الصادقين ، فأيهما كان أولى بنا أن نصير إليه : أخبر 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 ، وأي علم يفيد خبر الواحد ، وهو ما سكت عنه ابن القيم .

(١) الرسالة ٤٦١ .

(٢) الشافعي ، ص ٢٢٥ .

(٣) كتاب اختلاف مالك والشافعي ، ضمن كتاب (الأم) ٧/١٩٣ ، وقد أدخلت بعض التصحيحات على

النص اعتمادا على ما في مختصر الصواعق المرسلة ، لابن القيم ، ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢/٣٦٤ ، ٣٦٥ .

كما رأينا معنى العلم في اصطلاح المتكلمين والأصوليين وهو الذي يدور حوله النقاش والخلاف في مسألتنا . فلم يبق مجال للالتباس والاختلاف في موقف الإمام الشافعي من هذه القضية .

أما الإمام أحمد ، فيجعله بعض العلماء من القائلين بإفادة خبر الواحد للعلم . ويجعله آخرون على عكس هذا ، ويرى آخرون أن خبر الواحد يفيد عند العلم إذا انضمت إليه القرائن المؤيدة . وتروى عنه روايات في الموضوع ، تتسم بالاضطراب ، كما أنها ليست صريحة في الدلالة على المقصود . وقد قام الدكتور محمود الخالدي بتقصي هذه الروايات والنقول ، وبَيَّنَ آفاتِها المتمثلة في الاضطراب والاحتمال ، وذلك في بحثه (مدة إفادة أحاديث الآحاد في مناهج الاجتهاد)^(١) .

غير أني أريد أن أقف عند النصين اللذين أوردهما عنه ابن القيم وهما : « وقال أحمد في أحاديث الرؤية^(٢) : نعلم أنها حق ، ونقطع على العلم بها . وكذلك روى المروزي قال : قلت لأبي عبد الله : ها هنا اثنان يقولان : إن الخبر يوجب عملا ، ولا يوجب علما ، فعابه وقال : لا أدري ما هذا »^(٣) .

والملاحظ أن القطع الذي صرح به الإمام أحمد في قوله الأول ، لا يتعلق بمجرد خبر واحد ، بل يتعلق بأحاديث كثيرة تفيد رؤية الله ﷻ 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 . وفوق هذا كله ، فإن معناها المشترك قد نطق به القرآن الحكيم كما هو معلوم . 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

(١) البحث منشور في العدد الثامن من (مجلة دار الحديث الحسنية) .

(٢) أي : رؤية الله تعالى يوم القيامة .

(٣) مختصر الصواعق ٢ / ٣٦٣ .

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 المتأخر بأن العلم يعني اليقين ، بينما كان المتقدمون يعتبرون علما كل ما دل عليه دليل معتبر ، ولا يذهب بهم التفلسف إلى البحث عن الاحتمالات 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 اشتهاره . ويدل على غرابته وجدته أيضا ، قول الإمام أحمد : لا أدري ما هذا ، مما يدل على أن هذا القول غير معروف وليس له معنى واضح لدى أهل العلم .

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 عنوانه اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الاحتمال .

بقي أن القول بإفادة خبر الواحد العلم بنفسه ، نُسب إلى الحارث المحاسبي ، والحسين الكرابيسي ، كما مر قريبا في بعض النقول . غير أن أحدا لم ينقل لنا قولاً بلفظه لكل من الرجلين ، مما يجعل التحفظ على ما ينسب إليهما مشروعا . وأكثر من هذا ، فقد ذكر غير واحد من العلماء عن الكرابيسي 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 : إنه يوجب العلم الظاهر والعمل جميعا ، منهم الحسين الكرابيسي وغيره » ^(١) .

وإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر ، هو قول الإمام الشافعي كما تقدم صريحا في نصوص كلامه . فإذا علمنا أن الكرابيسي تلميذ للشافعي ، أصبح واضحا ومؤكدا أنه قال بما قاله شيخه وإمامه .

والعلم الظاهر عند الشافعي والكرابيسي ، هو ما اصطلاح عليه فيما بعد بالظن ، قال

نظرية التقريب والتغليب

أبو الحسين البصري ، وهو يحكي المذاهب في إفادة خبر الواحد : « وحكى عن قوم أنه يقتضي العلم الظاهر ، وعنوا بذلك الظن » ^(١) ، وقال الغزالي : « وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يُسمى الظن علماً ، ولهذا قال بعضهم : يورث العلم الظاهر ، والعلم ليس له ظاهر وباطن ، وإنما هو الظن » ^(٢) .

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 ^(٣) فيه البتة الكذب ولا الوهم » ^(٤) .

ويؤكد في نص آخر أنه « قد ثبت يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به ، موجب للعمل والعلم معا » ^(٥) . ثم يعيد التأكيد بتعبير أقوى وأوضح « أن خبر الواحد العدل عن مثله مسنداً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع على مغيبه » ^(٦) .

وحتى يغلق كل باب للخلل أو التناقض في موقفه ، ذهب إلى القول بعصمة رواية الحديث فيما رواوا ، قال : « فإن قالوا : فإنه يلزمكم أن تقولوا : إن نقله الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها ، وإن كل واحد منهم معصوم في نقله ، من تعدد الكذب ووقوع الوهم منه ، قلنا لهم : نعم ، هكذا نقول ، وبهذا نقطع ونبت » ^(٧) .

وانتقد بشدة وبسخرية القول بإفادة خبر الواحد للعلم الظاهر فقال : « وقال بعضهم

(١) المعتمد ٩٣/٢ .

(٢) المستصفى ١/١٤٥ .

(٣) أي لا يمكن .

(٤) الأحكام ١/١٢١ .

(٥) الأحكام ١/١٢٤ .

(٦) الأحكام ١/١٢٥ .

(٧) الأحكام ١/١٣٠ .

إذ انقطعت به الأسباب : خبر الواحد يوجب علماً ظاهراً . قال أبو محمد^(١) : وهذا كلام لا يعقل ، وما علمنا علماً ظاهراً غير باطن ، ولا علماً باطناً غير ظاهر . بل كل علم يُثَبِّتُ ، فهو ظاهر إلى من علمه ، وباطن في قلبه معاً ، وكل ظن لم يُثَبِّتْ فليس علماً أصلاً ، لا ظاهراً ولا باطناً ، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله تعالى^(٢) .

ومثل هذا الموقف الحاسم الجازم بكون خبر الواحد العدل ، يفيد بنفسه علماً قطعياً يقينياً ، باطنه كظاهرة ، لا نكاد نجده عند غير ابن حزم . فحتى بقية أعلام الظاهرية ، نجد حكاية أقوالهم تتردد بين الإبهام والاضطراب . فالإمام الأول للظاهرية داود بن علي ، ينسب إليه ابن حزم مثل قوله^(٣) ، 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^(٤) - 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^(٥) .

وينسب مثل هذا إلى ابن داود^(٦) .

وبعض العلماء يكتفون بنسبة القول بإفادة الأحاد العلم إلى الظاهرية ، أو إلى بعض الظاهرية ، دون تسمية ولا تفصيل^(٧) .

وهكذا لا يتحصل في أيدينا عند التمهيص والاختبار ، إلا قول واحد ، ثابت النسبة إلى صاحبه ، صريح حاسم ، يعتبر خبر الواحد العدل إلى رسول الله ﷺ لا يكون إلا قطعياً ، وهو قول ابن حزم . وأما غيره من العلماء ، فهم ما بين قائل بخلاف هذا ، بغض

(١) يعني نفسه.

(٢) الإحكام ١٢٧/١ - ١٢٨ .

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

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

(٥) الإحكام للآمدي ٢/٧٥ ، والتبصرة ٣٠٣.

(٦) الإحكام للآمدي ٢/٧٥ ، والتبصرة ٣٠٣.

(٧) الإحكام للآمدي ٢/٤٩ ، والمعتمد للبصري ٢/٩٢.

النظر عن درجة الخلاف ومحله ، 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 ، والعلم بمعنى اليقين الذي لا يمكن أن يتطرق إليه الخلط أو الاحتمال بحال من الأحوال ، بحيث يكون ظاهره وباطنه شيئاً واحداً .

وقصر « العلم » على المعنى الثاني ، إنما هو اصطلاح طارئ ، لا نجده عند المتقدمين ، وخصوصاً 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 يعني بالعلم اليقين التام ، وإلا فإن إيجاب العمل لا يتصور أن يكون بغير علم أصلاً ، ولا يمكن لأحد أن يوجب عملاً شرعياً بدون علم وبدون حجة . فلم يبق إلا أن مراد القائل بالعلم ، معناه الاصطلاحي الطارئ .

ومما يؤكد أن العلم لم يكن مقصوراً عند المتقدمين على اليقين الذي لا يحتمل الخلط ، ما قدمته عن الشافعي من تفرقه بين علم الإحاطة الذي هو حق في الظاهر والباطن ، ودرجات 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 راجحاً غالباً بمقتضى الدلائل والأمارات وارد في القرآن الكريم ، كما في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] ،

فالله تعالى سمى المستنبطات علما ، مع أن أكثرها اجتهادات ظنية . وكما في قوله سبحانه على لسان إخوة يوسف : ﴿يَتَابَانَا إِنْكَ أَبْنَاكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ [يوسف: ٨١] .

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 بأي وجه حصل العلم بها ، فإن الشهادة مرتبطة بالعلم عقلا وشرعا ، فلا تسمع إلا ممن علم ... » ^(١) . ولا يجادل أحد في أن الشاهد إذا شهد بما علم ، يمكن في علمه وشهادته الغلط ، ويمكن ذلك في الشاهدين وأكثر ، كما وقع لإخوة يوسف . ومع هذا فالشهادات إذا استندت إلى الحواس ، وإلى ظاهر الحال ، وإلى الأمارات القوية ، هي ضرب من العلم . ونسبة قليلة أو نادرة من الغلط لا ترفع عنها صفة العلم . وهذا لا ينفي وجوب التحري والاحتياط ، ولكن التحري والاحتياط أيضا لا ينفيان احتمال الغلط ، مثلما أن احتمال الغلط لا ينفي صفة العلم عن الشهادات والأخبار إذا صدرت عن العدول الموثوقين .

ومثل هذا الاستعمال للعلم نجده أيضا في قوله تعالى : ﴿يَتَابَتَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَهُمْ الْمَوْتُ مِنْهُمَا جَزَاءٌ فَاَمْتَحَنُوهُنَّ اللَّهُ ءَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ .

[المتحنة : ١٠]

والعلم بإيمانهن ، إنما كان ينبني على تصريحهن وظاهرهن ، فهو علم ظني ترجيحي ليس إلا .

فهذا هو معنى العلم في الاصطلاح الأول ، يدخل فيه ما كان عن إحاطة ويقين تامين ، ويدخل فيه ما كان عن تقريب وتغليب ، إذا انبنى على الأدلة المعتمدة في بابها ، وهكذا فالقرآن علم ، والسنة المتواترة علم ، وأخبار الآحاد الثقات علم ، والاستنباطات الراجحة بأدلتها علم ، ومقتضيات القياس الصحيح علم ، وشهادة الشهود علم ،

(١) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٤٥ .

والتجربة الصحيحة المطردة علم .

ولكن العلم ليس درجة واحدة في جميع هذه الحالات ، بل هو علم فوق علم ، وعلم دون علم ، كما نبه على ذلك الإمام الشافعي ، واعترف به ابن القيم ، حيث عقب على قول الشافعي بقوله : « وهذا حق ، فإن العلم يتفاوت في القوة والضعف » ^(١) .

ثم ظهر المتكلمون والمتكلفون ، فغيروا معنى العلم وضيقوا مدلوله ، وأصبح عندهم محصورا فيما كان قطعيا يقينيا لا يمكن تطريق الاحتمال إليه بوجه من الوجوه ، وبأي درجة من الدرجات . وكما تقدم عن أحمد نكري ^(٢) : « وهم لا يطلقون العلم إلا على اليقين » . وبعد أن غلب علم الكلام على الحياة العلمية والفكرية ، غلبت استعمالاته واصطلاحاته ، ومنها استعماله للفظ العلم ، فساد هذا الاستعمال واستقر مدلوله ، خاصة عند الأصوليين المتكلمين ، وأخذوا يحاربون ويستنهجون التفريق بين علم وعلم ، واعتبار ما سوى اليقين علما . وهذا واضح في قول أبي الحسين البصري والغزالي ، المذكورين قريبا .

وأوضح منهما قول الأمدى : « ... لا نسلم تصور التفاوت بين العلوم ، من حيث هي علوم ، بزيادة لا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعا ، ولو لم تكن كذلك لما كانت علوما ، بل ظنونا » ^(٣) .

فلما نشبت معركة (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) اختلط فيها الحابل والنابل ، فهذا يقصد العلم بمعناه العام ، فيثبت أن خبر الواحد يفيد . وكيف لا يفيد ورسول الله ﷺ قد اعتمد الآحاد واعتمد عليهم فيما لا يحصى من أمور الدين ، كما هو مبين في مواضعه؟ وكيف لا تفيد أحاديث الآحاد العلم وقد رواها العدول الثقات ، من صحابة أجلاء ، وتابعين فضلاء ، وخيار بعد خيار؟

بينما الآخر يقصد بالعلم اليقين المعصوم من أي خلل أو زلل ، فهو يقصد معنى خاصا للعلم ، ويجد أنه لا يتحقق في خبر الواحد ، لأن خبر الواحد غير معصوم من احتمالات

(١) مختصر الصواعق ٢/٣٦٦ .

(٢) راجع مبحث المصطلحات .

(٣) الإحكام ٢/٥٣ .

الخلل ، مهما قلّت ومهما بعدت .

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

أي خبر واحد يعنون؟

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

وبشيء من التفصيل والتوضيح أقول : إن خبر الواحد – حسب تعريفه المشار إليه – يشمل الخبر الذي يرويه الفرد الواحد ، ويشمل الخبر الذي يرويه الاثنان والثلاثة ، وربما أكثر ، ويشمل الخبر الذي يرويه مطلق العدل الثقة ، ويشمل ما يرويه كبار الصحابة والأئمة والحفاظ ، ويشمل الخبر المشهور والخبر المغمور ، ويشمل الخبر المتلقى بالقبول ، والخبر المتلقى بالنزاع والأخذ والرد ، ويشمل الخبر الذي لا إشكال في مضمونه والخبر المشكل أو المعارض ، ويشمل الخبر المسمى حديثا صحيحا والخبر المسمى حديثا حسنا .

والخلط كل الخلط أن نناقش : (خبر الواحد هل يفيد العلم؟) ، وندخل كل هذه الأصناف ، ونصدر الحكم عليها بالإثبات أو بالنفي ، على قدم المساواة ، لمجرد أن التعريف الواسع لخبر الواحد يشملها ، إن من بدهيات البحث العلمي أن نفرق بين المختلفات ونجمع بين المتماثلات ، ولكن كثيرا ممن خاضوا في مسألتنا لم يفعلوا هذا ، أو لم 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 المحتفّ 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 التفريقين 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 - أو بما لا يفيد العلم - 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 الآحاد وما تضمنه من أحكام في مختلف أبواب الدين ، ولا يقول أحد في هذا السياق : إن ما تضمنه أخبار الآحاد ليس بعلم . ومن هنا لا أكون مبالغا إذا قلت : إن الإجماع على وجوب العمل بأخبار الآحاد ، 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 يقتضي تقسيم أخبار الآحاد وتمييز مراتبها ، تجنبنا للوقوع في الخلط واللبس .

أ - خبر الواحد المجرد : وأعني به ما رواه العدول واحدا عن واحد ، ولا زائد على هذا ، أي لم يروه لا اثنان ولا ثلاثة ، ولم تنضم إليه قرائن مقوية ومؤيدة . فهذا النوع من الأخبار - إن وجد - لا نكاد نعثر على أحد يقول بإفادته العلم ، وبتنزيهه عن احتمال الخلط . نعم هناك ابن حزم يقول هذا ويتشبث به بصراحة واستماتة ، ولكن من غير ابن حزم ؟ ثم إن ابن حزم نفسه عندما يجعل خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يقينيا 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 في الاستدلال على قطعية أخبار الآحاد وعصمة رواتها مسلك خاص به ، سأناقشه في موضع آخر من هذا الكتاب إن شاء الله .

وقد رأينا الإمام الشافعي — وهو من أقدم وأعظم من نصرنا حجية أخبار الآحاد — يصرح باحتمال الغلط في الرواة كاحتمال الغلط في الشهود .

وعلى هذا توالى وتواترت تصريحات 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 ويستغني عن الذكر شهرة . ولولاه لما احتاج مئات العلماء أن يفنوا مئات السنين في النقد والتمحيص ، وكلهم يقظة وحيطه . ولكني مع هذا أنقل بعض ما قاله الإمام ابن القيم في هذه النقطة . وإنما أخص أقوال ابن القيم بالذكر والنقل لكونه من القائلين بإفادة خبر الواحد العلم . ومرتبته في شدة العناية بهذه المسألة وفي شدة التعصب فيها تضاهي مرتبة ابن حزم . فمن أقواله في هذه النقطة — أعني احتمال الغلط والكذب في خبر الواحد المجرد — « خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه : فتارة يجزم بكذبه ، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيا ، وتارة يتوقف فيه ، فلا يترجح صدقه ولا كذبه ، إذا لم يقدّم دليل على أحدهما ، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به ، وتارة يجزم بصدقه جزما لا يبقى معه شك . فليس كل خبر واحد يفيد العلم ولا الظن »^(٢) وقال تعليقا على ما ذكره الشافعي من تطرق الاحتمال إلى خبر الخاصة : « فهذا نصه في خبر يحتمل التأويل ليس معه غير كونه خبر واحد وهذا لا تنازع فيه ، فإنه يحتمل سنداً وممتناً »^(٣) .

وما يترتب على هذا « أن من رد الخبر الصحيح^(٤) اعتقاداً لغلط الناقل ، أو كذبه ، أو

(١) الإحكام ١/ ١١٩ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٢/ ٣٦٠ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) الصحيح عند غيره لا عنده .

لاعتقاد الرّادّ 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 الأحاد الصحيحة ، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط نفقة المطلقة ثلاثا ، وكما ردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وغير ذلك ^(١) .

