نظرية الاعتبار
في العلوم الإسلامية

عبد الكريم عكيوي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

نظرية الاعتبار
في العلوم الإسلامية

نظرية الاعتبار
في العلوم الإسلامية

عبد الكريم عكيوي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأميركية

الطبعة الأولى **1429**هـ/ **2008**م

نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية

الدكتور عبد الكريم عكيوي

موضوع الكتاب 1 ـ مقاصد الشريعة 2 ـ دراسات إسلامية
3 ـ مناهج العلوم 4 ـ نظرية الاعتبار

ردمك: ISBN: 1-56564-317-8

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المحتويات

مقدمـة 9

الفصل الأول: نظرية الاعتبار التعريف والتأصيل 21

المبحث الأول: خلاصة نظرية الاعتبار 21

المبحث الثاني: الاعتبار في اللغة والاصطلاح 25

المبحث الثالث: الاعتبار في القرآن الكريم 41

المبحث الرابع: الاعتبار في السنة النبوية 58

المبحث الخامس: الاعتبار عند علماء الإسلام 61

المبحث السادس: المصطلحات المقاربة للاعتبار 73

الفصل الثاني: نظرية الاعتبار الضبط والتقعيد ومجالات التجديد 85

المبحث الأول: أركان الاعتبار 86

المبحث الثاني: شروط الاعتبار 90

المبحث الثالث: أنواع الاعتبار 99

المبحث الرابع: مجالات الاعتبار 130

الفصل الثالث: الاعتبار في علوم القرآن والتفسير 177

المبحث الأول: ذم الوقوف عند ظاهر الآيات ووجوب
العبور منه إلى غيره 180

المبحث الثاني: رد القرآن بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض 191

المبحث الثالث: وجود خفي الدلالة في القرآن الكريم يوجب اعتباره بغيره 206

المبحث الرابع: حاجة المفسر إلى مآخذ متعددة خارج الآية المنظور فيها 218
المبحث الخامس: الاعتبار بوجوه القراءات 224
المبحث السادس: الاعتبار بالسياق 232
المبحث السابع: الاعتبار بالسنة 237
المبحث الثامن: الاعتبار بالنظائر والأشباه 239
المبحث التاسع: استحضار ظروف التنزيل والاعتبار بها 246
المبحث العاشر: الاعتبار بمعارض الآية 256

الفصل الرابع: الاعتبار في علوم الحديث 265

المبحث الأول: الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد وطرقه وألفاظه وصيغه 277
المبحث الثاني: الاعتبار بالقرآن عند النظر في الحديث 310
المبحث الثالث: الاعتبار بما ورد في موضوع الحديث
وما يتصل بمعناه من الأحاديث 330
المبحث الرابع: الاعتبار بالظروف العامة للحديث وملابساته 359
المبحث الخامس: الاعتبار بمعارض الحديث ومخالفه 373
المبحث السادس: الاعتبار بأحوال الرجال وأخبار الرواة 382
المبحث السابع: الاعتبار بحقائق الحياة وقواعد العادة
وسنن الاجتماع البشري والعمران الإنساني 399

الفصل الخامس: الاعتبار في الفقه وأصوله 417

المبحث الأول: ضم الأشباه والنظائر بعضها إلى بعض
واعتبار بعضها ببعض 422
المبحث الثاني: اعتبار مقاصد الأحكام واستحضار أسرار الشريعة وحكمها 454
المبحث الثالث: اعتبار مآلات الأحكام واستحضار آثار الأفعال 470
المبحث الرابع: اعتبار القرائن والملابسات 518
المبحث الخامس: الاعتبار بالمعارض واستحضار المخالف 527

الفصل السادس: الاعتبار في اللغة والتاريخ 545

المبحث الأول: الاعتبار في اللغة 545

المبحث الثاني: الاعتبار في التاريخ 569
خـاتمـة 623
المصادر والمراجع 627

مقدمـــة

الحمد لله واهب النعم، ذي المنّ والإحسان، والقدرة والسلطان، الذي أكمل الدين بهدي القرآن، وأتم النعمة بنور الإيمان، وأنشأ الخلق بربوبيته، وجعل أمرهم كله تحت رعايته ومشيئته، واصطفى منهم طائفة أتقياء، وبررة أصفياء، فجعلهم قادة البشرية إلى الحق بإذنه. والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وأكرم الخلق عند الله تعالى من البشر أجمعين، محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن مناهج البحث وطرق المعرفة هي مفاتح العلوم، فسلامة الأفكار المستخرجة تتوقف على سلامة المناهج وصحة الطرق والمسالك. ولهذا كانت مناهج البحث وطرق تحصيل المعارف والأفكار أول ما يجب تحريره وإتقانه على من رام البحث والنظر في علم من العلوم.

ولقد كانت هذه الحقيقة راسخة عند علماء الإسلام المتقدمين، فكانت لهم عناية بالغة بمناهج العلوم والمعرفة، فتجد كل طائفة قد حررت الأصول المعتمدة في علمها والقواعد المتبعة في فنها. فتجد عندهم أصول التفسير وقواعد بيان مراد الله عز وجل من كتابه، وتجد أصول الحديث ومناهج فحص الأخبار وتحقيق المرويات التاريخية، وتجد أصول الاجتهاد وقواعد الفهم والاستنباط من الخطاب الشرعي، وتجد مناهج فهم الخطاب البشري، وتحليل ضروب القول وأصناف الكلام.

وإذا كانت هذه المناهج متنوعة بتنوع العلوم الإسلامية، فإن التأمل الدقيق، والنظر المستوعب في تفاصيل هذه العلوم وجزئيات مناهجها، يلفت النظر ويشد الانتباه إلى إنها تجمعها قواعد متشابهة، وترجع كلها إلى منهج عام

يحكمها على اختلافها وتنوع موضوعاتها ومجالاتها. وفي ذلك دليل على وحدة أصلها وانفراد منبعها وصفائه، فكان كل عالم من علماء الإسلام يمتح من هذا المعين، الذي يسعه ويسع غيره من أهل العلم والمعرفة في الفنون المختلفة. وكان كل علم يأخذ من هذا المعين بحسب موضوعاته، ويغرف منه بقدر مجالاته. فكانت مناهج العلوم الإسلامية، بسبب ذلك، ترجع إلى منهج واحد، فهي بمنزلة ثمرات مختلفة الألوان، لكنها تشترك في أرضها وموضع غرسها، وتسقى بماء واحد.

وإن «نظرية الاعتبار»، كما ستبدو من هذا البحث، يصدق عليها هذا الوصف. فهي بمنزلة مورد، صفاؤه ظاهر للعيان، لا يتردد أحد من العقلاء في وروده، والاغتراف منه بقدر إنائه وبحسب حاجته. فهي أصل من أصول البحث وطريق من طرق المعرفة يسلكه كل من له عناية بعلم من العلوم الإسلامية، حتى إذا بلغ كل واحد غايته ظهر كأنه قد سلك مسلكاً غير مسلك غيره، وليس الأمر كذلك وإنما المسلك واحد لا يختلف، ولكن هذا الاختلاف الظاهر سببه اختلاف الموضع، الذي يقصده كل واحد من السالكين. فغاية المفسر ليس غاية المحدث، وغايتهما ليس غاية الأصولي أو المؤرخ أو اللغوي. لكنهم في السير يجمعهم مسلك واحد هو (نظرية الاعتبار). فهي بمنزلة الروح تسري في سائر الجسد على اختلاف أعضائه وتنوع أجزائه. فتجدها عند المفسر، وتجدها عند المحدث، وتجدها عند الأصولي والمجتهد، وتجدها عند المؤرخ، وتجدها عند اللغوي، فهي في كل علم وفن بحسبه. فهي راسخة في أذهان علماء الإسلام، ثابتة في عقولهم، يسيرون عليها في بحثهم ونظرهم في العلوم المختلفة. وإذا عبروا عنها أو حرروا قواعدها جاءت تعبيراً عن جزء منها، وفرع من فروعها. أما تحريرها تحريراً عاماً بضم الفروع والجزئيات بعضها إلى بعض، والتماس الروابط بينها، وصياغتها في صفة نظرية، فهذا ما لم أعلم فيه شيئاً محرراً، ولا بحثاً مؤلفاً، ولا كتاباً مصنفاً ولا رأيت أحداً حام حوله طائر فكره، أو جعله غاية بحثه ونظره. فرسخ في ذهني أن هذا الأمر مما يحسن إظهاره، وتعم الفائدة بإبرازه وبيان ما خفي من معالمه. ولهذا رجوت الله عز وجل أن يدخر لي أجر ذلك، وسألته تعالى أن يوفقني لإصابة الحق في ذلك.

وأول ما انقدح ذلك في ذهني لما كنت أنظر في مناهج علماء الحديث، وأقلب الفكر في تصرفات نقاد السنة النبوية وعلماء التواريخ والآثار، وأطالع كتب فقه الحديث وشرح السنة النبوية، وأتتبع مسالك ذلك كله وطرقه، فكنت كلما أمعنت النظر والمطالعة، رسخت في نفسي حقيقة في مناهج البحث جامعة، وقاعدة في طرق المعرفة عامة مانعة، عليها قام بنيان علم الحديث والنقد التاريخي، ثم إنها، في عمومها واتساعها، تصلح في كل العلوم التي موضوعها فحص الأخبار وتحقيق المرويات، أو فقه الخطاب الشرعي وتنزيله على محله أو تحليل الكلام وفهم المقال.

فمن يطالع كتب المحدثين، يلفت نظره عنايتهم البالغة باستقصاء طرق الأحاديث ومخارجها، وتتبع معاني الحديث الواحد الكلية والجزئية في سائر أدلة الوحي ومصادر الشريعة. وقد عبروا عن هذا الأصل بقواعد واصطلاحات، وجعلوه نوعاً من مصطلح الحديث وعلومه سموه «معرفة الاعتبارات والمتابعات والشواهد». وهذا الأصل، وإن جعلوه نوعاً واحداً بين أنواع كثيرة من علوم الحديث ومصطلحه، فإنه بمنزلة الدم يجري في سائر عروق علم الحديث ونقد الأخبار. فأكثر أنواع علم الحديث ومصطلحه، لا يتم استخراجها وتمييزها عن غيرها إلا بمنهج الاعتبار الذي هو في حقيقته، تحرك نظر المحدث والناقد بين الحديث، محل البحث والنقد، وبين سائر نصوص الوحي التي لها صلة به على جهة التطابق في السند والمعنى، أو على جهة التقارب والتشابه المعنوي، أو على جهة الاشتراك في معنى جزئي، والالتقاء في جهة من الجهات. ولو قال القائل إن الاعتبار هو لب علم الحديث وأصله وأساسه لسلم له ذلك.

وإنما أطلق المحدثون «الاعتبار» على تتبع مخارج الحديث وحصر متابعاته وتتبع معناه وجمع شواهده، لأن معرفة المتابعات والشواهد[1]، إنما يحصل بعبور النظر من الحديث، محل البحث، إلى غيره من نصوص الوحي التي تنفصل عنه في ورودها وفي موضعها، فيتحرك نظر الناقد خارج الحديث،

(1) المتابعات هي أن يرد الحديث ذاته بأسانيد أخرى غير السند الأول الذي يقف عليه الناظر. وأما الشواهد فهي أن يرد في معنى الحديث المنظور فيه حديث أو أحاديث.

يلتمس كل ما له صلة بهذا الحديث. فهذا العمل اعتبار لأنه قد تحقق فيه العبور من الشيء إلى غيره ومجاوزته إلى خارجه. ولو حصر الناقد نظره في الحديث بعينه ولم يعبر إلى غيره، لم تجتمع له الفوائد المطلوبة، ولم يسم نظره بحثاً ولا نقداً. فهذا وجه تسمية المتابعات والشواهد (اعتباراً) عند المحدثين. وهذا الوجه تجده حاضراً في تصرفات غير المحدثين من المفسرين والأصوليين وعامة علماء الإسلام. فالمفسرون مثلا يقولون بضرورة العبور من الآية موضوع النظر والتفسير إلى كل ما يتصل بها في جهة من الجهات، في جميع نصوص الوحي كتاباً وسنة. والأصوليون ينصون مثلاً على ضرورة اعتبار المقاصد، واعتبار المآلات، وهي عناصر تقع خارج النص المنظور فيه، ولا تعرف إلا بالعبور إلى خارج النص. فيظهر من هذا أن العبور من المنظور فيه إلى غيره ومجاوزته إلى خارجه قد تحقق في سائر العلوم الإسلامية، وإن كثيراً من التصرفات العملية في العلوم المختلفة راجع إلى هذا الأصل. ولهذا ظهر لي أن الاعتبار بهذا المعنى لا ينحصر في علوم الحديث، وإنما هو حاضر في العلوم الأخرى، ولكنه يحتاج إلى حسن تحرير، وإتقان صياغة، وضبط حد، حتى يصدق بالضرورة على سائر العلوم. وبعد أن عقدت العزم على ذلك، رجعت إلى الكتب التي جمعت اصطلاحات العلوم، فوقفت فيها على ما وافق غاية نفسي، وزاد من رغبتي في إكمال ما عزمت عليه من صياغة منهج عام باسم «الاعتبار»، تدخل فيه العلوم الإسلامية كافة. فقد وجدت مصطلح «الاعتبار» حاضراً فيها، فاطمأنت نفسي إلى أنه مصطلح معروف عند العلماء، متداول بينهم. ثم نظرت في تعاريفه وحدوده فوجدتها قد اختلفت بين المتسع والضيق، لكنها كلها تحوم حول هذا الأصل الذي انقدح في نفسي عن الاعتبار، وهو أنه في حقيقته عبور من المنظور فيه إلى غيره. فظهر أنه يصلح أن يكون نظرية في مناهج البحث في العلوم الإسلامية، لأن (النظرية) تقوم على الجمع والترتيب، والتأليف والتنسيق بين أطراف كثيرة ومجالات متعددة، فيتكون من مجموع ذلك فكرة واحدة متكاملة الأجزاء.

وهذا ما رمت تحقيقه في هذا البحث، فجاءت (نظرية الاعتبار) في هيئة نسق علمي ومنهجي، يجمع جزئيات كثيرة مبثوثة في سائر العلوم الإسلامية. وهذا لا يعني أن علماء الإسلام المتقدمين قد جهلوا هذه النظرية أو أهملوها،

وإنما هي راسخة في أذهانهم، يهتدون بها في دراساتهم في العلوم المختلفة، فانحصر تعبيرهم عنها في جزئيات العلوم وفروعها. فقد أعملوا هذه النظرية وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم ولم يفصحوا عنها بأقوالهم، ولا وضعوا لذلك اصطلاحاً عاماً يصدق على سائر العلوم. وهذا ما أحاوله في هذا البحث، فأستخلص من خلال الفروع العملية، والتطبيقات الجزئية في العلوم الإسلامية، قانوناً عاماً يصدق عليها مهما اختلفت هذه الفروع وتنوعت بتنوع العلوم واختلافها، فيكون في شكل نظرية عامة في العلوم الإسلامية سميتها (نظرية الاعتبار)، لأن مصطلح الاعتبار مناسب لما تضمنته هذه النظرية، ويمكن تسميتها بغير ذلك، فلكل باحث الحق في التسمية بعد الوقوف على حقيقة المضمون، والاعتراف بجوهر المعاني.

فهذه هي الصورة التي انقدحت في نفسي أولاً، فرجوت أن يكون في إبرازها وتفصيلها فائدة للبحث العلمي في الدراسات الإسلامية خاصة. وفي غمرة ذلك كله كان لا يغيب عن نفسي ما آل إليه، في العصر الحاضر، حال النظر والاجتهاد في الفكر الإسلامي عامة، والفقه الإسلامي خاصة، من التأرجح بين اتجاهين متعارضين، أحدهما حصر الاجتهاد في النظر في نصوص الكتاب والسنة رأساً، دون تعريج على ما سوى ذلك، ولا التفات إلى غير ما يتصل بظواهر النصوص. بل جعل هذا الصنف الاجتهاد في المسألة بالعدد اليسير من آي القرآن الكريم، ونتف قليلة من كتب السنة. فلا عبرة بمقاصد الأحكام، ولا بواقع العمل بالنصوص في الحال والمآل، ولا التفات إلى الكليات الشرعية، ولا إلى أفهام العلماء عبر العصور وعملهم بهذه النصوص. ومن الأمثلة على هذا في القديم ما كان يذهب إليه الخوارج من استحلال دماء الأبرياء، اعتماداً على نظرهم في آيات القرآن الكريم رأساً، والحكم بالظاهر المتبادر من الآية الواحدة، دون التفات إلى غيرها من القرآن الكريم نفسه أو من السنة النبوية، فعمدوا إلى آيات نزلت على صفات مخصوصة فحملوها على عموم الناس، فكفروا أهل الذنوب، وقالوا إن من لم يكن براً تقياً فهو كافر. وقد بقي شيء من هذا في عصرنا، حتى جر على المسلمين كثيراً من المعضلات الفكرية والواقعية، وكان سبب ذلك المسارعة إلى الحكم بما بدر من بعض نصوص القرآن الكريم أو السنة النبوية، دون تحكيم قواعد النظر ولا

أصول الاجتهاد. ويزداد الأمر خطورة عندما يتعلق الأمر بقضية الإيمان، فيكون الحكم بالكفر ـ وهو أكبر تهمة وأخطر وصف وأفحش عيب ـ بالمتبادر من النص، مثل الحكم بكفر عدد كبير من المسلمين اليوم، اعتماداً على الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. وأما في مجال الفروع فذلك كثير في عصرنا من التشديد في أحكام العبادات، والتضييق في أحكام المعاملات، والقطع في ذلك دون مراعاة مخالف. وأما الاتجاه الثاني فعكس القضية، وزين التحلل من النصوص الشرعية، إلى الاستمساك بالظروف المتجددة، والواقع المتطور، فلم يبق عند هذا الصنف سلطان لنصوص الوحي. وأسوق من هذا الاتجاه مثالاً واحداً يغني عن غيره. ففي حد السرقة ورد قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38]، وللتحلل من الحكم الواضح لهذا النص عمد أحدهم إلى التمسك بالظروف المتغيرة، وهي أن العهد النبوي لم يكن فيه سجون لحبس المجرمين، أما اليوم وقد وجدت السجون فلا حاجة إلى هذا الحكم، لأنه «لم يعد يحقق مصلحة»[1]! ولا يخفى أن هذا المسلك يصح تسميته بجميع الأسماء إلا الاجتهاد الفقهي، فليس له فيه نصيب لأنه جعل الحجة الكاملة في أصل غير منضبط، هو المصلحة التي يفرضها الواقع المعاصر، وهو أصل غامض مبهم، غارق في التعميم إلى الحد الذي يجعل كل شيء خطر على نظر البشر يجوز جعله حكما شرعيا، ولو خالف نصوص الوحي مخالفة صريحة، لأنه «مصلحة تفرضها الظروف المتجددة»! فكل من هذين غالى في تزيين مذهبه والتمسك به إلى حد التعصب، فحصر كل فريق الصواب في مذهبه دون غيره.

ولقد أثبتت الظروف مع مرور الزمان، أن الطرفين قد وصلا إلى الباب المسدود، وأن الضرورة تحمل كل فريق على مراجعة أفكاره، وتقويم منهجه. ففي غمرة التفكير في هذه الحال، انقدحت في نفسي نظرية الاعتبار على هذا النحو الذي تقدم، فظهر أنها السبيل الأمثل في مسألة فقه النص الشرعي، والاجتهاد في تنزيله على محله، لأنها جاءت وسطاً بين الاتجاهين، لأنها تنطلق

(1) الجابري، محمد عابد. **وجهة نظر**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1/ 1992، ص 62-63.

من النص الشرعي، حتى إذا تم استيعابه بحسب قانون اللغة، تم عبور النظر إلى خارج النص، يلتمس كل ما له فائدة في بيان معنى النص، وفي العمل به، وحسن تنزيله على محله. فتكون نظرية الاعتبار، في مجال الفقه والاجتهاد، حسنة بين سيئتين.

فنظرية الاعتبار هذه، ماثلة عند العلماء، يستصحبونها في نظرهم في نصوص الشريعة، بقصد الفحص والتحقيق، والفهم والاجتهاد، فتفرقت فروعها في مختلف العلوم. وسيتولى هذا البحث، بتوفيق الله تعالى، الكشف عن ذلك، فيتتبع التطبيقات المختلفة لهذه النظرية في العلوم الإسلامية، ويربط بينها، ويضم بعضها إلى بعض، ليركب منها في النهاية قضية كلية تجمع ما تفرق من ذلك كله، مع تحرير حد جامع لهذه النظرية، وضبط فروعها، وبيان تقسيماتها، والشروط الواجبة لصحة إعمالها، من غير شطط أو اتباع شهوة أو هوى نفس.

وقد جعلت ذلك كله في ستة فصول:

أما **الفصل الأول** فهو بمنزلة التمهيد لهذا البحث، ولهذا عقدته لبيان تعريف الاعتبار، وأصله من القرآن الكريم والسنة النبوية. فأورد فيه خلاصة موجزة وتعريفاً مختصراً بنظرية الاعتبار، ثم أتتبع أصل الاعتبار في اللغة، ثم أورد ما وقفت عليه من التعاريف والحدود الموضوعة للاعتبار في كتب الاصطلاحات وغيرها، ثم أتتبع إطلاق هذا المصطلح عند العلماء ومواطن استعماله، لأستخلص من ذلك كله تعريفاً جامعاً وحداً مانعاً يجعل من الاعتبار نظرية في العلوم الإسلامية، مع تمييزه عن غيره من المصطلحات المقاربة له. وأبين أن الاعتبار، على هذا الحد المختار، له أصل في القرآن الكريم والسنة النبوية، وأنه ليس بدعاً من البحث والنظر. وسميت هذا الفصل: «نظرية الاعتبار: الحد والتأصيل» وجاء في ستة مباحث هي:

المبحث الأول: خلاصة نظرية الاعتبار.

المبحث الثاني: الاعتبار في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: الاعتبار في القرآن الكريم.

المبحث الرابع: الاعتبار في السنة النبوية.

المبحث الخامس: الاعتبار عند علماء الإسلام.

المبحث السادس: المصطلحات المقاربة للاعتبار.

وبعد أن أثبت صورة الاعتبار وتعريفه وحضوره عند علماء، يأتي **الفصل الثاني** وسميته: «نظرية الاعتبار: الضبط والتقعيد ومجالات التجديد»، فيه بيان الضوابط التي تعصم من الخطأ عند تطبيق النظرية والعمل بها، فأذكر فيه أركان الاعتبار وشروطه، وأنواعه ومجالات العمل به، ثم أختم هذا الفصل ببعض مجالات التجديد في تطبيق نظرية الاعتبار، وذلك في بيان الإعجاز الموضوعي للقرآن الكريم، وتثبيت دلائل نبوة محمد ﷺ على غير ما هو معروف في كتب دلائل النبوة، وفي التعامل مع مظان العلم ومصادر الأخبار في العصر الحاضر، وفي وضع منهج نحو تكامل العلوم واعتبار بعضها ببعض.

وأما **الفصل الثالث** فسميته: «الاعتبار في التفسير وعلوم القرآن الكريم». أتتبع فيه التطبيقات العملية للاعتبار عند المفسرين وعلماء القرآن، وذلك من خلال عشرة مباحث وهي:

1 ـ ذم الوقوف عند ظاهر الآيات ووجوب العبور منه إلى غيره.

2 ـ رد القرآن الكريم بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض.

3 ـ وجود خفي الدلالة في القرآن الكريم يوجب اعتباره بغيره.

4 ـ حاجة المفسر إلى مآخذ متعددة خارج الآية المنظور فيها.

5 ـ الاعتبار بوجوه القراءات.

6 ـ الاعتبار بالسياق.

7 ـ الاعتبار بالسنة.

8 ـ الاعتبار بالنظائر والأشباه.

9 ـ استحضار ظروف التنزيل والاعتبار بها.

10 ـ الاعتبار بمعارض الآية.

وأما **الفصل الرابع** فهو في الاعتبار في علوم الحديث من خلال سبعة مباحث وهي:

1 ـ الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد وطرقه وألفاظه وصيغه.

2 ـ الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث.

3 ـ الاعتبار بما ورد في موضوع الحديث وما يتصل بمعناه من الأحاديث.

4 ـ الاعتبار بالظروف العامة للحديث وملابساته.

5 ـ الاعتبار بمعارض الحديث ومخالفه.

6 ـ الاعتبار بأحوال الرجال وأخبار الرواة.

7 ـ الاعتبار بحقائق الحياة وقواعد العادة، وسنن الاجتماع البشري والعمران الإنساني.

وأما **الفصل الخامس** فهو الاعتبار في الفقه وأصوله، وتم بيان ذلك من خلال خمسة مباحث وهي:

1 ـ ضم الأشباه والنظائر بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض.

2 ـ اعتبار مقاصد الأحكام واستحضار أسرار الشريعة وحكمها.

3 ـ اعتبار مآلات الأحكام واستحضار آثار الأفعال.

4 ـ اعتبار القرائن والملابسات.

5 ـ اعتبار المعارض واستحضار المخالف.

وأما **الفصل السادس** فهو خاص بالاعتبار في اللغة والتاريخ، فيه بيان العناصر التي يستحضرها الناظر في الخطاب لمعرفة مراد المتكلم، والعناصر التي يعتبر بها المؤرخ الناقد، وهو ينظر في الخبر التاريخي. أما في اللغة فأبين ذلك من خلال المطالب الخمسة الآتية:

1 ـ الاعتبار بأحوال المتكلم.

2 ـ اعتبار القرائن.

3 ـ اعتبار مقتضى الحال واستحضار ظروف الخطاب.

4 ـ اعتبار المقام.

5 ـ اعتبار سياق الكلام.

وأما في النقد التاريخي فمن خلال ستة مطالب وهي:

1 ـ استقصاء مصادر الخبر وطرقه ورواته واعتبار بعضها ببعض.

2 ـ الاعتبار بأحوال صاحب الخبر.

3 ـ الاعتبار بالظروف العامة واستحضار لوازم الخبر وما يحتف به من الملابسات.

4 ـ الاعتبار بقواعد العادة وسنن الكون والحياة.

5 ـ الاعتبار بالأخبار المماثلة والحوادث المشابهة.

6 ـ الاعتبار بالمعارض واستحضار ما يناقض الخبر.

فالفصول الأربعة الأخيرة تتبع التطبيقات العملية للاعتبار في العلوم الإسلامية، وسأحرص في كل علم أذكره على بيان تتحقق صورة الاعتبار فيه، وأنقل من كلام العلماء ما يفيد ذلك ويدل عليه، ثم أورد الأمثلة التي تشهد لذلك. وعلى امتداد هذه الفصول، إن شاء الله تعالى، أذكر في كل علم حد الاعتبار وصورته على جهة التذكير، وذلك لربط التطبيقات والأمثلة المذكورة به، وهذا سبب ما سيظهر من التكرار، لأني فعلت ذلك قاصداً، وغرضي هو تثبيت النظرية، وترسيخ صورتها.

وأما التوجه الفكري الذي يهتدي به صاحب هذا البحث فيما يقرر من الأفكار، ويبني من الفوائد والنتائج، فهو عقيدة الإسلام التي بينها القرآن الكريم، ورسختها السنة النبوية، وسار عليها السلف الصالح من علماء الإسلام[1].

(1) سيظهر وجه التنصيص على هذه المسألة في الفصل الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، فهو من فوائد نظرية الاعتبار كما سيظهر ذلك في حينه إن شاء الله تعالى.

فهذا غاية ما انتهى إليه جهدي وبلغته طاقتي من البحث والتفتيش، والتحرير والترتيب.

وقد حظي هذا البحث، بتوفيق الله عز وجل وفضله، بإشراف أستاذي العالم الفاضل، الدكتور فاروق حمادة، ونال شرف رعايته وتوجيهه، فهو نبت فسيلة غرسها بيده ورعاها بعنايته وتوجيهه، فجزاه الله خير الجزاء وبارك فيه وفي علمه وفي ذريته.

هذا ولا أدعي، في هذا البحث، الإحسان والإجادة، ولا الإتقان والإحاطة، وإنما هذا جهد المقل وعمل الضعيف المقصر، فأسأله تعالى السداد في القول والعمل والتجاوز عن التقصير والخطأ، إنه تعالى سميع الدعاء، وهو الموفق إلى الصواب برحمته.

الفصل الأول

نظرية الاعتبار التعريف والتأصيل

المبحث الأول
خلاصة نظرية الاعتبار

مثل نظرية الاعتبار كمثل حبة تم تعهدها بالرعاية والصيانة حتى قامت على ساقها، ثم أصبحت سنبلة فأثمرت الحب الكثير، ثم تفرق حبها بين الناس، فانتفع بها غير واحد من الناس، كما قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ﴾ [البقرة: 261]، فهي نسق علمي ومنهجي يقوم على أصل واحد، ثم تتفرع عن هذا الأصل جزئيات وفروع كثيرة، وتخرج منه شعب وأقسام مختلفة في تفاصيلها وخصائصها، لكنها ترجع إلى هذا الأصل وتشترك في الاستمداد منه، وتسير كلها في ضوئه، وتهتدي بتوجيهه.

والأصل، الذي تقوم عليه نظرية الاعتبار هو أن البحث والنظر في مسألة من المسائل العلمية ـ بقصد تحقيقها، أو شرحها وتفسيرها، أو معرفة خصائصها، أو فحصها ومعرفة صحتها من عدمها ـ لا يكفي فيه الاقتصار على النظر في المسألة بذاتها والتأمل فيها وفي جزئياتها المتصلة بها، إلا أن يضم إليها أمور أخرى كثيرة، قد تكون بعيدة عنها، غير أنها ـ بالبحث والتأمل ـ يتبين أن لها صلة بها، وتتوقف عليها سلامة النتائج المستخرجة. أو ـ بصيغة أخرى ـ لا يكفي النظر في المسألة بذاتها وفي عينها، وإنما لا بد من العبور منها ومما يتصل بها، إلى غيرها مما هو منفصل عنها، وقد يكون بعيداً عن مجالها وموضوعها وقد يكون من غير جنسها، لكنه يشترك معها في جهة خاصة، فيكون خادماً لها ومكملاً، ومعيناً على النظر الصحيح والبحث السديد.

أما الشطر الأول من النظر فلا إشكال فيه ولا يحتاج إلى التنصيص عليه، لأنه معروف بالضرورة والبداهة، لأن الباحث في المسألة لا يمكنه إلا أن يوجه نظره إلى المسألة في ذاتها. أما الشطر الثاني من النظر والبحث فهو موضوع نظرية الاعتبار، لأنه ـ بسبب انفصاله عن عين المسألة، وخروجه عن مجالها وموضوعها، واختلافه عنها في جنسها ـ قد يغيب عن الباحث ويحتجب عن عين الناظر، لأنه في مكان آخر غير المكان المنظور فيه، فيحتاج إلى التنصيص عليه ليلتفت إليه الباحث، ويستحضره عند النظر في المسألة موضوع البحث. فنظرية الاعتبار ترشد الباحث في موضوع من الموضوعات إلى ما يجب عليه أن يأخذه في الاعتبار ويستحضره في الحسبان من المسائل والأمور المنفصلة عن موضوعه، الخارجة عن مجاله، وتنبهه إلى عدم الغفلة عنها وتحذره من جهلها أو تجاهلها، أو نسيانها وعدم الالتفات إليها. فالبحث وفق نظرية الاعتبار، لا يترك شاردة ولا واردة، ولا صغيرة ولا كبيرة في مسألته وموضوعه إلا أحصاها واستحضرها. أي إن البحث العلمي في أي مسألة ما، لا يكفي فيه الحكم بما يلوح من الأدلة المباشرة والشواهد الظاهرة، وإنما يتأنى الباحث ويتقصى كل ما له صلة بالموضوع.

هذه هي نظرية الاعتبار في أصلها الذي تقوم عليه، في جملتها وعمومها، وهذا هو أساسها الذي انطلقت منه. أما فروعها وتفصيلاتها وتطبيقاتها المتنوعة، فهي مفرقة في العلوم المختلفة، منثورة في أبواب المصنفات في العلوم الإسلامية. وإن معالم هذه النظرية حاضرة عند علماء الإسلام يعتمدونها في البحث والاجتهاد، في كل علم بحسبه. وإن الناظر المتفحص ليتبين هذه النظرية في العلوم المختلفة، فتظهر له في شكل قاعدة منهجية في مصطلح (الاعتبار)، أو غيره مما يفيد هذا المعنى، أو في التطبيقات العملية، من غير تنصيص عليها ولا على اصطلاحها. وهذه الإشارات والتطبيقات، وإن بدت مختلفة، فهي تشترك في أصل واحد، ومنها ما هو خاص بعلم واحد، ومنها ما يعمل به في أكثر من علم واحد. ثم إن نظرية الاعتبار في عمومها تصلح في كل بحث علمي في العلوم على تنوعها وتجددها عبر الزمان والمكان.

ولئلا يبقى هذا التعريف مغرقاً في التعميم والإجمال، لا بد من ذكر

بعض الأمثلة لإشارات علماء الإسلام وعملهم بهذه النظرية، ولو أن هذه الإشارات سترد مفصلة في مواضعها إن شاء الله تعالى.

ففي مجال نقد الأخبار، نجد علماء الحديث النبوي ينظرون أولا في الحديث المراد تحقيقه فيفحصون سنده ومتنه، ثم يتجاوزون ذلك، ويعبرون منه إلى الأسانيد والطرق التي ورد بها، ثم إلى الأحاديث الأخرى الواردة في موضوعه، أو المعارضة له، فيكون الحكم على الحديث باعتبار ذلك كله. وأما المؤرخون فينصون على ضرورة اعتبار الأحوال العامة المحيطة بالخبر زمانا ومكاناً. وفي مجال تحليل الخطاب وفقه النص، تقضي الضرورة والبداهة بوجوب معرفة لغة النص وإتقان قواعدها، واستيعاب دلالة ألفاظها وتراكيبها. غير أن علماء العربية، منذ القديم، أشاروا إلى أن هناك عناصر أخرى تدخل في فهم الكلام وفقه النص فقها صحيحاً، وهي عناصر غير لغوية فهي ليست من جنس النظر الأول. ومعنى ذلك أن فهم الكلام فهماً صحيحاً، لا يكون بمعرفة معاني الألفاظ والتراكيب، وإحكام قواعد النحو والبيان فحسب، وإنما لا بد للباحث من العبور من ذلك إلى مسائل أخرى مثل: ظروف الزمان والمكان، وحال المتكلم والمخاطب (بفتح الطاء) والقرائن اللفظية والمعنوية المنفصلة. ومثله عند علماء أصول الفقه في منهج فقه النص الشرعي ودلالات الخطاب. فهم ينظرون إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويذهبون إلى أن الخطاب الشرعي الوارد في النص الشرعي، لا يدل على معناه بذاته، ولا يكفي ـ لمعرفة دلالته الصحيحة ـ الوقوف عند تراكيبه وألفاظه من جهة اللغة، وإنما لا بد من العبور إلى عناصر أخرى غير لغوية. ولهذا قالوا إن فقه نصوص الشرع قدر زائد على مجرد معرفة اللغة، وفهم اللفظ والتركيب. وكان الأئمة المحققون لا يستجيزون الاستدلال بالنص الواحد من القرآن الكريم أو السنة المطهرة، منفردا معزولا عن غيره من النصوص المبثوثة فيهما، إلا أن يضم إليه غيره، مما يدخل في معناه ويتعلق بموضوعه.

وهذه بعض القواعد المقررة والصيغ المحررة عند علماء الإسلام التي يظهر فيها العمل بنظرية الاعتبار:

- اعتبار مقاصد الشريعة وحكمها.

- اعتبار مآلات الأفعال.
- اعتبار العرف والعوائد الجارية.
- وجوب استحضار كليات الشريعة وقواعدها العامة.
- اعتبار القرائن وظروف الزمان والمكان.
- الالتفات إلى الخلاف المعتد به ومراعاته.
- اعتبار الكليات بالجزئيات واعتبار الجزئيات بالكليات.
- اعتبار مقتضى الحال.
- العام مع مخصصه هو الدليل، ومثله المطلق مع المقيد.
- رد المتشابه إلى المحكم واعتباره به.
- إن للنظر في الأدلة من الفائدة، في حال اجتماعها وضم بعضها إلى بعض، ما ليس لها في حال افتراقها.
- لا بد من أخذ الشريعة كالصورة الواحدة.
- أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن المقاصد الشرعية.
- لمعرفة الضبط في الرواية لا بد من اعتبار رواية الراوي برواية غيره.
- معرفة الاعتبارات والمتابعات والشواهد.
- الإحاطة بسبب النزول في القرآن الكريم وسبب الورود في الحديث.
- اعتبار حال صاحب الخبر من جهة العدالة والضبط.
- اعتبار الظروف العامة عند فحص الخبر أو الوثيقة التاريخية.
- العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

فهذه القواعد والصيغ وغيرها من أمثالها ـ وإن كانت مبثوثة في جميع العلوم وتستعمل في مجالات مختلفة ـ تشترك في أصل واحد، ويصدق عليها وصف واحد هو عدم الوقوف عند المسألة محل النظر، وإنما وجوب العبور منها إلى غيرها مما هو قريب منها، أو ما هو بعيد عنها، لكن لا تنعدم الصلة بينهما. وهذا ما يجعل هذا المنهج يصلح أن يكون نظرية في العلوم الإسلامية.

ففروع الاعتبار وجزئياته وصوره مبثوثة في العلوم المختلفة، في كل علم بحسبه، لكنها ترجع إلى أصل واحد وتجمعها صورة واحدة. ثم إن هذه النظرية لها أصل في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولها شواهد تؤيدها وتشهد لصحتها وتأمر باعتمادها. وهي بعد ذلك كله يمكن أن تخضع للضبط والتقعيد والترتيب، حتى تظهر مسالكها وتبرز معالمها، ويتيسر إعمالها ويؤمن من الزيغ والانحراف في اعتمادها. وتفصيل ذلك كله هو موضوع هذا البحث في فصوله القادمة إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني
الاعتبار في اللغة والاصطلاح

الاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة من شيء إلى شيء. يقال: عبرت النهر أعبره عبراً (بفتح فسكون) وعبوراً (بضمتين متتابعتين) إذا قطعته من هذا العبر (بكسر فسكون) إلى هذا العبر[1]. وعبر (بكسر فسكون) النهر وعبره (بفتح فسكون) شطه وجانبه[2]. والمعبر (بكسر فسكون) ما عبر به النهر من فلك أو قنطرة أو غيره. قال الأزهري: «والمعبرة (بكسر فسكون) سفينة يعبر عليها النهر». ومن ذلك ما ورد في حديث ابن عباس في قصة موسى مع الخضر في قوله ﷺ: «حتى إذا ركبا في السفينة وجدا معابير صغاراً تحمل أهل هذا الساحل إلى أهل هذا الساحل»[3]. والمعبر (بفتح فسكون) الشط المهيأ للعبور[4]. وعابر السبيل أي مار الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: 43] وناقة عبر (بكسر العين وضمها وفتحها) أسفار، أي قوية على السفر تشق ما مرت به وتقطع الأسفار عليها. والعبار (بكسر ففتح) الإبل القوية على السير. والعبار (بفتح العين والباء المشددة)

(1) ابن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت.، 4/ 530.
(2) الجوهري. **الصحاح**، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1986، 2/ 733.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب تفسير قوله: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا﴾ [الكهف: 61].
(4) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، 4/ 530.

الجمل القوي على السير[1]. وعبر القوم: إذا ماتوا، كأنهم عبروا قنطرة الدنيا[2]. والعابر: الذي ينظر في الكتاب فيعبره أي يعتبر بعضه ببعض حتى يقع فهمه عليه[3]. وعبر الكتاب يعبره عبراً (بفتح فكسر) أي تدبره في نفسه ولم يرفع صوته بقراءته[4].

وعبرت الرؤيا أعبرها عبارة إذا فسرتها[5]. وإنما قيل لمفسر الرؤيا عابر، لأنه يعبر من ظاهرها إلى باطنها[6]. أو لأنه يتأمل ناحيتي الرؤيا فيتفكر في أطرافها ويتدبر كل شيء منها ويمضي بفكره فيها، ويعبر من جانب فيها إلى آخر، من أول ما رأى النائم إلى آخر ما رأى. يقول ابن سيرين: «إني أعتبر الحديث» يعني يعبر الرؤيا على الحديث، كأن يؤول الغراب بالرجل الفاسق، والضلع بالمرأة، لأن النبي ﷺ سمّ الغراب فاسقاً، وجعل المرأة كالضلع[7]. يقول ابن القيم: «فالرؤيا أمثال مضروبة يضربها الملك الذي قد وكله الله تعالى بالرؤيا ليستدل الرائي بما ضرب له من المثل على نظيره، ويعبر منه إلى شبهه، ولهذا سمي تأويلها تعبيرا... ولولا أن حكم الشيء حكم مثله وحكم النظير حكم نظيره لبطل هذا التعبير والاعتبار»[8].

والعبارة (بكسر العين) الكلام، لأنه يعبر من لسان المتكلم إلى سمع السامع[9]. ومنه قوله ﷺ: «ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه»[10].

---

(1) المرجع السابق، 4/ 530.

(2) الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، ص320. ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، 4/ 532.

(3) الزبيدي. **تاج العروس**، الكويت: مطبعة الكويت، 1973، 3/ 376.

(4) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، 4/ 531.

(5) الجوهري. **الصحاح**، مرجع سابق، 2/ 733.

(6) الأصفهاني. **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص320.

(7) يشير بذلك إلى حديث الفواسق، ومنهن الغراب، وهو عند البخاري، كتاب الحج باب ما يقتل المحرم. وحديث: «فإن المرأة خلقت من ضلع»؛ البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم؛ مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء.

(8) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، بيروت: دار الجيل، 1/ 195.

(9) الأصفهاني. **المفردات**، ص320؛ الفيروزآبادي. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، 4/ 14.

(10) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.

والعبرة (بفتح العين) الدمعة، يقال: عبرت عينه واستعبرت أي دمعت[1]. ومنه قول عائشة في قصة الإفك: «فاستعبرت وبكيت»[2]. وإنما سميت الدمعة عبرة لأنها تعبر من الجفن[3].

والاعتبار الاتعاظ[4]. قال الخليل: العبرة: الاعتبار بما مضى[5]. ذلك أن المعتبر يعبر من نفسه وحاله إلى حال غيره، مما مضى ليعرف عاقبة الأمور وسنن الحياة وقوانين الاجتماع، فيتعظ في نفسه. ولهذا قيل أيضاً: العبرة والاعتبار: الحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد[6].

ويكون الاعتبار بمعنى الاختبار والامتحان،[7] وبمعنى رد الشيء إلى نظيره، والعبور منه إلى أمثاله وأشباهه، والحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره،[8] وهذا هو القياس.

و«الأمور الاعتبارية»: هي التي لا وجود لها في الخارج، وإنما توجد في الذهن، وتسمى أيضاً «الفرضيات»[9].

ويظهر أن هذه الاستعمالات كلها تشترك في المجاوزة والتحول والانتقال من حال إلى حال، والعبور من موضع إلى آخر، سواء كان هذا العبور حسياً وحقيقياً كعبور النهر والطريق، أو معنوياً ومجازياً كالعبرة والاعتبار بما مضى،

---

(1) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، 4/ 531 ـ 532.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [النور: 19].

(3) البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1974، 3/ 276؛ القرافي. **شرح تنقيح الفصول**، القاهرة، 1973، ص385.

(4) ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، 4/ 531.

(5) ابن فارس. **مجمل اللغة**، مرجع سابق، ص 643.

(6) الفيروزآبادي. **بصائر ذوي التمييز**، مرجع سابق، 4/ 14.

(7) الفيومي. **المصباح المنير**، ص 202.

(8) الحنفي، صدر الشريعة. **التوضيح لمتن التنقيح**، 2/ 54؛ **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، 3/ 275.

(9) التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، القاهرة: وزارة الثقافة، 1963، 1/ 104-105؛ الحفني، عبد المنعم. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار ابن زيدون، 1992، ص 26.

وكرد الشيء إلى نظيره. ففي الأول يكون العبور بالجسد، وفي الثاني يكون العبور بالفكر والذهن والنظر العقلي.

فهذا أصل الاعتبار في اللغة، ولهذا يجب مراعاة هذا الأصل ـ وهو العبور والمجاوزة، والتحول والانتقال ـ عند وضع المعنى الاصطلاحي للاعتبار. فلا بد من رجوع «الاعتبار» بمعناه الاصطلاحي إلى هذا الأصل اللغوي، ولا بد من وجود صلة بين المعنى اصطلاحي الجديد والمعنى اللغوي، لكن لا يشترط أن تكون هذه الصلة قد وصلت إلى حد المطابقة، وإنما يكفي أن تتحقق أدنى المطابقة[1]. وسيظهر هذا من خلال عرض المعنى الاصطلاحي للاعتبار.

الاعتبار في الاصطلاح

ورد بيان المعنى الاصطلاحي للاعتبار في كتب المصطلحات التي جمعت المصطلحات المتداولة في العلوم المختلفة ومناهجها، وفي الكتب التي اهتمت بمصطلحات علم واحد من العلوم مثل: علوم الحديث أو أصول الفقه، أو الفلسفة. وورد أيضاً في ثنايا بحث علماء الإسلام وتحريرهم للمسائل العلمية المختلفة، في كتب التفسير والحديث وعلومه وأصول الفقه وغيرها.

وهذه التعريفات، منها العام المغرق في العموم والإطلاق، ومنها المضيق الذي يصدق على العلم الواحد دون غيره. ولهذا فإن أكثر هذه التعاريف والاستعمالات لا تفي بالمعنى الذي نقصده في هذه النظرية، وإنما بعضها يكمل بعضا، ومن ذلك كله يمكن وضع حد جامع للاعتبار، تدخل فيه جميع صوره وجزئياته في العلوم المختلفة. ولهذا سأعرض الاستعمالات والتعاريف التي وضعها العلماء لمصطلح «الاعتبار» مع شرحها وتحليلها، ثم أستخلص من ذلك كله التعريف الجامع والحد المختار.

التعريف الأول: الاعتبار هو «رد الشيء إلى نظيره»[2]، ويزيد بعضهم على

---

(1) قنيبي، حامد صادق، التطور الدلالي في لغة الفقهاء، **مجلة اللسان العربي**، عدد 24، ص 25.

(2) النسفي، أبو البركات. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، 2/ 198، بيروت: دار الكتب العلمية. والبزدوي. **كشف الأسرار عن أصول**، 3/ 275 ـ 276. و**التوضيح لمتن التنقيح**، 2/ 54.

ذلك فيقول: «رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه»[1]. وهذه الزيادة قيدت الحد، فجعلت الاعتبار هو القياس نفسه، لأنها قصرت الغرض من العبور من الشيء إلى نظيره على إثبات حكم النظير لنظيره، فلا يدخل في الاعتبار ـ على هذا الحد ـ غير القياس وهذا تضييق لمعنى الاعتبار. ولهذا لم يقيده أصحاب التعريف الأول، وإنما أطلقوه على كل حالة يرد فيها الشيء إلى نظيره، إما لإثبات حكمه له كما في القياس، وإما ليتعاضدا ويؤيد أحدهما الآخر في معنى من المعاني، أو في حكم شرعي، أوفي دلالة من الدلالات في باب دلالة الخطاب فيما لا يستقل بنفسه على دلالته وإنما يحتاج إلى غيره، أوفي تفسير القرآن بالقرآن، أوفي جمع أحاديث الباب والشواهد والمتابعات في علوم الحديث وفقهه، وغيرها من الفروع في العلوم المختلفة التي تتحقق فيها صورة رد الشيء إلى نظيره. وعلى هذا فالقياس إنما هو جزء من الاعتبار ونوع منه، لأن الاعتبار أعم من القياس وأوسع، وقد أشار إلى هذا غير واحد من العلماء. يقول البيضاوي: «فالمعنى ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثلات وغيرها، ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى، والاتعاظ نوع منه، فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو أيضاً نوع منه»[2]. فقد جعل هنا القياس جزءًا من الاعتبار، وجعل الاتعاظ داخلاً فيه أيضاً، ومعنى ذلك أنه أوسع منهما وأعم، لأن القياس والاتعاظ إنما دخلاً في «الاعتبار» لتحقق المجاوزة فيهما من شيء إلى شيء، والعبور من حال إلى حال وهذه الصورة متحققة أيضاً في غير القياس والاتعاظ. يقول البيضاوي: «المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ، والمشترك بينهما هو المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، كما تقدم، والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه»[3]، ومثله قول الطوفي: «إن القياس

---

(1) التفتازاني. **التلويح على التوضيح**، 2/ 54 ـ 55؛ الآلوسي. **روح المعاني**، القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ت، 27/ 37؛ ونكري، القاضي الأحمد. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، المعروف بدستور العلماء، 1/ 141؛ قلعجي، محمد رواس. **معجم لغة الفقهاء**، ص74.

(2) البيضاوي. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، بيروت: عالم الكتب، 1982، 4/ 11.

(3) المرجع السابق، 4/ 11-12.

اعتبار... إن الاعتبار مأمور به، لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، أمر بالاعتبار، والأمر للوجوب، فيكون الاعتبار الذي منه القياس واجباً»[1]. فصرح أن القياس جزء من الاعتبار ونوع منه. ويقول علاء الدين البخاري: «المأمور به في الآية[2] مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته»[3]. وفي سبب دخول القياس في الاعتبار يقول: «الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلى الغير وذلك متحقق في القياس، فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر»[4].

وعلى هذا فإن قولهم: «الاعتبار هو رد الشيء إلى نظيره» أوسع وأعم من تقييده بقول بعضهم: «والحكم عليه بحكمه»، لأن الاعتبار أعم من القياس.

غير أن حد الاعتبار بـ«رد الشيء إلى نظيره» ـ وإن كان أعم من الحد المقيد ـ لا تدخل فيه جميع صور الاعتبار، لأن رد الشيء إلى نظيره، إذا دخل في الاعتبار بسبب تحقق المجاوزة فيه، والعبور من الشيء إلى غيره، فهناك حالات أخرى يتحقق فيها العبور والمجاوزة، لكنه من رد الشيء إلى غير نظيره، مثل العبور من المنسوخ إلى الناسخ، والنظر في النص الشرعي مع العبور إلى معارضه كما في مختلف الحديث. فهذا عكس الأول، لأن فيه رد الشيء إلى معارضه ونقيضه، لكنه مثله في تحقق صورة العبور من حال إلى حال التي هي الصورة العامة للاعتبار وهي القدر المشترك الذي بسببه سمي القياس اعتبارا، وسمي رد الشيء إلى نظيره اعتباراً. فلا معنى لقصر الاعتبار على هذا دون غيره مما يتحقق فيه هذا القدر المشترك.

ويظهر من هذا كله أن «الاعتبار» بالمعنى العام، الذي به يصلح أن يكون نظرية أكبر من ذلك وأوسع، وأن هذا الحد إنما هو جزء منه.

---

(1) الطوفي. **شرح مختصر الروضة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990، 3/ 259-260.

(2) آية الحشر السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2].

(3) البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، 3/ 276. و**التوضيح لمتن التنقيح**، مع شرحه **التلويح على التوضيح**، 2/ 54-55

(4) المرجع السابق.

التعريف الثاني: يقول ابن رشد: «الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس»[1]. فقصره هو أيضاً على القياس العقلي والشرعي. وأصله في ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، قال: «وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً... لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: وجوب القياس الفقهي ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله تعالى وجوب معرفة القياس العقلي»[2]. ويرد عليه ما ورد على الحد الأول وهو اقتصاره على جزء من الاعتبار.

التعريف الثالث: «الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالاتها ليعرف بالنظر فيها شيء آخر»[3]. فقولهم: «في حقائق الأشياء» يفيد أن هذا النظر قدر زائد على مجرد النظر الظاهر، ومعنى «جهة دلالاتها» كل ما له صلة بالمسألة محل النظر وكل ما هو من لوازمها وآثارها. فعلى الناظر أن يعبر بنظره من أصل المسألة إلى كل ما يتعلق بها وما يقرب منها وما يشترك معها في وجه من الوجوه. وهذا الحد أيضاً ـ مثل الذي قبله ـ قاصر من جهة عدم دخول العبور إلى نقيض الشيء فيه.

التعريف الرابع: «الاعتبار هو النظر في الحكم الثابت أنه لأي معنى ثبت، وإلحاق نظيره به»[4]. قال السيد الجرجاني: «وهذا عين القياس»[5]. ولهذا يصدق عليه ما قيل في الحد الأول.

---

(1) ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994، ص34؛ وغلاب، محمد. **المعرفة عند مفكري المسلمين**، القاهرة: الدار المصرية، ص309.

(2) ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص34-35.

(3) الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، 29/ 282؛ الطبرسي. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، 28/ 25؛ الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**، ص147؛ الحفني، عبد المنعم. **المعجم الفلسفي**، ص26؛ اسماعيل، فاطمة. **القرآن والنظر العقلي**، ص43-44.

(4) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص24؛ **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص26.

(5) الجرجاني. **التعريفات**، ص24؛ وانظر: الأمنشي الحنفي، أبو الثناء. **كتاب في أصول الفقه**، ص180.

التعريف الخامس: «الاعتبار هو التدبر وقياس ما غاب على ما ظهر»[1]. ولا يدخل فيه أيضاً إلا القياس بنوعيه العقلي والشرعي.

التعريف السادس: يقول ابن تيمية: «الاعتبار أن يقرن الشيء بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه»[2]. وهو القياس أيضاً.

التعريف السابع: يقول الغزالي: «معنى الاعتبار العبور من الشيء إلى نظيره إذا شاركه في المعنى»،[3] وهو مثل الحد الأول يجمع كل ما يحصل فيه العبور من المسألة إلى نظائرها وهو جزء من الاعتبار كما سبق بيانه. وكأن الغزالي شعر بقصور هذا الحد عن الوفاء بالمعنى الحقيقي للاعتبار، فعدل منه بعض الشيء ليكون أعم وأشمل، وهو التعريف الثامن.

التعريف الثامن: يقول الغزالي: «فان عبر من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه سمي اعتبارا»[4]. فعدل عن قوله: «العبور من الشيء إلى نظيره» إلى قوله: «العبور من المنظور فيه إلى غيره»، فأطلقه ولم يقيده بالنظير، ثم نص على ضرورة وجود وجه من وجوه الجمع بين المنظور فيه وغيره، وهو مطلق أيضاً تدخل فيه جميع أنواع الصلة، فيصح أن يكون المعتبر به نظيراً، ويصح أن يكون نقيضاً ومعارضاً، ويصح أن يكون مكملاً للمنظور فيه.

وللغزالي تعريف آخر وهو التعريف التاسع.

التعريف التاسع: قول الغزالي: «الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر»[5]. أما الشق الأول من الحد فهو عام يشمل كل ما يكون فيه انتقال الذهن وعبور الفكر من المنظور فيه إلى غيره من كل ما يتصل به، ويشترك معه في وجه من الوجوه. وأما الشق الثاني وهو قوله: «من الظاهر

---

(1) الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ص147.
(2) ابن تيمية. **الفتاوى**، ص13/ 20.
(3) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**، ت: حمزة أبو زهير، القاهرة، 1322هـ، ص3/ 544.
(4) الغزالي، أبو حامد. **أساس القياس**، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993، ص105.
(5) الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت، ص73.

إلى السر»، فإذا كان مراد الغزالي من الظاهر الوقوف عند أصل المسألة المنظور فيها وعدم الالتفات إلى غيرها، ومن السر ما يؤدي إليه العبور والمجاوزة من أصل المسألة إلى غيرها من الفوائد والنتائج العلمية المنضبطة، فالتعريف صحيح جامع. غير أن هذا غير مراد عند الغزالي، فالسر عنده ليس منضبطاً لأنه يكون بالكشف أو نحوه، وهذا لا يعتد به لأن المناسبة بينه وبين المنظور فيه منعدمة. والدليل على ذلك ما ذكره الغزالي نفسه للتمثيل لهذا العبور من الظاهر إلى السر وهو قوله: «وفرق بين من يسمع قول الرسول ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب»[1] فيقتني الكلب في البيت، ويقول ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لأنه يمنع المعرفة، التي هي من أنوار الملائكة، إذ الغضب غول العقل، وبين من يمتثل الأمر في الظاهر، ثم يقول: الكلب ليس كلباً لصورته بل لمعناه وهو السبعية والضراوة. وإذا كان حفظ البيت الذي هو مقر الشخص والبدن واجباً عن صورة الكلب، بأن يجب حفظ بيت القلب، وهو مقر الجوهر الحقيقي عن شر الكلبية أولى. فأنا أجمع بين الظاهر والسر جميعاً، فهذا هو الكمال»[2]. وهذا غير مقصود عندنا وبعيد عما نحن فيه، لأن الشيء الذي يعتد به ويصح عبور الفكر إليه ليس باطنا وسراً على النحو الذي ذكره الغزالي، إنما هو باطن من جهة انفصاله عن المنظور فيه، لكنه يشترك معه في جهة خاصة، وتظهر ـ بالتدبر والتأمل ـ المناسبة بينهما، كأن يكون دليلا آخر أو أصلا شرعيا آخر قويا في ثبوته ودلالته، صالحاً للاعتداد به. أما هذا الباطن الذي أراده الغزالي فهو غير منضبط ولا وجه للمناسبة بينه وبين المنظور فيه. فلا أحد ممن يعتد به في العلم يقول باقتناء الكلب بإطلاق لأن الظاهر ليس مرادا، فوجوب هذا الظاهر متفق عليه وحاصل بالضرورة. أما ما سماه الغزالي سراً وهو إخلاء القلب من الغضب والشر، فلا يضر إطلاقاً عدم عبور الفكر إليه، وإن عبر إليه فليس للمناسبة بينه وبين المنظور فيه، وإنما لأدلة أخرى تحث على تطهير القلب، وتنهى عن الغضب

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً؛ مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان.

(2) الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار**، مرجع سابق، ص73-74.

وغيره من الآفات التي تعرض للقلب. ثم إن هذا التطهير لا يختص بمن وقف على هذا الحديث وعرفه، وإنما يتعدى إلى كل من يصدق عليه وصف الإسلام. وعلى هذا فالذي يصح من تعريف الغزالي هو قوله: «العبور من الشيء إلى غيره». لكن ينقصه التنصيص على ضرورة تحقق الصلة ووجوب المناسبة بين المنظور فيه وغيره ليصح العبور إليه.

التعريف العاشر: يقول ابن قدامة: «حقيقة الاعتبار مقايسة الشيء بغيره»[1]. ويقصد بذلك القياس لأنه أورده في بيان حجية القياس وصحة الأخذ به.

التعريف الحادي عشر: يقول السيوطي: «فالاعتبار أن يأتي إلى حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بسبر طرق الحديث، ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث راوٍ غيره فرواه عن شيخه الأول، فإن لم يكن فينظر هل تابع أحد شيخ شيخه فرواه عمن روى عنه، وهكذا إلى آخر الإسناد»[2]. ومعناه أن الناظر في الحديث لفحصه ونقده، ينظر في إسناد الحديث أولاً، ثم في متنه، ثم يعبر من ذلك إلى غيره من الأسانيد والطرق الأخرى التي ورد بها الحديث، وإلى معنى ذلك المتن وموضوعه في الأحاديث الأخرى. فالمجاوزة والعبور من موضع إلى آخر للمناسبة بينهما متحققة هنا أيضاً.

التعريف الثاني عشر: «الاعتبار هو الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم»[3]. فالاعتداد يعني الاستحضار للشيء، ولا يكون ذلك إلا بالعبور من الشيء المنظور فيه إلى ما يصلح الاعتداد به للمناسبة بينهما. وهذا الشيء المعتد به قد يكون نظيراً، وقد يكون غير ذلك، لكنه يتوقف عليه الحكم، ولهذا قيل هنا: «في ترتب الحكم»، لأن الحكم إنما يكون بالنظر في أصل المسألة أولاً، ثم العبور منها إلى غيرها، فيعتبر ذلك كله بعضه ببعض، ومنه يكون الحكم.

التعريف الثالث عشر: يقول الطاهر بن عاشور: «هو التوصل بمعرفة

---

(1) المقدسي، ابن قدامة. **روضة الناظر وجنة المناظر**، القاهرة: المطبعة السلفية، ص150.

(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، بيروت: دار الفكر، 1988، 1/ 241-242.

(3) الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**، مرجع سابق، ص147.

المشاهد المعلوم إلى معرفة الغائب»[1]. وهو القياس أيضاً. وكأن الطاهر بن عاشور قد شعر بقصور هذا التعريف فعاد بعد ذلك إلى تعريفه بما هو أوسع وأعم، وهو التعريف الرابع عشر.

التعريف الرابع عشر: قول الطاهر بن عاشور: «الاعتبار: النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها»[2]. وهذا عام في العبور إلى كل ما يتصل بالمنظور فيه من لوازمه وآثاره.

التعريف الخامس عشر: وهو محكي عن الحسن بن الهيثم، وهو أن الاعتبار هو التجربة وسمّى من يقوم بالتجربة «المعتبر»، وسمّى الإثبات بالتجربة «الإثبات بالاعتبار» مقابلاً للإثبات بالقياس البرهاني[3]. وإذا صح هذا عن الحسن بن الهيثم فلعله أطلق الاعتبار على التجربة وأطلق المعتبر على القائم بها، لأنه يعبر من الافتراض الذهني إلى الإثبات الحسي، لأن التجربة لا تكون إلا بعد وجود افتراض قائم في الذهن والعقل، فتأتي التجربة لتؤيده أو لتنفيه، فلا يصح الاقتصار على الافتراض والوقوف عنده، وإنما يجب العبور والمجاوزة منه إلى غيره مما يصلح أن يزيده تثبيتا أو ينقضه بالمرة وهو التجربة.

التعريف السادس عشر: وجدت عند أحد المعاصرين[4]: «أن الاعتبار هو سبر الأمور ودراسة الأحداث السابقة بقصد استنباط القاعدة المرشدة منها مستقبلاً»[5]. ومعناه اعتبار مآلات الأفعال والأحداث وما يترتب عنها في العادة المتكررة، للقياس عليها في استشراف المستقبل، فهو عبور إلى مآلات المنظور فيه، والتفات إلى نتائجه القريبة والبعيدة.

---

(1) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، 13/ 71.

(2) المرجع السابق، 28/ 72.

(3) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ص370.

(4) هو الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، أستاذ الفلسفة والفكر لإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(5) فتّاح، عرفان عبد الحميد. خصائص المنهج العلمي ومقاربته في القرآن الكريم. **مجلة التجديد**، ص29، السنة الأولى، العدد الأول، رمضان 1417هـ/ 1997م.

وبالنظر في هذه التعاريف نستخلص الفوائد الآتية:

1 ـ إن أكثر هذه التعاريف ينـزع إلى علم من العلوم ويميل نحوه ويصطبغ بصبغته، كما لو كان الاعتبار خاصاً بذلك العلم دون غيره. فكل طائفة من العلماء عمدت إلى ما تحققت فيه صورة الاعتبار من مسائل ذلك العلم خاصة فأطلقت عليه «الاعتبار». فالمفسرون لما وقفوا عند قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: 2] فوجدوه ورد في سياق الحديث عن هلاك بني النضير، جعلوا الاعتبار المأمور به هو الاتعاظ والقياس. والمحدثون لما رأوا صورة الاعتبار قد تحققت في تتبع الطرق ومقارنة الروايات ومقابلة متون الأحاديث ومعانيها، سموا ذلك كله «اعتبارات». والأصوليون أطلقوه على القياس الشرعي لما فيه من العبور والمجاوزة، وكذلك المتكلمون والفلاسفة لما أطلقوه على القياس العقلي. وأما ابن الهيثم فأطلقه على التجربة لأنها هي التي تحققت فيها صورة المجاوزة في العلم الذي اختص به ابن الهيثم.

2 ـ إن هذه الحدود منها المضيق ومنها العام، وكلها صورة الاعتبار تشملها، ثم إن بعض أهل العلم قد اختلفت تعاريفهم من موضع إلى آخر، فتجد العالم الواحد يعرفه بتعريفين أحدهما خاص مضيق والآخر عام موسع، مثل ما هو عند الغزالي في كتبه: «المستصفى» و«أساس القياس» و«مشكاة الأنوار»، والطاهر بن عاشور في موضعين من تفسيره «التحرير والتنوير».

3 ـ إن جميع هذه التعاريف ـ وإن اختلفت فمنها العام ومنها الخاص، ومنها ما يصدق على علم واحد، ومنها ما يدخل في أكثر من علم واحد ـ تشترك في صورة الاعتبار التي هي عبور الذهن ومجاوزة الفكر والنظر من موضع إلى آخر، وانتقال من حال إلى حال.

4 ـ إن أجمع هذه التعاريف وأوسعها وأقربها إلي استيفاء معنى الاعتبار؛ هو قولهم: «العبور من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه»، وهو تعريف الغزالي، وقولهم: «الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم»، وقولهم: «النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها»، وهو تعريف الطاهر بن عاشور. وما سوى هذه التعاريف إنما

هو بيان لجزء واحد، أو صورة واحدة من صور الاعتبار، مثل: القياس، أو مقارنة الأسانيد والمتون الحديثية، أو التجربة.

5 ـ هذا الاختلاف الظاهر بين هذه الحدود، إنما هو كما قال ابن حزم، وهو يبين ضرورة ضبط الاصطلاحات وتحريرها: «... وقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر...»[1]، فهذه التعاريف يكمل بعضها بعضا، ويمكن إرجاعها كلها إلى تعريف جامع مانع، فنسأل الله تعالى أن يعصمنا من اعتقاد الباطل، وأن يوفقنا لإصابة الحق والصواب.

وبناء على ما سبق يمكن وضع حد جامع للاعتبار فنقول:

«الاعتبار هو البحث والنظر في المسألة مع الأخذ في الاعتبار أموراً أخرى خارجة عنها، لها صلة بها قريبة أو بعيدة».

أو نقول: «هو العبور من المنظور فيه إلى غيره لمناسبة تجمع بينهما».

أو نقول: «هو الجمع بين النظر في المسألة ودليلها المباشر، والنظر في كل ما له علاقة بها وتأثير في حكمها إثباتاً أو نفياً». وهذا التعريف استفدته من الدكتور أحمد الريسوني في مناقشته لهذا البحث.

ويمكن أن نعرف الاعتبار أيضاً بالقول: هو النظر في المسألة مع استحضار كل ما له علاقة بها، والالتفات إلى كل ما له فائدة في حكمها، من النظائر واللوازم والنقائض وما يجري مجراها من كل ما له وجه من الصلة بها.

أو نقول أيضاً: «الاعتبار هو النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائضها، مع صحة المناسبة». ولعل الحد الأخير أكثر بيانا وأحسن صياغة وأتم تحريرا. أما قولنا «النظر»؛ فهو التفكر والتدبر مع القصد إلى التوصل إلى الحقيقة على جهة القطع أو غلبة الظن. ولا

(1) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الجيل، 1987، ج2، ص464.

يدخل في النظر هنا ما يكون بطريق المنامات أو الكشف أو الإشراق، أو نحو ذلك مما لا ينضبط، ولا تبنى عليه الأحكام، ولا تقام عليه الشرائع. وأما «المسألة» فهي للجنس، فيدخل فيها كل ما هو موضوع للبحث والنظر في العلوم المختلفة، فتشمل تفسير آية من القرآن الكريم، وبيان دلالة حديث من أحاديث رسول الله ﷺ، وبيان فقه نص شرعي، وفحص حديث في سنده ومتنه لمعرفة درجته وفحص وثيقة تاريخية، وبيان مراد المتكلم من كلامه، والفتيا في الأقضية والنوازل وغيرها.

وأما «الاستحضار» فهو طلب الحضور، لأن الناظر يعبر بفكره من المسألة إلى نظائرها، فيطلب حضورها ليضعها بين يديه فلا تند عن نظره، وهو ينظر في أصل المسألة، لأنها إن غابت عنه قصر في نظره وازداد احتمال خطئه.

وأما «النظائر» فهي كل ما يشبه المسألة المنظور فيها في وجه من الوجوه ويشترك معها في جهة من الجهات، فيجمع بينهما التماثل أو التشابه أو التقارب، مثل الآيات والأحاديث الواردة في الموضوع الواحد، أو المتقاربة في الموضوع والمعنى، أو بينها عموم وخصوص، أو إطلاق وتقييد، ومثل الفرع مع الأصل في القياس، وغيرها من الأشباه والأمثال والنظائر.

وأما «الالتفات» فهو يفيد أن هذا الأمر الذي يجب العبور إليه منفصل عن المنظور فيه، ويوجد في جهة أخرى غير جهته، وإن على الناظر الالتفات إليه، وإلا غاب عنه، وفاته استحضاره واعتباره.

وأما «اللوازم» فهي جميع آثار المسألة، وامتداداتها وكل ما يحيط بها، مثل القرائن وظروف الزمان والمكان، ومآلات الأفعال والأحكام، والمعاني والمقاصد.

أما «المراعاة» فللإشارة إلى أن الأمر الذي يعبر إليه بعيد ـ في ظاهره ـ عن المنظور فيه، وأنه قد لا يفطن لصلته بالمنظور فيه، فوجب التنبيه إليه، وهو نقيض المنظور فيه.

وأما «النقائض» فهي الأمور المعارضة للمنظور فيه، فيجب النظر فيه مع معارضه، مثل المنسوخ مع ناسخه، والدليل مع معارضه.

ومعنى «صحة المناسبة بينهما»: أن تكون الصلة بين المنظور فيه وبين نظيره، أو لازمه، أو نقيضه، متحققة، وألا تكون متوهمة، وأن يكون للأمر الذي يعبر إليه من القوة ما يجعله صالحاً أن يعتد به ويلتفت إليه، فليس كل أمر يصح العبور إليه والاعتبار به حتى يصلح لذلك. ومثل ذلك تحقق العلة الجامعة بين الأصل والفرع في القياس، وكون الراوي فوق درجة الضعف الشديد ليعتد بروايته في المتابعات والشواهد، وكون الدليل المعارض معارضاً حقاً.

ويظهر من تحليل هذا الحد المختار أنه جامع لكل أجزاء الاعتبار الواردة في الحدود السابقة، وأنه يسري في العلوم المختلفة، فيكون بذلك أحسن الحدود وأجمعها وأوفاها مع جمعه للعناصر الواجبة لنقل اللفظ من أصله اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي[1]. فإذا كان لا بد من وجود الصلة بين المعنى الأصلي والمعنى الاصطلاحي الجديد، فقد سبق أن الاستعمالات اللغوية للاعتبار كلها تشترك في العبور والمجاوزة من حال إلى حال، وهذه أيضاً هي صورة الاعتبار، وهذا وجه الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. وأما وجوب الاهتمام في وضع المصطلح بالمعنى قبل اللفظ، فإن لفظ «الاعتبار» ليس مقصودا لذاته، وإنما لما يحمله من المعاني، وما يجتمع فيه من الدلالات العامة، ثم لأن علماء الإسلام قد استعملوه بهذا المعنى، مع ما في هذا اللفظ من الخفة على السمع واللسان، وورووده في القرآن الكريم والسنة النبوية في سياق المدح والحث.

---

(1) لنقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى المعاني الاصطلاحية المستجدة لا بد من:
أ ـ وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد، لكن لا يشترط أن تكون هذه العلاقة قد بلغت حد المطابقة، وإنما تكفي أدنى المطابقة.
ب ـ لا بد أن يراعى في وضع المصطلح الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ.
ج ـ يستحسن العدول عن الألفاظ المتداولة الشائعة، لشهرة معانيها الأصلية وصعوبة نقلها إلى غيرها.
د ـ يستحسن عدم استعمال المصطلح الواحد لتأدية معان علمية مختلفة، أو العكس، أي عدم استعمال ألفاظ مختلفة للمعنى الواحد.
هـ ـ يتجنب الألفاظ الثقيلة أو القبيحة التي ينفر منها السمع لفحش دلالتها أو لثقلها على اللسان. انظر في هذا: التطور الدلالي في لغة الفقهاء، قنيبي، حامد صادق. **مجلة اللسان العربي**، ع24، ص25-26.

وأما ما يستحسن من عدم استعمال اللفظ الواحد لمعاني علمية مختلفة، فيظهر من الحدود الموضوعة للاعتبار أنها ليست مختلفة، ولا تؤدي معاني علمية مختلفة، وإنما بعضها أعم من بعض، وبعضها يكمل بعضا، لأن أكثرها اقتصر على جهة واحدة من الاعتبار، ولهذا اخترنا له هذا الحد الجامع، الذي يشمل جميع تلك الحدود الجزئية، ولهذا أيضاً جعلناه نظرية ليكون أصلا عاماً مشتركاً بين العلوم المختلفة فلا تختلف استعمالاته. وأما اشتراط عدم استعمال ألفاظ مختلفة للمعنى العلمي الواحد، فهذا إنما يكون بعد أن يتداول المصطلح ويشتهر استعماله في المعنى الجديد فيغلب غيره، ويهجر ما سواه من الألفاظ القريبة منه[1].

أما سبب اختيار لفظ «الاعتبار» دون غيره مما يمكن أن يقوم مقامه ويؤدي معناه مثل الاعتداد أو الاستحضار[2] فهو:

1 ـ وضوح معناه ووضوح صلته بالمعنى اللغوي.

2 ـ لأنه اصطلاح قرآني ورد في غير موضع من القرآن الكريم في سياق الأمر بأخذ العبرة مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر: 2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰٓ﴾ [النازعات: 26]، فجعل الخشية ملازمة للاعتبار، ففي استعمال لفظ «الاعتبار» لتأدية المعنى الاصطلاحي فائدتان، أولاهما: استحضار طاعة الله تعالى وامتثال أمره، وثانيهما: اطمئنان القلب باستحضار المعنى المحمود الملازم للاعتبار وهو الخشية والتقوى.

3 ـ لأن علماء الإسلام استعملوه بهذا المعنى الاصطلاحي، ووضعوا له الحدود، وذكروه في كتب المصطلحات، وأكثروا من استعماله بهذا المعنى.

وأما عن تسميته نظرية، فلأن تطبيقات الاعتبار مفرقة في العلوم المختلفة،

---

(1) هذا الشرط والذي قبله لم يتقيد بهما علماء الإسلام في بعض الأحيان، وأكثر علماء الإسلام ضبطاً للمصطلحات علماء الحديث، فتجد عندهم المصطلح الواحد يستعمل في معاني مختلفة في بداية ظهوره، غير أنه لا يكاد يتداول ويستقر حتى ينصرف إلى معنى واحد ويدون به في كتب مصطلح الحديث.

(2) سيأتي الكلام مفصلاً على الألفاظ والمصطلحات المقاربة للاعتبار.

وتأخذ أشكالا وصوراً متنوعة، لكنها كلها ترجع إلى أصل واحد وتقوم على أساس واحد. فقد تقدم من خلال عرض تعاريف الاعتبار أن كل طائفة استعملته في مجالها، لكن هذه التعاريف كلها تشترك في صورة واحدة، وهي العبور من شيء إلى شيء. ولهذا فإن جزئيات الاعتبار وتطبيقاته المختلفة المبثوثة في جميع العلوم، تحتاج إلى جمع أطرافها على صعيد واحد، وربط بعض أجزائها ببعض، وكشف الأساس العلمي الذي تستند إليه، وتنطلق منه مهما اختلفت تطبيقاتها، وتنوعت أوجه العمل بها. وبهذا يتم الكشف عن نظرية في العلوم الإسلامية، لأنها موجودة مستعملة في فروع العوم الإسلامية، وإنما تحتاج إلى جامع يلم شتاتها، وإلى ضابط يرتب عناصرها، ويحرر أركانها، وذلك ما يحاوله هذا البحث بإذن الله تعالى.

المبحث الثالث
الاعتبار في القرآن الكريم

ورد أصل الاعتبار في القرآن الكريم بمعناه اللغوي وبمعناه الاصطلاحي. أما المعنى اللغوي فقد ورد بمعنى العبور من مكان إلى آخر، واجتياز الفيافي في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ﴾ [النساء: 43] وعابر السبيل: مار الطريق، وهو المسافر. وورد أيضاً بمعنى تفسير الرؤيا وتأويلها في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَٰيَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]، وورد بمعنى العظة والدليل والتذكرة في قوله تعالى: ﴿قَدۡ كَانَ لَكُمۡ ءَايَةٞ فِي فِئَتَيۡنِ ٱلۡتَقَتَاۖ فِئَةٞ تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخۡرَىٰ كَافِرَةٞ يَرَوۡنَهُم مِّثۡلَيۡهِمۡ رَأۡيَ ٱلۡعَيۡنِۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصۡرِهِۦ مَن يَشَآءُۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [آل عمران: 13]، أي عظة ودلالة، وقال تعالى: ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف: 111]. وقال عز وجل: ﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ﴾ [النحل: 66]، أي دلالة على قدرة الله تعالى ووحدانيته وعظمته وآية على حكمته[1]. وقال عز وجل: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، 10/ 81.

وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [النور: 44]، وقال تعالى عن هلاك فرعون: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰٓ﴾ [النازعات: 26]. ولما حل ببني النضير ما حل بهم من الإجلاء وخراب بيوتهم بسبب غدرهم، قال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]. أي «اتعظوا يا أصحاب العقول والألباب... ومن لم يعتبر بغيره اعتبر في نفسه. وفي الأمثال الصحيحة: «السعيد من وعظ بغيره»[1]. وقال ابن كثير: «أي تفكروا في عاقبة من خالف أمر الله تعالى وخالف رسوله ﷺ وكذب كتابه كيف يحل به من بأسه المخزي له في الدنيا، مع ما يدخره له في الآخرة من العذاب الأليم»[2].

وبالنظر في هذه الآيات مجتمعة واعتبار بعضها ببعض، يتبين أن القرآن الكريم قد أثبت منهج الاعتبار بمعناه الاصطلاحي العام، والدليل على ذلك:

1 ـ إن الله تعالى في هذه الآيات أمر بأخذ الموعظة والعبرة، وهذه الأمور التي أمر بالاعتبار بها مختلفة في جنسها ونوعها، وهي قابلة للتنوع أكثر من ذلك، فدل ذلك على أن المعتبر به ليس محصوراً فيما ذكر، وإنما يعتبر بكل ما له فائدة ترجع على المنظور فيه. فقد أمر تعالى بالاعتبار بالتاريخ البشري وتجارب الأمم الماضية وأحوال القرون الخالية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰٓ﴾ [النازعات: 26] بعد أن حكى حال فرعون وما حل به، وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ﴾ [يوسف: 111]، دل عباده على العبور من حالهم إلى حال غيرهم ممن مضى وعرف حاله واشتهرت عاقبته. وأمر بجمع وقائع التاريخ الإنساني والتجارب البشرية عبر العصور المختلفة، وضم بعضها إلى بعض لاستخراج سنن الحياة وقوانين الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وقياس النظير على نظيره، يقول ابن القيم: «وكذلك كل موضع أمر الله سبحانه فيه بالسير في الأرض سواء كان السير الحسي على الأقدام والدواب، أو السير المعنوي بالتفكر والاعتبار، أو كان اللفظ يعمهما وهو الصواب، فإنه يدل على الاعتبار والحذر أن يحل بالمخاطبين ما حل

(1) المرجع السابق، 18/ 5.

(2) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: 2].

بأولئك، ولهذا أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذبين، ولولا أن حكم النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه ما حصل الاعتبار... وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله تعالى مع كتابه العزيز وجعله قرينه ووزيره»[1].

وأمر الله تعالى أيضاً بالاعتبار بالحوادث الحالية والوقائع الحاضرة، وكل ما يحدث في زمن المرء وحياته وحياة أهل عصره وزمانهم من وقائع الدهر وخطوب الزمان، فبعد هزيمة أهل الشرك والكفر ـ على كثرة عددهم وعدتهم ـ في بدر، أمر الله تعالى أهل ذلك الزمان وكل من جاء بعدهم بالاعتبار بذلك لاستخراج عوامل النصر والهزيمة، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: 13] وهو خبر بمعنى الأمر. وورد بصيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]، أي اعتبروا بما حل ببني النضير من الإجلاء عن ديارهم وتخريب بيوتهم، لمعرفة حال من عصى الله تعالى وكذب رسله وتمرد على شريعته ونكث عهده.

وأمر الله تعالى أيضاً بالاعتبار بخلقه وصنعته، وما أودعه في العالم المشاهد من السنن والنواميس وقوانين التدبير والعناية، لمعرفة الله تعالى وعظمته وصفات كماله وقدرته. وهذا في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: 66]، وقوله عز وجل: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [النور: 44]، يقول ابن رشد: «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا»[2]. فهذه الأمور المعتبر بها، والفوائد المستخرجة من ذلك الاعتبار إنما هي مثال على غيرها، وتدل على أن الواجب على المرء في نظره في أمور الحياة وقضايا الفكر والمعرفة أن يعبر بفكره ونظره إلى كل ما يتصل بموضوع نظره، وكل ما له

(1) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 1/ 133.
(2) ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص35.

فائدة في معرفة المنظور فيه وفي فحصه وتقويمه. ولهذا لما عرض القرطبي لتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾ قال: «والعبرة أصلها تمثيل الشيء بالشيء لتعرف حقيقته من طريق المشاكلة ومنه ﴿فَٱعْتَبِرُواْ﴾، وقال أبو بكر الوراق: «العبرة في الأنعام تسخيرها لأربابها وطاعتها لهم، وتمردك على ربك وخلافك له في كل شيء»[1].

2 ـ لم يقف علماء الإسلام في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ ـ في معنى الاعتبار هنا ـ عند مجرد العظة والدلالة، وإنما جعلوا الآية أصلا لمنهج القياس العقلي والشرعي. يقول ابن رشد: «لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله تعالى وجوب معرفة القياس العقلي»[2]. ومنهم من نص على أن الاعتبار أعم من العظة والقياس، وأن القياس إنما هو جزء منه، كما قال الأسنوي: «فالمعنى ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثلات وغيرها. ولفظ الاعتبار موضوع لهذا المعنى، والاتعاظ نوع منه، فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو أيضاً نوع منه»[3]. فيدخل القياس في الاعتبار كما يدخل فيه كل ما تحقق فيه العبور، والمجاوزة من الشيء إلى غيره من نظائره ولوازمه ونقائضه كما قال البيضاوي: «المراد بالاعتبار القدر المشترك بين القياس والاتعاظ، والمشترك بينهما هو المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع كما تقدم، والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه»[4]. وفي كشف الأسرار: «الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلى الغير، وذلك متحقق في القياس، فإنه عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر... ولكن المأمور به في

---

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: 66].

(2) ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص37؛ ابن قدامة. و**روضة الناظر**، مرجع سابق، ص150 الخبازي. **المغني في أصول الفقه**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1403هـ، ص285–286؛ البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، مرجع سابق، 3/ 275–276.

(3) الأسنوي. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، 4/ 11.

(4) البيضاوي. **منهاج الوصول** مع شرحه **نهاية السول**، مرجع سابق، 4/ 11–12.

الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته»[1]. ولهذا فالآية أصل في نظرية الاعتبار عامة، وما القياس إلا جزء منها.

ويصح من هذا كله أن القرآن الكريم قد أوجب الاعتبار ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ فأمر بعدم الوقوف عند ظواهر الأشياء، وإنما العبور منها إلى ما يلازمها ويتصل بها، وورد هذا الأمر في صيغة الخبر الذي يراد به الإنشاء والطلب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: 13]، وفي صيغة الأمر المقتضي للوجوب كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: 2]. ثم إن القرآن الكريم ـ في بناء الأحكام واستخراج الحقائق ـ استعمل هذا المنهج، فكان يعبر من الشيء إلى غيره وتفصيل ذلك في المسائل الآتية:

1 ـ الأمر بالتدبر في القرآن الكريم وعدم الوقوف عند ظاهر اللفظ:

يقول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، والتدبر قدر زائد على مجرد معرفة معاني الألفاظ من جهة العربية، فدل على وجوب العبور إلى غير ذلك من الأصول والقواعد الشرعية. وذكر الشاطبي أن هذا القدر الزائد على الظاهر هو الذي يصح أن يسمى باطنًا عند من قال بأن للقرآن الكريم ظاهراً وباطناً. قال رحمه الله: «وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن اختلاف البتة، فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو الباطن... فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد»[2]. ويقول عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]، يقول الشاطبي: «فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر... إن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه... ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود

---

(1) البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار**، 3/ 276؛ الطوفي. **شرح مختصر الروضة**، ص260؛ التفتازاني. **التلويح على التوضيح**، 2/ 54-55؛ وخلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: د.ت، ص55.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، 3/ 227.

اقتحم هذه المتاهات البعيدة»[1]. وهذا سبب خطأ الخوارج[2] لما وقفوا عند قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، فقالوا للإمام علي رضي الله عنه إنه حكَّم الخلق في دين الله وذلك خروج عن الآية، فلم يعبروا من ذلك إلى غيره من الآيات التي فيها أن الله تعالى قد حكم الخلق في دينه مثل قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: 95]، وقوله عز وجل: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: 35]. ومثلهم المشبهة لما وقفوا عند قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27]، وقوله عز وجل: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]، وغيرها من صفات الباري تعالى، فلم يعبروا إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11].

ومن التنبيهات القرآنية على هذا المنهج، أنه كلما ذكر شهوات الدنيا وزينة الحياة، عبر منها إلى الحياة الآخرة، وذلك لئلا يقف المرء عند الظاهر فيظن أن زينة الدنيا هي غاية الأمر وتمامه وأنها مقصودة لذاتها، كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: 7]. ولهذا لما ذكر الله تعالى الشهوات الدنيوية في قوله عز وجل: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14] عقّب على ذلك بقوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾ [آل عمران: 14]. وهذا لإثارة العقل وحمل النفس على استشراف هذا المآب، ولذلك التفت بعد هذا إلى جهة أخرى غير الحياة الدنيا، وعبر إلى الآخرة فقال تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 15]، وإن الداء الذي أصاب الفكر الإنساني المعاصر هو وقوفه عند ظواهر الأشياء وعدم العبور إلى مقاصدها وحكمها الأصلية، فأتقن النظر في ظاهر الحياة وعالم الشهادة، وغفل عن مقصده ومآله وهو الآخرة، فصدق عليه قول الله عز وجل: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ

(1) الشاطبي. **الموافقات**، ت: الخضر حسين، وحسنين مخلوف، 3/ 227-228.
(2) المرجع السابق، 3/ 232-233.

ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: 7]. وإلى هذه الحقيقة أيضاً أشار الغزالي لما ذكر أن الشهوة ركبت في الإنسان لفائدتين هما: اللذة وبقاء النسل، ولكنهما ليستا مقصودتين لذاتهما وإنما لشيء آخر هو: «أن يدرك الإنسان لذته، فيقيس بها لذات الآخرة»[1].

2 ـ ضرب الأمثال واعتبار الشيء بمثله:

يقول ابن القيم: «وقد أخبر الله سبحانه أنه ضرب الأمثال لعباده في غير موضع من كتابه، وأمر باستماع أمثاله، ودعا إلى تعقلها والتفكر فيها والاعتبار بها، وهذا هو المقصود بها. وأما أحكامه الأمرية الشرعية فكلها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين وإلحاق النظير بنظيره واعتبار الشيء بمثله»[2] والأمثلة على ذلك لا يمكن الإحاطة بها، وإنما هذه بعضها شاهدة على غيرها. يقول الله تعالى عمن ينكر البعث بعد الموت: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۞ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 78 ـ 79]، فعبر من الشيء إلى نظيره، وقاس إعادة الخلق على بدء الخلق، فمن اعتبر بذلك ليس كمن لم يعتبر به ولم يلتفت إليه. وقال عز وجل: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡۚ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاهَا لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰٓۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: 39]، يقول ابن القيم: «فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة»[3]. ومن تتبع القرآن الكريم وجد من ذلك الكثير وكل هذه النظائر التي أمر الله تعالى بالاعتبار بها تصلح لذلك لوجود العلة الموجبة لهذا الاعتبار. وفي مقابل ذلك ذم كل اعتبار بما لا يصلح أن يعتبر به لعدم تحقق العلة

---

(1) الأهواني، أحمد فؤاد، تقديم كتاب **جواهر القرآن للغزالي**، ص47.

(2) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، 1/ 195. و1/ 190–191؛ **بدائع الفوائد**، القاهرة: المطبعة المنيرية، 4/ 9.

(3) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، 1/ 139.

الجامعة بينه وبين الأصل، من ذلك مثلاً اعتبار الكفار ببشرية الأنبياء، فألحقوهم في الحكم بغيرهم من البشر في نفي النبوة والرسالة عنهم: فقالوا: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: 27]، وقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون: 33]، وهذا غير صالح للاعتبار به لأن المساواة منتفية كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124]، وقوله عز وجل: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: 32]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۚ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [الحشر: 20]، ولهذا أوجد الشريف والوضيع والعزيز والدنيء. يقول ابن القيم: «فاعتبروا المساواة في البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب، وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري»[1].

وإن هذه الأمثال القرآنية وهذه الأقيسة هي التي فتقت أفهام علماء الأمة من الصحابة ومن جاء بعدهم، وهدتهم إلى وضع «القياس الأصولي» في الأدلة الشرعية[2]، وهي بذلك أصل عظيم من أصول نظرية الاعتبار، لأن القياس إنما هو جزء من الاعتبار، ولأنه من الاعتبار بالنظير وكذلك الأمثال.

3 ـ ضم القرآن الكريم بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض:

وقد أمر الله تعالى بذلك بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾ [النساء: 59]، فالآية تأمر بعدم الوقوف عند موضع التنازع، وإنما يجب الالتفات إلى جوانب الشريعة أصولاً وفروعاً، وكليات وجزئيات، لأن الشريعة كالجسد الواحد والمعنى الواحد، إن لم يدركه الناظر في موضع واحد أدركه في مواضع أخرى. فقد أنزل الله تعالى شريعته وجعلها كالجسد الواحد، يحتاج كل عضو إلى غيره، فكانت الآيات وهي تنزل، يلحق بعضها بعضا، ويفصل بعضها بعضا، ويكمل بعضها بعضا، وكأن الآية الواحدة تدعو قارئها إلى العبور منها إلى غيرها. وقد أشار الشاطبي إلى

---

(1) المرجع السابق، 1/ 149، وانظر فيه أمثلة أخرى على هذا الاعتبار الفاسد.

(2) العلواني، محمد. **الأمثال في القرآن الكريم**، تقديم طه جابر العلواني، ص13.

هذا المعنى بقوله: «إذا رأيت في المدنيات أصلاً كليا فتأمله تجده جزئيا بالنسبة إلى ما هو أعم منه أو تكميلا لأصل كلي. وبيان ذلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال...»[1]، ويقول أيضاً: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض حسب ترتيبه في التنزيل»[2].

ومن أمثلة الآيات التي فيها التصريح بوجوب العبور منها إلى غيرها قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 1]. يقول الطاهر بن عاشور: «وما يتلى هو ما سيفصل عند قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3]»[3]، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، فقوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ إشارة إلى ما سيأتي من نصوص الوحي في الزنا مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، ومثل قوله ﷺ: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[4]. قال النووي: «أما قوله ﷺ: «قد جعل الله لهن سبيلاً» فإشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، فبين النبي ﷺ أن هذا هو ذلك السبيل»[5]. فمن أراد معرفة حكم الزنا وجب عليه النظر في هذه الأدلة مجتمعة واعتبار بعضها ببعض. وهذا وجه وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، وغيرها من أنواع النصوص التي ـ من جهة دلالتها ـ لا تستقل بذاتها عن المعنى التام وإنما تحتاج إلى غيرها. وقد جعل الله تعالى وحيه على

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 26.
(2) المرجع السابق، 3/ 244.
(3) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 6/ 78.
(4) النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب الحدود، باب حد الزنا، 11/ 188.
(5) المرجع السابق، 3/ 188-189.

هذه الصفة ليكون كالجسد الواحد وليحصل بذل الوسع في تدبر آياته، ويتم شرف العلم لمن سلك هذه السبيل، لأن فهم مراد الله تعالى يحتاج إلى تتبع آياته واستقراء أحكامه، ولا يتهيأ ذلك إلا لمن اجتهد في طلبه.

4 ـ تنوع أحوال الإنسان والحياة في القرآن الكريم واعتبار بعضها ببعض:

يلحظ الناظر في القرآن الكريم تنوع المشاهد واختلاف الموضوعات في السورة الواحدة، وفي المقام الواحد. فكلما ذكرت الآيات حالاً من أحوال الإنسان أو مشهدا من مشاهد الحياة عبرت منه إلى غيره من الأحوال والمشاهد، وما ذلك إلا للتنبيه إلى ضرورة استحضار ما عسى أن يغيب عن النظر لبعده عن المنظور فيه. من ذلك مثلا أنه إذا ورد الترغيب قارنه بالترهيب وكذلك الخوف مع الرجاء، وحال أهل الجنة مع حال أهل النار، وأحوال الدنيا وأمور المعاش مع أحوال الآخرة..[1]. يقول الشاطبي في بيان حكمة ذلك: «حتى يكون العقل ينظر فيما بينهما بحسب ما دل دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب أو البعد من أحد الطرفين، كيلا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير. وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه في وصيته لعمر بن الخطاب رضي الله عنه عند موته حين قال له: ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية الشدة مع آية الرخاء، ليكون المؤمن راغباً راهباً، فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بنفسه إلى التهلكة»[2]. فإذا استكان المرء إلى حال جاءت آيات أخرى لتقرع فكره، وتعبر به إلى حال آخر، فلا يغيب عنه واحد منهما. ولنأت على ذلك بمثال يقوم مقام أمثلة كثيرة. في سورة البقرة وردت آيات متتابعة في أحكام الطلاق والرضاع والعِدد[3]، ثم جاءت بعدها آيتا المحافظة على الصلوات وهي قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 210-211؛ وأبو زيد، أحمد. **التناسب البياني في القرآن**، الرباط: مطبعة المعارف، ص155.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 82-83.

(3) راجع: سورة البقرة: من الآية 225 إلى الآية 235.

لِلَّهِ قَٰنِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 238 ـ 239]، ثم جاءت بعدهما آية المتوفى عنها. فهاهنا المحافظة على الصلوات بين أحكام النساء. يقول ابن حيان الأندلسي: «والذي يظهر في المناسبة أنه تعالى لما ذكر جملة كثيرة من أحوال الأزواج والزوجات وأحكامهم في النكاح والوطء... كانت تكاليف عظيمة تشغل من كلفها أعظم شغل، بحيث لا يكاد يسع معها شيء من الأعمال، وكانت مدعاة إلى التكاسل عن الاشتغال عن العبادة إلا لمن وفقه الله تعالى، أمر تعالى بالمحافظة على الصلوات... فكأنه قيل لا يشغلكم التعلق بالنساء وأحوالهن عن أداء ما فرض الله عليكم فمع تلك الأشغال العظيمة لا بد من المحافظة على الصلاة، حتى في حالة الخوف، فلا بد من أدائها رجالاً وركباناً، وإن كانت حالة الخوف أشد من حالة الاشتغال بالنساء..»[1].

وبهذا يكون من يقرأ القرآن ويتدبره مستحضراً ـ من قواعد الحياة وقضايا المعاش ومقاصد الخلق وأحوال الإنسان والزمان ـ ما يجعله في موضع القصد والاعتدال، فيحيى في الدنيا مستحضراً الآخرة، وإن كان في الشدة عبر بفكره إلى الرخاء فيحصل له الرجاء، ويعصم نفسه من اليأس والضجر، وإن كان في الرخاء عبر إلى الشدة فيحصل له الشكر ويتقي الزهو والعجب، وإن كان في العبادة لم يغفل عن المعاش، وإن كان في أمور الدنيا عبر إلى الآخرة فتتم له المراقبة، فما من حال إلا عبر منها إلى ما يقابلها ويتعلق بها، تربية عليم خبير كما قال الشاطبي[2]. فالقرآن الكريم غذاء روحي مكتمل العناصر، يقدم إلى

---

(1) الأندلسي، أبو حيان. **البحر المحيط**، بيروت: دار الفكر، 1978، 2/ 239؛ ابن قيم الجوزية. **الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان**، بيروت: دار الكتاب العلمية، د.ت، ص176؛ و**التناسب البياني في القرآن**، مرجع سابق، ص 28-29.

(2) إن هذا المنهج القرآني لهو قاصمة ظهر دعاة العلمانية، الذين ضربوا بحجاب بين أحوال الدنيا وبين الدين، فلا هذا يحضر في هذا، ولا الآخر يقترن بمقابله. فهذا كتاب الله تعالى يجمع بين هذا وذاك، بين حقوق الله، وحقوق العباد في مقام واحد، ويعبر من الدنيا إلى الآخرة، ويستحضر الدين في السياسة ويستحضر السياسة في الدين. ولا نعني بالسياسة هنا المعنى القدحي المتداول الذي هو استحلال جميع الوسائل من أجل المصلحة الضيقة المنحصرة في المصلحة الشخصية، أو التمكين للحزب الفلاني أو الهيئة الفلانية، =

البشرية حقيقة الكون والحياة بجميع عناصرها التي تتوقف عليها، «وبذلك نستطيع أن نقول إن الرؤية القرآنية لا يمكن إلا أن تكون حضارة كاملة»[1]. وإن هذا المنهج ـ منهج اعتبار أحوال الدنيا والدين ـ هو الذي ربى عليها رسول الله ﷺ أصحابه، فكانوا أحسن القرون، وكان لأفهامهم وأعمالهم أثر عظيم في التاريخ البشري والفكر العالمي، فقد كانوا كما وصفهم الواصفون: «فرسانا بالنهار عبادا نساكاً بالليل».

5 ـ استقراء الوقائع المختلفة في التاريخ البشري واعتبار بعضها ببعض:

إن الأحكام والقواعد التي يقررها القرآن الكريم في مجال الاجتماع الإنساني وسنن الحياة والعمران، تكون من خلال وقائع مختلفة وأحداث متضافرة وأدلة مجتمعة، يعتبر بعضها ببعض فيخلص إلى النتيجة. ولهذا تأتي أخبار بعض الأنبياء مع أقوامهم متتابعة مضموما بعضها إلى بعض في السورة الواحدة أوفي الآيات المتتابعة. ففي سورة الأعراف[2] تتابعت أخبار أقوام نوح وعاد وثمود ولوط وشعيب وموسى عليه السلام مع بني إسرائيل وفرعون، ثم قال تعالى: ﴿**فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الأعراف: 176]، وهي إشارة إلى اعتبار هذه الأخبار والنظر فيها بنظر الفحص والدراسة، ثم استخلص القاعدة العامة والوصف المشترك الذي يكون قانونا في الاجتماع والعمران البشري، وهي أن الظلم والخروج عن القصد والاعتدال هو سبب خراب الأمم وسقوط الحضارات، وهو قوله تعالى: ﴿**سَآءَ مَثَلًا ٱلْقَوْمُ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا۟ يَظْلِمُونَ**﴾ [الأعراف: 177].

= وإنما المقصود بها ما قصده علماء الإسلام في السياسة الشرعية لما عرفوها بقولهم: ما يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، واصدق وصف للقرآن الكريم كما قال الأستاذ علي عزة بيغوفيتش أنه «كتاب حياة.. هذا المركب المتفجر حيوية من الدين والسياسة يبث قوة هائلة في حياة الشعوب التي احتضنت الإسلام. في لحظة واحدة يتطابق الإسلام مع جوهر الحياة». **الإسلام بين الشرق والغرب**، ص34.

(1) الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، مرجع سابق، ص71.

(2) راجع: سورة الأعراف، من الآية 58 إلى الآية 174.

وتتابعت الآيات في سورة هود[1]، فجعلت تعبر من واقعة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر فوردت أخبار قوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وموسى عليه السلام مع فرعون، وهو الترتيب ذاته الوارد في الأعراف. ثم أشارت الآيات إلى الغرض من هذا العرض والتتبع الممتد عبر عصور مختلفة، وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيۡكَ مِنۡهَا قَآئِمٞ وَحَصِيدٞ﴾ [هود: 100]، وأما الفائدة من اعتبار هذه الأخبار بعضها ببعض فيقول الدكتور فاروق حمادة: «إن الكلمة الإلهية ترشدنا إلى السبب الأساسي في تهاوي هذه الأمم واندثارها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡۖ فَمَآ أَغۡنَتۡ عَنۡهُمۡ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ لَّمَّا جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَمَا زَادُوهُمۡ غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ ۞ وَكَذَٰلِكَ أَخۡذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلۡقُرَىٰ وَهِيَ ظَٰلِمَةٌۚ إِنَّ أَخۡذَهُۥٓ أَلِيمٞ شَدِيدٌ﴾ [هود: 101 ـ 102]، إنه الظلم بمعناه الواسع... فإذا تعاظمت المعصية وانتشرت فقد حل البلاء ووقع العقاب»[2]. فهذا القانون إنما تم استخراجه من وقائع مختلفة، واستقراء حضارات عديدة عبر العصور المختلفة، واعتبار ذلك كله بعضه ببعض، ولهذا اعتبر الدكتور فاروق حمادة سورة هو د سورة خاصة بقيام الحضارات واندثارها ثم بين وجه ذلك بقوله: «إن سورة هود قد أبانت عن المثلات والنوازل المريعة التي حلت بالقرون الخوالي والأمم الماضية، وكشفت عن هذا القانون الإلهي الصارم الذي يحكم هذا الكون»[3]. وإن هذا المنهج هو السائد في علوم مختلفة مثل: الاقتصاد، والاجتماع، حيث يعتمد استقراء الحالات المتشابهة، وتتبع الظواهر في العصور المختلفة، والمجتمعات المختلفة، ثم ملاحظة القدر المشترك ثم وضع قانون الظاهرة الاقتصادية أو الاجتماعية.

6 ـ اعتبار السياق ومقتضى الحال في القرآن الكريم:

يقول الشاطبي: «اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن الكريم لأنه

---

(1) راجع: سورة هود، من الآية 25 إلى الآية 99.

(2) حمادة، فاروق. **الورثة الصالحة للحضارة المعاصرة**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ص22-23.

(3) المرجع السابق، ص18.

يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث... لوجه اقتضاه الحال والوقت»[1]. ومعنى ذلك أن الآيات المتقاربة في المعنى تأتي في موضعين أو أكثر من القرآن الكريم بألفاظ وصيغ مختلفة، وما ذلك إلا لمراعاة السياق الذي ترد فيه، واعتبار المقام الذي نزلت فيه. ولو ذهب الناظر يتتبع ذلك على جهة الاستقراء التام لأخذ منه عمراً طويلاً، لذلك سنورد مثالا واحدا يقوم مقام غيره[2]. قال تعالى في سورة الحج: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [الحج: 5]، وقال عز وجل في سورة فصلت: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَـٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصلت: 39]. فوصف الأرض في الآية الأولى بقوله: ﴿هَامِدَةً﴾ وفي الثانية: ﴿خَـٰشِعَةً﴾، وما ذلك إلا اعتباراً للسياق والحال الذي وردت فيه كل واحدة منهما. أما كونها هامدة فورد في سياق بعث الإنسان وإحيائه بعد الموت، فناسب وصف الأرض بأنها هامدة، لأن المقام مقام البعث من السكون. وأما وصفها بأنها خاشعة، فلأنه ورد في مقام الانقياد لله تعالى والخضوع له، وهو الذي يناسبه الخشوع[3].

واستعمل القرآن الكريم منهج اعتبار ظروف الحال والأحوال العامة في تحقيق الأخبار والنقد التاريخي. فعندما كان أهل الكتاب من اليهود والنصارى يدعي كل منهما أنه أولى الناس بإبراهيم لأنه كان يهوديا أو نصرانيا ـ وهذا هو الخبر التاريخي المراد تحقيقه ـ اعتبر القرآن الكريم بالظروف العامة المتصلة بالخبر، وهي تاريخ اليهودية والنصرانية وزمنهما، وعهد إبراهيم عليه السلام وأخباره، فكانت النتيجة قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: 65]، أي من بعد إبراهيم عليه السلام، ولهذا فالفائدة النهائية هي قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 2/ 45.

(2) وردت تفاصيل هذه المسألة وأمثلتها في كتب مختلفة مثل: الإسكافي، الخطيب. **درة التنـزيل وغرة التأويل**، بيروت: دار الآفاق الجديدة؛ والغرناطي، ابن الزبير. **ملاك التأويل**، وأبو زيد، أحمد. **التناسب البياني في القرآن**، في الباب الثالث من القسم الأول.

(3) أبو زيد، أحمد. **التناسب البياني في القرآن**، مرجع سابق، ص182-183.

يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67].

ولما كان المشركون ينكرون نبوة محمد ﷺ ويقولون إنما يعلمه بشر وأنه اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وعشيا، اعتبر القرآن الكريم بظروف نزول الوحي وحال من نزل عليه، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، وقال عز وجل: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49]، وقال عز وجل: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: 25]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: 48]، وقال عز وجل: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ﴾ [يونس: 16]، وقال تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]، وغيرها كثير من الآيات التي ذكرت الأحوال العامة التي نزل فيها الوحي. وهذا وجه اهتمام القرآن الكريم بذكر أحوال العرب وتاريخهم وسيرة النبي ﷺ قبل الوحي، لأن له فائدة في تحقيق مثل هذا الادعاء الذي ادعته العرب. فمن اعتبر ذلك واستحضره ليس كمن غفل عنه ولم يلتفت إليه، ولهذا سجله القرآن الكريم ليبقى محفوظاً عبر العصور لكل من أراد التحقيق في نبوة محمد ﷺ. وهذا المنهج هو الذي استعمله هرقل لما سأل أبا سفيان عن أحوال رسول الله ﷺ قبل بعثته وعن تاريخ دعوته، فاعتبر بذلك كله فعلم صدقه ﷺ[1].

7 ـ اعتبار علل الأحكام ومقاصدها في القرآن الكريم:

لا يقف القرآن الكريم في كثير من آياته عند مجرد الأمر بالشيء أو النهي عنه، وإنما يشير إلى علة ذلك وحكمته، ويبين الغاية التي من أجلها شرع الحكم ليستحضره المكلف عند العمل بالحكم. وهذا عبور من المنظور فيه إلى لوازمه وعواقبه. قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وقال عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وقال عز وجل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: 2]، فمن لم يعتبر ـ من

(1) خبر هرقل مع أبي سفيان أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي من صحيحه.

المكلفين ـ هذه المقاصد العامة في عمله بالشريعة بطل عمله كما هي حال المنافق.

وأما اعتبار العلل والمقاصد الجزئية فمنها قول الله عز وجل: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المائدة: 6]، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة: 179]، وقال عز وجل: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: 7]، وهذا مسلَّم به عند جمهور أهل العلم، قال ابن القيم: «فإن الشريعة مبناها 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]. وهذه الأصناف التي ذكر ابن القيم أنها ليست من الشريعة إنما هي من عمل من لا يعتبر مقاصد الشريعة وحكمها، وإنما يقف عند الظواهر من غير اعتبار، مع أن القرآن الكريم قد حفل بالتعليل تصريحاً أو تلميحاً[2]، فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام[3].

8 ـ اعتبار مآلات الأعمال في القرآن الكريم:

فقد يكون العمل في أصله مشروعاً مندوباً إليه أو مباحاً، لكنه قد يكون حراماً باعتبار ما سيؤول إليه في بعض الحالات وبعض الظروف، فمن اعتبر ذلك تغير عنده أصل الحكم، ومن غاب عنه بقي مع أصل الحكم. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾ [الأنعام: 108].

9 ـ الاعتبار في تقويم الأعمال وبيان المصالح والمفاسد:

لا يقف منهج القرآن الكريم في العمل ـ إن كانت له مفسدة ـ على

---

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

(2) في تفصيل هذه المسألة راجع: إعلام الموقعين، 1/ 196؛ والشاطبي. **الموافقات**، 2/ 2؛ والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص185؛ وشلبي، محمد. **تعليل الأحكام**، بيروت: 1981.

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

المفسدة وحدها وإنما يعبر إلى المصلحة أو المصالح إن كانت، أو العكس. فيعتبر ذلك كله بعضه ببعض وعليه يكون الحكم ويتم تقويم العمل. من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، فعبر من المفاسد إلى المصالح فتبين رجحان المفاسد على المصالح. ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19]، فلو وقف المرء على مفسدة أو عيب يكرهه من زوجه فليعبر منه إلى غيره لعل لها من المحاسن والمصالح ما يغطي ذلك ويغلب عليه. فهذا منهج تقويم الأعمال في القرآن الكريم، يقوم على اعتبار المصالح والمفاسد معاً والحكم للفعل بحسب ما غلب عليه.

يظهر من كل ما سبق أن الاعتبار ـ الذي هو العبور من المنظور فيه إلى غيره ـ حاضر في القرآن الكريم، إما في صيغة الأمر بإعماله، وإما في صيغة تطبيقات عملية. وخلاصة ما ورد فيه من ذلك:

1 ـ اعتبار النظير بنظيره والعبور من الشيء إلى مثله.

2 ـ الدعوة إلى التدبر واعتبار العناصر والمسائل غير اللغوية في تفسير القرآن الكريم وبيان مراد الله تعالى، وعدم الوقوف عند الظواهر.

3 ـ اعتبار آيات القرآن الكريم بعضها ببعض ورد بعضها إلى بعض.

4 ـ الاستقراء واعتبار الوقائع المتقاربة بعضها ببعض لوضع القواعد والنتائج العلمية.

5 ـ اعتبار سياق الخطاب ومراعاة الظروف ومقتضى الحال.

6 ـ اعتبار علل الأحكام ومقاصدها.

7 ـ اعتبار مآلات الأعمال.

8 ـ اعتبار المصالح والمفاسد بعضها ببعض في تقويم الأعمال.

وبهذا نطمئن إلى أن نظرية الاعتبار يشهد لها الكتاب العزيز الذي لا يأتيه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويؤيد صحتها ويدعو إلى إعمالها، فليس فيها بحمد الله تعالى خرقاً لشرع الله تعالى، وإنما هي لتسديد الفهم عن الله تعالى، وحسن العمل بشريعته.

