

الباب الثاني
تأصيل النظرية
الفصل الأول : أدلة النظرية .
الفصل الثاني : ضوابط النظرية .



الفصل الأول

أدلة النظرية

المبحث الأول : أدلة العمل بالتقريب والتغليب

المبحث الثاني : إشكالات واعتراضات

.....



المبحث الأول

أدلة العمل بالتقريب التغليب

١- من القرآن الكريم :

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

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

من هذه الآيات قوله ﷻ : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات : ١٢] ، فهذه الآية دلت بمنطوقها على وجوب اجتناب كثير من الظن ، وأن بعض الظنون إثم فلا يجوز اتباعها ، ودلت بمفهومها الواضح على أن بعض الظنون ليس بإثم ، وليس مطلوباً اجتنابه . وهذا يعني العمل ببعض الظنون ومشروعيته .

أما وجوب العمل بالظن في بعض الحالات ، فدللت عليه آيات أخرى كقوله تعالى : ﴿فَمَنْ حَافٍ مِّن مَّوْصٍ جَنْفًا أَوْ إِيْمًا فَاصْلَحْ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة : ١٨٢] ، فقد دلت الآية على أن من توقع وغلب على ظنه أن موصياً مقدم على ظلم ورثته ، بوصية مجحفة سيئة القصد ، فيجب عليه أن يبادر إلى إصلاح هذا الفساد عند توقعه . قال القرطبي : « في هذه الآية دليل على الحكم بالظن ، لأنه إذا ظن قصد الفساد ، وجب السعي في الإصلاح ، وإذا تحقق الفساد لم يكن صلحاً ، إنما يكون حكماً بالدفع وإبطالاً للفساد وحسماً له » ^(١) .

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٧١ .

ولهذه الآية نظائر في القرآن ، كقوله سبحانه : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ رِشْقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: ٣٥] .

وجاء في (شجرة المعارف والأحوال) لابن عبد السلام : « فصل في الظنون الواجبة : قال الله تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى الْبَلَاغِ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ ^(١) [النساء: ٦] » ، وذكر نصوصاً أخرى في مشروعية العمل بالظن ثم قال : « أمر الشرع باتباع ظنون مستفادة من أمارات تفيدها ، لما في ذلك من تحصيل المصالح المظنونة ... وهذه الظنون : كل ظن مستفاد من دليل شرعي : كالظن المستفاد من الظواهر والأقيسة ، والأقارير ^(٢) ، والشهادات ^(٣) .

ومن الآيات المفيدة لقضيتنا ، آيات أمرت بفعل الأحسن ، وبسلوك المسلك الأحسن ، من مثل قوله جل وعلا : ﴿ وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [الإسراء: ٥٣] ، ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [المؤمنون: ٩٦] ، ﴿ لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الكهف: ٧] ، ﴿ لِنَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢] .

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

ولا داعي لأن يقول لنا قائل : الأحسن هو ما نص عليه الكتاب والسنة ، وإن الحلال بين والحرام بين ، فهذا يعرفه كل أحد ، ويسلم به كل مسلم . ولكنني أعني أن بين الحلال والحرام أموراً مشتهات لا يعلمهن كثير من الناس ، وأعني أن في ثنايا الكتاب والسنة إشارات لا يهتدي

(١) شجرة المعارف والأحوال : ٨٩ .

(٢) يقصد الإقرارات ، أي الاعترافات .

(٣) شجرة المعارف ٨٩-٩٠ .

إليها كثير من الخلق ، وفيها إشكالات لا يدرك كنهها إلا أولو الألباب ، وهم في ذلك متفاوتون ، وقد يختلفون ، وأعني ما في بحر الحياة من نوازل وقضايا لا تنهاى كمًّا ولا كيفًا ، يحتاج فيها الناس إلى هدى ونور . وهي قضايا ونوازل لا يمكن أن تحيط بها حرفية فهم النصوص ، ولا أن تحسمها حرفية المقاييس والتخريجات . فلا يبقى أمام العالم المجتهد ، ولا أمام المكلف من باب أولى ، إلا أن يتحرى ، ويسدد ، ويقارب ، ويغلب ، وسواء أوجد في ذلك إشارات شرعية ، أو مسلمة عقلية ، أو مبادئ خلقية ، أو عادة محكَّمة ، أو حكمة صادقة ... فكل ذلك وغيره من الموازين المعتبرة شرعًا وعقلًا ، يمكنه الاستناد إليه ، ما دام هو أحسن ما يجد ، وأحسن ما يرى ، وأحسن ما يمكن .

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

فمن ذلك قوله في صاحب الماشية التي حال عليها الحول ، وهي بالغة نصاب الزكاة ، ولكن قبل الحول بقليل ملك صاحبها رؤوسًا أخرى من جنسها ، هل تجب عليه الزكاة فيما انضاف عنده قبيل الحول ولم يمض على تملكه غير وقت قليل؟ قال في ذلك : « ولو كانت لرجل غنم ، أو بقر ، أو إبل ، تجب في كل صنف منها الصدقة ، ثم أفاد إليها بعيرًا أو بقرة ، أو شاة ، صدَّقها مع صنف ما أفاد من ذلك حين يصدقه ، إذا كان عنده من ذلك الصنف الذي أفاد ، نصاب ماشية . قال مالك : وهذا أحسن ما سمعت في ذلك » ^(١) .

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

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

وهو أحيانًا يعبر عن هذا المعنى نفسه بعبارة « وهذا أحب ما سمعت إلي في ذلك »

(١) الموطأ ١/٢٦٦ .

(٢) نفسه ٢٨٣ .

(٣) نفسه ٣٠٧ .

وأحياناً يجمع بين العبارتين ، كما جاء في مسألة طلاق التمليك ، (وهو أن يجعل الرجل أمر طلاق زوجته بيدها ، فتختار الطلاق) ، حيث يرى الإمام أنه يُعَدُّ طَلَقاً واحدة رجعية . وقد روى في ذلك آثاراً تشهد لهذا القول ، منها ما رواه عن عبد الرحمن بن القاسم ، عن أبيه ، أن رجلاً من ثقيف ملَّك امرأته أمرها . فاختارت الطلاق ، فنازعها فيه . قال : « فاختصمنا إلى مروان بن الحكم ، فاستحلفه ما ملكها إلا واحدة ، وردها إليه » .

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

وكأني بالإمام مالك وهو يمارس هذا النوع من « الاستحسان » وينظر في الأقوال والاجتهادات ويختار أحسنها وأصلحها ، ثم يوقِّع عليه بتلك العبارة المتكررة « وهذا أحسن ما سمعت » كأني به ناظر إلى قول الله تبارك وتعالى : ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ١٧ ، ١٨] ويحرص أن يكون من أهله .

وفي بيان مغزى هذه الآية يقول العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : « وقد دل ثناء الله على عباده المؤمنين الكُمَّل بأنهم أحرزوا صفة اتباع أحسن القول الذي يسمعون ، على شرف النظر والاستدلال ... ومنه النظر والاستدلال في شرائع الإسلام ، وإدراك دلائل ذلك ، والفقه في ذلك والفهم فيها ، والتهمم برعاية مقاصده في شرائع العبادات والمعاملات ... ومما يتبع ذلك : انتقاء أحسن الأدلة ، وأبلغ الأقوال الموصلة إلى هذا المقصود ، بدون اختلال ولا اعتلال . بتهديب العلوم ومؤلفاتها . فقد قيل : خذوا من كل علم أحسنه ، أخذاً من قوله تعالى هنا : ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨] ^(٢) .

ومن الآيات الدالة على ضرب آخر من التقريب ، وهو التسامح فيما خف شأنه وقرب

(١) نفسه ٢ / ٥٥٤ .

(٢) التحرير والتنوير ٢٣ / ٣٦٧ .

أمره ، قوله سبحانه : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَاطَبُوا عَنْهُمُ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَتْكُمْ عَنْ اللَّهِ غَيْرٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٠] .

فالآية تحض على إصلاح شؤون اليتامى ، ومنها إصلاح شؤونهم المالية ، بحسن التدبير وسلامة التصرف ، وبرعايتها على أكمل وجه ، كما قال تعالى في الآية الأخرى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأَنْعَام: ١٥٢] . والأصل في هذه الرعاية والصيانة لمال اليتيم ، أن تتم بكامل الدقة ، وبالحساب المضبوط ، حتى في نفقات اليتيم المنزلية من أكل وشرب ونحوه من النفقات اليومية ، مع تمييز نفقاته وحصرها بمفردها . ولكن تسيير الأمور على هذا النحو شاق مخرج لكافلي اليتيم ، والقائمين على أمواله . ومن ثم جاء الترخيص والعفو ، واكتفي بالتقريب في هذه الجوانب اليسيرة ، وذلك قوله تعالى : ﴿وَإِنْ تُخَاطَبُوا عَنْهُمْ فَأِخْوَانُكُمْ﴾ ، نقل القرطبي عن أبي عبيد أنه قال : « مخالطة اليتامى أن يكون لأحدهم المال ، ويشق على كافله أن يفرّد طعامه عنه ، ولا يجد بداً من خلطه بعياله . فيأخذ من مال اليتيم ما يرى أنه كافيه بالتحري ، فيجعله مع نفقة أهله ، وهذا قد يقع فيه الزيادة والنقصان ، فجاءت هذه الآية الناسخة بالترخص فيه . قال أبو عبيد : وهذا عندي أصل لما يفعله الرفقاء في الأسفار؛ فإنهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية ، وقد يتفاوتون في قلة المطعم وكثرته » ^(١) .

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

ومن الآيات التي لا تخفى دلالتها في موضوعنا :

﴿أَعِدُّوا لَهُمْ أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] .

﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧] .

﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا أَنْسَيْتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: ٢٤] .

﴿فَارْذَنَّا أَنْ يَبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِمَّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾ [الكهف: ٨١] .

ويتضح مرادي من هذه الآيات أكثر من خلال الحديث النبوي الآتي ، وبه أنتقل إلى الفقرة الثانية من هذا المبحث ، وهي :

٢- من السنة :

الحديث الذي أبدأ به هو قوله ﷺ : « سدّدوا وقاربوا وأبشروا ، فإنه لن يدخل الجنة أحداً عمله » ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله؟ قال : « ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله منه برحمة ، واعلموا أن أحب الأعمال إلى الله أدومه وإن قل » . هذه إحدى روايات الإمام مسلم ، وهي عن عائشة .

وعند الإمام البخاري ، من كتاب الإيمان ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « إن الدين يسر ، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه . فسدّدوا وقاربوا وأبشروا . واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة » وفي بعض روايات البخاري : (وقربوا) بتشديد الراء ، من (التقريب) .

والحديث واضح في رفع الحرج ، والتحذير من التنطع ، والدعوة إلى مسلك التسديد والتقريب . قال النووي : « ومعنى سدّدوا وقاربوا : اطلبوا السداد واعملوا به . وإن عجزتم فقاربوه ، أي قربوا منه . والسداد : الصواب » ^(١) ، وقال القسطلاني في معنى (قاربوا) : « أي أن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل ، فأعملوا بما يقرب منه » ^(٢) .

الحديث الثاني في هذا الباب — وهو في الصحيحين وغيرهما أيضًا — هو ما رواه عمرو ابن العاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب ، فله أجران . وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ ، فله أجر » ، والذي يهمننا من الحديث هو شطره الأخير ، حيث جعل الاجتهاد مشروعاً مع إمكان الخطأ ، وهذا هو الاجتهاد الظني ، لأن القطعي لا يحتمل الخطأ . فالحديث أصل في مشروعية الاجتهاد الظني المحتمل للخطأ . بل إن

(١) شرح صحيح مسلم ١٧/ ١٦٢ .

(٢) إرشاد الساري ١/ ١٢٤ .

الحديث ينص على أن للمجتهد المخطئ أجرًا على اجتهاده ، فخطؤه لا يجرمه أجر اجتهاده . وفي هذا تأكيد قوي لمشروعية الاجتهاد بالظن ، والأخذ بما ظهر وترجح ، وإن كان في باطنه وحقيقته يحتمل خلاف ذلك .

ويتأكد هذا المعنى بمثال تطبيقي من النبي ﷺ ، في حديث له ، مروي في الموطأ والصحيحين وغيرهما . وهو قوله لخصمين تحاكما عنده : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي . فلعل بعضكم أن يكون ألحن ^(١) بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع منه . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً . فإنما أقطع له قطعة من النار » ^(٢) .

قال ابن النجار : « ومن شواهد وجوب العمل بالظن ، ما في الصحيح من حديث أم سلمة مرفوعاً : إنما أنا بشر ... » ^(٣) .

ومن هذا الباب : الأحاديث الواردة في الخرص ، أي خرص الثمار ، وهو تقديرها على رؤوس الأشجار ، تقديرًا تقريبياً ، قصد أخذ زكاتها والإذن لأصحابها بالتصرف فيها أكلاً وبيعاً ، وجهور العلماء على القول بمشروعية الخرص عند الحاجة إليه ، خلافاً للحنفية . وسند الجمهور أحاديث متعددة فيها العمل بالخرص والأمر به ، أقتصر منها على حديث سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث ، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع » ^(٤) .

وقد دافع الإمام الخطابي عن مشروعية الخرص ، بناء على هذا الحديث وغيره ، وبين أنه ضرب من الاجتهاد المبني على الخبرة وسداد النظر ، ورد على المنكرين لمشروعيته ، الذين يعتبرونه ضرباً من التخمين . قال رحمه الله : « فأما قولهم : إنه ظن وتخمين . فليس كذلك بل هو اجتهاد في معرفة مقدار الثمار ، وإدراكه بالخرص الذي هو نوع من المقادير والمعايير ، كما يعلم ذلك بالماكيل والموازين ، وإن كان بعضها أحصر من بعض . وإنما

(١) أبلغ في البيان والاحتجاج لدعواه.

(٢) هذه رواية الموطأ ٧١٩ / ٢ .

(٣) شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٢٠ .

(٤) رواه الخمسة إلا ابن ماجه (منتقى الأخبار).

ذلك كإباحة الحكم بالاجتهاد عند عدم النص ، مع كونه معرضاً للخطأ . وفي معناه تقويم المتلفات عن طريق الاجتهاد . وباب الحكم بالظاهر باب واسع لا ينكره عالم ^(١) .

وجاء في الصحيحين عن عائشة { ، وهي تصف غسل النبي ﷺ ، قالت : « ... ثم يخلل بيديه شعره حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته ، أفاض عليه الماء ثلاث مرات » قال المجتد ابن تيمية : « وهو دليل على أن غلبة الظن في وصول الماء إلى ما يجب غسله ، كاليقين » ^(٢)

وفي كتاب البيوع من صحيح مسلم ، عن أبي رافع ، أن رسول الله ﷺ ، استسلف من رجل بكراً (أي جملًا صغير السن) . فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة ، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكراً ، فرجع إليه أبو رافع فقال : لم أجد إلا خياراً رباعياً . فقال النبي ﷺ : « أعطه إياه ، فإن خيار الناس أحسنهم قضاء » .

قال ابن تيمية : « ... وهذا دليل على أن المعتبر في معرفة المعقود عليه هو التقريب ، وإلا فيعجز الإنسان عن وجود حيوان مثل ذلك الحيوان » ^(٣) .

٣- بناء الأحكام على المظنات الغالبة :

والمظنات جمع مظنة ، وهي الحالة أو الأمانة ، التي يقترب بها في الغالب أمر معين . فإذا رأينا تلك الحالة أو تلك الأمانة ظننا حصول ذلك الأمر . فهي مظنته ، لأن وجودها يظن وجوده ، بناء على الاقتران الغالب . والمظنات قد لا تصدق أحياناً . فقد توجد ولا يوجد الأمر المقارن لها . كما قد يوجد الأمر المقارن دون وجودها . ولهذا يقال : بحثت عن الأمر في مظانه فلم أجده .

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

من ذلك : التكليف نفسه . فمما لا خلاف فيه أن مستوجب التكليف هو العقل . ولكن الشرع جعل مجرد البلوغ موجبا للتكليف ولتحمل المسؤوليات . وذلك أن النضج

(١) معالم السنن ، بهامش سنن أبي داود ٢/ ٢٥٩ .

(٢) منتقى الأخبار ١/ ٢٢٩ .

(٣) القواعد النورانية للفقهاء ١٣٥ .

العقلي^(١) الذي يستوجب التكاليف والتبعات ، أمر باطني لا يمكننا إدراكه على حقيقته ، ولا يمكننا ضبط وقته . ولكن بما أن هناك اقتراناً بين البلوغ البدني ، والنضج العقلي المؤهل لفهم التكاليف وأدائها ، فقد جعل البلوغ البدني ، الذي يضبط بآمارات واضحة ، يجعل مظنة للنضج العقلي ، وجعل هو المناط الفعلي للتكليف ، مع أن الناس تختلف : فمنهم من يكون ناضجاً متعقلاً ، مستعداً لاستيعاب التكاليف الشرعية ، وتحمل الأعباء والمسؤوليات ، وهو لم يدرك بعد سن البلوغ المعتاد . ومنهم من يدرك كل شروط البلوغ البدني ، من سن ، واحتلام ، أو حيض ، أو نبات شعر البلوغ ، ولكنه متأخر في تعقله ورشده . ومع هذا فالتكليف يبقى منوطاً بالبلوغ الزمني والبدني ، ولو تقدم عنه أو تأخر عنه النضج العقلي المطلوب . فلا النوع الأول تفرض عليه التكاليف وتبعاتها قبل البلوغ ، ولا النوع الثاني يعفى منها وتؤخر له بعد البلوغ ، وإنما تمضي الأحكام مع مظنتها على وجه التغليب ، لا يضرها الانخرام القليل عدداً ، اليسير قدراً .

ومن ذلك أيضاً نصاب الزكاة ، فقد اعتبر النصاب مظنة الغنى ، فتجب عنده الزكاة ، إما وحده في بعض الأموال ، وإما مع حولان الحول في أموال أخرى ، هذا مع أن الحقيقة التي لا شك فيها هي أن مناط وجوب الزكاة هو الغنى والفضل^(٢) .

وقد جاء ذلك صريحاً في قوله ﷺ عن الزكاة : « تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم »^(٣) ، والنصاب الذي جعل موجباً للزكاة ، إنما هو مظنة ، (أي علامة غالبية) ، للغنى ، وإلا فكم من مالك للنصاب فقير ، وكم من غني مترف لم يبق عنده نصاب قط حتى يحول عليه حول . فصاحب الخمسة أوسق ، إن لم يكن له غيرها ، فقير لا شك في ذلك . ومع هذا فالزكاة واجبة عليه ، وقد يُحصّل حتى عشرين وسقاً أو ثلاثين ، ولكنه يعول عشرة أنفس . فهذا أيضاً فقير ، ولكن الزكاة واجبة عليه ، وقل مثل هذا في صاحب الخمس من الإبل ، وصاحب التجارة اليسيرة .

(١) المراد هنا بالنضج العقلي حده الأدنى الذي يحصل عادة في مرحلة البلوغ.

(٢) أريد بالفضل ما فضل أي زاد عن حاجات صاحب المال.

(٣) الحديث متفق عليه.

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

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

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

ومما يدخل في هذا الباب ويشهد له قوله ﷺ : « إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان » ^(١) ، فقد يعتاد المساجد من ليس بمسلم ولا مؤمن ، لغرض في نفسه ، فنشهد له بالإيمان غلطاً . وتبني على هذه الشهادات أحكام وتصرفات ، ولكن هذا الغلط نادر ، ويبقى ارتياد المساجد واعتيادها ، مظنة الإيمان والصدق ، وقلما يصبر

(١) رواه الترمذي في أبواب التفسير ، وقال : هذا حديث حسن غريب .

المنافق على ذلك . فأَمْضَى الحكمُ على الغالب ، ولا عبرة بالاستثناءات .

ومن المظنات الغالبة التي بنى عليها الشرع أحكامًا كثيرة : السفر والمرض ، باعتبارها مظنة المشقة والخرج وضيق الإمكانيات واختلال العادات ، ولذلك رتب عليهما الشرع كثيرًا من الرخص والأحكام الاستثنائية . مع أن الدواعي الحقيقية لتلك الأحكام الاستثنائية قد لا تتحقق رغم وجود السفر والمرض . ومع هذا فإن الأحكام الخاصة بالسفر والمرض تبقى قائمة ماضية . يقول الإمام الشاطبي في هذا الصدد : « وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر ، لعله المشقة ، وإن كانت المشقة قد توجد بدونه ، وقد تفقد معه ، ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوادر بل أجرى القاعدة مجراها . ومثله حد الغنى بالنصاب ، وتوجيه الأحكام بالنيات ، وإعمال أخبار الآحاد ، والقياسات الظنية ، إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر ، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف ... »^(١) .

٤- الإجماع :

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

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

وأجمعوا على صحة الاجتهاد الظني . وهو قائم على أن المجتهد يقول بما غلب على ظنه . بل إن الاجتهاد عندهم لا يكون إلا في مجال الظنون ، قصد اختيار أغلبها . وقد شاع تعريف الاجتهاد بأنه (استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي)^(٢) .

ونظرًا لكثرة الأخذ بالظنون في المسائل الفقهية العملية ، أصبح مسلمًا عندهم أن

(١) الموافقات ٣/ ٢٦٦ .

(٢) تعريفات الجرجاني ص ٨ .

الأحكام العملية يكفي فيها الظن ، حتى قال جلال الدين الخبازي : « غلبة الظن توجب العمل ، لعدم توقفه على اليقين يقيناً »^(١) .

وقد نص ابن عبد السلام على انعقاد الإجماع على اتباع الظن في بعض المواطن ...^(٢) . والإجماع على صحة العمل بالظن وعلى العمل بالأدلة الظنية ، وعلى صحة الاجتهاد الظني ، هذا الإجماع يرجعه بعض العلماء إلى عهد الصحابة ، ويعتبرون إجماع الصحابة هو أقوى دليل على العمل بالظن في المجال الفقهي . يقول الغزالي مثلاً : « واتباع الظن في هذه الأصول^(٣) ، لا لكونه ظناً ، لكن لعمل الصحابة به واتفاقهم عليه »^(٤) ، ويقول في موضع آخر : « فإنهم مهما أجمعوا على القياس ، فقد ثبت بالقواطع أن الأمة لا تجتمع على الخطأ »^(٥) .

وقد تقدم في مبحث الترجيحات ، أن الإجماع على صحة العمل بالترجيح ، ووجوب العمل بالراجح ، إنما هو إجماع الصحابة والسلف . وإجماع الصحابة على العمل القياس ، نص عليه ابن برهان^(٦) وذكره ابن عقيل بصيغة أخرى ، وهي أنه تواتر عنهم العمل بالقياس^(٧) .

٥- الضرورة والبدهات :

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

(١) المغني في أصول الفقه ١٩٥ .

(٢) قواعد الأحكام ٥٣/٢ .

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

(٤) المستصفى ١٤٥/٢ .

(٥) المستصفى ٢٥٣/٢ .

(٦) الوصول إلى الأصول ٢٤٤/٢ .

(٧) انظر : المسودة لآل تيمية ٣٦٨ .

بالمرجوح والغالب بالمغلوب؟

إن الضرورة الواقعية ، والبدهاة العقلية ، تدفعان إلى الأخذ بالغالب ، وتشيران إلى أنه هو الصواب الممكن . وما دام هو الصواب الممكن ، فإنه هو المطلوب ، وهو المتعين ، والأخذ به هو الصواب ، ولو احتمل الخطأ في باطن الأمر الذي لا علم لنا به . أليس من اغتسل أو توضأ بماء نجس ، ظنه طاهرًا ، وضوؤه صحيح ، وغسله صحيح؟ أليس من اعتقد نفسه متوضئًا ، وكان وضوؤه قد انتقض ، فصلى ، فصلاته صحيحة ، ولا شيء عليه؟ أليس من فهم نصًا شرعيًا على غير وجهه ، فأفتى على ما فهم ، وبذل في ذلك كل ما يلزم ، فتصرفه صحيح مشروع ، مأجور عليه غير مأزور؟ أليس من تلقى حديثًا رواه ثقة ، وقد غلط الراوي في روايته ، فعمل بما سمع ، قد أصاب وفعل ما يلزمه؟

إن منع الاجتهاد بالظن ، ومنع العمل بالأدلة والدلالات الظنية ، سيفضي إلى قدر كبير من التعطل والشلل . وسيصيب هذا التعطل والشلل كثيرًا من النصوص الشرعية ، لوجود نزاع ما حولها ، إما في ثبوتها وإما في دلالتها . يقول الإمام عز الدين عبد السلام : « فلو عطلنا العمل بالظن خوفًا من نادر كذبه وإخلافه ، لعطلنا أغلب المصالح لأندر المفاسد . ولو عملنا بالظن المشروع لحصلنا أغلب المصالح بتحمل أندر المفاسد . ومقتضى رحمة الشرع تحصيل المصالح الكثيرة الغالبة وإن لزم من ذلك مفسد قليلة نادرة » ^(١) .



(١) شجرة المعارف والأحوال: ٨٩.

المبحث الثاني

إشكالات واعتراضات

بعد أن عرضت صورًا متعددة ، وتطبيقات كثيرة للعمل بالتقريب والتغليب ، وبعد أن ذكرت وبينت ما تيسر لي من أدلة العمل بالتقريب والتغليب ، يبقى من الضروري ، لإتمام البناء وتحصيله ، التعرض لما يردُّ على هذه النظرية من الإشكالات والاعتراضات ، ما قيل منها ، وما يمكن أن يقال . هذا مع العلم أن بعض صور التقريب والتغليب لا خلاف فيها ، مما يجعل بعض مجالات هذه النظرية لا خلاف فيه ولا غبار عليه .

على إن الخلاف الوارد في بعض جوانب الموضوع ، هو من الخلاف الذي لا اعتداد به عند جماهير العلماء ، فهو أولاً خلاف صادر عن أفراد قلائل جداً ، متناثرين عبر العصور . وثانياً ، لأن كلهم — أو جلهم على الأقل — من ذوي الطوائف الخاصة ، كالشيعة ، والمعتزلة ، والظاهرية .

وتكاد الإشكالات والاعتراضات تنحصر في رفض العمل بغالب الظن في إثبات النصوص والأحكام الشرعية ، بينما المجال الذي لا خلاف فيه ولا غبار عليه في نظرية التقريب والتغليب ، هو المجال التطبيقي والتنفيذي للأحكام الشرعية .

وفيما يلي أعرض وجهة نظر الرافضين للعمل بالظنون في أحكام الشرع ، من خلال مواقفهم من بعض القضايا الأصولية التي تعتبر مداخل للعمل بالظن في الشرعيات . وأهم ذلك : العمل بخبر الواحد ، والعمل بالقياس ، والعمل بالرأي والظن في الاجتهاد عموماً . كما أعرض في ثنايا ذلك أهم حججهم على ما ذهبوا إليه ، ثم بعد ذلك أناقش وأرد .

١ — إنكار العمل بخبر الواحد :

وقد اشتهر إنكار العمل به عن الخوارج ، والشيعة ، وبعض المعتزلة ، وبعض أهل

الظاهر ، كالفاساني وابن داود ^(١) .

وأهم (حججهم) في رد أخبار الآحاد ، هو ظنيتهما واحتماليتها ، وقد سرد أبو الحسين البصري الكثير من تعليقاتهم وشبههم ، قال : « منها : أن العقل يمنع من قبول خبر الواحد من حيث لم يؤمن كونه كاذباً ... ومنها : قول الله ﷻ : ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣] ، وقوله : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] ، وقوله : ﴿ إِنْ يَنْتَهِوْنَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ [النجم: ٢٨] ، فذم من اتبع الظن ، وبين أنه لا غناء له في الحق ... » ^(٢) .

٢- إنكار حجية القياس :

إنكار القياس ينسب إلى أبي إسحاق النظام (ت ٢٣١) وإلى بعض المعتزلة البغداديين ، وإلى الشيعة . وهو قول داود الأصفهاني وسائر أهل الظاهر ^(٣) ، غير أن الغزالي نسب إلى الفاساني — والمشهور أنه من أهل الظاهر — القول بالقياس إذا كانت العلة منصوصة ^(٤) ونسب هذا القول أيضاً إلى النهرواني ^(٥) .

ولنكري القياس استدلالاً كثيرة ، مبسطة في كتبهم وكتب خصومهم . ويعني منها أهم ما فيها ، وهو أن نتائج الأقيسة ظنية تحتل الخطأ . قال ابن برهان : « وما

(١) انظر للشيرازي : التبصرة ٣٠٣ ، وشرح اللمع ٥٨٤-٥٨٧ ، والإحكام للآمدي ٧٥ / ٢ ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٦٣ / ٢ ، والمسودة لآل تيمية ٢٣٨ .

(٢) المعتمد ١٢٤-١٣ .

(٣) انظر : أصول السرخسي ١١٨ ، ١١٩ ، والتبصرة ٤١٩ ، وشرح اللمع ٧٦٠ / ٢ ، والوصول ٢٣٣-٢٤٣ ، والمسودة ٣٦٨ .

(٤) المستصفى ٢ / ٢٧٤ .

(٥) النهرواني ، هو القاضي أبو الفرج ، المعاني بن زكريا (٣٠٥-٣٩٠) كان جريري المذهب ، أي على مذهب ابن جرير الطبري ، وفي مسودة آل تيمية (ص ٣٦٨) ذكر ضمن أهل الظاهر؟؟

تمسكوا به : أن القياس إنما يفيد الظن والتخمين ، وصاحب القياس صاحب شبهة ، ربما أصاب الحق وربما أخطأ الطريق ... » ^(١) .

٣- إنكار الرأي والظن عموماً :

من المعلوم أن الرأي كالقياس ، منه الصحيح ومنه الفاسد . والصحيح ما كان مبنياً على أدلة وشواهد معتبرة . والفاسد ما كان مبنياً على هوى ، أو غلط ، أو شيء يحسبه صاحبه دليلاً وما هو بدليل . وقد بين العلماء ما يصح من الرأي في الدين وما لا يصح . فليس كل رأي مقبولاً ، وليس كل رأي مردوداً ، وقد فصل ابن القيم وميز بين أنواع الرأي المذموم ، وأنواع الرأي المحمود ، في بحث نفيس له حول الإفتاء بالرأي ^(٢) .

ولكن الذي أريده الآن هو فقط ذكر بعض الرافضين للاجتهاد بالرأي والظن ، أياً كان دليله ومصدره . وأهم الذين حملوا هذا اللواء هم الظاهرية والشيعة الإمامية .

فأما الظاهرية ، فلسانهم المدافع عن مقالاتهم ، هو ابن حزم . وابن حزم - كما هو معلوم - ينكر كل دليل سوى ظواهر الكتاب والسنة ، فلا عمل عنده بإجماع ولا قياس ولا حديث مرسل ، ولا قول صحابي ، ولا عمل أهل المدينة ، ولا شرع من قبلنا ، ولا استصلاح ولا استحسان ، ولا تأويل ولا تعليل . فكل هذا باطل في نظره ، لا حجة فيه ولا عبرة به . وقد عقد لإبطال هذا كله أبواباً مطولة من (الأحكام) ومنها : « الباب الخامس والثلاثون : في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي ، وإبطال كل ذلك » .

وفي أوائل كتابه (المحلى) تطرق إلى مسألة ما إذا أراد العامي أن يستفتي ، وكان بالبلد صاحب حديث ، وفقهه صاحب رأي ، فأيهما يستفتي ؟ قال : « فليسأل صاحب الحديث ، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأي أصلاً . برهان ذلك قول الله ﷻ : ﴿ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] وقوله : ﴿ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ^(٣) [النحل: ٤٤] .

(١) الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٣٧ .

(٢) انظر : إعلام الموقعين ١/ ٤٧ - ٨٥ .

(٣) المحلى ١/ ٦٨ .

فهذا هو الدين ، لا دين سوى ذلك ، والرأي والقياس ظن . والظن باطل » ^(١)

ثم قال عن العالم المجتهد : « ولا يحل له الحكم بالظن أصلاً » ^(٢) . واستدل ببعض النصوص القرآنية والحديثية الواردة في ذم الظن والتحذير من اتباعه . وقد تقدم بعضها قريباً .

وأما الشيعة الإمامية ، فيلتقون مع الظاهرية في إنكار القياس والرأي والاجتهاد . ولكنهم - مقابل هذا - يوسعون مفهوم « السنة » لتشمل عندهم سنة « المعصومين » وهم الأئمة الأحد عشر ، في انتظار « عودة » الثاني عشر !

وقد تولى العلامة محمد باقر الصدر عرض موقف الإمامية من الاجتهاد بالرأي والظن ، فقدم أولاً مفهوماً مشوهاً للاجتهاد عند المذاهب السنية ، مفهوماً يجعله مجرد فكر وذوق للمجتهد - وهو ما لا يقول به أحد من فقهاء السنة - قال : « والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي . فالفقيه حيث لا يجد النص ، يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه ، ويبني على ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع ، وقد يعبر عنه بالرأي أيضاً » ^(٣) .

ثم قال : « وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة ، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت والفقهاء الذين ينسبون إلى مدرستهم » ^(٤) . وذكر أن كتباً عديدة ألفت عندهم في إبطال الاجتهاد ، منها كتاب لعبد الله بن عبد الرحمن الزيري في الرد على أصحاب الاجتهاد والقياس .

وكتاب للشيخ المفيد هو « النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي » . ونقل عن علماء الإمامية أقوالاً في ذم الاجتهاد والتشريع على أصحابه ، كقول الصدوق : « فكيف تصلح

(١) المحلى ٦٨ / ١ .

(٢) نفسه ٧١

(٣) المعالم الجديدة للأصول ص ٢٤ .

(٤) المعالم الجديدة للأصول ٢٤ .

الأمة لاختيار الإمام ، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة » ^(١) ، وقول السيد المرتضى : « إن الاجتهاد باطل ، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد » ^(٢) ، وقد حكى الغزالي أن الإمامية يقولون : « لا مجال للظن في الأحكام » ^(٣)

٤ - هل القول بالظن تشكيك في أحكام الدين؟

يرى ابن حزم أن القول بظنية أخبار الآحاد ، لكون رواها يجوز عليهم الغلط والنسيان ، ويجوز عليهم الزيادة والنقصان ، بل من الممكن أن يقع من بعضهم تعدد الكذب والتحريف ، يرى أن القول بهذا يفضي ولا بد إلى اعتبار الأحاديث النبوية قد دخل فيها الكثير مما ليس منها ، وضاع منها الكثير مما هو منها . بل أكثر من هذا ، يرى أن ضياع بعض الأحاديث ، ووجود أحاديث أخرى مكذوبة ، يؤدي إلى تطرق الضياع والفساد إلى القرآن نفسه ، باعتبار أن السنة مبينة للقرآن . فكل ما يصيبها ينعكس على المبين ومعانيه وأحكامه . وهكذا يفضي السير في هذا الطريق إلى « الانسلاخ من الإسلام ، وهدم الدين ، والتشكيك في الشرائع » ^(٤) .

ولهذا فهو يخلق هذا الطريق ، وبصفة نهائية محكمة ، من أول خطوة . فيرى أن الله تعالى ، الذي أكمل دينه وأتم نعمته ، قد تولى حفظ هذا الدين وضمن سلامته . وبما أنه أمرنا بقبول رواية العدل الثقة في تبليغ دينه ، وعمل على ذلك رسوله ﷺ ، فإن كل ما يرويه لنا العدل الثقة ، عن مثله عن رسول الله ، فهو حق مقطوع بصدقه ، محفوظ بحفظ الله ، وراويه معصوم من الكذب والغلط والنسيان ، وهو يرى أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] ، يدخل فيه القرآن والسنة معاً ، وأن قصره على القرآن وحده « دعوى كاذبة مجردة عن البرهان ، وتخصيص للذكر بلا دليل ... » ^(٥) .

(١) نفسه ص ٢٥ .

(٢) نفسه ص ٢٥ .

(٣) المستصفى ٢ / ٣٦١ .

(٤) الأحكام ١ / ١٢٣ .

(٥) نفسه ١٢٢ .

ثم يرى أن ما جاءنا من نصوص الشرع ومعانيها وأحكامها ، قد وقع بيانه بياناً قطعياً لا يمكن أن يصيبه خفاء ، أو أن يبقى معه التباس ، أو أن يشوبه إشكال . يقول : « وقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفى الحق في الدين على جميع المسلمين . بل لا بد أن تقع طائفة من العلماء على حكمه بيقين ، لما قدمنا في كتابنا هذا من أن الدين مضمون بيانه ورفع الإشكال عنه ، بقول الله تعالى : ﴿ تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩] ، وبقوله تعالى : ﴿ لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤] ^(١) .

٥- هل كل مجتهد مصيب؟

هذه المسألة أيضاً لا بد من التعرض لها في إطار الإشكالات الواردة على نظرية التقريب والتغليب . ذلك أن لها صلة وثيقة بالاجتهاد الظني ، وبالعامل بغلبة الظن عموماً . فالقائلون بأن كل مجتهد مصيب ، ينطلقون من مشروعية العمل بالظن ، ومن كون المجتهد إنما يقول ويأخذ بما غلب على ظنه ، وأنه لم يكلف غير هذا . فإذا بذل قصارى جهده ، ثم غلب على ظنه حكم من الأحكام أو معنى من المعاني ، فذلك هو المطلوب منه ، فلا يمكن اعتباره مخطئاً ، وقد قال بهذه المقالة بعض مشاهير المتكلمين والأصوليين . ولكنه مع ذلك قول خطير الشأن ، يؤدي السير عليه إلى إشكالات عويصة ، من هنا كان لا بد لي من مناقشته وتمحيصه .

هذه جملة قضايا يمكن الاعتراض بها على نظرية التقريب والتغليب . أو على جوانب منها على الأقل . وبعد عرضها وبيان وجه معارضتها ، أنتقل إلى مناقشتها والجواب عليها . والله المستعان .

رفع الإشكالات والاعتراضات :

لقد ظهر من خلال العرض السابق أن هذه الإشكالات والاعتراضات ، بعضها نابع من بعض ، وترجع في معظمها إلى رفض ما فيه احتمال وظن ، وإلى اعتبار الظن مذموماً مرفوضاً في الدين مطلقاً ، وأنه يؤدي إلى الاختلاف والفرقة ، ويؤدي إلى التشكيك في

أحكام الدين ، ويؤدي إلى تصويب جميع الأقوال على تضادها وتنافرها . ولهذا لا بأس علي في هذا الرد إن دججت بعضها في بعض ، وركزت ما هو جوهري فيها .

١ - مسألة الظن في أحكام الشرع :

سبق في أول هذا الفصل أن بينت من خلال الآيات والأحاديث أن الظن ليس كله مذموماً محظوراً في الدين . بل منه ما يجوز العمل به ، ومنه ما يجب العمل به .

وسبق في مبحث المصطلحات أن الظن يرد في اللغة وفي نصوص الشرع بمعانٍ متعددة ، منها الرجحان ، ومنها اليقين .

ونحتاج الآن ، وفي نطاق الرد على منكري الظن كلية ، إلى مزيد من التوضيحات والإضافات إلى ما تقدم .

فأولاً أنبه على أن كثيراً من الحقائق والمعاني والأحكام الشرعية - وغير الشرعية - لا يكون فيها اختلاف إلا بسبب التسمية ، بينما المسمى لا خلاف فيه ومن ذلك ما نحن فيه .

مثلاً خبر الواحد الثقة عن رسول الله ﷺ يفيد الظن أم اليقين؟ ما قيمة هذا السؤال ، وما قيمة جوابه عند من اتفقوا على وجوب الإيمان به والعمل بمضمونه؟ فمن نظر إلى النتيجة والمآل ، تلاشت عنده الاحتمالات النظرية والعقلية الواردة عليه . ومن وقف عند الزاوية النظرية الذهنية ، وجد أن الشكوك والاحتمالات تبقى واردة مهما ضوّلت ، فقال بأن أخبار الأحاد ظنية ، ولكنه ظن لا يضرها ولا يوقف العمل عليها . ولهذا عندما يقال لهم : خبر الواحد عندكم لا يفيد العلم ، وأنتم تقولون به على الله ، وهذا خلاف قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] ، فإنهم يردون بأننا على علم ، لأن أدلة العمل بخبر الواحد الثقة - النقلية والعقلية - هي أدلة قاطعة ، فنحن قاطعون بصواب أخذنا بخبر الواحد وعملنا بمقتضاه^(١) ، والذين يصرون على أن خبر الواحد يفيد القطع ويفيد اليقين ، لا أظن إلا أنهم يحسون أن قدرًا من الاحتمال يبقى ممكن التطبيق إلى خبر الواحد ، من حيث هو خبرٌ واحدٌ ، ولكنهم

(١) انظر في هذا المعنى: المعتمد لأبي الحسين البصري ١٢٤ / ٢ .

يتجاهلون ذلك ويهملون الالتفات إليه ، لضآلته وبعده ، ويسمون إفادته قطعاً وبقيناً .
ولو تجاهل الأولون ما تجاهله هؤلاء وأهملوا ما أهملوه ، لقالوا مثل قولهم .

ومن هنا صار للقطع في اصطلاح الأصوليين معنيان ، ولا فرق بينهما إلا من الناحية النظرية البحتة . قال صاحب (التوضيح) : « وأعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين : أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً ، كالمحكم والمتواتر . والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل ، كالظاهر والنص والخبر المشهور ... »^(١) .

وقال الشيخ المطيعي : « القاطع يطلق ، ويراد منه ما لا احتمال فيه أصلاً ، وهو البرهان العقلي أو الدليل النقلي إذا حفت به قرائن قاطعة ، فتعين المراد منه قطعاً مع قطعية الثبوت . ويراد منه ما لا يكون فيه احتمال يعتقد به في العرف والعادة ... »^(٢) .

فهناك إذاً احتمالات لا يُعتقد بها ولا يلتفت إليها في العرف والعادة ، وذلك نظراً لشدة بعدها وعدم استنادها إلى أي دليل معتبر ، ولكنها أيضاً لم تجد في الطرف الآخر ما يبطلها ويمحوها بصفة نهائية . فمن ينظر نظرة عملية واقعية يعتبر المسألة قطعية ومنتبهة . ومن يريد أن يدقق ويمعن النظر ، يجد أن الاحتمال وارد . ويصدق هذا على كثير من أخبار الآحاد .

كما ينطبق أيضاً على دلالات بعض النصوص . فقد تكون على درجة من البدهة والوضوح يمكن معها لقائل أن يقول : إنها قطعية الدلالة . ولكن غيره ممن يتشددون في إطلاق وصف القطع يقول : ليست قطعية ، وإن كانت قريبة من القطع . وإذا لم تكن قطعية ، فهي ظنية . يقول الدكتور محمد أديب صالح : « والذي نراه ، أن محل النزاع بين الفريقين ، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد ، وهو الذي لا تدل عليه قرينة . فالفريق الأول يرى أن هذا الاحتمال لا عبرة له ، فلا يتنافى مع القطعية بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال - وإن كان بعيداً - يتنافى مع القطعية ، فهو يوجب العمل دون العلم ... »

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح لصدر الشريعة الحنفي ١/ ١٢٩ .

(٢) سلم الوصول ٤/ ٥٩ .

فالخلاف يكاد يكون لفظيًا»^(١).

فإذا تجاوزنا هذا المستوى الذي تتقارب فيه المسافة — بل تكاد تتلاشى — بين القطع والظن ، حتى ليتمكن تسميته بالظن القاطع ، إذا تجاوزنا هذا المستوى ، فإننا واجدون لا محالة أحكامًا ومقتضيات دون هذا المستوى في القوة . لنأخذ مثلاً الأحاديث الحسنة ، وخصوصاً منها ما كان حسناً لغيره ، ولنأخذ دلالة العمومات التي كثر فيها التخصيص ، وبعض المفهومات التي كثر حولها الخلاف ، ولنأخذ أكثر الأقيسة ... إلخ . إن أحداً لا يستطيع ادعاء القطع في هذه الأدلة ، مع أن العمل بها ماضٍ منتشر عند جماهير العلماء . وهي أدلة ظنية عند الموافق والمخالف . فهل تدخل في الظن الذي جاء ذمه والتحذير منه في القرآن والحديث؟ وهل يصدق عليها ما قاله ابن حزم وغيره من أن الظن باطل لا يحل الحكم به أصلاً ؟ .

يقول أبو الحسين البصري : « إن الله تعالى إنما ذم من لم يتبع إلا الظن . بقوله : ﴿إِنْ يَنْتَهِوْنَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣] ، فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن .

وقوله عقيب ذلك : ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨] ، يفيد أن ما فعلوه من أنهم ما يتبعون إلا الظن ، لا يغني من الحق شيئاً فكان الظن وحده لا يغني من الحق شيئاً ...»^(٢) ومعنى هذا أن الظن المذموم ، الذي لا يغني من الحق شيئاً ، هو الظن المحض ، وأن الممنوع شرعاً هو اتباعه وحده ، بلا دليل يشهد له . أما الظن الذي يعززه الدليل ويبعث عليه ، فليس داخلياً في مقتضى الآية التي قالت : ﴿إِنْ يَنْتَهِوْنَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ أي يتبعون الظن المحض ، ويتبعونه وحده . أما من يتبع ظناً قام عليه الدليل ، فإنما هو متبع للدليل . واتباع الدليل واجب ، ولا يكون الدليل دليلاً إلا إذا أفاد على الأقل رجحاناً في المدلول ، فما دل دلالة مرجوحة ليس بدليل . وما دل دلالة مساوية لغيرها ليس بدليل . يقول العلامة السيد محمد بن إسماعيل الأمير «الصنعاني» ، في رد له على ابن

(١) تفسير النصوص ١/ ١٥٤-١٥٦ .