وإذا كان المحدثون قد أقصوا احتمال وقوع الكذب العمد على رسول الله ﷺ فيما صححوه من أحاديث ، باسقاطهم العدالة في الرواة من أولهم إلى آخرهم ، وبتشددهم خاصة في 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 في العدالة بأكثر مما تشددوا في الضبط ، من جهة أخرى .

ومع هذا ، فإنه لا يسع المرء في بعض الحالات إلا أن يسلم بقطعية خبر الواحد ، وباستحالة الشك فيه ، ومنها أن يكون الراوي متصفا بأعلى درجات العدالة وأتم درجات الصدق والأمانة . ثم يكون ما رواه مما يتعذر فيها الوهم والغلط ، كأن يقول لك أحد : إن فلانا زارني اليوم وتعدى معي ، أو لقيني وسلم علي . 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 الراوي يحكي لك تفاصيل ما دار بينه وبين زائره مدة ساعة أو أكثر ، ولو نقل لك عن لقيه ووصاه وصية مطولة ، وقال لك : هذه وصيته بألفاظها ، ولو أراد المصلي أن يستظهر لك ما قاله الخطيب بتمامه ... فإن الأمور تختلف اختلافا بينا لا شك فيه . وهكذا الشأن في نقل السنن النبوية ، فإذا تعلق الأمر بنقل الأفعال البسيطة ، مثل فعَلَ كذا ، وكان يفعل كذا ، ورأيتَه يفعل كذا ، أو تعلق الأمر بنقل أقوال قصيرة ذات جملة واحدة أو جملتين ، فإن اليقين بصحة النقل وسلامته ممكن تماما ، ولا تكلف فيه ، خصوصا إذا كان الرواة المتعاقبون على رواية الخبر

(١) المرجع السابق ٣٧٠.

على ما وصفت آنفاً . ولكن بقدر ما تنقص الدرجات العلا من العدالة والضبط ، وبقدر ما يطول المروي ويتشعب ، بقدر ما يتزايد افتراض الخلل في الراوي الواحد الفرد وفيما رواه ، وتراجع درجة الجزم والقطع .

ب - خبر الاثنين فأكثر : وأعني به الخبر الذي تعدد رواته ، لكن من غير أن يبلغوا الكثرة المشروطة في التواتر . ومثل هذا الخبر يصنف عادةً ضمن أخبار الآحاد ، دون اعتبار للفرق الذي لا ينكر بين رواية الواحد ورواية الاثنين ، ورواية الواحد ورواية الثلاثة . ورغم أن الأصوليين والمحدثين يتحاشون تحديد عدد معين للكثرة التي يحصل بها التواتر ، ويعتبر ما دونها أحاديا ، فإن عباراتهم وأمثلةهم تلح على وجود « الكثرة » ، وتنزع نحو العشرات في الغالب . ومن الأصوليين من جزم أن خبر الأربعة لا يحصل به القطع ، وادعى في ذلك الإجماع . حكى ذلك الغزالي عن القاضي أبي بكر الباقلاني^(١) . وحكى عنه أيضا التوقف في خبر الخمسة . أي أنه لا يقطع بعدم إفادة خبرهم العلم . لكن الغزالي تجاوزه ، فعقب بقوله : « وهذا ضعيف ، لأننا نعلم بالتجربة ذلك^(٢) ، فكم من أخبار نسمعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها »^(٣) .

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 »^(٤) وأوضح منه قوله : « اعلم أننا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر لمفيد للعلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً ، فهو خبر الواحد »^(٥) .

وإذا كان الإمام الغزالي يعتبر خبر الخمسة والستة غير مفيد للعلم ، إلا إذا انضمت إليه القرائن ، فإني أقول : إن خبر الخمسة أو الستة مفيد للعلم ، إلا أن تنهض ضده القرائن .

(١) المستصفى ١/ ١٣٧ .

(٢) يعني عدم إفادة خبر الخمسة للعلم .

(٣) المرجع السابق .

(٤) المستصفى ١/ ١٣٦ .

(٥) نفسه ١٤٥ .

نظرية التقريب والتغليب

إذ كيف لا يحصل القطع بخبر الخمسة العدول الضابطين ، الذين لا تحوم حولهم شبهة ، ولا يَرِدُ 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 أنها لم يلتقيا ، ولا دسسا ، 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 مثله بأنها شاهدت ، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه . وهذا الذي قلنا : يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يَرِدُه 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 ... » ^(١) .

فإذا كان هذا عن الاثنين ، القاصدين للكذب والاختلاق ، المتكلفين له فعلا ، فكيف بالعدلين التقيين ، الضابطين الأمينين ، يرويان عن نبيهما ، أو عمن يروى عنه من مثلها؟ يقول ابن تيمية مؤكدا وممثلا لهذا النوع من الأحاديث : « والقصة الطويلة يمتنع في العادة أن يتفق الاثنان على وضعها من غير مواطأة منهما . وهذا يوجد كثيرا في لحديث يرويه أبو هريرة وأبو سعيد ، وأبو هريرة وعائشة ، وأبو هريرة وابن عمر أو ابن عباس . وقد علم أن أحدهما لم يأخذه من الآخر ، مثل حديث التجلي يوم القيامة ، الطويل . حدث به أبو هريرة ، وأبو سعيد ساكت لم ينكر منه حرفاً ، 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 ... » ^(٢) .

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

(١) الإحكام ١/ ١٠٧، ١٠٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨/ ٢٢، ٢٣.

والذي نخلص إليه أن خبر 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 والقلة حدا يستحيل على أي عاقل أن يهم 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 يَطْرُد دائما ، فيجب التمييز .

ج - خبر الواحد المحتفُّ 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 ولا ذاك . بل الحق في التفريق بين قرائن وقرائن ، فهناك القرائن المحتملة ، التي تقوي احتمال صدق الخبر وسلامته دون أن تمحو الاحتمال الآخر ، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بقطعية الخبر المحتف بالقرائن . ونأخذ مثالا 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 نخبرَ بموت زيد ، ونسمع في داره الواعية^(١) ، ونرى الجنائزة على بابه ، مع علمنا بأنه ليس في داره مريض سواه^(٢) . فقد رده أبو الخطاب الكلوزاني - معتبرا - بإطلاق - أن القرينة مع الخبر لا توجب علما ، قال : « لأن الإنسان قد يخبر بموت ابنه ، ويأمر من في داره بالصراخ ، ويحضر الجنائزة ، 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 يمت ، فلم تكن القرينة موجبة للعلم مع الخبر ، لكنها توجب قوة الظن »^(٣) .

فهذه الاحتمالات التي فتحها أبو الخطاب في هذا المثال صحيحة لا يمكن إنكارها ،

(١) الصراخ والعيول الذي يكون عند الموت.

(٢) المعتمد ٩٣/٢ .

(٣) التمهيد في أصول الفقه ٧٩/٣ - ٨٠ .

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 تغني عن الخبر ، فكيف إذا اجتمعت معه . ولنأخذ مثالا على هذا من عند الإمام الغزالي حيث يقول : « وكذلك نشهد الصبي 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 الصبي في الامتصاص ، وحركة حلقه ، 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 حلمته عن ثقب ، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص ، مستخرجٌ لِلْبَنِّ . وكل ذلك يحتمل خلافه نادرا ، وإن لم يكن غالبا ، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه ، مع أنه لم يتناول طعاما آخر ، صار قرينة . ويحتمل أن يكون بكاءه عن وجع ، وسكوته عن زواله ، ويحتمل أن يكون تناول طعاما آخر لم نشاهده ، وإن كنا نلزمه 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 ... »^(١) 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 »^(٢) .

والخلاصة أن الخبر المحتفّ بالقرائن قد يصبح قطعيا بانضمام القرائن إليه ، إذا كانت هذه القرائن تؤدي - مع الخبر - إلى محو الاحتمال المخالف ، أي كذب الخبر أو غلطه . ولكن هناك قرائن تقوي الخبر ، ولكنها لا ترفع الاحتمال المخالف له بشكل نهائي ويقيني ، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بإفادة مثل هذا الخبر لليقين .

وأهم قرينة تجعل الخبر قطعي الثبوت ، هي الإجماع على قبوله والعمل بمقتضاه ، وهو الخبر الذي يقال عنه « متلقى بالقبول » أو « تلقتة الأمة بالقبول » . وإفادة هذا النوع من

(١) المستصفى ١/ ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) نفسه ١٣٧ .

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 أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد . وهو قول أكثر أصحاب الأشعري ، كالإسفرائيني وابن فورك » ^(١) ومثله - كما نقل ابن القيم - بحديث عمر « إنما الأعمال بالنيات » ، وحديث أنس : « دخل مكة وعلى رأسه المغفر » ، وحديث أبي 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 شيء وصدقه ، وهو في 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 ، فهي قد عملت بما وجب عليها وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن . هذا القول حكاه ابن الصلاح في مقدمته ، ورده بقوله « ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ ، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ ولهذا كان الإجماع المبتنى على الاجتهاد حجة مقطوعا بها ... » ^(٣) .

وهذا الرد يرد عليه أيضا أن الحجة القطعية في هذه الحالة ، إنما هي في الإجماع ، وأن الخبر لا يبقى له دور ، لا ظني ولا قطعي ، 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 في نوع من الدور : فالإجماع حصل بسبب الخبر ، والعلم بالخبر حصل بسبب الإجماع .

(١) مجموع الفتاوى ٤١ / ١٨ .

(٢) مختصر الصواعق ٣٧٣ / ٢ .

(٣) التقييد والإيضاح ٤٢ .

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 علماء التخصص تابع للأدلة والحجج التي يدركونها ويصبرون بها أكثر من غيرهم ، فيكون غيرهم تبعاً لهم فيها .

والإجماع في مسألتنا - أي الإجماع على تلقي الخبر بالتصديق والقبول - قائم على هذا الأساس ، وعلى هذا الترتيب . فمبتدؤه إجماع علماء التخصص ، أعني المحدثين . وهؤلاء لم يجمعوا على تلقي حديث ما بالقبول - ولا من بعدهم - صدفة ، أو كرامة من كرامات التقوى ، بل أجمعوا على تصحيح الحديث لأنهم جميعاً أدركوا ولمسوا من أدلة التصحيح ما حتم عليهم ذلك . ثم جاء إجماعهم - أو عُرف إجماعهم - بعد ذلك . ثم تبعهم غيرهم على إجماعهم . وهذا المعنى نبه عليه ابن تيمية في قوله : « ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث ، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم ، فإن جميع أهل الحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتّابين . وسائر الناس تبع لهم في 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 - ابتداءً - من « تلقي الأمة بالقبول » ، ولا من تلقي مطلق العلماء له بالقبول ، وإنما هي مستمدة من القبول الصادر عن علماء التخصص وهم المحدثون ، وأن هؤلاء استمدوا تصديقهم وقبولهم للحديث من درايتهم وخبرتهم وقواعدهم في القبول والرد .

ومما يؤكد هذا : الطريقة والمراحل التي جعلت صحيح البخاري ومسلم مُتَلَقَّين بالقبول ، وكيف صار جمهور أحاديثهما متلقى بالقبول . فهل الأمة قامت أولاً بتلقي الكتّابين بالقبول ، وسلمت لهما ، ومنحتها القداسة والتعظيم ، والأمة معصومة في إجماعها ، فاستدل العلماء بذلك على صحة ما في الكتّابين 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؟

لا شك أن العكس هو الصحيح . وهذا ما يشهد به المسار التاريخي للكتابين ، حيث إن تلقي الأمة لها بالقبول ، جاء آخرها لا أولاً . وهو إنما جاء بعد الشهادات المستفيضة من مختلف العلماء ، على التنويه بالكتابين وبصاحبيهما ، وأنهما محل الثقة والصدق ، وأنهما أصح كتب الحديث ، وأن صاحبيهما على جلالة قدر في العلم وسلامة دين ، لا مطعن فيهما ... فشيوع هذه الشهادات عن العلماء ، وعدم وجود من يعارضها ، هو الذي دفع الأمة إلى التلقي بالقبول . ثم إن هذه الشهادات ، إنما كان مبتدؤها ومستنداتها أهل التخصص ، الذين امتحنوا الرجلين ودرسوا المنهجين ، وفتشوا ونقدوا كل راو وكل رواية في الكتابين . وهم قد فعلوا هنا مثل الذي فعلوه مع كتب أخرى ومع أصحابها ورواتها . فالثقة والتسليم إنما جاء بعد استكمال التفتيش والتحقيق . ولو كان « التلقي بالقبول » ، الذي علم واستقر لاحقاً ، هو الأصل في تصحيح أحاديث البخاري ومسلم والقطع بما اتفقا عليه ، لما احتيج إلى كل هذا العناء . أو على الأكثر ، لاقتصروا على المعرفة الإجمالية بالكتابين ومؤلفيهما ومنهجيتهما ، ولما احتاجوا إلى بحوث مدققة ومضنية ، مع كل راو ، وكل رواية ، وكل لفظ في الكتابين ، فنقد الصحيحين كان قبل التلقي بالقبول ، وهو الذي أفضى إليه . ولكنه استمر مع التلقي بالقبول وبعده . لأن القائمين بالنقد – قبل التلقي بالقبول ومعه وبعده – يعرفون أن التلقي بالقبول ليس هو مصدر الحجية والشرعية الحقيقي ، بل نقدهم وما يسفر عنه من نتائج هو مصدر الحجية والشرعية ، وإنما التلقي بالقبول شاهد لاحق ، ينفع عند غير المختصين أكثر مما ينفع عند ذوي الاختصاص . ولولا هذا لما وجدنا – على سبيل المثال فقط – الحافظ ابن الصلاح في القرن السابع (ت ٦٤٣) ينبه على ما في الصحيحين من « أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ كالدارقطني وغيره . وهي معروفة عند أهل هذا الشأن » ثم يعقب عليه الحافظ زين الدين العراقي (المتوفى سنة ٨٠٦) ، ب – « أن ما استثناءه من المواضع اليسيرة قد أجاب العلماء عنها بأجوبة . ومع ذلك فليست بيسيرة . بل هي مواضع كثيرة . وقد

جمعتها في تصنيف مع الجواب عنها . وقد ادعى ابن حزم في أحاديث من الصحيحين أنها موضوعة ، ورُدَّ عليه ذلك ، كما بيّنته في التصنيف المذكور » ^(١) .

وهكذا لم يتوقف نقد الصحيحين لا قبل التلقي بالقبول ولا بعده ، ولم يُقل للذين انتقدوا وعارضوا ، ولا حتى للذين بالغوا في ذلك : قد تلقت الأمة الكتابين بالقبول ، فكفوا وسلموا ، لأن الأمة معصومة عن الخطأ . وذلك أن إجماع الأمة وعصمتها إنما تأتي من اتباعها لعلمائها وإجماع علمائها ، وليس العكس . وعامة العلماء تبعُ لأهل كل تخصص في تخصصهم . وفي موضوعنا ، فإن الإجماع على تلقي حديث ما بالقبول ، سواء كان في الصحيحين ، أو في أحدهما أو في غيرهما . إنما يرجع إلى إجماع المحدثين ، بناء على ما اقتضته مناهجهم وأدلتهم . يقول ابن تيمية - فيما نقله ابن القيم - « . . . فإن ما تلقاه أهل الحديث وعلماءه بالقبول والتصديق ، فهو محصل للعلم ، مفيد لليقين ، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين . فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية ، بأهل العلم به دون غيرهم ، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها دون المتكلمين والنحاة والأطباء .

وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا أهل العلم بالحديث وطرقه وعلمه ... » ^(٢) .

وإذا كان إجماع المحدثين 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 : « وما 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 يُجزم بصدقه إلا بدليل ، مثل

(١) التقييد والإيضاح ٤٢ .

(٢) مختصر الصواعق ٢ / ٣٧٥ .

حديث ابن وعله عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ قال : «أيما إهاب دُبِغ فقد طهر» فإن هذا انفرد به مسلم عن البخاري ، وقد ضعفه الإمام أحمد وغيره ...^(١) .

خلاصة واستنتاج :

ونستخلص مما تقدم أن ما اصطلح على تسميته « خبر الواحد » ، لا يصح الحكم بأنه يفيد العلم مطلقا ، أو أنه لا يفيد مطلقا . نظرا لوجود اختلافات مؤثرة بين أنواع ومراتب عديدة من أخبار الآحاد .

فخبر الواحد الفرد ، من غير قرائن خارجية ، لا يفيد في أغلب الأحيان إلا رجحان الصحة وغلبة الظن بها ، وقد تقوى غلبة الظن جدا ، حتى لا يُلتَفَتَ معها إلى احتمال الكذب أو الغلط ، نظرا لضعفه وبعده ، وقد يصل إلى أن يفيد اليقين ، لكن بصفات وضمانات معينة في الراوي والمروي .

وكذلك خبر الواحد المتعدد الرواة ، يفيد غلبة ظن قوية جدا يصدقها ، وقد يفيد اليقين أيضا ، بشروط تتحقق في الرواة والمروي ، أو في أحدهما فقط .

وخبر الواحد قد تحتفّ به قرائن إضافية تشهد له بالصحة ، ولكن هذه القرائن أيضا قد تصل بالخبر الذي انضمت إليه إلى حد القطع واليقين ، وقد لا تصل ، وذلك راجع إلى مدى قوتها وقوة دلالتها ، فلم يكن صحيحا إطلاق القول بأن الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم ، والصواب هو ما جاء في تعبير ابن تيمية حيث قال : « الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم ، إذا احتفت به قرائن تفيد العلم »^(٢) .

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

(١) مجموع الفتاوى ١٨ / ١٧ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٨ / ٤٠ .

إفادة الحديث المشهور ، فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم كالماتر ، وذهب آخرون إلى أنه ظني الإفادة لأنه من الآحاد ، وتكلم آخرون قولاً أدق وأسلم فقالوا : « يوجب طمأنينة القلب لا علم اليقين » ^(١) 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 » ^(٢) .

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 وصفتُ أضر بحديثه ، حتى لا يسع أحداً منهم قبولُ مرسله . قال : وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، أحببنا أن نقبل مرسله ، ولا نستطيع أن نزعِم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل » ^(٣) .