المبحث الرابع
الاعتبار في السنة النبوية

ما ورد في القرآن الكريم من الاعتبار ورد مثله في السنة النبوية، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، ولذلك سيأتي الكلام مختصراً في هذا الموضع، ولأن أصل الاعتبار وشواهده من السنة ستأتي مفصلة في الفصول القادمة إن شاء الله تعالى. ويظهر الاعتبار بالمعنى الاصطلاحي في السنة النبوية فيما يأتي[1]:

أمر النبي ﷺ بعدم الوقوف عند الظواهر وإنما يجب العبور إلى غيرها:

من ذلك قوله ﷺ في فضل القرآن الكريم: «ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عبره» (الحديث)[2]، ومعرفة ذلك لا يكون بالوقوف عند الظواهر، وإنما بعبور الفكر إلى غير ظاهر الآية من الآيات الأخرى وإلى كليات الشريعة، وما علم من الدين بالضرورة وإلى روح الشريعة ومقاصدها العامة وغير ذلك مما يصلح العبور إليه. ومثل قوله ﷺ: «إني نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإن فيها عبرة»[3] أي إن زيارة المقابر تجعل الزائر يعبر بفكره من حال الدنيا إلى أحوال المعاد، وفي ذلك فائدة له في دينه وعقله، فدل ذلك على أمره ﷺ بكل

---

(1) تقدم في بيان الاعتبار في اللغة ذكر الأحاديث التي ورد فيها الأصل اللغوي للاعتبار.

(2) أخرجه الدارمي في سنه، كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن، وفي سنده الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني الكوفي، ضعفه الجمهور. انظر: العسقلاني، ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، 2/ 126-127. والحديث أيضاً عند الإمام أحمد في مسند العشرة المبشرين بالجنة من **المسند**. وعند الترمذي في جامعه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن، لكن ليس عندهما لفظ ولا تنقضي عبره.

(3) الحديث بهذا اللفظ عند الإمام أحمد في مسند باقي المكثرين.

ما يحصل به هذا العبور من الأسباب، ومن حصل له العبور من غير أسباب كان مقامه أكبر وأعظم. ومنه قوله ﷺ لما انكسفت الشمس فصلى بهم ثم أقبل عليهم فكان مما قال: «فإن رجالاً يزعمون أن كسوف هذه الشمس وكسوف هذا القمر وزوال هذه النجوم عن مطالعها لموت رجال عظماء من أهل الأرض وإنهم قد كذبوا، إنما هي آيات من آيات الله تبارك وتعالى يعتبر بها عباده»[1]. وهو يدل على أن الله تعالى أراد من عباده أن يعبروا من ظواهر الدنيا وحوادثها إلى غيرها ليعرفوا عظمة الله تعالى. فهذه كلها صور للاعتبار لأن فيها أمراً بالعبور من الشيء إلى لوازمه.

2 ـ إن النبي ﷺ كان يعتبر المصالح بالمفاسد والسيئات بالحسنات، فما غلب على الشيء أعطي حكمه

وقد أمر بذلك في قوله: «لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»[2]، وكان النبي ﷺ يستعمل خالد بن الوليد رضي الله عنه على الحرب وكان أحيانا تبدو منه هفوات حتى إن النبي ﷺ قال مرة: «اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد»[3]، يقول ابن تيمية: «ومع هذا فما زال يقدمه في إمارة الحرب لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره»[4]. والأمثلة في هذا كثيرة، وحسبنا في هذا المقام أن نثبت أن النبي ﷺ كان يعتبر المصالح بالمفاسد ويعبر من هذه إلى هذه، ويكون الحكم بناء على ذلك.

3 ـ اعتبار مآلات الأفعال

مثال ذلك قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه. فقيل: وكيف يلعن الرجل والديه؟، قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه»[5]، فسمى الرجل ساباً لوالديه، وليس كذلك في حقيقة الأمر وإنما باعتبار

---

(1) أخرجه أحمد في مسند البصريين من **المسند**، من حديث عقبة بن عامر الجهني.
(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء. (مسلم بشرح النووي، 10/ 58).
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجزية والموادعة، باب إذا قالوا: صبأنا ولم يحسنوا أسلمنا.
(4) ابن تيمية. **السياسة الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص23.
(5) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه.

مآله، لأنه بسبه غيره يؤول إلى سب والديه فكان في حكم الساب لهما.

4 ـ النظر في القرآن الكريم جملة واعتبار بعضه ببعض

وقد ورد الأمر بذلك في حديث: «إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضاً»[1]. ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: 82]، شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا أينا لم يظلم نفسه فقال رسول الله ﷺ: «ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم». فاعتبر الآية بآية أخرى. قال الحافظ ابن حجر: «وفي المتن من الفوائد... أن اللفظ يحمل على خلاف ظاهره لمصلحة دفع التعارض.» والضابط لذلك هو رد القرآن الكريم بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض.

5 ـ اعتبار ظروف الحال والزمان والمكان في السنة النبوية

بين النبي ﷺ للعلماء والمجتهدين من أمته منهج الاجتهاد والإفتاء، ومنه وجوب اعتبار واقع الناس وأحوالهم المختلفة باختلاف الزمان والمكان والأشخاص. فمن أراد أن يفتي الناس فليعتبر ذلك عند الاجتهاد والإفتاء، فبذلك يأتلف كل حكم مع مقامه، وينزل كل دليل في موضعه. ومن لم يعتبر ذلك حصل بسببه التجافي بين الناس وبين أحكام الشريعة. والأمثلة من السنة على ذلك كثيرة منها أن النبي ﷺ كان يسأل كثيراً عن أفضل الأعمال، فيجيب بأجوبة مختلفة ظاهرها التعارض. ويأمر بعمل ويرغب فيه، ثم ينهى عنه في موضع آخر. وما ذلك إلا لأنه يعتبر المقام الذي سئل فيه وأحواله، وظروف السائل وما يصلح له فيجيب بحسب ذلك. وهذا ـ كما يقول الشاطبي ـ: «يشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل».

فهذا كله يدل على أصل منهج الاعتبار في السنة النبوية، لأن هذه الأمثلة

---

(1) أخرجه أحمد في **المسند** من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

كلها يتحقق فيها العبور من المنظور فيه إلى غيره، والالتفات عند النظر في المسألة إلى لوازمها.

الآن وقد عرضنا نظرية الاعتبار في صورتها العامة، وأصلها من الكتاب والسنة النبوية، وبينا دلالتها اللغوية والاصطلاحية، يتبين أن لها شواهد تؤيدها وأدلة تشهد لصحتها من الكتاب والسنة، ولهذا فقد تداول علماء الإسلام اصطلاح الاعتبار، واستعملوه في تصرفاتهم في العلوم المختلفة.

المبحث الخامس
الاعتبار عند علماء الإسلام

سبق أن بعض علماء الإسلام وضعوا حدودا للاعتبار، وقد أوردنا هذه الحدود وتبين أنها يكمل بعضها بعضا، وإن ذلك يدل على أن الاعتبار نظرية علمية شاملة للعلوم المختلفة. ومن الأدلة على ذلك أيضاً أن علماء الإسلام ـ غير من ذكرنا تعاريفهم ـ قد استعملوا مصطلح الاعتبار وتداولوه في مصنفاتهم في فروع العلوم المختلفة، وكل هذه الاستعمالات تدخل في الحد المختار للاعتبار. وهذا ما سأعرضه هنا من خلال بعض النماذج التي وقفت عليها، والتي يظهر فيها استعمال علماء الإسلام للاعتبار، وتتجلى منها المعاني التي ألبسوها إياه، مرتباً ذلك على التواريخ.

ـ عبد الله بن عباس (ت68)

استعمل الاعتبار بمعنى القياس، فقد أخرج الإمام مالك عن أبي غطفان أن مروان أرسله إلى ابن عباس يسأله ماذا جعل في الضرس (أي ما قدر دية الضرس)، فقال: 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]. أي فاعتبر الأسنان بالأصابع وقسها عليها، فهي أيضاً مختلفة

(1) ابن أنس، مالك. **الموطأ**، كتاب العقول. (الحديث: 1359). وأخرجه أيضاً عبد الرزاق في كتاب العقول، باب الأسنان (الحديث 71495) **المصنف**، 9/ 345.

المنافع متساوية الدية. وورد عند البيهقي بلفظ: «لو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء»[1]. وهذا هو الاعتبار بنظير المسألة.

ـ الشافعي (ت204)

أطلق الاعتبار على منهج معرفة ضبط رواة الحديث والأخبار، وذلك بأن ينظر في رواية الراوي وفي رواية غيره واعتبار ذلك كله بعضه ببعض. قال: «ويعتبر على أهل الحديث أن إذا اشتركوا في الحديث عن رجل، يستدل على حفظ أحدهم بموافقة أهل الحفظ، وعلى خلاف حفظه بخلاف حفظ أهل الحفظ له. وإذا اختلفت الرواية استدللنا على المحفوظ منها والغلط بهذا»[2]. يقول أحمد محمد شاكر: «لأنها لتصوير الاعتبار على أهل الحديث واختبار حفظهم وخلاف حفظهم»[3]. وهذا أيضاً من الاعتبار بالنظير لأن المختبر ينظر في رواية الرجل، ثم يعبر منها إلى رواية أمثاله وأقرانه الذين شاركوه في الرواية.

ـ ابن قتيبة (ت276)

أطلق الاعتبار على تفسير الآية من القرآن الكريم بالآيات الواردة في مواضع أخرى، ورد القرآن الكريم بعضه إلى بعض، واعتبار بعضه ببعض. قال: «وقالوا في نصب» المقيمين»[4] بأقاويل. قال بعضهم: أراد بما أنزل إليك وإلى المقيمين، وقال بعضهم: وأنزل من قبلك ومن قبل المقيمين. وكان الكسائي يرده إلى قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، أي ويؤمنون بالمقيمين، واعتبره بقوله في موضع آخر: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 61]، أي بالمؤمنين»[5]. وقال أيضاً: «وكل من تحير في أمر قد اشتبه عليه واستبهم،

---

(1) البيهقي. **السنن الكبرى**، كتاب الديات، باب الأسنان كلها سواء، 8/ 90. والغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، 3/ 517-518.

(2) الشافعي. **الرسالة**، ص383، الفقرتان: 1047-1048.

(3) المرجع السابق، ص383، الهامش رقم 4.

(4) وهي الواردة في قوله تعالى: ﴿لَّكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ﴾ [النساء: 162].

(5) ابن قتيبة. **تأويل مشكل القرآن**، بيروت: المكتبة العلمية، 1981، ص53.

أخرجه من الحيرة فيه أن يسأل ويناظر، ثم يفكر ويعتبر»[1]. أي يضم الآيات بعضها إلى بعض ويعتبر بعضها ببعض لأن القرآن الكريم كالجملة الواحدة يكمل بعضه بعضا، وهذا أيضاً من الاعتبار بالنظير.

ـ أبو بكر الجصاص الحنفي (ت370)

أطلق الاعتبار على رد الآية التي تحتمل أكثر من معنى واحد إلى الأصول العامة والقواعد الكلية للشريعة، والاعتبار بها في تفسيرها. يقول: «وما ليس أصلاً بنفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها»[2].

ـ أبو بكر بن العربي (ت543)

ورد عنده في معنى استحضار مقاصد الشريعة وما جاءت به من حفظ المصالح. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: 188]، قال: «هذه الآية من قواعد المعاملات، وأساس المعاوضات ينبني عليها وهي أربعة: هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح»[3]

وورد عند ابن العربي أيضاً بمعنى رد آيات القرآن الكريم بعضها إلى بعض. ففي كلامه على الخلاف الواقع في عد آيات الفاتحة قال: «والصحيح أن قوله: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7] خاتمة آية، لأنه كلام تام مستوفى. فإن قيل فليس بمقفى على نحو الآيات قبله، قلنا: هذا غير لازم في تعداد الآي، واعتبره بجميع سور القرآن الكريم وآياته، تجده صحيحاً إن شاء الله كما قلنا»[4]

ـ الخطيب البغدادي (ت463)

استعمل الاعتبار بمعنى القياس. ففي استدلاله على لزوم العمل بالقياس

---

(1) المرجع السابق، ص 313.
(2) الجصاص. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1335هـ، 1/ 440.
(3) ابن العربي. **أحكام القرآن**، بيروت: دار المعرفة، 1984، 1/ 96.
(4) المرجع السابق، 1/ 6.

الصحيح، احتج بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، ثم قال: «فنص الله تعالى على وجوب الجزاء من النعم في المقتول من الصيد ولم ينص على ما يعتبر من المماثلة، فكان ما نص عليه أنه من النعم لا اجتهاد فيه، وكان المرجع في الوجه الذي به تعلم مماثلته، فيه لا طريق له غير الاجتهاد والاعتبار»[1]

ـ ابن رشد (ت 595)

تقدم أن ابن رشد وضع حدا للاعتبار يحصره في القياس العقلي والشرعي[2]. غير أنه قد استعمله بمعنى استقراء نصوص الشريعة، ورد بعضها إلى بعض، والنظر في الشريعة جملة. يقول في ذلك: «إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد»[3].

ـ شهاب الدين القرافي (ت 684)

استعمل الاعتبار في معنى استحضار العوائد والأعراف عند النظر في النصوص الشرعية، والاجتهاد في تنزيلها على محالها. قال: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك... والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين»[4] ويقول أيضاً: «نقل عن مذهبنا (أي المالكية) أن من خواصه اعتبار العادات والمصلحة المرسلة»[5] وهذا من اعتبار لوازم المسألة وما يحيط بها.

---

(1) الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980، 1/ 186.

(2) وهو التعريف الثاني وقد تقدم.

(3) ابن رشد. **فصل المقال**، مرجع سابق، ص43.

(4) القرافي. **الفروق**، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1344هـ، 1/ 176-177.

(5) القرافي. **شرح تنقيح الفصول**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1973، ص76.

ـ ابن قيم الجوزية (ت 751)

استعمله في معنى القياس ورد المسألة إلى أمثالها، قال: «قد ضرب الله سبحانه الأمثال وصرفها قدراً وشرعاً، ويقظة ومناما، ودل عباده على الاعتبار بذلك، وعبورهم من الشيء إلى نظيره»[1] وقال أيضاً: «وأما أحكامه الأمرية الشرعية فكلها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله»[2]. واستعمله أيضاً بمعنى استحضار القرائن في قوله: «الشافعي يعتبر قرائن الأحوال»[3]. وورد عنده أيضاً في معنى استحضار مقاصد الشريعة وحكمها في قوله: «فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح...»[4].

ـ أبو إسحاق الشاطبي (ت790)

وهو أكثرهم استعمالاً لمصطلح الاعتبار، وأكثرهم توسيعاً لدائرته ومجاله، وقد أطلقه على المعاني الآتية:

- رد العام إلى الخاص، والمطلق إلى المقيد، والمنسوخ إلى الناسخ، والنظر في الدليل مع معارضه، والنظر في أدلة الشريعة مجتمعة كالجملة الواحدة. ففي كلامه على إفادة الأدلة القطع قال: «فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو... والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق وعدم الناسخ... والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر»[5].
- واستعمله بمعنى الاستقراء لفروع الشريعة وجزئياتها في قوله: «فلا خاص في الظاهر إلا وهو عام في الحقيقة، والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك»[6].
- وورد عنده أيضاً بمعنى رد القرآن الكريم بعضه إلى بعض، وهو المراد في

---

(1) إبن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 1/ 190.
(2) المرجع السابق، 1/ 195. وانظر أيضاً: 1/ 203.
(3) المرجع السابق، 4/ 310. وانظر: 3/ 9.
(4) المرجع السابق، 1/ 337. وانظر: 1/ 248، 3/ 62.
(5) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 14.
(6) المرجع السابق، 1/ 44-45.

قوله: «ومن أراد الاعتبار في سائر سور القرآن الكريم، فالباب مفتوح»[1] ومن ذلك أيضاً أنه لما ذكر العلوم المضافة إلى القرآن الكريم، جعل أحد أقسامها قسما مأخوذا من عادة الله تعالى في إنـزاله وخطاب الخلق به، مثل عدم المؤاخذة قبل الإنذار وغيرها مما يتقرر من خلال آيات كثيرة يضم بعضها إلى بعض، ثم سمّى ذلك اعتباراً في قوله: «والحاصل أن القرآن الكريم احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية على كثير، يشهد بها شاهد الاعتبار ويصححها نصوص الآيات والأخبار»[2].

- واستعمل الشاطبي الاعتبار أيضاً بمعنى استحضار ظروف الزمان والمكان، والالتفات إلى مقتضى الحال. ففي كلامه على المباح ذكر أن الأصل فيه أنه ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، ثم بين أنه قد يخرج عن هذا الأصل إلى طلب الفعل أو طلب الترك، إذا اقتضت ذلك ظروف الزمان والمكان، وهذا معنى قوله: «لأن ذلك الذي تقدم هو من حيث النظر إليه في نفسه من غير اعتبار أمر خارج، وهذا النظر من حيث اعتباره بالأمور الخارجة عنه»[3] وسماه في موضع آخر: «اعتبار التوابع والإضافات»[4]، وفي موضع آخر: «اعتبار الواقع»[5].

- وأطلق الاعتبار في استحضار الأعراف والعوائد الجارية فقال: «فقد تكون تلك العوائد ثابتة... فلا شك في اعتبارها»[6]. وقال أيضاً: «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار»[7].

- واستعمل الشاطبي الاعتبار في استحضار المصالح التي جاءت الشريعة

---

(1) المرجع السابق، 3/ 353.
(2) المرجع السابق، 3/ 225.
(3) المرجع السابق، 1/ 93.
(4) المرجع السابق، 3/ 47.
(5) المرجع السابق، 3/ 46.
(6) المرجع السابق، 2/ 198.
(7) المرجع السابق، 2/ 200.

لحفظها، قال: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح»[1].

- وفي استحضار آثار الأعمال والالتفات إلى عواقبها يقول: «دل الاستقراء على أن مآلات الأفعال معتبرة في الشريعة»[2]. وقال أيضاً: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً»[3].
- وأطلقه على منهج استحضار الكليات عند النظر في الجزئيات، والالتفات إلى الجزئيات عند النظر في الكليات، قال: «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات»[4]. «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس»[5]. وقال أيضاً: «ويعتبر الجزئي في تخصيصه للعام الكلي، أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك... وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الأخر، فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف»[6].

وفي ضرورة استحضار ظروف التنزيل في تفسير آيات القرآن الكريم، وأسباب الورود في الحديث ومراعاة ترتيب الآي في النزول يقول: «المدني من السور ينبغي أن ينزل في الفهم على المكي»[7]. ثم أورد أمثلة ثم قال: «إلى أشياء من هذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة»[8].

- وأطلق الشاطبي الاعتبار أيضاً في معنى استحضار نقيض المسألة ومعارضها. فقد ذكر رد بعض الصحابة لأحاديث، لما نظروا فيها فوجدوها تعارض أصولاً قطعية في الشريعة، فسمّى الالتفات إلى هذا المعارض

---

(1) المرجع السابق، 4/ 56. وانظر أيضاً: ص1/ 139.
(2) المرجع السابق، 1/ 267.
(3) المرجع السابق، 4/ 110.
(4) المرجع السابق، 3/ 3.
(5) المرجع السابق، 3/ 6.
(6) المرجع السابق، ص3/ 7؛ وانظر: صوالحي، يونس، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي، مجلة **إسلامية المعرفة**، ص 78-79، س1، ع4، 1996.
(7) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 244.
(8) المرجع السابق، 3/ 246.

اعتباراً فقال: «وفي الشريعة من هذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير. ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار... ومن ذلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث: «من مات وعليه صوم صام عنه وليه»[1]، وقوله ﷺ: «أرأيت لوكان على أبيك دين» (الحديث)[2]، لمنافاته للأصل القرآني الكلي، نحو قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 38 ـ 39]، واعتبرته عائشة رضي الله عنها في حديث ابن عمر رضي الله عنهما»[3].

وسمّى مراعاة الخلاف والاعتداد برأي المخالف اعتباراً في قوله: «فإن قيل فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف... فأنت تراهم يعتبرون الخلاف»[4].

وهذه المعاني كلها التي أدخلها الشاطبي في معنى الاعتبار لا تخرج عن استحضار نظير المسألة أو لوازمها وما يحفها، أو الالتفات إلى آثارها، أو العبور إلى نقيضها ومعارضها.

ـ بدر الدين الزركشي (ت794)

استعمل الاعتبار بمعنى مراعاة القرائن وظروف الزمان والمكان، وبمعنى الالتفات في تفسير الآية إلى غيرها من الآيات. فقد نقل عن بعض أهل العلم أن علوم ألفاظ القرآن الكريم أربعة: أحدها الإعراب، وثانيها النظم، وثالثها التصريف، ورابعها الاعتبار. قال: «وهو معيار الأنحاء الثلاثة، وبه يكون الاستنباط والاستدلال، وهو كثير منه ما يعرف بفحوى الكلام... ومن الاعتبار ما يظهر بآي أخر... ومنه ما يظهر بالخبر»[5]. فالأقسام الثلاثة الأولى كلها

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم. مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت.

(2) النسائي. **سنن النسائي**، كتاب مناسك الحج، باب تشبيه الحج بقضاء الدين.

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

(4) المرجع السابق، 4/ 83-84.

(5) الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1980، 1/ 19-21.

ترجع إلى اللغة والتصريف والبيان، وما سواها هو الاعتبار، فدل ذلك على أن الاعتبار يدخل فيه، عند الزركشي، جميع الشروط غير اللغوية التي يتوقف عليها فهم الخطاب، ولهذا قال عنه إنه «معيار الأنحاء الثلاثة»، فلا يكفي الوقوف عند تحكيم قواعد اللغة إلا أن يعبر الناظر من ذلك إلى ظروف الكلام ونظائره وغيرها. وفي موضع آخر يقول الزركشي: «فوجب اعتبار هذه القرينة»[1]. وهو داخل في المعنى الذي قبله.

ـ عبد الرحمن بن خلدون (ت808)

أطلق الاعتبار ـ في منهج النقد التاريخي وتحقيق الأخبار ـ على النظر في الخبر مع استحضار قواعد الاجتماع الإنساني وسنن الحياة البشرية والعوائد الجارية في العمران. قال: «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه... فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران... وكان لنا ذلك معياراً»[2].

ـ الطاهر بن عاشور

استعمل الاعتبار في الدلالة على النظر في الشريعة جملة، وضم أطرافها بعضها إلى بعض، وعلى استحضار مقاصد الشريعة. قال: «ولقد هدانا الله إلى هذا (يعني واجب الاجتهاد) بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشريعة... وقد ذم أمما في وقوفهم عند الظواهر...»[3]، وقال أيضاً: «إن مقاصد الشريعة، على الجملة، واجبة الاعتبار»[4].

ـ استعمالات «الاعتبار» عند بعض المعاصرين

ورد بمعنى استحضار ظروف التنزيل في القرآن الكريم وأسباب ورود

---

(1) المرجع السابق، 2/ 216.
(2) ابن خلدون. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، د.ت.، ص37-38.
(3) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص140.
(4) المرجع السابق، ص24.

الحديث وما يحتف به من الملابسات، واستحضار كليات الشريعة وقواعدها العامة القطعية، ومراعاة العرف والعوائد الجارية، ومراعاة الظروف والمقامات وسنن الحياة وطبائع الاجتماع. يقول عبد الرحمن الميداني: «على متدبر كتاب الله أن يضع في اعتباره لدى تدبر نص منه ملاحظة الأمور التالية: الأول تصور العصر الإسلامي الأول... الثاني تصور الحالة النفسية والفكرية... حين نزول الآيات، الثالث تصور الظرفين الزماني والمكاني اللذين أنزلت فيهما الآيات»[1]. وفي مجال السنة يقول محمد أبو الليث الخيرآبادي[2] عما يكتنف الحديث من الملابسات زمن وروده: «إن أخذ تلك الأبعاد بعين الاعتبار عنصر أساسي للوصول إلى مراد السنة وإدراك روحها»[3].

وفي العرف والعوائد يقول عمر الجيدي: «استدل الفقهاء على اعتبار العرف بقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199]...، إن العرف المستدل على اعتباره هو هذه العادة المستقرة»[4].

وفي استحضار الكليات الشرعية يقول يوسف القرضاوي، في الأدلة على وجوب الزكاة في عروض التجارة: «وأما من جهة النظر والاعتبار المستند إلى قواعد الإسلام وروحه العامة، فإن عروض التجارة المتداولة للاستغلال نقود معنى، لا فرق بينها وبين الدراهم والدنانير التي هي أثمانها إلا في كون النصاب يتقلب... فلو لم تجب الزكاة في التجارة لأمكن لجميع الأغنياء أو أكثرهم أن يتجروا بنقودهم ويتحروا ألا يحول الحول على نصاب من النقدين أبدا... ورأس الاعتبار في المسألة ـ كما قال العلامة السيد رشيد رضا ـ أن الله تعالى فرض في أموال الأغنياء صدقة لمواساة الفقراء ومن في معناهم، وإقامة المصالح العامة للدين الإسلامي وأمته...»[5].

---

(1) الميداني. **قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل**، ص53.

(2) أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(3) المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة، مجلة **إسلامية المعرفة**، ص32. عدد13، السنة4، 1419/ 1998.

(4) الجيدي. **العرف والعمل في المذهب المالكي**، المغرب: إحياء التراث الإسلامي، ص 53.

(5) القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1/ 321.

وفي مجال اللغة واللسانيات يقول تمام حسان: «فلا ينبغي أن نقف في فهم معنى هذه العبارة على مجرد تحليل «المقال» فنكتفي بظاهر النص، وإنما ينبغي أن نتعدى ذلك إلى اعتبار «**المقام**» الذي يكشف لنا عن ضوء جديد، يضيء لنا طريق تحليل المعنى»[1].

وفي استحضار الأحوال العامة والظروف المحيطة بالخبر في مجال التحقيق التاريخي، يقول عماد الدين خليل: «ولقد أخطأ كثير من المؤرخين في فهم وحدة هذا التاريخ[2]... نظروا إلى هذا التأريخ نظرة تتسم بالتجزيئية... دون أن يأخذوا بنظر الاعتبار حركة المجتمع الإسلامي ووحدته وصيرورته...»[3]، وعن تخلف هذا المنهج عند المستشرقين يقول محمد بن صامل العلياني: «وقياس الأخبار واعتبارهم بأحوال العمران البشري وطبائعه، فلا أثر له عند القوم»[4].

فهذه هي المواطن والمعاني التي استعمل فيها مصطلح الاعتبار عند علماء الإسلام، وهي كلها داخلة في المعنى الاصطلاحي المتقدم، وكلها تتفق في صورة المجاوزة والعبور من المنظور فيه إلى نظائره، أو لوازمه، أو أثاره، أو نقائضه، مع أنها تختلف في مجالات تطبيقها لأنها تسري في العلوم المختلفة، وهذا ما يؤيد جعل هذا المنهج نظرية عامة. ولقائل أن يقول: إن هذا الذي ورد من استعمال علماء الإسلام للفظ «الاعتبار» إنما هو بحسب معناه اللغوي، ولم يقصدوا به معنى اصطلاحيا. والتعليق على هذا من أوجه خمسة، هي:

أولاً: إن كثرة هذه الاستعمالات، وتواردها على معنى واحد عبر العصور، يدفع حتما إلى استقراره على هذا المعنى، ونقله من الاستعمال اللغوي إلى الاستعمال الاصطلاحي.

ثانياً: إن نقل كلمة من معناها اللغوي إلى معنى اصطلاحي لا يجعلها

---

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية، معناها ومبناها**، ص360. وانظر: ص345، 352، 370، 372.

(2) الإشارة هنا إلى التاريخ الإسلامي.

(3) خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص63.

(4) السلمي، محمد العلياني. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي**، الرياض: دار طيبة، 1986، ط1، ص502.

تفقد معناها الأصلي، وإنما تستعمل في معنيين: أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحي، مع وجوب تحقق الصلة بين المعنيين[1].

ثالثاً: إن بعض من أوردنا كلامهم من الأئمة، لا يمكن أن يحمل ذلك إلا على استعمالهم «للاعتبار» بمعنى اصطلاحي، مثل ابن العربي في قوله: «اعتبار المقاصد والمصالح»، والقرافي في قوله: «اعتبار العادات»، وابن القيم في قوله: «اعتبار الحكم والمصالح»، والشاطبي في قوله: «والاعتبار في أبواب الفقه يبين ذلك»، وقوله: «يشهد بها شاهد الاعتبار»، وقوله: «اعتبار المصالح»، والزركشي في عد «الاعتبار» قسما من معرفة ألفاظ القرآن الكريم.

رابعاً: إن ما تقدم، قبل هذا الموضع، من حدود وضعها بعض الأئمة للاعتبار وإيراد بعضهم له في كتب المصطلحات، مثل «التعريفات» للجرجاني، و«الكليات» لأبي البقاء الكفوي، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي يؤيد أنه كان اصطلاحاً، إلا أن حدوده كانت تختلف بين العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وهذا قانون المصطلحات قبل أن تستقر على معنى واحد.

خامساً: وعلى فرض أن هذه الاستعمالات إنما هي على أصل اللغة، وأن هؤلاء العلماء لم يقصدوا المعنى الاصطلاحي، فهذا لا يمنع من جعله مصطلحاً بهذا المعنى الذي تم اختياره، لأن تصرفات العلماء قد تواطأت عليه ـ حتى ولو كان هذا التواطؤ غير مقصود ـ ولأن هذه الاستعمالات ترجع كلها إلى أصل واحد.

يظهر من كل ما سبق أن هذا المنهج يصلح أن يكون نظرية بهذا المعنى العام، لأنه يجمع ما تفرق، ويؤلف بين ما اختلف، ويظهر أيضاً أن مصطلح «الاعتبار» أحسن من غيره للتعبير عن هذه النظرية، لكثرة تداوله على ألسنة العلماء بهذا المعنى المقصود. وكما قال الغزالي: «فلا تلتفت إلى الألفاظ، واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس... ولك الخيرة في تسميته بعد الوقوف على جنسه وحقيقته»[2]. ولا يضر اختلاف الأسامي بعد الاتفاق على المعاني.

---

(1) قنيبي، حامد صادق، التطور الدلالي في لغة الفقهاء، مجلة **اللسان العربي**، ص26، ع24.

(2) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ص273. وانظر: حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، القاهرة: الدار الجامعية، د.ت. ص145.

المبحث السادس
المصطلحات المقاربة للاعتبار

يتداخل «الاعتبار» بالمعنى الاصطلاحي السابق، مع مصطلحات أخرى، وتجد هذا المعنى عند بعض علماء الإسلام بلفظ آخر غير لفظ «الاعتبار»، ولهذا لا بد من بيان هذه المصطلحات المقاربة للاعتبار والمتداخلة معه، مع بيان أوجه التداخل وأوجه الاختلاف، وبيان الألفاظ الأخرى التي حملت معنى الاعتبار.

ـ الاعتبار والنظر

حقيقة النظر هي الفكر في حال المنظور فيه لمعرفة حكمه،[1] وقيل هو تفكر الناظر في حال المنظور فيه، طلباً للعلم بما هو ناظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن،[2] وقيل هو الفكر الذي يطلب به العلم أو الظن[3]. وعليه يكون النظر أعم من الاعتبار فكل اعتبار نظر، لأن المعتبر ينظر في حال المنظور فيه أولا، وهذا القسم من النظر لا يحصل به الاعتبار، وإنما يحصل بنظر آخر عن طريق العبور من هذا المنظور فيه أولا، إلى غيره من النظائر واللوازم والمعارضات. وليس كل نظر اعتبارا، لأن الناظر قد يقتصر على الشق الأول من النظر، ولا يعبر بفكره إلى نظائر المنظور فيه ولوازمه، ومع ذلك يسمى نظرا، كمن ينظر في حديث بعينه من جهة ما يدل عليه من المعاني من غير أن يعبر إلى الأحاديث الأخرى الواردة في معناه من المتابعات والشواهد.

ـ الاعتبار والاجتهاد

الاجتهاد هو بدل المجتهد وسعه في طلب الحكم. ولهذا ينص الأئمة على أن المجتهد يجب أن يعرف كتاب الله تعالى وتفصيلاته، ومراتبه، وانقسامه

---

(1) الخوارزمي. **مفيد العلوم**، بيروت: المكتبة العصرية، 1980، ص17.
(2) الباجي. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص11.
(3) الغزالي. **أساس القياس**، مرجع سابق، ص104.

إلى محكم ومتشابه، ومجمل ومفصل، وعام وخاص ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، ويعرف أسباب النزول إلى غير ذلك من أنواع علوم القرآن ويعرف السنة كذلك، ويعرف الإجماع والخلاف والقياس، ومقاصد الأحكام وغيرها، ويعرف أصول اللغة وقواعدها. ولهذا فإن الاعتبار طريق الاجتهاد، فلا اجتهاد بدون اعتبار. ففي تنصيص الأئمة على شروط المجتهد لا يفرقون بين الأدلة الظاهرة مثل معرفة اللغة، وبين الأدلة الباطنية مثل الدليل المقيد أو المخصص، ومثل المقاصد، والاعتبار إنما يشمل الأدلة الباطنية، وأما الوقوف عند الدليل الظاهر فلا يتم به الاعتبار، فلا يكون المجتهد مجتهدا إلا بالاعتبار. فالوقوف عند ظاهر النص مثلا من جهة أصول اللغة وقواعدها من غير اعتبار بالمقاصد الشرعية، ولا بالقواعد الكلية لا يسمى اجتهادا، فالاجتهاد متوقف على الاعتبار، لأن الاعتبار يشمل الأدلة الباطنية، والاجتهاد يشمل الباطنية والظاهرة، والمعتبر يعبر من الأدلة الظاهرة إلى الأدلة الباطنية فيتحقق به الاجتهاد.

ـ الاعتبار والتأويل

حقيقة التأويل صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح، يحتمله لدليل يصير به أغلب على الظن من الاحتمال الظاهر[1]. فالتأويل لا يصح إلا بدليل، والالتفات إلى هذا الدليل واستحضاره هو عين الاعتبار، لأن الناظر يعبر إلى الدليل المانع من حمل اللفظ على المعنى الظاهر، وهذا الدليل قد يكون واحدا أو أكثر، وقد يكون قرينة، وقد يكون أصلا من أصول الشريعة وكلياتها. فبالاعتبار تظهر الحاجة إلى التأويل. والاعتبار هو الطريق إلى التأويل الصحيح. فقول رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[2]، يدل ظاهره على نفي الإيمان بالمرة على من انتفت عنه هذه الصفة، وهذا ما

(1) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/ 515-516؛ الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، 1/ 378.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه. مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير.

يخرج به من حصر نظره في الحديث بعينه، ولم يعبر بفكره إلى غيره. غير أن العبور إلى غيره من الأحاديث الواردة في مسألة الإيمان يحمل على ضرورة التأويل، وصرف الحديث عن المعنى الظاهر. ولهذا أول العلماء ذلك بأن الإيمان المنفي هنا هو كمال الإيمان لا أصل الإيمان، وما ذلك إلا لاعتبارهم بنصوص أخرى أثبتت الإيمان لأهل المعصية، مثل النصوص الواردة في أن من مات على لا إله إلا الله دخل الجنة. فالاعتبار إذا هو الضابط الذي يكون به التأويل.

ـ الاعتبار والاستدلال

يطلق الاستدلال، ويراد به إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو غيرهما[1]. ويطلق أيضاً ويراد به إيراد الدليل الذي ليس نصا، ولا إجماعاً، ولا قياسا[2]. أما على التعريف الأول فالاستدلال إنما هو طلب الدليل المرشد إلى حكم المسألة، فمن أورد دليلا واحدا من آية أو حديث على مسألة سمي هذا استدلالا، والاعتبار فوق ذلك، فهو أكبر من مجرد الوقوف عند دليل واحد، وعند نص واحد مجردا عن غيره، معزولا عن التوابع والإضافات والمآلات، فالدليل ولو كان صريحاً في المسألة فيصح به الاستدلال، إلا أن الاعتبار يوجب العبور منه إلى مكملاته ونظائره، ولوازمه ومعارضاته. فليس كل استدلال اعتباراً حتى يعبر المستدل من الدليل الصريح الظاهر إلى غيره. وهناك فرق آخر بينهما وهو أن الاستدلال ـ وفق هذا التعريف الأول ـ يصدق خاصة على الأدلة الظاهرة التي هي صريحة في المسألة، فينصرف إليها الفكر بمجرد تفكيره في المسألة، أما الاعتبار فينصرف إلى الأدلة الخفية المتصلة بالدليل الظاهر والمتعلقة به، ولهذا قال السيوطي: «إن الاستدلال يصح في الظواهر»[3]. ومما يشهد لذلك أن المجتهدين قد يتفقون في الاستدلال، فيذهبون إلى أن النص الذي يدل على هذه المسألة هو كذا وكذا، لكنهم ـ بعد هذا الاتفاق على دليل المسألة ـ يختلفون في العمل به، وسبب ذلك أن بعضهم

---

(1) الكفوي. **الكليات**، مرجع سابق، ص114.

(2) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي**، الرباط، كلية الآداب، 1994، ص129.

(3) السيوطي. **الرد على من أخلد إلى الأرض**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص171.

اقتصر على النظر الأول فربط المسألة بظاهر النص، وغيره اعتبر مع النص أدلة أخرى ومقتضيات وقرائن، فالأول وقف عند الاستدلال الظاهر، والثاني أعمل الاعتبار. ومن أمثلة ذلك ما أورده القرطبي في تفسيره[1] من أن الأحاديث الواردة في الضيافة اختلف في كونها تخاطب أهل الحضر أم لا، فذهب الشافعي إلى أن المخاطب بها أهل الحضر وأهل البادية، وقال مالك ليس على أهل الحضر ضيافة، قال سحنون: «إنما الضيافة على أهل القرى، وأما الحضر فالفندق ينزل فيه المسافر.» فالشافعي تمسك بظاهر الأمر فوقف عند حد الاستدلال الظاهر، فأوجب الضيافة على أهل الحواضر وأهل البوادي، وأما مالك فتجاوز حد الاستدلال الظاهر إلى الاعتبار بلوازم الدليل، ومقتضيات هذه النصوص الواردة في الضيافة، فأسقطها عن أهل الحضر لأنه اعتبر المقصود الشرعي وهو سد حاجة المسافر، فأسقط وجوب الضيافة حيث يمكن سد هذه الحاجة بغيرها، لأن الحواضر لا تخلو من الخانات والفنادق بخلاف البوادي.

وأما على التعريف الثاني للاستدلال، فيدخل فيه الاستصحاب، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستصلاح، والاستقراء، والقياس الذي ليس من قبيل قياس التمثيل[2]. وبهذا يتداخل الاستدلال مع الاعتبار، لأن بعض ما يدخل في الاستدلال هو أيضاً جزء من الاعتبار ونوع منه، مثل الاستصلاح فهو اعتبار بالمصالح التي جاءت بها الشريعة، ومثل الاستقراء فهو عبور من المسألة إلى نظائرها واعتبار بعضها ببعض. وعلى هذا فإن الاعتبار من طرق الاستدلال، ولهذا لما ذكر الزركشي أن علوم ألفاظ القرآن الكريم أربعة قال: «والاعتبار وهو معيار الأنحاء الثلاثة، وبه يكون الاستنباط والاستدلال»[3]. وقد يطلق الاعتبار في موضع الدليل كما هو عند القاضي عياض، لما ذكر ترجيح مذهب مالك على غيره، ذكر الأسباب والأدلة على ذلك فسماها اعتبارات[4]. ووجه ذلك أن المستدل بالشيء كأنه يعبر إليه بفكره.

---

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 9/ 64. والريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص72.

(2) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي**، مرجع سابق، ص130-131.

(3) الجويني. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 19.

(4) اليحصبي، القاضي عياض. **ترتيب المدارك**، المغرب: وزارة الأوقاف، د.ت.، 1/ 92.

ـ الاعتبار والاستنباط

الاستنباط هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[1]. والاستنباط قد يكون بغير اعتبار كأن ينظر الناظر في النص الواحد مجردا عن غيره، فيستخرج منه معنى خفي على غيره. وقد يكون الاستنباط بإعمال الاعتبار، كأن يستخرج الناظر من النص معنى خفيا غير ظاهر، لكن ليس بمجرد النظر في النص وحده، وإنما مع العبور إلى غيره، مثل استخراج الناظر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء: 16]، فالأمر هنا هو الأمر بالطاعة وامتثال الشريعة، وهذا ليس من النص بعينه وإنما باعتبار نظائره، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: 28]، وقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157]، ولهذا ذكر الزركشي في كلامه المتقدم أن الاعتبار به يكون الاستنباط والاستدلال.

وقد أشار الغزالي إلى التداخل والتباين بين الاعتبار وبين التفكر والتدبر والنظر والاجتهاد والاستنباط والقياس، فقال: «اعلم أنه قد يطلق لفظ التفكر والتدبر والنظر والاعتبار والاجتهاد والاستنباط والقياس، وربما تشتبه هذه الألفاظ فيظن أنها مترادفة وليس كذلك، وقد يظن أنها متباينة لا تداخل فيها، وليس أيضاً كذلك. وأعم هذه الألفاظ التفكر ومعناه انتقال النفس من معلوم إلى معلوم، فلا معنى لأفكار النفس وحديثها إلا انتقالاتها من علم إلى علم، فإن كانت هذه الانتقالات ـ المسماة تفكراً ـ لأجل الوقوف على عاقبة أمر سمي تدبراً لأنه يلحظ دبر الأمر وعاقبته، وإن كان للتوصل به إلى علم أو غلبة ظن سمي نظرا، فالنظر هو الفكر الذي يطلب به العلم أو الظن. فإن عبر من المنظور فيه إلى غيره بالتنبه لمعنى يناسب المنظور فيه، سمي اعتباراً لأنه عبر منه إلى غيره. فإن كان يفتقر إلى جهد، وتحمل كد ومشقة في نظره سمي اجتهادا. فإن أفضى نظره الذي هو لطلب العلم والظن، إلى الوقوف على المطلوب سمي استنباطا، لأنه أظهر ما لم يكن ظاهرا. . .فهذه أسام تترادف

(1) الجرجاني. **التعريفات**، مرجع سابق، ص22.

على الفكر باختلاف اعتباراتها وباختلاف إضافتها»[1].

ـ الاعتبار والمعارضة

والمعارضة مقابلة السائل المستدل بمثل دليله أو أقوى منه[2]، وقيل إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم[3]. والظاهر أن هذين الحدين يقصران المعارضة على مجال المناظرة والممانعة بين خصمين، ولهذا قال الباجي في شرح الحد: «ومعنى ذلك أن يستدل المستدل بدليل فيسلم السائل صحته ويعارضه بدليل مثله أو أقوى منه»[4]. غير أن صورة المعارضة ـ التي هي مقابلة الدليل بمثله ـ قد تحصل من غير وجود خصمين مختلفين، كأن يقابل الناظر بنفسه بين دليلين، وذلك بأن ينظر في الدليل أولاً، ثم يعبر بفكره إلى غيره فيجد له معارضاً فيضمه إليه، ويكون الحكم باعتبار ذلك كله. ولهذا وجب وضع حد جامع لذلك كله فنقول: «إن المعارضة هي مقابلة الشيء بغيره على جهة الممانعة والمعارضة.» وعلى هذا تكون المعارضة جزءا من الاعتبار، فهو أعم منها، لأن الناظر ينظر في المسألة ثم يعبر منها إلى معارضها، أما العبور إلى اللوازم والنظائر فهو ما يزيد به الاعتبار على المعارضة، وإن كان المعارض للشيء يمكن أن يدخل في لوازمه.

ـ الاعتبار والاستحضار

الاستحضار هو طلب الحضور، فهو قريب في صورته من الاعتبار، لأن العبور من الشيء إلى غيره فيه طلب حضور هذا الغير، لأنه غائب عن الناظر وبعيد عنه، ومفترق في مكانه وجنسه عن المنظور فيه، فوجب على الناظر طلبه والبحث عنه ليستحضره مع المنظور فيه. وبسبب هذا التقارب فإن الاستحضار قد يستعمل في موضع الاعتبار.

---

(1) الغزالي. **أساس القياس**، مرجع سابق، ص 104-106.

(2) الباجي، أبو الوليد. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ت: عبد المجيد التركي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص14؛ **الحدود في الأصول**، ت: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، ط1، 1973، ص79.

(3) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، 2/ 390، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971.

(4) الباجي. **الحدود في الأصول**، مرجع سابق، ص79.

فمسألة رد المتشابه إلى المحكم، مثلا، وهي تدخل في الاعتبار بنظير المسألة، قد استعمل في التعبير عن حقيقتها لفظ الاستحضار. ففي كلام الدكتور أحمد الريسوني على آيات الصفات أشار إلى ما فيها من الاشتباه ثم قال: «يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجويز بما لا يتعارض مع كلام الله وتنزيهه مع استحضار قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110]»[1].

وفي مجال القياس وهو من الاعتبار بالنظير يقول الزمخشري: «ولاستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق»[2].

وفي الاعتبار بالمقاصد والحكم الشرعية عند النظر في النصوص يقول الدكتور أحمد الريسوني: «إن تفسير النصوص الشرعية يتجاذبه عادة اتجاهان: اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها... واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب... فيعمد أصحاب هذا الاتجاه عند النظر في أي نص شرعي إلى استحضار المقاصد والحكم، وأخذها بعين الاعتبار في تحديد معناها المقصود»[3]. فجمع في تسمية ذلك بين الاستحضار والاعتبار. وقال أيضاً: «إن تفسير الفقهاء للنصوص واستنباطهم منها، تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها»[4]. وفي مسألة اعتبار الكليات بالجزئيات واعتبار الجزئيات بالكليات، يقول الدكتور أحمد الريسوني: «فلا بد للمجتهد وهو ينظر في هذه الجزئيات من استحضار كليات الشريعة ومقاصدها العامة وقواعدها الجامعة»[5]. وفي اعتبار مآلات الأحكام والأفعال يقول عن المجتهد: «مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو

---

(1) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، ط1، مكناس: مطبعة مصعب، 1994، ص239.

(2) الزمخشري. **الكشاف**، 1/ 195، تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26].

(3) الريسوني، أحمد. **مدخل إلى مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص8-9.

(4) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 64 و258.

(5) المرجع السابق، ص342.

مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره»[1].

وفي مجال اللغة، في اعتبار السياق والقرائن والزمان والمكان يقول طاهر سليمان حمودة: «وعلى قدر ما يمكننا استحضاره من عناصر يكون فهمنا للمعنى من حيث الدقة والوضوح»[2].

فيظهر من هذا أن الاستحضار قد حمل معنى الاعتبار، وإنما ذلك لمقاربته في المعنى، لأن المعتبر يطلب حضور ما عبر إليه.

ـ الاعتبار والاستصحاب

والمقصود هنا المعنى اللغوي للاستصحاب دون المعنى الأصولي، لأن المعنى اللغوي هو الذي يقارب الاعتبار.

والاستصحاب هو طلب المصاحبة، والمعتبر يطلب مصاحبة نظائر المنظور فيه ولوازمه ونقائضه للمنظور فيه، ولا يستجيز الفصل بينه وبينها. ولهذا أيضاً قد يحمل الاستصحاب معنى الاعتبار كما في قول الدكتور أحمد الريسوني في مسألة اعتبار المقاصد والمصالح عند النظر في النص: «إن تفسير الفقهاء للنصوص تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح...»[3]، وكما في قول طاهر سليمان حمودة في مسألة اعتبار السياق وظروف الحال: «إن استصحاب سياق الحال ضروري لدراسة النصوص اللغوية المكتوبة»[4].

ـ الاعتبار والمراعاة

قد يستعمل لفظ «المراعاة» في موضع الاعتبار أيضاً. ففي اعتبار المعارض والمخالف يقول الشاطبي: «نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف... فأنت تراهم

---

(1) المرجع السابق، ص353.
(2) حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص218.
(3) الريسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص258.
(4) حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص 218.

يعتبرون الخلاف»[1]. فأطلق عليه مراعاة الخلاف واعتبار الخلاف.

ـ الاعتبار والالتفات

قد يستعمل الالتفات في موضع الاعتبار، لأن الاعتبار يكون بالعبور من المنظور فيه إلى غيره. وهذا الذي يعبر إليه في موضع غير موضع المنظور فيه، فهو ليس حاضراً أمام الناظر، وإنما هو في جهة أخرى، ولن يعرفه إلا إذا التفت إليه واستدار بوجهه نحوه، فيكون المعتبر كالملتفت جهة اليمين أوجهة الشمال للبحث عن النظائر واللوازم.

ففي اعتبار قواعد الشريعة وكلياتها ومقاصدها عند النظر في النصوص الجزئية يقول القاضي عياض: ـ وهو يذكر الأدلة على رجحان مذهب مالك على غيره ـ «الاعتبار الثالث[2]... وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها»[3]. ويقول ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل.» ويعلق الدكتور أحمد الريسوني عليه بقوله: «فهذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع وهو المصلحة والعدل»[4].

ـ الاعتبار والمقارنة

المقارنة عملية ذهنية تقوم على ربط موضوع بآخر لاستخلاص أوجه الشبه والاختلاف، وقيل هي الانتباه لموضوعين في وقت واحد[5]. ولهذا قد يحمل لفظ «المقارنة» معنى الاعتبار لأنهما يشتركان في الجمع في النظر بين موضوعين أو أكثر.

ـ الاعتبار والقرينة:

تدخل القرينة في مسمى الاعتبار، لأن هناك نوعاً من القرائن تكون

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 83-84.

(2) الاعتبار هنا ضمن معنى الدليل، وقد سبق بيان ذلك في الكلام على الاعتبار والاستدلال.

(3) القاضي عياض. **ترتيب المدارك**، مرجع سابق، 1/ 92، و**نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص 67.

(4) الريسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص70-71.

(5) الحفني، عبد المنعم. **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، 2/ 405.

منفصلة عن النص، ولا يتم استحضارها إلا بعبور النظر من النص إلى خارجه، ولهذا يقولون: «اعتبار القرائن». أما القرائن المتصلة ـ بسبب اتصالها بالنص ـ فإن استحضارها أسهل وأيسر، لأنها تبدو للناظر في النص، بخلاف المنفصلة. ويفترق الاعتبار عن القرائن، في أن القرائن لا تكون إلا في مجال معرفة دلالة النص، أما الاعتبار فيكون فيه، وفي تحقيق النص وفحص صحته.

فهذه هي الألفاظ التي تتداخل مع الاعتبار وتقاربه في معناه، ومنها ما يمكن أن يحمل معناه ويستعمل في موضعه.

وقد يضمن لفظ الاعتبار بالمقابل أيضاً معنى هذه الألفاظ. فقد يضمن معنى النظر، ومعنى الالتفات، مثل قولهم في تقسيمات الحديث إنه ينقسم باعتبار عدد الرواة إلى متواتر ومشهور وعزيز وآحاد، وباعتبار الصحة إلى صحيح وضعيف وحسن، وباعتبار الاتصال إلى متصل ومنقطع ومرسل... أي بحسب النظر إلى كل جهة والالتفات إليها. وقد يضمن أيضاً معنى الدليل كما مثلنا له، من كلام القاضي عياض فيما سبق، من الكلام على الاعتبار والاستدلال. وقد يضمن معنى الاعتداد مثل قولهم: هذا كلام لا يعتبر أي لا يعتد به.

فهذه هي المعاني التي يضمنها الاعتبار، فوجب تحريرها وتميزها عن المعنى الاصطلاحي، لأن المطالع لكتب علماء الإسلام يصادف هذه التضمينات، كما يصادف استعماله بالمعنى الاصطلاحي.

وخلاصة هذا كله أن نظرية الاعتبار تفرقت فروعها في مختلف العلوم الإسلامية وإن علماء الإسلام، في نظرهم في النصوص الشرعية وغيرها، وفي اجتهاداتهم لتنزيل الأحكام الشرعية على محالها، وفي تحقيقهم للأخبار والمرويات الحديثية والتاريخية، وفي تحليلاتهم للخطاب المنطوق أو المكتوب المصنف، كانوا يهتدون بضوابط هذه النظرية، ويستضيئون بنورها. فقد كانوا يدركون دائما أن النظر العلمي في المسألة ـ إما نصاً شرعياً أو خطاباً بشرياً أو واقعة تاريخية أو نازلة يفتى فيها بالحكم الشرعي المناسب ـ لا يمكن أن يتم ويكتمل ويصلح أن يسمى بحثاً علمياً بالاقتصار على النظر في عين المسألة وفي

ذاتها، وما يتصل بها، وإنما لا بد ـ بعد النظر في المسألة ذاتها ومعرفة ظاهرها ـ من العبور إلى غيرها، والالتفات إلى خارجها، واستحضار ما له نوع شبه وصلة بها، وكل ما هو بعيد ومختلف عنها لكنه يفيد في فحص المسألة وحسن فهمها.

وكانوا ينصون على هذا المنهج ويقررونه في شكل قواعد علمية وفي هيئة ضوابط منهجية محررة. لكن هذا التنصيص انحصر في كل جزئية من جزئيات العلوم الإسلامية، ولم يأخذ شكل منهج علمي عام يصدق على جميع الجزئيات ويصح في أكثر من علم واحد. لكن من خلال هذه الفروع وما وضع لها من القواعد والضوابط الخاصة بكل فرع يمكن تصور نظرية الاعتبار.

لا بد الآن بعد أن عرضنا صورة الاعتبار ومعناه وأصله واستعماله عند علماء الإسلام، من تحرير ضوابط هذا المنهج حتى يصح جعله نظرية في مناهج العلوم، وتكون مسالكه واضحة منضبطة، وحتى يمكن البناء عليه في تجديد النظر في العلوم الإسلامية، وهذا أوان ذلك وبالله التوفيق.

الفصل الثاني

نظرية الاعتبار
الضبط والتقعيد ومجالات التجديد

تقدم أن الاعتبار هو: «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها، ومراعاة نقائضها مع صحة المناسبة». وسيأتي في الفصول اللاحقة تتبع هذا الأصل عند علماء الإسلام، وإعمالهم لمنهج الاعتبار في علوم القرآن الكريم والتفسير، وعلوم الحديث، والفقه وأصوله، واللغة والتاريخ، حتى يتبين من ذلك أن الاعتبار كما هو في حده، حاضر عند علماء الإسلام، وأن نظرهم وبحثهم في القضايا العلمية في العلوم المختلفة، يقوم على النظر في المسألة محل النظر والعبور منها إلى غيرها، وتجاوزها إلى ما سواها، والبحث فيما يقع خارجها عن كل ما يفيد في معرفتها وفهمها واستخلاص الفوائد العلمية منها. وإن العناصر التي يجب استحضارها والاعتبار بها عند النظر في المسألة، كثيرة في عددها، متنوعة في أصنافها وأجناسها ومختلفة في نوعها وجنسها عن المسألة المنظور فيها، وهذا ما يفتح باب الاضطراب، لأنه يجوز لكل أحد أن يتوسع في الاعتبار ويستحضر ما شاء من العناصر ولو لم تكن لها صلة بالمسألة المنظور فيها، أو يستحضر ما ليس له قوة ولا وزن علمي يجعله من القضايا العلمية والحقائق المعترف بها من منظور البحث العلمي ومناهج العلوم وطرق المعرفة.

ولهذا فإنه من الواجب تقعيد عملية الاعتبار، ووضع الضوابط التي تمنع من سوء استعمالها، وتضبط تطبيقها والعمل بها. ثم إن الاعتبار ـ بسبب كونه نظرية لأنه نسق علمي ومنهجي له أصل عام، تتفرع عنه فروع وجزئيات تسري في سائر العلوم ـ لا بد له من ضوابط نظرية وقواعد علمية تجمع شتات هذه

النظرية، فمهما تنوعت أجزاؤها وكثرت فروعها، فإنها راجعة كلها إلى أصل واحد. وهذا ما سنفصله في هذا الفصل بإذن الله تعالى.

ويظهر بالتأمل في حد الاعتبار، أن له عناصر وأركانا لا يقوم إلا بها، وان هذه العناصر والأركان لا يمكن الجمع بينها إلا بشروط يجب تحققها. ويظهر أيضاً أن عملية العبور إلى خارج المنظور فيه تختلف بحسب اختلاف العناصر التي يتم العبور إليها واستحضارها، وإن الاعتبار يتم إعماله في مجالات مختلفة من العلوم الإسلامية، ولهذا فإن وضع ضوابط نظرية الاعتبار يوجب حصر عناصر الاعتبار وأركانه وتحديد شروطه، وبيان أقسامه وأنواعه.

المبحث الأول
أركان الاعتبار

إن الاعتبار ـ وهو نظرية في مناهج البحث ـ بمنـزلة الجسد الواحد، له أعضاء لا يكون الجسد جسدا إلا بها. فأركان الاعتبار هي بمنـزلة أعضاء الجسد الواحد. والركن هو ما لا يوجد الشيء إلا به، فإذا تخلف الركن تخلف هذا الشيء لأنه لا يقوم إلا به، ولا يوجد إلا بوجوده. فالركن داخل في ماهية الشيء، لا يتصور الشيء إلا به. فعقد الزواج مثلا لا يتصور إلا بركنيه وهما الزوج والزوجة. ولهذا فإن أركان الاعتبار هي العناصر التي يجب توفرها ليتم الاعتبار، ولو تخلف واحد منها لم يكن للاعتبار وجود ولا يكون للعمل به إمكان.

ونستخلص من خلال حد الاعتبار أركانه. وخلاصة الحد أن الاعتبار هو العبور من المنظور فيه إلى غيره للمناسبة بينهما. وعلى هذا فإن الأركان التي يقوم بها الاعتبار هي الأصل المنظور فيه، والفرع الذي يعتبر به، والمناسبة الجامعة بينهما.

الركن الأول: الأصل المنظور فيه

هو الركن الأول من أركان الاعتبار. فالاعتبار ـ كما سبق إثبات ذلك ـ

نظرية في مناهج البحث وطرق المعرفة. والبحث العلمي، في أي علم من العلوم، وفي أي جزئية من جزئيات العلم، يبدأ أولا من مسألة هي موضوع البحث وجوهره، لأن البحث يقصد فهم هذه المسألة ومعرفة خصائصها، واستيعاب أجزائها ومكوناتها، واستخلاص المعرفة الصحيحة عنها. فهذا الركن هو الأساس الذي يبدأ منه البحث، والأصل الذي ينطلق منه النظر، وهو أول ما يقع عليه نظر الباحث. ففي علوم القرآن الكريم والتفسير ينطلق البحث من آية أو آيات من القرآن الكريم الكريم، وفي النقد التاريخي ينطلق من خبر عن واقعة معينة في زمن معين، وفي مكان معين. وغرض الباحث هو الفهم السليم للآية واستيعاب معانيها ودلالاتها الصحيحة، ومعرفة حال الخبر، هل هو صحيح فيمكن الاطمئنان إلى حدوث الواقعة أم الأمر بخلاف ذلك، ولهذا سمينا هذا الركن: «الأصل المنظور فيه»، لأنه محل النظر وموضوع البحث، والأصل الذي ينطلق منه البحث والنظر، فيوجه الباحث نظره أولا إلى هذا الأصل فينظر فيه هو آية من آيات القرآن الكريم الكريم، فهي التي يقع عليها نظر المفسر أولا فينطلق منها إلى غيرها، ولا يمكن للمفسر أن ينظر في جميع آيات القرآن الكريم دفعة واحدة منذ البداءة، لأنه لا يمكنه ذلك إلا من خلال معنى جزئي يستوعبه أولا ثم يلتمس هذا المعنى وأمثاله في سائر القرآن الكريم. فلا بد إذاً من معنى جزئي ينطلق منه المفسر، ولا بد للوقوف على هذا المعنى الجزئي من آية أو آيات من القرآن الكريم الكريم. فهذا منطلق البحث وبدايته التي لا يمكن للبحث أن يوجد إلا بها. وفي علوم الحديث فإن الأصل المنظور فيه هو الحديث من أحاديث رسول الله ﷺ، بإسناده ومتنه، والغرض معرفة صحته من عدم صحته. وفي الفقه وأصوله، فإن الأصل المنظور فيه هو الخطاب الشرعي من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، بقصد فهمه واستيعاب معناه وفقهه وحسن العمل به وتنزيله على محله. وفي مجال اللغة فإن الأصل المنظور فيه هو «الخطاب»، سواء كان منطوقاً أو مكتوباً، بقصد فهم مراد المتكلم من كلامه. وفي مجال النقد التاريخي فالأصل المنظور فيه هو الخبر التاريخي في مصدر من المصادر، أو في وثيقة من الوثائق.

وبالتأمل في هذه العناصر التي يمكن أن تكون الركن الأول من أركان

الاعتبار وهو الأصل المنظور، يظهر أنها كلها لا تخرج عن «الخطاب» الذي يمكن أن يكون وحيا، ويمكن أن كون كلام بشر، إما بغرض فهمه فقط كما في علوم القرآن الكريم والتفسير، وإما بغرض تحقيق نسبته إلى صاحبه وحسن فهمه معاً كما في علوم الحديث والفقه وأصوله، وعلم التاريخ، وعلم اللغة. ولهذا فإن العمل بالاعتبار يمكن أن يتسع ليشمل جميع أنواع الخطاب القديمة والمتجددة التي يراد فهم معناها، أو تحقيق نسبتها إلى مصدرها. ولهذا يمكن لنظرية الاعتبار أن تكون منهجاً للتعامل مع الأصناف الجديدة للخطاب، المقروء والمرئي والمسموع، الذي يتم إرساله من خلال وسائل الإعلام المختلفة وطرق الاتصال المتنوعة، ومعنى ذلك أن نظرية الاعتبار تصلح منهجاً للتعامل مع وسائل الإعلام المتنوعة والمختلفة في العصر الحاضر، وسنبين ذلك في آخر هذا الفصل إن شاء الله تعالى في بيان المجالات الجديدة للعمل بنظرية الاعتبار.

الركن الثاني: الفرع المعتبر به

تكون عملية الاعتبار، كما تم التنصيص على ذلك في الحد، بانتقال النظر وتحرك الفكر من الأصل المنظور فيه إلى غيره، ومجاوزته إلى ما يقع خارجه من العناصر المتنوعة المبثوثة في جهات مختلفة. وعلى هذا فإن الركن الثاني الذي يقوم عليه الاعتبار هو الفرع المعتبر به، وهو الذي يعبر إليه الناظر بعد أن يكون قد أمعن النظر في الأصل المنظور فيه، ويلتفت إليه ولا يغفل عنه، وإنما يضمه إلى الأصل المنظور فيه، فيعتبر به ويعتد به. والفرع المعتبر به متعدد في أنواعه، فقد يكون خطابا، كما في الاعتبار بسائر آيات القرآن الكريم القريبة في معناها من الآية محل النظر، أو الاعتبار بالحديث عند النظر في القرآن الكريم، أو الاعتبار بالشواهد والمتابعات في نقد الحديث النبوي. وقد يكون من ملابسات المنظور فيه ولوازمه، مثل الاعتبار بأحوال الرجال وأخبار المؤرخين في الحديث والتاريخ، والاعتبار بالظروف المحيطة بالمنظور فيه مثل أسباب النـزول في القرآن الكريم، وأسباب الورود في الحديث، والأحوال العامة المحيطة بالخبر في مجال النقد التاريخي، ومثل اعتبار المآلات والمقاصد في

فقه النص الشرعي والعمل به. وقد يكون الفرع المعتبر به أيضاً حقيقة من الحقائق الثابتة بالتجربة البشرية والعادة الإنسانية في الحياة والمعاش، والاجتماع والعمران، مثل الاعتبار بقواعد العادة وسنن الكون والحياة في تحقيق الحديث النبوي ونقد الخبر التاريخي، والاعتبار بما ثبت من حقائق علوم الكون والطبيعة والحياة في فهم النص الشرعي، أو نقد الخبر التاريخي.

ومن أوصاف الفرع المعتبر به، أنه ـ في الغالب ـ منفصل في مكانه وموضع وروده عن الأصل المنظور فيه، فلا يظهر بحصر النظر في الأصل المنظور فيه، وإنما يظهر بمجاوزته والالتفات إلى جهات أخرى غير جهته. ومن وقف عند الأصل المنظور فيه فقط، غاب عنه الفرع المعتبر به وند عن نظره، ونأى عن فكره وموضع بحثه. ففي علوم القرآن الكريم والتفسير فإن من العناصر التي يعتبر بها القراءات المختلفة التي وردت بها الآية، والأصل المنظور فيه هو الآية على قراءة واحدة، أما القراءات الأخرى فتتوارى عن النظر، لأنها تقع خارج الآية المنظور فيها، فلا تعرف إلا بالعبور إلى مظان القراءات القرآنية الكريمة. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: 259]. فالقراءات الأخرى لا تظهر من هذه الآية المنظور فيها، وهي قوله: ﴿نُنشِزُهَا﴾ بالزاي بدل الراء، فلا يمكن معرفتها إلا بالعبور منها إلى غيرها من كتب القراءات وسائر مظانها.

الركن الثالث: المناسبة بين الأصل والفرع

فلا اعتبار إلا بتوفر العلاقة الجامعة بين الأصل والفرع، لأنه لا يمكن الجمع بينهما وضم الفرع إلى الأصل إلا بوجود المناسبة، وانتفاء التنافر بينهما. ومن خلال التطبيقات العملية للاعتبار سيظهر أن أوجه المناسبة بين الأصل والفرع مختلفة. فقد يكون الوجه الجامع بينهما هو التماثل والتقارب، أو التلازم، أو التعارض والتباين.

- التماثل والتقارب: قد يكون الفرع المعتبر به قريباً من الأصل المنظور فيه ومن أمثاله وأشباهه. مثال ذلك الشواهد في الحديث، فإن الشاهد هو الحديث القريب في معناه من الحديث المنظور فيه، فيعتبر بالشاهد لأنه

قريب من الحديث المنظور فيه. ومثاله أيضاً الاعتبار بالدليل الخاص عند النظر في الخطاب العام، لأن الجامع بينهما هو التشابه، لأن العام والخاص يلتقيان في جهة من جهات دلالاتهما، وكذلك المطلق مع المقيد.

- التلازم وقد يكون الجامع بين الأصل والفرع هو التلازم، بأن يكون الفرع المعتبر به من لوازم الأصل وآثاره. مثال ذلك زمن النزول وسببه في التفسير، فهو ملازم للآية، وكذلك الظروف العامة المحيطة بالآية، فهي من لوازم الآية، لأن كل آية لها زمن نزلت فيه، ولها ظروف خاصة وظروف عامة. ومثل أحوال الرواة في الحديث وأخبار المؤرخين والنقلة في التاريخ. فكل حديث وكل خبر فإنه يلزم منه أن يكون له مصدر خرج منه، وأصل صدر عنه...

- التعارض والتباين: قد يتصل الفرع المعتبر به بالأصل المنظور فيه، لكن على جهة التعارض والتنافي، كأن يثبت الأصل شيئاً ينفيه الفرع أو العكس. مثاله الناسخ مع المنسوخ، والأخبار المعارضة للخبر المنظور فيه في التاريخ.

المبحث الثاني

شروط الاعتبار

قد تجتمع جميع الأركان الثلاثة، وهي الأصل المنظور فيه، والفرع المعتبر به، والمناسبة الجامعة بينهما، لكن على رغم ذلك لا يصح الاعتبار لأنه يتوقف على شروط يجب تحققها. فليس كل شيء يصلح أن يعتد به، وليس كل ما تحققت فيه المناسبة للأصل المنظور فيه يصح أن يعتبر به. ولهذا فلصحة الاعتبار لا بد من شرطين هما:

1 ـ تحقق الصلة بين الأصل والفرع.

2 ـ أن يكون الفرع صالحاً للاعتبار به.

الشرط الأول: تحقق الصلة بين الأصل والفرع

ومعنى ذلك أن تكون المناسبة الجامعة بين الأصل والفرع مناسبة حقيقية. فإن «المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»[1]. فإذا كان الجامع بين الأصل والفرع هو التقارب والتماثل، فلا بد أن يكون حقيقيا. مثال ذلك أن القياس إنما هو اعتبار الأمثال والأشباه بعضها ببعض، وقد نص علماء الأصول على وجوب تحقق الصلة الجامعة لحمل أحد المثلين على الآخر، وهي التي سموها علة، ولذلك بينوا شروطها وأوصافها لتكون علة حقيقية. وإذا وقفوا على قياس ليست له علة حقيقية يتحقق بها التماثل بين الأصل والفرع، قالوا هذا قياس مع وجود الفارق، ويسمونه أيضاً «فساد الاعتبار»، قال الآمدي: «وقد مثل ذلك أيضاً بقياس الكافر على المسلم في صحة الطهارة، وبقياس الصبي على البالغ في وجوب الزكاة، من جهة ظهور الفرق بين الأصل والفرع»[2]، وقد يسميه بعضهم «فساد الوضع»، كما هو في قول إمام الحرمين: «إذا اعتبر القايس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء... أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت... فقد أطلق طوائف من الجدليين أقوالهم بفساد القياس صائرين إلى أن العقوبات تدرأ بالشبهات، وأروش الجنايات تثبت بالشبهات، فاعتبار أحد البابين بالآخر فاسد الوضع»[3]. والقرآن الكريم ذاته فيه إشارة ودعوة إلى أن القياس إنما يكون عند حصول المماثلة الحقيقية بين الأصل والفرع، وذلك بذم من يقيس الشيء على غير نظيره، كما في قوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف: ﴿قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ﴾ [يوسف: 77]. قال ابن القيم: «فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها، وإنما الحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف... وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة التساوي في السرقة»[4]. ومنه قياس

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، ت: محمد أبو الفضل، بيروت: دار الفكر، ط3/ 1980، 1/ 35.

(2) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، 4/ 96.

(3) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، 2/ 1030.

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

المشركين الربا على البيع. وأورد الشاطبي عن الفراء النحوي أنه اعتبر السهو في سجود السهو بتصغير التصغير في اللغة، وقال إن التصغير لا يصغر، فكذلك من سها في سجود السهو مثله، فلا شيء عليه. قال الشاطبي: «فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف، إذ لا يجمعهما في المعنى أصل حقيقي، فيعتبر أحدهما بالآخر، فلو جمعهما أصل واحد لم يكن من هذا الباب»[1].

ومن الاعتبار الذي تكون فيه المناسبة بين الأصل والفرع هي التماثل والتشابه الاعتبار بسائر آي القرآن الكريم، وبالأحاديث الواردة في معنى الآية المنظور فيها، فيجب أن يكون التقارب حقيقيا ليصح الاعتبار. وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: «يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره...»[2]، وإذا كانت المناسبة هي التعارض فلا بد أن ينظر: هل ذلك التعارض حقيقي أم ظاهري؟ فإذا لم يكن تعارضاً حقيقياً، لم يصح الاعتبار. مثال ذلك النسخ في القرآن الكريم أو السنة الشريفة. فقد يظهر لأحد العلماء أن الآية المنظور فيها توجد آية أخرى تعارضها فتكون بذلك ناسخة لها. غير إنه عند التحقيق يتبين أن التعارض ليس حقيقيا، وإن الآيتين كل منهما على وجه غير وجه الأخرى، فلا يصح هنا الاعتبار بالمعارض، لأن التعارض ليس حقيقيا. ومثل هذا التعقيب كثير عند العلماء بعضهم على بعض كما يعلمه من له عناية بعلوم القرآن الكريم والتفسير. وهذا أحد أسباب الخلاف، فوجد من الآيات ما اختلف فيه؛ فقيل بالنسخ، وقيل بعدم النسخ. وأصل الخلاف وجود المعارضة حقيقة أو عدم حقيقة المعارضة. فلا بد إذاً من تحقق الصلة بين الأصل والفرع، ليصح الاعتبار فيضم الفرع إلى الأصل، وينظر فيهما على الاجتماع، وهذا أحد مواطن الاختلاف عند العلماء.

أما نظرية الاعتبار في أصلها وعمومها فلم يحصل الخلاف فيها، إنما حصل الخلاف في بعض أجزائها وفروعها، ومنها تحقق الصلة ووجود العلاقة الصحيحة

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 84.

(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 37.

بين الأصل المنظور فيه والفرع المعتبر. فقد ينظر العلماء مثلا في نص من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة، فيتفقون على ما يفيده من حيث اللغة، ثم يتفقون على العبور منه إلى غيره، وهنا قد يحصل الاختلاف، لأن ما يعتبر به بعضهم قد لا يعتبره البعض الآخر لأنه لم تظهر له الصلة بينه وبين الأصل المنظور فيه، أو لأنه لم يفطن لهذه الصلة بالمرة. مثال ذلك الخلاف بين العلماء في الأصناف التي تجب فيها الزكاة لما نظروا في قول الرسول ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة»، فأوجبها الإمام أحمد فيما يوسق، والشافعي في القوت لأنه يوسق في الغالب. أما أبو حنيفة فقد وافقهما في وجوب الصدقة فيما يوسق وفي القوت كما يفهم من الحديث، لكنه زاد عليهما فذهب إلى وجوب الزكاة فيما سوى ذلك مما لا يوسق وليس قوتا، وذلك لأنه فطن إلى آية في القرآن الكريم لها صلة تقارب ومماثلة للحديث وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ﴾ [الأنعام: 141]، ولا شك أن الصلة قوية بين الحديث والآية فيصح الاعتبار، وفي بيان ذلك يقول ابن العربي: «لأن الذي يقتضي ظاهر الحديث أن يكون النصاب معتبراً في التمر والحب، فأما سقوط الحق عما عداهما فليس في قوة الكلام... وكيف يذكر الله سبحانه النعمة في القوت والفاكهة وأوجب الحق منها كلها فيما تنوع حاله كالكرم والنخيل، وفيما تنوع جنسه كالزرع، وفيما ينظاف إلى القوت من الاستسراج الذي به تمام النعمة...»[1]، ولهذا قال عن مذهب أبي حنيفة: «أما أبو حنيفة فجعل الآية مرآته فأبصر الحق»[2].

وأختم هذا الشرط بمثال في مجال التاريخ. فمما يعتبر به عند النظر في الخبر التاريخي الأخبار الأخرى الثابتة المتصلة بالخبر والقريبة منه ومن أحداثه ومضامينه. ولا بد من وجود صلة حقيقية بين الخبر وغيره، أي أن تكون الأخبار متقاربة حقيقة والتشابه بينهما ظاهراً حقيقيا وليس مظنونا متوهما. ومن

(1) ابن العربي. **أحكام القرآن**، ت: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، 1984، 2/ 759.

(2) المرجع السابق، 2/ 758-759

الأمثلة التي وقفت عليها وليس فيها علاقة حقيقية بين الأصل المنظور فيه وبين الخبر المعتبر به ما ذكره علي أمليل في كتابه «الخطاب التاريخي»، عند كلامه على ابن جرير الطبري وعصره، وهو عصر الدولة العباسية. ولا شك أنه لمعرفة موقف الطبري من الدولة العباسية، لا بد من استحضار ما أورده الطبري من أخبار هذه الدولة، وما روي عنه من أقوال في ذلك إن وجدت. ولا بد أن تكون الصلة حقيقية بين المنظور فيه وبين هذه الأخبار المعتبر بها. فالمنظور فيه هنا هو الطبري من جهة عصره وموقفه من حوادث زمانه، وخاصة رأيه في الدولة الحاكمة دولة بني العباس. فلا بد إذاً أن يكون الخبر المعتبر به قويا في دلالته على موقف الطبري. وقد استحضر الكاتب خبراً واحدا بنى عليه حكمه، وهو أن الطبري مؤيد للعباسيين بل أكثر من ذلك يتزلف إليهم، حتى إنه «يتحايل» لنفي كل عيب ومذمة عنهم. يقول المؤلف في ذلك: «ولنر الآن كيف يورد الطبري خبره عن حادث تاريخي حساس بالنسبة للعباسيين وهو موقعة بدر، ذلك أن جدهم العباس كان في هذه الموقعة إلى جانب الذين يحاربون النبي ﷺ، وهو واقع تاريخي من الشهرة بحيث لا يمكنه طمسه، ولكن المؤرخين وعلى رأسهم الطبري تحايلوا للعثور على «ظروف تخفيف» بالنسبة للعباسيين، وذلك بفضل رواية ابن إسحاق (الذي كتب مغازيه... للخليفة العباسي المنصور). وظروف التخفيف هذه تتمثل في شكل حلم رأته عاتكة أخت العباس ليلة موقعة بدر؛ فقد رأت فيما يرى النائم أن بيوت مكة قد انهارت على أصحابها، فحكت لأخيها وهي ترجوه أن يكتمه، ولكن الحلم ما لبث أن ذاع بين أهل مكة مما أشاع القلق بينهم، وأثار غضب عدو النبي ﷺ الأول أبي جهل الذي صرخ في العباس: «يا بني عبد المطلب متى حدثت فيكم هذه النبية؟... أما رضيتم أن تتنبأ رجالكم حتى تتنبأ نساؤكم؟ وحين رجع العباس إلى بيته عاتبه نساؤه لسكوته على إهانة أبي جهل له، فصمم على ذلك، وذهب في الغد للقاء أبي جهل، ولكن جنوح هذا الأخير إلى المسالمة أثنى العباس عن قصده»[1] وقد فهم المؤلف من الخبر أن العباس «لم يكن تماما إلى جانب النبي، أو هو على الأقل لم يكن كذلك على مستوى الحلم المتنبأ به

(1) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي**، ص38.

و«النية» في مواجهة عدو الإسلام الأول»[1]، وبنى على ذلك أن الطبري إنما أورد الخبر تزلفاً إلى العباسيين. وهذا الحكم يمكن مناقشته من جهات مختلفة[2]، لكننا هنا ننظر إليه من جهة صلته برأي الطبري في العباسيين. فهل رؤيا عاتكة أخت العباس، وكلام أبي سفيان مع العباس، وعزم العباس على الرد عليه، فيه دلالة على أن العباس لم يكن في صف قريش؟ وإذا صح ذلك فهل ذكر الطبري له تزكية للعباسيين؟ فالخبر بعيد من جهة علاقته بالمنظور فيه الذي هو الطبري ورأيه في دولة العباسيين. وإن كان هناك خبر هو أقرب من هذا، ذكره الطبري، وهو مشهور في كتب الحديث الصحيح، وهو خروج العباس بن عبد المطلب مع قريش إلى بدر ووقوعه في أسر المسلمين[3]، فهو صريح في أن العباس كان مع قريش، وأنه لم يسلم بعد. فإذا كان الطبري يتقرب إلى بني العباس بالتحايل على الأخبار التي تسؤهم، فلماذا ذكر هذا الخبر؟ فلو قال قائل: إن الطبري يقصد الإساءة إلى العباسيين اعتمادا على هذا الخبر، لكان أقرب مما ذهب إليه المؤلف. فمثل هذا الاعتبار ضعيف، لأن الفرع المعتبر به ليس له صلة حقيقية قوية بالأصل المنظور فيه.

الشرط الثاني: أن يكون الفرع صالحاً للاعتبار به

ومعنى ذلك أن الفرع المعتبر به يجب أن يكون له من القوة في ميزان

---

(1) المرجع السابق، ص38-39.

(2) من هذه الجهات: أولاً: إن الاعتبار بأحوال تاريخ الطبري يبين أن الطبري إنما هو ناقل وليس ناقدا، فليس ذكره للخبر تصحيحاً له، وقد بين ذلك في مقدمة الكتاب، والعجب كيف قال المؤلف: «فالطبري يزكي رواية ابن إسحاق بصدد هذا الحدث الحاسم!!.. وهكذا قام الطبري بتزكية أخبار بكاملها!!» (**الخطاب التاريخي**، ص 39). فكيف يحكم على الطبري بتزكية خبر وهو لم يزد على حكايته ونقله، وكان ذلك في تاريخه الذي صرح هو نفسه في مقدمته أنه نقل فيه ما يستشنعه قارؤه ويستنكره سامعه، وعرف عنه أنه ينقل أخباراً متعارضة في الحدث الواحد. ثانياً: أن الخبر ضعيف من جهة إسناده، وقد عرف عند العلماء من المحدثين والمؤرخين نقل الأخبار الضعيفة في كتبهم، وليس ذلك تصحيحاً لها ولا تزكية لرواتها، لأن القاعدة عندهم أن من أبرز إسناد الخبر وبين مخرجه الذي خرج منه فقد برئ من العهدة، وألقى أمانة الفحص والنقد على القارئ.

(3) الطبري. **تاريخ الطبري**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 2/ 270-288.

العلم والمعرفة ما يجعله صالحاً للاعتداد به واعتماده في استخراج الحقائق العلمية. وهذا أيضاً من أسباب الاختلاف بين العلماء، فقد يعتبر بعضهم بفرع لا يلتفت إليه البعض الآخر، لأنه يراه غير صالح للاعتبار لضعفه في ميزان الحقائق الشرعية. ففي علوم القرآن الكريم والتفسير مثلاً يعتبر بالقراءات التي وردت بها الآية، غير أنه ليس كل قراءة وردت يعتبر بها، وإنما المعتبر القراءة الصحيحة، أو القراءة التي هي بمنزلة خبر الواحد يستعان بها في التفسير، أما ما سوى ذلك من الشاذ والموضوع فلا يعتبر به. فبهذا يصح تفسير القرآن الكريم بالقرآن الكريم واعتبار بعضه ببعض، وقد بين الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ذلك في مقدمة كتابه أضواء البيان حيث قال: «واعلم أن من أهم المقصود بتأليفه أمران: أحدهما بيان القرآن (الكريم) بالقرآن (الكريم) لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله (تعالى) بكتاب الله (تعالى)... وقد التزمنا أنا لا نبين القرآن الكريم إلا بقراءة سبعية سواء كانت قراءة أخرى في الآية المبينة نفسها، أو آية أخرى غيرها، ولا نعتمد على البيان بالقراءات الشاذة...»[1]، وعند النظر في الآيات التي وردت بها عمومات، فإنه يعتبر بالنصوص المخصصة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهذا المخصص يجب أن يكون صالحاً للاعتبار. فالحديث الموضوع ليس صالحاً للاعتبار به في تخصيص عموم القرآن الكريم باتفاق، وكذلك الحديث الضعيف، وأما خبر الواحد فالجمهور على أنه صالح للاعتبار به مع عموم القرآن الكريم[2]. وفي مسألة الاعتبار بالخاص عند النظر في العام فإن علماء الأصول بعد اتفاقهم على ضرورة الاعتبار وضم الخاص إلى العام، اختلفوا في الفروع العملية لهذا الأصل، وما اختلفوا فيه راجع إلى علاقة القطعي بالظني، وهو تخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد، فمن منع من ذلك رأى أنه في مرتبة أدنى لا تجعله صالحاً للاعتبار به في هذا المقام. ومن رأى جواز ذلك رأى أن خبر الواحد الصحيح حجة في الشرع، وهذه الصفة تجعله قويا في تخصيص القرآن الكريم، فهو بذلك صالح للاعتبار. فالمسألة راجعة إلى هذا الشرط الذي قررناه وهو

(1) الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، 1/ 5-6.
(2) الرازي. **المحصول**، مرجع سابق، ج1، ص131.

صلاح الفرع للاعتبار به أو عدم صلاحه، أما أصل الاعتبار فلا خلاف في ضرورته ووجوب إعماله. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: 173]، فالآية عامة في كل ما يصدق عليه وصف الميتة مما مات حتف أنفه من غير ذكاة ولا صيد. وقد ورد في السنة الشريفة حديث مخصص لهذا العموم؛ فأخرج منه الحوت والجراد، وهو حيث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً «أحلت لنا ميتتان ودمان» وهو ضعيف[1]، وورد أيضاً حديث في الحوت وهو صحيح، وهو حديث جابر في خروج أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه إلى ساحل البحر فأخرج البحر حوتا فأكلوا منه، فلما أتوا رسول الله ﷺ قال لهم: «هو رزق أخرجه الله تعالى لكم، فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا»، فأرسلوا إليه منه فأكله ﷺ[2]. وورد في الحوت أيضاً حديث أقل ما يقال فيه أنه حسن وهو حديث: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[3]. فهنا حديث في الجراد وحديث في الحوت، وكلها مخصصة لعموم الآية، لكن مالكاً رحمه الله تعالى وطائفة من العلماء اعتبروا أحاديث الحوت وخصصوا بها هذا العموم، ولم يعتبروا حديث ابن عمر، والسبب أن حديث ابن عمر رضي الله عنهما لا يصلح للاعتبار، لأنه ضعيف. وقد جمع ابن العربي ذلك في قوله بعد أن أورد حديث الحوت وحديث ميتة البحر: «فهذا الحديث يخصص بصحة سنده عموم القرآن الكريم في تحريم الميتة... ومنهم من خصصه في السمك خاصة ورأى أكل ميتته ومنع من أكل الجراد إلا بذكاة، قاله مالك وغيره، وذلك لأن عموم الآية يجري على حاله حتى يخصصه الحديث الصحيح أو الآية الظاهرة، وقد وجد كلاهما في السمك، وليس في الجراد حديث يعول عليه في أكل الميتة»[4].

ومن الأمثلة التي يتجلى فيها أيضاً اشتراط هذا الشرط عند علماء

---

(1) الحديث عند أحمد من مسند ابن عمر، وابن ماجه في الأطعمة، باب الكبد والطحال، وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو متروك.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الذبائح، باب ما جاء في التصيد مسلم الصيد، باب إباحة ميتات البحر.

(3) الحديث في السنن الأربعة في كتاب الطهارة، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(4) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 52.

الإسلام، ما قالوا في الإجماع من عدم الاعتبار فيه إلا بقول الإمام المجتهد المعتد بقوله، أما المقلد فلا اعتبار بوفاقه ولا بخلافه. وكذلك في الخلاف، فليس كل خلاف معتبر ومعتد به حتى يكون من عالم مستجمع شروط الاجتهاد، وقد اختلف العلماء في خلاف أهل الظاهر هل هو معتبر أم لا. ومن ذلك أيضاً قول العلماء إن الشريعة جاءت لرعاية المصلحة، فالواجب عدم الغفلة عن ذلك عند النظر في نصوص الشريعة، لكن ليس كل مصلحة معتبرة. فالمصلحة التي تلازمها مفاسد كثيرة لا اعتبار بها، وآية الخمر والميسر مثال واضح على ذلك، فقد صرحت الآية بوجود منفعة في الخمر والميسر، لكنها غير معتبرة لأن إثمهما أعظم وضررهما أكبر. وأيضاً فكل مصلحة تعارض نصاً شرعياً لا اعتبار بها[1].

وفي علوم الحديث فإن علماء الرجال جعلوا من صيغ الجرح والتعديل صيغة: «صالح للاعتبار»، أو «يعتبر بحديثه»، أو «غير صالح للاعتبار»، أو «لا يعتبر بحديثه»، ومعنى ذلك أن الراوي الذي يقبل في المتابعات والشواهد يجب أن يرتفع عن مرتبة من يرد حديثه من الضعفاء بسبب جرح في العدالة. ولهذا لمّا قسم ابن أبي حاتم مراتب الجرح جعل من المرتبة الثانية: فلان لا يعتبر به أو لا يعتبر بحديثه، قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: « أي لا يعتد بالحديث الذي يأتي من طريقه: متابعة ولا شاهد لحديث آخر، ليقوى به ذلك الحديث المتابع، لأن ضعف هذا الراوي شديد لا يحتمل أن يقوى بحديثه حديث غيره، فلا يصلح للمتابعات ولا للشواهد»[2]، وفي مجال التاريخ فإن مما يعتبر به ما يتعلق بمضمون الخبر من الأخبار الأخرى، فيجب أن تكون هذه الأخبار قوية من جهة ثبوتها.

فمن خلال هذه الأمثلة المختارة من العلوم الإسلامية المختلفة يظهر

---

(1) الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص238–239. والريسوني، أحمد أيضاً «النص والمصلحة بين التعارض والتطابق». **إسلامية المعرفة**، س4، ع13.

(2) اللكنوي، محمد عبد الحي. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط3، بيروت: دار البشار الإسلامية، 1987، ص153؛ والسيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 345؛ و**المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص248.

تنصيص العلماء على أن كل ما يعتبر به يجب أن يكون على صفة من القوة تجعله صالحاً للاعتبار به. فلا يصح الاعتبار إلا بهذين الشرطين وهما أن تكون الصلة الجامعة بين الأصل المنظور فيه والفرع المعتبر به حقيقية وليست ضعيفة أو متوهمة، وأن يكون الفرع المعتبر به صالحاً أن يعتد به. ولو تتبعنا هذا في كل ما سبق بيانه من استعمال منهج الاعتبار في مختلف العلوم الإسلامية، لوجدناه حاضراً فيها، فما من شيء يعتبر به علماء الإسلام إلا يحرصون على اجتماع هذين الشرطين فيه، وأن من أسباب الخلاف بينهم أن يعتبر أحدهم بأمر لكن يظهر لغيره أنه غير صالح للاعتبار أو أن صلته بالمنظور فيه ضعيفة.

المبحث الثالث
أنواع الاعتبار

ورد في حد الاعتبار أنه «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائضها مع صحة المناسبة»، ويظهر من الحد أن الاعتبار أنواع مختلفة بحسب جنس الفرع المعتبر به، وجنس صلته بالأصل المنظور فيه. وعلى هذا فإن جميع تطبيقات الاعتبار لا تخرج عن أنواع ثلاثة هي:

1 ـ الاعتبار بالنظير.

2 ـ الاعتبار بالمعارض.

3 ـ الاعتبار بالملابسات واللوازم.

النوع الأول: الاعتبار بالنظير

هو الذي يكون فيه العبور من المنظور فيه إلى غيره من العناصر المماثلة له والقريبة منه. وسيظهر من خلال تطبيقات الاعتبار عند علماء الإسلام، أنهم كانوا دائما، في جميع العلوم، يعتنون بضم الأشباه بعضها إلى بعض، وجمع الأمور المتقاربة في صعيد واحد. وكان معتمدهم في ذلك قاعدة منطقية هي أن الشيء إذا ضم إلى نظيره أثمر من الفوائد ما لا يثمره منفردا، لأن نظير الشيء بمنزلة اللقاح، لا يثمر إلا بالإجماع به. يقول تاج الدين السبكي: «وقد لا

ينتهض الشيء في نفسه حجة بمفرده، وينتهض مقوياً ومرجحاً، لا سيما عند انضمام غيره إليه»[1]. ويقول الزمخشري: «ولاستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق»[2] وذكر ابن القيم أن من منهج القرآن الكريم التسوية بين المتماثلين وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله[3]، وقال رحمه الله تعالى: «قد ضرب الله سبحانه الأمثال، وصرفها قدراً وشرعاً... ودلّ عباده على الاعتبار بذلك وعبورهم من الشيء إلى نظيره...»[4]. ويقول الزركشي: «فإن إلحاق النظير بالنظير من دأب العقلاء»[5]، وفي هذا المعنى يقول أبو نصر الفارابي: «وأما استعمال مقابل الشيء فإنه نافع في الفهم، من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود، وكذلك قد يذكر الشيء مقابله، فلذلك قد يمكن أن يؤخذ مقابل الأمر علامة للأمر فيصير معينا على فهم الشيء وعلى حفظه»[6]. فالشيء إذا نظر فيه الناظر مجتمعاً مع نظائره؛ عرف الناظر وزنه ومكانه، واستفاد منه ما لا يستفيده لو نظر فيه منفردا معزولا عن نظائره.

وذكر الدكتور طه عبد الرحمن في هذا المعنى أن «التكوثر» فعل عقلي قصدي، وأن هذا القصد ليس ذاتا، وإنما علاقة ثم قال: «وكل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مثلا أو ضدا، فإن كان المقابل مثلا، تزاوجت معه، ومسلم أن كل تزاوج يثمر ما ليس في المتزاوجين على حال الانفراد...»[7].

فهذه هي القاعدة العقلية والمنطقية التي أدركها علماء الإسلام، فكانوا

---

(1) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **طبقات الشافعية الكبرى**، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1964، 1/ 13.

(2) الزمخشري. **الكشاف**، بيروت: دار الفكر، د.ت. 1/ 195.

(3) ابن قيم، الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 1/ 195.

(4) المرجع السابق، 1/ 190.

(5) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 47.

(6) الفارابي، أبو نصر. **الألفاظ المستعملة في المنطق**، نقلاً عن **المنهج الأصولي في فقه الخطاب**، ص100-101.

(7) عبد الرحمٰن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989، ص 22.

ينظرون في الشيء ويعبرون منه إلى نظائره وأمثاله، فيعتبرون ذلك كله بعضه ببعض، فينظرون في الشيء على الاجتماع بأمثاله ونظائره. ولهذا كان فن «الأشباه والنظائر» من أحسن فنون الفقه وأعظمها، لأنه كما قال السيوطي: «به يطلع على حقائق الفقه ومداركه...، ولهذا قال بعض أصحابنا: الفقه معرفة النظائر»[1] ثم نقل السيوطي أصل ذلك عن عمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما حيث كتب له: «... اعرف الأمثال والأشباه...»، قال السيوطي: «هذه قطعة من كتابه، وهي صريحة في الأمر بتتبع النظائر وحفظها...»[2] وذكر تاج الدين السبكي أن من مجامع الأفهام في الاستنباط: «من إذا ذكرت له المسألة انتقل ذهنه إلى نظيرها، فإن كان حافظاً وهي مسطورة، اكتسب باستحضار النقل فيها كيفية أخرى وقوى متجددة تولدت من اجتماع النظيرين لم تكن قبل ذلك، وهذا عمدة الأشباه والنظائر...»[3].

وإن من وسائل البحث والمعرفة عملية جمع الجزئيات والفروع المتفرقة، وتعود هذه العملية «إلى جمع الأحكام الجزئية المتماثلة، أو جمع الأشباه والنظائر... ففي هذا الجمع اختصار للمعرفة... وفي هذا الجمع أيضاً معرفة جديدة»[4]، ومن وسائل المعرفة أيضاً التقابل بين القضايا، ومن وجوه التقابل التداخل بين القضايا بأن تكون القضيتان متداخلتين، فتضم إحداهما إلى الأخرى مثل التداخل بين الجزئيات والكليات[5].

ومن أنواع الاستدلال؛ الاستدلال غير المباشر وهو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة، للتوصل إلى النتيجة المطلوبة. فالباحث لا بد له من ضم المتشابهات بعضها إلى بعض وجمع القضايا المتقاربة والنظر فيها مجتمعة، أما القضية الواحدة فلا تثمر في هذا المقام، ويندرج تحت هذا النوع

---

(1) السيوطي. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979، ص6.

(2) المرجع السابق، ص7.

(3) السيوطي. **الرد على من أخلد إلى الأرض**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص168.

(4) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط3، دار القلم: 1988، ص138.

(5) المرجع السابق، ص 153، 155، 173، 175.

من الاستدلال مناهج مختلفة، وهي الاستقراء والقياس والتمثيل[1]، وهي كلها حاضرة عند علماء الإسلام، وذلك دليل على أن قاعدة الاعتبار بالنظير راسخة في أذهانهم، وعلى أساسها بنوا كثيراً من الأصول التي ساروا عليها في البحث والمعرفة، ومنها الاستقراء والقياس والتمثيل.

أما الاستقراء فهو من الاعتبار بالنظير، لأنه لا يتم إلا بتحرك الفكر بين الجزئيات المتماثلة، وانتقاله من المسألة إلى نظيرها، ومن الحكم إلى نظيره، فهو تصفح جزئيات تشترك في معنى من المعاني[2]، وهو قائم في أساسه على الجمع بين المتشابه والمتناظر من القضايا والأحكام. لهذا قال الشاطبي في كلامه على حكم ثبت بالاستقراء: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه»[3]. وكلما كثرت الجزئيات المعتبرة زادت الفائدة المستخرجة قوة، ولهذا قسموا الاستقراء إلى تام وناقص، ومعيار هذا التقسيم هو عدد النظائر المعتبرة، فإذا اعتبرنا جميع الأحكام التي تصلح للاعتبار كان الاستقراء تاما وأفاد القطع، وإلا كان ناقصاً فأفاد الظن، لكن هذا الظن تختلف درجته وقوته باختلاف النظائر كثرة وقلة، فكلما كانت أكثر كان الظن أقوى. وقد كان الاستقراء وسيلة اعتمدها علماء الإسلام في البحث والنظر في أدلة الشريعة والاجتهاد فيها، فكانوا يضمون الأدلة المتقاربة بعضها إلى بعض، ويجمعون الأحكام المتشابهة في صعيد واحد، وقد نصوا على هذا وبينوا فائدته.

ومن توسع في اعتبار النظائر وانتشر نظره في سائر أبواب الشريعة واعتبر

---

(1) المرجع السابق، ص149-150.

(2) انظر في حد الاستقراء وصورته: الغزالي. **المستصفى**، 1/ 161، له أيضاً. **معيار العلم**، ص115؛ الجرجاني. **التعريفات**، ص18؛ الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 169؛ الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**؛ الميداني. **ضوابط المعرفة**، ص 187-192؛ الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي**، ص74؛ صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، 1/ 71.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 36.

النظائر بعضها ببعض، كانت مكانته أكبر بين العلماء، وعلمه أبلغ وأعظم. فالإمام الشاطبي رحمه الله، إنما بلغ ما بلغه بين علماء الإسلام بسبب اتساع نظره في الشريعة على جهة اجتماع فروعها بعضها إلى بعض، وإنما وضع من الحقائق وحرره من العلوم حتى عد بها من المجددين، سببه اتّباعه مسلك الاستقراء، وضم فروع الشريعة بعضها إلى بعض. وقد اعتبر رحمه الله هذا المسلك روح المسألة، في إثبات قصد الشارع إلى حفظ القواعد الثلاث، قال: «يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي والقطعي، وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة... ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة... للاجتماع خاصية ليست للافتراق...»[1].

وعلى هذا الأساس وضع رحمه الله كثيراً من الحقائق، مثل قوله بأن أصول الفقه قطعية لا ظنية، وقوله بأن رعاية المصالح، ودرء المفاسد ثابت في الشريعة على جهة القطع، قال رحمه الله: «وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد، أو القياس، فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد، الذي هو المقصود بالاستدلال عليه»[2]. وكلامه في هذا المعنى كثير مبثوث في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام»، وكله كان فيه لهجاً بضرورة اتساع النظر في الشريعة فيضم الناظر الأشباه بعضها إلى بعض، ولا ينظر في الدليل منفرداً معزولاً عن غيره، بل ينظر فيه مجتمعاً بغيره من الأدلة القريبة منه، والتي تتصل به في معنى من المعاني. ولهذا فقد اشترط على من ينظر في كتابه أن يكون «ريان من علم

(1) المرجع السابق، 2/ 33-34.
(2) المرجع السابق، 1/ 14.

الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها[1]. وأشار في المقابل إلى أن مدار الغلط في فهم الشريعة والاجتهاد فيها هو عدم ضم أطراف الشريعة بعضها إلى بعض وحصر النظر في الدليل الخاص دون ضمه إلى غيره من نظائره وأمثاله[2]. وفي هذا المعنى واتباعاً لهذا المسلك قال علماء الإسلام باعتبار الكليات عند النظر في الجزئيات والعكس، وحرروا مسألة التقعيد الفقهي والأصولي. وكان الاستقراء أيضاً وسيلة اعتمدها علماء الإسلام لما استخرجوا قواعد اللغة العربية وضوابطها، واستخرجوا علم العروض. «وكان الاستقراء المقرون بالتجارب العلمية وسيلتهم في الكيمياء وفي الطب ضمن حدود الأدوات التي كانت متيسرة لهم في أزمانهم. من كل هذا نلاحظ أن الاستقراء وسيلة كبرى من الوسائل التي اعتمد عليها المسلمون فيما توصلوا إليه من معارف، وفيما دونوه من علوم»[3].

وأما القياس كما هو عند علماء أصول الفقه، فهو من الاعتبار بالنظير، لأنه يقوم على الجمع بين المتماثلات وإلحاق النظير بنظيره. فتحصيل النتيجة في هذا المقام يتوقف على الجمع بين قضيتين على الأقل، بينهما حد مشترك[4]. فأساس القياس «ربط ما بين الأشياء بالمماثلة إن توافرت أسبابها ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها... وإن الاستدلال العقلي في كل ما تنتجه براهين المنطق قائم على الربط بين الأمور بالمماثلة الثابتة فيها... نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه تشبيه الأمور والتمثيل عليها»[5].

فالقياس «من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور»[6]، فهو إذاً من الاعتبار بالنظير. يقول ابن القيم: «وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون

---

(1) المرجع السابق، 1/ 53.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 15؛ و**الاعتصام**، 1/ 175، 195-196.

(3) الميداني. **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص190.

(4) المرجع السابق، ص227.

(5) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1973، ص219-220.

(6) المرجع السابق، ص219.

في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره»[1]. ويقول الطاهر ابن عاشور: «وإنما هرع الفقهاء.. إلى القياس على النظائر... لأنهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشادا إلى المعنى الذي صرّح الشارع باعتباره في نظيره... فتكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير»[2]. فالأصل الذي وضع عليه القياس عند علماء الإسلام هو أن ضم النظير إلى نظيره، واعتبار الأمثال والأشباه من القضايا بعضها ببعض له من الفوائد ما ليس للقضية الواحدة منفردة معزولة عن نظائرها.

وأما التمثيل فهو عند المناطقة مثل القياس عند علماء أصول الفقه، لأنه عندهم «قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم، فيثبت الحكم له»[3]. فحين يرى الباحث أن مادة البلاستيك مشابهة للخشب في كثير من الصفات، التي جعلت الخشب صالحاً لصناعة أثاث البيت منه، يستنتج أن البلاستيك أيضاً صالح لصناعة الأثاث. وحين يرى الباحث الاجتماعي مشابهة أمة لأخرى في خطوات سيرها في الحياة، يستنتج أن نهايتها ستكون مثل نهايتها[4]. فهذه هي حقيقة التمثيل، فهو إذاً من الاعتبار بالنظير.

ومما يدل أيضاً على رسوخ قاعدة الاعتبار بالنظير عند علماء الإسلام وعنايتهم بضم الأشباه من القضايا والنظائر بعضها إلى بعض، تنصيصهم على الشواذ من القضايا التي لا نظير لها في نوعها ولا مثيل لها من جنسها، ومعنى ذلك أنهم يبحثون عن نظير المسألة فما لم يجدوا له نظيراً سموه شاذا. نجد هذا عند المحدثين في تمييزهم بين الفرد الغريب الذي ليس له نظير متابع، وبين غيره من العزيز والمشهور والمتواتر، وتمييزهم بين الحديث الذي له شواهد في المعنى تؤيده وما ليس له شواهد. ومن جهة القوة فإن الحديث الذي له نظير معتبر أقوى من الحديث الفرد الغريب. ونجد هذا أيضاً عند

---

(1) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 1/ 203.
(2) ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص108-109.
(3) الميداني. **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص290.
(4) المرجع السابق، ص288.

الفقهاء في بيانهم شواذ العلماء فيما يذهبون إليه، فما كثر قائله ليس كمن انفرد به الواحد، والمجمع عليه ليس كالمختلف فيه. ولهذا الأصل عني تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى» ببيان ما شذ به كل واحد ممن ترجم له من المذاهب والأقوال، إما مطلقاً أو بين غيره من أهل مذهبه..

يظهر، من كل هذا الذي تقدم، أن مسألة جمع النظائر والأشباه، واعتبار بعضها ببعض راسخة عند علماء الإسلام، وان من المسلمات عندهم التي يشهد لها الشرع ويؤيدها العقل، أن النظر الذي يتسع خارج القضية المنظور فيها ليضم إليها نظائرها من القضايا، يكون أقرب إلى الصواب من النظر الذي يقف عند كل قضية على حدة، دون استحضار لأمثالها ولا اعتبار بنظائرها. وان هذا الأصل موجود في جميع العلوم الإسلامية. ففي علوم القرآن الكريم والتفسير يتجلى الاعتبار بالنظير في ضم الآيات المتقاربة بعضها إلى بعض في المعنى، واستحضار ما يتصل بمعنى الآية من الأحاديث النبوية. يقول الشاطبي في هذا المعنى: «فكل دليل خاص أو عام شهد له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد»[1]. فالمفسر ينظر في الآية من القرآن الكريم حتى إذا استوعب معناها الجزئي الذي تدل عليه، واستخرج المعنى العام الذي تنتظم فيه، عبر بنظره إلى سائر آي القرآن الكريم وإلى أحاديث رسول الله ﷺ يلتمس هذا المعنى، فكلما ظفر بنص من القرآن الكريم أو الحديث ضمه إلى الآية المنظور فيها. وكانت القاعدة التي يهتدون بها في ذلك هي أن القرآن الكريم والسنة حق «فلا يقع بين أجزاء الحق اختلاف بل نهاية الائتلاف، يجر بعضه إلى بعض، وينتج بعضه البعض، كما يشهد بعضه على بعض ويحكي بعضه البعض. وهذا من عجيب أمر القرآن الكريم، فإن الآية من آياته لا تكاد تصمت عن الدلالة، ولا تعقم عن الإنتاج، كلما ضمت آية إلى آية مناسبة أنتجت حقيقة من أبكار الحقائق، ثم الآية الثالثة تصدقها وتشهد بها، وهذا شأنه وخاصته»[2].

---

(1) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 1/ 175.

(2) الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن الكريم**، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت.، 1/ 73.

وهذا المعنى هو الذي عبّر عنه الشوكاني بقوله: «وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية (الكريمة) والأحاديث النبوية (الشريفة) وجعل كل ذلك دأبه... وجد فيهما ما يطلبه»[1]. ويقول علي حسب الله: «على من يريد الانتفاع بالقرآن الكريم أن يتخذه سميره وأنيسه، ويواظب على قراءته وفهمه»[2]، ولعل هذه من أعظم الحكم المرعية في ما ذهب إليه أهل العلم، استدلالا بالسنة النبوية الشريفة، من الندب إلى ختم القرآن الكريم مرة في الشهر، وخاصة بالنسبة للباحث المتخصص، وذلك ليتكرر مرور المعاني القرآنية بذهنه، فيمكنه استحضار نظائر الآيات، فكلما نظر في آية سهل عليه استحضار نظائرها.

ومثله السنة النبوية، فإن الواجب على المتخصص في الشريعة الإدمان على مطالعة متون السنة النبوية الصحيحة، لترسخ معانيها في ذهنه فيستطيع استحضار هذه المعاني بحسب معنى المنظور فيه من القرآن الكريم أو الحديث. ومن تنكب عن هذا المسلك فقد حكم عليه علماء الإسلام بالزيغ والغلط كما قال الشاطبي: «عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: 40]... وتركوا مبينه وهو قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا ...﴾ الآية [المائدة: 95]، 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...»[3].

فالواجب أن يتحرك النظر بين جميع أطراف الوحي ـ كتاباً وسنة ـ المتقاربة في المعنى. انظر إلى الإمام الشافعي رحمه الله في بيانه مسالك الترجيح بين الأحاديث المختلفة، حيث يقول: «إن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحد منها دون غيره إلا بسبب...»، وفي بيان السبب يقول: «أن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب الله تعالى، فإذا أشبه كتاب الله تعالى كانت فيه الحجة...

---

(1) الشوكاني. **إرشاد الفحول**، ص432.

(2) حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، 1976، ص31.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 54.

أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله تعالى، أو أشبه بما سواهما من سنن رسول الله»[1]. ومعنى ذلك أن معاني القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المتعلقة بمعنى الحديث المنظور فيه تكون حاضرة في ذهن الإمام الشافعي رحمه الله. «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة...»[2].

وعلى هذا الأصل أيضاً قام ما اصطلح عليه في العصر الحديث بالتفسير الموضوعي للقرآن، فهو لا يخرج عن هذا النوع وهو الاعتبار بالنظير، لأن المفسر يعبر من الآية إلى نظائرها في جميع القرآن الكريم الكريم. يقول عبد الرحمن الميداني: «على متدبر كتاب الله تعالى أن يبحث عن ارتباط المعنى المستفاد من جملة قرآنية بما تفرق في القرآن الكريم من معان تجتمع معه في موضوع واحد، وبمعاني الآية التي هي منها، والسورة التي هي فيها. كل معنى جزئي مستفاد من جملة قرآنية له ارتباط بما تفرق في القرآن الكريم من معان تلتقي معه في موضوع واحد»[3]، فالتفسير الموضوعي أن يعمد الناظر في القرآن الكريم إلى الآيات التي تتصل بالموضوع الواحد، فيجمعها في صعيد واحد ويضم بعضها إلى بعض، ثم ينظر فيها على جهة الاجتماع والتكامل، ثم يضم إليها ما يتصل بذلك الموضوع من الأحاديث النبوية، ليخرج من خلال النظر في ذلك كله بنظرة متكاملة عن هذا الموضوع[4]. والقرآن الكريم نفسه هو الأصل في هذه الطريقة، فالأحكام التي يقررها القرآن الكريم إنما تكون من خلال وقائع متعددة وأدلة كثيرة، قد تكون متنوعة ومختلفة، لكنها تشترك في جهة خاصة وتنتظم في معنى من المعاني، فتكون متظافرة في هذا المعنى المشترك،

---

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص284-285.

(2) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 1/ 195.

(3) الميداني. **قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل**، ص 13.

(4) انظر في بيان طريقة التفسير الموضوعي: الصدر، السيد محمد باقر. **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، بيروت: الدار العالمية، 1989، ص39-148؛ الكومي، السيّد. **التفسير الموضوعي للقرآن**، د.م. دار الهدى، 1980.

