

الاعتبار في الفقه وأصوله

تمهيد

إن غرض علم الأصول هو بيان كيفية اقتباس الأحكام الشرعية واستخراجها من الأدلة، ولهذا ارتبط علم أصول الفقه بالخطاب الشرعي من جهة واضعه، ومن جهة أنواعه وأقسامه، ومن جهة فهمه ومعرفة دلالاته، ومن جهة العمل به وتنزيله على محله. فكان خلاصة ما قدمه المنهج الأصولي، هو طريقة فهم الخطاب الشرعي واستيعاب معناه أولاً، ثم العمل به في موضعه وتنزيله على محله.

ولما نظر الأصوليون في الخطاب الشرعي، قرروا من البداية أن النظر فيه قائم على المعرفة بلسان العرب، ولهذا قاموا بتحليل الخطاب الشرعي من جهة اللغة، واشتراطوا فيمن ينظر في النص الشرعي أن يكون عالماً بلسان العرب. وأدرك الأصوليون أيضاً أن المعرفة بهذا الجانب اللغوي من الخطاب الشرعي، كثيراً ما لا يفي بالغرض الذي هو فهم هذا الخطاب وإدراك معناه الصحيح، ولهذا قرروا أن هناك عناصر غير لغوية تدخل في فهم الخطاب، وأن هذه العناصر كثيراً ما تكون بعيدة عن النص المنظور فيه ومنفصلة عنه. فإذا كان الناظر العارف باللغة، يدرك العناصر اللغوية التي يتوقف عليها النص بالنظر فيه منفرداً، فإن العناصر غير اللغوية لا تظهر في النص الشرعي المنظور فيه، وإنما تتوارى عنه في جهات أخرى، فلا بد من عمل آخر وهو العبور إلى هذه العناصر، والبحث عنها في مواضعها، ثم ضمها إلى النص المنظور فيه وإلحاقها به فينظر فيه باعتبار ذلك كله.

ثم أدرك الأصوليون أيضاً أن الخطاب الشرعي تتلبس به مقتضيات، ويرد في سياقات خاصة، وإن هذه المقتضيات والسياقات قد تنفصل في النقل عن نصوصها، بعد أن كانت ملابسة لها في الوقوع. فيجب على الناظر في الخطاب الشرعي أن يعبر بنظره إلى ملابسات النص وظروفه، فيضمها إليه ويعتبر بها في نظره.

ولما كان القرآن الكريم والسنة النبوية وحدة متكاملة، أدرك علماء الأصول أن النص الواحد من القرآن الكريم أو السنة الشريفة لا يستغني عن غيره من النصوص، فهو بمنزلة لبنة في بنيان الشريعة، يقوم بغيره من أجزاء البناء، ويشد غيره، وإن فائدته معزولاً عن غيره أضعف منها إذا كان موصولاً بغيره، مضموماً إلى ما سواه. ولهذا كان منهج الأصوليين، عند النظر في النص الشرعي، يقوم على النظر في النص أولاً من جهة عناصره اللغوية وتراكيبه من حيث العربية، ثم تقليب النظر بعد ذلك في سائر أجزاء الوحي والتماس المناسبات بين النص وسائر النصوص الأخرى، فكلما وجد نص له صلة ووجه مناسبة بينه وبين النص المنظور فيه، فإنه يضم إليه ويستصحبه الناظر وهو ينظر في النص، وعلى هذا الأساس نص الأصوليون على مجموعة من الثنائيات مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه... وكلها إشارة إلى هذا المنهج، وأن النص من هذا الصنف لا بد عند النظر فيه من الاعتبار بما يتصل به من الصنف الآخر، فيعتبر أحدهما بالآخر.

وأدرك الأصوليون أيضاً أن للنصوص والأدلة والأحكام من الفائدة، وهي في حالة الاجتماع وضم بعضها إلى بعض، ما لا يكون لها إذا نظر في كل نص أو حكم لذاته منفرداً عن غيره معزولاً عما سواه.

ولهذا ولع الأصوليون بضم الأشباه والأمثال بعضها إلى بعض، واعتبار النظائر بعضها ببعض.

ونص الأصوليون، عند العمل بالنص وتنزيله على محله، على عناصر أخرى من غير جنس النص، منفصلة عنه في الزمان والمكان، بل إن هذه العناصر متجددة بحسب الزمان والمكان اللذين يراد العمل فيهما بالنص، فلا يجوز للمجتهد الغفلة عنها.

فهذه هي صورة الاعتبار في علم أصول الفقه، فإن المنظور فيه هو النص الشرعي بقصد معرفة فقهه، ثم تنزيله على محله، وإن هذا القصد لا يتحقق بالوقوف عند هذا النص المنظور فيه، والاكتفاء بما يفيد في الظاهر، وما يتبادر منه بحسب وضعه من جهة العربية، وإنما يجب مجاوزة ذلك والعبور منه إلى غيره والالتفات إلى جهات أخرى، والتماس المناسبات وأوجه الصلة بين المنظور فيه وما سواه مما هو خارج وبعيد عنه. وقد عبر الشاطبي رحمه الله تعالى عن هذا الأصل في قوله: «إن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم إعماله الدليل دونها»⁽¹⁾.

وأشار إليه أيضاً في الحكم بالغلط على الوقوف عند ظواهر النصوص، فقال: «اتباع ظاهر القرآن الكريم على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم ببداءي الرأي والنظر الأول... ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه الصور والآيات وتعارضت في يده الأدلة على الإطلاق والعموم»⁽²⁾. وفي الاعتبار عند تنزيل النص على محله قال رحمه الله تعالى: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض... والثاني: الاقتضاء التبعية وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت... وبالجمله كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي... إن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها... إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال فلا بد من اعتباره»⁽³⁾.

وذكر ابن القيم أن الاستنباط المطلوب إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض، وإن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، «إذ

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 45.

(2) المرجع السابق، 4/ 179.

(3) المرجع السابق، 3/ 47.

موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط، وإنما تنال به العلل والمعاني، والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم، والله سبحانه ذم من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه... ومعلوم أن هذا الفهم قدر زائد على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه، فإن هذا قدر مشترك بين سائر من يعرف لغة العرب، وإنما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد⁽¹⁾.

ومن المعاصرين يقول الطاهر بن عاشور: «... يقصر بعض العلماء ويتوحد في خضخاض من الأغلاط، حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقبله ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق...»⁽²⁾. وفي كلامه على الاجتهاد وإن منه الاعتبار بأدلة الشريعة بعضها ببعض وعدم الوقوف على النص الواحد دون غيره، قال رحمه الله تعالى: «ولقد هدانا الله إلى هذا بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشريعة، وبذل الجهد في استجلاء مراده، حصل لنا ذلك من استقراء آيات كثيرة من الكتاب وأخبار صحيحة من السنة. وقد ذم أمما في وقوفهم عند الظواهر وإعراضهم عن النظر والاستنباط»⁽³⁾. ومن المعاصرين أيضاً يقول الدكتور أحمد الريسوني في بيانه أن النص الشرعي قد يكون له معنيان، أحدهما غير مقصود، «وقد يكون المعنى الأول وهو الظاهر، وهو المتبادر إلى الفهم، ولكن بمزيد من التأمل والتدبر وبالاحتكام إلى القرائن التفسيرية المساعدة يتبين أن للنص مقصوداً هو غير ما يتبادر إلى الذهن من ظاهر الألفاظ...»⁽⁴⁾ ويقول الدكتور طه عبد الرحمن: «ليس المقصود الشرعي من النص صيغة أو أسلوباً، وإنما هم أمر مضموني يستخرج من هذه الصيغة أو هذا الأسلوب، وقد يكون استخراجاً قريباً أو بعيداً، فإن كان الأول فإن المضمون يتبادر من اللفظ بأول

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 1/ 225.

(2) ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 27.

(3) المرجع السابق، ص 140.

(4) المرجع السابق، ص 8.

النظر ونكتفي فيه ببادئ الرأي. وإن كان الثاني، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة والغوص في باطن النص غوصاً يتفاوت سعة وعمقا، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ، وهي صنفان: أحدهما أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام أو من نصوص أخرى. والآخر: أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة، وظروف الممارسة العامة، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المشرعة إلى وقت ورود النص⁽¹⁾.

فصورة الاعتبار ومعناه، الذي هو العبور من المنظور فيه إلى غيره من النظائر واللوازم والنقائض، حاضر عند الأصوليين، إما باستعمال لفظ الاعتبار ذاته، أو بصيغ أخرى، مثل الالتفات، والمراعاة، والاستصحاب وغيرها من الصيغ القريبة من معنى الاعتبار فنجدهم مثلاً يقولون:

- اعتبار المصالح.
- اعتبار المقاصد.
- اعتبار مآلات الأفعال.
- اعتبار القرائن.
- اعتبار العرف والعادة.
- اعتبار الكليات بالجزئيات والجزئيات بالكليات.
- اعتبار الحكم والغايات.

وجميع هذه القضايا، إنما استعمل فيها لفظ الاعتبار لأن العناصر المعتبر بها منفصلة عن المنظور فيه، فلا بد من العبور إليها واستحضارها والالتفات إليها، لأنها تقع خارج المنظور فيه.

فهذه صورة الاعتبار عند الأصوليين والفقهاء على جهة الإيجاز والاختصار، ونأتي الآن لتفصيل ذلك في المباحث الآتية.

(1) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 99.

المبحث الأول

ضم الأشباه والنظائر بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض

إن مما يستوقف الناظر المتفحص في مباحث علم أصول الفقه وتصرفات الأصوليين، العناية البالغة بالتماس أوجه التشابه والتقارب بين النص المنظور فيه أو الحكم محل الاجتهاد، وبين غيرهما من النصوص والأحكام. فقد كان الفكر الأصولي يتحرك بين النصوص المتشابهة أو المتقاربة، ويعبر من نص أو دليل إلى غيره مما يتصل به. وكان نظرهم هذا يقوم على أساس، هو أن النظر في الشيء إما نصاً أو حكماً شرعياً أو اجتهاداً لأحد الأئمة المجتهدين، يجب أن يعبر الذهن منه إلى أشباهه وأمثاله ونظائره، وإن لذلك من الفوائد ما لا يتحقق بالوقوف عند النظر الأول من غير عبور إلى خارج المنظور فيه. ويتجلى ذلك في تحرك النظر الأصولي بين النصوص الشرعية المتقاربة من الكتاب والسنة، وفي ضم أنظار المجتهدين وأفهامهم بعضها إلى بعض، وفي تنصيب الأصوليين على مقابلات وأشباه، ونظائر وأمثال، يحتاج بعضها إلى بعض، ويتوقف بعضها على بعض، وإن الفوائد العلمية المرجوة لا تحصل لو بقي الدرس والنظر قاصراً على عنصر واحد دون عبور إلى مقابله، والتفات إلى نظيره. ويمكن حصر هذا المسلك عند الأصوليين في القضايا الآتية:

1 - معرفة مواطن الإجماع والخلاف

نص علماء الأصول، في أوصاف المجتهد وشروطه، على أن يكون عارفاً بمواقع الإجماع ومواطن الاختلاف بين أهل العلم، ولهذا جعلوا الإجماع من أدلة الأحكام ومصادر الشريعة، وأنه حصول اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر من العصور على حكم شرعي⁽¹⁾. وفائدته، إذا حصل، سقوط البحث عن الدليل وامتناع المخالفة الجائزة لو لم ينعقد الإجماع. ولهذا ذهب الغزالي إلى أن المجتهد ينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعاً، ترك

(1) الخضري، الشيخ محمد. أصول الفقه، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 7/1985. ص 271.

النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله، لأن الإجماع لا يكون إلا على دليل ولو لم ينقل، فإن غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع⁽¹⁾. فيجب على المجتهد أن يتحقق حصول الإجماع في المسألة أو عدمه وهو الخلاف، قال قتادة: «من لم يعرف الخلاف لم يشمأنفه الفقه». وقال قبيصة: «لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس»، وقال الأوزاعي: «تعلم ما لا يؤخذ به كما تتعلم ما يؤخذ به»، وقال عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فانه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»، وعن أيوب السختياني وسفيان ابن عيينة: «أجسر الناس على الفتيا أهلهم علماً باختلاف العلماء»، وعن سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً»⁽²⁾. وكلام الأئمة في هذا الشأن كثير، وجماعه ضرورة معرفة مواطن الإجماع ومواقع الخلاف، ومن لم يعرف ذلك لم يعتد به في العلم والفقه.

ومعرفة الإجماع أو الخلاف في المسألة المنظور فيها، إنما هو اعتبار بنظير المنظور فيه وعبور منه إلى غيره، لأنه نظر في أقوال الأئمة على جهة الاجتماع، وضم بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، فإن للنظر في أقوال المجتهدين مجتمعة، من الفوائد، ما ليس للنظر في كل قول منفرداً عن غيره، وفرق بين من يقف على قول إمام من الأئمة ولا يتجاوزه، وبين من ينظر فيه مع استحضار أقوال غيره في المسألة، فالأول أقرب إلى المقلد منه إلى العالم المعتقد به في الاجتهاد. فالحكم بحصول الإجماع في المسألة لا يكون إلا بتحريك الفكر والنظر بين أفهام المجتهدين والعبور من مذهب إمام ونظره إلى مذهب غيره ونظره، فيعتبر ذلك بعضه ببعض، ولا يقتصر على النظر الواحد والمذهب الواحد. وكذلك معرفة الخلاف إنما يحصل بالانتقال بين مذاهب المجتهدين وضم أنظارهم في المسألة، بعضها إلى بعض.

(1) السيوطي. الرد على من اخلد إلى الأرض، ص 163، الخضري. أصول الفقه، ص 282.

(2) راجع هذه الأقوال وغيرها في: الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه، 2/ 21؛ الشاطبي.

الموافقات، 4/ 89-90.

يقول الخطيب البغدادي: «... ويمكن معرفة اتفاق أهل العلم، لأن من اشتغل بالعلم حتى صار من أهل الاجتهاد فيه لم يخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته، ويمكن للإمام أن يبعث إلى البلاد ويتعرف أقاويل الجميع. فإن قال يجوز أن يكون في الغزو رجل من أهل العلم، وحصل في أيدي المشركين غير مقدور عليه⁽¹⁾. فالجواب أن مثل هذا لا يخفى، وإذا جرى مثل ذلك لم ينعقد الإجماع إلا بالوقوف على مذهبه فيه⁽²⁾، فانظر كيف تمسك بضرورة استحضار أقوال الأئمة في المسألة، حتى أوجب البحث والنظر لمعرفة مذهب من هو في الأسر عند العدو ليعتبر به أيضاً في القول بالإجماع أو عدمه. ويقول الشاطبي: «وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع، وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق. فان سكتوا من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين...»⁽³⁾ فانظر كيف يتحرك نظر العالم بين أقوال الأئمة وأنظارهم ومذاهبهم، حتى إنه يستحضر حال الإمام الساكت في المسألة ومن لم يتكلم برأي.

يقول الشريف التلمساني: «إذا حكم واحد من الصحابة والتابعين بمحضر جماعة ولم ينكروا عليه، فقد اختلف في ذلك، هل يعد إجماعاً ويكون حجة أولاً. فالجمهور أنه حجة ظاهرة لا إجماع قطعي»⁽⁴⁾، ومعنى ذلك أن الناظر لا يقف عند مذهب هذا الصحابي أو التابعي، وإنما يعبر إلى مذاهب غيره من الصحابة والتابعين، من كان له رأي ومن سكت، فيظهر له حصول الإجماع أو الخلاف. مثاله أن المرأة إذا عقد عليها وليان لزوجين، ودخل بها الثاني منهما ولم يعلم بالأول، فهل هي للأول أم الثاني؟ قال ابن عبد الحكم: السابق بالعقد أولى، بقضاء عمر رضي الله تعالى عنه بذلك بمحضر الصحابة ولم

(1) ما أحسن هذا المثال الذي مثل به الخطيب وما أكثر فوائده، فانه دليل على ما كان عليه علماء الإسلام من السلف الصالح، من المشاركة في الأحوال العامة للأمة في مجال السياسة الشرعية، وتدبير أمر الناس وشؤون الرعية، وحماية بيضة الإسلام، حتى إن العالم قد يخرج بنفسه للدفاع عن بيضة الإسلام وحماية الملة.

(2) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، 168-169.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/89.

(4) التلمساني. مفتاح الوصول بناء الفروع على الأصول، ص 132.

ينكروا عليه، أو بقضاء معاوية رضي الله عنه للحسن بن علي على ابنه يزيد بذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا»⁽¹⁾. وإنما قال ذلك بعد نظره في قضاء عمر وعبوره بعد ذلك إلى سائر الصحابة، فلما لم يقف من واحد منهم على إنكار أو خلاف لذلك احتج به ولم يجوز الخروج عليه.

وهناك فائدة أخرى للاعتبار بأنظار المجتهدين مضمومة بعضها إلى بعض، وتقليب النظر بين مذاهب العلماء وأقوال الأئمة واجتهاداتهم في المسألة الواحدة خاصة فيما حصل فيه الخلاف. وهذه الفائدة تعود على الناظر المعتبر، فإن من يقلب نظره بين أفهام المجتهدين، يقف على تصرفات الأئمة في الاجتهاد وطرقهم في الفهم والاستنباط، وتمر بعقله وذهنه أفهام مختلفة ومدارك متنوعة وطرق مختلفة في النظر والاجتهاد، فتحصل له بذلك ملكة الفقه والاجتهاد، ومن قصر عن ذلك فوقف عند مذهب واحد أو فهم واحد، فهو أبعد ما يكون عن الاجتهاد. وقد تنبه إلى هذه الفائدة الشاطبي رحمه الله تعالى فجمع بين معرفة الخلاف وحصول ملكة الاجتهاد. ففي المسألة الرابعة من كتاب الاجتهاد من الموافقات ذكر أن مجال الاجتهاد هو ما تردد بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فيتردد النظر بين الجانبين، فإما أن يميل إلى هذا الجانب وإما إلى الآخر.

فمثلاً في أبواب العقائد، حصل الاتفاق على أن الباري عز وجل موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزّه عن النقائص بإطلاق. واختلفوا في إضافة أمور إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وكذلك في عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه كمال. ومثله اتفاق الأئمة على منع عقد الغرر، فأجمعوا على منع بيع الطير في الهواء، والحوث في البحر، وغيرها من الحالات التي يكون فيها الغرر قويا ظاهراً. واتفقوا أيضاً على جواز حالات لا تنفك عن الغرر لكنه قليل، لأن في منعها عسراً وتضييقاً، مثل اتفاقهم على جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين،

(1) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 132.

وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث . . . فهذان طرفا الغرر المتفق عليهما، وما تردد بين هذين الطرفين فهو مختلف فيه، منهم من ألحقه بالطرف الأول، ومنهم من ألحقه بالطرف الثاني، فمن قال بالجواز مال إلى جانب الغرر اليسير، ومن منع مال إلى الجانب الآخر⁽¹⁾. فالناظر الذي يقف على مذهب أحد الطرفين، إذا اعتبر بغيره عرف المذهب الذي مال إلى الطرف الآخر، فيعرف بذلك مجال الاجتهاد وحدوده وطرفيه اللذين يتردد بينهما، لأن كل خلاف دائر بين طرفين متفق عليهما، وفي الاطلاع على ذلك من الفوائد ما لا يخفى، أدناها أن يتسع صدر الناظر لقبول المخالف، وعدم الإنكار على المختلفين، لأن هذا الخلاف دائر بين طرفين لا خلاف فيهما، وفيه أيضاً معرفة حدود الاجتهاد المعتقد به، لأن من عرف ذلك عرف الطرفين اللذين لا يجوز أن يتعداهما الاجتهاد، وأعلاها حصول ملكة الاجتهاد، ولهذا قال الشاطبي: «وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . . . لذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف»⁽²⁾. فمعرفة الإجماع والاختلاف إنما تكون بضم أنظار المجتهدين بعضها إلى بعض، واعتبار بعضها ببعض.

2 - العمل بالقياس

لا يخرج القياس في حقيقته عن منهج «الاعتبار»، لأنه نظر في الواقعة مع استحضار نصوص الشريعة الواردة في أمثالها ونظائرها من الوقائع. فالنصوص التي يعتبر بها ويتم استحضارها بعيدة في ظاهرها وفي معناها عن موضوع النازلة المنظور فيها، لكن المناسبة موجودة بين الواقعة المنظور فيها والوقائع التي وردت بها النصوص.

ولهذا عرفوا القياس بقولهم: «هو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»، وقالوا أيضاً: «هو تعدية حكم من

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 88-89.

(2) المرجع السابق، 4/ 89.

الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة، وقالوا أيضاً: «هو مساواة فرع الأصل في علّة حكمه»⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن القياس يكون بالنظر في الواقعة باعتبار حكم أمثالها التي ورد فيها النص، فهو إذاً من الاعتبار بنظير المسألة المنظور فيها، لأن المجتهد، على هذا، يجب أن تكون نصوص الشريعة وأحكامها المقررة، حاضرة في ذهنه، يستطيع استحضارها عند الحاجة، ويستطيع أن يعبر إلى ما يتعلق منها بموضوع الواقعة المنظور فيها، فكلما نظر في نازلة كان أقدر - بحكم سعة اطلاعه على نصوص الشريعة وأحكامها وحكمها وعللها - على أن يضم إليها ما يتعلق بموضوعها من النصوص، ولو كانت هذه النصوص في الظاهر بعيدة عنها. وقد أحسن الشيخ الطاهر بن عاشور في التعبير عن ذلك وتصويره، فقال وهو يبين حقيقة القياس وصورته: «فتكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية»⁽²⁾. فانظر كيف صور رحمه الله تعالى حركة الفكر وانتشار النظر وانتقاله من المنظور فيه إلى الكليات والأصول القريبة والبعيدة، ولهذا ذكر ابن تيمية أن المتبحر في النصوص هو الذي له القدرة على القياس، فقال: «ومن كان متبحراً في الأدلة الشرعية، أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة»⁽³⁾، فالقياس داخل في الاعتبار الذي هو النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى أمثالها وأشباهاها، ولهذا نص عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في كتابه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه على ضرورة مراعاة الأشباه والأمثال، وهو قوله: «ثم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قاييس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله تعالى وأشبهها بالحق...»⁽⁴⁾.

(1) الخضري. أصول الفقه، مرجع سابق، ص 288-289.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 109.

(3) ابن تيمية. مجموع الفتاوى، مرجع سابق، 19/289.

(4) ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 1/86، 130.

وأصل ذلك في القرآن الكريم أن الله تعالى أرشد عباده إلى الاعتبار بالأشباه واستحضار الأمثال، والالتفات إلى النظائر وحذر من الغفلة عنها أو تجاهلها. فأرشد سبحانه وتعالى - لمعرفة النشأة الثانية - إلى الاعتبار بالنشأة الأولى، وقياس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موت نباتها، وفي ذلك كله إرشاد إلى منهج العبور من المنظور فيه إلى نظيره. أنظر مثلاً إلى قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَنُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: 77 - 81]. فالمنظور فيه هو العظام وهي رميم، وهو إشارة إلى الموت بعد الحياة، ومن وقف عند هذا الحد ولم يتجاوز إلى غيره، أخطأ الحق وزاغ عن حقيقة الحياة، وإنما يبصر الحق من عبر إلى نظير هذه المسألة وهي النشأة الأولى التي خلقت فيها العظام أولاً، ووجدت فيها الحياة أول مرة. وفائدة هذا الاعتبار هو معرفة أن إمكان النشأة الأولى دليل على إمكان النشأة الآخرة، لأن مما فطر الله تعالى عليه عقول البشر التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما.

يقول ابن القيم: «وقد اشتمل القرآن الكريم على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم... قالوا: ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين... ولهذا أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذابين، ولولا أن حكم النظر حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه لما حصل هذا الاعتبار»⁽¹⁾.

واستدل الأصوليون لحجية القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، يقول الباجي: «وقد روي عن ثعلب أنه فسر قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ بأن المراد به القياس وان الاعتبار هو القياس»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، 130/1-132.

(2) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول**، ت: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط/1986. ص 553.

ويقول اللامنشي الحنفي: ﴿فَاعْتَرُوا يَتَأُولِي الْأَبْصَرِ﴾، أمر بالاعتبار والاعتبار هو النظر في الثابت أنه لأي معنى ثبت وإلحاق نظيره به، واعتبار الشيء بنظيره عين القياس⁽¹⁾، ويقول الرازي بعد إيراده هذه الآية: «وجه الاستدلال به أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور... فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة في المجاوزة... والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر...»⁽²⁾.

ويقول الأسنوي: «فالمعنى ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثالات وغيرها، ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى، والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو أيضاً نوع منه»⁽³⁾، وفي المغني في أصول الفقه للخبازي: «باب القياس... وهو الاعتبار بالمأمور به في قوله تعالى ﴿فَاعْتَرُوا يَتَأُولِي الْأَبْصَرِ﴾، لأن النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المثالات بأسباب نقلت عنهم - وهو الكفر وغيره - لنكف عنها احترازاً عن الجزاء، كالنظر والتأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى ومناط الحكم، لنعتبر ما لا نص فيه بالمنصوص احترازاً عن العمل بلا دليل»⁽⁴⁾، ويقول الطوفي: «... أمر بالاعتبار والأمر للوجوب، فيكون الاعتبار الذي منه القياس واجباً...»⁽⁵⁾، وفي كشف الأسرار: «الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلى الغير وذلك متحقق في القياس فانه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلاً تحت الأمر... المأمور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته»⁽⁶⁾، وفي إعلام الموقعين: «أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذبين، ولولا أن حكم النظر حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه ما حصل الاعتبار... ومنه قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا

-
- (1) الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد اللامنشي. كتاب في أصول الفقه، ت: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1/1995، ص 180.
 - (2) الرازي. المحصول، 2ق 2، ص 37.
 - (3) الأسنوي. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، مرجع سابق، 4/11.
 - (4) الخبازي. المغني في أصول الفقه، مرجع سابق، ص 285.
 - (5) الطوفي. شرح مختصر الروضة، مرجع سابق، 3/260.
 - (6) البخاري، علاء الدين. كشف الأسرار عن أصول البزدوي، مرجع سابق، 3/276.

يَعْلَمُهُ وَلَمَّا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عِقَبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿يونس: 39﴾، فأخبر أن من قبل من المكذبين أصل يعتبر به والفرع نفوسهم، فإذا ساووهم في المعنى ساووهم في العاقبة⁽¹⁾، فقوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، أصل أقام الأصوليون عليه أصل القياس لأنه داخل فيه، فيكون مأموراً به⁽²⁾، لأن القياس عبور من الأصل إلى الفرع. ومعنى ذلك أن القياس يصح أن يسمى اعتباراً، لأن صورة الاعتبار التي هي العبور والمجازة من المنظور فيه إلى غيره متحققة فيه. لكن في قول أكثرهم إن وجه الاعتبار في القياس هو العبور من الأصل إلى الفرع نظر، لأن العبور قد حصل أولاً من الفرع إلى الأصل، لأن الفرع هو المنظور فيه أولاً، وهو الذي يراد معرفة حاله وحكمه، فهو الذي يستحث الناظر إلى العبور ويحمله على المجاوزة إلى غيره لاستحضار ما يتعلق به من الأحكام المقررة بالنصوص الشرعية. ألم تر إلى قوله عز وجل: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعُظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78]، كيف بدأ من الفرع المنظور فيه أولاً لأنه محل البحث وموضع الدراسة والنظر، ثم عبر إلى الأصل المقرر وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِينَ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ تُوقَدُونَ﴾ [يس: 79 - 80]، ثم وقع تعدية حكم الأصل إلى الفرع وهو نتيجة الاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: 81].

فالأقرب أن القياس اعتبار لأنه عبور من المنظور فيه أولاً، وهو الواقعة التي ليس فيها نص، إلى نظيره وهو الحكم الشرعي المقرر بالنص، وأما العبور من هذا الأصل إلى الفرع فليس عبوراً حقيقة، لأن العبور الأول قد تحقق به ضم الأصل إلى الفرع، فيبقى الحكم عليه بحكمه.

ولما كان القياس اعتباراً، فقد استعمل الأئمة لفظ الاعتبار كثيراً في موضع القياس، ومن هؤلاء:

- (1) ابن القيم. إعلام الموقعين، 1/ 132-138. وانظر: جدل العقل والنقل، ص 655-656.
- (2) انظر في ذلك أيضاً السمرقندي. ميزان الأصول، ص 651، ابن رشد. فصل المقال، ص 37؛ الطوفي. روضة الناظر، ص 150؛ القرافي. شرح تنقيح الفصول، ص 385؛ =

- عبد الله بن عباس: عن أبي غطفان أن مروان أرسله إلى ابن عباس يسأله عن دية الضرس، فقال ابن عباس: «فيه خمس من الإبل» قال: فردني إلى ابن عباس فقال: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال ابن عباس: «لو أنك لا تعتبر إلا بالأصابع، عقلها سواء»⁽¹⁾. وفي لفظ: «لو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء»⁽²⁾. فسمى قياس الأسنان على الأصابع اعتباراً.
- الخطيب البغدادي: فقد أورد بسنده عن أبي العباس أحمد بن أحمد المعروف بابن القاص قال: «الأصول الشرعية سبعة: الحس، والعقل، ومعرفة الكتاب، والسنة، والإجماع، واللغة، والعبرة»⁽³⁾. وفي معنى العبرة هنا يقول الخطيب: «وأما العبرة التي في معنى الأصل فهو نحو قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ [الإسراء: 23]»، فكان ما هو أضر منه حراماً اعتباراً به. وهذا ونحوه لم يتنازع الناس فيه ولا يعذر أحد بجهله. والضرب الثاني من العبرة هو المعاني المتسعة التي تدرك بدقيق النظر وقياس بعضها على بعض، وحكم الغائبات يعلم بالاستدلال بالمشاهدات، قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾ [الأنبياء: 36-42]، فأقام الله سبحانه حجته على المنكرين ربوبيته الدافعين قدرته على إحياء الأموات وبعث الأنام بما تلونا، ليعتبروا أن القادر على إنشاء المعدوم، ونقله من حال إلى حال، وإعدامه بعد الوجود

- = التفتازاني. التوضيح لمتن التنقيح مع شرحه التلويح على التوضيح، 54/2-55؛ السبكي. الإبهاج في شرح المنهاج، 9/3-10. الآلوسي. روح المعاني، 36/27-37. طنطاوي جوهري. الجواهر في تفسير القرآن، 145/24؛ ابن عاشور. التحرير والتنوير، 72/28؛ خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، ص55؛ هيتو، محمد حسن. الوجيز في أصول الشريعة الإسلامي، ص368.
- (1) ابن أنس، مالك. الموطأ، كتاب العقول (رقم الحديث: 1359) مصنف عبد الرزاق، كتاب العقول، باب الأسنان (رقم الحديث: 71495) 9/345.
- (2) البيهقي. السنن الكبرى، كتاب الديات، باب الأسنان كلها سواء 8/90. وانظر: ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 1/205.
- (3) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، 19/12.

ومحيي الأرض الهامدة، قادر على إحياء النفوس...»⁽¹⁾ فأطلق الاعتبار على قياس الأولى، وعلى القياس العقلي.

- **أبو حامد الغزالي:** أورد من حدود القياس: «أنه اعتبار فرع بأصل بجامع»⁽²⁾. وفي كلامه على الاستقراء ذكر من أنواع الحكم المنقول «حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل»⁽³⁾، قال: «وهو الذي تسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما»⁽⁴⁾.

- **القاضي عياض:** يقول في بيان أدلة الأحكام ومصادرها عند الأئمة: «وجدت مالكا رحمه الله تعالى ناهجا هذه الأصول مناهجها، مرتباً لها مراتبها ومدارجها، مقدماً كتاب الله تعالى ومرتباً له على الآثار، ثم مقدماً لها على القياس والاعتبار. وأما أبو حنيفة فانه قال بتقديم القياس والاعتبار على السنة والآثار... وأما أحمد وداود فإنهما سلكا اتباع الآثار ونكبا عن طريق الاعتبار، لكن داودا غلا في ذلك... فخان التمسك بربع أدلة الشريعة، وأعرض عما حضت عليه من الاجتهاد والاعتبار»⁽⁵⁾.

- **إمام الحرمين الجويني:** فقد ذكر أن أقرب الأقوال في ماهية القياس هو قولهم: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما»، وفي شرح ذلك قال: «حمل معلوم على معلوم أراد به اعتبار معلوم بمعلوم»⁽⁶⁾، وقال أيضاً: «وأصل القياس اعتبار معلوم بمعلوم»⁽⁷⁾ وقال

(1) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، 22/2.

(2) الغزالي. المنحول، مرجع سابق، ص 324.

(3) الغزالي. معيار العلم، مرجع سابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، ص 119.

(5) القاضي عياض. ترتيب المدارك، 1/ 89-90-91؛ الجيدي، عمر. محاضرات في تاريخ

المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، السعودية: منشورات عكاظ، د.ت.، ص 66.

(6) الجويني. البرهان، مرجع سابق، 2/ 749.

(7) المرجع السابق، 2/ 749.

أيضاً: «إذا اعتبر القياس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء... أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط حين يلتسمه، أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت... فقد أطلق طوائفه من الجدليين أقوالهم بفساد القياس... فاعتبار أحد البابين بالآخر فاسد الوضع...»⁽¹⁾.