(١) تعريفات الجرجاني ٥٢ .

(٢) التقييد والإيضاح ٤٣ - ٤٤ .

(٣) الرسالة ٤٦٤ .

الفصل الثاني

التقريب والتغليب

في المجال الفقهي

المبحث الأول : التقريب في الفقه .

المبحث الثاني : التغليب في الفقه .

المبحث الثالث : التغليب في القواعد الفقهية .

.....



المبحث الأول

التقريب في الفقه

لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية – وأكثر العلوم إطلاقاً – ارتباطاً بواقع الناس وبحياتهم العملية ، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء في أحكامه ، أو حتى في قواعده . فالفقهاء – سواء كان مفتين أو قضاة ، أو ولاة ، أو مشاويرين ، أو غير ذلك – بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جداً ، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة ، في تنوعها وتطوراتها وتعقيداتها اللاحدودة ، فالحياة تمور بالتقلبات وتفور بالمستجدات ، وفيها من الجزئيات الصغيرة ومن الأحوال الفردية للناس ، ما لا يحصى ، وأكثرها أمور يسيرة هينة ، لا تحتاج إلى المبالغة والتشديد ، يقدر ما هي بحاجة إلى المقاربة والتسديد .

لأجل هذا كان الفقهاء أكثر أهل العلم عملياً وواقعية ، وكانوا الأكثر اعتماداً على الظن والترجيح ، والأوسع صدرًا في العمل بالتقريب والتغليب ، حتى أصبح مسلماً – أو شبه مسلم – أن أكثر أحكام الفقه ظنية ، يقول الإمام عز الدين عبد السلام : « لا يجب الأخذ باليقين في الإيجاب والتحريم ، ولا الكراهية والندب ، ولا الإباحة والتحليل ، بل يكفي في ذلك الظن المستند إلى الأسباب الشرعية ، وكذلك لا يجب القطع بصدق الراوي والمفتي ، ولو شُرطَ 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 . وأبدؤها ببعض ضروب التقريب التي يعمل بها الفقهاء ، ثم أتبعها ببعض ضروب التغليب .

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

(٢) الاعتصام ١٤٣/٢ .

١- التقريب في الأحكام :

وأعني به الحالات التي يتعذر فيها على الفقيه أن يجد لمسأله دليلاً مباشراً صريحاً ، 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 الفاطمة ، ولا يستعمل العبارة الحاسمة : كحرام ، وحلال ، وواجب . وإنما يصوغ اجتهاده صياغة تقريرية ، كقولهم : هذا أقرب ، وأقرب الأقوال إلى الصواب كذا ، والأشبه بالحق ، والأشبه بالسنة ، أو بهدي السلف ، كذا .

ومن أمثلة هذا الباب ، مسألة الأراضى المفتوحة التي أشكلت على الصحابة ، فاختلفوا فيها وناقشوها طويلاً ، ثم اختلف فيها الأئمة من بعدهم ، فقال بعضهم بجعلها غيمة توزع على الفاتحين ، وقال الآخرون بجعلها فيئاً ، وأن التصرف فيها خاضع للاجتهاد ، وفقاً للاعتبارات المصلحية ، وهو القول الذي استقر عليه جمهور الصحابة ، وأخذ به جمهور العلماء . قال ابن تيمية : « وقول الجمهور أعدل الأقاويل ، وأشبهها بالكتاب والسنة ، وهم الذين قالوا : نخير الإمام بين الأمرين ، تخيير رأي ومصلحة ، لا تخيير شهوة ومشية » ^(١) .

وهذا المسلك المقرَّب ، أو المقارب ، هو مسلك قويم سليم مادام مقتفياً أثر الشرع ، معتصماً بهديه . وفيه يقول ابن القيم ، وهو يبين أنواع الرأي المحمود : « النوع الرابع من الرأي المحمود : أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن ، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة ، فإن لم يجدها في السنة ، فيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد . فإن لم يجد ، فيما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم ، فإن لم يجد ، اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه » ^(٢) .

ولعل القضية هم أكثر الفقهاء احتياجاً إلى التقريب في الاجتهادات والأحكام ، لكثرة ما يعرض عليهم من غريب النوازل والقضايا المستجدة ، ومهما بلغت النصوص

(١) مجموع الفتاوى ١١٩/٣٤ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٨٥ .

التشريعية ، فإن القاضي يجد نفسه باستمرار أمام قضايا لا نص فيها . وحتى يظل وفيًا للنصوص التشريعية الملزمة له ، فإنه لن يجد بداً من الاعتماد على التقريب في كثير من أحكامه ، وهذا ما نص عليه فاروق القضاة عمر رحمته الله حين قال في رسالته الشهيرة إلى قاضيه أبي موسى الأشعري : « ثم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك ، مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » ^(١) .

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 القاضي إن لم يجد الحكم لا في الكتاب ولا في 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 بفقهه ودينه من أهل العلم ، ثم نظر إلى أحسن أقاويلهم وأشبهها بالحق ف قضى به فإن رأي خلاف رأيهم أحسن وأشبه بالحق عنده قضى به » ^(٢) .

وهذا ما اختطه من قبل الإمام مالك بن أنس وجعله منهجاً له في اجتهاداته الخاصة ، عندما يفتقد النصوص والآثار ، والسوابق الاجتهادية للصحابة والعلماء المتبعين ، قال ~ : « وأما ما لم أسمع منهم ، فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته ، حتى وقع موقع الحق أو قريباً منه » ^(٣) .

٢- التقريب في الأوصاف :

ويتجلى هذا - مثلاً - في الصفات المطلوبة في الخليفة ، وفي القضاة والمفتين ، وفي الشهود؛ فإن تلك الشروط كثيراً ما تتخلف كلاً أو بعضاً . وفي هذه الحالة لا نجد فقيهاً يقول ببقاء منصب الخليفة شاغراً حتى يوجد من تتوافر فيه الشروط بتمامها ، ولا من يقول بتعطيل ولاية القضاء ، حتى يتوافر القضاة الجامعون لشروط القضاء ، من عدالة

(١) المرجع السابق ٨٦.

(٢) الكافي لابن عبد البر ٩٥٨ / ٢ .

(٣) الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٥ .

نظرية التقريب والتغليب

وفطنة وبلوغ لمرتبة الاجتهاد ... وحين لا نجد شهوداً عدولاً - كما أمر الله - لا يذهب الفقهاء إلى إغلاق باب الشهادة ، بل في جميع هذه الحالات - ونظائرها - يعمدون إلى التقريب ويطلبون الأقرب فالأقرب من أصحاب هذه الأوصاف ، ويقدمون أشبههم بالصورة المثل . وكلما تعذرت درجة نزلوا إلى أقرب درجة منها ، مع بقاء الصورة المثل مطلوبة متى أمكن . قال المقري : « كتولية الأشبه عند تعذر المستحق » ^(١) .

وقال الإمام ابن القيم : « إذا لم يجد السُّلْطَانُ مَنْ يُؤَلِّيه إِلَّا قَاضِيًا عَارِيًّا مِنْ شُرُوطِ الْقَضَاءِ لَمْ يُعْطَلِ الْبَلَدَ عَنْ قَاضِيٍ وَوَلَّى الْأَمَثِلَ فَلَا مَثِلَ . وَنَظِيرُ هَذَا لَوْ كَانَ الْفُسْقُ هُوَ الْعَالِبَ عَلَى أَهْلِ تِلْكَ الْبَلَدِ ، وَإِنْ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَةُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَشَهَادَتُهُ لَهُ ، تَعَطَّلَتْ الْحُقُوقُ وَضَاعَتْ ، قَبْلَ شَهَادَةِ الْأَمَثِلِ فَلَا مَثِلَ . وَنَظِيرُهَا لَوْ غَلَبَ الْحَرَامُ الْمَحْضُ ، أَوْ الشَّبَهَةُ ، حَتَّى لَمْ يَجِدِ الْحَلَالَ الْمَحْضُ ، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَمَثِلَ فَلَا مَثِلَ » ^(٢) .

ومن هذا الباب ، باب التقريب في الأوصاف ، ما ذهب إليه الإمام مالك ، من اعتبار القمح والشعير جنساً واحداً في الزكاة ، وقيده بعض فقهاء المذهب بأن يكون نوع الشعير قريباً وشبههاً بالقمح ، قال الشيخ محمد بن عبد الملك قاضي مراكش : « الشعير الذي هو مع القمح جنس واحد ، إنما هو ما قارب القمح في الدقيق ، كشعير الحجاز وبعض البلاد ، وأما المتباعد فلا » ^(٣) ويقصد بالمتباعد المتباعد في الأوصاف .

ومما يندرج في هذا اللون من التقريب : القاعدة الفقهية التي صاغها المقري بقوله : « الحياة المستعارة » ^(٤) كالعدم على الأصح ^(٥) وتنطبق على حالات كثيرة ، منها الحيوانات المأكولة حين تكون في الرمق الأخير من الحياة ، ويكون موتها قد أصبح في حكم المحقق ، وقد يكون سبب ذلك ضرباً ، أو نطحاً ، أو تردياً ، أو افتراس سباع . كما

(١) قواعد الفقه ، القاعدة ١١٦٠ .

(٢) إعلام الموقعين ٤ / ١٩٧ .

(٣) المعيار للونشريسي ١ / ٣٦٣ .

(٤) الحياة المستعارة : هي الحياة الميؤوس منها ، حتى أصبحت في حكم الموت .

(٥) القاعدة ٢٣٩ ، والقاعدة ٤٣ عند الونشريسي .

تنطبق القاعدة على جنين الحيوان الذي يخرج من بطن أمه حيًا لبعض اللحظات .

بمقتضى هذه القاعدة عند من يأخذ بها ، فإن الحيوانات في الحالات المذكورة تعامل كالميتة ، فلا تنفع الزكاة في تحليل المتردية والنطيحة والموقوذة وما أكل السبع ، لأنها أصبحت ميتة تقريبًا . وهذا قول المالكية في المشهور عنهم^(١) .

يقول ابن حارث الحشني : « وكل شاة وقعت للموت ، فإن كانت قد صارت إلى الحال التي لا ترجى معها فلا تذكى ، وإن ذكيت لم تحل ، وإن كانت حالتها مرجوة غير ميؤوس منها ، فلا بأس أن تذكى وتؤكل »^(٢) .

وأما الجنين الذي ذكيت أمه فخرج حيًا ، فإنه لا بد أن يذكى ، وإلا لم يحل أكله . فإذا خرج ميتًا ، فالجمهور - خلافاً لأبي حنيفة - على أن ذكاة أمه ذكاة له ، عملاً بالحديث الوارد في المعنى^(٣) .

غير أن المالكية يلحقون بالجنين الميت - الذي تعتبر ذكاة أمه ذكاة له - الجنين الذي خرج حيًا ، لكن حياته قليلة ميؤوس من استمرارها ، فلا اعتداد بها ، يقول الحشني : « وإن كانت الحياة الضعيفة التي لا يشك أنه لا يعيش بها ، فهو ذكيٌ بذكاة أمه »^(٤) .

وكل هذه الأقوال والتطبيقات تندرج في قاعدة أعم من السابقة وأشمل ، وهي المعبر عنها بقولهم : « ما قارب الشيء يُعطى حكمه » ، وهي قاعدة فيها من الخلاف ما فيها ؛ فالونشريسي ذكرها كعادته بصيغة استفهامية « ما قرب من الشيء هل له حكمه أم لا ؟ » . والمقري يقول عنها : « اختلف المالكية في إعطاء ما قرب من الشيء حكمه أو بقاءه على أصله » . ولكن التحقيق أن الخلاف إنما هو في التطبيقات ، وفي الحالات التي تطبق فيها والتي لا تطبق فيها ، وإذا طبقت فتَحَتَّ أيُّ شروط؟ فهأنا يقع الاختلاف ، ويقع التوسع والتضييق في أعمال القاعدة . يؤكد هذا ويوضحه أن المقري نفسه أورد قاعدة

(١) بداية المجتهد ١ / ٤٤٠ .

(٢) أصول الفتيا ص ١١١ .

(٣) الحديث حسنه الترمذي وصححه ابن حبان ، ورواه أيضًا أحمد وابن ماجة والدارقطني .

(٤) أصول الفتيا ص ١٠٨ .

أخرى^(١) قال فيها : « إذا أثبت الشرع حكمًا منوطًا بقاعدة ، فقد نيطَ بها يقرب منها ، وإن لم يكن عينها » وأورد من صورها ما نسبته 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 المُصِرَّ على تركها هو القتل ، كحكم المرتد . وعلى هذا الضرب من التقريب تحمل الأحاديث التي صرحت بتكفير تارك الصلاة ، وهو ما حكاه المجد ابن تيمية حيث قال : « وقد حملوا أحاديث التكفير ، على كفر النعمة ، أو على معنى : فقد قارب الكفر »^(٢) .

إذا فأداء فريضة الصلاة قريب في أهميته من الدخول في الإسلام نفسه ، وتركها قريب من الارتداد 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 تهاونًا ، هو كفر تقريبي ، وليس هو الكفر الاعتقادي المخرج من الملة نهائيًا .

ومن أمثلة ما أشرت إليه سابقًا من وقوع الاختلاف في تطبيقات القاعدة وشروطها ، 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 أصلًا 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

(١) هي القاعدة ١٣٢ .

(٢) المنتقى ١ / ١٩٥ .

(٣) يقصد 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 .

بالفروع والنظائر المقربة ، عن الأصل المقرب إليه . وهي مسألة شبيهة بمسألة القياس على قياس ، الذي يقول به بعض الأصوليين .

وأختم هذه الفقرة بقاعدة أخرى للمقري تعزز القاعدتين السالفتين ، وتؤكد أن أصل التقريب ثابت مستقر ، ولو تُنوزع في بعض تطبيقاته وشروطه . يقول القاعدة ٤٨٣ « حكم الفرع القريب معناه من معنى الأصل ، حكم الأصل ، على المشهور من مذهب مالك ، فمن حلف أن يأكل القمح حنث بالخبز ... » .

٣- التقريب في المقادير :

وهو لا يختلف في جوهره عن النوع السابق من التقريب ، ومضمونه أن المقادير التي حددها الشرع — سواء الموزونة أو المعدودة أو غيرها — وكذلك تلك التي تحدد بالقضاء ، أو بعهود الناس وأعرافهم ، هذه المقادير قد يتعذر وقد يتعسر الإتيان بها بتمامها . ففي 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 الشاطبي بأن التقريب في هذه المجالات أصل من الأصول المعتمدة في الشرع ، وأن التشديد والتدقيق في مثل هذه الحالات إنما هو تنطع وتكلف^(١) .

ومن أمثلة هذا النوع من التقريب ، العمل بالحرص في الثمار ونحوها ، في الحالات التي يتعذر فيها الوزن أو الكيل أو العد ، أو قد يكون ذلك شاقاً محرّجاً . فمثلاً الثمار قبل جنيها ، إذا أردنا تقديرها لأجل تحديد زكاتها ، أو لأجل بيعها ، أو قسمتها ، لا نستطيع ذلك إلا بالحرص ، والحرص إنما هو تقدير تقريبي ، فلا بد أن يقع فيه شيء من الغبن والخسارة لأحد الأطراف ، مقابل ربح « غير مشروع » في الأصل ، للطرف الآخر . ولكن إذا ضُمنا فعلاً أن تكون نتيجة الحرص قريبة من الحقيقة ، وأن يكون الحيف فيها ضئيلاً ، فالحرص جائز ، وهذا هو قول جمهور العلماء . ولضمان أن يكون الحرص قريباً من الحقيقة ومن تمام العدل ، يشترط أن يكون الخارص خبيراً متمكناً ، زيادة على عدالته وأمانته .

(١) انظر ذلك في سياق فتوى له ، بالمعيار للونشريسي ١١ / ١٤٤ .

ومسألة الخرص هذه ، هي فرع لما هو مقرر في الشرع ، ودرج عليه الفقهاء - وخصوصاً منهم المالكية - من التغاضي عن الغرر اليسير إذا كان الاحتراز عنه عسيراً . وعلى نفس المنهج يتغاضون عن القدر الضئيل مما أصله حرام ، إذا كان في التنزه عنه حرج . وهذا المسلك عده الإمام الشاطبي نوعاً من أنواع الاستحسان ، وفي هذا يقول وهو يبين أنواع الاستحسان : « والسابع : ترك مقتضى الدليل في اليسير ، لتفاهته ونزارته ، لرفع المشقة وإثثار التوسعة على الخلق ... ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم ، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب ، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة ، وهما مرفوعتان عن المكلف » ^(١) .

ومن أمثلة التقريب في المقادير ، ما يتعلق بالنقصان الطفيف في بعض أنصبة الزكاة كنصاب الذهب والفضة (أو النقود حالياً) ، ونصاب الحبوب ، وفي هذين الصنفين جاء قول النبي ﷺ : « ليس فيما دون خمس أواق صدقة ، ولا فيما دون خمس ذود صدقة ، ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة » ^(٢) .

والذي يعينني الآن في الحديث هو تحديده لنصاب الذهب والفضة في خمس أوقيات ، ونصاب الحبوب في 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 الثاني ببضع حفنات؟ .

يقول العلامة ابن دقيق العيد : « واستدل بالحديث من يرى النقصان اليسير في الوزن يمنع وجوب الزكاة وهو ظاهر الحديث ، ومالك - سامح بالنقص اليسير جداً ، الذي تروج معه الدراهم والدنانير رواج الكامل . وأما الأوسق ، فاختلف أصحاب الشافعي في أن المقدار فيها تقريب أو تحديد . ومن قال : إنه تقريب سامح باليسير . وظاهر الحديث يقتضي أن النقصان مؤثر ، والأظهر أن النقصان اليسير جداً لا يمنع إطلاق الاسم في العرف ، ولا يعبأ به أهل العرف ، لأنه يُغتفر » ^(٣) .

(١) الاعتصام ١٤٢/٢ .

(٢) أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأصحاب السنن ، في أبواب الزكاة .

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ١٨٧/٢ .