فيضم بعضها إلى بعض ويعتبر بعضها ببعض، فيخلص من ذلك إلى النتيجة. وقلَّ أن تجد في القرآن الكريم حكماً عاماً، أو قاعدة كلية أصلها منفرد ودليلها واحد. أما في علوم الحديث فإن الاعتبار بالنظير يتجلى في الاعتبار بالشواهد والمتابعات، لأن الشواهد تشترك مع الحديث المنظور فيه في معناه أو في جزء منه، والمتابعات فهي طرق أخرى للحديث، وهي بمنزلة أحاديث أخرى لتعدد طرقها واختلاف أسانيدها. ومن ذلك ما يفعله المصنفون في الحديث من جمع أحاديث الباب، وما يفعله شرّاح الحديث ونقاده من تتبع معنى الحديث في القرآن الكريم كما تقدم عند الشافعي، ورد الحديث إلى الكليات الشرعية التي يدخل فيها، فهذا كل من الاعتبار بالنظير.

وأما في الفقه وأصوله فمن الاعتبار بالنظير، ضم مذاهب العلماء بعضها إلى بعض لمعرفة مواطن الإجماع، واعتبار الجزئيات بالكليات، واعتبار أقسام الدلالات بعضها ببعض من العام والخاص، والمطلق والمقيد، وضم الأشباه بعضها إلى بعض وقياس بعضها على بعض.

وأما الاعتبار بالنظير في مجال النقد التاريخي فيتجلى في استحضار المؤرخ الناقد من الأخبار ما يقارب الخبر المنظور فيه ويماثله للقياس والموازنة، واستقصاؤه مصادر الخبر وطرقه ومخارجه.

فهذه الفروع العملية في العلوم المختلفة، وإن اختلفت صورها، فإنها راجعة كلها إلى الاعتبار بالنظير، لأنها كلها قد اجتمع فيها الأصل المنظور فيه والفرع المعتبر به، ويجمع بينهما التماثل والتشابه، فيكون الناظر إذا عبر من المنظور فيه إلى الفرع المعتبر به، قد عبر من الشيء إلى نظيره.

يتبين من هذا أن الاعتبار بالنظير قد عبر عنه علماء الإسلام كل بحسبه، وبحسب علمه الذي ينظر فيه، واعتبروه قاعدة علمية منطقية ثم استعملوه في كل علم بحسبه. ويجب التنبيه هنا إلى مسألة دقيقة في الاعتبار بالنظير، وهي أن الفرع المعتبر به لا يكون دائما شبيها بالأصل المنظور فيه من جميع جهاته، وإنما قد يكون أحيانا بعيدا في ظاهره عن المنظور فيه، لكن بالتأمل والتدبر يظهر أنه يتصل به في جزء من أجزائه وجهة خاصة من جهاته، أو يختلفان في

معانيهما الجزئية لكن ينتظمهما معنى عام. فآيات القصص والأمثال مثلا بعيدة في ظاهرها عن آيات الأحكام، لكن العلماء ـ بالتدبر والتأمل ـ يقفون على وجوه الصلة بينهما، فلا يغفلون عن آيات القصص وهم ينظرون في آيات الأحكام. ولهذا منع غير واحد من العلماء حصر آيات الأحكام في عدد محدود، منهم القرافي، لأن الأحكام مبثوثة في سائر القرآن الكريم إما صراحة أو ضمنا ومنها آي القصص والأمثال.

يقول القرافي في بيان هذا الوجه: «فإن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية، فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ والأمر به، وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل، أو مدحاً أو ثواباً على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوباً أو ندبا... فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم، وحصرها في خمسمائة آية بعيد، وشرائط الحد حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ما خرج عنها فلا يعتبره، وما اندرج فيها أجرى عليه أحكام تلك الحقيقة»[1]. ففي ظاهر الأمر ليس هناك صلة بين قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]، وبين الآيات الواردة في عالمية الإسلام وكون القرآن الكريم مهيمنا على سائر الكتب، لكن التدبر في هذه الآيات يحمل على اعتبار بعضها ببعض، لأن فائدة عظيمة لا تظهر لو وقف الناظر عند الآية الأولى، «فقد لا يكون ذلك الرابط جليا في ظاهر النص، إذ تبدو الأحكام بمقتضى زمنية تشريعها كأنما هي أحكام متفاصلة متعلق كل منها بجزء من الحياة، ولكن النظر المليء تتبين به وحدة التكامل بينهما...»[2]. ولضبط هذه المسألة فالواجب تقسيم الأصل المنظور فيه إلى أجزاء بحسب معانيه الجزئية، وحصر عناصره الواردة فيه، ثم حصر المعنى الكلي العام الذي ينتظم فيه.

---

(1) القرافي. **شرح تنقيح الفصول**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1973، ص437.

(2) النجار، عبد المجيد. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية**، الرياض: دار النشر الدولي، ط1، 1994، ص22.

ويستطيع الناظر من خلال النظر في المعنى العام والمعاني الجزئية، ومختلف العناصر التي يشتمل عليها الأصل المنظور فيه، أن يلتمس كل ما يتعلق بالمعنى الكلي، أو بالمعاني الجزئية ولو بواحد منها، فيعتبر بها جميعاً، ولا يعتبر فقط بما هو وارد في معنى أصل المنظور فيه على جهة المطابقة. مثال ذلك من ينظر في حديث الجارية لما سألها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء، فقال ﷺ لسيدها: «اعتقها فإنها مؤمنة»[1]. أما المعنى العام الذي يدخل فيه الحديث فهو الإيمان بالله تعالى وما يتحقق به، وأما العناصر الجزئية التي يشتمل عليها فهي:

1 ـ السؤال «أين الله؟»

2 ـ عنصر مكاني وهو السماء.

3 ـ فالواجب على من ينظر في هذا الحديث، لمعرفة دلالاته واستنباط الحكم منه، أن يستحضر ما تدل عليه سائر الآيات والأحاديث الواردة في الإيمان وأركانه وما يتم به. ولا بد له أيضاً من استحضار الآيات والأحاديث المتعلقة بهذين العنصرين. أما العنصر الأول وهو السؤال «أين الله؟» فالواجب استحضار سائر آيات وأحاديث الإيمان ليظهر هل استعمال هذا السؤال في تقرير الإيمان وارد في النصوص الشرعية أم لا؟ فإذا ورد فيها، هل الجواب فيها مطابق للجواب في هذا الحديث؟ ويجب أيضاً استحضار سائر النصوص الواردة في الإيمان بالله تعالى، والتي فيها ذكر لما يتصل بالمكان مثل «الفوقية» و«العلو» و«تحت» ونحوها.

وأما العنصر الثاني وهو «السماء» فالواجب استحضار الآيات والأحاديث التي ورد فيها ذكر السماء وما يشترك معه في الاشتقاق. ففي هذا المعنى وردت آيات كثيرة ليست في موضوع الإيمان بالله تعالى وصفاته، لكنها تشترك مع هذا الحديث في الحديث عن السماء، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]، وقوله عز وجل: ﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ

(1) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة.

لِلْكُتُبِ﴾ [الأنبياء: 104]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: 48]، وغيرها من الآيات. فهذه كلها لها صلة بالحديث المنظور فيه ـ حديث الجارية ـ لأنها تتحدث عن جزء من الأجزاء الواردة فيه.

ومثل هذا في النقد التاريخي، وهو أن المؤرخ الناقد ينظر في الخبر ثم يعبر إلى ما يتصل به من الأخبار، وقد تكون هذه الأخبار بعيدة عنه، لكنها تتصل به في جزء من أجزائه أو عنصر من عناصره. وخلاصة هذا كله أن النظير الذي يعتبر به قد يكون واضحاً صريحاً في شبهه بالأصل المنظور فيه، وقد لا يكون كذلك، فيجب على الناظر التدبر لئلا يغفل عن شيء له تعلق وشبه بالمنظور فيه. ولعل هذا هو السبب في تفريق المحدثين بين المتابع والشاهد، لأن المتابع واضح في مماثلته للأصل المنظور فيه، أما الشاهد فليس كذلك.

وما ذكرناه هنا من أن النظير قد لا يكون صريحاً في شبهه بالأصل المنظور فيه، كان من أهم أسباب الخلاف بين العلماء، فقد يزيد بعضهم على بعض في النظائر المعتبر بها لأنه فطن لوجه الصلة بينها وبين المنظور فيه، فاستحضر من النظائر ما لم يستحضره غيره، ففهم غير ما فهمه غيره. ففي مسألة صفات الله عز وجل في علم أصول الدين والعقائد، التي كثر فيها الكلام واشتد الخلاف، فإنه إذا استثنينا مذاهب الغلاة الشاذة التي ظهر بطلانها شرعاً وعقلاً، مثل المشبهة والمجسمة والمعطلة، فإن الخلاف بين أهل الإثبات والتمرير، وبين أهل التأويل والتنزيه، لا يخرج في سببه عن ذلك.

فأهل التأويل يتوسعون في النظائر من الآيات والأحاديث التي يعدونها نظائر لآيات الصفات، وأهل الإثبات يقفون عند آيات الصفات ولا يرون وجها للمناسبة بينها وبين غيرها مما يعتبر به أهل التأويل. وقد حمل هذا كثيراً من أهل الإثبات، خصوصاً في العصور المتأخرة، على الوقيعة في أهل التأويل وتجريحهم، لأنهم ينفون ما يثبته الله عز وجل لنفسه، ووصفهم بالتأويل الفاسد الذي ليس له سند من الشرع، وإنما الاعتماد على العقل وتقديمه على الوحي، ومن تدبر كلام أهل التأويل وتصرفاتهم في كتبهم وجد أن الأمر بخلاف ذلك. فما يعتبره أهل الإثبات إعمالا للعقل، إنما هو مبادئ كلية وقواعد عامة يقينية

رسخت في عقل الناظر في النص وأشربها فكره من خلال نظره في نصوص الوحي الكلية والجزئية، فهي من باب إعمال أدلة الوحي[1].

فالعالم من أهل التأويل إذا نظر في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الملك: 16]، فيقول بعدم إرادة الظاهر وبوجوب التأويل، وذلك ليس اعتمادا على نظر العقل مجردا، وإنما لوجود أدلة أخرى لو حمل هذا النص على ظاهره لكان تعطيلا لها، لأن ما تفيده لا يستقيم مع ظاهر هذا النص المنظور فيه، وأدلة الوحي ليس بعضها أولى بالإعمال من بعض، وإنما يتم إعمالها على الوجه الذي لا يحصل به تعطيل بعضها. فأهل التأويل يرون أن ما ورد من الآيات والأحاديث في موضوع السماء هو من نظير هذه الآية لأنه يتصل بعنصر من عناصرها. فلو حمل هذا النص على ظاهره لتعطل ـ في نظرهم ـ ما سواه من النصوص، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ وغيرها مما في هذا المعنى[2].

ويمكن أن استشهد لهذا بما فعله الرازي في كتابه «أساس التقديس». ففي بداية الكتاب، وقبل أن يورد الأدلة الواردة في كل صفة على حدة من صفات الله عز وجل، قرر مجموعة من القواعد العامة والمبادئ الكلية التي تندرج فيها

---

(1) وهذا في رأيي هو الفيصل في قضية العقل والنقل التي أثارت الكثير من الكلام والخلاف عبر العصور. فالعقل له مكان في بيان الفهم الصحيح لنصوص الشريعة، وفي تأويلها بشروطه، لكن يجب أن يكون هذا العقل قد أشرب الشريعة علماً وفهماً، وعملاً وسلوكاً، وأطال النظر والتدبر في نصوص الشريعة حتى اختلطت بلحمه ودمه، فلا يند عنه شيء من كليات الشريعة وقواعدها القطعية.

(2) تجدر الإشارة أن كلامي في هذا المقام ليس بقصد الترجيح بين مذهب أهل الإثبات ومذهب أهل التأويل، فليس هذا انتصاراً لأهل التأويل ولا حطاً من مذهب أهل الإثبات، وإنما لا أزيد هنا عن بيان حقيقة الخلاف بين الفريقين، وأنه خلاف لا يخرج عن نصوص الشرع، لأن بعضهم وقف عند النصوص الصريحة في الموضوع، والبعض الآخر رأى نصوصاً أخرى ـ وإن كانت غير صريحة ـ لها تعلق بالموضوع ولا يجوز إغفالها. غير أن الذي أعيبه على الفريقين ما حصل من بعضهم من تجريح البعض الآخر ووصفه بما لا يليق، والحال أن هذا المقام يتسع له هذا الخلاف، لأنه كما بينا ذلك، ينطلق من النص، فيكون الفريقان كلاهما معتداً بخلافه.

جميع قضايا العقائد المتعلقة بصفات الخالق سبحانه وتعالى. وهذه القواعد العامة إنما استخلصها من نصوص الوحي، وهي نصوص كثيرة، ولذلك جعل هذه القواعد العامة أساساً لا يجوز إغفاله بحال عند النظر في النصوص الأخرى الواردة في كل صفة من الصفات، وان الواجب الاعتبار بها لاستيعاب دلالات النصوص الأخرى[1].

وبلغت هذه القواعد ثمانية عشرة قاعدة، وكلها مستخلصة من حجج قرآنية إلا القاعدة الأخيرة من الحديث. أما الحجة الأولى فهي قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ الآيات وهي تفيد نفي الجسمية والجهة والحيز عن الله تعالى.

وأما الحجة الثانية فهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وتفيد أن الله تعالى ليس جسماً. وأما الحجة الثالثة فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: 38]. والحجة الرابعة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: 255]، والحجة الخامسة: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: 65]، والحجة السادسة: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24]، والحجة السابعة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: 3]، والحجة الثامنة: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: 103]، الحجة التاسعة: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186]، الحجة العاشرة: من خلال آيات كثيرة قرر الرازي أنه محال على الله تعالى أن يكون في جهة فوق أو أن يكون في السماء، ومن هذه الآيات: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ﴾ [النور: 43]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48]، وقوله عز وجل: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾

---

(1) صافي، لؤي، «الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل». **إسلامية المعرفة**، ع11، س3، ص 72-73.

[طه: 4]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأعراف: 54]، قال الرازي: «فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه... بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة»[1] الحجة الحادية عشرة: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ﴾ [الأنعام: 12]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِى ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ﴾ [الأنعام: 13]، أي أن الله تعالى منزه عن الزمان والمكان. الحجة الثانية عشرة: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: 17]، قال الرازي: «ولو كان الخالق في العرش لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش»[2]، الحجة الثالثة عشرة: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]، وفيها أن تخليق السماوات قبل العرش. الرابعة عشرة: ﴿هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ﴾ [القصص: 88]، الحجة الخامسة عشرة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: 3]، وذلك يقتضي أنه كان موجودا قبل الحيز والجهة، ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة. الحجة السادسة عشرة: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: 19]، فلو كان في جهة فوق لكانت السجدة تفيد البعد لا القرب. الحجة السابعة عشرة: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: 22]، الحجة الثامنة عشرة: حديث عمران بن حصين قال: «يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر فقال ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء»[3] فلو كان مختصاً بالجهة لكان ذلك الحيز موجوداً معه[4].

وفي كلام الرازي على صفات الله عز وجل صفة صفة، كان يستحضر هذه القواعد، فكان يورد النصوص الصريحة في إثبات الصفة، مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: 42] في إثبات الساق، وقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنون: 27] في إثبات العين وغيرها، وهو ما اعتمده أهل الإثبات، ثم

---

(1) الرازي. **أساس التقديس**، مرجع سابق، ص32.

(2) المرجع السابق، 33.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ﴾ [الروم: 27]، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: 7].

(4) الرازي. **أساس التقديس**، مرجع سابق، ص24-34.

يرد عليهم بإيراد هذه القواعد التي ثبتت بنصوص أخرى، إلا أنها ليست صريحة في الموضوع، لكنها تتصل به، أي أنه يرى أنها صالحة للاعتبار بها هنا لأنها من نظائر الآية المنظور فيها. مثال ذلك ما فعله في مسألة إثبات الجهة لله تعالى، فقد أورد الآيات والأحاديث التي يتمسك بها من يثبت جهة «الفوق»، وهي صريحة في ظاهرها. والرازي لا يقول بتعطيل هذه النصوص، وإنما يجريها في دلالاتها على الوجه الذي تستقيم به مع نظائرها، لأن إثبات ظاهرها فيه تعطيل لهذه النظائر.

وهذه النظائر التي يعتبر بها الرازي هنا لا تخرج في جملتها عن القواعد الثمانية عشرة المقررة، وكثير من هذه النظائر ـ في ظاهره ـ بعيد في معناه وموضوعه عن موضوع صفة العلو والفوق، لكن الرازي يرى لها وجها للشبه والتعلق بها فهي من نظير الآيات المنظور فيها التي فيها التصريح الظاهر بهذه الصفة، لأن النظير الذي يعتبر به لا يشترط أن يكون نظيراً من جميع الوجوه.

وهذه النصوص التي اعتبر بها الرازي هي:

- الآيات الواردة في بيان خلق السماوات، وأنها من ملك الله عز وجل، مثل قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: 255]، وقوله تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾ [طه: 4]، قال الرازي: «فلو كان تعالى مختصاً بجهة فوق لزم كونه مملوكاً لنفسه من غير محل وهو محال...»[1].
- قول الله عز وجل: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: 17]، فلو كان العرش مكاناً لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم»[2].
- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]، فهي تدل على أن الله تعالى كان ولا عرش ولا مكان.
- قوله عز وجل: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وقوله تعالى:

(1) المرجع السابق، ص 117.
(2) المرجع السابق، ص118.

﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ﴾ [الزخرف: 84]، قال الرازي: «وليس تأويل هذه الآية لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس»[1].

- قوله تعالى: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ﴾ [يوسف: 76]، وقوله تعالى: ﴿بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ﴾ [البقرة: 26]، وقال عز وجل: ﴿وَإِنَّا فَوۡقَهُمۡ قَٰهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127]. قال الرازي: «وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوق في الجهة والفوق في الرتبة؛ فلم حملتموه على الفوق في الجهة؟»[2].

- الآيات التي وصف الله تعالى فيها نفسه بأنه مع عبيده، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾ [النحل: 128]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: 153]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: 4]. قال الرازي: «فإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة؛ فلم لا يجوز حمل الفوقية التي ذكرتم على الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة؟»[3].

- الآيات التي تثبت العلو للعبيد، مثل قوله تعالى لموسى: ﴿قُلۡنَا لَا تَخَفۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [طه: 68]، وقول فرعون كما حكاه الله عز وجل: ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النازعات: 24].

- ولما تمسك المثبتون بالآيات المشتملة على لفظ العروج، مثل قوله تعالى: ﴿تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ﴾ [المعارج: 4] عبر الرازي إلى نظائرها فقال: ونظيره قوله تعالى: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: 123]، والمراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة، كقوله تعالى في إبراهيم: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾ [الصافات: 99][4].

- ولما تمسكوا بما ورد من لفظ الإنزال والتنزيل جعل من نظائرها قوله

---

(1) المرجع السابق، ص119.
(2) المرجع السابق، ص181.
(3) المرجع السابق، ص182.
(4) المرجع السابق، ص123.

تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: 42]، فأضافه إلى نفسه، ثم أضافه إلى ملك الموت، فقال سبحانه: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ﴾ [السجدة: 11]، ثم أضافه إلى الملائكة فقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: 61]. «فقد يضاف الفعل إلى الآمر به كما يضاف إلى المباشر»[1].

- ولما تمسكوا بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: 16]، أورد عليهم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: 84]، وهذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في الأرض معنى واحدا، لكن كونه في الأرض ليس بمعنى الاستقرار، فكذلك كونه في السماء[2].

فهذه هي الآيات التي اعتبر بها الرازي، والفرق بينه وبين مخالفيه أنه اعتبر هذه الآيات نظيراً للآيات التي فيها ذكر الجهة، وهم لم يروا وجها للصلة بينها، وإنما هذه على وجه وهذه على وجه. وخلاصة ذلك كله ما سبق تقريره من كون الخلاف إنما سببه التوسع في الفروع المعتبرة من غيره، والتوسع في التماس أوجه التشابه بين الأصل المنظور فيه والفرع المعتبر به. فأهل التأويل إنما لم يحلموا النصوص المثبتة للجهة على ظاهرها، لأنهم رأوا أدلة أخرى مبينة لها تدل على أن المراد بها غير ظاهرها، لأن نصوص الوحي متكاملة يجب وضعها على صراط واحد من الوفاق والانسجام. فهذا هو الأصل الذي اعتمده أهل التأويل في تفسير الاستواء على العرش بتسلط القوة والسلطان، وفسروا اليد بالقوة والكرم، والعين بالعناية والرعاية وغيرها[3]. وعلى هذا النحو

---

(1) المرجع السابق، ص 124.

(2) المرجع السابق، ص 130.

(3) يظهر أن المذهبين طريقان إلى غاية واحدة هي تنزيه الله تعالى عن جميع صفات النقص، وهذا القدر هو الذي يجب أن يعتقده كل مسلم. فالمتقدمون اعتقدوه على جهة الإجمال، والمتأخرون اعتقدوه على جهة التفصيل. يقول محمد سعيد رمضان البوطي: «واعلم أن مذهب السلف في عصرهم كان هو الأفضل والأسلم والأوفق مع الإيمان الفطري المرتكز في كل من العقل والقلب، ومذهب الخلف في عصرهم أصبح هو المصير الذي لا يمكن التحول عنه، بسبب ما قامت به من المذاهب الفكرية والمناقشات العلمية، وبسبب =

أول العلماء الأحاديث التي تحكم بالكفر للعصاة من المسلمين، أو تنفي الإيمان عمن يقترف بعض المعاصي، مثل قوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» وقوله ﷺ: «لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه» وغيرها. فلم يحملوها على ظاهرها، وذلك لتنسجم مع الأحاديث الأخرى الواردة في بيان صفة الإيمان وصفة الكفر، والتي تثبت الإيمان لأهل المعصية مثل الحديث الشريف: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»، ومثل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: 9]، فسماهم المؤمنين مع حصول القتال منهم.

ومن أمثلة الاعتبار بالنظير، وأن هذا النظير قد يكون بعيدا في ظاهره عن الشبه بالمنظور فيه ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما فتح العراق. ومعلوم أن الأمر في ذلك بقسمة الأرض بين الفاتحين كما في قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: 41]، ولما جرت به السنة من ذلك. لكن عمر رضي الله عنه بسعة نظره، ودقة فقهه رأى أن هناك آيات لا يجوز إغفالها في هذا الموضوع ومنها قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الحشر: 10]. وقد أحسن الإمام الجصاص في التعبير عن مسلك عمر في قوله رحمه الله: «وهذا يدل على أن هذه الآية غير منسوخة وأنها مضمومة إلى آية الغنيمة في الأرضين المفتتحة، فإن رأى قسمتها أصلح للمسلمين وأرد عليهم قسم، وإن رأى إقرار أهلها عليها وأخذ الخراج منهم فيها فعل... فيكون تقدير الآيتين بمجموعهما: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: 41] في الأموال سوى الأرضين، وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك، وما أفاء الله على رسوله من

= ظهور البلاغة العربية مقعدة في قواعد من المجاز والتشبيه والاستعارة» **كبرى اليقينيات الكونية**، ص141. وكما قال تاج الدين السبكي: «ولا إنكار في هذا ولا في مقابله، فإنها مسألة اجتهادية، أعني مسألة التأويل أو التفويض مع اعتقاد التنزيه، إنما المصيبة الكبرى والداهية الدهماء الإمرار على الظاهر مع الاعتقاد أنه المراد وأنه لا يستحيل على الباري، فذلك قول المجسمة...». **طبقات الشافعية الكبرى**، 5/ 191-192.

الأرضين فللَّه وللرسول إن اختار ترك ملكها على أهلها، فاستدل عمر رضي الله عنه من الآية بقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا﴾ [الحشر: 10]، وقال لو قسمتها بينهم لصارت دولة بين الأغنياء منكم، ولم يكن لمن جاء بعدهم من المسلمين شيء، وقد جعل لهم فيها الحق بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾[1]. ومثله أيضاً من تأول حديث: «الأئمة من قريش»[2]، وأنه بسبب مكانة قريش في قلوب العرب، وما كان لها من القوة والغلبة والعصبية بتعبير ابن خلدون، فمن كانت فيه هذه الصفات جازت إمارته ولو كان غير قريش. وسبب ذلك الاعتبار بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إن أدركني أجلي وأبو عبيدة حي استخلفته»، فذكر الحديث وفيه «فإن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل»[3]. ومعاذ بن جبل أنصاري ولا نسب له في قريش، ولهذا تعقب الحافظ ابن حجر القول بالإجماع على حصر الإمامة في قريش بقوله: «ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك»[4] ثم ذكر قول عمر المتقدم، وهو مصير منه رحمه الله إلى أن قول عمر رضي الله عنه متعلق بمعنى الحديث المنظور فيه، فهو من نظائره المعتبرة[5].

ومن ذلك أيضاً النظر في حديث تأبير النخل وقوله ﷺ: «أنتم أعلم

---

(1) الجصاص الحنفي. **أحكام القرآن**، 3/ 430. ومن هنا يتبين لنا الغلط الفاحش الذي نطق به بعض أهل زماننا ممن يريد أن يسلك مسلك الاجتهاد الذي ليس له قانون ولا ضابط غير الهوى، فيقول بجواز مخالفة النص الشرعي ولو كان قطعيا إذا خالف المصلحة، والمصلحة أيضاً عند هؤلاء ليس لها ضابط ولا قانون، فيقولون هذا عمر بن الخطاب خالف النص للمصلحة!. وعمر رضي الله عنه لم يخرج عن النص، فهو لم يزد على ضم نصوص الشرع بعضها إلى بعض، فنظر في النص مع الاعتبار بنظيره، لأن هذه النصوص وان تفرقت في ورودها فهي بمنزلة النص الواحد في المعنى.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش (الفتح 13/ 119).

(3) أخرجه أحمد في **مسنده**، 3/ 129-183، 4/ 421. قال الحافظ ابن حجر: «ورجاله ثقات». **فتح الباري**، 13/ 119.

(4) ابن حجر. **فتح الباري**، 13/ 119.

(5) ويعتبر أيضاً بالأحاديث الواردة في السمع والطاعة ولو تأمر عبد حبشي.

بشؤون دنياكم»، فإن من عناصر الحديث كما هو ظاهر منه، الدنيا وشؤونها، ولهذا فإن من شواهد الحديث ونظائره التي يعتبر بها وتضم إليه، الأحاديث وكذلك الآيات الواردة في شؤون الدنيا وأمور المعاش من قضايا الأموال والبيوع، والعقود وسائر التصرفات المدنية، وشؤون الحكم والسياسة، ما يتعلق بالحياة المادية. وباعتبار ذلك كله يبطل ما فهمه البعض من أهل زماننا من هذا الحديث من أن أمور الدنيا في الاقتصاد والسياسة والاجتماع موكولة إلى الاجتهاد البشري المجرد عن الوحي، وأن الشريعة ليس لها من سلطان إلا في أمور العبادات بين العبد وربه.

فالمراد من الحديث غير هذا لأن نظائره صريحة في أن أمور المعاش قد وضع لها الشارع ضوابط وحدودا، وقواعد وقوانين. فيبقى أن المراد من الحديث أن أمور الحياة التي تخضع للتجربة مثل تأبير النخل، لها سنن وقوانين مطردة، يجب الأخذ فيها بهذه السنن والقوانين، فالحديث إذاً أصل في أن العلوم التجريبية المادية التي تتحسن بها أحوال المعاش وتتيسر بها الحياة المادية للبشر، من فروض الكفاية، فاكتفى ﷺ بتأبير النخل ليكون مثالا لغيره من أمثاله من أمور المعاش المادية الخاضعة لسنن الكون[1].

(1) فالحديث إذاً من الوحي الذي لا ينطق عن الهوى، ولا مجال فيه لما قيل في توجيهه من أنه واقعة عين لا عموم لها، وانه لذلك مستثنى من الحكم بعصمة النبي ﷺ، فليس فيه شيء مما يخالف عصمة النبي ﷺ، بل العكس هو الصحيح لأنه ﷺ وضع الأمة والبشرية كلها على أصل عظيم في الحياة، وحقيقة من الحقائق التي أقام الله تعالى عليها عالم الشهادة (العالم المادي) وهو الإتقان والنظام، والتقنين والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، وهذه الحقيقة لم ترسخ في عقول البشر إلا بعد قرون من كلام رسول الله ﷺ. فوجه الوحي في الحديث أن أمور الحياة المادية لابد فيها من مسلك السنن والقوانين التي تحكمها، وإنها كذلك بالنسبة لجميع البشر مؤمنهم وكافرهم، فقوله ﷺ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»: يفيد أن العقل البشري قد أتاه الله من القدرة ما يجعله قويا على معرفة سنن الحياة المادية واكتشاف قوانين الكون وسننه وأن العلم المادي عبر التاريخ لن يكون إلا في ازدياد، ولهذا السبب كان التركيز في العلم في القرآن الكريم والسنة الشريفة على العلم الشرعي القائم على علم الكتاب والسنة وما يتصل بهما، لأن العلم النظري موضع للخبط والاضطراب إذا انفصل فيه العقل البشري عن الوحي، أما العلم التجريبي فإن الإنسان مدفوع فطرة بالبحث عن المحسوس المرتبط بشهواته من الجسم والجوع =

يظهر من كل ما تقدم أن الاعتبار بالنظير قاعدة منطقية يشهد لصحتها الشرع ويؤيدها العقل، وانه أكبر من استحضار ما يتصل بالأصل المنظور فيه على جهة التماثل الظاهر، وإنما النظير قد يكون بعيدا في ظاهره، فلا بد إذاً من شدة الحذر وقوة التدبر، لالتماس نظائر الأصل المنظور فيه. فهذا هو الاعتبار بالنظير وهو النوع الأول من أنواع الاعتبار، ويقابله النوع الثاني، وهو الاعتبار بالمعارض.

النوع الثاني: الاعتبار بالمعارض

وهذا النوع يكون العبور فيه من المنظور فيه إلى ما يعارضه ويناقضه. وهذه أيضاً من أعمال الفكر والعقل، فإن القضية إذا ضمت إلى نقيضها كان فهمها واستيعاب خصائصها أكبر مما لو نظر فيها على الانفراد. يقول أبو حامد الغزالي: «اعلم أن فهم النقيض في القضية تمس الحاجة إليه في النظر... وربما يوضع في مقدمات القياس شيء فلا يعرف وجه دلالته ما لم يرد إلى نقيضه، فإذا لم يكن النقيض معلوما لم تحصل هذه الفوائد، وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهرة وليس كذلك، فإن التساهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات»[1]، وقد اشتهر عند العلماء مصطلح المعارضة في علم المناظرات، ويقصدون به مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله أو بما هو أقوى منه[2]. وفي كلام الزركشي على المناسبات بين آي القرآن الكريم قال: «ومرجعها ـ والله اعلم ـ إلى معنى رابط بينهما: عام أو خاص... أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب... والنظيرين والضدين ونحوه»[3]، فجعل التضاد والتعارض من وجوه المناسبة الجامعة بين الشيء وغيره، وبضدها تتبين الأشياء[4].

فبمقتضى ما أودعه الله تعالى في العقل من الموازين والقوانين التي يعمل

= والمتاع والمركوب وغيرها. انظر: حمادة، فاروق. **أسس العلم وضوابطه في السنة النبوية**، دار طيبة، ط1، د.ت، ص95-107.

(1) الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: دار الأندلس، د.ت.، ص90.

(2) الباجي. **الحدود في الأصول**، مرجع سابق، ص79.

(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 35.

(4) المرجع السابق، 1/ 49.

بها، «يستطيع العقل استنباط مقابلات المعاني وعكوسها، فيدرك النقيض وما هو داخل فيه متى عرف النقيض، ويدرك العكس متى عرف الأصل»[1]، «وكل علاقة تدعو إلى مقابلها إن مثلاً أو ضداً. . . وإن كان المقابل ضدا تناظرت معه، ومسلم أيضاً أن كل تناظر يثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانفراد»[2]. ولما أدرك علماء الإسلام أن الاعتبار بمعارض الأصل المنظور فيه، له من الفائدة ما ليس للنظر فيه على الانفراد، فقد اعتنوا في العلوم المختلفة بالجمع بين القضية ونقيضها. أما المفسرون فتجدهم ينصون على ضرورة الاعتبار بالناسخ إن وجد، أو بما تظهر فيه المخالفة في المعنى للآية المنظور فيها.

وتجد المحدثين أيضاً جعلوا من أنواع مصطلح الحديث معرفة «الناسخ والمنسوخ» ومعرفة «مختلف الحديث»، ونصوا من خلال هذين النوعين على أن الناظر في الحديث لا يجوز له الغفلة عن الدليل الناسخ، أو عن الدليل المعارض، وان فقه الحديث لا يتم إلا بذلك. وفي الفقه وأصوله فإن مباحث التعارض والترجيح والناسخ والمنسوخ، ومراعاة الخلاف، وتعارض الاحتمالات في دلالات النص، وتعارض المصالح والمفاسد كلها راجعة في حقيقتها إلى اعتبار المعارض واستحضار المخالف.

يقول الطاهر بن عاشور: «إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء؛ النحو الأول: فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي. . . النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها. . . . فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين أو رجحان أحدهما على الآخر»[3].

وفي مجال التاريخ أيضاً فإن المؤرخ الذي يفحص الخبر لا يجوز له

---

(1) الميداني. **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص132.

(2) عبد الرحمٰن، طه. **اللسان والميزان**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989، ص22.

(3) ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص15.

الغفلة عن الأخبار المعارضة. ثم إن علم المناظرات واشتهاره عند علماء الإسلام حتى صنفوا فيه وفي آدابه وأركانه قائم أيضاً على الاعتبار بالمعارض، لأن الحقيقة تظهر أكثر بتقابل الأفكار المختلفة وتعارض الأنظار المتنوعة[1]. وإن العالم قد يتمادى على الغلط وهو لا يشعر حتى إذا أصغى إلى مخالفه واستحضر أدلته تبين له غلطه. ولهذا نصوا في المجتهد على معرفة الخلاف.

ولهذا أيضاً حكم العلماء بالغلط على من يقف عند الدليل الشرعي الواحد دون عبور إلى غيره، لأنه قد يكون له معارض. يقول الشاطبي: «فكثيراً ما نرى الجهّال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة أو بأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفرعية العاضدة لنظره أو المعارضة له»[2]، وقال أيضاً في هذا المعنى: «فشأن الراسخين تصور الشريعة واحدة يخدم بعضها بعضا... وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما، أي دليل كان عفوا وأخذا أوليا، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي»[3].

ويصدق هنا أيضاً ما ذكرناه في الاعتبار بالنظير من أن نظير المنظور فيه لا يشترط فيه أن يشبه المنظور فيه إلى حد المطابقة، وإنما قد يكون النظير في ظاهره بعيدا، لكن لا تعدم صلته بالمنظور فيه في جهة من الجهات، فتكون له فائدة في اعتباره. فكذلك الاعتبار بالمعارض لا يشترط أن يكون معارضاً من جميع الجهات. فقد يكون الفرع المعتبر به من غير جنس الأصل المنظور فيه، وقد يكون في غير موضوعه، وفي معنى عام غير معناه، لكن بالتأمل يظهر انه يعارضه في معنى من المعاني الجزئية أو في جهة من الجهات.

مثال الاعتبار بالمعارض في التفسير ما ورد من قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ * وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ * مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ خَيْرٌ مِّنْهَا وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ *

(1) ابن عاشور، الطاهر. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص63-64.
(2) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 1/ 176.
(3) المرجع السابق، 1/ 196.

وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: 87 ـ 90]. فالآيات تنتظم في موضوع قيام الساعة بعد النفخة وحدوث الفزع الأكبر وما يتلوه من أهوال يوم القيامة، وفي الآيات ذكر بعض العناصر الجزئية مثل السماء والأرض والجبال، وسائر ما يدل على الإتقان في صنع الله. فمنهج الاعتبار إذاً أن يعبر النظر إلى سائر آي القرآن الكريم الواردة في المعنى العام وهو أحوال الساعة وأهوال يوم القيامة بعد النفخة، والواردة في العناصر الجزئية وهي الأرض والسماء والجبال. والذي يهمنا في هذا المقام هو قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: 88]، وباستحضار الآيات في النفخة وما يعرض للسماء والأرض نجدها تثبت أن السماوات والأرض لا يبقى لها وجود وإتقان كما هي عليه زمن الحياة الدنيا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: 68]، وقوله عز وجل: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِى ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ [الحاقة: 13 ـ 15]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: 24]، وقوله عز وجل: ﴿وَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ﴾ [إبراهيم: 48]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]، وقوله عز وجل: ﴿إِذَا رُجَّتِ ٱلْأَرْضُ رَجًّا﴾ [الواقعة: 4]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا * وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 21 ـ 22]. وأما حال الجبال فيقول الله عز وجل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ [طه: 105 ـ 107]، وقال عز وجل: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ [الكهف: 47]، وهذه الآية فصلتها آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ [النبأ: 20]، وقال تعالى: ﴿وَبُسَّتِ ٱلْجِبَالُ بَسًّا * فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا﴾ [الواقعة: 5 ـ 6]، وقال عز وجل: ﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ﴾ [المعارج: 9]، وقال عز وجل: ﴿وَإِذَا رَأَوْا ءَايَةً يَسْتَسْخِرُونَ﴾ [المزمل: 14]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ [المرسلات: 10]، ففي هذه الآيات وغيرها أن الجبال عند النفخة وقيام الساعة يضطرب حالها وتؤول إلى النسف والدك وتصير هباء، وهذا يعارض هذه الآية المنظور فيها في ظاهر سياقها، لأنها تورد الجبال دليلا

على إتقان الصنعة ومظهراً لجمال الكون وعظم الخلق، والحال أن الثابت في الآيات الأخرى أن الجبال تؤول إلى زوال وفناء. فلا بد إذاً ـ لتنسجم الآيات ـ من توجيه هذه الآية وجهة أخرى غير ما يتبادر من ظاهر سياقها من أن سير الجبال يحسبها الناظر جامدة بسبب إتقان صنعتها وإحكام خلقها وإيجادها، وهذه الوجهة هي أن سير الجبال هذا ليس مشهدا من مشاهد الساعة وأهوال القيامة وأحوالها، وإنما هو مشهد مقتطع من الحياة الدنيا.

ويشهد لهذا التوجيه أيضاً أن إتقان الصنعة وإحكام الخلق والإبداع، وهو عنصر من عناصر هذه الآية، قد ورد في سائر القرآن الكريم في أحوال الدنيا من خلال الحث على النظر في الخلق والكون لمعرفة دقة صنع الله وكمال إتقانه تعالى. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: 18 ـ 19]، وقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ بَنَىٰهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا * وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ * أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا * وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾ [النازعات: 27 ـ 33]. وبالمقابل وردت الآيات في مشاهد الساعة ببيان انقلاب هذا النظام واضطراب سيره كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ * وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ [التكوير: 1 ـ 5]، وغيرها من الآيات كثير.

وخلاصة ما يخرج به الناظر من هذه الاعتبارات كلها أن قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ [النمل: 88]، ليس من مشاهد الساعة كما يفيده ظاهر الآية، وإنما هو من مشاهد عالم الشهادة. وقد لاحظ هذا الملحظ بعض العلماء المعاصرين، فقالوا: «إن مشهد سير الجبال ليس تابعاً بحال للصورة الحركية التي تحفل بها مظاهر البعث والقيامة، وذلك لأن السياق القرآني يشير في مواضع كثيرة أخرى إلى ما هو نقيض هذه الحالة في الساعة الموعودة من ناحية، فيما يقرن دوران الجبال هنا بالحض على النظر في الصنعة المتقنة لله تعالى من ناحية ثانية»[1]، يقول محمد بخيت المطيعي: «ولا جائز أن يكون ما

(1) منير، وليد. **النص القرآني من الجملة إلى العالم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، ص60، هامش رقم1.

نراه على الوجه الذي جاءت به الآية وقت النفخة الأولى أو النفخة الثانية كما قيل بذلك، لأنه في كل من الوقتين لا يكون هناك بقاء ولا وجود للجبال على الأرض على الوجه الذي يلائمه قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ﴾ [النمل: 88]، لأن يوم النفختين هو اليوم الذي ترتجف فيه الجبال وتكون كثيباً مهيلاً...»[1]، فهذا مثال للاعتبار بالمعارض في تفسير القرآن الكريم، ومنه يتبين سعة نظر علماء الإسلام المحققين ودقة تدبرهم لالتماس أوجه التعارض بين المنظور فيه وغيره مما ليس معارضاً في ظاهره. انظر مثلا إلى الإمام الذهبي كيف يعتبر بما يعارض خبر بحيرى الراهب من الفروع والعناصر البعيدة عن مجال التاريخ عامة، لكنها تتعلق بالخبر في جزء منه. يقول رحمه الله: «... وأيضاً فإذا كان عليه غمامة

(1) المرجع السابق، ص60. وأما وجه المناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۚ﴾ [النمل: 88]، وبين سياق الآية ومشاهد الساعة، فهو على منهج القرآن الكريم الثابت في كثير من نظائر هذه الآية، وهو أنه يعتمد في تثبيت حقائق عالم الغيب، على اعتبار النظائر بعضها ببعض وهو ما يسمى عند العلماء قياس الغائب على الشاهد، فيجمع في موضع واحد بين مشاهد عالم الغيب ومشاهد عالم الشهادة على جهة الاعتبار والمقايسة، أي إن القدرة على إبداع عالم الشهادة المحسوس لا يمكن أن تعجز عن إبداع عالم الغيب. ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ﴾ [يس: 78-79]، وغيرها من الآيات التي فيها الجمع بين إحياء الأجسام بعد فنائها وهو من عالم الغيب، وإحياء الأرض بعد موتها وهو من عالم الشهادة. فكذلك في هذه الآية فهي على معنى الدعوة إلى قياس أحوال الساعة على أحوال الدنيا، فإن قدرة الله عز وجل التي أتقن بها عالم الشهادة ومنه الجبال في حركتها، هي التي يحصل بها عالم الغيب وأحواله. ويزيد وليد منير فائدة في هذا المعنى في قوله بعد أن ذكر مشاهد الساعة الواردة في الآية وهي النشور والفزع والاستثناء من ذلك الفزع: «بيد أن المعاني ذاتها تتجسد تارة أخرى في مشهد حاضر قريب يتكرر، زمنه حياتنا (تلك) وهو يبرز هنا دليلاً عن النظام الدقيق للسنن الكونية في مقابل انقلاب السنن الكونية عندما يحين ميعاد البعث، فالجبال التي تدور مع حركة الأرض ـ رغم صورتها الثابتة في عيوننا ـ تمثل تجليا آخر للقدرة والمشيئة والاختيار. وإذا كان المشهد الأول يتذبذب لدى الإنسان بين الظن واليقين، فإن التذبذب نفسه يحدث على مستوى الواقع المحسوس في المشهد الثاني، مما يدل دلالة لا لبس فيها على عدم كفاية الحواس الإنسانية الظاهرية في معرفة الحقائق والتثبت منها» **النص القرآني من الجملة إلى العالم**، ص60.

تظله كيف يتصور أن يميل فيء الشجرة. . .ولم نر النبي ﷺ ذكر أبا طالب قط بقول الراهب. . . ولبقي عنده ﷺ حس من النبوة، ولما أنكر مجيء الوحي إليه أولا بغار حراء، وأتى خديجة خائفاً على عقله. . .»[1]، ففي ظاهر الأمر لا تظهر الصلة بين خبر بحيرى وبين دخول النبي ﷺ على خديجة رضي الله عنها خائفاً، لكن بالتدبر يظهر أنه يعارضه في جزء منه وهو أن في خبر بحيرى أن النبي ﷺ وعمه أبا طالب ومن كان معه قد أخبروا بعلامات النبوة، لكن في خبر خديجة رضي الله عنها أن النبي ﷺ دخل عليها خائفاً ترجف بوادره، أي أنه لم يعرف بعد ما حصل له وماذا يراد به، فليس فيه من حس النبوة شيء بعد. فهذا معنى الاعتبار بالمعارض من أنواع الاعتبار.

النوع الثالث: الاعتبار باللوازم

وهو يكون عندما يتم العبور من الأصل المنظور فيه إلى ما يتعلق به على جهة الملازمة والملابسة. فكل قضية لها لوازم، وهذه اللوازم قد تكون دائمة، وقد تكون في زمن ماض، وقد تكون في الحال وقد تكون في المآل. ومعنى ذلك أن القضية قد يكون لها لوازم وملابسات في وقت من الأوقات ثم تنفصل عنها هذه الملابسات، مثل أسباب النزول في القرآن الكريم وأسباب الورود في الحديث، فإنها ملابسة للنص زمن نزوله أو وروده، لكنها بعد ذلك تنفصل عنه في النقل. وقد لا ينفك الأصل المنظور فيه عن لوازمه مثل مصدر الخبر في الحديث وهم رجال الإسناد، وقد تكون اللوازم في الحال أو في المآل كما في مقاصد الأحكام، أو في مآلات الأفعال.

وإن الاعتبار باللوازم أيضاً من العمليات العقلية والقواعد العلمية، لأن العقل يستطيع إدراك الروابط بين المعلولات وعللها، والأسباب والمسببات ويربط بين الشيء وآثاره ونتائجه المباشرة وغير المباشرة، الحالية والآجلة[2]. ولهذا فقد جعل الإمام الزركشي من وجوه المناسبات بين آي القرآن الكريم

---

(1) الذهبي. **السيرة النبوية**، بيروت: دار المعرفة، ص118.

(2) الميداني. **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص132.

التلازم الذهني، كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول[1]. ومما سيأتي من التطبيقات العملية للاعتبار في العلوم الإسلامية المختلفة، سيتجلى الاعتبار باللوازم في مقتضى الحال وظروف النص وملابساته، ومنه أنواع علوم القرآن الكريم مثل المكي والمدني وغيرهما، وأسباب الورود في الحديث، والظروف العامة والقرائن المنفصلة والسياق في فهم النص وتحليل الخطاب في مجال اللغة، والعرف والعادة في الاجتهاد في تنزيل النص على محله.

ويدخل أيضاً في اعتبار اللوازم استحضار أحوال مصدر الخبر، ويدخل فيه رجال الإسناد في الحديث وأحوال المؤرخين ونقلة الأخبار في التاريخ وأحوال تواريخهم، وحال المتكلم في تحليل الخطاب. ويدخل أيضاً في اعتبار اللوازم اعتبار المصالح والمقاصد والمآلات، لأن النص الشرعي لا يمكن فصله عن روحه ولبه وهو المقصد العام من الشريعة، مضموما إليه المقصد الخاص وهي الغاية التي من أجلها ورد النص، وأيضاً يدخل في لوازم النص مآلات الفعل، لأنه من ربط الأسباب بالمسببات فيما تؤول إليه الأفعال في زمن معين وفي ظروف خاصة، فهذه العناصر كلها ـ كما هو ظاهر منها ـ يجمعها وصف واحد وهو كونها من لوازم المنظور فيه، وسيتضح ذلك من خلال الأمثلة والشواهد في الفصول القادمة.

فعملية الاعتبار إذاً لا تخرج عن هذه الأنواع الثلاثة، فالناظر إما يعبر إلى نظير المنظور فيه، أو إلى نقضيه، أو إلى لوازمه، وان ذلك يصدق في سائر العلوم، فتدخل في كل نوع من هذه الأنواع فروع وجزئيات مختلفة من علوم مختلفة، وهذا ما يجعل الاعتبار منضبطاً في قواعد عامة ومبادئ كلية رغم تشعب أجزائه وفروعه.

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 35.

المبحث الرابع
مجالات الاعتبار

تقدم في الكلام على الركن الأول من أركان الاعتبار، وهو الأصل المنظور فيه، أنه لا يخرج في الغالب عن «الخطاب»، الذي يكون وحيا عندما يكون النص المنظور فيه قرآنا أو حديثا، وقد يكون كلام بشر. ولهذا فإن التطبيقات العملية للاعتبار في العلوم الإسلامية تتعلق في الغالب بالنص في مجالات ثلاثة هي:

1 ـ تحقيق النص، أي تحقيق صحة نسبة الكلام إلى مصدره أو عدم الصحة.

2 ـ تفسير النص ومعرفة دلالاته وفقهه، أي معرفة مراد المتكلم من كلامه.

3 ـ تنزيل النص على محله.

أما تحقيق النص فهو في علوم الحديث والنقد التاريخي. وأما تفسير النص ومعرفة مراد المتكلم، فهو في تفسير القرآن الكريم، وفقه الحديث، ومعرفة دلالات النص عند الأصوليين، وتحليل الخطاب في اللغة. وأما تنزيل النص على محله فيكون في الفقه وأصوله عند الاجتهاد في إعمال النص الشرعي وحسن تطبيقه. فهذه هي المجالات التي يعمل فيها بالاعتبار في العلوم الإسلامية، ويمكن أن تمتد إلى سائر العلوم النظرية والنقلية، لأنها قائمة في جزء كبير منها على النصوص والأخبار المنقولة. ومن مجالات الاعتبار أيضاً الحكم والقضاء، فإن الواقعة التي تعرض أمام القاضي هي الأصل المنظور فيه، فهي في الحقيقة بمنزلة خطاب أو روايات أو أخبار. فالشهادات والبينات والمرافعات لا تخرج عن خطاب وإخبار مكتوب أو منطوق. والقاضي، وهو ينظر في الواقعة يعبر إلى كل ما له تعلق بها بوجه من الوجوه.

ولما كان الاعتبار نظرية، فإن مجالات العمل به لا يمكن حصرها ولا الإحاطة بها، لأنها تتجدد عبر الزمان والمكان، مع اتساع المعرفة الإنسانية، لكنها ـ في جزء كبير منها ـ ترجع إلى هذه المجالات الثلاثة. ويمكن في هذا المقام بيان بعض المجالات الجديدة والمعاصرة للعمل بنظرية الاعتبار.

1 ـ الاعتبار في بيان إعجاز القرآن الكريم وتثبيت دلائل النبوة:

إن إعجاز القرآن الكريم في أصله إعجاز بالبيان، وليس إعجازاً بالمعنى والمضمون. ومعنى ذلك أن التحدي الوارد في قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، وفي غيرها من آيات التحدي بالقرآن الكريم والقطع بعدم قدرة البشر على مثل القرآن الكريم، إنما هو تحدي بالبيان. فالله سبحانه وتعالى، زيادة في التحدي وتأكيدا لثبوت العجز، جعل المعنى والمضمون في معزل عن ما طولب به البشر من الإتيان بمثل القرآن الكريم. ثم إن العرب الذين وجه إليهم التحدي، قد طعنوا في معاني القرآن الكريم، وحكموا بالغلط والكذب على أحكامه ومعانيه وما فيه من الأخبار والحقائق. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾ [يونس: 38]، ومعلوم أن الافتراء إنما يكون في المعنى والمضمون، وليس في الشكل وطريقة البيان. ولهذا دعاهم القرآن الكريم إلى الافتراء هم أيضاً، لكن بشرط أن يكون هذا المعنى الذي يفترونه معبراً عنه ببيان مثل بيان القرآن الكريم، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: 13]. ومما يدل أيضاً على أن الإعجاز وقع بالبيان دون المعنى، أن النبي ﷺ منذ أن جهر بالقرآن الكريم طالب العرب أن يؤمنوا بما دعاهم إليه وأن يقروا بصدق نبوته وأن هذا الذي يتلوه عليهم لا يمكن أن يكون كلام بشر، وكان يطالبهم بذلك بمجرد سماع تلاوته. ومعلوم أن الآيات نزلت متباعدة بعضها عن بعض، وكان الذي نزل عليه يومئذ وهو في بداية أمره ﷺ، قليل. ومعلوم أيضاً أن معاني القرآن الكريم يومئذ قليلة وان الأحكام لم تنزل بعد إلا فيما كان من تسفيه عبادة الأوثان والإشراك بالله تعالى. ولا معنى أن يتحداهم أن يأتوا بمعنى مثل المعنى الذي أتى به والحال أن المعنى الذي أتى به قد خالف ما يعتقدون صحته وناقضه من كل الوجوه. ثم إنه لا معنى أيضاً للمطالبة بالإقرار بمجرد تلاوة آيات معدودات، إلا أن هذا المقروء من الآيات على قلته، فيه الدليل الواضح الكافي على أنه ليس من كلام النبي ﷺ ولا من كلام غيره من البشر. ومعنى ذلك أن الآيات القليلة من القرآن الكريم، ثم الآيات الكثيرة، ثم القرآن الكريم كله، كل ذلك في تلاوته على السامع، دليل يطالبه بالقوة والضرورة أن

يقطع أن هذا ليس كلام بشر. «وإذا صح أن قليل القرآن الكريم وكثيره سواء من هذا الوجه، ثبت أن ما في القرآن الكريم جملة من حقائق الأخبار عن الأمم السالفة، ومن أنباء الغيب ومن دقائق التشريع، ومن عجائب الدلالات على ما لم يعرفه البشر من أسرار الكون إلا بعد القرون المتطاولة من تنـزيله، كل ذلك بمعزل عن الذي طولب به العرب، وهو أن يستبينوا في نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين»[1].

وهذا كله يثبت ما قلناه من أن إعجاز القرآن الكريم في أصله ومنطلقه إعجاز بطريقة النظم والبيان وليس بالمعاني والمضامين، لأن القوم قوم بيان وهم أمناء على ذلك، لأن البيان كان أوضح وأعظم في نفوسهم من يكذبوا فيه أو يجوروا في الحكم عليه. أما المعاني فلا يهمهم أمرها ولا خطر عليهم ولا على مكانتهم منها لأنهم يكفيهم تكذيبها والحكم عليها بالغلط لأنها ليست من معهودهم. وكذلك فعلوا، فطعنوا في معاني القرآن الكريم ولم يطعنوا قط في بيانه، بل أقروا بالبيان حتى تمنوا أن يقولوا مثله، وقد خلد القرآن الكريم أمانيهم هذه في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـٰذَآ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 31]، فكانوا دائما، في الرد على التحدي، يعرضون عن البيان ويفرون إلى المضمون والمعنى. ثم إن الحيرة التي كانت تتغشاهم وتأخذ من عقولهم وقلوبهم كل مأخذ، والتي وصفها الوليد بن المغيرة فأجاد في وصفها، إنما هي بسبب ما يسمعون من نظمه وبيانه، لا لما يجدون فيه من المعاني ودقائق التشريع.

وهذا الذي ذكرناه من تاريخ إعجاز القرآن الكريم، على اختصاره وإيجازه، كاف للدلالة على ما سيق من أجله من أن الإعجاز للعرب حصل بالنظم والبيان دون المعاني والمضامين. ولهذا كانت مباحث إعجاز القرآن الكريم في العصور التالية لزمن النـزول، مرتبطة بهذا الجانب، فكان إعجاز القرآن الكريم إذا ذكر انصرف إلى هذا المعنى الذي ذكرناه. فكان غاية من تكلم في ذلك أو كتب فيه أن يثبت أن القرآن الكريم في نظمه وبيانه مباين لبيان

(1) مقدمة محمود شاكر لكتاب **الظاهرة القرآنية**، لمالك بن نبي، ص28.

البشر ولنظم العرب، وهم أعرف الناس بالعربية التي كان بها بيان القرآن الكريم. ثم توالت السنون فنبتت نوازع الشر فأعلن النظام مذهبه الغريب الشاذ في أن العرب كان بمقدورهم أن يأتوا بمثل القرآن الكريم لولا أن الله تعالى صرفهم عن ذلك، فانبرى العلماء للرد عليه وإبطال مذهبه، فكان غايتهم في ذلك بيان سمو بيان القرآن الكريم وعدم تطرق الاختلاف والضعف إليه، بخلاف كلام العرب، فإن الفصيح البليغ منهم لا يفتأ يبين عن الضعف والخلل في كلامه وبيانه، فضاق بذلك مجال علم «إعجاز القرآن الكريم» فانحصر في المقارنات بين القرآن الكريم وبين أمثل ما عرفه العرب من البيان المنظوم أو المنثور، ليس بغرض إثبات مباينة بيان القرآن الكريم لبيان البشر، وإنما للإثبات تسرب الخلل والضعف إلى كلام البشر، واستحالة ذلك في القرآن الكريم. تجد ذلك واضحاً فيما كتبه الباقلاني والجرجاني وغيرهما.

وفي العصر الحديث وضع الأستاذ محمود شاكر رحمة الله عليه طريقاً آخر لبيان إعجاز القرآن الكريم غير طريق الأقدمين، القائم على معارضة القرآن الكريم بأحسن شعر الجاهلية وتتبع ما يقع في هذا الشعر من الخلل والضعف، وبيان براءة القرآن الكريم من مثل ذلك. وهذا الطريق يقوم على دراسة أحسن شعر الجاهلية، ليس لتتبع عثرات قائله ولا لبيان مواطن الضعف فيه والخلل، وإنما لمعرفة ضروب البيان فيه، وطرق العرب في التعبير عما يعتلج في نفوسهم من الأفكار والمعاني، ثم تتبع مثل ذلك في القرآن الكريم ليظهر البون بين طريقة القرآن الكريم في البيان والإبانة عن المعاني، وبين طريقة العرب في ذلك. وهذا كما لا يخفى وجه من الاعتبار، لأنه اعتبار باللوازم، لأن النظر في بيان القرآن الكريم يعتبر فيه ببيان العرب لأن العرب هم قوم النبي ﷺ، وهم الذين نزل فيهم القرآن الكريم، فبيانهم داخل في الظروف العامة للنزول، فوجب الاعتبار بذلك. يقول الشيخ محمود شاكر: «وجب أن ندرس هذا الشعر دراسة متعمقة، ملتمسين فيه هذه القدرة البيانية التي يمتاز بها أهل الجاهلية عمن جاء بعدهم، ومستنبطين من ضروب البيان المختلفة التي أطاقتها قوى لغتهم وألسنتهم. فإذا تم لنا ذلك، فمن الممكن القريب يومئذ أن نتلمس في القرآن الكريم الذي أعجزهم بيانه، خصائص هذا البيان المفارق لبيان

البشر»[1]، ثم قال بعد ذلك: «...غاب عنا أعظم ما بقي له هذا الشعر: أن يكون مادة لدراسة البيان المفطور في طبائع البشر، مقارنا هذا البيان الذي فاق طاقة بلغاء الجاهلية، وكانت له خصائص ظاهرة تجعل كل مقتدر بليغ مبين، وكل متذوق للبلاغة والبيان، لا يملك إلا الإقرار له بأنه من غير جنس ما يعهده سمعه وذوقه، وأن مبلغه إلى الناس نبي مرسل، وانه لا يطيق أن يختلقه أو يفتريه لأنه بشر لا يدخل في طوقه إلا ما يدخل مثله في طوق البشر...»[2]
فهذا هو المنهج الذي وضعه الشيخ محمود شاكر لبيان إعجاز القرآن الكريم، فهو النظر في القرآن الكريم واستخراج طريقته في البيان ومنهجه في الإبانة عن المعاني، مع الاعتبار بطريقة أهل البيان من عرب الجاهلية وزمن النزول في ذلك، فتظهر طريقة كل جهة في البيان، فيتبين هل منهج القرآن الكريم في الإبانة عن المعاني لا يخرج عن معهود العرب في ذلك أم أنه مباين لمعهودهم، وأن أحدا منهم لا يكاد يشبه القرآن الكريم في ذلك. وقد بين رحمه الله سبب غفلة القدامى عن هذا الأصل، وهو جدل المتكلمين، وخوض الملحدين في أصول الدين، وسلوكهم مسلك اللجاجة وطلب الغلبة، على شدة قصورهم، حتى جعل بعضهم يعدل القرآن الكريم ببعض الأشعار، فاضطر العلماء مثل الباقلاني وغيره إلى الرد على ذلك، فكان منهجهم في إثبات إعجاز القرآن الكريم على النحو الذي بيناه. ولا أدري إن كان الشيخ محمود شاكر قد فصل هذا الأصل في شكله العملي، أم انه رحمه الله وفاه أجله دون أن يعمل هذا الأصل الذي قام بتقعيده وضبطه في صورته النظرية. ومهما كان الأمر فالباب ما زال مفتوحاً على مصراعيه لمن استكمل لهذا العمل أدواته، وجمع آلاته وأعد له عدته. فهذا كله كما لا يخفى إنما هو متعلق بجانب البيان واللغة، ولا صلة له بالموضوع والمعنى.

وهناك أيضاً جهة الإعجاز بالمعنى، والتي أطلق عليها مصطلح «الإعجاز الموضوعي» المتعلق بموضوعات القرآن الكريم ومعانيه، وأن ما تضمنه من ذلك ليس بمقدور بشر أن يستوعبه بعقله ويدونه بيده. وهذا ما أشار إليه

(1) مقدمة محمود شاكر لكتاب **الظاهرة القرآنية**، لمالك بن نبي، ص36.
(2) المرجع السابق، ص38.

القرطبي بقوله وهو يبين وجوه إعجاز القرآن الكريم: «ومنها ما تضمنه القرآن الكريم من العلم الذي هو قوام جميع الأنام في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام. ومنها الحكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها في آدمي»[1]. وقد اعتنى المحدثون خاصة بالإعجاز الموضوعي بسبب التحولات الحاصلة في العصر الحديث والتي أثرت كثيراً في إدراك أهل هذا الزمان إعجاز القرآن الكريم من جهة اللغة والبيان، بسبب الضعف الشديد في اللغة العربية، حتى أصبح الحال كما قال الأستاذ مالك بن نبي: «لا يوجد مسلم وخاصة في البلاد غير العربية يمكنه أن يوازن موضوعيا بين آية قرآنية وفقرة موزونة أو مقفاة من أدب العصر الجاهلي، فمنذ وقت طويل لم نعد نملك في أذواقنا عبقرية اللغة العربية، ليمكننا أن نستنبط من موازنة أدبية نتيجة عادلة حكيمة»[2]. ولهذا ذهب المحدثون يلتمسون من وجوه إعجاز القرآن الكريم ما يمكن أن يدركه المسلم المعاصر، وكذلك غير مسلم، فكان هذا الوجه هو معاني القرآن الكريم ومضامينه وأحكامه التي تسمو فوق الزمان والمكان، وقد تنوعت فروع الإعجاز الموضوعي بحسب الموضوعات، فمنها الإعجاز التشريعي والإعجاز العلمي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن غير واحد من الباحثين المحدثين لم يروا وجها لإدخال هذا الجانب في الإعجاز، لأن إعجاز القرآن الكريم كما سبق بيان ذلك، كان منذ البداية إعجازاً بالبيان، وليس له تعلق بالمعنى. ورأى الشيخ محمود شاكر رحمه الله أن هذا الجانب أقرب إلى دلائل النبوة منه إلى إعجاز القرآن الكريم، لأن التحدي الذي تضمنته آيات التحدي إنما هو تحد بلفظ القرآن الكريم ونظمه وبيانه لا بشيء خارج عن ذلك. ثم لأن إثبات دليل النبوة وتصديق دليل الوحي وأن القرآن الكريم تنزيل من عند الله تعالى كما نزلت التوراة والإنجيل والزبور وغيرها من كتب الله تعالى، لا يكون منها شيء يدل على أن القرآن الكريم معجز. فهذه التوراة والإنجيل من عند الله تعالى، لكن لا أحد يستطيع أن يقول أنها معجزة»[3] ولا

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، مرجع سابق، 1/ 54.

(2) ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ص57-58، وانظر منه أيضاً: ص61-63.

(3) مقدمة محمود شاكر لكتاب **الظاهرة القرآنية**، لمالك بن نبي، ص24-25.

مشاحة في الاصطلاح، والجامع بين ذلك كله أن نقول إن إعجاز القرآن الكريم في أصله إعجاز بالنظم والبيان، فهذا هو الجانب الذي وقع به التحدي، وذلك على جهة التنازل في المعاني والتساهل فيها، زيادة في إثبات العجز. فلا مانع إذاً من إدخال المعنى في الإعجاز، وقد أدخله غير واحد من علماء التفسير والإعجاز ومنهم القرطبي كما سبق في كلامه.

وإن أصل الاعتبار يمكن إعماله في بيان الإعجاز الموضوعي، وذلك يكون بتتبع موضوعات القرآن الكريم ومعانيه، وما فيه من المعارف والأحكام والإشارات العلمية، والنظر في ذلك مع استحضار ما عند العرب من تلك المعارف وما عرفوه في تلك الموضوعات زمن النزول وبعده. وقد تنبه لهذا الأصل أيضاً الشيخ الطاهر بن عاشور فذكر أن من جهات إعجاز القرآن الكريم «ما أودع فيه من المعاني الحكمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية، مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن الكريم وفي عصور بعده متفاوتة، هذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن الكريم من علمائنا...»[1]، وعبّر عن هذا الأصل أيضاً الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي رحمه الله فقال: «إن كثيراً من الكشوف التي كانت تعد من الخوارق قبل عصرين، لو كانت في هذا العصر لعدت من الأمور الاعتيادية... واستحضر هذا واجعله نصب عينيك، ثم ارجع بخيالك إلى ما قبل ثلاثة عشر قرنا وتجرد من التأثيرات الزمانية والمكانية، وانظر إلى الأمور في جزيرة العرب، تر إنساناً وحيداً لا خبرة سابقة له في أمور الأنظمة والمجتمع، ولم تعنه أحوال زمانه وبيئته، إلا أنه أسس نظاما وأرسى عدالة، تلك هي الشريعة التي هي كخلاصة جميع قوانين العلوم وكأنها حصيلة تجارب كثيرة، بل لا يبلغ إدراكها الذكاء مهما توسع... فإذا أنصفت تجد أن هذا ليس في طوق البشر في ذلك الزمان، بل خارج عن طوق النوع البشري قاطبة...»[2].

---

(1) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 1/ 104.

(2) بديع الزمان النورسي، سعيد. **صيقل الإسلام**، ترجمة قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر للنشر، ط2/ 1995، ص149.

فإثبات هذا النوع من الإعجاز يتم باستحضار معارف عصر التنـزيل من جهة الموضوع الذي يتحدث عنه النص القرآني المنظور فيه. فإذا كان النص القرآني من الآيات التي تصف عالم الشهادة وما فيه من أنواع الخلق وأصناف الموجودات، فالواجب استحضار معارف البشر في هذا الموضوع بالذات في العصر الذي نـزل فيه القرآن الكريم، من خلال كلام العرب في الخطب والرسائل ودواوين الشعر، وسائر ما يعد مرآة لذلك العصر وما تعرف منه أحواله وأحوال أهله. وبهذا يمكن معرفة هل ما ورد في القرآن الكريم في هذا الموضوع ليس غريباً عن عقل البشر وفكره في ذلك الزمان، أم أن بينهما بونا.

فقد ثبت أن عبقرية البشر مهما بلغت، تحمل بالضرورة طابع الزمان والمكان الذي يتحرك فيه عقله ونظره، فلو فرضنا على جهة الجدل أن القرآن الكريم من نسج محمد ﷺ، فهو بالضرورة والقوة لن يخرج عن طابع ذلك الزمان وذلك المكان، لأن محمدا ﷺ، وهو بشر في القرن الأول الهجري، لا يمكنه أبدا أن يفكر تفكير البشر في القرن العاشر مثلاً أو الرابع عشر. ولا يمكنه أبدا في المعرفة وحقائق الكون والحياة أن يتجاوز حدود زمانه وعصره. فإذا وجد الناظر أن معارف القرآن الكريم ليست من جنس معارف البشر الذين نـزل فيهم، وإنما هي مخالفة لمعهودهم، أو أنها من جنس معارف الناس في زمن بعيد بعد زمن التنـزيل، فإنه يقطع على أنه ليس من كلام بشر، ولا يستطيعه بشر.

ولبيان ذلك على جهة الإجمال نقول إن إثبات ذلك يكون بحصر معاني القرآن الكريم ومضامينه العامة، وحصر المعاني الجزئية المندرجة في هذه المعاني العامة، ويتم تتبع هذه المعاني العامة والجزئية في عصر النـزول وبعده. مثال ذلك حصر المعاني والمواطن التي استعمل فيها القرآن الكريم بعض الموجودات مثل البحر، والسحاب، والنحل، والسماء، والأرض،والنفس، والإنسان، والماء، ومثل الحوادث والأخبار التاريخية الماضية، وغيرها من موضوعات القرآن الكريم، ثم تتبع ذلك عند العرب في الجاهلية وعصر الرسالة، فتتم مقارنة معاني القرآن الكريم في هذه الموضوعات بما عرفه العرب عنها.

ويمكن أن تمتد المقارنة والاعتبار أيضاً إلى كلام النبي ﷺ وكلام المسلمين في عصر النبوة وبعده، لأن معارف رسول الله ﷺ في هذه الموضوعات، وهي من أمور الخلق والكون والحياة وحقيقة الإنسان، هي معارف عصره، إلا ما خصه الله تعالى به بطريق الوحي. ولا شك أن الناظر على هذا الأصل واجد أن البون شاسع والفرق كبير، بين القرآن الكريم وما عرفه البشر في ذلك الزمان، لأن فيه معاني عظيمة ليست من جنس معارف من نزل فيهم القرآن الكريم، وهي تزداد قوة ورسوخاً على تقدم الأيام وتوالي الأزمنة والعصور، بينما تجد في معارف البشر في ذلك الزمان ما يدل قطعاً على قلة علمهم وضعف معارفهم في هذه الموضوعات. وممن له إشارات خفيفة موجزة في ذلك الأستاذ مالك بن نبي في كتابه «الظاهرة القرآنية»، فقد كانت حياة رسول الله ﷺ وأحواله وعصره، ومعارف عصره وعلومه، حاضرة في ذهنه لا يغفل عنها، وهو يستعرض بعض معاني القرآن الكريم وموضوعاته. وفي ذلك يقول: «إن محمدا (ﷺ) أمي، ليس لديه من معرفة البشر ما يمكن أن يمنحه له وسطه الذي ولد فيه. وفي هذا الوسط الفروسي الوثني البدوي، لا مجال مطلقاً للمشكلات الاجتماعية والغيبية (الميتافزيقية)، فإن معارف العرب عن الحياة الاجتماعية والفكرية لدى الشعوب الأخرى ليست بذات قيمة، إذا ما رجعنا إلى الشعر الجاهلي الذي يعد مصدراً قيما للمعلومات في هذا الموضوع. فمحمد (ﷺ) في ذهابه إلى عزلته في غار حراء، لم يكن لديه سوى ذلك المتاع العادي من الأفكار الشائعة في وسطه البدائي. ثم تأتي الفكرة الموحى بها فتقلب هذه المعرفة الضئيلة المحاطة بسياج مزدوج من الجهل العام، والأمية الخاصة عند محمد»[1].

ثم ذكر الأستاذ مالك بن نبي من المعاني القرآنية الخارجة عن مدارك محمد ﷺ، الأمر بالقراءة، فكلمة «اقرأ» خارجة عن إدراك النبي ﷺ وطاقته، لأنها لا تعني شيئاً بالنسبة له لأنه أمي، ولذلك كان وقع هذه الكلمة عليه عظيم وفزعه كبير، لأنه لا عهد له بمثل هذا المعنى. يقول الأستاذ مالك بن نبي:

(1) ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص154-155.

«وسيتابع الوحي نزوله بسور القرآن الكريم سورة سورة، فتتزاحم في وعيه (أي محمد ﷺ) الحقائق التاريخية والكونية والاجتماعية، التي لم يسبق أن سجلت في صفحة معارفه، بل حتى في معارف عصره، ومناحي اهتمامه»[1].

وفي موضوع البحر مثلا، فإن القرآن الكريم قد أورد من المعاني والحقائق عن البحر الكثير، حتى إنه وصف أعماق البحر وما فيه من النفائس مثل اللؤلؤ والمرجان، ووصف لحم البحر، وذكر البحرين أحدهما عذب فرات والآخر ملح أجاج، وبالغ في وصف السفن والفلك وهي تمخر عباب البحر وتشق ماءه، وذكر ما في أعماق البحر من الظلمات وأحوال الموج فيها، وبلغت الآيات في ذلك إحدى وأربعين آية[2]. وإن النظر في هذه الآيات مع اعتبار معارف البحر عند العرب في زمن النزول يبين أن هذه الآيات ليست مرآة لذلك الزمان ولا لذلك المكان كما هو عادة كلام البشر. فمن يقرأ هذه الآيات يخيّل إليه أن جزيرة العرب في ذلك الزمان كانت أعمال البحر، من تجارة وصيد، مشتهرة فيها، وأن العرب أمة بحر. لكن اعتبار أحوال ذلك الزمان يفيد خلاف ذلك. فالرسول ﷺ لم ير البحر قط في حياته ولا عرفه ولا ركبه، ولم يرد ذلك ولو في خبر ضعيف أو موضوع.

وقد استعمل البحر في كلامه مجازاً بمعنى القوة والسعة، على الأصل في لغة العرب، أنها إذا أرادت معنى القوة والسعة والطول عبرت بالبحر. من ذلك قوله ﷺ في حديث فرس أبي طلحة الأنصاري لما أصاب المسلمين فزع بالمدينة، فركب رسول الله ﷺ فرساً لأبي طلحة إلى خارج المدينة، فلما رجع قال (ﷺ) عن الفرس يصف قوته: «إنا وجدناه لبحرا»[3]، ولم يرد في السنة النبوية استعمال البحر في هذه المعاني الواردة في القرآن الكريم، ولا فيها إشارة إلى هذه الحقائق التي ذكرها القرآن الكريم عن البحر كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ

(1) المرجع السابق، ص 175.

(2) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص114 (مادة بحر).

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، الهبة، باب من استعار من الناس الفرس مسلم، الفضائل، باب شجاعة النبي ﷺ.

بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: 40]، فمن لم ير البحر ولا ركبه لن يتجرأ على مثل هذا الكلام في وصف أعماق البحر.

ونجد عند الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وصفاً للبحر لما ركبوا البحر بعد وفاة الرسول ﷺ في الفتوح، فقد كتب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما أن يصف له البحر فكتب إليه: «إنه خلق عظيم، إذا سكن حرك القلوب، وإذا اضطرب أراع العقول، وكأن راكبه دود على عود...»، وهو وصف مطابق تمام المطابقة لعصره وأهله، فهو وصف ظاهري بسيط من عربي لا شأن له بأمور البحر وأسراره، وليس في عصره، ولا عند قومه من المعرفة بالبحر وحقائقه ما يتجاوز به هذا الذي وصفه به. وأيضاً لو تتبع الناظر المعاني التي استعمل فيها البحر في الشعر الجاهلي لوجد البون شاسعاً بين ذلك وبين ما في القرآن الكريم. يقول الأستاذ مالك بن نبي في بيان مباينة قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: 40]، للمعهود من معارف العرب عن البحر: «صورة لا علاقة لها بالوسط الجغرافي للقرآن، بل لا علاقة لها بالمستوى العقلي، أو المعارف البحرية في العصر الجاهلي، وإنما هي في مجموعها منتزعة من بعض البلدان الشمالية التي يلفها الضباب.

فلو افترضنا أن النبي ﷺ رأى في شبابه منظر البحر فلن يعدو شواطئ البحر الأحمر أو الأبيض. ومع تسليمنا بهذا الفرض فلسنا ندري كيف كان يمكن أن يرى الصورة المظلمة التي صورتها الآية المذكورة؟...»، ثم ذكر الأستاذ مالك بن نبي وجود حقيقتين مهمتين في الآية وهما تراكب الأمواج، والظلمات المكثفة في أعماق البحار ثم قال: «وهاتان العبارتان تستلزمان معرفة علمية بالظواهر الخاصة بقاع البحر، وهي معرفة لم تتح للبشرية إلا بعد معرفة جغرافية المحيطات ودراسة البصريات الطبيعية. وغني عن البيان أن نقول أن العصر القرآني كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين في الماء، وعلى ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز إلى عبقرية الصحراء، ولا إلى ذات إنسانية صاغتها بيئة

قارية»[1]. فانظر كيف يستحضر أحوال عصر التنزيل ومعارفه عن البحر، وهو يقلب النظر في الآية ويستعرض موضوعاتها. وهذا مثال اختصرناه، وإلاَّ فالمطلوب حصر جميع الحقائق والمعاني الواردة في موضوع البحر في القرآن الكريم، ثم حصر ذلك أيضاً في السنة النبوية الشريفة وكلام الصحابة ومعارفهم، وفي كلام العرب في الجاهلية وفي الإسلام، في شعرهم وخطبهم ورسائلهم وسائر ما يعد مرآة لعصرهم وديوانا لعلمهم ومعارفهم.

والفائدة من هذا أن نبين معالم هذا المنهج في تثبيت الإعجاز الموضوعي للقرآن الكريم وتثبيت دلائل النبوة، من خلال النظر في القرآن الكريم من جهة موضوعاته ومعانيه، مع استحضار هذه المعاني والموضوعات في السنة النبوية واستحضار سيرة محمد ﷺ، واستحضار هذه الموضوعات في كلام العرب ومعارفهم. ووجه ذلك كما سبق بيانه: «أن عبقرية الإنسان تحمل بالضرورة طابع الأرض ليخضع كل شيء لقانون المكان والزمان، بينما يتخطى القرآن الكريم نطاق هذا القانون، وما كان لكتاب بهذا السمو أن يتصور في حدود الأبعاد الضيقة للعبقرية الإنسانية. ومن المقطوع به أنه لو أتيح لأحد الناس أن يقرأه قراءة واعية يدرك خلالها رحابة موضوعه، فلن يمكنه أن يتصور الذات المحمدية إلا مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق»[2].

فهذا هو منهج الاعتبار في بيان الإعجاز الموضوعي وبيان دلائل نبوة محمد ﷺ، فهو منهج ينطلق من القرآن الكريم من خلال موضوعاته، ثم ينطلق يبحث عن هذه الموضوعات في السيرة النبوية ليرى موقعها في حياة النبي ﷺ ونوع صلتها به، ثم في الحياة العلمية والعملية لعصر التنزيل وما بعده.

ولا شك أن البحث في هذا الجانب واسع الأطراف شاسع المجال، حتى إنه يمكن أن يعد علما قائما بذاته. فموضوعات القرآن الكريم كثيرة متنوعة، تبدأ من الذرة في باطن صخرة في عمق البحر كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِي ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ﴾ [لقمان:

(1) ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، مرجع سابق، ص296.
(2) المرجع السابق، ص196.

16]، ثم ترتقي موضوعات القرآن الكريم حتى تصل إلى الكون كله في نجومه وكواكبه وأفلاكه، وبين الذرة والكون من الموضوعات والأجزاء الكثير.

القرآن الكريم تقصى الإنسان في جسمه وصورته الظاهرة، وفي أعماق نفسه وخصائصه الداخلية وغرائزه الباطنة. وهو يتجه أيضاً إلى ماضي البشرية في أحوالها وتمدنها وحضاراتها المتتابعة، ثم يتجه نحو مستقبل الإنسانية حتى يصل به إلى ما بعد عالم الشهادة وانقضاء أمد الحياة الدنيا. وفيه أيضاً تتبع لأصناف الإنسان وأحواله من جهة الصلاح والفساد، والأخلاق وأنواع السلوك. وفي كل موضوع من هذه الموضوعات تندرج معان جزئية. فلو انبرى الباحثون الجادون لتتبع هذه المعاني والموضوعات في معارف عصر النزول وما بعده من خلال كل ما يدل على معارف العرب في هذه الموضوعات، لكان لهذا البحث فوائد عظيمة، أمثلها تقديم الدليل الواضح أمام أعين العالم كله على أن هذا القرآن الكريم لا يمكن أبدا أن يكون كلام بشر في جزيرة العرب في ذلك الزمان، وأنه يسمو بموضوعاته ومعانيه فوق زمان نزوله ومكانه، بل فوق الزمان والمكان مطلقا. وهذا المنهج كما يظهر داخل في مسألة الاعتبار بظروف التنزيل من زمان ومكان وإنسان.

وبعد الفراغ من هذه المسألة وقفت عند بديع الزمان النورسي على مثل ما قررته في هذا الموضع، وهو «أن شرط تذوق إعجاز القرآن الكريم أن يتصور الناظر في القرآن الكريم نفسه في العصر الجاهلي وفي صحراء تلك البداوة والجهل، فبانتقاله الشعوري إلى ذلك العصر يزول عنه ستار الألفة ويتذوق دقائق الإعجاز»[1]. ويقول رحمه الله: «إذا شئت أن تشاهد وتتذوق كيف تنشر كل آية من القرآن الكريم نور إعجازها... تصوّر نفسك في ذلك العصر الجاهلي... فبينا تجد كل شيء قد أسدل عليه ستار الغفلة وغشيه ظلام الجهل... إذا بك تشاهد وقد دبت الحياة في تلك الموجودات الهامدة... وهكذا بانتقالك إلى ذلك العصر تتذوق دقائق الإعجاز»[2].

(1) المرجع السابق، ص196.

(2) بديع الزمان النورسي، سعيد. **الكلمات**، ص505.

2 ـ الاعتبار في التعامل مع مظان العلم ومصادر الأخبار في العصر الحاضر:

إن نظرية الاعتبار، كما سبق بيان ذلك وتفصيله، من موضوعاتها الأساسية، النص أو الخبر المنقول، من جهة فحصه وتحقيق نسبته إلى صاحبه، ومن جهة فهمه واستيعاب دلالاته الصحيحة والمراد الحقيقي لصاحب النص أو الخبر منه. ولهذا فإن نظرية الاعتبار تصلح لسائر العلوم النقلية المتعلقة بالنص المكتوب أو الخبر المنقول. وعلى هذا الأساس فهي نظرية معتمدة في التعامل مع مصادر العلم ومظان المعرفة من كتب ومؤلفات، لأن التعامل معها إنما يكون صحيحاً بتحقيق نسبة الكتاب والنص المكتوب إلى صاحبه، وبالفهم الصحيح لمضامينها. ولما كان مصدر العلم والمعرفة في العصر الحاضر قد انحصر في النص المكتوب المدون في الكتب والمصنفات، فقد رأيت أن أبين في هذا المقام أن نظرية الاعتبار قد جمعت ما يصلح من الفوائد الناجعة والضوابط المفيدة في حسن التعامل مع ما يكتب وينشر في العصر الحاضر في العلوم الإسلامية خاصة، وسائر العلوم وفروع الثقافة والفكر الإنساني عامة. وأيضاً فإن من مصادر المعرفة ومظان الأخبار في عصرنا هذا، إضافة إلى الكتب والمؤلفات، وسائل الإعلام وطرق الاتصال المختلفة. فالاعتبار يتعامل مع النص وهذا النص قد يكون مكتوباً في كتاب أو صحيفة أو مجلة، أو عبر وسائل الاتصال ونقل المعارف والمعلومات الحديثة مثل شبكة الانترنيت، وقد يكون مسموعاً ومرئيا.

ولهذا فنظرية الاعتبار تصلح أيضاً في التعامل مع وسائل الإعلام المختلفة وضبط الاستفادة منها. فإن أهم ما يرومه من يطالع كتاباً أو يلتقط الأخبار من المجلات والصحف والقنوات الإذاعية، أن يتحقق من صحة الخبر المقروء أو المسموع، فيطمئن إليه أو يكذبه بالمرة أو يتوقف فيه، ثم أن يعرف الغرض والمعنى المقصود من هذا النص أو الخبر. وهذه هي الضوابط التي تيسرها نظرية الاعتبار في التعامل مع الكتب أولا، ثم وسائل الإعلام ثانيا.

أولاً: الاعتبار في التعامل مع الكتب والمؤلفات

إن الثورة العلمية الحديثة قد يسرت سبل العلم والمعرفة من خلال تيسير

طبع الكتب ونشر المؤلفات، فلا يحصى كم تقذف به المطابع وتخرجه دور النشر كل يوم من الكتب في العلوم المختلفة، ومنها العلوم الإنسانية والنقلية. ولا يخفى على من له عناية بهذا الجانب أن الكثير من ذلك لا يخضع للمراقبة العلمية ولا للشروط المنهجية، فتطبع كتب كثيرة دون فحصها من المتخصصين، ولا مناقشتها ولا بيان صلاحها للنشر والتداول من المنظور العلمي المحض، أو عدم صلاحها. ولهذا لا يشك أحد أن هذا القدر الهائل من الكتب والمؤلفات، فيه القسط الكبير من الغث البهرج، لأن الكثير من الكتب، كما سبق ـ لا تخضع في طبعها ونشرها ـ للشروط العلمية المعروفة المتداولة عند المتخصصين في كل علم بحسبه. ولهذا أصبح هذا المجال موضعاً للمنافسة التجارية بقصد تحقيق الربح السريع دون اعتداد بالفوائد العلمية. وإن هذا الوضع يصدق بالقوة والضرورة على ما يكتب في العلوم الإسلامية، وما يؤلف في الفكر الإسلامي في العصر الحاضر. وإن الإفادة من هذا الركام من المؤلفات يوجب تتبع منهج علمي واضح، لأن عدم وضوح منهج التعامل مع هذه الكتب يوقع المطالع، بلا شك، في اضطراب الأفكار، وربما ضياع العمر والجهد فيما لا يعتد به من الكتب في مواضعها. فقد كثر المؤلفون في الفكر الإسلامي من أديان مختلفة ومذاهب متنوعة، ومنهم المتخصص وغير المتخصص، ومنهم من حمله على ذلك حب العلم والرغبة فيه، ومنهم من حملة غير ذلك، ومنهم المعروف بين الباحثين والدارسين، ومنهم غير المعروف. ولهذا وجب على الباحث الذي يروم الإفادة من الكتب والتعامل مع المصادر أن يحدد لنفسه منهج ذلك وطريقه الصحيح، لأن الكتب المؤلفة ليست كلها على وزان واحد ولا في درجة واحدة، وليس كل ما كتب يستحق أن يقرأ، وليس كل ما قرئ يطمئن إلى ما فيه، وليس كل كتاب اطمئن الباحث إليه وإلى صاحبه، يطمئن إلى كل ما فيه دون استثناء. وليس كل كاتب أو مؤلف بدرت منه أغلاط يستحق أن يهجر ويخرج من زمرة من يعتد به في العلم.

إن هذه القضايا قد اضطرب فيها كثير من أهل عصرنا من الباحثين، فكيف بعامة القراء. وان نظرية الاعتبار كفيلة أن تقدم منهج التعامل مع مصادر

المعرفة في العصر الحاضر، وذلك لأنها تنبه الباحث الذي يتعامل مع الكتب، وتلفت نظر المطالع لما يؤلف في هذا العصر، إلى ضرورة استحضار عناصر معينة والاعتبار بمسائل خاصة عند مطالعة كتاب من الكتب. وإن استحضاره لهذه العناصر يسدد نظره ويرشده إلى كيفية الإفادة من الكتاب، وإلى مكانته بين أمثاله من الكتب. وإن هذه العناصر المعتبر بها كلها كانت راسخة عند علماء الإسلام في العصور المتقدمة، لكنها قد تم إغفالها في الغالب في العصر الحاضر، فوجب إعادة صياغتها وتحريرها.

وخلاصة ذلك يجب على من يطالع كتاباً أن يأخذ بعين الاعتبار المسائل الآتية:

1 ـ الاعتبار بأحوال المؤلف

ومعنى ذلك أن من يطالع كتاباً لا بد له أن يأخذ مؤلفه بعين الاعتبار. فلا يجوز له الغفلة عن شخص المؤلف من جهات مختلفة، وهي دينه وعقيدته ومذهبه في الحياة، وموقعه في العلم الذي يؤلف فيه، وعلاقته بموضوع كتابه. أما استحضار دين المؤلف وعقيدته، فلأن المرء لا يمكنه أبدا أن يتجرد من دينه وما يعتقد صحته في فلسفة الحياة والكون والوجود، وان ذلك له أثر لا محالة فيما يؤلفه. فمن استحضر دين المؤلف وما يعتقده، ومذهبه وسائر ما ينتمي إليه من التوجهات والمذاهب الفكرية والسياسية، ليس كمن غفل عن ذلك ولم يعرفه. ففي مجال التاريخ مثلا، فإن كثيراً من المؤلفين في تاريخ الإسلام هم في عقائدهم على النظرة المادية القائمة على التفسير المادي وإنكار لما سوى المادة المحسوسة من أمور الغيب والوحي، فمن استحضر ذلك وعرفه أعانه ذلك على الإفادة مما يكتبه هؤلاء المؤلفون، واستوعب طريقة توجيههم للحوادث المتعلقة بالدين والوحي والنبوة. فإن المؤرخ الذي ينكر الوحي والنبوة، ليس في نقله لحوادث السيرة النبوية مثل المؤرخ الذي قامت عنده الأدلة والشواهد على صدق النبوة.

إن كثيراً من شباب المسلمين، إنما حصل لهم الاضطراب في فهم تاريخ الإسلام، واستيعاب أحداث صدر الإسلام لما تركوا يتعاملون مع كتب المادية

التاريخية والتفسير المادي للتاريخ دون أن ينبهوا إلى عقائد أصحابها ونظرتهم إلى الحياة والكون والوجود. وقد سبق أن بينت في أكثر من موضع أن هذا الأصل راسخ عند علماء الإسلام حتى جعلوه علما قائما بذاته، له قواعده وضوابطه، وهو «علم الرجال» و«الجرح والتعديل»، وهو قائم في جانب كبير منه على معرفة مذهب الرجل، مصدر الخبر وصاحب الكلام، وما ينتحله من التوجهات الفكرية. ولهذا فإن علماء الإسلام قد صنفوا في ترجمة كل من له عناية بالعلم، وكل من له تأليف وتصنيف في العلوم المختلفة.

وهذا كله بناء على الأصل الذي تقدم، والذي كشف عنه علم الاجتماع الحديث، وهو أن هناك عوامل متنوعة متداخلة، مرئية وغير مرئية، تشترك كلها في تكوين فكر كل باحث ومؤلف، وأهمها وأخطرها ما يعتقده الباحث، فكل مؤلف لا يستطيع الانفلات من معتقداته وقيمه والظروف المحيطة به، بل إن إدراك الباحث وملاحظاته الحسية، تتأثر بعقيدته. ولهذا السبب ذكر أحد علماء الاجتماع الأمريكيين في العصر الحاضر، وهو روبرت مرتون، أن في الولايات المتحدة الأمريكية خمسة آلاف عالم، لكل واحد منهم علم الاجتماع الذي يخصه. ومما يشهد لذلك أيضاً أن علم الاجتماع قد ارتبط دائما بعقائد أصحابه وفلسفاتهم المختلفة، وأن كل عالم من علماء الاجتماع يروج لمذهبه ويزين قيمه، وما ذلك إلا لاختلاف مللهم وفلسفاتهم ونظراتهم إلى الحياة والكون والوجود، ولذلك كان علم الاجتماع من الوسائل التي مكنت للاستعمار وأعطته صبغة علمية، فتقدمه على أنه مصلحة للشعوب المستعمرة[1].

فمن استحضر توجه المؤلف ودينه ومذاهبه، سهل عليه فهم أفكاره، ووضعها في موضعها الصحيح.

---

(1) انظر في مسألة أثر العقائد والفلسفات في توجيه علم الاجتماع:
- أيوب، سمير. **تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع**.
- السمالوطي، نبيل. **الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر**.
- الحمد، تركي. **الموضوعية والموضوعية المعاصرة ومنهجية علوم الاجتماع**.
- المطيري، منصور زويد. **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**، ص52-83.
وانظر أثر العقائد في مجال التاريخ في الفصل الخامس من هذا البحث.

ونظير هذه المسألة ما نص عليه المعتزلة من أن معرفة دلالة القرآن الكريم لا تصح إلا بعد تقديم معرفة الله تعالى بالأدلة العقلية، لأن كل فعل لا يعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله[1]. فمن استحضر صفات الله عز وجل، وهو ينظر في القرآن الكريم، واستحضر أن المتكلم هو الله تعالى بصفاته وكماله وجلاله، ليس كمن غفل عن ذلك، كما فعل طائفة من أهل هذا الزمان فينظرون في القرآن الكريم مجردا عن المتكلم به سبحانه وعن صفاته.

ومن أمثلة هذا الأصل عند علماء الإسلام ما كان يفعله الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله عندما يتعامل مع كتب شيخه الذهبي، فقد كان مذهب الذهبي رحمه الله في العقائد، وهو مذهب الإثبات في الصفات، حاضراً دائماً في ذهن السبكي، وهو ينظر في كتبه وينقل منها، وفائدة ذلك أنه كان يتوقف فيما يصدره الذهبي من الأحكام الجارحة لمخالفيه من الأشاعرة[2].

وذكر أستاذنا الدكتور فاروق حمادة أن من المناهج المعتمدة في التعامل مع مصادر العلم، جمع المعلومات بوعي وبصيرة، وذكر من ذلك وجوب معرفة قيمة كل كتاب على خير وجه وتوجهات كل مؤلف ليتأتى له الاستفادة منه، ويعرف مواطن القوة والضعف فيه، ليعتمد هذه ويتجنب تلك. ثم أورد أمثلة تبين ذلك منها مثلا أن الإفادة من كتاب «الفهرست» لابن النديم إنما تتم على الوجه الصحيح إذا استحضر الناظر مذهب المؤلف وانه يميل إلى التشيع[3].

وإذا كان من المتعارف عليه في مناهج البحث والتأليف وطرق الكتابة، أن المؤلف يضع لكتابه مقدمة يعرف فيها ببحثه ومنهجه فيه، وسائر ما يفيد في استيعاب ما ضمنه كتابه، فإن ميوله وعقيدته هي أهم ما يتصل بذلك، وله فائدة في ذلك كله، ولهذا فإن الكاتب الذي يفصح في مقدمته عن دينه وعقيدته يكون قد قدم للقارئ دليلا مهما يأخذ بيده وهو يجول بنظره في أجزاء كتابه.

---

(1) عبد الجبار، القاضي. **متشابه القرآن الكريم**، ص1-2.

(2) السبكي. **طبقات الشافعية**، مرجع سابق، 2/ 13-15.

(3) حمادة، فاروق. **منهج البحث في الدراسات الإسلامية**، ص29-31، الرباط، كلية الآداب.

وتتأكد هذه المسألة في هذا العصر خاصة، بسبب تعدد الملل والنحل، وتشعب العقائد والمذاهب الفلسفية في تفسير الوجود والحياة، فيجب في مناهج الكتابة وطرق التأليف اشتراط أن يبين المؤلف في مقدمة تأليفه دينه الذي يتمسك به، وهل هو يؤمن بالله تعالى أو لا يؤمن به، وكل ما يدخل في مسمى العقائد والمذاهب الفكرية والعقدية، فمن فعل ذلك فقد قدم للقارئ فائدة عظيمة. ولعمري لو تم التزام هذا الأصل لتم اتقاء كثير من الاضطراب الحاصل اليوم في ما يكتب عن الإسلام والفكر الإسلامي. فكثير من الكتاب في هذا المجال على المذهب المادي في تفسير الكون والحياة، فلا يؤمن بالله تعالى، ولا بالوحي ولا بالنبوة، لكنه لا يفصح عن ذلك فيوقع القارئ في اللبس والاضطراب.

فإن هذه المسألة كما لا يخفى هي من صلب منهج البحث وطريقة التأليف، لأن عقيدة المؤلف وميوله الفكري توجه أفكاره وطريقة بحثه وتحليله، فكيف لا يشترط بيان ذلك وهو على هذه الخطورة في مجال البحث والتأليف! ومثل هذه الدعوة أطلقها أحد الباحثين الغربيين ـ وإن كان في مجال التاريخ فهي صالحة لسائر فروع البحث والمعرفة ـ وهو شارلز بيرد حيث قال: «إن الكاتب الذي يتصف بالأمانة الفكرية، عليه أن يضغط على ميوله، أو أن يبين لقرائه ميوله ليحذروها... فالكاتب الذي... يعتقد أنه في معزل عن كل تأثير يخدع نفسه بنفسه... يجب أن يعرف هل هو مادي أم مثالي... هل هو متشكك في أمور الدين أم هو مؤمن مخلص...»[1]، وسيراً على هذا الأصل فقد بينت في مقدمة هذا البحث أنني فيما أصدر من أحكام وأحرر من أفكار على عقيدة الإسلام القائمة على الإيمان بالله تعالى وبرسوله وبكتابه، لأن هذه العقيدة هي التي قامت الحجة الواضحة عندي على صدقها وصحتها، وأنها التفسير الصحيح لحقيقة الحياة والإنسان والكون.

ومما يجب أيضاً استحضاره عند النظر في مصادر المعرفة في العصر

---

(1) جوتشلك، لويس. **كيف نفهم التاريخ**، ترجمة دعائجة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكم، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1996، ص20-22.

الحاضر، هل المؤلف من أهل ذلك العلم الذي ألف فيه أم لا؟ فلا يخفى على المهتمين بالفكر الإسلامي في العصر الحاضر أن كثيراً من المؤلفين في ذلك بعيدون في تخصصهم العلمي عن الدراسات الإسلامية. وقد ثبت عن علماء الإسلام ـ وهي قاعدة منطقية سليمة ـ أن «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به، أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام... فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به. وهذا أيضاً واضح في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء، إذ من شروطهم في العالم بأي علم اتفق أن يكون عارفاً بأصوله وما ينبني عليه ذلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه...، قائما على رفع الشبه الواردة عليه فيه...»[1]، ولهذا قال العلماء في الإجماع، إن الاعتبار بإجماع أهل ذلك الفن، ولا يؤثر مخالفة من ليس من أهل ذلك الفن، لأنه عامي في غير فنه[2].

وتظهر فائدة هذا الاعتبار خاصة عند وقوع الاختلاف والتعارض، فلا شك أن قول المتخصص مقدم على غير المتخصص. فكما أن العقل يحيل أن يعمل الناس في طب الأبدان ومداواة الأجسام بقول المهندس الكهربائي مثلا، ويتركوا قول الطبيب المتخصص، فكذلك في العلوم الإسلامية. يقول الإمام الشافعي معبراً عن هذا الأصل في مجال الحديث: «وأهل الحديث متباينون، فمنهم المعروف بعلم الحديث، بطلبه وسماعه من الأب والعم وذوي الرحم والصديق، وطول مجالسة أهل التنازع فيه، ومن كان هكذا كان مقدما في الحفظ إن خالفه من يقصر عنه، كان أولى أن يقبل حديثه ممن خالفه من أهل التقصير عنه»[3].

وإن الغفلة عن هذا العنصر أحد أسباب الضعف والاضطراب في الفكر الإسلامي المعاصر فكثير من الشباب المسلم المتدين، يطالع ما يكتبه مؤلف معروف بدينه وورعه وتقواه، لكنه يكتب في غير تخصصه، فتتم الغفلة عن

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 56-57.

(2) الأرموي، تاج الدين. **الحاصل من المحصول**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.، 2/ 724.

(3) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص382-383.

ذلك. وإن الدين والورع لا يغني عن ضرورة التخصص. ومما يعتبر به أيضاً من أحوال المؤلف، صلته بالموضوع الذي يكتب فيه، فقد تكون هذه الصلة صلة توافق وقد تكون صلة تعارض وتناقض. فالمستشرق مثلا الذي يكتب في العلوم الإسلامية، إنما يكتب عن حضارة غير حضارته، وعن دين غير دينه، بل أكثر من ذلك فإنه يصنف في حضارة منافسة لحضارته. ومثله الماركسي الذي يكتب في تاريخ الإسلام، أو يكتب عن البورجوازية، فإن صلته بموضوعه صلة تعارض وتناقض. ولا شك أن من استحضر هذا العنصر يكون على بينة في ما يستفيد من كتب هؤلاء.

ومما يتصل أيضاً بأحوال المؤلفين في الفكر الإسلامي، ضرورة الاعتبار في تقويم من يهتم بالعلوم الإسلامية ويكتب في الفكر الإسلامي المعاصر من المسلمين. ومعنى ذلك إعمال منهج التغليب، فيعتبر بسائر علم الرجل وكتب المؤلف ويضم ذلك كله بعضه إلى بعض، فيحكم عليه بما غلب عليه. وبسبب إغفال هذا الأصل فقد هجر كثير من القراء من الشباب المسلم خاصة كثيراً من العلماء والمفكرين المعاصرين ونبذوا كتبهم، وأعرضوا عن أفكارهم كلها، وذلك لما وقفوا لهم على بعض الأخطاء الفكرية، فحصروا نظرهم في ذلك، ولو استحضروا سائر أعمال الرجل وكتبه وأفكاره لظهر أن هذا الخطأ ـ على فرض خطئه لأنه قد يكون محتملا ـ إنما هو نـزر يسير وسط بحر خضم من الفوائد والأفكار النيرة. فلا يجوز هجر الرجل بسبب غلط بدر منه أو أغلاط، وإنما ينظر في سائر علمه، فما غلب عليه أعطي حكمه، ولا أحد يسلم من الغلط.

وبسبب إغفال هذا الأصل هجر الناس كتب رجال من رجالات الفكر الإسلامي المعاصر مثل الأستاذ مالك بن نبي لما رأوا صلته بجمال عبد الناصر وصداقته، ونقده لسيد قطب، ولو نظر الناظر في كتبه عامة لرأى فيها معالم مهمة على طريق إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر. ومثله يفعل بعض الناس مع الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي لما رأوا ـ حسب رأيهم ـ أن لهما أغلاطا. وعلى فرض صحة ذلك، فإن النظر إلى جميع ما أودعه الرجلان في كتبهما، وجهودهما في نصرة قضايا المسلمين والدفاع عنها ضد الخصوم،

لظهر له أن هذه الأغلاط ـ على فرض غلطها حقيقة ـ لا تؤثر في مكانتهما، ولا يجوز بحال أن تكون مانعاً من الاستفادة من الرجلين.

2 ـ الاعتبار بظروف التأليف

لا شك أن كل مؤلف قد أحاطت به ظروف وملابسات لازمته وهو يؤلف كتابه. وإن من يطالع كتاباً مع استحضار الظروف المحيطة بالمؤلف ليس كمن يغفل عنها، من جهة الإفادة من الكتاب واستيعاب مضمونه. ومن الأمثلة على ذلك من مؤلفي العصر الحديث، التعامل مع مؤلفات رواد النهضة في القرن التاسع عشر الميلادي، الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا. فمن ينظر في ما كتباه في غفلة عن الظروف التي أحاطت بهما يوشك أن يحكم عليهما بالمروق من الدين والخروج عن الملة، لكن استحضار أحوال العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين، يبين أن ما كتباه لا يمكن إلا أن يكون كذلك، بسبب الركود البين الذي ما زال غالباً على الفكر الإسلامي، وكون الفكر المادي الغربي في أوج قوته، حتى عده الناس أم الحقائق، ثم إن الفكر الغربي المادي لم يظهر بعد عوره ويتبين ضعفه، وصاحب ذلك كله انبهار شديد للمسلمين بالفكر الغربي، وإعجاب كبير بالحضارة الغربية.

ومن الأمثلة أيضاً في غير الفكر الإسلامي كتاب الكاتب الأمريكي الجنسية، الياباني الأصل، فرانسيس فوكوياما الذي سماه: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، فمن يقرأ الكتاب متجردا عن ظروف تأليفه يوشك ألا يفهم كثيراً من أفكاره، فكيف يمكن أن يفهم قوله مثلا: أن نهاية التاريخ حقيقة مسلم بها، و«أن الإنسان قد انتهى إلى غاية ما يأمله ويتمناه». لكن إذا استحضر القارئ أن فكرة الكتاب ظهرت أولا في شكل مقال ثم أنه أثار كثيراً من الكلام والمناقشات أغرته بتحويل المقال إلى كتاب. ثم إذا استحضر القارئ الظروف العالمية المتعلقة بموضوع الكتاب، وهي تفكك الإمبراطورية السوفياتية وانهيار المعسكر الاشتراكي، وانطلاق المشروع الكبير الذي وضعته الولايات المتحدة لبسط نفوذها المادي والمعنوي على العالم العربي والإسلامي، ويتمثل في

انطلاق ما يسمى «بمشروع السلام في الشرق الأوسط»، وما يندرج فيه من مسألة «التطبيع» بين اليهود والعرب، و«التعاون الاقتصادي»، ومشروع «السوق الشرق أوسطية»، والمتمثل أيضاً في الحضور العسكري المباشر الذي كان فاتحته حرب الخليج الثانية والعدوان على العراق وإعلان النظام الدولي الجديد.

من اعتبر هذه الظروف سهل عليه استيعاب مقصود المؤلف من كتابه عامة، ومن كل فكرة من أفكاره، وهو أن المؤلف أراد من خلال كتابه التعبير عن الوجه الثقافي الفكري للتوجه الليبرالي في العالم بقيادة أمريكا، بعد أن جدد نفسه ووضع خطة جديدة للتمكين لنفسه بعد أن ذهب منافس كبير كان ينازعه «السيادة والقوة»، فهو بذلك أراد أن يعطي للأمر الواقع وجها فكريا وفلسفيا يمنحه قوة القبول. وفي هذا المعنى يقول مترجم الكتاب إلى العربية مطاع صفدي: «ولا شك أن مثقفاً أمريكياً قد يستهويه أن يجد نظامه الاقتصادي السياسي ودولته يرتفعان فجأة إلى مصاف الكمال التاريخي، أو أنهما يجسدان الاختيار الوحيد المتبقي أمام الإنسانية جمعاء»[1] أي أنه يريد أن يفهم الإنسانية أن الخيار الوحيد لها في السياسة والاقتصاد والفكر هو النظام الرأسمالي، لأن في هذا النظام وجد الإنسان كماله وغايته، فهو نهاية التاريخ، ولأن البشرية لن تجد نظاما أكمل من هذا النظام، لأن نهاية التاريخ متعلقة بالنظام الليبرالي ـ الأمريكي خاصة ـ، «فلقد أراد فوكوياما أن يدعم إعلان رئيسه بوش عن «النظام العالمي الجديد» بالوثيقة الفكرية التي خيّل إليه أنها تؤسس شبكة التنظير القادم لعصر ما بعد نهاية التاريخ»[2]. فهذه شواهد تدل على ضرورة الاعتبار بالظروف التي أحاطت بكل مؤلف وهو يؤلف كتابه، فإن ذلك له فائدة عظيمة في فهم مراد المؤلف واستيعاب أفكاره.

فهذه العناصر مما يجب استحضاره والاعتبار به عند النظر في الكتب

---

(1) مقدمة ترجمة كتاب **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**.

(2) المرجع السابق، وانظر: صفدي، مطاع، نهاية التاريخ: بيان التيموسية المظفرة. **الفكر العربي**، ع100، 101/ 1993.

والإفادة من المصادر، فلا يجوز الغفلة عن أحوال المؤلفين وعقائدهم ومذاهبهم وميولهم وتوجهاتهم، ولا عن تخصصاتهم، ونوع الصلة التي تجمعهم بالموضوعات التي يؤلفون فيها، ولا عن الظروف والأحوال العامة التي أحاطت بهم في الزمان والمكان. ولو أن الباحثين والدارسين في الفكر الإسلامي في العصر الحاضر اعتمدوا هذا الأصل لكان حال العلم والمعرفة عند المسلمين في هذا العصر غير الحال التي هي عليه.

ثانياً: الاعتبار في التعامل مع مصادر الأخبار ووسائل الإعلام

إن من الأمور المقطوع بها ـ عند المتخصصين في هذا الشأن ـ أن الإعلام في العصر الحاضر يفعل بالشعوب والأفراد ما لا تفعله الحرب العسكرية، وأنه قد يصوغ الأفكار في العقول ويزينها في النفوس مهما بلغت هذه الأفكار من الضعف والسفه. ولهذا عد الإعلام السلطة الرابعة في الدولة. ولتفسير قوة الإعلام، المشاهد خاصة، على التأثير في العقول وتوجيه الأفكار، يقول هوريكاوا من جامعة سان فرانسيسكو: «إن التليفزيون قد حل محل الأدب والتفكير، وبالتالي استطاع أن يقلص النشاط الفكري، إنه يقدم حلولا جاهزة لجميع مشكلات الحياة»[1].

ولهذا نجد أن الإعلام في العصر الحاضر، في الغالب الأكثر، تحتكره الحكومات، يقول الأستاذ علي عزت بيغوفيتش: «ويمدنا هذا العصر بأمثلة تدلنا على أن وسائل الإعلام الجماهيرية للثقافة ـ عندما تحتكرها الحكومة ـ تستخدمها وسائل لتضليل الجماهير... فلم يعد هناك حاجة للقوة الغاشمة لحمل الشعب على عمل شيء ضد إرادته، حيث يمكن الوصول إلى ذلك اليوم بطريقة مشروعة...»[2]، ولهذا فالحاجة إلى منهج للتعامل مع وسائل الإعلام أصبحت ضرورة، وذلك لاتقاء ما يصاحبه من التضليل والتحريف. وإن نظرية الاعتبار لها حضور في هذا المجال، لأنها ـ كما سبق بيان ذلك ـ تهتم خاصة بالنص

---

(1) بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، الكويت: مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام، 1994، ص107.

(2) المرجع السابق، ص108.

المكتوب أو المسموع، وبكل ما هو خطاب تنقل عبره الأفكار. وإن الإعلام في حقيقته لا يخرج عن عملية التواصل عن طريق خطاب، مكتوب أو مسموع، أو مرئي من خلال مشهد أو صورة، وإن هذا الخطاب يصدر من صاحب الخطاب، ويوجه إلى المتلقي، المستمع أو المشاهد. فمن ناحية يوجد مكتب منتجي البرامج ومحرري الأخبار والأنباء، وعلى الناحية الأخرى ملايين المشاهدين والمستمعين يتلقون الخطاب الذي تصدره الطائفة الأولى.