- ابن قيم الجوزية: أورد قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِلَّذِي آمَنَ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ * وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ تُصْرَفُ أَلَآئِنَا لِقَوْمٍ يُشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 57 - 58]، قال رحمه الله تعالى: «فأخبر سبحانه أنهما إحياء وأن أحدهما معتبر بالآخر مقيس عليه»⁽²⁾. فظهر من هذا، أن الأئمة يطلقون الاعتبار في موضع القياس بنوعيه الشرعي والعقلي، لأنه داخل فيه لما فيه من العبور والمجازاة من الشيء إلى نظيره. وبالمقابل فإنهم كذلك يطلقون على القياس الذي لم يستكمل شروط صحته فساد الاعتبار. ففي الاعتراضات الواردة على القياس يقول الكلوداني: «الاعتراض الثامن: فساد الاعتبار، ويقع ذلك من جهة النص ومن جهة الأصول، فالذي من جهة النص مثل أن يعتبر حكماً بحكم قد ورد النص بالتفرقة بينهما... يقال هذا اعتبار فاسد لأن النص فرق بينهما...»⁽³⁾، ومعنى ذلك أن فساد الاعتبار إذا خالف القياس النص. ويقول ابن العربي: «... هذا الاستدلال فاسد الاعتبار فإن النكاح لا يجوز أن يحمل على البيع في باب العوض... لأن النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المشاحة والمكايسة»⁽⁴⁾. وفي روضة الناظر: «فساد الاعتبار: وهو أن يقول هذا قياس يخالف نصاً فيكون باطلاً»⁽⁵⁾.

- (1) المرجع السابق، 2/ 1030؛ السيوطي. الرد على من أخلد إلى الأرض، مرجع سابق، ص 172.
- (2) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 1/ 119.
- (3) الكلوداني. التمهيد في أصول الفقه، مرجع سابق، 4/ 191-192.
- (4) «المحصول لابن العربي»، أطروحة مرقونة بخزانة دار الحديث الحسنية، بالرباط 2/ 301.
- (5) ابن قدامة. روضة الناظر، 3/ 930-931، والأمدي. الإحكام، 4/ 95-96. وهيتو، محمد حسن. الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص 369.

فالقياص إذاً من الاعتبار، لأنه عبور من المنظور فيه إلى نظيره، ويتجلى فيه كيف يتحرك فكر الأصوليين ونظر المجتهدين بين القضايا المتقاربة، وكيف يتسع هذا النظر لئلا يغيب عنه شيء من النظائر والأمثال والأشباه، وكيف يلتبس المناسبات بين المنظور فيه وغيره مما هو خارجه وبعيد عنه. فهؤلاء صحابة رسول الله ﷺ لما نظروا فيمن يتولى الخلافة بعد رسول الله ﷺ فلم يجدوا في ذلك نصاً، عبروا بنظرهم إلى نظير المسألة، وهي أن رسول الله قدمه لإمامة الصلاة، مع أن هذه المسألة، في ظاهرها، بعيدة عن معنى المنظور فيه، لكن بالنظر والتدبر يتبين وجه المناسبة بين المنظور فيه وبين المعبر به، وهذا ما عبر عنه الصحابة بقولهم: «رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدينانا»، ففاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة، واعتبروا بإمامة الصلاة عند النظر في حكم الإمامة الكبرى⁽¹⁾. وعن عكرمة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه شاور الناس في حد الخمر فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية»، فجعله عمر رضي الله عنه حد الفرية ثمانين. فانظر سعة نظر علي كرم الله وجهه وكيفية انتشار فكره في البحث عن المعنى المناسب للمنظور فيه، حتى ظفر به في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَمُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَو يَأْتُوا بَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَجَازِدُوهُمْ ثَمَنَيْنِ جَلْدَةً﴾ [النور: 4]، فاعتبر في بيان حد الشرب بحد القذف⁽²⁾. ولما قبل علي بن أبي طالب رضي الله عنه التحكيم وأنكر الخوارج عليه ذلك، وقالوا: «لا حكم إلا لله حاجهم ابن عباس فقال لهم أجل صدقتم، لا حكم إلا لله، وإن الله حكم في رجل وامرأته، وحكم في قتل الصيد، فالحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل أم الحكم في الأمة يرجع بها، ويحقن دماءها ويلم شعثها؟»⁽³⁾ فانظر كيف عبر رضي الله عنه بفكره إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: 35]، وقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكْ صِيَامًا لِّذَوَقِ

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 210/1.

(2) المرجع السابق، 211/1.

(3) المرجع السابق، 214-213/1.

وَبَالَ أَمْرٌ ﴿[المائدة: 95] . ولم يزل الصحابة «يجتهدون في النوازل ويقىسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظر بنظيره»⁽¹⁾، فالصحابه رضي الله عنهم «مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض في أحكامها»⁽²⁾، وتبعهم في ذلك فقهاء الإسلام «وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل»⁽³⁾، وهذا وجه دخول القياس في الاعتبار.

3 - اعتبار الجزئيات بالكليات والكليات بالجزئيات

وهذا المسلك من المسالك المعتمدة عند علماء الأصول في فقه النص، وبيان دلالة الخطاب، بقصد العمل به في موضعه وتنزيله على محله. وهو أيضاً من الاعتبار بالنظائر واستحضار الأشباه والأمثال، لأن الناظر في النص الشرعي يعبر منه إلى غيره من النصوص التي تتصل به في معناه، وتلتقي معه في بابه ومجاليه. والأساس الذي أقام عليه علماء الأصول هذا المسلك، هو أن النصوص الشرعية نوعان من جهة سعة المعنى أو عدمه، ومن جهة مجال العمل بالنص. فهناك نصوص جامعة في معانيها تدخل فيها جميع فروع الشريعة أو جانب كبير منها ولهذا تسمى: «الكليات». وهناك نصوص أخرى تتعلق بجزء واحد من أجزاء الشريعة، أو فرع من فروعها، لهذا تسمى «الجزئيات». فالنص الكلي هو النص الجامع في معناه الذي تدخل فيه جزئيات كثيرة، فيتكرر معناه ويتأكد في فروع الشريعة وأجزائها. ويشير الشاطبي إلى هذا بقوله: «العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجرأة على عمومها على كل حال»⁽⁴⁾. مثال النص الكلي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، ومعناه، كما لا يخفى، جامع شامل لأعمال المكلف فتدخل فيه فروع وجزئيات كثيرة، ولذلك تكرر معناه وتؤكد في جزئيات كثيرة. يقول ابن العربي: «هذا

(1) المرجع السابق، 203 / 1.

(2) المرجع السابق، 217 / 1.

(3) المرجع السابق، 205 / 1.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 174 / 3.

أصل عظيم في الدين، وركن من أركان شريعة المسلمين، شرفنا الله سبحانه على الأمم بها، فلم يحملنا إصرأً، ولا كلفنا في مشقة أمرأً...»⁽¹⁾ ومن النصوص الكلية أيضاً في القرآن الكريم:

- قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90].

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164].

- قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، قال القرطبي: «هذه الآية في ثلاث كلمات تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات...»⁽²⁾، وغيرها من الكليات القرآنية⁽³⁾.

ومثال الكليات النصية من السنة:

- قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁴⁾، وورد في رواية عن أبي داود أنه قال: «الفقه يدور على خمسة أحاديث: «الحلال بين والحرام بين...»، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات...»، وقوله ﷺ: «الدين النصيحة»، وقوله ﷺ: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه»⁽⁵⁾. وعن حديث «إنما الأعمال بالنيات...»، يقول الشافعي: «هذا الحديث ثلث العلم، ويدخل في سبعين باباً من الفقه»، ونحوه عن الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وأبي عبيد⁽⁶⁾. وأما النص الجزئي فهو النص المتعلق بفرع من فروع الشريعة المندرج في كلياتها. فالنص الجزئي يكون ضيقاً في

(1) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، 1/ 264.

(2) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 7/ 344.

(3) الشاطبي. الموافقات، 3/ 174؛ ابن عاشور. نظرية المقاصد، ص 342؛ الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهي، ص 87-92.

(4) ابن ماجه، الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره. مالك، الأقضية، باب القضاء في المرفق.

(5) ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم، ص 8.

(6) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 174؛ ابن عاشور. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 342؛ الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهي، مرجع سابق، 93-96.

مجاله، ويكون منتظماً في كليات تحكمه وتوجهه. مثال النصوص الجزئية من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَنَّ مَقْبُوضَةً﴾ [البقرة: 283].
- قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ﴾ [المائدة: 3].

ومن السنة النبوية:

- قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة»⁽¹⁾.
- قوله ﷺ: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره»⁽²⁾.

فهذه النصوص القرآنية والحديثية تتعلق بجزئيات في العبادات أو المعاملات، بخلاف الكليات التي تدور عليها أحكام الشريعة. ولما كانت الكليات إنما تقوم بجزئياتها، والجزئيات تنتظم في كلياتها، فإن كل أحد منهما يحتاج إلى غيره، فوجب اعتبار الكليات بالجزئيات والجزئيات بالكليات. أي إن الناظر في النص الجزئي يجب عليه أن يعتبر بالكليات المتصلة بمعناه ويستحضرها، وإذا كان المنظور فيه نصاً كلياً وجب عليه الاعتبار بالجزئيات الداخلة تحته.

يقول الشاطبي: «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»⁽³⁾. ويقول أيضاً: «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليته فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليته فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه»⁽⁴⁾. فبين رحمه

(1) أبو داود، الزكاة، باب في زكاة السائمة ابن ماجه، الزكاة، باب صدقة الغنم.

(2) البخاري. صحيح البخاري، المظالم، باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 6/3.

(4) المرجع السابق، 3/3.

الله أن هذا مسلك الأئمة المجتهدين، وأن من تنكب عن هذا الاعتبار فهو مخطئ. ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «فلا بد للمجتهد، وهو ينظر في هذه الجزئيات، من استحضار كليات الشريعة... لا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بد أن يكون الحكم مبنياً على هذه وتلك معا: أعني الأدلة الكلية والأدلة الجزئية... والذي يقتصر في اجتهاده وفتواه على فهمه من دليل جزئي (آية، أو حديث، أو قياس)، لا يقلل اجتهاده قصوراً واختلالاً عما لم بشيء من مقاصد الشريعة في حفظها للمصالح... ثم أخذ يفتي ويحكم دون مراجعة ونظر في الأدلة الخاصة لكل مسألة وكل نازلة. فكلاهما قاصر مقصر عن درجة الاجتهاد الأمثل»⁽¹⁾. وان هذا من باب جمع النصوص الواردة في الباب الواحد لتقارب معانيها وتعلق بعضها ببعض، وهي كلها من نصوص الشريعة، فمن وقف عند نص جزئي فقد يعطل نصاً شرعياً آخر وكذلك العكس، فهو من جمع الأدلة والنصوص التي تصلح للاستشهاد في الموضوع الواحد، فبعضها يكمل بعضها. فمن لم يعمل بهذا المسلك يخشى عليه أن يصدق فيه قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: 85]، فما وردت به الشريعة من نصوص الكتاب والسنة وجب إعماله وحرمة إغفاله، سواء كان نصاً كلياً أو جزئياً.

فضم الجزئيات والكليات بعضها إلى بعض هو من ضم النظائر بعضها إلى بعض، يقول الطاهر بن عاشور في كلامه على القرآن الكريم: «ففيه التشريع العام الكلي، وفيه التشريعات الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت، وهي أيضاً بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات... وأما السنة فقد أحصاها العلماء من الصحابة ومن تلقى منهم... فكان في معظمها تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية، وكان فيها تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع. فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غنية عن تقسيم التشريع إلى

(1) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 342-343. ووالحي، يونس، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج «الموافقات» للإمام الشاطبي. مجلة إسلامية المعرفة، س1، ع4، 1996، ص 78-79.

قسميه، وعن صرف جميع الوسع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من موارد التشريع، وإلحاق كل نص بنوعه، وهذا عمل عظيم ليس بالهين، وقد بذل فيه سلف علمائنا غاية المقدور⁽¹⁾. وبالمثال يتضح المقال.

وردت في مقادير الزكاة نصوص جزئية نصت على أن المخرجات أعيان مخصوصة بحسب جنس المخرج منه، مثل الأنعام من الأنعام، والحب من الحب، ومثل الحب في صدقة الفطر. والتمسك بهذه النصوص الجزئية يقتضي منع إخراج القيمة في الزكاة، فيجب دفع الأعيان المنصوص عليها تمسكاً بالنص وهو مذهب الشافعية⁽²⁾. غير أن الحنفية قالوا بجواز دفع القيمة، وإنما حملهم على ذلك نظرهم في هذه الأحاديث الجزئية مع استحضار النصوص الكلية والاعتبار بها. يقول السرخسي: «بيان رسول الله لما ذكر للتيسير على أرباب المواشي، لا لتقييد الواجب به، فإن أرباب المواشي تعز فيهم النقود، والأداء مما عندهم أيسر عليهم... إن المقصود إغناء الفقير كما قال النبي ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»، والإغناء يحصل بأداء القيمة، كما يحصل بأداء الشاة، وربما يكون سد الخلة بأداء القيمة أظهر⁽³⁾. ووجه ذلك هو الاعتبار بما ورد من الأدلة الكلية في بناء الشريعة على التيسير ورفع العسر والحرج، وما ورد من الأدلة في سد خلة الفقراء.

وقد يدل دليل جزئي في مسألة التصرف في الحقوق، على ثبوت حق التصرف لصحابه كيف شاء، لكن الفقهاء المجتهدين لا يقفون عند هذا النص الجزئي الذي يثبت الحق الكامل في التصرف، وإنما يعتبرون بالأدلة الكلية، فيقيدون هذا الحق بالتصرف بما لا يلحق ضرراً بالغير. والمعتبر به في ذلك هو الدليل الكلي الذي يفيد منع الضرر مطلقاً كما في حديث: «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁴⁾، وبمقتضى اعتبار هذا الدليل الكلي مع الدليل الجزئي يكون التصرف

(1) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 94.

(2) القرضاوي، يوسف. فقه الزكاة، مرجع سابق، 2/ 948-949.

(3) السرخسي. المبسوط، مرجع سابق، 2/ 156-157.

(4) سبق تخريجه.

في الحقوق مقيدا بما لا يحصل به ضرر. وهذا ما يعبر عنه القانونيون بقولهم: «منع التعسف في استعمال الحق»⁽¹⁾، ولهذا قال العلماء إن التصرف في الملك بما يتعدى ضرره إلى الغير، ولو كان هذا التصرف على الوجه المعتاد، ممنوع، وهو قول مالك وأحمد، وذكروا من صور ذلك أن يفتح كوة في بناءه العالي مشرفة على جاره، أو يبني بناء عاليا يشرف على جاره ولا يستره، فإنه يلزم بستره، أو يحفر بئراً بالقرب من بئر جاره فيذهب ماؤها فإنها تطم. وإنما قيدوا هذا التصرف في الحق معتبرين الدليل الكلي في منع الضرر. وقد أورد هذه المسألة ابن رجب الحنبلي في شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁾. وتقدم أن العلماء قيدوا حق الجار بوضع خشبه على جدار جاره بعدم حصول الضرر للجار، واعتبروا في ذلك النص الجزئي وهو حديث: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره»⁽³⁾، بالنص الكلي وهو لا ضرر ولا ضرار.

وإذا ثبت وجوب الاعتبار بالنص الكلي عند النظر في الجزئي، فالعكس كذلك، فلا يغفل الناظر عن الجزئيات وهو ينظر في الكليات، لأن الكلي إنما يقوم بجزئياته التي تندرج فيه. ومن اقتصر على الكليات استحالت الشريعة في نظره إلى عمومات وإطلاقات لا حصر لها، فكل من هوى شيئاً أمكنه إدخاله في الشريعة.

يقول الشاطبي: «تلقي العلم إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها، فالكلي من حيث هو كلي، غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات، فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به»⁽⁴⁾. مثال ذلك أن من النصوص الكلية قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، يقول ابن العربي: «اعلموا علمكم الله أن هذه الآية متعلق كل

(1) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 345-346.

(2) ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص 305-306.

(3) تقدم تخريجه.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/3.

موالف ومخالف، في كل حكم يدعونه لأنفسهم بأنه لا يجوز، فيستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فجوابه أن يقال له: لا نسلم أنه باطل حتى تبينه بالدليل، وحيثُ يدخل في هذا العموم، فهي دليل على أن الباطل في المعاملات لا يجوز، وليس فيها تعيين الباطل⁽¹⁾، فلم يستجز ابن العربي رحمه الله الاقتصار على الدليل الكلي، وإنما طلب بيانه بالدليل الجزئي. وهناك نوع آخر من الكليات التي يعتبر بها أيضاً وهي الكليات المعنوية، وهي المعاني التي تواردت عليها نصوص جزئية أو كلية أكسبتها القطع، تدخل فيها المقاصد والحكم، والقواعد الفقهية. وسيأتي بيان ذلك في الكلام على المقاصد إن شاء الله تعالى.

ومن آثار اعتبار الجزئيات بالكليات عند الفقهاء، ما نجده عند بعضهم من ترك العمل بالدليل الظني إذا لم يكن راجعاً إلى أصل قطعي، فهذا أيضاً: «من إخضاع الأدلة الجزئية الظنية لمراقبة الأدلة الكلية القطعية»⁽²⁾. ولبيان ذلك قسم الشاطبي الأدلة الشرعية إلى أربعة أقسام هي:

- الدليل القطعي، فلا يفتقر إلى بيان.
- الدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي.
- الدليل الظني المعارض لأصل قطعي.
- الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي، أي انه ليس راجعاً إلى أصل قطعي⁽³⁾.

فانظر كيف بنيت هذه الأقسام على اعتبار الجزئيات بالكليات، فالدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي، وإما ألا يرجع إليه، وإما أن يعارضه، ولا يعرف ذلك إلا بالعبور من الدليل الظني إلى الأصول والكليات، ومن وقف عند الدليل الظني لم تتمحض له هذه الفوائد في هذه التقسيمات.

(1) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، 1/97.

(2) الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 344.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/7-8.

أما الدليل الظني المعارض لأصل قطعي فمردود بلا إشكال، قال الشاطبي: «وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير، وقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار»⁽¹⁾، وأما الدليل الظني الذي لا يرجع إلى أصل قطعي فيجب التثبت فيه ولا يصح إطلاق القول بقبوله، وهذا وجه تجريح طائفة من المحدثين لبعض الفقهاء مثل أبي حنيفة. يقول ابن عبد البر: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول، لأنه كان يذهب إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن الكريم، فما شذ عن ذلك رده، وسماه شاذاً»⁽²⁾.

فهذا من النظر في الجزئيات مع استحضار الكليات والاعتبار بها⁽³⁾.

ويظهر مما تقدم كيف أن نظر الفقهاء المجتهدين يتحرك بين الجزئيات والكليات، ويعبر من النص الجزئي إلى النص الكلي، ويتنقل من الدليل الجزئي إلى الكليات المعنوية والقواعد العامة، ولا يقف عند هذا الطرف أو ذاك، وإنما يعتبر ذلك بعضه ببعض، وقد أحسن الشاطبي في التعبير عن هذا الانتشار والانتقال في قوله: «ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر... فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ...»⁽⁴⁾ فعبر رحمه الله بالأطراف، وهو إشارة إلى أن النصوص الجزئية والنصوص الكلية متباعدة في موضعها مفترقة في ظاهرها، فوجب التنصيص على اعتبار بعضها ببعض، والتنبيه إلى عدم إغفالها، لأنها لما كانت بمنزلة الأطراف، يخشى على الناظر

(1) المرجع السابق، 10/3.

(2) ابن عبد البر. الانتقاء، مرجع سابق، ص 149.

(3) توجد في هذا الموضوع رسالة بعنوان: «علاقة الكليات بالجزئيات وأثرها من حيث الفهم والتفسير»، للباحث كمال راشد، إشراف الدكتور أحمد الريسوني، ونوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1998.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 7/3.

أن يغفل عن الطرف الآخر عند النظر في الطرف الاول، لأنه في جهة أخرى غير جهة الطرف المنظور فيه، فيجب عليه الالتفات إلى جهته والعبور إليه في موضعه ثم استحضاره وضمه إلى الطرف الآخر، وهذا عين «الاعتبار»، كما سبق بيانه في حده وتعريفه. وفي كلام الشاطبي هنا إشارة أيضاً إلى أن أطراف النصوص والأدلة الشرعية تكون في الغالب متباعدة أيضاً في مكانها، وموضع ورودها في الكتاب أو في السنة، وأنها يتوقف بعضها على بعض، فيجب اعتبار بعضها ببعض، وذكر منها العام والخاص، والمطلق والمقيد، وهي من الثنائيات النظائر في الدلالات.

4 - اعتبار أقسام الدلالات بعضها ببعض

لما كان من أغراض علم أصول الفقه، بيان طرق معرفة معاني الخطاب واستيعاب مراد المتكلم من كلامه، فقد كانت لعلماء الأصول عناية خاصة بألفاظ الخطاب الشرعي وصيغه من جهات مختلفة. ومن الجهات التي اعتنى بها العلماء العلاقة بين اللفظ والمعنى، لأن الخطاب يتكون من ألفاظ مركبة، فهل هذا التركيب للألفاظ يحصل به المقصود، وهو ارتسام المعنى الذي يريده المتكلم في ذهن السامع؟ ولأنه «متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالى الألفاظ المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في ذهن، ومتى حصلت المفردات مع نسبتها المخصوصة في ذهن، حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة»⁽¹⁾، وبالنسبة للخطاب الشرعي، هل هذه المعاني التي حصلت من تركيب المعاني المفردة، كافية لمعرفة مراد الشارع؟ وهل الخطاب الشرعي كله في درجة واحدة من جهة المعنى المستفاد من الألفاظ وتركيبها من جهة اللغة والعربية؟ ولتحرير هذه المسألة انطلق علماء الأصول من أساس هو أن الخطاب الشرعي بالنسبة للسامع يختلف من حيث الوضوح والخفاء، لأن قسماً منه واضح في معناه لا يفتقر السامع إلى جهد كبير

(1) الرازي. المحصول في علم الأصول، مرجع سابق، 68/1.

لفهم المراد منه، وإن قسمًا آخر به خفاء يحتاج الناظر فيه لفهم المراد منه إلى جهد كبير وخطير، لأنه يوجب الاستعانة بأمور خارجة عن دلالة الألفاظ، فهي عناصر غير لغوية، وهي بعيدة عن النص المنظور فيه. ثم اجتهد الأصوليون في كل قسم لترتيب درجاته من جهة شدة الظهور أو دون ذلك، ومن جهة شدة الخفاء أو دون ذلك. وفي علاقة اللفظ بالمعنى أيضاً، أدرك علماء الأصول أن الخطاب يختلف بحسب ما وضع له اللفظ من المعاني من جهة الاستغراق والشمول مثلاً، أو الحصر والضبط.

وفي التقسيمات أدرك الأصوليون للخطاب الشرعي من هذه الجهات، أن كثيراً من هذه الأقسام، لمعرفة المراد منها، لا تستقل بذاتها، وإنما تحتاج إلى غيرها من العناصر الخارجية غير اللغوية، فعمدوا إلى هذه العناصر الخارجية غير اللغوية فحصروها، وجعلوها أقساماً مقابلة للأقسام الأولى، ونصوا على ضرورة ضمها إليها وربط بعضها ببعض، ومن ذلك يجتهد لمعرفة المعنى المراد. ولهذا نجدهم ينصون على ثنائيات متقاربة، ونظائر متقابلة، فيقولون: العام مع الخاص، والمحكم مع المتشابه، والمطلق مع المقيد، والمجمل مع المبين. ووجه ذلك أن هذه الأقسام المتقابلة كلها من النصوص الشرعية، وإن النصوص الشرعية إنما وردت ليتم أعمالها، فلا يصح إعمال جزء من النصوص الشرعية وإهمال جزء أو أجزاء أخرى، خاصة إذا كانت هذه الأجزاء يفوت بإهمالها فوائد عظيمة في فهم مراد الشارع، ولهذا قالوا: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، لأن كلام الشارع الحكيم يجب أن يصاب عن الإلغاء والإهمال ما أمكن⁽¹⁾.

وهذه الثنائيات المتقابلة، إنما هي بيان للمجال الواسع الذي يتحرك فيه نظر المجتهد وينتقل فيه فكره، لأن كل قسم من هذه المتقابلات بعيد في موضعه ومحل وروده عن مقابله، ويقع خارجه، وفي جهة أخرى غير جهته، وقد يكون من غير جنسه مثل القرآن الكريم مع الحديث. ولهذا رأى علماء الأصول ضرورة التنصيص عليه وتقعيده، لئلا يغفل الناظر في النص الشرعي

(1) هرموش، محمود عبود. القاعدة الكلية لإعمال الكلام أولى من إهماله وأثرها في الأصول، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

عن مقابله ونظائره، بسبب بعدها عنه واختفائها عن نظره، فينبه إلى حاجته إلى الالتفات بنظره والعبور بفكره من هذا النص المنظور فيه أولاً إلى ما يقع خارجه من النظائر، ولهذا فإن هذه الثنائيات المتقابلة تدخل في اعتبار النظائر بعضها ببعض، لأنها كلها - كما سبق - من نصوص الشارع، وإن اعتبار بعضها ببعض هو من النظرة الشاملة التي ينظر بها الناظر في نصوص الوحي كالصورة الواحدة، والجسد الواحد، لا يستغني عضو عن سائر الأعضاء، فيكون «الحديث والقرآن الكريم كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بأية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاعتبار من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»⁽¹⁾، فنظر الباحث يلاحق سائر أجزاء الشريعة، «فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده. فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم»⁽²⁾. ولهذا كان أصل اعتبار النظائر وضم بعضها إلى بعض، واعتبار بعضها ببعض، حاضراً عند علماء الأصول وهم يحررون مباحث الدلالات. ويمكن تفصيل هذا في المسائل الآتية:

أ - ما خفيت دلالته وجب وصله بغيره واعتباره به: فمن أقسام الخطاب بحسب دلالته على معناه، قسم سماه الأصوليون الخفي، وهو ما خفي معناه فيحتاج إلى مزيد من النظر والاجتهاد، لأنه يحتمل أكثر من معنى واحد، أو لأن ما يفيد ظاهره مشكل في النظر، ولهذا فإنه لا يكون مستقلاً بذاته في الدلالة على معناه، وإنما يتوقف على غيره، ويحتاج الناظر فيه إلى أمور خارجية يجب عليه أن يعبر بنظره إليها بعد البحث عنها، فيستحضرها وهو ينظر في هذا النص الخفي. يقول التلمساني: «اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحداً... وإن احتمل معنيين، فإما أن يكون راجحاً في أحد المعنيين أو لا يكون راجحاً، فإن لم يكن راجحاً في أحد المعنيين فهو

(1) ابن حزم. الإحكام، 3/118.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/249.

المجمل، وهو غير متضح الدلالة، وإن كان راجحاً في أحد المعنيين، فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ، أو من جهة دليل منفصل...»⁽¹⁾، فذكر رحمه الله أن الترجيح بين المعاني التي يحتملها الخفي يكون بدليل منفصل، ولما كان منفصلاً فيجب العبور إليه لاستحضاره وعدم الغفلة عنه. ولهذا قالوا: «حكم الخفي الطلب»⁽²⁾. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الدكتور أديب صالح: «طريقة إزالة الإبهام في الخفي، هي نظر القاضي واجتهاد المجتهد وعماد ذلك الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم...»⁽³⁾، فسبيل المجتهد لإزالة الخفاء والإبهام الواقع في النص المنظور فيه، هو البحث عن نظائره، وهي سائر النصوص المتعلقة بموضوع النص المنظور فيه، والاعتبار بها، فيكون معنى الخفي مستفاداً من مجموع ذلك كله، مضموماً بعضه إلى بعض. ومن وقف عند النظر الأول، لم يعرف من ذلك إلا ظاهر صور الألفاظ، وإن «اتباع صور الألفاظ - يقول الغزالي - دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة... فلازموا - بحكم القصور والعجز - حضيض التقليد، وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها»⁽⁴⁾.

وفي بيان الحكمة من وجود الخفي في الخطاب الشرعي، ما يدل على أنه يحتاج إلى غيره ويجب وصله به. فمن حكمة الخفاء بسبب الإجمال مثلاً، أن في الإجمال توطئة للنفوس وتربية لها على قبول ما يتعقبه من البيان، ثم إن فيه يتحقق معنى التكليف، حتى يظهر المجتهد الفاحص عن البيان فيعظم أجره، والعاجز المقصر في النظر والبحث والاجتهاد. ومعنى ذلك أن الخفاء لما وجد أولاً، بقي النص مفتوحاً على معانيه، ثم إن الشارع الحكيم أورد بيان ذلك في موضع آخر، أو بعد زمان من النص الأول ليتكلف المجتهد النظر والبحث، ليصل ما أمر الله تعالى به أن يوصل، ويضم البيان إلى المبين، فكان

(1) التلمساني. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص 42.

(2) التفازاني. شرح التلويح على التوضيح، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984، 1/ 238.

(3) صالح، أديب. تفسير النصوص، 1/ 231.

(4) الغزالي. شفاء الغليل، مرجع سابق، ص 80.

الدليل لا يكتمل عنده إلا إذا استحضر النصوص المتعلقة بمعنى المنظور فيه، واعتبر ذلك بعضه ببعض.

مثال ذلك؛ **المجمل**: قالوا في تعريفه: «ما لا يفهم معناه من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره»⁽¹⁾. وذلك كأن يكون اللفظ يتناول المعنى على الجملة دون تفصيل، ويكون على صفة تقع تحتها صفات وأجناس متغايرة فلا يمكن امتثال الأمر به إلا بعد بيانه، ولهذا «يفتقر إلى معنى غيره يبينه ويوضح عن جنسه وقدره وصفاته وغير ذلك من أحكامه»⁽²⁾ فقول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ إِلَىٰ أَوْلِيَٰهِنَّ بِمَا شَاءَ وَلَا يَجِزُ لِهِنَّ أَنْ يَمْلِكُنَّ أَشْيَاءَهُنَّ وَلَا يَخْتَارُنَّ أَلَمْ يَخْلُقْهُنَّ لِرَبِّهِنَّ إِنَّ رَبَّهُنَّ يَكُونُ لِهِنَّ حُكْمًا إِنَّ رَبَّهُنَّ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [البقرة: 228]، لا يمكن امتثال الأمر به منفرداً معزولاً عن غيره، لأن لفظ «القرء» يشمل أكثر من معنى واحد، ولهذا اعتبر المالكية بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، قالوا: فأمر بطلاقهن طلاقاً يستعقب عدتهن، لا تتراخى العدة عنه، وليس ذلك إلا في الطهر لا في الحيض، فإن الطلاق في الحيض حرام. وأما الحنفية فاعتبروا بقوله عز وجل: ﴿وَالَّتِي بَسَّسَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ﴾ [الطلاق: 4]، قالوا: فجعل الأشهر بدلاً عن الحيض، لا عن الأطهار، فدل على أن الحيض أصل في العدة⁽³⁾. فانظر كيف يتحرك نظر العلماء بين النص المنظور فيه وبين سائر نصوص الوحي، فحيثما ظفروا بما له صلة به في معناه ضموه إليه. ومثل المجمل سائر أقسام خفي الدلالة وهي الخفي والمشكل والمتشابه، فإن العلماء لا يقفون عند النص الشرعي منها، وإنما يعبرون منه إلى غيره مما يتصل به وبمعناه من النصوص الأخرى الماثلة في الكتاب والسنة.

ب - الاعتبار بالمقيد عند النظر في المطلق، وبالخاص عند النظر في العام: يقول الشاطبي: «ويعتبر الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي وتقييده لمطلقه وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلال بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى

(1) الباجي. المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 12؛ الباجي، أبو الوليد. الحدود في الأصول، ت: نزيه حماد، ط 1، د.م. مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص 45.

(2) الباجي. الحدود في الأصول، مرجع سابق، ص 45.

(3) التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 51-52.

اعتبار أحدهما مع الآخر... فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف فإن فيها جملة الفقه⁽¹⁾، فبين رحمه الله ضرورة اعتبار هذه الأطراف بعضها ببعض، وادخل فيها الاعتبار بالخاص عند النظر في العام، وبالمقيد عند النظر في المطلق «وما أشبه ذلك» من الأطراف التي يجمع بينها التماثل والتناظر. وذكر الشاطبي أيضاً أن من أسباب الاشتباه، الوقوف عند العام من غير اعتبار بالمخصص، وعند المطلق من غير اعتبار بالمقيد. قال رحمه الله: «لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغاً وانحرافاً عن الصواب»⁽²⁾، ثم أورد أمثلة لهذا الزيغ الذي يحصل بإغفال اعتبار هذه الأطراف والنظائر، مثل المعتزلة الذين اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: 29]، وتركوا مبينه وهو قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بُلُغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: 95]، وقوله تعالى: ﴿فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 35]، واتبع الجبرية نحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: 96]، وتركوا بيانه، وهو قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: 82]، «وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا بين ذلك، ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل لوصلوا إلى المقصود... فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً، وليس بمتشابه في نفسه شرعاً بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم، فضلوا عن الصراط المستقيم»⁽³⁾، ولهذا فإن تخصيص العموم وتقييد الإطلاق، من الاعتبار بالأشباه واستحضار النظائر، لأن المخصص والمقيد تفسير للعام والمطلق وإن انفصلا عنهما في موضعها وزمن ورودهما، فلا يجوز الوقوف عند العام والمطلق دون الالتفات إلى الخاص والمقيد والاعتبار بهما، حتى قالوا إن عمومات القرآن

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 7/3.

(2) المرجع السابق، 54/3.

(3) المرجع السابق، 54/3.

الكريم لم يبق منها على عمومه إلا القليل جدا وبني بعضهم على ذلك القول بإفادة العام الظن، لغلبة وجود المخصص⁽¹⁾.