وهناك نوع من التجوز والتقريب في المواعيد الزمنية المحددة ، حيث يتساهل الفقهاء في مخالفة اليسير منها . من ذلك التقديم أو التأخير في إخراج الزكاة ، بحيث نجد أن معظم الفقهاء يميزون تقديم الزكاة - بقدر يسير - عن موعدها أو تأخيرها عنه ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ففيما يخص التقديم يقول ابن عبد البر : « ولا يجوز إخراج الزكاة قبل أن يحول عليه الحول إلا بالأيام اليسيرة » ^(١) وقال ابن رشد (الجد) : « والأظهر أنها تجزئه إذا أخرجها قبل المحل بيسير » ^(٢) .

وفيما يخص التأخير ، سئل ابن عرفة : « هل يرخص لمن وجبت عليه زكاة قبل يوم عاشوراء ، في تأخير إخراجها إليه ، إذا كان موسماً للمساكين يبرزون فيه ويلحون في الطلب ، ولا يعذرون من لا يعطيهم فيه ...؟ فأجاب : إن كان يوم عاشوراء قريباً من حول الزكاة ، جاز التأخير إليه ، وإن بعد وجب التقديم » ^(٣) ، أي يجب أداؤها في موعدها ، وعدم انتظار عاشوراء .

ومن التقريب الزماني إلى التقريب المكاني . وخير مثال له : مسألة استقبال القبلة . فهل الواجب على كل مصل أن يتجه اتجاهاً مضبوطاً إلى المسجد الحرام ؟ وبالذات إلى عين الكعبة ؟ أم أن استقبالها مطلوب على وجه التقريب قدر الإمكان ؟

لا شك أن من صلى بالمسجد الحرام يجب عليه أن يتجه اتجاهها مباشرة إلى الكعبة ، وكذلك من صلى في موضع يراها منه ، أو يرى موضعها بالضبط . أما من صلى بعيداً عن الكعبة وعن المسجد الحرام ، وعن مكة نفسها - وهذا حال أكثر المسلمين - فهل عليه أن يصيب بوجهته الكعبة تماماً ، أم المطلوب منه أن يصيب جهتها فقط ؟ بعض العلماء ذهبوا إلى القول الأول . ولكن الجمهور الأعظم منهم يقولون بالثاني ، أي بالتقريب . وقد لخص العلامة محمد الطاهر بن عاشور المسألة تلخيصاً جامعاً جاء فيه : « فمن العلماء من قال : يتوخى المصلي جهة مصادفة عين الكعبة . بحيث لو فرض خط بينه وبين الكعبة لوجد

(١) الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٣٠٣ .

(٢) البيان والتحصيل ٢/ ٣٦٦ .

(٣) معيار الوشريسي ١/ ٥٨٥ .

وجهه قبالة جدارها . وهذا شاق يعسر تحقّقه ، إلا بطريق أرصاد علم الهيئة ، ويعبر عن هذا باستقبال العين وباستقبال السمّت ، وهذا قول ابن القصار ، واختاره أحد أشياخ أبي الطيب عبد المنعم الكندي ، ونقله المالكية عن الشافعي ، ومن العلماء من قال : يتوخى المصلي أن يستقبل جهة أقرب ما بينه وبين الكعبة ، بحيث لو مشى باستقامة لوصل حول الكعبة ، ويعبر عن هذا باستقبال الجهة ، أي جهة الكعبة ، وهذا قول أكثر المالكية ، واختاره الأبهري والباجي . وهو قول أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ، وهو من التيسير ورفع الحرج ^(١) .

ومن أمثلة التقريب المكاني أيضا : مسألة المواقيت المكانية للإحرام بالحج والعمرة ، فمعلوم أن النبي ﷺ لم يحد إلا أربعة مواقيت هي :

١- ذو الحليفة ، لأهل المدينة . ٢- الجحفة ، لأهل الشام .

٣- قرن المنازل ، لأهل نجد . ٤- يلملم ، لأهل اليمن .

وقال ﷺ : « هن هن ، ولن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة ، ومن كان دون ذلك ، فمن حيث أنشأ ، حتى أهل مكة من مكة » ^(٢) .

أما جعل (ذات عرق) ميقانا لأهل العراق ، فالذي يصح هو أن ذلك من اجتهاد عمر رضي الله عنه .

فبقى بغير ميقات منصوص :

١- المازون برّاً على غير 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؟

(١) التحرير والتنوير ١٣/٢ .

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما .

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 ، فالمار إلى مكة ، إذا لم يمر بأحد المواقيت المحددة ، لا بد وأن يمر بين ميقاتين منها . فعليه أن يتخذ ميقاتاً له أقربهما إلى طريقه . وفي حال التوسط ، لا يمكن تحديد أيهما أقرب إلا على وجه التقريب ، وإلا دخل الناس في حرج ومشقة .

* الوجه الثاني : عندما يقع اختيار الميقات المعتمد ، يبقى تحديد نقطة المحاذاة التي يتعين فيها الإحرام . وهذا أيضاً لا يمكن أن يقع إلا على التقريب . وحينئذ ، لا على الحاج إن تقدم قليلاً أو تأخر ، فالتقريب أصل في الشرع كما قال الشاطبي .

نعم ، تستطيع الدولة اليوم ، بما أصبح متوافراً من آلات وأدوات ، مع الاستعانة بالمهندسين والفقهاء ، أن تضبط كثيراً من المواقيت الجديدة ، المحاذية والتابعة للمواقيت الأصلية . وهذا مستحسن ، غير أنه لا يرفع الحاجة إلى التقريب سواء في هذه المسألة أو في غيرها .

وبعد عرض صور ونماذج من التقريب الفقهي ، أنتقل إلى التغليب . والتغليب عند الفقهاء ، وهو كثير جداً ويمكن حصر أهم صورة في أنواع ثلاثة هي : التغليب في المقادير والأحوال ، والعمل بالظنون الغالبة ، والتغليب في وضع القواعد الفقهية .



المبحث الثاني

التغليب في الفقه

١- التغليب في المقادير والأحوال :

الوظيفة القانونية للفقه 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 بصددده ، 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 معه الفرز والتمييز ، وإعطاء كل ذي حكم حكمه ، كان الحكم للغالب . وهكذا أصبح من قواعد الفقه : « العبرة للغالب الشائع لا للنادر »^(٢) . و « النادر لا حكم له » و « الأقل يتبع الأكثر » . يقول الشيخ أحمد الزرقا : « العبرة للغالب الشائع لا للنادر ، فلو بني حكم على أمر غالب ، فإنه يبنى عاما ، ولا يؤثر على عمومته 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 ~ ، 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 عبدا لله اضطرارا »^(٤) ، فرّع عنه : « أن كل

(١) انظر : الموافقات ٢/ ٣٠٨-٣٠٩ .

(٢) القاعدة ٤١ من قواعد مجلة الأحكام العدلية .

(٣) شرح القواعد الفقهية ١٨١ .

(٤) الموافقات ٢/ ١٦٥٨ .

عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق ، من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير ، فهو باطل بإطلاق ... »^(١) ، مما يوجب أن يكون العمل - لكي يصح ويقبل - بدافع الشرع لا بدافع الهوى .

لكن ما حكم العمل إذا اختلط فيه باعث الشرع ، وباعث الهوى؟ يقول : يقول الشاطبي : « وأما إن امتزج فيه الأمران ، فكان معمولاً بهما ، فالحكم للغالب والسابق »^(٢) وعلى هذا التغليب خرّج مسألة أخرى شبيهة ، وهي مسألة التشريك في العبادات ، حيث يقصد المكلف أداء العبادة لله ، ويقصد في ذلك أيضاً جلب منفعة من منفعه ، من غير أن يكون في ذلك مُراءاة للناس . كمن يصوم لله واقتصاداً في النفقة ، ومن يحج وهو يريد مع الحج منافع أخرى ، وكمن يتوضأ وهو قاصد التبرّد بوضوئه ، وكمن يعتكف بمسجد حتى لا يقيم في الفندق ...^(٣) فمثل هذه المقاصد لا يُفسد قصد التعبد والتقرب منها ، إلا ما كان سابقاً وغالبها ، قال : « ولذلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة ، كان الحكم للغالب ، فلم يُعتدّ بالعبادة . فإن غلب قصد العبادة فالحكم له ، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد »^(٤) .

ومن أمثلته أيضاً ما ذكره الدكتور وهبة الزحيلي : « ومن سعى يريد الجمعة وحوائجها ، وكان معظم مقصوده الجمعة ، نال ثواب السعي إليها » ونقل عن الحنفية « أن من شرّك في عبادة ، فالعبرة للأغلب »^(٥) .

وحكّموا التغليب في مجال الصلاة أيضاً ، في حالة الشروء : هل تبطل الصلاة أو لا؟ 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

(١) السابق ١٧٣ .

(٢) نفسه ١٧٤ .

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

(٤) الموافقات ٢/ ٢٢١ .

(٥) الفقه الإسلامي وأدلته ٢/ ٢٦٣ .

عبد الله بن حامد وأبي حامد الغزالي» ^(١) .

وفي مجال الزكاة نجد الذهب والفضة تجب الزكاة في عينهما ، فإذا اتخذها للاستعمال الشخصي ، فإن الزكاة تسقط فيهما تغليبا لجانب القنية والزينة على جانب الادخار والاتجار ، فإذا جرى كراء هذه الحلي ، غُلِبَ الاعتبار التجاري مرة أخرى ، فوجبت فيهما 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 للكرء فغلب على الاستعمال وأنشأ إيجاب الزكاة ، فصار أقوى مما قوى على إسقاط الزكاة » ^(٢) .

وفي مجال الزكاة أيضا ، أوجب الشرع بمنطوق نصه الزكاة في الأنعام السائمة . وهي التي تتغذي من المراعي .

ولكن - وبغض النظر عن الخلاف في زكاة المعلوفة - فإن أكثر السوائم قد تكون معلوفة في بعض الأوقات من السنة ، قل ذلك أو كثر . فهل تعد - في هذه الحالة - سائمة أو معلوفة ، أو لا سائمة ولا معلوفة ؟ الجواب عند الفقهاء يبنني على التغليب ، يقول الدكتور القرضاوي « 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 لقلته ، أو لأي ظرف طارئ ، فأدير الحكم على الأغلب » ^(٣) .

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 غالبا على حرامه ، ومن ذلك ما قال الإمام الغزالي : « فإن وقع طعام حرام في سوق ، فهل يشتري من ذلك السوق ؟ فنقول : إن تحققت أن الحرام هو الأكثر ، فلا تشتري إلا بعد التفتيش ، وإن علمت أن الحرام كثير وليس بالأكثر فلك الشراء ... » ^(٤) .

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

(٢) بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ١٤٣ .

(٣) فقه الزكاة ١/ ١٧٠ .

(٤) كتاب الأربعين في أصول الدين ص ٥٦ .

وفي موضع آخر تكلم عن مجوز الأكل من طعامه من الناس، ومن لا يجوز، فقسم الناس - تبعاً لمكاسبهم وما يحل منها وما يحرم - إلى ستة أقسام، الثالث منها هو من « تعرفه بالظلم والربا، حتى علمت أن كل ماله أو أكثره حرام، كالسلاطين الظلمة وغيرهم، فهاهم 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، فذلك الأخذ بالأغلب »^(١).

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 »^(٢) فالتحليل يتبع الغالب، والتحريم يتبع الغالب.

وحكى الماوردي أن الفقيه الشافعي أبا سعيد الإصطرخي (ت ٣٢٨) لما ولي حسبة بغداد أيام المقتدر أزال سوق الدادي^(٣)، لأن أغلب استعماله كان في النبيذ، أما استعماله في الدواء فكان نادراً، فنظر إلى الغالب دون النادر.^(٤)

ومن القواعد الفقهية المبنية على التغليب قاعدة: (العادة محكمة)^(٥) ووجه انبنائها على التغليب هو ما وضحته قاعدة أخرى مكملّة هي (إنما تعتبر العادة إذا اطردت وغلبت).

وتندرج في هذه الدائرة قاعدة أخرى كثيرة التداول، وكثيرة الفروع، ويعبر عنها بصيغ كثيرة ومضمونها واحد كقولهم: (لأكثر حكم الكل) و(قيام الأكثر مقام الكل) و(معظم الشيء يقوم مقام كله) وعبر عنها المقري بقوله: « الأقل يتبع الأكثر »^(٦). ونص على أن هذا هو مشهور مذهب مالك. وبمثل عبارته عبر تلميذه الشاطبي حيث قال:

(١) السابق ٥٤.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٤٠.

(٣) الدادي: شراب يصنع من حب الهندباء.

(٤) الأحكام السلطانية ٢٥١-٢٥٢.

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

(٦) القاعدة ٢٧٢.

« فإن للقليل مع الكثير حكم التبعية ، ثبت ذلك في كثير من مسائل الشريعة ... » ^(١) ، وله قاعدة أخرى لا تخرج أيضا عن هذه الدائرة ، وهي : « الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي » ^(٢) .

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 ، هو أن الظن الغالب والاحتمال الغالب معتبر معمول عليه ، في تقرير الأحكام وتغييرها ، وفي تصحيح التصرفات وإبطالها . ومن الفقهاء - وخصوصا المالكية - من يعتبر الغالب كالمحقق ، ويعطيه حكمه .

قال المقرئ : « المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساوٍ للمحقق » ^(٣) ، يعني من الناحية العملية .

وقد تتبع مسائل العمل بالظنون الغالبة منذ سنوات ، وعملت جاهدا على ضبط فروعها بأصولها ، لأصل إلى طمأنينة نفسي ، وإقناع غيري بوجود « نظرية التغريب والتغليب » ، وأخيرا ، وقع تحت يدي كلام جليل لإمام جليل ، يزكي بعض ما انتهى إليه جهدي واستقر عنده بحثي . والإمام هو عز الدين بن عبد السلام ، وكلامه المقصود هو ما كتبه في أواخر كتابه الذي نشر أخيرا (شجرة المعارف والأحوال ، وصالح الأقوال والأعمال) . ويندرج كلامه هذا بصفة خاصة في العمل بالظنون في المجال الفقهي ، أي في الفقرة التي نحن فيها . وقد سرد - رحمه الله - مئات من الفروع الفقهية ، التي 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 التي سردها ، أنقل ما يلي :

(١) القاعدة ٢٧٢ .

(٢) الموافقات ٢ / ٥٣ .

(٣) هي القاعدة ١٣ من قواعده ، وانظر : القاعدة الأولى من قواعد الونشريسي .

- طهارة الحدث ، لو اعتبر فيها باليقين لم تصح ، ولتعطل ما يبنى عليها ...
- التيمم والاستجمار ، لو اعتبر فيهما اليقين لم يصح ، لجواز نجاسة التراب والأحجار نجاسة من حيوان بري أو إنسي أو طائر .
- شرائط الصلاة ، لو شرط فيها اليقين لم تحصل .
- النكاح وتوابعه : لو شرط في الأنكحة اليقين لم يصح ، ولفاتت مقاصد النكاح من الأنساب والعفة وكل ما يتعلق بالأنساب والمصاهرة من المصالح ، إذ لا يُقطع باتفاق دين الزوج والزوجة ، ولا بأهلية الولي ، ولا بعدالة الشهود ، ولا خلو الزوجة من الموانع .
- ولا يشترط قطع الحاكم بمدارك حكمه وقضائه .^(١) ، يريد أن وسائل الإثبات قلما يتوفر فيها اليقين ، سواء في ذلك الإقرار والشهادات ، أو اليمين ، أو غيرها .
- 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 ظناً ظاهراً ... وكذلك الاعتماد على أمارات الطهارة ، والنجاسة ، والقبلة ، والاعتماد على قول الكيال والوزان ... »^(٢) .

وهكذا نجد أن غلبة الظن - بأي دليل حصلت - قد أصبحت ضابطاً وفيصلاً في كثير جداً من الأمور : ما يجوز منها وما لا يجوز ، وما يصح وما لا يصح ، وما يجب وما لا

(١) شجرة المعارف ٤١١-٤٢٣ .

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

يجب . وغلبة الظن يعتمد عليها القاضي والمفتي ، ويرجع إليها المكلف نفسه .

ومن المسائل التي رجع فيها جمهور الفقهاء إلى غالب الظن المستفاد من شاهد الحال ، حكمهم على القتل هل هو قتل عمد أو قتل غير عمد . فنيّة القاتل أمر باطني خفي ، وإذا لم يعترف بالعمد ، فلا سبيل تقريباً إلى معرفته ، وغالباً ما يدعي القتلة أنهم لم يقصدوا القتل ولم ينووه أبداً .

فهل نعتبر القتل في جميع هذه الحالات قتلاً شبه عمد أو قتلاً خطأ ، وننفي عنه تلقائياً صفة القتل العمد ، ما دامت (نية القتل) لم تثبت ، وهي 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 ، ولجؤوا إلى وضع ضوابط تمكّن من الحكم على القتل بأنه عمد ، ولو أنكر القاتل ذلك ، وأهم هذه الضوابط : النظر إلى الوسيلة المستعملة في القتل ، وأترك توضيح المسألة للفقيه المتخصص ، والقاضي المتمكن ، الشهيد عبد القادر عودة ~ ، حيث يقول : « فالأصل أن نية القتل شرط أساسي في القتل العمد ، ولما كانت هذه النية أمراً باطناً متصلاً بالجاني ، كامناً في نفسه ، ومن الصعب الوقوف عليها ، فقد رأى الفقهاء أن يستدلوا على نية الجاني بمقياس ثابت يتصل بالجاني ، ويدل غالباً على نيته ونفسيته . ذلك المقياس هو الآلة أو الوسيلة التي يستعملها في القتل ، إذ الجاني في الغالب يختار الآلة المناسبة لتنفيذ قصده من الفعل ، فإن قصد القتل اختار الآلة الملائمة للفعل ، والتي تستعمل غالباً ، كالسيف ، والبندقية ، والعصا الغليظة ، وإن قصد الضرب دون القتل ، اختار الآلة الملائمة لقصده ، كالضرب بالقلم والعصا الخفيفة أو السوط . فاستعمال الآلة القاتلة غالباً ، هو المظهر الخارجي لنية الجاني ، وهو الدليل المادي الذي لا يكذب في الغالب ... » ^(١) .