(٢) المعتمد ٢/ ١٢٥ .

حزم : « وإذا عرفت هذا ، عرفت أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك ، وهو التردد بين طرفي الأمر . فطرفاه مستويان ولا راجح فيهما ، فهذا يحرم العمل به اتفاقاً ، وهو الذي أكذب الحديث . وهو الذي لا يغني من الحق شيئاً . وهو بعض الإثم الذي أراد الله تعالى : ﴿ إِنَّكَ بَعْضُ الظَّنِّ إِنَّهُ ﴾ [الحجرات: ١٢] ، وذلك لما تقرر في الفطرة وقررت الشريعة ، أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن ، وأما الظن الذي بمعنى الطرف الراجح ، فهو متعبد به قطعاً ، بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه » ^(١) .

ومما يؤكد أن الظن بهذا المعنى لا مفر منه في أحكام الشريعة ، وأنه واقع لا يرتفع ، هو أن الذين ينكرون الظن ويعلمون رفضهم العمل به ، يضطرون مراراً إلى الاعتراف به صراحة أو ضمناً ، فهذا ابن حزم الذي رأينا من موقفه ما رأينا يضطر اضطراراً للاعتراف بأن في النصوص الشرعية ما يدق معناه ويغمض حكمه ، حتى يشكل أمره على كبار العلماء ، وحذاق الفقهاء ، قال ~ : « وأما الوجوه التي لا نقطع فيها على تفسيق المخالف لنا ، ولا على أنه مخطئ عند الله تعالى ، بل نقول نحن على الحق عند أنفسنا ، ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور ، والله أعلم ... » ^(٢) .

قال : « ... وأدق ذلك وأغمضه : أن ترد آيتان عامتان ، أو حديثان صحيحان عامان ، أو آية عامة وحديث صحيح عام ، وفي كل واحدة من الآيتين ، أو في كل واحد من الحديثين ، أو في كل واحد من الآية والحديث ، تخصيص لبعض ما في عموم النص الآخر منهما ... » ^(٣) .

ومثل لذلك بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِنْ لَا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء: ٢٣] ، مع قوله : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ [النساء: ٣] .

وبقوله ﷺ : « لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب » ^(٤) ، مع قوله عند ذكر الإمام : « وإذا

(١) من تعليق له نشر بهامش المحلى لابن حزم ١ / ٧١ .

(٢) الإحكام ٨ / ١٤٧ .

(٣) نفسه .

(٤) رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن .

وبقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

مع قوله ﷺ: « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي محرم » (٢).

فكل نصين من هذه النصوص يعارض بعمومه عموم الآخر . فلا بد أن أحدهما مخصص للآخر . لكن كيف نميز المخصص من المخصص؟ ها هنا محل الإشكال وموضع الاحتمال . فلا يبقى أمام الفقيه بعد البحث والنظر إلا الترجيح . وقد ذكر ابن حزم اختياراته في هذه النصوص ، ولكنه لم يسمها بأكثر من الترجيح ، ثم علل ذلك بقوله : « فإن متعلق خصومنا هنا قوي ، ووجه خطأ من أخطأ ههنا خفي جدًا ، دقيق البتة ، لا يؤمن في مثله الغلط على أهل العلم الواسع ، والفهم البارع والإنصاف الشائع » (٣) .

وقد رد ابن برهان على من يرفضون القياس بدعوى أنه ظني ، رد عليهم ردًا غاضبًا ، فقال : « ثم نقول : معاشير نفاة القياس ، من أي طبقات الناس أنتم؟ إن كنتم من أهل الظاهر ، فقد عملتم بأخبار الأحاد والعمومات ، وهي ظنون مجردة » (٤) .

وإن كنتم من الروافض ، فالروافض صنفان : إمامية وإسماعيلية . أما الإمامية : فإن الاعتماد عندهم على قول الإمام المعصوم ، وهذا تعطيل للمصالح والحكم ، وترك الناس سدى يتهافتون في مهاوي الردى (٥) .

فإن قلتم : نحن إسماعيلية ، فمعلوم أنكم تتمسكون بقول من لا يعرف قبيله من

(١) جزء من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ ، أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد .

(٢) وردت عدة أحاديث بهذا المعنى في الصحيحين وغيرهما .

(٣) الإحكام ٨ / ١٤٨ .

(٤) ليست مجردة ، كما سبق البيان .

(٥) أي بسبب اعتمادهم على الإمام فيما يستجد ، وهو غائب إلى أجل غير مسمى ؟!

دبيره ، ولا قام برهان ولا دليل على عصمته ، فليس بعد ترك العمل بالقياس إلا الضلال» ^(١) .

فهو يقصد - بصفة عامة - أن بعض الطوائف التي أنكرت العمل بالظن في بعض المواطن ، واقعة فيه ولا بد في مواطن أخرى ، أو هي واقعة في تحبّطات لا دليل عليها أصلاً ، لا قطعياً ولا ظنياً .

الظن والاختلاف :

وقريب مما نحن فيه ما يتمسك الشيعة وغيرهم من منكري القياس والظن ، من كونها يفضيان إلى الاختلاف في الدين ، وقد ورد النهي عن الاختلاف وذمّه في القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة ^(٢) . وهذا مردود من وجوه :

منها أن منع القياس ، ومنع العمل بالظنون الراجحة ، لا يرفع الخلاف بل يزيده . ومنها أن الخلاف واقع حتى في فهم النصوص الشرعية نفسها .

ومنها أن الخلاف - إذا تأملناه وتبعنا أمره - يكاد يكون ضرورة بشرية لا مخلص منها . وعلى هذا ، فإن ذم الاختلاف والنهي عنه في القرآن والآثار ، لا بد وأن يحمل على أحد أمرين ، أو هما معاً : إما أنه محمول على اختلافات مخصوصة ، كالاختلاف في أصول الدين وأصول الشريعة وقواطعها . أو أنه محمول على ما يلزم الخلاف عادة ، من تخاصم وتدابير وتباغض وتفرق .

ومما قاله الإمام الغزالي ، وهو يرد على هذه الشبهة من شبه نفاة القياس : « وأما ما رَوَاهُ عن الصحابة عليهم السلام في ذم الاختلاف ، فكيف يصح ، وهم أول المختلفين والمجتهدين . واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً ... » ^(٣) .

والاختلاف لم يقع بين الصحابة فحسب ، ولكنه وقع حتى بين الأنبياء ، وحتى بين

(١) الوصول إلى الأصول ٢ / ٢٤١-٢٤٢ .

(٢) المستصفى ٢ / ٢٦٠ .

(٣) نفسه ٢٦٢ .

الملائكة . فمن اختلافات الأنبياء ، ما حكاه القرآن الكريم عن داوود وولده سليمان ، عليها الصلاة والسلام ، في قوله سبحانه : ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩] ، فقد حكم داوود وسليمان في نازلة واحدة ، بحكمين مختلفين .

ومثل ذلك اختلافها المذكور في الحديث عن أبي هريرة ؓ ، عن النبي ﷺ قال : « بيننا امرأتان معهما ابناهما ، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما ، فقالت هذه لصاحبتها : إنما ذهب بابنك أنت ، وقالت الأخرى : إنما ذهب بابنك ، فتحاكما إلى داود فقضى به للكبرى ، فخرجنا على سليمان بن داود عليها السلام ، فقال ائتوني بالسكين أشقه بينكما ، فقالت الصغرى : لا ، يرحمك الله ، هو ابنها ، فقضى به للصغرى » ^(١) .

وقد أخبرنا الله تعالى عن اختلاف موسى وأخيه هارون - وهما نبيان أيضا - فقال ﷻ : ﴿ وَوَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنَةٍ مِيقَتُ رَبِّهِ أَزْبَعِيكَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٢] . ثم قال سبحانه : ﴿ وَأَخَذَ قَوْمَ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ ﴾ [الأعراف: ١٤٨] ، وكان ما كان من عبادتهم للعجل الذهبي واضطرار هارون لتركهم على ذلك ^(٢) ، ثم قال سبحانه : ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعِظْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمِّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ [الأعراف: ١٥٠] .

وكذلك اختلف موسى مع الخضر اختلافات عدة ، وكلاهما نبي . وقد فصل الله ذلك في سورة الكهف .

واختلف موسى أيضًا مع آدم . عليها الصلاة والسلام . كما في حديث أبي هريرة قال :

(١) الحديث متفق عليه .

(٢) ستأتي دراسة مفصلة لاجتهاد هارون وموقف موسى منه في فصل المصالح والمفاسد من الباب الثالث .

قال رسول الله ﷺ : « احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك من الجنة؟! فقال له آدم : وأنت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه ، ثم تلومني على أمر قدر علي قبل أن أخلق؟! » (١) .

واختلفت الملائكة ، كما جاء في قصة الرجل الذي قتل مائة نفس ، ثم خرج متوجهاً إلى بلد آخر طلباً للتوبة وإصلاح حاله ، فمات في الطريق ، فتنازعتة واختلفت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، حتى بعث الله من يفصل بينهم (٢) .

وقد يشتد الخلاف بين الملائكة حتى يصير نوعاً من الخصام ، كما تشير إلى ذلك الآية : ﴿ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [ص:٦٩] .

وهكذا يظهر أن الاختلاف في الرأي والاجتهاد أصيل وعريق في الخلق ، وهو طبيعة من طبائعهم وضرورة من ضرورات تكوينهم ، وليس سبب الاختلاف بين الخلائق محصوراً في التفاوت العلمي ، كما قد يفهم من قول ابن المرتضى اليماني : « علة الاختلاف : التفاضل في العلم » (٣) .

فهذا سبب من بين أسباب كثيرة للاختلاف . فهناك اختلاف النفوس والأمزجة ، وهناك اختلاف الهمم والأغراض ، وهناك اختلاف العقل والنظر . وهناك اختلاف التجارب والخبرات . وهناك قصور اللغة ونقص التفاهم بها ... فكل هذه - وربما غيرها - أسباب للاختلافات التي تحصل بين الناس في مجالات كثيرة من حياتهم وعلومهم وآرائهم .

ومن السداجة القول : إن منع العمل بالقياس سيرفع الخلاف ، أو إن منع الحكم بالظنيات سيرفع الاختلاف ، أو إن إتباع « إمام معصوم » سيرفع الخلاف ، أو ما أشبه هذا مما يقوله ، أو يوحى به ، المعارضون لبعض الأدلة الظنية .

ولو أراد الله تعالى حظر الخلاف ، ورفع عن العباد لما وقع بين أنبيائه ورسله ، ولما

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، من صحيحه .

(٢) الحديث متفق عليه ، وسيأتي نصه في مناسبة قادمة بحول الله تعالى .

(٣) إثبات الحق على الخلق ، ص ٨٩ .

وقع بين ملائكته الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

ثم هل الذين تركوا القياس ، وذموا الاجتهاد ، وحذروا من الظنون ، هل نَجَّوْا هم أنفسهم من الاختلافات فيما بينهم ، وداخل فرقهم ومذاهبهم؟ وهل هم على كلمة واحدة في كل أمر من أمور الدين؟ وفي كل حكم من أحكامه؟

لقد اختلف الخوارج وتصارعوا حتى فنوا أو كادوا ، واختلف المعتزلة حتى صار لكل مدينة معتزلتها ، ولكل معتزلي فرقة وأتباع مختلفون مع الآخرين ، واختلف الشيعة حتى فاقوا العد والحصر في فرقهم ، وأما الظاهرية فقلة قليلة ، ومع ذلك فبينهم اختلافات في الأصول والفروع .

ولقد بلغ من اختلاف الظاهرية - على قلتهم - أن بعضهم يرى خبر الواحد حجة قطعية ، وأنه يفيد العلم والعمل معاً ، وبعضهم لا يراه حجة أصلاً ، لا في علم ولا عمل .

وأما أتباع « الإمام المعصوم » فيرون أن اتباعهم هذا قد أخرجهم من دائرة الاختلاف ولكن هيهات ، وهذا مثال واحد يكشف عن وجود الاختلافات الواسعة بين أئمتهم وعلمائهم ، وقد نقله محمد باقر الصدر :

« عن زرارة قال : سألت الباقر (ع) فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم ^(١) الخبران ، أو الحديثان ، المتعارضان ، فبأيها أخذ؟ قال (ع) : يا زرارة خذ بما اشتهر به أصحابك ودع الشاذ والنادر . فقلت : يا سيدي إنها معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم! فقال (ع) : خذ بقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك . فقلت : إنها معاً عدلان مرضيان موثقان ، فقال (ع) : انظر ما وافق منهما مذهب العامة ^(٢) ، فاتركه وخذ ما خالفهم . قلت : ربما كانا معاً موافقين لهم ، أو مخالفين ، فكيف أصنع؟ فقال (ع) : فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط . فقلت : إنها معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع؟

(١) يعني عن أئمة أهل البيت.

(٢) هم من سوى الشيعة من المسلمين ، ويطلق المصطلح خاصة على أهل السنة.

فقال (ع) : إذن فتخير أحدهما ، فتأخذه وتدع الآخر ^(١) .

وإذا كان في حياة الإمام وبمحضره ، فكيف إذا غاب وطال غيابه...؟!

٢- مسألة التشكيك في أحكام الدين :

يرى ابن حزم - كما ذكرت من قبل - أن القول بظنية أخبار الآحاد ، وبجواز الغلط والنسيان والكذب على الرواة ، يفضي ضرورة إلى القول بضياح كثير من الأحاديث النبوية ، وإلى تسرب أحاديث موضوعة إلى السنة النبوية وانطلاء أمرها على الأمة ، وإلى أن تكون أحاديث كثيرة أخرى قد دخلها النقصان والزيادة والتحريف . ويرى أن هذا هدم للدين وتشكيك في شرائعه ، وأن كل هذا مناف لما تعهد به الله تعالى من حفظ الذكر الذي أنزله ، والذي يدخل فيه القرآن والسنة .

وأبدأ في مناقشة هذا الرأي بمسألة « حفظ الذكر » المنصوص عليه في قوله ﷺ : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] .

فابن حزم - كما تقدم في نص كلامه - يعتبر أن الذكر في هذه الآية يشمل القرآن والسنة ، وأن قصره على القرآن وحده دعوى كاذبة ، وتخصيص للذكر بلا دليل .

وهذا مذهب عجيب من ابن حزم ، وأعجب ما فيه أنه عدول عن الظاهر من إمام لأهل الظاهر . فإن من أظهر الظاهر أن « الذكر » في هذه الآية ، وآيات أخرى كثيرة ، هو القرآن الكريم . وعلى هذا جماهير العلماء ، والمفسرين خاصة ، خلفاً عن سلف .

فأما القرآن فيطلق الذكر في آيات كثيرة ، يتضح من سياقاتها ومضامينها ، بشكل لا غبار عليه ، أن الذكر هو القرآن نفسه ، فإدخال غيره معه هو الذي يحتاج إلى دليل وليس العكس . وها هي بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الذكر مراداً به القرآن :

﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ [الأنبياء : ٥٠] .

(١) جامع أحاديث الشيعة ٦٢/١ (عن: دروس في علم الأصول ، لمحمد باقر الصدر ، الحلقة الثالثة ص ٥٥٩) .

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩] .

﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ ﴿١٥﴾ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴿١٦﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٥-٢٧] .

﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: ٥١] .

﴿قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْنَا ذِكْرًا﴾ ﴿١﴾ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ﴾ [الطلاق: ١٠، ١١] وجاء

حكاية عما كان يقوله المشركون .

﴿إِنْ هَذَا إِلَّا آخِذٌ بِأُخْتِ الْوَحْيِ﴾ ﴿٧﴾ أَمْ نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾ [ص: ٧، ٨] .

﴿وَقَالُوا يَأْتِيهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ [الحجر: ٦] وإثرها جاء قوله تعالى :

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] .

فأي ظهور أظهر من كون الذكر في هذه الآيات مراد به القرآن الكريم؟ ومن أراد المزيد ، فليراجع تفسيرات الآيات وأسباب نزول بعضها . ولكنني لا أحاجج ابن حزم إلا بما يسلم به .

فإن لم يكنه دلالة الآيات السابقة ، أتيت بهما هو منطوق صريح وذلك قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١ ، ٤٢] ، فالذكر بنص الآية هو الكتاب العزيز المنزل من حكيم حميد .

وأكثر من هذا ، وأدعى للعجب ، أن ابن حزم احتج علينا بقول الله تبارك وتعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ، وقال : « فصح أنه ﷺ مأمور ببيان القرآن للناس ، فإذا كان بيانه ﷺ ، غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن ... » ومعنى كلامه هذا أن السنة مبينة للذكر الذي هو القرآن . فهو من حيث لا يشعر يعود إلى الصواب ، وهو أن الذكر هو القرآن . وذلك

مباشرة بعد تنصيصه على أن تفسير الذكر بالقرآن وحده « دعوى كاذبة مجردة عن البرهان ، وتخصيص للذكر بلا دليل » !!

فالآية صريحة في أن سنة الرسول بيان للذكر الذي نزل به الله . فالسنة غير الذكر والبيان غير المبين .

ومما قاله العلماء والمفسرون في آية : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩] حكى القاضي عياض في مداركه قال : « ذكر أبو عمر المقرئ ، عن ابن المتتاب القاضي ، قال : كنت عند إسماعيل^(١) يوماً ، فسئل : لم جاز التبديل على أهل التوراة ، ولم يجوز على أهل القرآن؟ فقال : قال الله تعالى في أهل التوراة : ﴿ بِمَا أَسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﴾ [المائدة: ٤٤] ، فوكل الحفظ إليهم .

وقال في القرآن : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ، فلم يجوز التبديل عليهم فذكر ذلك للمحاملي ، فقال : ما سمعت كلاماً أحسن من هذا .

قال القاضي ~ : وقع لي أيضاً هذا الكلام مروياً من طريق الأندلسيين ، أن نصرانياً سأل محمد بن وضاح عن هذه المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب «^(٢) .

وقال القرطبي : « قوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ يعني القرآن »^(٣) . ثم أورد أقوالاً بهذا المعنى لعدد من العلماء .

أما أن حفظ الله تعالى للذكر الذي هو القرآن ، يستلزم حفظ الله للسنة التي هي بيانه ، لأن حفظها حفظ للقرآن ، فهو أقرب إلى المنطق والمعقولية ، ولو أنه لم يرد به نص . لكن يرد عليه أن الرسول ﷺ لم يبين كل القرآن ، ولم يبين كل شيء في القرآن .

والأقرب من هذا والأسلم هو أن نقول : بما أن السنة جزء أساسي ومصدر رئيسي للدين بكل جوانبه وأصوله وفروعه ، وبما أنه لا دين بعد الإسلام ولا نبي بعده ، فإن

(١) هو القاضي إسماعيل بن إسحاق ناشر مذهب مالك وناصره بالعراق ٢٠٠-٢٨٤هـ .

(٢) ترتيب المدارك ٤/ ٢٨٣ .

(٣) الجامع ١٠/ ٦٠٥ .

حفظ السنة أمر ضروري ، لأن بقاء الدين ، متوقف على بقائها ، وحفظه متوقف على حفظها . هذا نعم .

لكن هل حفظت السنة بنفس الكيفية التي حفظ بها القرآن؟ وهل حفظت السنة بنفس الدرجة التي حفظ بها القرآن؟ الجواب : كلا .

فأما من حيث الكيفية ، فإن القرآن قد تعهد الله بنفسه بحفظه ، ولم يرد مثل هذا في السنة . ثم بالإضافة إلى حفظ الله المباشر للقرآن ، وهو حفظ لا يحتاج لا إلى (كيف؟) ولا إلى (بماذا؟) ، ولا يتوقف على أحد ولا على شيء ، بالإضافة إلى هذا ، فإن الله تعالى قد حفظ القرآن بكيفية عادية أيضا ، وسخر لذلك أسبابا دنيوية بشرية عادية . فكانت كتابته آنية مستمرة . وكان كُتَّابه متعددين منذ لحظة النزول ، وكانوا أيضًا متفرغين له لا يكتبون سواه . بل إن جميع المسلمين مُهَّوا عن كتابة غير القرآن .

فقال ﷺ : « لا تكتبوا عني غير القرآن ، ومن كتب عني غير القرآن فليمححه » ^(١) . وكان القرآن منذ لحظة نزوله يحفظ حفظًا حرفيًا ، يحفظه رسول الله أولاً ، ثم يستمر الحفظ في المسلمين حرفيًا عن ظهر قلب . ثم إن تلاوته واستظهاره بالمناسبة وبغير مناسبة ، كان أمرًا قائمًا آناء الليل وأطراف النهار . ثم جعل على حفظه وتلاوته الأجر الجزيل المغربي . فيقال لحافظه يوم القيامة : اقرأ وارتنق ، فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها ، وأما تاليه فله بكل حرف حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها ، إلى حوافز وإغراءات أخرى ، تجعل الناس يتسابقون إلى حفظ القرآن الكريم . وهو ما حصل بالفعل ، ولم تزد الأيام إلا رسوخًا واتساعًا .

أما حفظ السنة فكان له شأن آخر ، وتم على نحو مغاير كيفًا ودرجة .

فحفظ السنة لم ينص الله تعالى على توليه له بنفسه ، كما هو الشأن في القرآن . فلم يبق إلا حفظها بواسطة الأسباب العادية .

وحتى هذه الأسباب العادية لم تيسر منها للسنة ما تيسر للقرآن . والفروق بين حفظ

(١) رواه مسلم في الزهد ، ورواه أحمد في مسنده ، عن أبي سعيد الخدري .

القرآن وحفظ السنة ، وبين جمع القرآن وجمع السنة ، وبين تدوين القرآن وتدوين السنة ، معروفة مفصلة في أبوابها ومطائنها ، لا أرى داعياً لإعادة سردها وبيانها .

ومن هنا كان لا بد أن تظهر على تلك الجهود والإمكانات التي سخرت لحفظ السنة آثارها الطبيعية . ولو في حدها الأدنى . فهي جهود وإمكانات بشرية عادية . فلا بد أن تخيم عليها المتاعب والمعاناة ، ولا بد أن تشوبها الهنات والفلتات ، ولا بد أن تتطلب المراجعات والاستدراكات ... وهذه مجرد إشارات ، تذكرنا بتاريخ علمي ضخم وحافل ، قد تولت تدوينه ودراسته آلاف المؤلفات في تاريخ السنة وعلومها .

أعود إلى جوهر قضيتنا ، وهو : إذا كان حفظ السنة هو غير حفظ القرآن ، وإذا كان حفظ السنة قد تم بجهود بشرية عادية ، وإذا كان العلماء لم يقولوا بعصمة أحد من الرواة ، ولا من العلماء الناقدين والمدونين ، بل جميعهم - باستثناء ابن حزم - يجوزون على الرواة والمدونين الغلط والنسيان ، ويجوزون على بعض الرواة التدليس ، ويجوزون على آخرين الكذب ... فهل هذا كله يقتضي التشكيك في حفظ السنة ، وفي سلامتها من الزيادة والنقصان؟

الجواب على مستويين : مستوى الأمة ، ومستوى الأفراد .

أما على مستوى الأمة ، فلا نستطيع أن نتصور أمة بأكملها مجتدة معبأة ، بكامل إيمانها وصدقها وإرادتها ، وبكل جهدها وإمكاناتها ، ثم لا تستطيع أن تصون صيانة كاملة تراث نبيها ، وشطر دينها ، أو لا تستطيع أن تميز ما بث فيه من كذب وزور ، ومن فلتات وغلطات . خصوصاً وأن عدداً كبيراً من علماء الأمة الأذكياء الأتقياء ، قد نذروا حياتهم كاملة لهذا الأمر ، وفرغوا له أوقاتهم وهمهم ، واشتغلوا به جماعات وفردى . لا يمكن لهذه الجهود ، على هذا النحو ، إلا أن تكون قد حققت مبتغاها على أكمل وجه ، فثبتت ما هو ثابت وأسقطت ما هو ساقط . وهذا طبعاً لم يقع في سنة أو سنوات ، وإنما في قرون وفترات .

فإذا أضفنا إلى هذا ما يقوله كثير من العلماء - ولا أعلم لهم منازعاً فيه - من أن الأمة بمجموعها معصومة عن الخطأ ، أمكننا القول باطمئنان : إن شيئاً من السنة التي جعلها

الله ديناً لعباده إلى يوم القيامة ، إن شيئاً منها لم يضع أبداً من هذه الأمة . وإن شيئاً مما غلط فيه الغالطون أو كذبه الكذابون لم ينطل أمره على علماء الأمة ، ولم يتسرب ويستقر فيما ثَبَّتْه وقبلوه من سنن النبي ﷺ . هذا على مستوى الأمة .

أما على مستوى الأفراد - سواء كان هؤلاء الأفراد من العلماء ، أو من العامة - فالأمر يختلف . والأصل فيه أن لا عصمة لأحد . وعدم العصمة يتخذ أشكالاً وصوراً عديدة . يتحقق عدم العصمة بالمعصية أيًا كانت درجتها ، ويتحقق بالخطأ في الفعل وفي القول ، ويتحقق بالخطأ في الرأي والفكر .

وفي موضوعنا ، يتحقق عدم العصمة ، في إمكانية الغلط في سماع الحديث ، وفي حفظه ، وفي أدائه للغير ، وفي كتابته ، وفي الغلط بتصديق ما ليس بصدق ، وتكذيب ما ليس بكذب ، أو بالتوقف فيه ، ويتحقق باحتمال العمد والكذب في كل هذا .

فهذا كله جائز وواقع في موضوعنا ، كل هذا وقع وثبت ، وإن كان يختلف باختلاف صفات الناس ، فيقل أو يعدم أو يكثر هذا النوع أو ذاك ، من العيب والنقص ، تبعاً لصفات كل واحد ، وتبعاً لدرجة إيمانه وتقواه ، أو فجوره وزندقته ، وتبعاً ليقظته أو غفلته ، وتبعاً لحفظه أو سوء حفظه ، وتبعاً لدرجة علمه عموماً ، ودرجة علمه بقضايا الحديث خصوصاً .

ومن هنا يبقى من الجائز أن يقع بعض الأفراد - من العلماء ، فضلاً عن العامة - في تصديق أحاديث مكذوبة أو التوقف في تكذيبها ، أو الحكم بأنها ضعيفة فقط . كما يمكن أن يردوا بعض الأحاديث الصحيحة ، كما يمكن أن يتوقفوا في تصحيحها وقبولها . كل هذا جائز أن يقع للأفراد .

وهذا شبيه بمسألة فهم المعاني والأحكام التي تتضمنها النصوص الشرعية ، سواء من حيث الأهمية الإجمالية للمسألتين ، أو من حيث التفصيل والتطبيق ، فإذا كنا نجوز أن يغلط الناس في فهم النصوص الشرعية ، فيحملوها ما لا تحتمل ، ويخرجوا منها ما هو منها ، بل قد يوجد من يفعل ذلك عن قصد ، لينصر مذهباً أو يجلب ما يراه نفعا ، فيحرف الكلم عن مواضعه ، ويتجاهل المعاني الصحيحة ، ويدافع عن المعاني

الفاصلة ، ويُقَوِّل النصوص ما لم تقله ، ويُحَكِّمها بما لم تحكم به ، فكذاك يجوز أن يقع شبيه بهذا في تثبيت الأحاديث وردّها ، وكل هذا واقع .

لكن هل يعتبر هذا تشكيكًا في السنة ، وزعزعة لأحكام الدين ، وهدمًا للشرعة؟؟
 كلا وأبدًا ، فالدين أثبت وأمتن من أن تشكك فيه هذه الآفات ، والشرعة أقوى من أن تنال منها هذه الخدوش ، والسنة أكبر من أن تززع ثبوتها وثباتها هذه الهنات والغلطات . وحتى على المستوى الفردي ، فإن دين الفرد لا يفسد ببضعة أخطاء تنطلي على فهمه ، وببضعة أحاديث تلتبس عليه . ليس هذا مما يفسد على المرء دينه إذا سلمت له آلاف الآيات ، وآلاف الأحاديث ، إذا سلمت نصوصًا وأحكامًا ، رواية ودراية . نعم من كثرت عنده الآفات أو أصابت قضايا أساسية وخطيرة في الدين ، فإنها تفسد عليه دينه بقدر ذلك ، ولكن هذا لا يصل إليه إلا المستهترون وذوو الأهواء والأغراض الفاسدة .

٣- مسألة تصويب المجتهدين :

هذه المسألة لها صلة وثيقة بمسألة العمل بالظن ، بل هي عند القائلين بها متفرعة عنها ، ومفادها القول بأن (كل مجتهد مصيب) ، لأن المجتهد إنما يتبع في النهاية ما غلب على ظنه . فإن فعل ، فقد أدى ما عليه ، وأصاب ما يسعى إليه . فهو على كل حال مصيب في اجتهاده .

ولا شك أن هذه المقالة تفضي إلى إشكال عويص على نظرية التقريب والتغليب ، وعلى العمل بالظن وغالب الظن بصفة خاصة . إذ أنها تصل بنا إلى أن كل مجتهد يقول ما بدا له ، فتصبح أحكام الدين نابعة من عقل المجتهد وذاته ، لا من نصوص الشرع وأدلته!!

وهذه المقالة تعرضت لخلاف شديد وجدال محترم ، وانقسم الناس فيها إلى فريقين ، فريق المصوّبة ، وهم القائلون بها ، وفريق المخطئة وهم الرافضون لها ، القائلون بأن المجتهدين المختلفين ، بعضهم مصيب وغيره مخطئ ، والحق واحد .

ولنبداً القصة من أولها : فيمَ الملاءم يختلفون؟ وفيهم يصوبون أو يخطئون؟ أي : ما هو محل النزاع الذي اختلف فيه الأصوليون والمتكلمون ، فمنهم من صوب جميع المجتهدين على اختلافهم ، ومنهم من يعتبر أن المصيب من المختلفين واحد؟ .

أما في أصول الدين ، فقد اتفقوا تقريباً على أن المصيب والمحق من المختلفين لا يكون إلا طرفاً واحداً ، ومخالفة مخطئ آثم . وليس هذا هو موضوعنا الآن .

أما محل الخلاف فهو ما دون أصول الدين . فهل كل مجتهد في هذا المجال مصيب وكل اجتهد صواب ، كما هو قول المصوّبة؟ أم أن المصيب في هذا المجال أيضاً لا يكون إلا قولاً واحداً ، ومن خالفه فهو مخطئ ، كما هو قول المخطئة؟

لكن هذا المجال الذي هو « ما دون أصول الدين » ، ما هو؟ وما حده؟ وما ضابطه؟ اختلفت عبارات الأصوليين وتفاوتت قليلاً في التعبير عن محل النزاع في هذه المسألة وهذه بعض تعبيراتهم :

قال أبو الحسين البصري : « باب في ذكر اختلاف الناس في أن كل مجتهد في الفروع مصيب »^(١) ،

ثم قال : « باب في أن إصابة المجتهدين في الفروع على اختلافهم جائز غير ممتنع »^(٢) .

ونقل عن قاضي القضاة^(٣) قوله : « إن ما ليس عليه دلالة قاطعة ، بل عليه أمارة فقط - كخبر الواحد والقياس - فالواجب فيه على المجتهد أن يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده فكل مجتهد فيه مصيب ... »^(٤) .

وهذان القولان لا يختلفان ولا يتعارضان ، بل يتكاملان ، لأن الأول أطلق التعبير بالفروع ، والثاني فيه تقييد لهذه الفروع بأن يكون دليلها ظنياً . لأن من الفروع ما يكون

(١) المعتمد ٢ / ٣٧٠ .

(٢) المعتمد ٢ / ٣٧٥ .

(٣) هو القاضي عبد الجبار ، المعتزلي ، الشافعي (ت ٣١٥ هـ) .

(٤) المعتمد ٢ / ٣٩٤ .

دليله قطعياً ، فلا يدخل في مسألتنا .

والتعبير بالفروع عن محل الخلاف بين المصوبة والمخطئة ، هو ما نجده عند كل من الشيرازي^(١) ، والباجي^(٢) ، وابن برهان^(٣) ، وابن قدامة^(٤) ، وابن تيمية^(٥) ، وابن الخطاب^(٦) .

وعبر بعضهم بالظنيات والمظنونات ، فقال إمام الحرمين : « قد اضطرب الأصوليون في أن المجتهدين في المظنونات وأحكام الشريعة ، مصيبون على الإطلاق؟ أم المصيب منهم واحد؟ »^(٧) .

وقال الغزالي : « كل مجتهد في الظنيات مصيب »^(٨) ، وعبر في موضع آخر بالفقهيات الظنية^(٩) . غير أنه استعمل في بعض المرات عبارة : « المسائل التي لا نص فيها ... »^(١٠) وهو التعبير الذي اعتمده الأملدي حيث قال : « المسألة الفقهية إما أن يكون فيها نص ، أو لا يكون . فإن لم يكن فيها نص ، فقد اختلفوا فيها ... »^(١١) ، وبمثل هذا عبر ابن الحاجب^(١٢) والإسنوي^(١٣) .

وإذا كان الذين عبروا بالفروع ، والذين عبروا بالظنيات والفقهيات ، ليس بينهم

(١) التبصرة ٣٠٨ .

(٢) إحكام الفصول ٧٠٧ .

(٣) الوصول إلى الأصول ١٢ / ٣٤١ .

(٤) روضة الناظر وجنة المناظر ٢ / ٤١٤ .

(٥) المسودة ٤٩٧ .

(٦) التمهيد ٤ / ٣١٠ .

(٧) البرهان ٢ / ١٣١٦ .

(٨) المستصفى ٢ / ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

(٩) المستصفى ٢ / ٣٥٨ ، ٣٦١ .

(١٠) المستصفى ٢ / ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

(١١) الإحكام ٤ / ٢٦٤ .

(١٢) منتهي الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ٢١٢ .

(١٣) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ٤ / ٥٥٩ .

فرق يذكر ، من حيث يقصدون جميعاً : الفروع الفقهية ، والاجتهادات الفقهية المبنية على أدلة ظنية ، فإن التعبير بما لا نص فيه ، يمكن أن يعني اختلافاً جوهرياً عن التعبيرات السابقة . ذلك أن التعبير بالفروع وبالظنيات الفقهية ، يدخل فيه الأحكام المستفادة من نصوص ظنية ، إما ظنية الثبوت كبعض أخبار الآحاد ، وإما ظنية الدلالة ، كالعمومات المخصوصة ، والظواهر ، ومفهومات المخالفة ، والألفاظ المشتركة ... بينما التعبير بما لا نص فيه ، يخرج هذه الأحكام النصية الظنية كلها .

ولكن الذي يبدو لي أن الذين عبروا عن محل النزاع بما لا نص فيه ، لم يقصدوا مخالفة الآخرين ولم يقصدوا غير ما قصدوه ، وذلك للأدلة التالية :

- ١- لم يصرح أحد منهم بمخالفة الآخرين ، ولا استدرك عليهم فيما عبروا به .
- ٢- أن الذين عبروا بالفروع ، وبالظنيات ، هم السابقون : عبد الجبار ، وأبو الحسين البصري ، والشيرازي ، والبايجي ، والجويني . ثم بقيت تعبيراتهم هي الأكثر استعمالاً . فثبت أن تعبيرهم عن جوهر المسألة هو الأصل الذي ينبغي اعتماده . وما دام المعبرون بما لا نص فيه ، لم يظهروا خلافاً مع الآخرين ، ولا انتقدوا عليهم تعابيرهم ، فهذا يدل على أنهم في الجوهر متفقون معهم ، وقاصدون قصدهم . وربما عتوا بالنص .
- ٣- الذين عبروا بما لا نص فيه ، منهم من عبر أيضاً بالظنيات ، وبالفروع ، وبالفقهيات ، وأعني بصفة خاصة الإمام الغزالي ، وهو - في حدود ما وقفت عليه - أول من عبر بما لا نص فيه . فقد استعمل العبارات كلها وهو يناقش القضية نفسها ، ولم ينبه على فرق بين الألفاظ المعبر بها .

وعلى كل ، فحتى إن قصد المعبرون بما لا نص فيه ، خلاف المقصود بالتعبيرات الأخرى فإن التعويل في هذه القضية على تلك التعبيرات الأخرى ، لكونها الأسبق والأكثر ، وأيضاً لكون العنصر الجوهري الذي نبعت منه القضية أصلاً هو « الظنية » ، والظنية قد توجد مع النص ، كما أن القطعية قد توجد في غير النص . وقد ذهب الغزالي نفسه إلى أن الظن المستفاد من القياس قد يكون أقوى من الظن المستفاد من عموم النص ، وخاصة إذا كان هذا النص قد كثر تخصيصه ، قال : « فإن العموم يفيد ظناً ، والقياس يفيد ظناً ، وقد

يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد ، فيلزمه اتباع الأقوى ، فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظن من عموم ضعيف ، أو عموم قوي أغلب على الظن من قياس ضعيف ، فنقدم الأقوى ...» ^(١) .

وإذ تحرر محل النزاع في مسألة (هل كل مجتهد مصيب؟) ، وهو : الفروع الفقهية الظنية ، فلنتقل إلى مناقشة القضية . فهل المجتهدون في الأحكام الفقهية الظنية ، إذا اختلفوا في حكم من الأحكام ، هل يكون الصواب في قول واحد وحكم واحد ، وما خالفه خطأ ، أم تكون جميع الاجتهادات صواباً ، وأصحابها — على اختلافهم — مصيبون؟

وأبدأ أولاً بعرض مواقف العلماء ، من متكلمين وأصوليين وفقهاء ، ومن منهم قال بالتخطئة ومن منهم قال بالتصويب .

القائلون ... والقائلون ...

أما القائلون بأن المصيب في الفروع الظنية المختلف فيها واحد ، ومن خالفه مخطئ معذور ، فهم الجمهور الأعظم من الأصوليين والفقهائ من المذاهب الأربعة ، ومن الظاهرية وغيرهم . وهو قول كثير من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم .

قال ابن عبد البر : « لم نجد لمالك في هذا الباب شيئاً منصوفاً ، إلا أن ابن وهب ذكر عنه في كتاب العلم من جامعه قال : سمعت مالكا يقول : من سعادة المرء أن يوفق للصواب والخير ، ومن شقوة المرء ألا يزال يخطئ ، وفي هذا دليل على أن المخطئ عنده وإن اجتهد فليس بمرضي الحال ، والله أعلم .

وذكر إسماعيل القاضي في (الميسوط) قال : قال محمد بن مسلمة : « إنما على الحاكم الاجتهاد فيما يجوز فيه الرأي ، فإذا اجتهد وأراد الصواب ، يجهد نفسه ، فقد أدى ما عليه أخطأ أو أصاب » ^(٢) . ونقل عن عبيد الله عمر الشافعي أنه قال : « لا أعلم خلافاً

(١) المستصفى ١/ ١٣٢-١٣٤ .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٨٩ .

بين الحذاق من شيوخ المالكيين ونظارهم من البغداديين – مثل إسماعيل بن إسحاق القاضي ، وابن بكير ، وابن العباس الطيالسي ، ومن دونهم مثل شيخنا عمرو بن محمد أبي الفرج المالكي ، وأبي الطيب محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه ، وأبي الحسن بن المتتاب ، وغيرهم من الشيوخ البغداديين والمصريين المالكيين – كل يحكي : أن مذهب مالك رحمه الله ، في اجتهاد المجتهدين والقائسين ، إذا اختلفوا فيما يجوز فيه التأويل من نوازل الأحكام : أن الحق من ذلك عند الله واحد من أقوالهم واختلافهم ... قال : وهذا القول هو الذي عليه عمل أكثر أصحاب الشافعي ، قال وهو المشهور من قول أبي حنيفة حكاه محمد بن الحسن وأبو يوسف ، وفيما حكاه الحذاق من أصحابهم » ^(١) .

وقال أبو الوليد الباجي المالكي : « روى جمهور أصحاب مالك رحمهم الله ، أن الحق في واحد ، وذلك أنه سئل عن أصحاب النبي ﷺ فقال : مخطئ ومصيب ... » ^(٢) ثم قال أبو الوليد : « وكل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول : إن الحق في واحد ، وهو المشهور عنه (أي عن الشافعي) ، وبه قالت المعتزلة من البغداديين ^(٣) » ثم قال : « والذي أذهب إليه : أن الحق واحد وأن من حكم بغيره ، فقد حكم بغير الحق » ^(٤) .

وبه قال أبو إسحاق الشيرازي ، الشافعي ، وجزم بنسبته إلى الإمام الشافعي نفسه . قال : وهذا هو المنصوص عليه للشافعي في القديم والجديد ، وليس له قول سواه . ولا أعلم من أصحابه من اختلف في مذهبه » ^(٥) .

واعتبر أن الذين نسبوا إليه خلاف هذا ، إنما هم قوم من المتأخرين لم يفهموا كلامه ... ونقل عن كبار فقهاء المذهب القائلين بهذا القول ، ما يقطع بأن هذا هو مذهب الشافعي في المسألة ، منهم أبو إسحاق الإسفراييني ، وأبو علي الطبري ، وأبو الطيب الطبري .

(١) نفسه ٩٠ .

(٢) أحكام الفصول ٧٠٧ .

(٣) أحكام الفصول ٧٠٧ .

(٤) نفسه ٧٠٨ .

(٥) شرح اللع ١٠٤٦/٢ .

ومن الجدير بالذكر أن أبا إسحاق الإسفراييني ، يعتبر أحد أركان المذهب الكلامي لأبي الحسن الأشعري . ومثل هذه المنزلة لابن فورك ، الآتي ذكره .

كما نقل الشيرازي ، عن أبي علي الطبري ، أن المزني (إسماعيل بن يحيى ، صاحب الشافعي وأعلم الناس بأقواله ومذهبه) قد استقصى الأقوال في هذه المسألة ، وقطع بأن المصيب واحد . وحقق أن هذا هو قول مالك ، والليث ، وهو مذهب كل منصف من أصحاب الشافعي من المتقدمين والمتأخرين ، وأن من الأشاعرة القائلين به ، أبا بكر بن مجاهد ، وأبا بكر بن فورك ، وأبا إسحاق الإسفراييني ^(١) .

وأما ابن حزم فلا يليق به غير هذا المذهب والغلو فيه ^(٢) .

وبهذا القول قال أبو المعالي ، إمام الحرمين ، وسأعود إلى موقفه بعد قليل .

وقال السرخسي بلسان الحنفية : « ... المذهب عندنا في المجتهد أنه يصيب تارة ، ويخطئ أخرى » ^(٣) .

وعرض ابن برهان المذهبيين معاً « مذهب المخطئة ومذهب المصوبة » ثم قال : « والحق البين في ذلك أن الطلب لا بد له من مطلوب معين ... غير أنه إن أصابه فقد وافق الحق ، وإن أخطأ كان معذوراً لعسر الطلب ... » ^(٤) وقال البزدوي (وهو حنفي) : « إن المجتهد يخطئ ويصيب » ^(٥) .

وهذا هو اختيار الرازي ^(٦) والآمدي ^(٧) وغيرهما من المتأخرين .

وأما من الحنابلة ، فقال صاحب الروضة : « الحق في قول واحد من المجتهدين ، ومن

(١) المصدر نفسه ١٠٤٨ .

(٢) المحلى ٧٠ / ١ ، والإحكام ٨ / ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣) أصول السرخسي ١٤ / ٢ .

(٤) الوصول ٣٤٨ / ٢ .

(٥) أصول البزدوي ، مع كشف الأسرار ١٦ / ٤ .

(٦) المحصول ٤٠٤ / ٢ .

(٧) الأحكام ٢٤٧ / ٤ .

عده مخطئ ، سواء كان في فروع الدين أو أصوله ^(١) ، ثم قال : « ومن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال واحد ، ولم يتعين لنا ، وهو عند الله متعين ، أصحابنا ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأكثر الفقهاء » ^(٢) .

وهذا هو القول المعتمد في مسودة آل تيمية . ومما جاء فيها - سوى ما تقدم - أن القاضي عبد الوهاب المالكي ذكره عن أصحابه وأكثر الفقهاء ، وأن ابن وهب رواه عن مالك والليث ، وأنه ذكر عن مالك نصوصاً صريحة بذلك . وفيها أيضاً نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بن حنبل ^(٣) .

وقد تبني هذا القول من الخنابلة أيضاً أبو الخطاب الكلوزاني ، ونقل ما يفيد أن هذا هو قول الإمام أحمد نفسه ، وذلك عن تلميذه بكر بن محمد ^(٤) .

وبمثل قوله قال ابن النجار الحنبلي أيضاً ، ونسب القول لأحمد وأكثر أصحابه ، ونسبه أيضاً - بالإضافة إلى من سبق ذكرهم - إلى الأوزاعي وإسحاق ، والمحاسبي ، وابن كلاب ^(٥) .

هؤلاء بعض القائلين بأن المجتهدين المختلفين منهم مخطئ ومصيب ، وأن المجتهد يطلب حكماً معيناً لله في النازلة ، فمن أدركه فهو مصيب ، ومن أخطأه فهو معذور في خطئه مأجور على اجتهاده .

والقائلون بهذا كما تبين وثبت هم الجمهور الأعظم من العلماء . وكثرتهم ، وتنوع مذاهبهم وعصورهم ، وعلو مراتبهم ، كل ذلك لا يحتاج إلى مزيد بيان ، ولا إلى مزيد سرد لأسماء أخرى .

فمن هم القائلون بخلاف هذا ؟ وماذا يقولون ؟

(١) روضة الناظر ٢ / ٤١٤ .

(٢) نفسه ٤١٥ .

(٣) المسودة ٤٩٧ وما بعدها .

(٤) التمهيد ٤ / ٣١٠ ، ٣١٣ .