يقول الزركشي: «اعلم أن القرآن الكريم والحديث أبدا متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى إن كل واحد منهم يخصص عموم الآخر»⁽²⁾، وقال ابن سريج: «لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد الاستقصاء في طلب المخصص وعدم وجدانه»⁽³⁾، وقيل يجوز التمسك به مالم يظهر المخصص⁽⁴⁾، وعلى كلا القولين، فإن الاعتبار بالمخصص عند وجوده والظفر به واجب، لأنه حتى على القول بالتمسك بالعام، فإن نظر المجتهد يبقى دائما مفتوحاً على الأدلة الشرعية الأخرى يلتمس المناسبات بين الدليل الأول العام وبين غيره، حتى إذا وجده ضمه إليه واعتبر به في الحكم. ولا يهمني في هذا المقام استعراض اختلاف العلماء في تخصيص العام وتقييد المطلق، ولا عرض تفاصيل ذلك من أنواع التخصيص والمخصصات المتصلة والمنفصلة، وإنما محل الغرض عندي هو هذه الحالة من تخصيص العام وتقييد الإطلاق بالدليل الشرعي المنفصل عن النص العام، والنص المطلق الذي تظهر فيه بجلاء صورة الاعتبار بالأشباه والنظائر. فقول الله عز وجل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْجِعْنَ إِلَىٰ آبَائِهِنَّ بِمَا نَكَحْنَ فِيهِ﴾ [البقرة: 228]، عام في جميع المطلقات، لكن يعتبر بقوله تعالى في المطلقات قبل الدخول: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعُدُّوهَا﴾ [الأحزاب: 49]، فالنص الأول العام في سورة البقرة، والمخصص في سورة الأحزاب. وقول الله عز وجل: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ﴾ [النساء: 11]، مطلق يشمل جميع الأحوال التي يصدق عليها اسم الوصية، لكن العلماء اعتبروا بقوله ﷺ: «الثلث والثلث كثير»⁽⁵⁾، فقالوا: الوصية في حدود الثلث. ومن الخلاف الحاصل في التقييد، منع الحنفية من الجمع بين المطلق والمقيد في حالة اتحاد الحكم

(1) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 121-122.

(2) الزركشي. البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، 2/129.

(3) الأرموي، محمد بن الحسين. الحاصل من المخصص، مرجع سابق، 1/534.

(4) المرجع السابق.

(5) البخاري. صحيح البخاري، الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير. مسلم. صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث.

واختلاف السبب، مثل اتحاد الحكم في الكفارة بالعتق، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [القصاص: 3]، وفي قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: 92] مع اختلاف السبب وهو الظهار والقتل الخطأ. وقد أدخل الحنفية هذه الحالة في «فساد الاعتبار»⁽¹⁾، لأنهم يرون أن المناسبة لم تتحقق بين النصين ليصح اعتبار أحدهما بالآخر، ومن خالفهم مثل الشافعية قالوا بجواز اعتبار أحدهما بالآخر، فدل هذا على أن حمل المطلق على المقيد يدخل في مسمى «الاعتبار»، لأنه عبور من المنظور فيه إلى غيره، ومجاوزته إلى ما يقع خارجه من النصوص والأدلة.

ج - الاعتبار عند النظر في لفظ الطلب بما ورد من النصوص المنفصلة عنه: وقف الأصوليون عند لفظ الطلب، سواء كان طلب فعل أو طلب كف، وذلك بقصد معرفة ما يدل عليه من الوجوب والإلزام، أو المنع والتحريم، أو دون ذلك من الندب أو الإباحة أو الكراهة، وبقصد معرفة زمن الفعل أو الكف، هل على الفور أم على التراخي، وغيرها من الدلالات أتى يحتملها لفظ الطلب. وقد اختلفوا في ذلك، لكنهم - مع هذا الاختلاف - متفقون على أن لفظ الطلب - إن وجد ما يتصل به ويتعلق بمعناه من الأدلة والنصوص المنفصلة عنه - وجب وصله به واعتباره به. ولهذا كان اختلافهم في ما يدل عليه لفظ الطلب بحسب النصوص المنفصلة والأدلة الخارجية التي يعتبر بها كل واحد. فقد يعتبر أحدهم بنص منفصل لا يفتن غيره لوجه الصلة بينه وبين لفظ الطلب المنظور فيه أولاً. ففي مسألة المراجعة مثلاً ورد قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، وهو أمر بالإشهاد على المراجعة أو الطلاق، والأمر في أصله وظاهره يفيد الوجوب. وقد وقفت طائفة من العلماء وهم الشافعية عند ظاهر الأمر فقالوا بوجوب الإشهاد على المراجعة⁽²⁾. وخالف الجمهور في ذلك فلم يقولوا بوجوبه ولم يقفوا عند ظاهر هذا الأمر، وإنما حملوه على غير أصله

(1) الكلوزاني. التمهيد في أصول الفقه، ت: محمد بن علي بن إبراهيم، جدة: دار المدين، 1985/4، 191-194.

(2) ابن رشد. بداية المجتهد، مرجع سابق، 88/2. التلمساني. مفتاح الوصول، مرجع سابق، ص 29.

وخرجوا به عن ظاهره، فقالوا إن هذا الأمر إنما هو للندب. وإنما حملهم على ذلك ما اعتبروا به من الأدلة الخارجية والنصوص الشرعية المنفصلة عن هذا الأمر، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا بَكَعْتُمْ﴾ [البقرة: 282]. ووجه الصلة بين الأمر بالإشهاد على المراجعة والإشهاد على البيع، أنهما من الحقوق التي يقبضها الإنسان، وذلك يقتضي عدم وجوب الإشهاد، يقول ابن رشد: «وتشبيه هذا الحق بسائر الحقوق التي يقبضها الإنسان يقتضي أن لا يجب الإشهاد، فكان الجمع بين القياس والآية حمل الآية على الندب»⁽¹⁾، واعتبروا أيضاً بقوله ﷺ في حديث ابن عمر: «مره فليراجعها»⁽²⁾، قالوا: فأمره بالمراجعة ولم يأمره بالإشهاد، فدل على أنه ليس واجبا⁽³⁾. فانظر كيف ينتقل النظر من النص المنظور فيه أولاً إلى غيره من أدلة الشريعة ونصوصها، حتى ظفر بما يتصل بالمنظور فيه ضمه إليه واعتبره به. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبْرُ ءَامُوتًا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، وهما أمران بكتابة الدين والإشهاد عليه.

وقد وقف طائفة من أهل العلم عند ما يفيد ظاهر الآية فقالوا بوجوب كتابة الدين ووجوب الإشهاد عليه. يقول ابن حزم في ذلك: «وليس في أمر الله إلا الطاعة، ومن قال إنه ندب فقد قال الباطل، ولا يجوز أن يقول الله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾، فيقول القائل: لا أكتب إن شئت، ويقول الله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا﴾ فيقول قائل لا أشهد»⁽⁴⁾، فوقف عند ظاهر الآية من غير عبور إلى غيرها، أما جمهور أهل العلم فقالوا إن الأمر للندب وليس للوجوب، وإنما حملهم على ذلك استحضارهم لما يقع خارج الآية من النصوص الشرعية المتصلة بها

(1) ابن رشد. بداية المجتهد، مرجع سابق، 88/2.

(2) البخاري. صحيح البخاري، الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق: 1]؛ مسلم. صحيح مسلم، الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض.

(3) الشوكاني. نيل الأوطار، مرجع سابق، 253/6.

(4) ابن حزم. المحلى، المحلى، 80/8؛ الطبري. تفسير الطبري، 117/3؛ ابن عطية. المحرر الوجيز، 298/2.

واعتبارهم بها، وهي قول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة: 283]، يقول الجصاص: «ثبت بذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب... فكان في نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الإشهاد ندباً، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾»⁽¹⁾. واعتبروا أيضاً بحديث نبوي وهو حديث عمارة بن خزيمة، أن عمه - وكان من أصحاب النبي ﷺ - حدثه أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي ﷺ ليقتضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس لا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابي النبي ﷺ فقال: «إن كنت مبتاعاً هذا الفرس فابتعه وإلا بعته، فقال النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي، «أو ليس قد ابتعته منك!» قال الأعرابي: لا والله ما بعته، فقال النبي ﷺ: «بل قد ابتعته»، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيدا، قال خزيمة: أنا أشهد أنك ابتعته»⁽²⁾، فلو كان الإشهاد «حتماً لم يبايع رسول الله ﷺ بلا بينة»⁽³⁾، فاعتبروا فعل النبي ﷺ هذا واستحضروه عند النظر في الأمر بالاشهاد والكتابة، فقالوا: إن مجموع ذلك يصرف لفظ الأمر عن الوجوب إلى الندب⁽⁴⁾. فالمنهج المعتمد عند الجمهور لصرف الأمرين عن ظاهرهما هو العبور إلى خارج الآية واستحضار ما ينفصل عنها من نصوص الشرع في الكتاب والسنة، وهذا المنهج قد نص عليه ابن حزم نفسه فقال: «ولا يجوز نقل أوامر الله تعالى عن الوجوب إلى الندب إلا بنص أو ضرورة حس»⁽⁵⁾. وإذا كان ابن حزم قد وقف عند ظاهر الأمر للقول بالوجوب، فإن الاعتبار بما يقع خارج صيغة الأمر يؤيد ذلك، فقد جاء بعدها من اللواحق ما لا يمكن معه إلا حمل هذا الأمر على الوجوب دون الندب، وقد سبق بيان

(1) الجصاص. أحكام القرآن، 482/1. وانظر: الشافعي. الأم، 76/3.

(2) الشوكاني. نيل الأوطار، 170-169/5. والحديث عند أبي داود، كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع. وعند النسائي، كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به.

(3) الشافعي. الأم، مرجع سابق، 77/3.

(4) الشوكاني. نيل الأوطار، مرجع سابق، 171/5.

(5) ابن حزم. المحلى، مرجع سابق، 80/8.

ذلك في التمثيل للاعتبار بالسياق في تفسير القرآن الكريم في الفصل الثاني .
والغرض هنا بيان كيف يعبر النظر الأصولي من صيغ الطلب إلى خارجها .

وهذا سبب ما وقع من الخلاف بين أهل الظاهر وغيرهم في كثير من صيغ الأمر، فيحملها الفريق الأول على الوجوب، ويحملها الفريق الثاني على الندب، لأن الاعتبار بالأدلة الخارجية والنصوص الشرعية المنفصلة يدل على ذلك . ومن هذه الفروع الفقهية التي وقع فيها هذا الخلاف غير ما تقدم :

- الإشهاد على البيع .
- مكاتبة الرقيق .
- التسمية عند الأكل .
- الأكل باليمين .
- النكاح للمستطيع .
- وليمة العرس .
- وطء الزوجة بعد طهرها من الحيض .
- الأكل من هدي التطوع .

فأهل الظاهر يقولون بوجوبها وقوفاً عند ظاهر الأمر، أما الجمهور فيصرفون الأمر عن الوجوب لان الاعتبار بما يقع خارج الآية يفيد ذلك⁽¹⁾ .

ومثل ما قيل في الأمر الذي هو طلب الفعل، يقال في النهي الذي هو طلب الكف، فقد يقف بعضهم، خاصة الظاهرية، عند ظاهر النهي فيقول بالتحريم، ويعتبر غيرهم بالأدلة الخارجية فيقول بالكراهة . وعلى رغم هذا الاختلاف، فإن منهج الاعتبار بما يقع خارج لفظ الطلب متفق عليه، وإنما يحصل الاختلاف لأن بعضهم لم يفتن لوجود الصلة بين الأدلة الخارجية وبين النص المنظور فيه، فلم يلتفت إلى ما يقع خارج الآية من النصوص والأدلة المنفصلة، أما غيره فقد اعتبر بها واستحضرها عند النظر في صيغة الطلب، فضم نصوص الشريعة المتقاربة بعضها إلى بعض، واعتبر بعضها ببعض .

وهكذا سائر الدلالات التي يحتملها لفظ الطلب مثل الفور أو التراخي، لا

(1) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مرجع سابق، ص 302.

تعرف الدلالة المقصودة من صيغة الطلب، وإنما تعرف بغيرها من الأدلة والنصوص المنفصلة، ولهذا كان منهج الأئمة في ذلك العبور من لفظ الطلب إلى غيره، والالتفات إلى ما يقع خارجه من نصوص الشريعة المتصلة بمعناه.

يتبين من هذا الذي تقدم أن الفكر الأصولي عندما ينظر في الحكم الشرعي أو في الدليل الشرعي، يتسع نظره ليستوعب ما يتصل به وبمعناه من الأدلة المنفصلة عنه، والنصوص الخارجية الماثلة في سائر أجزاء الوحي، ويلتمس أوجه المناسبة بينهما، فيتحرك نظره بين الأدلة المتقاربة وينتقل بين النصوص والأحكام الشرعية المتشابهة. فهذا معنى قولنا إن من منهج الأصوليين ضم الأشباه والنظائر واعتبار بعضها ببعض. ولا يقف الأصوليون والفقهاء، وهم ينظرون في النص الشرعي وما يدل عليه من الأحكام، عند الاعتبار بنظائر هذا النص المنظور فيه وما يشبهه أو يقاربه، وإنما يستحضرون عناصر أخرى خارجية غير الأشباه والنظائر.

المبحث الثاني

اعتبار مقاصد الأحكام واستحضار أسرار الشريعة وحكمها

وهذه من القضايا المهمة التي نص علماء الإسلام على خطورتها، ومكانتها في فهم نصوص الوحي وتنزيلها على الوقائع والحوادث. وهذا ما عبروا عنه بقولهم إن مقاصد الشريعة ضرورية الاعتبار، ومعنى ذلك أن الله تعالى بمقتضى حكمته وكمال علمه إنما أنزل شريعته لمصلحة عباده في المعاش والمعاد، وإن الشريعة في جملتها وتفصيلاتها ليس فيها إلا جلب مصلحة أو دفع مفسدة. يقول ابن قيم الجوزية: «فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل...»⁽¹⁾ فوجب على

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 3/3.

الناظر في نصوص الشرع استحضار ذلك. وليس من غرضي هنا تفصيل مباحث المقاصد وأنواعها وضوابطها فإن ذلك كله مبسوط في كتبه، وأنجزت فيه بحوث ودراسات⁽¹⁾. وإنما الغرض بيان أن مقاصد الشريعة داخلية في منهج الاعتبار لأنها قد تغيب عن عين الناظر في نصوص الشريعة وتتوارى عن نظره، فيجب عليه الالتفات إليها وطلب حضورها.

فمقاصد الشريعة وغايات الأحكام الشرعية - في الغالب - لا تظهر من النص المنظور فيه، وإنما تتضمنها كليات الشريعة وأصولها العامة التي ثبتت بالاستقراء، فهي تكون في موضع غير الموضع المنظور فيه، وهي عناصر غير لغوية تقع خارج النص المنظور فيه، وهذا ما يظهر من خلال الحدود والتعاريف الموضوعية للمقاصد. يقول الطاهر بن عاشور: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها...»⁽²⁾ ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»⁽³⁾، ويقول الدكتور نور الدين الخادمي: «المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمرتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئيا، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله تعالى ومصلحة الإنسان في الدارين»⁽⁴⁾. فهذه الحدود كلها تقرر أن المقاصد هي الحكم الملحوظة في جميع أجزاء الشريعة أو أكثرها، ومعلوم أن النصوص الجزئية المثبتة للأحكام الشرعية لا يرد فيها التصريح بهذه الحكم والغايات في أكثرها، وإنما هي أوامر ونواهي واردة على أعمال مخصوصة

-
- (1) ويمكن الإشارة هنا إلى كتاب المقاصد من الشاطبي: الموافقات. وكتاب: ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية؛ الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ الخادمي، نور الدين بن مختار. الاجتهاد المقاصدي، حجته، ضوابطه، مجالاته.
- (2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص51.
- (3) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص7.
- (4) الخادمي. الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، 1/ 52-53.

محددة. ولهذا فإن الناظر في هذه النصوص، إذا وقف عند ظاهر ألفاظها وما تفيده من المعاني الجزئية، لا يؤمن عليه من أن يفهم منها معاني مناقضة للمقاصد العامة للشريعة. فلا بد من العبور بنظره وفكره إلى هذه الحكم المقررة في الأدلة الكلية للشريعة، واستحضار المعاني التي علم مراعاتها من خلال توارد الأدلة في مختلف أجزاء الشريعة عليها.

يقول الدكتور أحمد الريسوني: «إن تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها، مكتفياً بما يعطيه ظاهرها. واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميها، ويستند هذا الاتجاه إلى التسليم بكون الشريعة ذات مقاصد وحكم في عامة أحكامها... فيعتمد أصحاب هذا الاتجاه عند النظر في أي نص شرعي إلى استحضار تلك المقاصد والحكم، وأخذها بعين الاعتبار في تحديد معناها المقصود»⁽¹⁾، وهذا الاتجاه الثاني هو الذي أمه العلماء المحققون وهو الاعتبار بمقاصد الشريعة، وحكمها عند النظر في النصوص والاجتهاد في فهمها والعمل بها. واعتبار المقاصد، قدر زائد على فهم النص الشرعي من جهة معناه الجزئي ودلالته الظاهرة، لأن استحضار المقاصد يحتاج إلى مزيد من النظر، والالتفات إلى أدلة الشريعة الكلية وما ثبت من الكليات المعنوية المستخرجة من الأدلة الجزئية في مختلف فروع الشريعة. ولهذا عبر العلماء عن ذلك بلفظ «الاعتبار»، لأن هذا العمل يكون بالنظر في النص الشرعي أولاً، ثم العبور منه إلى عناصر خارجية عنه منها تؤخذ المقاصد والحكم، ومن وقف عند النظر الأول إنما يقف عند ظواهر النصوص. وهذا وجه تعبيرهم بقولهم: «اعتبار المقاصد»، وهذه بعض أقوالهم في إثارة مصطلح الاعتبار:

- في كلام ابن عبد البر القرطبي على الرأي المذموم بوب بقوله: «باب ما جاء في ذم القول في دين الله بالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار»⁽²⁾. ومعنى الاعتبار عنده هنا اعتبار المقاصد

(1) الريسوني. مدخل إلى مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 8-9.

(2) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله، مرجع سابق، 2/ 133.

والالتفات إلى العلل، يدل عليه قوله بعد أن أورد الأحاديث والآثار في ذم الرأي: «... الرأي المذموم المذكور في هذه الآثار عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ العضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض، قياساً دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها»⁽¹⁾.

- وفي تفسير ابن العربي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْمُحْكَامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، ذكر أن قواعد المعاملات وأساس المعارضات ينبنى على أربعة أصول هي: «هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح»⁽²⁾.

- ويقول ابن القيم: «إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها...»⁽³⁾ ويقول أيضاً: «يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدريّة والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لمانع...»⁽⁴⁾، وفي رده على نفاة القياس، يقول: «فناة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله، احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب... فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي﴾ [الإسراء: 23]، ضرباً ولا سباً ولا إهانة غير لفظة أف، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان»⁽⁵⁾. وأكثر العلماء لهجاً باعتبار المقاصد حتى عد شيخ المقاصد، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، وكان «الاعتبار» أكثر العبارات المستعملة عنده في هذا المعنى. من ذلك مثلاً قوله: «إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح

(1) المرجع السابق، 139/2.

(2) ابن العربي. أحكام القرآن، 96/1.

(3) ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 95/3.

(4) المرجع السابق، 196/1.

(5) المرجع السابق، 337/1-338.

باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»⁽²⁾، ويقول رحمه الله: «فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً وإن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكانا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته...»⁽³⁾.

- ومن المعاصرين يقول الطاهر بن عاشور: «إن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار...»⁽⁴⁾، ولم يزل مصطلح «اعتبار المقاصد» هو المشتهر على ألسنة الباحثين والدارسين في هذا العصر، وما ذلك إلا لأن لفظ «الاعتبار» له من الدلالة على هذا المعنى ما ليس لغيره، لأن فيه معنى كون المقاصد والمعاني لا تعرف بالوقوف عند ألفاظ النصوص الشرعية وما تفيده ظواهرها من المعاني، وإنما المقاصد تقع وراء ظواهر الألفاظ، ولا يمكن للناظر معرفتها إلا بالنظر فيما وراء ظاهر الألفاظ، وفيما سوى النص المنظور فيه من النصوص الشرعية في مختلف فروع الشريعة وأبوابها، وفي قواعدها وكلياتها النصية والمعنوية، وكل ذلك كما لا يخفى لا يمكن الظفر به مجموعاً في النص المنظور فيه، ولهذا يحتاج الفكر والنظر إلى مجاوزة المنظور فيه، وأن يتحرك في سائر أجزاء الشريعة وينتقل بين كلياتها وجزئياتها. ومما يدل على ذلك أيضاً أن العلماء عند العدول عن لفظ «الاعتبار» يستعملون عبارات قريبة منه، والتي تحمل معنى مجاوزة المنظور فيه إلى غيره، مثل عبارة «الالتفات»، و«المراعاة»، و«الاستصحاب»، و«الاستحضار»، مثل قول القاضي عياض في كلامه على الأصول المعتمدة عند الإمام مالك قال: «... الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها»⁽⁵⁾، ومثله قول الشاطبي: «إن النبي ﷺ نهى عن أشياء، وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 91/1.

(2) المرجع السابق، 225/2.

(3) المرجع السابق، 89-88/3.

(4) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص24.

(5) القاضي عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك، مرجع سابق، 92/1.

ليحملها المكلف في نفسه، وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الإطلاق، الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي... وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجردا من الالتفات إلى المعاني⁽¹⁾، وقوله أيضاً: «فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام»⁽²⁾، فاستعمل هنا لفظ «الالتفات»، وهو يفيد أن مقاصد الأحكام ومعانيها لا تظهر من المنظور فيه، لأنها في جهة أخرى غير جهته، فيجب على الناظر الالتفات إليها، وإلا غفل عنها لأنها غائبة عن نظره. ويقول ابن القيم: «وما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه»⁽³⁾، فاستعمل لفظ «المراعاة». ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «تفسير الفقهاء للنصوص واستنباطهم منها تستحضر فيه، وتستصحب المعاني والحكم التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها... ويتمثل دور العقل هنا في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها، مع عدم الغفلة عن مختلف المصالح والمفاسد التي لها صلة بموضوع ذلك النص...»⁽⁴⁾، وقيل أيضاً: إن الاجتهاد المقاصدي هو «العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد»⁽⁵⁾، فجميع هؤلاء، وكلهم من أهل المقاصد، قد انقذ في أذهانهم هذا المعنى، وهو أن المقاصد مظنة الغفلة عنها بسبب بعدها عن النص المنظور فيه، ولهذا استعملوا من الألفاظ والتعابير ما يفيد ذلك، وينبه الناظر في النص الشرعي إلى عدم الغفلة عن ذلك وعدم نسيانه لأنه يقع خارج المنظور فيه. ومما يشهد لذلك أيضاً أنهم في كلامهم على المقاصد، جعلوا معرفة مقاصد الشريعة ومعاني الأحكام خارج ما يظهر للناظر من معاني النص المنظور فيه، وأنها يتم التعميش عنها فيما وراء

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 89/3.

(2) المرجع السابق، 138/1.

(3) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 115/3.

(4) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 258.

(5) الخادمي. الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، 39/1.

ذلك. أنظر مثلاً في قول الشاطبي: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، والفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نهي، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح، وفي أي مرتبة تقع وبلاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك»⁽¹⁾. فانظر كيف جعل اتباع المعاني والنظر في المصالح غير معلوم من النص المنظور فيه، وإنما يكون بالاستقراء المعنوي، وهو قدر زائد على مجرد الوقوف عند النص الشرعي، لأن النظر ينتشر خارج النص المنظور فيه ليستعرض سائر أجزاء الشريعة وكمياتها، التي تتصل بالنص المنظور فيه، حتى إن هذا النص المنظور فيه قد يصرف عن ظاهره، ويفهم منه غير ما يتبادر من لفظه وظاهره، لقيام هذا الدليل الخارجي الذي هو المقاصد والحكم، الذي قد يكون في ثبوته أقوى من النص المنظور فيه، لأنه قد يثبت بالاستقراء المفيد للقطع.

ولعل الإمام الشاطبي قد أحس بخطورة هذه المسألة، بسبب انفصال مقاصد الشارع عن النص المنظور فيه وانتشارها في سائر فروع الشريعة وأدلتها الكلية والجزئية، فيخشى ألا يلتفت إليها الدارس وأن يغفل عنها الناظر بسبب أنها تتوارى عن نظره وراء النص المنظور فيه، فزاد رحمه الله في تفصيل صورة هذا الاعتبار حتى جعل اعتبار المقاصد في أعلى منازل الاجتهاد، وإن اعتبار المقاصد أكبر من معرفة المعنى الظاهر للنص الشرعي، وأنه يحتاج إلى معارف متعددة مبنوثة في أجزاء الشريعة وسائر العلوم المتعلقة بها، ولذلك يجب على الناظر في النص الشرعي بعد معرفة ما يفيد ظاهره من المعاني بحسب قانون اللغة، أن يتسع نظره ليستوعب سائر أجزاء الشريعة، ويستحضر ما يتصل بالنص المنظور فيه من الكميات الشرعية اللفظية والمعنوية المتضمنة للمقاصد الشرعية العامة أو الخاصة.

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 90/3.

يقول رحمه الله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً... لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلا إنه عالم بغاياتها، وإن له افتقاراً إليها في مسألتها التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيما زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم»⁽¹⁾. فانظر كيف جعل فهم مقاصد الشريعة والاستنباط بناء عليها، يحتاج إلى معارف متعددة تتصل بموضوع النص المنظور فيه، وأن الناظر فيه قد يحتاج إلى مشورة أهل الخبرة وأصحاب الاختصاص في الموضوع الذي ينظر فيه، ومعنى ذلك أن الاستنباط بالنظر في النص الشرعي مجرداً من غير طلب هذه المعارف واستحضارها والاعتبار بها ليس اجتهاداً واستنباطاً، وإنما هو وقوف عند ظواهر الألفاظ، وهذا غالباً ما يكون منه غلط في الفهم، ولهذا عدّ الشاطبي كل زلة من العالم إنما هي بسبب الوقوف مع الظواهر دون اعتبار المقاصد والمعاني، قال: «فzلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»⁽²⁾، حتى إنك لتجد أحدهم آخذاً ببعض الجزئيات في هدم الكليات «حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا راجع رجوع الافتقار إليها... ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد»⁽³⁾. ومن هؤلاء أيضاً من وقفوا عند «اتباع ظواهر القرآن الكريم على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده»⁽⁴⁾.

ويزيد الشاطبي رحمه الله في تفصيل صورة اعتبار المقاصد وإن معرفتها يكون بالنظرة الشاملة فيما وراء ظواهر النصوص، من أصول الدين وكلياته

(1) المرجع السابق، 56/4.

(2) المرجع السابق، 170/4.

(3) المرجع السابق، 174-175/4.

(4) المرجع السابق، 179/4.

ومحكّماته المنصوصة او الثابتة بالاستقراء، فيذكر قوما ممن يقف عند النص مجرداً دون اعتبار، ولا استحضار لما وراءه من الحكم والكيلات الشرعية، فيقول: «الذين يعمدون إلى بعض النصوص فيعزلونها عن أصول الدين وكيلاته، ثم يضربون بها محكماته ومسلماته...» ثم يبين رحمه الله سبب ذلك وهو عدم اعتبار أجزاء الشريعة بعضها ببعض كيلات وجزئيات، وعدم استقراء فروعها وضم بعضها إلى بعض، والوقوف عند الجزء الواحد أو النص الواحد من الشريعة معزولاً عن غيره، دون عبور إلى الكليات والقواعد العامة، فيقول: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض. فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كيلاتها وجزئياتها المترتبة عليها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورت مثمرة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما - أي دليل كان - عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً...»⁽¹⁾، وكلام الشاطبي هذا واف في بيان حقيقة «اعتبار المقاصد»، وإن ذلك إنما يكون بضم أطراف الشريعة بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، وإن من قصر نظره على الدليل الواحد دون اعتبار بغيره، فلن يظفر بالصواب في فهم أحكام الشريعة، لأنه وإن حكم دليلاً واحداً أو دليلين في المسألة، فقد عطل أدلة كثيرة أخرى، وإن كانت ليست صريحة في موضوع البحث والنظر، فإنها في شمول معانيها واتساع أحكامها تضم معاني الشريعة في عمومها وإجمالها. «فالنظرة الشمولية المنسجمة للشريعة وأحكامها، لا تتأتى إلا لمن خبروا المقاصد واحكموا الكليات، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك، ومن فاته هذا المستوى وأهمل هذا النوع من النظر، وقع في التخبط والاضطراب، وأتى بالأقوال الشاذة المجافية لمقاصد الشارع، وانتهى إلى العجز والانكماش»⁽²⁾.

(1) الشاطبي. الاعتصام، مرجع سابق، 1/ 244-245.

(2) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 332.

ويحرر الشيخ الطاهر بن عاشور هذا المعنى أيضاً من خلال بيانه أوجه الاجتهاد في فصل سماه: «احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة»، وهو تعبير يشير إلى أن معرفة مقاصد الشريعة لا يكون من فهم دلالة النص الشرعي منفرداً معزولاً عن غيره، ثم زاد في بيان ذلك لما ذكر من وجوه الاجتهاد:

- 1 - فهم أقوال الشريعة ونصوصها بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي.
- 2 - النظر فيما قد يعارض النص.
- 3 - تعرف علل الأحكام.
- 4 - الحكم فيما لا يشمل نص خاص ولا قياس.
- 5 - تقرير الأحكام التعبدية.

وفي تفريقه بين فهم النصوص الشرعية بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي، وبين تعريف علل الأحكام، إشارة أخرى إلى أن مقاصد الشريعة قدر زائد على فهم النص الشرعي، بحسب ظاهر اللغة والاصطلاح الشرعي، لأنها تقع خارج النص المنظور فيه. ولهذا قال: «الفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها»⁽¹⁾، ويزيد ذلك بياناً في فصل آخر سماه: «أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية» بين فيه حاجة النص الشرعي إلى ضمائم وقرائن خارجية، وإن من الغلط عدم الاعتبار بهذه الضمائم، والقرائن لأن فيها بيان معاني الشريعة وحكمها، فقال: «ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به. فلا يزال يقلبه ويحلله، ويأمل أن يستخرج له، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»⁽²⁾.

تتفق جميع هذه النقول والتحقيقات عند هؤلاء العلماء، على أن اعتبار المقاصد إنما يكون بضم أطراف الشريعة بعضها إلى بعض، وأن المقاصد

(1) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 15-16.

(2) المرجع السابق، ص 27.

الشرعية - في الغالب - إنما تقع خارج النص المنظور فيه، وإن الوقوف مع الظواهر لا يفي بغرض الاجتهاد في معرفة أحكام الشريعة، إلا أن يتسع المجتهد ليستحضر من أطراف الشريعة وأدلتها وكلياتها وقواعدها ما يتصل بالنص المنظور فيه. ولهذا فإن «اعتبار المقاصد» داخل في مصطلح «الاعتبار» على الحد المختار له، وهو «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائصها مع صحة المناسبة»، فالمسألة المنظور فيها هي النص الشرعي من أجل فهمه واستنباط الحكم منه، وهو إما آية من القرآن الكريم أو حديث نبوي، وإنما يبدو منه للناظر ألفاظه التي يقوم بها معناه ويفهم منه معناه الظاهر بحسب العربية والاصطلاح الشرعي. فهذا غاية ما يصل إليه النظر في النص المنظور فيه، لكن الفهم الصحيح يحتاج إلى نظر آخر خارج النص المنظور فيه، وهذا النظر الآخر به يحصل معرفة مقاصد الشارع ليضمها الناظر إلى ما فهمه من النظر الأول. ولهذا فإن «اعتبار المقاصد»، من اعتبار نظائر المنظور فيه ولوازمه، لأن المقاصد إنما تؤخذ من الأدلة الكلية للشريعة، ومن استقراء الأدلة الجزئية، ولا يخفى أن هذه الأدلة لا تبدو للناظر مجتمعة في النص الواحد، فيجب عليه - وهو ينظر في هذا النص - أن يتتبعها بفكره ويجمعها من سائر أجزاء الشريعة، فيضمها إلى النص المنظور فيه، وباعتبار ذلك كله يكون الفهم والاستنباط.

ولقد كانت مسألة اعتبار مقاصد الشريعة واستحضار حكم الشريعة حاضرة عند علماء الإسلام وهم ينظرون في نصوص الشرع لمعرفة فقها والاستنباط منها. وقد نصوا في المجتهد على ضرورة معرفة مقاصد الشريعة، وذلك ليتمكنه استحضارها متى شاء، والعبور إليها عند الحاجة. ففي تعريف المجتهد نقل تاج الدين السبكي عن والده أن المجتهد «هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع»⁽¹⁾. وفي مقدمة «شرح المنهاج» أن كمال رتبة الاجتهاد يحصل بثلاثة أمور منها: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها موارد

(1) السبكي. جمع الجوامع، 2/ 383.

الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً لها في ذلك المحل وإن لم يصرح به⁽¹⁾. ولما أورد إمام الحرمين مصادر الاجتهاد عن الشافعي ذكر منها أنه: «ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة»⁽²⁾. وتقدم كلام الشاطبي في جعله معرفة المقاصد في أعلى منازل الاجتهاد⁽³⁾. وان اعتبار مقاصد الشريعة وحكمها قد تفرقت أجزاؤه في مباحث علم أصول الفقه، فنجد كثيراً من أصول الاستنباط ومصادر الاجتهاد إنما كان أساسها الذي قامت عليه، مراعاة حكم الشريعة واعتبار مقاصد الأحكام، ويمكن الاستشهاد لذلك بالمسائل الآتية:

أ - **المصلحة المرسلة**: تقدم أن مقاصد الشريعة قائمة في أصلها على كون الشريعة وضعت لجلب المصالح ودفع المفاسد، وهو أصل يصدق على جميع فروع الشريعة⁽⁴⁾. ولهذا فإن النظر في نصوص الشريعة يجب أن يستصحب هذا الأصل، وان القياس عليها يجب أن يراعي ذلك أيضاً، وهذا هو معنى أصل «المصلحة المرسلة» في الجملة، كما هي عند علماء الفقه والأصول، لأنه إنما هو استحضار المصلحة عند فهم النص وعند القياس عليه فيما لا نص فيه، «فمن خلال الإحاطة بأحكام الشريعة ومقاصدها، ومن خلال الخبرة بأحوال الأمة ومتطلباتها، ومن خلال النظر والتقدير العقلي يتم تعيين المصالح المرسلة»⁽⁵⁾، فاستحضار جلب المصلحة أو دفع المفسدة هو من اعتبار مقاصد الشريعة، لأن «الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق، وتقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات. إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها، ولولا أن الجزئيات أضعف شأنًا في

(1) السبكي. الإبهاج بشرح المنهاج، 8/1، وهذا الشرح قد بدأه السبكي الوالد وأتمه الولد.

(2) الجويني. البرهان، 2/1338.

(3) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 324-335.

(4) لم يظهر لي في هذا الموضع حاجة إلى بيان حدود المصلحة المرسلة وضوابطها والقائلين بها وشروطها، فذلك كله مبسوط في موضعه في كتب أصول الفقه، وإنما غرضي هنا بيان أن أصل «المصلحة المرسلة»، إنما وضعه علماء الأصول لما انقده في أذهانهم من وجوب مراعاة حكم الشريعة واعتبار مقاصدها.

(5) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 269.

الاعتبار لما صح ذلك»⁽¹⁾. فبقدر ما يتحقق من المصالح التي قصدها الشارع يكون التمسك بالشرع، ولا ينافي ذلك أبداً جانب التعبد، «بل إن أكمل صور التعبد هي تلك التي تجمع بينه وبين الاعتبار المصلحية»⁽²⁾. فالذي حمل علماء الإسلام على اعتماد أصل المصلحة المرسله هو أن المقصد العام للشرعة الذي يجب استحضاره عند النظر في النصوص الشرعية هو جلب المصالح ودرء المفاسد.

ب - الاستحسان: وهذا أصل آخر قائم على أساس اعتبار قصد الشرعة إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسد، لأنه إذا كان الاستحسان هو العدول بالمسألة عن أصل نظائرها، فإن هذا العدول اقتضته المصلحة التي ستفوت لو بقيت المسألة على أصلها، ولهذا يقول ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»⁽³⁾، فلولا اعتبار المصلحة والعدل لثم إبقاء المسألة على أصلها الثابت لنظائرها، وهذا مقتضى الظاهر من النص الشرعي، وهو ما يؤدي إليه النظر لولا العبور من ذلك إلى ما وراءه من المصالح التي ثبت بالأدلة الخارجية، والقواعد الكلية الشرعية النصية أو المعنوية. فإذا رأى المجتهد «نصوصاً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع، استحسناً إعادة النظر في ذلك الفهم... فيستحسن ألا يتقيد به وأن يرجع إلى القواعد العامة للشرعة»⁽⁴⁾. ومسألة تحقيق المصلحة أو دفع المفسدة إنما تفرعت عن أصل تعليل الأحكام.

ج - تعليل الأحكام: ومعناه أن الله عز وجل بحكمته جعل الشرعة لمصالح العباد، وأن ذلك مطرد في جميع الشرعة، يقول الشاطبي: «إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 1/ 139.

(2) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 347.

(3) ابن رشد. بداية المجتهد، مرجع سابق، 2/ 154.

(4) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 71.

ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً، وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال. وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله⁽¹⁾. فما من حكم شرعي إلا يجوز البحث عن حكمته، وذلك يحصل باعتبار الكليات الشرعية. «وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد، وهي حكم ومصالح ومنافع. ولذلك كان الواجب على علمائنا تعرف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها»⁽²⁾، ولهذا نجد علماء الإسلام يحرصون على بيان علل الأحكام والتماس حكم الشريعة، وقد بينوا قواعد التعليل وضوابطه في كتب أصول الفقه.

فهذه المباحث الأصولية وضعها علماء الأصول على أساس اعتبار المصالح لتكون أداة للمجتهد للاعتبار بمقاصد الشريعة وحكمها.

وقبل إيراد بعض الأمثلة العملية، أرى من المناسب بيان حقيقة تدل أيضاً على أن الوقوف عند الظواهر لا يفيد في فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، وإنما الواجب اعتبار حكم الشريعة ومقاصدها. وهذه الحقيقة هي أن المسميات التي تدل عليها الأسماء والكلمات محكومة بالتبدل والتغير مع مرور الزمان واتساع الخبرة البشرية. فالسراج مثلاً أطلق على الإناء فيه فتيلة وشيء من الدهن يتخذ للاستضاءة، ثم تغير هذا المسمى مع بقاء الاسم والغرض وهو الاستضاءة، ولم يزل يتغير حتى بلغ السراج الكهربائي، ومثله السلاح والميزان فقد تغير المسمى وبقي الاسم والغرض، فالمسميات بلغت من التغير ما جعلها تفقد جميع أجزائها السابقة مع بقاء أسمائها. «لأن المراد من التسمية إنما هو من الشيء غايته لا شكله وصورته. فما دام غرض الوزن أو الاستضاءة أو الدفاع باقياً على حاله، فالمدار في صدق الاسم اشتغال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فذلك مما لا مطمح فيه البتة، ولكن العادة والأنس منعانا ذلك. وهذا هو الذي دعا المقلدة... أن يجمدوا

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 1/ 199.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

على ظواهر الآيات في التفسير . وليس في الحقيقة جمدوا على الظواهر، بل هو جمود على العادة والأنس في تشخيص المصايد⁽¹⁾ فمن لم يراع الحكم ويعتبر المقاصد عند النظر في النص الشرعي، فإن مآله أن تكون الشريعة في نظره أسماء دون مسميات، وجملاً دون معنى، وأشكالاً وصوراً دون جواهر، وأعمالاً وأفعالاً دون غاية وفائدة، وفي ذلك هدم للشريعة بالكلية .

فالواجب استحضر المقاصد واعتبارها عند الاستنباط من النصوص، وهذه أمثلة من تصرفات العلماء تشهد على جميع ما تقدم:

- **حكم الضيافة:** ورد في الضيافة أحاديث كلها تفيد أنها حق للمسلم على المسلم، وظهرها أن الضيافة واجبة على الإطلاق وهذا مذهب الشافعي تمسكاً بهذا الظاهر . وفرق مالك بين الحضر والبادية فقال: إن الضيافة إنما تجب على أهل البادية دون أهل الحضر⁽²⁾ . وسبب هذا الاختلاف أن الإمام مالكاً تجاوز النظر الأول، الذي غايته ما يظهر من الأحاديث من وجوب الضيافة على الإطلاق، إلى استحضر أحكام شرعية أخرى ثابتة، والالتفات إلى كليات الشريعة والاعتبار بها، فتبين له رحمه الله أن الشريعة تحرص في أحكامها على أن يجد المسلم حيث ما كان ما يحصل به ضرورات الحياة، وأن ما لا يتحقق ذلك إلا به فهو واجب . فلما اعتبر ذلك عند النظر في أحاديث الضيافة، ورأى أن المسلم إذا لم يأخذ حق الضيافة في البادية فإنه عرضة للحرَج والضيق، بخلاف الحاضرة فإن بها الفنادق والخانات، فلا يخشى عليه من ذلك إذا لم يأخذ حق الضيافة، ففرق رحمه الله بين البادية والحاضرة، فقال: إن الضيافة تجب على أهل البادية دون أهل الحواضر، قال سحنون: «إنما الضيافة على أهل القرى، وأما الحضر فالفندق ينزل فيه المسافر»⁽³⁾، أما الشافعي رحمه الله فلم يلتفت إلى ذلك ولم يتجاوز النظر الأول فقال بوجوبها على الإطلاق في

(1) الطباطبائي، محمد حسين . الميزان في تفسير القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت. ، 10/1 .

(2) القرطبي . الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 64/9 .

(3) المرجع السابق .

جميع الحالات. فالفهم المتبادر من أحاديث الضيافة قدر مشترك بين الشافعي ومالك، لكن مالكا زاد على ذلك فالتفت إلى أدلة أخرى خارجية، فظهر له القصد من الضيافة فأجراه على أحاديث الضيافة.

- ما نص عليه الشارع من الأعيان، إذا وجد في غير المنصوص عليه ما يحقق غايته فإنه يقوم مقامه: ومعنى ذلك أن الشارع الحكيم فيما شرع لعباده من الأفعال والأعمال ينص في كل عمل على استعمال أعيان مخصوصة معينة، لغرض معين، مثل التنصيص على البر والشعير مثلاً في الصدقة، والأحجار في الاستجمار، والتراب في غسل الإناء من ولوغ الكلب، فمن وقف عند ظواهر النصوص حصر الجواز في هذه الأعيان دون سواها، فلا تقوم القيمة مقام البر وغيره من الأعيان المنصوص عليها، ولا القطن أو نحوه مقام الحجر في الاستجمار، ولا الصابون أو الأشنان مقام التراب، فهذا ما يفيد الظاهر المتبادر من النظر الأول من غير اعتبار بما يقع خارج النص. لكن مجاوزة هذا النظر والالتفات إلى أطراف الشريعة الأخرى، الواقعة خارج النص المنظور فيه، تدل على أن الغاية من هذه الأعيان هي سد خلة المحتاج في الصدقة، والتطهير في الاستجمار وولوغ الكلب. وإن هذه الغايات تتحقق بغير هذه الأعيان فجاز تعدية حكم هذه الأعيان إليها. بل ذهب ابن القيم رحمه الله أبعد من ذلك فذكر أن استعمال الأعيان غير المنصوص عليها قد يكون أولى بالجواز، وأحق بالتقديم من الأعيان المنصوصة، وذلك لأن المقصود يتحقق بها على جهة الكمال أكثر من الأعيان المنصوصة. قال رحمه الله: وكذلك حكم ما نص عليه الشارع من الأعيان التي يقوم مقامها من كل وجه أو يكون أولى منها، كنصه على الأحجار في الاستجمار، ومن المعلوم أن الخرق والقطن والصوف أولى منها بالجواز، وكذلك نصه على التراب في الغسل من ولوغ الكلب، والأشنان أولى منه. هذا فيما علم مقصود الشارع منه، وحصول ذلك المقصود على أتم الوجوه بنظيره وما هو أولى منه⁽¹⁾، فبين رحمه الله أن عدم الوقوف عند هذه الأعيان إنما هو بسبب الاعتبار بمقاصد الشريعة في هذه المواطن. فانظر كيف

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 14/3.

يتغير الحكم المأخوذ من الظاهر بسبب الاعتبار بالمقاصد، والالتفات إلى ما يقع خارج النص المنظور فيه.

يدل الذي تقدم من المسائل النظرية والأمثلة العملية⁽¹⁾ على أن اعتبار المقاصد راسخ عند المحققين من علماء الإسلام، وإن النصوص والأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها، واعتبار غايات الشريعة وحكمها، دون الوقوف عند ظواهرها وألفاظها. فلا يجوز إهمال المقاصد عند النظر في النصوص لفهمها والاستنباط منها، والاجتهاد في العمل بها وتنزيلها على محالها.

المبحث الثالث

اعتبار مآلات الأحكام واستحضار آثار الأفعال

وهذه من أمهات القواعد المعتمدة عند النظر في النصوص بقصد العمل بها وتنزيلها على محالها. وقد وضع الأئمة هذا الأصل بعد تدبر نصوص الوحي وتتبع موارد الأحكام، فتبين أن الشريعة وضعت لحكم وغايات في العاجلة وفي الآخرة، فاهتمت بالوسائل الموصلة إلى هذه الحكم، بل جعلت لهذه الغايات أثراً في حكم الوسائل المفضية إليها. فالشارع الحكيم يعطي للعمل والوسيلة حكم الوجوب القطعي إذا كانت تؤول إلى مصلحة عظيمة، وينزل عن ذلك كلما نزلت المصلحة عن هذه المرتبة، ويعطيها حكم المنع قطعاً إذا كانت تؤول إلى مفسدة عظيمة. ولهذا كانت مآلات الأفعال وما يترتب عنها في العاجل والآجل محل نظر وموضع عناية عند المجتهدين، لأنها مما يتوقف عليه حكم الأفعال التي يأتيها المكلفون، ولهذا قرر علماء الأصول ضرورة اعتبار ما سيؤول إليه الحكم المأخوذ من النص الشرعي، فقالوا: إن مآلات الأفعال معتبرة شرعاً. وفي معنى ذلك يقول الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً... وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من

(1) راجع أمثلة أخرى لاعتبار المقاصد في: ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 10/3-614؛ الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 65-66، 336-341.

الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»⁽¹⁾. وقيل أيضاً في تعريفه: «مآلات الأفعال معناها أن يأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه سواء أكان الفاعل يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لم يقصده»⁽²⁾، وقيل أيضاً: «واعتبار المآل معناه ملاحظته والنظر إليه والاعتداد به في تكييف الفعل وفي تقرير ما تعلق به من الأحكام الشرعية»⁽³⁾، ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «إن المجتهد حين يجتهد ويفتي عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وافتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي. بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثر أو آثاره. فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها»⁽⁴⁾، وهذه التعاريف كلها - كما لا يخفى - متقاربة، تتفق على أن اعتبار المآل هو الاعتداد بآثار الحكم أو الفعل واستحضرها عند بيان حكم الفعل، وأن الاجتهاد لا يكتمل إلا بذلك.

وسبب استعمال مصطلح الاعتبار هنا ظاهر، لأن آثار العمل بالحكم لا تظهر من النص، وإنما هي منفصلة عنه، تتعلق بظروف العمل وملايساته. بل إن النص قد يأمر بفعل لما يؤول إليه في الغالب من المصلحة، لكن قد يعرض لبعض المكلفين من الأحوال والظروف والملايسات ما يمنع عمله بهذا الحكم - المأمور به شرعاً - أن يؤول إلى المصلحة التي أمر به من أجلها. ومعنى ذلك أن الناظر المجتهد ينظر في النص الشرعي ويعتبر ما سيؤول إليه من خلال استحضر الظروف والملايسات التي تحيط بالعمل وبالشخص الذي يعمل بالحكم. وقد سبق في بيان حد الاعتبار أنه النظر في المسألة مع استحضر نظائرها، والالتفات إلى نقائصها ومراعاة لوازمها. وأن اعتبار المآل من لوازم

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 110.

(2) عثمان، محمد حامد. القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، القاهرة: دار الحديث، ط1/ 1996، ص 303-304.

(3) قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ص 212.

(4) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 353.

المسألة، فيكون اعتبار المآل جزءاً من منهج الاعتبار، وجانباً عملياً من جوانب هذه النظرية، لأنه من استحضر لوازم المنظور فيه والالتفات إلى ما يتعلق به.

أ - مجال اعتبار المآل: يظهر من خلال تعريف «اعتبار المآل» أنه من طرق الاجتهاد ومناهج الفتوى. ذلك أن المجتهد أو المفتي عندما ينظر في النازلة ويلتمس لها الأدلة من الشريعة، لا يقتصر على بيان الدليل أو النص الوارد في المسألة، وإنما عليه أن يقدر ما سيؤول إليه العمل بمقتضى ذلك الدليل أو ذلك النص، من خلال نظره في ظروف الزمان والمكان، وقرائن الحال وكل ما يحيط بالنازلة وبصاحب النازلة. ولهذا فإن اعتبار المآل يأتي عند العمل بالنصوص وتنزيلها على محالها، فهو من مناهج تنزيل نصوص الوحي على الوقائع والحوادث. وهذا يميزه عن مجال آخر قبل هذا، وهو مجال النظر في نصوص الوحي لفهم مراد الشارع منها، وبيان الدلالات الصحيحة لها من غير وجود نازلة، ومن غير بيان محل العمل بهذه النصوص.

ينطلق الناظر في هذا المجال من نص الوحي ليفهمه ويعرف مراده ويقف عند هذا الحد لا يتجاوزه. أما في المجال الأول فإنه - بعد فهم النص - يعبر منه إلى آثاره وعواقبه بالنسبة إلى شخص أو مكان أو زمان، فيستحضر ما يحتف به من الملابسات. وهذا ما سماه الشاطبي الاقتضاء التبعية لما قال: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح... والثاني: الاقتضاء التبعية وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت... وبالجمل، كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»⁽¹⁾. فقد جعل الشاطبي هنا من أسباب تغير الحكم الأصلي اعتبار مآل الإبقاء على الحكم الأصلي، وذكر من أمثلة ذلك قبل طرء العوارض، سن النكاح، وهو ما يستفاد من نصوص الوحي، لكن لما طرأت العوارض ودخل هذا الفعل مجال العمل

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 47/3.

وتمخضت مآلاته في بعض الأحوال وعند بعض الأشخاص، تغير الحكم الأصلي، فصار النكاح واجباً على من خشي العنت، ومباحاً لمن لا أرب له في النساء. وهذا مؤيد لما سبق أن اعتبار المآل يكون عند تنزيل نصوص الوحي على محالها، ولهذا أورد الشاطبي «اعتبار المآل» في كتاب الاجتهاد من الموافقات فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه⁽¹⁾.

ثم إن اعتبار المآل لا صلة له بمقاصد المكلف، وإنما يتعلق بالجانب العملي، وهو الغايات التي ينتهي إليها الفعل. فاعتبار مآل الفعل يتوقف عليه جوازه أو عدمه بحسب الظاهر من مآلاته. أما قصد المكلف فيتوقف عليه صحة الفعل فيما بينه وبين الله تعالى.

وتفرقت أجزاء «الاعتبار مآلات الأفعال» في مباحث علم أصول الفقه، مثل الذرائع والحيل، حتى جاء الإمام الشاطبي فأفرد له موضعاً في كتابه «الموافقات» في كتاب الاجتهاد، بدأه بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً»⁽²⁾، ثم أورد الأدلة على صحة ذلك مثل كون الشريعة وضعت لمصالح العباد، وإن الشارع ربط بين الأسباب والمسببات، ثم أورد شواهد من الكتاب والسنة على صحة اعتبار مآل الفعل، ثم ذكر بعض المباحث الأصولية المتفرعة عن «اعتبار المآل»، وهي الذرائع والاستحسان والحيل، ثم ختم ذلك بقوله: «والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»⁽³⁾. وكان أصل اعتبار المآل بعد الإمام الشاطبي يرد في مباحث الذرائع والحيل. وحتى المعاصرون يعرضون لاعتبار المآل في مبحث الذرائع خاصة كما فعل الشيخ محمد أبو زهرة⁽⁴⁾، ومحمود حامد عثمان في كتابه «قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي»⁽⁵⁾. وأورده أيضاً من كتب في مقاصد الشريعة مثل الدكتور أحمد الريسوني في كتابه: «نظرية المقاصد عند

(1) المرجع السابق، 4/ 110.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، 4/ 119.

(4) أبو زهرة، محمد. أصول الفقه، مرجع سابق، ص 288.

(5) المرجع السابق، ص 211.

الإمام الشاطبي⁽¹⁾. وخلاصة ما يوردونه من ذلك تعريف «اعتبار المآل»، وبعض الأدلة من الكتاب والسنة على صحته، ويبقى الإمام الشاطبي أحسن من فصل في ذلك⁽²⁾.

ب - اعتبار المآل في الكتاب والسنة وعمل الصحابة: أما من القرآن الكريم فإن الاستقراء يثبت أن الله تعالى، برحمته وحكمته، لم يأمر عباده بأمر إلا وكان له مآل حسن يجمع مصلحة الدنيا والآخرة، ولا نهاهم عن شيء إلا وكان له مآل قبيح في المعاش والمعاد. وقد تصرح الآية بذلك وقد لا تصرح به.

1 - يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 9]، فهى الله تعالى المؤمنين أن يسبوا الأوثان لئلا يزداد الكفار نفوراً وكفراً. قال القرطبي: «قال العلماء: حكمها باق في هذه الأمة على كل حال، فمتى كان الكافر في منعة وخيف أن يسب الإسلام أو النبي عليه الصلاة والسلام أو الله عز وجل، فلا يحل لمسلم أن يسب صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك، لأنه بمنزلة البعث على المعصية... وفيها دليل على أن المحقق قد يكف عن حق له، إذا أدى إلى ضرر يكون في الدين»⁽³⁾.

2 - يقول الله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا﴾ [آل عمران: 28]، فبينت الآية عدم جواز موالات الكافرين إلا إن خيف أن يؤول التمسك بذلك إلى ضرر بين، يقول ابن العربي: «هذا عموم في أن المؤمن لا يتخذ الكافر ولياً في نصره على عدوه ولا في أمانه ولا في بطانة...» ثم أشار إلى الاستثناء بقوله: «إلا أن تخافوا منهم، فإن خفتهم منهم فساعدوهم ووالوهم وقولوا ما يصرف

(1) المرجع السابق، ص 353.

(2) ذكر الدكتور محمود حامد عثمان أن بمكتبة كلية الشريعة والقانون بالقاهرة رسالة دكتوراه بعنوان: «اعتبار المآلات في الشريعة للحكم على الأفعال»، للطالب علي مصطفى رمضان.

راجع: قاعدة سد الذرائع، ص 211 هامش رقم 2.

(3) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 41/7.

عنكم من شرهم وأذاهم بظاهر منكم لا باعتقاد»⁽¹⁾.

3 - وقريب من الآية السابقة قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾ [النحل: 106]، وفيها أن للمرء أن يأتي ما أكره عليه من المعاصي، لأنه إن لم يمثل آل ذلك إلى مفسدة من قتل نفس، أو إتلاف مال ونحوها من المفاسد التي دفعتها الشريعة.

4 - يقول تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216].

يقول الطاهر بن عاشور: «وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وإن كان سبحانه غنيا عن البيان والتعليل، لأنه يأمر فيطاع، ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف، وفيه تعويد للمسلمين بتلقي الشريعة معللة مدللة، فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد... إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات... وشأن الجمهور الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب»⁽²⁾.

5 - يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرة: 104]، فمنعهم الله تعالى من نداء الرسول ﷺ بقولهم: ﴿رَاعِنَا﴾ لأنه يؤول إلى ما قصدت به اليهود من تعيير النبي ﷺ، مع أن المسلمين لم يقصدوا ذلك.

6 - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: 145]، ففرق الله تعالى في الكفر بين المنافق والكافر، مع أنهما داخلان في وصف الكفر، باعتبار مآل النفاق من شدة خطره وعظيم ضرره بسبب التباس أمره وخفاء حاله الباطن. وهناك وجه آخر وهو أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً

(1) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، 1/ 267-268.

(2) ابن عاشور. التحرير والتنوير، مرجع سابق، 2/ 321-322.

لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد منها الشارع من دخول المكلف تحت طاعة الله اختياراً، فجعلوا الشريعة تؤول إلى غير ما نزلت من أجله.

7 - يقول تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ * وَلَا يَسْتَنُونَ * فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِبُونَ * فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: 17 - 20]، فالعمل الذي أقدموا عليه مشروع في أصله لأن المرء مخير في وقت الصرام، لكن لما كان هذا الصرام صباحاً يؤول إلى إسقاط حق المحتاج كان مذموماً منها عنه باعتبار هذا المآل.

8 - يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فبين الله تعالى في الآية أن الخلق كله يجب أن يؤول إلى عبادة الله تعالى، فأى عمل له مآل غير هذا فلا اعتداد به.

9 - يقول تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: 12]، يعني غير مضار للورثة بهذه الوصية، فدل على أن الوصية وإن كانت من البر والنفقات المحموده، فإنها لا تجوز إذا آلت إلى الإضرار بصاحب حق يتعلق بذمة الموصي، ويصدق هذا على غير الوصية من النفقات المندوبة.

10 - يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْآلِيبِ﴾ [البقرة: 178]، والقصاص إفناء وإماتة، لكنه حياة باعتبار ما يؤول إليه من حفظ النفوس من أن يمتد إليها القتل والإتلاف.

11 - يقول تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]، فجعل الله تعالى قتل نفس واحدة ظلماً بمنزلة قتل الناس جميعاً، وذلك باعتبار ما يؤول إليه من التهاجر واضطراب الأمن وانتشار الشحنة بسبب الرغبة في التشفي والانتقام، وما يؤول إليه أيضاً من ترويع الأمنين.

وذكر الشاطبي أن هذا النص وغير مما في معناه يدل على طلب الالتفات إلى المسببات وأخذها بعين الاعتبار عند الدخول في الأسباب، وأن العمل يقوم بحسب ما يؤول إليه⁽¹⁾.

(1) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 178.

12 - يقول تعالى: ﴿لَا نَقُومُ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: 108]، فدلّت الآية على أن موافقة الفعل في صورته للشريعة لا يكفي للاعتداد به إلا أن يكون مآله مما يعتد به لمصلحة يجلبها أو مفسدة يدفعها، وإن الحكم على الفعل يتوقف على مآلاته.

13 - يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، فبين الله تعالى أنه فرض الصيام ليؤول إلى التقوى وهي من أعظم المصالح، ومثل الصيام سائر الفرائض، فإنها وضعت لتؤول إلى المصالح، وأعظمها تمكين التقوى في النفوس.

14 - يقول تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]، والآية صريحة في أن على المسلمين أن يعدوا من القوة ما يؤول إلى إرهاب العدو، فإن لم يكن هذا المآل كانوا مقصرين في العمل والاجتهاد، وهذا في عصرنا - في مجال السلاح - لا يكون دون امتلاك السلاح النووي، لأن أي قوة في كل زمان لا تؤول إلى إرهاب العدو فليست في حقيقة الشرع قوة. وهناك مآل آخر بعد هذا وهو أن إرهاب العدو يمنعه من الاعتداء، ويحمّله على مراعاة حق المسلمين فيفيء إلى السلم، وفي ذلك مصلحة للمسلمين ولعدوهم.

أما من السنة النبوية:

1 - قول النبي صلة الله عليه وسلم لما أشار عليه الصحابة بقتل المنافقين: «لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»⁽¹⁾، وقد كان المنافقون لا يكفون عن ابتغاء الفتنة، وكان ضررهم ظاهراً على المسلمين بالمدينة، ونزل في ذلك قرآن كثير، وهذا ما يجعل قتلهم حلالاً شرعاً وعقلاً، لكن النبي ﷺ كف عن قتلهم، لأنه إن فعل ذلك ظهر للناس أنه يقتل أصحابه ومن اتبعه، لأن المنافقين مسلمون في ظاهر حالهم، مع ما في ذلك من ضرر على الإسلام، لأن فيه تنفيراً للناس وصدأً لهم عن الدخول في دين الله، لأنهم يحسبون أن

(1) البخاري. صحيح البخاري تفسير القرآن، سورة المنافقون، قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ﴾ [المنافقون: 6]؛ مسلم. صحيح مسلم، البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً.

إسلامهم لا يحرم دماءهم. فقتل المنافقين - وإن جاز شرعاً وعقلاً - يؤول إلى سوء المقالة في الإسلام ورسوله والمسلمين، ولذلك كف عنه النبي ﷺ باعتبار مآله.

2 - قال النبي ﷺ: «لا تقطع الأيدي في الغزو»⁽¹⁾، وقطع يد السارق حد من حدود الله تعالى لا يجوز تركه ولا الشفاعة فيه، لكنه في مقام الغزو إن أقيم الحد، فلعل المحدود أن يجد في نفسه شيئاً أو يزين له الشيطان فيلحق بالعدو، أو يؤول إلى الانصراف عن الغزو والضعف أمام العدو بسبب الاشتغال بإثبات شروط الحد وإقامته، ومقام الحرب لا يناسب ذلك. وقد أورد ابن القيم هذا الحديث في فصل تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، ثم قال: «فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضباً، كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم»⁽²⁾.

3 - قال رسول الله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه»⁽³⁾. فسمى النبي ﷺ هذا سباً لوالديه وهو ليس كذلك حقيقة، ولكنه كان سبب ذلك لأنه فعل ما يؤول إلى سب أبويه. قال الصنعاني: «هذا الحديث أصل في سد الذرائع، ويؤخذ منه أنه إن آل أمره إلى محرم حرم عليه الفعل وإن لم يقصد المحرم، وعليه دل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]»⁽⁴⁾.

4 - ومن ذلك أيضاً امتناعه ﷺ عن الخروج إلى قيام رمضان لما امتلأ المسجد في الليلة الثالثة، وقال لهم: أما إنه لم يخف على مقامكم ولكني

(1) الترمذي. صحيح الترمذي، الحدود، باب ما جاء أن تقطع الأيدي في الغزو.

(2) ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 5/3.

(3) تقدم تخريج الحديث.

(4) الصنعاني. سبل السلام 332/4.

خشيت أن يفرض عليكم⁽¹⁾. فنظر ﷺ إلى مآل الفعل ولم ينظر إلى أصله وحكمه، ولو اقتصر على حكمه في الأصل ما امتنع عنه لأنه طاعة ومعروف، فكيف يمتنع عن الطاعة، لكنه اعتبر ما سيؤول إليه المداومة على هذه الطاعة.

5 - ومثله قوله ﷺ: «لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»⁽²⁾، فلم يمتنع من ذلك الأمر إلا لأنه يعلم أنه يؤول إلى المشقة على أمته.

6 - عن ابن مسعود قال: «كان النبي ﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهة السامة علينا»⁽³⁾. يقول الحافظ ابن حجر: «ويستفاد من الحديث استحباب ترك المداومة في الجد في العمل الصالح خشية الملل، وإن كانت المواظبة مطلوبة لكنها على قسمين: إما كل يوم مع عدم التكلف، وإما يوما بعد يوم فيكون الترك لأجل الراحة ليقبل على الثاني بنشاط، وإما يوما في الجمعة، ويختلف باختلاف الأحوال والأشخاص. والضابط الحاجة مع مراعاة وجود النشاط»⁽⁴⁾.

7 - عن أنس عن النبي ﷺ قال: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»⁽⁵⁾، فقابل هنا البشارة بالتنفير، لأن ضدها وهو النذارة، إذا كانت في ابتداء التعليم، فإنها تؤول إلى النفرة، قال الحافظ ابن حجر: «والمراد تأليف من قرب إسلامه وترك التشديد عليه في الابتداء، وكذلك الزجر عن المعاصي ينبغي أن يكون بتلطف ليقبل. وكذا تعليم العلم ينبغي أن يكون بالتدريج، لأن الشيء إذا كان في ابتدائه سهلا حبب إلى من يدخل فيه ويتلقاه بانسباط، وكانت عاقبته غالباً الازدياد بخلاف ضده»⁽⁶⁾.

(1) البخاري. صحيح البخاري الجمعة، باب من قال في الخطبة بعد الثناء: أما بعد صحيح مسلم صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان.

(2) البخاري. صحيح البخاري، الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، مسلم الطهارة، باب السواك.

(3) البخاري. صحيح البخاري، العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة.

(4) ابن حجر. فتح الباري، 1/ 163.

(5) البخاري. صحيح البخاري، العلم، باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة.

(6) ابن حجر. فتح الباري، 1/ 163.

8 - قوله ﷺ لابن اللبية لما جعله على صدقات بني سليم، وجاءه فقال: هذا لكم وهذا أهدي لي: «فهلا قعد في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته»⁽¹⁾ يقول ابن القيم: «الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قبول الهدية، وهو أصل فساد العالم وإسناد الأمر إلى غير أهله، وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تجر عاداته بمهاداته ذريعة إلى قضاء حاجته، وحبك الشيء يعمي ويصم، فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته مكافأة له»⁽²⁾، فالتهادي بين الناس من الأعمال التي رغب فيها الشارع لأنها تؤول إلى التحاب والتآلف، لكنها تؤول إلى الفساد إذا كانت لأصحاب الولايات والمظالم، وهذا ثابت بالمشاهدة والمعاينة لا بالظن والتخمين، ولذلك عده ابن القيم أصل فساد العالم.

9 - قوله ﷺ: «ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول نصيب منها لأنه أول من سن القتل»⁽³⁾، وسبب ذلك أن عمله هذا لم يزل يؤول إلى فساد ما بقيت الدنيا.

10 - قوله ﷺ: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت يرفعه الله بها، وإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت يهوي بها في النار سبعين درجة»⁽⁴⁾. وما ذلك إلا باعتبار ما تؤول إليه الكلمة من خير أو شر، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ إِذْنٍ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خِيئَةٍ كَشَجَرَةٍ خِيئَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: 24 - 26]. ويشير إلى هذا المعنى أيضاً حديث معاذ، وفيه: «كف عنك هذا»، قال معاذ: أو نؤاخذ بما نقول، قال رسول الله ﷺ: «ثكلتك أمك يا معاذ وهل

- (1) البخاري. صحيح البخاري، الإيمان، باب كيف كانت يمين النبي ﷺ. صحيح مسلم، الإمارة، باب تحريم هدايا العمال.
- (2) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 142/3.
- (3) البخاري. صحيح البخاري، الاعتصام، باب إثم من دعا إلى ضلالة. صحيح مسلم، القسامة، باب بيان إثم من سن القتل.
- (4) البخاري. صحيح البخاري، الزهد، باب حفظ اللسان.

يحب الناس على وجوههم في النار إلا حصائد ألسنتهم»⁽¹⁾.

11 - قوله ﷺ: «عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا. وإن أحب الدين إلى الله ما دام عليه صاحبه»⁽²⁾. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وكلها تنهى عن التنطع وتذم الغلو في الدين، وما ذلك إلا لأن مآل الغلو هو الانقطاع والملا.