وكثير من الأحكام تبني على غلبة الظن عند المكلف نفسه ، فيجوز في حقه كذا إذا غلب على ظنه كذا ، ويمتنع في حقه كذا ، إذا غلب على ظنه كذا . ومن أمثلة ذلك - يقول الشاطبي :

(١) التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالتشريع الوضعي ٢/ ٧٩ ، ٨٠ .

«الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار ، فالفقهاء يفرقون بين أن يغلب على ظنه السلامة أو الهلكة أو يقطع بأحدهما . فالذي اعتقد السلامة جائز له ما فعل ، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع ، يمنع من ذلك . ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] ، وكذلك داخلُ المفازة ب زاد أو بغير زاد ، إذا غلب على ظنه السلامة فيه جاز له الإقدام ، وإن غلب على ظنه الهلكة لم يجز . وكذلك إذا غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت أمر بالتأخير ولا يتيمم . وكذلك راكب البحر ، وإذا غلب على ظن المريض زيادة المرض أو تأخر البر ، أو إصابة المشقة بالصوم أفطر ... إلى غير ذلك من المسائل المبنية على غلبات الظنون » ^(١) .

وذكر الماوردي 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 ، وآثار ظهرت ، فذلك ضربان : أحدهما أن يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها ، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً خلا بامرأة ليزني بها ، أو برجل ليقنتله ، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس ... » ^(٢) .

وقال ابن عبد السلام : « فصل في الإنكار بناء على الظن ... » ^(٣) .

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

﴿ قَالَ أَخْرِقْنَهَا لِنُفْرَقَ أَهْلُهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ﴾ [الكهف : ٧١] .

﴿ أَقْلَنْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ﴾ [الكهف : ٧٤] .

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

(١) الموافقات ١/ ٢٠٨ .

(٢) الأحكام السلطانية ٢٥٢ .

(٣) شجرة المعارف والأحوال ٢٥٨ .

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 الشرعي ، مبني على الظن »^(١)



(١) شجرة المعارف ٣٧٢.

المبحث الثالث

التغليب في 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 ، فأعني بها أن كثيرا من القواعد الفقهية قد تكون مبنية عند القائلين بها على استدلال ظني ، سواء كان ذلك استنباطاً من نص شرعي ، أو كان استقراء لأحكام جزئية . وهذا لا يعني إنكار وجود قواعد فقهية قطعية ، فهذه أيضا موجودة وكثيرة ، سواء منها المنصوصة ، أو المستنبطة من النصوص ، المستقراء من أحكام جزئية متفرقة . غير أن حديثي إنما هو فيما كان ظنيا منها ، قصد إثبات جريان الظنية في وضع القواعد الفقهية والاستدلال عليها . وأقتصر من ذلك على القواعد الاستقرائية .

الاستقراء الظني وإثبات القواعد به :

الاستقراء - كما هو معلوم ومسلم - قد يكون قطعيا في دلالة ، وقد يكون ظنيا ، وقد يكون قريبا من القطع ، بحيث لا يحول بيننا وبين القطع به سوى 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) .

(١) الأسس المنطقية للاستقراء ص ١٣ .

فالاستقراء يتتبع الجزئيات من نوع واحد ، ويلاحظ ما إن كان بين أحكامها الجزئية تماثل واشتراك . فإن وجد التماثل والاشتراك في بعض أحكامها ، أو في بعض أوصافها ، أو في بعض خواصها ، كان ذلك مشيرًا إلى أن هذا التماثل والاشتراك الملحوظ في جزئيات كثيرة ، هو قانون عام في هذا النوع من الجزئيات .

يقول الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني : « فدراسة بعض الجزئيات ، قد يدل الفكر على قانونها العام الشامل لها ولأشباهها » ^(١) .

وعادةً ما يفرق المتحدثون عند 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 هذا الاستقراء التام قلما يتأتى ، وخاصة كلما كانت جزئيات الموضوع كثيرة ومتشعبة وغير محصورة .

أما الاستقراء الأكثر إمكانًا والأكثر رواجًا في كافة العلوم ، فهو الاستقراء الناقص ، وهو الذي يجري فيه استقراء قدر محدود من الأشباه والنظائر الجزئية ، فيعطي من خلالها حكمًا مشتركًا يصلح للتعميم على سائر أشباهها ونظائرها ، وهذا هو الحكم الكلي أو القاعدة العامة الاستقرائية .

وبطبيعة الحال ، فإن الاحتمال يبقى واردًا في أن تكون بعض الحالات التي لم يشملها الاستقراء على خلاف ما تم استقراؤه ، ولكنه يبقى مجرد احتمال نظري ، ما دامت الحالات الكثيرة المستقراة قد جاء كلها على نمط واحد وحكم واحد ، فالاطراد في الحالات المستقراة ، يعطي رجحانًا قويًا بأن ما كان مثلها فحكمه حكمها ، يقول الميداني : « ولئن ظل احتمال مخالفة ما لم يدرس لما درس ، احتمالًا قائمًا ، إلا أن غلبة الظن ترجح انتظام كل الجزئيات تحت قانون واحد ... » ^(٢) .

(١) ضوابط المعرفة ص ١٩٤ .

(٢) ضوابط المعرفة ص ١٩٤ .

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 جدًا . ففي بعض القضايا يكون استقراء الأكثر ممكنًا ، وفي بعضها يكون متعذرًا أو مستحيلًا ، فمثلاً : لجأ الفقهاء إلى الاستقراء في تحديد مدة الحيض ، فوجدوا - من خلال حالات كثيرة - أن أقصى مدة الحيض خمسة عشر يومًا ، وأن أقلها يوم وليلة ، وأن متوسطها ستة أيام . وبالاستقراء الكثير أيضا وجدوا أدنى سن الحيض هو تسع سنين ... » ^(١) .

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 ممكن وزيادة .

وبسبب الاختلاف والتفاوت بين طبيعة القضايا التي يجري فيها الاستقراء ، فإن المتحدين عن الاستقراء ، ينصون تارة على استقراء الأكثر ، وتارة على استقراء الكثير ، وتارة ينصون 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 كلي ، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به » ^(٢) وقال في نفس الكتاب أيضًا : « وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الدور » ^(٣) ولكننا نجده تارة أخرى ينص على الأكثر ، كما قال في « المستصفى » : « فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تامًا رجع إلى النظم الأول وصلاح للقطعيات ، وإن لم

(١) نشر البنود على مراقبي السعود ٢/ ٢٥٨ .

(٢) معيار العلم ١٦٠ .

(٣) نفسه ١١٧ .

يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات لأنه مهما وجد الأكثر على نمط ، غلب على الظن أن الآخر كذلك» ^(١).

وبالأكثر ، عبّر الجرجاني ، حيث عرف الاستقراء بأنه : « هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته » ^(٢).

وسواء كان تعبير بعض العلماء بالأكثر مقصوداً ، ومعتبراً عندهم شرطاً في صحة الاستقراء الناقص ، أو أنهم عبروا بذلك فقط لكون استقراء الأكثر هو الأفضل ... فإن الثابت أن استقراء حالات كثيرة - وليست أكثرية - إذا أعطانا اطراداً في حكمها ، فإنه يعطينا أيضاً رجحاناً في كون نظائرها لها نفس الحكم ، ويبقى أن الارتقاء من الكثير إلى الأكثر ، يعطي مزيداً من القوة في 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 درجة 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 تأتي دلالتها موافقة للحالات الأخرى ، كما قال ابن النجار وهو يتحدث عن ظنية الاستقراء الناقص : « فهو ظني ، ويختلف فيه الظن باختلاف الجزئيات ، فكلما كان الاستقراء في أكثر ، كان أقوى ظناً » ^(٣).

ويبين محمد باقر الصدر كيفية إفضاء الاستقراء إلى تقرير القواعد العامة ، بمثال فقهي واضح : « وهو أننا حين نريد أن نعرف اشتغال الاقتصاد الإسلامي على القاعدة القائلة : « إن العمل في 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 مثلاً أن العمل في إحياء الأرض ينتج ملكيتها ، والعمل في إحياء المعدن

(١) المستصفى ١/ ٥٢.

(٢) التعريفات ١٨.

(٣) شرح الكوكب المنير ٤/ ٤١٩.

ينتج ملكيته ، والعمل في حيازة الماء ينتج ملكيته ، والعمل في اصطیاد 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 يعطي في بعض الأحيان سوى نتائج ظنية راجحة
فإن القواعد الفقهية المستندة إلى الاستقراءات الناقصة ، لا بد أن يكون منها ما هو
ظني ، خصوصاً وأن الفقهاء ، دأبوا على أنه متى حصل عندهم الظن الراجح ، أمضوا
عليه أحكامهم ، ولم يعتنوا أنفسهم في تطلب اليقين والعصمة .

القواعد الفقهية قواعد أغلبية :

وكون القواعد الفقهية قواعد أغلبية ، معناه أنها إنما تنطبق على غالب ما يشمله لفظها
وعموم صيغتها . فالقواعد عادةً ما تصاغ صياغة تفيد العموم والاستغراق ، وذلك
طلباً للضبط والحسم في الأحكام ، وأيضاً طلباً للإيجاز الذي يناسب القواعد والكتليات .
وقد يكون عموم صيغتها ناشئاً عن اعتقاد إطرادها وعمومها .

والحقيقة أننا لا نكاد نجد قاعدة واحدة تطرد اطراداً تاماً ، كما يقتضيه عموم صيغتها .
فما من قاعدة إلا ونجد صوراً عديدة خارجة ومستثناة من مقتضاها ، حتى قالوا : من
القواعد عدم اطراد القواعد ^(٢) .

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 » ^(٣) .

بل إن بعض القواعد قد لا ندري إن كان ما يدخل فيه أغلب ، أو ما يخرج عنها أغلب .
فمثلاً قاعدة : من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه ، وهي من القواعد التي
اعتمدتها مجلة الأحكام العدلية ضمن قواعدها المتتقة ^(٤) هذه القاعدة أورد السيوطي من

(١) المعالم الجديدة للأصول ١٦٤ .

(٢) انظر أطروحة الدكتور محمد الروكي : نظرية التقييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ٣٢ / ١
خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط .

(٣) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ٥١ / ١ .

(٤) هي القاعدة ٩٨ من قواعدها .

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 الحقيقة : لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث » ^(١) 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 قاضي القضاة علم الدين البلقيني يذكر عن والده أنه زاد في القاعدة لفظاً لا يُحتاج معه إلى الاستثناء ، فقال : من استعجل شيئاً قبل أوانه ، ولم تكن المصلحة في ثبوته ، عوقب بحرمانه » ^(٢) .

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 » ^(٣) .

وعلى الرغم من كون هذه الصياغة أصح وأسلم من كثرة المعارضات والاستثناءات ، فإنها في الحقيقة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الصيغة المتحدث عنها ، بحيث أصبحنا أمام قاعدتين ، واحدة مدارها على استعجال الحقوق ومحاولة نيلها قبل أوانها الشرعي ، والأخرى مدارها على القصد المضاد لقصد الشارع ، سواء كان فيه استعجال أو لم يكن . وهذا المعنى قريب جداً من القاعدة التي أوردها المقرري بقوله : « من أصول المالكية : المعاملة بنقيض القصد الفاسد ، كحرمان القاتل من الميراث ، وتوريث المبتوتة في المرض المخوف ... » ^(٤) .

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

(١) نفسه ١٥٣ .

(٢) الأشباه ١٥٣ .

(٣) نظرية التععيد الفقهي ١ / ١٨٠ .

(٤) القاعدة ٢٩٦ .

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 القواعد الفقهية أغلبية لا يغض من قيمتها العلمية ، وعظيم موقعها في الفقه ، وقوة أثرها في التفقيه ، فإن في هذه القواعد تصويرا بارعا ، وتنويرا رائعا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة ، وكشفا لآفاقها ومسالكها النظرية ، وضبطا لفروع الأحكام العملية ، تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط ، وجهة الارتباط برابطة تجمعها ، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها » ^(١) .



(١) المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٩ .

الفصل الثالث

التقريب والتغليب

في المجال الأصولي

المبحث الأول : التقريب والتغليب في الدلالات .

المبحث الثاني : التقريب والتغليب في القياس .

المبحث الثالث : في التراجع .

.....



لقد اتضح من خلال ما سبق من قضايا حديثة وفقهية ، 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 المباحث والقواعد 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 في الدلالات

الذي لا يختلف فيه اثنان هو أن النصوص الشرعية ، ليست على درجة واحدة في دلالاتها ووضوح معانيها . ومن هنا دأب عامة الأصوليين على ترتيب الألفاظ والنصوص الشرعية في مراتب عديدة حسب درجة وضوحها أو غموضها ، وحسب تطرق الاحتمال ومقداره ، أو عدم تطرقه . قال الشريف التلمساني : « اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أ لا يحتمل إلا معنى واحدا . فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحدا فهو النص . وإن احتمل معنيين ، فإما أن يكون راجحاً في أحد المعنيين أو لا يكون راجحاً . فإن لم يكن راجحاً في أحد المعنيين فهو المجهل ، وهو غير متضح الدلالة . وإن كان راجحاً في 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 المجهل – باعتبار أنه (غير متضح الدلالة) ولا يمكن العمل به إلا بعد رفع إجماله – فإن الأنواع الثلاثة الأخرى التي اعتبرها متضحة الدلالة ، تترتب في ثلاث مراتب ، أعلاها النص ، ثم الظاهر ، ثم المؤول . فأقواها دلالة الأول ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه . والذي يعينني الآن ، هو أن قطعية الدلالة لا توجد إلا في الأول ، أما دلالة الثاني والثالث فهي ظنية ، أي تقريب وتغليب . قال الباجي : « فأما غير المحتمل ، فهو النص وحده »^(٢) . وقد ساد القول عند الأصوليين بقطعية دلالة « النص » لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً ، مثل لفظ الثلاثة في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْبَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

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

(٢) الإشارات ص ٧ .

﴿البقرة: ٢٢٨﴾ .

أما الظاهر والمؤول ، فكل منهما دلالة على المعنى راجحة فقط ، وإن كان الظاهر - على العموم - أرجح من المؤول . ولكن رجحان كل منهما لا يلغي تمامًا الاحتمال المخالف . وهكذا فإن درجات الرجحان في كل من الظاهر والمؤول ، تتردد بين أدنى درجات الرجحان ، وأعلاها ، وهي التي ليس بينها وبين القطع إلا قليل . وتلك هي درجة التقريب . ومن هنا وجد القول بأن الظاهر يفيد نوعًا من القطع ، كما سيأتي قريبًا . مثال ذلك دلالة آية الوضوء على غسل الرجلين ، بقوله تعالى : ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] ، بالنصب عطفًا على الوجوه والأيدي . فهذا المعنى ظاهر ظهورًا يوشك أن يكون قطعياً ، خصوصًا مع النظر إلى السنة . ولكن قراءة : « وأرجلكم » بالجر - وإن كانت محمولة على الجوار اللفظي فقط عند جمهور المفسرين - تبقى احتمال إرادة المسح عطفًا على الرؤوس ، وارداً أيضاً ، مهما كانت درجة هذا الاحتمال . وقد أخذ به الإمام أبو جعفر الطبري وغيره .

ومن أمثلة المؤول القوي الرجحان : تأويل القيام إلى الصلاة ، في قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ الآية [المائدة: ٦] ، بإرادة القيام إليها ، ذلك أن الوضوء يكون قبل القيام إلى الصلاة لا بعده ، فمعنى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ : إذا أردتم القيام .

وإذا كان الاحتمال يتطرق إلى ما يعتبر من قبيل متضخ الدلالة ، فيمنع من إفادته اليقين ، فإن تطرقه إلى خفي الدلالة أكثر وأقوى . وقد قسم الحنفية خفي الدلالة إلى أربع مراتب بعضها أشد خفاءً من بعض ، وهي : الخفي ، والمشكل ، والمجمل ، والمتشابه ، نظير أضدادها الأربعة ، وهي : الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم ^(١) .

وقد اختلفت طويلاً في دلالة الأمر والنهي ، وهما عمدة الشريعة .

فالأمر مثلاً : قيل : إنه مشترك بين جميع المعاني التي ورد استعماله فيها . وقيل : هو حقيقة في 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 .

(١) أصول السرخسي ١/ ١٦٣ .

وهذا قول الجمهور . وقيل غير هذه الأقوال ، وذهب بعض كبار الأصوليين إلى القول بالتوقف . وهذا هو « المختار » عند الغزالي ^(١) وهو الأصح عند الآمدي ^(٢) ، وهو أقرب المذاهب عند الشاطبي ^(٣) . وكل هذه الخلافات تخيم بانعكاسها على كافة التطبيقات التفسيرية والفقهية ، مما يوسع دائرة الدلالات الظنية لصيغ الأمر المجردة . ولذلك عادة ما يتم اللجوء إلى أدلة وقرائن أخرى لحسم دلالات الأوامر وإخراجها من دائرة الخلاف .

ولذلك نجد أن أكثر الأوامر - والنواهي - القطعية ، إنما استمدت قطعيتها من قرائن وأدلة خارجية ، لا من نفس الأمر والنهي .

وفي مسائل العموم والخصوص أيضًا ، نجد القول بالظنية والاحتمال واسعًا . فحتى العام الذي لم يدخله التخصيص ، والذي تمسك الحنفية بقطعية دلالاته ، نجد أكثر العلماء ، في مقدمتهم الإمام الشافعي يقولون بتطرق الاحتمال إليه ، وهو ما يخرج شئنا ما عن دائرة اليقين . ومن هنا أجاز الشافعي تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس .

وقال ابن النجار الحنبلي : « ودلالته على أصل المعنى قطعية ، وهذا بلا نزاع . ودلالته على كل فرد بخصوصه ، بلا قرينة تقتضي كل فرد ، كالعمومات التي لا يدخلها تخصيص ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ، ﴿ اللَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ ، ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ دلالة ظنية عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم » ^(٤) .

وإذا كان هذا حال العام الذي لم يدخله التخصيص ، فدلالة العام المخصوص أكثر عرضة للظن وتطرق الاحتمال ، ولهذا فقد ذهب كافة الأصوليين - بما فيهم الحنفية - إلى القول بظنية العام المخصوص .