(٥) شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٨٩ .

لقد ذهب بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى أن كل مجتهد في الفروع الظنية مصيب ، لأن الواجب عليه هو الاجتهاد وتحصيل غلبة الظن ، فإذا بذل أقصى جهده وغلب على ظنه حكم ما ، فقد أصاب ، وليس مطلوباً منه أكثر من هذا ، لأن الظنيات في نظرهم ليس فيها حكم معين يطلبه المجتهد ، بل الحكم ناشئ عما غلب على ظنه . فإذا غلب على ظنه شيء ، فهو الحكم في حقه وفي حق من يستفتيه ويقلده . فإذا توصل مجتهد آخر إلى نتيجة مخالفة ، فهو أيضاً على صواب لنفس الأسباب ، وهكذا أيضاً لو توصل عدد من المجتهدين إلى أحكام مختلفة . فكلهم مصيبون ، وكل ما قالوا به صواب .

أما القائلون بهذه المقالة ، فمنهم - كما مر بنا قريباً - أبو الحسين البصري ، والقاضي عبد الجبار ، وهما معتزليان كما هو معروف .

ونسب الباجي هذا القول إلى المعتزلة البصريين ، والقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي جعفر^(١) ، وذكر أن أبا حنيفة وأبا الحسن الأشعري يروى عنهما القولان معاً^(٢) ، (أي التخطئة والتصويب) .

ورواية قولين عن أبي حنيفة والأشعري ، هو ما أورده الشيرازي أيضاً ، وأضاف القول بالتصويب إلى أصحاب أبي حنيفة أيضاً^(٣) .

والآمدي أيضاً ذكر القولين عن أبي حنيفة والأشعري^(٤) .

أما المعتزلة البصريون الذين ذكرهم الباجي ، وذكرهم أيضاً الشيرازي ، ولم يسميا منهم أحداً ، فنجد منهم أبا الحسين البصري ، وقد تقدم قوله ، ونجده هو يسمي لنا من القائلين بالتصويب : أبا الهذيل العلاف ، وأبا علي الجبائي ، وابنه أبا هاشم الجبائي^(٥) . وهؤلاء الثلاثة معتزلة بصريون كما هو معلوم . وقد نص على تسمية هؤلاء وأنهم من

(١) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٢) إحكام الفصول ٧٠٨.

(٣) شرح اللمع ٢ / ١٠٤٨ ١٠٤٩.

(٤) الإحكام ٤ / ٢٤٧.

(٥) المعتمد ٢ / ٣٧٠.

المصوبة ، كل من الأمدي ^(١) وابن تيمية ^(٢) ، وأبي الخطاب ^(٣) .

وهكذا يتضح أن نسبة القول بالتصويب إلى معتزلة البصرة ، وخاصة إلى أبي الحسين ، وأبي الهذيل ، والجبائين ، ثابتة لا نزاع فيها .

أما نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة والأشعري ، فيترجح عندي صحتها إلى الأشعري ، وعدم صحتها إلى أبي حنيفة .

أما تصحيح نسبة التصويب إلى أبي الحسن الأشعري ، فله مرجحات هي :

١- كون عدد من الأصوليين قد نسبوا هذا القول إليه من غير تردد ولا تشكيك ، منهم أبو المعالي ^(٤) وهو من أقطاب الأشعرية . وكذلك الرازي ^(٥) وأبو الخطاب الكلوزاني ^(٦) والإسنوي ^(٧) .

٢- اختيار بعض كبار الأشاعرة هذا القول ، ويبعد أن يقولوا به من غير أن يكون لهم فيه سلف من (الأصحاب) ، وأعني منهم خاصة الباقلاني والغزالي . والنسبة إليهما ثابتة ، لا تحتاج إلى استشهادات . وسأعود إلى موقف الغزالي بعد قليل إن شاء الله ، ولكنني أنقل الآن قول أبي المعالي فقط ، وذلك لتقدمه ومكانته الأشعرية ، حيث قال : « فأما المظنونان ، فقد اشتهر الخلاف فيها ، فصار القاضي ^(٨) وشيخنا أبو الحسن ^(٩) إلى تصويب المجتهدين » ^(١٠) .

(١) الإحكام ٢٤٦/٤ .

(٢) المسودة ٥٠٢ .

(٣) التمهيد ٣١٣/٤ .

(٤) البرهان ١٣١٩/٢ .

(٥) المحصول ٥٠٣/٢ .

(٦) التمهيد ٣١٤/٤ .

(٧) نهاية السؤل ٥٦٠/٤ .

(٨) هو أبو بكر بن الطيب الباقلاني .

(٩) هو أبو الحسن الأشعري .

(١٠) البرهان ١٣١٩/٢ .

٣- يفهم من عبارة الشيرازي حين ذكر القولين عن أبي الحسن ، أنه قال أولاً بالتخطئة وأن الصواب واحد ، ثم صار - كما عبر الجويني - إلى أن كل مجتهد مصيب .

٤- كون أبي الحسن الأشعري بصرياً ، وفي البصرة نجم القول بالتصويب . كما أنه تلميذ لأبي علي الجبائي ، وهو أحد أبرز القائلين بالتصويب . وبالرغم من أن أبا الحسن فارق شيخه ومذهبه الاعتزالي ، فلا يبعد أن تكون هذه الفكرة قد بقيت في نفسه . وهذا ما يؤكده الشيرازي - وهو أشعري - حيث قال : « يقال : إن هذه بقية اعتزال بقي في أبي الحسن ~ »^(١) .

وأما الإمام أبو حنيفة فيترجح اعتباره من المخطئة للأسباب الآتية :

١- رأينا قول البرودي وقول السرخسي - وهما عمدة الأصوليين الأحناف - أن المجتهد يخطئ ويصيب ، وكل منهما تكلم باسم المذهب الحنفي .

قال البرودي : « فعندنا : الحق واحد »^(٢) ، وقال السرخسي : « المذهب عندنا ... » ، ولا يعقل أن يُحكى المذهب على هذا النحو ، وهو على خلاف قول إمامه ، خاصة وأن الحكاية جاءت على لسان حجة الأصوليين الأحناف ، البرودي والسرخسي .

٢- وأصرح من هذا ما ذكره الكمال بن الهمام (الأصولي الحنفي الكبير) ، ووضحه شارحه ابن أمير الحاج ، من أن الله تعالى في الواقعة المجتهد فيها حكماً معيناً أوجب طلبه . فمن أصابه فهو المصيب ، ومن لم يصبه فهو المخطئ ، وأن هذا هو قول الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد^(٣) .

٣- الذين نسبوا التصويب إلى أبي حنيفة ، فهموا ذلك خطأ - أو عبروا خطأ - من قول ينسب بكثرة إلى أبي حنيفة وبعض أصحابه ، وهو : أن المجتهد مصيب من حيث أنه اجتهد وبذل جهده ، فهذا في حد ذاته صواب ، وهو عليه مأجور . فإن توصل إلى حكم

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨ .

(٢) كشف الأسرار ٤/ ١٧ .

(٣) عن سلم الوصول للمطيعي ٤/ ٥٦٣ .

الله ، فقد أصاب إصابة ثانية . . قال البردوي : « واختلف أهل المقالة الصحيحة (وهي أن المجتهد يخطئ ويصيب) فقال بعضهم : إن المجتهد إذا أخطأ ، كان مخطئاً ابتداء وانتهاء . وقال بعضهم : بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده ، لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه . وهذا القول الآخر هو المختار عندنا . وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : كل مجتهد مصيب ، والحق عند الله تعالى واحد . ومعنى هذا الكلام ما قلنا » ^(١) . أي أن المجتهد مصيب ابتداء من حيث قام بواجب الاجتهاد ، بينما الغاية النهائية للمجتهد هي حكم الله تعالى ، وحكم الله واحد ، فمن أصابه فمصيبٌ ، ومن أخطأه فمخطئٌ .

ويتأكد أن هذا هو مراد أبي حنيفة ، وهو ما يحوم حوله من حكوا عنه التصويب ، من خلال قول أصوليين حنفيين آخرين هما محب الله بن عبد الشكور ، صاحب (مسلم الثبوت) وشارحه عبد العلي الأنصاري ، صاحب (فواتح الرحموت) ، حيث قالوا : « والمختار : أن الله حكماً معيناً أوجب طلبه ، ونصب عليه دليلاً ، فمن أصابه فله أجران ، ومن أخطأه فله أجر واحد ، لامتناله أمر الاجتهاد ، ببذل الوسع . وهذا معنى قول الحنفية : أن المجتهد المخطئ مصيب ابتداء ، أي مأجور بفعله ، ومخطئ انتهاء . وهذا هو الصحيح عند الأئمة الأربعة . وعبر عنه الإمام أبو حنيفة رحمه الله فقال : كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ، يعني : مصيب في بذل وسعه حتى يؤجر عليه . والحق عند الله واحد ، قد يصيبه وقد لا » ^(٢) .

فعلى هذا تحمل نسبة التصويب إلى أبي حنيفة وبعض أصحابه كأبي الحسن الكرخي ^(٣) ، وإلا فهي غلط لا دليل عليه ، والدليل على خلافها قائم ، وأهل البيت - أعني الأصوليين الأحناف - أدري بما في البيت .

وهذه الطريقة التي صاغ بها المسألة أبو حنيفة وبعض أصحابه ، هي نفسها التي سار عليها الإمام الشافعي وبعض الشافعية . وبما أن موقف الإمام الشافعي أيضاً وقع الأخذ

(١) كشف الأسرار ١٨/٤ .

(٢) فواتح الرحموت ، بهامش المستصفى ٢/٣٨٠-٣٨١ .

(٣) التبصرة للشيرازي ٤٩٨، ٤٩٩ ، وشرح اللمع له ٢/١٠٤٩ ، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/٣١٤ .

والرد فيه ، بل إن بعض الشافعية هم أصحاب هذا الأخذ والرد ، فإن من المفيد جدًا أن أعرض بشيء من التفصيل والتوضيح لمذهب الشافعي في المسألة .

الإمام الشافعي بين التخطئة والتصويب :

تخصيص الإمام الشافعي بهذه الفقرة ، يرجع أولاً إلى التشويش الحاصل في موقفه من هذه القضية ، خاصة وأن التشويش جاء حتى من بعض الشافعية أنفسهم . فبالرغم من أن عددًا من أئمة المذهب - كأبي إسحاق الإسفراييني ، وأبي علي الطبري ، وأبي الطيب الطبري ، وأبي إسحاق الشيرازي ، قد حققوا المسألة وحسموها كما تقدم ، وبالرغم من أن تلميذه الأخص به ، والأعلم بأقواله - إسماعيل المزني - قد استقصى وقطع في هذه المسألة ، بالرغم من هذا كله ، فقد بقي يتردد أن الإمام الشافعي يقول بالتصويب ، أو أنه يروى عنه قولان ^(١) .

ثم إن موقف الإمام الشافعي من هذه المسألة له من الأهمية ما ليس لغيره من العلماء ، ولا حتى من الأئمة الأربعة . فهو أولاً إمام الأصوليين . وهو ثانيًا الوحيد من بين الأئمة الذي له كلام مباشر ومفصل ومقطوع بنسبته إليه ، في هذه القضية .

وأيضًا لأن كلامه في المسألة جاء دقيقًا وحذرًا ، واختلفت عباراته من موضع لآخر ، مما جعل الالتباس وسوء الفهم واردًا عليه ، كما أشار إلى ذلك الشيرازي ، وكما قال ابن برهان : « وأما الشافعي رضي الله عنه ، فنقل عنه كلام مجمل تجاذبته الطوائف ، وكل منهم يزعم أنه على مذهبه » ^(٢) .

وما دام كلام الشافعي محفوظًا لنا ، ومتداولًا بين أيدينا ، مقطوعًا بنسبته إلى صاحبه ، فلنضعه أمامنا ، ولننظر فيه بأنفسنا .

سبق أن رأينا أن الإمام الشافعي يقسم العلم إلى إحاطة وظاهر . ويقصد بالإحاطة القطعيات اليقينية ، ويقصد بالظاهر ما دلت عليه الشواهد والأمارات ، ولكن خلافه

(١) شرح اللمع ٢/ ١٠٤٨ ، والإحكام للآمدي ٤/ ٢٤٧ ، ومنتهي الوصول والأمل لابن الحاجب

٢١٢ ، والمستصفى ٢/ ٣٦٣ ، والتمهيد ٤/ ٣١٥ ، والبرهان ٢/ ١٣١٩ .

(٢) الوصول ٢/ ٣٤٣ .

يبقى محتملاً . فحيثما يتعذر علينا علم الإحاطة ، يتعين علينا تحري الممكن . وهذا هو الاجتهاد الظني ، الذي يعطينا علماً ظاهراً . في هذا السياق يطلب محاور الشافعي في (الرسالة) مثلاً ، فيقول الشافعي : « قلت له : مثل معنى استقبال الكعبة ، يصيبها من رآها بإحاطة ، ويتحراها من غابت عنه ، بعد أو قرب منها ، فيصيبها بعض ، ويخطئها بعض . فنفس التوجه يحتمل صواباً وخطأً ، إذا قصدت بالإخبار عن الصواب والخطأ أن يقول : فلان أصاب قصد ما طلب فلم يخطئه ، وفلان أخطأ قصد ما طلب ، وقد جهد في طلبه .

فقال : هذا هكذا ، أفرأيت الاجتهاد ، أيقال له صواب على غير هذا المعنى ؟ قلت : نعم ، على أنه إنما كلف - فيما غاب عنه - الاجتهاد . فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما كلف ، وهو صواب عنده على الظاهر ، ولا يعلم الباطن إلا الله . ونحن نعلم أن المختلفين في القبة ، وإن أصابا بالاجتهاد ، إذا اختلفا يريدان عيناً ، لم يكونا مصيبين للعين أبداً ، ومصيبين في الاجتهاد » ^(١).

فالاجتهاد من حيث هو اجتهاد ، صواب دائماً ، ولكن الشيء المطلوب بالاجتهاد ، يصيبه بعض ويخطئه بعض . وإذا اختلف فيه اثنان ، فلا يمكن أبداً أن يكونا مصيبين معاً . ومعلوم أن محل النزاع يوجد في الشق الثاني . وهو : الحكم المطلوب ، أو العين كما يسميه الشافعي ، أما صوابية الاجتهاد في حد ذاته ، وأن لكل مجتهد أجراً في جميع الحالات ، فمسألة مسلمة لما جاء في الحديث .

وقد تناول المسألة بشكل أوضح في (كتاب إبطال الاستحسان) . حيث جاء فيه : « فإن قال قائل : أ رأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله ؟ قيل : لا يجوز فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً . لأن علم الله ﷻ وأحكامه واحد ، فإن قيل : من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة ، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف ؟ أو يقال : إن اختلفوا : مصيرون كلهم ؟ أو مخطئون كلهم ؟ أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب ؟ قيل : لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا - إن كان ممن له

الاجتهاد ، وذهب مذهباً محتملاً ، أن يقال له : أخطأ مطلقاً ، ولكن يقال لكل واحد منهم : قد أطاع فيما كلف به وأصاب فيه ، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد»^(١).

ويعود مرة أخرى لتمثيل المسألة وتوضيحها برجلين ، عالين بالطرق والمناطق والاتجاهات ، عارفين بالدلائل والأمارات من رياح ونجوم وشمس وقمر ، أرادا معرفة القبلة ، فاجتهد كل منهما وتحري ، ولكن كلا منهما حدد القبلة في جهة غير التي حددها صاحبه . « فإن قيل : فيلزم أحدهما اسم الخطأ؟ قيل : أما فيما كلف به فلا . وأما خطأ عين البيت فنعم »^(٢) ثم أورد بسنده حديث عمرو بن العاص أنه سمع النبي ﷺ يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ، فأصاب ، فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ، فأخطأ ، فله أجر » .

قال الشافعي : « فإن قال قائل : فما معنى هذا ؟ قيل : ما وصفت من أنه إذا اجتهد فجمع الصواب بالاجتهاد ، وصواب العين التي اجتهد كان له حستان ، وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التي أمر أن يجتهد في طلبها ، كانت له حسنة » .

وهذا الموقف بهذه الصيغة الشافعية ، هو تماماً ما تقدم منقولاً عن أبي حنيفة ، وهو ما يعبر عنه بعض الأحناف - كما تقدم - بأن المجتهد المخطئ ، أصاب في الابتداء ، وأخطأ في الانتهاء . أو أصاب من وجه وأخطأ من وجه ، ومعلوم أن محل النزاع مع المصوبة ، إنما هو في الوجه الثاني ، أي الانتهاء .

مذهب الغزالي :

مذهب الإمام أبي حامد الغزالي ، هو مذهب المصوبة . وإنما اخترت إفراذه بهذه الفقرة لأنه ليس بين المصوبة من هو في مكانة الغزالي وشهرته ، وليس بين أيدينا من أطال في بيان وجهة نظر المصوبين والدفاع عنها كما فعل الغزالي ، وثالثاً لأن الغزالي قد غلا في مذهب التصويب غلواً لا يجوز السكوت عنه .

وأبدأ - أولاً - بعرض أهم العناصر المشكّلة لنظرية التصويب عند الغزالي . وحرصاً على عرض آرائه بكل أمانة ، فإني مضطر لنقل عدة نصوص من كلامه .

(١) إبطال الاستحسان ، ضمن كتاب الأم ٧/٣٠٢ .

(٢) إبطال الاستحسان ، ضمن كتاب الأم ٧/٣٠٢ .

يبدأ غلو الغزالي ~ من الخطوة الأولى . فقد ذكر أن المصوبة على فرقتين : إحداهما تعترف بوجود حكم معين لله ، في المسائل الاجتهادية ، ولكن لم يكلف المجتهد إصابته . ولهذا فهو مصيب ولو أخطأ ذلك الحكم ، لأنه غير مكلف بذلك أصلاً ، ولكنه اختار قول الفرقة الثانية المغالية في الموضوع .

قال : « فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها ^(١) حكم معين يطلب بالظن ، بل الحكم يتبع الظن . وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه . وهو المختار ، وإليه ذهب القاضي » ^(٢) .

ثم خطا في اتجاه الغلو خطوة أخرى لا أعلم أحداً من المصوبة ، ولا غيرهم ، أقدم عليها ؛ فاعتبر ما قاله هو والقاضي أمراً قطعياً ، ومخالفه آثم ! قال : « والمختار عندنا - وهو الذي نقطع به ، ونُحْطِئُ المخالف فيه - أن كل مجتهد في الظنيات مصيب ، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى » ^(٣) . وتخطئته للمخالفين له في هذه المقالة تعني تأثيمه لهم . وهذا صريح عبارته .

قال : « والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان . فكل مخطئ آثم ، وكل آثم مخطئ . ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ » ^(٤) .

وتأكيداً لهذا ، ذكر أن القواطع إما كلامية ، وإما أصولية ، وإما فقهية ، واعتبر القول بتصويب المجتهدين مسألة أصولية قطعية ، مثلها في ذلك مثل حجية الإجماع وحجية خبر الواحد ، وحجية القياس . قال : « فإن هذه المسائل أدلتها قطعية ، والمخالف فيها آثم مخطئ » ، ومن جملة ذلك عنده : « اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات » ^(٥) .

ومما ينبني على هذه المسألة ، أو مما تنبني عليه ، اعتباره أن ما يسمى أدلة ظنية ، ليست

(١) سبق التعليق على هذه العبارة التي تفرد بها عن سبقوه .

(٢) المستصفى ٢/ ٣٦٣ .

(٣) نفسه ٣٦٤ .

(٤) نفسه ٣٥٧ .

(٥) نفسه ٣٥٨ .

في الحقيقة أدلة ، وليس لها قيمة علمية ذاتية ، وفي هذا يقول :

« الأدلة الظنية لا تدل لذاتها ، وتختلف بالإضافة »^(١) ويوضح أكثر في قول آخر فيقول : « لا دليل في الظنيات على التحقيق ، وما يسمى دليلاً ، فهو على سبيل التجوز ، بالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه . فإذا أصل الخطأ في هذه المسألة : إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزناً ، حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها ، لا بالإضافة ، وهو خطأ محض . ويدل على بطلانه البراهين القاطعة »^(٢) .

وكل غريبة تجر إلى أغرب منها . فما دامت الأدلة الظنية ليست لها قيمة ذاتية وليست لها دلالة علمية حقيقية ، فلا يعقل ولا يمكن أن نطلب التوصليل بواسطتها إلى حقيقة ما ، أو حكم ما ، ومن هنا فالتكليف بطلب حكم شرعي بواسطة أدلة ظنية غير ممكن ، بل هو تكليف بما لا يطاق . ولا تكليف بما لا يطاق . قال : « فتكليف الإصابة لما لم ينصب عليه دليل قاطع تكليفٌ ما لا يطاق ... فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف . ونفي التكليف ينتج نفي الإثم »^(٣) قال : فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال »^(٤) .

هذه أهم العناصر التي تتكون منها فكرة التصويب التي سيطرت على عقل الغزالي ، حتى بلغ فيها ما رأيناه وأكثر ، وأنتقل الآن إلى مناقشتها ، وبيان تهافتها !

فأما أن المجتهد لا يطلب باجتهاده شيئاً محدداً ولا حكماً معيناً ، فقول ليس بعده إلا العبث . بل هو العبث نفسه ، فكيف يستطيع المجتهد أن يستمر في اجتهاده ، بل أن يدخل في اجتهاده أصلاً ، وهو يعلم ويقطع أنه لا يطلب شيئاً محدداً ، ولا يسعى إلى هدف معين؟ سيقول : إنه يسعى إلى تحصيل الظن ، وأقول : إن الظن حاصل من أول لحظة . فالإنسان لا يكاد يتجه فكره إلى أمر ، إلا ويتجه ظنه إلى حكم ما ، واعتقاد ما .

(١) نفسه ٣٦٢ .

(٢) المستصفى ٢/٣٦٦ .

(٣) نفسه ٣٦٢ .

(٤) نفسه ٣٦٥ .

وقد أجمعوا على أن المجتهد لا يجوز له أن يحكم بالظن الأول ، وهو ما يسمونه أول خاطر . فلا بد له أن يستمر في البحث عن الأدلة والنظر فيها ، وتمحيصها ، ومقارنتها ، حتى ينتهي إلى قطع ، أو ظن قوي بالحكم المطلوب . فإذا اعتقد أن لا حكم أصلاً ، وأن غاية الاجتهاد والبحث والتحري هي أن يحصل له ظن ، فقد صار ذلك الجهد كله عبثاً . كيف لا ، وكل المظنونات الممكنة تتساوى ، ولا فضل لأحدها على الآخر . لأن الكل صواب ! وأترك إمام الحرمين ، شيخ الغزالي ، وأستاذه ، في علم الأصول خاصة ، أتركه يرد على هذه الفكرة ، من خلال رده على سلف الغزالي فيها ، وأعني ابن الباقلاني ، القاضي أبا بكر .

قال أبو المعالي مخاطب القاضي : « ... وإن عنيته به (أي بالتصويب) : أن لا حكم لله تعالى في الوقائع على التعيين ، فهذا أيضاً جحدٌ ؛ لأن الطلب لا يستقل بنفسه ، ولا بد له من مطلوب . ويستحيل فرض طلب لا مطلوب له ، فإن الباحث عن كون زيد في الدار ، يقدر كونه فيها ، ويقدر أيضاً خلافه ، ثم يطلب الوقوف على أحد الأمرين الذي هو الحقيقة . فكذلك المجتهد ، إذا وقعت واقعة ، يطلب النصوص من الكتاب والسنة ، ثم الإجماع ، ثم إن أعوز المطلوب فيه ، فينظر في قواعد الشريعة ، يحاول إلحاقاً ويريد جمعاً ، ويطلب شبهاً ... » ^(١) .

أما القول بقطعية التصويب وأن المخالفين فيه آثمون ، فيكفيه شناعة أنه يقتضي تأثيم من ذكرت - ومن لم أذكر - من القائلين بأن المجتهد يخطئ ويصيب . ويكفيه شناعة أن يكون كل هؤلاء الأئمة والعلماء . لم يستطيعوا أن يدركوا البراهين « القطعية » التي تفرد بإدراكها أبو حامد ~ !!

وما أكثر ما شنع العلماء على ابن حزم لأنه لا يبالي أن يخطئ جميع مخالفيه ، حتى من الأئمة الأربعة مجتمعين ، ولأنه يقطع بخطئهم . ولكن ابن حزم لم يصل أبداً إلى حد اعتبارهم آثمين فيما قالوا به ، حتى وهو يقطع بخطئهم . بل يعتبرهم مخطئين مأجورين

على اجتهداهم .

وهذا ينقلنا إلى ما قاله وكرره الغزالي من التلازم بين الخطأ والإثم . فهذا أولاً مصادم لما ثبت في الحديث الصحيح المجمع على قبوله : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران . وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر » . بل إنه مصادم أيضاً لعدد من الآيات التي نفت الجناح والإثم على من لم يقصد الخطأ . هذا إن كان مخطئاً فعلاً . كقوله تعالى : ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ، وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٥] .

قال ابن حزم : « فصح بالنص أن الخطأ مرفوع عنا . فمن حكم بقول ولم يعرف أنه خطأ ، وهو عند الله تعالى خطأ ، فقد أخطأ ، ولم يتعمد الحكم بما يدري أنه أخطأ . فهذا لا جناح عليه في ذلك عند الله تعالى ، وهذه الآية عموم ، دخل فيه المفتون والحكام والعاملون والمعتقدون ... » ^(١) .

ومعروف أن كثيراً من المجادلين عن آرائهم إذا أعيتهم الحيل ، وأعجزتهم الأدلة المخالفة ، قالوا هذه مسألة قطعية ، يريدون إخراس المخالف . والمتكلمون المتفلسفون هم رواد هذا المسلك . وما أكثر ما يُجلبون على الناس بِقَوَاطِعِهِمُ العقلية المزعومة ، ثم سرعان ما يرتبون عليها التائيم والتبديع والتكفير ، لإرهاب خصومهم وقطع الطريق عليهم ، وقد انتقد العلامة ابن المرتضي هذا المسلك عند المتكلمين ، فقال : « ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع في مواضع الظنون ، وتركيب التعادي والتائيم والتكفير على تلك الدعاوي ، إلا أفراداً من أئمتهم وأذكيائهم توغلوا حتى فهموا أنهم انتهوا إلى محارات ، منتهى العقول فيها الميل إلى أمارات ظنية » ^(٢) .

أما نفيه صفة الدليل عن الأدلة الظنية ، فهي أيضاً مقولة أخرى من مقولات المتكلمين التي تتردد بشكل أو بآخر في بعض المؤلفات الأصولية ، ومن آثارها أن أصبح كثير من الأصوليين يسمون الأدلة الظنية أمارات ، ليقصروا لفظ الدليل على الأدلة

(١) الإحكام ٨/ ١٣٧ .

(٢) إيثار الحق على الخلق ص ١٣ .

القطعية ، وفي مقدمتها عندهم (أدلة العقول) ، والتفريق بين الدليل والأمانة نجده يتكرر مرارًا عند أبي الحسين البصري المعتزلي في (المعتمد) .

ولكن شيخنا أبا حامد غلا في الأمر كما رأينا ، حتى سلب هذه الأدلة الظنية ، أو الأمارات - كل قيمة استدلالية ذاتية ، بمعنى أنها من الناحية العلمية الحقيقية عبارة عن « لا شيء » . لكنه يتبرع عليها فيجعلها أسبابًا اعتباطية لتحريك ظن المجتهد ؟ ثم ينعي على الفقهاء أنهم أقاموا وزنًا لهذه « الأدلة الظنية » ، معتبرًا ذلك « خطأ محضًا » .

هذا مع العلم أن « الأدلة الظنية » يدخل فيها كثير من نصوص القرآن والسنة ، ويدخل فيها القياس . وهو عنده - كما تقدم - قد يفيد ظنًا أقوى من عموم قرآني أو حديثي . وقد تقدم عنه أن « الحكم تارة يؤخذ من النص ، وتارة من المصلحة ، وتارة من الشبه ، وتارة من الاستصحاب »^(١) وهذه المصادر التي يؤخذ منها ويطلب عندها الحكم كلها ظنية ، إلا النص فمنه الظني ومنه القطعي .

وأما ادعاء أن تكليف إصابة الحكم من غير نصب دليل قطعي ، هو تكليف بما لا يطاق ، فكان يمكن أن يستقيم لو أن المكلف كلف بإصابة الحكم يقينًا ، باعتبار أن الدليل الظني إنما يعطي نتيجة ظنية ، وإن كان في الجملة يعطي نتائج قطعية في أكثر نتائجه . لكن من حيث التفصيل والنظر في كل حالة على حدة ، فإن الدليل الظني حكمًا ظنيًا ، وصوابًا ظنيًا . وقد تقوى هذه الظنية حتى تكون قريبة من القطع . وقد تعتبر قطعية ودليلها قطعيًا إذا كان الاحتمال القائم بعيدًا جدًا وذهنيًا محضًا ، أي أنه احتمال غير ناشئ عن دليل . فهذه مراتب الصواب المطلوبة بواسطة الدليل الظني ، وليس فيها تكليف بما لا يطاق .

ثم إن « ما لا يطاق » إنما يطلق إطلاقًا حقيقيًا صحيحًا ، على ما لا يستطيعه أحد من الناس ، أما ما يطيقه بعض الناس فهو مما يطاق ويصح التكليف به ، ومن عجز عنه سقط عنه ، ومن يستطيعه تارة ويعجز عنه تارة ، فهو مكلف به حين يطيقه ، مرفوع عنه حين يعجز عنه .

فتكليف الإصابة في الحكم يسير على هذا النحو . ونحن متيقنون أن المجتهدين ، المفتين أو القضاة ، يصيرون الحق في أكثر اجتهاداتهم وأحكامهم الظنية ، فضلاً عن القطعية . ثم إنهم جميعاً ، إذا أخلصوا وسلكوا مسالك الاجتهاد والحكم الصحيحة ، سواء كانت قطعية أو ظنية ، يصيرون إصابة قصدية ومنهجية . وكلما كانوا أكثر إخلاصاً ، وأشد تحريماً وتمسكاً بمناهج الاجتهاد والحكم الصحيحة ، كلما ارتفعت نسبة الصواب القطعي في أحكامهم واجتهاداتهم .

وخلاصة ما سبق أن الإصابة القطعية ، بواسطة الدليل الظني ، ليست مما لا يطاق ، وأيضاً فليست شرطاً في اجتهاد المجتهدين .

تصويب المجتهدين من السفسطة إلى الزندقة :

لعل أقسى حكم قيل في حق مذهب التصويب لجميع المجتهدين ، هو ذلك الذي نقله عدد من العلماء عن الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني ، قال الجويني : « وصار الأستاذ أبو إسحاق إلى أن المصيب واحد . ثم قال لمن يصوب المجتهدين : هذا مذهب أوله سفسطة ، وآخره زندقة »^(١) .

أما كونه سفسطة ، فلأنه ينكر البدهاة الممثلة في كون الاجتهاد فيه صواب وخطأ ، ولأنه يتضمن إنكار الأحكام الشرعية الظنية ، ولأنه ينكر - قبل ذلك أو بعده - الأدلة الشرعية الظنية ؛ فلا حكم إلا ظن المجتهد ، ولا دليل إلا ظن المجتهد ، وفيما سوى هذا ، ليس لله حكم معين ، والأفعال المحكوم فيها غير متصفة لا يحل ولا حرمة ولا غيرهما . لأن الحل والحرمة وسائر الأحكام الشرعية ، إنما تتبع ظن المجتهد ، مثلما أن الأدلة ليست أدلة حقيقية . فهذا هو المراد بالسفسطة في هذا المقام^(٢) .

(١) البرهان ٢ / ١٣١٩ .

(٢) ذكر التهانوي أن السفسطائين ثلاث فرق : اللاأدرية : وهم القائلون بالتوقف ، فلا يثبتون الحقائق ولا ينفونها ، والعنادية : وهم الذين يعاندون ويدعون الجزم بإنكار الموجودات وأنها مجرد سراب ، والعندية : وهم القائلون : أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات وليس العكس . (عن المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١ / ٦٦٠) .

أما كونه في النهاية قد يجر إلى الزندقة ، فلأنه يفضي إلى العبث وترك الاجتهاد ، واعتبار الفعل قابلاً على حد وسواء لأن يكون حسناً وقيحاً ، واجباً ومحرمًا ، وهذا يؤدي إلى القول بالتخيير . وهكذا يأتي التحلل من الشرع في معظم أحكامه .

قال إمام الحرمين : « وأما الغلاة ، فإنهم قالوا : لا مطلوب في الاجتهاد ولا اجتهاد ، فيفعل ما يختار ، أي الطرفين شاء . وعن هذا قال الأستاذ^(١) : آخره زندقة ، أي إثبات الخيرة^(٢) ورفع الحجة ، وتفويض الأمر إلى اختيار المريد^(٣) ، وأوله سفسطة : فإنه تحليل شيء محرم ، وعلى العكس^(٤) .

وهذا ليس مجرد افتراض أو تخوف من إمام الحرمين ، أو من الإسفراييني قبله . بل هو حاصل بالفعل قبلهما وبعدهما . فقد رأينا أن كلام الغزالي نفسه يسمح – إن لم يكن يقتضي – بهذه الانزلاقات كلها ، وإن كان صاحبها منزها عن قصد أي شيء يعود بالضرر على الشريعة وأحكامها ، ولكن ضعاف العقل والإيمان موجودون .

فما أفضت إليه سفسطة غلاة المصويين ، ما جاء في مسودة آل تيمية : « وقال الجبائي : يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين ، وهذا خرق للإجماع المنعقد على وجوب الاجتهاد على المجتهدين » .

وفيها أيضًا أن موسى بن عمران قال : « كان للنبي ﷺ أن يفتي في الحوادث بما يشتهي ، والآن لصاحبي الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد »^(٥) .

ومن المؤسف غاية الأسف أن نجد الإمام الغزالي يقدم المسوغ الكامل لمثل هذه الأقوال الشاذة . فقد رأينا أن نظرتة وحكمه على الأدلة الظنية يجعلها في النهاية عبارة عن

(١) يقصد أبا حامد الإسفراييني .

(٢) أي : الاختيار .

(٣) أي : المكلف ، طالب الحكم ومريده .

(٤) البرهان ٢ / ١٣٢٠ .

(٥) المسودة ٥٠٣ .

لا شيء!! وهو في موضع آخر يطرد^(١) حكمه هذا ويوضحه ، ويمثل له بالاستصلاح ، وفي هذا يقول وهو يرد على المخطئة : « فسبب هذا الغلط : إطلاق اسم الدليل على الأمارات مجازاً . فظن أنه دليل محقق . وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء . واستحسان المصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورةً مال إليها ، وعبر عنها بالحسن . وذلك قد يخالف طبع غيره ، فيعبر عنه بالقبح حيث ينفر عنه . فالأسمـر حسن عند قوم ، قبيح عند قوم . فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها ... فهذه الحقيقة في الظنون ، ينبغي أن نفهم حتى ينكشف الغطاء »^(٢) .

وهذه المتاهة التي يضع الغزالي على حافتها الاجتهاد والمجتهدين ، والناس أجمعين ، حيث تصبح الأحكام الاجتهادية مثل الصور والألوان ، ومثل المناظر الطبيعية والمعزوفات الموسيقية ، ويصبح الفقيه العالم المجتهد ، مثل سائح يتخير المنظر الذي يقف أمامه ، ومثل مقتطف الورود أو مشتريها يتخير بين ألوانها وأشكالها وروائحها ، ومثل اختيار الناس لألوان ملابسهم وأثاثهم ، وتصبح المذاهب الفقهية لا تتجاوز قول القائل : « ... وللناس فيما يعشقون مذاهب » ، فكل إمام وكل فقيه ، قد عشق مذهباً واستعذب قولاً ، اشتتهه نفسه ورضيه ذوقه .

أقول : هذه المتاهة ، ترجع - فيما ترجع إليه - إلى أصل أشعري شهير ، وهو المعروف بنفي التحسين والتنقيح^(٣) .

حيث إن الأشياء والأفعال بمقتضى هذا الأصل ليست في ذاتها حسنة ولا قبيحة ، وليست في ذاتها مستحقة لا للتحليل ولا للتحريم ، فالتحليل والتحريم وسائر الأحكام الشرعية لا صلة لها - ولا تلازم - مع خصائص تلك الأشياء والأفعال . يقول الغزالي متمماً كلامه السابق : و « كاشفاً للغطاء » غطاء العلاقة بين النظرية الأشعرية في

(١) من الاطراد أي أمضاه وسار على مقتضاه وجعله مطرداً.

(٢) المستصفى ٢/ ٣٧٦، ٣٧٧.

(٣) سبق أن ناقشت هذه القضية مطولاً . انظر : كتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص ٢٤١ -

التحسين والتقبيح وبين القول بالتصويب المنكر للأحكام والأدلة الظنية ، يقول : « فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تفهم حتى ينكشف الغطاء ، وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان ، كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات » ^(١) .

والغريب أن الغزالي قد نبهنا على الغلو في الجهة الأخرى ، جهة المخطئة ، وما أفضى إليه ، أو يمكن أن يفضي إليه ، عند طرد قياسه ، والتمادي فيه . ففي سياق رده على القول الشاذ الذي ذهب أصحابه إلى تأييد المجتهدين المخطئين في الفروع ، قال : « وما ذكره هو اللازم على قول من قال : المصيب واحد ، ويلزمهم عليه منع المقلد من استفتاء المخالفين . وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا القياس ، وقال : يجب على العامي النظر وطلب الدليل ... » ^(٢) .

ينبهنا على هذا الغلو ، ويلزم به القائلين بالتخطة ، مع أن هذا الغلو لا تصل شناعته وخطورته عشر معشار الغلو المقابل له . ثم إنه قول وُلد مهجوراً ميتاً ، فهو مثل قول بعض غلاة المصوبة : كل مجتهد مصيب في أصول الديانات . وهو قبل ذلك إلزام مردود ؛ ذلك أنه من الأصول المسلمة عقلاً وشرعاً ، أن القواطع لا اجتهد فيها أصلاً ، وأن الإثم لا يكون إلا مع القصد والعمد .

ولكنه ~ ، لم ينبه على النتائج الشنيعة والمآلات الخطيرة ، التي انتهى إليها تحليله ودفاعه عن التصويب ، ولم ينبه على أن بعض غلاة المصوبة قد ركبوا رؤوسهم ، وطرّدوا قياس التصويب على غير أصل ، فوصلوا بنا إلى إلغاء الحاجة إلى الاجتهاد ، وإلغاء الحاجة إلى الأدلة الشرعية ، ووصلوا بنا إلى الخلط والتسوية بين الإفتاء والاشتراء ، ووصلوا بنا إلى أن كل مجتهد في العقائد مصيب .

ونحمد الله أن أحداً بعد الغزالي لم يقل بشيء من هذا ، فيما نعلم ، وإن كان أصل الفكرة نفسها لم يمت .

ولا يفوتني في هذه الوقفة مع فكرة تصيب المجتهدين أن أذكر أنها نجمت لدى معتزلة

(١) المستصفى ٢ / ٣٧٧ .

(٢) المستصفى ٢ / ٣٦١ .

البصرة ، ثم تبنّاها الشيخ أبو الحسن الأشعري فيما ورثه عن معتزلة البصرة ، وهذا يقوله الأشاعرة كما تقدم ، ومما يؤكد الأصل الاعتزالي لفكرة التصويب ، ما نقله الشيرازي عن أبي الطيب الطبري أنه قال عن معتزلة البصرة « وهم الأصل في هذه البدعة ، قالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه وطرقه الصحيحة الدالة على الحق ، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة ، فقالوا : ليس فيها طريق أولى من طريق ، ولا أمانة أقوى من أمانة ، والجميع متكافئون ، وكل من غلب على ظنه شيء حكم به ، فحكموا فيما لا يعلمون وليس من شأنهم »^(١) .

ويؤكد الأصل الاعتزالي لبدعة التصويب قول البزودي بصيغة الجزم والحصص : « وإن المجتهد يخطئ ويصيب ، وقالت المعتزلة : كل مجتهد مصيب »^(٢) ، وقول الزركشي : « واختلف في المصيب في الفروع ، فقالت المعتزلة : إن الحق في جميعها ، وإن كل مجتهد مصيب »^(٣) .

ومن هنا نعلم أن ما ذهب إليه الدكتور عبد المجيد النجار بقوله : « وكأنني بفكرة التصويب كانت الأكثر رواجاً بين الأصوليين والفقهاء الأقدم زمناً »^(٤) ، وينسبته التصويب إلى أغلب أصحاب الشافعي^(٥) ليس صحيحاً ، فالقول بالتصويب محصور في « بعض المتكلمين » ، وهم أفراد معدودون من معتزلة البصرة ، وبعض من تتلمذ لهم أو تأثر بهم من الأشاعرة ، وهم - على وجه التحديد : أبو الحسن الأشعري ، وأبو بكر الباقلاني ، وأبو حامد الغزالي .

كما أن استحسان الدكتور النجار لمذهب التصويب باعتباره أنسب لحال المسلمين اليوم وأنجع لمعالجة عللهم بروح اجتهادية متحررة ومقدامة^(٦) ، لا يبقى له أي مسوغ إذا

(١) شرح اللمع ٢/١٠٤٨-١٠٤٩ .

(٢) كشف الأسرار ٤/١٦ .

(٣) سلاسل الذهب ٤٤٢ .

(٤) في فقه الندين فهما وتنزيلا ص ٨٨ .

(٥) انظر : الكتاب نفسه ، ص ٨٩ .

(٦) انظر : الكتاب نفسه ، ص ٨٩ .

علمنا أن المخطئة ، لا يؤثمون المخطئ في الاجتهاد ، بل يعتبرونه دائماً معذوراً ومصيباً من بعض الوجوه ، وأن له في جميع الحالات أجراً ، ولا يمنعون مراجعة الاجتهادات المتقدمة ونقضها ، بل إن القول بالتخطئة يسمح بالمراجعة والنقد والنقض أكثر مما يسمح به القول بالتصويب ، الذي يعتبر الاجتهادات السابقة كلها صواباً ، حتى رأينا من أوصلهم الاطراد في هذا الخط إلى الاستغناء عن الاجتهاد باجتهادات السابقين ، ما دامت كلها صواباً .

كما أن الفقهاء - وهم الأكثر والأشد تمسكاً بمذهب المخطئة ، في مقابل المتكلمين - كان شعارهم دائماً : « لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأحوال » ^(١) . فما من حكم - حتى ولو كان منصوصاً - إذا وضع لحالة معينة ونيط بها ، إلا وهو قابل للتغير بتغير تلك الحالة . لأن الحكم الذي جعل حكماً لحالة معينة ، ليس حكماً للحالة الأخرى . فكل شيء اعتبر في وضع الحكم ، إلا ويكون زواله وتغيره مؤثراً على ذلك الحكم .

وكل ما ذكرت لا يتوقف على إجازة مذهب التصويب ، بل العكس هو الصحيح .

الكلمة الأخيرة :

والكلمة الأخيرة ، الكلمة الفصل ، إنما هي حديث رسول الله ﷺ الصحيح المتفق عليه . المتلقى بالقبول والإجماع ، وهو قوله : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » .

فالحديث صريح بدرجة لا مزيد عليها ، في أن المجتهد يصيب ويخطئ ، وما عدا هذه الحقيقة الساطعة فكلها تكلفات وتأويلات لا تقوم على ساق ، وأما ما تعلقوا به من كون المجتهد قد جعل له أجر في جميع الحالات ، مما يتعارض في نظر بعض المصوبة مع اعتباره مخطئاً ، فمردود ولا حجة فيه . ذلك أن المجتهد المخطئ يستحق الأجر للاجتهاد الذي بذله ، وقصد به وجه الله تعالى ، وقصد به إصابة الحق . فهذه عبادة استوفت شروطها من أهلية للاجتهاد ، ومن سلوك لمساكنة الصحيحة ، ومن نية خالصة مخلصه .

قال الإمام أبو سليمان الخطابي : « قوله : « إذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر » ، إنما يؤثر

(١) انظر في هذا المعنى : إعلام الموقعين ، أوائل الجزء ٣ .

المخطئ على اجتهاده في طلب الحق ؛ لأن اجتهاده عبادة ، ولا يؤجر على الخطأ ، بل يوضع عنه الإثم فقط . وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد ، عارفاً بالأصول وبوجوه القياس ، فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد ، فهو متكلف ، ولا يعذر بالخطأ في الحكم ، بل يخاف عليه أعظم الوزر ، بدليل حديث ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال : « القضية ثلاثة : واحد في الجنة ، واثنان في النار . أما الذي في الجنة ، فرجل عرف الحق ففضى به . ورجل عرف الحق فجارَ فهو في النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار » ^(١) .

وبعد الحديث يأتي إجماع الصحابة دالاً دلالة قطعية على أن المجتهدين منهم المصيب ومنهم المخطئ . فقد تواتر عنهم وصف اجتهاداتهم واجتهادات بعضهم بالخطأ ، أو باحتمال الخطأ .

قال الشيرازي : « ويدل على ذلك إجماع الصحابة ، فإنه كان يخطئ بعضهم بعضاً في الحوادث التي وقعت في زمانهم » ^(٢) . وقد نص على إجماع الصحابة على التخطئة ، وأن ذلك متواتر عن ، عدد من الأصوليين ^(٣) . وقد نقلوا النصوص الكثيرة المثبتة لذلك من أقوال الصحابة ، لا أرى ضرورة لإعادة سردها ما دامت مذكورة في كثير من المؤلفات الأصولية وغيرها ، منها المصادر المشار إليها قبل قليل .