12 - قوله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة الحديث»⁽³⁾، فجعل لهذا العامل هذا الأجر لان هذا العمل الذي عمله فيه مصلحة شرعية، وهو أول من سنها ولذلك سيقتي الناس به من بعده، فله من الأجر بقدر هذا المآل الذي آل إليه عمله من بعده، ومثله من سن عملاً سيئاً.

13 - قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له»⁽⁴⁾، وإنما بقي أجر هذه الأعمال الثلاثة يتجدد لأصحابها، لأنها لا تنقطع بموته وإنما تتجدد منافعها بعد موته، فيكون كما لو بقي حياً يعمل هذه الأعمال، لأنها لم تزل تؤول إلى مآلها الحسن.

14 - ومن ذلك أيضاً أن النبي ﷺ كان يتألف من قرب عهده بالإسلام بالصدقة، ولما راجعه أحد الصحابة في ذلك قال: «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي مخافة أن يكبه الله في النار»⁽⁵⁾، فلم يخصه بالصدقة لفضله ولا لحاجته، وإنما لأن تركه يؤول إلى ارتداده مع ما في الارتداد من الفتنة على عامة المسلمين، لأنه لا يؤمن أن يتبعه غيره ممن يحسن الرأي فيه أو من أهل قرابته، أو لأنه إن تركه فإن مآله إلى الفقر والحاجة، خاصة إذا كان بين قوم

(1) الترمذي. سنن الترمذي، الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، ابن ماجه، الفتن، باب ما كف اللسان في الفتنة.

(2) البخاري. صحيح البخاري، الإيمان، باب أحب الدين إلى الله عز وجل أدومه؛ مسلم. صحيح مسلم، صلاة المسافرين، باب فضيلة العمل الدائم.

(3) مسلم. صحيح مسلم، العلم، باب من سن سنة حسنة.

(4) المرجع السابق، الوصية، باب ما يلحق المسلم بعد وفاته.

(5) البخاري. صحيح البخاري، الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة.

كفار أو منافقين، بسبب التضيق عليه في رزقه ومعاشه، وهذه هي حكم وجود سهم المؤلفة قلوبهم بين أسهم الصدقة.

15 - عن أم كلثوم بنت عقبة قالت: «لم أسمع النبي ﷺ يرخص في شيء من الكذب مما تقول الناس إلا في الحرب والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها»⁽¹⁾، ومعلوم أن القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أوردا من الوعيد الشديد على الكذب، وعده النبي من علامات النفاق، لكن إن كان البقاء على هذا الأصل والتمسك به يؤول إلى شر لم يجز التمسك به وخرج من دائرة الحرام إلى المندوب أو الواجب كما في الحرب.

16 - قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين... إلى أن قال: كالراعي يراعي حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»⁽²⁾، فأمر باتقاء الشبهات، لأن من تساهل في الشبهات آل أمره لا محالة إلى الوقوع في الحرام، ولهذا كان من عمل السلف الصالح ترك ما ليس به بأس خشية الوقوع فيما فيه بأس، والمؤمنون وقافون عند الشبهات، والأحاديث والآثار في هذا كثيرة.

17 - ومن اعتبار المآلات في السنة أيضاً أن النبي ﷺ كلما رأى عملاً من المباحات ومن العادات يؤول إلى ضرر على المرء نفسه، أو على غيره نهى عنه وأمر بإيقاعه على الصورة التي لا تؤول إلى هذا الأذى، والأمثلة في هذا كثيرة لا تكاد تحصى، منها النهي عن البول في الماء الدائم وفي الجحر، والنهي عن البراز في الموارد والظل وقارعة الطريق وضفة النهر وتحت الأشجار المثمرة. ولا شك أن هذا النهي عن هذه الأعمال إنما بسبب ما تؤول إليه من الضرر والمفاسد على الناس، ومثله النهي عن بيع الرجل على بيع أخيه أو أن يخطب على خطبته، لأنه يؤول إلى التباغض والعداوة، والنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها لأنه يؤول إلى قطع الأرحام.

18 - وكان النبي ﷺ ينهى عن عمل لمآله ثم يأمر به بعد ذلك عندما

(1) مسلم. صحيح مسلم، البر والصلة، باب تحريم الكذب وبيان المباح.

(2) البخاري. صحيح البخاري، الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه؛ مسلم. صحيح مسلم، المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

يتحول ذلك المآل إلى مآل حسن . فقد نهى أولاً عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم قال بعد ذلك : «إنما نهيتكم من أجل الدافاة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا»⁽¹⁾ ، وقال أيضاً : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها فإنها تذكركم الآخرة»⁽²⁾ .

19 - وكان النبي ﷺ ربما هم بعمل محمود فيتركه لئلا يؤول إلى مفسدة . من ذلك قوله لعائشة : «لولا قومك حديث عهدهم بالكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين ، باب يدخل الناس وباب يخرجون»⁽³⁾ . قال الحافظ ابن حجر : «ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة ، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه ، وإن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً»⁽⁴⁾ ، ويقول الشاطبي : «فالترك هنالك مطلوب ، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً»⁽⁵⁾ .

20 - وقد يكون العمل منصوباً على حكمه في الكتاب أو في السنة ، حتى إذا أتى به بعض الصحابة على وجه ، أو في مقام يؤول إلى مفسدة نهى عنه النبي ﷺ وأمر بإيقاع العمل على وجهه ، وفي مقام لا يؤول فيه إلى هذه المفسدة . من ذلك مثلاً أن الله تعالى بين في كتابه أنه فضل بعض النبيين على بعض ، فقال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [البقرة : 253] . ونجد أن النبي ﷺ قال : «لا تخيروني على موسى»⁽⁶⁾ ، والحديث خرج على سبب ؛ وهو أن رجلاً من الأنصار جادل يهودياً ، فقال له اليهودي : «والذي اصطفى موسى على البشر» ، فلطمه الأنصاري ، فشكاه إلى النبي ﷺ . قال الشاطبي : «فقد يكون عليه الصلاة

- (1) مسلم . صحيح مسلم ، الأضاحي ، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي .
- (2) المرجع السابق ، الجنائز ، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة أمه .
- (3) البخاري . صحيح البخاري ، كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار ، (الفتح 1/ 244) .
- (4) ابن حجر . فتح الباري ، مرجع سابق ، 1/ 225 .
- (5) الشاطبي . الموافقات ، مرجع سابق ، 4/ 34 .
- (6) البخاري . صحيح البخاري ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب وفاة موسى ، (الفتح 6/ 441) .

والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى فنهى عن التفضيل المؤدي إلى نقض الحقوق. قال عياض: «وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته، لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به، إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر مالا يحب منهم عند الجدل، أو ما يحدث في النفس لهم بحكم الضجر والمرء»⁽¹⁾. وحكي عن الإمام المازري في معنى الحديث قوله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: «لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم»⁽²⁾، فالرسول ﷺ لم ينه عن اعتقاد التفضيل وإنما نهى أن يؤول إلى مفسدة بحسب المقام أو قرائن الحال، وذلك بأن يقوله من يقوله بحيث يؤدي إلى تنقيص المفضل أو يؤدي إلى الخصومة والتنازع، قال الحلبي: «لأن المخايرة إذا وقعت بين أهل دينين لا يؤمن أن يخرج أحدهما إلى الازدراء بالآخر فيفضي إلى الكفر»⁽³⁾. ولهذا أورد الشاطبي هذا الحديث عند كلامه على ضوابط الترجيح عند الاختلاف وخطأ من يعمد إلى الطعن والتنقيص من المخالف في مساق الرد والترجيح، وقال: إن ذلك «ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب زائد إلى ما تقدم فيكون ذلك سبب إثارة الأحقاد الناشئة عن التقيح بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجة»⁽⁴⁾.

21 - ومن اعتبار المآل أيضاً في السنة النهي عن كتابة الحديث، ولهذا لما زال ذلك المآل انقطع الخلاف في كتابة الحديث، وصار واجباً كتابة العلم لأن ترك الكتابة يؤول إلى درس العلم.

22 - ومنه أيضاً النهي عن التحديث بكل ما سمع المرء فقال ﷺ: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع»⁽⁵⁾ ولهذا كان يخص بعض الصحابة بالحديث ونهاهم عن التحديث به، كما فعل مع معاذ بن جبل رضي الله عنه لما حدثه فقال: «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 155.

(2) المرجع السابق.

(3) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، 6/ 446.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 154.

(5) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه.

إلا حرمه الله على النار»، قال معاذ: أفلا أخبر به الناس فيستبشروا، قال رسول الله ﷺ: «إذا يتكلموا»⁽¹⁾، قال النووي: «وفيه جواز إمساك بعض العلوم التي لا حاجة إليها للمصلحة أو خوف المفسدة»⁽²⁾.

23 - ومن اعتبار مآل الفعل في السنة أيضاً أن الأعرابي لما قام يبول في طائفة المسجد زجره الناس فنهاهم النبي ﷺ، وقال: «لا تزرموه»⁽³⁾، ولا يخفى أن هذا العمل شنيع، ففيه تنجيس المسجد وكشف العورة فيه وإهانة لمن كان بالمسجد، وبحضرة الرسول ﷺ، ومع كل ذلك منع الصحابة من زجره حتى أتم فعله، لأن زجره يؤول إلى ضرر عليه وإلى تنجيس ثيابه وجسمه، وربما نجس مواضع أخرى من المسجد.

24 - قال رسول الله ﷺ: «لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدرًا من أمير عامة»⁽⁴⁾، فجعل غدر الأمير أعظم من غدر غيره، وما ذلك إلا لأن مآله أعظم مفسدة وأشد ضرراً من غدر غيره.

فهذه أدلة صريحة على أن النبي ﷺ كان يعتبر مآلات الأفعال ويشرع الحكم عليه. ولا يخفى على المطلع على السنة النبوية أن فيها أحاديث كثيرة أخرى في الموضوع، وما ذكر من الأمثلة يغني في هذا الباب، لأن الحديث الواحد يكفي عن نظائره.

و أما اعتبار المآل عند الصحابة فقد اشتهر به أهل الاجتهاد منهم، خاصة عمر بن الخطاب وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنه. فقد كتب عمر رضي الله عنه إلى الناس أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين حدا وهو غاز، حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حمية الشيطان

(1) البخاري. صحيح البخاري، كتاب العلم باب من خص بالعلم قوما دون قوم، (فتح الباري 1/226)؛ مسلم. صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً.

(2) شرح النووي على مسلم، 1/240.

(3) البخاري. صحيح البخاري، الأدب، باب الرفق في الأمر كله؛ مسلم. صحيح مسلم، الطهارة، باب وجوب غسل البول.

(4) مسلم. صحيح مسلم، الجهاد والسير، باب تحريم الغدر.

فيلحق بالكفار، وهو مذهب أبي الدرداء وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما. قال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة رضي الله عنهما، فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: أتحدون أميركم وقد دنوت من عدوكم فيطمعوا فيكم»⁽¹⁾.

وكان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وسنتين من خلافة عمر رضي الله عنه طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم»⁽²⁾، قال ابن القيم: «والمقصود أن هذا القول قد دل عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة فرأى من المصلحة عقوبتهم بامضائه عليهم، ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه بانت منه المرأة، وحرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره... فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم، فرأى عمر أن هذا مصلحة لهم في زمانه... فلما تركوا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم، وطلقوا على غير ما شرعه الله ألزمهم، بما التزموه»⁽³⁾.

وثبت في مسألة القصاص بالكتاب وجوب التماثل لقوله تعالى: ﴿وَكَبَّنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، وعلى هذا فليس من أصل القصاص قتل الاثنين أو الثلاثة بالواحد، لأن فيه أكثر من النفس بالنفس الواحدة فانتفى التماثل والمساواة. لكن البقاء على هذا الأصل يؤول إلى مفسدة ظاهرة. ولذلك ذهب جماعة من الصحابة إلى وجوب قتل الجماعة بالواحد. ففي زمن عمر رضي الله عنه قتل غلام غيلة، فقال عمر: «لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم به»⁽⁴⁾. وهو مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهما. قال ابن العربي

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 6/3.

(2) مسلم. صحيح مسلم، الطلاق، باب الطلاق الثلاث.

(3) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 35-36.

(4) قول عمر أورده البخاري في الديات في ترجمة باب إذا أصاب قوم من رجل، قال: وقال لي أبن بشار (بسنده إلى عمر رضي الله عنه).

جواباً على من منع قتل الجماعة بالواحد تمسكاً بأصل القصاص المأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ أَلْفَنَسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، قال: «والجواب أن مراعاة القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ، ولو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا واحداً لم يقتلوا لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من التشفي منهم»⁽¹⁾. ويقول ابن رشد في بيان المآل المعتبر في القول بقتل الجماعة بالواحد: «فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة، فإنه مفهوم أن القتل إنما شرع لنفي القتل كما نبه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوا لِيَأْلَبِ لَكُمْ تَقْوَى﴾ [البقرة: 179]. وإذا كان ذلك كذلك فلو لم يقتل الجماعة بالواحد لتدفع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة»⁽²⁾.

ولما قدم عمر رضي الله عنه الجابية وأراد قسمة الأرض بين المسلمين قال له معاذ بن جبل رضي الله عنه: «والله إذا ليكونن ما تكره، إنك أن قسمته صار الربيع العظيم في أيدي القوم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»⁽³⁾. فعدل عمر عن قسمة الأرض وجعل عليها خراجاً لبيت المال، ولذلك قال: «لولا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم، ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها سهمانا كما قسمت خير سهمانا، ولكنني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم»⁽⁴⁾.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً جاء يسأله: ألن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا إلا النار، فلما ذهب السائل، قيل لابن عباس: أهلكذا كنت تفتينا! كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة. قال ابن عباس: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. فلما تبعوه وحققوا في الأمر وجدوه كذلك⁽⁵⁾. فلولا اعتبار ابن

(1) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، 65/1.

(2) ابن رشد. بداية المجتهد، 403/2 وقاعدة سد الذرائع، ص 441.

(3) أبو عبيدة. الأموال، ص 335، فقرة 649.

(4) ابن آدم، يحيى. الخراج، ص 44 فقرة 107، وأبو يوسف. الخراج، ص 27.

(5) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، 97/4.

عباس لمآل قوله بتوبة القاتل، لقال بما هو ثابت بالكتاب والسنة من أن جميع الذنوب تسقط بالتوبة النصوح.

وكان جماعة من الصحابة منهم أبو هريرة ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما يكتمون بعض الحديث الذي سمعوه من رسول الله ﷺ إذا رأوا أنه سيؤول إلى مفسدة مثل فتنة الناس. وفي هذا يقول أبو هريرة: «حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثته، وأما الآخر فلو بثته قطع هذا البلعوم»⁽¹⁾. قال الحافظ ابن حجر: «وحمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث، التي فيها تبين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم»⁽²⁾.

ومن أمثلة تقدير عمر رضي الله عنه لمآلات الأفعال وإقرار النبي ﷺ له على ذلك، ما حصل في غزوة تبوك لما أصاب الناس مجاعة، قالوا يا رسول الله لو أذنت لنا فنحرننا نواضحنا فأكلنا وادهنا، فقال رسول الله ﷺ: «افعلوا»، فجاء عمر رضي الله عنه فقال: يا رسول الله إن فعلت قل الظهر، ولكن أدهم بفضل أزوادهم (الحديث)⁽³⁾.

ومن ذلك أيضاً أن كثيراً من الصحابة كانوا يتركون بعض الأعمال المندوبة ويتعمدون ذلك، لئلا يظن الناس أنها واجبة فيقعوا في الحرج بعدم التفريق بين الواجب والمندوب. من ذلك ترك عثمان رضي الله عنه القصر في السفر في خلافته، وقال إني إمام الناس فينظر إلي الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون هكذا فرضت، وأكثر المسلمين على أن القصر مطلوب. وقال حذيفة بن أسيد: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة. وعن ابن عباس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى ويقول لعكرمة من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً، وقال أبو أيوب الأنصاري: كنا نضحى عن النساء وأهلينا، فلما تباهى الناس بذلك تركناها. ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة⁽⁴⁾.

(1) البخاري. صحيح البخاري، كتاب العلم باب حفظ العلم، (فتح الباري، 1/216).

(2) ابن حجر. فتح الباري، 1/216.

(3) مسلم. صحيح مسلم، كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/185.

يظهر مما تقدم من القرآن الكريم والسنة وعمل الصحابة أن مآلات الأفعال معتبرة، وأن الأعمال تقدر بحسب ما تؤول إليه، وأن على المجتهد أن يستحضر مآلات ما يفتي به.

ونقول من كل ما تقدم من الأدلة كما قال الإمام الشاطبي: «دل الاستقراء على أن مآلات الأفعال معتبرة في الشريعة»⁽¹⁾، وكما قال الدكتور أحمد الريسوني: «إن اعتبار مآلات الأفعال أصل مسلم في الشريعة»⁽²⁾. فاعتبار المآل من الأصول المقطوع بها في الشريعة لأنه يرجع إلى كليات الشريعة، ويدل عليه الاستقراء المفيد للقطع، ويرشد إليه دليل العقل، لأن مآلات الأفعال إن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لقصد الشارع من تلك الأعمال، وذلك غير صحيح لما ثبت أن التكاليف إنما شرعت لمصالح العباد، ولأن عدم اعتبارها يسوي بين من طلب بالفعل مصلحة مقصودة للشارع وبين من طلب به غير ذلك، كأن يجعله ذريعة إلى محرم أو يعمل بالحكم الشرعي على وجه لا يحقق الحكمة من وضعه، وهذا محال في حق الشارع الحكيم سبحانه وتعالى. ولما كان اعتبار المآل في الشريعة بهذه المنزلة، فإنه حاضر بالقوة في المباحث الأصولية.

ج - اعتبار المآل في المباحث الأصولية: إن كثيراً من المباحث والقواعد الأصولية كان أساسها اعتبار المآل، مثل الذرائع، والحيل، والمقاصد، والاستحسان، ومراعاة الخلاف، وأقسام الحكم التكليفي.

1 - اعتبار المآل في الذرائع: إن أصل الذرائع عند الأصوليين قائم على اعتبار المآل، لأنه قائم على النظر في الوسائل مع اعتبار الغايات التي تنتهي إليها، فلما كانت المآلات معتبرة وجب بالضرورة الاعتناء بالوسائل، وإعطائها حكمها تابعاً لحكم ما تؤول إليه. يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي، في كراهتها والمنع منها، بحسب

(1) المرجع السابق، 267/1.

(2) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 177-178.

إفضائها إلى غايتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود»⁽¹⁾.

فعاية الشارع بالذرائع والوسائل عناية بالمآلات التي تنتهي إليها، لأن الشريعة تحرص على حفظ المآلات وعلى إفضاء الأحكام والوسائل إلى الغايات الشرعية، فالذرائع هي طرق المآلات ووسائلها، ولهذا يقول ابن عاشور: «فما وقع منعه من الذرائع قد عظم فساد مآله على صلاح أصله... وما لم يقع منعه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله»⁽²⁾. ويقول أيضاً: «واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفاسد شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصل إلا عند كمال الأمور الصالحة... فاعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل فهذه هي الذريعة الواجب سدها»⁽³⁾. ولهذا فإن كثيراً من الواجبات والمحرمات والمندوبات والمكروهات في الشريعة ليست مقصودة لذاتها، وإنما أعطى لها هذا الحكم باعتبارها وسائل وأسباباً إلى مآلات، تقصد الشريعة حفظها كما في الواجب والمندوب، أو تقصد هدمها كما في المحرم والمكروه، فالدخول في الذريعة يساوي الدخول في المآل الذي تؤول إليه. فليس المعول في الذرائع على نية المكلف وقصده، وإنما المعول على ما يترتب على فعله. ولهذا أورد الإمام الشاطبي قاعدة سد الذرائع في كلامه على اعتبار المآل⁽⁴⁾، فبعد ذكره الأدلة على اعتبار المآل قال: «وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص، مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تدرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز»⁽⁵⁾.

- (1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 3/ 135.
- (2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 116-117.
- (3) المرجع السابق، ص 116.
- (4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 110-112.
- (5) المرجع السابق، 4/ 112.

2 - اعتبار المآل في الحيل : والحيل هي إتيان أمر ظاهر الجواز بقصد إبطال حكم شرعي، أو تحويله إلى حكم آخر، فهي اتخاذ مشروع لإسقاط واجب أو تحليل محرم أو تحريم حلال، وتفترق عن الذرائع بوجود قصد المكلف فيها دون الذرائع. ولو تم الوقوف عند أصل الفعل من غير اعتبار لمآله، لم يكن على المكلف شيء بل يكون باقياً عند حدود الشرع، لكن الحكم الأصلي يتغير إذا وقع الالتفات إلى مآله وتم استحضاره. فمن وهب ماله كان في الأصل والظاهر محموداً على فعله، لكن إذا تبين أنه قصد إسقاط الزكاة عن نفسه، بأن أوقع الهبة قبل الحول، صارت هبته مذمومة لأنها تؤول إلى إسقاط حق. فمآل الفعل هو المعتبر، وإلا فالفعل في أصله وظاهره لا شيء فيه. بل قد يكون الفعل محموداً شرعاً لأنه يؤدي إلى مصلحة مثل الهبة، غير أنه يؤول إلى مفسدة أو إلى فوات مصلحة، مثل عدم سد خلة المحتاجين كما في مثال الهبة قبل حولان الحول.

فاعتبار المآل هو الذي جعل الحيل غير مشروعة، لأنها تؤول إلى إسقاط حق أو تحليل حرام، أو تحريم حلال وهو مآل فاسد كما لا يخفى⁽¹⁾. قال الشاطبي: «وبهذا يظهر أن التحايل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل»⁽²⁾.

3 - اعتبار المآل في الاستحسان: يقول الكرخي في تعريف الاستحسان: «العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى»⁽³⁾، فهو خروج عن أصل المسألة وعدول عن دليلها العام، لأن البقاء على هذا الأصل يؤول إلى مفسدة أو دفع مصلحة. لهذا لما ذكر الشاطبي كلام ابن العربي في حد الاستحسان من أنه يرجع إلى أصل اعتبار المآل قال: «وهذا الذي قال (أي ابن العربي) هو نظر في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام»⁽⁴⁾.

(1) راجع: قاعدة سد الذرائع، مرجع سابق، ص 248-249.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 114.

(3) المرجع السابق، 253.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 118.

ففي مجال المعاملات يقضي الدليل أن أكل مال الناس بغير حق لا يجوز إمضاؤه، قليلا كان أو كثيرا، لكن يغتفر الغبن اليسير لأن التمسك بالأصل يؤول إلى حرج شديد، لأن الغبن لا يمكن الاحتراز منه مطلقا، فتم العدول عن القاعدة لأنها تؤول إلى مفسدة هي الحرج والتضييق على الناس.

يتضح من ذلك أن الاستحسان يرجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح ودرء المفاسد، فلولا اعتبار المآل ل بقي الحكم على أصله الأول. ولما ذكر الشاطبي أصل اعتبار المآل قال: «ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان...» (ثم أورد أمثلة عليه ثم قال) وسائر الترخيصات التي على هذه السبيل فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي ذلك، لأننا لو بقينا مع أصل الدليل لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه⁽¹⁾. وقال بعد ذلك: «فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»⁽²⁾.

4 - اعتبار المآل في أصل مراعاة الخلاف: إن مراعاة الخلاف، مما تفرع عن اعتبار المآل، ذلك أن المجتهد بعد النظر في أدلة المسألة فيترجح عنده مذهب على غيره من المذاهب الأخرى، التي رجحت عند غيره، لا يحكم على مذهب المخالف بالبطلان قطعا، وإن كان مرجوحاً عنده، وإنما يعمل مع مذهبه الراجح. وما ذلك إلا لأن التماسك في التمسك بالمذهب الراجح وعدم الالتفات إلى المرجوح يؤول إلى مفسدة على المكلف، واعتباراً لهذا المآل يميل المجتهد بمذهبه الراجح إلى المذهب المرجوح لدفع هذه المفسدة عن المكلف، التي كانت ستلحقه لو تمسك بالراجح ولم يلتفت إلى المرجوح. من ذلك مثلاً الاختلاف في أركان النكاح وشروطه. فالنكاح بغير ولي منعه الجمهور وأجازه أكثر الحنفية. فإذا اتفق أن امرأة تزوجت بغير ولي ودخل بها

(1) المرجع السابق، 4/116-117.

(2) المرجع السابق، 4/118.

زوجها، فهو باطل لا يترتب عنه شيء حسب أصل مذهب الجمهور، غير أن إجراءه على هذا الأصل يؤول إلى حرج وضيق على الرجل والمرأة معاً، وذلك لما يترتب عن الدخول من الآثار العظيمة مثل الحمل وغيره. لهذا فإنه لا يحكم عليه بالبطلان فيجب فسخه ولا يرب آثاراً، وإنما يفسخ بطلاق، ويقع الطلاق إذا طلق الزوج، ويحصل به التوارث إذا مات أحد الزوجين، وتتم به المصاهرة. ولهذا قال الأئمة بوجوب مراعاة الخلاف في النكاح المختلف فيه. يقول الشاطبي: «فالنكاح المختلف فيه قد راعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح. وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد»⁽¹⁾.

5 - المقاصد واعتبار المال: لما تبث بالاستقراء المفيد للقطع، أن الشريعة أنزلت لتحقيق مقاصد وغايات، من جلب المصالح ودرء المفاسد، وإن لها مقاصد عامة ومقاصد خاصة ترد في الجزئيات، كان المكلف غير ملتزم بأحكام الشريعة إلا بجمعه بين أمرين؛ أحدهما: الإتيان بالفعل على صورته الظاهرة، وثانيهما: أن يحقق الفعل مقصده وأن يصل إلى الغاية التي وضع في الشريعة من أجلها. فلا يعقل أن يقصد بالعبادات مثلاً الإتيان بها في ظاهرها وعلى هيئاتها المبينة في الشرع، دون مقاصد الشريعة العامة من الدخول تحت طاعة الله تعالى والانقياد له، ودون المقاصد الواردة على العبادة الواحدة خاصة، مثل البعد عن الفحشاء والمنكر في الصلاة، وتحقيق تقوى الله تعالى ومراقبته في الصيام، وسد حاجة المحتاج في الزكاة. ولهذا وجب العناية بمآلات أفعال المكلف، لتحقيق الأعمال والتكاليف مقاصدها الشرعية، ولئلا يؤول المكلف إلى مفسدة، أو يتذرع بمشروع إلى ما ليس بمشروع، ولهذا ذم الأئمة الوقوف مع ظواهر الشريعة ورسومها، لأن الظواهر والرسوم لم تقصد لذاتها، فلا يجوز الوقوف عندها دون ما قصد بها، ولا الركوب عليها إلى غاية سيئة يقصدها

(1) المرجع السابق، 4/116. وقاعدة سد الذرائع، ص 250. والأصول التي انفرد بها أمام دار الهجرة، ص 414.

المكلف، ولا أن تؤول إلى مفسدة لم يقصدها المكلف، وإنما كانت بسبب تهاونه بمقاصد الأعمال وعدم التفاته إلى المآلات.

فالمقاصد تدور على مآلات الأعمال. يقول الإمام الشاطبي وهو إمام المقاصد: «لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين. فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل»⁽²⁾.

ومن وجه آخر فإن الشريعة قد جعلت للغايات أثراً في أحكام التصرفات حتى إن بعض الوسائل والأعمال غير المشروعة قد تأخذ حكم المشروعية فتصير مندوباً أو واجباً، وهي حرام في أصل وضعها في الشريعة، وما ذلك إلا لأنها تؤول إلى مصلحة تقصدها الشريعة، من ذلك مثلاً وجوب الكذب في بعض المواطن مثل الحرب، ومثل الكذب لإنقاذ نفس بريئة من الظلم والاعتداء»⁽³⁾.

وبنى الإمام الشاطبي على أصل اعتبار المآل قاعدة في المقاصد وهي أن الأمور الضرورية أو الحاجية إذا شابها من خارجها أمور غير مشروعة، فليس من الشرع تركها لذلك، لأن تركها يؤول إلى ضرر أكبر من مصلحة اتقائها. قال رحمه الله: «ومن هذا الأصل أيضاً (أصل اعتبار المآل) تستمد قاعدة أخرى وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفتها من الخارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 2/ 268.

(2) المرجع السابق، 2/ 231.

(3) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 432-436.

شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج⁽¹⁾. من ذلك مثلاً إبرام العقود والمعاملات التي تحمل على مشاركة الناس والاختلاط مع العامة، خاصة إذا غلب الفساد على الناس وكثرت المناكر في الحياة العامة، فلا يصح تركها لذلك لأن تركها يؤول إلى ضيق وحرَج شديد، وهو مفسدة تربى على المفسدة المتوقعة من التعرض لها. ومن ذلك مثلاً ما شاع في عصرنا من القول بوجوب اتقاء بعض الوظائف وعدم المشاركة في المؤسسات الإدارية والمجالس النيابية، لما غلب عليها من الفساد الذي لا يأمن من دخلها أن يتعرض له. ومصلحة الاتقاء هنا هي ابتعاد المرء عن مواطن الحرام، وعدم مخالطة الظلم واعتزال أهل الفساد واتقاء الشبهات، غير أن هذا الاتقاء يؤول إلى مفسدة هي خلو هذه الهيئات والمجالس من أهل الصلاح بالمرة، وإلى ابتعاد أهل العلم الصالحين عن الحياة العملية للناس، وجهلهم بواقع زمانهم، وانفراد أهل الفساد بتدبير شؤون الناس والإشراف على أموالهم والفصل في قضاياهم، وهذا ترسيخ لفكرة العلمانية (اللا دينية)، لأن الحياة العملية الاقتصادية والسياسية يتولاها من لا دين له، وأما أهل الدين والصلاح فغاية المجتهد منهم الخطب والوعظ في المساجد. ومن الأمثلة التي ذكرها الشاطبي قوله: «وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه منكر يسمعها ويراهما، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو مفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمها حق الفهم فإنها مثار اختلاف وتنازع... والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق»⁽²⁾.

ومن اعتبار المآل أيضاً في العمل بمقاصد الأحكام وحكم الشريعة أن من المعايير المعتمدة في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، استحضار امتداد هذه المصلحة أو هذه المفسدة عبر الزمان، والاعتبار بما تكون عليه في المآل، وعدم الوقوف عند ما يتحقق في الحال من مصلحة أو مفسدة.

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/118.

(2) المرجع السابق، 4/119.

وقد قرر العلماء أن المصلحة الخالصة والمفسدة الخالصة عزيزة الحصول نادرة الوجود، فما من عمل إلا فيه نصيباً من المصلحة ونصيباً من المفسدة، وإنما المعتمد في ذلك حكم الغالب، فما غلب فيه جانب أعطي حكمه، وإلى هذا الأصل يشير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، يقول العز ابن عبد السلام: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن، لا تحصل إلا بنصب مقترن بها سابق أو لاحق، وإن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب. فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما ينكدها وينغصها...»⁽¹⁾ فلا ينظر إلى المصلحة أو المفسدة في ذاتها، وإنما ينظر إليها في تلازمها مع غيرها من المفاسد أو المصالح، وباعتبار ذلك كله يكون الحكم بحسب الغالب⁽²⁾. ولهذا كثيراً ما يحصل التعارض في الفعل الواحد بين المصالح فيما بينها، أو المفاسد فيما بينها، ومن وجوه الترجيح استحضار الآثار البعيدة للمصلحة أو المفسدة. فالمصلحة أو المفسدة قد يكون لها في الحال قدر ظاهر من الصلاح أو الفساد، لكن قد يكون لها بعد ذلك شأن آخر أي أنها في المال - مع مرور الزمان - قد تأخذ هذه المصلحة أو هذه المفسدة وزناً آخر. فهذه المصلحة أو المفسدة لا ينظر إليها في الحال، وإنما يعتبر بما يؤول إليه أمرها في المستقبل القريب والبعيد. «فعلى هذا إذا تعارضت مصلحتان إحداهما لها وجود زمني محدود، والأخرى لها امتداد طويل وأثر بعيد، قدمت الثانية، ولو كانت الأولى أكبر منها في أول الأمر. بل يتحتم - عند الموازنة - البحث والنظر في الامتداد الزمني لكل منهما، وتقدير مداه وحجمه ونوعه، ولا يكون التغليب بين المصالح سديداً إلا بهذا»⁽³⁾.

وسمى الدكتور أحمد الريسوني الاعتبار بمآلات المصلحة أو المفسدة للتغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة، «الامتداد الزمني» وجعله من

(1) العز ابن عبد السلام. قواعد الأحكام، مرجع سابق، 5/1.

(2) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 337-340.

(3) المرجع السابق، ص 395.