وبقدر ما تكثر تخصيصات أحد العمومات ، بقدر ما تنزل درجة الرجحان في دلالاته . وهكذا حتى يتكافأ عموميه المتبقي مع احتمال التخصيص ، أويصير عموميه مرجوحا

(١) المستصفى ١/ ٤٢٣ .

(٢) الإحكام ٢/ ٢١٠ .

(٣) الموافقات ٢/ ٢١٠ .

(٤) شرح الكوكب المنير ٣/ ١١٤ .

ضعيفاً ، قال ابن تيمية : « ... فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضاً ، لا يجوز التمسك 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 » ^(١) .

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 يقدح 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 حينئذ أن الاحتمال الذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب . أما المرجوح فلا » ^(٢) .

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 الإسنوي في الشرح : « ولا شك أن هذه الاحتمالات إنما تحل باليقين لا بالظن » ^(٣) .

وأمام هذا الواقع الذي لا يمكن إنكاره ، وهو أن كثيراً من النصوص يتعذر تحديد معانيها وأحكامها إلا على سبيل التقريب والتغليب ، فإن العلماء قد تكيفوا مع هذا الواقع ، ووضعوا له قواعد وضوابط علمية ، تجعل احتمالات الخطأ محدودة كماً وكيفاً ، 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 .

(١) القواعد النورانية الفقهية ٢١١ .

(٢) الفروق ٨٧ / ٢ .

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

وأدلة فهم الكلام معروفة ، وقد بينهاها .

وقال : « فإن الله ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع ، مع ظن الإصابة » ^(١) .

ولهذا ، فهو رحمه الله ، كثيرًا ما يعرض قوله تفسير الآية بصيغة تشعر القارئ بأنه إنما قاله ترجيحًا وتغليبًا ، لا قطعًا وحسمًا . كما في تفسيره لقوله سبحانه : ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ ﴾ [النور: ٣٥] حيث قال : « ويجوز عندي على هذا الوجه أن يكون المراد بالبيوت : صوامع الرهبان وأديرتهم ، وكانت معروفة في بلاد العرب ... ويرجح هذا قوله : ﴿ أَنْ تُرْفَعَ ﴾ ، فإن الصوامع كانت مرفوعة ، والأديرة كانت تبني على رؤوس الجبال ... » ^(٢) ، وقال في هذه الآية أيضًا : « والأظهر عندي أن قوله : ﴿ فِي بُيُوتٍ ﴾ ظرف مستقر ، هو حال من ﴿ نُورِهِ ﴾ في قوله : ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْكَوَةٍ ﴾ ، مشير إلى أن : « نور » في قوله : ﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ مراد منه القرآن ... » .

ومن أوجه التغليب في تفسير النصوص ، والقرآن خاصة ، تتبع الاستعمالات ، واستقراء معانيها ، ثم تحديد الاستعمال الغالب ، بحيث إذا أطلق كان هو المراد أو كان مقدمًا على غيره ، وعلى الأقل يكون داخلًا في المعنى . وقد أكثر من الاعتماد على هذا المسلك ، العلامة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره « أضواء البيان » ، باعتبار هذا المسلك لونا من ألوان تفسير القرآن بالقرآن . وقد نبه عليه ومثل له في مقدمة التفسير فقال : « ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتب 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 : ﴿ لَاغْلِبَكَ أَنَا وَرُسُلِي ﴾ [المجادلة: ٢١] ، 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 .

(١) التحرير والتنوير ٣٢ / ١ .

(٢) التحرير ٢٤٥ / ١٨ .

لأن خير ما يبين به القرآن القرآن ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلِ الَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ ﴾ [آل عمران: ١٢] ، وقوله : ﴿ وَمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ ﴾ [النساء: ٧٤] ، وقوله : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَبَرُوا عَلَى مَا تَأْتِيهِمْ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِمَّنْ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [الأنفال: ٦٥] ، وقوله : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦٦] ، وقوله : ﴿ أَلَمْ يَغْلِبِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ [الروم: ١-٤] إلى غير ذلك من الآيات ^(١) .

ومن الأمثلة التطبيقية للتفسير بناء على الغالب تفسير : ﴿ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ، هذه العبارة الكثيرة الورد في القرآن ، وخاصة في موضوع : « الإنفاق في سبيل الله » ، كما أنها أطلقت على أحد مصارف الزكاة . فتحديد معناها تحديداً صحيحاً من الأهمية بمكان ، خصوصاً مع الخلاف المثار قديماً وحديثاً 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 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 ... » ^(٢) 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

(١) مقدمة أضواء البيان ١/ ١٨-١٩ .

(٢) فتح الباري ٣/ ٢٥٩ .

ومن أوجه التقريب في التفسير 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﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله : ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢ ، والأعراف: ٤٢] . ومع هذا فقد جاء في بعض النصوص الأخرى ما يستفاد من ظاهره وقوع التكليف بما لا يطاق . منها قوله تعالى : ﴿وَلَا تُحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، والدعاء لا يتعلق إلا بما هو واقع أو متوقع ، وهذا الدعاء قد اكتسب المشروعية لحكايته وإقراره في القرآن الحكيم ، وهو يتضمن إمكان التكليف بما لا طاقة به للمكلفين .

ومنها ما جاء في 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 في شأن الأربعين صلاة ، والثلاثين والعشرين والعشر والخمس ، حيث قال له في آخر مرة : « إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات في اليوم » والشاهد عندي هو قول موسى - وهو النبي المعصوم - « إن أمتك لا تستطيع ... » بينما التكليف بذلك قد وقع بالفعل . فهل كان تكليفاً بما لا يستطاع؟!

ومنها ما جاء في حديث الأحرف السبعة ، حيث قال جبريل للنبي ﷺ : إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف . فقال : « أسأل الله معافاته ومغفرته ، وإن أمتي لا تطيق ذلك » . ثم كرر هذا القول في الثانية والثالثة ، حتى رخص له في القراءة على سبعة

(١) جامع البيان ٨/ ٣٣٧.

(٢) هذا لفظ البخاري .

أحرف^(١). فهذا تكليف قد صدر عن الله تعالى ، وُبُلِّغَ إلى رسول الله ﷺ ، فوصفه بأنه لا يطاق؟!

فهذه النصوص يتعذر حملها على ظاهرها ، وعلى حقيقة ألفاظها ، لما أشرت إليه من أن التكليف بها لا يطاق غير واقع في هذه الشريعة قطعاً . وأيضاً لأن ظاهر ما جاء في الحديثين يرده الواقع ردّاً قاطعاً ؛ فالصلوات الخمس - على الأقل - التي وصفها موسى بأنها لا تستطاع . قد استطيعت بالفعل ، وملايين المسلمين يؤدونها منذ قرون . وكذلك القراءة على حرف وحرفين وثلاثة ، لا شك أنها تطاق مع الجهد والتكلف والتعلم ، وإذا أخذنا بها عليه الجمهور ، فإن القراءة على حرف واحد هي التي حفظت واستمرت ، أي أن الأمة قد أطاقت ذلك بالفعل . فلم يبق إلا حمل (ما لا يطاق) في هذه النصوص على أقرب المعاني ، وهو : الصعوبة والحرص إلى درجة تشبه ما لا يطاق وتقترب منه . والقصد بهذا التعبير إظهار الضعف والعجز ، وطلب الرحمة والتخفيف . فهذا تقريب في العبارة ، يجب أن نتلقاه بتقريب في الفهم .

ومن هذا القبيل أيضاً : 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 في تكفير من ترك الصلاة جحوداً لها واعتقاد لعدم وجوبها ، أو لعدم فائدتها ، فلما جاءت الأحاديث تكفر مطلق تارك الصلاة ، كما في حديث جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة »^(٢) ، وحديث بريدة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة ، فمن تركها فقد كفر »^(٣) .

أقول : لما جاءت الأحاديث على هذا الشكل ، ذهب العلماء في تأويل الكفر فيها مذاهب : فقال بعضهم : أريد به التارك جحوداً وإنكاراً ، وقال بعضهم : الكفر هنا مراد

(١) صحيح مسلم .

(٢) رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي .

(٣) رواه الخمسة .

به كفر النعمة . وقال بعضهم : المراد أنه مستحق لعقوبة الكافر المرتد ، وهي القتل ...
وقيل أقوال أخرى ، ولكنها أقوال لا تشفي الغليل ، فحمل الكفر على من ترك الصلاة
جحدًا ليس بالقوى ، لأن كل أمر قطعي في الدين فجحوده كفر ، فأى خصوصية لتكفير
جاحد الصلاة وحدها . كذلك التأويل بجحود النعمة ، فكل معصية هي كفر لنعمة الله .
أما حمل المعنى على استحقاق عقوبة الكفر ، فالأحاديث لم تتطرق للعقوبة ولم تحم حولها ،
فهذا التأويل فيه بعد وإغراب .

بقى التأويل الذي ذكره المجد ابن تيمية في (منتقى الأخبار) وهو المعنى الثاني في
قوله : « وقد حملوا أحاديث التكفير على كفر النعمة ، أو على معنى فقد قارب الكفر » ^(١) ،
وهذا التأويل قوي ، لأنه - يتبنى معنى (قريبًا) من المعنى الظاهري المعهود للفظ ،
والتأويل كلما كان قريبًا من حقيقة اللفظ وظاهره كان أقوم وأسلم ، وثانيًا : لأن هذا
التأويل يبرز خصوصية معصية ترك الصلاة من بين سائر المعاصي ، وهي أنها معصية
خطيرة قريبة من الكفر . وثالثًا : يمكن استنباط هذا المعنى من قوله ﷺ : « بين الرجل
والكفر ترك الصلاة » على معنى أن الصلاة تحول بين صاحبها وبين الكفر ، فإذا زالت
الصلاة . أصبح تاركها « وجهًا لوجه » مع الكفر ، وأصبح عرضة للوقوع فيه ، كالراعي
يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، وشبيه بهذا المعنى ذكره النووي فقال : « ومعنى
بينه وبين الشرك ترك الصلاة ، أن الذي يمنع من الكفر كونه لم يترك الصلاة ، فإذا تركها لم
يبق بينه وبين الشرك حائل ، بل دخل فيه » ^(٢) والفرق بين القولين هو أن قول النووي
يمكن أن يفهم منه أن ترك الصلاة يلزم منه تلقائيًا ومباشرة الدخول في الكفر ، أما القول
الذي قدمت فمفاده أن ترك الصلاة يقترب بصاحبه من الكفر ويجعله عرضة له ، لأنه
حام حول حماه ، وهو أعزل من حصانة الصلاة . ولذلك وصف بالكفر لشدة اقترابه منه
واقعًا وحكمًا ، وأيضًا ففي التعبير تحذير من المآل ، الذي أصبح تارك الصلاة مهددًا به
وقريبًا منه .

(١) نيل الأوطار ١/ ٢٩٦.

(٢) شرح صحيح مسلم ٢/ ٧١.

وعلى كل فإطلاق الوصف وإرادة ما يقاربه معروف في العربية عمومًا وفي نصوص الشرع خصوصًا كما قال العلامة الشريف التلمساني: «وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه، كقوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه، ولا ينكح على نكاحه»^(١)، وإنما المراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة، لأن السوم وسيلة للبيع، والخطبة وسيلة للنكاح، فقد ورد في رواية أخرى: «لا يسم أحدكم على سوم أخيه، ولا يخطب على خطبته»^(٢).

وفي «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 ركن البائع إلى السائم، وجعل يشترط وزن الذهب... ويتبرأ من العيوب... وما أشبه ذلك، مما يعرف به أن البائع قد أراد مبايعة السائم، فهذا الذي نهى عنه والله أعلم^(٣) وهذا يعني أن البيع المنهي عن منافسته في 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 بيعًا على وجه التقريب.



(١) هكذا أورد التلمساني هذا الحديث بلفظ النكاح، بينما هو عند البخاري ومسلم ومالك والشافعي (في الرسالة) وغيرهم، بلفظ الخطبة، فلست أدري من أين أتى بلفظ: «ينكح»، أو لعله اعتمد على حفظه فوهم.

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

(٣) الموطأ ٢/ ٦٨٤.

المبحث الثاني

التقريب والتغليب في القياس

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

وهذا لا يعني أن القياس لا يكون إلا ظنيًا ، بل منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي ، ولكن أكثر الأقيسة ظن وتغليب .

والقياس كما هو معلوم يتوقف على تحديد علة الأصل المقيس عليه وإثبات وجودها في الفرع المقيس ، فهما مقدمتان ينبنى القياس على ثبوتها . وبحسب القطع أو الظن في ثبوت هاتين المقدمتين أو إحداهما يكون القياس إما قطعياً أو ظنيًا ، فإذا كانت المقدمتان قطعيتين معاً ، فالقياس قطعي ، وإذا كانتا معاً ظنيتين ، أو إحداهما ظنية ، فالقياس ظني ، ودرجة الظن تزيد وتنقص بحسب درجة الظن في المقدمتين أو في إحداهما .

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

١. العلل المنصوصة :

والتنصيص على العلة قد يكون صريحاً قاطعاً ، وهذا ليس من شأني في هذا البحث ، ولكن لا بأس من ذكر أمثلة له ، حتى يتميز عما دونه . فمن ذلك قوله تعالى : ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ .

[المائدة: ٣٢]

ومنه قوله ﷺ مبيناً علة نهي السابق عن ادخار لحوم الأضاحي : « إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت ، فكلوا وادخروا وتصدقوا » ^(١) ، ومنه قوله ﷺ : « إنما جعل الاستئذان لأجل البصر » ^(٢) .

ففي هذه النصوص الثلاثة وردت علل الأحكام منصوصة بعبارة قاطعة في التعليل وهي (من أجل ، لأجل) . ومن الصيغ القاطعة في التعليل (كي ، ولكي) ومنها قوله تعالى : ﴿كَئِنْ لَا يَكُونُ دُولٌ﴾ [الحشر: ٧] .

أما التنصيص غير القاطع على العلة ، فيتمثل بصفة خاصة فيما يسميه الأصوليون « مسلك الإيحاء » وقد يسمونه « مسلك التنبيه » ، وهو أن يتضمن النص ما يؤمى إلى العلة وبنبه عليها ، كما في قوله تعالى في شأن الربا : ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] . ففي الآية إيحاء وتنبيه على ما في الربا من ظلم ، اقتضى تحريمه والتشديد فيه .

ومنه قوله ﷺ في الحاج الذي وقصته ناقته فمات وهو محرم : « اغسلوه بماء وسدر ، وكفنون في ثوبيه ، ولا تخمروا رأسه ولا وجهه ، فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً » ^(٣) ، فقد أمرهم ﷺ أن يكفنوا الرجل في ثوبي إحرامه ، وأن يُقوا وجهه ورأسه

(١) الحديث بتمامه في صحيح مسلم .

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما .

(٣) الحديث بتمامه في صحيح مسلم .

عارين ، كما يفعل المحرم ، ثم نبه على علة ذلك بقوله : « فإنه يبعث يوم القيامة مليباً » .
 ففي هذا إيحاء واضح إلى أن بعثه يوم القيامة مليباً ، كأنه حاج ، هو علة الأمر بإبقائه
 على هيئة الحاج ، وهو إيحاء قوي الدلالة ، قريب من التصريح القاطع بالعلة . والتعليل
 هنا مستفاد من ربط الحكم وما بعده بحرفين من الحروف التي تستعمل للتعليل ، وهما :
 الفاء و « إن » ، فإذا اجتمعا كان قصد التعليل قوياً جداً ، ولكنه غير صريح ، فلم يعتبر
 قاطعاً . وإذا وقع الربط بأحد الحرفين فقط ، كان احتمال التعليل أقل ، ولو أنه
 يترجح ، كما في قوله ﷺ : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » ^(١) . فالظاهر أن الاستحقاق
 للأرض كان بسبب إحيائه لها . فالإحياء علة الاستحقاق والتملك ، ومثل هذا : التعليل
 بأنَّ وحدها ، كما في قوله : ﴿ وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ١٠٣] ففيه إيحاء إلى أن
 السكن الذي يحصل للمزكين من الصلاة عليهم (أي : الدعاء لهم) هو علة الأمر بالصلاة
 عليهم .

وهناك صيغ تفيد التعليل بدرجة أدنى مما سبق ، بحيث تكون درجة الاحتمال في التعليل
 بها أشد ، مثل (حتى) ، في قوله تعالى : ﴿ وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ
 كَلَهُ لِّلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩] فالتعليل هنا 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 أو الحرف المعلل به ، يستعمل في التعليل وفي غيره
 من المعاني . فيتردد الناظر بين أن يكون في هذا النص قد ورد للتعليل أو لمعنى آخر .
 فيترجح كونه للتعليل بقدر ما يكون استعماله غالباً في التعليل ، كما يترجح من خلال
 السياق ، ومن خلال الموازنة بين المعاني المحتملة ومدى استقامتها ومناسبتها للحكم .
 وهكذا يقوى الرجحان أو يضعف بحسب هذه الاعتبارات ^(٢) .

(١) الموطأ باب القضاء في عمارة الموات.

(٢) تنظر مسالك التعليل في الكتب الأصولية عامة ، وانظر خاصة : بحث الدكتور عبد الحكيم السعدي
 (مباحث العلة في القياس) ص ٣٣٩ إلى ٣٨٩ .

وهناك نوع من التنقيص على العلة ، لا يكون من الشارع نفسه ، وإنما يكون من الراوي والحاكي . قال الأمدى في تمثيله وتوضيحه : « وأما في كلام الراوي ، فكما في قوله : سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد ، وزنى ما عز فرجه رسول الله ﷺ ، ويلزم من ذلك السببية ، لأنه لا معنى لكون الوصف سبباً 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 »^(١) .

٢- العلل الاجتهادية :

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

١ - بين إثبات العلل وإثبات الأخبار :

فمن ذلك : المقارنة الذكية ، التي عقدها الأصولي الحنفي أبو بكر السرخسي ، بين إثبات العلة من جهة ، وإثبات الرواية والشهادة من جهة أخرى ، مما يكشف عن حقيقة علمية كبيرة وهي أن قواعد العلم ، وقواعد الإثبات العلمي متماثلة ومتشابهة في عمقها وجوهرها ، ولو اختلفت في أشكالها وأسائها . فقد تطرق السرخسي إلى ما تثبت به العلة وتصح ، فذكر لذلك شرطين هما :

أن يكون الوصف المعلن به (أي المعتبر علة) صالحاً للحكم .