غير أنني أذكر نموذجاً واحداً لشدة شهرته ، وباقي أقوالهم على منواله في إفادة أن خطأ المجتهد ، كان عندهم مسألة لا غبار عليها .

جاء في رسالة عمر الشهيرة إلى أبي موسى الأشعري : « ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم ، فراجعت فيه رأيك ، فهديت فيه لرشدك ، أن تراجع فيه الحق ، فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التماهي في الباطل » ^(٤) .

(١) معالم السنن ، بهامش سنن أبي داود ٦/٤ .

(٢) شرح اللمع ١٠٥٢/٢ .

(٣) التبصرة ٥٠٠ ، الأحكام للآمدي ٢٥١/٤ ، إحكام الفصول ٧١٢ ، التمهيد ٣٢٠/٤ ، ونص

ابن القيم على إجماع الصحابة والتابعين (مختصر الصواعق ٤١٣/٢-٤١٤) .

(٤) من إعلام الموقعين ٨٦/١ ، وانظر في : جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص ١٠٨ .

فكل من هذين الدليلين - أعني الحديث والإجماع - صريح قاطع في المسألة ، لا تنال منه تأويلات المتكلفين واستدراكاتهم .

ثم هناك أدلة أخرى ، قد لا تعتبر قاطعة في دلالتها ، وقاطعة للشبهات ، ولكنها تحلي بعض جوانب القضية أكثر . منها ما جاء في صحيح مسلم وغيره ، من حديث بريدة أن النبي ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه ... ومن هذه الوصايا قوله ﷺ : « وإذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله ، فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك . فإنك لا تدري : أتصيب حكم الله فيهم أم لا ؟ » قال النووي : وفيه حجة لمن يقول : ليس كل مجتهد مصيباً ، بل المصيب واحد ، وهو الموافق لحكم الله تعالى في نفس الأمر ^(١) .

قلت : فالحديث دليل على أن الله تعالى في كل نازلة حكماً معيناً . وهذا ما تقتضيه الآية : ﴿ فَإِنْ نَزَعْنَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ فَزُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] .

وهو أيضاً دليل على أن المجتهد قد يصيب حكم الله وقد يخطئه . ولهذا عليه ألا يجزم بأن هذا هو حكم الله إلا إذا كان معه دليل قاطع عليه . وهذا قلما يتأني في مستجدات النوازل والأحوال .

وقد استدلل كثير من الأصوليين والمفسرين على كون المصيب واحداً بقوله تعالى : ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [٧٨] فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهُمْ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿ [الأنبياء: ٧٨-٧٩] .

جاء في تفسير القرطبي « قال الحسن : لولا هذه الآية لرأيت أن القضاة هلكوا ، ولكنه تعالى أثنى على سليمان بصوابه ، وعذر داود باجتهاده » ^(٢) .

وعلى غرار ما فهم الحسن البصري رضي الله عنه من الآية ، فهم عدد من العلماء ، أن قوله تعالى : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ إشارة إلى أن سليمان قد أصاب فيما قضى به ، بخلاف

(١) شرح صحيح مسلم ٤٠/١٢ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣٠٩/١١ .

داود ، الذي أخطأ الحكم المطلوب للقضية .

٤ - أحكام الدين بين الظنية والنسبية :

بعد أن بينت أن الحق في مسألة اختلاف المجتهدين ، هو ما عليه عامة الفقهاء والجمهور الأعظم من العلماء ، وهو أن المصيب واحد . وأن هذا ينبني من جهة على اعتبار أن لكل نازلة تقع حكمًا شرعيًا معينًا هو الصواب المطلوب فيها . وينبني من جهة أخرى ، على أن الأدلة الشرعية الظنية - فضلًا عن القطعية - تدل دلالة علمية حقيقية ذاتية على الحكم المطلوب . وأن هذه الدلالة قابلة للبرهنة والإثبات ، ولو تطرق إليها الاحتمال بدرجة مرجوحة .

ومعنى هذا أن الأدلة الظنية ، والأحكام الاجتهادية ليست إضافية نسبية ، نابعة من المجتهد نفسه ، وإلا لما كان للتمسك بها والتحاجج بها معنى ، ولما كان لتمحيصها والترجيح بينها فائدة .

فإذا ثبت هذا واتضح ، فإن التساؤل يبقى ممكنًا - أو قائمًا - حول سبب وجود الظنية في بعض الأحكام الشرعية ، وبعض أدلتها؟؟ ما سر ذلك وما حقيقة؟؟ .

لا أستطيع أن أدعي أن عندي جوابًا صحيحًا ، أو تفسيرًا حاسمًا لهذه المسألة الكبيرة والخطيرة ، ولئن كنت في تقريرى لمشروعية التقريب والتغليب في أحكام الدين ، قد تكلمت بثقة وجزم ، فإني لا أستطيع الآن أن أتكلم بنفس الكيفية ، ففي الجانب الأول كنت أجد بين يدي ما لا يحصى من الأدلة والأمثلة التطبيقية ، وكنت أجد أمامي ما لا يحصى من العلماء الذين يشهدون لما فهمت ولما قلت . أما في هذا الجانب ، فالأمر يختلف اختلافًا كبيرًا . فليس لدي إلا بعض ثمرات النظر والتفكر ، وبعض الإشارات الصادرة عن بعض العلماء .

إننا جميعًا نسلم أن الكمال المطلق لله تعالى وحده . والمخلوقات كلها موصوفة بضروب من القصور والعجز والعيب والنقص . والذي يعيننا الآن هو الإنسان . ومن مظاهر القصور والعيب في الإنسان ، قصوره في الفهم والتفاهم ، قصوره في الإدراك ، قصوره في

التفكير والاستنتاج . وبصفة عامة : قصوره العقلي والعلمي .

فعلم الإنسان مهما بلغ ، ومهما كان شأنه ، يبقى محكوما بهذا القصور وبهذه المحدودية ، يبقى محكوماً بذلك في كنهه وكيفه ، وفي كل مجال من مجالاته ، كما قال سبحانه : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] .

قال الإمام الشافعي : « فأتاهم من علمه ما شاء ، وكما شاء ، لا معقب لحكمه ، وهو سريع الحساب » ^(١) . ومن هنا كان علم الإنسان بالدين وأحكامه مشوباً بصفاته المذكورة ، ومحكوماً بكونه سبحانه يؤتي من علمه ما شاء وكما شاء . فبقي الإنسان في تلقيه للدين ، وفهمه إياه قابلاً للقصور والخطأ ، إلا ما كان من عصمة الأمة في مجموعها . أما الأفراد ، فمهما بلغوا من العلم بالدين ، ومهما تحروا ، فإن القصور ملازم لهم ، وإن الخطأ وارد عليهم . قال أبو الحسن العامري (ت ٣٨١) : « وسلامة الإنسان عن الخطأ رأساً ليس بمطموع فيه . ولكن الطمع في أن يكثر صوابه » ^(٢) .

وهكذا ، فإن قدراً كبيراً مما تتصف به بعض الأدلة والأحكام الشرعية ، من الظنية والاحتمالية ، راجع إلى طبيعة الإنسان ، المتصفة بالقصور والمحدودية . فالدين كما أنزله الله ، لا يمكن أن يكون هو تمام ما يعلمه ويفهمه ويطبقه الإنسان الفرد أياً كان ، باستثناء الأنبياء المخصوصين بالعصمة من الله . فقدرات الإنسان العقلية والعلمية والعملية ، تؤثر ولا بد على تعامله مع الدين : تلقياً وفهماً وممارسة ونقلاً وبياناً .

فالنسبية والإضافية المتحدث عنها ، إنما هي أثر من آثار الطبيعة البشرية المقاصرة ، وليست نسبية ذاتية للحقائق الدينية والعلمية . وفي هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحميد أبو سليمان : « والحقيقة وإن كانت جوهرًا واحدًا ، لا تتغير ولا تتبدل ، إلا أن موقع الإنسان منها فردًا وجماعة ^(٣) يتغير في الزمان والمكان وهذا يعني نسبية الموقع ، ونسبية التطبيق ... » ^(٤) .

(١) الرسالة ٤٨٥ .

(٢) الإعلام بمناقب الإسلام ١٩٣ .

(٣) أما من الناحية الشرعية فالأمة بكاملها عصمة . وتتمثل الأمة في إجماع علمائها .

(٤) قضية المنهجية في الفكر الإسلامي ص ٢٠ .

وإذا كان الدكتور أبو سليمان يتحدث بصفة عامة عن كون النسبية العلمية إنما هي نسبية الموقع البشري والتطبيق البشري ، وليست نسبية في الحقائق العلمية ذاتها ، فإن عددًا من علماء الشريعة ، قد نبهوا على هذه المسألة فيما يخص علاقة الإنسان بأحكام الدين ، فهذا ابن القيم مثلاً يقول : « ينبغي أن يعلم أنه ليس في الشريعة شيء مشكوك فيه البتة ، وإنما يعرض الشك للمكلف ، بتعارض أمارتين فصاعدًا عنده ، فتصير المسألة مشكوكًا فيها بالنسبة إليه . فهي شكية عنده . . فكون المسألة شكية أو ظنية ، ليس وصفًا ثابتًا لها ، بل وصف يعرض لها عند إضافتها إلى حكم المكلف . . » ^(١) .

ومن هذا القليل ما ذكره الشاطبي من أن التشابه الواقع في الدين يرجع كثير منه إلى الناظرين في الأدلة نفسها ، وهو ما سماه (التشابه الإضافي) ، أي : مضاف إلى الناظر والمستدل ، إما لقصوره ، وإما لزيغه ^(٢) .

فهذا جانب من الجواب على السؤال ، وليس هو كل الجواب . فقد بقي أن الدين قد قدم للناس عددًا من قضاياها وأحكامه بكيفية قطعية ، وبصيغ حاسمة ، ولكنه قدم قدرًا آخر من أحكامه بكيفية يبقى معها قدر من الإشكال وقدر من الاحتمال ، وقد كان قادرًا على أن يجعل القدر الثاني كالأول ، ولكنه لم يفعل . وإذا كنت قد ذكرت أن الشاطبي قد اعتبر أن هناك نوعًا من التشابه في الدين ، إنما هو تشابه إضافي لا حقيقي ، وأنه راجع إلى المستدل لا إلى الدليل ، فإن أحدًا لا يستطيع أن ينكر أن بعض الأدلة لا تخلو من تشابه وخفاء فيها هي نفسها ، كالألفاظ المجملة والمشاركة ، وكبعض المجازات ، والمفاهيم ، والعمومات التي لم يُردِّها العموم ، فلماذا وضعت هذه الأدلة والنصوص وأُقيت على هذه الصيغ المحتملة غير الحاسمة ؟

ليس عندي جواب تام على هذا الإشكال وهذا السؤال ، ولكنني أقدم ما يمكن أن يشكل جزءًا من الجواب .

لقد تعبد الله تعالى المكلفين بالعلم مثلما تعبدتهم بالعمل ، وتعبدتهم بالتفكير والتفقه

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧١ .

(٢) الموافقات ٣/ ٩٢ .

مثلاً تعبدهم بالصلاة والصوم ، وتعبدهم بالبحث والنظر مثلاً تعبدهم بالحج والجهاد ، وتعبدهم في كل ذلك أن يخلصوا نياتهم ، وأن يتبعوا الحدود المرسومة والمناهج الصحيحة ، وأن يتحروا في ذلك الاستقامة والسلامة جهدهم ، ورفع عنهم ما لم تبلغه طاقتهم ، وعفا عنهم فيما لم تتعمده قلوبهم ، وكل هذا تكليف وابتلاء .

والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة ، فلو كانت كل أحكام الدين قطعية الثبوت قطعية الدلالة ، تصل إلى الإنسان دون سعي ولا بحث ، ودون تأمل ولا تفكر ، تصل إليه وتعطيه « علماً ضرورياً » لا يتقدم معه ولا يتأخر . لو كان كل شيء على هذا النحو ، لما بقي للتكليف العلمي معنى ، ولما بقي للابتلاء بالبحث والنظر فائدة ، ولما بقي للاجتهاد دور ، ولكن الله سبحانه قد كلف بهذا كله وابتلى . وأصل الابتلاء والتكليف لا مدخل لعقولنا فيه ، فكان طبيعياً أن يكون التكليف تكليفاً حقيقياً ، يحتاج إنجازه وإنجازه إلى ما تحتاجه عامة التكليف من جهد وعناء ، وصبر وثبات ، وصدق وإخلاص . وكل ذلك في حدود الإمكان والطاقة .

والابتلاء يتميز به الخبيث والطيب ، والمحسن والمسيء ، والمصيب والمخطئ ، وتظهر به درجات المحسنين والمسيئين ، ودرجات المصيبين والمخطئين . وكل هذا ينطبق على التكليف العلمي ، مثلاً ينطبق على التكليف العملي .

ومن جهة أخرى ، فمن المعلوم أن الله تعالى قد أنزل العلماء وطلاب العلم أشرف المنازل ، ووعدهم أسمى المراتب . أفيكون هذا دون جهد وعناء ، والناس في نيله شرع سواء؟! لا ، ليس هذا من أصول الشرع ، ولا من منطق العقل .

توقف القاضي أبو بكر بن العربي مطولاً عند آية عدة المطلقات ، كما يفعل عامة المفسرين والفقهاء ، وخاصة عند معنى القروء المذكورة في قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ، ثم قال : « هذه الآية من أشكال آية في كتاب الله تعالى من الأحكام ، تردد فيها علماء الإسلام ، واختلف فيها الصحابة قديماً ، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها ، ولكنه وكل دَرَكَ البيان إلى اجتهاد

العلماء ، ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعد بالرفع فيها ...» (١) .

والدرجات التي يشير إليها هي التي في قوله تعالى : ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] .

وقال السرخسي وهو يثبت أن الرسول ﷺ كان يجتهد ويستنبط : « وقيل : أفضل درجات العلم للعباد طريق الاستنباط . ألا ترى أن من يكون مستنبطاً من الأمة ، فهو أعلى درجة ممن يكون حافظاً غير مستنبط » (٢) .

وقال الشاطبي : « وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حُدَّ ، من غير استنباط ، ولكن الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه ﷺ .

إذ قال تعالى : ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ، وقال في الأمة : ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] » (٣) .

فكأنَّ الله تعالى قد منح أنبياءه بعض ما هو من حقه وخصوصياته ، ثم منح العلماء بعض ما منحه الأنبياء ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .



(١) أحكام القرآن ١/ ١٨٣ .

(٢) أصول السرخسي ١/ ٩٤ .

(٣) الموافقات ٢/ ٢٤٩ .

الفصل الثاني
الضوابط العامة للعمل
بالتقريب والتغليب



العمل بالتقريب والتغليب ، والعمل بغالب الظنون ، في مجالات عديدة وأحكام كثيرة من الدين ، لا يعني أن ظنون الناس ، أو حتى ظنون العلماء خاصة ، قد أصبحت محكّمة في الدين ، وأصبحت هي المرجع في كثير من أحكامه ، وأن حكم الله — كما قال غلاة المصوّبة — تابع لظن المجتهد .

الظن المعمول به في الدين ، ليس مجرد ظن ، وليس مطلق الظن ، وليس لأحد أن يحكم به متى شاء ، وكيف شاء .

الظن المقول به ، والمعمول به ، ظن علمي ، له حدوده وضوابطه . ولا يسع أحداً أن يتجاوزها أو أن يهملها ، وإلا كان عاملاً بغير علم ، وسائراً على غير هدى .

وهذه الحدود والضوابط التي يتعين مراعاتها والتقيد بها عند كل عمل بالظن ، وكلّ أخذ بالتقريب والتغليب ، لم يقم العلماء بجمعها وبيانها وتحرير الكلام فيها . وإنما روعي ما روعي منها لبدايته ، أو لكونه مفهوماً من تطبيقاتهم ، وبعضها نبهوا عليه في كلمات وإشارات عابرة .

ومن هنا كان لابد من إعطاء مسألة الضوابط ما تستحقه من عناية وتوضيح ، خصوصاً في بحث قد توسع في إبراز جوانب العمل بالظن والتقريب والتغليب ، وتصدى لإبطال المذهب القائل بأن المرجع في الظنيات ، إنما هو ظن المجتهد لا غير .

وأعني بالضوابط هنا : القواعد الضامنة لسلامة العمل بالتقريب والتغليب .

بعد مدة طويلة من التتبع والتعامل مع الموضوع ، اجتمعت بين يديّ ستة من هذه الضوابط ، هي التي أعرضها في هذا الفصل ، مع ما تيسر من أدلتها وأقوال العلماء فيها ، ومع بعض آثارها التطبيقية طرداً وعكساً . وهذه الضوابط هي :

١— أن تكون المسألة مما يجوز فيه التغليب والتقريب .

٢— أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام .

٣— أن يستند التقريب والتغليب إلى سند معتبر .

٤— ألا يعارضه دليل أقوى منه .

٥— أن يكون دليل المسألة مكافئاً لها .

٦— ألا يتسع حد التقريب كثيراً .

وهذه الضوابط الستة ، إنما هي ضوابط أساسية عامة ، تشمل جميع أشكال العمل بالتقريب والتغليب . ويمكن أن يندرج تحتها وينضاف إليها ما لا يكاد يحصى من الضوابط الفرعية الخاصة بكل مجال ، وبكل شكل من أشكال التقريب والتغليب . وها هنا تدخل جميع القواعد العلمية المقررة في كل باب وفي كل علم . فكلها قواعد إما تحدد مجالات الظنون والتقريبات ، وإما تقيد استعمالها وتوجهه توجيهاً علمياً ، يحفظه من التسبب أو الغلو أو الانحراف .

والضوابط الفرعية الخاصة بكل علم وبكل مجال ، لا يتسع لها هذا البحث ، لأنه يتناول نظرية التقريب والتغليب بصفة عامة ، فلا يليق به إلا وضع الضوابط العامة . ثم إن هذه الضوابط العامة ، هي التي نفتقد وجودها مقررة ومحركة وموضحة . فمن هنا أوليتها — منذ شرعت في الاشتغال بهذا البحث — عناية خاصة واهتماماً زائداً ، فأرجو أن يكون ذلك قد أثمر وأضاف لبنة جديدة إلى بنائها العلمي . والله المستعان سبحانه .



الضابط الأول

أن تكون المسألة مما يجوز فيه التقريب والتغليب

وهذا يعني أن العمل بالتقريب والتغليب ، لا يصح في كل مسألة ، ولا يدخل في كل باب . بل هناك قضايا وأبواب في الدين لا يمكن القول فيها إلا بقطع ويقين .

على أن مما يجدر التنبيه عليه ، ما يقع أحيانا من تقارب وتشابه بين القطعي والظني . فيختلف الناس بين من يعتبر المسألة قطعية ، ومن يعتبرها ظنية . وسبب هذا ما سبق بيانه أول هذا البحث ، وفي عدة مواضع منه ، من أن درجة الظن قد تبلغ من القوة والارتفاع حدًا لا يبقى معه بينها وبين درجة القطع فرق واضح ، أو فرق ذو شأن .

وقد سبق أن هذه المرتبة أيضًا يدخلها بعض الأصوليين ضمن القطعيات ، بينما يتشدد آخرون - وخاصة من المتكلمين - فيأبون وصف هذه الدرجة بالقطعية . وإذا كان الاختلاف واقعا حتى على مستوى التحديد النظري ، فإنه - لا شك - يقع أكثر عند التطبيق . فحتى من يتفقون على تعريف واحد محدد للقطع واليقين ، فإن أنظارهم تتفاوت أمام بعض الحالات التطبيقية المشتبهة ، فيحكم هذا بالقطعية ويحكم هذا بالظنية . وقد نبه العلماء في مسألة حصول التواتر ، على أنه يحصل بكيفية تدريجية بتزايد عدد الرواة واحداً بعد واحد ، مع ما يوافق رواياتهم من أحوال وقرائن ، حتى إنه ليتعذر على المتلقي لخبرهم أن يقول : هاهنا حصل عندي التواتر ، وقبله لا . وشبهوا هذا بمسألة الشبع والارتواء عند الأكل والشرب . فهما يحصلان بكيفية تدريجية متزايدة ، فلا يستطيع الأكل أو الشارب أن يحدد لقمة بعينها أو جرعة بعينها ، تمثل الحد الفاصل بين الجوع والشبع ، وبين العطش والارتواء .

فهذه درجة يمكن أن نسميها « منطقة التداخل والاشتباه » ، بحيث يتداخل مستوى الظن مع مستوى القطع ويشتهبه الحكم فيها ، فيجب أن نكون على بال من هذه الحالة ، ونحن نجد العلماء يختلفون في قطعية أمر من الأمور .

ثم إن القطع قد يكون استدلالياً وقد يكون اضطرارياً ، بناء على التقسيم المعروف للعلم : إلى علم ضروري ، وعلم نظري . والعلم هنا بمعنى اليقين .

فالعلم الضروري منه ما يفرض نفسه على الإنسان إلى درجة يكون معها مضطراً إلى التيقن والتسليم ، دونما حاجة لا إلى تأمل ولا استدلال ولا تريث ، وهذا يقع في المحسوسات ، وفي بعض العقليات الواضحة . كما يقع عند التواتر المستفيض جداً من غير معارض ولا مناقض .

وأما العلم النظري ، فهو ما يكون قطعياً يقينياً ، لكن بعد النظر والاستدلال ، وبما أن الناس يتفاوتون — ولابد — في قدرتهم على النظر السديد والاستدلال الصحيح ، فإن تفاوتهم هذا يفتح مجالاً آخر للاختلاف في بعض الأحكام ، هل هي قطعية أم لا ، فمن الناس من يرى ما ليس قطعياً قطعياً ، ومنهم من لا يدرك قطعية القطعي ، فينكرها ويتمسك بالظنية .

فهذان أمران لا مخلص منهما في تحديد ما قطعي مما ليس بقطعي ، لا مخلص منهما : لأن الأول من طبيعة الأمور ، والثاني من طبيعة العقول .

وبعد هذا التنبيه الذي كان لابد منه ، أعود إلى الضابط الأول من ضوابط العمل بالتقريب والتغليب وغالب الظنون : وهو أن تكون المسألة التي يراد الحكم فيها ، مما يجوز فيه العمل بهذا الأصل ، أي أن تكون مما يندرج في الظنيات . والظنيات عادة هي الفروع والجزئيات ، ولا يخفي أن الفروع والجزئيات لا تكاد تنحصر ، لا بأنواعها ، ولا بتفصيلاتها . ولهذا كان أقرب مسلك لبيان المراد بهذا الضابط ، هو ذكر ما يتوقف على القطعيات ، فما لم يكن منه فهو داخل في الظنيات ، وبضدها تتميز الأشياء .

وأهم القضايا الشرعية التي لا يقبل في إثباتها إلا القطع :

١— أصول العقائد

٢— إثبات القرآن الكريم .

٣— أصول الشريعة ووكلياتها .

١- أصول العقائد :

وأصل الأصول في العقائد عقيدة الإيمان بوجود الله ، و بوحدانيتها وبكماله ، فهذه العقيدة لا يمكن أن تكون إلا قطعية يقينية ، لا يشوبها ولا يحوم حولها ، ذرة ولا أدنى منها ، من التردد أو الشك ؛ لأن كل شيء دليل عليها ، فما من شيء تدركه حواسنا وعقولنا ، إلا وفيه دليل أو أدلة على هذه العقيدة . ثم جاء بها خبر الرسل الصادقين المعززين بالمعجزات ، وآخرها القرآن الكريم المعجزة الخالدة . وكانت الرسل تنطلق من اليقين الذي يشهد به وينطق به كل شيء . ويجد صداه في كل نفس ، فلا يستطيع أحد أن يدفع ذلك اليقين عن نفسه إلا ادعاءً وزروراً وعناداً : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ ۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۞ ﴾ [إبراهيم: ٩، ١٠] .

فالإنسان لا يستطيع أن يدفع عن نفسه العلم الاضطرابي بوجود الله ووحدانيتها وعظمته . فإن صدر منه إنكار وجحود ، فإنما هو عناد وتكبر وتهرب من مقتضيات الإيمان . ومن هنا لم يكن لأحد عذر في إنكار وجود الله ، سواء وصلته رسالة أو لم تصله . أما بقية المعتقدات ، التي لا يتم إيمان المؤمن إلا بها ، من تنزيه الله سبحانه عن كل ما لا يليق به ، وإثبات كل صفات الكمال له ، وإقداره حق قدره ، ومن إيمان برسله وكتبه ، فهي وإن لم تصل إلى الدرجة السابقة في بدايتها وضرورتها ، فإنها أيضاً تقتضيها الدلائل القطعية العقلية والنقلية ، ولا يقبل فيها إلا الجزم واليقين . فلا ظن فيها ولا ترجيح ولا احتمال .

قال عز الدين بن عبد السلام : « فصل في النهي عن ظن ما تجب معرفته » ^(١) .

قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] .

وقال : ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣] .

(١) يقصد هنا: المعرفة اليقينية

وقال: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

قال: لا يكفي الظن فيما تجب معرفته ، لأن الظان مجورٌ لخلاف ما يظنه . وليس لأحد أن يجوز النقص على الله ولا على صفاته ^(١) .

فالظنون والشكوك التي تراود الكافرين والمنافقين : ﴿الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنُّ السَّوءِ﴾ [الفتح: ٦] ، لا قيمة لها ولا عذر لهم فيها : ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَكُمْ فَاصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣] .

وهكذا كل ظن أو شك تعلق بأصول العقائد ؛ كالإيمان بالرسول ، وبما جاؤوا به ، وباليوم الآخر .

لنقرأ هذه الآيات ، فإنها جامعة : ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ ﴿٣٦﴾ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٧﴾ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُنْ ابْنُ لِي صَرِحًا أَلَعَلِّيَ أَتَّبَعُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٨﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٤-٣٧] .

وقد شنع القرآن الكريم كثيراً على الكافرين في اعتدادهم بظنونهم ، واتباعهم لها ، كما في قول أحدهم شاكاً في قيام الساعة : ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ ﴿٣٥﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾ .

[الكهف: ٣٥، ٣٦]

فأمثال هؤلاء ساروا وراء كبرهم وغرورهم ، وأبوا حتى مجرد الإنصات والنظر في الأدلة القاطعة ، واقفين عند تخمينات وظنون لا تغني عن الحق شيئاً .

قال تعالى : ﴿وَمَا يَنبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] .

قال القرطبي : « وفي هذه الآية دليل على أنه لا يكتفي بالظن في العقائد » ^(١) .

واستبعاد الظن في العقائد مسألة مشهورة مسلمة عند جماهير العلماء سلفاً وخلفاً ، وقد تفرع عنها أمر لم يخل من بعض النقاش والخلاف ، وإن كان جمهور الأصوليين والمتكلمين وغيرهم عليه ، وهو أن خبر الواحد لا تبني عليه العقائد ، بسبب تطرق الظنية إليه .

فالخطيب البغدادي مثلاً — وهو محدث — يقول : « خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع عليها » ^(٢) .

وقال الجرجاني : « وحكمه : يوجب العمل دون العلم . ولهذا لا يكون حجة في المسائل الاعتقادية » ^(٣) .

على أن الاعتراض على هذا القول يتردد من حين لآخر . وقد يعتبر من هذا القبيل ما قاله ابن القيم وأطال في بيانه في (الصواعق المرسلة) ، حيث دافع عن إفادة خبر الواحد العلم وأنه مقبول معمول به في إثبات الصفات وغيرها من المعتقدات ، ولكن الحقيقة أن ابن القيم كرر مراراً أنه يتحدث عن خبر الواحد المحتف بالقرائن ، أو المتلقى بالقبول ، وإن كان أحياناً يطلق التعبير بخبر الواحد ، وقد بينت من قبل أن خبر الواحد المحتف بالقرائن قد يفيد القطع ، وأما المجمع على قبوله والعمل به فيفيده بلا تردد ، فمثل هذه الأخبار يصح الاعتماد عليها في باب العقائد .

هذا مع العلم أن مباحث العقيدة عند المتكلمين وغيرهم ، قد تناولت مسائل وتفصيلات لا يتأتى في بعضها غير الظن والتقريب ، بل إن بعض العقائد المنصوصة نفسها ، إذا تجاوزنا أصلها المقطوع به ، وتوغلنا في طلب بعض حقائقه وتفصيلاته ، فلا نجد سوى الظن والتقريب ، أو التوقف . وإلى هذا يشير البغدادي بقوله — بعد أن ذكر أصول المعتقدات : « فهذه أصول اتفق أهل السنة على قواعدها ، وضللوا من خالفهم

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨ / ٣٤٣ .

(٢) الكفاية ٤٣٢ .

(٣) التعريفات ٢٥ .

فيها . وفي كل ركن منها مسائل أصول ومسائل فروع ، وهم يجمعون على أصولها ، وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلاً ولا تفسيقاً ^(١) .

ففي موضوع الصفات مثلاً — حيث تاهت أقوام ، وضلت أفهام ، وزلت أقدام — نجد القدر الضروري لصحة الإيمان هو إثبات أصل الصفات بمعناها العام الظاهر ، واعتقاد أنها شواهد على عظمة الله وكماله ، وأنها لا تشبه شيئاً — ولا يشبهها شيء — مما نعرفه من صفات الخلائق التي نعهدها ، وأن كمالاتها وسموها فوق ما تدركه أفهامنا ، وتحيط به عقولنا . فهذا هو القدر قطعي نصاً وعقلاً .

وأما الزيادة على هذا القدر ، فهي ، إن جازت — محفوفة بالمخاطر ، إلا أن يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجوير ^(٢) ، بما لا يتعارض مع كمال الله وتنزيهه ، مع استحضار قوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] .

وفي هذا الباب يقول الإمام الغزالي : « بل أقول : خاصية الإلهية ليست إلا الله ﷻ ، ولا يعرفها إلا الله . ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو مثله لو كان مثلاً ، فحين لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره . فإذا الحق ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى : لا يعرف الله إلا الله » ^(٣) .

قال ابن المرتضي بعد أن ساق هذا الكلام وغيره : « والقصد تقريب الأفهام من معنى قول الله سبحانه : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ » ^(٤) .

ولهذا كان دأب العلماء الذين يعرفون قدرهم التورع والاحتياط عند التعرض لآيات الصفات وما يتبعها من حقائق المغيبات . انظر إلى العلامة القرطبي وهو يتكلم عن قوله تعالى : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] يقول : « واختلف العلماء في تأويل هذه الآية : ف قيل : المعنى : أي به وبقدرته أنارت أضواؤها . استقامت أمورها ، وقامت

(١) الفرق بين الفرق ٣١٠ .

(٢) أقصد بالتجوير ، أن يقال : يجوز أن يكون كذا ، ويجوز أن يراد بالآية كذا ...

(٣) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .

(٤) إثبات الحق على الخلق ١٩١ .

مصنوعاتها . فالكلام على التقريب للذهن » ^(١) .

وفي قوله ﷺ : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مِّنِّيَّةٌ ﴾ [الحاقة: ١٧] ، ذكر الشيخ ابن عاشور ما قيل في معنى الثمانية ، هل هو ثمانية أفراد من الملائكة ، أو ثمانية صفوف ، أو ثمانية أعشار .

ثم قال : « وهذا من أحوال الغيب التي لا يتعلق غرض بتفصيلها ، إذ المقصود من الآية تمثيل عظمة الله تعالى ، وتقريب ذلك إلى الأفهام ، كما قال في غير آية » ^(٢) .

نظراً لكون الخوض في حقائق مثل هذه الأمور ، وفي طلب تفصيلاتها لا يتأتى إلا على سبيل التقريب والتجوز ، فإن كثيراً من العلماء كانوا يرفضون الكلام فيها أصلاً .

وإذا تكلم بعضهم لم يزد على إثبات ما في النص ، ويعتبرون التأويل في هذا الباب قولاً بالظن فيما لا يسوغ فيه الظن ^(٣) .

وقد بالغ سفيان بن عيينة في الاحتياط ، حتى قال : « ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه ، فقراءته تفسيره ، ليس لأحد أن يفسره إلا الله » ^(٤) .

وسواء سلكتنا في هذا المجال مسلك التقريب والتأويل المحتمل ، باعتبار أننا لا نخرج عن الأصول القطعية الواضحة ، بل نعززها ونسير في ركابها ، وباعتبار أننا لا نخرج عما يحتمله النص من الناحية اللغوية والسياقية ، أو سلكتنا مسلك الاحتياط والتوقف ، فإنه يجب الاعتراف أن مثل هذه الأمور لا يلزم فيها القطع والتحديد . وليس يمتنع أن نظن فيها ظناً حسناً لاثقاً ، ونأخذ فيها بتصور تقريبي ، في اتفاق وانسجام مع ما هو قطعي .

فليس هذا الظن والتقريب غلطاً وتجاوزاً ، بل الغلط والتجاوز هو ادعاء القطع فيها . وأكبر من هذا غلطاً وتجاوزاً ، اعتبار المخالف لهذا القطع المزعوم ضالاً وآثماً . وهذا

(١) الجامع لأحكام القرآن ٢٥٦/١٢ .

(٢) التحرير والتنوير ١٢٨/٢٩ .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ٢/٤ - ٥ .

(٤) انظر قوله في : شرح السنة للبخاري ١٧١/١ .

منزلق معروف سقط فيه كثير من المتكلمين ، وخاصة من المعتزلة ، حتى ذهب مفسرهم إلى أن : « الغلو في الدين غلوَان : غلوٌ حق ، وهو أن يفحص عن حقائقه ، ويفتش عن أباعد معانيه ، ويجتهد في تحصيل حججه ، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد ^(١) رضوان الله عليهم . وغلوٌ باطل ، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبه ، كما يفعل أهل الأهواء والبدع » ^(٢) .

وما عهدنا الغلو في الدين إلا مذموماً محظوراً ، ولو كان فيما أصْلُه حق وخير . فقد ذم القرآن الذين أدخلوا على دينهم رهبانية ابتدعوها ، لم يكتبها الله عليهم ، مع أنها اجتهدا في العبادة . وقال الله ﷻ : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ﴾ .

[الإسراء: ٣٣]

وإعنات النفس بترك الرخص غلو في الحق وهو العزائم . وهو مذموم لا شك في ذلك . وليس أسوأ منه الذي يتجاوز الحد في استعمال الرخصة ، وهو ما يشير إليه قوله سبحانه : ﴿ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ [البقرة: ١٧٣] .

ومن الغلو المذموم في الحق ما جاء في قصة النفر الثلاثة ، الذين التزم أحدهم أن يصوم الدهر لا يفطر أبداً ، والتزم الثاني أن يقوم الليل كله دائماً ، فلا يرقد فيه أبداً ، والتزم الثالث أن يعتزل النساء فلا يتزوج أبداً ^(٣) .

فهذه كلها — وغيرها كثير — أشكال من الغلو في الحق ، وهو مذموم محظور في الدين . ومثلها أشكال من الغلو دخل فيها المتكلمون المتفلسفون ، وهم يحسبون أنه يحسنون صنعاً . ثم غلوا فيها أكثر فاعتبروا ما بدا لهم فيها قواطع يجب على الناس القول بها ولا يجوز لهم خلافها ، وغلوا أكثر ، فشرعوا في التضليل والتفسيق والتبديع ، وربما التكفير ، لمن لم يتبعهم ولم يقل بأقوالهم . ومسألة خلق القرآن مثال صارخ ومؤلم لهذه

(١) يقصد المعتزلة .

(٢) القول للزخشري من تفسيره : الكشاف ٥١٨/١ - ٥١٩ .

(٣) قصة هؤلاء النفر الثلاثة مروية في الصحيحين (أبواب النكاح) .

المتاهة التي دخل فيها كثير من المتكلمين .

ومن أمثلة ذلك أيضًا ، ما ذكره ابن المرتضى ، قال : « مُثْلُ القول بأنه لا موجود إلا الله ، كما هو قول الاتحادية . وأنه لا فاعل ولا قادر إلا الله ، كما هو قول الجبرية . وأمثال ذلك من الغلو في الدين . وإنما وردت الشرائع بتوحيد الله في الربوبية ، وذلك بـ » لا إله إلا الله « ، له الأسماء الحسنى ، وتوابع ذلك المنصوصة والمجمع عليها ، كتوحيده بالعبادة . ومن ذلك القول بأن الله تعالى صفة لم ترد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ، ولا هي من أسمائه الحسنى ، ولا من مفهوماتها ولوازمها ، وأن معرفة هذه الصفة واجبة ، واختراع اسم لها ، وهي (الصفة الأخص) عند بعض المعتزلة . ويسمونها (صفة المخالفة) أيضًا ، وأنها المؤثرة في صفات الكمال الذاتية الأربع — وهي كونه حيا قديماً علماً قادراً — وبها تخالف ذات الله سائر الذوات ^(١) .

قال : « ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى بالكلام ، ووجود ذلك في القدم والأبد ، وجعله مثل صفة العلم لا يجوز خلوه عنه طرفة عين ... فالشرع لم يرد إلا بأن الله تعالى متكلم ، وأنه كلم موسى تكليماً ، ونحو ذلك . وما زاد على هذا فبدعة في الدين قد أدت إلى التفرق المنهي عنه ، وإلى إلزامات قبيحة » ^(٢) .

فمشكلة المتكلمين والمتفلسفين ، ليست فقط في كونهم أسرفوا في متابعة خيالاتهم العقلية وطرّد قياساتهم النظرية ، بل مشكلتهم الكبرى هي أنهم اعتبروا ذلك كله عقائد قطعية . وأبوا أن يعترفوا أن هذه المباحث المفرّعة عن أصول العقائد ، أو عن محض التأمل العقلي ، لا نستطيع فيها — إن استطعنا وجاز لنا — سوى الظن والتقريب والتجوز ، وأن الغلو والتدقيق فيها لا يمكن أن يأتي بباطل ، وأنها أقرب إلى إضعاف الإيمان ونقصانه ، منها إلى تقويته وتكميله .

وأصل إلى جانب آخر في مجال العقائد ، مما لا يجوز فيه الاعتماد على الظن ، وهو

(١) إثبات الحق على الخلق ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) إثبات الحق على الخلق ١٠٥ .

التكفير ، فتكفير من عرف أنه مؤمن مسلم لا يجوز إلا بيقين ، ولا أعني باليقين معرفة حقيقة ما في قلبه ، فهذا لا يعلمه إلا الله ، وإنما المراد وجود أقوال وأفعال ، ثبت صدورها عن صاحبها يقينا وإرادته وقصده . وأن تكون تلك الأقوال والأفعال مما يستوجب التكفير قطعاً .

وهذه مسألة ، وإن كان يقع الاختلاف والتفاوت في تطبيقاتها ، فإنها مسلمة متفق عليها من حيث المبدأ . وهذا هو ما يعنيني . وما دامت كذلك من الناحية المبدئية النظرية . فلا أراني بحاجة إلى التدليل عليها لا من نصوص الشرع ، ولا من أقوال العلماء . وعلى العكس منها : إثبات الإيمان لأحد من الناس . فهذا يكفي فيه ظاهر حاله ونطق لسانه ، ولو لم يعط ذلك إلا ظناً . والمسألة مسلمة ، ونصوصها معلومة أيضاً .

٢- إثبات القرآن الكريم :

القرآن الكريم هو أولاً معجزة خاتم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ، ومعجزة أي رسول لا بد وأن تكون قاطعة في ثبوتها ودلائلها على صدق صاحبها . لأن بها يقع الإبان القاطع بالرسول . إذًا ، فلا يمكن أن تكون إلا قطعية في ثبوتها ودلائلها الإعجازية . وسبب ثان ، هو أن القرآن الكريم مصدر لمعظم قطيعات الدين . فكيف يكون مصدرًا وهو غير قطعي الثبوت ؟

ثم إن الله تعالى نفى عنه كل ريب في غير ما آية ، كقوله : ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [يونس: ٣٧] ، وقوله : ﴿ تَنْزِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [السجدة: ٢] .

ونفي الريب في القرآن ، كما يتناول أساسا كونه مُنَزَّلًا من رب العالمين ، فإنه يتناول أيضًا تناقله من رسول الله ﷺ إلى الناس عبر الأجيال والأعصار والأقطار ، فلا بد أن يتناقله الناس خلفا بعد سلف ، وجيلًا بعد جيل ، بكيفية لا يتطرق إليها ريب أبدًا . وكذلك تم الأمر وما زال .

ولهذا لم يقبل المسلمون تلقي شيء من القرآن الكريم إلا من طريق التواتر ، بينما قبلوا في تلقي السنن النبوية أخبار الآحاد .

وإذاً ، ففي إثبات القرآن لا يقبل ظن غالب ولا تقريب ولا تغليب ، ومن هنا اعتبرت بعض الزيادات ، وبعض القراءات ، التي تفرد بها بعض الصحابة ، أو هكذا رويت عنهم ونسبت إليهم ، اعتبرت « قراءات شاذة » ، لا ترقى إلى أن تعتبر قرآناً ، بل وقع القطع بعدم قرآنيتهما . وغلط الأفراد وارد ممكن ، ولكنه لا يمس كتاب الله في شيء . فهو محفوظ من مُنْزَلِهِ ﷻ ، وهو محفوظ بإجماع الأمة حول نصه الحقيقي غير مزيد ولا منقوص ، وهو محفوظ بالنقل المتواتر المستفيض من لدن رسول الله ﷺ وإلى قيام الساعة .

ومن المسائل التي ينظر فيها من هذا المنطلق ، مسألة البسملة « بسم الله الرحمن الرحيم » ، حيث اختلف العلماء فيها إذا كانت آية من كل سورة ، أم هي فقط آية من سورة الفاتحة بالإضافة إلى كونها جزءاً من آية في سورة النمل ، أم أنها فقط جزء من آية النمل : ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ [النمل: ٣٠] .

فأما أنها قرآن كريم ، باعتبارها جزءاً من آية النمل ، فأمر لا خلاف فيه ولا غبار عليه . وبقي الخلاف في كونها آية في أول كل سورة ، على النحو المكتوب في المصاحف ، وفي كونها آية في أول سورة الفاتحة فقط .

وخلاصة الأقوال في المسألة هي :

١ — ليست آية في أي سورة إلا سورة النمل . وهذا قول مالك والمالكية .

٢ — آية من كل سورة ، (إلا براءة) ، وهو قول عبد الله بن المبارك ، وأحد قولي الشافعي .

٣ — آية من سورة الفاتحة فقط (مع النمل طبعاً) ، وهو القول الثاني للشافعي .

ولا أرى ضرورة للإطالة في بيان هذه الأقوال وعرض أدلتها ، فإن ذلك مبسوط في كتب الأصول ، والتفسير ، وعلوم القرآن ، والفقه ، ولكنى أتناول فقط جوهر المسألة ، وفي صلته بموضوعنا .

أهم ما استدل به الشافعية هو أن البسمة كتبت في المصحف في أول كل سورة . ونحن نعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف شيئاً سوى القرآن . فما داموا قد أثبتوها في أول كل سورة من غير خلاف بينهم في ذلك ، فهو إجماع منهم على أنها آية من كل سورة . ولا يخفى أن هذا المسلك في الإثبات إنما هو نوع قياس واستدلال نظري . وليس هذا مسلكاً صريحاً قطعياً ، ولا هو مسلك لإثبات القرآن خاصة ، أما الأحاديث التي قد تقوي هذا النظر ، فقد عورضت بما هو أقوى منها وأصح ، فثبت الخلاف في المسألة . وإذا ثبت الخلاف فقد انحلت المشكلة ، إذ القرآن كله متواتر قطعي ، فكل ما لم يتواتر ، ولم يجمع عليه العلماء فليس بقرآن بهذا المسلك ، وعلى هذا الأساس ، اعتبر المالكية المسألة محسوسة .

قال ابن العربي : « ويكفيك أنها ليست بقرآن : الاختلاف فيها ، والقرآن لا يختلف فيه ، فإن إنكار القرآن كفر » ^(١) .

وقال القرطبي : « والفيصل : أن القرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال ، وإنما يثبت بالنقل المتواتر القطعي الاضطراري » ^(٢) .

وقال الشريف التلمساني : « ما يطلب فيه القطع ، فلا يجوز إثباته بالقياس ، لأن القياس لا يفيد القطع ، ومثاله : قياس أصحاب الشافعي في (بسم الله الرحمن الرحيم) أنها من القرآن في كل سورة ، على سائر آي القرآن ، بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف » ^(٣) .

ومن هنا فإن الغزالي رغم دفاعه القوي على رأي الشافعية ، قد اضطر إلى القول : « الإنصاف أنها ليست قطعية ، بل هي اجتهادية » ^(٤) .

أما استشكال كتابتها في أول كل سورة من القرآن ، فبيانها أنها كلمة افتتاح ، وكلمة

(١) أحكام القرآن ٢/١ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٩٥/١ .

(٣) مفتاح الوصول ١٣٥-١٣٦ .

(٤) المستصفى ١/١٠٤ .

فصل بين السور ، ثم إنها من القرآن نفسه . فقرآيتها في سورة النمل لا يجادل فيها أحد . فأخذت هذه العبارة القرآنية الصرفة ، وجعلت فاتحة لقراءة السور ، وفاصلاً بينها .

٢- الأصول العامة للشريعة :

الأصل في اللغة : ما يتفرع عنه غيره وينبني عليه غيره . فهو أصل لكل ما تفرع عنه وما انبنى عليه .

وعلى هذا ، فأصول الشريعة هي المصادر والمنابع التي تؤخذ منها أحكامها وهي الأسس والقواعد التي تبنى عليها ، كما في أسس البناء وقواعده . قال تعالى : ﴿وَإِذْ رَفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧] .

فهذه الأسس وهذه القواعد ، التي نسميها (أصول الشريعة) لابد أن تكون قوية متينة ، ولا بد — لأجل هذا — أن تكون قطعية مسلمة .

فأما أصل الأصول ، وركن الأركان — وهو القرآن الكريم — فقد تقدم أنه لا يكون إلا قطعياً جملة وتفصيلاً . فقال الإمام الشاطبي : « إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة ، وعمدة الملة ، وينبوع الحكمة ، وآية الرسالة » ^(١) .

وأما السنة ، فهي وإن تطرق الظن إلى بعض جوانبها وبعض جزئياتها ، فإنها في جملتها أصل مقطوع بحجته وبصحة نقله وبقائه . وقد شهد القرآن لمشروعيته وحجته ووجوب العمل في آيات كثيرة ، مذكورة ومبينة عند العلماء في أبواب متعددة من كتب الأصول والحديث غيرها .

وهكذا الشأن في بقية الأصول المعتمدة ، من إجماع وقياس وغيرهما ، لا يعتمد أي منها أصلاً من أصول التشريع الإسلامي حتى يكون قطعي الثبوت والحجية . ولئن كان هناك من فرق بين قطعية القرآن من جهة — أو لنقل القرآن والسنة — وبين قطعية سائر الأصول ، فهو من قبيل الفرق بين القطع الضروري أو العلم الضروري ، وبين القطع النظري أو العلم النظري ، وقد تقدم بيان هذا الفرق .

وقد تعرض إمام الحرمين لمسألة قطعية الأصول ، ثم قال : (فإن قيل : تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلْفَى إلا في الأصول ، وليست بقواطع ، قلنا : حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها . ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به ^(١)) .

وهذا يعني أن المباحث التفصيلية ، والقضايا الجزئية ، المتعلقة بالأدلة القطعية ، قد تكون ظنية ، ولكن هذه غير تلك . وهذه إنما تدرج لضرورة فهم الدليل القطعي وكيفية التعامل معه . فهي مسائل أصولية ، ولكنها ليست أصولاً .

فالمباحث الأصولية التفصيلية ، المتعلقة بكل أصل من أصول الشريعة ، هي بمثابة الفروع والصور التطبيقية ، لأنها يدخلها اجتهاد المجتهدين ونظرهم . فلا غضاضة أن يكون منها القطعي ومنها الظني كسائر الفروع . والقواعد الأصولية ، اللغوية وغيرها ، ليست بمنأى عن هذا . فكثير منها ظن وتقريب وتغليب ، ولكن الأصل الذي يتخذ منبعاً لأحكام الشريعة . وأساساً لبنائها لا يمكن أن يكون إلا قطعياً .

وقد تحدث الغزالي عن القطعيات الأصولية . فعد منها حجية الإجماع والقياس وحجية خبر الواحد ^(٢) .

وفي حديثه عن مداخل الاحتمال في القياس ، عد منها ستة ^(٣) ، ثم قال : « وزاد آخرون احتمالاً سابعاً ، وهو الخطأ في أصل القياس ، إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلاً . وهذا خطأ ، لأن صحة القياس ليس مظنوناً ، بل مقطوع به ... » ^(٤) .

وكثير من الناس يخلطون بين الأصول وفروعها وتطبيقاتها ، فإذا وجدوا الاحتمال يتطرق إلى الفروع والتطبيقات ، اعتبروا أصلها نفسه ظنياً احتمالياً . وهذا غلط . وبَيَّن الشاطبي هذه المسألة فيقول : « ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي ، والعمل بخبر الواحد قطعي ، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي ، إلى أشباه ذلك . فإذا

(١) البرهان ١/ ٨٦ .

(٢) المستصفى ٢/ ٣٥٨ .

(٣) المستصفى ٢/ ٢٧٩ وقد تقدم ذكرها في الفصل الثالث من الباب الأول (مبحث القياس)

(٤) المستصفى ٢/ ٢٧٩ .

جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا ، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً - وكذلك سائر المسائل - ولم يكن قادحاً في أصل المسألة الكلية » ^(١) .

والعمل بالظنيات عموماً أصل مقطوع به ، سواء في هذه الأمثلة التي ذكرها أبو إسحاق ، أو في غيرها مما مضى في هذا البحث من وجوه التقريب والتغليب ، ولولا أن العمل بالظنون الغالبة من الأصول الثابتة ثبوتاً شرعياً قطعياً ، لما جاز العمل بها ، ولما جاز تحكيمها في الشرعيات خاصة . قال أبو الوليد بن رشد : « فإن الظنون التي تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع ، أعني التي توجب رفعها أو إيجابها ، وليست هي أي ظن اتفق ، ولذلك يقولون : إن العمل لم يجب بالظن ، وإنما وجب بالأصل المقطوع به ، يريدون بذلك الشرع المقطوع به ، الذي أوجب العمل بذلك النوع من الظن » ^(٢) .

والعمل بالظنون الراجحة والاحتمالات الغالبة ، ليس أصلاً قطعياً بأدلة الشرع فحسب ، بل أصل قطعي بالعقل أيضاً ، فما من عقل سليم إلا وهو يقطع أن الصواب هو اتباع الغالب والراجح كلما تعذر اليقين ، فاتباع الغالب من حيث الأصل صواب تقطع به العقول وتسلم به .

ومن الأمثلة التي تؤكد هذا وتوضحه مسألة فتوى الصحابي وقوله في الدين ، هل يجب علينا الأخذ بذلك عندما لا نجد في المسألة قرآناً ولا سنة مرفوعة أم لا ؟
تعرض ابن القيم لهذه المسألة ، وأطال في ذكر الأدلة الموجبة لاتباع الصحابة ، وخصوصاً كبارهم وفقهاءهم ، ومما يستدل به كون فتوى الصحابي لا تعدو ستة أوجه :

- ١- قد يكون ما أفتى به سمعه من رسول الله ﷺ .
- ٢- قد يكون سمع من صحابي آخر سمع من رسول الله .
- ٣- قد يكون فهم ذلك من آية ، وخفي علينا ذلك الفهم الذي فهمه الصحابي .

(١) الموافقات ٢/ ٢٨٣ .

(٢) بداية المجتهد ١/ ٨٨ .

- ٤- قد يكون قولاً اتفق عليه مَلُؤُهُمْ ، ولكن لم يرو إلا عن أحدهم .
- ٥- قد يكون فهمٌ ذلك بمقتضى علمه باللغة العربية ، أو بمقتضى القرائن الحالية المرافقة للخطاب ، أو من خلال طول المشاهدة والمعايشة لأحوال رسول الله ﷺ .
- ٦- أن يكون رأياً وفهماً أخطأ فيه ، فهذا لا يجب اتباعه .

وواضح أن قول الصحابي يكون صواباً واجب الاتباع في خمس حالات من ست .

قال ابن القيم : « ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال معين (أي واحد من ستة) ، هذا ما لا يشك فيه عاقل » ^(١) .

وهكذا يتضح جلياً أن العمل بالغالب من الظنون ، والغالب من الاحتمالات ، والغالب من المقادير ، والغالب من الأوصاف ، أصل ثابت مقطوع به نقلاً وعقلاً . ولو لم يكن مقطوعاً به ، لما صح اتخاذ أصل من أصول الشريعة في فتاويها ، وقضائها ، وسائر أحكامها الفرعية ، فالأصول لا تثبت بالظنون .

وقد استهل الإمام الشاطبي موافقاته بهذه المسألة ، فقال في المقدمة الأولى من مقدماته الثلاث عشرة : « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية ، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة ، وما كان كذلك فهو قطعي » ^(٢) .

فالأصول كليات شرعية ، بل هي الكليات الأولى ، كما أن الكليات أصول . وكل من الأصول والكليات لا تكون إلا قطعية ، إذ هي أسس البناء وأركانه ، فإذا قبلناها بالظن كان البناء هشاً ، سريع التداعي ، وأيضاً : « لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة ، لأنه الكلي الأول » ^(٣) .

وأهم ما يقصده الشاطبي ، بكليات الشريعة هو حفظها للمصالح الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية . فهذه المراتب الثلاث المحفوظة في كل أبواب

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٤٨ .

(٢) الموافقات ١/ ٢٩ .

(٣) نفسه ٣٠ .

الشرعية ، يراها الشاطبي هي كليات الكليات ، وكونها قطعية أمر فوق النقاش ، لأن ما لا يحصى من الأدلة دل عليه وشهد به . يقول الشاطبي : « وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع ... حتى ألفوا أدلة الشرعية كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد »^(١) .

وهذه القواعد — أو الأركان — التي تقوم عليها الشرعية ، ترجع كلها إلى الصنف الأول ، وهو صنف الضروريات — الذي يشتمل أساساً على ما يعرف باسم « الضروريات الخمس » أو « الأصول الخمسة » ، كما سماها الغزالي وغيره ، وهي : الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال .

وقال الشاطبي : « فهي أصول الدين وقواعد الشرعية وكليات الملة »^(٢)

ويدخل في هذه الكليات والأصول كل المقاصد العامة للشرعية ، ومن هنا أيضاً لا يجوز إثباتها أو ادعاؤها بالظن . والمراد بالمقاصد العامة — كما يبينه ابن عاشور : « المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشرعية . . »^(٣) .

فهذه المقاصد العامة إذا ثبتت ثبوتاً قاطعاً صارت أصولاً من أصول التشريع ، يرجع إليها ويحتج بها ويبنى عليها ، تماماً كما هو الشأن مع سائر الأدلة والأصول المعتمدة في الشرع .

والشاطبي هو أكثر العلماء عناية وكشفاً لهذا النوع من الأصول ، وقد تبعه في هذا المسلك السامي ، العلامة محمد الطاهر بن عاشور ، حيث قال بعد أن ذكر سبق الشاطبي وإبداعه في هذا المجال : « فأنا اقتفينا آثاره ولا أهمل مهاتته »^(٤) .

ونبه على بعض هذه الكليات التي فاه بها بعض علماء السلف ، من غير قصد منهم إلى

(١) نفسه ١ / ٥١ .

(٢) نفسه ٢٥ .

(٣) مقاصد الشرعية الإسلامية ٥١ .

(٤) مقاصد الشرعية الإسلامية ٨ .

العناية بها خاصة ، قال : « ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين ، أمست قواعد قطعية للتفقه ... مثل قولهم : لا ضرر ولا ضرار ، وقول عمر بن عبد العزيز : تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور . وقول مالك في الموطأ : ودين الله يسر » .

ومما يدخل في هذا النوع من الأصول القطعية ، بعض القواعد الفقهية الكبرى ، التي ثبتت بكيفية قطعية ، وكانت لها مجالات تطبيقية واسعة النطاق ، وذلك مثل القواعد الخمس الشهيرة عند الفقهاء وعند المهتمين بالقواعد الفقهية خاصة ، وهذه القواعد هي :

١- الأمور بمقاصدها .

٢- اليقين لا يزول بالشك .

٣- المشقة تجلب التيسير .

٤- الضرر يزال

٥- العادة محكمة .

فهذه القواعد الخمس — وقواعد أخرى غيرها — ترقى إلى مرتبة أصول الشريعة ، لسعة آثارها التشريعية من جهة ، ولكونها ثابتة ثبوتاً قطعياً لا يتطرق إليه الشك ، من جهة أخرى .

وأعود على بدء ، فأذكر أن مقتضى هذا الضابط : أن العمل بالظن والتغليب لا يكون فيما يجب فيه القطع كأصول العقائد ، وإثبات القرآن الكريم ، وأصول الشريعة .



الضابط الثاني

أن يتعذر أو يتعسر اليقين والضبط التام

إذا تجاوزنا الضابط السابق — ومفاده أن العمل بالتقريب والتغليب لا يجوز فيما تعين فيه اليقين — ثم دخلنا في المجالات التي يجوز فيها الظن والتقريب ، يبقى علينا — مع ذلك — أن نلتمس اليقين والتمام في هذه المجالات أيضا ، ما وجدنا إلى ذلك سبيلا . إذ ليس كل ما يجوز فيه الظن ظني ولا بد . وليس كل ما يجوز في مثله الظن ، فلا سبيل فيه إلى القطع . وليس كل ما يدخله التقريب ينتفي فيه تمام الضبط والجزم .

فإذا جاز التقريب والتغليب في إثبات السنن والأخبار ، فكم من الأخبار وصلنا فيها إلى التواتر ، وكم من أخبار الآحاد الصحيحة والحسنة يحيط بها ويصحبها ما يجعل ثبوتها قطعيا ، وكم من النصوص الظنية الدلالة تدعمت دلالتها بقرائن وأدلة خارجية جعلتها دلالة قطعية لا يبقى معها احتمال .

وإذا كانت الفقهيات قد جاز فيها — وعُمل فيها — بغلبة الظنون والتقريب والتغليب على نطاق واسع جداً — فإن كثيراً من الأحكام الفقهية قطعية لا خلاف فيها ولا غبار عليها . وهكذا في كل مجال جاز فيه العمل بالظنون والتقريبات .

ومن هنا فيجب أن نسعى أولاً وأخيراً إلى طلب اليقين التام في أحكامنا ، وطلب الضبط التام في مقاديرنا ، وطلب الكمال لأعمالنا ، لأن الظن إنما جاز ترخيصاً وتيسيراً على العباد لعجزهم وضعفهم ورفعاً للحرَج عنهم ، وهذا لا يلغي الأصل ، بل يبقى الأصل قائماً مطلوباً على قدر الاستطاعة ، وأيضاً لأن الله تعالى أمرنا أن نقول الأحسن ونفعل الأحسن ، ومما لا شك فيه أن اليقين أحسن من الظن ، وأن الضبط والتمام أحسن من التقريب والتغليب .

قال أبو عبد الله المقرئ : « المتعبر في الأسباب والبراءة وكل ما ترتبت عليه الأحكام :

العلم . ولما تعذر أو تعسر في أكثر ذلك ، أُقيم الظن مقامه ، لقربه منه . ولذلك سمي باسمه : ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ [المتحنة: ١٠] وبقي الشك على أصل الإلغاء ^(١) .

وقال في قاعدة أخرى « القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة ، تمنع من الاجتهاد » ^(٢) ، أي إذا كان بالإمكان أن نسلك طريقاً يوصلنا إلى القطع ، لم يجوز لنا أن نجتهد في المسألة بآرائنا وأدلتنا الظنية وتقديراتنا التقريبية .

والملاحظ أنه اشترط في القاعدة الأولى أن يقع الاعتماد على الظن بعد أن يتعذر العلم أو يتعسر ، أما التعذر فمحدد واضح ، وأما التعسر فيوضحه ما جاء في القاعدة الأخرى ، وهو أن يكون الوصول إلى اليقين يكلف مشقة فادحة ، ومعلوم أن المشقة الفادحة هي سبب ترخيصات الشارع في الأحكام العملية .

وقد أكد عدد من العلماء ، في مناسبات مختلفة ، أن الظن لا يصار إليه إلا عند تعذر اليقين ، بحيث أصبح الأمر أصلاً مسلماً . قال الإمام الغزالي : « ومن هذا القبيل : الاجتهاد في القبلة ... فإنه يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن ، عند تعذر اليقين » ^(٣) .

ومن تطبيقات هذا المثال : المسافر الذي لا يعرف جهة القبلة ، إذا كان بإمكانه أن يسأل أهل البلد أو غيرهم من العارفين بالقبلة ، لم يجوز له أن يعتمد على تحريه وتخمينه ، وكذلك إن أمكن الاعتماد على آلات ووسائل مضبوطة ، لم يجوز مع وجودها الاعتماد على الاجتهاد والظن .

ومن الأمثلة التي أكد عندها الغزالي هذا الأصل : استنباط مناط الحكم استنباطاً ظنياً عند الاقتضاء ، قال : « تعذرت معرفته باليقين ، فاستدل عليه بأمارات ظنية » ^(٤) ، قال : « وهذا لا خلاف فيه بين الأمة » ^(٥) .

(١) قواعد الفقه ، القاعدة ٦٦ .

(٢) القاعدة ١٢٢ .

(٣) المستصفى ٢ / ٢٣١ .

(٤) المستصفى ٢ / ٢٣١ .

(٥) المستصفى ٢ / ٢٣١ .

إذا ثبت هذا ، لم يبق مسوغ لما ذهب إليه السيوطي من التردد والتشكيك في القاعدة الفقهية : « القدرة على اليقين بغير مشقة فادحة ، تمنع من الاجتهاد » حيث عمد إلى هذه القاعدة ، فوضعها في صيغة استفهامية ، فقال : « القادر على اليقين ، هل له الاجتهاد والأخذ بالظن؟ » ^(١) ، ثم قال : « فيه خلاف ، والترجيح مختلف في الفروع ... » ^(٢) .

ثم اختار في أكثر الفروع التي مثل بها ، جواز الاجتهاد الظني ، مع أن اليقين فيها ممكن ميسور . ومن ذلك حالة « من شك في دخول الوقت ، وهو قادر على تمكين الوقت ، أو الخروج من البيت المظلم لرؤية الشمس ، والأصح أن له الاجتهاد » ^(٣) .

فيا للعجب ، يكون أمام الإنسان مسلكان يقينيان لكي يؤدي صلاته في وقتها الصحيح ، وكلاهما في غاية الإمكان واليسر : يمكنه أن ينتظر قليلا حتى يتمكن الوقت ويستيقن حلول الصلاة ، ويمكنه أن يخرج إلى باب منزله ليرى الشمس ويعرف الوقت ، ثم يقال له : يجوز لك أن تهمل اليقين الميسور ، وتجتهد وأي اجتهاد في « بيت مظلم ؟ ! » إنه التخمين لا غير . وما هذا « الأصح » الذي يترك فيه اليقين للتخمين ؟ !

لا شك أن الصواب هو ما نطق به المقري . فلا مجال للظن ، إلا عند تعذر اليقين أو تعسره . قال ابن اللحام : « إذا غلب على ظن المصلي دخول الوقت ، فله العمل به إذا لم يكن له سبيل إلى العلم » ^(٤) .

ومن المجالات الواسعة للعمل بهذا الأصل ، مجال البيّنات الشرعية ، والأحكام القضائية ، فالأصل في هذا المجال أن تجري أموره على القطع واليقين والثبوت الجازم ، حتى لا تؤخذ الحقوق بالظنون ، ولكن هيئات ، فما أقل ما يتأتى الإثبات اليقيني . فهل نلغي الشهادات وسائر البيّنات حتى نجد اليقين؟ وهل نعطل الأحكام والفصل في النزاعات حتى نصل إلى اليقين الذي لا احتمال معه؟ إننا إن فعلنا تكن فتنة في

(١) الأشباه والنظائر ١٨٤ .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) القواعد والفوائد الأصولية ص ٥ .

الأرض وفساد عريض .

فلا بد إذن من العمل بالظن الغالب القوي ، ولكن بعد تعذر اليقين ، فالقاضي يسعى أولاً إلى معرفة الأمر معرفة قاطعة ، فإذا بذل كل ما في وسعه ، ولم يحصل إلا معرفة تقريبية مبنية على بينات تصح وتصدق في الغالب ، أخذ بها وحكم بمقتضاها . وثم سيأتي حكم الله الحق بعد ذلك : ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] .

وهكذا وجدنا الفقهاء والقضاة يميزون عند الضرورة شهادات وبيانات ، لا تجوز عندهم في الأحوال التي يتأتى فيها التحقق والتيقن ، على أن يطلب من ذلك ويقدم الأقوى فالأقوى ، على نحو ما قال الإمام الشافعي : « أقضي على الرجل بعلمي أن ما ادّعي عليه كما ادّعي ، أو إقراره . فإن لم أعلم ، ولم يقر ، قضيت عليه بشاهدين ، وقد يغلطان ويهمان . وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين . وأقضي عليه بشاهد ويمين ، وهو أضعف من شاهدين ، ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ، ويمين صاحبه . وهو أضعف من شاهد ويمين » ^(١) .

والإمام الشافعي قدم علم القاضي في النازلة على سائر الإثباتات ، باعتباره أقوى منها في حقيقة الأمر ، وإنما منع المالكية قضاء القاضي بعلمه سداً للذريعة حتى لا يستغل بعض ضعاف النفوس من القضاة هذه الصلاحية ، فيضعونها في غير موضعها خوفاً أو طمعاً ، أو مودة أو كراهية .

ومن البينات التي أقرها الفقهاء وعمل بها القضاة ، بصفة اضطرارية واستثنائية ما يسمى بشهادة الاستفاضة ، أو التسامع . وهي أن يشهد الشهود على شيء لم يباشروه ولم يعاينوه بأنفسهم ، وإنما بناء على ما هو شائع متداول بين الناس ، إذا اتسع رواجه واستفاض خبره . وهذه شهادة لا تفيد سوى غلبة الظن كما لا يخفى . ولكن العلماء قبلوها عند الضرورة ، وفي نطاق محدود .

(١) الرسالة ، آخر صفحة .

فمن أمثلة ذلك إثبات الأنساب ، حيث الضرورة قاضية فيه بالاعتماد على مثل هذه الشهادة . إذ لا يستطيع أحد من الناس أن يستيقن أن فلانا هو ابن لفلان ولهذا : « أجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها في النسب والولادة » كما ذكر ابن قدامة ^(١) .

ونقل عن ابن المنذر قوله : « أما النسب ، فلا أعلم أحداً من أهل العلم منع منه ، ولو مُنع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به ^(٢) ، إذ لا سبيل إلى معرفته قطعاً بغيره ، ولا تمكن المشاهدة فيه . ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحداً من أقاربه » ^(٣) .

وبهذا فإنه يكفي عند الاقتضاء ، أن نشهد أن هذا ابن لفلان ، وأن هذا أخ لهذا ... اعتماداً على ما هو شائع بين الناس فقط .

ومثال آخر على إجازة العمل بشهادة التسامع والاستفاضة ، وهو إثبات إضرار الزوج بزوجه ، فإنه كثيراً ما يتعذر إثباته ، لأنه يجري غالباً داخل البيوت . فالضرب ، والسب والمهجران ، وتطفيف النفقة أو منعها ، كلها أنواع من الإضرار تقع بين جدران البيوت . فهل نطالب الزوجة . والحال هذه ، بالشهود على دعواها الإضرار؟ إن الشهود الحقيقيين نادراً ما يوجدون في هذا الحالة ، خصوصاً إذا كان الزوج يتكتم ويحتاط في إضراره بزوجه . فهل نرفض دعوى الزوجة لعدم الشهود ، وعدم اعتراف الزوج المدعى عليه؟

هذا ليس من العدل والإصلاح في شيء . ولا ينبغي أن يعجز القضاء إلى هذا الحد ، خصوصاً إذا وجد منفذا لاستطلاع الحقيقة ولو على وجه التقريب والتغليب ، وهذا المنفذ يجده القاضي فيما يتسرب ويتكرر تسربه والتحدث عنه من ألوان الاعتداء والإضرار ، الذي يلحقه الزوج بزوجه . تتسرب الأمور ويتكرر تسربها عبر الأقارب ، والجيران ، والأصدقاء ، ويقع هذا التسرب بأشكال متعددة ، وتحتفّ به

(١) المغني ٩/ ١٦١ .

(٢) أي أن الشهادة الحقيقية بنسب من الأنساب مستحيلة ، أو كالمستحيل .

(٣) المغني ٩/ ١٦١ .

قرائن وأمارات كثيرة .

فإذا تلقى القاضي شهادات متعددة بهذا المعنى ، ومحصها وامتحنها ، فوجدتها قوية الدلالة ، ولو غير قاطعة ، جاز له أن يحكم بمقتضاها ، وفي هذا قال الناظم الفقيه أبو بكر بن عاصم ، في منظومته الشهيرة :

ويثبت الإضرار بالشهود أو بسماع شاع في الوجود^(١)

وهذا بطبيعة الحال عندما يتعذر الإثبات أو النفي بطريقة محققة قاطعة .

وهذا الأصل في العمل بالظنون عند تعذر اليقين ، يَطَّرِدُ في المقادير ، والأوصاف ، والتكاليف المطلوبة على نحو معين ، فإذا تعذر فيها أو تعسر ما هو مطلوب بعينه ، وبمقداره المضبوط وصفاته التامة ، جاز فيها العمل بالتقريب . وهذا المعنى مشار إليه في الآية الكريمة : ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [الأنعام: ١٥٢] .

قال القرطبي : « أي طاقتها في إيفاء الكيل والوزن . وهذا يقتضي أن الأوامر إنما هي فيما يقع تحت قدرة البشر من التحفظ والتحرز . وما لا يمكن الاحتراز عنه من تفاوت ما بين الكيلين ، ولا يدخل تحت قدرة البشر ، فمعفو عنه »^(٢) .

ومن هذا الباب ، ما إذا كان أحد مطالباً بشيء معين ، وجب في ذمته لسبب من الأسباب ، فإن الأصل أن يؤديه بعينه أو بمثله من جنسه ، فإذا تعذر ذلك أو تعسر جازت القيمة التي هي بدل تقريبي . وفي هذا يقول المقرئ : « الأصل قضاء ما في الذمة بمثله ، فإذا تعذر أو تعسر رُجع إلى القيمة »^(٣) .

وقد تقدم أكثر من مرة جواز العمل بالحرص في الشار عند الاقتضاء . وضابط الجواز هو ما نحن فيه ، أعني شرط التعذر أو التعسر ، قال ابن تيمية : « ومعلوم أنه إذا أمكن

(١) تحفة الحكام ، بشرح الكافي ص ٩٧ .

(٢) الجامع ٧ / ١٣٦ .

(٣) القاعدة ٨٩٥ .

التقدير بالكيل فُعل . فإذا لم يمكن ، كان الخرص قائماً مقامه للحاجة » ^(١) .

ونبقى مع ابن تيمية وهو يؤكد هذه القاعدة في أمثلة أخرى ، منها القصاص ، الذي أقامه الشرع على أساس المماثلة ، قال : « ولكن المماثلة قد يكون علمها أو عملها متعذرا أو متعسرا ، ولهذا يكون الواجب ما يكون أقرب إليها بحسب الإمكان » ^(٢) ثم قال : « وهذا النظر أيضاً في ضمان الحيوان والعقار ونحو ذلك بمثله تقريباً » ^(٣) .

ومن هذا الباب أجاز المالكية بيع الموصوف الغائب . بل حتى غير الموجود ، وهو المسمى بيع السلم ^(٤) . ذلك أن الأوصاف — فيما يتأتى وصفه — تعطى علماً بالموصوف ، قريباً من العلم الناشئ عن المعاينة ، فإذا كانت معاينة المبيع متعذرة أو متعسرة ، جاز عند المالكية البيع بناء على أوصاف محددة . وهذا على خلاف الأصل الذي هو المعاينة ، التي تستلزم كون المبيع موجوداً غير معدوم ، وحاضراً غير غائب . وقد توسع المالكية في السلم المبني على التقريب حتى أجازوه في الحيوان ، باعتبار أن الحيوان يمكن ضبط أوصافه المؤثرة في البيع وفي ثمنه ، بينما منع ذلك الحنفية ، على اعتبار أن أوصاف الحيوانات تتنوع وتختلف اختلافاً كبيراً ، يتعذر معه ضبط كثير منها ، وخصوصاً الصفات الخلقية (بضم الحاء والألف) قال المقري : « الحيوان عند مالك ومحمد ^(٥) : من المتقارب الذي يمكن قطع الجهالة عنه بمعظم الأوصاف ، فيسلم فيه . وعند النعمان ^(٦) : من المتباعد الذي لا يمكن قطع الجهالة عنه بالأوصاف » ^(٧) .

(١) مجموع الفتاوى ٣٥١/٢٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٦٧/١٨ .

(٣) نفسه ١٦٩ .

(٤) نوع من البيوع يعجل فيه الثمن ، وتضبط السلعة بالوصف إلى أجل معلوم (القاموس الفقهي ١٨٢) وفي التعريفات للجرجاني ص ١٢٠ هو اسم لعقد يوجب الملك في الثمن عاجلاً وفي الثمن آجلاً .

(٥) يقصد الإمام محمد بن إدريس الشافعي .

(٦) هو الإمام أبو حنيفة .

(٧) القاعدة ٩٧١ .

وقد نقل كلاماً بديعاً لابن العربي في الرد على أبي حنيفة ، وتسويغ قول مالك والشافعي قال فيه : « الحيوان محصور الخلق (بفتح الخاء) مغيب الخلق (بالضم) وهم ^(١) لا يستطيعون إنكار حصر الخلق ، ونحن لا ننكر فوت الخلق مدى الحصر ، إلا أن المعول على أن الأخلاق لا تعلق لحصرها بالسلم . بل إنما يرد البيع على الظاهر المرئي ، لأن الأخلاق لا تبين إلا بعد طول الأمد » ^(٢) يريد أن المعاينة نفسها عندما تتم للحيوان المراد شراؤه ، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز الصفات البدنية الظاهرة للحيوان . وبناء عليها يقع البيع والشراء ويتحدد الثمن ، وهذه الأوصاف البدنية الظاهرة يتأتى ضبطها والاتفاق عليها ، فيجوز البيع عليها عند تعذر الرؤية أو تعسرها ، أما الأوصاف الخلقية للحيوان ، من دربة على الأعمال ، أو تحمل للأثقال ، أو ألفة وهدوء ، أو نفور وشرود ... وهي الأوصاف التي يصعب ضبطها ، ومثلها الصفات البدنية الباطنة ، فهذه الأوصاف ، لا تظهر حتى بالرؤية والمعاينة ، وإنما تظهر بطول الاستعمال والتجربة ، ولهذا فالناس لا يعولون فيها على المعاينة ، وإنما على الإخبار ، والإخبار وصف على الغيب بالنسبة للمشتري ، قد يصدق وقد لا يصدق ، فتبقى الصفات الحاسمة في البيع هي الصفات البدنية . فجاز التعاقد عليها من غير معاينة ، ما دامت قابلة للوصف .

وقد طرد المالكية هذا في سائر المبيعات ، فحيثما تعذرت الرؤية أو تعسرت وأمكن ضبط أوصاف المبيع ، صح البيع .

والخلاصة : أنه متى تيسر للناس إجراء عقودهم ومعاملاتهم على المعاينة وعلى اليقين والضبط التام ، لم يجوز لهم العدول إلى التقريب والتغليب .

ومتى أمكن إقامة البينات والشهادات على التحقق واليقين ، لم يجوز الاقتصار على القليل والقال ، وظواهر الأحوال .

ومتى وجد العلماء دليلاً قطعياً لم يبق لهم مجال للاجتهاد والظن .

(١) يقصد الحنفية .

(٢) القاعدة ٩٧١ من قواعد المقرئ .

يقول ابن القيم : « فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة » ^(١) .

ويقول السرخسي : « ولا شك في تأييد من يدع العمل بالدليل ويعمل بالظن » ^(٢) .

(١) إعلام الموقعين ٢ / ١٨٧ .

(٢) أصول السرخسي ١ / ٢٩٤ .

الضابط الثالث

الاستناد إلى دليل معتبر

بمقتضى الضابطين الأول والثاني ، فإن العمل بالتقريب والتغليب يتوقف على كون المسألة مما يجوز فيه ذلك وليست مما يجب فيه القطع ، ثم أن يكون اليقين فيها متعذرًا أو متعسرًا .

ثم نصل بعد ذلك إلى الضابط الثالث ، وهو أن يكون عملنا بالظنون والتغليبات ، مبنياً على سند صحيح ودليل معتبر ، فليس كل ظن جائزاً ، ولا كل تغليب مقبولا ، بل ليس كل ما يحسبه صاحبه دليلاً وسنداً فهو كذلك ، وبعبارة أخرى ، فليس لأحد أن يظن ما شاء ويُعَلِّب متى شاء ، ويُقَرِّب أئى شاء ، وليس نظر الناس ، ولا ظن المجتهدين هو الحجة والمرجع . ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن في النظر فضل ، ولم يكن في الاجتهاد مزية ، ولم يكن العقل شرفاً .

وإذا فلا يصح ظن ولا يقبل اجتهاد إلا بدليل . ولا بد لهذا الدليل أن يكون معتبراً ومقبولاً في بابهِ ، أعني القبول المبدئي .

ولله در الإمام الشافعي ، حيث نبه — منذ أمد بعيد — على أن الاجتهاد يستلزم الأدلة والأمارات والأدوات ، وعلى أن الله تعالى قد نصب لكل حكم دليلاً وعلامة ، وأن الواجب على المكلفين والمجتهدين أن يطلبوا تلك العلامات ويتبعوا دلالتها ، كل حسب طاقته .

ففي حواره مع مُناظره .

يسأل المناظرُ : فكيف الاجتهاد؟

فيجيب الشافعي : « إن الله جل ثناؤه مَنْ على العباد بعقول ، فدلهم على الفرق بين المختلف ، وهداهم السبيل إلى الحق نصّاً ، ودلالةً ... وخلق لهم

سماءً ، وأرضاً ، وشمساً ، وقمرًا ، ونجومًا ، وبحارًا ، وجبالًا ، ورياحًا فقال : ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِيَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧] .

وقال : ﴿وَعَلَّمَكُمُ الْيَوْمَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦] .

فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات ، فكان عليهم تكلفُ الدلالات ، بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم ، فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل — بعد استعانة الله والرغبة إليه في توفيقه — فقد أدوا ما عليهم ... » ^(١) .

فأولى خطوات الاجتهاد أعمال العقل ، وتكلف طلب العلامات والدلائل ، ولكل مسألة دلائل وعلامات تناسبها وتصلح للدلالة على حكمها ، وبناء على الدلائل والعلامات ينبثق الظن المشروع المعتمد ، فالحكم في الحقيقة راجع إلى تلك الدلائل ، ومستمد منها ، لا من الظن ، الذي ليس إلا أثرًا لها . فليس الظن بنفسه هو مصدر الحكم كما ذهب إلى ذلك غلاة أهل التصويب وعلى رأسهم الإمام الغزالي .

وها هو الغزالي نفسه يقول : « الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين . ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل » ^(٢) فما أضيع تلك المعركة التي خاضها وبذل فيها الشيء الكثير من جهده ووقته وذكائه ، ليبطل قوله هذا ، وليثبت للأمة اختياره « القاطع » بأن الحكم إنما هو شيء تابع لظن المجتهد ، نابع منه ، لا من الدليل الظني ، الذي ليس بدليل في حقيقة الأمر . فها هو ~ يقول كلمة حق ويرينا — ليته أراح — من مقولة خطيرة ، تجعل لظن المجتهد سلطانا لا سلطان قبله ولا بعده .

« الظن : عبارة عن أغلب الاحتمالين . ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل » ومعنى هذا أن الظن متوقف على الدليل ، وتابع الدليل ، وإلا لم يكن لاشتراط الدليل أثر ولا معنى ، ولأن « الظن المجرد » عن الدليل هو ما ذمه الله تعالى في عدد من آياته كقوله ﷻ : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦] ، وقوله : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى

(١) الرسالة ٥٠١-٥٠٣ .

(٢) المستصفى ١٤٤/٢ .

الْأَنفُسُ ﴿ [النجم: ٢٣] ، وقوله : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ .

[النجم: ٢٨]

فالآيات صريحة قاطعة في أن الظن المجرد ليس إلا خرصا وهوى ، ولا نصيب له في الحق والصواب . فالظن بلا دليل في حكم العدم .

وعلى هذا قامت ومضت قواعد الاجتهاد في الدين ، سواء في فهم نصوصه ، أو في تطبيقاتها ، أو في القياس عليها ، أو غير ذلك من وجوه الاجتهاد . فلا يثبت نص إلا بدليل ، ولا يفسر إلا بدليل ، ولا يستنبط منه شيء إلا بدليل ، ولا قياس إلا بدليل ... وما سوى هذا ، فتدليس وتلبيس ، وإدعاء وافتراء .

في تفسير قوله جل وعلا : ﴿وَلَا تَلْسَبُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢] ، قال العلامة ابن عاشور : « وقد حرف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سموا ذلك بالباطن ، ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة ، كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء . ثم نشأ تلبيس الواعظين والمرغبين والمرجئة ... وللتفادي من هذا الوصف ^(١) ، قال علماء أصول الفقه : إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوي . أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل ، فهو تأويل باطل . فإن وقع بلا دليل أصلاً ، فهو لعب لا تأويل » ^(٢) .

هذا في فهم النصوص وتأويلها ، وأما في القياس عليها ، فقد وجد ناس يرون التعليل والقياس بغير دليل ، بل بمجرد ما يميل إليه الظن ويقع في النفس ^(٣) ، وقد انتقدهم أبو الوليد الباجي وسأهم « متفقهة » ، وعارضهم بما عليه جمهور العلماء من أنه لا تعليل إلا بدليل : « قال القاضي أبو الوليد : وهو الصحيح عندي . والدليل على ما نقوله : إجماع الأمة على وجوب الاجتهاد في الأحكام ، ولو كان ما قالوه صحيحا لبطل معنى الاجتهاد والبحث والنظر ، ولكان العلماء والعامة سواء » ^(٤) .

(١) يعني الوصف المذكور في الآية ، وهو لبس الحق بالباطل .

(٢) التحرير والتنوير ١ / ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٣) وهذا من آثار القول بالتصويب .

(٤) أحكام الفصول ٦٣٢ .

ومن الأصول الاجتهادية التي ظن كثير من الناس أنها تفتح الباب للقول بدون دليل ، بل بمجرد رأي المجتهد وذوقه ، الأصل المسمى بالاستحسان . ومما أغراهم بهذا الظن ، أن (الاستحسان) أُعطي معاني متعددة ، بعضها يوحي بأنه عبارة عن الرأي الخاص للمجتهد ، ولهذا بادر عدد من العلماء إلى إبطال الاستحسان جملة ، أو — على الأقل — إبطال بعض أنواعه وبعض معانيه .

فابن قدامة — مثلاً — يذكر الاستحسان ويقول : « وله ثلاثة معان :

أحدهما : العدول بحكم المسألة عن نظائرها ، لدليل خاص من كتاب أو سنة .

الثاني : أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله ، حكى عن أبي حنيفة أنه قال : هو حجة .

الثالث : قولهم : المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ... » ^(١) .

وإذا كان النوع الأول لا غبار عليه ، لأنه اتباع للدليل ، فإن ابن قدامة — كغيره — انتقد النوعين الثاني والثالث وأبطل مشروعيتهما ، على أساس : « أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر إلى الأدلة » ^(٢) .

وأما أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه ، فقد رده بقوله : « وهذا وهمٌ بيِّنٌ ، فإن ما لا يعبر عنه لا يُدرى أهو وهمٌ أم تحقيق . فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة ، فلتصححه أو تزيفه » ^(٣) .

ومن هنا فإن الذي استقر عليه القول والعمل عند الحنفية — وهو المعنيون بما يقال عن الاستحسان أكثر من غيرهم — هو أن الاستحسان لا يكون إلا عن دليل ، بل دليله يكون أقوى أثراً ، وأليق بالمحل الذي استعمل فيه استحساناً ، وهذا ما وضحه ودافع عنه السرخسي ، ولكنه حصره بصفة خاصة في حالة اقتضاء القياس الظاهري حكماً تأباه أدلة أخرى واعتبارات أخرى في الشريعة ، هي أولى بالتقديم في ذلك الموضع . قال : « هو

(١) روضة الناظر ١/ ٤١٠-٤١١ .

(٢) روضة الناظر ١/ ٤١٠-٤١١ .

(٣) المصدر السابق .

الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه ، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهاها من الأصول ، يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة ، وأن العمل به واجب ، فسمّوا ذلك استحسانا»^(١) .

وقد ساق أمثلة كثيرة لهذا من الفقه الحنفي ، منها أن يدخل جماعة من السُّراق إلى منزل ، ثم يجمعوا المتاع ويحملوه على ظهر أحدهم ، فيخرج به ، بينما الآخرون لا يُخرجون شيئاً . فالقياس الظاهري هنا يقتضي أن لا قطع إلا على من حمل المتاع وخرج به من حرزه ، فهو السارق الفعلي الذي استوفى شروط القطع . أما الآخرون فلا . ولكن الاستحسان يقضي بأن القطع عليهم جميعاً ، لأنهم في الحقيقة كلهم ، اعتدوا وكلهم سرقوا ، وكلهم شركاء متساوون في أصل الجريمة ، ولو اختلفت أفعالهم اختلافاً شكلياً . واعتبار الحقائق مقدم على اعتبار الأشكال . فلذلك قُدِّم مقتضى الاستحسان على مقتضى القياس .

ويبدو أن تنقيح مفهوم الاستحسان عند الحنفية ، كان جارياً قبل السرخسي بزمان طويل . هذا ما يستفاد من قول أبي الحسين البصري — المتوفى سنة ٤٣٦ — حيث جاء فيه : « أعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان ، وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة . والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة ~ ، هو أن : « الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها » .

وهذا أولى مما ظن مخالفوهم ، لأنه أليق بأهل العلم ، ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم ... »^(٢) .

ومن المسائل الاجتهادية الشبيهة بمسألة الاستحسان الأصولي : مسألة تعليل الحديث ، أو ما يعرف باسم (علم علل الحديث) ، وهو الذي قال عنه الحاكم النيسابوري : « هو علم برأسه »^(٣) .

(١) أصول السرخسي ٢/ ٢٠٠ .

(٢) المعتمد ٢/ ٢٩٥ .

(٣) معرفة علوم الحديث ١١٢ .

والتشابه بين الاستحسان وتعليل الحديث ، يظهر في عدة أوجه هي :

١- الاستحسان عدول عن دليل ظاهر إلى دليل خفي أقوى منه ، وتعليل الحديث أيضًا يقوم على اكتشاف علة خفية قادحة في صحة الحديث ، خلافاً لسلامته الظاهرية سنداً ومتناً .

٢- وكل من الاستحسان وعلل الحديث يوصف بالدقة والغموض ، إلى درجة قد يعجز معها المستحسن أو المعلن عن بيانها لغيره .

٣- كل منهما ظنه بعض الناس — نظرًا لما سبق — نابغًا من الظن المحض للمجتهد ، وأنه لا يرجع إلى دليل محدد ، حتى قال بعض المحدثين : « معرفتنا بهذا (يريد علل الحديث) كهانة عند الجاهل »^(١) وبعض الناس عبر عنه بالإلهام ، كما سيأتي .

فما حقيقة هذا العلم ، وما سنده؟

حقيقة هذا العلم خبرة وتمرس وتبريز . وسنده الحفظ والفهم المقتضيان للتمييز وإدراك مواطن الخلل في الرواة والمرويات . قال الطيبي : « اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علومه وأدقها . وإنما يتمكن من ذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب »^(٢) .

وقال الحاكم : « والحجة عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير »^(٣) ثم أكد أن الحكم بتعليل حديث من الأحاديث لا يقع إلا بعد وضع اليد على علة محددة في سنده أو متنته . قال : « فإن المعلول ما يوقف على علته : أنه دخل حديث في حديث ، أو وهم فيه راوٍ ، أو أرسله واحد فوصله واهم »^(٤) .

وأما ما رواه عن عبد الرحمن بن مهدي ، أنه قال : « معرفة الحديث إلهام ؛ فلو قلت للعالم يعلل الحديث : من أين قلت هذا ؟ لم يكن له حجة »^(٥) ، فهو إن أخذ على ظاهره

(١) انظر : أسباب اختلاف المحدثين لخلدون الأحدث ٢/ ٤١٤ .

(٢) الخلاصة في أصول الحديث ٧٠ .

(٣) معرفة علوم الحديث ١١٣ .

(٤) نفسه ١١٩ .

(٥) نفسه ١١٩ .

فمردود . ويساعد على رده أنه (أي الحاكم) أورده بدون سند ، على غير عادته وطريقته . غير أنه يمكن قبوله على معنى أن المعلل قد لا يجد توضيحاً شافياً وحجة يقدمها لغيره على نحو مفهم ومقنع ، خصوصاً إذا لم يكن السائل أو المتلقي في المستوى العلمي العالي ، الذي تتطلبه معرفة علل الحديث . فأمّا أن يكون تعليل الحديث إلهاماً صرفاً ، وليس لدى صاحبه أصل دليل عليه ، فقول لا مكان له في الإثبات العلمي الذي تقوم به الحجة على الغير .

فأمّا أن يتعذر على العامة ، وعلى غير المتخصصين ، إدراك علل المعللين ، فأمر جائز . وهو يقع في دقائق العلوم كلها . ومن هنا ندرك لماذاكثر الاستغراب والاستنكار على من عللوا أحاديث بغير علل واضحة ، بينما هي أحاديث ظاهرها السلامة والصحة .

روى الحاكم بسنده إلى محمد بن صالح الكيليني قال : « سمعت أبا زرعة ، وقال له رجل : ما الحجة في تعليلكم الحديث ؟ قال : الحجة أن تسألني عن حديث له علة فأذكر علته . ثم تقصد ابن وارة - يعني محمد بن مسلم بن وارة - وتسأله عنه ، ولا تخبره أنك سألتني عنه ، فيذكر علته ثم تقصد أبا حاتم فيعلله ، ثم تميز كلام كل منا على ذلك الحديث ، فإن وجدت بيننا خلافاً في علته فاعلم أن كلامنا تكلم على مراده ، وإن وجدت الكلمة متفقة فاعلم حقيقة هذا العلم . قال : ففعل الرجل . فاتفقت كلمتهم عليه ، فقال : أشهد أن هذا العلم إلهام » ^(١) .

وهذا النص حاسم في المسألة ، رافع لما يكتنفها من احتمال :

فأبو زرعة يؤكد لسائله أن كل واحد من علماء علل الحديث ، إذا علل حديثاً ذكر علته . وأن علة الحديث شيء حقيقي يدركه أهل الاختصاص إدراكاً محدداً وموحداً بينهم ، وأن اتفاقهم واتحاد كلمتهم دليل على « حقيقة هذا العلم » ، وأنه ليس بمجرد ذوق ومزاج ، أو مجرد تخمين وخرص .