المعايير المعتمدة في الترجيح، واستشهد لهذا المعيار بصلح الحديبية الذي كان من آثاره القريبة خيبة ورجوع المسلمين من غير اعتمار، وإبرام معاهدة غير متكافئة، في ظاهرها ذلة للمسلمين وانتصار وقوة للمشركين، لكن في مآله: كان صلح الحديبية - كما عبر القرآن الكريم - ﴿فَتَحًّا مُبِينًا﴾ [الفتح: 1]، لقد كان بداية التدفق الإسلامي على أرجاء الجزيرة العربية، ومنها بعد ذلك إلى أجزاء المعمورة... كانت الدعوة الإسلامية قد حققت في أجواء الصلح والأمان وحرية التنقل والاتصال نجاحات واسعة جدا. فحققت من الانتشار خلال السنتين اللتين استمرهما الصلح، ما لم تحقق خلال نحو من عشرين سنة خلت قبل ذلك⁽¹⁾. فقد يكون للفعل مفسدة ظاهرة في الحال، لكنه في المآل قد تنقلب هذه المفسدة إلى مصلحة. فهذا دليل على وجوب استحضار مآلات الأعمال والأفعال وعدم الوقوف عند النتائج القريبة. ومن أمثلة اعتبار المآل في تقدير المصلحة والمفسدة والترجيح بين ذلك عند التعارض، ما حكاه الغزالي أن تزيف درهم واحد وإنفاقه أشد من سرقة مائة درهم، لأن السرقة معصية واحدة وقد تمت وانقطعت. وإنفاق الزيف بدعة أظهرها في الدين، وسنة سيئة يعمل بها من بعده، فيكون عليه وزرها بعد موته إلى مائة سنة أو مائتي سنة إلى أن يفنى ذلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد من أموال الناس بسنته. وطوبى لمن إذا مات مات معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقى ذنوبه مائة سنة، أو مائتي سنة أو أكثر، يعذب بها في قبره، ويسأل عنها إلى آخر انقراضها. وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾ [يس: 12] وآثارهم، أي نكتب أيضاً ما أخروه من آثار عملهم كما نكتب ما قدموه⁽²⁾. ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «والتغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة إنما يكون بعد تبين وجه من وجوه التفاوت والتفاضل بينها، وهذا التفاضل... قد يرجع إلى اعتبار الآثار البعيدة لكل من المصلحتين المتعارضتين»⁽³⁾.

6 - اعتبار المآل في الحكم التكليفي: لما نظر الأصوليون في الخطاب

(1) المرجع السابق، ص 397-398.

(2) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 400.

(3) المرجع السابق.

الشرعي، ظهر بالاستقراء أنه لا يخرج عن الوجوه الخمسة، وهي: الإيجاب والتحریم والندب والكرهة والإباحة، وقالوا إن المعيار الضابط لذلك هو صيغة الخطاب والقرائن المحتفة به، والعقوبة المترتبة على الفعل أو الترك. ولهذا قالوا في الإيجاب أنه ما أشعر بالعقوبة على تركه، وورد الأمر بصيغة الجزم والحث، فإن لم تكن بصيغة الحثم كان مندوباً. وقالوا في الحرام أنه ما أشعر بالعقوبة على فعله، وورد النهي عنه بصيغة الجزم والحثم وإلا كان مكروهاً. وما سوى ذلك كان مباحاً. غير أن هناك ضابطاً آخر روعي في اختلاف مراتب الحكم التكليفي وهو مآل الفعل من المصلحة أو المفسدة. فقد ثبت بالقطع أن الشريعة إنما جاءت لحفظ المصالح ودرء المفاسد، فلا يمكن للأوامر والنواهي إلا تكون على حسب ذلك، فلا يأمر الشارع إلا بالمصلحة، ولا ينهى إلا عن المفسدة. بل إن هذا المعيار هو الأصل المعتبر في اختلاف مراتب الحكم التكليفي، فمآل الفعل إلى المصلحة العظيمة هو السبب في كون الشارع يأمر به بصيغة الجزم والحثم، وفي ترتيب العقوبة على تركه، كما أن مآل الفعل إلى المفسدة العظيمة هو السبب في ورود بصيغة النهي الجازم وفي ترتيب العقوبة على فعله، فاعتبار المآل هو أصل مراتب الحكم التكليفي. وهذا ما صرح به الإمام الشاطبي لما قال: «إن الأوامر والنواهي في التأكيد، ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة عن مخالفة ذلك»⁽¹⁾.

فتفاوت الثواب والعقاب مرتبط بالمصالح والمفاسد المترتبة عن العمل، وقد ورد في ترتيب الفروق: «اعلم أنه مرتبط في ذلك بالمصالح والمفاسد بالأعمال. فعمل واحد يهلك به مائة رجل يتضاعف الوزر بتضاعف المفسدة، وإن كان الفعل واحداً، وكذلك كلمة واحدة أحيي بها مائة رجل تتضاعف الحسنات بتضاعف تلك الخيرات، فلم يكن للأجر والعقاب هنا ارتباط بالعمل بل بالمصلحة والمفسدة، وهذا هو الأصل. ولا خفاء أيضاً أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف المصالح، فما كان عظيم المصلحة كان واجباً، وما قصر

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 138.

عنه كان ندباً، كذلك ما كان عظيم المفسدة كان حراماً، وما قصر عنه كان مكروهاً⁽¹⁾. فالمعتبر إذاً في مراتب الحكم التكليفي من الوجوب إلى الإباحة هو مآل الفعل، ولهذا قال الشاطبي أيضاً: «والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها»⁽²⁾، فجعل التحليل والتحريم تابعين للمآل. واستقراء الشريعة يدل على هذا كما قال الشاطبي: «دل الاستقراء على أن الطاعة والمعصية يعظمان بحسب المصلحة أو المفسدة الناتجتان عنهما»⁽³⁾، فما كان من الأعمال عظيم المصلحة جعله الشارع واجباً، وما نزل عن ذلك جعله مندوباً. وما كان منها عظيم المفسدة جعله حراماً، وما نزل عن ذلك جعله مكروهاً، وما سوى ذلك جعله مباحاً لأنه لا تنضبط مصلحته ولا مفسدته فربطه الشارع بظروف الحال، وبكل شخص بحسبه.

وعليه فإن أحسن تعريف للحكم التكليفي هو قولنا: «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو نهياً باعتبار ما يؤول إليه من مصلحة أو مفسدة» لتدخل في ذلك جميع الأعمال غير المنصوص عليها، لكنها في المصلحة أو المفسدة مثل الواجب أو الحرام المنصوص عليه، ولتدخل أيضاً الأفعال التي هي - بحسب التعريف الشائع للحكم التكليفي الذي لا يربط بينه وبين المصالح والمفاسد - من الحرام الذي جزم الشارع في النهي عنه لكنها تجب في بعض الحالات، مثل دفع المال للكفار لفداء الأسرى ونحوه من المصالح، فهو بحسب الأصل حرام بصيغة الخطاب مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، وبترتيب العقوبة على ذلك، لكنه يصبح مندوباً أو واجباً لأن مآله تحول من مفسدة إلى مصلحة، فلم تعد المفسدة معتبرة لما غلب جانب المصلحة. وهذا كله يؤيد أن الضابط القوي المنضبط للحكم التكليفي هو مآل الفعل من المصلحة أو المفسدة.

- اعتبار المآل في الواجب: يدل استقراء جميع الفرائض والواجبات

(1) البقوري. ترتيب الفروق واختصارها، مرجع سابق، 47/1.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 148/3.

(3) المرجع السابق، 380/2.

الواردة في الشريعة على أن الشارع إنما جعلها في أعلى مراتب اللزوم، لما تؤول إليه من المصلحة. ففي العبادات مثلاً التي قال غير واحد من الأئمة إن الأصل فيها التعبد، ليس من عبادة مفروضة إلا لها مصلحة عظيمة. فالمصلحة في الصلاة هي تحقيق العبودية لله تعالى والانقياد له، وهذه أعظم المصالح. وقد أشار الشاطبي - مع أنه قد قال بعدم تعليل العبادات في غير موضع من الموافقات - إلى جملة مصالح الصلاة فقال: «فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له... ثم إن لها مقاصد تابعة كالنهي عن الفحشاء والمنكر والاستراحة إليها من أكاد الدنيا»⁽¹⁾. والمصلحة ظاهرة أيضاً في الطهارات المفروضة، بل حتى في التيمم المصلحة فيه هي تعظيم شان الصلاة، لأنه مشعر بأن العبد لا يأتي للتذلل بين يدي الله تعالى إلا وهو على طهارة، فإن تعذرت عليه الطهارة الظاهرة بالماء، فلتكن طهارة معنوية تجعله يشعر بنفسه في حكم الطهارة الظاهرة. وأما الصيام فالمصلحة فيه التربية على الإخلاص لله تعالى وهو طريق تقوى الله تعالى، وفيه الاستعانة على التحصن من نوازع الشهوات، ولهذا ورد أن الصوم جنة. وأما الزكاة فمصلحتها التعاون على الخير، والتكافل والتراحم، وإعانة المحتاج وتوزيع المال على عامة الناس، ومنع الشح وتطهير النفس. وأما الحج فقد وصفه القرآن الكريم بأن فيه شهود المنافع في قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفَعَهُمْ﴾ [الحج: 28]، ففيه النصب واحتمال المشقة لله تعالى، والسياحة في حرم الله تعالى ومعينة آثار الأنبياء والصالحين، والإشعار بوحدة المسلمين، وتربية النفس على التواضع⁽²⁾. يقول الشاطبي: «وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله»⁽³⁾. فإنما كانت

(1) المرجع السابق، 2/ 280

(2) بعد الفراغ من هذه المسألة وقفت على كتاب: إثبات العلل، للحكيم الترمذي، وفيه بيان أسرار العبادات وحكمها، وتوسع في ذلك حتى ذكر علة القبلة، وعدد الركعات والسجودات، ومقادير الزكاة، وغيرها من فروع العبادات التي ظاهرها التوقف في حكمها وعلتها.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 2/ 281؛ الريسوني. ونظرية المقاصد للإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 190-198.

الفريضة فريضة لما تؤول إليه من المصلحة العظيمة في الدنيا وفي الآخرة. وكل عمل يحقق من المصلحة مثل هذه المصالح الموجودة في الفرائض المنصوصة، فإنه واجب وإن لم يرد النص عليه. فالجهاد مثلاً منصوص على وجوبه لما له من مصلحة حماية بيضة الإسلام، وجعل الهيبة في قلوب العدو، ورد عدوان المعتدين، والرد على الظالم المعتدي بالمثل، ويلحق به كل ما يؤول إلى هذه المصالح الشرعية، ومنه في عصرنا وجوب امتلاك وسائل الإعلام المقروءة والسمعية والبصرية، والقنوات الفضائية، وجميع وسائل الاتصال الممكنة، لأن القعود عن ذلك يؤول إلى تشويه صورة الإسلام في أعين العالم، وإظهار المسلمين في صورة المعتدي الظالم، وغيره في صورة المظلوم المغلوب، بل يؤول حتى إلى أن تهون الشريعة على أهلها، ولا يرد ذلك إلا وسائل مثلها. والواجب لا ينزل عن ذلك، ولا يفى بهذا الواجب الخطب والمواعظ في المساجد والمحاضرات، يقول الطاهر بن عاشور: «إن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب»⁽¹⁾.

ومما يدل أيضاً على أن الواجب إنما كان واجباً لما يؤول إليه من المصلحة العظيمة، أن هذا قد يتخلف عن هذا الأصل فلا يؤول إلى هذه المصلحة، فبادرت الشريعة إلى تغيير صورة هذا الواجب حتى يؤول إلى المصلحة، وهذا هو وجه وجود الرخص في مقابل العزائم في الشريعة، يقول الشاطبي: «الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافرين، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفسدات على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأننا لو بقينا مع أصل الدليل لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»⁽²⁾. فالرخصة إذاً هي تحول الحكم الأصلي إلى درجة يحقق فيها مصلحته لتعذر ذلك لو بقي على أصله.

(1) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 118.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/117.

ومما يدل على أن الواجب كان واجباً لمآله وجود الواجب الكفائي في الشريعة، لأن المصلحة التي يؤول إليها تعم الناس عامة، لذلك يكتفى فيه بالبعض دون الناس عامة، فإذا حصلت المصلحة بفعل البعض سقط الوجوب عن الباقي.

ومما يتصل بذلك أيضاً أن العمل يكون صحيحاً أو باطلاً بحسب مآله في الدنيا أو في الآخرة. يقول الشاطبي: «ومعنى لفظ الصحة يطلق باعتبارين، أحدهما أن يراد بذلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا... الثاني ترتب العمل في الآخرة. (وقال عن البطالان)... أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا غير أن هنا نظراً، فإن كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها... كالصلاة من غير نية... ونقول أيضاً في العادات أنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً من حصول أملاك واستباحة فروج وانتفاع بالمطلوب. ولما كانت العادات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: أحدهما من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعاً، والثاني من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد»⁽¹⁾. فالصحة والبطالان أساسهما هو مآل الفعل، فإن حقق مصلحته وإلا كان باطلاً. وقد وردت نصوص كثيرة من الوحي لا تعدد بالأعمال إذا غابت عنها مآلاتها مثل قوله ﷺ: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»⁽²⁾ فمن أتى بالواجبات كما أمر كان قد أصاب مصالح الدنيا والآخرة، وحاز من الدنيا على ما يتوقف عليه معاشه، وحاز في الآخرة ما يكون به من الناجين من العذاب.

وعلى هذا كله فإن الواجب واجب لما يؤول إليه من المصلحة العظيمة، فإن أداه المكلف من غير أن يؤول إلى هذه المصلحة كان باطلاً، وإذا عرض للمكلف عارض يمنع الواجب من تحقيق مصلحته تغيرت صورته فتحول من العزيمة إلى الرخصة، وإذا كانت مصلحة الواجب وفائده تعم عامة الناس بقيام بعضهم

(1) المرجع السابق، 1/202-203.

(2) البخاري. صحيح البخاري، باب الصوم، باب من لم يدع قول الزور.

سقط عن الباقي لأن المآل المعتبر قد تحقق. والشارع قد جمع في الواجبات ما هو ضروري لقيام المعاش ولحسن المعاد. فرتبة الضروريات في المصالح قد ضمنت في الواجبات الشرعية، من جانب الوجود. وأما المصالح التي هي دون الضروريات فقد نزل بها الشارع عن رتبة الواجبات وهي المندوبات.

- اعتبار المآل في المندوب: وإنما كان المندوب مندوباً لما يؤول إليه من المصلحة العاجلة والآخرة، لكن هذه المصلحة دون مصلحة الواجب، ولهذا لم ينص الشارع على عقاب على ترك المندوبات. ويفترق المندوب عن الواجب في درجة المصلحة التي يؤول إليها كل منهما، فالواجب يؤول إلى حفظ الضروريات من جانب الوجود، والمندوب يؤول إلى حفظ التحسينات، ولهذا لا حرج على المكلف في ترك المندوب في بعض أحواله، بل كان السلف يتعمدون ترك المندوب لئلا يسوى بينه وبين الواجب. ويفترق المندوب عن الواجب أيضاً في كونه يمكن أن يؤول إلى مفسدة، وإن تقدير المآل موكل إلى نظر المكلف واجتهاده، بخلاف الواجب فإن حالات مآله إلى المفسدة محصورة منصوص عليها وتدخل تحت الرخص. وهذا ما يشير إليه الطاهر بن عاشور بقوله: «واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفسد شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصل إلا عند كمال الأمور الصالحة»⁽¹⁾، فمكارم الأخلاق مثلاً من المندوبات المطلوبة، المحمود فاعلها لما تؤول إليه من التآلف والتحابب، غير أنها يمكن أن تؤول إلى مفسد. فالتزام التواضع مثلاً قد يؤول إلى ظهور المرء ضعيفاً أمام العدو. وإلى ازدراء المسلمين كما يحصل في عصرنا بسبب التزام بعض المسلمين باللباس القصير والثوب الحقيقير، حرصاً على التواضع وابتعاداً عن الكبر والعجب. فالتزام التواضع مطلوب إلا أن يؤول إلى مفسدة، والمقام والزمان هو الحكم في ذلك، ولهذا لما سئل إياس بن معاوية عن المروءة قال: «أما في بلدك وحيث تعرف فالتقوى، وأما حيث لا تعرف فاللباس»⁽²⁾.

(1) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 116.

(2) البيهقي. السنن الكبرى، مرجع سابق، 195/10.

ومن أمثلة اعتبار مآل المندوب عند علماء الإسلام نازلة عرضت على الفقهاء بالأندلس في القرن الثامن في مدينة مالقة، وذلك أن صومعة أحد المساجد كانت تتوسط الدور، فكانت تشرف عليها، فإذا صعد المؤذن كانت البيوت وحرمتها تحت بصره فأفتى الفقهاء بمنع المؤذن من صعود الصومعة، ومن كلامهم في ذلك قول أبي عمر بن منظور: «لكنه وجدنا هذا الصعود يشمل كونه ابتغاء الخير والثواب، وهذا مندوب، وكونه اطلاعاً على حرم المسلمين وهو حرام لا يحل... فمنع صاحب المنزل من حقه في منزله أكبر ضرراً وأشد أذى من منع المؤذن من المنار»⁽¹⁾، فالشارع قد اعتبر مآل المندوب، فحث على فعله لما يؤول إليه من المصلحة، فعلى المكلف اعتبار ذلك أيضاً والحرص على إتيان المندوبات، وعليه اعتبار مآل هذه المندوبات خاصة في بعض المقامات وبعض الأحوال التي قد يكون فيها للمندوب مآل فاسد.

- اعتبار المآل في الحرام: يدل استقراء جميع المحرمات بالنص على أن الشارع إنما منعها لما تؤول إليه من المفاسد العظيمة في الدنيا والدين. فالظلم والزنا، والخمر والميسر والربا والغش والزور، كلها لا يشك عاقل في مفسدها واضرارها، على المرء في خاصة نفسه وأمره، وعلى المجتمع والبشر جميعاً، ولهذا حرمتها الشريعة لمآلها. فاعتبار مآل الفعل هو الضابط لكونه حراماً، وهذا ما أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله وهو يعدد أقسام الذرائع: «قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد بحيث يكون مآله إلى الفساد مطرداً أي بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته، وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة، وعليه بنيت أحكام كثيرة منصوبة مثل تحريم الخمر»⁽²⁾. والقرآن الكريم ينص في أحيان كثيرة على أن مناط التحريم وسببه هو الضرر الذي يؤول إليه الفعل، من ذلك قوله تعالى في الخمر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، فوضعت الآية المعيار الذي

(1) الونشريسي. المعيار المعرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 8/ 479-480.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص117.

على أساسه جاء التحريم وهو الضرر الكبير الذي يؤول إليه الخمر والميسر، وهذا يصدق على جميع المحرمات المقطوع بها في الشريعة. والأفعال المحرمة لا تنحصر في المنصوص عليه وعلى حرمة، وإنما يلحق بها كل عمل غير منصوص عليه، يؤول إلى ضرر يوازي ضرر الأعمال المنصوص عليها.

وفرق علماء الإسلام باعتبار المآل أيضاً بين المعاصي، فجعلوها كبائر وصغائر، وقالوا إن الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها⁽¹⁾.

والدليل الآخر على اعتبار المآل في الحرام، ورود الرخص على المحرمات، ذلك أن أصل التحريم قد يتحول إلى الوجوب إذا كان البقاء على الأصل يؤول إلى مفسدة أعظم من مفسدة المآل الذي حرم الفعل بسببه في الأصل. يقول الشاطبي: «لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة»⁽²⁾. وفي هذا المعنى أيضاً يقول ابن القيم: «وما حرم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل... وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب... من جملة النظر المحرم، وكذلك تحريم الذهب والححرير على الرجال، حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله، وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة»⁽³⁾، ويقول ابن تيمية: «والشريعة جميعها مبنية على أن المفسدة المقترضة للتحريم، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم»⁽⁴⁾. فالمحرم يمكن أن يباح أو أن يكون واجباً بالنظر إلى غايته وباعتبار مآله. لهذا لم يوافق الشاطبي غيره من الأئمة في عد الرخصة من المباح بإطلاق لأن الرخصة قد تجب، قال: «إن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها فالمضطر إذا خاف

(1) حمادة، فاروق. المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، مرجع سابق، ص 159-160.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 117/4.

(3) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 161/2.

(4) العروى، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، ص 428، حيث نقل النص عن ابن تيمية

في: القواعد النورانية الفقهية، ص 133.

الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيره من المحرمات . . . فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون تفصيل»⁽¹⁾، وذهب الشاطبي أبعد من ذلك فأخرج مثل هذه الحالة من الرخصة إلى العزيمة، لأن مثل هذا لا يسمى رخصة لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي هو رفع الحرج وحفظ النفس⁽²⁾.

ولهذا فأجمع تعريف للحرام هو القول: إنه «ما نهى الشارع عنه بطريق الجزم، وتوعد فاعله لما يؤول إليه من الضرر الكبير، إلا أن يؤول الامتناع عنه إلى ضرر أكبر فيصبح مباحاً أو واجباً».

- **اعتبار المآل في المكروه:** وما قيل عن المندوب بالنسبة إلى الواجب، يقال مثله عن المكروه بالنسبة إلى الحرام. فالحرام كما سبق إنما كان كذلك لما يؤول إليه من المفسدة العظيمة، فإذا خفت المفسدة كان العمل مكروهاً، واستقراء المكروهات يدل على ذلك، ومن اعتبار المآل في المكروه أيضاً قول الأئمة أن الإصرار على المكروه والإكثار منه حرام، وذلك لما يؤول إليه من الفساد، ولهذا قالوا: «المكروه عقبة بين العبد والحرام، فمن استكثر من المكروه تطرق إلى الحرام»⁽³⁾. أي في مآل حاله ودينه.

- **اعتبار المآل في المباح:** يعد المباح أوسع مجال لاعتبار المآل بالنسبة للمكلف، فالواجب والمندوب مأمور بهما لمآلها إلى المصلحة، والحرام والمكروه وقع النهي عنهما لمآلهما إلى المفسدة. فالفعل في هذه الأحكام الأربعة ظاهر المصلحة أو ظاهر المفسدة، وبقي أعمال ليست في ذاتها ظاهرة المصلحة ولا ظاهرة المفسدة، وإنما تحتمل الأمرين ويتجاذبها الجانبان، وقد تؤول إلى مصلحة وقد تؤول إلى المفسدة، وهذا العمل الذي يصدق عليه هذا الوصف هو المباح، وقد ترك الشارع أمر تقدير مآله إلى المكلف لأنه ليس منضبطاً. وقد عرفه الأصوليون بأنه ما خيّر المكلف بين فعله وتركه، وفي ذلك نظر، لأن المباح ليس له حكم الفعل ولا حكم الترك، ولهذا توقف غير واحد

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 1/ 216.

(2) المرجع السابق، 1/ 217.

(3) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، 1/ 127.

من الأئمة في عد المباح حكماً، لأنه ليس حكماً في الحقيقة في ذاته، وإنما يكون له حكم ما يؤول إليه وما يكون خادماً له بحسب ظروف الحال والملابسات. وعليه فالأحسن أن يقال في المباح إنه: «ما يكون له حكم مآله بحسب الظروف والملابسات»، فيكون واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً. وهذا معنى هو قول الشاطبي: «الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقى»⁽¹⁾، وهذا سبب اختلاف الأئمة في المباح إلى فريقين، الأول يقول بأن المباح مطلوب الترك، والثاني يقول أنه مطلوب الفعل. وهذا بناء على اعتبار مآل المباح، فمن نظر إلى ما يمكن أن يؤول إليه المباح من المفسدة قال بتركه، ومن رأى ما يحتمل أن يؤول إليه من المصلحة قال بإتيانه. وكلاهما صحيح لأن المباح يتجاذبه الأمران، لكن الخطأ في قصر المباح على جانب دون الآخر، ولهذا رد الشاطبي المذهبين معاً، لأن المباح لا يبقى على أصل واحد، وإنما تختلف مآلاته بحسب الملابسات والمؤثرات، فقد تدخل عليه مؤثرات تصيره مذموماً، وقد تدخله مؤثرات تدخله في جانب طلب الفعل. ولهذا قال الشاطبي: «إن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة»⁽²⁾، فقد يكون واجباً إذا كان خادماً لأصل ضروري لأنه يؤول إلى المصلحة، فالتمتع بما أحل الله تعالى من المأكل والمشرب والملبس واجب في حدود ما يحفظ الحياة، فإذا تجاوز ذلك إلى حد المبالغة والإسراف كان مكروهاً أو حراماً. وعلى هذا قسم الشاطبي المباح إلى أربعة أقسام هي:

- 1 - مباح بالجزء مندوب بالكل، كالتمتع بالطيبات فيما زاد عن الضرورة فهو بحسب الجزئية مباح وبحسب الكل مندوب.
- 2 - مباح بالجزء واجب بالكل، كالأكل والشرب والبيع والشراء وسائر الحرف والمهن والصنائع، فهي من ناحية الجزء مباحة، واجبة بحسب الكل لأن تركها جملة يؤول إلى المفسدة.
- 3 - مباح بالجزء مكروه بالكل مثل التنزه وسماع الغناء المباح وسائر أنواع

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 1/130.

(2) المرجع السابق، 1/128.

اللهو واللعب المباح، فإذا فعل يوماً أو في حالة ما فلا حرج وان فعل دائماً كان مكروهاً لأنه يؤول إلى الغفلة عن الواجبات وترك الجد.

4 - مباح بالجزء محرم بالكل، مثل الإدمان المفرط على اللهو واللعب حتى يصير حرفة لأنه يؤول إلى أن يكون عمره كله لعباً ولهواً⁽¹⁾.

وظاهر أن هذه الأقسام كلها إنما هي باعتبار ما يؤول إليه الفعل المباح في أصله قبل طء العوارض والملابسات، لأن المباح هنا يكون وسيلة، والوسيلة لها حكم الغاية التي تؤول إليها، ولهذا قالوا إن ما يفضي إلى الحرام حرام، وما يفضي إلى المكروه مكروه، وما يتوقف عليه الواجب أو المندوب فهو واجب أو مندوب⁽²⁾. فالبيع مثلاً في أصله مباح، لكنه إذا تعلق بأمر اضطر إليه المسلمون صار واجباً في حق البائع، والنكاح أيضاً إذا كان المرء لا ينفك عن الزنا إلا به وكان قادراً عليه فهو واجب عليه، وإن كان لا يخاف العنت وكان سيضر بالمرأة لعاهة أو عدم نفقة كان حراماً، ولهذا قالوا إن النكاح تتجاذبه الأحكام الأربعة.

وفي بيان معنى الشبهات الواردة في حديث النعمان بن بشير: «الحلال بين والحرام بين...»، حكى الحافظ ابن حجر عن بعض أهل العلم أن المراد بها المباح ثم عقب عليه بقوله: «ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوي الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأولى بأن يكون متساوي الطرفين باعتبار ذاته، راجح الفعل أو الترك باعتبار أمر خارج... والمعنى أن الحلال حيث يخشى أن يؤول فعله مطلقاً إلى مكروه أو محرم ينبغي اجتنابه، كالإكثار مثلاً من الطيبات، فإنه يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في أخذ مالا يستحق أو يفضي إلى بطل النفس، وأقل ما فيه الاشتغال عن مواقف العبودية، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان»⁽³⁾، ومن أمثلة اعتبار

-
- (1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 85/1؛ الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 165-166.
- (2) الروكي، محمد. نظرية التعقيد الفقهي، الرباط: منشورات كلية الآداب، ط 1/1994، ص 145-149.
- (3) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، 127/1.

المال في المباح عند الفقهاء قول فريق منهم بکراهة الزواج من الکتابیة، مع أن الآیة صریحة فی إباحته حیث قال تعالی: ﴿أَلْیَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5]. وسبب ذلك هو أن هذا المباح قد يؤول فی بعض الحالات وبعض البلدان وبعض العصور إلى مفسدة مثل فتنة الأزواج فی دینهم، والإعراض عن زواج المسلمات. ویصدق هذا على عصرنا أكثر من غیره، فقد أصبح الزواج من الکتابیات يؤول فی الغالب إلى مفسد ومحرمت، منها صرف الزوج المسلم عن دینه، وعلى نشأة الأبناء بلا دین، وهذا ثابت بالمشاهدة والمعاینة.

فیثبت من هذا كله أن الغالب على المباح أن یعطى حکم ما يؤول إلیه، وأنه یرجع إلى الأحکام الأربعة بحسب نوع ماله، وأنه یكون مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، أما ما یسوی بین فعله وتركه فقلیل بالنسبة إلى ما سبق، ثم إن موضع الإباحة إنما یكون فی أحوال خاصة ولیس فی الأحوال العامة فی کلیاتها. فالأكل والشرب مثلاً إنما التخییر فی أنواعها وأوقاتها، وما سوا ذلك لا تخییر فیهِ، فالأكل والشرب الذی تتوقف علیه الحیاة، فی نوعه وصفته وکمیته، واجب، وما زاد على ذلك فیما دون الإسراف کان مندوباً لأنه من إظهار نعمة الله تعالی، وما زاد على ذلك کان إسرافاً وغلواً وانحرافاً وهو حرام.

ومما یدل أيضاً على أن المباح لا یبقى على أصل التخییر أنه لو ترکناه على أصل التخییر بین الفعل والترك، وأنه لا إثم على فاعله ولا على تارکهِ، فإن ذلك یحمل الناس على التساهل فی المباح وعدم ضبطه بمیزان الشرع وقانون المصالح والمفاسد الشرعیة، كما هو حاصل فی عصرنا من التوسع الفاحش فی الأكل والشرب، والتوسع فی النفقات فی العطل والاستجمام تمسکاً بأصل الإباحة. ولهذا لما ذکر الله تعالی زینة الحیاة الدنیا لعباده، أورد علیها ضابطاً یجعل من یأتیها يؤول إتیانه إلى المصلحة ویتنجب المفسدة، وهذا الضابط هو التوسط والاعتدال وعدم الإسراف، قال تعالی: ﴿يَبْنَیْ ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 29]،

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143].

وهذا كله دليل على ضرورة اعتبار المآل في المباحات وتقدير ما تفضي إليه، فتعطى حكم المآلات. وكما يقول الشاطبي: «وتلخص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك. فإن قيل أفلا يكون هذا التقرير نقضاً لما تقدم من أن المباح هو المتساوي الطرفين، فالجواب أن لا، لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في ذاته من غير اعتبار أمر خارج، وهذا من حيث اعتباره بالأمر الخارجة عنه»⁽¹⁾. ومآل هذا الفعل المباح في نفسه هو أهم هذه الأمور الخارجة فثبت أن المباح مطلوب الفعل أو مطلوب الترك باعتبار مآله.

د - اعتبار المآل في التقعيد الأصولي والفقهية: لقد صاغ الأئمة قواعد ضمنوها ضرورة اعتبار مآلات الأعمال ووجوب استحضار نتائج الأفعال، من ذلك:

- «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً»⁽²⁾.
- «المباح المفضي إلى الحرام حرام».
- «المباح المفضي إلى المكروه مكروه».
- «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».
- «المباح المفضي إلى المندوب مندوب»⁽³⁾.
- «الضرورات تبيح المحظورات»⁽⁴⁾ لأن البقاء على أصل الحظر يؤول إلى مفسدة.
- «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»⁽⁵⁾، لأن المستعجل سعى

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 1/ 93.
(2) الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهية، مرجع سابق، ص 58-59.
(3) المرجع السابق، ص 145-149.
(4) الزرقا، مصطفى أحمد. شرح القواعد الفقهية، ص 185.
(5) الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهية، مرجع سابق، ص 150.

إلى إبطال قصد الشارع فآل فعله إلى مفسدة، ولأن إمضاء فعله يؤول إلى اقتداء غيره به وفي ذلك من المفسدة مالا يخفى، كأن يقتل الوارث موروثه، وأن يقتل الموصى له الموصي، وأن يطلق الرجل زوجته في مرض الموت.

- «سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة»⁽¹⁾.
- «ما حرم استعماله حرم اتخاذه»⁽²⁾، لأن اتخاذه الشيء قد يؤول إلى استعماله.
- «ما حرم أخذه حرم إعطاؤه»⁽³⁾، لأن الإعطاء مآله الأخذ.
- «كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال». فلا يقدم في الاعتبار مصلحة يؤول اعتبارها إلى ترك مصلحة أعظم منها، ومثله في المفسدة، فلا بد من اعتبار مآل هذه المصلحة أو هذه المفسدة. ولهذا يقدم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني⁽⁴⁾.

يتبين من كل ما سبق أن قاعدة اعتبار المآل قد رسخت عند علماء الإسلام، وأنها حاضرة في مباحث الأصول المختلفة، وإن الكتاب والسنة يؤيدان صحتها وضرورة إعمالها. فعلى المكلف أن ينظر إلى مآلات أعماله وأفعاله ويعمل على أن تؤول إلى مقاصدها الشرعية من جلب المصالح ودرء المفاسد، وعلى المجتهد أن يستحضر مآلات ما يفتي به. غير أن هناك جانباً آخر لا بد من تحريره، وهو أن العمل الواحد قد يكون له مآلات كثيرة مختلفة، وقد تكون متعارضة، فأياً يعتبر دون سواه. وهل كل مآل يعتد به، وما هو منهج معرفة المآل والطريق الموصل إلى حسن تقديره.

هـ - طرق معرفة مآلات الأعمال: يكون تقدير مآلات الأفعال بطريق النص

(1) المرجع السابق، ص 144-145

(2) المرجع السابق، ص 115.

(3) المرجع السابق، ص 115.

(4) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 369-370.

عليه، أو بطريق قواعد العادة والحس والمشاهدة، أو بطريق القرائن ومقتضى الحال.

1 - معرفة المآل بالنص: سبق أن الشريعة إنما وضعت الشريعة لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. ولهذا فكل نص شرعي يتضمن جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكل مصلحة فلها نص ترجع إليه تصريحاً أو تضميناً وكل مفسدة كذلك. وكل حكم تضمنه النص فله مصلحة يؤول إليها أو مفسدة يدفعها، فقد اهتمت النصوص الشرعية ببيان مآلات الأعمال وغايات الأحكام، فعلى المكلف أن يحرص على أن تؤول أعماله إلى غاياتها، وأن تحقق مقاصدها الشرعية المنصوص عليها.