ولهذا فإن الاعتبار في التعامل مع الإعلام يلتقي في جهة منه مع الاعتبار في تحليل النص وفهم الخطاب كما بيناه في المبحث الأول من الفصل الخامس، ويلتقي في جهة أخرى مع الاعتبار في فحص الخبر التاريخي، كما بيناه في المبحث الثاني من الفصل الخامس. أما تعلقه بتحليل الخطاب، فلأن المتلقي عن طريق الإعلام يستقبل خطاباً على لغة معينة، ولا بد له من فقه هذا الخطاب، وإدراك المراد الحقيقي لصاحب الخطاب. وأما صلته بالتاريخ، فلأن الإعلام في جزء كبير من عمله يعتمد على تقارير المراسلين وتحريرات الصحفيين، وهؤلاء يكونون في الغالب حاضرين في أماكن الحوادث أو قريبين منها، وهنا يلتقي عمل المراسل والصحفي مع عمل المؤرخ، ولهذا فإن الكثير من المهتمين بمجال الإعلام يشبه الصحفي بالمؤرخ، فيقولون: «إن الأول مؤرخ اللحظة، وإن الثاني صحفي الماضي، وكلاهما يعتمد على مخبر، وكلاهما قد يؤول الخبر ليعطيه معناه الذي يلائم توجهاته وعقائده. و«الفرق بينهما هو المهلة المخولة لكل واحد منهما، وإذا ضاقت تحول المؤرخ إلى صحفي، وإذا عاد الصحفي إلى الأخبار بعد مدة وتأملها تحول إلى مؤرخ. وإشكالية الموضوعية وحدود إدراك (الواقع كما حدث) واحدة بالنسبة لهما معاً»[1]. ولهذا فإن القواعد التي ذكرت في الاعتبار في فهم النص وتحليل الخطاب وفي نقد الخبر التاريخي، صالحة في الجملة للتطبيق في مجال التعامل مع الإعلام، بغرض فهم مضمون الخطاب، ونقد الأخبار وفحصها.

---

(1) العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3/ 1997، ص69.

ومعنى الاعتبار في الاستفادة من وسائل الإعلام، أن المتلقي الذي يتلقى خطاباً من خلال خبر أو تعليق أو صورة، لا يجوز له الوقوف عند هذا الحد، فيتلقى الخطاب دون جهد فكري وعمل ذهني، وإنما يجب أن ينتشر فكره ونظره خارج هذا الخطاب الإعلامي، فيستحضر في ذهنه بعض العناصر الخارجية عنه، والبعيدة عن الخطاب، لأنها لا تظهر منه لكونها ليست من جنس الخطاب، أو لأن مرسل الخطاب الإعلامي أخفاها لغرض معين. والعناصر التي يعتبر بها هي:

1 ـ الاعتبار بمصدر الخبر وصفته وسائر ما يتعلق به

إن تحليل مضمون الخطاب الإعلامي يتجه إلى جهات ست هي:

1 ـ من المتحدث أو المتكلم؟

2 ـ ليقول ماذا؟

3 ـ كيف؟

4 ـ لمن؟

5 ـ لأي هدف؟

6 ـ لبلوغ أية نتيجة؟

فأهم عنصر هو مصدر المادة الإعلامية، فقد يكون صحيفة أو مجلة، أو قناة إذاعية أو تلفزية أو غيرها من الوسائل. فلا بد للمتلقي من استحضار مصدر الخبر، وهذا يحمله على العبور بفكره ونظره خارج المادة الإعلامية، ليستجمع المعلومات عن مصدر الخبر من مظانها. وهذه المعلومات تتعلق بصفة مصدر الخبر وأحواله، هل هو هيئة مستقلة أم رسمية تابعة لحكومة معينة، وهل هذا المصدر تابع لمذهب فكري أو حزب سياسي، وما هي الحضارة التي ينتمي إليها، والثقافة التي ينتسب إليها، ونحو ذلك من المعلومات التي تلقي الضوء على مصدر الخبر وتعرف به وبصفاته[1].

(1) أوزي، أحمد. **تحليل المضمون ومنهجية البحث**، ص32، 37-38.

ومما يجب الاعتبار به أيضاً، علاقة مصدر الخبر بمضمون الخبر، فإن «هدف تحليل المضمون الذي يتصدى للمادة الإعلامية... هو استخراج قدر من المضمون الكامن من المعلومات حول صاحب هذه المادة الإعلامية، وحول الجماعة التي ينتمي إليها، وحول الوقائع المرتبطة بالحادث موضوع الإعلام»[1]، فقد يكون مصدر الخبر مثلا إذاعة تابعة لدولة معينة، والمضمون يتعلق مثلا بهيئة معارضة لهذه الدولة فتكون هنا علاقة المصدر بمضمون الخبر علاقة تعارض وعداء، وتنافر وخصومة. ومثله أن يكون مصدر الخبر صحيفة تابعة لحزب سياسي، ومضمونه يتعلق بحزب معارض له أو هيئة مخالفة في توجهها الفكري لتوجه هذا الحزب. وقد تكون صلة المصدر بمضمون الخبر صلة ود وولاء مثل الأخبار والتقارير التي تصدرها الإذاعات الرسمية عن أحوال الدولة التابعة لها وأوضاعها.

فهذه هي العناصر المتعلقة بمصدر المادة الإعلامية التي يجب على المتلقي أن يستحضرها، لأن لها فائدة عظيمة في تقويم المادة الإعلامية وفحص درجتها من جهة صدقها أو غير ذلك. ولا شك أن استحضار هذه العناصر ليس بالأمر اليسير، وذلك بسبب كثرة الهيئات والمؤسسات والأشخاص التي تصدر المواد الإعلامية، ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى إنجاز بحوث وتأليف كتب في هذا المجال، يتم فيها تتبع الهيئات والمؤسسات التي تتحكم في المادة الإعلامية، ويعرف بها من هذه الجهات المتقدمة، فإذا كانت صحيفة فإنه يعرف بمن يصدرها، فإذا كان حزباً سياسياً مثلاً، فما هو توجهه وإطاره الفكري؟ وإذا كانت جمعية فما هي اهتماماتها وعملها؟ وما هو توجهها الفكري؟

وهذا مثل ما فعله علماء الإسلام في جمعهم للرجال الذين حملوا العلم عبر تاريخ الإسلام، فترجموا لهم وبينوا مذاهبهم وتوجهاتهم الفكرية، وجعلوا ذلك علما قائما بذاته سموه «علم الرجال» أو «علم الجرح والتعديل». فيمكن أيضاً في هذا العصر وضع علم موضوعه التعريف بالهيئات والمؤسسات التي تصدر المادة الإعلامية، وخاصة من جهة توجهاتها الفكرية والسياسية، والعقدية

(1) المرجع السابق، ص16.

والثقافية، لأن الإعلام لا ينفصل أبدا عن هذه العناصر، بل هو أداة للتعبير عن ذلك كله، لأن المصدر الأساسي للمادة الإعلامية هو الإنسان، والإنسان لا يمكن أن يتجرد عن عقيدته ونظرته إلى الحياة والوجود[1].

2 ـ الاعتبار بالظروف العامة والخاصة المحيطة بالمادة الإعلامية

تأتي كل مادة إعلامية استجابة لحدث أو واقعة أو ظروف معينة. فمن استحضر هذه الظروف سهل عليه فحص المضمون من جهة دلالاته الحقيقية، أو من جهة صدقه من عدمه إذا كان خبرا. فالواجب على المتلقي ألا يغفل عن هذه الظروف. وتنقسم هذه الظروف إلى ظروف عامة وظروف خاصة. أما الظروف العامة فتتجلى في واقع الإعلام عامة في العصر الحاضر والأحوال التي تشترك فيها جميع وسائل الإعلام أو أكثرها. وتتجلى هذه الظروف العامة في أن الإعلام ـ على كثرة هيئاته ومؤسساته في العالم، حتى إن كل دولة لها إعلامها، وداخل كل دولة توجد هيئات ومؤسسات كثيرة ـ تسيطر عليه وتوجهه هيئات عالمية معدودة. ففي مجال الأخبار والأنباء، والتقارير الإخبارية، نجد هيمنة وكالات الأنباء العالمية على هذه المادة، فلا تكاد تخرج عليها وكالات الأنباء المحلية لكل دولة من دول العالم. يقول سيرج لاتوش: «وسوق المعلومات شبه احتكار لأربع وكالات: أسوشييتيدبرس، ويونايتيد برس (الولايات المتحدة)، رويتر (بريطانيا العظمى). فرانس برس، وتشترك في هذه الوكالات كافة إذاعات العالم، كافة شركات تلفزيون العالم، وصحف العالم كافة»[2].

فهذه هي الظروف العامة المحيطة بكل خبر إعلامي، وكل مادة إعلامية تصدر في العالم. وفائدة استحضار هذه الظروف العامة، هو التفطن إلى ضرورة الحذر الشديد والتثبت الكبير فيما تبثه وسائل الإعلام، لأن هذا الوضع لا يسمح أبدا بالاطمئنان إلى شيء من ذلك، وهذا الوضع قد عبّر عن نتائجه

---

(1) المقدادي، كاظم، «الإعلام السياحي والتنمية القومية». **الإعلام العربي**، صفر 1402هـ/ ديسمبر 1982م، ص39.

(2) لاتوش، سيرج. **تغريب العالم**، ترجمة خليل كلفت، د.م: نشر ملتقى تانسيت، مطبعة النجاح الجديدة، ط2/ 1999، ص27.

سيرج لاتوش بقوله: «ينطلق فيض ثقافي بمعنى فريد من بلدان المركز ويجتاح الكرة الأرضية... تتدفق صور، كلمات، قيم أخلاقية، قواعد قانونية، اصطلاحات سياسية، معايير كفاءة، من الوحدات المبدعة على بلدان العالم الثالث من خلال وسائل الإعلام...، ويتركز الجانب الأكبر من الإنتاج العالمي للعلامات في الشمال، أو يصنع في معامل يسيطر عليها، أو حسب معاييره وموضاته»[1].

وإلى جانب هذه الظروف العامة، فإن كل مادة إعلامية لها ظروفها الخاصة والمباشرة، فالواجب استحضار هذه الظروف. مثال ذلك أنه في السنين الأخيرة كثرت التقارير الإخبارية والمقالات الصحفية التي يحررها الغربيون، خاصة الأمريكيين والفرنسيين والبريطانيين، عن «التطرف الديني» في العالم الإسلامي. فهذه التقارير لها ظروف أحاطت بها، والدليل على ذلك أنها لم تكن معروفة من قبل، ففي القرن التاسع عشر مثلا أو بداية القرن العشرين الميلادي لا نجد أثراً لمثل هذه التقارير، وإنما نجد تقارير عن التخلف الفكري في العالم الإسلامي، والركود العلمي، وحاجته إلى من يأخذ بيده. لكن لما استجدت حوادث وتغيرت الظروف والأحوال، وعرف العالم الإسلامي يقظة من أجل تجديد الدين والصحوة من سبات الركود الذي سيطر على العالم الإسلامي زمنا ليس باليسير، وظهر الفكر الإسلامي مخالفاً للفكر الغربي ومقاوما لحضارته ومشروعه، هب الغرب لإضعاف هذا المقاوم وإيقافه عند حده، وفي هذا الإطار جاءت هذه التقارير. فهذه هي الظروف الخاصة التي يجب الاعتبار بها عند النظر في هذه التقارير. ومن غفل عن ذلك، وحصر نظره في ظاهر هذه الأخبار والتقارير، فإنه لن يؤمن عليه أن تنقلب الحقائق في نفسه، وتضطرب الأمور في عقله، وهذا ما حدث للكثير من المسلمين أنفسهم.

فهذه هي أهم العناصر الواجب استحضارها لمن يريد استيعاب المادة الإعلامية، وفهمها على الوجه الصحيح. ويظهر من ذلك أن التعامل مع الإعلام

(1) المرجع السابق، ص27.

في العصر الحاضر، يحتاج إلى اتساع النظر، وقوة التحري والتثبت، وكثرة البحث وسعة الاطلاع، وهذه من غرائب هذا العصر التي لا تعد ولا تحصى، فالإعلام الذي هو وسيلة ميسرة للإفادة ونقل المعلومات والتزود بالأخبار، كلما تعامل معه المرء وجد نفسه أكثر حاجة إلى البحث والنظر، والتفتيش والإطلاع الواسع والتزود بمزيد من المعلومات. وسبب ذلك، أن الصدق والحق، والعدل والإنصاف، ليست قيما معتبرة عند أكثر البشر في هذا العصر، وذلك لانعدام الوازع المعنوي الذي لا يثبت في قلب البشر إلا بالإيمان بالوحي، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: 124 ـ 126].

نحو منهج لتكامل العلوم واعتبار بعضها ببعض:

إن من أصول الشريعة وكلياتها أن الحق واحد، عليه قامت السماوات والأرض من يوم خلقها الله تعالى. وأن الشريعة وحي من الله تعالى، وأن الكون والإنسان والحياة خلق الله تعالى. ومعنى ذلك بالضرورة، أن الشريعة لا يمكن أبدا أن تخالف قانون الحياة وسنن الكون كما خلقها الله عز وجل. فلا يمكن أن يخبر الله تعالى في وحيه بشيء، أو أن يأمر في شريعته بأمر أو حكم، فيكون ذلك على خلاف ما عليه خلقه في الأمر ذاته. فإن ظهر شيء من ذلك فإنما هو خطأ في المنهج الذي سلكه المجتهد قطعا، إما مجتهدا في الشريعة فهم الشريعة على خلاف سنة الخلق، فهو مخطئ في ذلك، وإما مجتهدا في علوم الكون والحياة والإنسان فهم شيئاً من ذلك على خلاف الوحي فهو مخطئ.

فإن العلوم النافعة الصحيحة لا بد أنها ستلتقي وتتفق، ولا يمكن أن تتعارض، لأنها إذا كانت كلها تروم الحقيقة، وتأخذ لها الطرق الصحيحة والمناهج السليمة، فإنها ستنسجم فيما تنتهي إليه من الحقائق، لأن الحق واحد، والحق لا يضاد الحق، وإنما الحق متنوع في وجوهه ومواطنه، فيكون حقاً متلواً بطريق الوحي من الحق تبارك وتعالى، ويكون حقاً منظوراً يكتشفه

الإنسان في خلق الله تعالى كلما امتثل أمر ربه عز وجل: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [يونس: 101]، وأمره تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1].

فلا بد إذاً من اعتبار العلوم النافعة بعضها ببعض، والعمل على درء التعارض والتنافر بينها، وضم بعضها إلى بعض، والتماس القواسم المشتركة بينها. فالمتخصص في الشريعة عليه أن ينظر في أدلة الشريعة ويجتهد في فهمها وتنـزيلها على محالها، متبعاً طرق ذلك ومناهجه، لكنه يأخذ بعين الاعتبار ما ثبت في العلوم الأخرى من الحقائق المتصلة بموضوع نظره واجتهاده. وكذلك المتخصص في علوم الكون والحياة والإنسان، فإنه يجتهد في علمه سالكاً في ذلك المسالك الصحيحة، لكنه يأخذ بعين الاعتبار حقائق الوحي المتعلقة بموضوعه الذي يبحث فيه. فإن التظافر بين العلوم حقيقة علمية أيضاً، ولذا كان على كل باحث أن يوسع دائرة معرفته بالعلوم المختلفة، لأن دراسة الكثير من المسائل تتطلب الاستعانة بعلوم عديدة.

إن التخصص العلمي في العصر الحاضر لا يعني توفر الباحث على مجال تخصصه فحسب، ولا يهتم بسواه من المجالات، وإنما يعني الفهم العميق في ميدان من الميادين دون تعصب، وأن يكون هذا الفهم مربوطاً بدائرة واسعة من الثقافة العامة. وكلما زاد نصيب صاحب التخصص من هذه الثقافة زاد عمقه في تخصصه... فالتعاون بين العلماء ضرورة تفرضها الدراسة العلمية الجادة المتكاملة، كما يفرضها التخصص العلمي الدقيق الذي أصبح سمة الحياة العلمية المعاصرة»[1]. وأثبتت الأبحاث والدراسات المعاصرة في مناهج العلوم وسبل التجديد والإبداع فيها، أن التجديد في علم من العلوم، أكثر ما يكون عند تلاقح حقائق هذا العلم بحقائق العلوم الأخرى التي لها صلة بموضوع هذا العلم. فقد صدر عام 1991م كتاب بعنوان: «الإبداع والابتكار في العلوم الإنسانية: الهامشية الخلاقة»[2]، وخلاصة ما انتهى إليه: «أن ظاهرة الابتكار

(1) حمادة، فاروق. **منهج البحث في الدراسات الإسلامية**، ص48-49.

(2) innovation dans les sciences sociales: marginalité creatrice Dogan, M et Pahre, R (Paris: PUF, 1991).

والإبداع والتجديد في التنظير والمنهجية في العلوم الاجتماعية كثيراً ما تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية»[1]، أي بعبارة أخرى: «إن خروج عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو النفس عن مجال تخصصه شيئاً ما، واحتكاكه عند الهامش أو التخوم بتخصصات أخرى مجاورة، يرشحه أكثر من غيره للمساهمة الإبداعية الابتكارية في علوم الإنسان والمجتمع... فتجاوز العلماء لحدود تخصصاتهم الضيقة من شأنه أن يؤدي إلى ولوج ميادين أخرى، والتلاقح المعرفي بينها، الأمر الذي ييسر عملية الإبداع»[2].

إن هذه المسألة ليست جديدة على الفكر الإسلامي،فقد كانت حاضرة عند علماء الإسلام المتقدمين، لكن الركود الذي عرفه المسلمون في القرون الأخيرة، جعل معالم هذه القضية تندرس في عقول كثير من أهل العلم والفكر في العصر الحاضر، فظنوا أنها مسألة مبتدعة لا أصل لها عند السلف الصالح. فكتاب ربنا عز وجل ناطق صراحة لا لبس فيها ولا غموض أن الكون والحياة والإنسان، وحياة الإنسان وتقلبه عبر الزمان والمكان، كل ذلك موضوع للنظر والاجتهاد، والدرس والتحليل، فدل ذلك على أن ما تفيده العلوم المتهمة بهذه الجوانب يؤخذ بعين الاعتبار، وهذا واضح في آي القرآن الكريم وضوحاً يغني عن ذكر شواهده. وأما السنة النبوية فحديث تأبير النخل أصل في هذا، لأنه وحي معصوم لا مجال فيه للغلط والخطأ، ووجه الوحي فيه هو أن تأبير النخل وكل في معناه من أمور الكون والحياة التي لها سنن ثابتة خلقها الله تعالى وجعلها تجري على مقتضاها، لا بد من أخذ هذه السنن بعين الاعتبار وعدم الغفلة عنها[3]. ومعنى ذلك أن العلوم التجريبية والكونية التي تهتم بالكون

---

(1) الداودي، محمود، عوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء علم الإبداع الحديث. **التجديد**، س1، ع1، رمضان 1417هـ/ يناير 1997م، ص72.

(2) المرجع السابق، ص74.

(3) وكما تقدم، لا وجه لما ذهب إليه الكثير في فهم هذا الحديث من أنه واقعة عين لا عموم لها، فهم نظروا في جزء واحد من الحديث، وغفلوا عن سائر أجزائه وما تفيده من معنى عام ومقصد معتبر في سائر أدلة الشريعة. ونظير هذا الحديث، ما ورد في بلاغات =

والحياة كما خلقها الله عز وجل، مطلوبة على جهة فرض الكفاية، وان ما تتوصل إليه من الحقائق معتبر معتد به. وتصرف النبي ﷺ على هذا النحو أبلغ في بيان هذا المعنى وتوضيح هذا المقصد، من البيان بالقول فحسب.

وأما عند العلماء المحققين رحمهم الله، فإن تلاقح العلوم ومراعاة العالم لما عند غيره من العلماء في الفنون الأخرى، أصل معتمد مسلم. أنظر مثلا إلى الإمام الشافعي في قوله وهو يبين معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل: 16]: «فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه»[1]. فانظر كيف جعل امتثال أمر الله تعالى بالتوجه إلى المسجد الحرام متوقفاً على معرفة العلامات التي خلقها، وهي القوانين والسنن التي أجرى الكون على مقتضاها، فدل ذلك على أن الفقيه المجتهد لا بد له من استحضار ذلك والاعتبار به.

وهذا الإمام أبو حامد الغزالي يذكر من آداب المتعلم ألا يدع فنا من الفنون المحمودة إلا اطلع على مقصده، قال رحمه الله: «الوظيفة الخامسة: أن لا يدع طالب العلم فنا من العلوم المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته، ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه وإلاَّ اشتغل بالأهم منه واستوفاه وتطرف من البقية، فإن العلوم متعاونة وبعضها مرتبط ببعض ويستفيد منه في الحال الانفكاك من عداوة ذلك العلم بسبب جهله، فإن الناس أعداء ما جهلوا... فالعلوم على درجاتها، إما سالكة بالعبد إلى الله تعالى أو معينة على السلوك نوعاً من الإعانة، ولها منازل مرتبة في القرب والبعد عن المقصود، والقوام بها حفظة كحفظة الرباطات والثغور، ولكل واحد رتبة، وله بحسب درجته أجر في الآخرة إذا قصد به وجه الله

= مالك في **الموطأ**، في كتاب النداء إلى الصلاة، «إني لأنسى أو أنسى لأسن»، فدل على أن ما يظهر منه وكأنه نسيان أو خطأ وحي لغرض مقصود، وهو بيان حكم وتبليغ سنة.

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص38.

تعالى»[1]. وذكر الزركشي رحمه الله أن المفسر لكتاب الله تعالى محتاج إلى الفهم والتبحر في العلوم[2]، لأن العلوم كلها داخلة في أفعال الله تعالى وصفاته، وفي القرآن الكريم شرح ذاته وصفاته وأفعاله، وأن ذلك دليل «على أن في فهم معاني القرآن الكريم مجالاً رحباً، ومتسعاً بالغاً وأن المنقول من ظاهر التفسير لا ينتهي الإدراك فيه بالنقل، والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير ليتقى به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط والغرائب التي لا تفهم إلا باستماع فنون كثيرة»[3].

وأشار الإمام الشاطبي رحمه الله إلى هذه المسألة في أكثر من موضع من كتابه «الموافقات»، من ذلك أنه ذكر في تحقيق المناط أن الناظر محتاج إلى العلم بموضوع الحكم على ما هو عليه، وأن هذا الموضوع يتنوع ويختلف بحسب النوازل والوقائع التي تحصل في أمور الحياة والمعاش كلها، وأن المجتهد لا يمكنه أبداً الإحاطة بسائر الموضوعات المتعلقة بالحياة والمعاش، فآل الأمر إذاً إلى اعتماد المجتهد في الموضوع على العارف به وأنه «يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به»، مثل: «القارئ في تأدية وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب... والعاد في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ونحوها»، وما أشبهه مما يعرف به المناط الحكم الشرعي.

فلا بد إذاً للمجتهد من اعتبار اجتهاد العارف بالموضوع. وقد يكون هذا العارف بالموضع جاهلاً بالشريعة، بل قد يكون كافراً منكراً للشريعة. «فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث: أن العلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة وهو التقليد في تحقيق المناط»[4]. ونقل الشاطبي عن الفخر الرازي أنه جعل علم الهيئة وسيلة إلى

---

(1) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 1/ 51-52.

(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن الكريم**، مرجع سابق، 2/ 6، 2/ 153.

(3) المرجع السابق، 2/ 155.

(4) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 92-93.

فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: 6]، وحكى عن ابن رشد أن علوم الفلسفة مطلوبة إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها[1]. وفي تحريره للمسائل وتحقيقاته العلمية كان رحمه الله يستحضر حقائق العلوم الأخرى. ففي بيان معنى قوله تعالى في العسل: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]، التفت إلى قول أهل الطب في ذلك فقال رحمه الله: «وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة، وان فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله تعالى في هذه الدار، فقيد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة بناء على كلية ضرورية من قواعد الدين وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبر، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط... لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك فهو شفاء له أو فيه له شفاء»[2]. وفي بيانه لعصمة الشريعة أورد أدلة ذلك من القرآن الكريم مع الاعتبار بحقائق التاريخ الذي يتبين منها شدة اعتناء العلماء بالشريعة، والتفاني في الذب عنها وسمّى ذلك: «الاعتبار الوجودي» الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى زمان الشاطبي: «وذلك أن الله عز وجل وفّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمفاضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل...»[3]، وفي بيانه حكمة نزول القرآن الكريم نجوما، وورود الأحكام التكليفية شيئاً فشيئاً، لم يقف رحمه الله عند النصوص الشرعية الدالة على ذلك، وإنما استحضر أحوال النفس البشرية وطبائع الإنسان فوجد أن النفس إذا اعتادت فعلاً ما من أفعال الخير، حصل به نور في القلب وانشرح به الصدر، فلا يأتي فعل ثان إلا وفي النفس له القبول، هذا في عادة الله تعالى في أهل الطاعة، قال: «وعادة أخرى جارية في الناس أن النفس أقرب انقياداً إلى فعل يكون عندها فعل آخر من نوعه»[4]. فهذه الحقائق إنما أخذها الشاطبي رحمه الله مما عرف من العادة الجارية للإنسان وفي نفسه وطبائعه،

(1) المرجع السابق، 3/ 222.
(2) المرجع السابق، 3/ 14.
(3) المرجع السابق، 2/ 39.
(4) المرجع السابق، 2/ 63.

وهذا كما هو واضح لا يعرف من الأدلة الشرعية الدالة على نـزول الشريعة شيئاً فشيئاً، وإنما أخذ الشاطبي ذلك مما ثبت عند العلماء العارفين بهذا الشأن، وسمّى ذلك اعتباراً في قوله: «وهذا معنى صحيح معتبر في الاستقراء العادي»[1]. فانظر كيف كان الشاطبي رحمه الله يضع العلوم المختلفة نصب عينيه، فكلما نظر في جهة من جهات الشريعة وأحكامها ونصوصها عبّر بفكره إلى ما يتصل بالموضوع المنظور فيه من هذه العلوم فيستحضر حقائقه ويعتبر بها في استخراج الفوائد.

وفي مجال النقد التاريخي، فإن ابن خلدون جعل من منهج النقد التاريخي استحضار حقائق العلوم الاجتماعية والكونية عند النظر في الخبر التاريخي، ثم إن ابن خلدون إنما بلغ ما بلغ من سعة الفهم، حتى أبدع علما لم يسبق إليه، بسبب سعة نظره وانتشاره في العلوم المختلفة والمعارف المتنوعة المعروفة في عصره، من العلوم المتعلقة بالإنسان في خلقته، ونفسه وأوصافه وطبائعه، وبالطبيعة والجغرافيا، والعمران البشري والتمدن الإنساني وغيرها من العلوم التي تبدو لمن يطالع مقدمته. ونقل السيوطي عن غير واحد من أهل العلم أن علم الفرائض يحتاج إلى ثلاثة علوم، هي: علم الفتوى، وعلم الأنساب، وعلم الحساب. ثم نقل عن السبكي قوله: «وعندي لا بد من أمر رابع، لأنه قد يكون ما هو في كل من الثلاثة بمفرده، ولكن للهيئة الاجتماعية حالة أخرى تحدث من استعمال بعضها في بعض، وحينئذ يقال لصاحبها فرضي»[2]. فهذه الشواهد تدل على أن مسألة استحضار العالم المتخصص حقائق العلوم الأخرى كانت راسخة معروفة عند المتقدمين، وأنهم اعملوا ذلك بحسب ما تيسر في زمانهم من العلوم والمعارف.

ووجه دخول مسألة تكامل العلوم في «الاعتبار» أن المفسر الذي ينظر في آي القرآن الكريم أو الفقيه الذي ينظر في الأدلة الشرعية، ويستعمل أدواته لمعرفة المراد واستنباط الحكم، يعبر بنظره خارج النص المنظور فيه، ويقلب

---

(1) المرجع السابق، 2/ 62.

(2) السيوطي. **الرد على من أخلد إلى الأرض**، مرجع سابق، ص180.

نظره في العلوم المختلفة، فحيثما وجد فيها ما يتصل بمعنى النص المنظور فيه ويتعلق بموضوع نظره واجتهاده، فإنه يستحضره ويعتد به في بيان مراد الله تعالى وفي الاجتهاد في الأحكام. وإن مسألة تكامل العلوم قد تيسرت في العصر الحاضر، فوجب على المتخصصين في العلوم الإسلامية الالتفات إلى العلوم الإنسانية والطبية، والكونية والطبيعية، فيأخذ من كل منها ما يتعلق بعمله الذي برع فيه. وكذلك الواجب على المتخصصين في العلوم المادية والإنسانية من المسلمين أن يأخذوا أدلة الوحي وحقائق الشريعة بعين الاعتبار.

فهل يشك أحد اليوم أن القرآن الكريم قد حوى من الموضوعات الكلية والجزئية ما يتصل بكل العلوم التي أدركها العقل البشري؟ فلماذا إذاً لا تتلاقح مدارك علماء التفسير ومدارك أهل هذه العلوم؟ وهل يشك أحد في عصرنا هذا أن عالم الفلك أقرب من غيره إلى إدراك معنى قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 75 ـ 76]، وقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ * وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ * وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ * لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾ [يس: 37 ـ 40]. فلو اجتمع نظره مع نظر المفسر لأفصح ذلك عن معنى عظيم، لأن فيه جمعاً بين الوحي المقروء والكون المنظور، وكلاهما من الله تعالى. فمدارك المفسر تضبط عملية التفسير لتكون على مقتضى قوانين اللغة وأدلة الشريعة الكلية والجزئية، ومدارك عالم الفلك تجتهد لتقديم المعنى ظاهراً محسوساً في الكون المنظور. وإذا اشتط طرف في منهجه رده الطرف الآخر، فيلتقيان على طريق وسط[1]. وإن هذه المسألة قد انقدحت في ذهن الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي رحمه الله في بداية القرن العشرين الميلادي، وتمنى أن تتحقق، فقال رحمه الله: «أريد تشكيل مجلس شوري علمي منتخب من العلماء المحققين، كل منهم متخصص في علم، ليقوموا بتفسير عظيم ويجمعوا المحاسن المتفرقة في التفاسير ويهذبوها. وهذا الأمر مشروط بأن تكون الشورى مهيمنة في كل

(1) وهذا كله بعد إخلاص النيّات والتجرد للعلم والمعرفة.

شيء، والأفكار العامة مراقبة، وحجية الإجماع حجة عليه»[1].

وإن كثيراً من العلوم الحديثة تفيد في بيان حكمة التشريع، مثل ما يكتبه أهل الطب في مضار الخمر مثلا، وأكل لحم الخنزير، وأضرار الزنا والشذوذ الجنسي وما يكتبه الاقتصاديون في آثار الربا وأضراره ونحو ذلك[2].

وفي مجال الفقه والاجتهاد فإن الاعتبار بحقائق العلوم المختلفة مفيد في بيان الحكم الشرعي وترجيح بعض الآراء الفقهية على بعض. فمباحث الرخص في العبادات وقضايا المعاملات، والنكاح وأحكام النساء في الحيض والحمل والنفاس، كلها من موضوعات الطب الحديث، فوجب استحضار حقائقه في هذه الموضوعات. ومن أمثلة فائدة ذلك بيان القول الفصل في قضية اختلف فيها العلماء قديما وهي أقصى مدة الحمل، فإن التقدم العلمي في مجال الطب أفضى إلى نتائج في هذا الموضوع تقترب من درجة القطع. وهل يجادل أحد اليوم في دقة الحساب الفلكي وشدة ضبطه، فما الذي يمنع من الاعتبار به وبنتائجه وتقاريره في العمل بالنصوص الواردة في رؤية الهلال مثل قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته»، فإن المقصود هو ضبط وقت الصيام ووقت الإفطار، فإذا استعملت الوسيلة التي يتحقق بها ذلك لم يكن مخالفة للحديث، وخاصة إذا ثبت بالحساب الفلكي القطعي استحالة الرؤية يوم التاسع والعشرين[3]. ومن ذلك أيضاً أن كثيراً من الأمراض قد عدها الفقهاء موجبة لفسخ النكاح، لأنها مما لا يرجى علاجه، مثل الرتق والفتق وغيرهما، فهل يبقى الحكم الفقهي كما قرره الأقدمون؟ والحال أن هذه الأمراض أصبح علاجها ميسراً! وكما أن الحاكم والقاضي يرجعان إلى أهل الخبرة فيما ينوبهما من القضايا، فالفقيه أولى بذلك لئلا يكون حكمه واجتهاده مجافياً لواقع الأمر، كما قال الشوكاني: «ثم لا بأس على من رسخ قدمه في العلوم الشرعية أن

---

(1) النورسي. **صيقل الإسلام**، مرجع سابق، ص37؛ وانظر أيضاً: **منهج البحث في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق، ص226.

(2) القرضاوي، يوسف، نحو فقه ميسر معاصر. **إسلامية المعرفة**، عدد5 صفر 1417هـ/ 1996م، ص120-103.

(3) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص292-296.

يأخذ بطرف من فنون هي من أعظم ما يصقل الأفكار ويصفي القرائح ويزيد القلب سروراً، والنفس انشراحاً، كالعلم الرياضي والهندسة والطب، وبالجملة فالعلم لكل فن خير من الجهل به بكثير»[1].

وإذا كان العلماء المتقدمون ـ كما نقلنا عنهم ـ قد تتابعوا في الحث على عدم الغفلة عن سائر العلوم النافعة، ولم تبلغ في زمنهم ما بلغت في هذا الزمان، فكيف لا يكون ذلك واجباً في زماننا هذا وحال العلوم المادية فيه كما هو معلوم. «فقد تشعبت العلوم وتنوعت الصناعات، ولا يمكن الفتوى أو القضاء في أمر منها إلا لمن عرف الأساسيات فيها، وله إلمام بمبادئها ومسلماتها، يستطيع بها إدراك حقائقها»[2]. وفي مجال التاريخ، فإن غفلة أكثر المؤرخين عن العلوم المتعلقة بأحوال المجتمع في الزمان والمكان وأحوال الإنسان وطبائعه، كان من أسباب الاضطراب الحاصل في تاريخ الإسلام. فالمؤرخ ـ تحت دعوى التخصص ـ عزل نفسه عن دوائر المعرفة المتعلقة بالإنسان والمجتمع اللذين هما محور التاريخ، فصار المؤرخ الاقتصادي أو المادي، لا يعنى بعقيدة ونفسيات الشعوب، «وصار المؤرخ السياسي لا يهتم بالنظر إلى تاريخ الأمة إلا من زاوية نظم الحكم وأوضاع السياسة وصراع الأحزاب، وكأن كيان المجتمع خلايا مستقلة معزول بعضها عن بعض بحواجز مانعة صماء تحول دون تفاعله مع غيره تأثراً وتأثيراً»[3]. ولهذا كانت أكثر كتب المعاصرين في تاريخ الإسلام، جافة من جهة عقيدة الأمة وقيمها المعنوية، ومن يقرؤها يخيل إليه أن الإنسان المسلم فارغ من القوى المعنوية، وأن ما وقر في نفسه من العقائد والقيم الروحية والمعنوية لا أثر له البتة في سلوكه وأعماله وتصرفاته، ولا يخرج القارئ لهذه الكتب إلا بصورة واحدة عن المسلم والمجتمع الإسلامي منذ زمن النبوة، وهي أنه إنسان لا يؤثر فيه إلا النوازع

---

(1) الشوكاني. **طلب العلم وطبقات المتعلمين**، ص111. وقد نقلته من أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار ابن حزم، 1996، ص101.

(2) أبو سليمان، عبد الوهاب. **منهج البحث في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص101.

(3) عبد الرحمٰن، عائشة. **مقدمة في المنهج**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 1971، ص187.

المادية والقوى الشهوية، من المأكل والمشرب، والملبس والمنكح، والمسكن والمركب، وسائر أنواع اللذة والمتعة المادية. ولو فتح هؤلاء عقولهم ووسعوا نظرهم وفكرهم في العلوم التي اهتمت بالإنسان في نفسه وطبائعه، وبالمجتمع والأمة في تقلبها عبر الزمان والمكان، لوجدوا أن الإنسان لا ينفك أبدا عن عقيدة يحفظها في قلبه، وهذه العقيدة هي خلاصة نظره إلى الحياة والكون، وأن هذه العقيدة تحركه في أعماله وتحدد نوع تصرفاته وسلوكه. ومن ذلك أيضاً عدم اعتداد كثير من المؤرخين بمصادر العلوم التي تخلد فيها الأمة قيمها المعنوية، وتتجلى من خلالها النوازع البشرية المختلفة، مثل كتب الأدب والتراجم والمناقب، وكل هذا قد خلفت الأمة الإسلامية فيه ما لن يظفر إلا بأقل منه بكثير عند غيرها من الأمم.

وما قيل عن التاريخ يقال عن الأدب، فإن الدرس الأدبي لا يجوز له أن يغفل عن بحوث التاريخ السياسي، وعلم النفس الاجتماعي، والحضارة والاقتصاد، والفلسفة والدين، وكل ما تكون به الأمة أمة ذات كيان مستقل.

فالواجب إذاً أن تتكامل العلوم النافعة ويعتبر بعضها ببعض، وتجاوز هذا الوضع الذي آل ـ تحت شعار التخصص ـ إلى ما يشبه العزلة بين دوائر المعرفة وحلقات العلوم.

وأختم هذه المسألة بمثال هو موضع اختلاف كبير بين المسلمين في العصر الحاضر، ولها تعلق بموضوع خطير وجليل في حياة الأمة الإسلامية، وهو موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد حصل الإجماع على وجوب ذلك، لما ورد فيه من النصوص القطعية في الكتاب والسنة النبوية. فهذه هي المسألة في أصلها. وعند تنزيل النصوص على محالها والعمل بها، وضع رسول الله ﷺ شرطاً ضابطاً وهو تحقق الاستطاعة، وهو قوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1]. فالرسول ﷺ بيّن أن وسيلة التغيير والإصلاح متنوعة وليست من نوع واحد ولا في درجة واحدة، وأن فيها درجة عليا، ودرجة دنيا

(1) البخاري. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.

لا يقبل الله عز وجل أقل منها. وبين ﷺ أن كل وسيلة يتوقف العمل عليها على القدرة والاستطاعة، أي أن تكون الظروف المحتفة والملابسات العامة على وضع تؤتي فيه هذه الوسيلة أكلها وتبلغ غايتها من الإصلاح. ومعنى ذلك بالمفهوم المخالف، أن الوسيلة قد تؤول إلى غير ما شرعت من أجله وهي التغيير والإصلاح، فتكون النتيجة هي منكر أكبر من المنكر الأول، مع بقاء الأمر كما كان دون تغيير ولا إصلاح، وهذا ما عبر عنه ﷺ بعدم الاستطاعة. ولا شك أن الاستطاعة أو عدم الاستطاعة ضابطه هو أحوال من يتولى التغيير ومقامه في مجتمعه، وأحوال المنكر ودرجته ونوعه ومكانه بين غيره، لأنه قد يكون هناك منكر أكبر منه وأعظم، وأيضاً الظروف العامة والملابسات المحتفة بذلك كله.

والدليل على أن هذه الظروف والأحوال هي الضابط المعتمد في نوع الوسيلة ودرجتها، أن الرسول ﷺ لم يخص الاستطاعة بالبيان، لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والبلاد، فذكر ﷺ الضابط العام، وهو الاستطاعة، وترك تفصيله وبيانه لكل حال بحسبه، وكل زمان بحسبه، وكل شخص بحسبه. وفي ذلك إشارة إلى أن بيان الاستطاعة من عدم الاستطاعة، إنما يؤخذ من حال المسلمين في الزمان والمكان، ومن حال الشخص الذي يتولى التغيير والإصلاح، ومن حال المنكر الذي يراد تغييره. فالواقع كما هو في الزمان والمكان هو الذي يمكن من اختيار الوسيلة الناجعة. فهو وحده الكاشف عن القدرة والاستطاعة، أي حقيقة الظروف الموضوعية والأحوال العامة وما تتيحه من فرص التغيير وإمكان الإصلاح. فالحديث النبوي قد أحال ذلك إلى الاجتهاد وإعمال النظر في الظروف والأحوال، لمعرفة الوسيلة المناسبة. ولا شك أن المعتبر في ذلك، هو حقائق الاجتماع التي تهتم بالواقع والإنسان كما يبدو في الزمان والمكان. إنها علوم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والسياسة، والإحصاء، وعلم النفس الاجتماعي، وكل ما يمكن به معرفة الأحوال الراهنة والظروف المحتفة.

فبهذه العلوم وما تثبته الدراسات فيها من الحقائق المتعلقة بالأحوال العامة للمجتمع من جهاته المختلفة، يمكن تصور قدر الاستطاعة، واختيار الوسيلة

المناسبة ليتم التغيير دون حصول إفساد أو اضطراب في أحوال المجتمع. وإن من الأدلة الظاهرة، القريبة منا مكانا وزمانا، التي تثبت أن العلوم الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي، والتاريخ والسياسية والإحصاء وغيرها، تمكن من أخذ حقائقها بعين الاعتبار من بلوغ غايته وتحقيق التغيير الذي يقصده، ظاهرة الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية، فإن الجيوش لم تدخل البلاد المستعمرة إلا بعد أن مهدت لها الدراسات النفسية والاجتماعية والتاريخية، التي وصفت شعوب البلاد المستعمرة في عاداتها وأخلاقها وقيمها، وجوانب القوة والضعف فيها، وعلى أساس هذه الدراسات كانت خطط الإدارة الاستعمارية، لتتمكن من الاستعمار الفكري والثقافي دون معوقات تعوق سيرها، وقد تمكنت من ذلك، فرحلت الجيوش، وبقيت الأفكار والثقافات التي وضعها المستعمر.

وإن أهم الأسباب في كون حركات الإصلاح وجهود التغيير في العالم الإسلامي لم تبلغ غايتها المرجوة، هي إغفال هذه المسألة وعدم الاهتمام بالعلوم التي يعرف من خلالها المجتمع كما هو في الأمر ذاته. فالأمة الإسلامية اليوم لا يعوزها المال، ولا تعوزها النفوس الكبيرة التي تقدم دمائها وأرواحها في سبيل الله من أجل التغيير والإصلاح، وما عرف التاريخ أمة أكثر فداء بأرواحها ودمائها من الأمة الإسلامية، وما أكثر الشباب المسلم في شرق الأرض وغربها الذي لا يتردد في تقديم نفسه وروحه والشهادة في نصرة الحق ورفع الظلم. وعلى رغم ذلك كله فإن حركات التغيير وجهود الإصلاح لم تبلغ غايتها، على كثرتها، لأن الغالب هو الضعف الكبير في حسن تقدير الأوضاع ومعرفة حقيقة الظروف والأحوال، وذلك بتقدير الإمكانات المادية والبشرية التي تتوفر عليها حركات الإصلاح، وتقدير إمكانات العدو والخصم ووسائله، وترتيب الأولويات بحسب ترتيب المصالح العامة، ومعرفة مراتب الخصوم: من هو الأقرب ومن هو الأكثر عداوة، وتقدير المآلات لكل عمل. ولا يخفى أن ذلك كله إنما يكون بتكامل علوم مختلفة وتضافر الدراسات الاجتماعية، والنفسية، والاقتصادية، والسياسية، والإحصائية وغيرها.

فيظهر من هذا أن استيعاب حديث رسول الله ﷺ وتنـزيله على محله، أكبر من الفهم الظاهر الذي يؤخذ من كتب فقه الحديث وشروحه، وأن ذلك

يحتاج إلى اعتبار حقائق العلوم التي تهتم بالمجتمع الذي هو موضوع الإصلاح والتغيير[1].

ولقائل أن يقول إن أحوال العالم المتخصص في العصر الحاضر لا يمكن أن تفي بذلك، فهذا المطلب عزيز، فهيهات هيهات. فالعلوم كثيرة متشعبة، ومشاغل الحياة والمعاش كثيرة، والأعمار ضاقت عن استيعاب الضروريات، فكيف بغيرها. والجواب أن تكامل العلوم ليس المراد منه أن يحيط العالم بكل العلوم من غير تخصصه، وإنما المقصود أن العالم المتخصص الذي استوعب علمه وعرف أصوله وفروعه، واستطاع دفع الاعتراضات والشبه التي ترد على علمه، عليه بعد ذلك أن ينظر في كل علم فيما يتصل بعلمه وتخصصه، فهذا الجانب هو الذي يجب عليه الإحاطة به، لأنه في حقيقته داخل في تخصصه. وإذا عز عليه ذلك بسبب تشعب ذلك الجزء المتصل بتخصصه، فإنه يستعين بالخبير المتخصص الثقة في ذلك. ففي العلوم الإسلامية مثلا، فإن المفسر لا يغفل عن العلوم المتعلقة بموضوعات القرآن الكريم، وهي كثيرة ومتشعبة تكاد تجمع جميع العلوم النافعة التي ابتكرها الإنسان، وهذا ما يحملنا على ترسيخ المسألة التي سبق أن ذكرناها، ونقلنا في ذلك عن الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي، وهي أن تفسير القرآن الكريم تفسيراً يليق به وبأحوال هذا العصر الذي تشعبت فيه فروع العلم والمعرفة، خاصة المعرفة المادية، لا يفي به المفسر الذي استجمع شروط التفسير، وإنما يفي بذلك الجماعة المسلمة المتضافرة، المتنوعة العلوم والتخصصات، وهذا وجه آخر من وجوه إعجاز القرآن الكريم ودلائل النبوة. وأما المحدث فإنه لا يغفل عما يتصل بمجال النقل والرواية من العلوم المتعلقة بالإنسان في نفسه وخصائصه، والمتعلقة

(1) يحتاج هذا الحديث، في هذه المسألة، إلى تفصيل أكبر من هذا، فهناك أحاديث أخرى تشهد لذلك مثل حديث عائشة مرفوعاً «لولا أن قومك حديث عهدهم بالكفر لنقضت البيت» واجتهادات العلماء في مجال السياسة والتعامل مع الحكام يشهد لذلك أيضاً، فقولهم مثلا بمنع الخروج عن الحاكم إذا لم يظهر كفراً بواحاً، وتعليل ذلك بقولهم: «حقنا للدماء وتسكينا للدهماء»، إنما هو تعبير عن هذا الأصل. والمسألة تحتاج في تفصيلها إلى أكثر من هذا، لكن الغرض هنا هو تثبيت الحاجة إلى تكامل العلوم واعتبار بعضها ببعض.

بموضوعات الحديث ومضامينه. والفقيه يهتم من ذلك بما يتصل بمجاله خاصة الطب، والاقتصاد، وغيرها. وهنا أيضاً نضطر إلى تقرير حقيقة أخرى وهي أن الاجتهاد في العلم والإبداع في المعرفة في العصر الحاضر، لم يعد في إمكان الرجل الواحد في تخصصه، وإنما أصبح العمل في شكل هيئات ومجموعات للبحث، تجمع كل من له صلة بموضوع البحث فهذا هو السبيل الأمثل والمسلك الأفضل لأمة أرادت أن ترقى في العلم والمعرفة.

ولا بد من الإشارة في نهاية هذا الفصل إلى أن تكامل العلوم يجب فيه مراعاة ضوابط الاعتبار التي سبق بيانها. فعند النظر في الفقه مثلا، فإن حقائق العلوم الأخرى التي يعتبر بها، يجب أن تكون ظاهرة الاتصال بالموضوع التي ينظر فيه الفقيه المجتهد، وان تكون صالحة للاعتبار بها بأن تكون صادرة عن ثقة، وأن يكون ذلك العلم مما ظهر نفعه واتضحت قوة منهجه وحقائقه، وألا تعارض أصلا شرعيا قطعيا في دلالته وثبوته. وان هذه الضوابط تتأكد خاصة في الاعتبار ببعض العلوم التي حصل فيها الاضطراب بين أصحابها مثل علم الاجتماع وعلم النفس، فلا بد فيها من الاعتماد على المسلم الثقة المتخصص.

فهذه بعض المجالات التي اختل فيها المنهج العلمي في العصر الحاضر، والتي يمكن لنظرية الاعتبار أن تصلح هذا الخلل، وتسدد المنهج في هذه المجالات. ففي الإعجاز الموضوعي للقرآن الكريم وتثبيت دلائل النبوة، ينظر في موضوعات القرآن الكريم ومعانيه، واستحضار هذه الموضوعات وتتبع هذه المعاني في معارف العرب والبشر كلهم في عصر التنزيل. وفي التعامل مع مظان العلم ووسائل الإعلام يعتبر بأحوال المؤلفين المختلفة، وظروف تأليفهم العامة والخاصة، ويعتبر بمصادر الأخبار المختلفة وأحوالها وتوجهاتها والظروف المحتفّة بذلك كله. ثم لا بد من تعاون العلوم النافعة وتكاملها واعتبار بعضها ببعض. وإن ما ذكر في هذه المجالات الثلاثة يحتاج تفصيله إلى بحوث مستقلة، وإنما تم الاكتفاء بهذا القدر لأن الغرض هو الإشارة والتنبيه، دون البسط والتفصيل. ولا شك أن الفكر الإسلامي المعاصر إذا اعتمد هذه الأصول والقواعد، وراعى ضوابط الاعتبار في هذه المجالات الثلاثة، ستكون حاله غير

حاله، وسيتجاوز الكثير من هذا الضعف والاضطراب التي يتخبط فيه اليوم، والله الهادي إلى الحق والموفق إلى الصواب برحمته.

فهذه هي الضوابط التي تحكم نظرية الاعتبار، والتي يمكن من خلالها التطبيق السليم المنضبط لهذا المنهج، ويمكن من خلالها أيضاً توسيع مجالات التطبيق بحسب تجدد قضايا العلوم بتجدد قضايا الحياة البشرية عبر الزمان والمكان. فهذه الضوابط والتقعيدات الواردة على النظرية استوعبت التطبيقات العملية للاعتبار عند علماء الإسلام المتقدين، ويمكن أن تستجيب للحاجة المتجددة للنظر والاجتهاد كما سبقت أمثلة من ذلك في ثنايا هذا الفصل. وحتى تتضح أكثر معالم هذه النظرية وترسخ ضوابطها وأقسامها ومجالاتها، لا بد من تتبع ذلك في كل علم بحسبه.

ولا بد لتفصيل هذا كله من تتبع فروع العلوم الإسلامية المختلفة، واستخراج القواعد والتطبيقات التي يتجلى فيها العمل بالاعتبار، والتي تدل على أن فكرة الاعتبار وصورته كانت حاضرة عند علماء الإسلام، وإنهم كانوا يعبرون عن هذا المنهج بصيغ مختلفة وصور متنوعة بحسب كل علم، وبحسب كل فرع من فروع العلم الواحد، ولكن هذه الصيغ كلها، وإن اختلفت في ظاهرها، فإنها في حقيقتها تشترك في صورة واحدة وتجتمع في أصل الواحد ويصدق عليها وصف واحد هو العبور من المنظور فيه إلى غيره ومجاوزته إلى خارجه، وهذه هي صورة الاعتبار كما سبق تحرير ذلك.

ولهذا فإن الكلام في الفصول القادمة خاص ببيان حضور نظرية الاعتبار عند علماء الإسلام، وتثبيت العمل بها في العلوم المختلفة وهي التفسير وعلوم القرآن الكريم، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، والنقد التاريخي، وعلوم اللغة.

وسنحرص في كل علم نذكره على بيان تحقق صورة الاعتبار فيه، ثم عرض الفروع والجزئيات التي يتجلى فيها ذلك، مع إيراد القواعد التي حررها العلماء في العصور المختلفة والتي هي في حقيقتها تعبير عن نظرية الاعتبار في جزء منها، ثم إيراد بعض الأمثلة التطبيقية. وسيلاحظ أن بيان صورة الاعتبار وتعريفه سيتكرر في مختلف هذه الفصول، وفي كل علم نذكره، والقصد من

ذلك هو ترسيخ المعنى الاصطلاحي للاعتبار، وزيادة بيان صورته وربطها بالشواهد العملية، بعد أن تقدم عرضها في صورتها النظرية.

وهذا أوان الشروع في عرض التطبيقات العملية للنظرية وبيان فروعها المتفرقة في مصنفات علماء الإسلام، مستعينين بالله تعالى سائلين أن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه.

الفصل الثالث

الاعتبار في علوم القرآن والتفسير

تمهيد

يتجلى منهج الاعتبار في التفسير وعلوم القرآن الكريم في كون المحققين من علماء الإسلام لا يقفون ـ عند تفسير آية من كتاب الله تعالى ـ عند تحليل ألفاظها وبيان معاني كلماتها من جهة اللغة، ولا عند بيان ما تدل عليه جملها وتراكيبها من حيث العربية، ولا يقتصرون على النظر في الآية منفردة بعينها والتدبر فيها بذاتها فحسب، وإنما يعبرون من ذلك إلى خارج الآية فيبحثون عن كل ما له صلة بالآية قريبة أو بعيدة، وكل ما يتعلق بالآية من جهاتها المختلفة: من موضوعها ومعناها، وسياق ورودها الزماني والمكاني، ويعبرون أيضاً إلى ما ليس من جنسها لكنه يتصل بها، مثل ما ورد في معنى الآية وموضوعها فيما سوى القرآن الكريم، من السنة النبوية وكلام الصحابة الذين شهدوا التنـزيل وعاينوا ظروف نـزول الآية، ومن نـزلت فيه.

فصورة الاعتبار هنا هي العبور من الآية محل النظر ـ بعد إحكام دلالة ألفاظها وتراكيبها من جهة العربية وبعد إمعان النظر فيها ـ إلى خارج الآية، واستحضار كل ما يتعلق بها من النصوص المبثوثة في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة، واستحضار سياقها وما يحتف بها من القرائن المنفصلة، واستحضار الظروف العامة لنـزولها وسياقها الزماني. ومعنى ذلك أن ترديد الفكر والنظر بين الآية والمعجم اللغوي وقواعد العربية، لا يكفي لبيان مراد الله تعالى من كلامه، ولا يغني لمعرفة مقاصد الآيات القرآنية وغاياتها التي نـزلت من أجلها. يقول طه جابر العلواني: «إن تلك القراءات التي تقوم على الهذرمة والقراءة اللغوية والفهم المعتمد على تردد البصر بين الآية والمعجم اللغوي، والذهن العلمي أو

الآلي لن توصل إلى الوعي الحضاري العمراني بالقرآن»[1]. فالنظر الأول المعتمد على قواعد اللغة العربية، والنظر في الآية بعينها منفردة عن غيرها، مجردة عما سواها من القرآن الكريم والظروف الزمانية والمكانية، إنما هو بداية الطريق والخطوة الأولى من خطوات كثيرة توصل إلى فهم مراد الله تعالى، وهذا بديهي يعرف بالضرورة، لأن فهم الخطاب لن يكون أبدا إلا بإحكام لغته. أما الخطوة الأخرى التي لا يتم معرفة المراد إلا بها فهي «الاعتبار» فيلتفت الناظر إلى غير المنظور فيه، ويعبر بفكره ونظره إلى خارج الآية فيعتبر بذلك في بيان معنى الآية. ولو اقتصر على النظر الأول من غير اعتبار غيرها وما يقع خارجها لجاء فهمه للآية قاصرا، بل قد يكون مناقضاً لما نزل القرآن الكريم من أجله من مقاصد وغايات، تجتمع كلها في تحقيق المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج.

ولهذا كان الأئمة ينصون على أمور يتوقف عليها تفسير الآية، وهي أمور غير لغوية وتؤخذ من خارج الآية محل النظر. يقول الزركشي: «والحق أن علم التفسير منه ما يتوقف على النقل، كسبب النزول والنسخ، وتعيين المبهم، وتبيين المجمل»[2]، ولا يخفى أن هذه الأمور كلها لا تظهر من الآية وما يتصل بها، وإنما تعرف من خارجها، فهي إما نصوص شرعية أخرى تتصل بالآية من جهة اكتمال المعنى وزيادة بيانه، كما في تعيين المبهم وتبيين المجمل، أو من جهة المعارضة كما في النسخ، أو من جهة الظروف المحتفة بالآية مثل سبب النزول. وقد أطلق الزركشي مصطلح «الاعتبار» على استحضار هذه العناصر غير اللغوية، فقد حكى كلاماً عن علي بن عيسى الرماني، ثم قال: «وقال غيره: «علوم ألفاظ القرآن أربعة: الإعراب... والنظم... والتصريف... والاعتبار وهو معيار الأنحاء الثلاثة، وبه يكون الاستنباط والاستدلال وهو كثير، منه ما يعرف بفحوى الكلام... ومن الاعتبار ما يظهر بآي آخر كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًۢا﴾ [فاطر: 45]. فهذه تعتبر

(1) الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، تقديم: طه جابر العلواني، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3/ 1992، ص7.

(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 171.

بآخر الواقعة من أن الناس على ثلاثة منازل، أي أحل كل فريق في منزلة له، والله بصير بمنازلهم. ومنه ما يظهر بالخبر كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 97]، بمعنى الحديث أن اليهود قالوا: لو جاء به ميكائيل لاتبعناك، لأنه يأتي بالخير، وجبريل لم يأت بالخير قط»[1]. فجعل الاعتبار يأتي بعد تحكيم أصول اللغة وقواعد العربية، وأدخل فيه العبور إلى خارج الآية من الظروف والقرائن والسياق، والعبور إلى الآيات الأخرى المبثوثة في القرآن كله التي تشارك الآية في المعنى، ومثّل لذلك بقوله تعالى في سورة فاطر: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِۦ بَصِيرًۢا﴾ [فاطر: 45]. ثم عبر منها إلى ما يشاركها في المعنى ويتصل بموضوعها، وهو قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: 97]، ثم عبّر إلى ما ورد من مقولة اليهود في جبريل. وقد صرح أن الاعتبار معيار الأنحاء الثلاثة وبه يكون الاستنباط والاستدلال لأن الاعتبار هو السبيل إلى تمام الاستنباط وكمال الاستدلال بالآية، لأن استخراج الحكم من الآية وبيان مراد الله تعالى فيها يكون بالنظر فيها أولا، ثم الاعتبار بلوازمها وما يتصل بها مما هو خارج عنها ومن غير جنسها.

فهذا هو الاعتبار في علوم القرآن والتفسير، انه العبور من الآية المنظور فيها المراد تفسيرها، إلى غيرها من نظائرها في القرآن الكريم والسنة النبوية، واستحضار الظروف المحيطة بها زمانا ومكانا، والالتفات إلى ما تظهر فيه معارضة الآية، ومراعاة كل ما له صلة بها، وقد سمّى الزركشي هذا اعتباراً كما سبق بيان ذلك.

الآن وقد بينا صورة الاعتبار في علوم القرآن والتفسير على العموم والإجمال، وذكرنا إطلاق أحد الأئمة على ذلك مصطلح الاعتبار، نأتي لتفصيل الصور العملية للاعتبار في مجال تفسير القرآن وعلومه، ويتجلى ذلك في المباحث الآتية:

---

(1) المرجع السابق، 1/ 19-21.

المبحث الأول
ذم الوقوف عند ظاهر الآيات ووجوب العبور منه إلى غيره

سبق في مبحث الاعتبار في القرآن من الفصل الأول، أن القرآن الكريم قد نبه إلى هذا في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: 24]. وان التدبر قدر زائد على مجرد معرفة معاني الألفاظ والتراكيب من جهة اللغة وقواعد العربية، وإن هذا التدبر المأمور به لا يحصل بحصر النظر في الآية الواحدة منفردة معزولة عن غيرها من النصوص والأدلة والقواعد الشرعية، فدل هذا الأمر بالتدبر على عدم صحة الوقوف عند الآية وحدها، مع تحكيم أصول اللغة وقواعدها، وإنما يجب مجاوزة ذلك والعبور منه إلى غيره. فلا يصح إهمال اللغة ولا يصح الوقوف عندها وعدم مجاوزتها إلى غيرها. فكل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من التفسير ولا من علوم القرآن [1]. قال مالك: «لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر القرآن إلا جعلته نكالاً»[2].

وقد أشار الغزالي إلى أن من معاني التفسير بالرأي المنهي عنه أن يتسارع إلى تفسير القرآن الكريم بظاهر العربية، ثم قال: «لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولا، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن الكريم ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب أو يدعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم، وهو لم يفهم لغة الترك. فإن ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لا بد منها للفهم»[3].

وقال أيضاً «علم ظاهر التفسير وهو ترجمة الألفاظ ولا يكفي ذلك في

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 233.
(2) السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 394.
(3) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 1/ 343.

فهم حقائق المعاني»[1]. فتنصيص الأئمة على وجوب إحكام العربية لتفسير النص القرآني إنما هو لبيان الخطوة الأولى في طريق التفسير الصحيح، فلا يعني ذلك النظر في الآية بحسب العربية فحسب، لأن هذا إنما يحصل به معرفة ظاهر الآية دون المعنى الحقيقي. يقول الشاطبي: «فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر، فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن. فإذا فهم الفرق بين ضيق في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125]، وبين ضائق في قوله تعالى: ﴿وَضَآئِقٌ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: 12]... والفرق بين الرفع في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: 69]، والنصب فيما قبله من قوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [هود: 69]... فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل فهم ظاهر القرآن»[2]. وقال أيضاً في المعنى نفسه: «من الناس من زعم أن للقرآن الكريم ظاهراً وباطناً... وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه»[3]، فخالف بين ما يحصل بتحكيم العربية فحسب وبين مراد الله تعالى من كلامه، وهو تعبير بليغ في التنبيه على أن فهم مراد الله تعالى من كلامه لا يكون بالوقوف عند ضوابط اللغة وقواعد العربية.

يقول علي حسب الله في بيان ظاهر القرآن الكريم وباطنه: «إذا سمع المرء كلاما عربيا تبادر إلى ذهنه ما يدل عليه الكلام بحسب وضعه العربي، فإذا تدبره فقد يفهم منه مقاصد مطوية وأغراضاً خفية. فالمتبادر الأول هو ظاهر الكلام، ويكاد يدركه كل عارف باللغة... والمفهوم الثاني هو الباطن وهو لا يدرك إلا بشيء من التدبر، وللقرآن الكريم ظاهر وباطن بهذا المعنى»[4] وأشار الزركشي إلى أن قواعد اللغة العربية ـ وسماها العلوم اللفظية ـ إنما هي بداءة التفسير[5].

---

(1) المرجع السابق، 1/ 346؛ والزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 155-156.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 229-230.
(3) المرجع السابق، 3/ 227-228.
(4) حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص25-26.
(5) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 173.

فالمأمور به في تفسير كتاب الله تعالى وتدبره هو فهم القدر الزائد على مجرد التفسير اللغوي، وهو الذي سماه الشاطبي هنا، حكاية عن بعض أهل العلم، الباطن، وجعله هو مراد الله تعالى وان به يحصل التدبر المأمور به، وإن وصف الفهم والعلم بكتاب الله لا يكون إلا به، قال: «إن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه. وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه»[1]. وقد ذم الله تعالى العرب ووصفهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: 78]، مع إنهم يفهمون الكلام ذاته لأن اللسان لسانهم، واللغة لغتهم، فكيف لا يفهمون كلامهم؟! ثم أقام الله تعالى الحجة عليهم بهذا الكلام المنزل، فدل ذلك على أنهم يفهمون الكلام ذاته، وكان من آمن منهم يدعو من لم يؤمن، وحجته في ذلك هو القرآن الكريم المنزل بلسان عربي مبين. وإنما لم يعتد بهذا الفهم لأنهم وقفوا عند ظاهر الكلام، وما يتبادر من الآية الواحدة أو الآيات من القرآن الكريم ولم يكلفوا أنفسهم فهم مراد الله تعالى.

يقول الشاطبي: «والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام... فظاهر المعنى شيء وهم عارفون به لأنهم عرب، والمراد شيء آخر وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله»[2]، وقال أيضاً: «فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه، فلا يشترط في ظاهره زيادة على اللسان العربي»[3]. ومما يدل على هذا أيضاً أنهم وقفوا من الأمثال المضروبة في القرآن الكريم عند ظاهر ألفاظها، ولم يلتفتوا إلى مقاصدها، فقالوا ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن، فنزل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَاۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗاۘ﴾ [البقرة: 26]، فأخذوا بمجرد الظاهر ولم ينظروا في

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 229.
(2) المرجع السابق، 3/ 227.
(3) المرجع السابق، 3/ 233.

المراد»[1]. فثبت مما سبق أن فهم مراد الله تعالى يتحقق بالعبور من الآية المنظور فيها، بعد استيعاب ظاهرها وهو تفسيرها من جهة اللغة وقواعد لسان العرب، إلى جهات أخرى غيرها وهو ما سمي باطن القرآن الكريم. ومعرفة باطن القرآن الكريم لا يمكن أن يكون إلا بالعبور من الآية إلى غيرها، وهذا هو الاعتبار، وهذا يجب أن يكون منضبطاً لئلا يلتبس بما عرف عند بعضهم بمعرفة باطن القرآن الكريم الذي استأثر به الخاصة، وأنه يكون بطريقة الكشف والإلهام. وهذا ما رامه الشاطبي فقال: «وكون الباطن هو المراد من الخطاب... ولكن يشترط فيه شرطان: أحدهما أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر، يشهد لصحته من غير معارض. إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض، صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن الكريم، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء. وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن، لأنهما موفران فيه بخلاف ما فسر به الباطنية، فإنه ليس من علم الباطن»[2]. فصرح هنا أن هذا المعنى الباطن لا يعتمد ولا يعتد به إلا إذا وجد له من خارج الآية محل النظر وموضوع التفسير، شاهد يشهد له، ودليل يؤيده مع انتفاء ما يعارض ذلك أو ينفيه، من نص آخر أو غيره. وهذا لا يكون إلا بعبور الفكر والنظر من الآية إلى غيرها والانتقال إلى خارجها والتماس ما يتعلق بها، وما يقرب من معناها وما يعارضها في الظاهر إن وجد، وهذا عين الاعتبار.

أما اعتبار نظائر الآية وما يتعلق بها ويتصل بموضوعها، فهو ما عبر عنه الشاطبي هنا بقوله: «أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته» فصرح أنه في محل آخر فدل ذلك على أنه خارج الآية. وأما الاعتبار بمعارض الآية فهو ما أشار إليه بقوله «يشهد بصحته من غير معارض»، فدل على أنه إن وجد المعارض وجب الاعتبار به في بيان معنى الآية، لئلا تتناقض الآيات القرآنية. وهذا المعنى هو مراد الغزالي لما قال في بيان وجوه النهي عن

(1) المرجع السابق، 3/ 228. وفيه أمثلة أخرى للوقوف عند الظاهر.
(2) المرجع السابق، 3/ 235-236.

التفسير بالرأي: «والوجه الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة وما فيه من الاختصار والحذف... فمن لم يحكم ظاهر التفسير، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي. فالنقل والسماع لا بد منه»[1]. واستظهاره السماع والنقل إنما هو العبور من الآية إلى ما ورد فيها من النقل والسماع، وهذا النقل والسماع قد يكون آية أو آيات أخرى في مواضع أخرى من القرآن الكريم، وقد يكون أحاديث عن رسول الله ﷺ، وقد يكون نقلاً عن أحد الصحابة الذين عاينوا التنزيل، وهذا النقل والسماع أيضاً قد يكون شاهدا للآية مؤيدا لمعنى تحتمله، وقد يكون معارضاً ينفي احتمال هذا المعنى، وهذا يعني أن الناظر في الآية يجب عليه الاعتبار بكل هذا واستحضاره عند النظر ومراعاته في بيان المعنى المراد.

يتلخص من هذا أن الباطن الذي هو مراد الله تعالى من كلامه، والذي يصح أن يسمى تفسيراً هو ما يحصل ـ بعد تحكيم أصول اللغة وقواعد اللسان العربي ـ بالالتفات إلى كل ما يتصل بالآية، سواء كانت هذه الصلة صلة تكامل وتعاضد، أو صلة تعارض وتنافي. ويدخل فيما يعتبر به ويلتفت إليه مقاصد الشريعة وأصولها العامة، وحكمها وقواعدها الكلية، لأنها إنما ثبتت بالسماع والنقل المتضافر لنصوص الشريعة وشواهدها. يقول الشاطبي: «فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، وذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر»[2]. وقال الأستاذ علي حسب الله: « وللقرآن ظاهر وباطن... وكلاهما مراد غير أن الثاني لا يعتد به إلا إذا لم يكن مناقضاً للأول، وكان له شاهد من مقاصد الدين ومراميه»[3]. فالواجب على من يفسر كتاب الله تعالى أن لا يقصر نظره على ظاهر الآية وما يفيده بمقتضى اللغة، وإنما يجب عليه أن ينظر في الآية من القرآن الكريم ويعتبر بغيرها من العناصر

(1) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، القاهرة: د.ن. 1986، 1/ 343.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 227-228.
(3) حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص26.

الخارجة عنها، ولا يغفل عن شيء له صلة بالآية، وبالمثال يتضح المقال:

1 ـ يقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]. والند في اللغة المثل والنظير. قال في اللسان: «الأنداد جمع ند، بالكسر، وهو مثل الشيء الذي يضاده في أموره وينادّه أي يخالفه، ويريد بها ما كانوا يتخذونه آلهة من دون الله تعالى... قال الأخفش: الند: الضد والشبه»[1]، فظاهر الآية من جهة اللغة النهي عن عبادة الأصنام والأوثان التي كانوا يعبدونها، فلا يدخل في معنى الند إلا ما اتخذه أحدهم إلها له وتوجه إليه بالعبادة والتقديس وتقديم القرابين، وجعل له نسكاً وشعائر، فهذا ما يخرج به النظر في الآية منفردة من جهة اللغة والعربية من غير التفات إلى خارجها. لكن العبور من ذلك إلى خارج الآية يفيد أن المعنى أوسع من ذلك وأكبر. والواجب هو استحضار الآيات والأحاديث التي أثبتت لغير الله تعالى اسما من أسماء الله عز وجل، أو وصفة من صفاته على جهة الذم والقدح لمن اعتقد ذلك. من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]، فجعل الهوى إلها لأن صاحبه يطيع هواه ولا يردعه بوازع الشرع، والطاعة والانقياد إنما هما لله تعالى وحده، وهذا قد جعل لهواه ما يكون لله تعالى، فكان كمن اتخذ الهوى إلها وإن لم يقصد هو ذلك حقيقة، فيكون الهوى من الأنداد المتخذة من دون الله تعالى. ويعتبر أيضاً بقوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: 31]، واليهود والنصارى لم يتخذوا الأحبار والرهبان آلهة يقصدونهم بالعبادة ويقيمون لهم شعائر التعظيم والخضوع، وإنما كانوا يحللون لهم ويحرمون من دون الله تعالى، واتبعوهم في ذلك وأعرضوا عن شرع الله تعالى وبدلوا.

وتشريع الحلال والحرام إنما هو لله تعالى فلما جعلوه للأحبار والرهبان فهم أربابهم بسبب ذلك، ولو أن اليهود والنصارى لا يقولون ذلك، وإنما يزعمون أنهم يعبدون الله تعالى ويتخذونه ربا. وعلى هذا فمن الأنداد التي تتخذ من دون الله تعالى كل من انتصب بنفسه أو نصبه الناس للتشريع معرضين عن

(1) ابن منظور. **لسان العرب**، حرف الدال المهملة فصل النون، 3/ 420.

شريعة الله تعالى. ويعتبر أيضاً بحديث رسول الله ﷺ: عن عدي بن حاتم قال أتيت النبي ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال يا عدي: «اطرح عنك هذا الوثن»، وسمعته ﷺ يقرأ من سورة براءة: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 31]، قال ﷺ: «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرموه»[1]. قال الحافظ ابن كثير: «وهكذا قال حذيفة بن اليمان وعبد الله بن عباس وغيرهما في تفسير: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2]. والمعنى الذي يؤدي إليه هذا الاعتبار هو أن الند هو كل ما تولاه المرء وفوض إليه أمره، ورجع إليه سواء خصه بالشعائر والنسك من تحية أو سجود، أو تقبيل أو انحناء، وغيرها من صور العبادة مثل ما كان عليه عرب الجاهلية مع الأصنام والأوثان المتخذة من الحجارة أو الخشب، أو جعله مشرعاً يخرج عن شريعة الله تعالى ويخالفها ويتبعه على ذلك، أو مال إليه بالحب والمودة حتى أنساه حقوق الخالق جل وعلا فأطاعه واستسلم إليه وكان قائده، مثل الهوى والنفس التي تميل إلى الشهوات. ولهذا فإن الأنداد من دون الله تعالى موجودة في جميع العصور، فمن لم يؤمن بالله تعالى ويتبع شريعته، ويجعل نفسه وهواه خاضعاً لقانونها، وينقاد إليها في المعاملات والحلال والحرام وسائر أمور الحياة، فإنه يعبد غير الله تعالى وإن له إلهاً ورباً غيره، شخصاً أو جماعة أو صنما أو شهوات جسده ونفسه. ولهذا قال سهل بن عبد الله: «وأكبر الأنداد النفس الأمارة بالسوء، الطواعة إلى حظوظها منهيها بغير هدى من الله». قال الشاطبي: «وهذا يشير إلى أن النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد حتى لو فصلا لكان المعنى: فلا تجعلوا لله أندادا صنما ولا شيطانا ولا النفس ولا كذا... أتى بما هو ند في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن...»[3].

---

(1) الترمذي. **سنن الترمذي**، كتاب التفسير، من سورة التوبة. قال الترمذي: «حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في الحديث»، صحيح الترمذي، ط1353هـ/ 1934م، مطبعة الصاوي، 11/ 238-239؛ و**تفسير الطبري**، 10/ 80-82.

(2) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، 2/ 350.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 238-239.

2 ـ قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: 34]، فظاهر الآية من جهة العربية من غير اعتبار بغيرها، ولا التفات إلى خارجها هو تحريم اكتناز المال مطلقاً ووجوب إنفاقه. فالكنز اسم للمال إذا أحرز في وعاء، ولما يحرز فيه، وقيل هو المال المدفون[1]. لكن ورد عن بعض الصحابة ما يخالف ذلك. فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كل مال أديت زكاته فليس بكنز وإن كان مدفونا، وكل ما لم تؤد زكاته فهو الكنز»[2]، وروى الثوري وغيره عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «ما أدي زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين، وما كان ظاهراً لا تؤدى زكاته فهو كنز»، وقد روي هذا عن ابن عباس وجابر وأبي هريرة رضي الله عنهم[3]. فهذا مخالف للظاهر المتبادر من الآية، فدل على أن هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لم يقفوا عند الآية، ولم ينظروا فيها منفردة عن غيرها من أصول الشريعة وقواعدها المبثوثة في النصوص الأخرى، وإنما نظروا فيها مع الاعتبار بغيرها من نصوص الشريعة وقواعدها. والنصوص التي يعتبر بها هي الآيات والأحاديث الواردة في موضوع المال وإنفاقه، مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103]، وغيرها مما ورد في الزكاة والصدقات المفروضة، ومثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وغيرها مما ورد في المواريث، ومثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ [البقرة: 219]. ويعتبر أيضاً بمثل حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء الفقراء إلى النبي ﷺ فقالوا: «ذهب أهل الدثور من الأموال بالدرجات العلى والنعيم المقيم، يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ولهم فضل من أموال يحجون بها ويعتمرون ويجاهدون ويتصدقون... الحديث»[4]. فالمعنى المأخوذ بهذا الاعتبار هو أن المراد بكنزهم الذهب والفضة في هذه الآية،

---

(1) ابن منظور. **لسان العرب**، حرف الزاي فصل الكاف، 5/ 401.

(2) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 10/ 83.

(3) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، 2/ 351.

(4) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الآذان، باب الذكر بعد الصلاة، (الفتح 2/ 325).

وعدم إنفاقهم لها في سبيل الله، أنهم لا يؤدون زكاتها ويمنعون الحق الواجب فيها للمحتاجين. فمن أدى الحق الذي عليه، وإذا رأى بالمسلمين حاجة قضاها، فله بعد ذلك أن يدخر ويكتنز وهو خارج عن الوعيد الوارد في هذه الآية. يقول محمد الأمين الشنقيطي: «ولا شك أن هذا القول أصوب الأقوال، لأن من أدى الحق الواجب في المال الذي هو الزكاة لا يكوى بالباقي إذا أمسكه، لأن الزكاة تطهره كما قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103]، ولأن المواريث ما جعلت إلا في أموال تبقى بعد مالكيها»[1].

ولعل عدم الاعتبار بهذه النصوص والنظر في ظاهر الآية، هو الذي حمل أبا ذر رضي الله عنه على القول أنه يحرم على الإنسان أن يدخر شيئاً فاضلاً عن نفقة عياله[2]. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «أربعة آلاف فما دونها نفقة، فما كان أكثر من ذلك فهو كنز»، قال ابن كثير: «وهذا غريب»[3]، قال الشنقيطي: «ولا يخفى أن ادخار ما أديت حقوقه الواجبة لا بأس به وهو كالضروري عند عامة المسلمين»[4]. ولا شك أن هذا المعنى هو الصحيح لأنه تواردت عليه الآيات والأخبار، وأفاده اعتبار نصوص الشرع بعضها ببعض.

ونرى هنا أيضاً أن المعنى الصحيح، الذي عليه أهل العلم عامة في هذه الآية مخالف لما أدى إليه النظر في الظاهر والوقوف عنده، وهو ما حمل بعضهم على القول إن الآية منسوخة نسختها آيات الزكاة[5]. وسبب ذلك هو العبور من الآية إلى غيرها من أصول الشريعة وكلياتها.

3 ـ قال الله عز وجل: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: 59]، يقول الغزالي: «فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء، ولم يدر أنهم

(1) الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، 2/ 432.
(2) المرجع السابق، 2/ 433.
(3) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 2/ 352.
(4) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 1/ 343
(5) المرجع السابق، 1/ 343.

بماذا ظلموا، وأنهم ظلموا غيرهم أو أنفسهم»[1]. والاعتبار يفيد غير ذلك، فيعتبر بقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَعَقَرُوا۟ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ﴾ [الأعراف: 73 ـ 77]. ويعتبر أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَىٰهَا ۞ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنۢبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا ۞ وَلَا يَخَافُ عُقْبَٰهَا﴾ [الشمس: 13 ـ 15]. ولهذا فقوله تعالى في هذه الآية: ﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا﴾ [الإسراء: 59]، معناها كما قال الغزالي: «آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها»[2].

بهذا يظهر ما سبق ذكره من أن بيان مراد الله تعالى إنما يكون بالعبور من ظاهر الآية المنظور فيها إلى خارجها ومجاوزته إلى غيرها، «ومن جرى على مجرد الظاهر تناقضت عليه السور والآيات وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم»[3]، وهذا سبب خطأ الخوارج والمشبهة والظاهرية، لأنهم يقفون عند الظواهر ولا يعتبرون بأصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها الثابتة بأدلتها. يقول الشاطبي في بيان مسلك الخوارج: «اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول»[4]، وهذا ما جعل من مذهبهم قتل أهل الإسلام وترك أهل الأوثان، مع أن الشريعة إنما جاءت لحفظ دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، وغيرها من مذاهبهم الشاذة. «وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية وعملية»[5]. وكذلك المشبهة الذي وقفوا عند مثل قوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]. وقوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: 71]، فشبهوا الخالق بالمخلوق، ولو حققت معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11]، في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها، وأن الرب منزه عن سمات المخلوقين»[6]. قال الشاطبي:

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 343.
(2) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 1/ 343.
(3) المرجع السابق.
(4) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 323
(5) المرجع السابق، 4/ 101.
(6) المرجع السابق، 3/ 332-333.

«ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين»[1]، ويقول الطاهر بن عاشور: «ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحّل 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 لبه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق...»[2].

فالتحقيق أن فهم مراد الله تعالى يكون بإحكام ظاهر الآية مع الاعتبار بغيرها، فالاعتبار لازم لمن رام الفهم عن الله تعالى، ولهذا نقل الزركشي أن علوم ألفاظ القرآن الكريم أربعة، والثلاثة الأولى كلها ترجع إلى علوم اللغة والبيان، فهي تتعلق بظاهر الآية، وهي الإعراب والنظم والتصريف، ثم يأتي الاعتبار وجعله معيار الأنحاء الثلاثة وبه يكون الاستنباط والاستدلال[3]. فصرّح أن الاستنباط والاستدلال متوقف على الاعتبار. ولما عرض الرازي لتفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]، قال: «واعلم أن ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاساً فلا يرجع إليه إلا بدليل منفصل...»[4]، وبقدر ما يعتبر به في فهم الآية من النصوص، والقواعد العامة والأصول الكلية، تتفاوت مدارك المفسرين، فرب آية أو آيات، أو أحاديث أو قواعد شرعية لا يفطن الناظر إلى أن لها صلة بالآية المنظور فيها فلا يعتبر بها ويعتبر بها غيره.

وكلما توسع الناظر في الاعتبار ضعف احتمال خطئه وقوي فهمه، بل قد يرتقي إلى درجة القطع إذا بناه على نصوص شرعية كثيرة، وأيدته الأصول الكلية وتضافرت كلها على ذلك المعنى. وهذا ما دعا به النبي ﷺ لابن عباس رضي الله عنه لما قال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[5]. وهو فهم مراد

---

(1) المرجع السابق، 4/ 100، و3/ 54.

(2) ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص27.

(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 19-20.

(4) الرازي. **التفسير الكبير**، مرجع سابق، 16/ 24.

(5) الحديث بهذا اللفظ في مسند أحمد، ومسند بني هاشم. وعند البخاري، في كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: اللهم علمه الكتاب، بلفظ: «اللهم علمه الكتاب».

الله تعالى من كلامه بالاعتبار بأصول الشريعة وقواعدها، لا بالاعتماد على مجرد الظاهر أو الرأي المجرد عن الشواهد الشرعية. وهذا أيضاً هو معنى قول الإمام علي رضي الله عنه لما سئل هل عندكم كتاب؟ قال: «لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم»[1]، أي فهم زائد على الظاهر المتبادر تشهد له الأصول الشرعية وتؤيده القواعد والكليات.

أما النظر في الظاهر من غير اعتبار فهو مذموم، وذلك معنى ما ورد في حديث: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[2]. فالواجب العبور من ظاهر الآيات إلى غيرها والاعتبار بما هو خارجها من الأدلة والأصول الشرعية. «ومن أحاط بظاهر التفسير ـ وهو معنى الألفاظ في اللغة ـ لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني»[3]. وأشير في ختام هذه المسألة إلى أن من الأقوال الواردة في كيفية أكل آدم عليه السلام من الشجرة أنه أكل من جنس الشجرة وليس من عينها، قال ابن العربي: «كأن إبليس غرّه بالأخذ بالظاهر، وهي أول معصية عصى الله بها على هذا القول فاجتنبوه، فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدم الشريعة، حسبما بيناه في غير ما موضع وخصوصاً في كتاب (النواهي عن الدواهي)[4]. فجعل ابن العربي هنا الوقوف عند الظاهر داهية ينهى عنها لأنه هدم للشريعة.

المبحث الثاني
رد القرآن بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض

تقدم في المبحث الثالث من الفصل الأول أن الله تعالى جعل كتابه كالجسد الواحد، لا يستغني العضو الواحد منه عن غيره من أعضاء الجسد كلها، فالقرآن الكريم كالمعنى الواحد المنظوم في جمل كثيرة، المنزل في

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب كتابة العلم.
(2) الترمذي. **سنن الترمذي**، كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.
(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 155.
(4) ابن العربي. **أحكام القرآن**، بيروت: دار المعرفة، 1984، 1/ 18.

مواقع متنوعة، كلما عبر الناظر من الجملة إلى غيرها ازداد استيعابه لهذا المعنى. فقد كانت الآيات يلحق بعضاً في النزول، ويفصل بعضها بعضاً، ويكمل بعضها بعضا، ولهذا وجب النظر في الجزء من القرآن الكريم مع الاعتبار بغيره من أجزائه الأخرى، فبهذا يكتمل المعنى ويتمكن الناظر من المراد. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: 59]. فأمر برد المتنازع فيه إلى أصول الشريعة وأدلتها المتنوعة في الكتاب والسنة النبوية. ومن وقف عند جزء واحد من القرآن الكريم وقصر نظره عليه، قوي احتمال غلطه ولم يأمن من مناقضة نصوص شرعية أخرى، خارجة عن ذلك الجزء المنظور فيه، فيقع في تعطيل بعض النصوص الشرعية، وإبطال قواعد الشريعة العامة، وخرق كلياتها وهو لا يشعر. وقد حذر الله تعالى من العمل ببعض الكتاب دون بعض، فقال عز وجل: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 85]. وقد نزلت في اليهود.

قال القرطبي: «قال علماؤنا: كان الله تعالى قد أخذ عليهم أربعة عهود: ترك القتل، وترك الإخراج، وترك المظاهرة، وفداء أسراهم، فأعرضوا عن كل ما أمروا به إلا الفداء فوبخهم الله تعالى على ذلك توبيخاً يتلى، فقال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: 85] وهو التوراة»[1]، فكان بنو النضير وبنو قريظة حلفاء الأوس بالمدينة، وكان بنو قينقاع حلفاء الخزرج، فكان إذا اقتتل الفريقان من الأوس والخزرج تواطأت كل طائفة مع حلفائها فقتل بعضهم بعضاً فخالفوا التوراة. فإذا ارتفعت الحرب يفدون أسراهم موافقة للتوراة. يقول الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: «استفهام إنكاري توبيخي، أي كيف تعمدتم مخالفة التوراة في قتال إخوانكم واتبعتموها في فداء أسراكم، وسمّى الإتباع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستعارة لتشويه

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 2/ 17.

المشبه، وللإنذار بأن تعمّد المخالفة للكتاب قد تفضي بصاحبها إلى الكفر به، وإنما وقع «تؤمنون» في حيز الإنكار تنبيها على أن الجمع بين الأمرين عجيب، وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا تحريم إخراجهم أو لعلهم جحدوا ذلك»[1].

فمن حصر نظره في جزء من القرآن الكريم ولم يعتبر بغيره فهو كمن عمل ببعض الكتاب وأعرض عن بعض، لأنه ـ وان كان لا يستحل تعطيل نصوص الشريعة ـ سيؤول به إلى مخالفة أجزاء أخرى من الشريعة وهو لا يشعر. فهو يؤمن بجميع الكتاب اعتقادا بهذا الإجمال، لكنه قد يخالف بعضه عملا وهو لا يشعر. ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه معلقًا على هذه الآية: «إن بني إسرائيل قد مضوا وأنتم الذين تعنون بهذا يا أمة محمد»، قال ابن عطية: «يريد وبما يجري مجراه»[2]. وقد أجرى القرطبي هذه الآية على المسلمين في زمنه على أهل الأندلس لما كان العدو من النصارى يزحف على أرض المسلمين ويقتل ويأسر، وبقي أكثر العلماء والفقهاء مشتغلين بجزئيات الشريعة من فروع العبادات، وأغفلوا أحكام الإمارة والسياسة، وأحكام الجهاد والحق العام، وكأن القرآن ليس فيه إلا آيات الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج، فلم يعتبروا بمثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]، وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: 60]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: 90]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾ [التوبة: 12]، وغيرها من الآيات الواردة في الحقوق العامة للأمة والعلاقات الدولية والسياسة الشرعية. يقول القرطبي في تفسيره للآية السابقة: «قلت: ولعمر الله لقد أعرضنا نحن عن الجميع بالفتن، فتظاهر بعضنا على بعض، ليت بالمسلمين، بل بالكافرين، حتى تركنا إخواننا أذلاء صاغرين يجري عليهم حكم المشركين، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[3].

---

(1) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 1/ 591.

(2) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 1/ 285.

(3) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 14/ 84-85.

ومن «الآيات أيضاً في هذا الشأن قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ۞ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 90 ـ 91]، أي جعلوه أجزاء وقطعاً يأخذون بعضها ويتركون بعضاً». فهذه إشارة إلى وجوب اعتبار القرآن الكريم بعضه ببعض، والى هذا المعنى أيضاً يشير ما ورد في الحديث: «إن هذا القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا، بل يصدق بعضه بعضا»[1]. وقد نص الأئمة المحققون على هذا وأكثروا من بيانه وتحريره، يقول ابن العربي: «واعلموا وفقكم الله أن هاهنا فائدة قوية وهي أن الباري تعالى لم يظهر الشريعة جملة على لسان نبيه ﷺ، وإنما أنزل القرآن نجوما وبين الأحكام جملة وتفصيلا، وظيفة بعد أخرى، وعبادة تتلوها عبادة ورسما يقفو آخر، ذلك بحكمته البالغة ولطفه الخفي الظاهر، فقد بين بعض الأمر في آية أو أثر، ثم يعقبه تماما ببيان ثان، ثم يتلوه بشرط ثالث ثم يعقبه بتفصيل رابع حتى ينتهي منتهاه وتنتظم أولاه مع أخراه فيكون هذا الترتيب أسرع إلى القبول وأثبت في النفوس، ومن روي من علك الجهالة بشرب العلم تحقق هذا في مقاطع الشريعة وفهم مواردها»[2].
ومنه أيضاً تنصيصهم على أن الآيات القرآنية لها قرائن تحتف بها، لكن لا يقتصر على القرائن المتصلة بالآية وإنما لا بد من اعتبار القرائن المنفصلة، وهي التي تتصل بالآية، في المعنى لكنها بعيدة عنها في موضعها، ويتأكد هذا خاصة فيما يحتمل أكثر من معنى واحد، يقول الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة... وأما اللفظية المنفصلة فنوعان أيضاً: تأويل وبيان...»[3]. وفي معرفة أحكام القرآن الكريم ذكر أحد نوعيه وهو ما يستنبط مع ضميمة آية أخرى، مثل استنباط علي وابن عباس رضي الله عنهما أن أقل الحمل ستة أشهر، وذلك بالنظر في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، مع الاعتبار بقوله تعالى﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: 14].

ومنه قول الأصوليين إن تارك الأمر يستحق العقاب وذلك بالنظر في قوله

---

(1) تقدم تخريج هذا الحديث
(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق.
(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 215.

تعالى: ﴿أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [طه: 93]، مع الاعتبار بقوله عز وجل: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: 23]، ولو تم الوقوف عند الآية الواحدة دون اعتبار بغيرها ما تمخضت هذه الأحكام ولا حصل هذا الاستنباط[1]. ومثله قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، فإنه يحتمل نفي الرؤية أصلا، ويحتمل نفي الإحاطة والحصر دون أصل الرؤية، ويحتمل انصرافه إلى الدنيا والآخرة معاً ويحتمل إلى واحدة منهما دون الأخرى. لكن بالاعتبار يرتفع هذا الإجمال، فيعتبر بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22 ـ 23]، فدل على جواز الرؤية في الآخرة، ويعتبر أيضاً بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15]، قال الزركشي: «فإنه لما حجب الفجار عن رؤيته خزيا لهم، دل على إثباتها للأبرار، وارتفع به الإجمال في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾»[2]. ويعتبر أيضاً بالأحاديث الواردة في الموضوع، وهي تثبت رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة.

فهذه شواهد ظاهرة على أن النظر الجزئي في القرآن من غير اعتبار بجميع أجزائه لا يفي بالغرض في بيان مراد الله تعالى، بل قد يفضي إلى تناقض الآيات وإبطال بعضها ببعض. ولهذا كان أهل التحقيق من المفسرين وهم ينظرون في الآية لمعرفة مراد الله تعالى، يلتمسون من الآيات في القرآن الكريم كله ما هو من أمثال الآية ونظائرها، وما هو مضمن فيها وما تدخل تحته، وإذا كان موضوعها من فروع الشريعة وجزئياتها التمسوا له من الآيات الكليات ما يدخل فيه، وإن كان من القواعد الجامعة ضموا إليه ما يصدق عليه من الجزئيات، فكان نظرهم يعبر من الآية إلى جميع أجزاء القرآن الكريم. يقول الطاهر بن عاشور: «الجزئي هو بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات»[3]. بل إن الشاطبي قرر أن القرآن أكثر آياته من الكليات والقواعد العامة الجامعة، وإن الكليات لا تقوم إلا بجزئياتها، كما أن الجزئيات إنما تنضبط بكلياتها، فوجب

(1) المرجع السابق، 2/ 4-5.
(2) المرجع السابق، 2/ 216.
(3) ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 94.

لذلك الاعتبار بكليات القرآن الكريم عند النظر في الآية الجزئية، وكذا الاعتبار بالجزئيات القرآنية عند النظر في الآية الكلية. يقول الشاطبي: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيا فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ»[1]، «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة... إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ... كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه»[2].

ولنؤيد هذا بالشواهد العملية عند بعض علماء التفسير:

أول من أعمل هذا المنهج هو الرسول ﷺ، لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82]، شق ذلك على الناس فقالوا: يا رسول الله وأيّنا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس الذي تعنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: 13] إنما هو الشرك»[3]. فهنا الرسول ﷺ ـ لبيان مراد آية في سورة الأنعام ـ اعتبر بآية في سورة لقمان، فنبّه ﷺ بذلك إلى وجوب اعتبار القرآن بعضه ببعض. وقد سار على ذلك المحققون من المفسرين من الصحابة ومن بعدهم؛ ومن أمثلة ذلك عند الصحابة تفسير ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ﴾ [البروج: 3]، قال ابن عباس: «الشاهد: محمد، والمشهود: يوم القيامة»[4]، وذلك لاعتباره بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّجۡمُوعٞ لَّهُ ٱلنَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوۡمٞ مَّشۡهُودٞ﴾ [هود: 103]. قلت: ولا شك أنه اعتبر أيضاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [الأحزاب: 45]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا﴾ [المزمل: 15].

وأما من بعد الصحابة من علماء الإسلام فنورد ما يأتي:

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 216.
(2) المرجع السابق، 3/ 3-4.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم.
(4) القرطبي. **تفسير القرطبي**، مرجع سابق، 19/ 282.

- قال تعالى في قصة آدم: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36]. ففي بيان المراد بالأمر ﴿ٱهْبِطُواْ﴾، اعتبر الزمخشري بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [طه: 123]، وقوله تعالى: ﴿مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]، قال رحمه الله: «قيل اهبطوا» خطاب لآدم وحواء وإبليس، وقيل والحية، والصحيح أنه لآدم وحواء، والمراد هما وذرياتهما لأنهما لما كانا أصل الإنس ومتشعبهم جعلا كأنهما الإنس كلهم، والدليل عليه قوله: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَآ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 38 ـ 39]، وما هو إلا حكم يعم الناس كلهم»[1].
- قال الله عز وجل: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125]، وقد نقل ابن العربي أقوال الأئمة في بيان معنى الأمن في الآية، ورجح أنه من دخل الحرم كان آمنا من التشفي والانتقام، كما كانت العرب تفعله فيمن أناب إليه من تركها لحق يكون لها عليه، قال: «وهذا لما كان الله تعالى قد ركب في قلوبهم من تعظيم البقعة وتفضيل الموضع على غيره من الأرض المشابهة له في الصفة»[2]. وسبب ترجيحه لهذا القول هو الاعتبار بنظائر هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97]، وقوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: 67]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 35]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: 126]. قال ابن العربي: «وهذا إخبار من الله تعالى على منته على عباده، حيث قرر في قلوب العرب تعظيم هذا البيت، وتأمين من لجأ إليه إجابة لدعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين أنزل به أهله وولده فتوقع عليهم الاستطالة فدعا أن يكون آمنا لهم فاستجيب دعاؤه»[3]، وفي رده للقول بأن المراد بالأمن في الآية أنه أمن من حد يقام

---

(1) الزمخشري. **الكشاف**، مرجع سابق، 1/ 274.
(2) ابن عربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 38.
(3) المرجع السابق، 1/ 39.

عليه، اعتبر أيضاً بما ورد من نصوص الوحي في وجوب حماية الأنفس والأموال والأعراض، ووجوب زجر الجناة بإقامة الحدود والقصاص وسائر العقوبات، وتضافرت الأدلة على ذلك حتى صارت في مرتبة القطع وعدت من أصول الشريعة، ولهذا استغنى ابن العربي عن إيراد الأدلة والنصوص المعتبر بها لكثرتها، واكتفى بأن ذلك أصل من أصول الإسلام. وهذا الأصل المقطوع به، الثابت من نصوص كثيرة مبثوثة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ينفي احتمال القول بمنع الحدود والقصاص في الحرم، قال ابن العربي: «وأما امتناع الحد فيه فقول ساقط، لأن الإسلام الذي هو الأصل وبه اعتصم الحرم، لا يمنع من إقامة الحدود والقصاص، وأمر لا يقتضيه الأصل أحرى ألا يقتضيه الفرع»[1].

- قال الله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]، وذلك بعد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: 83]، وفي معنى الحسن نقل الرازي عن بعضهم أن القول الحسن إنما يكون مع المؤمنين دون الكفار والفساق، ورد ذلك بالاعتبار بنظائر الآية فقال: «قال أهل التحقيق: كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية، فإن كان في الأمور الدينية، فإما أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار، أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق. أما الدعوة إلى الإيمان فلا بد وان تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: 44]، أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى، وقال تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159]. وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125]، وقال

(1) المرجع السابق.

تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]، وأما الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]»[1].

- قال الله عز وجل: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ * وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ * وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ * إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: 125 ـ 128]، وقد اعتبر الحافظ ابن كثير بأمثال هذه الآية ونظائرها فقال: «وهذه الآية الكريمة لها أمثال في القرآن، فإنها مشتملة على مشروعية العدل والندب إلى الفضل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ﴾ [الشورى: 40]، ثم قال تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: 45][2]. قلت ويعتبر أيضاً بقوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: 178]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [البقرة: 194]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [آل عمران: 134]، وقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [هود: 113]، ذكر ابن العربي أن الركون حقيقته الاستناد والاعتماد على الذين ظلموا، قال: «والصحبة لا تكون إلا عن مودة، فإن كانت عن ضرورة وتقية فقد تقدم ذكرها في سورة آل عمران على المعنى، وصحبة الظالم على التقية مستثناة من النهي لحال الاضطرار»[3]، وإنما حمله على هذا التقييد اعتباره بقوله

---

(1) الرازي. **التفسير الكبير**، مرجع سابق، 3/ 169.
(2) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 2/ 593.
(3) القرطبي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 1066.

تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: 28]، قال: «إلا أن تخافوا منهم، فإن خفتم منهم فساعدوهم ووالوهم وقولوا ما يصرف عنكم من شرهم وأذاهم بظاهر منكم لا بالاعتقاد، يبين ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: 106]»[1]، فهنا ابن العربي يعبر من الآية إلى غيرها من نظائرها وينتقل بفكره من جانب من القرآن الكريم إلى جانب ويتجاوز من موضع إلى آخر.

- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]. وقد تمسك الظاهرية بالآية في القول بنجاسة بدن المشرك وثيابه[2]، وخالف الجمهور فقالوا: بأن المراد بالنجاسة في الآية النجاسة المعنوية التي هي الكفر والشرك، وإنما ذهبوا هذا المذهب لأنهم اعتبروا الآية بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: 5]، وقوله عز وجل: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [المائدة: 5]، «فلا يجب من جماع الزوجة المشركة إلا ما يجب من جماع المسلمة. واعتبروا أيضاً بأحاديث صحيحة عن رسول الله ﷺ. قال الشوكاني في تفسير الآية: «وقد استدل بالآية من قال بأن المشرك نجس الذات... وذهب الجمهور من السلف والخلف... إلى أن الكافر ليس بنجس الذات، لأن الله سبحانه أحل طعامهم، وثبت عن النبي ﷺ في ذلك من فعله وقوله ما يفيد عدم نجاسة ذواتهم»[3]، وقال النووي في شرحه حديث «إن المؤمن لا ينجس»[4]: «وأما الكافر فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم. هذا مذهبنا ومذهب السلف والخلف، وأما قول الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]، فالمراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار، وليس المراد أن أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط»[5].

---

(1) المرجع السابق، 1/ 268.

(2) ابن حزم. **المحلى**، 1/ 129-130، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1347هـ.

(3) الشوكاني. **فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير**، 1/ 333، د.ن.

(4) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس.

(5) النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، 2/ 66.

وقال في المجموع: «هذا الذي ذكرناه من الحكم بطهارة أواني الكفار وثيابهم هو مذهبنا ومذهب الجمهور من السلف، وحكى أصحابنا عن أحمد وإسحاق نجاسة ذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]... واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: 5]، ومعلوم أن طعامهم يطبخونه في قدورهم ويباشرونه بأيديهم»[1]. قلت ولا شك أن الجمهور قد اعتبروا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]. قال في رد المحتار: «والآدمي مكرم شرعاً وإن كان كافراً»[2].

- قال الله عز وجل: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112]، قال بعض أهل العلم إن هذا مثل ضربه الله لأهل مكة، وهو قول ابن عباس ومجاهد وقتادة وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، واعتبروا الآية بغيرها من النظائر، قال الشنقيطي: «وهذه الصفات المذكورة التي اتصفت بها هذه القرية تتفق مع صفات أهل مكة المذكورة في القرآن»[3].

أما قوله تعالى: ﴿ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾، فيعتبر فيه بقوله تعالى في هذه الآيات:

- ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [القصص: 57].
- ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: 67].
- ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 4].
- ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97]، يعني المسجد الحرام بمكة.
- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: 125].

وأما قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [النحل: 112]، فيعتبر

---

(1) النووي. **المجموع شرح المهذب**، القاهرة: د.ت.، 1/ 264.
(2) ابن عابدين. **رد المحتار على الدر المختار**، 4/ 105، بيروت: دار الفكر.
(3) الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، 3/ 372-374.

فيه بقوله تعالى في أهل مكة: ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: 57]، يعني الحرم وهو بمكة.

- ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ﴾ [قريش: 3].
- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: 126].
- ﴿فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [إبراهيم: 37].

وأما قوله تعالى: ﴿فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ﴾ [النحل: 112]، فيعتبر فيه بقوله تعالى في أهل مكة:

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ﴾ [إبراهيم: 28].
- ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: 83]، فاعتبروا بهذه الآيات النظائر للقول بأن الآية في أهل مكة[1].

ومن اعتبار آيات القرآن الكريم أيضاً بعضها ببعض، عناية الأئمة بضم الآيات المتشابهة لفظا، لبيان المعاني والفوائد التي تختلف بزيادة حرف، أو بالتقديم والتأخير، مع أن الظاهر تشابه الآيات. وقد أورده الزركشي في النوع الخامس من أنواع علوم القرآن وسماه علم المتشابه، قال: «وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة، ويكثر في إيراد القصص والأنبياء، وحكمته التصرف في كلام وإتيانه على ضروب»[2]، وهو من تدبر كتاب الله تعالى المأمور به. وقد خصّه العلماء بالتصنيف فصنف فيه الخطيب الإسكافي (ت420) كتاباً سماه «درة التنـزيل وغرة التأويل»، وابن الزبير الغرناطي كتاب «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المشابه اللفظ من آي التنـزيل»، وفي فائدته يقول ابن الزبير: «وإن من مغفلات مصنفي أئمتنا رضي الله عنهم في خدمة علومه وتدبر منظومه الجليل ومفهومه، توجيه ما تكرر من آيته لفظاً أو اختلف بتقديم أو تأخير وبعض زيادة في التعبير... وظن الغافل عن التدبر... أن تخصيص كل آية من تلك الآيات بالوارد فيها مما خالفت فيه

(1) المرجع السابق.
(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 112.

نظيرتها ليس لسبب تقتضيه وداع من المعنى يطلبه وتستدعيه... فلا يليق بكل من تلك المواضع إلا الوارد فيه، وان تقرير وقوع آية منها في موضع نظيرتها ينافي مقصود ذلك الموضع... وكأن لم يقرع سمعه قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: 29]»[1]، فبيّن أن فائدته هي الوقوف على إحكام آيات الكتاب العزيز وتناسب أجزائه واتساق معانيه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وقال عز وجل في سورة أخرى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 3 ـ 4]، فلماذا اختص كل موضع بما ورد فيه؟ وهل لا بأس بورود «الناس» في موضع «المتقين» والعكس؟ والتحقيق أن ذلك غير مناسب، ولا يناسب إلا هذا الوضع لأن «المتقين» وصف لأهل الكتاب العزيز وهم أمة محمد ﷺ، «والناس» وصف لغيرهم وهم بنو إسرائيل والنصارى، فأشير «بالمتقين» إلى حال المخصوصين به، وقلب في الآخرين ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ليشعر بحال أهل الكتابين وفضل أهل الكتاب العزيز عليهم، فلا يلائم كل موضع إلا ما ورد فيه... فعكس الوارد غير ملائم»[2]، ولولا اعتبار الآيتين المتشابهتين بعضهما ببعض ما حصلت هذه الفوائد.

ومن اعتبار القرآن الكريم بعضه ببعض أيضاً، ما سماه العلماء «علم المبهمات»[3]، وهو ما يرد مبهما في الآية، فيعتبرون بغيرها من الآيات لبيان الإبهام، قال الزركشي: «وله أسباب: الأول أن يكون أبهم في موضع استغناء ببيانه في آخر في سياق الآية، كقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، بيّنه بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: 17]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7]، وبيّنه بقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: 69]»[4].

---

(1) الغرناطي، ابن الزبير. **ملاك التأويل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، 1/ 144-145.
(2) المرجع السابق، 1/ 177-178.
(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 155.
(4) المرجع السابق، 1/ 156.

ومن ذلك أيضاً ما سماه العلماء «الوجوه والنظائر» وهي الألفاظ المشتركة المستعملة في عدة معان[1]، وبه حصر علماء الإسلام معاني ألفاظ القرآن الكريم وبينوا استعمالاتها في جميع آيات القرآن الكريم. ومن الفوائد التي حرروها من ذلك قولهم: «كل ما في القرآن «حسرة» فهو الندامة كقوله عز وجل: ﴿يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ﴾ [يس: 30]، إلا التي في سورة آل عمران: ﴿لِيَجۡعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسۡرَةً فِي قُلُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 156]، فإنه يعني به حزناً»[2]، وقولهم إن «الهدى» في القرآن يأتي على سبعة عشر وجهاً منها «البيان»، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ﴾ [البقرة: 5]، ومنها «الدين» كما في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 73]، ومنها «الداعي» كما في قوله عز وجل: ﴿وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: 7]، ومنها «المعرفة» كما في قوله عز وجل: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل: 16]، وغيرها من المعاني. قال الزركشي: «وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع معجزات القرآن حيث كانت الكلمة الواحدة تتصرف إلى عشرين وجها أو أكثر أو أقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر»[3]. ولولا اعتبار نظائر الآيات ما تمحضت هذه المعاني والفوائد.

تدل هذه الشواهد والأمثلة على أن اعتبار آيات القرآن الكريم بعضها ببعض كان منهج المحققين من علماء الإسلام، فقد كان نظرهم يتحرك بين الآية وبين جميع أجزاء القرآن الكريم، فإذا وجدوا من الآيات ما له صلة بالآية المنظور فيها ضموه إليها، واستحضروا معناه واعتبروا به في بيان المعنى المراد، وقد سمّى بعضهم هذا المنهج تفسير القرآن بالقرآن، يقول ابن جزي في وجوه ترجيح المعاني التي تحتملها الآية: «الأول: تفسير بعض القرآن ببعض، فإذا دل موضع من القرآن على المراد بموضع آخر حملنها عليه ورجحنا القول بذلك على غيره من الأقوال»[4]، ومن وقف عند الآية الواحدة أو الجزء الواحد من القرآن من غير اعتبار بغيره، حكم عليه الأئمة بالغلط ونسبوه إلى الخطأ،

---

(1) المرجع السابق، 1/ 102.

(2) المرجع السابق، 1/ 106.

(3) المرجع السابق، 1/ 102.

(4) ابن جزي. **التسهيل لعلوم التنـزيل**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1355هـ، 1/ 9.

وحكموا عليه بالضعف في عمله ومنهجه، كما هي حال الخوارج والمجسمة والظاهرية. يقول ابن حزم: «والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر، بل يضم كله بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالإتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»[1]. ويقول الشاطبي: «فلا محيص للمتفهم من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره. وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به 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]، فجعل الواقف عند الآية الواحدة من غير اعتبار بغيرها، إنما هو واقف عند الظاهر لا يتجاوزه، أما الوقوف على مراد الشارع فهو أكبر من ذلك، لأن القرآن «كلام واحد... يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما. وذلك أنه يبين بعضه بعضاً حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى»[3]. ويشير إلى هذا أيضاً محمد الغزالي في قوله: «ومن المستحيل أن أنظر إلى القرآن النظرة الجزئية التي تجعلني أعيش في جانب منه وأنسى الجانب الآخر، كما لا يمكن أن يتكون الدم من كريات حمراء فقط أو بيضاء فقط، أو بعض العناصر المعدنية التي تسير في الدم ولا يكون دما إلا بها، لا يمكن إطلاقاً أخذ جانب من القرآن وإهمال الجوانب الأخرى، لأنها جوانب يجر بعضها بعضا... فالنظرة الشاملة هي النظرة الصحيحة للدراسات القرآنية، ولا يمكن الرضا بنظرة جزئية. والنظرة الجزئية عندما سادت الفكر الإسلامي نشأ عنها ما يشبه الجسم المشلول في بعض أطرافه أو في بعض أجهزته، مع بقاء أجهزة أخرى حية... لا بد من النظرة الشمولية للقرآن كله...»[4]، وجعل الأستاذ علي الرباني الكلبايكاني عدم التزام هذا المنهج من التفسير بالرأي

---

(1) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، 3/ 118.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 249.
(3) المرجع السابق، 3/ 254.
(4) الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، مرجع سابق، ص71.

المنهي عنه، وهو قوله: «والحق أن النهي عن التفسير بالرأي ـ كما يتضح من بالتأمل في الروايات الناهية عنه ـ إنما هو متوجه إلى الطريق، وهو أن يستقل المفسر في تفسير القرآن بما عنده من الأسباب في فهم الكلام العربي من دون تفحص وتتبع في نفس القرآن والاستشهاد ببعض الآيات عل بعض آخر منها»[1]. فالواجب على الناظر في كتاب الله تعالى رد بعضه إلى بعض، واعتبار بعضه ببعض، ويتأكد هذا خاصة عند النظر فيما خفيت دلالته لذاته.

المبحث الثالث
وجود خفي الدلالة في القرآن الكريم يوجب اعتباره بغيره

إن الله تعالى لما أنزل كتابه على رسوله ﷺ جعله للناس دعوة وموعظة، وتعليما وتشريعا، وكان القوم الذين خوطبوا به أولا لا عهد لهم بالتعليم والتشريع، فكان لا بد من أخذهم على سبيل التدرج في التربية والتعليم مراعاة لأحوالهم، ولهذا جاء القرآن الكريم بحسب ذلك، لأن الله تعالى قصد من كتابه أن يهتدي به كل من نظر فيه بعين الإنصاف والتجرد عن الأهواء، فأنزله على هيئة يهتدي به البدوي الذي لا شان له بالعلم، كما يهتدي به العالم المتضلع، فلا أحد يعدم ضالته في القرآن الكريم. ولهذا كان كثير من آيات القرآن يحتمل أكثر من وجه في الدلالة على معناه، كما قال الإمام علي: «فإن القرآن حمال ذو وجوه»[2].