وبالرغم من هذا كله ، فإن السائل غير المختص ، أو غير المتمكن ، يبقى مندهشاً أمام

(١) معرفة علوم الحديث ١١٣ .

هذا النوع من العلم والخبرة ، فيرجعه إلى الإلهام ، فقال : « أشهد أن هذا العلم إلهام » .
 وإن كان لابد من تسميته إلهاما ، فهو ما تلهمه قواعد البحث وقوانين النظر .
 أما غير هذا فحكمه ما قاله النسفي : « والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
 عند أهل الحق »^(١) .

وكما تُردُّ الأحكام التي لا تنبني على أدلة محددة ومعروفة ، فكذلك ترد الأحكام التي
 تبنى على الشبهات وعلى الأمارات الواهية ، كتلك التي نص عليها المقرري في قوله :
 « يمتنع في حكم الدين اعتماد الحرز والتخمين . ومن ثم منع الحكم بالنجوم والفأل ،
 وكذلك الزجر^(٢) والرمل^(٣) والفراصة ، وينقض الحكم بذلك ، وإن وافق الحق ، لفساد
 مبناه »^(٤) .

فنحن لا نتبع الحق بالمصادفات والتخمينات ، وإنما نتبع الحق بدليله ، ونصدر الحكم
 بدليله . أما الطرق الباطلة ، والمسالك الفاسدة ، فلا اعتماد عليها وعلى نتائجها ولو
 أفضت ذات يوم إلى الحق ، ومن هنا أيضًا نرد رواية الفاسق وشهادته وإن بدا لنا أنه
 صدق . قال عبد العزيز البخاري : « ونقله للحديث غير مقبول أصلاً ، سواء وقع في
 القلب صدقه أم لا »^(٥) .

ومن هذا الباب أن يأتي المدعي إلى القاضي شاكيًا باكيًا ، وفي حالة يرثى لها ، فهذا لا
 ينتهض حجة له ، ولا دليل فيه على مظلوميته . ولا عبرة بما قد يقع في نفس القاضي من
 تأثر وظن ، حكى الجصاص أن الشعبي كان جالسًا للقضاء ، فجاء رجل يبكي ويدعى
 أن رجلاً ظلمه ، فقال رجل بحضرته : يوشك أن يكون مظلومًا . فقال الشعبي : إخوة
 يوسف خانوا وظلموا وكذبوا ، وجاؤوا أباهم عشاء يبكون . . ! »^(٦) .

(١) العقائد بشرح التفنازي ٤٥-٤٦ .

(٢) هو زجر الطير ، فإن ذهبت إلى اليمين كان التفاؤل والإقدام على الفعل وإلا فالعكس .

(٣) هو استطلاع الغيب عن طريق خطوط ورسوم في الرمل .

(٤) القاعدة ١١٤٦ .

(٥) كشف الأسرار ٣/٢١ .

(٦) أحكام القرآن للجصاص ٣/٢٠٥ .

ومن المستندات الضعيفة التي لا يمكن التعويل عليها ، ولا يصح الحكم بمقتضاها :
ما جاء في الحديث الضعيف الذي رواه الإمام أحمد في مسنده ، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه
قال : وجد قتيل بين قريتين ، فأمر النبي ﷺ ، فذرع ما بينهما . فوجد إلى أحدهما أقرب .
فكأنني أنظر إلى شبر رسول الله ﷺ ، فألقاه على أقربهما ^(١) .

فإلى جانب ما في الرواية من ضعف في الثبوت ، فإن فيها ضعفا آخر ، يجعل هذا
الشكل من أشكال التغليب مرجوحا لا تقوم به حجة ، وذلك أن اتهام إحدى القريتين
بدم القتل لمجرد أنه وجد أقرب إليها من القرية الأخرى ، لا يرقى إلى درجة أن يشكل
لوثا ^(٢) يعتد به ، لأن من الممكن تمامًا أن يقع القتل في مكان أقرب إلى إحدى
القريتين ، ويكون القاتل من القرية الأخرى ، وقد يكون القاتل تعمد القتل في ذلك
المكان . ويزداد هذا الاحتمال إذا كان القتل من القرية الأبعد ، لأن الغالب أن يقتله
شخص من قريته نفسها ، لكثرة النزاعات والخصومات بين أهل القرية الواحدة أكثر مما
يكون بين أفراد بعضهم من هذه القرية وبعضهم من قرية أخرى ، كما أن من الممكن أن
يكون القتل وقع في غير المكان الذي وجد فيه ، ثم حمل إليه إيهاما وتضليلا .

وأكثر من هذا كله ، فإننا إن جرينا على قاعدة الاتهام بمجرد القرب ، فإن كل من
يستطيع من القتلة ، سيعمل على قتل غريمه في مكان أقرب إلى قرية غير قريته « أي قرية
القاتل » أو يقتله حيثما قتله ، ثم ينقله إلى حيث تسقط الشبهة عنه وعن قريته .

ولا اعتراض على هذا بكون القتل الذي يوجد في قرية أي في ضواحيها ، تتحمل
القرية ديته ، لأن وجوده داخل القرية أو في ضواحيها لوث قوي جدًا ، في أن القتل لم
يخرج عن أهل هذه القرية . فمن العسير أن يأتي أجنبي عن القرية إليها ، ويقتل فيها أو في
ضواحيها . ثم لا يراه أحد ، ولا يشك في أمره أحد . وأعسر من هذا أن يقتله في مكان

(١) ذكره ابن القيم في زاد المعاد . وفي هامش المحققين شعيب وعبد القادر الأرناؤوط : وفي سننه عطية
العوفي رواية عن أبي سعيد الخدري وهو ضعيف (زاد المعاد ١٧/٥) .

(٢) اللوث : هو ما يثير شبهة قوية توجب تهمة القتل ضد أحد ، كالعداوة ، أو سبق التهديد ، أو
تصريح القتل قبل موته بأن فلانا قتلني ، أو أن يوجد القاتل خارجا من بيت وجد فيه القتل .

آخر ثم يأتي به إلى القرية التي هو أجنبي عنها ، فيطرحه ويمضي سالماً ... لكن هذا كله ممكن في الخلاء البعيد عن مساكن الناس .

كما أنه لا اعتراض على هذا بحديث القاتل مائة نفس . وهذا نصه أولاً :

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ قال : « كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً ، فسأل عن أعلم أهل الأرض ، فدل على راهب ، فأتاه فقال إنه : قتل تسعة وتسعين نفساً فهل له من توبة ؟ فقال لا ، فقتله فكمل به مائة . ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم ، فقال : إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة ؟ فقال : نعم ، ومن يحول بينه وبين التوبة ؟ ! ، انطلق إلى أرض كذا وكذا ، فإن بها أناساً يعبدون الله ، فاعبد الله معهم ، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء . فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت . فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب . فقالت ملائكة الرحمة : جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى . وقالت ملائكة العذاب : إنه لم يعمل خيراً قط . فأتاهم ملكٌ في صورة آدمي فجعلوه بينهم ، أي حكماً فقال : قيسوا ما بين الأرضين ، فإلى أيتهما كان أدنى ، فهو له . فقاوسا فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد ، فقبضته ملائكة الرحمة » ^(١) .

فهذا الحديث فيه نوع من التقريب والتغليب ، حيث اعتمد فيه على أقرب المكانين ، فألحق به الرجل . وفضلاً عما بين الحديثين من فارق الصحة والضعف ، فإن ما في هذا الحديث من تقريب وتغليب راجع إلى كسب الرجل وسعيه ، فضلاً عن نيته وعزمه ، فجوزي على عمله وكدحه ومسيره من بلد إلى بلد ، فروعياً ما هو غالب وألحق بما هو أقرب إليه ، أما إلحاق القتل بإحدى القريتين فلا يظهر له أساس معتبر . ثم إن التقريب والتغليب في حديث القاتل مائة نفس ، فيه نفع محض للقاتل التائب ، وهو تفضل من الله التواب الرحيم ، ولا ضرر فيه على أحد من الخلق ، بينما تخصيص إحدى القريتين - دون الأخرى - بالتهمة وتبعاتها ، تتعلق به حقوق وواجبات وأضرار على الخلق ، ولم يثبت في شأنه سعي من أحد ، فوجب فيه الاحتياط والمشاحة في تحميل

(١) الحديث متفق عليه .

المتبعات والمغارم .

ومن المسائل التي يمكن أن ندخلها تحت هذا الضابط ، ونعيّرها بمعيّاره : بعض مرجحات التعارض . فقد أسرف بعض الأصوليين في افتراض أوجه التعارض وابتكار مرجحات لها . وقد أدى هذا الإسراف إلى التعلق بمرجحات ضعيفة أو واهية لا وزن لها .

وقد تعرض الباجي بالنقد والإبطال لكثير من المرجحات ، التي رآها ضعيفة ليس فيها ترجيحية حقيقية ، واكتفى بالإشارة إلى بعضها ، مما لا يعدو أن يكون افتراضاً محضاً .

قال : « قد ذكرنا ما حضرنا مما يكثر به الترجيح ، مما يصح ويجب الاعتماد عليه . وقد ألحق بذلك بعض أهل النظر وجوها من الترجيحات لا تصح ، نحن نذكر أيضاً من ذلك ما يكثر ويتردد ونطرح ما يثقل ويبعد » ^(١) .

ومن أمثلة ذلك ، في باب الترجيح بين الأحاديث من جهة أسانيدها : « أن يكون راوي أحد الخبرين يختص بالحكم وراوي ضده لا يختص به ، فذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى الترجيح » ^(٢) ، أي أنهم يرجحون الحديث الذي يكون راويه هو نفسه الذي ورد الحديث بشأنه ، على الحديث الذي عارضه مما ليس كذلك ، كما في الحديثين الواردين في الموضوع من مس الذكر . فقد ورد في المسألة حديث يقضي بالوضوء من مس الذكر ، وهو حديث بسرة بنت صفوان رضي الله عنها ، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ^(٣) وورد حديث آخر بخلافه ، وهو حديث طلق بن علي رضي الله عنه قال : قدمنا على رسول الله ﷺ وعنده رجل كأنه بدوي ، فقال : يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ فقال : « وهل هو إلا بضعة منك » ^(٤) .

فذهب الحنفية إلى ترجيح حديث طلق بن علي ، لأنه رجل ، وحديثه يتعلق بمس الذكر ، وهو أمر يخص الرجال ، ويسأل عنه الرجال ، ويقع بيانه للرجال . فهذا في

(١) أحكام الفصول ٧٦٦ .

(٢) نفسه ص ٧٤٤ .

(٣) رواه مالك والترمذي والنسائي ، وابن ماجه .

(٤) رواه أبو داود والترمذي والنسائي ، وابن ماجه .

نظرهم يقوي رواية الصحابي الرجل على رواية الصحابية المرأة ، باعتبار أنها بعيدة عن هذا الأمر ، مثلما تترجح — طبقاً لذا المرجح — رواية المرأة فيما كان موضوعه يخص النساء ، كالحمل والحيض .

قال القاضي أبو الوليد الباجي : « وهذا ليس بصحيح ، لأن الراوي إذا كان ثبثاً ثقة مأموناً وجب قبول خبره ، سواء كان مما يختص به أو مما لا يختص به . ولذلك لا ترجح أخبار الأغنياء في الزكاة على أخبار الفقراء ، ولا أخبار ذوي الزرع في زكاة الحب على خبر من لا زرع له ^(١) .

وبين أن النصوص والأحكام الشرعية كما يحفظها الناس للعمل بها فيما يخصهم ، فإنهم يحفظونها تعلماً وتفقهاً ، فهم في هذا سواء .

وهكذا يظهر أنه لا يصح الترجيح بشيء حتى يمحص ويختبر ، وتظهر صفة الترجيحية حقيقة لا توهم : فليس كل ما سمي مرجحاً مرجحاً فعلاً .

ولست أنكر أن بعض الاعتبارات قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين والمحققين ، فإراها بعضهم مرجحاً كافياً صحيحاً ، وإراها بعضهم خلاف ذلك ، وأن هذا قد يفضي بالبعض إلى اعتماد مرجحات ليست كذلك ، ويفضي ببعضهم إلى إهدار مرجحات صحيحة ، لم تظهر لهم قوتها الترجيحية ، فهذه من آفات التطبيق ومن عثرات الطريق ، ويبقى الأهم هو الأصل والقاعدة ، أي : لا ترجيح ، ولا تغليب ، ولا ظن ، إلا بدليل معتبر .

ها هو — مثلاً — أبو عبد الله المقرئ ، يقرر الأصل والقاعدة على نحو لا غبار عليه فيقول : « الظن الذي لا ينشأ عن أمانة شرعية ، لا يعتبر شرعاً ، وإن كانت النفس أسكن إليه من الناشئ عن الأمانة الشرعية » ^(٢) ، ولكنه عندما يقدم المثال لا يسعني إلا أن أتوقف واستغرب ، ثم أرفض التسليم به . قال : « كشهادة ألف من الرهبان بدفع ما وجب بشاهد ويمين » .

(١) أحكام الفصول ٧٤٤-٧٤٥ .

(٢) القواعد : القاعدة ١١٤٧ .

ولا يخفى أن المقرري ينطلق في حكمه هذا من كون الشهادة المقبولة مشروط فيها بالإسلام والعدالة . وليس للرهبان — ولعموم الكفار — إسلام ولا عدالة ، فلا تقبل شهادتهم . ولكنه بالغ في الأمر من وجوه عديدة .

فأولاً : شهادة الكفار على بعضهم جائزة مقبولة عند كثير من العلماء فشهادتهم ليست باطلة مطلقاً .

وثانياً : عدد من العلماء يجوزون شهادة الكفار على المسلمين في الوصية عندما لا يوجد غيرهم ، وذلك بمقتضى قوله تعالى : ﴿ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَخْرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٦] فقد أمرت الآية بالإشهاد على الوصية عند الموت ، وأن يكون الشاهدان عدلين مسلمين : ﴿ مِّنْكُمْ ﴾ ، فإن لم يكونا — خصوصاً في السفر — فشاهدان من غير المسلمين ﴿ مِّنْ غَيْرِكُمْ ﴾ .

فهذا الحكم وإن قيل بنسخه ، فقد أنكر ذلك عدد من العلماء ، منهم صحابة ، واعتبروا أن الآية محكمة لا نسخ فيها ، وأن حكمها باق يعمل به في موضوعه (الوصية) وفي ظرفه (السفر مع عدم وجود شاهدين مسلمين) ، وهذا هو القول الصحيح ، إذ لا دليل على النسخ ، ولا تعارض بين اشتراط العدالة في الشهادة ، وإجازة شهادة الكفار في حدود ضيقة اضطرارية .

وقد ذهب كل من ابن تيمية وابن القيم — اعتماداً على قول للإمام أحمد — إلى أن شهادة الكفار تجوز كلما عدم الشاهد المسلم ، سواء في سفر أو حضر ^(١) .

ثم إن أهل الكتاب — وخاصة النصارى — منهم من يتمسكون بكثير من الفضائل الباقية في دينهم ، ومنه من يتحرى الأمانة والصدق . وقد أكد علام الغيوب سبحانه أنهم : ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً ﴾ [آل عمران: ١١٣] ، وذكر أن منهم الأمناء : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِعِطَافِ بُرُوذِهِ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: ٧٥] . ولا شك أن هذه الصفات توجد أكثر ما توجد في

رهبانهم وعبادهم . فإطلاق القول بإهدار شهادة ألف من الرهبان ، هو قول مبالغ فيه جداً .

والوجه الثالث والحاسم من وجوه المبالغة في قول المقرئ ~ ، هو أنه أهدر العمل بالتواتر . فشهادة ألف من الرهبان تواتر لا شك فيه . إذ ليس من شروط التواتر الإسلام ولا العدالة . قال ابن القيم وهو يبين طرق إثبات الأحكام القضائية : « الطريق العشرون : الحكم بالتواتر ، وإن لم يكن المخبرون عدولا ولا مسلمين . فإذا تواتر الشيء عنده — أي القاضي — وتضافرت به الأخبار ، حَكَمَ بموجبه . ولم يحتج إلى شاهدين عدلين . بل بينة التواتر أقوى من الشاهدين بكثير ، فإنه يفيد العلم . والشاهدان غايتها أن يفيدا ظنا غالبا » ^(١) .

ونقل عن ابن تيمية قوله : « القاضي إذا حصل له العلم بشهادة الشهود ، لم يحتج إلى تزكية . والتواتر يحصل بخبر الكفار والفساق والصبيان . وبيان الحق به أعظم من بيانه بنصاب الشهادة » ^(٢) .

وهكذا يظهر جليا أن إبطال شهادة ألف من الرهبان هو إهدار لشيء معتبر في قيمته الإثباتية ، ولا يسع منصفاً أن يهدر هذه الشهادة ولا عُشرها ، ولا نصف عُشرها . وكما لا يصح الاعتماد على ظن بلا دليل معتبر ، ولا يصح الترجيح والتغليب إلا بأمرة صحيحة ومرجع حقيقي ، فكذلك لا ينبغي إهدار شيء له وزنه وقيمته .



(١) الطرق الحكمية ١٩٦ .

(٢) نفسه ١٩٧ .

الضابط الرابعة

أن يكون الدليل مكافئاً للمسألة

جواز العمل بالظنون والأدلة الراجحة غير القطعية ، لا يعني أن أي دليل ظني راجح يمكن العمل به في أي مسألة من هذه المسائل ، مهما كانت درجة رجحانه . بل الأمر يختلف من مسألة لأخرى . فكلما زادت أهمية المسألة وخطورتها ، لزم فيها التشدد وطلب أقوى الأدلة وأصحها وأرجحها . وكلما خفت أهمية المسألة وخطورتها ، جاز بناؤها وتقرير حكمها على مطلق الرجحان في دليلها .

وهذا الترتيب في التعامل مع الأدلة الظنية يقوم على أساس التسليم بتفاوت الأهمية بين الأحكام الشرعية . وهي قضية في غاية الوضوح لمن عرف الشريعة وتدبر سلّم أحكامها . ومن هذا المنطلق قسم العلماء المأمورات الشرعية إلى واجبات ومندوبات . وقسموا المنهيات إلى محرمات ومكروهات .

بل إننا نجد في النصوص الشرعية واصطلاحات العلماء مراتب كثيرة أخرى .

ف نجد في جانب المأمورات : الأركان ، والفرائض ، والواجبات ، والسنن المؤكدة ، والمستحبات ، والرغائب ، والفضائل ، ونجد في المنهيات : الموبقات ، وأكبر الكبائر ، والصغائر ، واللمم ، وغيرها .

ثم نجد بصفة عامة — أن جانب المنهيات أخطر شأنًا من جانب المأمورات ، وخاصة منه ما يدخل دائرة التحريم . ولهذا اعتنى القرآن الكريم بضبط التحريم والمحرمات عناية زائدة ، وشدد النكير والتحذير لمن يسارعون فيه ويستخفون بأمره .

ومن المفيد جداً أن نستحضر بعض الآيات في الموضوع . لنستخلص منها توجيه مسألتنا وليكون واضحاً في الأذهان دلالتها في المسألة .

قال الله ﷻ : ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَّا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا

يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ [المائدة:

. [٨٨، ٨٧]

وقال : ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾ ، ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ ﴾

[الأنعام: ١٤٠ - ١٥١]

وقال سبحانه : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفَعِّرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَفْلِحُونَ ﴾ .

[النحل: ١١٤ - ١١٦]

وقال أيضاً : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ كَذَلِكَ نَفْصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٢، ٣٣] .

وواضح من الآيات التحذير والوعيد على تحريم ما أحل الله بغير دليل جازم من الله تعالى ، وأنه لا شيء أحوج إلى الدليل الثابت الصريح من الحكم بالتحريم .

ومن هنا ندرك لماذا كان العلماء من السلف خاصة ، يتورعون عن إطلاق لفظ التحريم على ما لم يثبت تحريمه بكيفية صريحة واضحة ، فإذا وجدوا دليلاً على التحريم ، لكنه غير صريح أو غير جازم أو في ثبوته شيء من النزاع والاحتمال ، آثروا التعبير بغير لفظ التحريم ، كقولهم : مكروه ، وأكرهه ، ولا أحبه ، وأرى تركه ، مثال

ذلك قول الشافعي في اللعب بالشطرنج : « إنه هُوُ شُبُه الباطل ، أكرهه ولا يتبين لي تحريمه » ^(١) .

ومعلوم أن الحنفية لا يطلقون التحريم إلا على ما كان دليل تحريمه قطعياً . فإذا كان التحريم ظنياً سموه المكروه تحريماً . فدليل الكراهية التحريمية أدنى ثبوتاً من دليل التحريم .

فالتحريم الصريح حكم خطير الشأن كما تبين من خلال الآيات المتقدمة ، فلا يجوز التساهل في الإقدام عليه ، لأن في ذلك استهانة بحق الله تعالى أولاً ، ثم بحق العباد ، حيث أن التحريم يحجر عليهم في تصرفاتهم ، ويضيق عليهم في حقوقهم وأرزاقهم وفيما سخره الله لهم . وهذا بخلاف الحكم بالكراهية ، فهو ليس باتاً في المنع ، وليس فيه تأثيم مؤكد .

وعلى هذا المنوال — ولو بدرجة أقل — يأتي الحكم بالوجوب أو بالندب ، فالندب قد يُحكم به بناء على أدلة لا يثبت بمثلها الوجوب ، بحيث يقع التشدد في نوع الدليل ودرجة دلالاته فيما يتعلق بالوجوب أكثر مما يقع مع دليل الندب . ذلك أن الإيجاب فيه تحكم وإلزام ، وفيه تأثيم للتارك . وليس هذا في الندب . فتعين أن ينبنى الإيجاب على أدلة أقوى ثبوتاً ودلالة مما قد يكفي للحكم بالندب .

وعلى هذا السِّلْم أيضاً يأتي تساهل العلماء في شأن أحاديث الفضائل والترغيب والترهيب والسَّيَر والمغازي .

قال الخطيب البغدادي : « وقد ورد عن غير واحد من السلف أنه لا يجوز حمل الأحاديث المتعلقة بالتحليل والتحريم إلا عمن كان بريئاً من التهمة ، بعيداً من الظنة ، وأما أحاديث الترغيب والمواعظ ونحو ذلك ، فإنه يجوز كتبها عن سائر المشايخ » ^(٢) .

(١) عن إعلام الموقعين ١/ ٤٢ .

(٢) الكفاية ١٣٣ .

وقد رَوَى أقوالاً بهذا المعنى عن عدد من العلماء ، منهم أحمد بن حنبل الذي يقول :
 « إذا روينَا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد .
 وإذا روينَا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه ، تساهلنا في
 الأسانيد » ^(١) .

وقد وضعوا لهذا التساهل حدوداً وقيوداً تجعله لا ينزل في غالب الأحيان بالمرويات
 إلى درجة مرجوحة أو ساقطة ، على الأقل من حيث مضمونها ، وبهذا يبقى التساهل
 نوعياً من جهة ، وموقوفاً عند حد أدنى من احتمال الصحة من جهة ثانية . ولا ينكر أن
 تجاوزت كثيرة وقعت لهذه الحدود والقيود ، حتى راجت روايات واهية ومنكرة . ولكن
 هذه التجاوزات لا تشكل هدماً للقواعد والضوابط ، بل يبقى خروجها عن هذه القواعد
 والضوابط حجة عليها وعلى الواقعين فيها ، حجة على قصورهم وخطئهم . ومادامت
 الموازين منصوبة معروفة فليقل من شاء ما شاء : ﴿ ذَلِك قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ ﴾ .

[التوبة: ٣٠]

المهم أن استقراءنا لأدلة الشرع ، ولتعامل العلماء مع الأدلة الشرعية ، يكشف لنا أن
 العمل بالظنيات لا يجري على تساو وتمائل فيما يقبل دليلاً ويسلم به ، بل يقع التشدد
 والتساهل في مدى قوة الظن ، تبعاً لنوع المسألة ومنزلتها وخطورتها .

وقد يُعترض على هذا بما روي عن الإمام مالك ، حيث سئل عن مسألة فقال : لا
 أدري .

فقال له السائل : إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير — وكان السائل
 ذا قدر — فغضب مالك وقال : مسألة خفيفة سهلة ؟! ليس في العلم شيء خفيف . أما
 سمعت قول الله تعالى : ﴿ إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا نَقِيلاً ﴾ ؟ فالعلم كله ثقیل ، بخاصة ما يسأل
 عنه يوم القيامة ^(٢) .

(١) نفسه ١٣٤ .

(٢) ترتيب المدارك للقاضي عياض ١/ ١٨٤ - ١٨٥ .

هذا الموقف الجليل للإمام مالك رحمه الله ، ليس فيه بالضرورة ما يعترض به على ما قدمته من أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت في مراتبها ومدى خطورتها ، وأن قوة الدليل تشترط وتطلب بقدر خطورة المسألة ومرتبة حكمها .

والحق ما قاله الحق سبحانه : ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ [المزمل: ٥] ، وقوله : ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَشَعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [الحشر: ٢١] .

وصدق الإمام مالك في قوله : ليس في العلم شيء خفيف ، والعلم كله ثقیل ، وبخاصة ما يُسأل عنه يوم القيامة .

ولكن هذا لا ينفي كون قضايا الدين وأحكامه ، بعضها أثقل من بعض ، وبعضها أخطر شأنًا من بعض . بل حتى المفاضلة بين سور القرآن وآياته ، من حيث القضايا والأحكام الواردة فيها ، ثابتة في عدة أحاديث صحيحة لا غبار عليها ^(١) .

ولكن هذا التفاوت لا يسمح بالاستخفاف بشيء من الدين ، حتى يقول فيه القائل ببادئ الرأي ، وبأول خاطر . وليس في الدين شيء يجوز القول فيه بتسرع ولا مبالاة . وليس في الدين شيء يقال بلا دليل ، وبلا نظر في الدليل ، وبلا تروؤ في المسألة ، وليس في الدين شيء يقال تحت الضغط والاستعجال .

ومن هنا أراد الإمام مالك أن يردع هذا السائل عن جهله واستخفافه بالعلم والعلماء ، ولا تخفى دلالة التنصيص في الرواية على أن السائل « كان ذا قدر » ، وأنه كان يتكلم

(١) من ذلك ما جاء في صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب : « أتدرى أي آية في كتاب الله معك أعظم؟ » ، قال : قلت : الله ورسوله أعلم ، قال : « يا أبا المنذر ، أتدرى أي آية من كتاب الله أعظم؟ » ، قال : قلت : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ ، قال : فضرب في صدري وقال : « ليهنك العلم أبا المنذر » ، وفي الصحيح أيضًا أن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن .

وقال ابن تيمية : « والقول بأن كلام الله بعضه أفضل من بعض ، هو القول المأثور عن السلف ، وهو الذي عليه أئمة الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم ، واشتهر القول بإنكار تفاضله بعد المتين لما أظهرت الجهمية القول بأن القرآن مخلوق . واتفق أئمة السنة وجماهير الأمة على إنكار ذلك ورده عليهم » (مجموع الفتاوى: ١٧ / ١٣ و ٥٣) .

باسم الأمير ويطلب الجواب للأمير . فقد اعتاد كثير من الأمراء أن يتعاملوا مع العلماء كما يتعاملون مع أعوانهم وخدمهم .

فهذا هو المقام والسياق الذي جاء فيه جواب الإمام مالك : مقام رجل ذي جاه ، يستخف ويستسهل الإفتاء في الدين : (إنها مسألة خفيفة سهلة) ، ويضغط على العالم الإمام باسم الأمير : (وإنما أردت أن أعلم بها الأمير) . فجاء جواب الإمام ليضع الأمور في نصابها ، ويضع كل واحد في موضعه .

أما أن قضايا الدين وأحكامه تتفاوت وزناً وخطورة ، فأمر لا يسع أحداً إنكاره . وتبعاً لهذا الترتيب يأتي مقدار التشدد في قوة الدليل ، وفي درجة الظنية التي يفيدها .

ومن أحكام الشريعة التي لا يمكن إنكار كونها تحظى بأهمية خاصة ، ولها خطورة بالغة ، ما يعرف باسم الحدود ، واعتباراً لهذه الأهمية والخطورة ، جاء تشدد الشرع في تقرير أحكامها ، وإثبات وقوعها ، فمن حيث تقرير الأحكام ، نجد أن أحكام الحدود من زنى ، وقذف ، وحرابة ، وسرقة ، وسكر وقد وردت فيها أدلة قطعية ثبوتاً ودلالة ، أو أدلة في حكم القطع ، كالحديث المشهور المتلقى بالقبول مع قطعية دلالاته .

فجلد الزاني ثابت بالقرآن ، وكذلك عقوبة القذف ، والسرقة والحرابة .

وأما رجم الزاني المحصن ، فهو ثابت بالسنة المتواترة والإجماع . وكذلك جلد السكران . وأمام هذه القوة في الثبوت لا يبقى تأثير لبعض المخالفات الشاذة ، كإنكار الخوارج للرجم .

قال السرخسي : « خبر الرجم اتفق عليه العلماء من الصدر الأول والثاني ، وإنما خالف فيه الخوارج . وخلافهم لا يكون قدحاً في الإجماع »^(١) .

وقد ذكر العلامة الشوكاني ما يحكى عن بعض المعتزلة — كالنظام وأصحابه — من إنكار عقوبة الرجم ، ثم قال : « ولا مستند لهم إلا أنه لم يذكر في القرآن ، وهذا باطل ، فإنه قد

(١) أصول السرخسي ٢٩٣/١ .

ثبت بالسنة المتواترة المجمع عليها ...» ^(١).

والحاصل عندي أن جميع الحدود ثابتة في أصلها ، وفي عقوباتها ، بأدلة قطعية . وهذا يتكافأ مع خطورتها وآثارها الحسية والمعنوية ، فإن التهمة بها شنيعة ، وعقوباتها شديدة . يقول العلامة الشوكاني : « ولا شك أن إقامة الحد إضرار بمن لا يجوز الإضرار به ، وهو قبيح عقلا وشرعا . فلا يجوز منه إلا ما أجازته الشارع ، كالحدود والقصاص وما أشبه ذلك ، بعد حصول اليقين . لأن مجرد الحُدس والتهمة والشك مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم المسلم وإضراره بلا خلاف » ^(٢).

وإذا كانت الحدود كلها قد ثبتت بأدلة قاطعة ، فإن النقاش الدائر عند بعض الأصوليين حول قبول خبر الواحد في إثبات ما يسقط بالشبهة (وهي الحدود والقصاص) ، يبقى نقاشا غير ذي موضوع من الناحية التطبيقية . ولكنه مع ذلك له قيمة منهجية تأصيلية ، حيث إنه يؤكد القاعدة التي نحن فيها ، وهي أن الدليل يجب أن يكون مكافئاً للمسألة ، وأنه كلما زادت أهمية أمر ما وخطورته ، احتيج فيه إلى أقوى الأدلة وأبعدها عن الشبهات ، وأسلمها من الطعون والمعارضات . فمن هنا ذهب بعض العلماء إلى أن خبر الواحد لا يقبل فيما يسقط بالشبهة .

قال أبو الحسين البصري : « وحكى قاضي القضاة ~ عن الشيخ أبي عبد الله ~ ، أنه كان يمنع من قبول خبر الواحد فيما يتنفي بالشبه » ويقبل خبر الواحد في إسقاط الحدود ، ولا يقبله في إثباتها » ^(٣).

وأبو عبد الله المحكي عنه ، هو - فيما يبدو - أبو عبد الله البصري ، الذي سبق ذكره ، وهو الملقب بجعل . وما يؤكد هذا ، أن ابن القيم نسب إليه هذا القول ، وسماه بكامل اسمه أبي عبد الله البصري ^(٤).

(١) نيل الأوطار ٧/ ٩١.

(٢) نفسه ١٠٤.

(٣) المعتمد ٢/ ٩٦.

(٤) انظر : مختصر الصواعق المرسله ٢/ ٤٣٦.

ومما يؤكد هذا أيضًا كونه حنفياً في مذهبه الفقهي . والحنفية هم الأكثر اهتماماً بهذه القضية . ومن أئمتهم أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠) ، وهو ممن يمنع قبول خبر الواحد فيما يندرى بالشبهة . وهو متقدم قليلاً عن أبي عبد الله البصري (ت ٣٦٩) .

وقد ذكر السرخسي وجهة نظر الكرخي ومن قال بقوله ، وأورد استدلالهم على ما ذهبوا إليه وهو : « أن في اتصال خبر الواحد بمن يكون قوله حجة موجبة للعلم ، شبهة . وما يندرى بالشبهات لا يجوز إثباته بها في شبهة . ألا ترى أنه لا يجوز إثباته بالقياس » ^(١) . ولا أرى حاجة للإطالة في مناقشة هذا الفرع من فروع المسألة ، مادام قد تبين أنه ليس هناك حد من الحدود ثبت بخبر الواحد وحده .

وأنقل من إثبات الحكم العام لعقوبات الحدود ، إلى الإثبات القضائي لنوازل الحدود . وفيه أيضًا نجد اطراد القاعدة ، أعني طلب الدليل المكافئ في قوته لنوع القضية وخطورتها .

يتمثل هذا في عدة أحكام يختص بها إثبات الحدود وما شاكلها كالقصاص ، عن سائر الإثباتات القضائية الأخرى . من ذلك القاعدة المعروفة ، (ادرؤوا الحدود بالشبهات) . وهذه القاعدة وردت بها أحاديث مرفوعة وأخرى موقوفة ، بالإضافة إلى جريان العمل بها عند عامة الفقهاء والقضاة ، مما يجعلها قاعدة مسلمة . وهذا يعنى أن إثبات وقائع الحدود يتطلب من القوة والسلامة ما لا يتطلبه غيره . وما ذلك إلا لما يترتب عن الحدود من أضرار فادحة بالمتهم ، في بدنه وفي سمعته . ومثل هذا يقال في إثبات ما يستوجب القصاص ، وإن كانت الحدود أشنع من الناحية المعنوية .

وتتجلى خصوصية إثبات دعاوى الحدود والقصاص عن غيرها ، أكثر ما تتجلى ، عند مقارنة إثباتها مع إثبات الدعاوى المالية .

ففي إثبات الحدود والدماء ، لا يقبل إلا شاهدان اثنان ، وأربعة شهود في الزنى . وفي المال وما يقصد به المال من الدعاوى ، يقبل شاهد واحد مع يمين المدعي ، عند جمهور العلماء .

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٣٤.

وفي الحدود والدماء ، تسقط الدعوى بانعدام البينة وإنكار المتهم ، أما في الأموال ، فيمكن أن يحكم على المدعى عليه بمجرد نكوله كما عند الحنفية . أو بنكوله ويمين المدعي ، كما هو قول المالكية والشافعية والإمام أحمد .

وقال الشافعية : يندب تغليظ اليمين^(١) فيما ليس بهال - أي في الحدود والدماء خاصة - وأيضًا في المال الكثير الذي يبلغ نصاب الزكاة . وهذا أيضًا من باب التشدد بقدر أهمية المسألة . ففي المال القليل لا تغلظ الأيمان . وفي المال الكثير تغلظ .

وإذا كان الشرع قد تشدد - ومن ورائه تشدد العلماء - في إثبات الحدود والدماء أكثر من غيرها ، فإننا نجد في دائرة الحدود نفسها تفاوتًا في التشدد وتغليظ الإثبات . وأعني بصفة خاصة اختلاف حد الزنى عن غيره من الحدود ، قال ابن رشد : « والظاهر من الشرع قصده إلى التوثق في ثبوت هذا الحد أكثر منه في سائر الحدود »^(٢) .

فالمطلوب في إثبات الزنى ، دون غيره ، أربعة شهود ، يشهدون جميعهم بمعاينة الزنى بكيفية لا يتطرق إليها الشك والاحتمال . فإذا شهد الزنى ثلاثة ، أو شهد به أربعة ثم تراجع أحدهم أو تردد ، أقيم حد القذف على الثلاثة . ويقام على الاثنين والواحد من باب أولى .

وحتى في حالة الاعتراف بالزنى - والاعتراف سيد الأدلة كما يقولون - فإن الشرع يدعو إلى التشدد والتثبت ، وهذا ما تهدي إليه سنة رسول الله ﷺ .

فعندما جاءه ماعز بن مالك رضي الله عنه مقررًا على نفسه بالزنى ، رده ﷺ مرارًا ، حتى بلغ مجيئه واعترافه أربع مرات . وبعد ذلك قال له : « أبك جنون؟ » قال : لا ، قال : « فهل أحصنت؟ » قال : نعم . فقال النبي ﷺ : « اذهبوا به فارجموه »^(٣) .

(١) تغليظ اليمين: أي الزيادة في ألفاظها لما من شأنه أن يحمل الحالف على الصدق ويزجره عن الكذب ، كأن يقول : بالله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة. أو: بالله الذي يعلم السر في السموات والأرض.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٤٤٠ .

(٣) الحديث مروي في الصحيحين وغيرهما.

وما فعله النبي ﷺ مع ماعز كرهه مع الغامدية > ، فكان الصحابة يتحدثون أن الغامدية وماعز بن مالك ، لو لم يرجعا بعد اعترافهما الثالث لم يطلبهما ولم يرحمهما^(١) .

وقد رويت أشكال أخرى من تثبته ﷺ في شأن المقرين بالزنى ، مثل التأكد من أن المقر سليم العقل ، وأنه ليس في حالة سكر ، ومثل سماع الألفاظ الصريحة في الزنى ، المستعملة عند الناس .

وكل هذا يشير إلى أنه ﷺ كان يقصد أن يقيم حد الزنى على أساس اليقين أو ما هو في حكم اليقين . ولم يرد في الشرع احتياط واستيقان مثل هذا الذي ورد في إثبات الزنى . وما ذلك إلا لخطورة تهمة الزنى وانعكاساتها على المتهم وغيره . فالزنى أولاً فاحشة شنيعة مهينة من الناحية الخلقية . والزنى قد يترتب عنه الرجم ، وهو أشد عقوبة دنيوية على الإطلاق . والزنى قد يترتب عنه تحطيم أسرة أو أسرتين . والزنى يترتب عنه الشك في الأنساب ، وكل هذا يفسر لنا التشدد البالغ في إثبات الزنى ، أكثر مما وقع في أي جريمة أخرى في الشريعة الإسلامية . وهذا يؤكد لنا أن قوة الدليل تطلب بقدر خطورة المسألة وما يترتب عنها من آثار .

وبهذا الميزان نفسه نفهم لماذا تساهل الشارع ، وتساهل الفقهاء ، في بعض الإثباتات المتعلقة بالعبادات والمعاملات .

ففي العبادات نجد مثلاً تساهلاً واضحاً في إثبات أسبابها وبعض شروطها . ففي إثبات دخول وقت الصلاة ، يكفي الإنسان بسماع الأذان . فإذا سمع الأذان في وقته تقريباً . فصلّى ، صحت صلاته ، مع أنه قد لا يدري من الذي أذن ، وهل هو عدل أو غير عدل ، وهل دخل الوقت فعلاً أم أنه خطأ ، وهل هو صادق في أذانه أو هو مازح أو مستهتر . فكل هذه الاحتمالات يكفي في دفعها قرينة اقتراب وقت الصلاة وظنّ حلوله . وهذا التساهل وراءه أن احتمال أدائه للصلاة قبيل وقتها ، بدون قصد منه ، واعتماداً على سماعه أذاناً ، أمر لا ضرر فيه . فهو مغتفر معفو عنه .

(١) رواه أبو داود عن أبي هريرة ؓ .

ثم إن أمامه فرصا للاستدراك ، إن تأكد أنه فعلاً صلى قبل الوقت .

وكذلك إذا وجد ماء لا يدري أطاهر هو أم لا ، فإنه يمكن الاعتماد على خبر أي كان ، عدلاً أو غير عدل ، مع ظاهر حال الماء . بل إنه إذا لم يجد من يخبره اكتفى بظنه ، فيكفي أنه رجحت في ظنه طهارته بناء على ظاهر الأمر .

ومن هذا القليل أيضاً ، ما ثبت من سنة النبي ﷺ في صوم رمضان بناء على رؤية فرد واحد . فقد صام برؤية عبد الله بن عمر { ، وأمر الناس بالصيام ^(١) .

بل إنه ﷺ صام بناء على شهادة أعرابي ، فعن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : إني رأيت الهلال — يعني رمضان — فقال : « أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ » قال : نعم ، قال : « أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ » ، قال : نعم ، قال : يا بلال : « أذن في الناس فليصوموا غداً » ^(٢) .

وبمقتضى هذين الحديثين قال عدد من العلماء : إن الصوم يثبت برواية شخص واحد . وفي هذا تساهل لا يخفى . وهو تساهل يرجع — والله أعلم — إلى أن ما يترتب عليه ليس فيه ضرر ولا خطر . فكل ما في الأمر أن الناس قد يصومون يوماً لا يلزمهم صومه . فيكونون كالذي أعاد صلاة لا يلزمه إعادتها ، وقال له النبي ﷺ : « لك الأجر » مرتين ^(٣) .

وهذا بخلاف رؤية هلال شوال ، فإنها تضع حداً لفريضة عظمى في الدين . والخطأ فيها ينتج عنه انتهاك حرمة رمضان . ولهذا وقع الإجماع ، أو ما يشبه الإجماع على أن هلال شوال لا يثبت برؤية شخص واحد ، ولو كان عدلاً . قال النووي : « وأما النظر ، فلا يجوز شهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء ، إلا أبا ثور فجوزه بعدل » ^(٤) .

(١) رواه أبو داود والدارقطني ، والدارمي وابن حبان والحاكم والبيهقي (منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤/ ١٨٦-١٨٧) .

(٢) رواه الخمسة إلا أحمد ، ورواه أيضاً ابن حبان والدارقطني والبيهقي والحاكم (المرجع السابق) .

(٣) من حديث رواه أبو داود في كتاب الطهارة ، عن أبي سعيد الخدري .

(٤) شرح صحيح مسلم ٧/ ١٩٠ .

ومن الاعتبارات المؤثرة في قوة الدليل المطلوب : وجود منازعة ومعارضة في المسألة أو عدم وجودها . فإذا لم يكن في المسألة منازع ولا معارض ، أمكن الاكتفاء بأدنى درجات الرجحان في دليلها . فإذا وجدت المنازعة ، كان لابد من الدليل الذي يرفع المنازعة ويبطل المعارضة ، ويبقى راجحاً بعد ذلك . أي أن تكون قوته أرجح في الميزان من قوة ما يُعتمد في المنازعة والمعارضة ، فمن ادعى ملكية شيء لا ينازعه فيه أحد ، كانت دعواه كافية في الاعتراف له بملكيته إياه . فإذا كان الادعاء مصحوباً بالمنازعة ، أصبح مطالباً ببينة على دعواه . وهكذا من روى خبراً .

وهذا هو السر في كون الشرع قد اشترط العدد في الشهادة دون الرواية . وذلك أن الشهادات لا تكون إلا في مواطن الخصومات والنزاعات . بخلاف الرواية - وخاصة رواية الحديث - فإن الأصل فيها الأمانة والورع ، فلا يكاد يُتصور مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ، يكذب على الله ورسوله ، أو يستخف بالأمر ويلقى الكلام على عواهنه . وهكذا تضيق احتمالات الكذب والغلط في روايات العدول الضابطين ، حتى تصبح مجرد استثناءات وفلتات . ولهذا فرواية الواحد العدل مقبولة حتى يثبت العكس ، أو يوجد لها معارض قوي .

أما في الخصومات بين الناس ، فإن كل ما يدعيه أحد الخصمين ينازع فيه الآخر ، فيصير محل شك . بالإضافة إلى أن كل إدعاء ضد أحد ، فهو معارض بحكم الأصل الذي هو براءة الذمة .

وهكذا فإن مدعي شيء على غيره يواجه أمرين : الأول هو البراءة الأصلية ، والثاني إنكار خصمه وقوله المعاكس له ، فإذا جعلنا الإنكار مقابل الدعوى ، وجعلنا البراءة الأصلية ، مقابل شاهد واحد للمدعي ، لم يقع رجحان الدعوى ، ولهذا كان لابد من شاهدين اثنين . وفي بعض الحالات ، وبصفة استثنائية ، يكتفي بشاهد واحد ويمين المدعي .

يقول جلال الدين الخبازي : « والشهادة إنما اختصت بالعدد ، لأن الدعوى يعارضها الإنكار ، فإذا أتى بشاهد فقد ترجّح جانب الصدق . لكن عارضه شهادة الأصل ، فإن

الذمم في الأصل خلقت بريئة وعن الحقوق عرية . فلا بد من شاهد آخر ليكون شغلها بحجة قوية ^(١) .

وقبل جلال الدين الخبازي (وهو حنفي من القرن السابع) ، نجد حنفياً آخر يحلل ويبين سبب اشتراط العدد في الشهادة ، وهو أبو بكر السرخسي ، حيث يقول : « ولأن الخصومات إنما تقع باعتبار الهمم المختلفة للناس . والمصير إلى التزوير والاشتغال بالحيل والأباطيل فيها ظاهر . فجعلها (أي الشهادة) الشرع حجة بشرط زيادة العدد وتعيين لفظ الشهادة ، تقليلًا لمعنى الحيل والتزوير فيها » ^(٢) .