والمآلات المنصوص عليها قسمان:

أحدهما: المآلات العامة أو الكلية، وهي المقاصد العامة للشريعة التي ثبتت بالقطع بالاستقراء لموارد النص عليها في الفروع والجزئيات المختلفة، أو ثبتت بالنص على أنها من مآلات الشريعة عامة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَلَا الْأَنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]. وكما في قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وقوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة»⁽¹⁾، فلا يصح التزام المكلف بالشريعة إلا إذا آلت أعماله إلى هذه المآلات العامة من تحقيق العبودية لله تعالى، وحفظ مصالح الدنيا من النفس والعقل والمال والنسل، والتزام العدل، والتيسير وعدم الغلو وغيرها من المآلات التي ثبت بالنص أن الشريعة أنزلت من أجلها.

ثانيهما: المآلات الخاصة أو الجزئية وهي التي يكون النص عليها في فرع من فروع الشريعة، وجزئية من جزئياتها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ

(1) الحديث أخرجه البخاري معلقاً في الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدين يسر. وأحمد في المسند في مسند الأنصار مسند أبي أمامة.

تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴿[العنكبوت: 45]، وقوله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، وقوله ﷺ في الصدقة: «تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»⁽¹⁾، فكل عمل ورد النص على ماله وجب على المكلف أن يستحضر هذا المآل ويحرص على تحقيقه. وهذه المآلات العامة والخاصة المنصوص عليها هي التي يشير إليها الشاطبي بقوله: «إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع»⁽²⁾.

وهناك أحكام وردت بها النصوص من غير بيان لمآلاتها التي تؤول إليها، مثل النهي عن الزنا والزور، ومثل الأمر بكفالة اليتيم، ومثل المنع من بيع الطعام قبل قبضه، وبيع الثمر قبل اشتداده، وغيرها من الأحكام التي ورد التكليف بها من غير نص على مآلاتها، التي نيطت بها ووضعت من أجلها. ولا شك أن لها مآلات قصدها الشارع، فأمر بالفعل لمآله الحسن، ونهى عن الآخر لمآله الفاسد، غير أن الشارع ترك أمر تقدير هذا المآل للمكلف، لكونه أوضح وأظهر من أن ينص عليه، ولأن مقتضى العقل يؤيده وقواعد الحس والمشاهدة تقود إليه وهذا هو الطريق الثاني من طرق معرفة المآل.

2 - معرفة المآل بالعقل والحس والمشاهدة وقواعد العادة: والقرآن الكريم والسنة النبوية يرشدان إلى ذلك ويدلان عليه، فما أكثر الآيات القرآنية والنصوص النبوية التي وردت بها أحكام من الأمر بفعل أو النهي عنه، ثم جاءت أدلة العقل وشواهد التجربة والعادة لتبين أن هذا الأمر أو هذا النهي إنما

(1) البخاري. صحيح البخاري، الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء؛ صحيح مسلم، الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين، وشرائع الإسلام.

(2) الشاطبي. الموافقات، 2/386.

أمر به أو نهى عنه، لما يؤول إليه من مصلحة أو مفسدة. فالعقول السليمة تدرك أن الخمر والميسر والربا إنما حُرمت في الشريعة لما تؤول إليه من المفسد، وأكد ذلك واقع الحال في الحياة العملية والاجتماعية والاقتصادية، وكلما مضى الزمان وكثرت التجارب البشرية ورسخت حقائق الحياة، زادت مآلات هذه الأعمال وأضرارها قوة وظهوراً، فاستنطاق التجارب البشرية والعوائد الاجتماعية التي رسخت عبر العصور تدل على مآل الفعل، من خلال تتبع آثاره في الحياة والمجتمع عبر عصور مختلفة ومجتمعات متباعدة. ومن أمثلة ذلك في السنة النبوية نهيهِ ﷺ الصحابة عن زجر الأعرابي الذي قام يبول في المسجد، فقال ﷺ: «لا تزموه»، وقواعد الصحة وحقائق الطب تؤكد ما يؤول إليه ذلك من الضرر على الصحة. ومن الأدلة أيضاً حديث تأبير النخل الذي كثر الكلام عنه فقليل إنه واقعة عين لا عموم لها، وقيل إنه ليس بوحى وإنما هو اجتهاد وهو قابل للخطأ، ومن معاصرنا من زاغ عن ذلك كله وأبعد النجعة حتى قال إنه أصل شرعي للعلمانية وفصل الدنيا عن الدين. والصواب فيه - والله أعلم - أنه لا مجال فيه للقول بأنه واقعة عين، ولا مجال فيه لخطأ النبي ﷺ أو صوابه، وإنما وجه الوحي فيه أن النبي ﷺ قصد تعليم أصحابه وسائر المسلمين منهجاً من مناهج العلم والمعرفة، وهو أن أمور الدنيا وسنن الحياة وقوانين الوجود تستخلص أيضاً من التجربة والحس والعادة المستحكمة، فعمد ﷺ إلى مسألة من ذلك تكون مثالا لغيرها، وهي عملية تأبير النخل، فحكم فيها قانون التجربة ليعرف به مآل تأبير النخل ومآل عدم تأبيره، فالحديث أصل للمنهج التجريبي، وهذا وجه كونه وحياً لا يخرج عن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 - 4].

ومن ذلك أيضاً الأمر بالرفق والتدرج في التعليم وتخول النبي ﷺ أصحابه بالموعظة، وذلك لأن قواعد العادة وحقائق النفس الإنسانية الثابتة بالعيان والمشاهدة تثبت أن النفس تميل إلى اللهو واللعب أكثر من ميلها إلى الجد، وإن الملل سريع إليها. وقد أشار الحافظ ابن حجر إلى معرفة المآل بالحس والمشاهدة في شرحه لحديث النعمان بن بشير في المتشابهات حيث قال: «إن الحلال حيث يخشى أن يؤول فعله مطلقاً إلى مكروه أو محرم ينبغي اجتنابه،

كالإكثار مثلاً من الطيبات فإنه يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في أخذ ما لا يستحق أو يفضي إلى بطر النفس، وأقل ما فيه الاشتغال عن مواقف العبودية، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان⁽¹⁾.

ومن أمثلة اعتماد العادة والحس والمشاهدة في تقدير المآل ما ذهب إليه الإمام مالك من أن النبي ﷺ تصرف بالإمامة في قوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه»⁽²⁾، فلا يستحق أحد سلب المقتول إلا أن يقول الإمام ذلك، لأن القول بغير ذلك يؤول إلى مفسدة، يقول القرافي: «ومنها أن ذلك ربما أفسد الإخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الإسلام، ومن ذلك أنه يؤدي إلى قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش، وربما كان قليل السلب أشد نكاية على المسلمين... فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية»⁽³⁾، وإنما عرف الإمام مالك هذا المآل من خلال حقائق الحياة الإنسانية والمعاناة لحالات النفس البشرية وخصائصها ونوازعها التي تفيد أن الإنسان مجبول على حب الدنيا والميل إلى متع الحياة. وعليه فجميع الأعمال والتصرفات غير المنصوص عليها إذا كانت مما يتداوله الناس في حياتهم العملية، وتدخل في المسائل المدنية والاجتماعية فإن مآلاتها يمكن معرفتها من خلال تتبع هذه الأعمال واستقراء مواطنها في الحياة، لتظهر نتائجها وتتمحض مآلاتها. وهذا ما يحوج المتخصص في العلوم الشرعية إلى الاهتمام بنتائج العلوم الأخرى وحقائقها، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها مما يتصل بموضوع البحث.

3 - معرفة المآل بطريق القرائن ومقتضى الحال: وقد أشار الدكتور أحمد الريسوني إلى هذا الطريق لمعرفة مآلات الأفعال بقوله: «وقد قرر العلماء أن الفتوى تقدر زماناً ومكاناً وشخصاً. واعتبار المآلات الذي نحن فيه يحتاج إلى كل هذا، يحتاج إلى معرفة أحوال الزمان والمكان والأشخاص لكي يتأتى

(1) ابن حجر. فتح الباري، 1/ 127.

(2) ابن أنس، مالك. الموطأ، كتاب الجهاد، باب ما جاء في السلب والنفل.

(3) القرافي. الفروق، مرجع سابق، 1/ 208-209.

للمفتي تقدير مآلات الأفعال وآثار فتواه عليها»⁽¹⁾، وسَمَّى الإمام الشاطبي تحكيم مقتضى الحال «تحقيق المناط الخاص»، أي أن العالم والمجتهد يبحث عن المناط للحكم بالنسبة للشخص المعين في زمان معين ومكان معين، لمعرفة ما يناسب حاله من أحكام الشرع. يقول الشاطبي: «فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»⁽²⁾، فلكل نازلة خصائصها، ولهذا قال الأئمة بضرورة تجديد الاجتهاد، وإن الحكم مرة في المسألة لا يغني عن تجديد النظر فيها إذا وقعت ثانية، لأن ظروف النازلتين قد تختلف فتؤثر في الحكم، قال القرطبي: «ويفيد هذا صحة ما قاله الأصوليون: إن المجتهد يجب عليه أن يجدد نظراً عند وقوع النازلة ولا يعتمد على اجتهاد المتقدم»⁽³⁾. فتحقيق هذا المناط الخاص في الوقائع والأشخاص والأمكنة والأزمنة يساعد المجتهد على معرفة المآل وحسن تقديره⁽⁴⁾. ومن شواهد ذلك في السنة نهيه ﷺ أبا ذر أن يتولى مال اليتيم، مع أن كافل اليتيم ورد مدحه من الشارع، ورعاية اليتامى من البر والمعروف الذي حضت عليه الشريعة، وإنما نهاه لما عرفه في أبي ذر رضي الله عنه من الأوصاف والخصائص، ومنه وصيته ﷺ لبعض أصحابه بشيء ووصيته للبعض الآخر بشيء آخر، قال الشاطبي: «فهذه المواضع وأشباهاها مما يقتضي تعيينه المناط، لا بد فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة»⁽⁵⁾.

ومن أمثلة تحكيم ظروف الزمان والمكان لمعرفة مآل الفعل ما حكاه ابن القيم عن شيخه ابن تيمية قال: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار يقوم

(1) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 355.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 98.

(3) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، 11/ 310-311.

(4) الريسوني. نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص 356.

(5) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 49.

منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم من كان معي، فأنكرت عليه وقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم»⁽¹⁾. فاستحضاره لظروف زمانه وحال هؤلاء الأشخاص مكنه من معرفة مآل صرفهم عن شرب الخمر وهو الإفساد في الأرض، وقتل النفوس وسلب الأموال، وقطع الطريق وترويع الآمنين، وهو مآل معتبر مقدم على مآل شرب الخمر. ولهذا جعل ابن القيم لإنكار المنكر أربع درجات ثم قال: «فإذا رأيت أهل الفجور يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله، كرمي الشاب وسباق الخيل ونحو ذلك... وهذا باب واسع»⁽²⁾. ومن أمثلة ذلك أيضاً ما ذكره الشاطبي فيما ينبغي نشره من العلم وما لا ينبغي قال: «وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، وإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم إن كانت مما تقبله العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائق بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»⁽³⁾.

يتلخص مما يقدم أن اعتبار مآلات الأفعال أصل مقرر في الشريعة، وأن على الفقيه المجتهد، وهو ينظر في النصوص الشرعية للعمل بها وتنزيلها على محالها، أن يستحضر ما ستؤول إليه ويعتبر نتائجها في الحال والمآل، «والفقيه من نظر في الأسباب والنتائج وتأمل المقاصد»⁽⁴⁾.

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 5/3.

(2) المرجع السابق.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/109.

(4) ابن الجوزي. تلبس إبليس، ص 222.

المبحث الرابع اعتبار القرائن والملابسات

سبق في التمهيد أن القرائن داخلية في مسمى «الاعتبار»، فهي جزء منه لأنها تتعلق بمجال من مجالات «الاعتبار»⁽¹⁾ وهو فقه الخطاب واستيعاب دلالة النص والعمل به. وإن وجود مسألة القرائن عند علماء الأصول دليل آخر على حضور صورة «الاعتبار» في أذهانهم، لأن القرائن إنما هي استحضار ما يحتف بالكلام من الملابسات ويقترن به من العوامل والمؤثرات، ومن هذه الملابسات والعوامل ما يلتمس خارج ألفاظ النص المنظور فيه. فالنظر الأصولي يقوم على أساس، هو أن نصوص الشارع إنما وردت لتبليغ مراد الشارع من عبادته، وأن المراد لا يفهم على قانون اللغة والبيان فحسب، ولا يكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية التي تظهر من النص المنظور فيه، وإنما يتوقف على عناصر أخرى قد تكون منفصلة عن النص المنظور فيه وبعيدة عنه، ومن هذه العناصر القرائن والملابسات.

فصورة الاعتبار واضحة جداً في القرائن. يقول الجويني: «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على القطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا إن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»⁽²⁾، فبين رحمه الله أن القرائن عناصر غير لغوية، وإن استحضرها، به يحصل انحسام جهات التأويلات، وإن عدم استحضرها يبقى به النص مفتوحاً على احتمالات كثيرة. فمن حصر نظره في ألفاظ النص وصيغته لا يستقل بفهم المعنى وإدراك المقصود في غالب أحيانه. ويتأكد اعتبار القرائن خاصة في ما يحتمل أكثر من معنى واحد يقول الغزالي: «ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه

(1) سيأتي بيان المجالات العلمية التي يعمل فيها بنظرية «الاعتبار» في الفصل السادس.

(2) الجويني. البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، 414/1.

الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقُّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: 141]، والحق العشر... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين، بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس... وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتبع فيه القرائن⁽¹⁾. فالقرائن إذاً عناصر خارجة عن النص، يعبر إليها الناظر بعد تحكيم قواعد اللغة وهذه هي صورة «الاعتبار»، فالقرائن داخلية في منهج الاعتبار، ونزيد في تفصيل ذلك من خلال كلام العلماء على اعتبار القرائن:

حكى ابن قيم أن الشافعي يعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع⁽²⁾، وفي بيان حد القرينة يقول أبو الوليد الباجي: «القرينة إنما هي ما يبين معنى اللفظ، وذلك يكون بما يوافق المعنى المفسر، ويمثله ولا يكون بما يضاده ويخالفه»⁽³⁾، فيتضح من هذا التعريف أن القرينة داخلية في عناصر فهم الخطاب لأنها مما يبين معنى اللفظ، وإنها من نظائر النص المفسر ولا تكون أبداً من نقائضه. وفي مثل هذا يقول السرخسي: «وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ»⁽⁴⁾، ويقول الغزالي عن اللفظ: «وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ... توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً...»⁽⁵⁾ وفي دلالة لفظ الأمر يقول الآمدي: «فإن اقترنت به قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حمل عليه»⁽⁶⁾.

ويتضح من كلام هؤلاء الأئمة أن القرينة هي مما يحتاج إليه الناظر في ألفاظ النصوص الشرعية لمعرفة دلالتها، لأن هذه الألفاظ قد لا تستقل بذاتها

-
- (1) الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، 149/1.
 - (2) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 4/310.
 - (3) الباجي. إحكام الفصول، مرجع سابق، ص200.
 - (4) السرخسي. أصول السرخسي، مرجع سابق، 1/164.
 - (5) الغزالي. المستصفى، مرجع سابق، 1/339-340.
 - (6) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، 2/252.

للدلالة على المراد منها، فيحتاج الناظر إلى ما يحتف باللفظ من القرائن، وهي الأحوال المحيطة بالكلام فيعتبر بها عند النظر في النص الشرعي. ويزيد الشاطبي في بيان فائدة اعتبار القرائن في معرفة مقاصد الشارع فيقول: «... والثاني من النظرين هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية، الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات»⁽¹⁾، وذكر الطاهر بن عاشور أن من الغلط الوقوف عند ظاهر اللفظ دون اعتبار القرائن، فمن وقف عند اللفظ فإنه «لا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق...»⁽²⁾ فالقرائن إذاً تدخل فيما يجب ضمه إلى النص المنظور فيه، وإن الغفلة عنه مظنة الغلط في الفهم والاستنباط. لكن يجب التنبيه هنا إلى أن العلماء إذا اتفقوا على أن القرائن هي ما يحف بالكلام، فإنهم اختلفوا في صورة هذه القرائن، وفي أنواعها، وأكثرهم على أنها تكون متصلة بالنص المنظور فيه، لأن من صفتها الملازمة والاقتران. وفي هذه الحالة فإن صورة «الاعتبار»، التي تتم بالعبور والمجاوزة إلى خارج المنظور فيه، لا تتحقق على جهة الكمال لأن هذه القرينة - بسبب اتصالها بالنص - تظهر للناظر ولا تغيب عن نظره، خاصة إذا كانت هذه القرينة لفظية. ففي تفسير الشافعي قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الأنبياء: 11]، ذكر أن الظلم ينصرف إلى أهل القرية، قال: «فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلهم التي لا تظلم»⁽³⁾، فبين أن المعنى هنا إنما علم بقرينة لفظية متصلة. فانظر كيف أن القرينة تظهر من النص المنظور فيه ولا تلتبس خارجه.

فالقرينة النصية المتصلة لا يتحقق فيها منهج الاعتبار لأنها ليست غائبة عن المنظور فيه. ومن العلماء من جعل من القرائن نوعاً آخر يكون منفصلاً عن

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 87-88.

(2) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 27.

(3) الشافعي. الرسالة، مرجع سابق، ص 63.

النص المنظور فيه ويلتمس خارجه ويبحث عنه فيما وراءه، وهذا النوع هو الذي يدخل في الاعتبار لأنه لا يعرف إلا بالعبور من المنظور فيه إلى غيره، والقرينة المنفصلة هي ما يقع خارج النص المنظور فيه، وقد يكون نصاً آخر خارج هذا النص المنظور فيه، «فيكون في كلام آخر لفظ يدل على المعنى المراد»⁽¹⁾، وهو ما عبر عنه الرازي بقوله: «ما يكون بحيث لو ضم إليه آخر لصار المجموع دليلاً على الحكم»⁽²⁾، وقد لا تكون القرينة المنفصلة نصاً، وإنما هي أحوال وظروف لا تدخل في النص المنظور فيه ولا تقع في بناء الكلام، وإنما تلاحظ خارجه، فهي عناصر غير لغوية أو «فوق لسانية»، كما تسمى عند بعض المحدثين، فالقرينة المنفصلة تقع خارج النص المنظور فيه، وتكون نصية أو حالية.

1 - القرينة المنفصلة النصية: وهي فرع عن أصل تكامل نصوص الوحي، واعتبار بعضها ببعض ووجوب ضم بعضها إلى بعض، وقد سبق تفصيل ذلك بأمثله في أكثر من مناسبة.

2 - القرينة المنفصلة غير النصية: وهي مجموع الأحوال والظروف التي تم فيها الخطاب، فهي «لا تدخل تحت الحصر والتخمين»⁽³⁾، «ولا سبيل إلى ضبطها»⁽⁴⁾، فمنها محل الكلام وما يحيط به من الملابسات، ومنها أوصاف المتكلم وأحواله وما عهد منه، وفي هذا يقول الرازي «... إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز»⁽⁵⁾، وسماه الشاطبي مقتضيات الأحوال وأن منها: «حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب»⁽⁶⁾، ألا ترى - مثلاً - أن شروط الصلح في الحديبية في ظاهرها شر، ولذلك عد عمر بن الخطاب قبولها من الرضى بالذلة، ورسول الله

(1) الشوكاني. إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص 54.

(2) الرازي. المحصول مرجع سابق، ج 1/1/578.

(3) الشوكاني. إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص 264.

(4) الجويني. البرهان في علم أصول الفقه، مرجع سابق، 1/261.

(5) الرازي. المحصول، مرجع سابق، ج 1/1/461.

(6) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/201.

ﷺ لم ينكر ذلك وإنما قال: «أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره ولن يضيعني»⁽¹⁾. فانظر كيف استحضر رسول الله ﷺ حال صاحب الخطاب إليه وهو الله سبحانه وتعالى وما يتصف به عز وجل من صفات الكمال والحكمة، وحال المخاطب وهو صاحب الرسالة. ومما يدخل في القرائن المنفصلة مسألتا السياق والعرف.

- اعتبار سياق النص المنظور فيه: ولا يهمني في هذا المقام بيان الاختلاف في مفهوم السياق بين المعنى العام الواسع الذي لا يختلف عن معنى القرائن بنوعيتها الحالية والنصية، وبين المعنى الضيق الذي يحصره في السوابق واللاحق التي يأتي بينهما النص المنظور فيه، لأن المعنيين كليهما تتحقق فيهما صورة العبور من المنظور فيه إلى غيره، وهي وإن كانت في المعنى العام أظهر، فإنها في المعنى الضيق تتجلى في كون النص الشرعي المنظور فيه، قد يأتي وسط نصوص كثيرة متتابعة سابقة ولاحقة، فلا بد للناظر فيه من الالتفات إلى السوابق واللاحق من النصوص. مثل ذلك ما يحصل في تفسير آية من القرآن الكريم، فإن اعتبار سياق ورودها قد يحوج إلى الالتفات إلى الأجزاء السابقة واللاحقة في جميع السورة التي وردت بها. يقول الشاطبي: «فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»⁽²⁾، وقبل الشاطبي تحدث الشافعي رحمه الله عن فائدة اعتبار السياق في فهم القرآن الكريم في كلامه على أصناف النص الشرعي، فقال: «الصنف الذي يبين سياقه معناه»⁽³⁾، وقال أيضاً: «... وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير

(1) راجع قصة صلح الحديبية في مسند أحمد في مسند الكوفيين من حديث المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 249.

(3) الشافعي. الرسالة، مرجع سابق، ص 62.

ظاهره...»⁽¹⁾، ويقول ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد... وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق»⁽²⁾، فقد يطول سياق الكلام المنظور فيه حتى تبعد بعض أجزائه عنه، فلا بد هنا من اتساع النظر لئلا يغيب أي جزء من أجزاء السياق السابقة أو اللاحقة. فإن «أفضل قرينة تقدم على حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته»⁽³⁾.

- اعتبار العرف واستحضار العادة: والعرف هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول⁽⁴⁾، والعادة مثله. يقول ابن عابدين: «العادة مأخوذة من المعادة، فهي بتكررها ومعاودتها مرة أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصادقة، وإن اختلفا من حيث المفهوم»⁽⁵⁾. والعرف كما لا يخفى بعيد عن نص الخطاب المنظور فيه، فهو ليس من العناصر اللغوية، وإنما هو خارج عن خطاب النصوص الشرعية وعن صيغ العقود والمعاملات، فهو يلتمس في أحوال الناس ومعاشرهم، فلا بد من العبور إليه والالتفات خارج الصيغ والألفاظ. ولما تحققت في العرف صورة المجاوزة والعبور، فإن علماء الإسلام استعملوا في التعبير عنه لفظ «الاعتبار» فقالوا بضرورة اعتبار العرف. يقول القرافي: «فمهما

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) ابن القيم. بدائع الفوائد، مرجع سابق، 9/4.

(3) رضا. تفسير المنار 22/1. وقد تقدم بيان فائدة السياق في التفسير في الفصل الثاني فليُنظر هنالك.

(4) راجع في حدود العرف والعادة: العرف والعمل في المذهب المالكي، ص 31-36. وخلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص 89. الأصول التي اشتهر انفرد إمام دار الهجرة بها، ص 422-425.

(5) ابن عابدين. مجموعة رسائل ابن عابدين، 144/2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

تجدد من العرف اعتبره...»⁽¹⁾ وعن العوائد يقول الشاطبي: «وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وقفها دائماً»⁽²⁾، ويقول أيضاً: «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعية أو غير شرعية... لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد...»⁽³⁾ ويقول ابن نجيم: «إن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً»⁽⁴⁾، وفي أرجوزة ابن عابدين:

«والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار»⁽⁵⁾.

وقد نص العلماء على أن إهمال العرف والغفلة عنه مخل بالاجتهاد، فمن وقف عند ألفاظ النصوص وصيغها، غافلاً عن العرف المتعلق بها، فإنما يقف على الرسوم والظواهر دون المقاصد والمعاني، حتى عد القرافي ذلك ضلالة في الدين لما قال: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك... والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»⁽⁶⁾. وعقد العز بن عبد السلام فصلاً في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق وغيرهما⁽⁷⁾. وبوب البخاري في صحيحه بقوله: «باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة. وقال شريح للغزاليين: ستتكم بينكم...»⁽⁸⁾ قال الحافظ ابن حجر: «قال ابن المنير

(1) القرافي. الفروق، مرجع سابق، 1/ 144.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 2/ 198.

(3) المرجع السابق، 2/ 200-201.

(4) ابن نجيم. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980، ص 9.

(5) الجديدي، عمر بن عبد الكريم. العرف والعمل في المذهب المالكي، ص 78.

(6) القرافي. الفروق، مرجع سابق، 1/ 176-177.

(7) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام، 2/ 107.

(8) البخاري. صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب 95.

وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضي به على ظواهر الألفاظ»⁽¹⁾، وبناء على اعتبار العرف، قال العلماء بجواز اختلاف الأحكام باختلاف الزمان والمكان، لأن هذا الاختلاف يحصل بتغير الأعراف وحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، فلو بقي الحكم على ما كان عليه دون اعتبار للعرف الحادث، للزم منه الضرر بالناس، وفي ذلك مخالفة للشريعة⁽²⁾. وامتناع كثير من الأئمة عن الفتوى فيما لم يقع حتى يقع، سببه ضرورة اعتبار ظروف الوقوع وملاساته ومنها الأعراف، ولهذا يشترط في المفتي أن يكون بليدياً عارفاً بأحوال الناس وأعرافهم، حتى يمكنه اعتبار ما استقر عليه عرفهم في الفتوى. وفي هذا المعنى حكى أبو عبد الله بن بطة عن الإمام أحمد أنه قال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال... . الخامس معرفة الناس»⁽³⁾، قال ابن القيم: «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم... . فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر، له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم... . وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا... . فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال»⁽⁴⁾، ويقول القرافي: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت، لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي، وموضع الفتيا أن لا يفتيه بما عاداته يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ الغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفياً فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وإن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء أن حكمهما ليس سواء»⁽⁵⁾.

فالعرف معتبر في تفسير المجمل وبيانه، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، حتى إنه قد ينزل منزلة القول الصريح في ألفاظ الأيمان والوقف والوصية وغير

(1) ابن حجر. فتح الباري، مرجع سابق، 4/ 406.

(2) راجع: مسائل ابن عابدين، 2/ 125؛ القرضاوي، يوسف، «نحو فقه ميسر معاصر»، مجلة إسلامية المعرفة عدد 5، صفر 1417هـ/ 1996م، ص 107.

(3) ابن القيم. إعلام الموقعين، 4/ 199.

(4) المرجع السابق، 4/ 204.

(5) القرافي. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مرجع سابق، ص 232.

ذلك من معاملات الناس التي تتم بالخطاب والصيغ. وقد وضعوا لذلك قواعد مثل قولهم: «العادة محكمة»، و«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»⁽¹⁾.

مثال اعتبار العرف والعادة عند العمل بالنصوص الشرعية، ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من النهي عن دخول البيوت إلا بإذن أهلها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴿[النور: 27 - 28]، وقوله ﷺ: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع»⁽²⁾. فالظاهر منع الدخول مطلقاً إلا بإذن صاحب البيت، فلو أخبر الصبي غير البالغ بالإذن لكان الظاهر منع الدخول، لكن العرف قد يجري بتكليف الصبيان بالإذن بالدخول، فيعتبر هذا العرف في تقييد هذا الإطلاق إلا إذا عرف خلاف ذلك. يقول العز بن عبد السلام: «دخول الدور بإخبار الصبيان عن إذن رب الدار في الدخول جائز على الأظهر، لما اقترن به من بعد جرأتهم على مالك الدار، وكذلك حمل الهدايا مع الصبيان وإخبارهم بأن مالكها قد أهداها، فانه يجوز أخذها والارتفاق بها»⁽³⁾. ومثال ذلك أيضاً أن الله تعالى قال: ﴿يَبْنِي ءَادَمَ حُدُودًا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 31]، فكلما حدث للناس في زمن أو في بلد عرف في شأن الزينة وجب اعتباره، مثل أن يكون من عاداتهم تغطية الرأس أو أن يكون لهم صفة في اللباس أو نوعه، ومن خالفه كان موضع سخرية أو تهمة بخفة الدين وقلة المروءة ونحو ذلك. ففي كلام الشاطبي على العوائد ذكر منها العوائد المتبدلة، فقال: «والمتبدلة منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس، مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع...»⁽⁴⁾ ومثال اعتبار العرف في صيغ المخاطبات بين الناس قول ابن القيم أن المفتي «لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا

(1) السيوطي. الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص 99.

(2) البخاري. صحيح البخاري، الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً؛ صحيح مسلم، الأدب، باب الاستئذان.

(3) العز ابن عبد السلام. قواعد الأحكام، مرجع سابق، 2/ 113.

(4) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 2/ 198.

وغيرها، مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها فيحملها على ما اعتادوا وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل⁽¹⁾.

فهذه جملة القرائن التي تحف بالخطاب، فيجب اعتبارها والالتفات إليها لفهم الخطاب والعمل به.

المبحث الخامس

الاعتبار بالمعارض واستحضار المخالف

ومعنى ذلك أن النظر الأصولي في النصوص لمعرفة دلالتها الصحيحة واستخراج الحكم المراد منها، يجب أن يستصحب احتمال وجود معارض لهذا النص المنظور فيه، إما معارضة حقيقية، أو معارضة ظاهرية. كما أن المجتهد وهو يقلب النظر في النص الشرعي، لا يغفل عن أنظار غيره من المجتهدين، ويستحضر خاصة أفهام المخالفين، ويعتبر بها لاستخراج الحكم الصحيح، فإذا اجتهد المجتهد وسعه لمعرفة الصواب وكان له مخالف في اجتهاده، فإنه لا يغلق مجال الاجتهاد ولا يقطع بصحة مذهبه، وإنما يبقى الاحتمال قائماً لخطئه وصواب مخالفه. ولهذا كان العلماء المحققون والأئمة المجتهدون وهم ينظرون في النص الشرعي، ويجتهدون لبيان الحكم الشرعي، يوسعون أنظارهم لئلا يغيب عن نظرهم نص مخالف للنص المنظور فيه، فينتشر نظر المجتهد في نصوص الشريعة وأدلتها لعله يظفر بمعارض، ويتسع نظره أيضاً خارج النص المنظور فيه ليستحضر أنظار غيره من المجتهدين. وقد عبر علماء الأصول عن هذا المنهج من خلال مباحث متعددة مثل التعارض والترجيح، والناسخ والمنسوخ، وتعارض الاحتمالات وتعارض المصالح والمفاسد، ومراعاة الخلاف. وجميع هذه المباحث، وإن اختلفت مضامينها، فإنها راجعة إلى ضرورة استحضار المجتهد لما تظهر منه معارضة النص المنظور فيه وضرورة اعتبار كل ما يخالف ما أدى إليه اجتهاده.

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 4/ 228.

1 - التعارض والترجيح

قد يظفر الناظر في أدلة الشريعة بحجتين متعادلتين يظهر منهما الاختلاف والتعارض، وهذا التعارض قد يكون في الأمر ذاته لأسباب مثل النسخ، وقد يكون بحسب ما يبدو للناظر بسبب كون الحجتين تتعلقان بموضع واحد، لكن من جهتين مختلفتين. ولهذا نص العلماء على استحالة وقوع التعارض في الشريعة الإسلامية، يقول ابن القيم: «وأما حديثان صحيحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخاً للآخر، فهذا لا يوجد أصلاً، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتميز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معا»⁽¹⁾. فالتعارض لا يخرج عن وجهين. الأول تعارض حقيقي ولا يكون إلا بثبوت النسخ، والثاني تعارض بحسب ما يبدو من الأدلة. وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز للناظر في أدلة الشريعة والمجتهد فيها الوقوف عند الدليل الواحد، لأنه يحتمل أن يكون منسوخاً، ويحتمل أن توجد أدلة أخرى تخالفه في الظاهر. ومعنى ذلك وجوب العبور من النص المنظور فيه إلى غيره، والالتفات إلى ما تظهر منه معارضة النص المنظور فيه. ولهذا فقد نص الأئمة على أصول الترجيح وقواعد إزالة التعارض، وهذه الأصول كلها إنما ترجع إلى العبور من المنظور فيه إلى غيره، لأن التعارض لا يتحقق من وقوعه من وقف عند الدليل الواحد، وإنما يفطن لذلك من اتسع نظره واستحضر أدلة الشريعة الكلية والجزئية، وكذلك الترجيح إنما يكون باتساع النظر في أصول الشريعة وفروعها، واعتبار نصوص الوحي وأدلة الشرع بعضها ببعض. روى الخطيب البغدادي بسنده عن محمد بن عيسى بن الطباع قال: وإذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور: أحدهما أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول... والثاني أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ. الثالث أن يخالف الإجماع فيستدل على أنه منسوخ

(1) ابن القيم. زاد المعاد، مرجع سابق، 3/ 112؛ الشافعي. الرسالة، مرجع سابق، ص 213-219.

أو لا اصل له، لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ وتجمع الأمة على خلافه...»⁽¹⁾ فانظر كيف نص على أن خبر الثقة يجب أن يتألف مع موجبات العقول ومع غيره من أدلة الشريعة وأصولها، ومع ما أجمعت عليه الأمة. ومعنى ذلك أن من ينظر في النص الشرعي لا يجوز له الغفلة عن موجبات العقول السليمة، وعن سائر أدلة الشريعة خاصة القواعد والأصول الكلّيات، وعن ما حصل فيه إجماع الأمة، وإنما يجب عليه النظر مع اعتبار ذلك كله، فإذا ظهر له أن المنظور فيه يعارض هذه الأمور المعتبر بها أو أحدها، وجب التوقف حتى ينزاح الإشكال ويرتفع التعارض، إما بالقول بالنسخ إن تحقق شرطه، وإما بالتوفيق والتأويل الصحيح، وإما برد هذا الخبر الظني.