يقول الطاهر بن عاشور إن القرآن جاء: «على أسلوب مناسب لجميع هذه الأمور بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية أو الأمالي العلمية... فأودعت العلوم المقصودة منه في تضاعيف الموعظة والدعوة، وكذلك أودع فيه التشريع، فلا تجد أحكام نوع من المعاملات كالبيع متصلا بعضها ببعض، بل تلفيه موزعاً على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة

(1) الكلبايكاني، علي الرباني، أسس التفسير وقواعده. **رسالة التقريب**، ع10، الدورة الثالثة، 1416هـ/ 1996م، ص29.

(2) السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 395.

والدعوة... فكانت متفرقة يضم بعضها إلى بعض بالتدبر»[1]، فهذا أحد أسباب وجود ظني الدلالة في القرآن الكريم الذي يفتقر إلى غيره لبيان المراد منه. وهناك وجه آخر، وهو أن الله تعالى قادر على أن يجعل جميع آيات كتابه قاطعاً في الدلالة على معناه، لكن حكمته عز وجل اقتضت وجود خفي الدلالة في كتابه، لحمل العقل على التفكير والاجتهاد، والنظر والتدبر، فتتحقق بذلك حكمة التكليف، ويقع التفاضل بين العلماء فيحصل شرف العلم بذلك. ولو استوى الناس في إدراك معاني القرآن ومقاصده، لانعدمت مكانة العلم في النفوس ولذهب سؤدده وانقطعت الرغبة في تحصيله، وفي ذلك انعدام حظ كبير من السعادة من حياة الناس. ثم إن ما خفيت دلالته ليس خفيا بإطلاق ولا يمكن بحال الاطمئنان إلى المراد منه، وإنما هو خفي بذاته أي إذا نظر فيه الناظر منفردا معزولا عن غيره من أصول الشريعة وأدلتها، وإلا فهو واضح الدلالة إذا وقع الالتفات إلى غيره وحصل الاعتبار بما سواه من نصوص الشريعة وأدلتها، ولكن ذلك لا يكون إلا باجتهاد ونظر.

يقول الشاطبي: «فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابهاً، وليس بمتشابه في نفسه شرعا، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم»[2]. فوجود خفي الدلالة في القرآن الكريم دليل على أن المقصود من الناظر في هذا الذي خفيت دلالته لذاته، أن يعبر منه إلى غيره وأن يصله بما يكمله ويفسره من أجزاء القرآن الكريم الأخرى أو نصوص السنة النبوية، أو مقاصد الشريعة العامة وقواعدها الكلية.

وقد أشار علماء الإسلام إلى هذه المسألة وعبروا عنها بعبارات مختلفة وصور متنوعة، لكنها كلها ترجع إلى أن ما خفيت دلالته في القرآن الكريم وجب الالتفات إلى غيره واعتباره به. يقول القاضي عبد الجبار: «واعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما يستقل بنفسه في الإنباء عن المراد فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة. والثاني: لا يستقل بنفسه في ما

(1) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 3/ 157.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 54.

يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره... وهذا الخطاب الذي لا يستقل بنفسه قد اختلف الناس في العبارة عنه، وليس المعتبر بالعبارات لأن وصفه بأنه محكم وبعض بأنه متشابه وبعضه بأنه مجاز... لا يؤثر في أنه متفق في الوجه الذي ذكرناه، وفي أنه يحتاج فيه إلى طلب قرينة يعرف بها المراد، لكنه قد يختلف، ففيه ما يحتاج إلى قرائن، وفيه ما يحتاج إلى قرينة واحدة»[1]، وأطلق الشاطبي على هذا «التشابه الإضافي» وهو ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، فإذا تقصى المجتهد أدلة الشريعة وجد فيها ما يبين معناه[2].

وعقد الزركشي في البرهان النوع الحادي والأربعين لمعرفة تفسير القرآن الكريم وتأويله ونص فيه على أن في القرآن ما يشكل معناه وما يحتمل أكثر من معنى واحد، وبين طرق الخروج من الإشكال ووسائل تعيين المعنى المراد من بين المعاني المحتملة. وأكثر هذه الطرق والوسائل إنما هي اعتبار بما هو خارج الآية موضوع النظر والتفسير، والتفات إلى نظائرها ولوازمها الزمانية والمكانية. يقول رحمه الله: «ينقسم القرآن العظيم إلى ما هو بين بنفسه بلفظ لا يحتاج إلى بيان منه ولا من غيره، وهو كثير[3]... وإلى ما ليس ببين بنفسه فيحتاج إلى بيان. وبيانه إما في آية أخرى أو في السنة»[4]. فبين أن هذا النوع يجب رده إلى غيره واعتباره بنظائره ولوازمه من القرآن ومن السنة. وذكر في موضع آخر وجوب الالتفات إلى خارج الآية المحتملة، والتماس ما يتصل بها، وهو ما سماه (الشواهد والدلائل)، قال: «وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم»[5]، وفي تفصيله للأمور المعينة على حل ما

---

(1) القاضي عبد الجبار. **متشابه القرآن**، مرجع سابق، 1/ 34.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 54-56.

(3) قوله: «بما يستقل بنفسه ولا يحتاج إلى غيره»، ليس على إطلاقه، لأن قطعي الدلالة بذاته يحتاج إلى غيره من النظائر واللوازم والمعارضات إن وجدت، ففي ذلك من الفوائد العظيمة الكثير، وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد.

(4) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 183-184.

(5) المرجع السابق، 2/ 166.

يشكل من معاني الآيات، ذكر منها رد الآية إلى نظيرها والى ما يتصل بها من خبر أو شرط أو إيضاح في معنى آخر، واعتبار ظروف الزمان والمكان، من السياق وسبب النزول، واعتبار معارض الآية إن وجد. وهذه كلها إنما هي اعتبار بما يقع خارج الآية من النظائر واللوازم والظروف والملابسات. ففي رد الآية إلى نظيرها قال رحمه الله: «ردها إلى نظيرها كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: 11]، فهذا عام، وقوله تعالى: ﴿فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [النساء: 11]، قول واحد حد أحد طرفيه وأرخى الطرف الآخر إلى غير نهاية لأن أول ما فوق الثنتين الثلاث، وأخرى لا نهاية له وقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ﴾ [النساء: 11]، محدودة الطرفين، فالثنتان خارجتان من هذا الفصل، وأمسك الله تعالى عن ذكر الثنتين وذكر الواحدة والثلاث وما فوقها، وأما قوله في الأخوات: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ﴾ [النساء: 176]، الآية، فذكر الواحدة والاثنتين وأمسك عن ذكر الثلاث وما فوقهن، فضمن كل واحد من الفصلين ما كف عن ذكره في الآخر، فوجب حمل كل واحد منهما فيما أمسك عنه فيه على ما ذكره في غيره»[1].

ومعنى ذلك أن وجه الإشكال في الآية الأولى أنه ذكر فيها نصيب البنت الواحدة وهو النصف، ونصيب البنات إذا كن فوق اثنتين وهو الثلثان، فما نصيب البنتين؟ وأما الآية الثانية فذكر فيها نصيب الأخت الواحدة وهو النصف، ونصيب الأختين وهو الثلثان، فما نصيب الأخوات إذا كن فوق اثنتين؟ وإنما يبقى هذا الإشكال بالوقوف عند الآية الواحدة دون اعتبار بغيرها، ولهذا نص الزركشي هنا على وجوب النظر في الآية مع الاعتبار بالآية الأخرى لأنه ضمن كل آية ما كف عن ذكره في الآية الأخرى. وبرد الآيتين إحداهما إلى الأخرى واعتبار بعضهما ببعض يتبين أن نصيب الأخت الواحدة النصف عند عدم البنت الواحدة، ونصيب الأختين الثلثان عند عدم مقابله في الآية الأولى وهو البنات ﴿فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ [النساء: 11]، فدل ذلك على دخول البنتين في قوله تعالى: ﴿فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ فيكون المعنى اثنتين فما فوقهما. ومثله يقال عن أكثر من أختين، وهو

(1) المرجع السابق، 2/ 199-200.

أن لهما الثلثان لأن مقابلهما في الآية الأولى هو ما فوق اثنتين[1]. قلت: ويعتبر أيضاً في الآية الأولى بحديث امرأة سعد بن الربيع رضي الله عنه، لما جاءت إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما سعد معك في أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالاً، ولا تنكحان إلا بمال، فقال النبي: «يقضي الله في ذلك»، فنزلت آية المواريث ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: 11]، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما أن أعط ابنتي سعد الثلثين وأمهما الثمن وما بقي فهو لك[2]. فانتفى بذلك الإشكال في ﴿فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ﴾، لأن الاعتبار بالآية الأخرى وبالحديث يفيد دخول البنتين فيه، يقول محمد علي الصابوني: «فهذا الحديث الشريف نص قاطع على أن المراد الاثنتان فأكثر»[3]، فهذا اعتبار بنظير الآية، ورد للآية إلى نظيرتها كما أطلق عليه الزركشي.

وأما تنصيص الزركشي على الاعتبار بما يتصل بالآية من خبر أو شرط أو إيضاح في معنى آخر، فذكر مثالا له قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: 33]، قال: «وأنواع المحاربة والفساد كثيرة، وإنما استفيدت الحال من الأدلة الدالة على أن القتل على من قتل ولم يأخذ المال، والصلب على من جمعهما، والقطع على من أخذ المال ولم يقتل، والنفي على من لم يفعل شيئاً من ذلك سوى السعي في الأرض بالفساد»[4]، وهذا لا يستفاد من الآية بذاتها منفردة عن غيرها، وإنما بالاعتبار بما هو خارجها من الأدلة والشواهد في الحدود والجنايات.

وأما اعتبار السياق فقال الزركشي: إنه «من أعظم القرائن الدالة على مراد

---

(1) الرسموكي. **إيضاح الأسرار المصونة في الجوهر المكنونة في صدف الفرائض المسنونة**، ص36، ص52-63؛ والصابوني، محمد علي. **المواريث في الشريعة الإسلامية**، ص51-52.

(2) **سنن الترمذي**، كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث البنات.

(3) الصابوني، محمد علي. **المواريث في الشريعة الإسلامية**، ص52، دار الصابوني، 1987.

(4) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 200.

المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته»[1]، فدلالة السياق يكون بها تبيين المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق.

وفي اعتبار ظروف التنزيل يقول: «معرفة النزول، وهو من أعظم المعين على فهم المعنى»[2].

وأما الاعتبار بمعارض الآية إن وجد، فهو ما ذكره الزركشي فيما يعين على المعنى عند الأشكال بقوله: «السلامة من التدافع»[3]، ولا تتحقق السلامة من التدافع إلا إذا اعتبر الناظر في الآية بما يعارضها ـ ظاهراً ـ من الآيات والأحاديث. والمثال الذي أورده الزركشي يبيّن ذلك وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: 122]. والآية تحتمل أن هذه الطوائف لا تنفر من أمصارها جملة، وإنما ينفر بعضهم للتفقه وإذا رجعوا علموا قومهم، وتحتمل أن الفئة النافرة هي من يخرج مع رسول الله ﷺ في الغزو فيتفقه بما يسمعه من رسول الله ﷺ من العلم، فإذا رجعوا علموا من بقي. قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد: «والأقرب عندي هو الاحتمال الأول، لأنا لو حملنا على الاحتمال الثاني لخالفه ظاهر قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة: 120]، وقوله تعالى: ﴿فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ [النساء: 71]، فإن ذلك يقتضي إما طلب الجميع بالنفير أو إباحته، وذلك في ظاهره يخالف النهي عن نفر الجميع. وإذا تعارض محملان يلزم من أحدهما معارضته ولا يلزم من الآخر، فالثاني أولى»[4]، فاعتبر هنا بما يظهر فيه معارضة الآية لترجيح أحد الاحتمالين. فكل هذه الأمور التي جعلها الزركشي معينة على حل ما يشكل من معاني الآيات إنما هي التفات إلى خارج الآية، وعبور إلى غيرها من نظيرها أو كل ما يلابسها[5].

---

(1) المرجع السابق، 2/ 201.
(2) المرجع السابق، 2/ 202.
(3) المرجع السابق، 2 / 203.
(4) المرجع السابق، 2/ 204.
(5) العك، خالد عبد الرحمن. **أصول التفسير وقواعده**، بيروت: دار النفائس، ط2/ 1986، ص96-105.

وكلما ذكر الزركشي من القرآن الكريم ما يحتمل أكثر من معنى واحد نص على أن منهج بيان مراد الله منه إنما يلتمس من الأدلة الخارجية ومن القرائن المنفصلة. فقد يكون اللفظ محتملا لمعنيين أحدهما اظهر من الآخر قال: «فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيحمل عليه»[1]، فالاعتبار بالأدلة والشواهد الخارجية قد يمنع من حمل الآية على المعنى الظاهر الجلي إلى المعنى الخفي. وقد يكون المعنيان جليين والاستعمال فيهما حقيقة، غير أن أحدهما حقيقته شرعية والآخر حقيقته لغوية، قال: «فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة اللغوية»[2]. وقد يكون المعنيان على وزان واحد من جهة اللغة والشرع والعرف غير انه لا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، فإذا أريد أحدهما انتفى الآخر ضرورة، مثل «القرء». قال الزركشي: «فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه»[3]، وهذه الأمارات ليست إلا في الأدلة الخارجية والشواهد المنفصلة. أما إذا أمكن اجتماعهما «فيجب الحمل عليهما عند المحققين... إلا أن يدل دليل على إرادة أحدهما... ما ترجح بدليل من خارج أثبت حكما من الآخر لقوته بمظاهرة الدليل الآخر»[4]، وهذه الصور كلها وما قرره الزركشي في منهج تفسيرها يدل على أن الناظر فيها يستصحب، عند النظر فيها، غيرها من الأدلة الخارجية المبثوثة في سائر أجزاء القرآن الكريم والسنة النبوية، ويعتبر بكل ما هو قريب من الآية وله صلة بها بوجه من الوجوه. قال الزركشي: «فهذا أصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل»[5]، ومن تحريرات الزركشي أيضاً لهذا الأصل قوله إن ما ليس بينا بنفسه قد يكون بيانه واضحاً وهو أقسام منها «أن يكون بيانه منفصلاً عنه في السورة معه أو في غيره كقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4]، وبيانه في سورة الانفطار بقوله تعالى: ﴿وما

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 167.
(2) المرجع السابق، 2/ 167.
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق، 2/ 168.
(5) المرجع السابق.

أدراك ما يوم الدين * ثم ما أدراك ما يوم الدين * يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ [الانفطار: 17 ـ 19]. ثم ذكر أمثلة أخرى كثيرة»[1]. ومنه ما قد يكون محتملاً لمعنيين في موضع، ويعين في موضع آخر كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ﴾ [البقرة: 7]، فيحتمل أن يكون السمع معطوفاً على ﴿خَتَمَ﴾ ويحتمل الوقف على ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ لأن الختم إنما يكون على القلب وهذا أولى لقوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً﴾ [الجاثية: 23]»[2]، قلت: ولعل الأقرب ـ على ما ذكره الزركشي هنا من الاعتبار بالآية في سورة الجاثية ـ الوقف على ﴿سَمْعِهِۦ ۖ﴾ لا على ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ كما ذهب إليه، لأن الآية المعتبر بها جعلت الختم على السمع والقلب بهذا الترتيب. فهذه خلاصة ما ذكره الزركشي في هذه المسألة، وهذه الصور كلها وان اختلفت صيغ تعبيره عنها فإنها كلها راجعة إلى هذا الأصل المقرر، وهو الاعتبار بنظائر الآية ولوازمها وما يقع خارجها من الدلائل والشواهد.

ومن الأمثلة العملية على ذلك ما حكاه ابن قتيبة في (تأويل مشكل القرآن) عن الكسائي في رفع الإشكال في نصب ﴿المقيمين﴾ في قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۚ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ﴾ [النساء: 162]، قال: «وكان الكسائي يرده إلى قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ أي يؤمنون بالمقيمين واعتبره بقوله في موضع آخر ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 61]، أي بالمؤمنين»[3]، وعبر في موضع آخر عن هذا الأصل بقوله: «وكل من تحير في أمر قد اشتبه عليه واستبهم، أخرجه من الحيرة فيه أن يسأل ويناظر، ثم يفكر ويعتبر»[4]، ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ

(1) المرجع السابق، 2/ 188-196.
(2) المرجع السابق، 2/ 197. وأنظر أمثلة أخرى في 2/ 198-199.
(3) ابن قتيبة. **تأويل مشكل القرآن**، بيروت: المكتبة العلمية، ط3/ 1981، ص53.
(4) المرجع السابق، ص313.

فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: 237]، وهي من الآيات التي أشكل معناها لتعدد الاحتمال في المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ ولهذا قال فيها ابن العربي: «وهي معضلة اختلف العلماء فيها»[1]. فالذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن يكون هو الزوج ويحتمل ولي المطلقة، ولإزالة الإشكال وترجيح أحد الاحتمالين سلك العلماء مسلك الاعتبار بالأدلة والشواهد الخارجية المبثوثة في القرآن الكريم والسنة النبوية، والالتفات إلى الملابسات والقرائن المتصلة والمنفصلة لأن الوقوف عند الآية لا يتأتى معه ذلك.

أما من قال إن الذي بيده عقدة النكاح gو الزوج فاعتبر بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: 4]، فأذن الله تعالى للزوج في قبول الصداق إذا طابت نفس المرأة بتركه»[2]، وبقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: 20]، فنهى الله تعالى الزوج أن يأخذ مما أتى المرأة إن أراد طلاقها»[3]، وبقوله عز وجل: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 229]، فهذه الآيات أثبتت للزوجة الحق كاملاً في مالها ومنعت التصرف فيه على غيرها، وهذا يمنع من حمل الذي بيده عقدة النكاح على الولي، لأن الاعتبار بهذه الأصول التي تجعل المهر وغيره من أموال المرأة ملكاً لها دون غيرها يأبى ذلك. يقول أبو بكر الجصاص: «لما كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حمله على موافقة الأصول، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره فكذلك المهر لأنه مالها، وقول من حمله على الولي خارج عن الأصول لأن أحدا لا يستحق الولاية على غيره في هبة ماله، فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً للأصول وجب حمل معنى الآية على موافقتها، إذ ليس

(1) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 219.
(2) المرجع السابق، 1/ 220.
(3) المرجع السابق، 1/ 220.

ذلك أصلا بذاته، وما ليس أصلا بنفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها»[1]. واعتبر ابن حزم أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: 164]، وبقوله ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم»[2]، ثم قال: «فكان عفو الولي عن مال وليه كسباً على غيره فهو باطل وحكما في مال غيره فهو حرام، فصح أن الزوج الذي يفعل في مال نفسه ما أحب من عفو أو يقضي بحقه»[3]، وفي هذا المعنى أيضاً يقول ابن قدامة: «إن المهر مال للزوجة فلا يملك الولي هبته وإسقاطه كغيره من أموالها وحقوقها، وكسائر الأولياء»[4]، ويقول القرافي: «إن الأصل يقتضي عدم تسليط الولي على مال موليته»[5]، وحكى القرطبي الإجماع على ذلك[6].

ومن قال إن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي فإنه اعتبر بما تقدم من الآيات التي تجعل للزوجة الحق كاملا في مالها دون غيرها، ثم زاد هذا الفريق في الأدلة المعتبر بها، فاعتبروا أيضاً، عند النظر في هذه الآية بأدلة وجود الولاية في النكاح. فإذا لم يكن لولي الزوجة سلطان على ما تكتسبه من الأموال باعتبار الأدلة المتقدمة، فإن الاعتبار بأدلة الولاية في النكاح يخرج المهر من هذا الأصل، لأنه لم يحصل للزوجة بطريق الاكتساب كسائر مالها، وإنما كان بسبب العقد وهو لا يكون إلا بالولي، ولهذا قال تعالى عن المهر: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: 4]، أي عطية ومنحة وليس اكتساباً. وبهذا يكون الولي هو سبب المهر. يقول ابن كثير: «إن الولي هو الذي أكسبها إياه، فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها»[7]. ويقول ابن تيمية: «وليس الصداق كسائر مالها فإنه وجب في الأصل نحلة»[8]. ففرقوا في أموال الزوجة بين مال

---

(1) الجصاص. **أحكام القرآن**، 1/ 440؛ والكيا الهراسي. **أحكام القرآن**، 1/ 208.
(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الحج باب حجة النبي ﷺ.
(3) ابن حزم. **المحلى**، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1347هـ، 9/ 513.
(4) ابن قدامه. **المغني**، مرجع سابق، 10/ 161.
(5) القرافي. **الفروق**، مرجع سابق، 3/ 138.
(6) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 3/ 207.
(7) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 1/ 289.
(8) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، 32/ 26.

صداقها وسائر مالها، لأن الأدلة التي اعتبر بها الفريق الأول تصدق على سائر المال، والاعتبار بأدلة الولاية التي لا ينعقد النكاح ولا يحصل المهر للزوجة إلا بها، تجعل للصداق حكماً خارجاً عن ذلك الأصل. ولما كان الولي هو سبب المهر كان له حق التصرف فيه بخلاف سائر أموالها، فيكون هو الذي بيده عقدة النكاح. قال ابن العربي: «ولا إشكال في أن الزوج بيده عقدة النكاح لنفسه، والولي بيده عقدة النكاح لوليته... فقد ثبت بهذا أن الولي بيده عقدة النكاح، فهو المراد، لأن الزوجين يتراضيان فلا ينعقد لهما أمر إلا بالولي، بخلاف سائر العقود فان المتعاقدين يستقلان بعقدهما»[1]. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الفخر الرازي: «إن الفعل قد يضاف إلى الفاعل تارة عند المباشرة، وأخرى عند السبب، يقال: بنى الأمير داراً وضرب دينارا. والظاهر أن النساء إنما يرجعن في مهماتهن وفي معرفة مصالحهن إلى أقوال الأولياء، والظاهر أن كل ما يتعلق بأمر التزوج فان المرأة لا تخوض فيه، بل تفوضه بالكلية إلى رأي الولي، وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه، فلهذا السبب أضيف إلى الأولياء»[2]، ويقول الطاهر بن عاشور: «فتعين أن يكون أريد به ولي المرأة لان بيده عقدة نكاحها، إذ لا ينعقد نكاحها إلا به... فكونه بيده عقدة النكاح من حيث توقف عقد المرأة على حضوره[3]. فيظهر أن العلماء من كلا الفريقين سلكوا ـ لترجيح أحد الاحتمالين ـ مسلك الاعتبار بما يقع خارج الآية من الأدلة الجزئية والكلية، ويظهر أيضاً أن الفريق الثاني، الذي ذهب إلى أن من بيده عقدة النكاح هو الولي، أكثر توسعاً في الاعتبار، فاعتبر بما لم يعتبر به الفريق الأول، وهو ما ورد من أدلة الولي في النكاح، فكان بذلك مذهبه أقوى من الأول وأرجح[4].

يتخلص مما سبق أن ما خفي معناه، أو تعدد احتماله من آي القرآن

---

(1) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 221.

(2) الرازي. **التفسير الكبير**، مرجع سابق، 6/ 153-154.

(3) ويزيده قوة أن نظم الآية من جهة اللغة يؤيد ذلك؛ ابن عربي. **أحكام القرآن**، 1/ 221؛ والرازي. **التفسير الكبير**، 6/ 143.

(4) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 2/ 463.

الكريم، يبين أو يرجح أحد احتمالاته باستعراض ما يتصل بها من الآيات في جميع القرآن الكريم، وما ورد في السنة النبوية، فيلتمس تفسيرها من خارجها، ولا يقتصر على ألفاظ الآية وتراكيبها، وإنما يعتبر بما يقع خارجها. وقد تكون هذه الأدلة الخارجية المعتبر بها ـ أحياناً ـ بعيدة في الظاهر عن موضوع الآية محل النظر لكنها من خلال جزء منها أو معنى خفي فيها، يظهر أنها صالحة للاعتبار بها في رفع الإشكال وترجيح الاحتمال. فما خفيت دلالته وتعددت احتمالاته عبر منه إلى غيره.

ولما ذكر الطوفي في كتابه (الإكسير في علم التفسير) التأويل المختلف عند العلماء ولا يمكن الجمع بين الاحتمالات المختلفة، قال بالترجيح، ثم ذكر من سبل الترجيح: «العاضد الخارجي[1]، وهو الاعتبار بالأدلة الخارجية. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الشيخ الخضري: «الكلام الواحد يختلف فهمه... كالاستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك... ولا دليل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية»[2].

الآن وقد تبين أن ما خفيت دلالته في القرآن الكريم وجب اعتباره بغيره، لا بد من الإشارة إلى أن ذلك لا ينبغي أن يفهم منه أن ما اتضحت دلالته، ولو على جهة القطع، لا يحتاج إلى غيره ولا يعتبر بغيره من النصوص والأدلة الخارجية عنه. فقطعي الدلالة يعتبر بغيره، غير أن وجه الاعتبار فيه يختلف عنه في خفي الدلالة. فما خفيت دلالته ينظر فيه باعتبار غيره لطلب معناه وإيضاح دلالته، لأنه خفي بذاته وواضح بغيره. أما ما كانت دلالته قطعية فانه مستقل بذاته في الإنباء عن المراد منه، لكنه يحتاج إلى غيره في بيان مراد آخر زائد عن الأول، وهذا المراد الزائد لا يكون إلا باعتبار هذا النص قطعي الدلالة بغيره من الأدلة الخارجية والنصوص المستقلة عنه. فقد يوجد دليل آخر قطعي مخالف له ومعارض، ولا شك أن الاعتبار به يفيد معنى جديدا، غير المعنى الذي أفاده في الأصل قبل العبور منه إلى غيره. وكذلك اعتباره بنظائره يفيد في بناء الأصول الكلية والقواعد الشرعية.

---

(1) الطوفي. **الإكسير في علم التفسير**، ص13.

(2) الخضري، محمد. **أصول الفقه**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985، ص210-211.

فلو لم يعتبر العلماء النصوص، ولو كانت قطعية في دلالتها، بعضها ببعض ما تقررت كثير من أصول الشريعة، وكلياتها وقواعدها العامة. يقول محمد عمارة: «إن وجود النص قطعي الدلالة والثبوت لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت. والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة لمعناه أمر لا خلاف فيه»[1].

ولهذا فان ما خفيت دلالته من آي القرآن الكريم يعبر منه إلى غيره لبيان دلالته، وما ظهرت دلالته على جهة القطع عبر منه إلى غيره من أمثاله، لاستخراج الكليات والقواعد العامة، التي لا تتمحض إلا بتضافر النصوص والأدلة.

المبحث الرابع
حاجة المفسر إلى مآخذ متعددة خارج الآية المنظور فيها

لما وضع علماء الإسلام قواعد التفسير، وحرروا أصوله، ورتبوا أدلته ومناهجه، وبينوا الضوابط التي تجعل المفسر أبعد عن الخطأ في الفهم وأقرب إلى الصواب، جعلوا قواعد اللغة وأصول العربية أحد هذه القواعد، ثم تجاوزوها إلى غيرها فذكروا أصولا أخرى، وكلها غير متعلقة بنص الآية المنظور فيها، وليست لغوية أصلا، وإنما تلتمس من خارج الآية، فهي كلها قضايا وأدلة وشواهد تقع خارج الآية، ومنها ما هو خارج القرآن الكريم فيجب على المفسر الاعتبار بها عند النظر في الآية. ولزيادة تفصيل هذه المسألة وتأكيد الاعتبار بهذه العناصر التي تقع خارج الآية، نص علماء الإسلام على أن المفسر يحتاج عند نظره في آي القرآن العظيم إلى مآخذ متعددة وأدلة متنوعة وشواهد مختلفة، وأنه لا يستغني بحال عن حقائق العلوم الأخرى الخارجة عن علوم القرآن الكريم، يهتدي بها في التفسير ويعتبر بها في فهم آيات الكتاب العزيز.

(1) عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2/ 1991، ص100-101.

يقول الزركشي: «التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنـزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه. واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النـزول والناسخ والمنسوخ»[1]. فنص أولا على أن استمداد التفسير من علوم العربية، وهذا ـ كما سبق بيانه ـ واضح بالضرورة معلوم بالبداهة، لأن القرآن الكريم نـزل بلسان العرب، فذلك لا يخفى على أحد، ولأن بداية فهم الكلام يكون بمعرفة لغته. ولهذا لم يقف الزركشي عند هذا وإنما نص على جملة أمور غير لغوية تقع خارج الآية محل النظر، منها ما هو من القرآن الكريم وهي القراءات، وبعض مباحث أصول الفقه، مثل استحضار المخصص عند النظر في العام أو المقيد مع المطلق ونحوها من المتقابلات، التي لا يستغني الواحد منها عن الآخر، فيجب اعتبار بعضها ببعض، ومثل الناسخ والمنسوخ، ومنها ما ليس من جنس الآية، لأنه ليس من القرآن الكريم مثل أسباب النـزول. فهذه العناصر غير اللغوية لما كانت خارج الآية المنظور فيها، كانت بعيدة عن عين الناظر، فوجب التنصيص عليها لئلا يغفل عنها، وهذا وجه تعبير الزركشي هنا بقوله: «ويحتاج لمعرفة أسباب النـزول والناسخ والمنسوخ»، ففي استعمال لفظ «ويحتاج» إشارة وتنبيه إلى أن هذه العناصر قد يغفل عنها الناظر لأنها تقع خارج الآية محل النظر، ولأنها قد تكون من غير جنس الآية، فوجب التنصيص والتأكيد علي الحاجة إليها وعدم الاستغناء عنها، ووجوب الاعتبار بها والاعتداد عند النظر في الآية.

وهذه المآخذ التي ذكرها الزركشي هنا إنما هي على جهة الإجمال، لأن غرضه هو بيان حاجة المفسر إلى الاعتبار بما يقع خارج نص الآية من الشواهد والأدلة والظروف والقرائن، وليس غرضه استقصاء كل ما يجب الاعتبار به من ذلك، ولهذا كلما ذكر علم التفسير وأصوله ومآخذه، زاد في تفصيل ذلك فيذكر في كل موضع ما لم يذكره في مواضع أخرى. فإذا كان ـ فيما نقل عنه قبل حين ـ قد أجمل في بيان حاجة المفسر إلى مآخذ متعددة، ذكر منها أصول الفقه وأسباب النـزول، والناسخ والمنسوخ، فإنه قد فصل ذلك في موضع آخر

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 13.

فقال عن التفسير: «وفي الاصطلاح: هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها»[1]. فزاد في تفصيل مآخذ التفسير، وكلها داخلة في صورة الاعتبار لأنها تقع خارج الآية المنظور فيها، ولذلك نص عليها الزركشي هنا لئلا تند عن نظر المفسر، فعليه أن يعبر من الآية محل التفسير إلى معارضها إن وجد وهو الناسخ، وإلى نظيرها وهو الخاص أو العام، أو المطلق أو المقيد، وعليه أن يستحضر ظروف الآية ومنها المكي والمدني.

وفي موضع آخر زاد الزركشي في التنصيص على ما يجب على المفسر استحضاره عند نظره في الآية، فذكر النقل عن الرسول ﷺ، وقول الصحابي لأنه يشاهد ظروف التنزيل، وما يقتضب من قوة الشرع[2]، لأن المفسر يستحضر ـ وهو ينظر في الآية من القرآن الكريم ـ أصول الشريعة وقواعدها العامة وكلياتها التي دلت عليها الأدلة، وتضافرت عليها الشواهد الشرعية، فإذا استنبط معنى من الآية باجتهاده كان له شاهد يؤيده، أما إذا غفل عن ذلك فإما أن يأتي بفهم مناقض لشاهد أو أكثر من الشرع، أو يدخل فيمن توعده الرسول ﷺ بسبب القول بالرأي في القرآن في قوله: «من تكلم في القرآن الكريم برأيه فأصاب فقد أخطأ»[3]. قال الإمام أبو الحسن الماوردي في نكته: «قد حمل بعض المتورعة هذا الحديث على ظاهره وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، ولو صحبتها الشواهد، ولم يعارض شواهدها نص صريح، وهذا عدول عما تعبدنا من معرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام منه . . .وإن صح الحديث، فتأويله أن من تكلم في القرآن بمجرد رأيه ولم يعرج على سوى لفظه، وأصاب الحق فقد أخطأ الطريق، وإصابته اتفاق، إذ الغرض أنه مجرد رأي لا شاهد له»[4]. فدل قوله «ولو صحبتها الشواهد»، وقوله: «إنه مجرد رأي لا شاهد له»،

---

(1) المرجع السابق، 2/ 148.

(2) المرجع السابق، 2/ 156-161.

(3) تقدم تخريج الحديث.

(4) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 162؛ **ومحاسن التأويل**، 1/ 9، وابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 1/ 30.

على أن على المفسر الاعتبار بأصول الشريعة وأدلتها العامة وشواهدها.

وعبّر الزركشي مرة أخرى عن هذه المآخذ بقوله: «أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن... فان أعياك ذلك فعليك بالسنة... فان لم يوجد في السنة»، يرجع إلى أقوال الصحابة، «فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن... فان لم يوجد ذلك يرجع إلى النظر والاستنباط بالشرط السابق»[1]. ومن المآخذ الأخرى التي تلتمس خارج الآية ويلزم الاعتبار بها، ما ثبت في العلوم الأخرى من الحقائق التي لها صلة بموضوع الآية محل التفسير، فيجب على المفسر استحضارها والاعتداد بها، وقد ترجم الزركشي لهذه المسألة بقوله: «فصل في حاجة المفسر إلى الفهم والتبحر في العلوم»[2]. وذلك لكي يعتبر بها في الفهم عن الله عز وجل عندما ينظر في آي الكتاب العزيز. وقد مثل الزركشي لهذه المسألة بما يفيد أن تفسير آية ذكرت فيها صفات الله عز وجل وأفعاله يجب الاعتبار فيه بحقائق علم التوحيد والعقائد[3]، ويقاس على علم التوحيد غيره من العلوم الصحيحة النافعة التي تتصل في موضوعها بموضوعات القرآن الكريم.

وإن هذه المآخذ التي يلتمسها المفسر من خارج الآية، قد رسخت عند الأئمة وصارت موضع اتفاق ومحل إجماع، فتكررت في مقدمات كتب التفسير وفي كتب علوم القرآن الكريم إلى عصرنا هذا، مع بعض التفصيلات التي يزيدها بعض المتأخرين على المتقدمين، من ذلك مثلا ما نص عليه الطاهر بن عاشور من حاجة المفسر إلى الاعتبار بأخبار العرب وتاريخها فيقول: «وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم. وإنما خصصتها بالذكر تنبيها لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو، فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن... فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني»[4]. وفي كلام الشيخ رشيد رضا على المراتب العليا التي يتم بها التفسير، ذكر منها: «علم أصول

---

(1) المرجع السابق، 2/ 175-176؛ ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**، ص 93-94.

(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 153.

(3) المرجع السابق، 2/ 155-156.

(4) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 1/ 25؛ حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، ص 33.

البشر وطبائعهم والسنن الإلهية فيهم، والعلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن، والعلم بالسيرة وأحوال الصحابة»[1]. أي ضرورة الاعتبار بقوانين الاجتماع وسنن العمران البشري وخصائص البشر وأوصافه، وبظروف التنزيل التي تجمعها سيرة النبي ﷺ وأخبار الصحابة.

ويزيد الدكتور فاروق حمادة في تفصيل العلوم التي يحتاجها المفسر للاعتبار بحقائقها وقضاياها في التفسير فيقول: «لا يجوز لأحد أن يقدم على تفسير كتاب الله تعالى أو بعضه دون أن يأخذ للأمر عدته... فلا بد أن يكون مستوفيا لمعارف ضرورية وثقافة لازمة ليكون في الطريق الصحيحة وهو يخوض هذا الغمار الصعب، وقد عدد العلماء العلوم والمعارف التي يحتاجها المفسر وأنهاها بعضهم إلى خمسة عشر علماً»[2]. ومما ذكر منها علم الحديث والأثر، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم القراءات، والتاريخ العربي، والحالة الاجتماعية عند نزول القرآن الكريم، والسيرة النبوية. وهذه كلها لا تظهر من نص الآية، وإنما تلتمس خارجها ويعبر إليها المفسر. ويضيف الدكتور فاروق حمادة: «ولا يعني معرفة هذه العلوم الإحاطة بها إحاطة دقيقة وعميقة وتفصيلية، بل المهم معرفة خطوطها العريضة وأمهات مسائلها حتى لا يخرج في تفسيره على أصل مؤصل، أو قاعدة مقررة، أو أمر مجمع عليه وهو لا يدري»[3].

فهذه هي المآخذ التي يحتاجها المفسر لكتاب الله تعالى، فهي تنطلق أولا من اللغة العربية التي نزل بها الوحي، فيتم النظر في الآية على مقتضى العربية من جهة ألفاظها وتراكيبها، ثم يعبر النظر من نص الآية وألفاظها وتراكيبها إلى غيرها من الظروف والملابسات المحيطة بها، مثل معرفة محل النزول وزمنه وأسبابه وغيره من الملابسات وظروف التنزيل، ويعبر أيضاً إلى نظائر الآية وما يتصل بموضوعها ويقرب من معناها من القرآن الكريم أو من السنة المطهرة، مثل الخاص والمقيد، أو يعارض الآية في معناها مثل الناسخ، ومن اقتصر على

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، تونس: دار المنار، د.ت.، 1/ 269.

(2) حمادي، فاروق. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، ص 227-228.

(3) المرجع السابق، ص 23، الرباط: 1979.

النظر في الآية بذاتها من غير عبور إلى غيرها، كان مقصراً في نظره ولم يدرك مراتب التفسير الصحيح، ولو كان على دراية كاملة باللغة، وما أكثر ما يأتي الخطأ في تفسير كتاب الله عز وجل من جهة عدم الاعتبار بما يقع خارج الآية من الشواهد والأدلة المتعلقة بموضوعها، ولعل الدكتور فاروق حمادة يقصد هذا الأمر في بعض من يتولى تفسير القرآن الكريم في هذا العصر، في قوله: «وإننا نتساءل هل حاز الذين يحاولون تفسير القرآن الكريم هذه المعارف وهل تيسرت لهم؟!!»[1].

فتنصيص الأئمة على أصول التفسير ومآخذه، إنما هو دعوة لإعمال منهج الاعتبار، لأن هذه الأصول كلها يمكن اختصارها في القول إن المنهج السليم للتفسير هو النظر في الآية موضوع التفسير، وتحكيم أصول اللغة وقواعد العربية في ألفاظها وتراكيبها، ثم العبور منها إلى غيرها من نظائرها وما يتصل بمعناها في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي العلوم الأخرى، واستحضار ما يعارضها ويخالف معناها ولو ظاهراً إن وجد، والالتفات إلى ظروف نـزولها.

فمأخذ اللغة العربية غير داخل في مجال الاعتبار لأنه معروف بالبداهة والضرورة، وهو أول ما يظهر للناظر في الآية، لأنها بلسان عربي مبين، فلا يمكن لغير العارف بالعربية أن يتقدم لتفسير القرآن الكريم، أما الأمور الأخرى فهي التي تدخل في مجال الاعتبار لأنها تقع خارج نص الآية، فلا تعرف من النظر في الآية وحدها بذاتها، وإنما تعرف بعبور النظر منها إلى خارجها، فهي التي يتحقق فيها صورة الاعتبار، ولهذا فان بعض من ذكر مآخذ التفسير لم ينص على اللغة العربية، وإنما نص على ما ليس داخلا في نص الآية المنظور فيها، فيخشى بسبب ذلك أن يتم إغفاله ولا يلتفت إليه، يقول تمام حسان: «ويحتم الأصوليون على ما من يتصدى لاستخراج الأحكام من القرآن أموراً لا ينبغي أن يغفل عنها هي في الواقع مقام للفهم، فعليه مثلاً:

1 ـ ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعضه.

2 ـ ألا يغفل عن السنة في تفسيره.

---

(1) المرجع السابق، ص230.

3 ـ أن يعرف أسباب نزول الآيات.

4 ـ أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب. فهذه العناصر الأربعة يمكن اختصارها في كلمة «المقام» فلا ينبغي لمن يتصدى لتفسير آية أن يغفل عن مقامها»[1].

وخلاصة القول من كل ما سبق عرضه من قضايا التفسير وعلوم القرآن الكريم أن علماء الإسلام كانوا ينبهون إلى ضرورة التفات المفسر إلى خارج الآية موضوع التفسير ـ بعد تحكيم قواعد العربية ـ وينصون على وجوب الاعتداد بكل ما يتصل بها من الأشباه والنظائر والمعارضات، وما يحتف بها من الظروف والملابسات، ومن قصر نظره على الآية وحدها من غير اعتبار بغيرها، وما يقع خارجها ويحتف بها، تناقضت عليه الأحكام والمعاني ولم يؤمن عليه من الفهم الذي يناقض الشريعة، ويخرج عن أصولها ولو لم يقصد ذلك، وهذا طريق بدع التفاسير. ولهذا ذم الأئمة الوقوف عند ظاهر الآيات من غير عبور إلى غيرها، وقالوا بوجوب رد القرآن الكريم بعضه إلى بعض واعتبار بعضه ببعض خاصة فيما خفيت دلالته، فهو يحتاج إلى غيره، ولا يستقل بنفسه، ثم جمعوا ذلك كله في مآخذ نصوا عليها وقالوا بوجوب الاعتبار بها على المفسر. فيثبت من ذلك كله أن الاعتبار الذي هو العبور من المنظور فيه إلى غيره، حاضر عند علماء الإسلام من المفسرين وعلماء القرآن الكريم، وقد حرروه في قواعد خاصة وعبروا عنه بصيغ مختلفة، وهذا على جهة الإجمال، أما على جهة التفصيل فيظهر فيما يأتي من المباحث.

المبحث الخامس
الاعتبار بوجوه القراءات

ومعنى ذلك أن على المفسر أن يستحضر القراءات المختلفة للآية التي يفسرها، ولا يقف عند القراءة الواحدة التي تظهر له وهو ينظر في ألفاظ الآية ورسمها. واستحضار القراءات داخل في الاعتبار لأن الآية في رسمها في

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية. معناها ومبناها**، ص 348.

المصحف الواحد إنما يبدو منها قراءة واحدة، أما القراءات الأخرى فهي غائبة عن رسم الآية المنظور فيها، فهي لا تظهر للناظر، وإنما يجب عليه العبور منها إلى غيرها والالتفات إلى القراءات الأخرى المثبتة في المصاحف، أو التي وردت بها الروايات في كتب القراءات وفي كتب الرواية الحديثية، لأن القراءات سنة متبعة. ولهذا فقد جعل بعضهم استحضار القراءات القرآنية من الاعتبار بنظير الآية، ومن تفسير القرآن بالقرآن واعتبار بعضه ببعض، لأن تتعدد القراءات بمنـزلة تعدد الآيات، فكل قراءة للآية بمنـزلة الآية الواحدة، فلا يستغنى في التفسير بالآية عن نظيرتها.

يقول ابن تيمية: «وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنـزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى»[1]. ويقول الشيخ عبد العظيم الزرقاني: «والخلاصة أن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات»[2]. ولما ذكر الظاهر بن عاشور تعلق القراءات بالتفسير قال: «لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة، قد بين المراد من نظيره في القراءة الأخرى»[3]. فجعل الآية على قراءة نظيراً للآية ذاتها على قراءة ثانية، يجب الاعتبار بها واستحضارها عند النظر فيها على القراءة الأولى. ثم عد الطاهر بن عاشور بعد ذلك القراءتين فأكثر بمنـزلة الآيتين فأكثر وهو قوله: «فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئا عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية» والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني»[4]. وعد الشيخ محمد الأمين الشنقيطي الاعتبار بالقراءات من تفسير القرآن بالقرآن فقال وهو يبين الغرض من تأليف تفسيره (أضواء البيان): «واعلم أن من أهم المقصود بتأليفه أمران: أحدهما بيان القرآن بالقرآن لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير

---

(1) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، 13/ 391.

(2) الزرقاني. **مناهل العرفان**، 1/ 149، بيروت: دار الفكر، د.ت؛ إسماعيل، شعبان محمد. **القراءات: أحكامها ومصدرها**، ص41.

(3) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 1/ 55.

(4) المرجع السابق، 1/ 55.

وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا. وقد التزمنا أنا لا نبين القرآن الكريم إلا بقراءة سبعية، سواء كانت قراءة في الآية المبينة ذاتها أو آية أخرى غيرها... وربما ذكرنا القراءة الشاذة استشهادا للبيان لقراءة سبعية»[1].

وجعل بعض الباحثين القراءات المختلفة للآية من الظروف والملابسات المحيطة بالآية، وما ذلك إلا لبعدها عن الآية المنظور فيها، فتحتاج من الناظر أن يعبر إليها ويلتفت بنظره جهتها. ففي دراسة الأستاذ أمين الخولي لما يحيط بالخطاب نظر إليه من جهتين، الأولى قريبة إلى الخطاب، ويدخل فيها ما يرجع إلى ثبوت النص وضبطه، وتاريخ ظهوره وجمعه، وكتابته وأسباب نزوله، وقراءته، والجهة الثانية بعيدة عن الخطاب ظاهراً ويدخل فيها البيئة العربية المادية والمعنوية[2]. فحشر القراءات مع أسباب النزول وظروف التنزيل وحالة العرب زمن النزول، وكلها عناصر غير لغوية تلتمس خارج الآية المنظور فيها فيجب الاعتبار بها في فهم مراد الله تعالى.

ولهذا اشترط علماء الإسلام في المفسر العلم بالقراءات، وجعلوا القراءات القرآنية مأخذا من مآخذ التفسير لا يجوز للمفسر إغفالها، وقد نص على ذلك غير واحد من المفسرين في مقدمات تفاسيرهم، مثل ابن حيان[3]، وابن جزي[4]، والطاهر بن عاشور[5]. ونص عليه أيضاً المصنفون في أنواع علوم القرآن الكريم منهم الزركشي[6]، والسيوطي[7]، والزرقاني[8]، والدكتور فاروق حمادة[9]، وغيرهم.

---

(1) الشنقيطي. **أضواء البيان**.

(2) الخولي، أمين. **منهاج تجديد في النحو والبلاغة**، وقد نقلته من: **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، ص 159-160.

(3) ابن حيان. **البحر المحيط**، مرجع سابق، 1/ 7.

(4) ابن جزي. **التسهيل لعلوم التنزيل**، مرجع سابق، 1/ 7.

(5) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 1/ 55.

(6) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 1/ 13، 1/ 318، 2/ 326.

(7) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 1/ 177-178.

(8) الزرقاني. **مناهل العرفان**، مرجع سابق، 1/ 146-147.

وقد فصل الطاهر بن عاشور في ذلك فبين الجهة من القراءات التي لها تعلق بالتفسير وهي التي يجب على المفسر الاعتبار بها، فذكر أن للقراءات حالتين، إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة. أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراءات في وجوه النطق بالحروف والحركات كالمدود، والإمالة، والتخفيف، والتسهيل، والغنة، فهذه لا تعلق لها بالتفسير ولا يضر إغفالها في الفهم السليم. أما الحالة الثانية التي تتعلق بالتفسير فهي اختلاف القراءات في حروف الكلمات مثل ﴿مَلِكِ﴾، و﴿مَالِكِ﴾، و﴿ننشرها﴾، و﴿نُنْشِزُهَا﴾، فهذه الجهة من القراءات هي التي يجب الاعتبار بها لأن لها تعلقاً بالمعاني واختلافها وتعددها. فباختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام»[1]. وكلما توسع المفسر في الاعتبار بالقراءات، اتسعت مداركه للفهم الصحيح، وتمكن من آلات الترجيح بين المعاني المحتملة، وظهرت له جميع المعاني التي تجمعها الآية. يقول الطاهر بن عاشور: «لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن الكريم يكثر المعاني في الآية الواحدة... على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن الكريم على ما يحتمل تلك الوجوه مرادا لله تعالى ليقرأ القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئا عن آيتين فأكثر»[2].

فالواجب على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالبا، فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن»[3]. ويقول الدكتور فاروق حمادة: «وبالقراءات ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض، وتتضح له أوجه كثيرة من التفسير والأحكام بحمل القراءات بعضها على بعض»[4]. ومن فوائد الاعتبار بالقراءات أيضاً الدلالة على حكمين شرعيين في

(1) حمادة، فاروق. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، مرجع سابق، ص 205، 229.
(2) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 1/ 51-55.
(3) المرجع السابق.
(4) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 326.

حالين مختلفين ودفع توهم ما ليس مراداً[1].

وقد فرق العلماء بين القراءات وجعلوها مراتب بحسب تحقق شروط القراءة الصحيحة الثلاثة وهي صحة السند، وموافقة العربية ولو بوجه، وموافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا[2]. ولهذا قال السيوطي: «أتقن الإمام ابن الجزري هذا الفصل جدا، وقد تحرر لي منه أن القراءات أنواع»[3]، وقد بلغ بها ستة أنواع هي:

1 ـ المتواتر وهو ما رواه جمع عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب إلى منتهاه وغالب القراءات كذلك.

2 ـ المشهور وهو ما صح سنده واشتهر لكنه لم يبلغ درجة التواتر.

3 ـ الآحاد وهو ما صح سنده ولم يخالف الرسم ولا العربية، لكنه لم يشتهر وقد يخالف الرسم أو العربية.

4 ـ الشاذ وهو ما لم يصح سنده.

5 ـ المدرج وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير.

6 ـ الموضوع وهو ما نسب إلى قائله من غير أصل[4].

أما المتواتر والمشهور من القراءات فهما اللذان يقرأ بهما مع وجوب اعتقادهما وعدم إنكار شيء منهما، والقراءتان أو أكثر بمنزلة الآيتين أو أكثر، ولا يجوز التفضيل بينهما، ولهذا فالاعتبار بالقراءة المتواترة أو المشهورة أعلى مراتب الاعتبار في التفسير، لأنها من تفسير القرآن بالقرآن واعتبار بعضه ببعض. وأما الموضوع فلا يلتفت إليه ولا يعتبر به. وأما الأنواع الثلاثة الأخرى

---

(1) حمادة. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، مرجع سابق، ص 229.
(2) الزرقاني. **مناهل العرفان**، مرجع سابق، 1/ 148.
(3) ابن الجوزي. **النشر في القراءات العشر**، 1/ 9-13.
(4) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 1/ 168.
(5) السيوطي. **الإتقان**، 1/ 168، وحمادة، فاروق. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، ص199-201، و**القراءات: أحكامها ومصدرها**، ص 75-76.

فلا يقرأ بها، ويعتبر بها في التفسير لأنها بمنزلة الخبر.

يقول أبو عبيد: «إن القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها، وذلك كقراءة عائشة ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى صلاة العصر﴾ [البقرة: 238]»[1]. وقد أنزلها بعض الفقهاء منزلة خبر الواحد في الدلالة على الأحكام، ومنهم أبو حنيفة وصححه السبكي في جمع الجوامع وغيرهما[2]. يقول الزركشي: «فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن الكريم، وقد كان يروى مثل هذا عن بعض التابعين في التفسير فيستحسن ذلك، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ثم صار في القراءة ذاتها، فهو الآن أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل، على أنها من العلم الذي لا يعرف العامة فضله، إنما يعرف ذلك العلماء، ولذلك يعتبر بهما وجه القرآن الكريم، كقراءة من قرأ: ﴿يقض الحق﴾[3] [الأنعام: 57]. فلما وجدتها في قراءة عبد الله ﴿يقضي الحق﴾ علمت أنها هي «يقض»، فقرأتها على ما في المصحف، واعتبرت صحتها بتلك القراءة»[4]. وإذا كان هذا حال القراءة الشاذة فما صح سنده كان أولى بالاعتبار ولو كان من الآحاد. وأما المدرج فهو من تفسير الصحابة فهو بمنزلة الخبر الذي يعتبر به في التفسير، لأنهم كما قال ابن الجزري: «ربما كانوا يدخلون التفسير في القراءات إيضاحاً وبياناً لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي ﷺ قرآنا، فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معه»[5]. مثال ذلك ما أخرجه البخاري عن عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية، فلما كان الإسلام فكأنهم تأثموا فيه فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 198]، في مواسم الحج قرأها ابن عباس رضي الله عنه»[6]. وفي لفظ آخر عنده «قرأ

---

(1) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 1/ 236.

(2) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 1/ 178-179.

(3) قرأ نافع وابن كثير وعاصم ﴿يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾، راجع: القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 6/ 439.

(4) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 1/ 337-338.

(5) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 1/ 169.

ابن عباس كذا»[1]، وعند أبي داود بسنده عن عبيد بن عمير أنه كان يقرؤها في المصحف[2]. وأخرج ابن جرير بسنده عن عكرمة قال: «كانت تقرأ هذه الآية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 198] في مواسم الحج[3]، قال الحافظ ابن حجر: «فهي على هذا من القراءة الشاذة وحكمها عند الأئمة حكم التفسير»[4]، وقال أيضاً: «وقراءة ابن عباس في مواسم الحج» معدودة من الشاذ الذي صح إسناده، وهو حجة وليس بقرآن»[5]. فثبت مما تقدم أن ما سوى الموضوع من القراءات يعتبر به في التفسير، وإن كان المتواتر والمشهور أقوى حجة وأعلى مرتبة.

وقد سار المحققون من أهل التفسير على هذا فتجدهم يعتبرون بما ورد في الآية من القراءات المختلفة، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1]، يقول ابن العربي: «المسألة الأولى في قراءتها: قرأ أبي ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾، وفي قراءة ابن مسعود: ﴿لم يكن المشركون وأهل الكتاب منفكين﴾. وهذه قراءة على التفسير، وهي جائزة في معرض البيان لا في معرض التلاوة... فإن التلاوة ما كان في خط المصحف»[6].

ويقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]، وبالنظر في الآية يظهر أن ﴿أرجلكم﴾ منصوب، والعامل هو ﴿فاغسلوا﴾، فحكم الرجلين هو الغسل دون المسح. غير أن المفسرين عبروا من هذا

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب البيوع باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب الأسواق التي كانت في الجاهلية فتبايع بها الناس في الإسلام.

(3) أبو داود. **سنن أبي داود**، كتاب المناسك باب التجارة في الحج.

(4) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 2/ 164.

(5) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 3/ 595.

(6) المرجع السابق، 4/ 290.

(7) ابن عربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 4/ 1969.

المنظور فيه إلى غيره، والتفتوا إلى القراءات الأخرى. يقول القرطبي: «قرأ نافع وابن عامر والكسائي، ﴿وأرجلكم﴾، بالنصب، وروى الوليد بن مسلم عن نافع أنه قرأ: ﴿وأرجلكم﴾ بالرفع وهي قراءة الحسن والأعمش سليمان، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة ﴿وأرجلكم﴾ بالخفض. وبحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون»[1].

وفائدة هذا الاعتبار في إدراك معنى الآية هو ما عبر عنه ابن العربي بقوله: «وطريق النظر البديع أن القراءتين محتملتان، وأن اللغة تقضي بأنهما جائزتان، فردهما الصحابة إلى الرأس مسحاً، فلما قطع بنا حديث النبي ﷺ... قلنا جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين... وجاء الخفض ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل وهما الخفان، بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحاً على ممسوح وصح المعنى فيه»[2]. ومن فوائد هذا الاعتبار أيضاً قول ابن جرير الطبري: «ولما قلنا في تأويل ذلك أنه معني به عموم مسح الرجلين بالماء، كره من كره للمتوضئ الاجتزاء بإدخال رجليه في الماء دون مسحها بيده... عن طاووس أنه سئل عن الرجل يتوضأ ويدخل رجليه في الماء قال: ما أعد ذلك طائلا»[3]. ولولا الاعتبار بالقراءات ما تمحضت هذه المعاني الدقيقة، فإن من لم يعتبر بها واقتصر على قراءة واحدة من غير اعتبار بغيرها، جعل حكم الرجلين واحدا وهو الغسل دون المسح أو المسح دون الغسل، مثل قول عكرمة: «ليس في الرجلين غسل إنما نزل فيه المسح». وقول عامر الشعبي «نزل جبريل بالمسح»[4].

ويقول الله عز وجل: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمَا ٱدۡخُلُواْ عَلَيۡهِمُ ٱلۡبَابَ﴾ [المائدة: 23]، وورد في معنى ﴿يَخَافُونَ﴾ قولان، الأول أي يخافون الله، والثاني أي يخافون العدو. وقد اعتبر ابن عطية بما جاء في قراءة

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 6/ 91.
(2) ابن عربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 2/ 578.
(3) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 6/ 83.
(4) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 6/ 92؛ والطبري. **تفسير الطبري**، 6/ 81.

ابن مسعود وهي: «قال رجلان من الذين يخافون الله أنعم عليهما» فمال إلى المعنى الأول لأن المفعول المبهم في الآية جاء مبينا في قراءة ابن مسعود[1].

المبحث السادس
الاعتبار بالسياق

ومعنى ذلك استحضار الملابسات المقالية، والمحيط العام الذي انتظمت فيه الآية، والالتفات إلى سوابق الآية ولواحقها، وعدم النظر الجزئي في الآية بذاتها، لأن من قصر نظره على الآية وحدها غاب عنه كثير من الفوائد، التي تتوقف على استحضار سياق ورود الآية. فالواجب على المفسر ـ بعد إحكام نظره في الآية بذاتها وتحليل ألفاظها وتراكيبها ـ أن يعبر منها إلى ما سبقها من الآيات وما جاء بعدها، ففي ذلك عون على الفهم الصحيح. وبهذا فإن السياق داخل في «الاعتبار» لأنه لا يعرف من النظر الأول، وإنما يكون بالعبور من المنظور فيه، وهو الآية القرآنية موضوع التفسير ومحل النظر، إلى غيره، وهو ما يقع خارج الآية من الآيات الأخرى التي سيقت معها في سابق الآية أو لاحقها. فلا يتم إدراك السياق إلا بالالتفات إلى غير جهة المنظور فيه، والتوجه إلى جهة أخرى غير جهته، والعبور منه إلى غيره. وقد حرر المصنفون في علوم القرآن الكريم هذه المسألة ونصوا على فائدة الاعتبار بالسياق في التفسير، يقول الزركشي: «ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز ولهذا ترى صاحب «الكشاف» يجعل الذي سيق له الكلام معتمدا، حتى كأن غيره مطروح»[2]. وفي بيانه لطرق إزالة الإشكال في المعنى ذكر منها السياق فقال: «دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن

(1) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 5/ 70.
(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 317.

أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[1]. وفي كلامه على ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، جعل السياق طريقاً إلى الاجتهاد في تفسيره، فقال: «وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب «المفردات» فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق»[2].

ولهذا جعل الأئمة معرفة مناسبة الآيات والسور نوعاً قائماً بذاته من أنواع علوم القرآن الكريم، وهو النوع الثاني والستون عند السيوطي في «الإتقان في علوم القرآن»، وقال: إنه «علم شريف قل اعتناء المفسرين به لدقته»[3]، ومنهم من أفرده بالتصنيف مثل أبي جعفر ابن الزبير، وبرهان الدين البقاعي والسيوطي. يقول السيوطي: «المناسبة في اللغة: المشاركة والمقاربة، ومرجعها في الآيات ونحوها إلى معنى رابط بينها عام أو خاص، عقلي أو حسي، أو خيالي أو غير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني، كالسبب والعلة والمعلول، والنظيرين والضدين ونحوه. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء»[4]. ونقل كلاما نحو هذا عن غير واحد من العلماء منهم ابن العربي والرازي والعز بن عبد السلام، وكلهم على أن الالتفات إلى سوابق الآية ولواحقها له فائدة في إدراك معاني الآيات، حتى إن العز بن عبد السلام جعل ذلك أول ما يجب البداءة به في كل آية، فقال: «والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له»[5]. ومن المعاصرين الذين نصوا على فائدة السياق في

(1) المرجع السابق، 2/ 200-201.
(2) المرجع السابق، 2/ 172.
(3) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 2/ 234.
(4) المرجع السابق، 2/ 235.

التفسير الشيخ محمد عبده في مقدمة تفسير المنار حيث ذكر أن أفضل قرينة لمعرفة حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سيق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء به الكتاب جملة[1].

ونبه الشيخ حسن حبنكة الميداني إلى فائدة السياق، في دفع ما قد يبدو في الظاهر من اختلاف أو تناقض في كتاب الله تعالى، بسبب النظر السطحي الجزئي الذي لا يلتفت إلى غير الآية أو الجزء المنظور فيه، لأن قطع النصوص والجمل عن سوابقها ولواحقها قد يؤثر في فهم دلالاتها، ويمنع من إدراك المعنى المراد[2].

وقد سار المفسرون على هذا فكانوا يعتبرون بالسياق، ويلتفتون إلى سوابق الآية ولواحقها، ولا يحصرون نظرهم في عين الآية، وإنما يعبرون إلى غيرها وما يقع خارجها سابقاً عليها أو لاحقاً. من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 146]. فالنظر في الآية بذاتها لا يكفي في معرفة المقصود بهذا الوصف الذي هو معرفة كتاب الله تعالى حق المعرفة وكتمان فريق له، ولا يكفي في بيان وجه هذه المعرفة ولا فيمن أوتي الكتاب على جهة التعيين، فهو يحتمل اليهود، ويحتمل النصارى، ويحتمل أهل الإسلام أتباع محمد ﷺ. لكن سياق الآية يبين أن المقصود هم علماء بني إسرائيل الذين صدقوا الرسل وآمنوا بالتوراة، فعرفوا ما أمر الله به من اتباع محمد ﷺ، يقول الطبري: «لأن الآيات قبلها مضت بأخبار أهل الكتابين، وتبديل من بدل منهم كتاب الله تعالى وتأويلهم إياه على غير تأويله وادعائهم الأباطيل، ولم يجر لأصحاب محمد ﷺ في الآية التي قبلها ذكر...»[3].

ويقول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوۡ تَأۡتِينَآ ءَايَةٞۗ﴾ [البقرة: 118]، فمن هؤلاء الذين لا يعلمون ويطلبون أن يكلمهم الله تعالى أو تأتيهم آية؟ قال مجاهد: هم النصارى، وقال غيره هم اليهود الذين كانوا في زمن

---

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 235.

(2) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 1/ 22.

(3) الميداني. **قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل**، مرجع سابق، ص 204-225.

(4) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 1/ 411؛ وانظر أيضاً: 1/ 143، 295، 447.

الرسول ﷺ، وقال آخرون هم مشركو العرب. وقد التفت الطبري إلى سياق الآية فوجدها قد انتظمت في الكلام على النصارى، لأنه قد تقدمها قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ﴾ [البقرة: 116]، ولهذا رجح أن المراد في هذه الآية النصارى «لأن ذلك في سياق خبر الله عنهم وعن افترائهم على الله الكذب»[1].

ويقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]. قيل في المتطهرين بالماء للصلاة، وقيل الذين لا يأتون النساء في أدبارهن، وقيل الذين لا ينقضون التوبة، ورجح ابن العربي الأول باعتبار السياق، فقال: «واللفظ وإن كان يحتمل جميع ما ذكر فالأول به أخص، وهو فيه أظهر، وعليه حمله أهل التأويل، وهو المنعطف على سابق الآية المنتظم معها»[2]. وفي تفسير قوله عز وجل: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]. حكي عن مجاهد والحسن والضحاك أن الهاء في قوله: ﴿فِيهِ﴾ يعود على القرآن، أي القرآن شفاء للناس، ثم عقب عليه بقوله: «وهذا قول بعيد، ما أراه يصح عنهم، ولو صح نقلا لم يصح عقلا، فإن مساق الكلام كله للعسل، ليس للقرآن فيه ذكر، وكيف يرجع ضمير في كلام إلى ما لم يجر له ذكر فيه، وإن كان كله منه؟ ولكنه إنما يراعى مساق الكلام ومنحى القول»[3]. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، وهما أمران بكتابة الدين والإشهاد عليه. وقد قال طائفة من أهل العلم 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: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾، فيقول القائل: لا أكتب إن شئت، ويقول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ﴾، فيقول قائل لا أشهد»[4]. أما جمهور أهل العلم فقالوا إن الأمر للندب وليس

---

(1) المرجع السابق، 1/ 178.

(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 173.

(3) المرجع السابق، 3/ 1158.

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

للوجوب، وذلك لقول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ [البقرة: 283]. يقول الجصاص: «فثبت 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]. واستدلوا أيضاً بحديث نبوي، وهو حديث عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه، وكان من أصحاب النبي ﷺ أنه ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي ﷺ ليقتضيه ثمن فرسه، فأسرع النبي ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس، ولا 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]. قالوا: فلو كان الإشهاد حتما لم يبايع رسول الله ﷺ بلا بينة»[3]. واعتبار السياق يقوي مذهب القول بوجوب الإشهاد والكتابة. ووجه ذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد انتظم في سياق يدل على أن المراد بيان الوجوب. فهناك لواحق لها صلة بالموضوع لا يسع من استحضرها إلا القول بأن هذا للوجوب. وهذه اللواحق هي: أولاً: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۖ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ﴾ [البقرة: 282]. ثانياً: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ﴾ [البقرة: 282]. وأما قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم﴾ فلا ينفي الوجوب لأنه خاص بالحالة التي يكون فيها الأمن التام. وأما ما احتج به للقول بالندب من حديث عمارة بن خزيمة، فلا يستقيم لأن الحديث ورد في التجارة الحاضرة وهي مستثناة. وفي هذه الأمثلة غنية لتثبيت الاعتبار بالسياق عند المحققين من أهل التفسير.

---

(1) الجصاص. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 482؛ والشافعي. **الأم**، مرجع سابق، 3/ 76.

(2) الحديث عند أبي داود، كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد، والنسائي، كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد.

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

المبحث السابع
الاعـــتبـــار بالســـنـــة

إن السنة النبوية الصحيحة بمنـزلة الوحي المنـزل في وجوب العمل بها في الجملة، لكنها ليست كتاباً يقرأ ويتعبد بتلاوته، ولهذا كانت منفصلة في ورودها وفي جمعها وتدوينها عن القرآن الكريم، فمن نظر في القرآن الكريم وقف على الوحي المقروء، المتعبد بتلاوته دون الوحي غير المقروء، ولذلك وجب التقميش والالتفات خارج هذا الوحي المقروء والعبور منه إلى الوحي غير المقروء، لأن أحدهما لا يستغني عن الآخر، وإن على المفسر أن يعتبر بالسنة النبوية وهو ينظر في آي القرآن الكريم، ولهذا نص علماء الإسلام على أن من طرق التفسير ومناهجه التفسير بالسنة، حتى جعلوه نوعاً من أنواع علوم القرآن الكريم وهو النوع الأربعون عند الزركشي في بيان معاضدة السنة للقرآن، حيث قال: «اعلم أن القرآن والحديث أبدا متعاضدان على استيفاء الحق وإخراجه من مدارج الحكمة حتى إن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر ويبين إجماله»[1]. وكان مكحول يقول: «القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القران». ولما سئل الإمام احمد عن قولهم «السنة قاضية على الكتاب»، قال: «ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه»[2]. وهذا محل إجماع وموضع اتفاق عند من يعتد به من أهل العلم، فلا نطيل بذكر أدلته وشواهده. ومن لم يعتبر بالسنة في فهم مراد الله تعالى من كتابه زلت قدمه، وضل وأضل وهلك وأهلك، وعميت عليه معاني الكتاب العزيز، واستغلقت عليه مقاصد الذكر الحكيم، لأنه قد أبعد النجعة وأغرب، وذهب في الخطأ كل مذهب. وقد حذر النبي ﷺ من الغفلة عن السنة، وعدم الاعتبار بها في فهم كتاب الله تعالى والعمل به في قوله ﷺ: «يوشك رجل شبعان على أريكته يأتيه الأمر من سنتي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله، ما وجدنا فيه من حلال حللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، وان ما حرم رسول الله مثل ما

(1) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 2/ 129.
(2) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 39.

حرم الله»[1]. يقول الشاطبي: «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة»[2].

ولهذا كان المفسرون وهم ينظرون في الآية من كتاب الله تعالى، يستحضرون ما ورد في موضوعها وبيانها من الأحاديث النبوية، وكانت كتب التفسير تشتهر مكانتها وتعظم فائدتها عند العلماء بحسب قوة اعتبار أصحابها بالسنة، والعكس بالعكس، ولهذا كان تفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، وتفسير الحافظ ابن كثير، موضع العناية ومحل الرعاية عند علماء الإسلام عبر العصور، لأنهما كانا يحرصان دائما على معاضدة التفسير بشواهد الحديث النبوي.

يقول ربنا عز وجل: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: 47]. فالنظر في الآية من غير اعتبار بغيرها يحمل على عموم التفضيل في جميع الأزمنة، لكن الاعتبار بالسنة يفيد غير ذلك، ولهذا اختار الطبري أن معناها وأني فضلتكم على عالم من كنتم بين ظهريه وفي زمانه، قال: «والدليل على صحة ما قلنا من أن تأويل ذلك على الذي وصفنا (ثم خرج بسنده عن) بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألا إنكم وفيتم سبعين أمة»[3].

وفي تفسير قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: 6]، اعتبر ابن العربي بقول النبي ﷺ لما رأى قوما يتوضئون وأعقابهم تلوح: «ويل للأعقاب من النار»[4]. واعتبر أيضاً بالسنة العملية التي تثبت انه ﷺ كان يغسل رجليه في الوضوء ولا يمسح إلا على الخفين[5]. قال رحمه الله: «فلما قطع بنا حديث النبي ﷺ ووقف في وجوهنا وعيده، قلنا جاءت السنة بأن النصب

(1) أبو داود. **سنن أبي داود**، كتاب السنة، باب لزوم السنة.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 369.
(3) **سنن ابن ماجة**، كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد.
(4) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم.
(5) منها حديث عثمان في الوضوء وأحاديث المسح على الخفين.

يوجب العطف على الوجه واليدين. . . وجاء الخفض[1]، ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل وهما الخفان. . .»[2].

ويقول عز وجل: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]، ومعنى الآية ـ من غير اعتبار بغيرها ـ مفتوح على احتمالات كثيرة، ولهذا حكى فيها ابن العربي أربعة أقوال ورجح أنها الفاتحة أم الكتاب. قال رحمه الله: «يحتمل أن يكون السبع من السور، ويحتمل أن يكون من الآيات، لكن النبي ﷺ قد كشف قناع الإشكال وأوضح شعاع البيان. ففي الصحيح عند كل فريق ومن كل طريق أنها أم الكتاب والقرآن العظيم. . . وبعد هذا فالسبع المثاني كثير، والكل محتمل، والنص قاطع بالمراد، قاطع بمن أراد التكليف والعناد، وبعد تفسير النبي ﷺ فلا تفسير، وليس للمعترض إلى غيره إلا النكير. وقد كان يمكن ـ لولا تفسير النبي ﷺ ـ أن أحرر في ذلك مقالا وجيزا، وأسبك من سنام المعارف إبريزا، إلا أن الجوهر الأغلى من عند النبي ﷺ أولى وأعلى»[3]. فصرح رحمه الله أن الاعتبار بالسنة يقطع الاحتمال، ومن لم يعتبر بالسنة فقد ذهب في تعداد الاحتمالات كما حكى ابن العربي، ومن اعتبر بالسنة أمن من الإشكال الذي يوقع فيه كثرة الاحتمال بسبب عدم الاعتبار.

المبحث الثامن
الاعتبار بالنظائر والأشباه

ومعنى ذلك أن المفسر للآية من كتاب الله تعالى يعبر منها إلى غيرها من الآيات الواردة في القرآن، التي لها صلة بالآية موضوع التفسير، فيعتبر بها في بيان معنى الآية، ولا ينظر إليها بذاتها مستقلة عن غيرها. وإن هذه الآيات النظائر مفرقة في أجزاء القرآن الكريم، فهي بعيدة في موضعها ومكان وجودها عن الآية المنظور فيها، فلا يمكن أن تظهر إلا بالالتفات إلى سائر أجزاء القرآن

(1) يقصد قراءة ﴿وأرجلكم﴾ بالنصب وقراءتها بالخفض.
(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 2/ 578.
(3) المرجع السابق، 3/ 1136.

الكريم والتماس المعاني القريبة من معنى الآية المنظور فيها. ولهذا فقد وضع علماء الإسلام بعض المتقابلات التي يجب ضم بعضها إلى بعض، واعتبار بعضها ببعض، ولا ينظر في بعضها دون بعض، وهي العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، وقد سمى أحد المعاصرين ذلك كله أساليب الحوار وقوانينها العامة، يقول الأستاذ علي الرباني الكلبايكاني: «إن هناك أساليب وقواعد عامة تبتنى عليها المحاورات البشرية، ولا يختص بلسان دون لسان وذلك كالمنطوق والمفهوم، والعموم والخصوص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، إلى غير ذلك من المصطلحات التي تتعلق بأساليب المحاورات الدارجة بين أبناء النوع الإنساني، وإذا كانت البيانات القرآنية حاصلة في هذه القوالب الكلامية، فمن الواجب على المفسر أن يعتني بها ويراعيها، فلا يأخذ بالعام والمطلق قبل الفحص عن الخاص والمقيد، وأن يقدم الظاهر على النص ويفسر التشابه دون الرجوع إلى المحكم.

أ ـ الاعتبار بالخاص عند النظر في العام

تبين بعد استقراء أوجه الخطاب في القرآن الكريم وأنواع المخاطبات فيه أن من أنواع الخطاب في القران الكريم ما يعم جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه دفعة واحدة من غير حصر ولا قصر، وهو الذي يطلق عليه العام. وهذا العام يتنوع فمنه ما يبقى على عمومه، ومنه ما يراد به الخصوص فيرد عليه ما يخرج منه بعض أفراده، ومنه عام مخصوص وهو الذي يبقى الاحتمال قائما لتخصيصه أو لبقائه على عمومه[1]. أما النوع الأول فإنه يبقى على عمومه من غير إشكال ولا احتمال غير ذلك، لأن القرينة الدالة على ذلك لا تنفك عنه، وإنما تظهر منه وتكون في الغالب عقلية، أي أن العقل يقطع من بداية النظر في اللفظ أنه على عمومه واستغراقه ولا يمكن غير ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: 7]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: 49].

(1) الكلبايكاني، علي، أسس التفسير وقواعده. **رسالة التقريب**، مرجع سابق، ع10، 1416هـ/ 1996م، ص20-21.

وأما النوع الثاني وهو العام الذي يراد به الخصوص، فإن تخصيصه ببعض أفراده يعرف بطريق الاعتبار بظروف الخطاب في الغالب مثل أسباب النزول، فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: 173]، دلت ظروف التنزيل أن القائل واحد[1].

وأما النوع الثالث فهو الذي يحتاج إلى مزيد من البحث والنظر لسببين: الأول: هو أن الاحتمال مفتوح على جهتي العموم والتخصيص، وإن كان احتمال التخصيص أقوى حتى قيل ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص، في الأحكام الفرعية خاصة[2]. والثاني: أن الدليل الذي يخصصه قد ينفصل عنه في موضعه وينفك عنه في زمن نزوله، فهو لا يظهر من النظر الأول، لذلك يجب العبور من هذا الدليل العام إلى غيره من النصوص المبثوثة في القرآن الكريم، والاعتبار بها. يقول الزركشي: «ثم التخصيص يجيء تارة في آخر الآية... وتارة في أولها... وقد يؤخذ التخصيص من آية أخرى»[3]. ويقول السيوطي: «ثم المخصص له إما متصل وإما منفصل... والمنفصل آية أخرى في محل آخر أو حديث أو إجماع أو قياس»[4]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 173]، خص من الميتة السمك بقوله عز وجل: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ﴾ [المائدة: 96]، وخص من الدم الجامد في العروق بقوله عز وجل: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: 145]. فلا بد من النظر في الآية مع الاعتبار بالآيتين واستحضارهما، وإلا حصل قصور في الفهم والتفسير. فيكون معنى الآية إنما حرم عليكم الميتة إلا ميتة البحر، والدم إلا الدم الجامد في العروق فانه معفو عنه[5].

---

(1) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 2/ 34.
(2) المرجع السابق، 2/ 33.
(3) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 2/ 221.
(4) السيوطي. **الإتقان**، مرجع سابق، 2/ 35.
(5) ابن العربي. **أحكام القران**، مرجع سابق، 1/ 52-53-54؛ **نظرية التقعيد الفقهي**، مرجع سابق، ص300؛ **القرطبي ومنهجه في التفسير**، ص371-372.

ويقول الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة: 120]، يقول الإمام الشافعي: «وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال»[1]، أي يعتبر بقوله عز وجل: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: 91]. ويقول الله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: 48]، فهنا نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، غير أن المحققين من المفسرين اعتبروا بأدلة خاصة في نفي هذا العموم. يقول الطبري: «وهذه الآية وإن كان مخرجها عاماً فإن المراد بها خاص في التأويل»[2]. ويقول القرطبي: «ليست هذه الآيات عامة في كل ظالم، والعموم لا صيغة له، فلا تعم هذه الآيات كل من يعمل سوءاً وكل نفس، وإنما المراد بها الكافرون دون المؤمنين بدليل الأخبار الواردة في ذلك»[3]. أي أن عموم نفي الشفاعة يخرج منه أهل الإيمان، وهذا لا تقيده الآية وعندها وإنما بضم غيرها إليها مثل قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: 255]، وقوله عز وجل: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: 109]، والأحاديث الصحيحة الواردة في شفاعة النبي ﷺ لأمته، ومن قصر نظره على الآية بذاتها من غير اعتبار بغيرها، فقد أنكر الشفاعة أصلاً تمسكاً بعموم الآية، ومنهم طائفة من المعتزلة. وقد أنكر الأئمة على من يتمسك بعمومات القرآن ولا يعتبر بما يقع خارجها من الأدلة والشواهد المخصصة، مثل الخوارج الذين أنكروا التحكيم تمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، واللفظ ورد على صيغة العموم فلا يلحقه تخصيص، يقول الشاطبي: «فلذلك أعرضوا عن قوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: 35]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: 95]... مثل هذه الاستدلالات لا يعبأ بها وتسقط مكالمة أهلها ولا يعد خلاف أمثالهم»[4].

---

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص 54.
(2) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 1/ 211.
(3) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 379.
(4) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 1/ 190.

ب ـ الاعتبار بالدليل المقيد عند النظر في المطلق

يقول الزركشي: «إن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقا، نظر فإن لم يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده، وإن كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر»[1]، فصرح أن اللفظ المطلق الذي يدل على موضوعه ومعناه على الشمول من غير تعيين ولا قيد، لا بد من البحث له عن أصل يرد إليه، ومعنى ذلك الاعتبار بالشواهد والأدلة الخارجية عنه خاصة التي تقاربه في الموضوع من جهة تعيين ما أطلق فيه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: 282]، فأطلق الشهادة، ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [النساء: 6]، فيجب الاعتبار بقوله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، وقوله تعالى: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: 106]. ويقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: 5]، فأطلق أن من كفر فقد حبط عمله. لكن الاعتبار بغيرها يقيده وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [البقرة: 217]. يقول الزركشي: «فوجب رد الآية المطلقة إليها وألا يقضي بإحباط الأعمال إلا بشرط الموافاة عليها»[2].

ج ـ الاعتبار بالمحكم عند النظر في المتشابه

لقد تقرر عند أهل العلم أن من آيات القرآن الكريم ما يستغلق معناه على الفهم ويشكل على النظر، لأنه لا يقوم بنفسه ولا يستقل بذاته في الإنباء عن المراد، فيجب العبور منه إلى غيره، ويسمى المتشابه، وهو الذي جعله الله عز وجل على صفة تشتبه على السامع... فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات[3]. وقد أرشد الله عز وجل في كتابه إلى هذا المنهج في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ

(1) الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 2/ 15.
(2) المرجع السابق، 2/ 16.
(3) الهمداني. **متشابه القرآن**، مرجع سابق، 1/ 19.

ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران: 7]، ويروى في سبب نزولها[1]، أن وفد نصارى نجران لما وفد على رسول الله ﷺ جادلوه في المسيح عليه السلام فقالوا: ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ فقال: «بلى»، قالوا: فحسبنا، فأنزل الله عز وجل هذه الآية، ثم أنزل تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]. فلما تمسكوا بما يحتمل التأويل وبما يشكل معناه منفردا عن غيره، وهو وصفه تعالى عيسى بأنه كلمة الله وروح منه في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُۖ﴾ [النساء: 171]، أنزل الله تعالى قوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾، ليزيل الإشكال والاشتباه بهذه الآية المحكمة، وليرشد عباده إلى منهج الاعتبار بالمحكم عند النظر في المتشابه، وإنما يقف عند المتشابه دون اعتبار بالمحكم من يبتغي الفتنة[2]. يقول ابن العربي: «والصحيح أن المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما افتقر إلى غيره، مما فيه شبهة منه أو من سواه فيرد إلى المحكم لأنه الأم التي إذا رد إليها الولد علم نسبه بنفسه... فذم الله تعالى من يريد أن يسمع المتشابه بنفسه طلباً لفهمه، حتى يرده إلى الأم وهو المحكم لوجود معناه فيه»[3]. ويقول الجصاص الحنفي: «وما ليس أصلاً بنفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها»[4]. ويقسم الشاطبي المتشابه إلى قسمين: متشابه حقيقي، ومتشابه إضافي: فالحقيقي ما لا سبيل إلى فهم معناه... والإضافي ما اشتبه معناه لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر. فإذا تقصى المجتهد أدلة الشريعة وجد فيها ما يبين معناه[5].

---

(1) الطبري. **تفسير الطبري**، 3/ 118-122. وفيه روايات أخرى، غير أن هذه أقرب إلى سياق الآية ومعناها.

(2) الكتاني، محمد. **جدل العقل والنقل**، الرباط: دار الثقافة، 1992، ص 549-550.

(3) الرازي. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق الحسين التأويل، 2/ 157-158. أطروحة مرقونة بخزانة دار الحديث الحسنية بالرباط. وانظر أيضاً: **متشابه القرآن**، 1/ 5-6-7؛ الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، 2/ 70؛ الزرقاني. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، 2/ 275-276.

(4) الجصاص. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 440.

(5) الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 54-56؛ وابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 3/ 156. الكتاني؛ محمد. **جدل العقل والنقل**، ص 553.

ولهذا نجد علماء الإسلام لا يقفون عند هذه الآيات المتشابهات وإنما ينظرون فيها مع استحضار أصول الشريعة والاعتبار بمحكمات القرآن الكريم. من ذلك مثلا تنصيصهم على وجوب رد آيات الذات والصفات إلى المحكمات. ففي رد شيخ الإسلام ابن تيمية على بعض المخالفين له في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: 3]، قال: «وهي متشابهة عند من احتج بها، وكان عليه أن يردها إلى ما يعرفه من المحكم»[1]، وذكر الزركشي[2]، أن المتشابهات في الذات والصفات يجب ردها إلى محكم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ورد المتشابهات في الأفعال إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: 149]، ورد الآيات الموهمة نسبة الأفعال لغير الله، مثل الشيطان والنفس إلى محكم قوله عز وجل: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125]، وما كان عن تنزل الخطاب أو ضرب مثال أو عبارة عن مكان أو زمان أو معية أو ما يوهم التشبيه، فمحكم ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، فحيثما وقع الاشتباه في آية من آيات القرآن الكريم فإن فيه من الآيات غيرها ما ترجع إليه هذه المتشابهات فوجب العبور إليها.

يقول الدكتور أحمد الريسوني: ففي موضوع الصفات مثلا حيث تاهت أقوام وضلت أفهام وزلت أقدام، نجد القدر الضروري لصحة الإيمان هو إثبات الصفات واعتقاد أنها شواهد على عظمة الله تعالى وكماله، وأنها لا تشبه في شيء ما نعرفه من صفات الخلائق... وأما الزيادة على هذا القدر فهي - إن جازت - محفوفة بالمخاطر، إلا أن يلجأ الناظر والمتكلم فيها إلى ضرب من التقريب والتجويز بما لا يتعارض مع كمال الله تعالى وتنزيهه مع استحضار قوله سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110][3].

---

(1) ابن تيمية. **مجموع فتاوى**، 17/ 381.

(2) الزركشي. **البرهان**، 2/ 71.

(3) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، مكناس: مطبعة مصعب، ط1/ 1994، ص239.

المبحث التاسع

استحضار ظروف التنـــزيل والاعتبار بها

ومعنى ذلك أن من ينظر في الآية من كتاب الله عز وجل، عليه أن يستحضر الملابسات الزمانية والمكانية للآية، وكل ما يحتف بها من القرائن والمقامات، وما يحيط بها من الظروف والأحوال العامة. وكلما تمكن الناظر من ذلك كان فهمه للآية أتم وأمكن. وقد أورد المصنفون في علوم القرآن الكريم أنواعاً كثيرة تدخل كلها في الملابسات الزمانية، والمكانية التي يجب على المفسر استحضارها عند النظر في الآيات. وهذه الأنواع هي المكي والمدني، وأول ما نـزل، وآخر ما نـزل، والحضري والسفري، والنهاري والليلي، والصيفي والشتائي، والفراشي والنومي، والأرضي والسمائي، وسبب النـزول، وأسماء من نـزل فيهم القرآن الكريم، وما نـزل من القرآن الكريم على لسان بعض الصحابة. يقول أبو الأعلى المودودي: «ولكي تتحقق دراسة جديدة لكتاب من الكتب، من الضروري جدا أن يكون الدارس قبل كل شيء على معرفة بموضوع الكتاب... وان لا يغيب عن نظره الأوضاع والملابسات التي تكمن وراء ألفاظه ونصوصه»[1].

ونقل الزركشي عن أبي القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري قوله في كتاب «التنبيه على فضل علوم القرآن»: «من أشرف علوم القرآن علم نـزوله وجهاته، وترتيب ما نـزل بمكة ابتداء ووسطاً وانتهاء، وترتيب ما نـزل بالمدينة كذلك، ثم ما نـزل بمكة وحكمه مدني، وما نـزل بالمدينة وحكمه مكي وما نـزل بمكة في أهل المدينة، وما نـزل بالمدينة في أهل مكة، ثم ما يشبه نـزول المكي والمدني، وما يشبه نـزول المدني في المكي، ثم ما نـزل بالجحفة، وما نـزل ببيت المقدس، وما نـزل بالطائف وما نـزل بالحديبية، ثم ما نـزل ليلا، وما نـزل نهارا، وما نـزل مشيعا، وما نـزل مفردا، ثم الآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكية في السور المدنية، ثم ما حمل من

(1) المودودي، أبو الأعلى. **المبادئ الأساسية لفهم القرآن**، الكويت: دار القلم، ص10-11.

مكة إلى المدينة وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، ثم ما نـزل مجملا وما نـزل مفسرا، وما نـزل مرموزا، ثم ما اختلفوا فيه فقال بعضهم مدني. هذه خمسة وعشرون وجها، من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى»[1]. وكما يظهر فجميع هذه الأنواع يمكن جمعها في نوعين هما مكان نـزول الآية وزمن نـزولها. وان الاعتبار بزمن النـزول ومكانه يفيد في فهم آي القرآن الكريم ومعرفة الأحكام الشرعية المستنبطة منها معرفة صحيحة، ويفيد في استيعاب أطوار الدعوة الإسلامية وترتيب مراحل التشريع وأدواره[2].

وعلى هذا بنى الشاطبي أن المدني من السور ينبغي أن يكون منـزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في النـزول[3]، لأن الأصول الكلية للشريعة نـزلت بمكة ثم وقع تكميلها وتفصيلها في المدينة، فما من أصل في المدني إلا وهو جزئي بالنسبة لأصل مكي[4]. «فلا يغيبن على الناظر في الكتاب هذا المعنى فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه»[5]. وقد ذكر الشاطبي أمثلة تؤيد ذلك وتشهد لفائدة الاعتبار بزمن النـزول ومكانه في فهم الشريعة وإدراك مقاصد القرآن الكريم[6]، وقال إن ذلك «تصريح بأن اعتبار الترتيب في النـزول مفيد في فهم الكتاب والسنة»[7].

وفي هذا المعنى يقول عبد الرحمن حبنكة الميداني: «على متدبر كتاب الله أن يجتهد في تتبع مراحل تنـزيل القرآن ويبني فهمه على أساس تدرج

---

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 192.

(2) المرجع السابق، ص187؛ الزرقاني. **مناهل العرفان**، مرجع سابق، 1/ 195. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، ص120.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 244-245.

(4) المرجع السابق، 3/ 26؛ والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 153-155.

(5) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 245.

(6) المرجع السابق، 3/ 244-245-246، 149.

(7) المرجع السابق، 3/ 246.

التشريع حتى لا يقع خطأ في اعتماد آية سابقة النزول في تدرج التشريع، مع انه نزل بعدها تكميل وبيان كاشف لأحكام المرحلة اللاحقة... أما النصوص الخبرية المبينة للعقائد وأصول الدين الكبرى فيضم اللاحق منها إلى السابق وتفهم متكاملة الدلالة، كأنها أنزلت في وقت واحد»[1]. والأمثلة العملية على الاعتبار بزمن النزول ومكانه كثيرة جدا، يجدها الناظر في كتب التفسير وفي كتب علوم القرآن وفي كتب الفقه، واقتصر هنا على بعضها. يقول الله عز وجل: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ﴾ [النحل: 67]، في معنى قوله تعالى: ﴿سَكَرٗا﴾ أورد ابن العربي خمسة أقوال: الأول: تتخذون منه ما حرم الله، قاله ابن عباس والحسن وغيرهما. الثاني: أنه خمور الأعاجم. الثالث: أنه الخل، الرابع: أنه الطعم الذي يعرف من ذلك كله. الخامس: أنه ما يسد الجوع، مأخوذ من سكرت النهر إذا سددته. ورجح ابن العربي القول الأول لما اعتبر زمن النزول وذلك في قوله: «أما هذه الأقاويل فأسدها قول ابن عباس إن السكر الخمر، والرزق الحسن ما أحله الله بعدها من هذه الثمرات... والصحيح أن ذلك كان قبل تحريم الخمر، فإن هذه الآية مكية باتفاق من العلماء، وتحريم الخمر مدني»[2]. وفي سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ قَوۡلٗا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]، قيل نزلت في محمد ﷺ، وقيل نزلت في المؤذنين، قال ابن العربي: «والأول أصح لأن الآية مكية والأذان مدني، وإنما يدخل فيها بالمعنى لا أنه كان المقصود»[3]، وفي تفسير سيد قطب لسورة التوبة ذكر أنها من أواخر ما نزل من القرآن وقال: «والسورة ـ بهذا الاعتبار ـ ذات أهمية في بيان طبيعة المنهج الحركي للإسلام ومراحله وخطواته حين تراجع الأحكام النهائية التي تضمنتها مع الأحكام المرحلية التي جاءت في السور قبلها، وبخاصة في موضوع الجهاد الإسلامي وعلاقة المجتمع المسلم بالمجتمعات الأخرى»[4].

---

(1) الميداني. **قواعد التدبر الأمثل**، مرجع سابق، ص 151.

(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 3/ 1153

(3) المرجع السابق، 4/ 1662.

(4) قطب، سيّد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 3/ 1564-1578.

ونقل الشيخ محمد الغزالي عن الخازن في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: 101]، إنها نزلت ردا على قول بعضهم أن محمدا ﷺ يقرر حكما ثم ينسخه وينقضه، ورد الشيخ الغزالي ذلك باعتبار زمن هذه الآية، وهو ما بينه بقوله: «هذه الآية في سورة النحل المكية. أين هي الأحكام التي تندر المشركون بها لأنها نسخت بعد أن نزلت وحدث اضطراب في تقرير الأحكام بسبب ذلك؟... ما وجد حكم في مكة نسخ بآية مكية، لم يعرف في تاريخ النزول ولا في تاريخ التشريع أن حكما نزل في مكة ثم نزل في مكة نفسها حكم ناسخ له، القرآن لم يعرف ذلك»[1]. ولما ذكر الشيخ يوسف القرضاوي سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة حكى عن بعض الحنفية القول أنه منسوخ بقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29]، ومعلوم أن سهم المؤلفة قلوبهم ذكر في سورة التوبة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا ...﴾ الآية [التوبة: 60]. وقد رد الشيخ القرضاوي القول بالنسخ لما نظر في الآيتين باعتبار زمن نزولهما ومكانه، فقال: «لا يجوز نسخ نص قاطع بمثله. فآية الكهف مكية بيقين، فكيف يستند إليها في نسخ جزء من آية مدنية نزلت بعدها بسنين طويلة...»[2]، ومعلوم أن علماء الإسلام في إثبات النسخ كانوا يعتمدون على زمن النزول، فإذا ورد نصان في مسألة واحدة فالحكم المعمول به هو ما نزل متأخرا، ولهذا يقول الزركشي عن معرفة المكي والمدني، وما نزل بمكة والمدينة وترتيب ذلك: «ومن فوائده معرفة الناسخ والمنسوخ»[3]، فهذه أدلة قولية وشواهد عملية تبين أن علماء الإسلام كانوا يستحضرون زمن النزول ومكانه عند النظر في آيات القرآن الكريم، ويضمون الآيات بعضها إلى بعض مع مراعاة ترتيب نزولها.

وأما الاعتبار بسبب النزول فيقول ابن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين

---

(1) الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**، مرجع سابق، ص 81-82.

(2) القرضاوي. **فقه الزكاة**، 2/ 605 الهامش رقم 1.

(3) الزركشي. **البرهان**، 1/ 187؛ والزرقاني. **مناهل العرفان**، 1/ 195؛ **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، ص 120؛ محسن، محمد سالم. **تاريخ القرآن الكريم**، ص43-46.

على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[1]، وخطأ الزركشي من زعم أنه لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وقال إنه ليس كذلك لأن له من الفوائد معرفة وجه الحكمة الباعثة على التشريع والوقوف على المعنى ودفع توهم الحصر[2]، وقال أبو الفتح القشيري: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا»[3]. وفي بيان الأمور التي تعين على المعنى عند الإشكال ذكر منها الزركشي معرفة النزول وقال: «وهو من أعظم المعين على فهم المعنى»[4]، فوجب لذلك الاعتبار بسبب النزول واستحضاره والالتفات إليه لأنه لا يظهر من الآية المنظور فيها وإنما هو خارجها، وليس من جنسها وإنما هو من الظروف ومقتضيات الأحوال. ولهذا قال الشاطبي: «أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك... معرفة مقتضيات الأحوال... ولا يدل على معناها إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد. ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[5]، ثم قال: «إن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات»[6]. وفي كلام الدكتور محمد الروكي على أسباب الاختلاف الفقهي المقبول ذكر منها الاختلاف بسبب ملابسات النص، فقال: «الذي أعنيه بملابسات النص الشرعي أن الفقهاء قد يختلفون فيه بسبب ما يتصل به من أمور خارجة عنه»[7]، فذكر من هذه الأمور الخارجة عن النص الشرعي أسباب النزول.

---

(1) ابن تيمية. **مقدمة في أصول التفسير**، مرجع سابق، ص 47.

(2) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 22-23.

(3) المرجع السابق، 1/ 22.

(4) المرجع السابق، 2/ 202. وانظر أيضاً في بيان ضرورة أسباب النزول للمفسر وفوائده في إدراك المعنى: الزرقاني. **مناهل العرفان**، مرجع سابق، 1/ 109-114. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**، مرجع سابق، ص 128-129.

(5) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 201-202.

(6) المرجع السابق، 3/ 203.

(7) الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، ص 317. وانظر أيضاً: ص 225.

ولهذا فقد اعتنى المفسرون ببيان أسباب النزول، وأكثروا من ذلك وصنف فيه غير واحد من العلماء، بل إن الواحدي ذهب إلى أنه «لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[1]. فمن اعتبر سبب النزول ليس كمن لم يعتبره، فالأول أقرب إلى الفهم الصحيح، ولذلك كان عدم اعتبار بعضهم لسبب النزول سبباً في تعدد الأقوال في تفسير الآية الواحدة واختلافها. وهذه بعض الأمثلة في الاعتبار بسبب النزول وفائدته، وفي الفرق بين الاعتبار به وعدمه. يقول الله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: 189]، وفي المراد بالبيوت ثلاثة أقوال: الأول أنها بيوت المنازل، والثاني أنها النساء أمرنا بإتيانهن من القبل لا من الدبر. والثالث أنها مثل، أمر الناس أن يأتوا الأمور من وجوهها. وباعتبار سبب النزول رجح ابن العربي القول الأول، فقال: «وحقيقة هذه الآية البيوت المعروفة بدليل ما روي في سبب نزولها من طرق متعددة... فحقق أنها المراد بالآية، ثم ركب من الأمثال ما يحمله اللفظ ويقرب ولا يعارضه شيء»[2]. وسبب النزول الذي اعتبر به ابن العربي هو أن أناساً من الأنصار كانوا إذا أهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شيء، فإذا خرج الرجل بعد ذلك من بيته فرجع لحاجة، لم يدخل من باب الحجرة، من أجل سقف البيت أن يحول بينه وبين السماء، فيقتحم الجدار من ورائه ثم يقوم في حجرة فيأمر بحاجته فتخرج إليه من بيته، حتى أهل النبي ﷺ بالعمرة زمن الحديبية فدخل حجرته، فدخل رجل من الأنصار على إثره كان من بني سلمة، فقال له النبي ﷺ: إني أحمسي، وقال الأنصاري: وأنا أحمسي، يعني على دينك فأنزل الله تعالى الآية[3].

ويقول الله عز وجل: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، ولا يخفى ما في ﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ من الإطلاق حتى حملها بعض

(1) السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، 1/ 61. ولا يخفى أن في كلام الواحدي هذا إطلاق لا يسلم لأن من الآيات ما نزل ابتداء من غير سبب وإنما الذي يسلم هو عدم إغفال السبب عند وجوده.

(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 101.

(3) المرجع السابق، 1/ 100-101.

الصحابة على من يلقي بنفسه منفردا في وسط العدو، لكن سبب النزول يبين ذلك. فقد أخرج البخاري عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه «أنها نزلت في النفقة»[1]، وعند الطبري[2]، وابن كثير[3]، أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو حتى فرقه فقال ناس: ألقى بيده إلى التهلكة، فأجابهم أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه: «نحن أعلم بهذه الآية، إنما نزلت فينا، صحبنا رسول الله ﷺ وشهدنا معه المشاهد ونصرناه، فلما فشا الإسلام وظهر اجتمعنا معشر الأنصار تحببا، فقلنا: قد أكرمنا الله بصحبة نبيه ﷺ ونصره حتى فشا الإسلام وكثر أهله، وكنا قد آثرنا على الأهلين والأموال والأولاد، وقد وضعت الحرب أوزارها فنرجع إلي أهلينا وأولادنا فنقيم فيهم، فنزل فينا: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]، فكانت التهلكة في الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد». ويقول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 3]، ولا يخفى وجود الأشكال في وجه المناسبة بين ما تضمنته جملة الشرط من الخوف من ظلم اليتامى، وما تضمنته جملة الجواب من الأمر بنكاح ما طاب من النساء. والاعتبار بسبب النزول يبين ذلك وهو قول ابن عباس رضي الله عنه وغيره إن العرب كانت تتحرج في أموال اليتامى ولا تتحرج في العدل بين النساء، كانوا يتزوجون العشر وأكثر، فنزلت الآية في ذلك، أي كما تخافون ألا تقسطوا في اليتامى فكذلك فتحرجوا في النساء، وانكحوا على هذا الحد الذي يبعد الجور عنه[4].

ويدخل أيضاً في الظروف العامة والملابسات الخارجية التي يجب الاعتبار بها عند النظر في كتاب الله تعالى، أخبار العرب وأحوالها زمن التنزيل وقبله. يقول الشاطبي: «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾.

(2) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 2/ 200.

(3) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 1/ 404.

(4) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 4/ 14. وأبو زيد، أحمد. **التناسب البياني في القرآن**، الرباط: مطبعة المعارف، د.ت.، ص 27-28.

التنزيل وإن لم يكن ثم سبب خاص، لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة»[1]. ويدخل فيها سيرة رسول الله ﷺ قبل البعثة وبعدها، وأحوال الدعوة الإسلامية وأخبار قريش وتاريخ البيت الحرام، فإن ذلك كله يعتبر المقام الذي ورد فيه النص القرآني، والظروف المحيطة بنزوله فوجب اعتبار ذلك كله.

والقرآن الكريم أصل في هذا المنهج، ويتجلى ذلك في دعوة العرب إلى الاعتبار بأخبار النبي ﷺ قبل البعثة وأحواله مع قومه، ليتبينوا صدق الوحي واستحالة أن يكون القرآن من نسج محمد ﷺ. يقول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: 48]، وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ﴾ [يونس: 16]. وهذا المنهج هو الذي استعمله هرقل في خبره مع أبي سفيان، فقامت له الحجة على أن محمداً ﷺ قد أوحي إليه حقاً[2]. فيجب عدم الغفلة عن أخبار العرب وسيرة رسول الله ﷺ عند النظر في آي الذكر الحكيم، يقول الشيخ عبد الرحمن حبنكة الميداني: «على متدبر كتاب الله **أن يضع في اعتباره** لدى تدبر نص منه ملاحظة الأمور التالية: الأول: تصور العصر الإسلامي الأول وحال الذين تتنزل عليهم... تصور بيئتهم العامة ومفاهيمهم التي كانت سائدة بينهم بوجه عام. الثاني: تصور الحالة النفسية والفكرية والاجتماعية التي كانوا عليها حين نزول الآيات. الثالث: تصور الظرفين الزماني والمكاني اللذين أنزلت فيهما الآيات»[3]. ويقول أبو الأعلى المودودي: «والمرء لا يستطيع فهم عديد من المباحث التي يتناولها القرآن بالعرض والنقاش فهما جيدا، ما لم يكن قد ألم بخلفية تنزيلها، ومن ثم يتحتم عليه أن يقف على الأحوال والظروف الاجتماعية والتاريخية ونحوها، التي تعينه

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 204.

(2) انظر الخبر في صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، الحديث رقم 6. وانظر: دراز، عبد الله. **مدخل إلى القرآن الكريم**، دمشق: دار القلم، 1983، ص 166-167.

(3) حبنكة. **قواعد التدبر الأمثل**، مرجع سابق، ص53.

على شرح وتفسير آي موضوع خاص»[1]. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ﴾ [المائدة: 103]، فلا يمكن فهم ذلك إلا بالاعتبار بأخبار العرب وأحوالها وعاداتها[2].

ثم إن من أسباب الخلاف في التفسير الاعتبار بذلك أو عدمه، مثل ما أخرج البخاري عن مسروق قال: «بينما رجل يحدث في كندة فقال يجيء دخان يوم القيامة فيأخذ بأسماع المنافقين وأبصارهم، يأخذ المؤمن كهيئة الزكام، ففزعنا، فأتيت ابن مسعود وكان متكئا، فغضب فجلس، فقال: من علم فليقل ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم... وإن قريشاً أبطؤوا عن الإسلام فدعا عليهم النبي ﷺ فقال: «اللهم أعني عليهم بسبع كسبع يوسف، فأخذتهم سنة حتى هلكوا فيها وأكلوا الميتة والعظام، ويرى الرجل ما بين السماء والأرض كهيئة الدخان...»[3]، ويقول الله عز وجل: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: 196]، فأمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج، وما ذلك إلا لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكنهم قد غيروا بعض شعائره ونقصوا منها كالوقوف بعرفة وغيره فجاء الأمر بالإتمام[4]. ويقول الله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [النحل: 50]، ويقول عز وجل: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: 16]، ويتبين وجه ذلك بالاعتبار بأحوال العرب وعاداتهم، يقول الشاطبي: «إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض وإن كانوا مقرين بإلهية الواحد الحق، فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادعوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات الجهة البتة»[5]، ويقول الله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البقرة: 219]. فإذا اكتفينا بظاهر

---

(1) المودودي. **تفهيم القرآن**، مرجع سابق، ص 12. و**بحوث في القرآن الحكيم**، مرجع سابق، ص 40. البنا، حسن. **تفسير الفاتحة**، القاهرة: د.ت.، ص24-25.

(2) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 5/ 210.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب التفسير باب ﴿يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾، والمقصود هنا نفسير قوله تعالى: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ﴾.

(4) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 205.

(5) المرجع السابق، 3/ 205.

نص هذه الآية عما يحيط بها من الظروف والملابسات، لظهر أن القرآن الكريم إنما يفاضل بين منافع الخمر والميسر وإثمهما». ولكن المقام اللازم للفهم الصحيح لهذا النص القرآني يمكن وصفه بعناصر متنوعة، منها حب العرب للخمر، واقترانها في أذهانهم بمفاهيم موقرة جدا عندهم، كفكرة المروءة والسؤدد والعز، كما يمكن فهم ذلك من أشعارهم كمعلقة طرفة ومعلقة عنترة، ومعلقة عمرو بن كلثوم، ثم كراهية الإسلام للخمر وعزمه على صرف العرب عنها بغير طفرة، ثم رغبة الإسلام في تأليف القلوب، وفي تحبيب قلوب المشركين في الدخول في حظيرته، وكذلك رغبته في توقي شحذ المقاومة في نفوسهم، مما حدا بالإسلام إلى تجنب تحريم الرق دفعة واحدة كما تجنب تحريم الخمر دفعة واحدة، إذ بدأ بالموازنة بين إثمها ونفعها فابتهل الضائقون بالخمر كعمر بن الخطاب إلى الله أن ينزل في الخمر حكما شافيا فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، ذلك هو المقام الذي ينبغي أن نفهم المقال في ضوئه[1].

ومن وجوه الاعتبار بظروف التنزيل وملابساته العامة والخاصة، أن علماء الإسلام كانوا يقدمون في التفسير كل من كان أقرب إلى زمن النزول، وذلك لأن الصحابة قد عاصروا النبي ﷺ وعرفوا أحوال العرب في الجاهلية وفي الإسلام، وحضروا وقائع السيرة النبوية، وخبروا أحوال النبي ﷺ، وشهدوا نزول القرآن الكريم وظروف نزوله وأسبابه، وعرفوا حكم التشريع، وإنما نحن وإياهم كما قال الشاعر:

يا ابن الأنام ألا تدنو فتبصر ما قد حدثوك فما راء كمن سمع

يقول ابن كثير: «والغرض أنك تطلب تفسير القرآن من القرآن، فإن لم تجده فمن السنة، وإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، لاسيما

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية: معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص 349.

علماؤهم وكبراؤهم كالخلفاء الراشدين»[1]. وفي هذا المعنى يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «والله الذي لا إله إلا هو، ما نـزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نـزلت وأين نـزلت، ولو أعلم مكان أحد اعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته»[2] ويقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كنت لا أدري أي الجمع سيهزم، فلما كان يوم بدر رأيت رسول الله ﷺ يقول: ﴿سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: 45]»[3]. وقد جعل الحاكم النيسابوري تفسير الصحابي الذي يخبر بسبب النـزول بمنـزلة الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ[4]، وما ذلك إلا لمعاينته لنـزول الوحي وإدراكه ظروفه وأسباب نـزول الآيات، وكما قال الغزالي: «ربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن، فمن هذا الوجه رأى العلماء الاقتداء بهم والتمسك بآثارهم»[5]. ولهذا اعتنى المفسرون بنقل تفسير الصحابة والتابعين من بعدهم، وليس ذلك على جهة التقليد أو التعصب وإنما هو عين المنهج العلمي الذي يقضي بأن شهادة من حضر الواقعة أقوى وأقرب إلى الصواب ممن لم يشاهد وإنما اعتمد السماع والنقل[6]. فالاعتبار بظروف الآيات القرآنية وملابساتها العامة والخاصة ضرورة لازمة.

المبحث العاشر
الاعتبـــار بمعـــارض الآيـــة

لا بد لمن ينظر في الآية القرآنية بقصد معرفة مراد الله تعالى، من استحضار ما يظهر منه معارضة الآية محل النظر، من الآيات في جميع القرآن ومن الأحاديث النبوية الصحيحة. ففي كلام الشاطبي على باطن القرآن الكريم

(1) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 1/ 4.
(2) الطبري. **تفسير الطبري**، مرجع سابق، 1/ 28.
(3) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 1/ 33.
(4) **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص 20. الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، 1/ 27-123، 542. وابن حجر. **النكت على ابن الصلاح**، المدينة المنورة، 1984، ص2/ 531.
(5) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، 1/ 27.
(6) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 195-196.

الذي هو مراد الله تعالى، ذكر له شرطين: أولهما «أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، والثاني أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض... إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن»[1]. فقوله: «من غير معارض»، يدل على وجوب الاعتبار بمعارض الآية إن وجد، وأن ذلك من ضوابط الفهم الصحيح. ومن اقتصر على الآية منفردة عن غيرها غافلا عن ما يعارضها ولو ظاهرا، لم يؤمن أن يناقض في فهمه أصول الشريعة، وأن يعطل أدلة قرآنية لعلها أكثر قوة في دلالتها من الآية الأولى محل النظر، لأنه لم ينظر إلى القرآن كالصورة الواحدة وكالجسد الواحد، «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المترتبة عنها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة... وشان متبعي المتشابهات، أخذ دليل ما ـ أي دليل ـ عفوا وأخذا أوليا وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً...»[2].

والقرآن الكريم أصل في وجوب الاعتبار بالمعارض، يتجلى ذلك في قولهم إن كل حكاية في القرآن الكريم لم يقع لها رد فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه، فكل حكاية باطلة لها من الأدلة والحقائق ما يعارضها وينقضها لم يقتصر القرآن في ذكرها حتى يضم إليها ما يردها وينقضها[3]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 91]، ثم أعقبه بما يبطله وضم إليه ما يعارضه وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: 91].