وعلى هذا الأساس — أعني طلب قوة أكثر في الدليل عند وجود المنازعة — فإن الأحكام والدعاوى العلمية نفسها ، إذا كان فيها نزاع معتبر ، تحتاج إلى أدلة أكثر وأقوى مما لو لم يقع فيها نزاع ولا معارضة . ومن هنا فإن القياس مثلاً قد يكفي في مسألة وقد لا يكفي في أخرى . وكذلك خبر الواحد ، وكذلك سائر الأدلة الظنية ، وخصوصاً تلك التي يكون رجحانها ضعيفاً . فإننا عند وقوع المنازعة والمعارضة . نحتاج أن نضم إلى الخبر أقوال الصحابة مثلاً ، ونحتاج أن نضم إلى القياس الاحتجاج بالمصلحة ... وهكذا . فإذا وجد الدليل في طريقه منازعة ، ولم يجد ما يقويه ويشد من عضده ، فربما سقطت حجته . ومن هنا قالوا : الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال .

وهذا يظهر لنا جانباً مهماً في فائدة الخلاف العلمي ، حيث إنه يحمل على تمحيص الأحكام والأدلة ، وامتحانها أمام كل ما يعارضها ويشير النزاع فيها ﴿ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُ فِي الْأَرْضِ ﴾ [الرعد: ١٧] .

وهذا يقودنا إلى ضابط آخر من ضوابط التقريب والتغليب ، فلنتقل إليه .



(١) المغني في أصول الفقه ١٩٥، ١٩٦ .

(٢) أصول السرخسي ١/ ٣٣٤ .

الضابط الخامس

«ألا يعارضه ما هو أقوى منه»

العمل بالتقريب والتغليب ، إذا اجتاز الضوابط والقيود السابقة ، يبقى عليه أن يسلم من وجود معارض له أقوى منه وأولى بالاعتبار ، فإن وجد هذا المعارض الأقوى ، كان العمل عليه ، وبطل ذلك التغليب أو التقريب ، ولم يصح الأخذ به .

والمعارض إما أن يكون يقيناً ، وإما أن يكون ظناً أقوى أو تقريباً أقرب ، وفي الحالتين يسقط اعتبار ما دونه ، ويقدم في العمل اليقين والظن الأقوى والتقريب الذي هو أقرب .

وهذه قاعدة لا خلاف فيها ولا غبار عليها من الناحية النظرية ، وإنما يقع فيها التجاوز والمخالفة عند التطبيق . ويقع ذلك إما بسبب الاختلاف في تقدير الأقوى والأضعف ، وإما غفلةً ، وإما جهلاً . وقد يقع تعصباً لمذهب أو انتصاراً لرأى ، أو لغرض في النفس . ولهذا ما فتن العلماء يؤكدون على هذا الضابط ، وينكرون على من خالفه ، ويردونه إليه .

ويرجع هذا الضابط إلى أساس واحد ، هو بطلان الأضعف بالأقوى ، كما هو مشار إليه في العنوان أعلاه . ولكن يمكن تقسيمه إلى شطرين ، تبعاً لانقسام المعارض الأقوى إلى ما هو يقين ، وما ليس بيقين . وعلى هذا التقسيم أسير .

فأما سقوط الأحكام الظنية والتقريبية بثبوت اليقين على خلافها ، فأمر في غاية البدهة والوضوح . قال أبو عبد الله المقرئ : « العلم ^(١) ينقض الظن لأنه أصل ، وإنما جاز الظن عند تعذره . فإذا وجد على خلافه بطل » ^(٢) .

ويؤكد الخطيب البغدادي هذه القاعدة من خلال مجال معين ، هو : « باب ذكر ما

(١) المقصود بالعلم هنا: اليقين.

(٢) القاعدة ١٢٥ من قواعده.

يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل» ^(١) ومما قاله تحت هذا الباب : « لا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل ، وحكم القرآن الثابت المحكم ، والسنة المعلومة ، والفعل الجاري مجرى السنة ، وكل دليل مقطوع به » ^(٢) .

فأما منافاة خبر الواحد للعقل ، فالمراد بها منافاة القضايا العقلية القطعية التي لا يبقى فيها مجال للخطأ ولا للاحتمال ، أما ظنون العقل وقياساته الاحتمالية ، فلا اعتبار لها في إبطال الحديث الصحيح ، ولو ادعى أصحابها القطع واليقين ، فإذا كان الحكم العقلي قطعياً حقاً ، فإن خبر الواحد يسقط به إذا تناقض معه ، بل إن هذه المناقضة تعد مقياساً من المقاييس التي يعرف بها الحديث الموضوع ، مثلها في ذلك مثل مناقضة القطعيات الحسية وغيرها من الأمور الثابتة يقيناً .

وأما الخبر المنافي للقرآن الكريم ، أو للسنة المتواترة ، أو لما جرى العمل به إجماعاً منذ العصر الأول ، فهو - عند تعذر الجمع - مردود بلا خلاف ، وهذا أيضاً من علامات الوضع ، أو على الأقل من علامات الغلط المحقق .

وإذا قيل هذا في الحديث ، فمثله يقال من باب أولى في القياس ونحوه من الأدلة الظنية ، ويقال في عامة المسائل الاجتهادية .

فمثلاً : رأينا من قبل أن هلال رمضان تقبل رؤيته من شخص واحد . ولكن إذا أخبرنا مخبر أنه رأى الهلال يوم الثامن والعشرين أو يوم السابع والعشرين ، كان كلامه ساقطاً لا يُلتفت إليه . وكذلك الشأن إذا ثبت بالحساب الفلكي القطعي استحالة الرؤية يوم التاسع والعشرين ، فأخبر مخبر أنه رأى الهلال في ذلك اليوم . فخبر الرؤية هنا يسقط بالمانع القطعي .

ومن القضايا التي أصبح مفروضاً إعادة النظر فيها ، وتصحيح ما راج في كتب الفقه بشأنها ، قضية أقصى مدة للحمل ، فقد رويت عن أئمتنا وفقهائنا أقوال تجعل مدة الحمل

(١) الكفاية ٤٣٢ .

(٢) الكفاية ٤٣٢ .

الشرعي تصل إلى عدة سنين ؛ بحيث تلد المرأة بعد سنتين أو نحوها أو أكثر منها ، من وفاة الزوج أو غيابه ، أو من وقت الطلاق .

قال القرافي — وهو يبحث عن مسوغ لهذه الأقوال : « الفرق الخامس والسبعون والمائة ، بين قاعدة الدائر بين النادر والغالب ، يلحق بالغالب من جنسه ، وبين قاعدة إلحاق الأولاد بالأزواج إلى خمس سنين ، وقيل إلى أربع ، وهو قول الشافعي ~ ، وقيل إلى سبع سنين . وكلها روايات عن مالك . وقال أبو حنيفة رحمته الله : إلى سنتين ... » .

ويعتمد السادة العلماء أصحاب هذه الأقوال ، على جملة آثار وحكايات تتضمن أن الحمل قد يصل إلى كذا وكذا من السنين ، وتذكر حالات بعينها ولد أصحابها ، بعد سنتين أو أربع سنوات ، أو خمس سنوات ، من الحمل ! .

وبناء على هذه الآثار والحكايات اعتبر الفقهاء أن الولادة بعد تسعة أشهر من الحمل ، إنما هي الحالة العادية والغالبة ، وأن هناك حالات استثنائية قد تتجاوز التسعة أشهر بشهور أخرى ، أو حتى بسنوات . فترددوا بين أن يحكموا بالغالب على الكل ، كما هي القاعدة في كثير من المسائل ، وبين أن يراعوا حساسية هذه المسألة وخطورة انعكاسها ، فيفتحوا المجال للاعتراف بشرعية هذه الحالات الاستثنائية ، اعتقاداً منهم أن لها وجوداً حقيقياً على ندرته . فمال أكثرهم إلى رفع التهمة والخرج عن الناس ، ما دامت أخبار وشهادات عديدة تؤكد وجود حالات يمتد فيها الحمل عدة سنين .

وقد شجع الفقهاء على هذا التوجه ما علموه من قصد الشريعة إلى الستر على الأعراض والتضييق ما أمكن على احتمال التهمة بالزنى .

اعتباراً لهذا كله ، ذهب الفقهاء إلى أن المرأة التي تلد بعد مدة طويلة تفوق التسعة أشهر ، وتفوق السنة ، من تاريخ طلاقها ، أو من تاريخ وفاة زوجها ، أو من تاريخ غيابه ، يكون حملها شرعياً منسوباً إلى مطلقها ، أو زوجها المتوفى ، أو الغائب . ثم اختلفوا في الحد الأقصى لذلك على نحو ما ذكره القرافي . وهو قد يصل إلى سبع سنين عند بعضهم كما تقدم ! .

وإذا كان هذا مستغرباً ، فإن الأغرب منه ، أن ينسب القرافي هذه التوسعة في مدة الحمل إلى الشارع ، وإلى الله سبحانه .

قال ~ : « وقوع الزنى في الوجود أكثر وأغلب من تأخر الحمل هذه المدة ، فقدم الشارع ههنا النادر في الغالب . وكان مقتضى تلك القاعدة (يقصد قاعدة الحكم على النادر بالغالب) أن يُجعل زنى لا يلحق بالزوج ، عملاً بالغالب ، لكن الله سبحانه وتعالى شرع لحوقه بالزوج لطفًا بعباده وسترًا عليهم وحفظاً للأنساب ، وسدًا لباب ثبوت الزنى » ^(١) .

فلست أدري أين نص الشارع على هذا ، وأين شرعه الله سبحانه وتعالى؟! الحقيقة أننا إن قلنا : إن الله سبحانه قد أبطل هذا ونص على خلافه لكننا أقوى حجة وأقرب رشدًا . وهذا ما ذهب إليه ابن حزم رحمه الله حيث قال : « ولا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر ، ولا أقل من ستة أشهر ، لقول الله تعالى : ﴿ وَحَمْلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف: ١٥] .

وقال الله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ، فمن ادعى أن حملاً وفصلاً يكون أكثر من ثلاثين شهراً ، فقد قال الباطل والمحال ، ورد كلام الله ﷻ جهاراً » ^(٢) .

وقد استعرض ابن حزم الروايات والحكايات المعتمدة عند القائلين بالحمل لستين وأربع سنين ، إلى سبع سنين ، وبيّن سقوطها وسقوط روايتها ، ثم قال : « قال أبو محمد : وكل هذه أخبار مكذوبة ، راجعة إلى من لا يصدق ، ولا يعرف من هو ، ولا يجوز الحكم في دين الله بمثل هذا » ^(٣) .

وإذا كان لفقهائنا قديماً بعض العذر فيما ذهبوا إليه ، فإننا اليوم أصبحنا أكثر فأكثر على

(١) الفروق ، الفرق ١٧٥ .

(٢) المحلى ٣١٦/٧ .

(٣) المحلى ٣١٧/٧ .

بينه من الأمر . بفضل تقدم الأبحاث والدراسات في هذه القضية — كما في غيرها — وبفضل تقدم وسائل الفحص والكشف والمراقبة .

ومن الأبحاث التي أجريت في الموضوع : أطروحة الدكتورة عائشة فضلي . التي درست فيها مائة حالة ولادة ، فوجدت أن مدد الحمل ، اعتباراً من بداية آخر حيض قبل الحمل^(١) ، تتراوح بين أمد أدنى هو مائتان وخمسون يوماً (أي ثمانية أشهر وعشرة أيام) . وأمد أقصى هو ثلاثمائة يوم وعشرة أيام (أي عشرة أشهر وعشرة أيام) ، ومتوسط هذه المدد هو : (٢٨١.٤٣ يوم) (أي تسعة أشهر وأحد عشر يوماً ونصف يوم) .

ومعلوم أن دراسة مائة حالة حمل لا تكفي لنفي الحالات الشاذة والنادرة ، التي افترضها الفقهاء ، ويعتقدها كثير من الناس إلى اليوم ، والتي يمكن أن تصل في اعتقاد البعض إلى سنوات . غير أن هذه الدراسة ليست سوى واحدة من دراسات وأبحاث لا تحصى ، أجريت في عدد من بلدان العالم . وكلها تصب في دائرة واحدة معينة ، هي دائرة التسعة أشهر وما قاربها زيادة أو نقصا .

وقد اعتمدت الأستاذة الباحثة (وهي طبيبة متخصصة ، وأستاذة بكلية طب الرباط) اعتمدت في بحثها على نتائج أبحاث أخرى ، شملت آلافاً من الحالات المدروسة . منها دراسة اتخذت منطلق الحساب تاريخ الجماع المخصب (وهو جماع وحيد) فتراوحت مدد الحمل بين مائتين واثنين وستين يوماً (ثمانية أشهر ويومين) ومائتين وتسعة وسبعين يوماً (تسعة أشهر وتسعة أيام) .

ومن أهم الدراسات التي ذكرتها ، دراسة واسعة ودقيقة ، كان متوسط الحمل فيها هو مائتان وستة وستون يوماً (تسعة أشهر إلا أربعة أيام) وكانت أقصى مدة حمل فيها — وهذا هو موضوعنا — هي عشرة أشهر^(٢) .

(١) حساب مدة الحمل من بدء الحيض الأخير يعطى زيادة بنحو أسبوعين عن المدة الحقيقية للحمل كما لا يخفى ، لكن الباحثة اعتمدته لسهولة معرفته ، ولانضباطه .

(٢) هذه الإحصاءات كلها تعتمد كون الشهر ثلاثين يوماً . لكن إذا أخذنا الحساب بالشهور القمرية ، فإن بضعة أيام (خمسة أو ستة) ستزاد إلى الشهور المذكورة .

ودقة هذه الدراسة تأتي — بالإضافة إلى سعتها — من كونها اتخذت موعد بدء الحساب هو وقت التبويض لدى المرأة ، الموافق أو المقارب لموعد الجماع المنتج . وهذا الوقت هو الوقت الحقيقي للحمل ^(١) .

ومن الحالات التي يبطل فيها الظن بحصول اليقين ، حالة خرص الشار للزكاة وغيرها .

فإذا خرصت الشار على أحد ، وأدى الزكاة بناء على الخرص ، ثم ضبطت الشار بالكيل أو الوزن فوجدت أكثر مما تقدر بالخرص ، لزمه أن يزكي ما زاد ، لأن الزيادة ثبتت ثبوتاً يقينياً ، فسقط التعويل على الخرص ^(٢) .

ومن القضايا العلمية التي ترد في هذا السياق بعض قضايا النسخ ، وخاصة نسخ ما هو قطعي بما هو ظني ، ومنه نسخ المتواتر بالآحاد . وخلاصة الأمر وصوابه في هذا الموضوع ، هو ما عليه جمهور الأصوليين من أن القطعي لا ينسخه الظني . قال القسطلاني : « نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد هل يجوز أولاً ؟ الأكثرون على المنع ، لأن المقطوع لا يزول بالمظنون » ^(٣) .

وقال الدكتور مصطفى زيد — وهو من درسوا موضوع النسخ دراسة معمقة شاملة — قال : « فإن كان الحكم المنسوخ قطعياً ، وجب أن يكون ناسخه مثله في قطعيته ، ولم يجوز بأي حال أن يكون ظنياً .

وإذا كان المنسوخ ظنياً جاز أن يكون ناسخه مثله في الظنية . لأن الأقوى ينسخ الأضعف ولا عكس » ^(٤) .

ومن أمثلة المظنون الذي يبطل بمعارضة المقطوع به ، ما يعتقده النصاري من صلب

(١) انظر : أطروحة الدكتوراة فضلى بكلية الطب بالرباط برقم ٤٧٨ — سنة ١٩٨٥ La durée moyenne de la grossesse normale (A propos de 100 cas) ص ٥٦ إلى ٦٨ .

(٢) انظر : الكافي لابن عبد البر ١/ ٣٠٧ .

(٣) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١٠/ ٢٨٩ .

(٤) النسخ في القرآن الكريم ١/ ٢٠٣ .

المسيح عيسى ابن مريم ﷺ .

فهم يروون ذلك ، ويتداولونه في كتبهم على نحو مستفيض ، بحيث يمكن أن يعد من قبيل المشهور الذي يفيد ظناً قوياً ، قد يقترب من القطع . ولكن هذا الاعتقاد ، وهذه الرواية المستفيضة عندهم ، باطلان مردودان لوجود معارض مقطوع به ، وهو القرآن الكريم الذي يقول : ﴿ وَمَا قُلُّوهُ وَمَا صَلِّبُوهُ ﴾ [النساء: ١٥٧] .

ومما يدخل في هذا الباب : القاعدة الشهيرة التي تُعدُّ أصلاً كبيراً من أصول الاجتهاد والقضاء والإفتاء .

وهي : اليقين لا يزول بالشك . فكل ما ثبت ثبوتاً قطعياً ، لا يمكن رفعه وإبطاله بما يعرض له من شكوك وظنون ، بل تسقط الشكوك والظنون به . ولهذه القاعدة تطبيقات لا تحصى ، تكفلت بذكرها وبيانها كتب القواعد الفقهية ^(١) .

ومن المسائل التي طبق فيها العلماء قاعدة نقض الظني بالقطعي ، مسألة حكم القاضي ، هل يمكن نقضه أم لا ؟ فبالرغم من كون العلماء يحرسون كثيراً على عدم نقض أحكام القضاء ، حفاظاً على الثقة والنفاذ للأحكام ، وعلى حرمة القاضي وأهليته للاجتهاد والبت ، ولأجل ذلك قالوا : الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد . بالرغم من هذا فإنهم قرروا أن القاضي إذا خالف في حكمه دليلاً قطعياً ، فإن حكمه ينقض ، ويعتبر كأن لم يكن . وقد نظم أحدهم الحالات التي ينقض فيها الحكم فقال :

إذا قضى حاكم يوماً بأربعة فالحكم منتقض من بعد إبرام

خلاف نص وإجماع قاعدة ثم قياس جلي دون إهمام ^(٢)

وهكذا فكل ما يعارض القطعيات ، فلا اعتبار له ، ولا عمل به ، ولو كان في ذاته يفيد ظناً قوياً ، وعليه شواهد ودلائل ، بل يصبح من قبيل قولهم في القاعدة الفقهية « لا عبرة بالظن البين خطؤه » ^(٣) .

(١) انظر على سبيل المثال : الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٠ إلى ٧٦ .

(٢) إيضاح المسالك للونشريسي ١٦١ .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٧ .

وكذلك الشأن في كل ظن — مهما كانت درجته ومصدره — إذا عارضه ظن أقوى منه .

قال أبو الحسين : « الظن القوي مع ظن أضعف منه ، كالعلم مع الظن » ^(١) .

فكما يسقط الظن بتعارضه مع اليقين ، فكذلك يسقط الظن بتعارضه مع ظن أقوى منه . ولهذا قال السرخسي : « الضعيف في معارضة القوي معدوم حكماً » ^(٢) .

وأبدأ في تطبيقات هذا القسم بخبر الآحاد . فإن خبر الواحد العدل الضابط يفيد ظناً قوياً بصحة المخبر به . فالعمل عليه واجب .

ولكن إذا عارضه ما هو أقوى منه — ولو لم يكن يقيناً — فإن الأمر يختلف ، قال ابن القيم : « وفي الرواية إنما يقبل خبر الواحد إذا لم يعارضه أقوى منه » ^(٣) .

ومن هذا الباب جاء الحكم على بعض الأحاديث بالشذوذ . لأن الشذوذ عند علماء الحديث هو مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه . وقد يكون هذا الأوثق واحداً ، وقد يكون أكثر من واحد . فالعبرة بزيادة درجة الوثوق ، التي تزيد قوة الظن بالصحة ، فيحصل رجحان الأقوى وسقوط الأضعف . ولهذا فالحديث الشاذ يعد من الضعيف المردود .

قال الحافظ ابن حجر : « فإن خولف (أي الراوي الثقة) بأرجح منه ، لمزيد ضبط ، أو كثرة عدد ، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات ، فالراجح يقال له المحفوظ ، ومقابله — وهو المرجوح — يقال له : الشاذ » ^(٤) .

ومن هذا المنطلق أيضاً ينظر في المسألة المعروفة عند أهل الحديث بـ (زيادة الثقة) حيث يشترك عدد من الرواة في رواية حديث معين ، لكن أحدهم يتفرد بزيادة لم ترد في روايات الآخرين ، فهل يعد تفرد هذه الزيادة مطعناً في روايته ، وفي زيادته خاصة ، فترفض وترد؟ أم أن زيادته مقبولة مادام ثقة معدلاً؟

(١) المعتمد ٢/ ٦٧٧ .

(٢) أصول السرخسي ٢/ ٢١٣ .

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٩٥ .

(٤) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر ٢٨ .

وقد اختلف العلماء ما بين قبول الزيادة مطلقاً ، وردها مطلقاً ، وبين قبولها في حالات دون غيرها . والذي يعنيني من هذا الخلاف وما يدور حوله من نقاش ، هو تعارض الزيادة ، أو عدم تعارضها مع ما هو أقوى ثبوتاً منها . فإن عارضها ما هو أقوى دخلت في الشذوذ وسقط العمل بها . قال ابن الصلاح : « فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط ، كان ما انفرد به شاذاً مردوداً » ^(١) .

وقال ابن حجر : « واشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل . ولا يتأتى ذلك عن طريق المحدثين الذي يشترطون في الصحيح ألا يكون شاذاً . ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه » ^(٢) .

ومن المسائل التي تندرج في هذا الباب : حالات تعارض الأصل والغالب ، أو تعارض الأصل والظاهر . والمراد بالأصل هنا الحالة الأصلية الأولى التي كان عليها الشيء أو الفعل أو الحكم . فهذه الحالة الأصلية قد تطرأ عليها التحولات أو الخروق . وقد تكثر هذه الخروق المخالفة للأصل حتى تصبح غالبية ، وحتى يصبح ظاهر الأمر هو خلاف الأصل . فمثلاً : إذا اختلف الزوج والزوجة في قبض المهر ، فادعاه الزوج وأنكرته الزوجة . فالأصل عدم القبض ، لأنه الحالة الأولى التي كان عليها الأمر . ولكن إذا كنا في بلد عرفهم المطرّد الجاري عليه العمل هو تسليم الصداق قبل الدخول ، أو عند التعاقد على الزواج ، فإن إدعاء الزوجة بعد مدة من العقد ، أو بعد الدخول ، بأنها لم تقبض مهرها من زوجها يجعل دعواها واقعة بين تعارض الأصل والغالب . فالأصل يؤيدها ، والغالب العرفي يؤيد الزوج المدعي للقبض .

فهذا هو المراد بتعارض الأصل والغالب ، أو الأصل والظاهر . والظاهر قد يراد به الحالة التي أصبحت غالبية على خلاف الأصل ، كما في المثال المذكور ، وفي هذه الحالة يكون الغالب والظاهر بمعنى واحد . وقد يراد به الظاهر الذي يظهر للناس ويرونه ، دون أن يروا ما إن كان باطنه كذلك . وقد يراد به ما دل عليه دليل

(١) علوم الحديث ٧٠.

(٢) نزهة النظر ٢٧.

ظاهري ، كشهادة الشهود ، أو إقرار المقر .

فالحكم بالإقرار ، وبالشهادات ، هو في الغالب حكم بالظاهر لا غير . وقد يصيب وقد يخطئ . ولكن الظهور إذا كان قوياً ، وعليه دلائل قوية ، فإنه يكون في الغالب على وفق الباطن ، أي على وفق الحقيقة . ومن هنا يستمد حجتيه وشرعيته . ومن هنا أيضاً يكون الظاهر والغالب راجعين إلى أساس واحد ، هو أنهما يفيدان الحقيقة غالباً . والإنسان إذا لم يجد وسيلة تمكنه من معرفة الحقيقة دائماً وبلا تخلف ، كان عليه أن يعتمد الوسيلة التي تمكنه من معرفة الحقيقة غالباً . فلهذا كان اعتبار الغالب والظاهر .

غير أن ما نحن فيه ، هو حالة تعارض الغالب أو الظاهر ، مع أصل معروف في المسألة ، فهل نتمسك بالأصل ونتجاهل ظاهر الأمر وغالب الحال ، المعارض له؟ أم نتبع الظاهر والغالب ونعتبر الأصل قد انتقض بهما؟ الحقيقة أن الصواب ليس هو الاختيار المطلق بين اعتماد الأصل والتمسك به ، مع إهدار الغالب والظاهر ، وبين اتباع الظاهر والغالب إذا أصبحا على خلاف الأصل . بل الصواب هو التفصيل والنظر في كل حالة على حدة ، وأساس الاعتبار والإهدار ، هو قوة الظن التي يعطيها كل من الأصل والظاهر .

قال السيوطي — بعد أن ذكر تردد العلماء بين إعمال الأصل وإعمال الظاهر — قال : « والصواب في الضابط ما حرره ابن الصلاح فقال : إذا تعارض أصلان ، أو أصل وظاهر ، وجب النظر في الترجيح ، كما في تعارض الدليلين ، فإن تُرِدَّ في الراجح فهي مسائل القولين ^(١) ، وإن ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف ، وإن ترجح دليل أصل حكم به بلا خلاف » ^(٢) .

المهم عندي أن العمل يجري على الأقوى من الدليلين ، فبالرغم من كون الأصل

(١) أي أن المسائل التي يتنازعها الأصل والظاهر ، وتكون قوة كل منهما مقاربة أو مكافئة للآخرى ، بحيث يتردد الناظر في الترجيح ، فهي التي يكون فيها قولان ، أحدهما يعتمد الظاهر ، والآخر يعتمد الأصل .

(٢) الأشباه والنظائر ٦٤ .

حجة ، فقد يسقط التمسك به لقوة الظاهر ، وبالرغم من كون الغالب حجة في مواضع كثيرة ، فإنه قد لا يقوى قوة الأصل المعارض له ، فيلغى ويهدر ، ويستمر التمسك بالأصل .

ومن الأمثلة التي جرى فيها الخلاف بسبب ميل البعض إلى التمسك بالأصل وتجاهل الغالب ، أو العكس : مسألة الزوجة تعيش مع زوجها سنين ، ثم ترفع الدعوى ضده مدعية أنه لم ينفق عليها طيلة تلك السنين ، مما يوجب في ذمته مبلغا كبيرا . فينكر الزوج دعواها ، ويدعي أنه كان ينفق عليها دائما . وليس لأيٍّ منها بينة على ما يقول . لكن الزوجة معها الأصل ، هو عدم الأداء . والزوج معه الظاهر والغالب .

قال ابن رجب : « إذا ادعت الزوجة بعد طول مقامها مع الزوج أنه لم يوصلها النفقة الواجبة ولا المكسورة ، فقال الأصحاب ^(١) : القول قولها مع يمينها ، لأن الأصل معها ، مع أن العادة تبعد ذلك جدا . واختبار الشيخ تقي الدين الرجوع إلى العادة » ^(٢) .

وإذا كان الشيخ تقي الدين ابن تيمية قد اختار تحكيم العادة ، مما يعني تقديم الغالب على الأصل ، خلافاً للأصحاب ، فإن تلميذه ابن القيم قد مضى في تبني هذا الاختيار والدفاع عنه باستماتة بالغة وعارضة قوية . وذلك في كتابه (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان) حتى اعتبر أنه لا يجوز للقاضي أو الحاكم ، أن يسمع دعوى يكذبها الواقع وينفيها العرف ، ولا يجوز له أن يشجع أصحاب مثل هذه الدعاوى المنكرة ، فلا يحضر المدعى عليه ولا يحلفه .

قال ~ : « كيف يسعُ الحاكم أن يقبل قول المرأة أنها هي التي كانت تنفق على نفسها وتكسو نفسها هذه المدة كلها ، مع شهادة العرف والعادة المطردة بعكسها ، ولا يقبل قول الزوج أنه هو الذي كان ينفق عليها ويكسوها ، مع شهادة العرف والعادة له ، ومشاهدة الجيران وغيرهم له : أنه كل وقت يُدخل إلى بيته الطعام والشراب

(١) يريد الحنابلة.

(٢) القواعد ٣٤٠.

والفاكهة وغير ذلك؟» ^(١).

وذكر أن اعتماد قول الزوجة يجعل الأزواج كلهم في بلاء عظيم ، بحيث يتعين على كل واحد منهم أن يأتي بالشهود كل يوم بكرة وعشيا ، ليشهدهم على قيامه بنفقة زوجته ، حتى لا تقوم ذات يوم تطالبه بنفقة سنين مضت . وهذا هدم للزواج ومقاصده ، وإفساد للحياة الزوجية التي يجب أن تقوم على الألفة والمودة والثقة والمعاشرة بالمعروف .

وبعد أن ذكر أن تحكيم العادة في هذه المسألة ، وإبطال دعوى الزوجة ، هو قول مالك وفقهاء أهل المدينة ، قال : « وقولهم هو الصواب والحق الذي ندين الله به ، ولا نعتقد سواه » ^(٢).

ثم نقل عن أصحاب مالك نظيراً آخر لهذه المسألة ، وهو أن يكون رجل تحت يده دار يتصرف فيها لسنين طويلة بالبناء والهدم والإجارة والسكنى ، وينسبها لنفسه وملكه . ورجل آخر حاضر يرى ويسمع ، ولا يتكلم بشيء ، ولا مانع يمنعه من ذلك ، ثم فجأة يقوم فيدعي أن الدار داره ، وأن له بينة على ملكيته لها .

فعند المالكية : هذه الدعوى لا تسمع أصلاً ، ولا يلتفت إلى بينته المزعومة ، وتُقرُّ الدار بيد حائزها المتصرف فيها .

أما لماذا هذه الاختيار في هذين المثالين ونظائرها؟ وما هو أساسه؟ فهذا ما أريد الوصول إليه ، إذ هو جوهر القضية عندي ، وسر ذلك كما بينه ابن القيم ، هو : « أن الظن المستفاد من هذا الظاهر أقوى بكثير من الظن المستفاد من شاهدين ، أو شاهد وبمين ، أو مجرد نكول ، أو الرد ^(٣) ، والظاهر القوي ، إن لم يُقطع به ، فهو أقرب إلى القطع » ^(٤).

(١) إغاثة اللهفان ٥٦ / ٢.

(٢) إغاثة اللهفان ٥٧ / ٢.

(٣) أي رد اليمين على المدعي بعد نكول المدعى عليه.

(٤) إغاثة اللهفان ٥٩ / ٢.

وهكذا ، فبالرغم من حجية بعض البيانات ، ولزوم العمل شرعاً بمقتضاها ، كالشاهدين ، والشاهد واليمين ، فإنها تسقط وتردُّ ، إذا عارضها ما هو أقوى منها .

ومن هذا القبيل أيضًا : أن تتعارض الاحتمالات والتقديرات ، فيتعين البناء على الاحتمال الأكثر ورودًا ، والأكثر سندًا ، وقد صاغ المقرري هذه المسألة صياغة رياضية فقال ~ : « ما يحصل على تقديرين ^(١) ، أقرب وجودًا مما يحصل على تقدير واحد ، ثم اصعد كذلك » ^(٢) .

ويتضح قصده بالمثال الذي أعطاه ، وهو : إذا شربت الجلالة ^(٣) من الماء ، فهل نعتبر أنها نجّسته أم لا ؟ لنستعرض الاحتمالات الواردة :

- ١- من المحتمل أن تكون لم تتناول نجاسة في ذلك اليوم ، ففمّها طاهر .
 - ٢- من المحتمل أنها استعملتها ، ولكن زالت من فمها بالمرّة ، لسبب أو لآخر .
 - ٣- من المحتمل أن النجاسة كانت بفمها ، ولكنها لم تلاق الماء .
 - ٤- من المحتمل أنها كانت بفمها نجاسة ، وأنها لاقت الماء .
- فالقول بعدم نجاسة الماء ينبني على ثلاثة احتمالات من أربعة ، والقول بنجاسته ينبني على احتمال واحد من أربعة . ومن المنطقي تغليب ثلاثة احتمالات على واحد . فلاحتمال الرابع ضعيف متروك .

وقد سبق أن رأينا كيف أن ابن القيم استعمل هذا المنطق نفسه في تصحيح حجية قول الصحابي ، حيث ذكر ستة احتمالات في قول الصحابي ، يكون صوابًا في خمسة منها ، ويكون خطأ في واحد ^(٤) ، فيسقط الاحتمال الواحد أمام خمسة احتمالات ، إلا أن

(١) أي ما يبنى إمكان حصوله على افتراضين ، أو على احتمالين.

(٢) القاعدة ١٣ .

(٣) الجلالة : الحيوان الذي يأكل النجاسة.

(٤) انظر : إعلام الموقعين ٤ / ١٨٤ .

يثبت بما هو أقوى .

وهذا القانون الاستدلالي ، الذي يمكن تسميته بقانون تغالب الاحتمالات ، نجده كثيرًا في استدلالات الفقهاء والأصوليين . من ذلك أن الشاطبي اعتمد عليه وهو يناقش بعض الأحاديث الواردة في شأن قيام الناس لبعضهم؟

فالشاطبي يرى عدم مشروعية قيام الناس بعضهم لبعض ، لأن هذا العمل لم يكن في السلف ، ولم يكن في الصحابة خاصة « فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم . وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس ، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز أنه لما استُخلف قاموا له في المجلس ، فقال : إن تقوموا نَقُمْ ، وإن تقعدوا نقعد ، وإنما يقوم الناس لرب العالمين » ^(١) .

وبما أن من يقولون بجواز القيام يستدلون ببعض الأحاديث المروية في هذا الشأن فقد تعرض الشاطبي لتلك الأحاديث ، وخاصة منها قيامه ﷺ لجعفر بن أبي طالب ^(٢) ، وقيام الصحابة لسعد بن معاذ ^(٣) . فبين أولًا أن هذين الخبرين مرجوحين بما تقدم ذكره في حال السلف الصالح عمومًا ، وحال الصحابة مع رسول الله خصوصًا . ثم بين أن الخبرين إن تأملنا فيهما ، ولم نقف عند ظاهرهما ، فإن احتمالات عدة ترد في معناهما ومغزاهما .

قال الشاطبي : « فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه ، وقوله : « قوموا لسيديكم » ^(٤) ، إن حملناه

(١) الموافقات ٦٤ / ٣ .

(٢) هذا الخبر مفاده أن جعفر بن أبي طالب ﷺ لما عاد من الحبشة ، وأتى النبي ﷺ ، قام إليه النبي وقبل جبهته (انظر : زاد المعاد ٣ / ٣٣٣) ، وقال محققا الكتاب شعيب وعبد القادر الأرناؤوط : « أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير ص ٧ و ٨ وسنده ضعيف » .

(٣) لما وقع الاتفاق على تحكيم سعد بن معاذ ﷺ في شأن بنى قريظة ، بعث إليه النبي ﷺ إلى المدينة ، فأتى راكبًا على حمار ، فقال النبي ﷺ للأَنْصار : « قوموا إلى سيديكم » والحديث متفق عليه .

(٤) هكذا أورده الشاطبي : « لسيديكم » ، ولفظه في الصحيحين وسنن أبي داود : « إلى سيديكم » .

على ظاهره ، فالأولى خلافه لما تقدم .

وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً :

- ١- أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم .
- ٢- أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له .
- ٣- أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود .
- ٤- أو للإعانة على معنى من المعاني .
- ٥- أو لغير ذلك مما يحتمل ... » .

قال : « وإذا احتمل الموضوع ، طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر » ^(١) .

ومعنى هذا أن الاستدلال بالخبرين على مشروعية قيام الناس لأحدهم ، تعبيراً منهم بالقيام على التعظيم والاحترام ، إنما هو الاستدلال باحتمال واحد تعارضه احتمالات كثيرة تمنع هذا الفهم وهذا الاستدلال . وتأييد الاحتمالات الأخرى بما عرف واستمر عليه العمل في السلف من منع القيام .

وإنما أوردت استدلال الشاطبي هذا لأبين هذه الطريقة في الاستدلال عند علمائنا وهي طريقة « تغالب الاحتمالات » ، بحيث يسقط الاحتمال الذي تعارضه في الكفة الأخرى عدة احتمالات .

وأما ما قصد إليه الشاطبي من إبطال الاستدلال بالخبرين على مشروعية القيام فهو عندي ثابت من وجه آخر أقرب وأقوى ، وهو التمسك بالحديث الصحيح الصريح الذي رواه أبو داود والترمذي (كلاهما في كتاب الأدب) عن أبي مجلز قال : خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر ، فقام ابن عامر وجلس ابن الزبير ، فقال معاوية لابن عامر : اجلس ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من أحب أن يتمثل الرجال له قياماً فليتبوأ مقعده من النار » .

وروى الترمذي (في كتاب الأدب أيضًا) عن أنس رضي الله عنه قال : لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله ﷺ . قال : وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك .

أما خبر القيام لجعفر ، فيكفيه ضعفه . ثم إن معناه واضح جدًا ، وهو القيام للسلام والعناق . وهذا أمر لا يليق به إلا القيام . وهذا القيام مختلف تماما عن القيام المتحدث عنه ، وهو القيام المجرد ، إظهارًا للتبجيل والتعظيم .

وأما خبر سعد بن معاذ ، فلو أن الإمام الشاطبي أورده بلفظه كما هو في الصحيحين وهو « قوموا إلى سيدكم » بحرف إلى ، لارتفع الإشكال واتضح المقصود . فالقيام إليه غير القيام له . وموضوع النزاع هو القيام للشخص لا القيام إليه .

والقيام إلى أحد يعنى القيام عنده ، والذهاب إليه ، كما في قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ [المائدة: ٦] ، ﴿ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ ﴾ [النساء: ١٤٢] .

على أن في سياق القصة ، كما هي في كتب الحديث والسيرة ، ما يفسر هذا القيام وسببه . وذلك أن سعد بن معاذ كان جريحًا مريضًا ، أصيب برمح في ذراعه — في غزوة الخندق — وفي مكان خطير من ذراعه وهو العرق المسمى بالأكحل ، وتسميه العرب عرق الحياة ، لأنه العرق الذي قد تؤدي إصابته إلى الموت . ومعنى هذا أن سعدًا رضي الله عنه لم يكن قادرًا على ركوب دابته ولا على النزول عنها ، خصوصًا وأن الركوب والنزول يحتاجان إلى الاتكاء والإمساك . وقد كان الجرح — لا شك — مؤثرًا على صحته عمومًا . وقد كان النبي ﷺ يعلم ذلك تمامًا . فقد كان يشرف على معالجته وتفقد حالته الصحية بنفسه وبمسجده بالمدينة ، حيث ضرب له خيمة خاصة لهذا الغرض بالمسجد ، كما في الصحيحين .

فهذه هي الحالة التي جاء به عليها من المدينة إلى بني قريظة . وفي هذا الحالة يوضع ويفهم قوله ﷺ : « قوموا إلى سيدكم » .

فالمقام يقتضي القيام إلى هذا الوافد الجليل ، قصد العناية به ، وإنزاله عن مركبه ، والأخذ به إلى مكان جلوسه .

ومما يؤكد هذا — إن كان مازال بحاجة إلى تأكيد — ما جاء في (زاد المعاد) : « فلما انتهى سعد إلى النبي ﷺ قال للصحابه : « قوموا إلى سيدكم » ، فلما أنزلوه قالوا ... » ^(١) .

إذاً فقد قاموا إليه لينزلوه ، وإنما كان هذا العمل من بعض الصحابة فقط ، وذلك حسب الحاجة . فقد يكون قام إليه ثلاثة أو أربعة أو نحو ذلك ، لا أن الصحابة جميعاً قد تمثلوا قياماً له . فهذا لا يخطر على البال ، ولا يوحى به شيء من سياق القصة ولا من ألفاظها . وإنما الذي يوحى به هو الواقع المنحرف المعيش ، الذي أخذ عن الفرس والروم ، ثم فرض على المسلمين .

وهكذا ، وبجميع المقاييس ، فإن القول بمشروعية قيام العباد لبعضهم ، لا لغرض سوى القيام إظهاراً للتعظيم ، قول وإه ساقط ، لا يمكن أن يثبت لا بنفسه ، ولا أن يصمد أمام معارضة القوي ، وهو ما كان عليه العمل عند الصحابة مع رسول الله ﷺ ، ومع بعضهم ومع أمرائهم ، وما كان عليه السلف الصالح عموماً . هذا فضلاً عن كون القيام هو من الشعائر التي يُعبد بها الباري سبحانه ، فهو كالركوع والسجود ، فلا يكون إلا الله تعالى ، كما أشار إلى ذلك عمر بن عبد العزيز ؓ في قوله المتقدم .

ومما يندرج تحت هذا الضابط أيضاً ، القاعدة الفقهية القائلة : « لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح » ^(٢) . وهكذا ، فإن بعض الكنايات ، أو الإشارات ، أو التصرفات ، أو غيرها من العلامات التي يعبر بها عادة عن معان معينة ، تسقط دلالتها إذا وجد التصريح بخلافها . لأن التصريح أقوى من تلك الدلالات الضمنية .

فسكوت البكر أو تبسمها عند إخبارها من قبل وليها بالتزويج بفلان ، يدل على رضاها ، ويكتفى به تجنباً لإحراجها ، ولكنها إذا صرحت ببعيد ذلك ، أو إثر ذلك مباشرة برفضها ، كان تصريحها مقدماً على صمتها لأول وهلة ، ومقدماً على تبسمها الدال على سرورها ورضاها .

ومنها سكوت البائع على قيام المشتري بحيازة المبيع والشروع في استعماله قبل أداء

(١) زاد المعاد ٣ / ١٣٤ .

(٢) وهي القاعدة الثانية عشرة من قواعد مجلة الأحكام العدلية .

الضمن ، فإنه يدل على موافقته على تأجيل الأداء ، وأنه لا يشترطه لتسليم المبيع . ولكن إذا كان هناك تصريح قبل الحيازة ، أو معها ، بأن الضمن حال معجل . فلا عبرة بالدلالة ^(١) .



(١) انظر مزيداً من الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة ، في (شرح القواعد الفقهية) للشيخ أحمد الزرقا ص ٩١-٩٤ .

الضابط السادس

ضابط اليسير المعفو عنه

قدمت في الباب الأول من هذا البحث ، أن من صور التقريب : الاعتداد بما كان قريباً من الأصل المطلوب ، واعتباره اعتبار الأصل التام ، سواء كان ذلك فعلاً ، أو عيناً ، أو عدداً ، أو زمناً ، أو صفةً .

فالفعل ، أو الشيء ، أو العدد ، أو الصفة ، أو القدر الزمني ، إذا كان مطلوباً فعله أو اجتنبه على نحو معين أو قدر معين ، فجاء ، أو جيء به ، على نحو قريب من الأصل المطلوب ، والوجه المحدد ، اعتُبر على هذا الحصول التقريبي كافياً ومجزئاً . والقاعدة في هذا الباب هي أن (ما قارب الشيء يعطى حكمه) . وفي هذا تجوز لا يخفى ، ولكنه يعتبر ضرباً من التيسير الذي تتسم به الشريعة الإسلامية .

ولكن السؤال ، أو الإشكال ، هو : متى يعدُّ الشيء « قريباً » من أصله؟ وما هي درجة القرب أو التقريب ، التي تجعل القريب يقوم مقام أصله؟ .

الحقيقة أن هذه معضلة لا ضابط لها على وجه التعيين والتحديد . فكل ما نجد الفقهاء يرددونه هو مثل هذه العبارات : اليسير معفو عنه ، النقص اليسير مغتفر ، القليل لا يؤثر ، القليل مع الكثير كالعدم ... وقد نجدهم يضربون لذلك الأمثلة المختلفة المتفاوتة ، دون أن يتأتى لهم وضع حد معين أو نسبة عددية معينة لما يغتفر ويعفى عنه ويتجاوز عنه ، من النقص اليسير والخلل القليل . بل نجدهم أحياناً يصرحون أن هذا الأمر لا ضابط له . فهذا ابن عبد البر — مثلاً — يقول : « وذهب المصريون من أصحاب مالك إلى أن الماء القليل يفسد بقليل النجاسة ، والماء الكثير لا يفسده إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ^(١) ، أي أن النجاسة القليلة لا تؤثر في الماء الكثير ولا تنجسه . لكن ما هي

(١) الكافي ١/ ١٥٦ .

النجاسة القليلة؟ وما هو الماء الكثير؟

قال : « ولم يجدوا في ذلك حداً يجعلونه فرقاً بين القليل والكثير » ^(١) .

وذكر الشاطبي أنواعاً من الغرر المغتفر في المعاملات ، لكونه يسيراً قليلاً ، ثم قال :
« لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور » ^(٢) .

وإذا كان الضابط المحدد المطرد لليسير المغتفر ، عسيراً أو متعذراً ، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله . وفي هذا النطاق تأتي هذه المحاولة .

١- أمثلة اليسير المغتفر :

أبدأ بعرض عدد من الأمثلة المتنوعة ، حتى تكون حاضرة في أذهاننا بأحكامها ودلالاتها ، عند محاولة الضبط ، التي هي غرض هذا البحث .

فمن ذلك ما جاء في حديث عبد الله بن عمر { } ، قال : سمعت رسول الله ﷺ وهو يُسأل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض ، وما ينوبه ^(٣) من السباع والدواب ، فقال : « إذا كان الماء قلتين ^(٤) لم يحمل الخبث » ، وفي رواية : « لم ينجسه شيء » ^(٥) .

ومعنى هذا أن الماء إذا كان كثيراً — قلتين فأكثر — فأصابته نجاسة يسيرة ، لم يتنجس بها ، وكان ذلك اليسير من النجاسة ، في كثير من الماء ، متجاوزاً عنه ، وكأن لم يكن .

ومن ذلك أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وفي شأن الإعرابي الذي بال في المسجد ، فأمر النبي ﷺ بإراقة سجل ^(٦) من ماء عليه ^(٧) ، ولم يأمر بنزح التراب

(١) الكافي ١/ ١٥٦ .