أن يكون هذا الوصف معدلاً (أي موصوفاً بالعدالة) ، كما يُعدّل الراوي والشاهد .

ثم بين أن صلاحية العلة تتمثل في ملاءمتها وتجانسها مع التعليقات المنقولة عن رسول الله ﷺ وصحابته ، فلا تكون غريبة نائية عن منهجهم في تعليل الأحكام . قال :

(١) الإحكام ٣/ ٣٦٧.

« لأن الكلام في العلة الشرعية ، والمقصود إثبات حكم الشرع بها ، فلا تكون صالحة إلا أن تكون موافقة لما نقل عن الذين بيّناهم 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 يبنّي على دليل محدد منضبط ، وإنما يبنّي على خبرة عامة بعلل الشريعة ، وعلى نظر جملي فيها ، فإنه لا يعتبر كافيًا في إثبات العلل غير المنصوصة ، بل تبقى العلة في هذا المستوى كشاهد مجهول أو راو مستور الحال ، فالشاهد يحتاج إلى التزكية ، والراوي يحتاج إلى التعديل ، ولا يكفي مجرد كون الراوي مسلمًا ، أو كون الشاهد مسلمًا ، فكذلك لا يكفي مجرد الملاءمة في العلة ، لأن الملاءمة وحدها بمنزلة إسلام الراوي أو الشاهد .

ومن هنا كان لا بد من الشرط الثاني وهو تعديل العلة .

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

أما الحنفية فقالوا : « عدالة العلة تعرف بأثرها ، ومتى كانت مؤثرة في الحكم المعلن فهي علة عادلة »^(٢) وقد بين هذا التأثير المشروط عندهم في العلة فقال : « وهذا الأثر الذي ادعيناه يظهر للخصم بالتأمل ، فإنه عبارة عن أثر ظاهر في بعض المواضع سوى المتنازع فيه ، وهو موافق للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ ، وعن الصحابة ، والسلف من الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين »^(٣) ومن أمثلة هذا عنده ، قوله ﷺ في تعليل الحكم بطهارة سور الهرة : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »^(٤) . فالعلة هنا هي رفع

(١) أصول السرخسي ١٧٧/٢ .

(٢) أصول السرخسي ١٧٧/٢ .

(٣) نفسه ١٨٦-١٨٧ .

(٤) رواه أبو داود والترمذي ، والنسائي وابن ماجه وأحمد وغيرهم ، من حديث كبشة بنت كعب .

الخرج الناشئ عن اعتبار سؤر الهرة نجسًا ، وهي تظل تتجول داخل البيت وتلامس وتتناول من كل ما تجد . قال : « لأنها علة مؤثرة فيما يرجع إلى التخفيف ، لأنه عبارة عن عموم البلوى والضرورة في سؤره ، وقد ظهر تأثير الضرورة في إسقاط حكم الحرمة أصلاً بالنص ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرِيَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة: ١٧٣] والإشارة إليه لدفع نجاسة سؤره أو لإثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالاً له بعلة مؤثرة » ^(١) .

أما أصحاب الشافعي ، فالذين تساهلوا منهم ، قالوا : « عدالة الوصف بكونه خيلاً ، أي موقعاً في القلب خيال الصحة للعلة » ^(٢) وهم يرون أن « التأثير الذي اشترطه الحنفية » مما لا يُحَسُّ بطريق الحس ، ولكنه يُعقل ، فيكون الوقوف عليه تحكيم القلب ، حتى إذا تخاليل في القلب به أثر القبول والصحة كان ذلك حجة للعمل به ^(٣) .

فصحيح العلة عن طريق إحالتها للعقل والفكر ، عند هذا الفريق من أصحاب الشافعي ، إنما يقتصر على حصول غلبة الظن ، بأي طريق ، وبأي دليل ، وبأي أمارة حصلت . وهذا المسلك في التعليل نسبه صدر الشريعة (الحنفي) إلى الإمام الشافعي نفسه ، كما نسب اشتراط التأثير إلى أبي حنيفة ^(٤) وسأعود قريباً للحديث عن مسلك الإخالة ، أو المناسبة .

وأما ، الذين تشددوا في تعديل العلة ، من أصحاب الشافعي فقد اعتبروا الإخالة أمراً باطنياً يتعذر إثباته للغير ، ولهذا لا يكون حجة . كما أن صفة الصلاحية التي تثبت للعلة من خلال ملائمتها ليست حجة كافية . ومن هنا قالوا بإثبات عدالة العلة عن طريق عرضها على الأصول ، أي على نصوص الوحي . قالوا : « لأن العلل الشرعية لا توجب الحكم بذواتها ، فلا بد من إثبات صفة العدالة فيه » ^(٥) بالعرض على الأصول .

(١) أصول السرخسي ١٨٧/٢ .

(٢) نفسه ١٧٧ .

(٣) نفسه ١٨٣ .

(٤) التوضيح في حل غوامض التنقيح ٦٧/٢ .

(٥) يقصد الوصف المعبر علة .

وامتناع الأصول من رده بمنزلة العرض على رسول الله ﷺ في 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 ^(١) .

والعرض على الأصول قد يسفر عن تعديل العلة ، وقد يسفر عن «تجريحها» وردها ، تمامًا كما يحصل في الشاهد والراوي . وتجريح العلة وردها يكونان بمناقضتها للأصول ، وتعارضها معها . ولكن بما أن الأصول كثيرة ، فإن الحد الأدنى منها قد يجزئ في التعديل ، وأدناه أصلان ، كما يزكى الشاهد باثنين ، ويبقى بعد ذلك العرض على أصول كثيرة ، درجة أعلى من التثبت والتعديل ، فهو بمنزلة كثرة الرواة التي قد تصل إلى درجة التواتر ^(٢) .

والسرخسي لم يعط مثالاً على هذا المسلك ، ولكن بما أن القول به هو مذهب فريق من الشافعية ، فإني أذكر مثالين مثل بهما الأصولي الشافعي أبو إسحاق الشيرازي ، وهو معاصر للسرخسي ^(٣) .

المثال الأول : هو زكاة إناث الخيل التي تدر نسلاً ، حيث 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

(١) أصول السرخسي ١٨٦/٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق ١٧٧ و ١٨٦ .

(٣) توفي الشيرازي سنة ٤٧٦ ، وتوفي السرخسي سنة ٤٩٠ ، وقيل ٤٨٣ .

تختلف عن نواقض الموضوع . فهذه أصول تشهد لعدم نقض الموضوع 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 مسفأً ، 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 عادته في الصدق والأمانة ، وإن 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- وأن هذا يتبع الظن وغلبة الظن .
- ٣- وأن الظن يتبع الأكثر الأغلب من الأحوال .
- ٤- وأن الظن الغالب لا ينفي 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 ، أي أن يكون الوصف المعتبر علة قد أخال للمجتهد صلاحيته لتعليل الحكم . والإخالة عندهم تتحقق بغلبة الظن ، بأي دليل أو موجب تحقق هذا الظن . يقول

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

(٢) شرح اللمع ٢ / ٣٦٢ .

الآمدي : « وأما الناظر المجتهد ، فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك ، فلا يكابر نفسه ، وكان مؤاخذاً بها أو جبه ظنه » ^(١) .

ولعل أوسع طريق لحصول ظن العلية لدى المجتهد هو « المناسبة » ، أي وجود تناسب بين الحكم المراد تعليله ، وبين الوصف المفترض علة له . والمناسبة تقوم على أساس أن الأحكام الشرعية وضعت لجلب المصالح ودرء المفسدات ، فإذا وجدنا للحكم الذي نبحث عن علته مصلحة يحققها ، أو مفسدة يدفعها ، تبادر إلى أذهاننا أن تلك المصلحة التي يجلبها ، أو تلك المفسدة التي يدفعها ، هي علته ولأجلها شرع . قال الآمدي بعد أن أورد تعريف أبي زيد الدبوسي الشهير للمناسب ، بأنه « عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » ، قال : « والحق في ذلك أن يقال : المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط ، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نفيًا أو إثباتاً ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة » ^(٢) .

وواضح أن التعليل بالمناسبة اجتهادي ظني ، ذلك أن إدراك المناسبة ، أو التناسب ، بين الحكم وبين المصلحة أو المفسدة ، يرجع في النهاية إلى قول المجتهد ، وهذا يعتمد على نظره وما يسفر عنه من ظن وإخالة ، والظن والإخالة يتفاوتان كما لا يخفى ، يتفاوتان تبعاً لاعتبارات عديدة . منها درجة القوة والوضوح في المصلحة أو المفسدة المرتبطة بالحكم . ومنها نسبة التحقق والاطراد في هذه المصلحة أو المفسدة . ومنها كون المصلحة - أو المفسدة - المترتبة على الحكم متفردة في ذلك ، أو تزامنها بمصالح أو مفسدات أخرى ، تنازعها صفة العلية . ومنها وجود أصول تؤيدها ، أو نواقض وخوارم تنهض في وجهها .

وهكذا قد يبلغ التعليل بالمناسبة والإخالة درجة القطع ، وقد يقترب منها ، وقد ينزل حتى لا يتجاوز درجة التعادل إلا قليلاً . فتعليل النهي في قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ ﴾

(١) الإحكام ٣/ ٣٨٤ .

(٢) الإحكام ٣/ ٣٨٨-٣٨٩ .

[الإسراء: ٢٣] ، لا يحتاج إلى أي تدبر أو تفكر ، ولا يرد عليه أدنى شك أو تردد ، وتؤيده الأصول الكثيرة القاطعة أيضًا ... ومثل هذا أحكام كثيرة ، لا تحفى عللها المناسبة لها حتى على عوام الناس ، مثل الحجر على السفية ، والنهي عن النجش ، وعن بيع المعدوم ، وعن سفر المرأة بعيداً بغير محرم ، وعن قضاء القاضي وهو غضبان .

ثم نجد أحكاماً أخرى عللها المناسبة ظاهرة ، ولكنها ليست قاطعة ، فالقول بها تقريب ، وذلك مثل تعليل عدد النساء يقصد استبراء الأرحام ، وتعليل منع الصلاة على الحائض بانعدام الطهارة ، وتعليل منع الطلاق أثناء الحيض ، يتجنب الآثار السلبية للحيض على الزوجين ، حيث يطرأ شيء من الفتور والتنافر بينهما ، مما يجعل الطلاق غير سليم وغير حكيم .

وتنزل قوة التعليل في بعض الأحكام ، فتتجاذبها الاحتمالات والاختلافات ، فلا يبقى إلا الترجيح والتغليب ، كما في تعليل قوله ﷺ : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد . فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد » ^(١) .

فلماذا مُنِع التفاضل والتأخير في بيع هذه المواد بجنسها ، وفُرض فيه المثلية والتسليم المتزامن؟ ما هي علة هذا الحكم؟

العلة عند الحنفية هي الكيل والوزن .

وهي الطعم والتمنية عند الشافعية .

وهي الاقتيات والادخار عند المالكية .

ولا أحد يستطيع أن يدعي أن علتها قاطعة وعلة الآخرين باطلة . فكلُّ نظر وقدر ، وغلب ما أداه إليه اجتهاده . وتترتب على ذلك أحكام قياسية تغليبية : « فهذا الضرب من القياس يدل على الحكم على وجه يحتمل » ^(٢) .

(١) الحديث رواه مسلم .

(٢) شرح اللمع للشيرازي ٨٠٥ / ٢ .

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

ومراده من هذا أن التعليل بالمقصود الذي يتحقق من الحكم ، إنما يصح إذا كان هذا التحقق قطعياً تاماً ، أو راجحاً غالباً . ولهذا قال : « والقسمان الأولان متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة » ^(٢) أما في الحالة الثالثة ، وهي التكافؤ بين نسبة تحقق المقصود ونسبة عدم تحققه ، وفي الحالة الرابعة ، وهي أن تكون نسبة إفضاء الحكم إلى مقصوده مرجوحة أي أقل من نسبة تخلف الإفضاء ، فلا يصح فيها التعليل بهذا المقصود ، إلا أن يكون التساوي والمرجوحية منحصرين في صور خاصة استثنائية لا في غالب الجنس . وأعطي مثلاً لعله أصح وأوضح من الأمثلة التي أوردها الآمدي ، وهو مثال (الملك المرفه) الذي يكثر التمثيل به عند الأصوليين في مسائل شتى . والأمري يتعلق بتعليل رخص السفر (كالفطر وقصر الصلاة ...) ، حيث تعلل بلا خلاف تقريباً برفع المشقة عن المسافر . ولكن يعترض على هذا التعليل بمثال (الملك المرفه) الذي يسافر ، وهو على أتم راحة وتمتع وتنعم . وقد يكون في سفره أكثر راحة ورفاهاً منه في إقامته ، وكثير من المسافرين اليوم أصبحوا (ملوكاً مرفهين) . فهذه الحالة لا تتحقق فيها علة الحكم . ولا يفي الحكم فيها إلى مقصوده ، وهو رفع مشقة السفر .

والجواب على هذا الاعتراض : أن هذا محصور في صورة استثنائية ، أما جنس السفر فالغالب فيه حصول المشقة ، والغالب فيه حصول التخفيف بفضل الترخيص ، ولو فرضنا جنس الفعل المحكوم فيه ، يغلب عليه ، عدم تحقق المقصود أو يتخلف فيه كلية ، المقصودُ المعبر علة ، لبطلت هذه العلة ، ولبطل القول بها والقياس عليها .

(١) الإحكام ٣/ ٣٩١.

(٢) نفسه ص ٣٩٢.

٣- قياس الشبه :

اختلف الأصوليون في قياس الشبه اختلافاً واسعاً ، اختلفوا في المراد به ، واختلفوا في مدى حجيته ، وواضح أن اختلافهم في حجيته إنما هو فرع اختلافهم في معناه . وقد ذكر الأمدى أن لقياس الشبه تفسيرات مختلفة :

أولها : إلحاق الفرع المتردد بين أصلين يشبههما ، بالأكثر شبهاً به .

ثانيها : أن يقضي الشرع بوجوب المماثلة في أمر من الأمور ، فنحكم - عند تعذر المماثلة التامة بالأمثل والأشبه .

ثالثها : الحكم الذي يكون له مناطان ، ولا يستقل به أحدهما ، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر ، فنعلله بالغالب منها ونحكم بمقتضاه .

رابعها : الجمع بين الأصل والفرع بوصف غير مناسب ، ولكنه يستلزم ما يناسب الحكم .

خامسها : أن يلوح وصفٌ يمكن أن يكون علة للحكم ، ولكن مناسبتة غير ظاهرة ، وأيضاً لا يوجد دليل على بطلانها ، فنعتمد هذا الوصف علة ، إذا وجدنا الشارع يلتفت إلى مثله في بعض الأحيان ، فيكون هذا مرجحاً للإثبات على النفي ، مراعين في ذلك كون الأصل والغالب في الأحكام التعليل^(١) ، فيكون تعليله إلحاقاً له بغالب الأحكام .

وبصفة عامة فإن قياس الشبه أكثر من ينكره الحنفية ، ويقول به جمهور المالكية ، وأما الشافعية فمنقسمون في شأنه بين مصحح ومبطل . غير أن الخلاف في الحقيقة إنما يرجع إلى مراد كل واحد بقياس الشبه .

يقول ابن برهان : « قياس الشبه حجة ، وقال أصحاب أبي حنيفة : ليس بحجة : واعلم أنهم لا يخالفوننا في 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 في اللفظ »^(٢) .

(١) انظر: الإحكام ٣/ ٤٢٤-٤٢٧ .

(٢) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٤-٢٩٦ .

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 ، فإني 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 ، هو قوله تعالى : ﴿ يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة: ٩٥] فقد حكم الله تعالى على من قتل صيداً وهو محرم بحج أو عمرة ، أن يتصدق بهدي من الأنعام ، يائثل 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 مثيل من الأنعام . فاجتهد الصحابة ﷺ ، وشبهوا وقاسوا ، وغلبوا وقربوا . قال الإمام الشافعي : « فَحَكَمَ مَنْ حَكَمَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى ذَلِكَ ، فَقَضَى فِي الضَّبْعِ بِكَبْشٍ ، وَفِي الْغَزَالِ بَعُزْزٍ ، وَفِي الْأَرْنَبِ بَعْنَاقٌ ^(٣) وَفِي الْيَرْبُوعِ ^(٤) بِجَفْرَةٍ ^(٥) ... والعلم يحيط أن اليربوع ليس مثل الجفرة في البدن ، ولكنها

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

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

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

(٤) اليربوع : دوية صغيرة فوق الجرذ ، طويل الرجلين قصير اليدين جداً .

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

كانت أقرب الأشياء منه شبهًا ، فجعلت مثله . وهذا من القياس يتقارب بتقارب العنز والظبي ، ويبعد قليلاً 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 ، فيجزى بأقرب الأشياء به شبهًا منه في البدن ، فإن فات منها شيئاً^(١) ، رفع إلى أقرب الأشياء به شبهًا ... »^(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 الأصليين ، ويلحقها بأكثرهما أشباهًا . قال الإمام الشافعي ~ : « تنظر النازلة ، فإن كانت تشبه أحد الأصليين 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 معروفًا ، 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 مسودة آل تيمية « قال القاضي : المتردد بين أصليين يجب إلحاقه بأحد الأصليين ، وهو أشبههما به وأقربهما إليه ، وإلحاق

(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 ، نظرًا لحرمتها ، أما غيره فتنطبق عليه القاعدة التي بينها الإمام الشافعي .

(٤) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٩٧ .

(٥) إبطال الاستحسان الأم ٧/ ٢٠٣ .