وقسم الشاطبي الدليل الظني إلى ثلاثة أقسام هي: أولاً: الدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي. ثانياً: الدليل الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي. ثالثاً: الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا عارض أصلاً قطعياً⁽²⁾. فلا يجوز حصر النظر في الدليل الظني الواحد لاحتمال وجود معارض له، وهذا المعارض قد يكون أصلاً قطعياً. فالواجب أن ينتشر النظر خارج النص المنظور فيه، فإذا وجد له معارض ضم إليه. يقول الشاطبي: «الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال. ومن الدليل على ذلك أمران: أحدهما انه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح لأنه ليس منها وما ليس من الشريعة كيف يعد منها. والثاني انه ليس له ما يشهد بصحته»⁽³⁾، مثال ذلك قول الإمام مالك في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً⁽⁴⁾: «جاء الحديث ولا ادري ما حقيقته... يؤكل صيده فكيف يكره لعبه!»⁽⁵⁾ أي انه يضعف الحديث، أو يتوقف في حقيقة معناه، لأنه لما اعتبر أصول الشريعة وسائر أدلتها وجد أن القرآن الكريم أحل

(1) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، 1/ 132-133.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 7-12.

(3) المرجع السابق، 3/ 8.

(4) مسلم. صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب.

(5) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 3/ 10.

أكل صيد الكلب، وهذا في نظر الإمام مالك معارض للحديث.

ولهذا قال علماء الأصول إن المجتهد إذا ظهر له تمنع دليلين، فالواجب التوفيق أو الترجيح أو القول بالنسخ، وهذه القضايا هي موضوع مبحث التعارض والترجيح في كتب أصول الفقه. وإنما ذكروا ذلك لأن الواجب في المجتهد أن يعبر من المنظور فيه إلى غيره، فيستحضر ما يبدو منه معارضة النص المنظور فيه.

2 - الناسخ والمنسوخ

ورد في الحديث أن الرسول ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها»⁽¹⁾، فهأنا أمران متعارضان، تأخر أحدهما عن الآخر، وأمر ﷺ بالمصير إلى المتأخر وترك المتقدم. وهذا الحديث وأمثاله يفيد أن الشارع الحكيم قد يرد عنه نصان في المسألة الواحدة، أحدهما شرعه في زمن، والآخر بعد ذلك، لحكمة بالغة. ولما كان الأمر كذلك فإن خفاء أحد النصين على بعض الناقلين من الصحابة ومن بعدهم من أهل العلم احتمال صحيح قوي. ولهذا فإن معرفة الحكم الصحيح في المسألة إنما يكون بجمع النصين، ومن وقف عند النص الواحد من غير اعتبار بغيره، فإنه يحتمل أن يحكم بحكم قد ثبت نسخه، لأن نظره لم يتسع لينتشر خارج النص المنظور فيه. ولهذا نص العلماء على أن النظر الصحيح في النص الشرعي يكون باستحضار احتمال وجود نص ناسخ له، فيجب البحث عنه، فإن وجد ضم إلى النص المنظور فيه، وهذا ما حمل علماء الأصول على تخصيص هذه المسألة بمبحث داخل كتب الأصول، وهو مبحث الناسخ والمنسوخ، بينوا فيه حد النسخ وأنواعه وشروطه. وإنما خصوا هذه المسألة بمبحث بين مباحث الأصول لئلا يغفل عنها الناظر في نصوص الشريعة، فينبه من خلال هذا المبحث إلى وجوب العبور من النص المنظور فيه إلى غيره، فإن وجد ما ينسخه وجب ضمه إليه. يقول الحازمي: «هذا الفن من تتمات الاجتهاد إذ إن الركن الأعظم في باب الاجتهاد

(1) مسلم. صحيح مسلم، الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه.

معرفة النقل ومن فوائد معرفة النقل الناسخ والمنسوخ إذ الخطب في ظواهر الأخبار يسير، وتجشم كلفه غير عسير، وإنما الإشكال في كيفية استنباط الأحكام من خبايا النصوص. ومن التحقيق فيها معرفة أول الأمرين وآخرهما إلى غير ذلك من المعاني⁽¹⁾ فبين رحمه الله أن معرفة الناسخ والمنسوخ مما يحصل به استنباط الأحكام من خبايا النصوص، وإن الخطب فيه عسير، لأنه يحوج الناظر المجتهد إلى سعة النظر وانتشار الفكر، خارج النص المنظور فيه ليستحضر أدلة الشريعة، ويستحضر ظروفها وملابساتها ليعلم تواريخها والمتقدم منها والمتأخر. ومن يستنبط الحكم من الدليل الواحد - أي دليل كان - مقتصرًا عليه مقتنعًا به، دون العبور إلى غيره، فقد وصفه الإمام علي رضي الله عنه بقوله «هلكت وأهلكت»⁽²⁾، فمعرفة الناسخ والمنسوخ إنما هو اعتبار بمعارض النص المنظور فيه، فهو داخل في الاعتبار الذي هو العبور من المنظور فيه إلى غيره، لأن الناسخ منفصل في وروده وزمنه وموضعه وروايته ونقله عن المنسوخ، فلا يظهر من النص المنسوخ إلا بالعبور منه إلى خارجه، واستحضار سائر أدلة الشريعة.

3 - تعارض المصالح والمفاسد

جعل الله عز وجل شريعته تجمع مصلحة العباد وتدفع عنهم المفسدة، وإن الأوامر إنما كانت كذلك لما فيها من مصلحة العباد في المعاش والمعاد، وأن النواهي إنما كانت كذلك لما فيها من الضرر والفساد على العباد في المعاش والمعاد. لكن هناك أمراً عظيماً في هذا الباب، وهو أن المصلحة إنما تعتبر مصلحة لغلبة الصلاح فيها، وأن المفسدة تعتبر مفسدة لغلبة الفساد والضرر فيها. فالاختلاط بين المصلحة والمفسدة هو السائد الغالب ويندر أن توجد مصلحة خالصة لا يشوبها شيء من الضرر، أو مفسدة خالصة لا يشوبها خير ومصلحة⁽³⁾. وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا الأصل في قوله تعالى:

(1) الحازمي، محمد بن موسى. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ، حمص: مطبعة الأندلس، ط 1/1966، ص 5-6.

(2) المرجع السابق، ص 6.

(3) العروي، عبدالله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 399.

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، فهذه الآية بينت الأساس الذي أقيم عليه تحريم الخمر، وهو أن ضررها أكبر من نفعها، فلا يؤثر ما فيها من النفع في منعها وتحريمها، لأن هذا النفع يعارضه ضرر أكبر منه. فمصلحة الخمر لا تزيد على كونها مصلحة مالية تعود على صانعها وبائعها، أما المفسدة فهي عقلية ودينية واجتماعية وبدنية وصحية، ترجع على المجتمع كله، فلا يعقل إغفال هذه المفسدات الكبيرة لحفظ هذه المصلحة اليسيرة، وإنما العكس هو الصحيح. ولما كانت المصالح الخالصة والمفسدات الخالصة عزيزة الوقوع، فإن الواجب على من ينظر في الفعل - لبيان حكمه بحسب ما يحقق من المصلحة أو المفسدة - إذا ظهر له ببادئ النظر وجود مصلحة، أن يتريث ولا يتعجل في الحكم، ثم ليقبّل النظر بعد ذلك فلعل الفعل له مفسدة أو مفسدات قد تكون أعظم من المصلحة الظاهرة، وكذلك العكس أي إذا ظهر له أولاً أن الفعل فيه مفسدة، فليستحضر ما فيه من المصالح. وباستحضار المصالح والمفسدات المتعارضة واعتبار بعضها ببعض، يتم الحكم على الفعل بحسب الغالب. «فاستقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد...»⁽¹⁾، فالواجب اعتبار المصالح والمفسدات وعدم حصر النظر في جهة دون أخرى، لأن اختلاط المصالح والمفسدات مطرد، ولهذا قال العلماء إن المصالح والمفسدات تقوم على أساس التغليب.

يقول الشاطبي: «فالمصالح والمفسدات الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عرفاً. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجعة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه أنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال أنه مفسدة»⁽²⁾.

(1) القرافي. شرح تنقيح الفصول، ص 76.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 26/2.

ومن الشواهد الأخرى في القرآن الكريم على ذلك ما نزل في حادث الإفك، وظاهر النظر أن ذلك مفسدة وضرر حتى إنه ورد فيه قوله عز وجل: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّئًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: 15]، فلا يشك عاقل في ضرر ذلك على النبي ﷺ وأهله وعلى المسلمين، فهو إيذاء عظيم للنبي ﷺ وزوجه لأنه تهمة في عرضه وعرض زوجه، وضرر كبير على جماعة المسلمين لما أثار بينهم من الريبة والفتنة، لكن القرآن الكريم عبر إلى جهة أخرى غير هذا الجانب الظاهر من المفسد والأضرار، وهو جانب المصالح التي حققها هذا الحادث، فلما ظهر أن المصالح أعظم من المفسد وأكبر، جعل حادث الإفك خيراً وعده مصلحة وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم﴾ [النور: 11]، فعد الحادث خيراً، ليس لكونه خيراً محضاً لا شر فيه، وإنما لأن خيره أعظم من شره وأكبر. ومن الفوائد التي ذكرها الشيخ الطاهر بن عاشور التي تحققت للمسلمين بسبب الإفك:

- مزيداً من التمييز للمؤمنين وللمنافقين.
- براءة فضلاء المؤمنين وارتفاع منزلتهم.
- خيبة المنافقين وغيظهم، مما يزيدهم حقارة وعزلة.
- نزول أحكام تشريعية جديدة كان المسلمون بحاجة إليها.
- ظهور معجزات جديدة للنبي ﷺ⁽¹⁾.

فالحكم بالصلاح أو الفساد إنما بحسب الغالب، لأنه لا يوجد خير محض، ولا يوجد شر لا فائدة فيه. يقول ابن العربي: «حقيقة الخير ما زاد نفعه على ضرره، وحقيقة الشر ما زاد ضرره على نفعه. وإن خيراً لا شر فيه هو الجنة، وشرّاً لا خير فيه هو جهنم. فنبه الله تعالى عائشة رضي الله عنها ومن ماثلها ممن نالهم هم من هذا الحديث، أنه ما أصابهم منه شر، بل هو خير على ما وضع الله الشر والخير عليه في هذه الدنيا من المقابلة بين الضر والنفع، ورجحان النفع في جانب الخير، ورجحان الضر في جانب الشر⁽²⁾. وذكر

(1) ابن عاشور. التحرير والتنوير، مرجع سابق، 172/18.

(2) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، 3/1353-1354.

الإمام العز بن عبد السلام أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود، «فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وأن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا ينال إلا بكد وتعب...»⁽¹⁾ وهذا الذي تقدم من القرآن الكريم وكلام العلماء يفيد وجوب سعة النظر للمقابلة بين المصالح والمفاسد واعتبار بعضها ببعض، فلا ينظر إلى المصلحة بذاتها ولا إلى المفسدة بذاتها، وإنما ينظر إلى كل جهة مع استحضار الجهة المقابلة⁽²⁾. مثال ذلك في فهم نصوص الوحي وتنزيلها على محالها، مقدار المهر في الزواج، فقد ورد فيه قوله عز وجل: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَهُنَّ نِكَاحًا﴾ [النساء: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَبْدُلُوا زَوْجَ مَكَانٍ زَوْجٍ وَأَتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: 20]، فدل ذلك على وجوب المهر في النكاح وأنه لا حد له. ولا شك أن الله تعالى إنما شرع المهر لما فيه من المصالح، فهو دليل على الجد في الرغبة في الزواج، وهو من أسباب المودة والمحبة، لكن هذه المصالح قد تعارضها مفاسد يسببها المهر، خاصة إذا كان كثيرا. فالمغالاة في المهر تؤدي إلى مفاسد، يكفي منها العزوف عن الزواج. فإذا تعارض المهر مع الزواج لأنه صار مانعاً منه، فقد تعارضت في المهر مصلحة المودة والمحبة مع مفسدة الامتناع عن الزواج، الذي به يكون حفظ النسل وهو من الضروريات، أما المهر فهو مكمل له. ولهذا فإن المهر شرط في الزواج لكن بالقدر الذي لا يمنع من الزواج فيكره المغالاة فيه⁽³⁾.

يبين الذي سبق ندرة المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة، ولهذا وجب اعتبار المصالح والمفاسد المتعارضة بعضها ببعض، ليتم الحكم على الفعل بحسب الغالب، وهو أصل قرآني، ومنهج سار عليه المحققون من العلماء. وقد فصل الدكتور أحمد الريسوني هذه المسألة في كتابه «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية» في كلامه على معايير التغليب بين

(1) العز ابن عبد السلام. قواعد الأحكام، مرجع سابق، 5/1.

(2) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 337.

(3) المرجع السابق، ص 369-370.

المصالح والمفاسد المتعارضة»⁽¹⁾، خلاصة ذلك كله ضرورة النظر الشامل، وعدم الاقتصار على النظر في المصلحة بذاتها ولا في المفسدة بذاتها، وإنما يجب استحضار ذلك واعتبار المصالح والمفاسد المتعارضة بعضها ببعض.

4 - تعارض الاحتمالات

ومعنى ذلك أن النص الشرعي قد يكون له معنى ظاهر هو المتبادر للناظر، لكن المعنى المتبادر قد تعارضه معانٍ أخرى يحتملها النص. فليس من الاجتهاد الوقوف عند المعنى المتبادر لأن ذلك إنما هو وقوف عند الظاهر، وإنما الواجب العبور منه إلى سائر الاحتمالات التي يجوز أن يحمل عليها النص. فإذا تعارضت الاحتمالات والتقدير، فالواجب ترجيح الاحتمال الأكثر وروداً والأقوى حضوراً، وهو ما سماه الدكتور أحمد الريسوني قانون تغالب الاحتمالات، وذكر أنه حاضر بكثرة في استدلالات الفقهاء والأصوليين⁽²⁾، وهو ما عبر عنه المقري بقوله: «ما يحصل على تقديرين أقرب وجوداً مما يحصل على تقدير واحد، ثم اصعد كذلك»⁽³⁾.

ففي تحقيق حجية قول الصحابي مثلاً، فإن الظاهر المتبادر أن الصحابي إذا اجتهد قد يصيب وقد يخطئ، فلا تكون له مزية على غيره في الظاهر. لكن هذا الأمر المتبادر تعارضه احتمالات أخرى، تؤخذ من حال الصحابي وظروفه التي ليست كحال من بعده، من جهة معاينة نزول الوحي وأسبابه وغيرها. وهذه الاحتمالات التي ترد على فتوى الصحابي جعلها ابن القيم رحمه الله ستة وهي:

- 1 - أن يكون سمعها من النبي ﷺ.
- 2 - أن يكون سمعها ممن سمعها منه.
- 3 - أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا.

(1) المرجع السابق، ص 353-399.

(2) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 304-305.

(3) المقري. قواعد المقري، القاعدة رقم 13.

- 4 - أن يكون قد اتفق ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.
- 5 - أن يكون، لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع الأمور فهموها على طول الزمان، من رؤية النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي، ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن. قال ابن القيم: «وعلى هذه التقادير تكون فتواه حجة يجب اتباعها»⁽¹⁾.
- 6 - أن يكون فهم ما لم يردده الرسول ﷺ، وأخفاً في فهمه، والمراد غير فهمه، قال ابن القيم: «وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل»⁽²⁾ فلم يقف ابن القيم رحمه الله عند المتبادر من فتوى الصحابي، وإنما استحضر سائر الاحتمالات المخالفة وباعتبار ذلك كله حكم على جهة التغليب.
- ونجد هذا الأصل أيضاً حاضراً عند الشاطبي رحمه الله، لما نظر في قوله ﷺ لسعد بن معاذ لما وقع تحكيمه في بني قريظة: «قوموا إلى سيدكم»⁽³⁾، والظاهر منه جواز قيام الناس بعضهم لبعض. ولم يقف الشاطبي عند هذا الظاهر، وإنما استحضر جميع الاحتمالات المخالفة لهذا الظاهر وهي:
 - 1 - أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم.
 - 2 - أن يكون على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يحبه القائم للمقوم له.
 - 3 - أن يكون ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للعود.

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين، مرجع سابق، 4/ 148.

(2) المرجع السابق، 4/ 148.

(3) البخاري. صحيح البخاري، الاستئذان، باب قول النبي ﷺ قوموا إلى سيدكم؛ صحيح مسلم، الجهاد، باب جواز قتال من نقض العهد.

4 - أن يكون للإعانة على معنى من المعاني .

5 - أن يكون لغير ذلك مما يحتمل⁽¹⁾ .

يقول الدكتور أحمد الريسوني: «ومعنى هذا أن الاستدلال بالخبرين⁽²⁾ على مشروعية قيام الناس لأحدهم، تعبيراً منهم بالقيام على التعظيم والاحترام، إنما هو استدلال باحتمال واحد تعارضه احتمالات كثيرة تمنع هذا الفهم وهذا الاستدلال...»⁽³⁾، فالشاطبي هنا ترك المعنى المتبادر إلى غيره، لما ظهر له أن الاحتمالات الأخرى المعارضة له أقوى منه. وليس غرضي هنا موافقة الشاطبي على ما ذهب إليه في منع القيام مطلقاً أو مخالفته، وإنما غرضي أن أثبت حضور منهج استحضار جميع الاحتمالات المتعارضة عند الشاطبي، وإلا فالحديث يمكن أخذه من جهات أخرى غير الجهة التي أخذه منها الشاطبي.

وعلى هذا فإن النص الشرعي الذي يكون مفتوحاً لتدخل عليه احتمالات مختلفة، لا يجوز الاقتصار على الاحتمال الواحد ولو كان هو الظاهر المتبادر، وإنما يجب استحضار غيره من الاحتمالات والتقديرات، وبالنظر فيها مجتمعة يمكن الترجيح بحسب الاحتمالات الغالبة.

5 - مراعاة الخلاف

إن مراعاة الخلاف من أصول الاجتهاد وأدلة الأحكام التي اعتمدها العلماء المجتهدون وسار عليها الأئمة المحققون. والأساس الذي يقوم عليه هذا الأصل هو أن العالم المجتهد عندما ينظر في أدلة الشريعة ونصوص الوحي، لمعرفة مراد الشارع واستنباط الأحكام العملية، ويبدل وسعه لبلوغ الحق ومعرفة الصواب، حتى إذا وصل إلى غايته، فإنه لا يقف عند هذا الحد، ولا يقتصر على هذا القدر من النظر، وإنما يتسع نظره ليستحضر أنظار المخالفين له، ولا

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 64-65/3.

(2) خبر سعد بن معاذ المتقدم، وخبر جعفر بن أبي طالب رضي الله عنهما لما عاد من الحبشة قام إليه النبي ﷺ وقبل جبهته، وهو عند الطبراني في الثلاثة بأسانيد ضعيفة. راجع: الهيثمي. مجمع الزوائد، 9/271-272. زاد المعاد 3/333.

(3) العروي، عبد الله. نظرية التقريب والتغليب، مرجع سابق، ص 307.

يغفل عن أفكار غيره ممن انتهى إلى غير ما انتهى إليه. فالمجتهد، وهو يجتهد لمعرفة الصواب، تكون اجتهادات غيره حاضرة في فكره ماثلة بين يديه، فيعتبرها في اجتهاده، ويعتد بما انتهت إليه في ما يقرره من النتائج والفوائد، ويراعها فيما يصدر من الأحكام. فصورة الاعتبار هنا تتجلى في عبور المجتهد إلى أنظار غيره من المخالفين له، ولو وقف عندما يؤدي إليه نظره لكان حكمه واجتهاده على وجه آخر. ويمكن أن نقف على ذلك من خلال الحدود التي وضعها العلماء لأصل مراعاة الخلاف.

تعريف ابن عرفة: يعرف مراعاة الخلاف بقوله: «إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»⁽¹⁾.

أما قوله: «إعمال دليل»، فليبان أن النظر والاجتهاد إنما يكون عن دليل ومنهج سليم، فمن لم تجتمع له أوصاف الاجتهاد لا يصح منه النظر أصلاً فلا يعتبر خلافه، ولا يفيد وفاقه. وأما قوله: «في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر» فمعناه أن المجتهد يميل بمذهبه إلى مذهب مخالفه، لأن مخالفه له دليل يفيد خلاف ما أدى إليه دليل المجتهد. فالدليل هو ما يؤدي إلى المطلوب وهو المدلول، والمجتهد هنا لم يخرج بالمرة عن مقتضى دليله وهو المدلول، وإنما عدل من لازم المدلول اعتباراً لمخالفه وإعمالاً لدليله، لأنه لو خرج عن مدلول دليله لخرج عن مسلكه في الاجتهاد، وخالف مقتضى نظره الذي رجح عنده، وهذا عبث ينزه عنه الإنسان العاقل فكيف بالعالم المجتهد.

مثال ذلك ما فعله الإمام مالك رحمه الله في نكاح الشغار. فقد ورد الحديث عن النبي ﷺ في النهي عن نكاح الشغار، وهذا هو الدليل. وأما المدلول فهو ما يفيد هذا الدليل، وهو تحريم نكاح الشغار ووجوب فسخه إذا وقع. وأما لازم المدلول فهو أن نكاح الشغار إذا وقع، فإنه باطل يفسخ بغير طلاق، وإذا مات أحد الزوجين قبل الفسخ فإن صاحبه لا يرث منه. فهذا هو الدليل والمدلول ولازم المدلول الذي أدى إليه نظر الإمام مالك. لكن هذا المدلول الذي هو تحريم نكاح الشغار وفسخه، قد ورد خلافه وظهر نقيضه عند

(1) شرح حدود ابن عرفة، مرجع سابق، ص 177.

بعض المجتهدين لدليل عنده، واعتباراً لهذا المجتهد المخالف، واعتداداً باجتهاده وخلافه، وإعمالاً لدليله، فإن الإمام مالكا رحمه الله عدل من لازم المدلول فقال إن نكاح الشغار، إذا وقع يكون فسخه بطلاق، وإن الطلاق إذا وقع فإنه يلزم، ويحصل الميراث بين الزوجين إذا مات أحدهما قبل الفسخ. ولو بقي الإمام مالك على أصل اجتهاده دون اعتبار لخلاف غيره لقال بالفسخ من غير طلاق، وبعدم التوارث. ولو قال بغير تحريم نكاح الشغار لخالف دليله وناقضه بالمرة، فهو أعمل دليله وعمل بمقتضاه وسار على مدلوله، وأخذ أيضاً من مقتضى دليل مخالفه، ولهذا قالوا: إن مراعاة الخلاف فيها إعمال دليل كل من الخصمين»⁽¹⁾.

- تعريف الشاطبي: يقول رحمه الله: «فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر. وإعطاء كل واحد ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه، هو معنى مراعاة الخلاف»⁽²⁾، وقوله هنا: «أو بعض ما يقتضيه»، هو ما عبر عنه ابن عرفة في تعريفه المتقدم بقوله: «في لازم مدلوله»، لأن من يعتبر خلاف غيره ويعمل دليل مخالفه، لا يخرج عما رجح عنده بمقتضى دليله، وإنما يميل إلى مذهب مخالفه ويأخذ منه بعض ما يقتضيه دليله.

- تعريف الدكتور أحمد الريسوني: «ومراعاة الخلاف هي أن يكون المذهب في المسألة: كذا وكذا. فإذا وقعت على خلاف ما في المذهب، ولكن على وفق مذهب آخر، أو قول آخر من أقوال أهل العلم، فإن الفتوى في المذهب - بعد الوقوع - تكون بتصحيح ما وقع وإمضائه، عملاً بالمذهب المخالف الذي يصحح ذلك الأصل»⁽³⁾. والدكتور أحمد الريسوني في تعريفه هذا إنما سار على القول بأن مراعاة الخلاف لا يكون إلا بعد الوقوع. ولا يهمني في هذا المقام مناقشة الخلاف هل مراعاة الخلاف بعد الوقوع أو قبله، وحسبي من هذا الذي سبق في بيان حد مراعاة الخلاف، أن هذا المنهج كان

(1) زقلام، محمد فاتح. الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، ص 380-381.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 84/4.

(3) الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، ص 108.

حاضراً عند علماء الإسلام، فكان المجتهد منهم يستحضر أقوال المخالفين ويعتد بحجج المعارضين، ويضعها موضعها ويقدرها قدرها فيما ينتهي إليه نظره، ويخرج به اجتهاده، وقد أحسن ابن العربي في التعبير عن ذلك بقوله: «القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف عليه بحسب مرتبته»⁽¹⁾، ففي استعماله هنا لفظة «العطف» تعبير لطيف عن الميل الذي يكون عليه المجتهد نحو مذهب معارضه ودليل مخالفه، لكن من غير أن يهجر الدليل الراجح عنده. فالعبور من المنظور فيه إلى معارضه قد تحقق هنا، ولهذا فإن مراعاة الخلاف داخل في الاعتبار لأن الناظر المجتهد لا يقف عند ما يظهر له من الأدلة الراجعة بحسب اجتهاده، وإنما يعبر إلى ما رجح عند مخالفه ولو كان مرجوحاً عنده، فيستحضره عند النظر والاجتهاد. ولهذا فقد استعمل العلماء في التعبير عن هذا الأصل لفظ «الاعتبار» فيقولون: «الخلاف المعتبر»، و«الخلاف غير المعتبر»، و«اعتبار الخلاف» يقول إمام الحرمين: «فلا شك أن العوام ومن شدا طرفاً قريباً من العلم... فلا يعتبر خلافهم... وأما المفتون المجتهدون فلا شك في اعتبارهم... إن الأصولي الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه»⁽²⁾. ويقول الشاطبي: «إن قيل: فما معنى مراعاة الخلاف في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي... فأنت تراهم يعتبرون الخلاف... على أن الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي»⁽³⁾، وفي حاشية العطار على جمع الجوامع: «وقد اختلف العلماء في الاعتداد بخلاف داود واتباعه في الفروع وعدمه على ثلاثة أقوال: أحدها اعتباره مطلقاً... ثانيهما عدم اعتباره مطلقاً... ثالثها أن قولهم معتبر إلا فيما خالف القياس الجلي...»⁽⁴⁾. فقد

(1) عليش، أبو عبد الله محمد أحمد. فتح العلي المالك، 80/1، (فتاوي عليش).

(2) الجويني. البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، 684-685.

(3) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 83/4.

(4) العطار، حسن. حاشية العطار على جمع الجوامع، 243/2.

استعملوا لفظ «الاعتبار» و«الاعتداد»، و«المراعاة»، وكلها تفيد العبور والمجازة من المنظور فيه إلى غيره، والالتفات إلى المعارض واستحضار المخالف. ولهذا اشترط العلماء في المجتهد معرفة مواطن الإجماع ومواطن الخلاف، لأنه لا يمكنه اعتبار المخالف ومراعاة المعارض إلا بمعرفة مواطن الخلاف⁽¹⁾. فهذا وجه دخول أصل مراعاة الخلاف في نظرية الاعتبار لأنه استحضار للمخالف وعبور إلى المعارض.

وتتبع منهج المحققين في النظر، وتصرفاتهم في الاجتهاد، وإعمالهم للأدلة في ما يقررون من الأحكام في الفروع، يبين أن هذا الأصل كان حاضراً في أذهانهم، فكان العالم المجتهد - وهو يجتهد وينظر في الأدلة الشرعية على الأحكام الفقهية - يعبر إلى ما استدل به مخالفه، ولا يغفل عن اجتهادات غيره من العلماء، وكأنه لا يكتمل نظره واجتهاده إلا بذلك. وبناء على هذا الأصل قرر العلماء أن المسائل المختلف فيها لا تنزل منزلة المتفق عليها، وأن العالم المحقق، المستكمل شروط الاجتهاد، إذا حكم في مسألة له فيها مخالف مثله، فإنه لا يقطع بصواب مذهبه وخطأ مذهب غيره، وإنما يبقى الاحتمال قائماً لخطأ مذهبه وصواب مذهب مخالفه. وقد اشتهرت هذه المسألة عند العلماء من السلف الصالح، حتى عدوها من القواعد وعبروا عنها بقولهم: «قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب»، ومعنى ذلك أن العالم المجتهد لا يغفل أبداً عن أفهام مخالفه من المجتهدين وإنما يعطف عليها ويعتبرها. انظر مثلاً إلى الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة لما صلى الجمعة بالناس، ثم أخبروه بعد الفراغ من الصلاة أن الماء الذي تطهر به كانت قد وقعت فيه فأرة فقال: نقلد أهل المدينة، ولم يبطل صلاته وإنما أجازها مراعاة لقول مخالفه مع أن مذهب مخالفه مرجوح عنده⁽²⁾. ونقل عن الشافعي أنه صلى مرة بعد ما حلق وعلى ثوبه شعر كثير، وكان مذهبه القديم نجاسة الشعر، فقبل له في ذلك، فقال: حيث ابتلينا نأخذ بمذهب أهل العراق⁽³⁾.

(1) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 4/ 89-90.

(2) عليش. الأصول التي انفرد إما دار الهجرة بها، مرجع سابق، ص 387.

(3) المرجع السابق.

وفي مسألة النكاح في العدة فإن مشهور مذهب مالك - اعتماداً على اجتهاد عمر رضي الله عنه - أن من تزوج امرأة وهي مازالت في عدتها، ودخل بها وحصل منه استمتاع، فإنها تحرم عليه على التأبيد، من غير حاجة إلى الحكم بذلك. ووجه هذا الحكم عند المالكية، سد باب الفساد وقطع دابر الاستخفاف بأحكام الشرع. إلا أن المفتي أبا سعيد بن لب اختار إذا لم يقع الدخول إلا بعد انقضاء العدة، وكانت هناك ضرورة تخص الزوجين أو تتعلق بوجود حمل أو ولد بينهما، أنه يؤخذ لهما بالتحليل اعتباراً للمذهب المخالف. يقول الدكتور أحمد الريسوني: «وهذا وجه آخر من وجوه النظر المصلحي في المذهب المالكي، يستند إلى قاعدة من قواعد المذهب وهي قاعدة «مراعاة الخلاف» أي انه اختار القول بالتحليل للمصلحة المذكورة، ومراعاة لكون هذا القول جمهور العلماء من المذاهب الأخرى⁽¹⁾، وذكر ابن العربي أن الإمام مالكا قد اعتبر الخلاف في الأطعمة، وأنه إذا كان دليل الحل ظاهراً حكم بالحل، وما كان غير ذلك وله مخالف فيه، فإنه يقول بالكراهة ولا يقول بالتحريم. يقول ابن العربي: «القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجب العطف على المرجوح بحسب مرتبته... وهذا مستند مالك فيما كره أكله، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل وأعطى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة⁽²⁾، فالإمام مالك رحمه الله لو بقي على أصل نظره واجتهاده لقال بالتحريم، لأن الراجح عنده دليل المنع، لكنه لما عبر إلى نظر غيره وجد له مخالفاً في الاجتهاد وهو القائل بالحل، ولهذا مال بمذهبه إلى مذهب غيره، فنزل عن القول بالتحريم إلى القول بالكراهة.

فهذا هو أصل مراعاة الخلاف، وحقيقته العبور من الدليل إلى معارضة، واستحضار المجتهد أدلة مخالفه وأنظارهم واعتبار أفهامهم. وهو أيضاً لا يخرج عن استحضار أدلة المسألة كافة محل النظر، الراجحة والمرجوحة، ثم العمل على تضيق دائرة الخلاف، وإعطاء كل دليل حقه بحسب قوته.

(1) الريسوني. نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص 78.

(2) الشاطبي. الموافقات، مرجع سابق، 154/4.

يظهر من كل ما سبق بيانه أن اعتبار المعارض واستحضار المخالف أصل راسخ عند المجتهدين من علماء الإسلام، فإذا نظر المجتهد في الدليل وعرف ما يدل عليه من جهة تحكيم قواعد العربية وقواعد الاصطلاح الشرعي، انتشر نظره خارج النص المنظور فيه، فإذا وجد نصاً معارضاً، حقيقة أو ظاهراً، ضمه إلى النص المنظور فيه، وإذا ظفر بمن يخالفه في النظر من المجتهدين اعتد بخلافه. ولا يقف المجتهد عند المتبادر من ظاهر النص المنظور فيه، وإنما يعتد بما يخالف الظاهر المتبادر من الاحتمالات والتقديرات التي يحتملها النص، ولا يقف عند المصلحة المتبادرة من الفعل، وإنما يعتد أيضاً بما يكون منه من المفسدة، فما غلب كان الحكم بحسبه، والعكس كذلك.

فهذه هي نظرية الاعتبار كما تتجلى عند الأصوليين، وهذه هي تطبيقاتها المبنوثة في كتب أصول الفقه، المتفرقة في تصرفات الفقهاء والأئمة المجتهدين. فالاعتبار في أصول الفقه، صورته انتشار النظر وعبور الفكر إلى خارج النص المنظور فيه وما يدل عليه، والبحث عن كل ما له صلة به، إما على جهة التكامل والتماثل أو على جهة التعارض. ولهذا فإن الناظر يلتفت إلى خارج النص المنظور فيه فيستحضر أمثاله وأشباهه من النصوص، ويلتمس قصد الشارع من خلال نصوص الشريعة الأخرى وكمالاتها وجزئياتها، ويتمثل مآل العمل بما يظهر له من الأحكام التي يدل عليها النص، ويستحضر ما يحتف به من القرائن المنفصلة والملابسات، ويعبر إلى كل ما يعارض النص، وما يدل على المعارضة من النصوص، وما فهمه غيره من الأئمة المجتهدين. وكما لا يخفى فإن جميع هذه الأمور التي يجب استحضارها، لا تتصل بالنص المنظور فيه، ولا تظهر ببادئ النظر في الدليل الواحد المنفرد، وإنما تحصل معرفتها بجهد آخر يتم خارج النص.