ووجود ما يعارض الآية المنظور فيها لا يخرج عن وجهين، إما أنه تعارض حقيقي لا يمكن الجمع بينهما وهو النسخ، فأحد الدليلين ناسخ والآخر

---

(1) المرجع السابق، 3/ 235-236.

(2) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 1/ 244-245. والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 332.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 206، و**محاسن التأويل**، مرجع سابق، 1/ 106.

منسوخ، وإما أنه تعارض ظاهري. وفائدة الاعتبار بهذا المعارض الظاهري أنه يعين على ترجيح احتمال على غيره من الاحتمالات الواردة على الآية المنظور فيها. ولهذا جعل علماء الإسلام من أنواع علوم القرآن معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة ما يوهم الاختلاف، وفي ذلك دليل على أنهم ينظرون في الآية من القرآن الكريم ويضمون إليها ما يعارضها من الآيات الأخرى أو الأحاديث النبوية معارضة حقيقية أو ظاهرية. أما المعارض الحقيقي فهو ما قال عنه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: «إذا تعارضت الآي وتعذر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقدم منهما بالمتأخر ويكون ذلك نسخاً له»[1]. ويقول ابن تيمية: «ولم يكن السلف يقبلون معارضة آية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ...». وقد صنف الأئمة في الناسخ والمنسوخ، وتتبعوا الآيات في هذا الموضوع في جميع القرآن الكريم، وقالوا إن العلم بالناسخ والمنسوخ عظيم الشأن، ولا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ، وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لقاص يقص: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: الله اعلم، قال: هلكت وأهلكت[2]. فعلى من يفسر كتاب الله عز وجل أن يستحضر ـ وهو ينظر في الآية ـ احتمال نسخها، فإن وجد معارض ينسخها اعتبر به في تفسيرها وبيان المراد منها.

وأما المعارض الظاهري فهو الذي سماه الزركشي: «موهم المختلف، وهو ما يوهم التعارض بين آياته، وكلام الله جل جلاله منزه عن الاختلاف كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً وليس به، فاحتيج لإزالته، كما صنف في مختلف الحديث وبيان الجمع بينهما... وقد تكلم فيه الصدر الأول، ابن عباس رضي الله عنه وغيره»[3]، ولهذا كان الأئمة ينظرون في الآية من القرآن الكريم ويضمون إليها كل ما يظهر منه معارضته لها، وكل ما يوهم الاختلاف فيكون التفسير باعتبار الآيات المختلفة والمتعارضة ظاهراً بعضها ببعض. فمثلا

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 48.
(2) المرجع السابق، 2/ 28-29.
(3) المرجع السابق، 2/ 45.

عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: 51]، يعتبرون بقوله عز وجل: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ﴾ [الأعراف: 142]، وفي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: 62]، يعتبرون بقوله عز وجل: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: 17]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة: 110]، وغيرها من الآيات، فيقابلون بين الآيات التي تثبت الخلق كله لله عز وجل والآيات التي تثبت منه شيئاً للبشر.

وفائدة هذا الاعتبار أنه يحمل على ضرورة تأويل الآيات التي تنسب الخلق للبشر، يقول أبو بكر الباقلاني: «لقيام الدليل العقلي أنه لا خالق غير الله تعالى، فيتعين تأويل ما عارضه، فيؤول قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ﴾، بمعنى ﴿تُكَذِّبُونَ﴾، لأن الإفك نوع من الكذب، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾، أي تصور[1]. وفي قوله عز وجل: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: 101]، يعتبر بقوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: 27]، قال ابن عباس رضي الله عنه: «فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾، في النفخة الأولى، ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون ثم في النفخة الأخرى أقبل بعضهم على بعض يتساءلون»[2]. فتبين من هذا الاعتبار أن هذا الاختلاف إنما لاختلاف الموضع والمقام، ومنه أيضاً تظهر أحوال القيامة على ترتيبها في الوقوع.

ويعتبر أيضاً بالمعارض من الحديث، كما في قوله عز وجل: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: 67]، وقد صح أنه ﷺ شج يوم أحد. يقول الزركشي: «وأجيب بوجهين: أحدهما أن هذا كان قبل نزول هذه الآية، لأن غزوة أحد كانت سنة ثلاث من الهجرة، وسورة المائدة من أواخر ما نزل بالمدينة[3]. والثاني: بتقدير تسليم الأخير، فالمراد العصمة من القتل، وفيه تنبيه

(1) المرجع السابق، 2/ 51.
(2) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، 2/ 271. و**الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 16.
(3) وهذا يدخل في الاعتبار بظروف التنزيل وزمنه وملابساته، وقد سبق بيانه.

على أنه يجب عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء، فما أشد تكليف الأنبياء»[1]. فلولا الاعتبار بالحديث لحمل الأمر على العصمة من جميع أنواع الأذى من القتل وغيره[2]. وفي كلام الشاطبي على المباح أورد أدلة القائلين بترك المباح وهي الآيات والأحاديث الواردة في ذم الدنيا والتمتع بلذاتها مثل قوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: 20]، وقوله عز وجل: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾، الآية [هود: 15]، وغيرها، ثم عبر إلى ما يعارضها فقال: «إن كان في المباح ما يقضي الترك ففيه ما يقتضي عدم الترك، لأنه من جملة ما أمتن الله به على عباده، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: 10]... وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: 14]...، إلى غير ذلك من الآيات التي نص فيها على الامتنان بالنعم، وذلك يشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع ثم الشكر عليها. وإذا كان هكذا فالترك له قصدا يسأل عنه لم تركته ولأي وجه أعرضت عنه؟»[3]، وأما المعارض من السنة فهو أن الرسول ﷺ كان: «يحب الحلوى والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماء وينقع له الزبيب والتمر، ويتطيب بالمسك، ويحب النساء...»[4]، وعلى هذا بنى الشاطبي القول بأن المباح ليس مطلوباً بإطلاق ولا ممنوعاً بإطلاق، وإنما تتجاذبه الأحكام بحسب المقاصد والمآلات[5]. وفي هذه المسألة بالذات ـ مسألة المباح ـ دليل على أن وجود المعارض للآية المنظور فيها من القرآن الكريم أو من الحديث، لا يؤدي بالضرورة إلى طرح أحد الدليلين، وإنما يفرض إعمالهما واعتبار أحدهما بالآخر، لأن قصد الشارع في مسألة المباح أن يبقى المكلف في مقام التوسط والاعتدال، فأورد دليلاً من جانب المدح والامتنان، ودليلاً من جانب التحذير والذم، ليكون المكلف

---

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 66.

(2) انظر أمثلة أخرى للاعتبار بالمعارض من القرآن والحديث وفائدته وأسبابه ووجوهه في: الزركشي. **البرهان**، مرجع سابق، 2/ 54-67.

(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 74.

(4) المرجع السابق، 1/ 75.

(5) المرجع السابق، 1/ 83-85.

مستحضراً الجانبين معاً، فلا يقع الإفراط والتوسع، والمبالغة في الدنيا ومتاعها لأنه يؤول إلى مفاسد، ولا يفرط في الانقطاع عنها وتركها بالمرة، وإنما يقف موقف الاعتدال، تربية حكيم خبير.

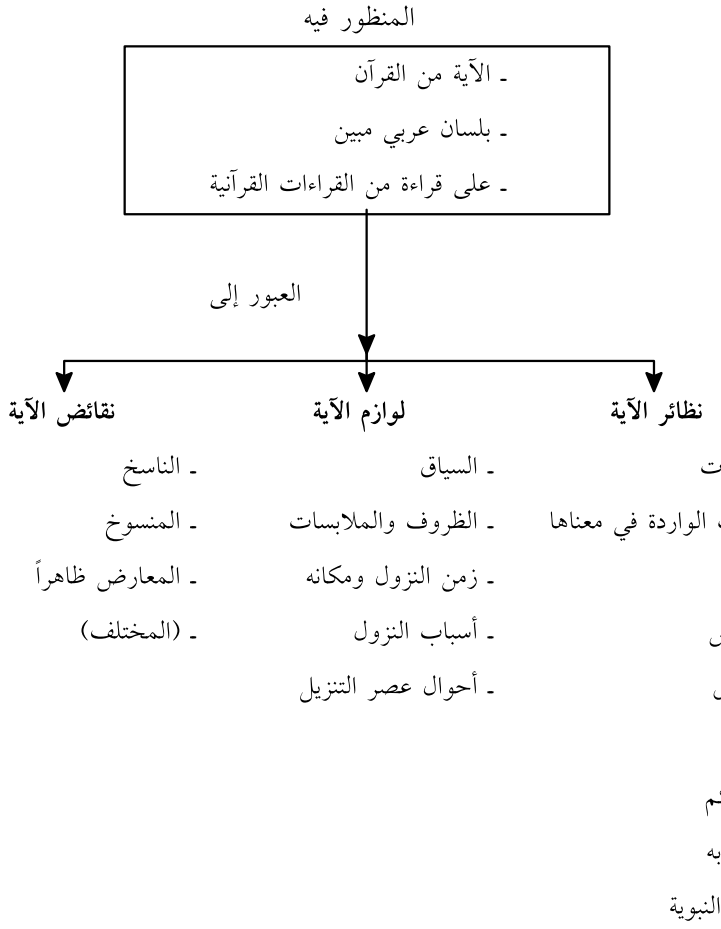
تظهر من هذا كله الفائدة العظيمة في الاعتبار بمعارض الآية، في فهم مراد الله تعالى وإدراك حكم التشريع، فلا مناص لمن يتولى تفسير القرآن الكريم من رد الآية إلى كل ما تظهر فيه المعارضة والاختلاف عنها ولو ظاهراً أو جزئياً.

ويثبت بالنظر في كل هذه المسائل ما سبق تحريره من أن منهج الاعتبار حاضر عند علماء القرآن والتفسير، لأنهم لا يقفون عند الآية المنظور فيها منفردة معزولة عن غيرها من أدلة الشريعة الكلية والجزئية في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يحصرون النظر فيها دون ما يلابسها ويحتف بها من الظروف والأحوال العامة من جهة الزمان والمكان، ولا يستغنون بما تدل عليه ألفاظ الآية وتراكيبها من جهة العربية، دون الالتفات إلى ما يقع خارجها مما يتصل بها على جهة التكامل والتقارب، أو على جهة التقابل والتعارض. ولهذا فإن أنواع علوم القرآن الكريم كلها يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: أحدها يتعلق بظاهر الآية وألفاظها وما يبدو للناظر من نصها وتراكيبها. والثاني ما يقع خارج الآية ويبعد عنها في موضعه، ويختلف عنها في جنسه ونوعه كأن يكون غير قرآن كريم، أو ليس دليلاً ولا نصاً أصلاً، كالظروف والملابسات، وهذا النوع الثاني هو الذي يدخل في الاعتبار لأنه يحتاج إلى العبور إليه والالتفات إلى جهته لأنه خارج المنظور فيه. أما القسم الثالث فهو يتعلق بتاريخ القرآن الكريم وجمعه ورسمه، وهذا القسم يمكن أن يلحق بالأول، فتكون علوم القرآن الكريم في الحقيقة قسمين.

فمن القسم الأول كل ما يتعلق بلفظ الآية ونصها وما يبدو منها للناظر مثل فواتح السور وخواتمها، ومعرفة على كم لغة نزل القرآن الكريم، وكيفية إنزاله وجمعه وحفظه ورسمه وأسمائه، ومعرفة الغريب والتصريف، ومعرفة أمثاله ومعرفة أساليب القرآن الكريم وفنونه البليغة وغيرها مما له تعلق بالآية في نصها الظاهر من جهة اللغة وعلومها.

أما القسم الثاني فهو كل ما يحتاج إلى العبور إليه لأنه لا يظهر من نص الآية، مثل أسباب النـزول، والوجوه والنظائر، والمحكم والمتشابه، وعلم المبهمات، والمكي والمدني، وأول ما نـزل وآخر ما نـزل، ومعرفة قراءاته، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة موهم الاختلاف، ومعرفة معاضدة السنة له، ومعرفة المآخذ والعلوم التي يحتاجها المفسر، وغيرها من المسائل المبثوثة في أنواع علوم القرآن الكريم التي لا يمكن معرفتها بالنظر في نص الآية وألفاظها منفردة، وإنما يجب الالتفات إليها وطلب حضورها والتقميش عليها عند النظر في الآية، وهذا كله يصدق عليه حد الاعتبار الذي هو: «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها، ومراعاة نقائضها مع صحة المناسبة»، فالمسألة المنظور فيها هي الآية أو الآيات القرآنية بقصد تفسيرها ومعرفة مراد الله تعالى، والذي يبدو منها هو كلمات وتراكيب بلسان عربي مبين لا ينظر فيه إلا من تمكن من لسان العرب. واستحضار النظائر يتجلى في استحضار كل ما يتصل بموضوع الآية ويتعلق بمعناها كليا أو جزئيا من الآيات القرآنية الأخرى في جميع القرآن الكريم، ومن الأحاديث النبوية، فيدخل في ذلك القراءات، والسنة النبوية، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه وكل ما هو من تفسير القرآن بالقرآن.

وأما الالتفات إلى اللوازم فيتجلى في الاعتبار بالسياق وملابسات الآية العامة والخاصة من زمن النـزول ومكانه وأسبابه والظروف العامة للتنـزيل. وأما مراعاة نقائض المسألة فيتجلى في استحضار ما يعارض الآية حقيقة أو ظاهرا، ويدخل في هذا معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة موهم المختلف. ونثبت هذا في الخطاطة الآتية:



فهذا هو منهج الاعتبار في علوم القرآن والتفسير، وقد كان علماء الإسلام يعبرون عنه بصيغ مختلفة وحاولوا جمعه في قواعد خاصة محررة مختصرة، منها الجامع ومنها القاصر المختص بجهة دون أخرى، لكنها كلها ـ عند التحقيق فيها ـ يظهر أنها تلتقي في مسألة واحدة هي أن الفهم عن الله تعالى لا يكون بالوقوف عند الآية الواحدة، أو الآيات المعدودات والنظر فيها وفي ما تدل عليه ألفاظها وجملها، وإنما يجب تجاوز ذلك إلى غيره، وان الفهم عن الله أكبر من ذلك وأعظم. من ذلك مثلا ما حكاه الزركشي عن أبي القاسم ابن حبيب النيسابوري وغيره في تفسير القرآن الكريم قال: «التأويل صرف الآية إلى معنى

موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»[1]، وخلاصة هذا، الالتفات إلى خارج الآية المنظور فيها. فقوله: «موافق لما قبلها وما بعدها» إنما هو الاعتبار بالسياق وضم السابق إلى الآية واللاحق عليها. وقوله: «غير مخالف للكتاب والسنة» إنما هو الاعتبار بنظائر الآية أو نقائضها إن وجدت، وذلك كله يجمعه النظر في الآية مع العبور إلى غيرها من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

ومن ذلك أيضاً قول الشاطبي في بيان أسباب الغلط في التفسير والفهم عن الله عز وجل: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد وهو الجهل بمقاصد الشرع وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة... وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما ـ أي دليل كان ـ عفوا وأخذا أوليا، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً...»[2]، ومعنى ذلك عدم عزل الآية من القرآن عن غيرها من آي القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، وإنما يجب ضم ذلك إلى الآية والاعتبار به عند النظر فيها. فقد كان غرض هؤلاء الأئمة المحققين التنبيه إلى ضرورة تجنب النظر الضيق في آي القرآن الكريم وقصره على الآية بعينها منفردة عن غيرها، وإنما يجب العبور منها إلى ما يتصل بها من النظائر واللوازم والنقائض، وإلا وقع التخبط والاضطراب، والتجافي عن مقاصد الشريعة وحكمها وغايات إنزالها، وحصل مخالفة القرآن الكريم والخروج عليه من حيث أريد موافقته والتزام أحكامه.

---

(1) الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 150.

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

الفصل الرابع

الاعتبار في علوم الحديث

تمهيد

إن علوم الحديث ومصطلحه وأصوله هو ميزان المعرفة الإسلامية، ومعيار فحص الأخبار ومنهج تحقيق الآثار والروايات الحديثية والتاريخية، فالعلوم النقلية كلها تهتدي بعلوم الحديث وتستضيء بنورها. ولا يخفى على كل باحث منصف من المسلمين وغيرهم، ما كان عليه علماء الحديث من التيقظ والفطنة والدقة، والتجرد عن الأهواء وميول النفس ونـزعاتها، وما كان لمناهجهم من الفوائد في حفظ نصوص الوحي وسبر الأخبار عبر تاريخ الإسلام. وإن منهج الاعتبار حاضر بقوة في فكر علماء الحديث، فاستعملوه في فحص الأخبار وتحقيقها، وحرروه في كتب مصطلح الحديث باصطلاحاته وتقسيماته وحدوده. وليس من المبالغة القول إن «الاعتبار» هو أصل علوم الحديث وروحها، لأن عليه تم بناء كثير من قواعد التصحيح والتضعيف، وعلى هديه وضعت اصطلاحات كثيرة في أقسام الحديث ومراتبه وأنواعه، وفي علم الرجال والجرح والتعديل، وسيأتي الدليل المؤيد لهذه الدعوى فيما يأتي من مباحث هذا الفصل بإذن الله تعالى. وقبل ذلك لا بد من بيان صورة الاعتبار في علوم الحديث ومصطلحه على جهة الإيجاز والاختصار، حتى نبقى على ذكر منها ونحن نتتبع الجزئيات العملية والفروع التطبيقية لنظرية الاعتبار في هذا العلم.

إن من المسلمات البدهيات عند علماء الحديث، أن الحديث ـ أي حديث كان ـ له شقان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ولا يسمى الحديث حديثاً إلا بهما، وهما الإسناد الذي هو بمنـزلة مصدر الحديث ومظنته وطريقه الذي جاء منه وسار فيه حتى وصل إلينا، والمتن الذي هو حمل هذا الإسناد وبضاعته

التي جاء بها. فالناظر في الحديث إنما يبدو له منه أسماء رجال إسناده برواية بعضهم عن بعض إلى منتهاه، وألفاظ الحديث التي يقوم بها معناه، فهذا هو المنظور فيه وهذا غاية ما ينتهي إليه النظر في الحديث. أما الاعتبار فيتجلى في أن المحدث الذي يقف عند إسناد، وينظر في رجاله ورواته بقصد فحصه ومعرفة صحته من غيرها، لا يقتصر على ذلك الإسناد، ولو كان صحيحاً بأن كان جميع رواته ممن تقبل روايته، وإنما يعبر منه إلى غيره فيلتمس له من الطرق والمخارج الأخرى، فينظر هل وجد من الرجال من شارك رجال هذا الإسناد أو خالفهم فيما رووا، فيعتبر بذلك في الحكم على الإسناد. وكذلك المتن فإن الناظر فيه لا يقف عند المتن الواحد، وإنما يعبر منه إلى غيره مما ورد بطرق أخرى، وما ورد في معناه من الأحاديث فيعتبر بذلك، ويستصحب أيضاً، وهو ينظر فيه، ما ثبت من أصول الشريعة وقواعدها وكلياتها التي تواترت عليها الأدلة والأخبار، وقطعت بصحتها شواهد الكتاب والآثار. ولهذا فقد نص أئمة الحديث على أن من ينظر في الحديث لتحقيق صحته أو لمعرفة فقهه، ليس له أن يقتصر على السند الواحد للحديث وإنما عليه أن ينظر هل للحديث طرق أخرى فيعتبر بها، وعليه أيضاً أن يعتبر بالألفاظ الأخرى التي ورد بها الحديث، ولا يقف عند اللفظ الواحد الذي ورد به الإسناد، ثم عليه بعد ذلك أن يستحضر من نصوص الوحي، كتاباً وسنة، ما يتصل بمعنى الحديث ويتعلق بموضوعه على جهة الموافقة أو على جهة المعارضة، ويلتفت إلى ملابسات الحديث وأسباب وروده، وباعتبار ذلك كله يكون الحكم على الحديث ويتوصل إلى فقهه الصحيح.

وكان المحدثون في الجرح والتعديل ومعرفة أحوال رجال الحديث ورواته، لا يقتصرون على قول أحد نقاد الرجال من أهل التعديل والتجريح في الرجل، ولو كان هذا المتكلم ممن استفاضت عدالته واشتهرت معرفته بأحوال الرواة، إلا أن يضموا إليه كلام غيره من علماء الرجال المعتد بهم في هذا الشأن، فقد يوافقونه وقد يخالفونه، وباعتبار ذلك كله يكون الحكم على هذا الرجل. وفي كلام كل رجل من علماء الرجال كانوا يعتبرون بملابسات هذا الكلام وزمنه وظروفه وأحوال صاحبه وصلته بمن تكلم فيه وغيرها من الملابسات القريبة والبعيدة.

فهذه هي صورة الاعتبار في علوم الحديث ومصطلحه على جهة الإيجاز والاختصار. وقبل عرض التفصيلات وتتبع مواطن الاستعمال، نذكر خلاصة ما حرره المصنفون في مصطلح الحديث من هذه المسألة وما هي الاصطلاحات التي أطلقوها على هذا المنهج والحدود التي وضعوها، والتقسيمات التي فصلوها ورتبوها في كتب مصطلح الحديث، لتكون قواعد نظرية للنقد الحديثي والتصحيح والتضعيف.

ظهر مصطلح «الاعتبار» في علوم الحديث، في كتب مصطلح الحديث منذ البدايات الأولى لتصنيف هذا العلم وتدوين قواعده وتحرير مصطلحاته وحدوده. فمن أقدم من ذكره الإمام الشافعي في «الرسالة» حيث أورد شروط الحديث الصحيح وطرق معرفة الضبط والحفظ وغيرها من قواعد مصطلح الحديث. ففي معرفة ضبط الرواة قال: «ويعتبر على أهل الحديث بأن إذا اشتركوا في الحديث عن رجل، بان يستدل على حفظ أحدهم بموافقة أهل الحفظ، وعلى خلاف حفظه بخلاف أهل الحفظ له، وإذا اختلفت الروايات استدللنا على المحفوظ منها والغلط بهذا»[1]. فأطلق الاعتبار على منهج معرفة ضبط الرواة، بأن ينظر في رواية الراوي مع الاعتبار برواية غيره من أقرانه وأمثاله. وهذا من الاعتبار بنظير المسألة، لأن المنظور فيه في الأصل هو رواية أحد الرواة، لكن ـ لمعرفة حفظه من عدمه ـ لا بد من العبور إلى رواية غيره ممن شاركه عن شيوخه. فالناظر المختبر ينظر في رواية الرجل ثم يعبر منها إلى رواية أمثاله وأقرانه الذين شاركوه في الرواية. وفي موضع آخر من «الرسالة» يزيد الشافعي في تفصيل صورة الاعتبار فيقول: «المنقطع»[2] مختلف: فمن

---

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص383. الفقرتان 1047-1048. يقول أحمد محمد شاكر: . . لأنها لتصوير الاعتبار على أهل الحديث، واختبار حفظهم وخلاف حفظهم، (**الرسالة**، ص 383، الهامش رقم 4).

(2) المنقطع هنا عند الشافعي بمعنى المرسل الذي يرويه التابعي عن رسول الله ﷺ، يدل على ذلك الصورة التي ذكرها للمنقطع وهي رواية التابعي عن رسول الله ﷺ، وإطلاقه، بعد ذلك، المرسل على هذه الصورة وهو قوله: «وإن انفرد بإرسال حديث. .»، (**الرسالة**، ص 462، الفقرة 1266)، وقوله: «ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه حتى لا يسع أحدا منهم قبول مرسله». (**الرسالة**، ص 464، الفقرة 1273). وانظر أيضاً: ص 465، الفقرة 1277.

شاهد أصحاب رسول الله من التابعين، فحدث حديثاً منقطعاً عن النبي اعتبر عليه بأمور: منها أن ينظر إلى ما أرسله من الحديث، فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى، كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه... ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم، فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله وهي أضعف من الأولى، وان لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله قولا له، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله. وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي. ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا ولا مرغوباً عن الرواية عنه، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه»[1].

ويؤخذ منه أن الاعتبار هو النظر في الحديث سندا ومتنا مع استحضار جميع المواضع الأخرى التي ورد فيها هذا الحديث بنصه أو بمعناه، وبالأسانيد المختلفة، من حديث رسول الله ﷺ أو من كلام الصحابة أو التابعين، أو من كلام عامة أهل العلم وفتاويهم، أي اعتبار أسانيد الحديث بعضها ببعض واعتبار الأحاديث المتقاربة المعنى بعضها ببعض. ومن الاعتبار أيضاً النظر في الحديث مع استحضار حال رجاله ورواته من جهة ما عرف من تتبع أخبارهم واستقراء أحوالهم في رواية الحديث، وذلك معنى قول الشافعي هنا: «ويعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً، ولا مرغوباً عن الرواية عنه». وإذا كان الشافعي هنا قد خص الاعتبار بسبر الحديث المرسل فإنه عام في جميع أنواع الحديث وأقسامه، فلا يستغنى بالطريق الواحد ولا باللفظ الواحد عن غيره، فإن في ذلك من الفوائد الكثير منها ما ذكره الشافعي في هذا الموضع وهو معرفة الحديث المرسل هل له أصل يرجع إليه، أو شاهد يؤيده فيحكم عليه بالصحة، لأنه لو اقتصر على النظر فيه منفردا، غافلا عن الشاهد الذي يؤيده، لتم الحكم عليه بالرد، لكن بالاعتبار يختلف الحكم.

---

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص 461-462-463، من الفقرة 1263 إلى الفقرة 1271.

وهذا يصح في جميع أنواع الحديث وأقسامه، فما أكثر الأحوال التي يختلف فيها الحكم على الحديث ـ من جهة الصحة أو الضعف ـ بين النظر في الحديث سندا أو متنا منفردا عن غيره، وبين النظر فيه مع الاعتبار بغيره من الطرق والأسانيد والألفاظ والمعاني القريبة. فهذا ما ذكره الشافعي عن الاعتبار ومعناه وصوره، فهو من طرق سبر الحديث ومعرفة أحوال الرواة، وذلك بان ينظر في الحديث مع العبور إلى غيره من الطرق والأسانيد الأخرى التي ورد بها في مواضع أخرى متفرقة، واستحضار الأحاديث التي تشترك معه في المعنى أو تقترب منه، وبان ينظر في حديث الرجل وروايته مع العبور إلى رواية غيره من أقرانه.

وممن ذكر مصطلح «الاعتبار» بعد الإمام الشافعي، الإمام أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت354هـ)، في مقدمة صحيحة المسمى «التقاسيم والأنواع»، حيث قال: «الإنصاف في النقلة في الأخبار استعمال الاعتبار فيما رووا. وإني أمثل للاعتبار مثالا يستدرك به ما وراءه، وكأنا جئنا إلى حماد بن سلمة فرأيناه روى خبراً عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، لم نجد ذلك الخبر عن غيره من أصحاب أيوب، فالذي يلزمنا فيه التوقف عن جرحه والاعتبار بما روى غيره من أقرانه. فيجب أن نبدأ فننظر هذا الخبر هل رواه أصحاب حماد عنه أو رجل واحد منهم... فمتى صح أنه روى عن أيوب مالم يتابع عليه يجب أن يتوقف فيه ولا يلزق به الوهن، بل ينظر هل روى أحد هذا الخبر من الثقات عن ابن سيرين غير أيوب... وان لم يوجد ما وصفنا نظر حينئذ هل روى أحد هذا الخبر عن أبي هريرة غير ابن سيرين من الثقات، فإن وجد ذلك علم أن الخبر له أصل وإن لم يوجد ما قلنا نظر هل روى أحد هذا الخبر عن النبي غير أبي هريرة فإن وجد ذلك صح أن الخبر له أصل، ومتى عدم ذلك، والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة علم أن الخبر موضوع لا شك فيه وأن ناقله الذي تفرد به هو الذي وضعه. هذا حكم الاعتبار بين النقلة في الروايات»[1]. وهذا واضح في أن الاعتبار هو العبور من رواية الرجل إلى رواية

(1) ابن بلبان، علاء الدين الفارسي. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ت: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988، 1/ 154-155.

غيره، واعتبار الطرق والروايات بعضها ببعض، وان الوقوف عند السند الواحد لا يفيد في الحكم الصحيح على الحديث ولا في معرفة حاله ولا حال رواته. ويظهر أيضاً من المثال الذي أورده ابن حبان أن هذا المسلك يلتزم في كل راو من رواة الإسناد إلى الصحابي، الذي يتصل بالنبي ﷺ. وهاهنا فائدة لم يذكرها الشافعي في ما سبق من كلامه على الاعتبار وهي الاعتبار بما يناقض الخبر المنظور فيه وما يعارضه من الأخبار الأخرى، وهو معنى قول ابن حبان: «والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة، علم أن الخبر موضوع لا شك فيه وأن ناقله الذي تفرد به هو الذي وضعه». فدل بكلامه هذا على وجوب الاعتبار بمعارض الحديث إما من جهة الاختلاف في الإسناد أو الاختلاف في المتن. وعلى هذا فالاعتبار هو النظر في الحديث سنداً ومتناً مع استحضار نظائره من أسانيده الأخرى وطرقه، والالتفات إلى ما يعارضه ويخالفه في سنده أو في متنه.

وأطلق الخطيب البغدادي الاعتبار على استحضار أحوال رجال الإسناد من جهة الحفظ والإتقان في قوله فيما نقل عنه ابن الصلاح: «السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط»[1].

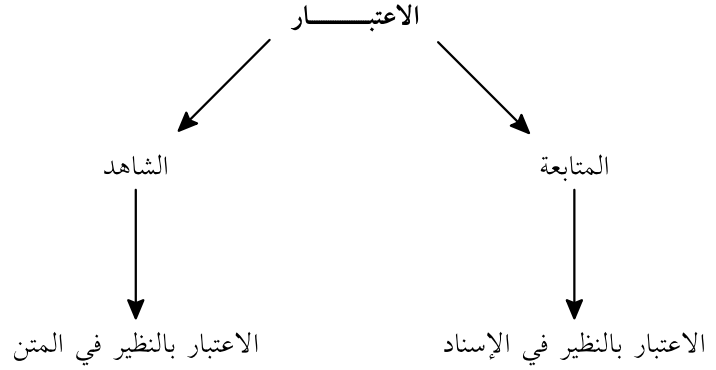
ولما وضع الإمام ابن الصلاح مقدمته في علوم الحديث جعل الاعتبار نوعاً من أنواع علوم الحديث وهو النوع الخامس عشر وسماه «معرفة الاعتبارات والمتابعات والشواهد»، وقال: «هذه أمور يتداولونها في نظرهم في حال الحديث هل تفرد به راويه أولا، وهل هو معروف أولا»[2]. ثم حكى عن ابن حبان مثال ذلك وهو الذي تقدم عنه، وهو رواية حماد بن سلمة عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه، ثم زاد في تفصيله ليميز في الاعتبار بين المتابعة والشاهد، وأن الأولى هي إذا وجد الحديث بعينه بسند آخر، والثاني إذا لم يوجد الحديث بعينه ووجد حديث آخر في موضوعه ومعناه،

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص195

(2) المرجع السابق، ص 182.

وهذا معنى قول ابن الصلاح: «فمثال المتابعة أن يروي ذلك الحديث بعينه عن أيوب، غير حماد، فهذه المتابعة التامة، فإن لم يروه أحد غيره عن أيوب لكن رواه بعضهم عن ابن سيرين، أو عن أبي هريرة رضي الله عنه أو رواه غير أبي هريرة عن رسول الله، فذلك قد يطلق عليه اسم المتابعة أيضاً لكن يقصر عن المتابعة الأولى. . .فإن لم يرو ذلك الحديث أصلا من وجه من الوجوه المذكورة لكن روي حديث آخر بمعناه فذلك الشاهد من غير متابعة»[1]، ثم أورد مثالا للمتابع وللشاهد.

ويؤخذ من هذا أن الاعتبار هو استحضار أسانيد الحديث الأخرى وطرقه وهو المتابعة، والالتفات إلى ما ورد في معناه وهو الشاهد، وإن كان يجوز تسمية كلا الأمرين شاهدا لأن المتابعة تشهد للحديث المنظور فيه، ولهذا قال ابن الصلاح عن المتابعة: «ويجوز أن يسمى ذلك بالشاهد أيضاً»[2].



ولما جاء الحافظ العراقي نظم كلام ابن الصلاح في قوله:

الاعتبار سبرك الحديث هل ... شارك راو غيره فيما حمل
عن شيخه فإن يكن شورك من ... معتبر به فتابع وإن

(1) المرجع السابق، ص 182-183.

(2) المرجع السابق، ص 182. وانظر تعليق الإمام البلقيني على ذلك في: **محاسن الاصطلاح في تضمين كتاب ابن الصلاح**، على هامش المقدمة، ص 183. وحكايته عن الحاكم في المدخل إلى الصحيح تسمية المتابعات شواهد.

شـــورك شـيـخـه فـفـوق فـكـذا وقـد يـسـمـى شـاهـــدا ثـم إذا
مـتـن بـمـعـنـاه أتـى بـالـشـاهـد ومـــا خـلا عـن كـل ذا مـفـــارد

ثم وضع للاعتبار حدا في قوله: «فالاعتبار أن يأتي إلى حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بسبر طرق الحديث ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث راو غيره فرواه عن شيخه أم لا... إلى آخر الإسناد حتى في الصحابي... فإن لم تجد لأحد ممن فوقه متابعاً عليه فانظر هل أتى بمعناه حديث آخر في الباب...»[1]. وجاء الحافظ ابن حجر فتعقب ابن الصلاح ومن بعده في قوله: «معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد»، فقال: «هذه العبارة توهم أن الاعتبار قسيم للمتابعة والشاهد وليس كذلك، بل الاعتبار هو الهيئة الحاصلة في الكشف عن المتابعة والشاهد. وعلى هذا فكان حق العبارة أن يقول: «معرفة الاعتبار للمتابعة والشاهد»[2]، فبين أن المتابعات والشواهد إنما هي أجزاء من الاعتبار وأن الاعتبار هو الطريق الموصل إلى معرفة وجود الشواهد أو عدمه. وأطلق عليه عبارة أخرى، وهي قول فصيح الهروي (ت837هـ) الاعتبار بالمتابعات والشواهد (ثم عرفه بقوله): هو الاجتهاد في حال الحديث ليطلع على المتابعات والشواهد»[3]، وكل من صنف في مصطلح الحديث لا يخرج عن هذا الذي ذكر في الاعتبار وحده وما يوصل إليه من معرفة المتابعات والشواهد، فاستقر الأمر على أن الاعتبار هو تتبع طرق الحديث الواحد في كتب الحديث ومصادره وتتبع الأحاديث الأخرى التي في معناه، فإن وجد الحديث بعينه بسند آخر سمي ذلك متابعة تامة أو قاصرة بحسب موضع المتابعة هل من بداية الإسناد أو منتهاه، وإن وجد للحديث ما يؤيده في موضوعه ويقاربه في معناه سمي شاهدا، وإن كان يمكن إطلاق

---

(1) العراقي، أبو الفضل زين الدين. **شرح ألفية العراقي**، فاس: المطبعة الجديدة، 354 اهـ. 1/ 203-204. وانظر له: **التقييد والإيضاح**، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط1/ 1969، ص 109.

(2) العسقلاني، ابن الحجر. **النكت على كتاب ابن الصلاح**، المدينة المنورة: 1984، 2/ 681.

(3) أبي الفيض الحنفي المشهور بفصيح الهروي. **جواهر الأصول في علم حديث الرسول**، ت: القاضي المباركفوري، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1992، ص 38-39.

الشاهد على المتابعة أو العكس[1].

ومما اصطلح المحدثون أيضاً على استعمال مصطلح الاعتبار فيه، الحكم على الرواة والكلام في الرجال وبيان مراتب الجرح والتعديل، وهو مبني على ما سبق وفرع عن تتبع المتابعات والشواهد، فتجدهم يفرقون في الرجال بين من يصلح أن يعتد به في المتابعات ويعتبر بحديثه وبين من لا يصح لذلك ولا يلتفت إليه ولا يضر إغفاله. وتجدهم أيضاً ينصون على أن من الرجال من لا يقبل حديثه إلا إذا وجد له متابع يعتبر به وذلك كله معنى قولهم: «فلان يعتبر به»، أو «يعتبر بحديثه»، و«فلان لا يعتبر به»، أو «لا يعتبر بحديثه». يقول ابن الصلاح: «ثم اعلم أنه قد يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه وحده بل يكون معدودا في الضعفاء، وفي كتابي البخاري ومسلم جماعة من الضعفاء ذكراهم في المتابعات والشواهد، وليس كل ضعيف يصلح لذلك، ولهذا يقول الدارقطني وغيره في الضعفاء: فلان يعتبر به، وفلان لا يعتبر به»[2]. وفي تقسيم مراتب الجرح والتعديل يقول الدارقطني: «إذا قلت لين، لا يكون ساقطاً متروك الاعتبار»[3]، ويقول ابن الصلاح: «قال ابن أبي حاتم: إذا أجابوا في الرجل بلين الحديث فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه اعتبارا... إذا قالوا ضعيف الحديث... لا يطرح حديثه بل يعتبر به»[4].

---

(1) انظر مثلاً: ابن جماعة. **المنهل الروي**، ص67؛ الطيبي. **الخلاصة**، ص 58-59؛ السيوطي. **ألفية السيوطي في علم الحديث**، ص 46؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 241-244، الصنعاني. **توضيح الأفكار**، 2/ 11-15. **ظفر الأماني بشرح مختصر الشريف الجرجاني**، ص 318-319. اللكنوي. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، ص 183 هامش رقم 1. الصالح، صبحي. **علوم الحديث ومصطلحه**، ص 241-243. عتر، نور الدين. **منهج النقد في علوم الحديث**، ص 417-420. **معجم مصطلحات الحديث**، ص 25. **معجم المصطلحات الحديثية**، ص 17. شاكر، أحمد محمد. **الباعث الحديث شرح اختصار علوم الحديث**، ص 59-60. الطحان، محمود. **تيسير مصلح الحديث**، ص140-142.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 183.

(3) اللكنوي. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 182-183. وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غده بقوله: أي بل يصلح حديثه للاعتبار وهو جعله تابعاً أو شاهداً لحديث غيره.

(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 239.

ولهذا كثرت هذه الصيغ في كتب الرجال والجرح والتعديل، من ذلك مثلا قول الإمام أحمد في ابن لهيعة: «ما حديث ابن لهيعة بحجة، وإني لأكتب كثيراً مما اكتب اعتبر به، وهو يقوي بعضه بعضاً»[1]. ويقول ابن أبي حاتم: «سألت أبي وأبا زرعة عن الإفريقي وابن لهيعة أيهما أحب إليك فقالا: جميعاً ضعيفان وابن لهيعة أمره مضطرب يكتب حديثه على الاعتبار»[2]، وفي زيد بن الحواري العمي يقول ابن حبان: «وهو عندي لا يجوز الاحتجاج بخبره ولا اكتبه إلا للاعتبار»[3]، وفي سويد بن إبراهيم الجحدري الحناط يقول الدارقطني: «ليس يعتبر به»[4]، وغير ذلك كثير مبثوث في كتب الرجال ومصادر الجرح والتعديل.

وبالنظر في مصطلح «الاعتبار» عند علماء الحديث ومواضع إطلاقه واستعماله، يتبين أنهم استعملوه خاصة دون سواه من المصطلحات، لأنه قد تحقق فيه صورة العبور من المنظور فيه إلى غيره والنظر في الشيء مع استحضار غيره والالتفات إلى ما له صلة به، ولأن المنظور فيه منفردا لا يظهر منه ذلك إلا أن يضم إليه غيره ويعتبر به لأنه يقع خارجه ويفترق عنه في موضعه ومكان وجوده، فلا يظهر للناظر إلا بالالتفات إليه والعبور إليه قاصدا. فمتابعات الحديث الواحد وشواهده لا تظهر منه ولا تقترن به بالضرورة، وإنما نجدها مفرقة في مصادر الحديث الأخرى، وقد تكون مبثوثة في كتب ليست في أصلها لجمع الحديث وإنما لغيره من العلوم، لكنها لا تعدم فائدتها في الحديث فتكون المتابعات والشواهد بعيدة عن الحديث المنظور فيه، فيجب البحث عنها خارجه والتقميش عليها وضمها إليه، والعبور إليها وإلحاقها به، وهذا هو «الاعتبار» لأنه يعتبر بالمتابع ويعتبر بالشاهد، ولهذا حقق الحافظ ابن حجر وفصيح الهروي في العبارة عن ذلك فقالا: «الاعتبار للمتابعة والشاهد»[5]، أو «الاعتبار بالمتابعة والشاهد»[6]. ولهذا أيضاً جوز غير واحد من

---

(1) العسقلاني، ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، 5/ 329.
(2) المرجع السابق، 5/ 331.
(3) المرجع السابق، 3/ 352.
(4) المرجع السابق، 4/ 238.
(5) ابن حجر. **النكت على كتاب ابن الصلاح**، مرجع سابق، 2/ 681.
(6) الهروي، فصيح. **جواهر الأصول في علم حديث الرسول**، مرجع سابق، ص 38.

علماء الحديث إطلاق المتابعة على الشاهد أو العكس[1]، لأن الصورة الجامعة بينهما هي وجودهما خارج الحديث المنظور فيه والحاجة إلى الاعتبار بهما.

وإذا كان سبب إطلاق «الاعتبار» على المتابع والشاهد هو وقوعه خارج الحديث المنظور فيه أصلا، سندا أو متنا، وبعده عنه في موضعه فيلتمس خارجه، فإن ما يجب الاعتبار به أكثر من الشاهد والمتابع، فما أكثر ما يقع خارج الحديث المنظور فيه ولكنه يتوقف عليه معرفة حال الحديث وصفته ودرجته، فيجب الاعتبار به والتماسه فيما يقع خارج الحديث المنظور فيه، بل خارج الكتاب الذي ورد فيه الحديث المنظور فيه، ولهذا وجد من علماء الحديث من أطلق الاعتبار على استحضار أحوال الرجال من جهة العدالة أو الجرح ومن جهة عوائد معاشهم، ومن جهة علمهم وما برعوا فيه، وعامة أحوالهم مما سوى الجرح، والتعديل من عصرهم وزمانهم ومكانهم وبلدهم وغيرها، فهذا كله لا يظهر من الحديث المنظور فيه، وإنما هو مبثوث خارجه في كتب الرجال والجرح والتعديل، فلذلك يجب الالتفات إليه والاعتبار به.

وفي هذا قول الإمام الشافعي في راوي الحديث المرسل: «ويعتبر عليه بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه»[2]، وقول الخطيب البغدادي: «السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط»[3]. فأطلقا «الاعتبار» للعبارة عن استحضار أحوال الرواة وأخبار الرجال وتتبعها في مظانها، لأنها تقع خارج الحديث المنظور فيه الذي لا يظهر منه إلا أسماء الرجال وما رووا من متن الحديث. ونجد أيضاً أبا حاتم بن حبان قد جعل من الاعتبار الالتفات إلى معارض الحديث المنظور فيه وذلك فيما سبق من قوله وهو يعرف الاعتبار، ويمثل له: «... والخبر نفسه يخالف الأصول... هذا حكم الاعتبار بين النقلة في الروايات»[4]. وما ذلك إلا لأن

---

(1) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 243.

(2) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص 463، الفقرة رقم 1271.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 195.

(4) ابن بلبان. **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، 1/ 155.

معارض الحديث لا يقترن به، وإنما ينفصل عنه فيجب الالتفات إليه والاعتبار به. وهناك نكتة أخرى وهي في إطلاقهم الشواهد على ما يؤيد الحديث في معناه، ويقترب منه في موضوعه لأنها تشهد للحديث، فيمكن أن يدخل فيها كل ما له نوع صلة بالحديث مما يقع خارجه، لكنه يشهد له بصحة معناه أو يشهد على ترجيح معنى الحديث من بين المعاني، أو يشهد على عدم احتمال المعنى الظاهر وكل ما يتعلق بمعرفة فقه الحديث، وكذلك ما يعارضه في معناه، لأنه يشهد إما على نسخه، أو على أن له محملا خاصا، أو على بعد نسبته إلى الشارع أو استحالة صدوره عنه، وكذلك كل ما يحتف بالحديث من الملابسات والقرائن المنفصلة مثل عصر وروده وزمنه وسببه. وعليه فإن «الاعتبار» بالمعنى الاصطلاحي ـ الذي هو النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائضها ـ يدخل فيه، في مجال علوم الحديث، كل ما هو خارج سند الحديث المنظور فيه، ومتنه من النظائر والأمثال واللوازم والملابسات، والنقائض والمعارضات، وإن المحدثين وهم ينظرون في الحديث لفحصه ومعرفة صفته ودرجته واستيعاب فقهه الصحيح، كانوا يعتبرون بذلك كله، فيستحضرون أسانيد الحديث وطرقه ومخارجه من مصادر مختلفة، ويتقصون في البحث عن أحوال الرجال وأخبارهم في كتب الرجال والتراجم والجرح والتعديل، ويراعون كل ما يتعلق في معناه وموضوعه بالحديث المنظور فيه، ويلتفتون إلى ما يعارض الحديث ويناقضه، إما على وجه الحقيقة أو على جهة الإيهام بذلك، ويستصحبون الظروف العامة والخاصة المحيطة بالحديث زمانا ومكانا، ويستحضرون روح الشريعة وما ثبت بالقطع من كلياتها وقواعدها، وباعتبار ذلك كله يكون الحكم على الحديث ويستخرج معناه وفقهه، فلا يحصرون النظر في الحديث الواحد سنداً ومتناً منفرداً عن غيره معزولا عما سواه.

وقد أتينا الآن على صورة الاعتبار في علوم الحديث، وعلى ما حرره المحدثون من المصطلحات والحدود في ذلك، ونبدأ بعون الله تعالى في تتبع التطبيقات العملية لهذا المنهج من خلال كتب مصطلح الحديث وغيرها.

المبحث الأول
الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد وطرقه وألفاظه وصيغه

إن الناظر في كتب المحدثين والمتتبع لتصرفاتهم في التصحيح والتضعيف، يستوقف نظره ولوع علماء الحديث ونقاده بجمع طرق الحديث الواحد واستقصاء الأسانيد التي ورد بها، وحصر طرقه ومخارجه التي أتى منها، وبلغ منهم ذلك أن حمل بعض من لم يعرف مسلك المحدثين على وصفهم بزوامل للأسفار، كما قال بعضهم:

زوامل للأشعار لا علم عندها بما فيها إلا كعلم الأباعر

لعمرك ما يدري البعير إذا غدا بأحماله أو راح ما في الغرائر[1].

وذلك لما رآهم لا يكتفون بالسند الواحد للحديث حتى يضموا إليه غيره، وكانوا يفرحون بذلك لأنه الطريق إلى معرفة هذا الحديث والحكم الصحيح عليه، ومعرفة أوصافه وكل ما يمكن أن يعرض للأحاديث، ولهذا يقول يحيى بن معين: «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه»[2]. فكلما توسع الناظر في الحديث في جمع الطرق وتتبع الأسانيد التي ورد بها، كثرت فوائده وضعف احتمال غلطه في الحكم على الحديث، وعرف من ذلك ما لن يعرفه لو وقف عند السند الأول الذي وقف عليه أولاً.

يقول الإمام أحمد: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً»[3]. فكل سند للحديث الواحد يأتي بفائدة جديدة في الحكم على الحديث ومعرفة صفته، ولهذا جعل المحدثون الطريق الواحد بمنزلة خبر مستقل، ولو كانت الطرق كلها تحكي عن الواقعة ذاتها، وتحمل المتن ذاته، وكانوا في العد يجعلون كل طريق حديثاً واحداً، وفي هذا المعنى يقول الإمام

(1) ابن قتيبة. **تأويل مختلف الحديث**، مرجع سابق، ص 32.

(2) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ت: محمود طحان، الرياض: مكتبة المعارف، 1983. 2/ 212.

(3) المرجع السابق، 2/ 212.

مسلم بن الحجاج في بيان مسلكه في صحيحه: «إنا نعمد إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله ﷺ فنقسمها على ثلاثة أقسام، وثلاث طبقات من الناس، على غير تكرار إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلة تكون هناك، لأن المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلا بد من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة»[1]. فصرح أن الزيادة في الإسناد تقوم مقام حديث تام، وكان رحمه الله في صحيحه يذكر للحديث الواحد في موضع واحد أسانيد مختلفة وطرقاً متنوعة، وكذلك يفعل البخاري لكنه فرق الأسانيد والطرق في مواضع متباعدة في كتابه فعسر الإفادة منه لهذا السبب إلا بجهد أكبر[2]. ثم إن من أسباب علو شرط البخاري ومسلم اشتمال كتابيهما على الأحاديث التي كثرت طرقها وتعددت أسانيدها، لأنهما كانا يتقيان الغرائب، وما ليس له إلا سند واحد ما أمكنهما ذلك. وان النقاد الذين بلغوا درجة أمراء المؤمنين في الحديث ودرجة الحفاظ، فيمكنهم الكشف عن العلل الخفية والقوادح القصية، إنما بلغوا ذلك بسبب اتساع حفظهم لطرق الأحاديث واطلاعهم على أسانيدها المختلفة، فيعرفون من أوصافها وأحوالها وما يعرض لها مالا يعرفه من دونهم اطلاعاً على الأسانيد والطرق المختلفة، فإذا وقف الواحد منهم على حديث بسنده سهل عليه استحضار ما ورد به من الطرق والأسانيد الأخرى. وقد بنى المحدثون على جمع أسانيد الحديث الواحد، واعتبار بعضها ببعض أنواعاً كثيرة من علوم الحديث ومصطلحه، بحسب تعدد فوائد جمع الطرق والأسانيد واعتبار بعضها ببعض، وبيان ذلك في المسائل الآتية:

1 ـ المتواتر والمشهور والعزيز والغريب

إن المعيار المعتمد في هذا التقسيم هو تعدد أسانيد الحديث وطرقه، فلو لم تجمع الأسانيد والطرق، ويعتبر بعضها ببعض لم تتمحض هذه الأنواع، ولو كان المحدثون يقفون عند السند الواحد ـ ولو صحيحاً ـ من غير اعتبار بغيره ما

(1) النووي. **مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي**، مرجع سابق، 1/ 48-49.
(2) ابن الصلاح. **صيانة صحيح مسلم**، ص70.

عرف هذا التقسيم بحسب عدد الرواة وعدد الأسانيد والطرق. فالعبور من السند الواحد إلى غيره هو الطريق إلى معرفة كون الحديث متواتراً أو مشهوراً، أو عزيزاً أو غريباً، فإذا كان له من الأسانيد والطرق الكثير مما يستحيل في العادة التواطؤ معه على الكذب كان متواترا، وإن نـزل عن ذلك كان مشهوراً وإن كان محصوراً في أقل من ذلك كان عزيزاً أو غريباً[1].

2 ـ العالي والنازل

ويعرف بالمقابلة بين أسانيد الحديث الواحد، واعتبار بعضها ببعض ليظهر ما قلت وسائطه من غيره فيكون عاليا، والعلو يبعد الإسناد من الخلل ويضعف من احتمال الغلط[2].

3 ـ الحديث الصحيح

وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علة قادحة[3]. وينقسم إلى صحيح لذاته وصحيح لغيره. أما الصحيح لذاته فهو الذي اجتمعت فيه أعلى صفات القبول ومنها انتفاء الشذوذ والعلة القادحة، وإنما يتحقق منهما بجمع طرق الحديث وأسانيده ـ بعد تحقق الاتصال والعدالة والضبط ـ واعتبار بعضها ببعض. وفي هذا دليل على أن المحدث إنما يحكم بصحة الحديث بعد أن جمع أسانيده وطرقه واعتبر بعضها ببعض، ولا يقف عند السند الواحد ولو كان ظاهر الصحة حتى يبحث له عن غيره فيضمه إليه إن وجد، ولهذا كان المحدث أحيانا يقول: «هذا حديث صحيح الإسناد»، دون قوله: «هذا حديث صحيح» وسبب ذلك أنه لم يستقص في جمع ما يكفي من

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص389-396. السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 173-183؛ الكتاني. **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص5. حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص358-365.

(2) النيسابوري. **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص5-14؛ ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص378؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 159؛ حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص242.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 82؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 63.

طرق الحديث وأسانيده، فاكتفى في التعبير بما يفيد الصحة في الظاهر وترك الباب مفتوحاً لغيره لاحتمال أن يوجد من الأسانيد والطرق الأخرى ما يتغير به الحكم بالصحة على الحديث، وهذا معنى قول ابن الصلاح: «لأنه قد يقال: (هذا حديث صحيح الإسناد)، ولا يصح لكونه شاذاً أو معللاً»[1]، وقول الحافظ ابن حجر: «والذي لا شك فيه أن الإمام لا يعدل عن قوله: (صحيح) إلى قوله: (صحيح الإسناد) إلا لأمر ما»[2].

وأما الصحيح لغيره فهو إذا كان راويه متأخراً عن درجة الحافظ الضابط لكنه مشهور بالصدق والستر، فيأتي حديثه بأسانيد أخرى فيكون صحيحا، ليس لذاته، وإنما باعتبار غيره. يقول ابن الصلاح: «إذا كان راوي الحديث متأخراً عن درجة أهل الحفظ والإتقان، غير انه من المشهورين بالصدق والستر، وروي مع ذلك حديثه من غير وجه، فقد اجتمعت له القوة من الجهتين، وذلك يرقى حديثه من درجة الحسن إلى درجة الصحيح»[3]. ويقول الدكتور فاروق حمادة: «فالصحيح لغيره هو **ما صحح لأمر أجنبي عنه**»[4]. وهو تعبير مناسب عن معنى الاعتبار، لأن الناظر يعبر من السند الواحد إلى غيره من الأسانيد فيعتبر بها، ولو وقف عند النظر الأول لحكم بعدم الصحة.

4 ـ الحديث الحسن

وهو ينقسم إلى حسن لذاته وحسن لغيره. أما الحسن لذاته فهو ما عبر عنه ابن الصلاح بقوله: «أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة، غير أنه لم يبلغ درجة رجال الصحيح لكونه يقصر عنهم في الحفظ والإتقان وهو مع ذلك يرتفع عن حال من يعد ما ينفرد به من حديثه منكرا. ويعتبر في كل هذا، مع سلامة الحديث من أن يكون شاذاً ومنكراً، سلامته من أن يكون معللاً»[5].

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص113.

(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 161. ومثله في قولهم: حديث ضعيف بهذا الإسناد، انظر: **تدريب الراوي**، 1/ 296.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 108. وانظر: السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 175.

(4) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص366.

(5) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 104.

والسلامة من الشذوذ والنكارة والعلة إنما تعرف بالمقابلة بين الأسانيد واعتبار بعضها ببعض. والحسن لذاته إذا تعددت طرقه وروي من وجوه أخر ارتقى من الحسن إلى الصحيح لغيره. أما الحسن لغيره فهو ما عبر عنه الترمذي في العلل الصغير بقوله: «كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذا ويروى من غير وجه نحو ذاك»[1]. فهو «لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلا كثير الخطأ ولا متهما في الحديث، ويكون الحديث مع ذلك قد عرف بأن روي مثله أو نحوه من وجه آخر، أو أكثر حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله»[2]. فالأصل فيه أنه ضعيف لكن إذا اعتبر بغيره من الأسانيد والطرق يتقوى ويرتقي إلى الحسن لغيره.

5 ـ قبول الحديث المرسل باعتبار غيره من المتابعات والعواضد

والمرسل رواية التابعي عن رسول الله ﷺ فسقط منه ما بين التابعي والرسول ﷺ، ولهذا فهو حقيق أن يدخل في الضعيف الذي لا تقوم به الحجة، غير أن ذلك ليس بإطلاق وإنما بالنظر إليه في ذاته منفردا عن غيره، أو إذا بحث له عن متابعات وشواهد فلم توجد. أما إذا كان له متابعات فإنه قد يرتقي إلى درجة الصحيح المقبول. قال ابن الصلاح: «اعلم أن حكم المرسل حكم الحديث الضعيف إلا أن يصح مخرجه بمجيئه من وجه آخر»[3]. وفي تدريب الراوي: «فإن صح مخرج المرسل بمجيئه منه وجه آخر مسندا أو مرسلا، أرسله من أخذ عن غير رجال الأول كان صحيحاً»[4]. وهو تصريح أن النظر في المرسل بذاته منفرداً عن غيره يبقيه ضعيفاً مردوداً، أما إذا نظر فيه مع الاعتبار بما ورد به من الأسانيد والطرق الأخرى فيتحول من الضعيف إلى الصحيح. وكان الإمام الشافعي أكثر توسعاً في «الاعتبار»، عند النظر في

---

(1) الترمذي. **صحيح الترمذي**، بشرح ابن العربي المسمى عارضه الأحوذي 13/ 333-334. وانظر: ابن رجب الحنبلي. **شرح علل الترمذي**، ص226.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 104.

(3) المرجع السابق، ص 136.

(4) السيوطي. **تدريب الراوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1/ 198.

الحديث المرسل، وقد بين ذلك في قوله: «فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبي اعتبر عليه بأمور، منها أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه. وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك. ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم، فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله وهي أضعف من الأولى. وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله قولا له، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذه دلالة على انه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء. وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبي»[1]. ومعنى ذلك أن ما يصلح أن يعتبر به في المرسل جملة أمور هي: «الأول وهو أقواها، أن يرد بطريق آخر صحيح بأن يسنده الحفاظ المأمونون. والثاني: أن يأتي من طريق آخر مرسلا أيضاً. الثالث: أن يأتي ما يوافقه من كلام الصحابة. الرابع أن يوافقه ما عليه عامة أهل العلم في الفتيا»[2].

يقول ابن رجب الحنبلي: «فإذا وجدت هذه الشرائط دلت على صحة المرسل وأن له أصلا وقبل واحتج به»[3]. وهذا وجه من احتج بالمراسيل من أهل العلم، أي إذا اعتضدت من وجه آخر وكان لها متابعات تتقوى بها، مثل احتجاج الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب لأن لها متابعات وعواضد، ولذلك لما أنكر عليه ذلك وقيل له: «فكيف قبلتم عن ابن المسيب منقطعاً ولم تقبلوه عن غيره؟ أجاب: «قلنا لا نحفظ أن ابن المسيب روى منقطعاً إلا وجدنا ما يدل على تسديده، ولا أثره عن أحد فيما عرفناه عنه إلا ثقة معروف، فمن كان بمثل حاله قبلنا منقطعه، ورأينا غيره يسمي المجهول ويسمي من يرغب عن

---

(1) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص 461-462-463.

(2) ابن رجب الحنبلي. **شرح علل الترمذي**، ص184-185.

(3) المرجع السابق، ص 185. وهيتو، محمد حسن. **الحديث المرسل: حجيته وأثره في الفقه الإسلامي**، ص 36.

الرواية عنه، ويرسل عن النبي ﷺ، وعن بعض من لم يلحق من أصحابه المستنكر الذي لا يوجد له شيء يسدده، ففرقنا بينهم لافتراق أحاديثهم، ولم نحاب أحدا ولكنا قلنا في ذلك بالدلالة البينة على ما وصفناه من صحة روايته»[1]. فدل على أنه لا يحتج به لذاته وإنما لما يعضده من المتابعات والقرائن. ومما يدل أيضاً على أن نقاد الحديث ينظرون في المرسل ويعتبرون بغيره من الطرق والأسانيد، تحريرهم لمسألة الحديث الذي يأتي من وجهين، أحدهما مرسل، والآخر متصل[2]، وقد رجح ابن الصلاح أن الحكم للمسند المتصل فقال: «إنه بالمسند يتبين صحة الإسناد الذي فيه الإرسال حتى يحكم له مع إرساله بأنه إسناد صحيح تقوم به الحجة»[3].

6 ـ المراسيل الخفي إرسالها

وهي التي فيها انقطاع قد لا يفطن له، فيحكم لها بالاتصال[4]، لكن إذا اعتبر بما ورد فيها من الطرق والأسانيد تبين ذلك[5]، ولهذا قال ابن الصلاح: «هذا نوع مهم عظيم الفائدة يدرك بالاتساع في الرواية والجمع لطرق الأحاديث مع المعرفة التامة»[6].

7 ـ المزيد في متصل الأسانيد

وهو ما أقحم في الإسناد من الأسماء على جهة الوهم والغلط، وإذا اعتبر بغيره يتبين ذلك، بوروده من وجه آخر أو عدة أوجه[7].

---

(1) الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، 3/ 188؛ النيسابوري. **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص 26؛ ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 136.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 136؛ البلقيني. **محاسن الاصطلاح**، مرجع سابق، ص 191.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 139.

(4) القاري، علي. **شرح نخبة الفكر**، ص 118.

(5) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 205-206.

(6) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 420.

(7) المرجع السابق، ص 417-418؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 203-204.

8 ـ معرفة الشاذ والمنكر ومخالفة الثقة لما روى الناس

فلو نظر فيه لذاته من غير اعتبار بغيره لحكم عليه بالصحة، غير أن الأئمة لا يقفون عند الإسناد الواحد ولو صحيحا، حتى يعبروا منه إلى غيره، ويبحثوا له عن نظائره فيقارنون رواية الراوي بما روى غيره، فقد يوافق وقد يخالف. فإن وافق وإلا كان الحديث شاذا مردودا[1]، وإذا كان هذا المخالف ضعيفاً فهو منكر[2].

9 ـ معرفة علل الأحاديث

والحديث المعلل هو الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها، ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر، وإنما اطلع على ذلك بالاعتبار. وهذا ما يشير إليه ابن الصلاح بقوله: «ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في موصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهم واهم. قال الخطيب أبو بكر: السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم في الحفظ... وروي عن علي ابن المديني قال: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»[3]. فباعتبار طرق الحديث بعضها ببعض والمقارنة بينها تتبين الأوهام القادحة في الحديث.

10 ـ معرفة المضطرب

وهو الذي تختلف الرواية فيه على وجه لا يمكن معه الجمع والترجيح. ولو اقتصر على السند الواحد لم يتبين ذلك. فقد يقف الواحد على حديث في

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 173-179؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 232-236.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 180-181؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 238-240.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 194-195؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 252-253

سنده مجاهد عن الحكم بن سفيان عن النبي ﷺ، ثم إذا عبر منه إلى غيره وجد فيه اضطراباً كبيراً، فيجده بأسانيد مختلفة، مثل: مجاهد عن سفيان بن الحكم، ومجاهد عن الحكم أو ابن الحكم عن أبيه، ومجاهد عن الحكم بن سفيان عن أبيه، ومجاهد عن رجل من ثقيف عن أبيه، ومجاهد عن الحكم بن سفيان أو ابن سفيان[1]، قال الحافظ ابن حجر: «وفيه اضطراب كثير»[2]. ولولا الاعتبار بما ورد به من الأسانيد ما عرف اضطرابه.

11 ـ معرفة المقلوب من الحديث

والقلب يعرض للإسناد ويعرض للمتن، وفي الإسناد كأن نقف على حديث في سنده كعب بن مرة، فإذا اعتبرنا بغيره ظهر أن الأصل هو مرة بن كعب، أو نجد فيه نافع عن ابن عمر فإذا اعتبرنا بغيره وجدنا أن أصله سالم عن ابن عمر[3].

12 ـ معرفة المدرج

وهو ما يدرج في الإسناد أو في المتن وليس منه، وإنما يعرف بأن يرد بيان الإدراج في سند آخر، أو يتبين بالمقارنة بين أسانيده المختلفة[4].

13 ـ معرفة المصحف

فعند اعتبار أسانيد الحديث الواحد بعضها ببعض قد يظهر أن أحدها فيه تصحيف مثل ما أورده ابن الصلاح في قوله: «ومنه ما رويناه عن أحمد بن حنبل، قال: «أخبرنا محمد بن جعفر قال حدثنا شعبة عن مالك بن عرفطة عن

---

(1) ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، 2/ 425-426. والسيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 266.

(2) ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، 2/ 426.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 216-217؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 291-294؛ حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 238-239.

(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 208-209؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 268-273.

عبد خير عن عائشة أن رسول الله ﷺ نهى عن الدباء والمزفت»، وقال أحمد: «صحف شعبة فيه، وإنما هو خالد بن علقمة، وقد رواه زائدة بن قدامة وغيره على ما قاله أحمد»[1]. وإنما تبين ذلك بالاعتبار بطرق الحديث الأخرى غير طريق شعبة بن الحجاج، فقد أخرج أبوداود عن شعبة قال سمعت مالك بن عرفطة، قال سمعت عبد خير (الحديث) عن علي في صفة الوضوء، وأخرجه من غير طريق شعبة من طريق أبي عوانة، ومن طريق زائدة كليهما عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علي فتبين تصحيف شعبة[2]. وقال النسائي عقب حديث شعبة: «هذا خطأ والصواب خالد بن علقمة وليس مالك بن عرفطة»[3]. وقال الترمذي: «وقد روى زائدة بن قدامة وغير واحد عن خالد، هو أبو حية بن علقمة عن عبد خير حديث عن خالد بن علقمة فأخطأ في اسمه واسم أبيه فقال مالك بن عرفطة. . .وروى عن أبي عوانة عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علي. . . والصحيح خالد بن علقمة»[4]. ولولا اعتبار الطرق والأسانيد بعضها ببعض ما عرف هذا التصحيف[5].

14 ـ معرفة المبهمات

أي معرفة أسماء الرواة من الرجال والنساء التي أبهمت في الحديث، مثل أن نجد في سند «عن رجل»، أو «عن امرأة من بني فلان»، ونحو ذلك. قال ابن الصلاح: «ويعرف ذلك بوروده مسمى في بعض الروايات. . .منها، وهو من أبهمها، ما قيل فيه رجل أو امرأة، ومن أمثلته حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا قال: «يا رسول الله الحج كل عام»؟ وهذا الرجل هو الأقرع بن حابس، بينه ابن عباس في رواية أخرى»[6].

---

(1) المرجع السابق، ص 410.

(2) أبو داود. **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي ﷺ، 1/ 189-192.

(3) النسائي. **سنن النسائي**، كتاب الطهارة، باب عدد غسل الوجه، 1/ 69.

(4) الترمذي. **جامع الترمذي**، أبواب الطهارة باب ما جاء في وضوء النبي ﷺ، 1/ 65.

(5) ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، 3/ 109-110، (الطبعة الهندية). عون المعبود شرح سنن أبي داود 1/ 192.

(6) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 573.

15 ـ معرفة أنواع كثيرة تتعلق بالرجال

مثل المؤتلف والمختلف وهو ما يأتلف في خطه ورسمه، ويختلف في لفظه وصيغته. والمتفق والمفترق وهو ما اتفق اسمه واختلف المراد من الأشخاص، مثل محمد بن جعفر فإنه يتفق فيه غير واحد من الرجال. ونحو ذلك مما يتعلق بضبط أسماء الرجال، فإنه يتم تحقيقه بجمع الروايات والطرق والمقابلة بينها واعتبار بعضها ببعض، وهذا معنى قول ابن الصلاح في المتفق والمفترق: «إن ما يوجد من المتفق والمفترق غير مقرون ببيان، فالمراد به قد يدرك بالنظر في رواياته، فكثيراً ما يأتي مميزا في بعضها»[1].

16 ـ تحقيق روايات المدلسين

فقد اشترط المحدثون في قبول رواية المدلس إذا كان ثقة أن يصرح بما يفيد السماع دون ما يفيد احتمال السماع وغيره. ولهذا كانوا يجمعون الطرق الأخرى عن هذا الراوي المدلس لعلهم يظفرون بطريق فيه التصريح بالسماع[2].

فهذه الأنواع كلها إنما تعرف بجمع أسانيد الحديث الواحد وطرقه، والمقابلة بينها واعتبار بعضها ببعض، فلم يكن علماء الحديث يقتصرون في النظر على سند الواحد ولو صحيحاً حتى يعبروا منه إلى غيره.

17 ـ فحص ما يعرض للسند من أنواع الانقطاع والتعليق

فقد يرد الحديث منقطعاً من طريق لكنه موصول من طريق آخر، وقد يكون معلقاً حذف أول إسناده في كتاب من كتب الحديث لكنه موصول في كتاب آخر.

18 ـ الاعتبار بالألفاظ المختلفة للحديث الواحد

فكل إسناد من أسانيد الحديث الواحد لا يخلو في الغالب من فوائد

---

(1) المرجع السابق، ص 560.

(2) انظر أمثلة للاعتبار بالطرق المختلفة للحديث الواحد لتحقيق روايات المدلسين في: **فتح الباري**، 1/ 57-505، 9/ 341، 10/ 363.

وزيادات في نص الحديث ومتنه، ولهذا فإن الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد يكون منه بالضرورة، واللزوم الاعتبار بالصيغ والألفاظ المختلفة لهذا الحديث الواحد، وهذا سبب جعل كل طريق في العد حديثاً واحداً قائماً بذاته. فأسانيد الحديث تتعدد بتعدد رواة ذلك الحديث ونقلته، والرواة والنقلة تختلف في الحفظ والاستيعاب، وقد ينقل بعضهم ما غفل عنه الآخر، خاصة في نقل الأحاديث الطويلة ورواية الوقائع المتلاحقة الحوادث، والنوازل المتنوعة المشاهد والمواضع، فمن اقتصر على سند واحد فقد اكتفى برواية واحدة، فلم يؤمن عليه ألا يكتمل عنده متن الحديث، وأن تغيب عنه أجزاء كثيرة من الواقعة أو يقف على الحديث بمعناه دون لفظه، فلا مناص من العبور إلى الروايات الأخرى.

وما أكثر الأحاديث ـ خاصة الواردة في مغازي رسول الله ﷺ ـ التي لا يمكن استكمال وقائعها وجمع أجزائها إلا بالاعتبار بالروايات المختلفة، ولهذا وجد عند بعض علماء المغازي ورواة السيرة النبوية ما سماه بعضهم بالسند الجماعي، وهو أن يجمع الراوي في الرواية بين أكثر من واحد ممن سمع منه الواقعة، ويضم سماعاته منهم بعضها إلى بعض لتستقيم الواقعة وتكتمل أجزاؤها، ولو اقتصر على الواحد لجاءت الواقعة قاصرة، لأن هؤلاء روى بعضهم من الواقعة ما لم يرو غيره، لأن كل واحد حفظ ما لم يحفظ غيره، فلا بد من ضم ذلك كله بعضه إلى بعض.

وهذا من منهج إمام الحديث والمغازي في عصره ابن شهاب الزهري، فقد أخرج البخاري بسنده عنه في قصة الإفك، قال الزهري: «حدثني عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب وعلقمة بن وقاص وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ حين قال لها أهل الإفك ما قالوا، وكلهم حدثني طائفة من حديثها وبعضهم كان أوعى لحديثها من بعض وأثبت له اقتصاصا، وقد وعيت عن كل رجل منهم الحديث الذي حدثني عن عائشة وبعض حديثهم يصدق بعضا، وإن كان بعضهم أوعى له من بعض»[1].

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المغازي، باب حديث الإفك. (**فتح الباري**، =

قال الحافظ ابن حجر في شرح قول الزهري: «وبعضهم كان أوعى...»: «هو إشارة إلى أن بعض هؤلاء الأربعة أميز في سياق الحديث من بعض من جهة حفظ أكثره، لا أن بعضهم أضبط من بعض مطلقاً، ولهذا قال: «أوعى له»، أي للحديث المذكور خاصة... وحاصله أن جميع الحديث عن مجموعهم لا أن مجموعه عن كل واحد منهم»[1].

وبهذا المنهج جمع شيخنا وأستاذنا الدكتور فاروق حمادة النص الكامل لخطبة النبي ﷺ في حجة الوداع، فهي مبثوثة في كتب الحديث والمغازي، فعمد إلى جمع أسانيدها وطرقها، وحصر ألفاظها وضم بعضها إلى بعض واعتبر ذلك كله بعضه ببعض، وقد بين هذا بقوله: «وإن هذه الوصية النبوية لم أرها ـ فيما اطلعت عليه من كتب ـ مجموعة في ديوان واحد، ولا مفردة في كتاب، بل جاءت منثورة في عدد كبير من مصادر الإسلام، وكتب الحديث والسير والمغازي والتاريخ، فجمعت أطرافها وهذا ليس بالأمر الهين (لا يعرف الشوق إلا من يكابده) ونسقت فقراتها، باجتهاد مني، إذ قرنت النظير بنظيره والشبيه بشبيهه ورقمتها ليسهل تأملها وحفظها وتخريجها وتدقيقها»[2]. ولهذا كان المحدثون يعتبرون بالصيغ والألفاظ التي ورد بها الحديث الواحد إذا اختلف بحسب أسانيدها وطرقها ولا يكتفون باللفظ الواحد دون غيره، ويتأكد ذلك خاصة في حق من أراد معرفة فقه الحديث. وعلى هذا أيضاً وضعت كثير من أنواع مصطلح الحديث التي تقوم على الاعتبار بالصيغ والألفاظ، التي يرد بها الحديث الواحد بحسب تعدد أسانيده وتنوع طرقه، ونذكر هذه الأنواع على النحو الآتي:

- **معرفة زيادات الثقات في ألفاظ الحديث**: فقد يزيد لفظ أو ألفاظ في متن

= 7/ 431). وأخرجه أيضاً الإمام احمد في مسنده، 6/ 194. ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول التوبة، (**صحيح مسلم**، 4/ 2129) **صحيح مسلم**، بشرح النووي، (17/ 102-103).

(1) العسقلاني، ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 8/ 457.

(2) حمادة، فاروق. **الوصية النبوية للأمة الإسلامية في حجة الوداع**، بيروت: دار إحياء العلوم، د.ت. ص 13.

الحديث في طريق دون غيره، وبالاعتبار بما ورد به الحديث من المتون، وتتبين المقابلة بينها الزيادة ومقدارها، ويتبين من أين جاءت هذه الزيادة. ومذهب جمهور أهل العلم أن الزيادة من الثقة مقبولة، قاله البخاري، وحكاه ابن الصلاح عن الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث، ويشترط ألا تكون الزيادة مخالفة لما روى سائر الثقات، فإن خالفت فهي من الشاذ المردود، أما إن لم تكن منافية ولا مخالفة فهي من باب زيادة العلم،[1] ويكون لها فائدة في فقه الحديث وزيادة تفصيل دلالاته وأحكامه. ففي حديث عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أمر بلالا أن يشفع الآذان ويوتر الإقامة، وهذا اللفظ من طريق خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس. وبالاعتبار بالطرق الأخرى تظهر فيه زيادة في اللفظ لها فائدة فقهية، ففي طريق سماك بن عطية عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس «أمر بلالا أن يشفع الآذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة»[2]. قال الحافظ ابن حجر: «ادعى ابن منده أن قوله: «إلا الإقامة»، من قول أيوب غير مسند... وأشار إلى أن رواية سماك بن عطية هذه إدراجاً، وكذا قال أبو محمد الأصيلي... وفيما قالاه نظر... والأصل أن ما كان في الخبر فهو منه حتى يقوم دليل على خلافه... فكان في رواية أيوب زيادة من حافظ فتقبل»[3].

- **تفسير الألفاظ الغريبة في المتون**: فقد يأتي في حديث لفظ غريب يحتاج إلى تفسير وبيان، حتى إذا اعتبر بطرقه الأخرى وجد هذا اللفظ مفسرا. ولهذا يقول ابن الصلاح في معرفة غريب الحديث: «وأقوى ما يعتمد عليه في تفسير غريب الحديث أن يظفر به مفسراً في بعض روايات

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 149-150.

(2) انظر طرق الحديث وألفاظه في: **مسند أحمد**، 3/ 189 **صحيح البخاري**، كتاب الصلاة، باب الآذان، مثنى مثنى. (فتح الباري 2/ 82-83). صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة إلا الإقامة فإنها مثنى. (**شرح النووي**، 4/ 77-78) **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة باب في الإقامة. (**عون المعبود**، 2/ 201) **مسند أبي داود**، الطيالسي، ص 281. سنن الدارمي 1/ 270 **الإحسان بترتيب ابن حبان**، 4/ 568.

(3) ابن حجر. **فتح الباري**، 2/ 83. وانظر: السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 248.

الحديث»[1]. ففي حديث اليهودي ابن صياد أن النبي ﷺ قال له: «إني قد خبأت لك خبيئا»، قال ابن صياد: هو الدخ[2] (الحديث). وفي بيان معنى الدخ يعتبر الحافظ ابن حجر بروايات الحديث الأخرى وفي بعضها: فأراد أن يقول الدخان فلم يستطع فقال: الدخ، ثم قال الحافظ: «وللبزار والطبراني في الأوسط من حديث زيد بن حارثة قال: «كان النبي خبأ له سورة الدخان، وكأنه أطلق السورة وأراد بعضها، فإن عند أحمد عن عبد الرزاق في حديث الباب: «وخبأت له: يوم تأتي السماء بدخان مبين»[3].

- **معرفة الأسماء المبهمة في المتون**: أي معرفة من أبهم ولم يذكر باسمه في متن الحديث من الرجال والنساء. قال ابن الصلاح: «ويعرف ذلك بوروده مسمى في بعض الروايات... ومن أمثلته حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا قال: يا رسول الله الحج كل عام؟ وهذا الرجل هو الأقرع بن حابس، بينه ابن عباس في رواية أخرى»[4].

- **معرفة التصحيفات الواقعة في متن الحديث وإصلاح ما يلحقها من تحريف**: فبجمع طرق الحديث الواحد تجتمع طرقه وألفاظه، فيظهر في بعضها التصحيف أو التحريف. قال ابن الصلاح: «وأصلح ما يعتمد عليه في الإصلاح أن يكون ما يصلح به الفاسد قد ورد من أحاديث أخر، فإن ذاكره آمن من أن يكون منقولا على رسول الله ﷺ ما لم يقل»[5]. مثاله ما وقع في حديث «أن رسول الله ﷺ احتجم في المسجد» وإنما هو احتجر بالراء، أي اتخذ حجرة من حصير أو نحوه يصلي فيها[6]. وإنما عرف ذلك بالاعتبار بالطرق الأخرى للحديث مثل حديث عائشة أن النبي كان له

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 399، وانظر: السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 186.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد، باب كيف يعرض الإسلام على الصبي، (**فتح الباري**، 6/ 171-172).

(3) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 6/ 173.

(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص573.

(5) المرجع السابق، ص410.

(6) المرجع السابق، ص 411؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 193.

حصير يبسطه بالنهار ويحتجره بالليل»[1].

- **معرفة ما يعرض للمتن من الشذوذ أو النكارة والعلل وكل ما يقحم في المتن على جهة الوهم**: وإنما يعرف ذلك كله بجمع الألفاظ والصيغ التي ورد بها الحديث، ووضعها في صعيد واحد ثم المقابلة بينها والمقارنة، وعرض بعضها على بعض واعتبار بعضها ببعض، ولو تم الاقتصار على اللفظ الواحد لم يتبين ذلك، وهذا معنى قول علي بن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»[2].

- **معرفة ما يكون في متن الحديث من الاضطراب**: فقد يرد حديث ظاهر الصحة وليس في متنه ولا في معناه ما يستنكر، ولكن بالاعتبار بطرقه الأخرى يظهر أنه قد ورد متنه من وجه آخر أو أكثر مع عدم إمكان الجمع. فعند ابن ماجة مثلا بسنده عن يحيى بن آدم عن شريك عن أبي حمزة عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ، قال: «ليس في المال حق سوى الزكاة»[3]. وعند الترمذي من طريق الأسود بن عامر ومحمد بن الطفيل كليهما عن شريك بلفظ: «إن في المال لحقا سوى الزكاة»[4]. قال العراقي: «فهذا اضطراب لا يحتمل التأويل»[5].

- **معرفة ما يدرج في متن الحديث وليس منه**: فقد يدخل أحد الرواة على متن الحديث المروي كلمة أو أكثر على جهة التفسير أو غيره من غير تنصيص على ذلك، فيظهر المتن كله كأنه من كلام رسول الله ﷺ. وإنما يعرف هذا الإدراج بتتبع روايات الحديث وحصر ألفاظه واعتبار ذلك كله بعضه ببعض. فقد ورد مثلا عند بعضهم حديث أبي هريرة رضي الله عنه

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الآذان، باب صلاة الليل. (**فتح الباري**، 2/ 214). وانظر: **التمييز**، الإمام مسلم، ص187-188.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 195.

(3) ابن ماجه. **سنن ابن ماجه**، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنز (1/ 570).

(4) الترمذي. **سنن الترمذي**، أبواب الزكاة، باب ما جاء أن في المال حقاً سوى الزكاة (الترمذي بشرح ابن العربي 3/ 162.

(5) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 266.

مرفوعاً: «اسبغوا الوضوء، ويل للأعقاب من النار»[1]. فمن وقف على هذا الطريق من غير اعتبار بغيره لم يشك أن هذا كله كلام النبي ﷺ. ومن اعتبر بالطرق الأخرى تبين له خلاف ذلك وهو أن المتن من الطريق المتقدم أدرج فيه كلام أبي هريرة، ففي طريق آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «اسبغوا الوضوء» فإن أبا القاسم ﷺ قال: «ويل للأعقاب من النار»[2]. فمثل هذا لا يعرف إلا بجمع الروايات التي ورد بها الحديث والألفاظ والصيغ التي وردت بها تلك الروايات.

- **معرفة المقلوب من المتن**: فقد يحصل تحول في ترتيب كلمات الحديث أو جمله عن أصله فيؤثر ذلك التحول في المعنى، لكن بالاعتبار بروايات الحديث يتبين ذلك. قال البلقيني: «قد يقع القلب في المتن، قال: ويمكن تمثله بما رواه حبيب بن عبد الرحمن عن عمته أنيسة مرفوعاً»، إذا أذّن ابن أم مكتوم فكلوا واشربوا وإذا أذّن بلال فلا تأكلوا ولا تشربوا (الحديث). رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والمشهور من حديث ابن عمر وعائشة: «إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم. قال: «فالرواية بخلاف ذلك مقلوبة»[3]، قلت: ووقع في رواية عند الإمام أحمد ما يدل على أن أحد اللفظين مقلوب وهي رواية شعبة عن خبيب، قال سمعت عمتي تقول وكانت حجت مع النبي ﷺ قالت: كان رسول الله ﷺ يقول: «إن ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال، أو إن بلالا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»[4] (الحديث). فكلما توسع الناقد في جمع الأسانيد والطرق

---

(1) المرجع السابق، 1/ 270.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الوضوء، باب غسل الأعقاب (فتح الباري 1/ 267). و**فتح المغيث**، السخاوي 1/ 228، الصنعاني. **توضيح الأفكار**، الصنعاني 2/ 55-56

(3) السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 292. وانظر في روايات هذا الحديث وألفاظه: **صحيح البخاري**، كتاب الأذان باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره صحيح مسلم، كتاب الصيام باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر.

(4) ابن حنبل. **مسند الإمام أحمد**، 6/ 433.

اجتمعت له ألفاظه المختلفة فيمكنه معرفة ما حصل فيه القلب من صيغ الحديث وألفاظه.

- **معرفة سبب الحديث وظروف وروده**: فقد يأتي الحديث على سبب خاص أو في واقعة معينة فيروي بعض الرواة الخبر مع سببه، ويغفل عنه آخرون، فيجب الاعتبار بجميع هذه الروايات لمعرفة سبب الورود، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة.

فجميع هذه الأنواع من مصطلح الحديث المتعلقة بالإسناد أو بالمتن، إنما أساسها الذي قامت عليه هو جمع طرق الحديث الواحد وأسانيده وصيغه وألفاظه، واعتبار بعضها ببعض، ولو كان المحدثون يستغنون بالسند الواحد للحديث ما حصلت هذه الفوائد ولا تمحضت هذه الأنواع ولا عرفت هذه الاصطلاحات. ويكون الناقد، الذي يتوسع في تقصي أسانيد الحديث والتقميش عن طرقه وجمع ألفاظه وصيغه من دواوين السنة ومصادر الحديث، أقرب إلى الصواب في الحكم على الحديث من جهة الصحة أو الضعف، ومن جهة معرفة حال الحديث وأوصافه، ومن جهة الوقوف على لفظ الحديث في أصله كما تكلم به النبي ﷺ أو قريباً منه. وفي مقابل هذا، من تساهل في ذلك فاقتصر على الحديث بسند واحد أو اثنين، كان أقرب إلى الخطأ في الحكم على الحديث. ولهذا نجد تعقبات علماء الحديث بعضهم على بعض في نقد الحديث ومعرفة فقهه، تستدل في الغالب بطرق الحديث وأسانيده، وما يقع فيها من الفوائد والزيادات التي لا تظهر لمن وقف على السند الواحد. يقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في بيان سبب ما عرف به أبو الفرج ابن الجوزي من المسارعة إلى الحكم بالوضع: «ومن أجل عدم اعتبار الطرق والنظر إلى مجموعها وقع ابن الجوزي فيما وقع فيه من الخطأ الصراخ...»[1].

إن منهج الاعتبار بروايات الحديث وطرقه وبصيغه وألفاظه المختلفة، حاضر عند الأئمة المصنفين في الحديث، والمؤلفين في فقه الحديث وشروحه، والنقاد الذين يتولون فحص الأحاديث والحكم عليها بما هي أهله. فالإمام

(1) اللكنوي. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص327.

البخاري رحمه الله يروي الحديث من عدة طرق، وهذه الطرق فيها زيادات وفوائد على بعضها في المتون والمعاني، وتأتي عنده هذه الروايات مفرقة في أكثر من كتاب واحد من جامعه الصحيح، وقد فصل ذلك الحافظ ابن حجر في هدي الساري في الفصل الثالث، الذي عقده لبيان تقطيع البخاري للحديث واختصاره، وفائدة إعادته له في الأبواب وتكراره. وجميع الفوائد التي ذكرها لا تخرج عن الفوائد المتعلقة بالإسناد أو بالمتن التي سبق ذكرها. يقول رحمه الله: «قال الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي فيما رويناه عنه في جزء سماه «جواب المتعنت»، اعلم أن البخاري رحمه الله كان يذكر الحديث في كتابه في مواضع، ويستدل به في كل باب بإسناد آخر، ويستخرج منه بحسن استنباطه وغزارة فقهه معنى يقتضيه الباب الذي أخرجه فيه، وقلما يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد، وإنما يورده من طريق أخرى لمعان»[1]، ثم حكى عنه هذه المعاني وهي:

- إنه يخرج الحديث عن صحابي، ثم يورده عن صحابي آخر، ليخرج الحديث عن حد الغرابة، وكذلك يفعل في كل طبقة من طبقات الإسناد إلى مشايخه.
- أن يصحح الأحاديث على هذه القاعدة، يشتمل كل حديث منها على معان وفوائد متغايرة، فيورده في كل باب من طريق غير الطريق الأولى.
- أن الحديث قد يرويه بعض الرواة تاماً وبعضهم مختصرا، فيورد الروايتين ليزيل الشبهة عن ناقليها.
- إن الرواة ربما اختلفت عباراتهم فحدث راو بحديث فيه كلمة تحتمل معنى، وحدّث به آخر فعبر عن تلك الكلمة بعينها بعبارة أخرى تحتمل معنى آخر، فيورده بطرقه ويفرد لكل لفظة باباً مفرداً.
- أن الحديث قد تتعارض رواياته بين الوصل والإرسال، فيترجح عنده الوصل فيعتمده، ويورد المرسل للتنبيه على انه لا يؤثر في الوصل.
- قد تتعارض طرق الحديث بين الوقف والرفع فيكون مثل الذي قبله.

---

(1) العسقلاني. **هدي الساري**، ص15.

- أن الحديث قد يزيد بعض الرواة في إسناده رجلا وينقصه بعضهم، فيصح عنده أن الراوي سمعه من شيخ حدث به عن آخر، ثم لقي هذا الآخر فسمع منه، فيورد الطريقين ويرويه على الوجهين.
- ربما أورد حديثاً عنعنه راويه فيورده من طريق أخرى مصرحاً فيها بالسماع.

قال الحافظ ابن حجر: «وإذا تقرر ذلك اتضح انه لا يعيد إلا لفائدة حتى لو لم تظهر لإعادته فائدة من جهة الإسناد ولا من جهة المتن لكان ذلك لإعادته، لأجل مغايرة الحكم التي تشتمل عليه الترجمة الثانية، موجباً لئلا يعد مكرراً بلا فائدة، كيف وهو لا يخليه مع ذلك من فائدة إسنادية، وهي إخراجه للإسناد عن شيخ غير الشيخ الماضي أو غير ذلك على ما سبق تفصيله»[1]. فالبخاري رحمه الله حريص على تكثير طرق الحديث الواحد لما فيه من الفوائد في الإسناد أو في المتن، كما اتضح من المعاني المتقدمة. وأما الإمام مسلم فإنه يجمع في الموضع الواحد ما صح عنده من طرق الحديث، ويضم إليه ما يصلح أن يعتبر به من رواياته، فكثرت عندهما طرق الحديث الواحد وأسانيده ومخارجه حتى إنه يندر أن تجد عندهما حديثاً فرداً غريباً ليس له إلا سند واحد، وهذا من أسباب علو شرطهما لأنهما يتقيان الأفراد والغرائب، ويتحريان ما كثرت طرقه وتعددت أسانيده، ولهذا كثرت عليهما المستخرجات، لأن من يخرج عليهما أو على أحدهما، يخرج الحديث الذي أخرجاه أو أحدهما من طرق أخرى غير طريقهما، وهذا دليل على أن أحاديثهما لها من الطرق والأسانيد أكثر مما ذكراه وأخرجاه في كتابيهما. ومما يدل أيضاً على ضرورة الاعتبار بالروايات والأسانيد وفائدته، أن علماء الإسلام فرقوا بين الصحيحين من هذه الجهة، فقالوا إن صحيح مسلم أسهل تناولا وأحسن ترتيباً وتصنيفاً، لأن الاعتبار بالأسانيد والروايات فيه سهل ميسور، لأن مسلما يجمعها في موضع واحد ويضم بعضها إلى بعض، فيسهل على الناظر فيه الاعتبار بالروايات المختلفة للحديث الواحد عند مسلم لأنها مجموعة بين يديه على صعيد واحد، بخلاف البخاري فإن أسانيد الحديث عنده مفرقة في أكثر من موضع من كتابه،

(1) المرجع السابق، ص16. والقاسمي. **قواعد التحديث**، مرجع سابق، ص234-237.

فيصعب على الناظر فيه الاعتبار بهذه الروايات والطرق، إلا بجهد أكبر، لأنه إنما يقف، أول ما يقف على الحديث، على سند واحد أو أكثر في بعض الأحيان، أما الأسانيد الأخرى فهي في مواضع أخرى من الكتاب فيجب البحث عنها. وهذا ما عبر عنه ابن الصلاح في قوله: «يترجح صحيح مسلم بكونه أسهل متناولا من حيث أنه جعل لكل حديث موضعاً واحداً يليق به يورده فيه بجميع ما يريد ذكره فيه من أسانيده وألفاظه المختلفة، فيسهل على الناظر النظر في وجوهه واستثمارها، بخلاف البخاري فإنه يورد تلك الوجوه المختلفة في أبواب شتى متفرقة، بحيث يصعب على الناظر جمع شملها، واستدراك الفائدة من اختلافها»[1]. وعلى هذا المنهج سار عامة أهل العلم المصنفين في الحديث، لا يملون من إيراد الأسانيد المتعددة والألفاظ المختلفة بالزيادة والنقصان للحديث الواحد.

وأما شراح الحديث فإنما اشتهر منهم من اشتهر، بسبب سعة اطّلاعه على الروايات والطرق، والمتابعات والشواهد للحديث الواحد، واتجهت عناية أهل العلم، من هذه الكتب، إلى ما اكتمل فيه الاجتهاد في تقصي مخارج الحديث ورواياته وجمع ألفاظه من المصادر الحديثية المختلفة، لما لذلك من الفوائد في معرفة درجة الحديث وصفاته، ومعرفة فقهه وما يدل عليه من المعاني والأحكام. وأحسن مثال نسوقه لذلك كتاب (فتح الباري) للحافظ ابن حجر العسقلاني، فإنه لا تخلو صفحة منه من تتبع روايات الحديث وألفاظه من المصادر الحديثية، من الصحاح والسنن والجوامع، والمعاجم والمصنفات والموطآت، والمسانيد،والأجزاء، والمستدركات والمستخرجات، والأمالي والفوائد والأطراف والمشيخات، ومعاجم الشيوخ والتواريخ والمغازي والسير، وغيرها من الكتب التي تورد الحديث بأسانيده وطرقه. وان تتبع ذلك في الكتاب كله متعذر ويضيق عنه هذا المقام، وإنما هذه أمثلة معدودة تغني عن غيرها. ففي حديث عائشة رضي الله عنها في حالات الوحي إلى رسول الله ﷺ «قالت عائشة رضي الله عنها: «ولقد رأيته ينـزل عليه الوحي في اليوم الشديد

(1) ابن الصلاح. **صيانة صحيح مسلم**، ص70.

البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً»[1]. قال الحافظ ابن حجر: «قوله قالت عائشة» هو بالإسناد الذي قبله، وإن كان بغير حرف العطف... وأخرجه الدار قطني في حديث مالك من طريق عتيق بن يعقوب عن مالك مفصولا عن الحديث الأول، وكذا فصلهما مسلم من طريق أبي أسامة عن هشام... وقوله: «عرقاً» بالنصب على التمييز، زاد ابن أبي الزناد عن هشام بهذا الإسناد عند البيهقي في الدلائل، «وإن كان ليوحى إليه وهو على ناقته فيضرب حزامها من ثقل ما يوحى إليه»[2]. وفي حديث قصة هرقل مع أبي سفيان الذي أخرجه البخاري بسنده عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس عن أبي سفيان ثم ساق الحديث، ثم قال: «وكان ابن الناطور ـ صاحب إيلياء وهرقل ـ أسقفاً على نصارى الشام، إلى آخر كلامه[3]. قال الحافظ ابن حجر: «الواو في قوله: «وكان» عاطفة، والتقدير عن الزهري أخبرني عبيد الله فذكر الحديث، ثم قال الزهري وكان ابن الناطور يحدث فذكر القصة، فهي موصولة إلى ابن الناطور لا معلقة كما زعم بعض من لا عناية له بهذا الشأن، وكذلك أغرب بعض المغاربة فزعم أن قصة ابن الناطور مروية بالإسناد المذكور عن أبي سفيان عنه، لأنه لما رآها لا تصريح فيها بالسماع حملها على ذلك، وقد بين أبو نعيم في دلائل النبوة أن الزهري قال: لقيته بدمشق في زمن عبد الملك بن مروان. وأظنه لم يتحمل عنه ذلك إلا بعد أن أسلم، وإنما وصفه بكونه كان أسقفاً لينبه على أنه كان مطلعاً على أسرارهم... وكأن الذي جزم بأنه من رواية الزهري عن عبيد الله اعتمد على ما وقع في سيرة ابن إسحاق، فإنه قدم قصة ابن الناطور هذه على حديث أبي سفيان، فعنده عن عبيد الله عن ابن عباس أن هرقل أصبح خبيث النفس فذكر نحوه. وجزم الحفاظ بما ذكرته أولا، وهذا مما ينبغي أن يعد فيما وقع من الإدراج أول الخبر»[4]. وأخرج البخاري بسنده عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود رضي الله عنه قال:

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، الباب الثاني، (الفتح 1/ 18).
(2) ابن حجر. **فتح الباري**، 1/ 21.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، الباب السادس، (الفتح 1/ 31-33).
(4) ابن حجر. **فتح الباري**، 1/ 40.

«كان النبي يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهة السآمة علينا»[1]. والأعمش سليمان بن مهران ممن عرف عنه التدليس[2]، وقد روى هنا بالعنعنة المحتملة للسماع وعدمه، والمحدثون لا يقبلون من المدلس إلا ما صرح فيه بالسماع، ولهذا اعتبر الحافظ ابن حجر بالروايات والطرق الأخرى التي ورد بها الحديث في صحيح البخاري وخارجه، وهذا ما يشير إليه بقوله: «قوله «عن أبي وائل» في رواية أحمد المذكورة: سمعت شقيقاً وهو أبو وائل، وأفاد هذا التصريح رفع ما يتوهم في رواية مسلم التي أخرجها من طريق علي بن مسهر عن الأعمش عن شقيق عن عبد الله فذكر الحديث، قال علي بن مسهر قال الأعمش وحدثني عمرو بن مرة عن شقيق عن عبد الله مثله، فقد يوهم هذا أن الأعمش دلسه أولا عن شقيق ثم ذكر الواسطة بينهما، وليس كذلك بل سمعه من أبي وائل بلا واسطة وسمعه منه بواسطة، وأراد بذكر الرواية الثانية، وإن كانت نازلة تأكيده... وكذا صرح الأعمش بالتحديث عند المصنف في الدعوات من رواية حفص بن غياث عنه قال: «حدثني شقيق».

فهذه بعض الأمثلة على تصرفات الحافظ ابن حجر في شرحه لحديث البخاري، يظهر منها كيف يحرص على تتبع الطرق والأسانيد والاعتبار بها، وبما وردت به من الزيادات والفوائد في الأسانيد والمتون، ويظهر منها أيضاً كيف يستخرج بذلك الفوائد المتعلقة بفقه الحديث واستيعاب معناه وفهم دلالاته، والمتعلقة بأحوال أسانيد الحديث وتحقيق روايات المدلسين، وغيرها من الفوائد التي ليس لها من طريق إلا الاعتبار بالطرق والأسانيد.

وكان منهج الاعتبار في مجال النقد الحديثي وتعليل الأحاديث هو الطريق إلى ذلك، ففي علل الترمذي مثلا بسنده عن ابن جريج عن عمران بن أبي أنس عن مالك بن أوس بن الحدثان عن أبي ذر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «في الإبل صدقتها وفي البر صدقته». قال الترمذي: «سألت محمدا عن هذا الحديث، فقال: ابن جريج لم يسمع من عمران بن أبي أنس، يقول: حدثت

(1) المرجع السابق، كتاب العلم، باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة والعلم، 1/126.
(2) العسقلاني، ابن حجر. **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**، ص67.

عن عمران بن أبي أنس»[1]. وقد تبين ذلك باعتبار السند الآخر للحديث، كما وقع في رواية عند الإمام أحمد بسنده عن ابن جريح عن عمران بن أبي أنيس بلغه عنه عن مالك بن أوس بن الحدثان النضري عن أبي ذر»[2] (الحديث)، فتبين منها الانقطاع بين ابن جريح وبين عمران بن أبي أنيس.

وفي العلل لابن أبي حاتم الرازي أورد حديث المسح على الخفين وذكر له خمسة طرق هي: الأول: ابن فضيل عن حصين عن الشعبي عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ (الحديث). الثاني: ابن عينية عن حصين (مثله). والثالث: زائدة بن قدامة عن حصين عن سعد بن عبيدة سمع المغيرة. الرابع: عنتر عن حصين عن الشعبي وسعد بن عبيد عن المغيرة. الخامس: هشيم عن حصين عن سالم بن أبي الجعد وأبي سفيان سمعاً المغيرة بن شعبة. قال ابن أبي حاتم: «قلت لأبي زرعة فأيهما الصحيح عندك؟ قال: أنا إلى حديث الشعبي بلا عروة أميل إذا كان للشعبي أصل في المسح»[3]. وفي حديث عمار بن ياسر في التيمم رواه صالح بن كيسان وعبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس عن عمار عن النبي ﷺ. قال أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان هذا خطأ، وإنما قالا ذلك باعتبار طرق أخرى للحديث وهو قولهما: «رواه مالك وابن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه عن عمار وهو الصحيح وهما أحفظ»[4]. وعلى هذا النحو سائر كتب العلل والنقد الحديثي، أول ما يحرص عليه الناقد تتبع طرق الحديث وجمع أسانيده وألفاظه وصيغه على صعيد واحد، ثم النظر فيها مجتمعة واعتبار بعضها ببعض.

فهذا وجه ولوع علماء الحديث بجمع الطرق والاستكثار من أسانيد الحديث الواحد وتقصي ألفاظه المختلفة. ولهذا أيضاً أعتنى بعض علماء الحديث بوضع المستخرجات على كتب الحديث ومصادره الأصلية خاصة

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 1/ 162.
(2) الترمذي. **علل الترمذي الكبير**، ص100.
(3) ابن حنبل. **مسند أحمد**، 5/ 179.
(4) المرجع السابق، 1/ 32.

الصحيحين. «فالمستخرج» يقصد منه صاحبه تخريج الأحاديث المروية في كتاب من كتب الحديث، لكنها من طرق أخرى غير طريق صاحب الكتاب. ومن لم تكن له عناية بالحديث ومعرفة قواعده، ظن ذلك من العبث وأنه عمل لا فائدة منه، لأنه لم يزد على أحاديث كتاب معروف متداول، والأمر بخلاف ذلك فإن للمستخرجات فوائد تعود على صفة الحديث ودرجته ومعرفة فقهه، وقد نص العلماء على فوائد المستخرجات فذكروا منها:[1].

1 ـ علو الإسناد.

2 ـ الزيادة في قدر الصحيح لما يقع فيها من ألفاظ زائدة وتتمات في بعض الأحاديث.

3 ـ ما يقع فيها من الأحاديث المصرح برفعها، وتكون في الأصل المستخرج عليه موقوفة.

4 ـ قوة الحديث المستخرج لأنه يأتي بأسانيد متعددة.

5 ـ ما يقع فيها من الفصل للكلام المدرج في الحديث مما ليس منه، ويكون في الأصل غير منفصل.

6 ـ ما يقع فيها من التصريح بالأسماء المبهمة والمهملة في الإسناد أو في المتن.

7 ـ ما يقع فيها من حديث المدلسين مصرحاً بالسماع وهو في الأصل بالعنعنة.

8 ـ ما يقع فيها من زيادة لفظ أو تتمة لمحذوف أو زيادة شرح في الحديث.

9 ـ ما يقع فيها من حديث المختلطين عمن سمع منهم قبل الاختلاط، وهو في الأصل من حديث من اختلط ولم يبين هل سماع ذلك الحديث قبل الاختلاط أو بعده.

ويصدق ما قيل من فوائد المستخرجات على سائر المصنفات الحديثية المستقلة التي تتفق في أحاديث كثيرة فيظن أن بعضها يغني عن غيرها، فيما تشترك في إخراجه وروايته، وليس كذلك فإنها، وإن اتفقت على تخريج

---

(1) فوائد المستخرجات. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 95-96. الصنعاني. **توضيح الأفكار**، 1/ 71-73.

أحاديث معينة، فإن بعضها يزيد على بعض في الأسانيد والطرق فيتقوى الحديث بذلك أو تظهر فيه علة، وتختلف في ألفاظ الحديث بين الزيادة والنقصان، فكلما توسع الناظر في الوقوف على الحديث الواحد في أكثر من كتاب واحد حصل له من الفوائد الكثير، أدناها أن الحديث يزداد قوة. وقد ذكر ابن الصلاح بعض هذه الفوائد في قوله: «وهكذا ما أخرجه المؤلفون في تصانيفهم المستقلة كالسنن الكبير للبيهقي، وشرح السنة لأبي محمد البغوي، وغيرهما مما قالوا فيه «أخرجه البخاري أو مسلم». فلا يستفاد بذلك أكثر من أن البخاري أو مسلما أخرج أصل ذلك الحديث، مع احتمال أن يكون بينهما تفاوت في اللفظ. وربما تفاوتاً في بعض المعنى فقد وجدت في ذلك ما فيه بعض التفاوت من حيث المعنى»[1].

ومما يؤيد هذا ويشهد له أن رواية الحديث بالمعنى قد اشتهرت عند الرواة بشروطها[2]، فيجب على من يتولى النظر في متن الحديث لاستخراج فقهه أن يتحرى اللفظ النبوي أو قريباً منه، ولا يمكنه ذلك إلا بتتبع الألفاظ المختلفة التي وردت بها روايات الحديث. يقول الطاهر بن عاشور: «وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد»[3].

فهذه هي فوائد الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد ورواياته وطرقه ومخارجه والمقابلة بين ألفاظه وصيغه.

ويدخل أيضاً في الاعتبار بالروايات والأسانيد المختلفة عدم الاقتصار في أخذ الحديث من الكتاب على نسخة واحدة من غير اعتبار بغيرها ومقابلتها

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص95.

(2) الشافعي. **الرسالة**، ص370-371. الخطيب. **الكفاية**، ص264؛ حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص228-234.

(3) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 47.

بالأصول الأخرى للكتاب. فبعدما جمعت كتب السنة وصنفت دواوين الحديث صار الأئمة يحدثون من الكتب، ويعقدون المجالس لذلك، فاعتنى طلبة الحديث بسماع المصنفات الحديثية وروايتها عن أصحابها، فكانت لكل كتاب من كتب الحديث روايات وأسانيد بحسب الرواة الذين أخذوا الكتاب سماعاً أو قراءة على صاحبه[1]. وكانت روايات الكتب تختلف أحيانا في زيادة بعضها على بعض في الأحاديث أو في الأبواب لأن صاحب الكتاب يعقد له مجالس متعددة ويقرؤه أو يقرأ عليه أكثر من مرة، وفي كل مرة يستدرك على نفسه فيزيد في كتابه أو ينقص منه، فتختلف نسخ الكتاب بحسب زمن سماع رواتها، ولهذا فرق علماء الإسلام بين من سمع الكتاب قديما وبين من سمعه بآخرة.

وكان المحدثون يعتنون بكتابة الحديث، فاشترطوا على طالب الحديث أن يقابل كتابه الذي كتبه بأصل سماعه وكتاب شيخه الذي يرويه عنه، وكلما غفل عن المقابلة نـزلت روايته من ذلك الكتاب ونـزلت قوة الاحتجاج بكتابه، لأن المقابلة يتحقق فيها اعتبار فرع بأصل، فينظر في النسخة الفرع باعتبار الأصل فيتقوى بذلك الفرع المقابل[2]. ولما اشتهرت الكتب بروايتها عن أصحابها وتعددت أسانيدها، كان المحققون من العلماء ـ لأخذ الحديث من الكتب ـ يقابلون بين روايات الكتاب الواحد لمعرفة أصح الروايات وأكملها، ومعرفة ما يحصل لرواة الكتاب من الفوت أو الاختلاف عن سائر الرواة. يقول ابن الصلاح: «إذا ظهر بما قدمناه انحصار طريق معرفة الصحيح والحسن الآن في مراجعة الصحيحين وغيرهما من الكتب المعتمدة، فسبيل من أراد العمل أو الاحتجاج بذلك، إذا كان ممن يسوغ له العمل بالحديث أو الاحتجاج به لدى مذهب، أن يرجع إلى أصل قد قابله هو، أو ثقة غيره بأصول صحيحة متعددة مروية بروايات متنوعة، ليحصل له بذلك ـ مع اشتهار هذه الكتب وبعدها عن

---

(1) وقد اعتنى بعض الأئمة بالتصنيف في رواة الكتب الحديثية منهم أبوبكر محمد بن عبد الغني البغدادي (بن نقطة) في كتابه التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، والتقي الفاسي ذيل عليه كتاباً سماه ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد والكتابان مطبوعان.

(2) الرمهرمزي. **المحدث الفاصل**، ص544؛ ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 310-312؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 77-79.

أن تقصد بالتبديل والتحريف ـ الثقة بصحة ما اتفقت عليه تلك الأصول»[1].
وفي فائدة المقابلة بين النسخ واعتبار الروايات المتنوعة للكتاب الواحد بعضها ببعض يقول أيضاً عن كتاب الترمذي: «وتختلف النسخ من كتاب الترمذي في قوله: «هذا حديث حسن»، أو «هذا حديث حسن صحيح» ونحو ذلك، فينبغي أن تصحح أصلك بجماعة أصول وتعتمد على ما اتفقت عليه. ونص الدارقطني في سننه على كثير من ذلك»[2]. فالنسخة الواحدة من الكتاب أو الأصل الواحد بمنزلة السند الواحد، فكما أن الاعتبار بأسانيد الحديث الواحد وطرقه يفيد في فحص الحديث ونقده، فإن الاعتبار بالأصول المتنوعة للكتاب والنسخ والروايات المتعددة له يفيد في تحقيق نسبة الكتاب إلى صاحبه أولاً، ثم في تحقيق نصه بعيداً عن التحريف والتبديل.

ومن أمثلة الاعتبار بروايات الكتاب الواحد بعضها ببعض وعدم الاقتصار على الرواية الواحدة وفائدة ذلك، ما ذكره ابن الصلاح من أن صحيح مسلم صارت روايته مقصورة على أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان[3] (ت308هـ)، عن مسلم بن الحجاج، ورواه عن أبي إسحاق جماعة منهم أبو أحمد محمد بن عيسى الجلودي[4] (ت368هـ)، ورواه عن الجلودي جماعة[5].
وبالمقابلة بين النسخ والروايات المتنوعة للكتاب ظهر لابن الصلاح أن رواية إبراهيم بن سفيان عن مسلم فيها فوت لم يسمعه من مسلم، وهذا ما بينه بقوله: «اعلم أن لإبراهيم بن سفيان في الكتاب فائتا لم يسمعه من مسلم يقال فيه: أخبرنا إبراهيم عن مسلم ولا يقال فيه: قال أخبرنا أو حدثنا مسلم. وروايته لذلك عن مسلم إما بطريق الإجازة وإما بطريق الوجادة وقد غفل أكثر

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 101-102. و**صيانة صحيح مسلم**، ص 115.
(2) المرجع السابق ص 109.
(3) انظر ترجمته في: البغدادي، محمد بن عبد الغني. **التقييد**، ص 186، الترجمة 212. **مقدمة شرح النووي على صحيح مسلم**، 1/ 10.
(4) انظر ترجمته في **التقييد**، ص99، الترجمة 105. **مقدمة شرح النووي على صحيح مسلم**، 1/ 9.
(5) ابن الصلاح. **صيانة صحيح مسلم**، ص 104-105.