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 الذي يجمع كل الصور ، فيكون الشبه ، أو غلبة الشبه ، هو العمدة 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 الظني ، 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 الذي هو أقرب شيء إليه ، وهو متفق على وجوب النية فيه . قال الشريف التلمساني « المالكية والشافعية غلبوا شَبَهَهُ (أي الوضوء) بالتيمم . فأوجبوا له النية . والحنفية غلبوا شبهه بإزالة النجاسة ، فلم يوجبوها » ^(٤) غير أن تغليب المالكية والشافعية تشهد له وتقويه أصول كثيرة ، وهي في آن واحد تضعف تغليب الحنفية وتجعله مرجوحاً . وهذه الأصول هي العبادات كلها من صلاة وزكاة وحج وصوم ، يقول أبو الوليد الباجي بلسان المالكية ، ردّاً على الحنفية : « علتنا أولى ، لأنها تشهد لها أصول كثيرة . وعلتكم لا تشهد لها إلا أصل واحد . وما شهد له أصول كثيرة أولى ، لأن ذلك يقوي غلبة الظن . وغلبة

(١) المسودة ٣٧٥ .

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

(٣) المستصفى ٢/٣٧٩ .

(٤) مفتاح الوصول ١٣٣ .

الظن إنما تحصل بشهادة الأصول . فلما كثرت شهادة الأصول قويت غلبة الظن ، فكان ما قلناه أولى ^(١) .

وفي مثل هذا قال القاضي أبو الوليد بن رشد : « قياس الشبه المأخوذ من الموضع المفارق للأصول يضعف » ^(٢) .

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



(١) إحكام الفصول ٧٥٩ ، ٧٦٠ .

(٢) بداية المجتهد ٢ / ٢٩٠ .

المبحث الثالث

في الترجيحات

يقترن الترجيح عند الأصوليين بالتعادل ، وهكذا نجدهم كثيراً 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 تلازماً أيضاً ، ولو أنه تلازم ظاهري عابر ، وسر ذلك هو أن الترجيح إنما يلجأ إليه عند ظهور نوع من التعادل والتكافؤ بين الدليلين المتعارضين . أما عندما يكون أحد الدليلين المتعارضين متفوقاً على الآخر بشكل يدركه كل واحد وبيادى النظر ، فلا حاجة عندئذ للترجيح والمرجحات ، فمن هنا جاء التلازم بين التعادل والترجيح ، فظهور التعادل بين الدليلين المتعارضين يستدعي الترجيح بينهما ، والترجيح يستلزم ظهور تعادل أو ما يشبه التعادل ، أما التضاد بين التعادل والترجيح فأت من كون الترجيح هو رفع التعادل ، فلا يجتمعان أبداً .

وتعريفات الأصوليين وتوضيحاتهم للترجيح لا تخرج في جوهرها عن كون الترجيح هو إظهار مزية لأحد الدليلين المتعارضين « المتعادلين » ، تقتضي تقديمه على معارضة . وبهذه المزية يرتفع التعادل بينهما ، فيصير صاحب المزية راجحاً مُعَمَّلاً ، ويصير الآخر مرجوحاً مهملاً . وإنما قلت : « مزية لأحد الدليلين » ولم أقل « في أحد الدليلين » ، حتى لا يفهم أن المزية لا بد أن تكون في نفس الدليل ، ومن داخله ، بل قد تكون كذلك ، وقد تكون أمراً خارجياً . والمزايا التي يمكن أن ترجح دليلاً على آخر ، سواء كانت ذاتية أو خارجية ، هي ما يسمى بالمرجحات .

ولست أريد في هذا المبحث القصير تناول قضايا الترجيح وعرض المرجحات وأمثلتها ... فهذه الأمور - من جهة - قد بحثت وفصلت بشكل مطول ومفصل قديماً

وحديثاً . فقد يما تناولها الأصوليون - وخصوصاً المتأخرين منهم - في أبواب وفصول أصبحت قارة في كل مؤلفاتهم تقريباً . كما تناولها الدارسون المعاصرون في مؤلفات وأبحاث مستقلة ^(١) .

ومن جهة أخرى ، فأنا إنما اقتصر من كل باب ، ومن كل قضية ، على بيت القصيد فيها ، وأعني به : العمل بالتقريب والتغليب . وباب التراجع هو أكثر ما يتجلى فيه التقريب والتغليب ، بل لست مبالغاً 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 مقبولاً راجحاً . وما خف وزنه كان مردوداً مرجوحاً ، سواء كان رواية ونقلًا ، أو تفسيرًا وتأويلًا ، أو قياسًا واجتهادًا .

وأساس الوزن في الترجيح العلمي هو تغالب الظنون والاحتمالات ، أو تغالب الظنين المتعارضين ، فأيهما كان أغلب ، كان هو الراجح ، وكان العمل عليه . وذلك تابع

(١) أذكر منها :

أدلة الشريعة 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 الإسلامي ، للدكتور محمد الحفناوي.

تعارض النصوص الشرعية ، للدكتور عيسى زهران.

دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين ، للأستاذ السيد صالح.

ضوابط الترجيح عند وقوع التعارض لدى الأصوليين ، للأستاذ بنيونس الوالي (يوجد البحث مرقوئاً بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط) .

لمدى قوة الأدلة والمرجحات . يقول ابن النجار الحنبلي : « وضابط الترجيح : أنه متى اقترن بأحد دليلين متعارضين ، أمر نقلي أو اصطلاحى ، عام أو خاص ، أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية ، وأفاد زيادة ظن ، رجح به ... » ^(١) .

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

وقد خلت مرجحات فاعتبر وأعلم بأن كلها لا ينحصر
قطب رحاها قوة المظنِّه فهي لدى تعارضٍ مِثْنِه

وقال في الشرح : « يعني أن قطب رضى المرجحات ، الذي تدور عليه غالباً ، هو قوة المظنة ، بكسر الظاء المشالة - أي : الظن في ترجيح أمر على مقابله ... فهو - أي قوة الظن - عند تعارض الأمرين مئنة ، أي علامة على الترجيح ... » ^(٢) .

وقال العلامة الشيخ بخيت المطيعي : « والأصل العام الذي اتفق عليه الجميع في باب الترجيح بجميع أنواعه : تقديم غلبة الظن ، فما أفاد الظن الغالب مقدم على ما أفاد المغلوب » ^(٣) فمدار العمل على ما غلب ، والمجتهد مطالب بأن يلتزم الأقوى والأغلب من الأدلة والأمارات . وكما قال أبو الحسين البصري : « يلزم المجتهد أن يجتهد لظنٍّ أقوى الأمارات ، ثم إذا ظن قوة إحدى الأمارات ، لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الأمارات في نفسه » ^(٤) وذلك « للقطع بإيثار الأرجح » كما يقول المرتضى ^(٥) ، وقد حكى أبو الحسين الإجماع على هذا الأصل فقال : « وأجمعوا على أنه لا يجوز ، إذا غلب على ظنه أن الأمانة أقوى من غيرها ، ألا يعمل عليها ، وإن يعمل على الأمارات الأضعف في ظنه » ^(٦) .

(١) انظر: شرح الكوكب المنير: ٧٥١/٤.

(٢) نشر البنود على مراقبي السعود: ٣١٤/٢.

(٣) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (على هامش نهاية السؤل ٥٢٢-٥٢٣).

(٤) المعتمد ٩٥٢/٢ - بتحقيق حميد الله .

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

(٦) المعتمد ٩٥٣-٩٥٤/٢.

فهذا هو جوهر الترجيح والعمل بالترجيح ، وقد عمل به العلماء خلفاً عن سلف ، فغلبوا بين الأخبار ، وغلبوا بين المعاني 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 - وخصوصاً 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 إتباعه ؟ 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 على 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) .

واحاط ابن النجار فقال : « أعلم 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

(١) المستصفى ٢/ ٣٩٤ .

(٢) انظر : أحكام الفصول ٧٣٣ .

(٣) انظر : البرهان ٢/ ١١٤٢ .

(٤) انظر : الإحكام ٤/ ٣٢١ .

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

(٦) كشف الأسرار ٤/ ٧٦ .

(٧) نشر البنود ٢/ ٢٧٩ .

(٨) شرح الكوكب المنير ٤/ ٦١٩ .

خلاف بين العلماء ، يبالغون في الأمر . من ذلك قول عبد العزيز البخاري : « أعلم أن العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ، ووجوب العمل بالراجح ، فقال بعضهم : الواجب عند التعارض التوقف أو التخيير دون الترجيح ... وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح ، متمسكين في ذلك بإجماع الصحابة والسلف ... » ^(١) .

وأكثر منه مبالغة الشيخ محمد بخيت المطيعي ، حيث عقب على البيضاوي والإسنوي في استدلالهما على صحة الترجيح بإجماع الصحابة ، عقب عليهما ، وكأنه يرمي إلى نقض دعوى الإجماع فقال : « اختلف العلماء في العمل بالراجح ، فقال فريق ، يجب العمل بالراجح بالنسبة للمرجوح ، فالعمل به (أي بالمرجوح) ممتنع ، سواء كان الرجحان قطعياً أو ظنياً . وقال القاضي أبو بكر الباقلاني ، لا يجوز العمل بما رجح ظناً ، إذ لا ترجيح بظن عنده ، فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح ، وقال أبو عبد الله البصري : إن رجح أحدهما بالظن ، فالتخير بينهما في العمل ، وإنما يجب العمل عنده وعند القاضي بما رجح قطعاً » ^(٢) .

أقول : بالغ الشيخ المطيعي باعتباره المسألة خلافية « اختلف العلماء » ، وبالعقوبة حين اعتبر القائلين بالترجيح مجرد فريق ، بينما يحكي الأصوليون الإجماع في المسألة ، ومن تحفظ منهم نسب القول به إلى جماهير العلماء ، كما تقدم ، وبالعقوبة حين نسب جازماً إنكار العمل بالترجيح إلى الباقلاني والبصري ، وفي هذه النسبة ما فيها مما سأوضحه بعد قليل .

وحتى لو صح القول المذكور عن البصري والباقلاني ، فإن قول اثنين من العلماء ، وفي وقت متأخر عن انعقاد الإجماع ^(٣) ، لا ينقض الإجماع ولا يسوغ تصوير المسألة على هذا النحو . على أن ما ينسب إلى الباقلاني وأبي عبد الله البصري يبقى رواية ضعيفة ، وإن رددته كثير من الأصوليين المتأخرين ^(٤) ، بالإضافة إلى ضعفه من حيث مضمونه .

(١) كشف الأسرار ٧٦/٤ .

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (نهاية السؤل ٤/٤٤٦) .

(٣) أبو بكر الباقلاني توفي سنة ٤٠٣ هـ وأبو عبد الله البصري سنة ٣٦٩ هـ .

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

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 البصري ، والباجي ، والشيرازي ، والسرخسي ، والبزدوي ، لم ينسبوا هذا القول لا إلى أبي عبد الله البصري ، ولا إلى أبي بكر الباقلاني ، ولا إلى غيرهما .

أما أبو المعالي الجويني : فقال : « وحكى القاضي عن الملقب بالبصري ، وهو جُعل ، أنه أنكر القول بالترجيح ، ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها »^(١) فهو أولاً يجعل القاضي الباقلاني مجرد حاكٍ للقول بإنكار الترجيح ، وليس قائلاً به . ثم هو - ثانياً - يشكك حتى في هذه الحكاية عن أبي عبد الله البصري ، لأنه لم يجد هذا القول في كتبه مع البحث والتقصي .

أما الغزالي ، فقد تابع الجويني في (المنحول) فقال « وعزا القاضي إلى (أبي الحسين البصري)^(٢) . بالرمز إلى أنه أنكر الترجيح »^(٣) فهو يؤكد أن الباقلاني حاكٍ لا قائل . وحتى الحكاية أصبحت مجرد رمز وإشارة ! ويزداد شكنا في أمر هذه الحكاية ، من كون الغزالي أهمل ذكرها بالمرّة في آخر كتبه الأصولية « المستصفى » واكتفى بعبارة : « فإن قال قائل ... » وقد تقدم تمام كلامه قبل قليل .

(١) البرهان ٢/ ١١٤٢ .

(٢) هكذا في (المنحول) بتحقيق محمد حسن هيتو ، وهو خطأ لا شك فيه : أولاً لأن القاضي الباقلاني توفي قبل أبي الحسين البصري بأزيد من أربعين عاماً ، وثانياً لأن الجويني نص على أن المحكي عنه هو (جُعل) ، وهو أبو عبد الله البصري ، الحسين بن علي ، الملقب بالجعل وذكر ابن النديم أنه يعرف بالكاغدي (٣٠ / ٣٦٩ هـ) وهو حنفي ، ورأس من رؤوس المعتزلة . غير أن هذا الخطأ لا ينبغي نسبته إلى الغزالي كما فعل الدكتور عبد الحميد أبو زنيد (انظر : الوصول لابن برهان ٢ / ٣٣٢ الهامش) . والذي لا يكاد يتصور غيره هو أن الخطأ أدخل على (المنحول) من غير الغزالي ، ولعل مما سهل الوقوع في قلب التسمية ، أن يكون الغزالي ذكره باسمه (الحسين البصري) فقلب إلى (أبي الحسين البصري) أما أبو الحسين البصري ، فقد دافع عن صحة العمل بالترجيح : انظر : (المعتمد) ٢ / ٦٧٣ بتحقيق حميد الله .

(٣) المنحول ٤٢٦ .

ومن هنا فقد حق للدكتور عبد الحميد أبو زيد ، أن يتحفظ ويشكك في قول ابن برهان « وقال القاضي أبو بكر : لا يقضى بالراجح ، ولكنهما يتعارضان ، ويجب الرجوع إلى دليل آخر » ^(١) فقد عقب عليه بقوله : « نسبة هذا القول للقاضي أبي بكر فيه نظر ، لأنني لم أجد من نسب هذا القول إليه ممن هم شديداً الاعتناء بنقل أقواله . وقول ساقط كهذا تكون الدواعي موجودة على نقله ... » ^(٢) .

وقد يبدو أن التشكيك في النقل ينصب خاصة على نسبة القول إلى الباقلاني ، ولكن كلام الجويني والغزالي في ذكر نسبة القول إلى البصري ، ثم نبذ الغزالي لهذه الحكاية في (المستصفى) ، كلها قرائن تشكك في النسبة إلى البصري أيضاً ، يضاف إلى هذا ما قاله ابن تيمية : وهو « يجوز ترجيح أحد الدليلين الظنيين على الآخر عند عامة العلماء . واختلف النقل فيه عن البصري » ^(٣) .

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

١- اشتراط المرجح القطعي للعمل بالترجيح ، يخرج المسألة عن حقيقة الترجيح . فإن الترجيح الحقيقي هو ما كان بين دليلين ظنيين . أما إذا كان أحدهما قطعياً ، أو كان إلى جانب أحدهما شاهد قطعي ، فإننا نصبح أمام شيء صحيح قطعاً ، و شيء باطل قطعاً ، لأن القطع بصحة أي شيء ، هو في نفس الوقت قطعٌ ببطالان ضده . فكل دليل ثبت بيقين وصح مدلوله بيقين ، فقد بطل نقيضه بيقين . فلا مجال للترجيح في هذه الحالة . قال ابن المرتضى : « ولا تعارض في قطعيين ، ولا قطعي ولا ظني ، لانتفاء الظن » ^(٤) .

(١) الوصول إلى الأصول ٢ / ٣٣٢ .

(٢) نفسه .

(٣) المسودة ٣٠٩ .

(٤) مقدمة البحر الزخار ٢٠١ .

٢- القول بالتخير ، في حقيقته ومآله ، إنما هو ترجيح بلا مرجح . وما أظن عقلاً سليماً يفضل الترجيح بلا مرجح ، على الترجيح بمرجح معتبر ومؤثر في الموازنة بين المتعارضين . إن العقلاء حتى من عامة الناس ، إذا تعارضت عليهم الأمور وازنوا بينها ورجحوا بأي شيء يصلح للترجيح في بابه . فكيف بالمجال العلمي الذي لا يقبل أن يخطو المرء فيه أي خطوة إلا وفق الأدلة والقواعد العلمية؟ فكيف نترك الدليل المرحح ، والقاعدة العلمية المرحجة ، و(نختار) اعتباطاً ، بلا مرجح ، ولا أمانة؟! .

٣- أما القول بالتوقف ، فلا يقل سوءاً عن القول بالتخير ، بل قد يكون أسوأ منه ، باعتبار أن في التخير عملاً بأحد الدليلين ، وأما التوقف ففيه إهدار للدليلين معاً . بالإضافة إلى أن فيه أيضاً نوعاً من التخير ، وهو تخيير أسوأ من التخير الأول ، ذلك أن (التوقف) عن العمل بالدليلين المتعارضين لا يعني التوقف التام والنهائي 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 التخير المطلق ، بخلاف التخير السابق ، فهو تخيير محدد ، تخيير بين أحد الدليلين شرعيين .

وهكذا يظهر بطلان القول الرافض للترجيح بكل عناصره ، ويبقى العمل بالترجيح مسلماً علمياً سديداً وضرورة عملية لا محيد عنها . كما قال أبو العباس القباذ : « فالعمل بالراجح متعين عند كل عالم متمكن » ^(١) والله در الطوفي 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 في النقل أو في الفهم ، أو ناتج عن وضع الدليل في غير موضعه ، والترجيح يرمي إلى رفع هذه الآفات .

(١) معيار النشرسي ٤٧/١١ .

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

وهذه القضايا كلها قد تناولها العلماء بالدرس والتمحيص والتمثيل ، كما تناولوا صور التعارض الواقعة والممكنة والمفترضة ، ووضعوا لكل ذلك مرجحاته . بل إنهم أسرفوا في افتراض وجوه التعارض ومرجحاته ، حتى أخذ عدد من العلماء يتصدون لبيان المرجحات الفاسدة ، التي جاء القول بها نتيجة الرغبة في التكاثر والافتراض .

وبناء على هذا ، فلا معنى لأن أعبد الخوض في هذه المسائل لا بتفصيل ولا بإيجاز ، فهي مقررة ومكررة في عامة الكتب الأصولية وخصوصاً المتأخرة منها . ولكني أريد التأكيد فقط على أن العمل بالترجيح ، هو عين العمل بالتقريب والتغليب ، وإن كان الترجيح في معظمه تغليباً ، حتى جعلهما الإسنوي مترادفين ، قال : « الترجيح في اللغة هو التمييز والتغليب »^(١)

والتقريب - في اصطلاح هذا البحث خاصة - إنما هو درجة عليا من درجات التغليب . وإنما يحصل ذلك إذا كان المرجح قوياً ، بحيث يتضاءل أمامه الاحتمال المعارض ، 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 .