(٢) الاعتصام ٢/ ١٤٤ .

(٣) ينوبه: يأتيه نوبة بعد نوبة ، أي مرة بعد مرة .

(٤) القلة: الجرة الكبيرة . وتقدر سعتها من الماء بمائتين وخسين رطلاً .

(٥) الحديث رواه أصحاب السنن وغيرهم ، وقال الحاكم : « صحيح على شرطهما » (نيل الأوطار

٣٠ / ١) .

(٦) السجل: دلو كبيرة من الماء .

(٧) منتقى الأخبار ، مع شرحه نيل الأوطار ١/ ٤١ .

المتنجس ، ولا بتغطيته بتراب آخر طاهر ، بل اكتفى بصب الماء الكثير عليه . ولهذا ترجم عليه مجد الدين ابن تيمية : « باب تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة » ^(١) .

وفي هذا الباب أحاديث أخرى كثيرة ، توجه كلها إلى الاقتصار على إزالة النجاسة المغلظة والظاهرة ، مع التجاوز عن اليسير الذي يتلاشى عن الحواس ، ويغمره الماء الطاهر ، أو غيره من المطهرات كالتراب .

وعلى هذا المنوال سار الفقهاء ، فقاسوا أحوالاً كثيرة على ما جاء في الأحاديث فتجاوزوا عن كل يسير ، مغمور بالكثير .

وقد أورد أبو زيد الدبوسي — الفقيه الحنفي — أمثلة كثيرة ، باعتبارها تمثل أصلاً من أصول المذهب ، ولو أن أحد أقطاب المذهب لا يأخذ بهذا الأصل ، وهو زفر بن الهذيل ^(٢) . قال أبو زيد : الأصل عند أصحابنا الثلاثة ^(٣) : أن القليل من الأشياء معفو عنه . وعند زفر : لا يكون معفواً عنه ^(٤) .

ثم ساق اثني عشر مثلاً تطبيقاً لهذا الأصل — وهو أصل مشترك مع المذاهب الأخرى خاصة منها المالكي — وأكتفى بذكر بعض منها :

ما يخرج من غير السبيلين — كالجراح — إذا كان قليلاً بحيث لا يسهل ، ولا يتجاوز موضع خروجه ، ولا ينقض الوضوء .

إذا سجد المصلي على موضع نجس ثم تنبه ، أو نُبّه ، فنقل سجده إلى مكان طاهر ، لم تبطل صلاته .

إذا بقى بين أسنان الصائم شيء يسير من الطعام فابتلعه في وقت الصوم ، فلا كفارة عليه .

(١) منتقى الأخبار ، مع شرحه نيل الأوطار ١ / ٤١ .

(٢) من أصحاب أبي حنيفة وتلامذته .

(٣) يقصد : أبا حنيفة وصاحبيه : أبا يوسف (ت ١٨٢) ، ومحمد بن الحسن (ت ١٨٩) .

(٤) تأسيس النظر ٤٥ .

الجهالة اليسيرة في الشيء المعقود عليه ، أو في ثمنه ، لا تفسد العقد ^(١) .

ومن أمثلة هذا الباب أيضًا : ما يكون عادةً تحت الأظافر من وسخ يسير ، يمنع وصول الماء — عند الوضوء — إلى الجلد الذي تحته . ولكن إذا كان الوسخ كثيرًا والأظافر كبيرة ، وجب إزالة الأوساخ ، عند الجمهور غير الحنفية .

ومنها : الخف الذي يمسح عليه ، إذا كان فيه تحرق وتمزق كثير ، لا يجوز المسح عليه . وإذا كان الخرق يسيرًا جاز .

ومنها : دخول شيء في الصلاة من غير أفعالها ، إذا كان يسيرًا ، فلا يضر .

ومنها : الآجال المحددة في الشرع ، أو في عقود المتعاقدين ، إذا اختلت اختلالاً يسيرًا ، بالتقديم أو التأخير ، كان ذلك محلاً للعفو والتجاوز ، مثل تعجيل الزكاة عن وقتها بقليل ، وحصول عقد النكاح قبل موافقة المرأة المعقود عليها بوقت قليل ، يميزه المالكية والحنفية .

ومن التقريب والتيسير في الآجال : التأخر بقليل ممن له خيار الرد في البيع عن الموعد المضروب له .

ومن القليل المغتفر ما يدخل في قوله ﷺ : « لا يقضين الحاكم بين اثنين وهو غضبان » ^(٢) ، حيث ترجم عليه صاحب (منتقى الأخبار) بقوله : (باب النهي عن الحكم في حالة الغضب ، إلا أن يكون يسيرًا لا يشغل) ^(٣) . ولتأكيد هذا المعنى ، ساق المصنف حديثاً آخر ، وهو حديث قضاء النبي ﷺ بين الزبير بن العوام وخصمه الأنصاري في مسألة السقي . فقد كان النبي ﷺ في حالة تأثر وغضب ، بسبب ما أشار إليه الأنصاري من إمكان تحيزه ﷺ إلى الزبير ، ابن عمته ^(٤) ، فلم يمنعه تأثره بتلك الكلمة الجارحة من

(١) تأسيس النظر ٤٥-٤٦ .

(٢) قال في منتقى الأخبار : رواه الجماعة .

أي : البخاري ومسلم ، وأحمد ، والترمذي ، والنسائي ، وأبو داود ، وابن ماجه .

(٣) منتقى الأخبار ، مع نيل الأوطار ٨ / ٢٧٢ .

(٤) الحديث متفق عليه .

الأنصاري ، أن يصدر حكمه في النازلة . لأن تأثيره ذلك لم يكن معكراً لسداد نظره وتمام إدراكه للحكم اللازم . بل لا شك أن الحكم كان واضحاً مستقراً في ذهنه قبل أن يقول الرجل ما قال . المهم أن غضبه ﷺ لم يكن مؤثراً على سلامة الحكم . وهكذا كل غضب يسير لا يؤثر على نزاهة القاضي ولا على سلامة نظره وتقديره ، يمكن التجاوز عنه .

٢- حدود اليسير :

لقد اتضح من خلال هذه الأمثلة ، وأمثلة أخرى سبقت من الباب الأول خاصة أن المساحة في اليسير أصل ثابت في الشرع ، وأن تطبيقاته عند الفقهاء واسعة النطاق .

ولكن من أصول الشرع الثابتة أيضاً : الضبط والحسم ، بحيث ينبغي رد المكلفين — بما فيهم الفقهاء المجتهدون — إلى أحكام محددة ، وقواعد مضبوطة ما أمكن ، ولهذا قال ابن عبد السلام : « ما لا يُحدُّ ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه » ^(١) .

وتبعه تلميذه القرافي فقال : « إن ما لم يرد فيه الشرع بتحديد ، يتعين تقريبه بقواعد الشرع ، لأن التقريب خير من التعطيل ، فيما اعتبره الشرع » ^(٢) فكيف نجعل هذا اليسير المعفو عنه شيئاً مضبوطاً محدد المعالم .

لنستعرض أولاً بعض النماذج لتعامل فقهاءنا مع ضبط اليسير وحدوده ومقاديره . وأبرز ما يطلعنا في هذا الباب ، هو تحديد اليسير — في بعض القضايا على الأقل — بما دون الثلث . ويستند هذا التحديد إلى حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ قال : جاءني رسول الله ﷺ يعودني من وجع اشتد بي ، فقلت : يا رسول الله : إني قد بلغ بي الوجع ما ترى ، وأنا ذومال ، ولا يرثني إلا ابنة لي ، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال : « لا » ، قلت : فالشطريا رسول الله؟ قال : « لا » ، قلت : فالثلث؟ قال : « الثلث والثلث كبير » ^(٣) .

وأخذاً من هذا الحديث ، تمسك بعض الفقهاء في مواضع بكون ما دون الثلث لا يعد

(١) قواعد الأحكام ١٢/٢ .

(٢) الفروق ، الفرق الرابع عشر .

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وأحمد بالفاظ مختلفة وهذا اللفظ للبخاري .

كثيراً فهو إذاً يسير ، أو قليل .

ومنه أيضاً أخذوا استحباب أن تكون الوصية بأقل من الثلث ، لأن النبي ﷺ ، وإن كان قد أجاز الوصية بالثلث ، فقد استكثره . ويؤكد ذلك قوله له في رواية أخرى : « أَوْصِ بِالْعَشْرِ ... » ولهذا قال ابن عباس { : « لو أن الناس غضوا ^(١) من الثلث إلى الربع ، فإن رسول الله ﷺ قال : « الثلث والثلث كثير » ^(٢) .

وبناء على هذا الحديث (أقصد حديث سعد بن أبي وقاص) ، اعتبر الفقهاء في عدة مواضع أن الثلث هو حد اليسير وبداية الكثير ، كما دل على ذلك الحديث بمنطوقه ومفهومه . فما دون الثلث يسير ، والثلث وما زاد عليه كثير ، وأكثر الذين عملوا بهذا التحديد المالكية .

فقد أخذوا به في تقدير الجائحة ^(٣) المعتبرة . فإذا أصابت الجائحة غلة بيعت ، فإن المشتري يرجع بالثمن فيما أصابته الجائحة ، إذا بلغ ذلك الثلث فأكثر . لأن ما دون الثلث يعد خسارة قليلة ، لا تحتم تضامن البائع مع المشتري ، ولا تؤثر على إمضاء البيع كما انعقد .

قال ابن الجلاب : « ومن اشترى ثمرة قد بدا صلاحها ، فأصابها جائحة ، فأتلقت ثلث مكيلتها فصاعداً ، سقط منه من ثمنها بقدر ما تلف منها . وإن كان ما تلف منها أقل من ثلث مكيلتها ، فمصيبة ذلك من مشتريها ولا يرجع على البائع بشيء منها » ^(٤) .

(١) أي نقصوا.

(٢) متفق عليه.

(٣) المقصود بالجائحة الآفات التي تنزل بالثمار ، فتهلكها ، كالرياح ، والأمطار والشديدة ، والثلج ، والتعفن المرضي ، والجفاف ، والعواصف ، فإذا أصابت الجائحة ثماراً بيعت ، قبل أن يجنيها المشتري ، فإن البائع يتحمل تلك الخسارة ، إذا لم يكن المشتري قد تأخر وقصر . هذا قول المالكية والحنابلة . ودليلهم قول النبي ﷺ : « إن بعث من أخيك تمراً فأصابها جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً ، بم تأخذ مال أخيك دون حق ؟ » رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

(٤) التفرع ٢ / ١٥١ - ١٥٢ .

وأخذوا بالثلث أيضًا في تحديد العيب الذي يرد به المبيع . فإذا كان العيب الذي ظهر في المبيع ينقص قيمته بمقدار الثلث فأكثر ، كان للمشتري حق فسخ البيع ورد المبيع على بائعه . أما إذا كان ضرر العيب دون الثلث ، فهو من اليسير الذي يتحمل . قال الفقيه ابن عاصم في منظومته الشهيرة :

وما من الأصول بيع وظهر للمشتري عيب به كأن استتر
فإن يكن ليس له تأثير في ثمن فخطبه يسير
فإن يكن لنقص ثلثه اقتضى فما علا ، فالرد حتم بالقضا^(١)

وعلى غرار الرد بالعيب ، قالوا أيضًا في الرد للغبن^(٢) ، بحيث إذا كان الغبن يصل إلى ثلث الثمن الحقيقي فأكثر ، فإن من حق المغبون — سواء كان هو البائع أو المشتري — أن يفسخ البيع ، ويرد المبيع إلى صاحبه . قال ابن عاصم .

ومن بغبن في مبيع قاما فشرطه أن لا يجوز العاما
وأن يكون جاهلاً بما صنع والغبن بالثلث فما زاد وقع^(٣)

ومن المسائل التي أخذ فيها المالكية بحد الثلث : مسألة الميت الذي فقد بعض جسده . فالتفق عليه عند الفقهاء أنه يصل عليه إذا كان ما فقد من جسده يسيرًا . لكن إذا كان ما فقد منه كثيرًا ، فإن المالكية يمنعون الصلاة عليه ، لأنها تكون حينئذ صلاة على الغائب ، وهم لا يقولون بصلاة الغائب . فلما جاء المالكية إلى حد التفريق بين فقد الكثير الذي يمنع الصلاة ، وفقد اليسير الذي لا يمنعها ، اعتبروه هو الثلث .

قال الشيخ العدوي : « ولو زاد — أي جسد الميت — على النصف ، وكان دون الثلثين ، لا يصل عليه ، ولو مع الرأس ، لأدائه إلى الصلاة على الغائب ، واغتفر غيبة

(١) تحفة الحكام ، بشرح الكافي ص ١٩٣ .

(٢) الغبن : هو الاستغفال والخداع في الثمن . وقد يكون من البائع للمشتري ، بحيث يزيد في الثمن . وقد يكون من المشتري للبائع ، حين يكون البائع جاهلاً بثمن ما يبيع ، كمن يبيع داره ، وهو لا يدري الثمن الحقيقي الذي تستحقه ، فيخدعه المشتري منه ويشترى منه بثمن بخس .

(٣) تحفة الأحكام ١٩٦ .

اليسير لأنه تبع» ^(١).

وهكذا نرى أن الثلث أصبح ملجأً ميسورًا يتمسك به الفقهاء — خاصة المالكية — في مواضع متعددة تحتاج إلى ضبط وتحتاج إلى وضع حد بين ما هو يسير وما هو كثير. وهذا التحديد يجد مرجعاً له في حديث الوصية، وينسجم — من جهة أخرى — مع قصد الشارع إلى الضبط، كما يستجيب من جهة ثالثة — إلى حاجة المكلفين إلى البيان والتحديد.

غير أن هذا التفريق، وهذا التحديد، ترد عليه بعض الملاحظات:

منها هذا الاستناد إلى حديث الوصية بالثلث. فإلى أي حد نستطيع المضي في القياس والتخريج عليه؟ هذا إذا صح القياس والتخريج عليه أصلاً. أفلا يكون اعتبار الثلث كثيراً، وما دونه يسراً، هو أمر خاص بالوصية؟ أو على الأكثر يدخل فيه ما يشبهها التبرعات؟

فمثلاً العيب في المبيع، إذا كان ينتج نقصاً في ثمن المبيع بقيمة الربع، ألا يكون هذا ضرراً كثيراً. فالذي اشترى شيئاً بمبلغ مائة ألف درهم، ثم وجد فيه عيباً يجعل قيمته تنقص بخمسة وعشرين ألف درهم، أو حتى بثلاثين ألف درهم، أليس هذا ضرراً كثيراً وخسارة فادحة عليه، يستحق معها فسخ البيع على الرغم من كون العيب لم يبلغ الثلث؟

والميت الذي يوجد أكثر من نصف جسده — خاصة إذا كان ضمنه الرأس — كيف تترك الصلاة عليه بدعوى أن المفقود منه كثير غير يسير؟ أليس يبدو في هذا المثال — عكس سابقه، أن النقص ولو بلغ الثلث وزاد عليه، هو نقص يسير، وأن ما بقي من الجسد إذا تجاوز النصف وكان معه الرأس، فإنه كثير، وكاف لإقامة الصلاة عليه؟

وعلى كل حال، فسواء قبلنا التحديد بالثلث في الأمثلة المذكورة، أو لم نقبله، فالذي لا شك فيه — وهي الملاحظة الثانية — هو أن التحديد بالثلث لا يمكن قبوله في كل شيء. فأحياناً يتأتى اعتبار الثلث حداً بين اليسير والكثير، وأحياناً يكون ما دونه كثيراً، كالربع والخمس.

(١) حاشية العدوي مع شرح الرسالة لأبي الحسن: ٣٨٣/١.

وأما الملاحظة الثالثة على هذا التحديد ، فهي أن أكثر الأمور ليس لها ثلث ، أو لا يمكن تمييز ثلثها من عشرها من نصفها ، لأنها لا تقبل القياس والعد .

ولهذا فإن القاعدة التي صاغها أبو عبد الله المقرئ بقوله : « الثلث عند مالك آخر حد اليسير ، وأول حد الكبير . فكل ما دونه يسير ، وكل ما فوقه كثير . وهو قد يكون يسيرًا ، كما في السيف المحلى ^(١) . وقد يكون كثيرًا كما في الجائحة والعاقلة ^(٢) وقد يُختلف فيه كالدار تكرر

وفيها شجرة ، فإنها يشترط أن تكون ثمرتها تبعًا ^(٣) ، واختلف هل يبلغ بها الثلث ^(٤) . هذه القاعدة ينبغي أن ننظر إليها في ضوء الملاحظات المتقدمة . مما يجعل التحديد بالثلث ليس ملجأً مطردا ، وليس مسلًا مأمونًا دائمًا .

وقد أفرط بعضهم في التعلق بالثلث ، حتى قال : « إذا مسح (المتوضئ) ثلث رأسه في الوضوء أجزأه ، لأنه كثير » ^(٥) ، فكأنه قد اتخذ الثلث شعيرة من شعائر التعبد! فحتى لو

(١) يقصد السيف المحلي بشيء من الذهب ، فإن هذه التحلية تجوز إذا كان قدر الذهب المحلى به يسيرًا ، وقد أبلغوا اليسير فيه إلى الثلث ، فما زاد فهو كثير لا يجوز.

(٢) العاقلة هم عصبة القاتل ، الذين يتحملون معه قدرًا من دية قتيله ، إذا لم يكن القتل عمداً . بحيث يتحملون مع القاتل ثلث الدية فأكثر ، أما ما دون الثلث فيسبب يتحملة القاتل نفسه ، قال القاضي عبد الوهاب: تحمل العاقلة من الدية الثلث فأكثر.

وقال الشافعي : تحمل القليل والكثير ، فدليلنا: ما روى ربيعة أن النبي ﷺ : عاقل بين قريش والأنصار ، لجعل على العاقلة ثلث الدية فصاعداً ؛ ولأن حمل العاقلة لذلك هو على وجه التخفيف والمواساة ، لئلا يمحض الأداء بالالجاني ، وهذا إنما يكون في الكثير دون القليل ، وإذا ثبت ذلك احتيج إلى الفصل بين القليل والكثير ، ولا فصل إلا ما قلناه ، (الإشراف على مسائل الخلاف ١٩٥/٢) وهو يقصد بعبارة الأخيرة أن التفريق بين القليل والكثير لا ضابط له إلا الثلث.

(٣) الدار إذا أكرت وفيها أشجار تثمر ، هل تدخل ثمارها في عقد الكراء أم لا ؟ إذا كانت الثمار كثيرة لم يحز دخولها مع الكراء ، بل يجب أفرادها بالعقد وألا يكون بيع الثمار إلا في إبانها . أما إن كانت قليلة بحيث لا تصل إلى ثلث قيمة الكراء أو لا تتجاوز الثلث ، فإنها تكون تابعة للدار وداخلة في كرائها.

(٤) القاعدة ٨٩١.

(٥) نسبة ابن دقيق العيد إلى بعض أصحاب مالك في : (إحكام الأحكام ، شرح عمدة الأحكام ١٠/٤).

كان لمسح الرأس مدخل في الموضوع ، لكان ينبغي أن يقول : إذا ترك من رأسه بدون مسح أقل من الثلث ، كان مسحه مجزئاً ، لأن ما دون الثلث يسير . فإذا ترك الثلث فأكثر بطل مسحه ، لأنه ترك الثلث ، والثلث كثير .

ولهذا أرى أن الاعتماد على حد الثلث ، وإن كان حلاً ميسوراً ومنضبطاً ، فإن الاسترسال فيه غير سليم ، وغير مأمون . فيجب إحاطته هو نفسه بمجموعة من الضوابط والقيود ، لا بد من مراعاتها قبل اللجوء إليه .

من ذلك مثلاً ما ذكره ابن دقيق العيد ، وهو يعلق على اتخاذ المالكية الثلث مبدأً للكثرة ، عملاً بقوله ﷺ : « والثلث كثير » حيث قال : « ... إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين أحدهما : ألا يعتبر السياق الذي يقتضي تخصيص كثرة الثلث بالوصية ، بل يؤخذ لفظاً عاماً . والثاني : أن يدل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم . فحينئذ يحصل المقصود بأن يقال : الكثرة معتبرة في ذلك الحكم ، والثلث كثير ، فالثلث معتبر . فمتى لم يلمح كل واحد من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود » ^(١) .

وبعبارة أوجز وأوضح ، ينبغي النظر فيما إذا كان القياس يصح فيما بين حادثة النص ، وهي الوصية ، وما بين المسألة المقيسة ، وعلى الأقل ينبغي أن يصح بينهما قياس الشبه ، وهو أضعف أنواع القياس ، ففي مثل هذه الحالة : نعم : الثلث فأكثر كثير . وما دونه يسير . وإلا فلا .

ومن الاعتبارات التي تقيد الاعتماد على حد الثلث ، مراعاة ما إن كان الوقوف عند الثلث أو تجاوزه ينتج عنه نفع أو ضرر ، وأيهما المحمود ، وأيهما المذموم . فمثلاً عندما نصل بالعيب المعتبر ، وبالغبن المعتبر ، إلى حد الثلث ، فإن فيه إضراراً بالغاً بالمشتري في حالة العيب ، وبالمغبون من الطرفين في حالة الغبن ، لهذا فإن الميل إلى تضيق حد اليسير المهدر في هذين الموضوعين حق وعدل . بخلاف جسد الميت فإن توسيع يسيره المهدر فيه خير محقق للميت وللمصلين عليه ، فإن صلاتهم على ما دون الثلثين ، صلاة ثابت أجرها

(١) إحكام الأحكام ٩/٤ - ١٠ .

ونفعها . وليس فيها ضرر على أحد . بينما ترك الصلاة في هذه الحالة فيه تفويت لذلك الخير والنفع . وتفويت الخير والنفع إضرار بمن فاته . وقد يكون في ترك الصلاة إثم . ففي مثل هذه الحالة يمكن الاكتفاء بالتغليب بدل التقريب أي أن غالب الجسد يقوم مقام كله .

ضبط ما لا ثلث له :

كما سبقت الإشارة ، هناك قضايا كثيرة ليست مما يقاس بالثلث والثلثين ، وبالربع والخمس ونحو ذلك من المقادير العددية . وفي هذه القضايا نجد الفقهاء ، إما أنهم يقتصرون على ذكر اليسير والكثير ، وأن اليسير حكمه كذا والكثير حكمه كذا . وإما أنهم يقدرّون لكل حالة قدرها ، ويحددون لكل مثال يسيره الذي يغتفر ويهدر . وهذه بعض أمثلة ذلك :

١- تعجيل الزكاة عن وقتها : للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب : المنع مطلقاً ، وهو المروي عن مالك^(١) ، والتجوز مطلقاً ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي^(٢) ، والتجوز إذا كان ذلك قبل موعدها بوقت يسير . وبه قال أكثر المالكية^(٣) وهو الذي يعيننا الآن .

وليس لأحدهم حد واحد لهذا اليسير ، بل كلهم يقولون : نحو كذا ومثل كذا . فعند ابن المواز : اليوم واليومان ، ونحو ذلك . وعند ابن عبد البر : الأيام اليسيرة ، وعند ابن حبيب : العشرة أيام ونحوها . وعند ابن القاسم : الشهر ونحوه . وزاد بعضهم إلى نحو الشهرين^(٤) .

فتحديداتهم دائرة بين الحد الأدنى ، وهو اليوم واليومان ، والحد الأقصى ، وهو

(١) عارضة الأحوذ لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٦ .

(٢) عارضة الأحوذ لابن العربي ٣/ ١٩٢ .

(٣) عارضة الأحوذ لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٦ ، والكافي لابن عبد البر ١/ ٣٠٣ .

(٤) عارضة الأحوذ لابن العربي ٣/ ١٩٢ ، والبيان والتحصيل لابن رشد ٢/ ٣٦٧ ، والكافي ١/ ٣٠٣ .

الشهر والشهران ، فعلى أي أساس يجري هذا التحديد ، وهل يمكن ضبطه ؟
لا يذكر أصحاب هذه التحديدات أي أساس أو معيار لهذا التحديد أو ذاك ، ولكننا نستطيع أن نصل إلى شيء من ذلك من خلال تقليب المسألة وتقليب النظر فيها .
فأما رفض التعجيل ومنعه مطلقاً كما روي عن الإمام مالك — حتى انه اعتبر المزكي قبل الحول ، كمن يصلي الظهر قبل زوال الشمس ، ويصلي الصبح قبل طلوع الفجر — فتعسير بالغ لا موجب له . والتسوية في هذا الجانب بين الصلاة والزكاة ، مردودة بما هو معلوم من الضبط التام لمواقيت الصلاة ، ومن التشديد في المحافظة عليها ، وهو ما لا نجد منه شيئاً في شأن الزكاة . والصلاة تعبد محض لله تعالى . وفي الزكاة من الاعتبارات المصلحية ما لا يخفى على أحد .

ولعل الإمام مالكاً قد رجع عن تشدده هذا ، إلى تجويز التعجيل اليسير ، وهو ما يفسر كثرة القائلين به من أصحابه ، وقد جاء في المدونة من رواية ابن القاسم عن مالك أنه قال له : « إلا أن يكون قرب الحول ، أو قبله بشيء يسير ، فلا أرى بذلك بأساً . وأحب ألا أن يفعل حتى يحول عليه الحول » ^(١) .

وسواء كان الإمام مالك قد رجع عن قوله بمنع التعجيل مطلقاً إلى تجويزه بوقت يسير ، أم أن هذا كان هو مقصوده الحقيقي ، وعليه يحمل قوله بالمنع ، أي أنه إنما يمنع التعجيل إذا تعلق الأمر بوقت طويل ، كما رجحه الأستاذ محمد الروكي ^(٢) ، فإن الذي انتشر واشتهر في أصحابه وفقهاء مذهبه ، هو جواز التعجيل بيسير ، واليسير عند بعضهم يصل إلى الشهر والشهرين .

وأما القول بجواز التعجيل مطلقاً — فهو وإن كان يسنده مبدئياً حديث علي عليه السلام : « أن العباس سأل النبي ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل ، فرخص له في ذلك » ^(٣) ؛ فإن ما

(١) المدونة ١/ ٢٤٣ .

(٢) انظر بحثه المقدم لنيل دكتوراه الدولة (نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء) ٢/ ٥٤٨ .

(٣) أبو داود : باب في تعجيل الزكاة .

فيه من إطلاق ، بحيث يمكن بمقتضاه تعجيل الزكاة عن وقتها لعدة شهور ، أو لسنة أو سنتين ، هذا الإطلاق فيه نظر ، وليس الأمر كما قال ابن العربي : « والذي يصح في النظر : ترك التقديم أصلاً ، أو التقديم مطلقاً » ^(١) .

فأما الحديث ، فليس فيه ما يفيد جواز التقديم مطلقاً ، وليس فيه أن التقديم كان لوقت طويل . نعم ليس فيه أيضاً أن التعجيل كان يسيراً ، ولكن هذا هو الظاهر ، وهو الذي يلجأ إليه الناس عادةً . ثم في الحديث ما يفيد أن التعجيل ، إنما هو استثناء ، ولهذا قال علي عليه السلام : « فرخص له في ذلك » فهي رخصة تمنح لأسبابها وتقدر بقدرها .

وأما من جهة النظر — جواباً على ابن العربي — فإن فتح باب التعجيل مطلقاً ، فيه آفات ومحاذير :

فقد ينمو المال بعد تركيته وقبل تمام حوله . كأن تتوالد المواشي ، أو يستفيد المزكي مالاً جديداً . وهذا ما قد يفتح الباب للمتحايلين ، فيعمدون إلى إخراج زكاتهم قبل وقتها ، ليسبقوا الزيادة المنتظرة في أموالهم ، فلا تتركى .

وقد ينقص المال بما يفقده نصابه قبل تمام الحول ، فيكون المزكي قد تضرر ، وقد يصيبه ندم على ما أخرجه من زكاة ، وقد يقوم مطالباً باسترجاع ما أعطى .

وقد تتغير حال الآخذ للزكاة بما يجعله عند حلول موعد الزكاة المعجلة غير مستحق للزكاة ، كأن يغتني أو يرتد ، وقد يوجد بعد تمام الحول من هو أحق بها ممن أخذها .

والتعجيل قد يسبب اضطراباً في ضبط الحول ، سواء لأصحاب الزكاة أو للعاملين عليها ، مما يتعارض مع ما في الضبط من مصالح وفوائد .

ومع هذا ، فإن مبدأ تعجيل الزكاة عن وقتها بيسير مبدأ مقبول ، للحديث أولاً ، ولما فيه من رفع للحرج وجلب للمنافع . فقد يكون المزكي مقبلاً على سفر طويل ، ويريد أن يخرج زكاته بنفسه إبراء لذمته وضبطاً لحساباته ، ويكون بينه وبين حوله أيام أو أسابيع ، ولكن أمامه سفر لا يحتمل الانتظار ، وهذا يقع كثيراً للحجاج ، وقد كان

(١) عارضة الأحوذى ٣/ ١٩٢ .

الحج قديماً يستغرق شهوراً عديدة . وحتى اليوم قد يغيب الحاج شهرين أو نحواً منهما . ويقع لمن يعملون خارج أوطانهم من عمال وموظفين وتجار . فيأتي أحدهم من حين لآخر إلى حيث بلده وأهله وممتلكاته ، فيحب أن يصفى زكاته في وقت معين قبل سفره .

وقد يكون الإنسان مريضاً يخشى على نفسه الموت ، وقد يكون مقبلاً على إجراء عملية جراحية ، يخشى أن يموت بسببها ، فيريد إبراء ذمته قبل ذلك .

وقد تكون الحاجة الماسة للمستحقين هي التي تدعو إلى هذا التعجيل ، وقد تدعو إلى ذلك حاجة تنظيمية وإدارية .

لأجل هذا — وربما لغيره من الفوائد — يجوز تعجيل الزكاة بوقت يسير .

وضابط ذلك عندي ، هو القدر الذي تستبعد مع الآفات والمحاذير التي تنشأ عن التعجيل ، وقد تقدم ذكرها ، ثم القدر الذي يحقق الفوائد المرجوة من وراء التعجيل . وهي التي أتيت الآن على ذكر بعضها .

وما لا يحقق شيئاً من هذه الفوائد ، فلا يرفع حرجاً ، ولا يجلب مصلحة ، وكذلك ما لا تستبعد معه المحاذير المذكورة ، فلا يجوز ، وينبغي الالتزام بالمواعيد المحددة ، فهي الأصل ، والخروج عنها إنما هو ترخيص وتسيير .

٢- الغرر اليسير في المعاملات :

وردت أحاديث كثيرة في النهي عن البيوع التي تنطوي على غرر ومخاطرة ، كبيع ما في بطون الأنعام ، والبهائم الضالة ، والطير في الجو ، والسماك في الماء ، والصوف في الظهر ، واللبن في الضرع ، ونحوها من البيوع التي تلفها الجهالة بحقيقة المبيع ، وصفاته ، ومقداره ، بحيث تكون هذه البيوع أقرب إلى المقامرة منها إلى التجارة الواضحة .

ويعد منع الغرر أحد أربعة أسس تقوم عليها أحكام المعاملات والمعارضات ، وهذه الأسس هي :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا

فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِأَلَيْثٍ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ١٨٨﴾ .

٢- قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] .

٣- أحاديث الغرر .

٤- اعتبار المصالح والمقاصد ^(١) .

ومع هذا ، فإن الفقهاء وجدوا أن كثيرًا من المعاملات ، ومن البيوع خاصة ، لا تخلو من قدر من الغرر ، ولو أنه قد يكون قليلا ، أو قابلا للتقليل . ووجدوا أن إلزام الناس بتنقية جميع بيوعهم من جميع أشكال الغرر ، من شأنه أن يدخل عليهم ضيقًا كبيرًا ، وحرَجًا شديدًا ، وربما أدى إلى تعطيل معظم بيوعهم ومعاملاتهم . وفي هذا من الضرر والخرج ما لا ترضاه الشريعة ، التي قال منزلها سبحانه : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة: ٦] ، وقال رسولها ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ^(٢) .

والتفت الفقهاء فوجدوا أن من أصول الشريعة أيضا : اغتفار اليسير والتجاوز عنه ، فراحوا يقررون ويؤكدون أن الغرر اليسير مغتفر ، وأنه لا بأس به .

وهكذا صحح الفقهاء وخاصة منهم المالكية أنواعًا من المعاملات ، ومن البيوع التي لا تخلو من غرر ، ولكنه يسير . فجوزوا بيع المقايي وهي في باطن الأرض ، وجوزوا بيع الدور ، وفيها من المغيب الشيء الكثير ، وجوزوا بيع الغائب الموصوف ، وجوزوا دخول الحمامات من غير اتفاق على قدر الماء المستعمل ، وجوزوا استئجار الأجير بطعامه ، مع أن الطعام غير مقدر . والإجازات كلها لا تخلو من غرر ، وخاصة استئجار الأجير للخدمة ، فإن خدمته لا يمكن — في غالب الأحيان — ضبطها وقياسها ، ضبطًا تامًا . ومع ذلك فهي جائزة (أي الإجازة) .

فما هي حدود اليسير في كل هذا؟ وما هو الغرر الجائز ، والغرر الباقي على أصل التحريم؟ بأي حد نميز ، وبأي مقياس نفرق؟

(١) أحكام القرآن ، لابن العربي ٩٦/١ .

(٢) رواه مالك في الموطأ ، والحاكم في المستدرک ، وابن ماجه في سننه .

أكثر الفقهاء يكتفون بإطلاق وصف اليسير على ما يجوزونه من بيع ، من غير بيان للكيفية التي قرروا بها صفة اليسير ، ولكن بعضهم يعطون بعض التقييدات التي يتحدد على أساسها اليسير المغتفر .

وعلى غرار ما رأينا في مثال تعجيل الزكاة ، فإن « اليسير » في الغرر لا يمكن ضبطه بمقدار معين مطرد . وإنما يمكن ضبطه بمجموعة من الشروط والتقييدات . وفيما يلي بعض تلك الشروط والضوابط التي تبدي لي من خلال إشارات متفرقة لبعض الفقهاء .

١- أن يتعذر التخلص من الغرر ، بحيث يكون من لوازم البيع ، فإما أن يتم وفيه قدر من الجهالة والغرر ، وإما أن لا يتم . مثال هذا : بيع الدُّور ، فإن خفايا جدرانها وسقفها ، وأسسها ، مما لا يمكن فحصه ومعاينته . فإما أن تباع وتشترى على هذا القدر من الغموض واحتمال ظهور فساد في خفاياها ، وإما ألا تباع . فهذا النوع من الغرر الذي لا يمكن التخلص منه ، تجوز معه المعاملات وتمضي ، إلا إذا كان فاحشاً .

٢- أن يكون الغرر مما لا يمكن التخلص منه وتفاديه إلا بمشقة وخسارة تفوق قدره أو تساويه على الأقل ، فحينئذ لا معنى لتلافي هذا الغرر اليسير بمثل تلك الكلفة ، كما في بيع الغلل خرصاً ، فقد تكون كلفة الكيل أو الوزن تفوق الغرر المحتمل لأحد الطرفين نتيجة الخرص .

٣- ألا يكون مما يقع فيه المشاحة والنزاع بين الناس . بل يكون التغاضي والتسامح فيه جارياً بينهم ، كما في الماء المستهلك في الحمام ، وكما في أجره الحلاق .

وهذه أقوال بعض العلماء الذين نبهوا — في إشارات عابرة متفرقة — على هذه الضوابط : قال المقري ، وهو يعقب على ذكر ما يجوز وما لا يجوز من غرر البيوع : « والأصل أن ما لا تخلو البياعات في الغالب عنه ، أو لا يتوصل إليه بإفساد ومشقة ، مغتفر » ^(١) .

وذكر الشاطبي تجويز الإمام مالك استئجار الأجير بطعامه ، فعلمه بكون الطعام

خَطْبُهُ يسير ، والمشاحة فيه لا تقع بين الناس ، وشَبَّهه بتساهل الناس في الآجال ، ولهذا يجوز الشراء على أساس التسليم في وقت الحصاد مثلاً . فهذا الإيham في الأجل يجوز ، لأنه يسير ، ولأن الناس لا يتشاحون فيه ، بخلاف الثمن ، فإن المشاحة فيه كثيرة بين المتابعين ، ولهذا فلا يجوز أن يكون الثمن مثلاً هو : نحو مائة ، أو حوالي مائتين ، أو ما يزيد على الألف ^(١) .

وقال الشوكاني ، وهو يشرح أحاديث النهي عن الغرر : « ويستثنى من بيع الغرر أمران : أحدهما ما يدخل في البيع تبعاً ، بحيث لو أفرد لم يصح بيعه . والثاني : ما يتسامح بمثله إما لحقارته ، أو للمشقة في تمييزه أو تعيينه » ^(٢) .

وهكذا يتأكد أن ضبط اليسير وتحديدده لا يأتي في غالب الأحوال إلا بالشروط والقيود ، وأن هذه الشروط والقيود منها ما هو خاص بكل مجال ، ومنها ما يمكن أن يكون مشتركاً بين كافة أنواع اليسير .

ومن القواعد التي يمكن اتخاذها ضابطاً مشتركاً بين كثير من أنواع اليسير ، القاعدة الفقهية التي تقول : « الميسور لا يسقط بالمعسور » ^(٣) ، وهي قاعدة لها تطبيقات واسعة في موضوعنا وغير موضوعنا ، وقد أخذت من قوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » ^(٤) .

فإذا أمر الشرع بشيء ، فتعذر أو تعسر الإتيان به بتمامه ، كان ما نقص منه معفواً عنه رفْعاً للحرَج . لكن القدر الميسور لا يسقط لوجود قدر معسور . وكذلك إذا نُهي عن شيء وصُعِبَ اجتنابه اجتناباً تاماً ، فيُجتنب منه ما يمكن ، ويكون الوقوع في قدر يسير منه مغتفراً ، على أساس أن الميسور اجتنابه لا يسقط بالمعسور .

وبعبارة أخرى ، فإن العفو عن اليسير ، إنما يشمل ما كان فيه حرَج ومشقة . وحينئذ فإن

(١) الاعتصام ٢/ ١٤٤ .

(٢) نيل الأوطار ٥/ ١٤٨ .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٩ .

(٤) المرجع السابق .

حد اليسير ، هو الحد الذي يرتفع عنده التعذر أو التعسر ، فلذلك لا ينبغي تجاوز هذا الحد .
فإن كان أداء المطلوب بتمامه غير متعذر ولا متعسر ، كان لازماً بتمامه ، وإذا كان التعذر أو
التعسر إنما يتناول عُشره ، فيسيره المغتفر إنما العشر لا أكثر . وإذا كان أقل فأقل ، وإذا كان أكثر
فأكثر ^(١) .

فإذا أخذنا مثلاً بيع الموصوف — وهو ما يباع ويشترى دون أن يراه المشتري — فهذا النوع
من البيوع لا يخلو في الغالب من الغرر . ولهذا منعه الشافعي ، على أساس أن الغرر فيه
كثير . وأجازه مالك على أساس أنه غرر يسير ، مادام للمبيع أوصاف مضبوطة هي
أساس قيمته ، وعلى أساسها ينعقد البيع ^(٢) .

ولكن المالكية مع اعتبارهم أن الغرر في الموصوف يسير مغتفر ، فإنهم وضعوا
لاغتفاره شروطاً ، في مقدمتها : « ألا يكون قريباً جداً تمكن رؤيته من غير مشقة . فإنه — أي
اعتماد الوصف — عدول عن اليقين إلى توقع الغرر » ^(٣) .

فما دامت المعاينة ميسورة ، فلا اغتفار أصلاً ، فإذا أمكنت الرؤية لبعض منه دون
الكل ، اغتُفر الغرر فيما تعسر رؤية دون ما تيسر منها ، كما في بيع النموذج ^(٤) .

ومثال آخر مما قد ينتفي فيه اليسير المغتفر بالمرة ، وهو المكيلات والمعدودات
والموزونات ، ذلك أن الضبط التام في هذه الأمور ميسور تماماً ، وقلما يصيبه خلل . وإذا
أصابه ، فهو ضئيل جداً ، فهذا هنا أيضاً : لا يسقط الميسور بالمعسور ، فلا يجوز الخرص
والجزاف ، ولا يغتفر غرر إلا بقدر ما يعسر التحرز منه ، وذلك ضئيل جداً . ولهذا قال

(١) هذا فيما إذا كان العسر والخرج إنما يدخل في قدر يسير من التكليف وفي بعض أحواله ، أما إذا كان
التكليف بكامله وبطبيعته يستلزم نوع مشقة ولا يتم إلا بها — كالجهاد والصوم والحج — فخارج عن
مسألتنا .

(٢) تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية على هامش فروق القرافي ٢٤٧/٣ .

(٣) فروق القرافي الفرق ١٨٧ .

(٤) هو البيع : الذي ينعقد بناء على رؤية نموذج ، أو بضعة نماذج من السلعة ، على أن يكون باقيها مثل
مارئي .

المقري : « الوزن لا يفترق فيه اليسير من الكثير » ^(١) فكلاهما معتبر فيه .

ومن الأمثلة أيضًا ما جاء في حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها ، قالت : جاءت امرأة إلى النبي ﷺ ، فقالت : إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض ، كيف تصنع ؟ فقال : تحتة ، ثم تقرصه ، ثم تنضح ، ثم تصلي فيه ^(٢) .

فواضح أن جواب النبي ﷺ لم يُدخل إصابة الثوب بشيء من دم الحيض في اليسير المعفو عنه ، بل فرض تطهيره تطهيرا تامًا .

ولهذا قال المجد ابن تيمية . « وفيه دليل على أن دم الحيض لا يعفى عن يسيره ، وإن قل ، لعمومه » ^(٣) .

إلا أن التعليل عندي ليس هو كونه يعم وينتشر ، كما علل بذلك ابن تيمية ، ولكن لكون غسل دم الحيض ميسورًا ومعتادًا لجميع النساء . ثم إن دم الحيض لا يكون إلا أيامًا معدودة في الشهر ، وقد لا يكون ، كما في وقت الحمل وسن اليأس . ولهذا فالخرج والعسر في غسله منتفیان . ثم إن المرأة إن احتاطت فقد لا يصيب الدم لباسها . ومن هنا قالت عائشة > : « ولقد كنت أحيض عند رسول الله ﷺ ثلاث حيض ، لا أغسل لي ثوبا » ^(٤) .

ومما يؤكد أن مدار الترخيص وعدمه إنما هو وجود العسر والخرج أو عدمهما ، ترخيصاته ﷺ في حالات أخرى يتحقق فيها العسر والخرج .

من ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن خوله بنت يسار > قالت : يا رسول الله : ليس لي إلا ثوب واحد ، وأنا أحيض فيه ، قال : « فإذا طهرت فاغسلي موضع الدم ، ثم صلي فيه » ، قالت : يا رسول الله : إن لم يخرج أثره ؟ قال : « يكفيك الماء ولا

(١) القاعدة ٨٩٢ .

(٢) متفق عليه .

(٣) المنتقى مع نبيل الأوطار ١ / ٤٠ .

(٤) رواه أبو داود .

فأثر الدم الذي يبقى بعد غسله ، إنما هو جزء منه فحكمه حكمه ، هذا هو الأصل . ولكن لما تجاوز الأمر حد اليسر إلى العسر ، عفي عن اليسر الذي يعسر التخلص منه .

ويتأكد هذا أيضًا بما جاء في عدة أحاديث من التسهيل والعفو في شأن النجاسات التي تصيب الأثواب والنعال بسبب السير في الطرقات (طبعًا هذا في البوادي والقرى بصفة خاصة) ، فقد أكتفي فيها بانمحاءها بالسير نفسه ، أو بمسحها دون ماء . وهذا ظاهر أيضًا في الاستجمار . ففي هذه الحالات ، فإن إزالة أثر النجاسة لا تتحقق ، ولكن هذه الحالات تتكرر كثيرًا ، ويتعرض لها الناس كل يوم ، وأكثر من مرة في اليوم ، فإلزامهم بالتطهر التام بالماء ، فيه حرج مستمر ، فجاء التخفيف وإسقاط اليسر .

والخلاصة أن تحديد اليسر المغتفر ، بقدر معين أو بضابط واحد مطرد في جميع القضايا ، وفي جميع المجالات أمر غير ممكن . ولكن هذا لا يمنع من وضع مجموعة ضوابط وقیود ، يجب مراعاتها والالتزام بها أو ببعضها ، حسب طبيعة كل مسألة وكل مجال . وفيما يلي بعض ما اجتمع لدي من تلك الضوابط والقیود ، أعيدها مجمعة ومختصرة .

- ١- اعتبار اليسر المغتفر في المحرمات والواجبات رخصة استثنائية .
- ٢- الميسور لا يسقط بالمعسور ، فبقدر ما يكون أصل التكليف وتماه ميسورًا ، بقدر ما ينبغي تضيق حد اليسر المغتفر .
- ٣- مراعاة مقاصد الأحكام ومآلات الأفعال ، ومدى تحققها أو تضییعها بسبب التيسير في الأمور . فما كان محققًا لمقاصد مشروعة ونتائج محمودة فذاك ، وإلا لزم تضيق حد اليسر .
- ٤- ينتهي حد اليسر إلى ما دون الثلث فيما يقبل ذلك ، ولا يكون فيه ضرر ظالم على أحد .

(١) رواه أحمد وأبو داود .

٥- فيما يخص معاملات الناس وحقوقهم تراعى في ذلك أعرافهم ومدى مشاحتهم وتخاصمهم في الأمر ، أو عكس ذلك مدى تسامحهم وتغاضبهم ، فحيثما تكثر المشاحة والخصومة يتعين تضيق اليسير المهدر ، والعكس بالعكس .