الرواة عن تبيين ذلك»[1]. ثم ذكر ابن الصلاح أن هذا الفوت وقع في ثلاثة مواضع، ثم بين الروايات والنسخ التي اعتبر بها لمعرفة ذلك وتمييزه. فأول هذه المواضع التي لم يسمعها إبراهيم بن سفيان من مسلم بالتحديث أو بالقراءة عليه، في كتاب الحج في باب الحلق والتقصير عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «رحم الله المحلقين (الحديث)»، قال النووي: «إن إبراهيم بن سفيان صاحب مسلم فاته من سماع هذا الكتاب من مسلم ثلاثة مواضع أولها في كتاب الحج وهذا موضعه... وإن إبراهيم يقول من هنا: «عن مسلم» ولا يقول: «أخبرنا»، كما يقول في باقي الكتاب. وأول هذا قول الجلودي حدثنا إبراهيم عن مسلم حدثنا ابن نمير (ثم ذكر حديث ابن عمر المتقدم)»[2]، وأما النسخ التي اعتبر بها ابن الصلاح لمعرفة هذا الفوت فهي ثلاث:

الأولى: أصل أبي القاسم علي ابن الحسين بن عساكر الدمشقي (ت571هـ)[3] بخطه وفيه: «أخبرنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن سفيان عن مسلم قال حدثنا ابن نمير الحديث».

الثانية: أصل أبي عامر محمد بن سعدون القرشي العبدري (ت 524هـ)[4] بخطه.

الثالثة: أصل قديم مأخوذ عن أبي احمد الجلودي[5]، وفيه: «من هاهنا قرأت على أبي أحمد حدثكم إبراهيم عن مسلم، وكذا كان في كتابه إلى العلامة». قال ابن الصلاح: «وهذه العلامة هي بعد ثمانية أوراق أو نحوها عند أول حديث ابن عمر أن رسول الله كان إذا استوى على بعيره خارجاً إلى سفر كبر ثلاثاً[6]، وعندها في الأصل المأخوذ عن الجلودي ما صورته: إلى هاهنا

---

(1) المرجع السابق، ص 111.

(2) مسلم. **صحيح مسلم بشرح النووي**، 9/ 52.

(3) ترجمته في **التقييد**، ص 405، الترجمة 538. الذهبي. **سير النبلاء** 20/ 554. الذهبي. **تذكره الحفاظ**، 4/ 1328.

(4) ترجمته في: الذهبي. **تذكرة الحفاظ**، 4/ 1272.

(5) تقدمت مصادر ترجمته.

(6) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب استحباب الذكر إذا ركب دابته متوجها لسفر، (**شرح النووي**، 9/ 110).

قرأت عليه، يعني الجلودي عن مسلم، ومن هاهنا قال حدثنا مسلم. وفي أصل الحافظ أبي القاسم عندها بخطه: من هنا يقول: حدثنا مسلم، وإلى هنا شك»[1].

فمن هذه الأصول الثلاثة ظهر أن الفوت الذي وقع لإبراهيم بن سفيان في كتاب الحج يبدأ من باب «تفضيل الحلق على التقصير»، إلى باب «استحباب الذكر إذا ركب دابته متوجها لسفر حج أو غيره»، فيكون مجموع الفوت في هذا الموضع إحدى وعشرين باباً».

وفي تحقيق نص كتاب مسلم وتصحيحه كان ابن الصلاح أيضاً يعتبر بالروايات والأصول المتنوعة، ولا يقف عند النسخة الواحدة، مثال ذلك قوله: «اختلفت الأصول عندنا في قول مسلم في الأحاديث الضعيفة: «ولعلها أو أكثرها أكاذيب لا أصل لها»[2] فوقع ذلك هكذا في أصل الحافظ أبي القاسم... ووقع في غيره: «واقلها أو أكثرها أكاذيب»، وهما روايتان ذكرهما القاضي عياض المغربي...»[3].

وفي شرح الحافظ ابن حجر لصحيح البخاري ذكر له روايات متنوعة اتصلت له، فقدم في الشرح أتقن الروايات وهي رواية أبي ذر الهروي[4]، مع الاعتبار بغيرها من الروايات، فكان في شرحه لأحاديث البخاري ينبه إلى ما في الروايات من الاختلاف، وهذا ما شرطه على نفسه بقوله قبل البدء في شرح الأحاديث: «فليقع الشروع في الشرح والاقتصار على أتقن الروايات عندنا وهي رواية أبي ذر عن مشايخه الثلاثة[5]، لضبطه وتمييزه لاختلاف سياقها، مع التنبيه

---

(1) ابن الصلاح. **صيانة صحيح مسلم**، ص 112. وانظر: **النووي على مسلم**، 9/ 110.

(2) وانظر الموضعين الآخرين اللذين وقع فيهما الفوت، واعتبار ابن الصلاح بروايات صحيح مسلم ونسخه المتنوعة لبيان ذلك، في: **صيانة صحيح مسلم**، ص 112-114.

(3) ابن الصلاح. **صيانة صحيح مسلم**، ص 127. وانظر أمثلة أخرى في الصفحات: 118، 120، 121، 131، 137، 143.

(4) ترجمته في **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، ص391، الترجمة 510. الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، 17/ 554.

(5) مشايخ أبي ذر الثلاثة هم: الأول: أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المستملي (ت376)، =

إلى ما يحتاج إليه مما يخالفها»[1].

فقد كان علماء الحديث لا يقتصرون في أخذ الحديث من الكتاب على أصل واحد وعلى نسخة واحدة ورواية واحدة، وإنما يعتبرون بما حصل لهم من الأصول والروايات الصحيحة المعتد بها لثقة أصحابها وإتقانهم، وكلما كثرت الأصول والروايات المعتبر بها زادت قوة نسبة الكتاب إلى صاحبه، وتيسر الوقوف على نص الكتاب كما وضعه صاحبه أو قريباً منه، وازداد بعدا احتمال اشتهار ما قد يتسرب إلى الكتاب من التبديل والتحريف مع مرور الزمان وتوالي القرون.

ولا تزال الحاجة قوية في عصرنا إلى الاعتبار بالأصول المتنوعة والروايات المتعددة للكتاب الواحد من كتب الحديث. فإن المتخصصين في الحديث وعلومه لا يخفى عليهم أن الكتب الحديثية المطبوعة المتداولة في عصرنا، يشوبها الأخطاء والتحريفات، وهذا يصدق على أمهات كتب الحديث وأشهرها مثل سنن أبي داود، وجامع الترمذي، وسنن ابن ماجة، فكيف بما دونها شهرة من المسانيد والمستدركات والمصنفات والمعاجم وغيرها. ولهذا وجبت العناية بهذه الكتب وتحقيقها تحقيقاً علمياً بجمع نسخها الخطية والمقابلة بينها واعتبار بعضها ببعض، والاعتبار بما يرويه علماء الإسلام في مختلف العصور من هذه الكتب من الأحاديث في مصنفاتهم، خاصة شروح الحديث ومصادر التخريج، لأنهم يعتمدون أصولا صحيحة تحصل لهم روايتها، خاصة منهم الحفاظ المعروفون بالإتقان مثل ابن القطان الفاسي والمزي والذهبي وابن كثير والحافظ ابن حجر وغيرهم من أمثالهم. وإن هذا العمل يدخل في مسألة تحقيق التراث كما عرفت في عصرنا. ومعلوم أن التحقيق يقوم ـ من بين ما

= ترجمته في **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، ص 186، الترجمة 213. والثاني: أبو محمد عبد الله بن أحمد السرخسي (ت381) ترجمته في **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، ص321 الترجمة: 383. والثالث: أبو الهيثم محمد بن مكي الكشميهني (ت395)، ترجمته في **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، ص110، الترجمة: 126. انظر: **فتح الباري**، مرجع سابق، 1/ 5-6.

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 1/ 7.

يقوم عليه ـ على جمع نسخ الكتاب واعتبار بعضها ببعض والمقابلة بينها وعدم الاقتصار على نسخة واحدة[1]. وإذا كان البعض يعد مسألة تحقيق التراث مسألة جديدة، فإن ما تقدم من منهج المحدثين ينفي ذلك[2]، فقد كانوا يجمعون أصول الكتاب ونسخه وروايته ويقابلون بينها لمعرفة نسبة الكتاب إلى صاحبه ولتصحيحه وتحقيق نصه. وإنما حصل هذا التحريف في كتب الحديث المتداولة في عصرنا بسبب الركود الذي آل إليه الفكر الإسلامي عامة في القرون المتأخرة، فتوارى منهج المحدثين في تحقيق الكتب وتصحيحها، وتولى نشر كتب الحديث وطبعها من ليس من أهل الحديث فكان ضغثاً على إبالة.

ومما يدل على هذا ويشهد أن تحقيق الكتب من منهج علماء الحديث وإنما تمت الغفلة عنه في القرون الأخيرة، أن صحيح البخاري كانت نسخه متداولة في الخافقين يرويها علماء الإسلام، ويقابلون بينها ويعقدون المجالس لإسماعها وقراءتها، حتى إذا كان القرن السابع تولت لجنة من العلماء تحقيق الكتاب، وتجاوزت في ذلك الغاية المرجوة في جمع النسخ والأصول، والمقابلة والتصحيح، وكان القائم على هذه اللجنة العلمية الإمام الحافظ أبو الحسين شرف الدين علي بن محمد اليونيني البعلبكي الحنبلي (ت701هـ)[3]، وكان شديد العناية بصحيح البخاري طويل الممارسة له، مهتما بضبطه وتصحيحه ومقابلته على الأصول الصحيحة، وذكر الذهبي أنه قابله في سنة واحدة إحدى عشرة مرة[4].

وقد جمع شرف الدين اليونيني لجنة من أهل الفضل والعلم منهم العالم النحوي المشهور أبو عبد الله محمد بن مالك الطائي الجياني (ت672هـ) صاحب الألفية في النحو، وجمع من الكتاب أصولاً معتمدة وقرأ عليهم الكتاب بدمشق

---

(1) حمادة، فاروق. **منهج البحث في الدراسات الإسلامية**، مرجع سابق، ص74-75.

(2) صنف الشيخ أحمد شاكر في ذلك رسالة لطيفة سماها **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الإفرنج في ذلك**، واعتنى بها وعلق عليها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار الجيل، ط2/ 1995).

(3) ترجمته في: الذهبي. **تذكرة الحفاظ**، 4/ 282 ابن حجر. **الدرر الكامنة**، 3 / 98.

(4) **شرح القسطلاني**، 1/ 34.

في واحد وسبعين مجلساً مع المقابلة والتصحيح[1]. وسميت هذه النسخة اليونينية، وكانت أوثق النسخ وأصحها، ونقل منها العلماء نسخاً كثيرة قابلوها بها وصححوها عليها، وعليها تم طبع صحيح البخاري بالمطبعة الأميرية ببولاق بأمر السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، وتم الفراغ منها سنة 1313هـ.

وأشار الشيخ أحمد شاكر في وصف عمله في تصحيح كتاب الجامع للترمذي إلى الحاجة الملحة في عصرنا هذا إلى العناية بإخراج كتب الحديث وتصحيحها على أصول متعددة صحيحة، وفائدة ذلك فقال: «ولقد اتبعت في تصحيح كتاب الترمذي هذا أصح قواعد التصحيح وأدقها، واجتهدت في إخراج نصه صحيحاً كاملا، على ما في الأصول التي وصفت من اضطراب واختلاف، وعلى أنه لم يقع لي منه نسخة يصح أن تسمى أصلا بحق كأن تكون قريبة من عهد المؤلف أو تكون ثابتة القراءة والأسانيد على شيوخ ثقاة معروفين، ولكن مجموع الأصول التي في يدي يخرج منها نص أقرب إلى الصحة من أي واحد منها... وكأن القارئ في هذه الطبعة من «سنن الترمذي» يقرأ في جميع النسخ التي وصفت عن ثقة ويقين واطمئنان نفسه إن شاء الله[2].

فهذا كله داخل في الاعتبار، لأن التحقيق يقوم على عدم الاقتصار على نسخة واحدة وإنما يجب العبور منها إلى غيرها، وكلما كثر المعتبر به من النسخ كانت الفوائد أكبر، ولا يخفى أن تحقيق كتاب على نسخة واحدة مع وجود غيرها من النسخ المعتد بها الصالحة للاعتبار بها لا يعد تحقيقا، يقول الدكتور فاروق حمادة: «وان الاقتصار على نسخة واحدة أو نسختين، مع وجود عدد من النسخ في المتناول لهو عجز وتقصير»[3] لأن التحقيق إنما هو النظر في الأصل مع الاعتبار بغيره من الأصول كما ينظر الناقد في الحديث الواحد بسنده مع الاعتبار بأسانيده الأخرى وطرقه ومخارجه.

---

(1) راجع: تقديم الشيخ أحمد شاكر **لصحيح البخاري**، طبعة دار إحياء التراث العربي 1/ 1-10.

(2) شاكر، أحمد. **تصحيح الكتب وصنع الفهارس**، ص61-62.

(3) حمادة، فاروق. **منهج البحث في الدراسات الإسلامية**، مرجع سابق، ص75.

يتجلى من كل ما تقدم منهج الاعتبار بالأسانيد والطرق والروايات عند المحدثين، وأنهم لا يكتفون بالسند الواحد واللفظ الواحد حتى يعبروا منه إلى غيره من الأسانيد والطرق، والصيغ والألفاظ، ولا يقفون عند النسخة الواحدة للكتاب من كتب الحديث حتى يضموا إليها غيرها، وباعتبار ذلك كله يكون تصحيح الكتاب وتحقيقه.

المبحث الثاني
الاعتبار بالقرآن عند النظر في الحديث

من المقطوع به عند جميع أهل الإسلام أن الله تعالى تولى حفظ القرآن الكريم، فبين ذلك على جهة التأكيد، فقال عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. ثم رسخ هذا الحفظ عبر عصور الإسلام منذ الآية الأولى من التنزيل، واشتهر ذلك حتى عرفه غير المسلمين لما يرونه من تمكن القرآن الكريم في الخافقين، حفظاً له في الصدور، وعناية بضبط رسمه وأدائه، وقراءته تجويدا وترتيلا، وتفننا في طبعه وإخراجه. ولهذا لا أحد يجرؤ على التلبيس على المسلمين بأن يقحم في القرآن الكريم ما ليس منه أو يسقط منه شيئاً ولو قليلاً، لأن حماه محصن من اقترب منه افتضح أمره وانكشف سره. فالقرآن الكريم ثابت على جهة القطع واليقين بدليل العقل وشهادة واقع الحال. ولما سد باب الوضع والتحريف في القرآن الكريم لجأ خصوم الإسلام إلى السنة النبوية فكروا عليها بالتحريف، فكانوا ينسبون إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله، ودخل في السنة أيضاً ما ليس منها من المعاني بسبب الأوهام والأغلاط التي لا يسلم منها البشر، ومرة أخرى تولى الله عز وجل حفظ الذكر الذي أنزله على لسان رسوله ﷺ، فهيأ من أهل الإسلام من يحرر القواعد، ويضع الأصول والضوابط لتخليص السنة مما أقحم فيها على جهة الوضع أو على جهة الوهم والغلط، وكان القرآن الكريم مصدراً لكثير من قواعد علوم الحديث ومصطلحه في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: 6]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [النساء: 59]. فكان القرآن الكريم حكما يستحضره المحدثون في وضع قواعد الحديث وأصوله، وفي التصحيح والتضعيف ونقد الأحاديث، فكان الناقد، وهو ينظر في الحديث لسبره والحكم عليه بما هو أهله، يستحضر القرآن الكريم ويهتدي بآياته ويستصحب معانيه ويعتبر بأحكامه ومقاصده ويراعي كلياته وقواعده، ولا يند عن نظره شيء من ذلك فيحكم على الحديث باعتبار ذلك.

وكما يظهر فإن هذا النقد ينصرف إلى جهة المتن والمعنى، فهو في معزل عن الإسناد ومباحثه، وإن كان كل منهما لا يغني عن الآخر. فالقرآن الكريم ـ من جهة الثبوت ـ مقطوع به، والحديث النبوي أكثره ثابت على جهة الظن ولو اجتمعت فيه جميع شروط صحة الإسناد[1]، فيبقى احتمال الوهم والغلط حتى يعرض على القرآن الكريم، فيثبت حصول الوهم والغلط أو ينتفي بالمرة أو يزداد احتماله ضعفا. ولهذا كان المحدثون ينظرون في الحديث ويعتبرون بما ورد في القرآن الكريم من الآيات المتعلقة بمعنى الحديث إما على جهة الموافقة والتواطؤ، أو على جهة زيادة أحدهما على الآخر، أو على جهة المعارضة والمناقضة.

ومن اعتبارهم السنة بالقرآن الكريم قالوا إن السنة الصحيحة بالنسبة إلى القرآن الكريم على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون من باب توارد الأدلة.

الثاني: أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما

---

(1) حيث قال أهل الحديث: هذا الحديث صحيح أو حسن فمرادهم بحسب ظاهر الإسناد، وليس مرادهم أنه مقطوع بصحته في نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة. وكذلك قولهم هذا حديث ضعيف ليس المراد أنه ضعيف قطعا، وكذب في نفس الأمر وإنما بحسب ما ظهر من إسناده لاحتمال صدق الكاذب وإصابة من كثر غلطه. انظر: **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص83، السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 75-76، اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مرجع سابق، ص189.

سكت عن تحريمه..[1]، وإنما حصلت هذه التقسيمات بالنظر في متون الأحاديث ومعانيها مع استحضار ما يتصل بها من آي القرآن الكريم والاعتبار بها. أما الوجه الأول الذي يكون فيه الحديث موافقاً في معناه للقرآن الكريم من كل وجه، فإن هذه الموافقة تكسبه حكم القبول والصحة من جهة المعنى مع إمكان صحته أو عدم صحته من جهة السند. وإذا كان غير صحيح من جهة السند فإنه مردود أيضاً من جهة معناه لولا اعتباره بالقرآن الكريم، فمن نظر فيه غافلا عن القرآن الكريم حكم برده من الجهتين، ومن التفت إلى القرآن الكريم عرف صحته من جهة المعنى. ومثال ما صح سنده ووافق في معناه القرآن الكريم فيزداد قوة إلى قوة قوله ﷺ: «لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»[2]، فهو في معنى قول الله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19]. ومثال ما ضعف سنده وصح معناه لموافقته القرآن الكريم حديث: «طائر كل إنسان في عنقه»[3]، ففي سنده عبد الله بن لهيعة وهو ضعيف[4]، لكن معناه قد ورد في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ﴾ [الإسراء: 13]، فمثل هذا يكون معناه صحيحاً ولو لم يصح من جهة السند، لأن المتن الذي هو غاية الإسناد قد شهد له القرآن الكريم وهو مقطوع بثبوته، وهذا أحد الوجوه التي يحكم بها على الحديث بأنه ضعيف سندا صحيح معنى، مثل قول ابن عبد البر بعد إيراده حديثاً ضعيفاً: «وهو إسناد فيه ضعف لا تقوم به حجة، ولكن ذكرناه ليعرف، والحديث الضعيف لا يرفع وإن لم يحتج به، ورب حديث ضعيف الإسناد صحيح المعنى»[5]، ومثل قول ابن حزم تعليقاً على حديث: «لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه ولا أحرم لا ما حرم الله في كتابه»، وهذا مرسل إلا أن

---

(1) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، 2/ 307-308. القاسمي. **قواعد التحديث**، مرجع سابق، ص 154-155.

(2) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، (**شرح النووي**، 10/ 58).

(3) ابن حنبل. **مسند الإمام أحمد**، 3/ 342، 349، 360.

(4) البخاري. **الضعفاء الصغير**، ص69 الترجمة 190. النسائي. **الضعفاء والمتروكين**، ص 203، الترجمة 346. ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، 5/ 327.

(5) ابن عبد البر. **التمهيد**، مرجع سابق، 1/ 58.

معناه صحيح، لأنه عليه السلام إنما أخبر في هذا الخبر بأنه لم يقل شيئاً من عند نفسه بغير وحي من الله تعالى به إليه، وأحال بذلك على قول الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 ـ 4]، فنص كتاب الله تعالى يقضي بأن كل ما قاله عليه السلام فهو عن الله تعالى»[1].

ويقول الدكتور فاروق حمادة في بيان ذلك أيضاً: «على أن هناك أحاديث ضعيفة الإسناد وعمل بها في الأحكام وغيرها، وقد حكم لها بالقوة وثبات الأصل لاعتبارات أهمها...»[2]، فعبر بلفظ «اعتبارات»، ليفيد أن الحكم على هذا الحديث بالصحة ليس بالنظر في سنده ومتنه فحسب، وإنما لوجود عناصر خارجية لا تظهر من متن الحديث ولا من سنده، وإنما تلتمس من خارجه، ولا يظفر بها إلا من انتشر نظره خارج الحديث بسنده ومتنه. ثم ذكر الدكتور فاروق حماة من هذه العناصر التي يعتبر بها لتصحيح ما ضعف إسناده، آيات القرآن الكريم، وذلك في قوله: «موافقة آية من كتاب الله سبحانه أو بعض أصول الشريعة حيث لم يكن في سنده كذاب على ما ذكره ابن الحصار المالكي كما قال في ترتيب المدارك على موطأ مالك: قد يعلم الفقيه صحة حديث لم يكن في سنده كذاب بموافقة آية من كتاب الله تعالى أو بعض أصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله والعمل به»[3].

أما النوعان الثاني والثالث وهما ما كان من الحديث بيانا للقرآن أو تفسيراً له، وما كان مثبتا لحكم سكت عنه القرآن، فلا يصح معناه إلا إذا صح سنده ولم يكن له معارض صحيح.

ومن الاعتبار بالقرآن أيضاً عند النظر في الحديث ما ذهب إليه جمهور أهل العلم من جواز الأخذ بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال إذا كان ضعفه غير شديد، بقصد الاحتياط دون اعتقاد ثبوته وصحته، مع وجود أصل شرعي يدخل فيه[4]. وهذا الأصل الذي يدخل فيه يحتمل أن يكون من القرآن الكريم،

---

(1) ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، 2/ 198.

(2) حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 418.

(3) المرجع السابق، ص421.

(4) الخطيب، البغدادي. **الكفاية**، ص 134؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 298-299؛ =

فيعمل بالفضائل التي وردت في الحديث الضعيف بثواب مخصوص وهي ثابتة في القرآن الكريم، فإذا ورد في القرآن الكريم فضيلة عمل من الأعمال جاز نقل الحديث الضعيف فيها والعمل به مع باقي الشروط. وهذا الجواز لم يثبت بالحديث بعينه وإنما من خارجه وباعتبار غيره وهو آي القرآن الكريم[1]. يقول ابن تيمية: «مرادهم بذلك أن يكون العمل مما قد ثبت أنه مما يحبه الله، أو مما يكرهه الله بنص أو إجماع، كتلاوة القرآن، والتسبيح والدعاء، والصدقة والعتق، والإحسان إلى الناس، وكراهة الكذب والخيانة ونحو ذلك... فإذا روي حديث في فضل الأعمال المستحبة وثوابها، وكراهة بعض الأعمال وعقابها، فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه، إذا روي فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته والعمل به، بمعنى أن النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب، كرجل يعلم أن التجارة تربح لكن بلغه أنها تربح ربحاً كثيراً فهذا إن صدق نفعه، وإن كذب لم يضره»[2]، وما كان لهذا أن يعرف لولا أن الناظر في الحديث يستصحب آي القرآن الكريم ويعبر من الحديث إلى القرآن الكريم لعله يظفر بما يتصل بموضوع الحديث ومعناه.

ولم يكن الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث بقصد التماس ما يوافق الحديث من الآيات، أو يكون الحديث زائدا عليه أو مفسراً له فحسب، وإنما كان النقاد ينظرون في الحديث في ضوء القرآن الكريم لتكون آياته حكما على الحديث في حال المعارضة. فمعاني القرآن الكريم المقطوع بدلالتها مقطوع بصدقها وثبوتها، فهي الأصل الذي يقوم عليه بنيان الشريعة، والسنة بيان له وفرع عنه. ولا يمكن للبيان أن يناقض المبين ولا للفرع أن يعارض الأصل، فلا يمكن أن توجد سنة صحيحة ثابتة تعارض آيات القرآن المحكمات الواضحات في دلالتها على معانيها. ولهذا كانت آيات القرآن ومحكماته وأصوله، وقواعده وكلياته، لا تغيب عن أنظار نقاد الحديث وهم يفحصون

= القاسمي. **قواعد التحديث**، ص 119؛ اللكنوي. **ظفر الأماني**، مرجع سابق، ص181؛ حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص415-418.

(1) اللكنوي. **ظفر الأماني**، مرجع سابق، ص 193.

(2) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، 18/ 65-66.

الأحاديث وينظرون في متونها وما تدل عليه من المعاني والدلالات. وكلما كان الحديث في متنه معارضاً لأصول القرآن الكريم وتوجيهاته ـ ولو على صحة سنده ـ كان للنقاد منه ثلاثة مواقف: إما أن يحكم برد الحديث وضعفه مطلقا، وإما أن يتوقف فيه حتى يترجح عنده شيء، وإما أن يلتمس لدلالة الحديث ومعناه وجها لا يكون به معارضاً للقرآن ولا يكون العامل به مخالفاً لما دلت عليه آي القرآن الكريم. وهذه المواقف مبثوثة في كتب الموضوعات والضعاف، وفي كتب التخريج وفي شروح الحديث.

وقد كان هذا مسلك جماعة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فكانوا لا يغفلون عن القرآن عندما يبلغهم حديث عن رسول الله ﷺ، وإنما يعرضون الحديث على القرآن الكريم ويعتبرونه به، وينظرون في الحديث في ضوء القرآن الكريم وتحت ظلاله، فإن عارضه ردوه على صاحبه وحكموا عليه بالوهم والغلط ولم ينسبوه إلى رسول الله ﷺ[1].

وقد اشتهرت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بنقد الحديث، فكانت تنظر في متن الحديث ومعناه بعد ثقتها بعدالة الناقل، وقد ترد الحديث وتحكم باستحالة صدوره عن رسول الله ﷺ وتنسب الناقل إلى السهو أو النسيان. ومنهجها في ذلك الاعتبار بما يتصل بمتن الحديث ومعناه من الآيات القرآنية،

---

(1) تجدر الإشارة هنا إلى ورود حديث في هذا الموضوع ونصه: «تكثر الأحاديث لكم بعدي، فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه واعلموا انه مني، وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بريء». قال يحيى بن معين: هذا حديث وضعته الزنادقة. وقال العقيلي: ليس له إسناد يصح. وقال الخطابي: هو باطل لا أصل له. انظر في ذلك: البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار**، 3/ 10؛ ابن الجوزي. **الموضوعات**، 1/ 258؛ الشوكاني. **الفوائد المجموعة**، ص 291؛ العجلوني. **كشف الخفا**، 1/ 89. فالحديث لا تقوم به حجة، ويحمل علامة الوضع على متنه كأنها علم في رأسه نار، فكيف يقول الرسول ﷺ فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه مني والاحتمال قائم وقوي أن يتكلم منهم بكلام يوافق القرآن وينسبه إلى الرسول ﷺ، فهل يصح أن نقول أنه من رسول الله وننسب إليه ما لم يقله لأنه وافق القرآن ولو فتح هذا الباب لنسب أكثر كلام العلماء والصالحين إلى رسول الله ﷺ. وما كان هذا الحديث دليلا لنا على ما أوردناه هنا من عرض الحديث على القرآن واعتباره به، وإنما الدليل ما سبق بيانه من حال القرآن الكريم من جهة ثبوته، وحال السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم، وإقرار النبي ﷺ صحابته على هذا كما سيأتي.

أو الأحاديث التي صحت عندها، وقد كثر منها ذلك حتى صنف فيه الإمام بدر الدين الزركشي (ت974هـ) كتاباً سماه: (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة)، ومن يتتبع أحاديثه يلفيه لا يخرج في النقد على هذا المنهج، فجميع استدراكاتها وتعقباتها تستشهد بالقرآن الكريم أو بالأحاديث الأخرى الصحيحة مما يحمل على القطع أن عائشة رضي الله عنها كانت تستحضر آي القرآن الكريم وأحكامه ومعانيه وأصوله وهي تنظر في الحديث. وسار على ذلك جماعة غيرها مثل عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس رضي الله عنه، وهذه أمثلة تشهد لذلك:

- إن عائشة أعملت هذا المنهج بحضرة رسول الله ﷺ لما حدثها بحديث فاعتبرت في حينها بآية من القرآن الكريم واستوقفت رسول الله ﷺ، وهي ترى أن الحديث يعارض القرآن، وأقرها رسول الله ﷺ على هذا المسلك ولم ينكر عليها، وإنما بيّن لها أن ما اعتبرته معارضة ليس كذلك. عن ابن أبي مليكة أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: «من حوسب عذب» قالت عائشة: أو ليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا﴾ [الانشقاق: 8]، قالت فقال ﷺ: «إنما ذلك العرض ولكن من نوقش الحساب يهلك»[1]. وهذا دليل على صحة هذا المسلك لأن الرسول ﷺ لم ينكره، وإنما أفاد بجوابه صحة منهج عرض السنة على القرآن، وأن الحديث المروي يمكن رده أو التوقف فيه إذا كانت معارضته حقيقية من كل وجه. قال الحافظ ابن حجر: «وفيه جواز المناظرة ومقابلة السنة بالكتاب... وقد وقع نحو ذلك لغير عائشة رضي الله عنها، ففي حديث حفصة رضي الله عنها أنها لما سمعت: «لا يدخل النار أحد ممن شهد بدراً والحديبية» قالت: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 71] فأجيبت بقوله: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا﴾ الآية [مريم: 72]»[2].

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب من سمع شيئاً، فراجعه حتى يعرفه، (**الفتح**، 1/ 196-197).

(2) ابن حجر. **فتح الباري**، 1/ 197.

- ولما بلغ عائشة رضي الله عنها حديث: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[1]، قالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: 7]. وفي توجيه مذهبها هذا يقول الزركشي: «واعلم أن تعذيب الميت ببكاء أهله عليه رواه عن النبي ﷺ جماعة من الصحابة منهم عمر وابن عمر رضي الله عنهما وأنكرته عليهما عائشة رضي الله عنها وحديثها موافق لظاهر القرآن الكريم وهو قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر: 7][2]. وموافق للأحاديث الأخرى في بكاء النبي ﷺ على جماعة من الموتى وإقراره على البكاء عليهم. وكان ﷺ رحمة للعالمين فمحال أن يفعل ما يكون سبباً لعذابهم أو يقر عليه...»[3].
- وفي حديث كلام النبي أهل القليب قالت: «إنما قال النبي: «إنهم ليعلمون الآن أن ما كنت أقول حق»، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: 80].
- عن مسروق قال: «كنت متكئاً عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن، قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئاً فجلست فقلت يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: 23]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: 13]، فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله فقال: إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين رأيته منهبطاً من السماء سادّاً عظم خلقه ما بين السماء والأرض. فقالت: أو لم تسمع أن الله تعالى يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، أو لم تسمع أن الله تعالى

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه. **فتح الباري**، 3/ 150-51). **صحيح مسلم**، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، (**شرح النووي**، 6/ 238).

(2) الزركشي. **الإجابة**، ص92.

(3) والحديث عند البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، (**الفتح**، 3/ 232).

يـقـول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51] ومن زعم أن رسول الله كتم شيئاً من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية والله تعالى يـقـول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: 67]. قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد فقد أعظم على الله الفرية، والله تعالى يقول: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: 65]»[1].

- وعن الشعبي أنه حدث بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود بن قيس كفا من حصى فحصب به الشعبي فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكن والنفقة، قـال الله عـز وجـل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: 1].

وفي هذه الأمثلة كفاية لما سيقت من أجله من تثبيت اعتبار الصحابة بالقرآن الكريم في نقدهم للحديث، وإن آياته كانت لا تغيب عنهم وهم ينظرون في الحديث. وتجب الإشارة إلى أن رد هؤلاء الصحابة لهذه الأحاديث لأنها تعارض القرآن الكريم لم يوافقهم عليه في الغالب غيرهم من الصحابة ومن بعدهم من أهل العلم. ولسنا في حاجة في هذا الموضع إلى تفصيل ذلك والترجيح بين الأقوال وبيان تحقق المعارضة أو عدمها، وإنما حسبنا هنا أن نقدم الدليل على رسوخ منهج اعتبار السنة بالقرآن الكريم عند الصحابة رضوان الله عليهم وأنه من قواعد النقد الحديثي عندهم. وعدم موافقة بعضهم من رد الحديث لهذه العلة، ليس فيه إنكار لهذا المنهج وإنما هو إنكار لعدم اجتماع أركانه وتحقق جميع شروطه. فالرسول ﷺ لما عارضت عائشة رضي الله عنها الحديث بالقرآن الكريم لم ينكر عليها المعارضة وإنما نفى وجود المعارضة في هذه الحالة بعينها ولم ينف إمكان المعارضة في غيرها أو مطلقا. فمنهج اعتبار

---

(1) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب قول الله عز وجل ولقد رآه نـزلة أخرى، (**شرح النووي**، 3/ 8-9).

الحديث بالقرآن ثابت عند الصحابة من غير نكير، وخطأ بعضهم في إعمال هذا المنهج ليس نفيا له، لأن سبب ذلك إنما هو عدم استجماع الشروط اللازمة لتضعيف الحديث بسبب معارضته للقرآن الكريم، وقد سبق تفصيل هذه المسألة في الفصل الثاني في بيان شروط الاعتبار وأركانه.

أما من بعد الصحابة فإن مسألة الاعتبار بالقرآن الكريم عند سبر الحديث ونقده قد اشتهرت عندهم، فحرروها في قواعدها وصيغها النظرية في كتب مصطلح الحديث، واستعملوها في النقد الحديثي. يقول الخطيب البغدادي: «ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم»[1]، ونقل عن ابن الطباع أن خبر الثقة المأمون مردود إذا خالف نص الكتاب[2]. فنص هنا على عدم قبول الخبر الذي ينافي حكم القرآن الكريم الثابت المحكم، وان الخبر الذي شهد له القرآن الكريم مقدم على معارضه، وهذا إنما يحصل لمن يعتبر بالقرآن الكريم ولا يغفل عنه عند نظره في الحديث. وقال ابن الجوزي: «فكل حديث يخالف المعقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره»[3]، فقوله: «يناقض الأصول» أول ما يدخل فيه بل معظمه، القرآن الكريم وأحكامه الثابتة المحكمة. ولما سئل ابن قيم الجوزية هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ أجاب بقوله: «فهذا سؤال عظيم القدر وإنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة»[4]، ثم قال: «ونحن ننبه على أمور كلية يعرف بها كون الحديث موضوعاً»[5]. وذكر منها: «مخالفة الحديث صريح القرآن كحديث مقدار الدنيا وأنها سبعة آلاف سنة ونحن في الألف السابعة، وهذا من أبين الكذب...» ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ

(1) الخطيب البغدادي. **الكفاية**، مرجع سابق، ص 606.
(2) الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، 1/ 132.
(3) ابن الجوزي. **الموضوعات**، مرجع سابق، 1/ 106.
(4) ابن قيم الجوزية. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، مرجع سابق، ص 37.
(5) المرجع السابق، ص 47.

عَنۡهَاۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: 187]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: 34]»[1].

وعاب الأئمة على من ينظر في الحديث منفردا معزولا عن غيره في غفلة عن القرآن الكريم وما ثبت من أحكامه المحكمة، وعدوا ذلك من أسباب البدع، يقول السرخسي: «إن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة... وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله، فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلا ثم خرجوا عليها ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد»[2]، ومن أمثلة إعمال هذا الأصل ما قالوه في حديث: «يلتقي الخضر وإلياس كل عام» وحديث: « يجتمع بعرفة جبريل وميكائيل والخضر»، فقد سئل عن ذلك كثير من الأئمة فردوا هذا معتبرين بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلۡخَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء: 34]، قال ابن الجوزي: «والدليل على أن الخضر ليس بباق في الدنيا أربعة أشياء: القرآن، والسنة وإجماع المحققين من العلماء والمعقول. أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَۖ﴾، فلو دام الخضر كان خالداً...»، ومنه حديث أبي هريرة قال: «أخذ رسول الله بيدي قال: «خلق الله عز وجل التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل»[3]. قال ابن القيم: «وقع الغلط في رفعه وإنما هو من قول كعب الأحبار، كذلك قال إمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخاري في تاريخه الكبير[4]، وقاله غيره من علماء المسلمين أيضاً، وهو كما قالوا لأن الله أخبر انه خلق السماوات والأرض وما

(1) المرجع السابق، ص78-79.
(2) السرخسي. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1/ 367.
(3) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق **مسلم بشرح النووي**، 17/ 133.
(4) البخاري. **تاريخ البخاري**، 1/ 413-412.

بينهما في ستة أيام، وهذا الحديث يقتضي أن مدة التخليق سبعة أيام»[1]، فاعتبر بقوله عز وجل: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ [الفرقان: 59]، وروى الطبراني حديث: «ما مات رسول الله ﷺ حتى قرأ وكتب»، ثم قال: «هذا حديث منكر... وهذا معارض لكتاب الله عز وجل»[2]، والمعتبر به هو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 48] فرد هذا الحديث لمخالفته للقرآن الكريم[3].

وورد عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا: «ذهبت لقبر أمي آمنة فسألت الله أن يحييها فأحياها فآمنت بي وردها الله عز وجل»، قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك، والذي وضعه قليل الفهم عديم العلم، إذ لو كان له علم لعلم أن من مات كافراً لا ينفعه أن يؤمن بعد الرجعة، لا بل لو آمن عند المعاينة لم ينتفع، ويكفي في رد هذا الحديث قوله تعالى: ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ [البقرة: 217][4].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً «لا يدخل الجنة ولد زنى ولا والده ولا ولد ولده»، قال ابن الجوزي: «أي ذنب لولد الزنى حتى يمنعه من دخول الجنة، فهذه الأحاديث تخالف الأصول، وأعظم ذلك ما في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: 38]»[5].

وعن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «الوائد والموؤودة في النار»[6]، وهو مخالف لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ * بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾

---

(1) **المنار المنيف**، ص 83. و**تفسير ابن كثير**، 2/ 221.

(2) الألباني. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، حديث رقم 343.

(3) ولأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474هـ) مذهب انفرد به مخالفاً ما عليه جمهور أهل العلم، وهو أن النبي ﷺ كتب بيده في صلح الحديبية بعد أن كان لا يكتب وان ذلك من معجزاته التي أيده الله عز وجل بها، وصنف في هذا المسألة كتاباً سماه تحقيق المذهب في أن النبي ﷺ كتب.

(4) ابن الجوزي. **الموضوعات**، 1/ 284.

(5) المرجع السابق، 3/ 111. وانظر: حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص 376.

(6) **سنن أبي داود**، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين، (**عون المعبود**، 12/ 491.)

[التكوير: 8 ـ 9]، قال القرطبي: «وفيه دليل بين على أن أطفال المشركين لا يعذبون، وعلى أن التعذيب لا يستحق إلا بذنب»[1]، وورد عن ابن عباس قوله: «أطفال المشركين في الجنة، فمن زعم أنهم في النار فقد كذب، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8 ـ 9]»[2]، ومثله حديث أنس مرفوعا: «إن أبي وأباك في النار»[3]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، وقال عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: 134]، وقال عز وجل: ﴿قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ [المائدة: 19]، وورد في كتاب الله أيضاً أن العرب لم يأتهم نذير قبل محمد ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [يس: 6]، وقوله عز وجل: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [السجدة: 3].

وباعتبار هذه الآيات وما في معناها توقف بعض الأئمة في هذا الحديث مثل ما فعل الأبي في شرحه للحديث حيث قال: «ولما دلت القواطع على انه لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا أنهم غير معذبين، فإن قلت: صحت أحاديث بتعذيب بعض أهل الفترة كهذا الحديث... قلت أجاب عن ذلك عقيل بن أبي طالب بثلاثة أجوبة: الأول: أنها أخبار آحاد فلا تعارض القطع. الثاني: قصر التعذيب على هؤلاء، والله أعلم بالسبب. الثالث: قصر التعذيب المذكور في هذه الأحاديث على من بدل وغير من أهل الفترة بما لا يعذر به من الضلال»[4]. فمن استحضر هذه الآيات واعتبر بها عند النظر في الحديث رد الحديث أو توقف فيه أو نفى الإطلاق في معناه، ومن لم يعتبر بها وغابت عنه وهو ينظر في الحديث مقتصراً في ذلك على سنده ومتنه، فقد حكم بإطلاق

---

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 19/ 152-153.

(2) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، 7/ 225.

(3) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان من مات على الكفر فهو في النار، 3/ 79.

(4) **شرح الأبي والسنوسي على مسلم**، 1/ 363-373. والقرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة**، مرجع سابق، ص 97-99.

الحديث وتمسك بظاهره في القول أن أهل الفترة في النار كما فعل النووي لما قال: «فيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو من أهل النار...»[1]، فلم يشر إلى هذه الآيات التي تقرن العذاب ببلوغ الدعوة ومجيء النذير، ولا تكلف شيئاً من التوفيق والتوجيه، وكأن الحديث على إطلاقه ولا شيء يشوش على معناه في القرآن الكريم وغيره.

ومن الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في السنة، ما عرف عند بعض أهل العلم واشتهر عن طائفة من أهل الفقه والحديث من ترك العمل بالحديث إذا عارضه ظاهر القرآن الكريم، حتى قيل عن بعضهم انه يترك الحديث الصحيح، هكذا بهذا بالإطلاق، ومنهم من تكلم فيه بالنقد والتجريح بسبب ذلك مثل أبي حنيفة. وإنما كانوا يعرضون السنة على القرآن الكريم، ويستحضرون آي القرآن الكريم وهم ينظرون في الأحاديث النبوية فإذا وجد أن الحديث في معناه يعارض ظاهر القرآن من عموم أو إطلاق قدموا القرآن الكريم وتركوا العمل بالحديث، عملا بقاعدة تقديم أقوى الدليلين عند التعارض. وممن عرف بذلك الإمامان مالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان، وفي هذا دليل على أن آي القرآن الكريم لا تغيب عنهما وهما ينظران في الحديث، وان النظر في الحديث لمعرفة فقهه يعتبر فيه بما ورد في القرآن الكريم.

ففي مسألة العام ودلالته على معناه ذهب الحنفية إلى أن دلالة العام على جميع أفراده قطعية، ما لم يدل دليل على خروج بعضها منه لأنه موضوع للدلالة على أفراده على جهة الشمول والاستغراق[2]. وفائدة ذلك أن عموم القرآن الكريم لا يمكن تخصيصه إلا بالقرآن الكريم أو الخبر المتواتر أو المشهور. فإذا وجد حديث من الآحاد يخالف عموم القرآن الكريم لم يقو على تخصيصه فيبقى القرآن الكريم على عمومه ويترك الحديث، لأن حديث الآحاد ظني ودلالة عموم القرآن قطعية، و«التخصيص لا يكون إلا بطريق المعارضة،

---

(1) النووي. **شرح النووي على مسلم**، 3/ 79.

(2) البخاري. **كشف الأسرار**، 1/ 304؛ السرخسي. **أصول السرخسي**، 1/ 132. خالف الحنفية في ذلك جمهور أهل العلم القائلين أن دلالة العام على أفراده ظنية، انظر في ذلك: الآمدي، **الإحكام** ،مرجع سابق، 2/ 53. **أصول التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص240.

والظني لا يعارض القطعي»[1].

وفي تقييد المطلق ذهب الحنفية إلى أن مطلق القرآن الكريم لا يمكن تقييده بخبر الآحاد، مثل ما قالوا في التخصيص «لأن كل ما يجري في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار، فهو بعينه جار في تقييد المطلق»[2]. فكان نظرهم في الأحاديث النبوية تستصحب معه مطلقات القرآن الكريم وعموماته. وعلى هذا الأصل لم يأخذ الحنفية بالحديث الصحيح الذي يفيد عدم اشتراط التسمية في الذبح لمخالفته ظاهر القرآن الكريم. فعن عائشة رضي الله عنها أن قوما قالوا للنبي ﷺ: «إن قوماً يأتوننا بلحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا، فقال: «سموا عليه أنتم وكلوه»، قالت كانوا حديثي عهد بالكفر[3]. قال الحافظ ابن حجر: «وقد استدل به على أن التسمية ليست شرطاً لصحة الذبح، وقد استدل به على أن التسمية ليست شرطاً في جواز الأكل من الذبيحة»[4]. وقال أيضاً: «هذا الحديث أصل في أن التسمية على الذبيحة لا تجب إذ لو كانت واجبة لاشترطت على كل حال، وقد أجمعوا على أن التسمية على الأكل ليست فرضا، فلما نابت عن التسمية على الذبح دل على أنها سنة، لأن السنة لا تنوب عن الفرض»[5]. ولهذا ذهب أكثر أهل العلم إلى حل متروك التسمية عمدا بعد إجماعهم على حل متروك التسمية للنسيان. وخالف الحنفية فقالوا بتحريم متروك التسمية عمدا، لأن الحديث يخالف عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، ومثله ترك العمل بحديث التحريم بخمس رضعات لمخالفته ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: 23]، وترك العمل بحديث الصوم عن الميت والحج عنه

(1) البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، 1/ 294.
(2) الآمدي. **الإحكام**، مرجع سابق، 2/ 162.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات، (**فتح الباري**، 4/ 294). كتاب الذبائح، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم، (**فتح الباري**، 9/ 634).
(4) ابن حجر. **فتح الباري**، 4/ 296.
(5) المرجع السابق، 9/ 635.

لمخالفته ظاهر الآية: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39]. ومن المسائل الأخرى التي ترك فيها الحنفية العمل بالحديث لمخالفته ظاهر القرآن الكريم القضاء بشاهد ويمين، والجلد مع التغريب، ونقض الوضوء من مس الذكر، وبيع الخيار، ونفقة المبثوثة، والمصراة، والنية في الوضوء والغسل، والمسح على الجوربين، وحل لحوم الخيل، والنكاح بغير ولي، وغيرها[1].

ووجد عند الإمام مالك ترك العمل بالحديث لمعارضته ظاهر القرآن الكريم، فقد رد حديث النهي عن أكل كل ذي مخلب من الطير، إذ مشهور مذهب مالك إباحة أكل الطيور ولو كانت ذات مخالب، وأخذ في ذلك بظاهر القرآن الكريم: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: 145]، وترك الحديث وضعفه لهذه المعارضة»[2]. ومنع أكل لحوم الخيل مع ورود أحاديث بتحليله لمخالفته ظاهر القرآن وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8][3]. ومن المسائل أيضاً التي ترك فيها مالك العمل بالخبر لمخالفته ظاهر القرآن عدد الرضعات المحرمات، والحج عن الميت، وولوغ الكلب في الإناء[4]. فقد اشتهر عن الحنفية والمالكية في قبول خبر الآحاد والعمل به في الأحكام اشتراط عدم مخالفته ظاهر القرآن وهو عمومه وإطلاقه[5].

والظاهر أن مسألة الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث هي محل إجماع عند العلماء وموضع اتفاق بين الأئمة، وما ورد من الردود على مسلك الحنفية والمالكية في رد خبر الواحد إذا عارض ظاهر القرآن الكريم ليس إنكاراً لمنهج عرض السنة على القرآن الكريم والاعتبار بآي القرآن الكريم عند النظر في الحديث، وإنما هو إنكار وجود المعارضة بين الحديث وظاهر القرآن

---

(1) ابن قيم الجوزي. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 2/ 321-332. **مقاييس نقد متون السنة**، ص 331-335.

(2) أبو زهرة، محمد. **مالك**، ص243.

(3) المرجع السابق.

(4) **مقاييس نقد متون السنة**، ص 298-299.

(5) ابن الصديق، عبد الحي. **نقد مقال في مسائل من علم الحديث والفقه وأصوله**، ص5-6.

الكريم، لأن خبر الواحد يمكن أن يخصص عموم القرآن الكريم وأن يقيد إطلاقه، وفي هذا دليل على أن المعارضة إن تحققت لم يبق هناك إنكار على مسلك الحنفية والمالكية. والدليل على ذلك أيضاً أن الشافعي وهو أشهر من حكي عنه الإنكار على منهج الحنفية والمالكية صرح بوجوب عرض السنة على القرآن الكريم، فقال: «وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه لا يقبل الحديث عن رسول الله والرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يعرف ولا يعرفه أهل الفقه ولا يوافق الكتاب ولا السنة، فإياك وشاذ الحديث وعليك بما عليه الجماعة من الحديث وما يعرفه الفقهاء وما يوافق الكتاب والسنة، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله وإن جاءت به الرواية. حدثنا الثقة عن رسول الله أنه قال في مرضه الذي مات فيه «إني لأحرّم ما حرّم القرآن، والله لا يمسكون علي بشيء». فاجعل القرآن والسنة المعروفة لك إماما وقائدا واتبع ذلك وقس عليه ما يرد عليك مما لم يوضح لك في القرآن والسنة»[1]. وهو كلام صريح في وجوب مراعاة آيات القرآن الكريم واستحضار ما تقرر من معانيه وأحكامه وقياس الحديث على ذلك وعرضه عليه.

فالخلاف ليس في الاعتبار بالقرآن الكريم وعرض الحديث عليه وإنما في الفوائد التي ترتب على هذا الاعتبار، وهي قول بعضهم بمعارضة خبر الواحد لظاهر القرآن فتركوا الخبر وقدموا ظاهر القرآن الكريم، وبعضهم لم يحكم بالمعارضة وإنما أعمل الدليلين فخصص بالخبر عموم القرآن الكريم وقيد به مطلقه، فالاعتبار وعرض السنة على القرآن الكريم حاضر عند الفريقين، وآثاره ظاهرة عندهما وهي رد الخبر وعدم العمل به وحمل القرآن الكريم على ظاهره والعمل بعمومه أو إطلاقه، أو قبول الخبر والعمل به وإثبات تأثيره في ظاهر القرآن الكريم تخصيصاً له أو تقييدا، فثبت من هذا كله الاتفاق على ضرورة الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث لنقده ومعرفة درجته من جهة الصحة أو الضعف، أو لمعرفة فقهه واستخراج أحكامه، وأن السنة بهذا المنهج على أربعة أقسام، هي:

---

(1) الشافعي. **الأم**، مرجع سابق، 7/ 307-308.

1 ـ أن يكون المعنى الذي جاءت به موافقاً لما ورد في القرآن الكريم من كل وجه، ولا إشكال هنا لأن القرآن الكريم يؤيد الحديث وقد يشهد له بالصحة حتى على ضعف إسناده.

2 ـ أن يكون المعنى الذي جاء به الحديث معارضاً من كل وجه لما ورد في القرآن الكريم، فيحكم عليه بالرد مطلقاً بلا تردد، فهل يتوقف مثلاً في الحكم بالرد على خبر قصة الغرانيق وفيه مدح لما يعبد من دون الله تعالى. فكيف يعقل ذلك والقرآن الكريم كله إنكار وتسفيه شديد لكل ما يعبد من دون الله تعالى[1].

3 ـ أن يكون المعنى الذي ورد به الحديث لا يوافق القرآن الكريم ولا يخالفه فلا إشكال في العمل بالحديث إذا صح سنده.

4 ـ أن يكون المعنى الذي ورد به الحديث مخالفاً في ظاهره لما ورد في القرآن الكريم، وهذا موضع البحث والنظر ومحل التفصيل والاجتهاد، وهو الذي وقع فيه الاختلاف بين العلماء فقد يسارع بعضهم في رد الحديث، ويتوقف فيه بعضهم، ويحمله بعضهم على معنى ينتفي معه معارضته للقرآن الكريم. ففي حديث عائشة فيما يحرم من الرضاع: «كان فيما أنزل من القرآن الكريم عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهن فيما يقرأ من القرآن»[2]. وورد القرآن الكريم بالإطلاق في التحريم في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: 23]. وقد ذهب أبو حنيفة ومالك إلى عدم التحديد واشتراط العدد فيما يحرم من الرضاع، فتركا العمل بالحديث لمخالفته ظاهر القرآن الكريم، وذهب الشافعي إلى التحديد وحمل ما ورد في الآية من الإطلاق على التقييد الوارد في الحديث. قال ابن رشد: «والسبب في

---

(1) في خبر قصة الغرانيق راجع: ابن العربي. **أحكام القرآن**، 3/ 1299-1303. الألباني، محمد ناصر الدين. **نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق**، عرجون، محمد الصادق. **محمد رسول الله**، 2/ 30-155. الخطيب، إسماعيل. **قصة الغرانيق ما مدى صحتها**.

(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات.

اختلافهم في هذه المسألة معارضة عموم الكتاب الواردة في التحديد»[1].

وإذا كان الاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث محل اتفاق عند أهل العلم، فإنه في بعض الحالات، قد يقف بعضهم عند الحديث من غير التفات إلى ما يتصل به وبمعناه من القرآن الكريم، لعدم تفطنه لوجود الصلة بين الحديث وبين آية أو آيات من القرآن الكريم. وهذا أحد أسباب اختلاف أهل العلم في فقه الحديث، فمن استحضر آية من القرآن الكريم لها صلة بمعنى الحديث ليس كمن وقف عند الحديث من غير الالتفات إلى آي القرآن الكريم لعدم إدراكه وجه الصلة بينهما. مثال ذلك ما حصل في حديث «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[2]. فقد استنبط منه أهل العلم الأصناف التي تجب فيها الزكاة، فذهب أحمد إلى وجوبها فيما يوسق، وقال الشافعي تجب في القوت لأنه هو الذي يوسق في الغالب، وأوجبها أبو حنيفة في كل ما أخرجت الأرض ومعتمده في ذلك هذا الحديث مع الاعتبار بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ﴾ [الأنعام: 141].

وفي بيان ذلك يقول ابن العربي في تفسير هذه الآية: «وقد اختلف العلماء في ذلك اختلافاً متبايناً قديماً وحديثاً، فروي عن مالك وأصحابه أن الزكاة في كل مقتات... وقال أبو حنيفة تجب في كل ما تنبته الأرض من المأكولات من القوت والفاكهة والخضر... وقال أحمد أقوالا أظهرها أن الزكاة تجب في كل ما قال أبو حنيفة إذا كان يوسق... معولا على قول النبي: ليس فيما دون خمسة أو سق من ثمر أو حب صدقة فبين النبي أن محل الواجب هو الموسق... وتعلق الشافعي بالقوت وذلك لأن التوسيق إنما يكون في المقتات غالباً دائماً، وأما الخضر فأمرها نادر... وأما أبو حنيفة فجعل الآية مرآته فأبصر الحق»[3]. وقد رجح ابن العربي مذهب أبي حنيفة لأن قوة دليله بسبب اعتباره بالآية، بخلاف غيره الذي اقتصر على الحديث ولم يضم

(1) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، 2/ 38.
(2) البخاري. **صحيح البخاري**، الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز.
(3) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 2/ 758-759.

إليه الآية». وإذا اختلفت أفهام الفقهاء أو الشراح في الاستنباط من السنن فأولاها وأسعدها بالصواب ما أيده القرآن»[1]، ووجه ذلك ـ كما قال ابن العربي ـ أن «قول أحمد أنه فيما يوسق لقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أو سق من حب أو تمر صدقة» فضعيف، لأن الذي يقتضي ظاهر الحديث أن يكون النصاب معتبراً في التمر والحب، فأما سقوط الحق عما عداهما فليس في قوة الكلام... وكيف يذكر الله سبحانه النعمة في القوت والفاكهة، وأوجب الحق منها كلها فيما تنوع حاله كالكرم والنخيل وفيما تنوع جنسه كالزرع، وفيما ينضاف إلى القوت من الاستسراج الذي به تمام النعمة في المتاع بلذة البصر إلى استيفاء النعم في الظلم»[2]. وإنما حصل لأبي حنيفة هذا الفهم الذي فصله ابن العربي لما استحضر القرآن الكريم فجعل هذه الآية مرآته. ومن ذلك أيضاً أن يقول قائل بمنع السفر في البحر اعتمادا على حديث: «لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله»، من غير اعتبار بما ورد في القرآن الكريم من امتنان الله عز وجل على عباده بما أودعه في البحر من النعم كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 14]. ولا يمكن أكل لحم البحر ولا استخراج ما فيه من حلية إلا بركوب البحر واستكشاف أعماقه[3].

تظهر من هذا الذي تقدم فوائد الاعتبار بالقرآن الكريم واستحضار آياته ومراعاة مضامينه عند النظر في الحديث النبوي، وانه ضرورة لمن أراد نقد السنة لأنه يؤلف بين أجزاء الشريعة ويربط جزئياتها بكلياتها، فتستحضر دائما المعاني المقطوع بها في القرآن الكريم فلا تند عن الناظر وهو ينظر في السنة النبوية، وان فوائده تتجلى في نقد الحديث من جهة صحته وثبوته، فقد يزداد الحديث صحة إلى صحة إذا صح سنده ووافق آي القرآن الكريم في المعنى، وقد يصح

---

(1) القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة**، مرجع سابق، ص94.

(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 2/ 759-760.

(3) هذا على فرض صحة الحديث، وإلا فسنده ضعيف، فيه بشر أبو عبد الله، : مجهول، وبشير بن مسلم: لم يصح حديثه **تهذيب التهذيب**، 1/ 405-410. والحديث عند أبي داود، كتاب الجهاد، باب في ركوب البحر في الغزو.

في معناه ويستقيم في متنه على رغم ضعف إسناده إذا شهد له في معناه القرآن الكريم، وقد يتوقف في صحته أو يحكم عليه بالرد إذا خالف قواطع القرآن الكريم من كل وجه. وتتجلى فوائده أيضاً في معرفة فقه الحديث وبيان دلالته، لأن الحديث ـ بعد صحة إسناده ـ يجب حمله في معناه على محمل لا يخالف به القرآن الكريم، ولأن آيات القرآن الكريم توجه دلالة الحديث وتحملها على محمل خاص، إذا حمل الحديث على غيره أو حمل على المتبادر من ظاهره عارض القرآن الكريم وخالفه في معناه، فتكون آيات القرآن الكريم الواضحة الدلالة مسددا للناظر في الحديث لمعرفة فقهه واستخراج دلالاته الصحيحة.

المبحث الثالث
الاعتبار بما ورد في موضوع الحديث وما يتصل بمعناه من الأحاديث

إذا كان القرآن الكريم جزءا واحدا يحتاج بعضه إلى بعض، ويتوقف بعضه على بعض، لأن بعضه يفسر بعضاً ويقيده أو يخصصه أو يبينه، فإن السنة النبوية ـ وهي الشق الثاني من الوحي ـ أولى أن يراعى فيها ذلك، فهي أيضاً مثل الجسد الواحد لا فائدة للعضو الواحد إذا فصل عن غيره. فقد حكم النبي ﷺ للعضو المقطوع من البهيمة الحية بالموت في قوله: «ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميت»[1]. فكذلك الحديث الواحد يجب وصله بغيره من أجزاء السنة النبوية ولا ينظر فيه منفردا معزولا عن غيره، وإنما ينظر فيه مع الاعتبار بغيره، واستحضار ما يتصل به، ويلتقي معه في موضوعه من الأحاديث الأخرى، المبثوثة في كتب السنة النبوية، لأن «الاكتفاء بظاهر حديث واحد دون النظر في سائر النصوص المتعلقة بموضوعه كثيراً ما يوقع في الخطأ، ويبعد عن جادة الصواب وعن المقصود الذي سيق له الحديث»[2]. ولهذا منع أهل العلم الرجل يكون عنده الصحيحان أو أحدهما، أو كتاب من كتب السنة فيفتي بما

(1) أبو داود. **سنن أبو داود**، كتاب الصيد، باب في صيد قطع منه قطعة. والترمذي. **صحيح الترمذي**، كتاب الصيد، باب ما قطع من الحي فهو ميت.

(2) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة**، مرجع سابق، ص108.

يقف عليه من الحديث، لأنه قد يكون منسوخاً أو له معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاماً له مخصص أو مطلقاً له مقيد. . .»[1] أي أن الحديث وحده منفرداً لا يستقل بذاته للدلالة على مراده وإنما تعرف دلالته بانضمام غيره مما يتصل به إليه، فوجب الاعتبار به عند النظر فيه.

ولهذا يجب أن يضم إلى الحديث المنظور فيه، لمعرفة فقهه، جميع الأحاديث الواردة في موضوعه فيرد بعضها إلى بعض، ويحمل متشابهها على محكمها، ومطلقها على مقيدها، وعامها على خاصها، فلا يضرب بعضها ببعض، وإنما يحافظ على ائتلاف أجزاء السنة النبوية وبقاء كل عضو في موضعه الذي وجد من أجله. ويجب أيضاً عند النظر في الحديث الاعتبار بالكليات التي وردت بها الأحاديث لئلا تختلف الجزئيات التي ورد بها الحديث الواحد مع الكليات التي تواردت عليها الأحاديث والآثار، وتستحضر أيضاً الأحاديث التي قد تكون في ظاهرها بعيدة عن موضوع الحديث المنظور فيه، إلا أنها في جزء منها، تفيد في معرفة دلالته. وإن المطالع لكتب مصطلح الحديث والمتتبع لكتب السنة النبوية والناظر في المصنفات في فقه الحديث، يجد هذا الأصل حاضراً عند علماء الإسلام يعتمدونه ويبنون عليه الفوائد، وينصون على ضرورته، ويضعون مصطلحاته ويحررون قواعده، ويسيرون عليها في تصنيف السنة النبوية ومعرفة فقه الحديث، ويتجلى ذلك في المسائل الآتية:

1 ـ **معرفة الشواهد**: تقدم في مدخل هذا الفصل أن مصطلح «الاعتبار»، ورد في كتب مصطلح الحديث، ومعناه استحضار أسانيد الحديث الواحد وتتبع طرقه وجمع مخارجه والالتفات إلى ما ورد في معناه من الأحاديث، وانه ينقسم إلى قسمين هما: معرفة المتابعات ومعرفة الشواهد. يقول ابن الصلاح في النوع الخامس عشر وهو معرفة الاعتبارات والمتابعات، والشواهد: «هذه أمور يتداولونها في نظرهم في حال الحديث هل تفرد به راويه أولا؟ وهل هو معروف أولا؟. . . فمثال المتابعة أن يروي ذلك الحديث بعينه عن أيوب غير

(1) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 4/ 234.

حماد فهذه المتابعة التامة... فإن لم يرو ذلك الحديث أصلا من وجه من الوجوه المذكورة، لكن روي حديث آخر بمعناه فذلك الشاهد من غير متابعة»[1].

ويقول الحافظ العراقي: «فالاعتبار أن يأتي إلى حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بسبر طرق الحديث ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث راو غيره فرواه عن شيخه أم لا... فإن لم تجد لأحد ممن فوق الصحابي متابعاً عليه فانظر هل أتى بمعناه حديث آخر في الباب»[2]. فمعرفة شواهد الحديث أن ينظر في الحديث الواحد ويضم إليه ما يتصل بمعناه ويتعلق بموضوعه من الأحاديث، وإنما سمي الشاهد اعتباراً لأنه يقع خارج الحديث المنظور فيه ويوجد في موضع بعيدا عنه، فقد يرد مثلا في كتاب آخر من كتب الحديث، فيجب على الناظر العبور إليه ليستحضره فلا يغيب عن نظره وهو يقلب النظر في الحديث.

وإن المحدثين في تحريرهم لمسألة الشواهد وجعلها نوعاً من أنواع مصطلح الحديث، إنما غرضهم من ذلك بيان وجوب رد السنة النبوية بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، وان من يتصدى لاستنباط فقه الحديث ومعرفة دلالته الصحيحة عليه أن ينظر إلى السنة النبوية كالجسد الواحد فيضم النظير إلى نظيره ويلحق بالحديث ما يتصل به من الأحاديث، ويرد الجزئيات إلى كلياتها ويلحق الفروع بأمهاتها، وإلا لم يؤمن عليه من مناقضة السنة النبوية وإظهارها بوجه الاختلاف والاضطراب. ومن فوائد تتبع الشواهد أيضاً الحكم على الحديث من جهة درجته من حيث الصحة والضعف، فإن الحكم على الحديث الذي وجد من الأحاديث ما يشهد لمعناه، ليس هو ذاته إذا لم يوجد ما يؤيده، وحكم من ينظر في الحديث لسبره ومعرفة درجته من غير التفات إلى نظائره ولا اعتبار بما يتصل بمعناه من الأحاديث الأخرى، ليس هو ذاته حكم من اعتبر بنظائره واستحضر شواهد الحديث، ولهذا كان وجود شواهد الحديث أو

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص182-183.

(2) العراقي. **شرح ألفية العراقي**، مرجع سابق، 1/ 203-204.

عدمه أساساً وضعت عليه بعض المصطلحات الحديثية مثل التواتر المعنوي.

2 ـ **التواتر المعنوي**: ويحصل عند اختلاف الرواة في اللفظ والمعنى معا، مع الاتفاق على معنى كلي ولو تضمنيا أو التزاميا، مثل «وقائع حاتم في عطاياه وعلي رضي الله عنه في حروبه وعمر رضي الله عنه في عدله وجلادته وأبي ذر في زهده... فإنها اتفقت على معنى كلي هو القدر المشترك بين آحاد تلك الوقائع، وهو جود هذا وشجاعة هذا وعدل هذا وزهد هذا... فيكون ذلك القدر المشترك بينها، بقطع النظر عن متعلقه، متواتراً تواتراً معنوياً وإن كانت كل واقعة بانفرادها غير متواترة»[1]. فهذا المعنى المتواتر لم يرد به حديث صريح يدل عليه وإنما هو من جملة المعاني التي تضمنها الحديث، ثم جاءت أحاديث أخرى في أبواب مختلفة لكنها كلها تفيد هذا المعنى على جهة التضمن أو الالتزام، فلو لم تضم هذه الأحاديث، في اشتمالها على هذا المعنى المشترك، بعضها إلى بعض ويعتبر بعضها ببعض في ما تحمله متونها في المعاني، ما حكم على هذا المعنى بالتواتر. فالتواتر المعنوي إنما يعرف باعتبار معاني الأحاديث بعضها ببعض. وعلى هذا النحو تثبت كثير من الكليات الشرعية مثل قاعدة سد ذرائع الفساد لما ظهر أن كثيراً من الأحاديث النبوية قد اشتركت في الدلالة على هذا المعنى وإن كانت في وقائع مختلفة، لكن باعتبار بعضها ببعض وضم بعضها إلى بعض يتواتر هذا المعنى ويصح أن يكون قاعدة. ومن هذه الأحاديث التي تشترك في معنى سد ذرائع الفساد وتشهد بمجموعها لصحة هذه القاعدة:

- قوله ﷺ: «من الكبائر شتم الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب أبا رجل فيسب أباه ويسب أمه فيسب أمه»[2]. قال النووي: «وفيه دليل على أن من تسبب في شيء جاز أن ينسب إليه ذلك الشيء... وفيه قطع الذرائع فيؤخذ منه النهي عن بيع العصير ممن يتخذ الخمر والسلاح ممن يقطع الطريق ونحو

(1) الكتاني، جعفر. **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 9.
(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

ذلك»[1]. وقال الصنعاني: هذا الحديث أصل في سد الذرائع، ويؤخذ منه أنه إن آل أمره إلى محرم حرم عليه الفعل، وإن لم يقصد المحرم»[2].

- قوله ﷺ: «لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار»[3]. وسبب النهي أن الإشارة بالسلاح قد تفضي إلى محظور وهو إذاية المسلم.
- قوله ﷺ: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم»[4]. وسبب النهي أن سفر المرأة من غير محرم يؤدي إلى الفساد والفجور.
- قوله ﷺ: «إياكم والجلوس على الطرقات... الحديث»[5]، ووجه ذلك أن الجلوس في الطرقات من غير ضرورة يفضي إلى إذاية الناس بالتضييق عليهم، والنظر المحرم والغيبة والنميمة.

ولا يمكن إيراد جميع الأحاديث التي تتضمن هذا المعنى لكثرتها. فباعتبار هذه الأحاديث بعضها ببعض، والنظر في معانيها ودلالاتها مجتمعة، يظهر أن السنة النبوية قد جعلت سد ذرائع الفساد قاعدة معتبرة في الشريعة[6]. فالتواتر المعنوي إنما يعرف بضم شواهد الحديث بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض.

3 ـ **الصحيح من جهة المعنى دون السند**: فقد يكون الحديث من حيث السند ضعيفاً لانقطاع فيه أو لوجود راو ضعيف، لكن معناه ورد ما يؤيده

---

(1) النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، 2/ 88.
(2) الصنعاني. **سبل السلام**، 4/ 1541.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الفتن باب قول النبي من حمل علينا السلاح فليس منا؛ مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم.
(4) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة. **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره.
(5) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها.
(6) لمزيد من التفصيل في: **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، ص 146-178.

ويشهد لصحته في أحاديث أخرى صحيحة. وإنما أدخل في الصحيح بالاعتبار بغيره من الشواهد المؤيدة له في معناه، وإلا لو نظر إليه منفردا عن غيره فهو من الضعيف. مثال ذلك حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، فقد ورد من طرق كلها ضعيفة لا تقوم بها حجة، غير أن العلماء قد احتجوا به على ضرورة العلم والتعلم لأن معناه صحيح ثبت بالأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ، التي فيها الحث على حفظ العلم وأدائه وتبليغه، والرحلة من أجله وتعظيم فضل العالم وغيره مما يدل على فضل العلم وضرورة التعلم. فالحديث بسنده ومتنه منفردا، ضعيف، لكن النظر في متنه مع استحضار ما ورد في الأحاديث الأخرى الواردة في العلم والتعلم، يفيد أن معناه صحيح. ولهذا قال إسحاق ابن راهويه: «طلب العلم واجب، ولم يصح فيه الخبر إلا أن معناه أنه يلزم طلب علم ما يحتاج إليه من وضوئه وصلاته وزكاته إن كان له مال، كذلك الحج وغيره»[1]، قال ابن عبد البر: «يريد إسحاق ـ والله اعلم ـ أن الحديث في وجوب طلب العلم في أسانيده مقال لأهل العلم بالنقل ولكن معناه صحيح عندهم»[2]، وقال البيهقي: «متن مشهور وإسناده ضعيف وقد روي من أوجه كلها ضعيفة»[3]، وقال النووي: «هو حديث ضعيف وإن كان معناه صحيحاً»[4]، وهذا يدل على أن علماء الحديث كانوا ينظرون في الحديث، ويعبرون منه إلى غيره فيستحضرون شواهده وما يتصل بمعناه.

4 ـ **الحسن لغيره**: وقد عرفه الترمذي بقوله: «كل حديث يروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب ولا يكون الحديث شاذا، ويروى من غير وجه نحو ذلك»[5]، فقد يكون الحديث ضعيفاً في سنده لوجود ضعيف أو صدوق كثير الغلط، لكن معناه ورد في أحاديث أخرى فيرتفع من الضعيف إلى الحسن،

---

(1) ابن عبد البر. **جامع بيان العلم وفضله**، 1/ 9.

(2) المرجع السابق.

(3) الكتاني، جعفر. **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، ص 26.

(4) المرجع السابق، ص 27. وانظر أسس العلم وضوابطه في: حمادة، فاروق. **السنة النبوية**، ص 32.

(5) ابن العربي. **عارضة الأحوذي**، 13/ 333-334.

لكن ليس لذاته منفرداً عن غيره، وإنما باعتبار غيره من الشواهد. قال ابن رجب الحنبلي: «ولو لم يرو لفظه إلا من ذلك الوجه، لأن المعتبر أن يروى معناه من غير وجه لا نفس لفظه، وعلى هذا فلا يشكل قوله حديث حسن غريب، ولا قوله صحيح حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، لأن مراده أن هذا اللفظ لا يعرف إلا من هذا الوجه، لكن لمعناه شواهد من غير هذا الوجه، وإن كانت شواهده بغير لفظه»[1]، أي أن الحديث يكون حسنا لغيره باعتبار شواهده، مع أن لفظه غريب لم يرد إلا من وجه واحد.

يقول ابن الصلاح في بيان ذلك: «بأن روي مثله أو نحوه من وجه آخر أو أكثر حتى اعتضد بمتابعة من تابع راويه على مثله، أو بما له من شاهد، وهو ورود حديث آخر بنحوه»[2]، فصرح أن الحديث قد يكون حسنا بما له من الشواهد. مثال ذلك ما أخرج الترمذي[3]، قال: «حدثنا علي بن حجر حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن ليث عن عبد الله بن الحسن عن أمه فاطمة بنت الحسين عن جدتها فاطمة الكبرى قالت: «كان رسول الله إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال: «اللهم اغفر لي ذنوبي»، فذكر الحديث ثم قال: «حديث فاطمة حديث حسن وليس إسناده بمتصل، وفاطمة بنت الحسين لم تدرك فاطمة الكبرى، إنما عاشت فاطمة بعد النبي أشهراً»[4]، قال المباركفوري: «فان قلت قد اعترف الترمذي بعدم اتصال إسناد حديث فاطمة، فكيف قال حديث فاطمة حديث حسن؟ قلت: الظاهر أن حسنه لشواهده»[5].

وهذا دليل آخر على أن المحدثين ينظروا في الحديث ثم يتتبعون معناه في الأحاديث الأخى فيضمون بعضها إلى بعض ويعتبرون بعضها ببعض.

5 ـ **الموضوع لفساد معناه ومناقضته الأصول**: فمن الحديث الموضوع ما

---

(1) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **شرح علل الترمذي**، ص 226.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 10. وانظر: عتر، نور الدين. **الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين**، نور الدين عتر، ص 153-158.

(3) الترمذي. **الجامع**، كتاب الصلاة، باب ما يقول عند دخول المسجد.

(4) المرجع السابق.

(5) المباركفوري. **تحفة الأحوذي**، مرجع سابق، 1/ 262.

يكون بسبب قرينة في المروي مثل ركاكة المعنى ومناقضة الأصول التي ثبتت بالأحاديث الصحيحة وإنما يعرف ذلك بالنظر في متن الحديث ومعناه مع استحضار المعاني الواردة في موضوعه والمتعلقة به التي وردت بها الأحاديث الأخرى، فيظهر أن هذا المعنى ركيك يستحيل صدوره عن النبي ﷺ. وهذا معنى قولهم «إن للحديث ضوءاً كضوء النهار تعرفه وظلمة كظلمة الليل تنكره»، وقولهم: «الحديث المنكر يقشعر له جلد طالب العلم وينفر منه قلبه في الغالب»[1]، ووجه ذلك أن الناقد للحديث يقابل متن الحديث ومعناه بما صح عنده من المعاني التي وردت بها الأحاديث، ويعتبر بها عند النظر في الحديث فيمكنه ذلك من معرفة صحة هذا المعنى إذا كان موافقاً للأصول الصحيحة أو ركاكة هذا المعنى وفساده إذا خالف الأصول.

وهذا هو الضابط الذي يعرف به الحديث الموضوع من غير أن ينظر في سنده، وهو أن يعتبر الناظر في متن الحديث بما ورد من الأحاديث الصحيحة المتصلة بمعنى الحديث المنظور فيه، ولهذا اشترطوا فيمن يصح منه ذلك أن يكون متضلعاً في معرفة السنن الصحيحة ليسهل عليه استحضار ما يتصل بمعنى الحديث المنظور فيه. وهذا ما بينه ابن القيم بقوله: «إنما يعلم ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه، وصار له فيها ملكة، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله وهديه فيما يأمر به وينهى عنه، ويخبر عنه، ويدعو إليه، ويحبه ويكرهه ويشرعه للأمة، بحيث كأنه مخالط للرسول ﷺ كواحد من أصحابه. فمثل هذا يعرف من أصول الرسول وهديه وكلامه، وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز ما لا يعرف غيره، وهذا شأن كل متبع مع متبوعه، فإن للأخص به الحريص على تتبع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح، ما ليس لمن لا يكون كذلك، وهذا شأن المقلدين مع أئمتهم، يعرفون أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم»[2]. ويقول ابن دقيق العيد في بيان ذلك أيضاً: «كثيراً ما يحكمون بالوضع باعتبار أمور ترجع إلى المروي وألفاظ الحديث، وحاصله

(1) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 275.

(2) ابن القيم. **المنار المنيف**، مرجع سابق، ص 37-38.

يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة محاولة ألفاظ النبي ﷺ هيئة نفسانية وملكة قوية عرفوا بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبوة وما لا يجوز»[1].

6 ـ **العمل بالحديث الضعيف بشروطه**: فقد ذهب جمهور أهل العلم إلى جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال إذا لم يكن ضعفه شديدا، مع اعتقاد الاحتياط عند العمل به دون ثبوته، وكل ذلك يتوقف على وجود أصل شرعي يرجع إليه هذا الحديث الضعيف[2]. وهذا الأصل الشرعي قد يكون ثابتا بالسنة النبوية، تواردت عليه الأحاديث الصحيحة حتى صار أصلا يبنى عليه غيره من فروع الشريعة. فجواز العمل بالفضائل التي ورد بها الحديث الضعيف لم يكن بسبب الحديث لذاته منفردا عن غيره، وإنما باعتبار الأحاديث الأخرى التي تتصل بمعناه، والتي تواردت على معنى واحد يندرج فيه هذا المعنى الذي ورد به الحديث الضعيف. وهذا يدل على أن المحدثين ينظرون في الحديث ـ ولو ضعيفاً من جهة السند ـ ويعتبرون بما ورد في موضوعه ومعناه من الأحاديث الأخرى الصحيحة والحسنة، لعلهم يظفرون بمعنى كلي يرجع إليه هذا الحديث الضعيف ويدخل فيه.

7 ـ **جمع أحاديث الباب الواحد واعتبار الأحاديث المتقاربة في المعنى بعضها ببعض**: إن من منهج المحدثين النظر في الحديث مع استصحاب جميع الأحاديث، التي تتصل به من جهة معناه وتلتقي معه في موضوعه أو في جزئية منه تصريحاً أو تلميحاً. وقد ركب المحدثون على هذا المسلك فوائد كثيرة، خاصة في معرفة فقه الحديث، واستخراج الكليات الشرعية الثابتة بالسنة النبوية.

ففي مسألة حديث الباب عقد الحاكم النيسابوري لهذه المسألة نوعاً مستقلا من أنواع علوم الحديث هو النوع الخمسون فقال: «هذا النوع من هذه العلوم جمع الأبواب التي يجمعها أصحاب الحديث وطلب الفائت منها والمذاكرة بها»[3]، ثم ذكر الأبواب والموضوعات التي يتعين على المحدث

---

(1) القاسمي. **قواعد التحديث**، مرجع سابق، ص 171-172.
(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 298-299.
(3) القاسمي. **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص 250.

جمع الأحاديث الواردة فيها وضم بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، وذلك لما لهذا المسلك من الفوائد في معرفة أحكام كل باب من أبواب الشريعة. قال الحاكم: «فمن هذه الأبواب ما مدخلها في كتاب الإيمان مثال ذلك سؤال عبد الله بن مسعود رذي الله عنه «أي الذنب أعظم، «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»، حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق»، حديث زادان عن البراء في عذاب القبر، «الندم توبة»، «لا يزني الزاني وهو مؤمن»، «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا»[1]، ثم ذكر سائر الأحاديث الواردة في قضايا الإيمان، والتي يتوقف بعضها على بعض ويحتاج بعضها إلى بعض لتحرير قضايا الإيمان، فينظر فيها مجتمعة باعتبار بعضها ببعض، ومن خلال ذلك يمكن استخراج فقه باب الإيمان واستيعاب جزئياته وفروعه. ثم ذكر الحاكم أبواباً مدخلها في كتاب الطهارة، وأخرى في كتاب الصلاة، وأخرى في سائر الكتب والأبواب[2].

وفي جعل هذه المسألة نوعاً من علوم الحديث دليل على فائدتها وضرورتها للمحدث. واعتنى المحدثون بالنظر في معنى الحديث الواحد مع غيره من الأحاديث التي تشترك معه في المعنى أو تدخل معه في باب واحد، ولم يكونوا يستجيزون، لمن رام فقه الحديث والفتوى به والاستنباط منه، الاقتصار على النظر في الحديث الواحد أو الحديثين، حتى يعتبر بغيره مما ورد في موضوعه، أو له تعلق به ولو في جزء منه.

واعتمد هذا الأصل في تصنيف الحديث وترتيبه في الكتب، فكان المصنف في الحديث يرتب الأحاديث على الأبواب والموضوعات فيجمع في كل باب ما ثبت عنده من الأحاديث، فيجمعها في موضع واحد، ويضم بعضها إلى بعض على صعيد واحد، وقد اعتبر المحدثون هذه الطريقة أجود الطرق في تصنيف الحديث لفائدتها بالنسبة لاستنباط فقه الحديث. يقول السيوطي: «وللعلماء في تصنيف الحديث وجمعه طريقان: أجودهما تصنيفه على الأبواب

---

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص25، 252-254.

الفقهية كالكتب الستة ونحوها، أو غيرها كشعب الإيمان للبيهقي، والبعث والنشور له وغير ذلك، فيذكر في كل باب ما حضره مما ورد فيه مما يدل على حكمه إثباتاً أو نفياً...»[1]، وسار على هذا التصنيف كثير من الأئمة الذين صنفوا الصحاح والسنن والجوامع والمصنفات والأجزاء والموطآت، والمستدركات، وكلها ترتب الأحاديث على الأبواب. ومن الأئمة المصنفين من اعتنى بذلك أكثر من غيره، فكان ينص على ذلك أو يتبين للناظر في كتابه أنه قصد إيراد الأحاديث الدالة على الباب، على طريقة تيسر استنباط فقه الباب. فالبخاري في جامعه الصحيح يترجم للباب ثم يورد تحته ما يصلح من الأحاديث للاستدلال على هذه الترجمة. وانفرد في نظرته إلى أحاديث الباب، فلا يكفي عنده أن تكون الأحاديث الواردة في الباب الواحد كلها تتعلق بموضوع واحد صراحة، وإنما يمكن للحديث أن يدخل في الباب، ويضم إلى غيره مع أنه في ظاهره بعيد في موضوعه ومعناه عن الباب، وعن الحديث الذي يضم إليه، لكن البخاري يفطن بنظره الفقهي الدقيق لوجه المناسبة بين الأحاديث، ولو كانت متباعدة في الظاهر. ولهذا السبب كان شراح البخاري يستشكلون إيراد البخاري بعض الأحاديث في باب واحد.

لكن البخاري رحمه الله إنما كان يقصد أن النظر في الحديث لمعرفة فقهه لا يكفي أن يضم إليه ما يتصل به صراحة في بابه ومعناه، وإنما يجب أن يضم إليه كل ما له تعلق به، وإن كان بعيدا عنه في الظاهر. من ذلك مثلا أنه أورد في باب واحد حديثين أولهما حديث: شكى إلى النبي الرجل يجد في الصلاة شيئاً، أيقطع الصلاة؟ «قال: لا، حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»، وثانيهما حديث: «إن قوماً قالوا يا رسول الله ﷺ إن قوماً يأتوننا باللحم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال رسول الله: «سموا الله وكلوه»[2]، فالحديثان متباعدان في معناهما وموضوعهما، فالأول يتعلق بأحكام الصلاة، والثاني يتعلق بالأطعمة والذبائح. ومع ذلك فقد اعتبر البخاري أحدهما بالآخر، لأنهما ـ وإن تباعدا في

---

(1) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 153-154.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات، (**فتح الباري**، 4/ 294-295).

الأصل والظاهر ـ فإنهما يشتركان في معنى ضمني وهو أن ما غاب عنا ولم نستيقن أمره، لا نتكلف السؤال عنه، وإن ما يعرض بشأنه من الوساوس يجب طرحه وعدم الالتفات إليه، وأنه لا يدخل فيما يتقى من الشبهات.

ولهذا عبر البخاري في ترجمة الباب بقوله: «باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات». ولهذا أيضاً يورد البخاري الحديث الواحد في أكثر من باب واحد، فيضم إليه حديثاً في باب، ويضم إليه حديثاً آخر في باب آخر، بحسب المعاني الصريحة والضمنية وبحسب المناسبات بين الأحاديث. ومعنى ذلك أن الناظر في الحديث لمعرفة فقهه، يجب عليه أن يعتبر بالأحاديث الصريحة في تعلقها بالحديث المنظور فيه، وكذلك بالأحاديث الخارجة عن المعنى الأصلي الصريح للحديث المنظور فيه، لكنها تتصل به في جهة من الجهات أو لها معنى ضمني يتعلق بالحديث المنظور فيه. فجمع أحاديث الباب أكبر من جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد والتي تدل صراحة على موضوع مشترك.

وكان الإمام الترمذي يصرح ببيان أحاديث الباب الواحد في جامعه، حيث يكثر من قوله: «وفي الباب عن فلان وفلان»، ومقصده من ذلك «أن هذه الأحاديث يصلح ذكرها في هذا الباب سواء كانت بلفظ الحديث المروي أولا، وقد يكون تعلق بعض هذه الأحاديث بالمسألة تعلقاً يسيراً ولكنها جميعاً تؤيد حكم الباب»[1].

ويكفي صنيع البخاري والترمذي دليلا على أن معرفة فقه الحديث لا يكون بالاقتصار على النظر في الحديث الواحد أو الاثنين. وإنما الواجب الاعتبار بكل ما صح من الأحاديث المتعلقة في موضوعها بالحديث المنظور فيه، ثم بالأحاديث القريبة منه وإن كانت في بادئ النظر وظاهر الأمر بعيدة عنه. وهذا وجه منع الرجل أن يفتي من الصحيحين أو أحدهما أو غيرهما من كتب الحديث المعتمدة، لأنه قد يقف على الحديث فيفهم منه خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاما له مخصص أو

(1) **الإمام الترمذي والموازنة بن جامعه وبين الصحيحين**، ص 109.

مطلقاً له مقيد، ويتأكد هذا خاصة إذا كان الحديث المنظور فيه دلالته خفية لا يتبين المراد منها، فلا يجوز له أن يعمل أو يفتي بما يتوهمه مرادا حتى يسأل ويطلب بيان الحديث، ووجهه من الأحاديث الأخرى المبثوثة في سائر كتب الحديث[1].

فالحديث الواحد يحتاج إلى غيره من الأحاديث القريبة منه والبعيدة. ولهذا السبب قسم الإمام أبو حاتم ابن حبان صحيحه المسمى التقاسيم والأنواع تقسيما خاصا، انفرد به عن غيره. وفي وجه ذلك يقول في تعريف كتابه: «وإذا كان عنده هذا الكتاب وهو لا يحفظه ولا يتدبر تقاسيمه وأنواعه وأحب إخراج حديث منه صعب عليه ذلك، فإذا دام حفظه أحاط علمه بالكل حتى لا ينخرم منه حديث أصلاً...»[2]، وبناء على هذا الأصل قسم ابن حبان السنن الأوامر إلى مائة نوع وعشرة أنواع، وأكثر هذه الأنواع يظهر منها أن الأحاديث يحتاج بعضها إلى بعض، فيجب اعتبار بعضها ببعض، من هذه الأنواع التي أوردها ابن حبان:

- الأمر بالشيء الذي قامت الدلالة من خبر ثان على فرضيته وعارضه بعض فعله ووافقه البعض.
- الأوامر التي وردت بألفاظ مجملة تفسير تلك الجمل في أخبار أخر.
- الأوامر التي وردت بألفاظ مجملة مختصرة ذكر بعضها في أخبار أخر.
- الأمر بالشيء الذي بيان كيفيته في أفعاله ﷺ.
- لفظ الأمر ظاهره مستقل بذاته، وله تخصيصان اثنان أحدهما من خبر ثان...
- الأمر بالشيء الذي أمر به بلفظ الإيجاب والحتم، وقد قامت الدلالة من خبر ثان على أنه سنة وغيرها من أنواع الأوامر[3].
- وكذلك في تقسيمه النواهي في السنة إلى مائة وعشرة أنواع منها:

---

(1) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 4/ 234-235.
(2) ابن بلبان. **الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، 1/ 151.
(3) المرجع السابق، 1/ 108-110.

- الزجر عن أشياء وردت بألفاظ مجملة، تفسير تلك الجمل في أخبار أخر.
- الزجر عن الأشياء التي وردت بألفاظ مختصرة ذكر نقيضها في أخبار أخر.
- الزجر عن الشيء بلفظ العموم من أجل علة لم تذكر في الخطاب ذاته، وذكرت في خبر ثان...
- الزجر عن الشيء بلفظ العموم الذي استثني بعض ذلك العموم فأبيح بشرائط معلومة في أخبار أخر.
- الزجر عن الشيء بلفظ العموم الذي أبيح ارتكابه في وقتين معلومين، أحدهما منصوص، من خبر ثان، والثاني مستنبط من سنة أخرى، وغيرها من أنواع المنهيات.

وذكر من أقسام السنن:

- إخباره ﷺ عن الشيء بلفظ الإجمال الذي تفسير ذلك الإجمال في أخبار أخر.
- إخباره عن أشياء بألفاظ مضمرة، بيان ذلك الإضمار في أخبار أخرى.
- إخباره عن الشيء بإطلاق اسم العصيان على الفاعل فعلاً بلفظ العموم وله تخصيصان اثنان من خبرين آخرين[1].

ينص ابن حبان في هذه الأقسام وغيرها على أن الحديث النبوي لا بد من اعتبار بعضه ببعض ورد بعضه إلى بعض، والتماس المناسبات وأوجه الاشتراك بين الأحاديث.

وقد حفلت كتب شروح الحديث وفقهه بجمع الأحاديث المتقاربة وضم بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، وكان مسلك الأئمة في ذلك يقوم على النظر في الحديث الواحد وحصر معانيه الكلية والجزئية والصريحة والضمنية، والظاهرة والخفية، وتتبع هذه المعاني كلها في الأحاديث الأخرى، فكلما ظفروا بحديث فيه معنى ولو جزئياً أو ضمنياً من هذه المعاني استحضروه

(1) المرجع السابق، 1/ 135-136.

وضموه إلى الحديث المنظور فيه، وباعتبار ذلك كله تستنبط المعاني، وتستخرج الأحكام. وهذه بعض الأمثلة شاهدة على هذا المسلك:

- روى الطحاوي في «مشكل الآثار»، بسنده عن لقيط بن صبرة عن أبيه قال: أتيت رسول الله أنا وصاحب لي فذكر صاحبي امرأته فذكر بذاءها وطول لسانها، فقال له رسول الله ﷺ: طلقها، قال: إنها ذات صحبة وولد، فقال: قل لها فإن يكن فيها خير فستقبل ولا تضرب ظعينتك ضربك أمتك..[1]. ، قال الطحاوي: «ثم أردنا أن نقف على ذلك الضرب أي ضرب هو، فالتمسنا ذلك هل نجد عن رسول الله فيه شيئاً فوجدنا علي بن معبد قد حدثنا... خطب رسول الله في حجة الوداع فقال في خطبته: ألا فاتقوا الله في النساء فإنهن عندكم عوان أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله، لكم عليهن حق ولهن عليكم حق، ومن حقكم عليهن أن لا يأذن في بيوتكم إلا بإذنكم ولا يوطئن فرشكم من تكرهون، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً (الحديث)[2]، قال أبو جعفر: فوقفنا بذلك على أن الضرب الذي أبيح لأزواجهن هو غير المبرح منه»[3]، فاعتبر الإمام الطحاوي هنا حديث لقيط بن صبرة بحديث جابر لبيان المراد بالضرب، وقد أكثر رحمه الله في كتبه من ذلك فكان يضم الأحاديث بعضها إلى بعض ويعتبر بعضها ببعض لاستخراج دلالاتها الصحيحة[4].

قال البخاري في كتاب الغسل من جامعه: «باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل»، ثم أخرج حديث عائشة رذي الله عنه قالت: «كان النبي إذا اغتسل دعا بشيء نحو الحلاب فأخذ بكفه فبدأ بشق رأسه الأيمن ثم الأيسر فقال بها على رأسه». وقد استشكل العلماء مناسبة الحديث لهذه الترجمة حتى

---

(1) الحديث أخرجه أيضاً أبو داود، كتاب الطهارة باب في الاستنثار. واحمد في **المسند**، 4/ 211.

(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(3) الطحاوي. **مشكل الآثار**، 3/ 210-212، حيدأباد: 1333هـ.

(4) راجع أمثلة أخرى في الطحاوي. **شرح معاني الآثار**، 4/ 183-184، بيروت: دار الكتب العلمية، 11987؛ وله أيضاً. **مشكل الآثار**، 1/ 391-393، 2/ 130-132.

أن بعضهم نسب إلى البخاري الوهم[1]. والتمس ابن حجر لذلك مخرجاً وهو أن الترجمة يدل عليها هذا الحديث مع استحضار أحاديث أخرى والاعتبار بها، فيتحصل من مجموعها أن النبي ﷺ يغتسل أولا ثم يتطيب، وقد يبدأ بالطيب قبل الغسل. قال الحافظ ابن حجر في بيان الأحاديث المعتبر بها في ذلك: «إن المراد بالطيب في الترجمة الإشارة إلى حديث عائشة أنها كانت تطيب النبي عند الإحرام... وكأن الطيب حصل عند الغسل، فأشار البخاري هنا إلى أن ذلك لم يستمر من عادته... ويقويه تبويب البخاري بعد ذلك بسبعة أبواب «باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب»، ثم ساق حديث عائشة: «أنا طيبت رسول الله ثم طاف في نسائه ثم أصبح محْرماً»، وفي رواية بعدها: «كأني انظر إلى وبيض الطيب ـ أي لمعانه ـ في مفرقه ﷺ وهو محرم»، وفي رواية أخرى عنده قبيل هذا الباب «ثم يصبح محرماً ينضح طيباً»، فاستنبط الاغتسال بعد التطيب من قولها: «ثم طاف على نسائه»، لأنه كناية عن الجماع ومن لازمه الاغتسال، فعرف أنه اغتسل بعد أن تطيب وبقي أثر الطيب بعد الغسل لكثرته، لأنه كان ﷺ يحب الطيب ويكثر منه. فعلى هذا فقولها هنا: «من بدأ بالحلاب»، أي بإناء الماء، الذي للغسل فاستدعى به لأجل الغسل أو «من بدأ بالطيب» عند إرادة الغسل. فالترجمة مترددة بين الأمرين، فدل حديث الباب على مداومته على البداءة بالغسل، وأما التطيب بعده فمعروف من شأنه، وأما البداءة بالطيب قبل الغسل فبالإشارة إلى الحديث الذي ذكرناه. وهذا أحسن الأجوبة عندي وأليقها بتصرفات البخاري»[2]. فيظهر أنه وقع الاعتبار هنا بأحاديث في وقائع مختلفة ومواضع متفرقة منها أحاديث الاغتسال للإحرام وأحاديث التطيب، وأحاديث الجنابة والاغتسال منها.

- وأخرج البخاري وغيره حديث: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[3]، وفي بيان معنى الحديث سلك العلماء مسلك الاعتبار بالأحاديث الأخرى الواردة في الجنائز والبكاء على الميت، من ذلك أن معنى التعذيب تألم الميت

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 1/ 369-370.

(2) المرجع السابق، 1/ 371.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته.

بما يقع من أهله من النياحة وغيرها، يقول الحافظ ابن حجر: «وهو اختيار أبي جعفر الطبري من المتقدمين ورجحه ابن المرابط وعياض ومن تبعه، ونصره ابن تيمية وجماعة من المتأخرين، واستشهدوا له بحديث قيلة بنت مخرمة... قلت: يا رسول الله قد ولدته فقاتل معك يوم الربذة، ثم أصابته الحمى فمات ونزل علي البكاء، فقال رسول الله: «أغلب أحدكم أن يصاحب صويحبه في الدنيا معروفاً وإذا مات استرجع فوالذي نفس محمد بيده أن أحدكم ليبكي فيستعبر إليه صويحبه، فيا عباد الله لا تعذبوا موتاكم»، وهذا طرف من حديث طويل حسن الإسناد أخرجه ابن أبي خيثمة وابن أبي شبيه والطبراني وغيرهم... قال الطبري ويؤيد ما قاله أبو هريرة أن أعمال العباد تعرض على أقربائهم من موتاهم ثم ساقه بإسناد صحيح إليه، وشاهده حديث النعمان بن بشير مرفوعاً أخرجه البخاري في تاريخه وصححه الحاكم»[1].

- ووردت أحاديث في الوعيد على إسبال الإزار، وإن ما كان تحت الكعبين فهو في النار، منها قوله ﷺ: «ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار»[2]، وقوله ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم» قال أبو ذر: «خابوا وخسروا من هم يا رسول الله، قال: «المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف والكاذب»[3]. ويحكم من ينظر في هذه الأحاديث بتحريم إسبال الثوب ومنع إطالة اللباس مطلقا. لكن الأئمة المحققين مثل البخاري وابن عبد البر والنووي والعراقي والحافظ ابن حجر، لم يقفوا عند هذه الأحاديث وحدها، وإنما اعتبروا بكل ما يتصل بمسألة الزينة واللباس من الأحاديث، فضموها إلى أحاديث إسبال الثوب وجمعوها في صعيد واحد، وألحقوا بعضها ببعض، وحملوا بعضها على بعض ليستخرجوا المقصود بالوعيد على إسبال الثوب. أما البخاري فقد اعتبر بالأحاديث الآتية:

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 3/ 155.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب اللباس، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار، (صحيح البخاري مع الفتح 10/ 256).

(3) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ إسبال الإزار والمن بالعطية، (**مسلم بشرح النووي**، 2/ 114).

- قول النبي ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة»، وقد علقه البخاري بصيغة الجزم، قال الحافظ ابن حجر: «وقد وصله أبو داود الطيالسي والحارث بن أبي أسامة في مسنديهما...»[1]، وقال ابن عباس: «كل ما شئت والبس ما شئت ما أخطاتك اثنتان سرف ومخيلة.
- قوله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة، قال أبو بكر: يا رسول الله إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال النبي ﷺ: لست ممن يصنعه خيلاء».
- عن أبي بكرة قال: خسفت الشمس ونحن عند النبي فقام يجر ثوبه مستعجلا حتى أتى المسجد وثاب الناس...» (الحديث).
- قوله ﷺ: «لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر ثوبه بطرا».
- قول النبي ﷺ: «بينما رجل يمشي في حلة تعجبه نفسه مرجل جمته إذ خسف الله به فهو يتجلجل إلى يوم القيامة».
- قوله ﷺ: «من جر ثوبه مخيلة لم ينظر الله إليه يوم القيامة»[2].

تفيد هذه الأحاديث الوعيد في اللباس بما يكون معه إسراف أو مخيلة، وخيلاء وتكبر وبطر، ثم إن فيها أن الرسول صلى الله ﷺ قد جر ثوبه لما خرج إلى صلاة الكسوف، وأنه أقر أبا بكر على إطالة الثوب واسترخائه، لأنه لا يفعله خيلاء. ومعنى ذلك أن نية صاحب الثوب هي أصل التحريم أو أصل الإباحة. وهذا ما يشير إليه البخاري رحمه الله في تراجم الأبواب، فقد ترجم الباب بقوله: «باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]، وترجم له بقوله: «باب من جر إزاره من غير خيلاء»، قال الحافظ ابن حجر: «أي فهو مستثنى من الوعيد المذكور»[3].

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 10/ 252.

(2) هذه الأحاديث أخرجها كلها البخاري في بداية كتاب اللباس **صحيح البخاري**، بشرحه فتح الباري 10/ 252-254-255-258. واعتبر البخاري أيضاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32].

(3) ابن حجر. **فتح الباري**، 10/ 255.

وبوّب بقوله: «باب من جر ثوبه من الخيلاء». وفي اعتبار هذه الأحاديث بعضها ببعض يقول النووي: «وأما قوله ﷺ: «المسبل إزاره»، فمعناه المرخي له الجار طرفه خيلاء كما جاء مفسراً في الحديث الآخر: «لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء». والخيلاء الكبر، وهذا التقييد بالجر خيلاء يخصص عموم المسبل إزاره ويدل على أن المراد بالوعيد من جره خيلاء، وقد رخص النبي ﷺ في ذلك لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقال: لست منهم إذ كان جره لغير خيلاء»[1]. وهذا التفريق بين الإسبال للخيلاء وبين انتفاء الخيلاء محكي عن الشافعي وابن عبد البر[2].

وبناء على ذلك فقد قرر الحافظ العراقي أن الحكم في ذلك للعادة والعرف، وأن الخروج على العادة مظنة الشهرة، فإذا حدث في الناس عرف لا يكون فيه إسبال الثوب وإطالته أمارة أهل الكبر وشعار أهل الخيلاء ولا يكون فاعله في مظنة الشهرة فلا تحريم إذا، يقول رحمه الله: «ما مس الأرض منها خيلاء لا شك في تحريمه، قال: ولو قيل بتحريم ما زاد على المعتاد لم يكن بعيدا، ولكن حدث للناس اصطلاح بتطويلها وصار لكل نوع من الناس شعار يعرفون به، ومهما كان من ذلك على سبيل الخيلاء فلا شك في تحريمه، وما كان على طريق العادة فلا تحريم فيه ما لم يصل إلى جر الذيل الممنوع»[3]، وزاد الحافظ ابن حجر في الأحاديث المعتبر بها وهي التي تحث على إظهار أثر النعمة والتحلي بصفة الجمال مثل قوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس»[4]، وقوله ﷺ: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[5]، وقوله ﷺ لرجل: «إذا أتاك الله مالا فلير أثره عليك»[6].

---

(1) النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، 2/ 116.

(2) ابن حجر. **فتح الباري**، 10/ 263.

(3) المرجع السابق، 10/ 262.

(4) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

(5) الترمذي. **سنن الترمذي**، كتاب الأدب، باب ما جاء أن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.

(6) النسائي. **سنن النسائي**، كتاب الزينة، باب الجلاجل. أبو داود، كتاب اللباس، باب في غسل الثوب.

ففي هذه الأحاديث أن اللباس الحسن النفيس المنهي عنه إنما هو إذا اقترن بنية الخيلاء واحتقار الناس، والاسبال مثله. وفي بيان ذلك يقول ابن حجر: «ويستنبط من سياق الأحاديث أن التقييد بالجر خرج للغالب، وأن البطر والتبختر مذموم ولو لمن شمر ثوبه. والذي يجتمع من الأدلة أن من قصد بالملبوس الحسن إظهار نعمة الله عليه مستحضراً لها شاكراً عليها، غير محتقر لمن ليس مثله، لا يضره ما لبس من المباحات ولو كان في غاية النفاسة»[1].

فيظهر من تصرفات هؤلاء الأئمة أنهم كانوا يحملون الأحاديث بعضها على بعض، ويربطون بين معاني الأحاديث الكلية والجزئية، انظر مثلا إلى كلام الحافظ ابن حجر هنا ترى أن معاني جميع الأحاديث المتقدمة قد اجتمعت فيه وائتلفت، وان نظرته استوعبت هذه الأحاديث كلها فلم يغب عنه واحد منها، يقول رحمه الله: «وفي هذه الأحاديث أن إسبال الإزار للخيلاء كبيرة، وأما الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه أيضاً، لكن استدل بالتقييد في هذه الأحاديث بالخيلاء على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء»[2].

ومن وقف عند الأحاديث التي تتوعد على الإسبال من غير التفات إلى غيرها ولا اعتبار بالأحاديث الأخرى في الموضوع، فقد حكم بتحريم إسبال الثوب مطلقا، ومن أهل عصرنا من بالغ في ذلك حتى جعل تقصير الثوب من شعائر الإسلام ومن خالفه رمي بقلة الدين، وربما بأكبر من ذلك. يقول الدكتور يوسف القرضاوي مشيراً إلى ضرورة اعتبار الأحاديث بعضها ببعض: «ولو رجعوا إلى مجموع الأحاديث المتصلة بهذه القضية، وردوا بعضها إلى بعض في ضوء نظرة شاملة لمقاصد الإسلام من المكلفين في شؤون الحياة العادية، لعرفوا المقصود من الأحاديث في هذا المقام، ولخففوا من غلوائهم، ولم يركبوا متن الشطط، ولم يضيقوا على الناس في أمر وسع الله عليهم فيه»[3].

- وعن أبي أمامة الباهلي حين نظر إلى آلة حرث قال: «سمعت رسول الله

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 10/ 259.

(2) المرجع السابق، 10/ 263.

(3) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة**، مرجع سابق، ص 103.

ﷺ يقول: «لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل»[1]، وظاهره يفيد كراهية الحرث والزرع أو تحريمهما، لكن الاعتبار بالأحاديث الواردة في الحرث والزرع والغرس تمنع ذلك وهي:

- «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»[2].
- «ما من مسلم يغرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، وما يرزؤه أحد إلا كان له صدقة»»[3].
- ودخل النبي ﷺ على أم معبد حائطاً فقال: «يا أم معبد من غرس هذا النخل؟ أمسلم أم كافر؟ فقالت: بل مسلم. قال: فلا يغرس المسلم غرساً فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا طير إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة»[4].
- «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها»[5].
- وكان الصحابة أهل زرع وغرس، خاصة الأنصار وأقرهم رسول الله ﷺ على ذلك.

ويمنع استحضار هذه الأحاديث من حمل الحديث المنظور فيه أولا، على ما يفيد ظاهره من كراهة الزرع والغرس، ولهذا ترجم البخاري بقوله: «باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به». وأشار الحافظ ابن حجر إلى أن البخاري في هذه الترجمة جمع بين هذا الحديث وغيره الوارد في فضل الغرس والزرع، فحمل الذم على عاقبة ذلك، وما يؤول إليه الاشتغال بالحرث والزرع والانقطاع إليه من تضييع ما أمر بحفظه مثل

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المزارعة، باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع.
(2) المرجع السابق، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس.
(3) صحيح. **صحيح مسلم**، كتاب المساقات، باب فضل الزرع والغرس.
(4) المرجع السابق.
(5) أخرجه احمد في **مسنده** 3/ 183-184-191.

الجهاد، أو أن يجاوز الحد المطلوب في ذلك[1]. وقال بعضهم: هذا لمن يقرب من العدو، فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية فيتأسد عليه العدو[2]. ولعل صاحب هذا القول اعتبر بقوله ﷺ: «إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»[3].

وتظهر من هذه الأمثلة عناية أهل الحديث بجمع أحاديث الباب، وضم الأحاديث المتقاربة في المعنى بعضها إلى بعض، وأنهم لا يقفون عند الحديث الواحد أو الحديثين، وإنما يعبرون من الحديث إلى ما يتصل به، وأن الناظر كلما اجتهد في استحضار الأحاديث التي لها صلة بالحديث المنظور فيه زاد فهمه قوة. فالواجب على من يتولى بيان فقه الحديث أن يتسع نظره، وهو ينظر في نص الحديث فيضم إليه ما يتعلق به، ويقاربه في المعنى وبذلك يتضح المعنى المراد[4].

ويدخل في هذه المسألة أيضاً الاعتبار بالسنن الفعلية والآثار العملية عند النظر في السنن القولية والعكس كذلك، فالبيان من النبي ﷺ بالقول وبالفعل يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر، لأن «كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغ أقصى الغاية من وجه آخر»[5]، فالفعل يبين الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها القول. ثم إن الفعل يحتاج إلى القول أيضاً لأن الفعل مقصور على فاعله وعلى زمانه وعلى مكانه، أما القول فهو الذي يبين هل الفعل للعموم أم للخصوص، وهل هو خاص بالنبي ﷺ أو يتعداه إلى غيره؟ يقول الشاطبي: «فلو تركنا والفعل الذي فعله النبي ﷺ مثلا لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هذا الوقت المعين، وعلى هذه الحالة المعينة، فيبقى علينا النظر هل ينسحب طلب هذا الفعل منه في كل حالة أو في هذه

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 5/ 5.
(2) المرجع السابق.
(3) أبو داود. **سنن أبي داود**، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة.
(4) القرضاوي. **كيف نتعامل مع السنة**، مرجع سابق، ص 103-108.
(5) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 177.

الحالة، أو يختص بهذا الزمان أو هو عام في جميع الأزمنة، أو يختص به وحده أو يكون حكم أمته حكمه. ثم بعد النظر في هذا يتصدى نظر آخر في حكم هذا الفعل الذي فعله من أي نوع هو من الأحكام الشرعية، وجميع ذلك وما كان مثله لا يتبين من الفعل عينه، فهو من هذا الوجه قاصر عن غاية البيان فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه»[1]، فلا يستغنى بالفعل عن القول، ولا بالقول عن الفعل، فقد يكون كل واحد منهما شاهدا للآخر أو مخصصاً له أو مقيدا، أو عاضداً أو مفسراً، أو قاطعاً لاحتمالات ترد على معناه[2].

ولهذا كان الأئمة وهم ينظرون في السنن القولية يعتبرون بما جرى به عمل النبي ﷺ، وما يتصل به مثل عمل الصحابة والتابعين. وتوسع بعضهم في ذلك وهو الإمام مالك في استحضاره عمل أهل المدينة، وحجته في ذلك أنه عمل ينقل على رؤوس الأشهاد، ويعرفه العام والخاص، ويتوارثه الأبناء عن الآباء، والعهد قريب بزمن الوحي، فهو عهد التابعين واتباعهم وهم أبناء الصحابة وأحفادهم، فعملهم على هذه الصفة سنة متبعة متوارثة عن زمن النبوة، فهي من السنة العملية، بل هي أبلغ من القول المنقول بطريق الآحاد، الذي يجوز فيه الغلط والسهو، فهو أقرب إلى الصواب وحري أن يقدم عليه إذا خالفه[3].

وإذا كان أكثر أهل العلم لم يوافقوا مالكاً على ذلك، فليس إنكاراً بما جرى به عمل السلف مما هو من قبيل السنن والآثار، بل بسبب أن عمل أهل المدينة في رأيهم لا يصلح أن يعتبر به، لأنه ليس في منزلة السنة الفعلية، و مثله عمل سائر الأمصار، فقد دخلها الصحابة وحدثوا بها وعملوا بالسنن ونقلها عنهم الأبناء والأحفاد، ولم يجعل أحد عمل أهلها في زمن التابعين وتابعيهم

---

(1) المرجع السابق، 3/ 178.

(2) الغزالي. **المستصفى**، ص275، الجويني. **البرهان**، 2/ 322، الرازي. **المحصول**، 3/ 178، الشاطبي. **الموافقات**، 3/ 178-179.

(3) أبو زهرة. **مالك**، ص 279-280-281. و**الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها**، ص157-166.

في منـزلة السنة[1]. ولـم يزل الأئمة يستحضرون عمل الصحابة والسلف الصالح، وكانوا كلما ثبت عندهم حديث قابلوه بعمل الجيل الأول من الصحابة والتابعين. يقول الشاطبي في بيان فائدة الاعتبار بعمل السلف عند النظر في الحديث: «فإن العمل مخلص للأدلة من شوائب المحامل المقدرة الموهنة، لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها حتما، ومعين لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها إلى غير ذلك. فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم... وأيضاً فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف... فهذا كله يجب على كل نظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب وأقوم في العلم والعمل»[2]. ولهذا كان يتوقف بعضهم في العمل بالحديث إذا كان عمل راويه على خلافه، وكانوا يفرقون بين الحديث الذي جرى به العمل، والحديث الذي لم يعمل به أحد من العلماء، حتى قال الترمذي في العلل في الكلام على الأحاديث التي أخرجها في جامعه: «جميع ما في هذا الكتاب من الحديث معمول به، وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث ابن عباس رضي الله عنه «أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سقم»، وحديث النبي ﷺ أنه قال: «إذا شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه»[3]. وحكى ابن رجب الحنبلي أن الطحاوي من أكثر الناس دعوى لترك العمل بأحاديث كثيرة[4].

ووجه ذلك أن ترك السلف الصالح العمل بحديث لا يكون إلا لسبب ثبت عندهم، مثل النسخ أو غيره، فيكون الترك منهم بمنـزلة حديث آخر. من

---

(1) أبو زهرة. **مالك**، ص 287-288.
(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 45.
(3) ابن رجب. **شرح علل الترمذي**، ت: صبحي السامرائي، د.م: 1985، ص 35.
(4) المرجع السابق، ص 36.

ذلك مثلا حديث التيمم إلى المناكب والآباط فقد أخرجه أصحاب السنن[1]، ولما التفت الأئمة إلى ما جرى به عمل السلف لم يجدوا من عمل بهذا الحديث. وإنما عمل أكثرهم بحديث الوجه والكفين، وبعضهم بحديث المرفقين[2]. ثم إن عمار بن ياسر وهو راوي حديث المناكب والآباط إنما كان يفتي بالوجه والكفين، وترك العمل بما روى من حديث الآباط، فحمل العلماء ذلك على النسخ، وهذا معنى قول الشافعي عن رواية الآباط: «إن كان ذلك وقع بأمر النبي ﷺ فكل تيمم صح للنبي بعده فهو ناسخ له... (قال الحافظ ابن حجر): «ومما يقوي رواية الصحيحين في الاقتصار على الوجه والكفين كون عمار كان يفتي بعد النبي ﷺ بذلك، وراوي الحديث أعرف بالمراد من غيره ولا سيما الصحابي المجتهد»[3]، وأفصح عن هذا المعنى أيضاً إسحاق بن راهويه في قوله: «وحديث عمار تيممنا مع النبي ﷺ إلى المناكب والآباط ليس هو بمخالف لحديث الوجه والكفين لأن عماراً لم يذكر أن النبي أمرهم بذلك وإنما قال فعلنا كذا وكذا، فلما سأل النبي أمره بالوجه والكفين فانتهى إلى ما علمه رسول الله من الوجه والكفين، والدليل على ذلك ما أفتى به عمار بعد النبي في التيمم أنه قال الوجه والكفين، ففي هذا دلالة على انه انتهى إلى ما علمه النبي ﷺ فعلمه الوجه والكفين»[4]، ومن أمثلة ذلك أيضاً حديث أسماء بنت عميس قالت: «دخل علي رسول الله اليوم الثالث من قتل جعفر بن أبي طالب فقال: لا تحدي بعد يومك»[5]، وفيه حصر مدة الحداد على الزوج في ثلاثة أيام، وهو مما أجمع الأئمة على العمل بخلافه والقول بغيره[6]. قال

---

(1) **جامع الترمذي**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في التيمم. **سنن أبي داود**، كتاب الطهارة، باب التيمم. **سنن النسائي**، كتاب الطهارة، باب التيمم في السفر. **سنن ابن ماجة**، كتاب الطهارة باب ما جاء في التيمم.

(2) **جامع الترمذي**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في التيمم

(3) ابن حجر. **فتح الباري**، 1/ 445.

(4) **جامع الترمذي**، كتاب الطهارة باب ما جاء في التيمم.

(5) **مسند أحمد**، 6/ 438. وعزاه الحافظ ابن حجر لابن حبان، وحكى عنه تصحيحه، وقال الحافظ انه قوي الإسناد، انظر: **فتح الباري**، 9/ 487.

(6) **شرح علل الترمذي**، ص 236.

العراقي: «وقد أجمعوا على خلافه»[1]. فليس سواء عند العلماء الحديث الذي جرى به عمل السلف الصالح، والحديث الذي عملوا بخلافه في موضوع الحديث ومعناه. وبالمقابل فإن الحديث قد يكون ضعيفاً من جهة سنده، وهذا يحمل على ترك العمل به وعدم الاحتجاج به، لكن الأئمة لا يقفون عند هذا الحد وإنما يعبرون إلى غيره فينظرون عمل السلف به، فإذا اشتهر عندهم وعملوا به من غير نكير أحد منهم، وتوارثوا العمل به عبر العصور، جوز العلماء الاحتجاج به ولم يمنعوا العمل به. وقد اشتهرت أحاديث بهذه الصفة، فهي ضعيفة من حيث السند، لكن شهرة العمل بها أكسبتها قوة. من ذلك مثلا حديث: «أحلت لنا ميتتان ودمان... الحديث»[2]، فالحديث ضعيف لأن في سنده عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه، وقد ضعفه أئمة الحديث[3]. قال الإمام أحمد: «روى حديثاً منكراً أحلت لنا ميتتان ودمان»[4]، وقال الحاكم: «روى عن أبيه أحاديث موضوعة»[5]، ومع هذا الضعف فإن الحديث جرى به العمل وتلقته الأمة بالقبول. ومثله حديث البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[6]، فقد حكم بعضهم بصحته، على في سنده من مقال، وذلك بسبب تلقي الأئمة له بالقبول عبر العصور من غير نكير.

ومن فوائد الاعتبار بما جرى به العمل في معنى الحديث، الترجيح بين احتمالات الحديث. فمثلا في مسألة قيام الناس بعضهم لبعض ورد حديث سعد بن معاذ رضي الله عنه لما أوتي به راكباً على حمار ليحكم في بني قريظة فقال النبي ﷺ للأنصار: «قوموا إلى سيدكم... الحديث»[7]، يقول الشاطبي: «وان

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، 9/ 487.

(2) **سنن ابن ماجة**، كتاب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد.

(3) ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، 6/ 161-162.

(4) المرجع السابق، 6/ 161.

(5) **المدخل إلى الصحيح**، ص 154، الترجمة 97.

(6) **سنن الترمذي**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر. أبو داود، الطهارة، باب الوضوء بماء البحر **النسائي**، الطهارة، باب الوضوء بماء البحر.

(7) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب إذا نزل العدو على حكم رجل. **صحيح مسلم**، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد.

نظرنا فيه وجدناه محتملا: أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم، أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذلك مما يحتمل... وإذا احتمل الموضع طلبنا بالوقوف مع العمل المستمر»[1]، أي أنه يجب استحضار ما جرى به عمل السلف في هذا الأمر لمعرفة الاحتمال الراجح، وذلك يفيد أن قيام الناس بعضهم لبعض لم يكن في السلف، ولم يكن في الصحابة خاصة، «فقد كانوا لا يقومون لرسول الله إذا أقبل عليهم، وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس، حتى روي عن عمر بن عبد العزيز انه لما استخلف قاموا له في المجلس فقال: إن تقوموا نقم، وان تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين»[2]. وعليه يرى الشاطبي عدم شرعية قيام الناس بعضهم لبعض، وان حديث سعد بن معاذ رضي الله عنه لا يفيد ذلك، لأن الاعتبار بما استمر عليه عمل السلف ينفي هذا الاحتمال ويشهد للاحتمالات الأخرى[3]. وان عمل السلف ومنهم الصحابة خاصة بمنزلة الخبر المبين للحديث لأن تواطأهم على ذلك في زمن النبوة، وبعده يدل على أنه سنة متبعة، فهذا من اعتبار السنة بعضها ببعض وحمل بعضها على بعض.

8 ـ الاعتبار بالكليات الحديثية عند النظر في الأحاديث الجزئية والعكس

إن من المناسبات بين الأحاديث من جهة المعنى، التي تحمل على اعتبار بعضها ببعض، علاقة الجزئيات بالكليات، وهو مسلك آخر عظيم، سلكه الأئمة لمعرفة فقه الحديث. تنقسم النصوص الحديثية من هذه الجهة إلى قسمين: الأول: نصوص وردت صراحة في مسائل معينة وقضايا خاصة محددة، مثل الأحاديث التي بينت أحكام العبادات من صلاة وزكاة وصوم والحج، وفصلت فروع المعاملات وغيرها من فروع الشريعة الجزئية المحددة، فهذا القسم من الحديث يدخل فيه جزء صغير من أجزاء الشريعة، فهي

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 64-65.
(2) المرجع السابق، 3/ 64.
(3) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص305-307.

محصورة في جهة معينة. مثال الأحاديث الجزئية: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»[1]، فهذا الحديث ورد فيه حكم جزئي تفصيلي يتعلق بطهارة الجلد بالدباغ. ومثل قوله ﷺ: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[2]، فهو وارد في خروج النساء إلى المساجد. ومثل حديث: «تقطع يد السارق في ربع دينار»، وغيرها من أحاديث الجزئيات والتفصيلات الشرعية. ولما كانت هذه الأحاديث جزئية، فإنها ليست مستقلة بعينها، قائمة بذاتها، وإنما هي مندرجة في أصول تحكمها وهي القسم الثاني: الكليات الحديثية: وهي قسم من القواعد الكلية الشرعية أو الفقهية[3]، لأن الحديث يأتي في صيغة عامة موجزة تجعله أصلا قائما بذاته لأنه يتضمن حكما يصدق على الشريعة كلها أو على أجزاء كثيرة منها. مثال الكليات الحديثية، قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[4]، وهو يتضمن معنى كليا وأصلا شرعيا يدخل فيه ما لا يحصى من فروع الشريعة وجزئياتها حتى قال ابن رجب الحنبلي: «هذا الحديث أحد الأحاديث التي يدور الدين عليها»[5]. ومنها حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[6]، وهو أصل لجميع أنواع المعاملات والأقضية والأحكام، ومنها حديث: «المسلمون على شروطهم»[7]، وهو أصل لجميع العقود. فهذه الكليات يجب ألا تغيب عن ذهن الناظر في الأحاديث الجزئية، فيجب عليه استحضارها في كل حديث بحسبه وبحسب موضوعه ومعناه، وهذا ما نص عليه العلماء وساروا عليه، وقال القاضي عياض: «إنه يحتاج إلى تأمل شديد وقلب سليم من التعصب،

---

(1) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ.

(2) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38].

(4) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب بدء الوحي، (الحديث الأول من صحيح البخاري).

(5) ابن رجب. **جامع العلوم والحكم**. ص 8. وانظر: **فتح الباري**، 1/ 11.

(6) **سنن ابن ماجه**، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره. وأخرجه مالك في **الموطأ**، مرسلا، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق. قال النووي: حديث حسن.. وله طرق يقوي بعضها بعضاً. **جامع العلوم والحكم**، ص301.

(7) **جامع الترمذي**، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله في الصلح بين الناس. **سنن أبي داود**، كتاب الأقضية، باب في الصلح

وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها...»[1]، ويقول الشاطبي: «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ... فلا بد من اعتبارهما معاً»[2]. ويقول الدكتور أحمد الريسوني: «فلا بد للمجتهد وهو ينظر في هذه الجزئيات من استحضار كليات الشريعة ومقاصدها العامة وقواعدها الجامعة»[3]، وكذلك بالمقابل لا يصح الوقوف عند حديث من الأحاديث المتضمنة لكليات الشريعة من غير اعتبار بالجزئيات المندرجة تحته، والمتصلة به لأن الكليات إنما تقوم بجزئياتها، «فلا بد أن يكون الحكم مبنياً على هذه وتلك معاً»[4]، ونسوق مثالاً واحداً يدل على استعمال هذا المسلك عند العلماء.

ومن الأحاديث الجزئية قوله ﷺ: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره»[5]، فهذا الحديث يتعلق بحكم جزئي هو حق الجار على جاره أن يضع خشبه على جداره. ومن وقف عند هذا الحديث منفرداً عن غيره حكم بتحريمه ومنعه مطلقاً. لكن الأئمة المحققين اعتبروا بالكليات الحديثية واستحضروها لبيان حكم ذلك، وأول من فعل ذلك رسول الله ﷺ، فقد ضم هذا الحديث إلى كلية من كليات الشريعة. ففي رواية عند الإمام أحمد[6]، قال ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع»، فاعتبر بأصل عدم وجود الضرر. وعلى هذا الأساس قيد العلماء ذلك بما إذا لم يوجد ضرر يلحق بصاحب الجدار، يقول الحافظ ابن حجر: «ومحل الوجوب عند من قال به أن يحتاج إليه الجار ولا يضع عليه ما يتضرر به

---

(1) القاضي، عياض. **ترتيب المدارك**، مرجع سابق، 1/ 96.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 3-4.

(3) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 342.

(4) المرجع السابق.

(5) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب المظالم، باب لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره، (**فتح الباري**، 5/ 110).

(6) ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، 1/ 313، 3/ 480، 6/ 4.

المالك، ولا يقدم على حاجة المالك»[1]. واعتبر الحنفية بأصل آخر وهو الأحاديث الدالة على منع أخذ مال المسلم إلا بطيب نفس منه مثل قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه»[2]، قال الحافظ وهو يحكي مذهب الحنفية: «وحملوا الأمر في الحديث على الندب، والنهي على التنزيه جمعاً بينه وبين الأحاديث الدالة على تحريم مال المسلم إلا برضاه»[3].

ويتبين لنا من كل ما تقدم كيف كان نظر علماء الإسلام يتسع ليستوعب معاني الحديث النبوي، وكيف كان نظرهم ينتقل من الحديث الواحد إلى أجزاء السنة الأخرى، فيتم فهم الحديث الواحد مضموما إلى غيره، والنظر إليه جزءا من كل، وان فائدة ذلك تظهر في الحكم على الحديث وفي معرفة فقهه. فرب حديث ضعيف سندا احتج به الأئمة لأن معناه وردت به الأحاديث الصحيحة، ورب حديث لا يمكن استيعاب معناه ومعرفة فقهه الصحيح إلا باعتبار غيره من الأحاديث المتصلة به والقريبة من معناه، لأن من وقف عنده ولم يتعداه إلى غيره واكتفى بظاهره، لم يؤمن عليه من تعطيل أحاديث أخرى، قد تكون في سندها أو في دلالتها على معانيها أقوى منه وأوضح.

المبحث الرابع
الاعتبار بالظروف العامة للحديث وملابساته

إن من الأمور التي لا تظهر لمن ينظر في الحديث منفردا عن غيره، ما يكون قد أحاط بالحديث زمن وروده من الملابسات وقرائن الأحوال. فكثيراً ما يقف الناظر على الحديث في كتاب من كتب الحديث فلا يظهر له منه إلا أسماء رجاله الذين رووه، ومتنه الذي يقوم به معناه، فيلزمه أن يعبر بنظره إلى مواضع أخرى، ويلتفت إلى جهات أخرى لعله يظفر بالحال والمقام والزمان الذي ورد فيه ذلك الحديث. وان فائدة ذلك تتجلى في معرفة فقه الحديث على

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 5/ 112.
(2) **مسند أحمد**، مسند البصريين، حديث عم أبي حرة الرقاشي عن عمه.
(3) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 5/ 110.

وجهه، وفي العمل به وتنـزيله على محله،وفي فحصه وتحقيقه. ولهذا نص العلماء على أن من مسالك الفهم الصحيح للحديث استحضار ما ارتبط بالحديث من أسباب خاصة، إما منصوص عليها في موضع آخر، أو مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث. فالحكم الذي يحمله الحديث قد يظهر عاما مطلقا، لكنه باعتبار ملابساته وسبب وروده يتبين أنه ورد على سبب خاص، وارتبط بعلة معينة يبقى ببقائها ويزول بزوالها.

وإذا كان علماء التفسير قد نصوا على أن من مسالك الفهم الصحيح للآية من القرآن الكريم استحضار سبب النـزول، مع أن القرآن الكريم في أكثر آياته ينـزع نحو العموم والشمول والإطلاق، فإن السنة أولى بذلك لأنها تعالج كثيراً من الجزئيات وتنـزل على حوادث آنية. يقول الشاطبي: «وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك»[1]. فلا بد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت وما هو خالد، وما هو جزئي وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق والملابسات والأسباب تساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله»[2]. ولعل أقدم من أشار إلى ذلك في كتابه الإمام الشافعي في كلامه على السنة في كتاب «الرسالة»، حيث قال: «ويحدث عنه (يعني الرسول ﷺ) الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفة السبب الذي يخرج عليه الجواب»[3]، فصرح أن حقيقة جواب الرسول ﷺ تعرف بمعرفة السبب وهو السؤال الذي ورد عليه الجواب.

ولما صنفت كتب مصطلح الحديث عقد المصنفون أنواعاً من علوم الحديث، تدخل في ظروف الحديث وملابساته لفائدتها في الفهم الصحيح. منها ما ذكره الحاكم النيسابوري في النوع الثامن والأربعين من علوم الحديث وهو معرفة مغازي رسول الله ﷺ، أورد فيه ما لا يسع المحدث جهله من سيرة رسول الله ﷺ ومغازيه وبعوثه وسراياه وسنته في ذلك كله. ووجه ذلك أن عهد

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 205.
(2) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص 213.
(3) المرجع السابق.

النبي ﷺ هو الزمن الذي وردت فيه الأحاديث، وان أحوال عهد النبوة هي الظروف العامة المحيطة بالحديث النبوي، وان استحضار أحداث السيرة والمغازي له فائدة في تنزيل الأحاديث على محالها، لأن أعمال رسول الله ﷺ في تجهيز الجيوش وبعث السرايا وغيرها مما يدخل في السيرة، من السنن الفعلية التي تدل على أنواع هذه التصرفات، هل هي تصرف بالتبليغ أم بالإمامة أم بالقضاء؟ يقول الحاكم: «هذا النوع من هذه العلوم: معرفة مغازي رسول الله ﷺ وسراياه وبعوثه وكتبه إلى ملوك المشركين وما يصح من ذلك، وما يشذ وما أبلى كل واحد من الصحابة في تلك الحروب بين يديه ومن ثبت ومن هرب، ومن جبن عن القتال ومن كر، ومن تدين بنصرته ﷺ، ومن نافق، وكيف قسم رسول الله ﷺ الغنائم، ومن زاد، ومن نقص، وكيف جعل سلب القتيل بين الاثنين والثلاثة، وكيف أقام الحدود في الغلول. وهذه أنواع من العلوم لا يستغني عنها عالم...»[1].

ثم إن استحضار أحوال عصر النبوة وأخبار المغازي له فائدة في نقد الأحاديث والأخبار، مثل ما فعل الخطيب البغدادي لما رفع إليه كتاب فيه أن الرسول ﷺ وضع الجزية عن يهود خيبر وكتب لهم ذلك وحضر سعد بن معاذ ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما. ولفحص هذا الخبر اعتبر الخطيب بالظروف والملابسات التي يتعلق بها الخبر وهي أخبار الصحابة خاصة سعد ابن معاذ ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما. قال الخطيب: هذا مزور، قيل له وكيف عرفت ذلك؟ قال: فيه شهادة سعد بن معاذ وهو قد مات بعد الخندق، قبل خيبر، وفيه شهادة معاوية وهو إنما أسلم عام الفتح بعد خيبر[2].

وتوالى التصنيف في مصطلح الحديث حتى جاء الإمام سراج الدين البلقيني (ت805هـ) فزاد في أنواع علوم الحديث نوعين يدخلان في الظروف والملابسات التي تحيط بالحديث. أما النوع الأول فهو «معرفة أسباب الورود»،

---

(1) الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. **معرفة علوم الحديث**، ت: السيد معظم حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2/ 1977، ص 238.

(2) الصفدي. **الوافي بالوفيات**، 1/ 44-45. السخاوي. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، ص 26.

قال رحمه الله: «واعلم أن السبب قد ينقل في الحديث كما في حديث سؤال جبريل... وقد لا ينقل السبب في الحديث، أو ينقل في بعض طرقه، فهو الذي ينبغي الاعتناء به»[1]، ثم أورد أمثلة لذلك. وأما النوع الثاني فهو معرفة التاريخ المتعلق بالمتون قال رحمه الله: «هذا النوع فوائده كثيرة، وله وقع في معرفة الناسخ والمنسوخ ويعرف به ابتداء مشروعية ذلك الشيء، فيظهر بذلك خلو الزمان الذي قبله من مشروعية ذلك الشيء، إما لأن الحكم إلى ذلك الوقت لم يكن محتاجاً إليه، أو لم يطلب إلا ذلك الوقت، وإنما لأنه كان قبله حكم آخر ارتفع بهذا فيكون من قسم الناسخ والمنسوخ، أو لم يرتفع بالكلية بل اقتضى الحال التخيير»[2]. وهذه كلها فوائد ترجع إلى ظروف الحديث وما يحتف به. ثم ذكر البلقيني أن هذا هو أصل تصنيف العلماء في «الأوائل» وأورد أمثلة من الأوائل المتعلقة بالأنبياء والشريعة، وكثير منها داخل في عصر النبوة والمغازي، مثل أول ما نهى عنه ﷺ، وأول ما خوطب به، وأول البعثة وأول جمعة، وأول مولود في الإسلام، وآخر كلامه ﷺ[3]. وتبع البلقيني في ذلك الإمام السيوطي ومما قال عن فائدة الاعتبار بسبب الورود: «فبذكر السبب يتبين الفقه في المسألة»[4].

ومن العلماء من أفرد أسباب ورود الحديث بالتصنيف مثل السيوطي وابن حمزة الدمشقي. ومن المتأخرين الذين نصوا على ضرورة هذا الاعتبار الشيخ الطاهر بن عاشور في قوله: «وعليه (يعني الفقيه) أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها»[5]. وذكرها الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي في كلامه على الخطوات التي يتبعها المحدث لاسترجاع السنة في ضوء الواقع المعاصر، والخطوة الأولى هي معرفة واقع السنة وهو «كل ما يكتنفها وقت صدورها من أبعاد الظروف الزمانية والمكانية، والمقاصد العامة أو الخاصة للشريعة، والأسباب ودلالات الحديث اللغوية والعرفية

---

(1) البلقيني. **محاسن الاصطلاح، (بهامش مقدمة ابن الصلاح)**، ص632-633.
(2) المرجع السابق، ص 649.
(3) المرجع السابق، ص 650-674.
(4) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 395.
(5) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 47.

والشرعية، وذلك لأن المتكلم عندما يتكلم تحف بكلامه تلك الأبعاد، ويسمعه سامعه المباشر كذلك في جوها وملابساتها، فلذلك هو لا يخطئ في فهم مراد المتكلم، بينما نرى الوضع مختلفاً عن ذلك إذا وجد ذلك الكلام مكتوباً أو بلغ إلى الشخص، لفقده تلك الأبعاد. . . ولذلك فإني أرى أن أخذ تلك الأبعاد بعين الاعتبار عنصر أساسي للوصول إلى مراد السنة وإدراك روحها، وبه يسهل التعامل مع السنة في ضوء الواقع المعاصر. بينما من يتمسك بحرفية النص دون مراعاة لتلك الأبعاد، لا يؤمن وقوعه في كثير من الزلل والخطل»[1].

وإن الظروف العامة للحديث وملابساته تشمل سبب ورود الحديث، وهو معرفة ما جرى الحديث في سياق بيان حكمه أيام وقوعه، كأن يكون جواباً عن سؤال سائل، أو بيانا لحكم واقعة أو تعليقاً على حال شخص معين، وخاصة إذا لم يكن هذا السبب مذكوراً في الحديث، فيجب العبور إليه والالتفات إليه في طريق آخر من طرق الحديث المنظور فيه، أو في حديث آخر غيره. وتشمل الظروف العامة أيضاً كل ما يتصل بمعنى الحديث المنظور فيه وموضوعه من أحوال زمن الورود وهو عهد النبوة والصحابة، وما كان عليه في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعادات والأعراف. فكل هذه القضايا ينبغي الالتفات إليها وعدم إغفالها فهي من وسائل الإيضاح والبيان، ومن وسائل تنزيل الحديث على محله، وهي أداة للتنزيل في كل زمان ومكان، فهي أشبه بالتجربة المخبرية في العلوم التجريبية التي تعتبر الأساس للإنطلاق منها والتصنيع في ضوئها، واعتمادها في التطبيقات المختلفة والمتعددة داخل المجتمع»[2]. وهي أيضاً أداة لفحص الحديث ومعرفة حاله من جهة الثبوت والصحة، وهذه بعض الأمثلة التي تشهد لفائدة الاعتبار بالظروف والملابسات الخاصة والعامة.

أما الظروف والملابسات العامة فتتجلى في ما تقدم من نقد الخطيب البغدادي حديث وضع الجزية عن أهل خيبر، وزاد ابن قيم الجوزية في تفصيل

---

(1) الخير آبادي، محمد أبو الليث، المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة. **إسلامية المعرفة**، عدد 13، السنة الرابعة صيف 1419هـ/ 1998م، ص32.

(2) تقديم عمر عبيد حسنه لكتاب **أسباب ورود الحديث**، محمد رأفت سعيد، ص 17.

الظروف المعتبر بها، فأورد هذا الحديث مثالاً لما يعلم بطلانه بما يقترن به من القرائن، فاعتبر بما عرف في عهد النبوة من أحكام الجزية وعلاقة النبي ﷺ باليهود، وماكان عليه حال أهل خيبر، وغيرها من أحوال ذلك العهد. يقول رحمه الله: «وهذا كذب من عدة وجوه: أحدها فيه شهادة سعد بن معاذ... وثانيها: أن فيه وكتب معاوية... ثالثها أن الجزية لم تكن نزلت حينئذ ولا يعرفها الصحابة ولا العرب، وإنما أنزلت بعد عام تبوك... رابعها: أن فيه «وضع عنهم الكلف والسخر»، ولم يكن في زمانه كلف ولا سخر ولا مكوس. خامسها: أنه لم يجعل لهم عهدا لازما... سابعها: أن أهل الخيبر لم يتقدم لهم من الإحسان ما يوجب وضع الجزية عنهم، فإنهم حاربوا الله ورسوله وقاتلوا أصحابه وسلوا السيوف، وآووا أعداءه... ثامنها: أن النبي ﷺ لم يسقطها عن الأبعدين مع عدم معاداتهم له كأهل اليمن... عاشرها:... ليس في الصحابة رجل واحد قال لا يجب الجزية على الخيبرية...»[1] فقد استحضر رحمه الله كل ما يتصل بالعناصر الواردة في الخبر من أحوال الزمان الذي يتعلق به الخبر وهو زمن النبوة والصحابة، فتبين أنه مباين في جميع عناصره وألفاظه ومعانيه لما عرف في عهد النبوة، فيستحيل أن يصدر في هذا العهد، فكيف من النبي ﷺ.

وأما الاعتبار بالظروف والأسباب الخاصة فنمثل له بما يأتي:

- يقول النبي ﷺ: «اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رؤوسكم وإن لم تكونوا جنباً وأصيبوا من الطيب»[2].

قال أبو جعفر الطحاوي: «فذهب قوم إلى إيجاب الغسل يوم الجمعة... وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس الغسل يوم الجمعة بواجب ولكنه مما قد أمر به الرسول ﷺ لمعان قد كانت، ثم أورد الطحاوي بسنده عن عكرمة قال سئل ابن عباس عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا ولكنه طهور وخير،

---

(1) ابن قيم الجوزية. **المنار المنيف**، ص 94-97.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الجمعة، باب الدهن للجمعة. **صحيح مسلم**، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة.

فمن اغتسل فحسن ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدأ. كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان المسجد ضيقاً مقارب السقف إنما هو عريش فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار وقد عرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت رياح حتى آذى بعضهم بعضا، فوجد النبي ﷺ تلك الرياح فقال يا أيها الناس: إذا كان اليوم فاغتسلوا وليمس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه»، قال الطحاوي: «فهذا ابن عباس رضي الله عنه يخبر أن ذلك الأمر الذي كان من رسول الله بالغسل لم يكن للوجوب عليهم، وإنما كان لعلة ثم ذهبت تلك العلة فذهب الغسل»[1]. وأيضاً فإن ابن عباس إنما ذهب إلى هذا الحكم في معنى الحديث باعتبار سببه ومراعاة حال وروده.

- وعنه ﷺ قال: «لا تدفنوا موتاكم بالليل إلا أن تضطروا»[2]، فالوقوف عند ظاهر الحديث يفيد منع الدفن بالليل، لكن الاعتبار بسبب الورود يدل على خلاف ذلك، ففي صحيح مسلم أن النبي ﷺ خطب يوما فذكر رجلا من أصحابه قبض فكفن في كفن غير طائل وقبر ليلا فزجر النبي ﷺ أن يقبر الرجل بالليل حتى يصلى عليه إلا أن يضطر إنسان إلى ذلك، وقال النبي ﷺ: «إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه»[3] قال الطحاوي: «ويجوز أن يكون النهي... ليس من طريق كراهة الدفن بالليل ولكن لإرادة رسول الله ﷺ أن يصلى على جميع موتى المسلمين»، ثم روى الطحاوي بسنده عن الحسن أن قوما كانوا يسيئون أكفان موتاهم فيدفنونهم ليلا فنهى رسول الله عن دفن الليل»، قال الطحاوي: «فأخبر الحسن أن النهي عن الدفن ليلا إنما كان لهذه العلة لا لأن الليل يكره الدفن فيه»[4].
- عن رافع بن خديج قال: حدثني عماي أنهم كانوا يكرون الأرض على عهد

---

(1) الطحاوي. **شرح معاني الآثار**، مرجع سابق، 1/ 116-117.

(2) **سنن ابن ماجه**، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الأوقات التي لا يصلى فيها على الميت ولا يدفن.

(3) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الجنائز، باب في تحسين كفن الميت. وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الجنائز باب الأمر بتحسين الكفن.

(4) الطحاوي. **شرح معاني الآثار**، مرجع سابق، 1/ 513-514.

النبي ﷺ بما ينبت على الأربعاء، أو شيء يستثنيه صاحب الأرض، فنهى النبي عن ذلك»[1]. وقد سلك الأئمة مسلك الاعتبار بمورد النهي فظهر أن النهي كان لسبب خاص ولحالة معينة، ولذلك قال الليث: «وكان الذي نهي من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لما فيه من المخاطرة»[2]، وسبب النهي قد بينه رافع بن خديج بقوله: «كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا، كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، فمما يصاب ذلك وتسلم الأرض ومما يصاب الأرض ويسلم ذلك، فنهينا، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ»[3]، فأفاد هذا السبب أن النهي عن كراء الأرض ليس مطلقاً وإنما إذا كان الكراء على صفة فيها مخاطرة.

تدل هذه الأمثلة على ضرورة الاعتبار بأسباب الورود وما يحتف بالحديث من الملابسات، وأن ذلك يعين على معرفة العلة التي ارتبط بها الحكم الوارد في الحديث، ويفيد في رفع ما يبدو في الحديث من الإشكال وما يظهر فيه من معارضة غيره من أدلة الشريعة، لأن الغفلة عن الملابسات من الأسباب التي يحصل بها التعارض بين النصوص.

وإذا كانت أسباب ورود الحديث قد تذكر فيه أو تفهم منه، فإن الأمر ليس كذلك في جميع الأحاديث فوجب التنبيه، لأن الحديث في طريق من طرقه لا ينقل سبب الورود، ولا تذكر ظروف الحديث، فوجب الاعتبار بالطرق الأخرى إن ذكر فيها سبب الورود، وإلا وجب الاجتهاد والتأمل، فقد تكون للحديث ملابسات بعيدة لا يفطن لها إلا من اتسع نظره، وكمل اطلاعه على أحوال عصر ورود الحديث عامة، وعلى الأخبار والمعارف المتعلقة بعناصر الحديث مثل الأشخاص الواردة فيه، والأماكن والبقاع المذكورة فيه، والأزمنة والتواريخ التي يرتبط بها، وغيرها من العناصر الأساسية في الحديث أو العناصر الثانوية التي تذكر فيه عرضا، لكنها تفيد الناظر المعتبر.

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الحرث والمزارعة، باب كراء الأرض بالذهب والفضة.

(2) المرجع السابق.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الحرث والمزارعة، باب بغير ترجمة بعد باب قطع الشجر والنخل.

ثم إن هناك من الملابسات والظروف العامة ما يكون في الظاهر بعيدا عن الحديث المنظور فيه، فهو مظنة الغفلة عنه، لكن الاعتبار به والالتفات إليه له من الفوائد الكثير، وإن من استحضره في حكمه على الحديث ليس كمن غفل عنه. ولهذا نجد الأئمة المحققين يعتبرون بأخبار وحوادث بعيدة في الظاهر عن الحديث، فكانوا يستحضرون الوقائع التاريخية والأحوال العامة لعصر النبوة، وكان ذلك الزمان كله بأحواله المختلفة حاضراً في أذهانهم، لا يغفلون عنه وهم يقلبون النظر في الحديث. وكان هذا المسلك راسخاً عند المحققين من علماء الإسلام منذ زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، بل إن هذا الأصل له إشارة وأساس في السنة النبوية. فقد كان النبي ﷺ يسأل في أوقات مختلفة، ومن أشخاص مختلفة عن أفضل الأعمال وخيرها، فكان يجيب بأجوبة مختلفة. فالسؤال واحد لا يتغير، والسائل مختلف، فجاء الجواب على حسب السائل مختلفاً أيضاً، وما ذلك إلا لأن أحوال السائلين تختلف، وملابسات كل سؤال تختلف عن ملابسات السؤال الآخر، واعتبر الرسول ﷺ ذلك فكان كل جواب منها، لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى التعارض والتضاد في هذا التفصيل، لكن قصد كل جواب إنما هو بالنسبة إلى وقت السؤال وموضعه وحال السائل[1]. والرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى، فكل ما يصدر عنه تؤخذ منه قواعد التفكير وضوابط المعرفة، وعمله هذا إشارة إلى ضرورة الاعتبار بالأحوال والملابسات العامة للخبر، بل هي تعليم لهذا المسلك بالتجربة العملية وهي أبلغ من التلقين بالقول.

وأما إعمال هذا المسلك عند الصحابة فيتجلى في صنيعهم في حديث جرير بن عبد الله البجلي في المسح على الخفين. وقد وردت في المسح على الخفين أحاديث أخرى صحيحة عن المغيرة بن شعبة، وعلي بن أبي طالب، وصفوان بن عسال، وأبي بكرة رضي الله عنهم[2]، لكن الأمر قد يشكل مع آية المائدة وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 52-54.

(2) العسقلاني، ابن حجر. **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، بيروت، دار الفكر، ص 13-15.

﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]. وليس فيها المسح على الخفين، والمائدة إنما نزلت بعد الفتح، فلعل ما ورد في هذه الأحاديث منسوخ بآية المائدة. لكن الاعتبار بالملابسات والظروف العامة يزيل الإشكال. فقد نظر الصحابة في حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه فحصروا عناصره وهي:

1 ـ المسح على الخفين.

2 ـ الوضوء، لأن المسح متفرع عنه.

3 ـ راوي الحديث وهو جرير بن عبد الله البجلي.

أما العنصران الأولان فقد التفت الصحابة إلى ما ورد في شأن الوضوء والمسح على الخفين في القرآن الكريم والسنة النبوية، واستحضروا زمن ذلك كله، فوجدوا أن آية الوضوء وردت في المائدة وليس فيها ذكر المسح، ووجدوا أن المائدة قد تأخر نزولها. وأما العنصر الثالث وهو راوي الحديث، فقد بحث الصحابة في أحواله وحياته فوجدوا فيها ما له تعلق بالموضوع وهو زمن إسلامه وتاريخ تحديثه بخبر المسح، وهو أنه أسلم بعد نزول المائدة، فانتفى الإشكال في احتمال النسخ. ولهذا ورد عقب حديث جرير بن عبد الله البجلي قول الراوي: «وكان أصحاب عبد الله بن مسعود يعجبهم حديث جرير لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة»[1]، قال ابن دقيق العيد: «ومعنى هذا الكلام أن آية المائدة إن كانت متقدمة على المسح على الخفين، كان جواز المسح ثابتا من غير نسخ، وإن كان مسح الخفين متقدما كانت آية المائدة تقتضي خلاف ذلك فينسخ بها المسح، فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم وشكوا في جواز المسح. وقد نقل عن بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه قال: «قد علمنا أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين، ولكن أقبل المائدة أم بعدها؟» إشارة منه بهذا الاستفهام إلى ما ذكرناه. فلما جاء حديث جرير مبينا المسح بعد نزول المائدة زال الإشكال...»[2]، ثم سار على هذا المسلك سائر الأئمة

(1) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين. الترمذي، الطهارة، باب المسح على الخفين.

(2) ابن دقيق العيد. **إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام**، 1/ 66.

المحققين، ففي حديث ابن عباس «أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم»[1]، نسب بعضهم الوهم إلى ابن عباس لأن ظاهر حديثه مخالف لحديث آخر وهو حديث أبي رافع قال: «تزوج رسول الله ﷺ وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول فيما بينهما»[2] وذهب بعضهم إلى أن حديث ابن عباس مستقيم ليس فيه وهم ولا تعارض مع حديث ميمونة وحديث أبي رافع، وإنما حملهم على ذلك ما ظهر لهم من الاعتبار بالظروف العامة المتصلة بخبر ابن عباس رضي الله عنهما، وهي حال اللسان وقانون اللغة الذي كان متعارفاً عليه زمن ورود الحديث، وما عرف عن ابن عباس من الآراء والمذاهب في أحكام الحج والمناسك، وحوادث السيرة النبوية، وخاصة منها حجه ﷺ وعمرته، وفي بيان هذه الظروف والملابسات المعتبر بها يقول الحافظ ابن حجر: «وحديث ابن عباس واقعة عين تحتمل أنواعاً من الاحتمالات: فمنها أن ابن عباس كان يرى أن من قلد الهدي يصير محرما كما تقدم تقرير ذلك عنه في كتاب الحج والنبي كان قلد الهدي في عمرته تلك التي تزوج فيها ميمونة، فيكون إطلاقه انه ﷺ تزوجها وهو محرم أي عقد عليها بعد أن قلد الهدي وإن لم يكن تلبس بالإحرام، وذلك أنه كان أرسل إليها أبا رافع يخطبها فجعلت أمرها إلى العباس فزوجها من النبي. . . ومنها أن قول ابن عباس تزوج ميمونة وهو محرم أي داخل الحرم أو في الشهر الحرام، قال الأعشى: «قتلوا كسرى بليل محرماً»، أي في الشهر الحرام، وقال آخر: «قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً» أي في البلد الحرام، وإلى هذا التأويل جنح ابن حبان وجزم به في صحيحه»[3]. فكانت سيرة رسول الله وأخبار ابن عباس وعلمه، وما جرى به العرف اللغوي آنذاك في كلمة «الحرام»، ظروفاً عامة تحيط بالخبر، فهي من السعة حتى دخلت فيها دواوين الشعراء والخطب المتداولة بين الناس في ذلك العهد.

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الحج، باب تزويج المحرم. **صحيح مسلم**، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم.

(2) **جامع الترمذي**، كتاب الحج، باب ما جاء في كراهية تزويج المحرم.

(3) ابن حجر. **فتح الباري**، 9/ 165-166.

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمثل ما تداويتم به الحجامة والقسط البحري لصبيانكم من العذرة، ولا تعذبوهم بالغمز»[1]. والظاهر أن ذلك عام في حق جميع المسلمين، لكن ابن القيم رحمه الله اعتبر بالأحوال الجغرافية المتعلقة بمكان الورود وهو الحجاز، وبمن ورد فيهم وهم من يسكن الحجاز، فلم يحكم بالعموم، قال رحمه الله عن الحجامة والفصد: «والتحقيق في أمرها وأمر الفصد أنهما يختلفان باختلاف الزمان والمكان والأسنان والأمزجة، فالبلاد الحارة والأزمنة الحارة والأمزجة الحارة التي دم أصحابها في غاية النضج، الحجامة فيها أنفع من الفصد بكثير، فإن الدم ينضج ويرق ويخرج إلى سطح الجسد الداخل، فتخرج الحجامة ما لا يخرجه الفصد. وقوله ﷺ خير ما تداويتم به الحجامة، إشارة إلى أهل الحجاز والبلاد الحارة لأن دماءهم رقيقة، وهي أميل إلى ظاهر أبدانهم لجذب الحرارة الخارجة لها، واجتماعها في نواحي الجلد ولأن مسام أبدانهم واسعة، وقواهم متخلخلة ففي الفصد لهم خطر»[2]. فقد استحضر ابن القيم وهو ينظر في أحاديث الفصد والحجامة، أحوال بلاد الحجاز وطبيعتها وخصائصها المناخية، وخصائص أهل الحجاز وأسنانهم وأمزجتهم، فحمله ذلك على القول بأن أحاديث الأمر بالحجامة خاصة بأهل الحجاز وأمثالهم ممن يسكن مثل بلادهم.

وعن جبير بن مطعم أن رسول الله ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»[3]، وظاهره يفيد تحريم إقامة الأحلاف والدخول في المعاهدات والاجتماع من أجل المآزرة والنصرة. وقد اعتبر الأئمة بأحوال العرب في الجاهلية وبداية الدعوة الإسلامية، فوجدوا أن الحلف كان من أمر الجاهلية، وان من عاداتهم أن يتعاقد الرجلان على المواساة والتناصر والتوارث كما لو كانا أخوين نسبا، فكان أحدهما ينصر الآخر ولو ظالما، وإذا مات أخذ من ماله بالتوارث، ولما جاء الإسلام حرم إعانة

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الطب، باب الحجامة من الداء. **صحيح مسلم**، كتاب المساقاة، باب حل أجرة الحجام.

(2) ابن قيم الجوزية. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، 4/ 54-55.

(3) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه.

الظالم على ظلمه، ثم نـزلت أحكام الفرائض والمواريث فمنعت التوارث بما كان عليه أهل الجاهلية من الحلف[1]. ولهذا ذهب الأئمة إلى أن الحلف الذي نفاه النبي ﷺ يتنـزل على ما كان معروفاً في الجاهلية من حلف التوارث والتناصر على الحق والباطل، فأبطل ما كان منه مخالفاً للإسلام، وأبقى ما عدا ذلك على حاله[2]. قال النووي: «وأما قوله: «لا حلف في الإسلام»، المراد به حلف التوارث والحلف على ما منع الشرع منه»[3].

وعن ابن عباس قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه، فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله، ثلاث أعطيكهن، قال «نعم». قال: عندي أحسن العرب وأجمله، أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها، قال: «نعم» (الحديث)[4]. ولما نظر المحدثون في هذا الحديث اعتبروا بما يتصل به من الظروف العامة والملابسات التي ترجع إلى زمن وروده وهو زمن النبوة، فاعتبروا بسيرة النبي ومن تزوج من النساء، وزمن ذلك، واعتبروا بأخبار أبي سفيان بن حرب وإسلامه وزمن ذلك، اعتبروا بأخبار أم حبيبة بنت أبي سفيان رضي الله عنهما، فهذه كلها هي الظروف العامة للخبر والملابسات التي تتصل به. والاعتبار بهذه الظروف يبين أن النبي ﷺ تزوج أم حبيبة سنة ست، وإن أبا سفيان إنما أسلم سنة ثمان يوم فتح مكة. وبسبب هذا الاعتبار استشكل المحدثون هذا الحديث، ومنهم من حكم بوضعه كابن حزم في حكاية عنه[5]، وقال أيضاً: «هذا الحديث وهم من بعض الرواة، لأنه لا خلاف بين الناس أن النبي ﷺ تزوج أم حبيبة قبل الفتح بدهر، وهي بأرض الحبشة وأبوها كافر»[6]، وتؤول بعض العلماء هذا الحديث تأويلات مختلفة[7]. وسواء من حكم برده أو

---

(1) ابن العربي. **أحكام القرآن**، 1/ 415؛ **شرح الأبي والسنوسي على صحيح مسلم**، 6/ 355.
(2) ابن حجر. **فتح الباري**، 5/ 379.
(3) النووي. **شرح النووي على صحيح مسلم**، 5/ 389-390.
(4) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي سفيان.
(5) الصنعاني. **توضيح الأفكار**، مرجع سابق، 1/ 129.
(6) النووي. **شرح النووي على صحيح مسلم**، مرجع سابق، 16/ 63.
(7) الصنعاني. **توضيح الأفكار**، مرجع سابق، 1/ 129.

حكم بالوهم فيه، ومن قبله وتكلف تأويله، فالاعتبار بالظروف والملابسات العامة للخبر هي التي حملت الأول على الرد، وحملت المتأول على التأويل.

وعن أنس بن مالك قال: «أقبل رسول الله من غزوة تبوك فاستقبله سعد بن معاذ الأنصاري، فصافحه النبي ﷺ، ثم قال: «ما هذا الذي أكتبت يداك؟» قال: يا رسول الله أضرب بالمرو والمسحاة فأنفقه على عيالي. قال: فقبل النبي يده وقال: «هذه يد لا تمسها النار أبدا»»[1]، والظروف التي تحيط بهذا الخبر هي المغازي وخاصة غزوة تبوك، وأخبار سعد بن معاذ رضي الله عنه. وقد حكم ابن الجوزي على هذا الخبر بالوضع لما اعتبر بهذه الظروف فظهر له أن هذا الخبر يستحيل وقوعه، قال رحمه الله: «هذا حديث موضوع، وما أجهل واضعه بالتاريخ، فإن سعد بن معاذ لم يكن حيا في غزاة تبوك، لأنه مات بعد غزاة بني قريظة من السهم الذي رمي به يوم الخندق، وكانت غزاة بني قريظة في سنة خمس من الهجرة، فأما غزاة تبوك فإنها كانت في سنة تسع»[2].

تبين هذه التصرفات من علماء الحديث كيف كانوا يعتبرون بالظروف العامة والملابسات المتصلة بالخبر، وأن هذه الظروف تشمل الأسباب الخاصة لورود الحديث، وتشمل أيضاً الأحوال العامة للزمن الذي ورد فيه الحديث وهو زمن النبوة، فيستعينون في معرفة ذلك بالأخبار التاريخية، ولهذا سمى أحد الباحثين المعاصرين هذا المنهج «عرض متن الحديث على الوقائع والمعلومات التاريخية»[3]، ونص المحدثون أيضاً على أن معرفة التاريخ المتصل بالخبر مما يعين على معرفة نسخ الحديث[4].

ومما يدل أيضاً على ضرورة الاعتبار بالظروف والملابسات عند النظر في الحديث ما نص عليه العلماء من التفريق بين تصرف النبي ﷺ بالإمامة وتصرفه بالفتوى والتبليغ، وتصرفه بالقضاء، وإنما يعرف ذلك باعتبار ظروف ذلك الفعل

---

(1) ابن الجوزي. **الموضوعات**، 2/ 251، بيروت: دار الفكر، 1983.
(2) المرجع السابق.
(3) الدميني، مسفر غرام الله. **مقاييس نقد متون السنة**، المدينة المنورة: 1992، ص 183.
(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 407.

وملابساته، وفائدة ذلك كما يقول القرافي: «فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً أقبل عليه كل أحد بنفسه... وكل ما تصرف به عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام... وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم...»[1].

ومن الاعتبار بالظروف والملابسات حرص علماء الإسلام على تقديم فهم الصحابي للحديث وعمله به، خاصة إذا لم يعارضه أحد، وذلك لأن الصحابة حصل لهم هذا الاعتبار وهو مشاهدة القرائن والأحوال والملابسات المتصلة بالخبر.

يدخل هذا كله في الاعتبار بالظروف العامة للحديث وملابساته، وهو من المسالك المعتمدة عند المحدثين لنقد الخبر ومعرفة فقهه.

المبحث الخامس
الاعتبار بمعارض الحديث ومخالفه

لقد نص علماء الحديث على أن النظر في الحديث الواحد لتحقيقه، وفقه معناه، والعمل به، تستصحب معه الأحاديث التي تعارضه حقيقة أو ظاهرا، لأنه قد يكون منسوخاً، وقد لا يكون كذلك، إلا أن هناك أحاديث تخالفه في الظاهر، وان الاعتبار بها يفيد في معنى الحديث المنظور فيه، فيحمل على غير ما يتبادر منه إذا نظر فيه منفردا من غير اعتبار بغيره. ولهذا فقد أفرد المصنفون في مصطلح الحديث نوعين لمعارض الحديث، وهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث، ومعرفة مختلف الحديث»، وسمى الحاكم الأول «معرفة ناسخ الحديث ومنسوخه»[2]، وترجم للثاني بقوله: «معرفة سنن لرسول الله ﷺ يعارضها مثلها فيحتج أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصحة والسقم

(1) القرافي. **الفروق**، الفرق السادس والثلاثون. وابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 28.

(2) الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص 85.

سيان»[1]، وذكر أمثلة لكل نوع. وذكرهما ابن الصلاح، فعقد للناسخ والمنسوخ النوع الرابع والثلاثين، وقال: «هذا فن مهم مستصعب، روينا عن الزهري رضي الله عنه أنه قال: أعيى الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله ﷺ من منسوخه»[2]، ثم ذكر الطرق التي يعرف بها نسخ الحديث وهي تصريح الرسول ﷺ به، وما يعرف بقول الصحابي، وما يعرف بالتاريخ[3]. وعقد ابن الصلاح النوع السادس والثلاثين لمعرفة مختلف الحديث، وقال: «وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغواصون على المعاني الدقيقة»[4]، ثم ذكر أن ذلك ينقسم إلى قسمين، الأول: أن يمكن الجمع بين الحديثين الذين يظهر تعارضهما. والثاني: ألا يمكن ذلك فيصار إلى القول بالنسخ إن تحققت شروطه أو إلى الترجيح بين الخبرين[5]. وتبع ابن الصلاح في ذلك من جاء بعده من المصنفين في مصطلح الحديث مع زيادات وتفصيلات، خاصة في بيان وجوه الترجيح بين الخبرين المتعارضين[6]. ونص في إفراد هذين النوعين في كتب مصطلح الحديث على أن من ينظر في الحديث عليه أن يستحضر احتمال وجود ما يعارضه، فيجب البحث عنه، فإن وجد ضمه إلى الحديث المنظور فيه واعتبر أحدهما بالآخر، فيحكم إما بالنسخ أو بالتوفيق والتأليف بينهما أو بترجيح أحدهما على الآخر. وقد سبق أن هذا المعارض للحديث قد يكون من القرآن الكريم، وهذا يعرف بالاعتبار بالقرآن الكريم عند النظر في الحديث.

ومما يدل أيضاً على أن المحدثين كانوا ينظرون في الحديث مع استحضار إمكان وجود ما يعارضه فيبحث عنه، فإن وجد ضم إليه، أنهم نصوا في أنواع مصطلح الحديث على نوع ترجم له الحاكم النيسابوري بقوله: «معرفة الأخبار

---

(1) المرجع السابق، ص 122.
(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 405.
(3) المرجع السابق، ص 406-407.
(4) المرجع السابق، ص 414.
(5) المرجع السابق، ص: 414-416.
(6) السخاوي. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، ص 329-339؛ والسيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 189-192، 196-202.

التي لا معارض لها بوجه من الوجوه»[1]، وإنما يعرف ذلك بالتتبع والبحث. ولما صنف الإمام أبو حاتم ابن حبان (صحيحه) المسمى (التقاسيم والأنواع)، أشار إلى أنه تتبع السنة النبوية وجمعها في خمسة أقسام، وقسم كل قسم إلى أنواع، وفي هذه الأنواع إشارة إلى وجوب الاعتبار بما يعارض الحديث. من ذلك مثلا أنه ذكر في قسم النواهي نوعاً ترجم له بقوله: «الزجر عن الأشياء التي وردت بألفاظ مختصرة ذكر نقيضها في أخبار أخر»[2]، وترجم لأنواع أخرى بقوله:

- الزجر عن الشيء الذي هو منسوخ، نسخه فعله وإباحته جميعاً»[3].
- الزجر عن الشيء الذي زجر عنه بعض المخاطبين في بعض الأحوال وعارضه في الظاهر بعض فعله ووافقه البعض».
- «الزجر عن الشيء الذي كان مباحاً في كل الأحوال، ثم زجر عنه بالنسخ في بعض الأحوال، وبقي الباقي على حالته مباحاً في سائر الأحوال».
- الزجر عن الشيء الذي كان مباحاً في جميع الأحوال، ثم زجر عن قليله وكثيره في جميع الأوقات بالنسخ».
- الزجر عن الشيء الذي أباح لهم ارتكابه، ثم أباح لهم استعماله بعد هذا الزجر مدة معلومة، ثم نهى عنه بالتحريم فهو محرم إلى يوم القيامة»[4].

وفي القسم الثالث من أقسام السنن ترجم لنوع بقوله: «إخباره عن الشيء الذي أراد به التعليم قد بقي المسلمون عليه مدة ثم نسخ بشرط ثان»[5].

وترجم في القسم الخامس بقوله: «فعل فعله (أي الرسول ﷺ) مدة، ثم حرم بالنسخ عليه وعلى أمته ذلك الفعل»[6]. وبقوله: «فعله الشيء الذي نهى

---

(1) الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، ص 129.
(2) ابن بلبان. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، مرجع سابق، 1/ 120.
(3) المرجع السابق، 1/ 125.
(4) المرجع السابق، 1/ 129.
(5) المرجع السابق، 1/ 136.
(6) المرجع السابق، 1/ 146.

عنه مع تركه الإنكار على مرتكبه»[1]. وبقوله: «فعله الشيء الذي نهى عنه مع إباحته ذلك الفعل المنهي عنه في خبر آخر»[2]. وهذه الأنواع كلها إنما حصلت بضم الأحاديث المتعارضة بعضها إلى بعض.

ولم يجز العلماء الوقوف عند الحديث ولو صحيحاً حتى يبحث له عن معارض إن وجد، ومنعوا الفتوى به منفردا، ولهذا حكى ابن القيم عن طائفة من أهل العلم أن الرجل، إذا كان عند الصحيحان أو أحدهما أو غيرها من كتب السنن، ليس له أن يفتي بما يجده فيها «لأنه قد يكون منسوخاً أو له معارض...»[3] وذكر ابن القيم إن هذا يتأكد خاصة إذا كانت دلالة الحديث خفية لا يتبين المراد منها، قال: «لم يجز له أن يعمل ويفتي بما يتوهمه مرادا حتى يسأل ويطلب بيان الحديث ووجهه»[4]. أي ليس له أن يقف عند الحديث منفردا معزولا عن غيره وإنما يجب العبور إلى غيره لعل له معارضا. وذكر الخطيب البغدادي أن خبر الواحد إذا وجد حديث متواتر يعارضه لم يقبل[5].

وقد أفردت طائفة من العلماء هذين النوعين بالتصنيف، فصنفوا كتباً في الناسخ والمنسوخ، وكتباً في مختلف الحديث. فصنف في الناسخ والمنسوخ أبو حفص بن شاهين (ت385هـ)، وأبو بكر الحازمي (ت584هـ)، وصنف في مختلف الحديث الإمام الشافعي (ت204هـ)، وابن المديني (ت234هـ)[6]، وابن قتيبة (ت276هـ)، وابن جرير الطبري (ت310هـ)، وأبو جعفر الطحاوي (ت321هـ)[7].

وقد اهتم المصنفون في أحاديث الأحكام وفي شرح الحديث وبيان فقهه بضم الأحاديث المتعارضة بعضها إلى البعض واعتبار بعضها ببعض، وكان فائدة

---

(1) المرجع السابق، 1/ 147

(2) المرجع السابق، 1/ 146.

(3) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، 4/ 234.

(4) المرجع السابق، 4/ 235.

(5) الخطيب البغدادي. **الكفاية**، ص 606.

(6) الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، ص 71.

(7) السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 196.

ذلك إما الحكم بالنسخ أو الجمع بين الحديثين أو الترجيح.

أما القول بالنسخ فقد ذكر ابن الصلاح أن فيمن عانى هذا الأمر من أهل الحديث، من أدخل فيه ما ليس منه لخفاء معنى النسخ وشرطه[1]. وكلام ابن الصلاح ظاهر لمن يطالع الكتب المصنفة في الناسخ والمنسوخ فإنه قلما تظهر شروط النسخ. ولعل وجه ذلك عند هؤلاء المصنفين أن الحديثين المتعارضين، مع عدم إمكان الجمع بينهما، لا يمكن حملهما إلا على نسخ أحدهما للآخر. وأما الجمع أو الترجيح فقد نص الأئمة على أن الغاية الأولى هي التماس وجوه الجمع والتأليف بين الحديثين،ولا يصار إلى تقديم أحدهما إلا إن تعذر ذلك من جميع الوجوه. وهنا يتسع نظر المحدثين أكثر لأن الترجيح بين حديثين يحتاج إلى أمور خارجية وعناصر بعيدة عنهما في الظاهر، لكن يجب العبور إليها واستحضارها، وهي ترجع إلى أحوال الرواة وأخبارهم، وإلى ما ورد في القرآن الكريم والأحاديث الأخرى من المعاني المتصلة بالحديثين أو أحدهما. وقد استقصى السيوطي رحمه الله هذه المرجحات والعناصر الخارجية وختمها بقوله: «الترجيح بأمر خارجي كتقديم ما وافقه ظاهر القرآن الكريم، أو سنة أخرى، أو ما قبل الشرع أو القياس أو عمل الأمة أو الخلفاء الراشدين، أو معه مرسل آخر أو منقطع، أو لم يشعر بنوع قدح في الصحابة، أو له نظير متفق على حكمه أو اتفق على إخراجه الشيخان. فهذه أكثر من مائة مرجح. وثم مرجحات أخرى لا تنحصر، ومثارها غلبة الظن»[2].

ولبيان تصرفات العلماء في الاعتبار بالمعارض عند النظر في الحديث نورد بعض الأمثلة على ذلك.

- في باب التيمم جمع الإمام الشافعي الروايات المختلفة في بيان صفة التيمم، فأخرج حديث عائشة رضي الله عنها في نزول آية التيمم[3]، وحديث

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 405.

(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 202. والحازمي. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ**، حمص: مطبعة الأندلس، 1966، ص 11-23.

(3) الشافعي. **اختلاف الحديث**، ص64.

عمار بن ياسر رضي الله عنهما قال: «فتيممنا مع رسول الله إلى المناكب»، ومن طريق آخر عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فنزلت آية التيمم فتيممنا مع النبي إلى المناكب». وحديث ابن الصمة قال: مررت بالنبي ﷺ وهو يبول، فمسح بجدار ثم يمم وجهه وذراعية. وحكى الشافعي أيضاً ورود رواية أخرى عن عمار أن النبي أمره أن ييمم وجهه وكفيه[1]. وكما لا يخفى فإن هذه الأحاديث مختلفة، ولم يقف الشافعي رحمه الله عند الحديث الواحد منها وإنما ضم بعضها إلى بعض واعتبر بعضها ببعض، فوجد رحمه الله أن عمار بن ياسر رضي الله عنهما وردت عنه روايتان إحداهما فيها التيمم إلى المناكب، وثانيهما فيها الوجه والكفان، وهذا الاختلاف عنه يحتمل النسخ ويحتمل أن تكون عنه رواية واحدة فاختلفت، ولما حصل هذا الاحتمال في حديث عمار.

ومال الشافعي إلى تقديم حديث ابن الصمة. يقول رحمه الله في بيان ذلك: «فلا يجوز على عمار إذا كان ذكر تيممهم مع النبي عند نزول الآية إلى المناكب إن كان عن أمر النبي إلا أنه منسوخ عنده... أو يكون لم يرو عنه إلا تيمما واحدا، فاختلفت روايته عنه فتكون رواية ابن الصمة التي لم تختلف اثبت. فإذا لم تختلف فأولى أن يؤخذ بها لأنها أوفق لكتاب الله من الروايتين اللتين رويتا مختلفتين، أو يكون إنما سمع آية التيمم عند حضور الصلاة فتيمموا واحتاطوا فأتوا على غاية ما يقع عليه اسم البدلان... فلما صاروا إلى مسألة النبي أخبرهم أنه يجزيهم من التيمم أقل مما فعلوا، وهذا أولى المعاني عندي برواية ابن شهاب من حديث عمار بما وصفت من الدلائل. وإنما منعنا أن نأخذ برواية عمار في أن تيمم الوجه والكفين، ثبوت الخبر عن رسول الله أنه مسح وجهه وذراعيه وان هذا التيمم أشبه بالقرآن وأشبه بالقياس بأن البدل من الشيء إنما يكون مثله»[2]. فانظر إلى هذه التصرفات كيف يحاول الشافعي رحمه الله إعمال جميع الروايات ووضع كل واحدة في موضعها، فذلك أولى من الوقوف عند الرواية الواحدة. وانظر تلطفه رحمه الله في صيغة كلامه لما

(1) المرجع السابق، ص 64-65.
(2) المرجع السابق، ص 66.

مال إلى تقديم حديث ابن الصمة، كيف لم يجزم في كلامه ولم يقطع في ذلك فقال: «فتكون رواية ابن الصمة التي لم تختلف أثبت، فإذا لم تختلف فأولى أن يؤخذ بها لأنها أوفق لكتاب الله». وما ذلك لمراعاته لمن قد يخالفه في ذلك فيأخذ بحديث عمار. فهذه فائدة الاعتبار بالمعارض، فكلما توسع الناظر في ذلك اتسعت مداركه الفقهية، واتضحت عنده موارد الشريعة ومخارج الأحكام، وتبينت له وجوه الترجيحات المختلفة[1]. وأخرج الطحاوي حديث: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء أدخله الجنة وإن شاء عذبه»[2]. قال الطحاوي: «فقال قائل: كيف تقبلون هذا الحديث عن رسول الله وانتم تروون عنه خلافه»، ثم أورد حديث: «بين العبد وبين الكفر أو قال بين الشرك ترك الصلاة»[3]، ثم قال: «فكان جوابنا له في ذلك أن الكفر المذكور في هذا الحديث خلاف الكفر بالله عز وجل، وإنما هو عند أهل اللغة أنه يغطي إيمان تارك الصلاة ويقينه حتى يصير غالباً عليه مغطى له، ومن ذلك قيل ما ذكره لبيد: «في ليلة كفر النجوم غمامها»، ومن ذلك قول الله عز وجل: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾ [الحديد: 20]، يعني الزراع الذين يغيبون ما يزرعون في الأرض لا الكفار بالله عز وجل...»[4] فانظر كيف أن الاعتبار بالمعارض حمل الإمام الطحاوي على حمل معنى الحديث على غير المتبادر منه، لو وقف عنده الناظر من غير اعتبار بغيره.

- وأورد الشاطبي في كلامه على المباح آثاراً عن الصحابة في التورع عن المباحات من الترفه في المطعم والمشرب والمركب والمسكن، وحكى اعتماد طائفة على ذلك فيما ذهبوا إليه من أن المباح مطلوب الترك لأنه لو لم يكن

---

(1) راجع أمثلة أخرى عند الشافعي في **اختلاف الحديث**.

(2) أبو داود. **سنن أبي داود**، كتاب الصلاة، باب المحافظة على وقت الصلوات.

(3) مسلم **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة.

(4) الطحاوي. **مشكل الآثار**، 4/ 223-227. وانظر: أمثلة أخرى كثيرة عند الطحاوي في **شرح معاني الآثار**.

كذلك ما تورع الصحابة عنه. ثم اعتبر الشاطبي بمعارض ذلك فقال رحمه الله: «الجواب عن ذلك من أوجه: أحدها أن هذه أولا حكايات أحوال، فالاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يجدي... والثاني أنها معارضة بمثلها في النقيض، فقد كان عليه السلام يحب الحلواء والعسل، ويأكل اللحم ويختص بالذراع وكانت تعجبه، وكان يستعذب له الماء وينقع له الزبيب والتمر ويتطيب بالمسك ويحب النساء، وأيضاً فقد جاء كثير من ذلك عن الصحابة والتابعين والعلماء المتقين بحيث يقتضي أن الترك عندهم كان غير مطلوب... بل أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات فنهوا عن ذلك...»[1]، وفائدة هذا الاعتبار ما ذهب إليه الشاطبي أن المباح ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، وإنما يكون له حكم ما يؤول إليه[2]. وأورد الشاطبي أيضاً حديث: «ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب، ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه»[3]، وحديث جابر قال: «خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد، فقال النبي: «بني سلمة دياركم تكتب آثاركم دياركم تكتب آثاركم»[4]، قال الشاطبي: «وفي الشريعة من هذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه...»[5]، ثم اعتبر الشاطبي بمعارض ذلك وهو نهي النبي ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتل، وأحاديث أخرى في مثل ذلك. وفائدة هذا الاعتبار ما قرره الشاطبي من أن الأمر يتعلق هنا بقصد المكلف ونيته، فإذا كان قصده إيقاع المشقة (والتشديد على النفس) فلا ثواب عليه، إنما الثواب إذا قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها، لا أن يقصد المشقة ابتداء، لأنها إنما تكون تابعة لا متبوعة[6].

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، 1/ 75-76.

(2) المرجع السابق، 1/ 76-85.

(3) البخاري. **صحيح البخاري**، المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض. **صحيح مسلم**، البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه.

(4) مسلم. **صحيح مسلم**، المساجد، باب كثرة الخطى إلى المساجد.

(5) الشاطبي. **الموافقات**، 2/ 87.

(6) المرجع السابق، 2/ 86-88.

وفي هذه الأمثلة عينة لبيان عناية المحدثين بتتبع ما يظهر منه معارضة الحديث المنظور فيه، وفائدة ذلك في فقه الحديث وبيان معناه ودلالته. ثم إن بعض المصنفين في الحديث قد رتبوا كتبهم على هذا الأساس، وراعوا هذا الأصل في إيراد الأحاديث تحت أبوابها، فكانوا يذكرون الحديث ثم يضمون إليه ما يعارضه من الأحاديث، وذلك للتيسير على الناظر، فيجد بين يديه الحديث مع معارضه فيعتبر أحدهما بالآخر. مثال ذلك ما كان يفعله الحافظ ابن حجر في كتابه (بلوغ المرام من أدلة الأحكام)، الذي قصد فيه جمع أصول الأدلة الحديثية للأحكام الشرعية، فكان يورد في الباب الأحاديث المتعارضة، مثل ما فعل في باب المياه[1]، فقد أورد حديث نهي الرسول ﷺ: «أن تغتسل المرأة بفضل الرجل، أو الرجل بفضل المرأة وليغترفا جميعاً»، ثم اتبعه بحديث ابن عباس أن النبي ﷺ كان يغتسل بفضل ميمونة، ثم اتبعه بحديث اغتسال بعض أزواج النبي ﷺ في جفنة فجاء يغتسل منها، فقالت: إني كنت جنبا، فقال: «إن الماء لا يجنب». وفي باب الآنية[2]، أورد حديث أبي ثعلبة الخشني في نهي النبي عن الأكل في آنية أهل الكتاب، ثم أتبعه بحديث عمران بن حصين: «أن النبي ﷺ وأصحابه توضؤوا من مزادة امرأة مشركة»، وفي باب نواقض الوضوء[3]، أورد حديث طلق بن علي في عدم الوضوء من مس الذكر، ثم اتبعه بحديث بسرة بنت صفوان في الوضوء من مس الذكر. وفي هذا إشارة من الحافظ ابن حجر إلى ضرورة الاعتبار بمعارض الحديث[4]. فإن فقه من ينظر في الحديث مع الاعتبار بمعارضه ليس كمن ينظر فيه منفردا من غير اعتبار بغيره وفي غفلة عن ما يعارضه.

(1) ابن حجر. **بلوغ المرام**، ص3-4.
(2) المرجع السابق، ص 6-7.
(3) المرجع السابق، ص 17.
(4) راجع أمثلة أخرى عنده في: ابن حجر. **بلوغ المرام**، ص12، 14، 15، 22، 23، 26. وغيرها.

المبحث السادس
الاعتبار بأحوال الرجال وأخبار الرواة

يظهر لمن يقف على الحديث في مصدره، أسماء رجال إسناده ومتنه الذي يقوم به معناه. ومعلوم أن رجال الحديث منهم العدل الضابط ومنهم دون ذلك. وقد تولى طائفة من علماء الحديث بيان أحوال رواة الحديث وحملة الأخبار، ببيان أسمائهم وكناهم، وألقابهم وبلدانهم، ومواليدهم ووفياتهم وشيوخهم وتلامذتهم، ورحلاتهم في البلدان، وما عرف عنهم من الأخبار والصفات، وأحوالهم من حيث الدين والورع، ومن حيث العناية بالعلم وضبطه وحفظه. وصنفت في ذلك كتب مختصرات ومطولات. وسبب هذه العناية الكبيرة بأخبار رجال الحديث، هو حاجة من ينظر في الحديث إلى معرفة أخبار رجال الأسانيد، وأحوالهم وصفاتهم من جهات مختلفة. وإن تحقيق الخبر يوجب معرفة مصدره ومخرجه، وإن مصدر الحديث هم رواته وحملته. ثم إن الحديث إنما يقوم على الرواية والنقل، وهما مرتبطان بالإنسان في خصائصه وصفاته. ولهذا وجب على من يتولى النظر في الحديث أن يستحضر هذه الأوصاف والخصائص وهو ينظر في الحديث. وعلى هذا الأساس فقد أوجب المحدثون الاعتبار بأحوال رجال الحديث، ونصوا على ذلك في كتبهم، حتى صار علم الرجال نوعاً عظيماً بين أنواع علوم الحديث.

وإذا كان الحد المختار للاعتبار هو: «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائضها مع صحة المناسبة»، فإن استحضار أحوال رجال الحديث داخل فيه، فهو من لوازم المسألة المنظور فيها. فالحديث المنظور فيه إنما يقوم برجاله الذين رووه، وإن الناظر في الحديث لا يظهر له منه إلا أسماء رجاله ومتنه، ولمعرفة أحوال رجاله وجب عليه العبور من المنظور فيه وهو الحديث في مصدره، إلى غيره من مظان الرجال وأحوالهم. وقد أطلق المحدثون صيغة «الاعتبار» على ذلك. يقول الخطيب البغدادي: «السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم في الإتقان

والضبط»[1] فأطلق «الاعتبار» على استحضار مكانة الرواة من جهة الحفظ والضبط. ويقول ابن الجوزي معلقاً على حديث: «فمثل هذا الحديث لا يحتاج إلى اعتبار رواته لأنه مستحيل، لو صدر من الثقاة رد ونسب إليهم الخطأ»[2]. أي إن متن الحديث مكتف بذاته لا يحتاج معه الناظر إلى الاعتبار بالرجال، لأن الحكم عليه يكفي فيه النظر في المتن دون العبور إلى غيره. ويقول ابن الجوزي أيضاً: «كل حديث رأيته تخالفه العقول أو تناقضه الأصول، فاعلم أنه موضوع فلا تتكلف اعتباره»[3]. قال اللكنوي: «أي لا تعتبر رواته، ولا تنظر في جرحهم»[4] ويقول ابن الصلاح: «أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بينا من الشروط في رواة الحديث ومشايخه، فلم يتقيدوا بها في رواياتهم لتعذر الوفاء بذلك... فليعتبر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض...»[5] أي لا يحتاج إلى استحضار جميع الأوصاف المشترطة لقبول حديث الرجل. وقال أيضاً: «فقد تعذر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد»[6].

ولقد اشترط المحدثون لمن ينظر في الحديث لتحقيقه ومعرفة فقهه، أن يستحضر أحوال رواته من جهة العدالة والضبط، ومن جهات أخرى لا صلة لها بالعدالة ولا بالضبط، مثل حياة الراوي، مولدا ووفاة، وبلدا ورحلة وتواريخ ذلك كله. بل إنه في بعض الحالات قد يعرف عدالة الرجل وضبطه، لكنه مع ذلك يحتاج إلى أخباره الأخرى، مثل حاجته إلى معرفة البلاد التي دخلها، ومقامه بين أقرانه وغيره ممن يشاركه في الرواية، وفهمه لهذا الحديث الذي يرويه وعمله به، والطريقة التي تحمل بها هذا الحديث، وتاريخ سماعه، وتاريخ التحديث به. وكلما توسع الناظر في الحديث في استحضار ذلك، حصلت له

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 195.
(2) ابن الجوزي. **الموضوعات**، 1/ 105-106.
(3) المرجع السابق، 1/ 106.
(4) اللكنوي. **ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني**، مرجع سابق، ص430.
(5) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص236.
(6) المرجع السابق، ص89

فوائد جليلة، خاصة إذا كان للحديث المنظور فيه معارض، فيحتاج إلى الحكم بالنسخ أو التوفيق أو الترجيح، وإن كثيراً من ضوابط الترجيح ترجع إلى أحوال رواة الحديث من هذه الجهات المختلفة. ولهذا ذكر المصنفون في مصطلح الحديث أنواعاً كثيرة تتعلق بأحوال الرواة وأخبارهم، ونصوا على ضرورة استحضارها. وهذه الأنواع هي[1]:

- معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد.
- معرفة الصحابة.
- معرفة التابعين.
- معرفة رواية الأكابر عن الأصاغر.
- معرفة رواية الأقران.
- معرفة الإخوة.
- معرفة رواية الآباء عن الأبناء.
- معرفة رواية الأبناء عن الآباء.
- معرفة من اشترك في الرواية عنه اثنان تباعد ما بين وفاتيهما.
- معرفة من لم يرو عنه إلا واحد.
- معرفة من ذكر بأسماء أو صفات مختلفة.
- معرفة المفردات من الأسماء والكنى والألقاب.
- معرفة الأسماء والكنى ومن اشتهر بها.
- معرفة كنى المعروفين بالأسماء.
- معرفة ألقاب المحدثين والرواة.
- معرفة المؤتلف والمختلف.
- معرفة المتفق والمفترق.
- معرفة المنسوبين إلى غير آبائهم.

---

(1) الأنواع مأخوذة من **مقدمة ابن الصلاح** مع زيادات السيوطي عليه في **تدريب الراوي**.

- معرفة النسب التي على خلاف ظاهرها.
- معرفة المبهمات من الرجال والنساء.
- معرفة الثقات والضعفاء.
- معرفة من اختط من الثقات.
- معرفة طبقات العلماء والرواة.
- معرفة الموالي والمنسوبين إلى القبائل منهم.
- معرفة أوطان الرواة وبلدانهم.
- معرفة رواية الصحابة بعضهم عن بعض والتابعين بعضهم عن بعض.
- معرفة ما رواه الصحابة عن التابعين عن الصحابة.
- معرفة من وافقت كنيته اسم أبيه وعكسه.
- معرفة من وافقت كنيته كنية زوجه.
- معرفة من وافق شيخه اسم أبيه.
- معرفة من اتفق اسمه واسم أبيه وجده.
- معرفة من اتفق شيخه والراوي عنه.
- معرفة من وافق اسمه نسبه.
- معرفة الأسماء التي يشترك فيها الرجال والنساء.
- معرفة من لم يرو إلا حديثاً واحداً.
- معرفة الحفاظ وما اختص به كل منهم من ناحية العلم.

ويظهر أن هذه الأنواع تتعلق بأحوال الرواة وأخبار الرجال من جهات مختلفة زائدة على العدالة والضبط. وباستحضار هذه الجهات كلها من أخبار الرواة، تمكن المحدثون من تحقيق الأخبار وتمييز الصحيح من غيره، ومن إزالة ما يعرض لأسانيد الحديث من الإشكالات، وبيان المنسوخ من الأحاديث، والترجيح بين الأحاديث المختلفة.

فكان الناقد يسمع الحديث أو يقف عليه في مصدره المكتوب، فيستحضر

جميع ما يتصل بالرجل الذي رواه في حياته وأحواله وتواريخ مولده ووفاته ورحلاته والبلاد التي دخلها، ومن لقيه من الرجال والشيوخ، وكانوا يستحضرون هذه الأخبار حتى بالنسبة للصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فإنهم، وإن كانوا عدولا، فإن الاعتبار بأخبارهم وأحوالهم وتواريخهم وتراجمهم له فائدة في معرفة النسخ، وفيه فوائد حديثية أخرى كما سيأتي بيانه.

واستخلص المحدثون بالاعتبار بأحوال رجال الحديث وأخبار رواته فوائد جليلة في الحكم على الحديث، وبيان أقسامه وأنواعه وصفاته، منها:

1 ـ معرفة الإسناد الصحيح من غير الصحيح

فقد اشترط المحدثون لصحة السند عدالة رواته، وضبطهم مع الاتصال وانتفاء الشذوذ والعلة القادحة. أما العدالة والضبط فإنما تعرفان بتتبع أحوال الرجل وأخباره من جهة التزامه أحكام الشريعة، ومن جهة عنايته بالعلم وحفظه وصيانته. فإن الغرض في الرواية أن يبتعد الرجل عن الكذب والغلط، والكذب إنما يبعد عنه الدين والورع، وقلة الغلط تعرف بمقارنة الرجل في علمه وروايته بغيره ممن شاركه الرواية. ويتبين لنا خطورة هذا المسلك والجهد الكبير الذي بذله المحدثون لتحقيق الحديث، فإن معرفة التزام الرجل الشريعة من عدمه، وضبطه من عدمه، يحتاج إلى تتبع لحياة الرجل وأعماله وتصرفاته طول عمره، فإن أفعال الرجل وأعماله ممتدة في الزمان على مدى عشرات السنين، وممتدة في المكان أيضاً، مع ما هو معروف من طبيعة الإنسان، فإنه تارة يقبل على الطاعة وتارة فاتر عنها، وتارة يقع في المعصية وتارة أخرى يقلع عنها، وتارة متيقظ متقن، وتارة أخرى غافل، وفي فترة من عمره جيد الحفظ صافي الذهن، وفي فترة أخرى تغلب عليه أسباب الشرود والاضطراب بسبب الهم والغم والهرم، فهذا كله حاضر في أذهان المحدثين وهم يفحصون الأحاديث. فقولهم بصحة السند إنما كان بعد استحضار جميع ما تقدم وتتبع كل ما سبق من حالات الرجل وحياته عبر سنوات عمره، وعبر المكان الذي أقام فيه وارتحل في أرجائه. وقولهم بأن الرجل ضابط حافظ إنما هو بعد استحضار

أحوال غيره من أقرانه ومقارنة روايته بروايتهم. وتجد المحدثين أحيانا يحكمون على الرجل بأنه ثقة تغير بآخرة، وإنما قالوا ذلك لأنهم استحضروا حياته كلها حتى أواخر عمره وتغير حاله بسبب الهرم، أو بسبب عارض آخر يختلف باختلاف الأشخاص والرجال. وأما اتصال السند فإنما يعرف باستحضار تواريخ المواليد والوفيات وطبقات الرواة والبلدان التي دخلوها وتواريخ ذلك أيضاً. وكذلك العلل والشذوذ إنما يعرف بمقارنة رواية الرجل بغيره واعتبار روايته برواية غيره.

2 ـ اكتشاف كذب الرواة

يستحضر المحدثون عندما ينظرون في حديث الرجل زمانه وعمره من مولده إلى وفاته، وبلده ورحلاته والبلدان التي دخلها، ومن لقيه بها من الشيوخ والأقران وأخبار شيوخه وأقرانه وتواريخهم ورحلاتهم، وكثيراً ما يكتشفون كذب الراوي باعتبار ذلك. وهذا ما قصده الثوري في قوله: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ»[1]، من ذلك مثلا ما أخرجه الخطيب البغدادي بسنده عن عفير بن معدان الكلاعي قال: «قدم علينا عمرو بن موسى حمص، فاجتمعنا إليه في المسجد فجعل يقول: حدثنا شيخكم الصالح، فلما أكثر علينا قلت له من شيخنا الصالح هذا؟ سمه لنا نعرفه. فقال: خالد بن معدان. قلت له في أي سنة لقيته؟ قال: سنة ثمان ومائة. قلت: فأين لقيته؟ قال: لقيته في غزاة أرمينية. فقلت له: اتق الله يا شيخ ولا تكذب، مات خالد بن معدان سنة أربع ومائة، وأنت تزعم انك لقيته بعد موته بأربع سنين. وأزيدك أخرى، انه لم يغز أرمينية قط، كان يغزو الروم[2]. فهذا عفير بن معدان الكلاعي نظر في حديث عمرو بن موسى مستحضراً حياته ورحلاته وتواريخ ذلك، وحياة من روى عنه ورحلاته وتواريخ ذلك. ومثال آخر، قال أبو الوليد الطيالسي، كتبت عن عامر بن أبي عامر الخزامي، فقال يوما: حدثنا عطاء ابن أبي رباح، فقلت له: في كم سمعت من عطاء؟ قال: في سنة أربع وعشرين ومائة. قلت: فإن

(1) الخطيب البغدادي. **الكفاية**، ص 119.
(2) المرجع السابق، ص 119

عطاء توفي سنة بضع عشرة»[1]. وكان المحدثون أيضاً يكتشفون التحريف والكذب بالاعتبار بكتب الرجل، وما كتبه وخطه والمداد الذي يكتب به. قال زكريا بن يحيى الحلواني: رأيت أبا داود السجستاني قد جعل حديث يعقوب بن كاسب وقايات على ظهور كتبه، فسألته عنه، فقال: رأينا في مسنده أحاديث أنكرناها، فطالبناه بالأصول، فدافعنا، ثم أخرجها بعد، فوجدنا الأحاديث في الأصول مغيرة بخط طري، كانت مراسيل فأسندها وزاد فيها»[2].

3 ـ معرفة النسخ في الحديث

ذكر المصنفون في مصطلح الحديث أن معرفة كون الحديث منسوخاً إما بتصريح الرسول ﷺ مثل: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزروها»[3]، وإما بقول الصحابي مثل قول جابر رضي الله عنه: «كان آخر الأمرين من رسول الله (ﷺ) ترك الوضوء مما مست النار»[4]، وإما بالتاريخ. ومعنى معرفة النسخ بالتاريخ أن الناظر في الحديث يعتبر بأخبار راويه من الصحابة من جهة مولده ووفاته وزمن إسلامه وزمن تحديثه بالحديث، وقد مضت الإشارة إلى ذلك في الكلام على الاعتبار بالظروف المحيطة بالحديث، لأن حياة الصحابة الذين يروون الحديث والذين يحضرون مجلس التحديث من الظروف العامة التي تتصل بالخبر. ولهذا كان المحدثون يعرفون النسخ باستحضار أخبار الصحابي راوي الحديث. مثال ذلك حديث شداد ابن أوس مرفوعا: «أفطر الحاجم والمحجوم»[5]. قال السيوطي: «ذكر الشافعي أنه منسوخ بحديث ابن عباس: «أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم صائم»[6]... فإن ابن عباس إنما صحبه

---

(1) الذهبي. **ميزان الاعتدال**، مرجع سابق، 2/ 360.

(2) المرجع السابق، 4/ 451.

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

(4) أبو داود. **سنن أبو داود**، الطهارة، باب في ترك الوضوء مما غيرت النار. **النسائي**، الطهارة، باب ترك الوضوء مما غيرت النار.

(5) أبو داود. **سنن أبو داود**، الصوم، باب في الصائم يحتجم. **الترمذي**، الصوم، باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم.

(6) البخاري. **صحيح البخاري**، الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم. **الترمذي**، الصوم، باب ما جاء في الرخصة في الحجامة.

محرماً في حجة الوداع سنة عشر. وفي بعض طرق حديث شداد أن ذلك كان زمن الفتح سنة ثمان»[1]. فالشافعي هنا لما نظر في حديث ابن عباس رضي الله عنهما واستحضر من أخبار ابن عباس حضوره حجة الوداع سنة عشر، ووجد أن حديث شداد بن أوس كان سنة ثمان، حكم بالنسخ لتأخر حديث ابن عباس رضي الله عنه عن حديث شداد بن أوس، فلولا الاعتبار بأخبار ابن عباس واستحضار حياته وترجمته ما تبين ذلك. قال الشافعي: «وأول سماع ابن عباس عن رسول الله ﷺ عام الفتح، ولم يكن يومئذ محرما ولم يصحبه محرما قبل حجة الإسلام، فذكر ابن عباس حجامة النبي عام حجة الإسلام سنة عشر، وحديث: أفطر الحاجم والمحجوم عام الفتح، والفتح كان سنة ثمان قبل حجة الإسلام بسنتين...»[2].

4 ـ معرفة مراسيل الصحابة

وهو ما يرويه الصحابي عن رسول الله ﷺ من غير أن يسمع منه ولا حضر المجلس إما لصغره أو تأخر إسلامه، وإنما سمع من غيره من الصحابة عن رسول الله ﷺ، فيرفعه إلى رسول الله من غير ذكر الصحابي الذي حدثه. وهو مقبول على المذهب المعتد به عند أهل العلم، لأن جهالة الصحابي لا تضر[3]. وإنما كان المحدثون يعرفون أن الحديث قد أرسله الصحابي بالاعتبار بأخباره وترجمته فيظهر لهم إنه لم يولد في زمن التحديث أو أنه مازال دون سن السماع، أو أنه تأخر إسلامه، أو أنه كان غائباً عن مجلس السماع بسبب سفره أو خروجه إلى الغزو، أو نحو ذلك من أخباره التي تفيد أنه لم يسمع من النبي ﷺ. مثال ذلك حديث ابن عباس أن رسول الله خرج إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ الكديد أفطر فأفطر الناس[4]. قال الحافظ ابن

---

(1) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 192.

(2) الحازمي. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ، للحازمي**، ص 141.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص141–142؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 207.

(4) **مسند الإمام أحمد**، 1/ 219. **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر.

حجر: «قال القابسي: هذا الحديث من مرسلات الصحابة، لأن ابن عباس كان في هذه السفرة مقيما مع أبويه بمكة فلم يشهد هذه القصة، فكأنه سمعها من غيره من الصحابة»[1]. فالحديث صحيح لا مطعن فيه لأنه من رواية ابن عباس وهو صحابي عن رسول الله ﷺ، لكن مع ذلك فالإمام القابسي هنا كما حكى عنه الحافظ ابن حجر استحضر أخبار ابن عباس فتبين له أنه لم يشهد القصة، فهذا من مراسليه.

5 ـ الترجيح عند الاختلاف والتعارض

إذا تعارض حديثان ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع مثل القول بالنسخ إذا تحقق، أو نفي التضاد بينهما وأن معنى الواحد منهما غير معنى الآخر، فإنه يلجأ إلى الترجيح وتقديم أحدهما على الآخر[2]. وقد نص العلماء على ضوابط الترجيح وذكروا مرجحات كثيرة، بلغ بها الحازمي خمسين وجها من وجوه الترجيح، ثم أوصلها من بعده إلى أكثر من مائة[3]. وأكثر هذه الضوابط ترجع إلى الاعتبار بحال راوي الحديث وأخباره، زيادة على حاله من جهة العدالة والضبط. ومعنى ذلك أن الترجيح بين خبرين صحيحين متعارضين يوجب الاعتبار بأخبار رواتها والتوسع في ذلك، بحيث أن الناظر كلما زاد في جمع أخبار الرواة قوي إمكان الترجيح. ولذلك لما نظر الإمام السيوطي في ضوابط الترجيح ظهر له أنها منقسمة إلى سبعة أقسام أولها وأهمها الترجيح بحال الراوي[4]. وأكثر هذه المرجحات قدر زائد على معرفة حال الراوي من جهة العدالة والضبط، لأن العدالة والضبط تحققت لرواة الحديثين، واجتمع لرواتهما القدر المطلوب لصحة الحديث، فيزيد الناظر في الحديث في تقصي أحوال الرجال واعتبار أكثر ما يمكن من أخبارهم.

والضوابط التي يتجلى فيها ذلك هي:[5].

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 4/ 182.

(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 2/ 198.

(3) الحازمي. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ**، ص11-23؛ **تدريب الراوي**، 2/ 198-202.

(4) السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 198.

(5) هذه الضوابط مأخوذة من **الاعتبار**، ص11-23؛ ومن **تدريب الراوي**، 2/ 198-202.

1 ـ ترجيح حديث الراوي المعروف بالفقه على غير الفقيه، لأن الفقيه إذا سمع ما يمنع حمله على ظاهره بحث عنه حتى يطلع على ما يزول به الإشكال. ومعنى ذلك أن الناظر يعتبر بحال الراوي من جهة معرفته بالفقه، بعد معرفة عدالته وحفظه.. في هذا المعنى قال علي بن خشرم: «قال لنا وكيع: «أي الإسنادين أحب إليكم، الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله، أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله، فقال: يا سبحان الله! الأعمش شيخ وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ»[1].

2 ـ ترجيح حديث الراوي العالم بالنحو.

3 ـ ترجيح حديث الراوي العالم باللغة.

4 ـ ترجيح حديث الراوي الذي يعتمد على حفظه على الذي يعتمد على كتابه.

5 ـ ترجيح حديث من هو أكثر مجالسة لأهل الحديث، يقول الشافعي: «وأهل الحديث متباينون، فمنهم المعروف بعلم الحديث، بطلبه وسماعه من الأب والعم وذوي الرحم والصديق، وطول مجالسة أهل التنازع فيه ومن كان هكذا كان مقدماً في الحفظ إن خالفه من يقصر عنه، كان أولى أن يقبل حديثه ممن خالفه من أهل التقصير عنه»[2].

6 ـ ترجيح حديث من كان مشهور النسب أو لا لبس في اسمه بحيث يشاركه فيه ضعيف.

7 ـ ترجيح حديث الراوي الذي له كتاب يرجع إليه.

8 ـ تقديم حديث من يأخذ بالسماع على من يأخذ بالعرض. قال الحازمي: «ولهذا قدم بعضهم عبيد الله بن عمر في الزهري على ابن أبي ذئب لأن سماع عبيد الله تحديث وسماع ابن أبي ذئب عرض»[3].

---

(1) الخطيب البغدادي. **الكفاية**، مرجع سابق، ص611.

(2) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص382-383.

(3) الحازمي. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ**، مرجع سابق، ص12.

9 ـ تقديم من عمل بخبره من زكاه، ومعارضه لم يعمل به من زكاه.

10 ـ تقديم من وقع الاتفاق على عدالته، أو ذكر سبب تعديله، أو كثر مزكوه، أو كانوا علماء، على من ليس كذلك، وبهذا الاعتبار قدم من قدم حديث بسرة بنت صفوان في الوضوء من مس الذكر على حديث طلق بن علي المخالف له، لأن رجاله ليس فيهم إلا العدل المتفق على عدالته[1].

11 ـ ترجيح من كان صاحب القصة أو كان أقرب إليها من غيره، لأنه أعرف من غيره، ولهذا قدم الشافعي حديث عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما في صحة صوم من أصبح جنباً على حديث أبي هريرة رضي الله عنه المخالف له، وقال: «فأخذنا بحديث عائشة وأم سلمة زوجي النبي ﷺ دون ما روى أبو هريرة لمعان منها أنهما زوجتاه وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنما يعرفه سماعاً أو خبراً، ومنها أن عائشة مقدمة في الحفظ وأم سلمة حافظة..»[2].

12 ـ تقديم من كان أكثر ملازمة لشيخه. ولهذا قدموا في الزهري رواية يونس بن يزيد الأيلي على النعمان بن راشد وغيره من أهل الشام من أصحاب الزهري، لأن يونس كان كثير الملازمة للزهري حتى كان يزامله في أسفاره[3].

13 ـ تقديم حديث من سمع الحديث بالغاً على من سمعه صغيرا. ولهذا رجح بعضهم حديث مالك بن انس عن الزهري على حديث سفيان ابن عيينة، لأن مالكاً أخذ عن الزهري وهو كبير، بخلاف ابن عيينة إنما صحب الزهري وهو صغير دون الاحتلام[4].

14 ـ تقديم الحديث الذي سمعه راويه من مشايخ بلده على من سمع من غير بلده، لأن أهل كل بلد لهم اصطلاح في كيفية الأخذ من التشدد

---

(1) المرجع السابق، ص 46-47.
(2) الحازمي. **الاعتبار**، مرجع سابق، ص138.
(3) المرجع السابق، ص 14.
(4) المرجع السابق، ص 12.

والتساهل وغير ذلك، والشخص أعرف باصطلاح أهل بلده.

15 ـ تقديم الحديث الذي يكون رجال إسناده كلهم من أهل المدينة على الحديث الذي رجال إسناده من أهل العراق أو الشام، لأن المدينة دار الهجرة، والحديث إذا شاع عندهم وتلقوه بالقبول ازداد قوة. قال الشافعي: «كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واه وإن تداولته الثقات»[1].

16 ـ تقديم حديث الرجل، أهل بلده ليس التدليس من صناعتهم، على من كان من بلد فشا فيهم التدليس مثل الكوفة. ولهذا ميز الحاكم بين الأمصار من هذه الجهة فقال: «إن أهل الحجاز والحرمين ومصر والعوالي ليس التدليس من مذهبهم وكذلك أهل خراسان والجبال وأصبهان وبلاد فارس وخوزستان وما وراء النهر لا يعلم أحد من أئمتهم دلس، وأكثر المحدثين تدليساً أهل الكوفة ونفر يسير من أهل البصرة، فأما مدينة السلام بغداد... فإن أخذ أحد من أهل بغداد التدليس فعن الباغندي وحده»[2].

17 ـ ترجيح حديث من جمع بين المشافهة والمشاهدة على من أخذ من وراء حجاب، مثل تقديم حديث القاسم بن محمد وعروة بن الزبير عن عائشة على حديث أسود بن يزيد عن عائشة، لأنهما سمعاً عنها من غير حجاب لأنهما من محارمها.

فانظر كيف يعتبر أهل الحديث من أخبار الراوي حتى بالقرب في النسب أو البعد بينه وبين من روى عنه.

18 ـ تقديم الحديث الذي يكون رواته ممن لا يرون الرواية بالمعنى جائزة على من يرى ذلك، فحديث من يحافظ على اللفظ أولى.

19 ـ تقديم حديث الراوي المعروف بالبراعة والحذق في الباب من الفقه الذي

---

(1) المرجع السابق، ص 15.

(2) الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، مرجع سابق، ص111-112.

يدخل فيه الحديث، مثل تقديم حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه في باب الأقضية، وحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه في الحلال والحرام، وحديث زيد بن ثابت في الفرائض وهكذا في سائر الأبواب والفنون.

20 ـ تقديم حديث من تأخر إسلامه، وقيل العكس، لقوة أصالة المتقدم ومعرفته.

21 ـ ترجيح حديث من تحمل بعد الإسلام على من تحمل قبله أو شك.

وهذه الضوابط كلها إنما تكون باستحضار أحوال راوي الحديث من جهات مختلفة زائدة على العدالة والضبط، ويمكن إرجاع هذه الأحوال المعتبر بها عند النظر في الحديث الذي له معارض إلى الجهات الآتية:

1 ـ الاعتبار بما برع فيه الرجل من العلم وما غلب عليه من أبواب العلم وموضوعاته. ولذلك قدموا الفقيه، والعالم باللغة على من ليس كذلك، وقدموا في باب الأقضية مثلا حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه على غيره.

2 ـ الاعتبار بحال الرجل في أخذ العلم وما عرف به في ذلك. ولذلك قدم من يعتمد على حفظه على من يعتمد على كتابه، ومن له كتاب يرجع إليه على من ليس له كتاب، ومن يأخذ بالسماع على من يأخذ بالعرض ومن جمع في الأخذ بين المشافهة والمشاهدة على من يأخذ من وراء حجاب.

3 ـ الاعتبار بمن اختص بهم الرجل في الصحبة والمجالسة، ولهذا قدم المعروف بمجالسة أهل الحديث على من ليس كذلك.

4 ـ الاعتبار بنسب الرجل وحال اسمه من حيث اللبس من غيره. وعلى هذا قدم حديث من كان مشهور النسب على من ليس كذلك، ومن ليس في اسمه لبس ولا يخشى أن يشتبه بضعيف على من كان في اسمه شيء من ذلك.

5 ـ الاعتبار بمكانة الرجل عند علماء الرجال وأئمة الجرح والتعديل، فمن

اتفقوا على عدالته قدم على من اختلفوا فيه، ومن كثر مزكوه منهم قدم على من كان أقل منه، ومن زكوه وعملوا بخبره قدم على من لم يعملوا بخبره.

6 ـ الاعتبار بمكان الرجل من قصة الحديث وموقعه من مصدر الخبر ولهذا قدم الراوي صاحب القصة أو من كان أقرب إليها من غيره.

7 ـ الاعتبار بحال صحبته لشيخه الذي روى عنه من جهة الملازمة وطول الصحبة أم غير ذلك. فمن طالت ملازمته لشيخه قدم حديثه على من لم يلازمه.

8 ـ الاعتبار بزمن سماع الرجل وسنه عند التحمل وزمن إسلامه. وعلى هذا الأساس تم تقديم من سمع بالغاً على من سمع صغيرا، ومن تأخر إسلامه أو تقدم على خلاف في ذلك، ومن تحمل بعد إسلامه على من تحمل قبل ذلك.

9 ـ الاعتبار بمذهب الرجل واصطلاحه في طرق ضبط الحديث فيقدم من كان مذهبه احتياطاً وتشدداً، ولهذا قدم من يرى منع الرواية بالمعنى على من يجيزها.

10 ـ الاعتبار ببلد الرجل وأحوال العلم به واصطلاح أهله في قضايا الحديث وتحمله وأدائه. وعلى ذلك قدم حديث من سمع من أهل بلده على من سمع من الغرباء، وقدم حديث أهل المدينة على حديث غيرهم من أهل الأمصار الأخرى، وقدم حديث من كان من بلد ليس التدليس من مذهبهم.

فهذه هي أحوال رجال الحديث وأخبارهم التي نص المحدثون على الاعتبار بها عند النظر في الحديث الذي له معارض، وتتعلق بجهات مختلقة زائدة على العدالة والضبط، من اسم الرجل وبلده، وشيوخه، ودرجة ملازمته لشيوخه، وعلمه الذي اعتنى به، ومذاهبه وآرائه في قضايا علوم الحديث وغيرها، ولهذا ندرك وجه استهتار علماء الحديث والمصنفين في مصطلح الحديث بتلك الفروع والجزئيات من تراجم الرجال وأخبارهم، مثل معرفة

النسب التي على خلاف ظاهرها، ومعرفة الموالي، ومعرفة الأسماء والألقاب والكنى، ومعرفة من وافقت كنيته كنية زوجه، ومن وافق اسمه اسم أبيه وجده، وغيرها من أنواع علوم الحديث المتعلقة بأحوال الرجال، والتي سبق بيانها. فمن ينظر في بعض هذه الأنواع يظن أنه مما لا يضر جهله وأنه من ملح العلم وليس من صلبه، والأمر على خلاف ذلك، فإنما وقعت العناية بهذه الجزئيات من أحوال الرجال، لأن الناظر في الحديث كلما توسع في اعتبار تلك الأحوال واستحضار تلك الأخبار حصلت له فوائد عظيمة كما سبق بعضها في ضوابط الترجيح عند الاختلاف والتعارض.

6 ـ تعليل الأحاديث

ومن فوائد اعتبار المحدثين بأخبار الرجل وأحواله، زيادة على عدالته وضبطه، ما عرف عندهم من القواعد في معرفة علل الأحاديث، منها تعليل الحديث إذا كان عمل راويه على خلافه. ومعنى ذلك أنهم ـ وهم ينظرون في الحديث ـ يستحضرون ما ثبت عن راويه من الصحابة ومن بعدهم من علمه وفتاويه وعمله بما يرويه من العلم والحديث. وبهذا الاعتبار كان المحدثون يعللون الأحاديث، فتجد المحدث يرد الحديث، مع سلامة إسناده، لأن راويه لم يعمل بمقتضاه وإنما عمل بخلافه. ووجه ذلك أن الراوي أعرف بما روى، والأصل أن الثقة لا يخالف مرويه، فإن خالفه فإن ذلك يشعر بان الحديث لم يثبت عنده، أو ثبت عند نسخه أو غير ذلك من الأسباب الموجبة لترك العمل بالحديث. نظير هذه المسألة ما ذكره الشاطبي في كلامه على من تصح منه الفتيا، إذا خالف المفتي مقتضى العلم. قال رحمه الله: «وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أو لا. فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء، وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة... وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق دون ما خالف...»[1]. وهذا الوجه الثاني هو الذي عليه المحدثون لأن الراوي يكون

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 147.

ثقة، فقالوا نرد حديثه الذي خالفه خاصة دون سائر روايته[1].

وقد عبر ابن رجب الحنبلي عن هذا الأصل بقوله: «قاعدة في تضعيف حديث الراوي إذا روى ما يخالف رأيه». قال: «قد ضعف الإمام أحمد وأكثر الحفاظ أحاديث كثيرة بمثل هذا»[2]، ثم ذكر ابن رجب سبعة أحاديث أعلت بعمل رواتها على خلافها. وهذه بعض الشواهد على اعتبار المحدثين بعمل الراوي بما روى أو عدمه، وبعمله بمقتضى الحديث.

- عن عائشة أم المؤمنين أن أم حبيبة بنت جحش كانت تستحاض سبع سنين، فسألت النبي ﷺ فقال: «ليست بالحيضة، إنما هو عرق، فأمرها أن تترك الصلاة قدر أقرائها وحيضتها، وتغتسل وتصلي، فكانت تغتسل عند كل صلاة»[3]، قال الإمام أحمد: «كل من روى هذا عن عائشة فقد أخطأ، لأن عائشة تقول: الأقراء الأطهار لا الحيض»[4] فقد استحضر الإمام أحمد عند هذا الحديث مذهب عائشة رضي الله عنها في القرء[5]، فوجد أن مذهبها على خلاف هذا الحديث فأعله بذلك.

- وعن علي بن عبد الله الباريقي الأزدي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليهخ وسلم قال: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى»، قال يحيى بن معين: «صلاة النهار أربع لا يفصل بينهن. فقال له: فإن أحمد ابن حنبل يقول: صلاة الليل والنهار مثنى مثنى، فقال: بأي حديث؟ فقيل له: بحديث الأزدي، فقال: ومن الأزدي حتى أقبل منه، وأدع يحيى بن سعيد الأنصاري عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يتطوع بالنهار

---

(1) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص 183-184.

(2) ابن رجب الحنبلي. **شرح علل الترمذي**، ص 409. وتجب الإشارة إلى أن طائفة من العلماء لم تعتد بذلك، وقالت إن الحديث إذا صح عن رسول الله لم يؤثر فيه عمل راويه كائناً من كان بخلافه. انظر: ابن القيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، 3/ 40.

(3) النسائي. **سنن النسائي**، كتاب الطهارة، باب ذكر الأقراء.

(4) ابن رجب الحنبلي. **شرح علل الترمذي**، ص 410.

(5) مذهب عائشة في أن القرء هو الطهر في: **الموطأ**، باب ما جاء في الأقراء وعدة الطلاق. **تفسير الطبري**، 4/ 507.

أربعاً لا يفصل بينهن، لو كان حديث الأزدي صحيحاً لم يخالفه ابن عمر رضي الله عنهما»[1]، فرد ابن معين حديث الأزدي عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً لأن عمل ابن عمر وقع على خلافه.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا يا رسول الله: ما الطهور على الخفين؟ قال: «للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوم وليلة»[2] قال الإمام مسلم: «هذه الرواية في المسح عن أبي هريرة ليست بمحفوظة، وذلك أن أبا هريرة لم يحفظ المسح عن النبي ﷺ لثبوت الرواية عنه بإنكاره المسح على الخفين... ولو كان قد حفظ المسح عن النبي ﷺ كان أجدر الناس وأولاهم للزومه والتدين به...»[3] وحكى ابن رجب هذا التضعيف لحديث أبي هريرة في المسح على الخفين لما ثبت من إنكار أبي هريرة المسح وعمله بخلافه، عن الإمام أحمد وغير واحد وأنهم قالوا: «أبو هريرة ينكر المسح على الخفين فلا تصح له فيه رواية»[4]. فهؤلاء الأئمة قد أعلوا هذه الأحاديث لأن رواتها ساروا على خلافها[5]، فدل ذلك على أن من منهجهم في نقد الحديث الاعتبار بعمل راويه به وعمله بمقتضى الحديث.

مما تقدم يظهر أن كثيراً من الأحكام التي يحكم بها المحدثون في تعليل الأحاديث، وفي الترجيح بين الأحاديث المتعارضة وغيرها من قضايا النقد الحديثي، إنما حصلت باستحضار أخبار رواتها وتراجم رجالها، وان الاعتبار لا يكون بحال الرجل من جهة العدالة والضبط فحسب، وإنما أيضاً يعتبر بسائر أحواله المختلفة، وان الناظر كلما توسع في اعتبار ذلك كان أقوى على الحكم على الحديث.

---

(1) **أبو داود**، الصلاة، باب في صلاة النهار. **النسائي**، كتاب قيام الليل، باب كيف صلاة الليل. **ابن ماجه**، إقامة الصلاة، باب صلاة الليل والنهار.

(2) **سنن ابن ماجه**، كتاب الطهارة، باب ما جاء في التوقيت في المسح للمقيم والمسافر.

(3) **التمييز**، ص209.

(4) ابن رجب الحنبلي. **شرح علل الترمذي**، مرجع سابق، ص409.

(5) وانظر أمثلة أخرى لهذه المسألة في: الطحاوي. **شرح معاني الآثار**، 1/ 23. ابن حزم. **المحلى**، =

المبحث السابع
الاعتبار بحقائق الحياة وقواعد العادة وسنن الاجتماع البشري والعمران الإنساني

يهتدي المحدثون وهم يقلبون النظر في الحديث، بقصد تحقيقه وبيان حاله ودرجته في نظرهم، بما ثبت من حقائق الحياة، ويستحضرون ما عرف من سنن الاجتماع، ويلتفتون إلى ما استقر بالتجربة البشرية عبر العصور والأزمنة من عادات التعامل وأحوال التمدن. وفي وضعهم لقواعد التصحيح والتضعيف وبيان منهج النقد الحديثي وضوابطه ومصطلحاته، وأصول علم الرجال والجرح والتعديل، كانت هذه الحقائق لا تغيب عن أذهانهم، وإنما يعتبرون بها فيما يقررون من المناهج وما يحررون من الأصول والقواعد. ذلك أن نقل الحديث ورواية الأخبار يتعلق بالإنسان في طبائعه وخصائصه النفسية والخلقية، وفي أحوال حياته وصلته بغيره، لأن ـ كما يقول الطبري ـ الإخبار عن «أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس»[1] وهذا يلزم منه بالضرورة أن يكون لطبائع الناقلين من البشر وما جبلوا عليه في صفاتهم واجتماعهم وعوائد حياتهم أثر فيما ينقلون من الأخبار وما يبلغون من الروايات.

ولهذا فقد أدرك المحدثون أن من يتصدى لتحقيق الروايات ويتولى فحص الأخبار، لا بد له من معرفة حقائق الحياة وخصائص الإنسان وطبائع البشر وسنن الحياة وقواعد الاجتماع البشري. فكان المحدثون ـ وهم ينظرون في الأحاديث أو يضعون قواعد النقد الحديثي ـ يستحضرون ذلك كله ويعتبرون به في الحكم على الأحاديث وفي صياغة قواعد علم الحديث ومصطلحه[2]. ولهذا

= 2/ 94. **فتاوى ابن تيمية**، 21/ 494. ابن حجر. **فتح الباري**، 9/ 669. تعليل حديث الراوي إذا جاء عنه ما يخالفه لمحمد عمر بازمول **مجلة جامعة أم القرى**، عدد 16، السنة 10، ص 88-162.

(1) الطبري. **تاريخ الطبري**، 1/ 7-8.

(2) إن القرآن الكريم والسنة النبوية هما الأصل في وجوب مراعاة حقائق الحياة، وطبائع النفوس، وسنن العمران والاجتماع البشري، فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية =

تجد المحدث يحكم على الحديث مراعيا في حكمه حقيقة ثابتة من حقائق الحياة البشرية وعادات الاجتماع الإنساني، وتجد أيضاً قاعدة جزئية أو كلية من قواعد علم الرجال أو التصحيح والتضعيف جاءت على حسب ما تقضي به هذه الحقائق. ويمكن الاستشهاد لذلك بالمسائل الآتية:

1 ـ الحكم بالوضع بسبب مخالفة العقل، أو مناقضة الحس والمشاهدة أو تهافت المعنى

قال الخطيب البغدادي: «إذا روى الثقة المأمون خبراً متصل الإسناد رد بأمور: أحدها أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه... والرابع أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على كافة الخلق علمه... والخامس أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر...»[1] وذكر ابن القيم من الأمور التي يعرف بها كون الحديث موضوعا، اشتماله على مجازفات ينـزه عنها مقام النبوة، وتكذيب الحس له، وسماجته وكونه مما يسخر منه وينفر منه الطبع، وأن يشتمل على أمر عظيم فلا يعرفه إلا آحاد الناس[2]. وفي هذا دليل على أن المحدثين لا تغيب عنهم مقتضيات العقول السليمة التي أشربت حقائق الشريعة ومقاصد الملة، وما دلت عليه التجربة الإنسانية من الأحوال والسنن التي رسخت عبر تاريخ الإنسان وتقبله في الزمان والمكان. فكانت هذه الحقائق ماثلة في أذهان النقاد وهم ينظرون في الحديث. ولهذا تجدهم في الحكم بالوضع يذكرون أن سبب ذلك هو تهافت المعنى، بما يقطع معه الناظر أن ذلك يستحيل صدوره عن المعصوم ﷺ، لأن ذلك المعنى تمجه الأسماع وتستقذره العقول، لأنه في معهود الناس من سفاسف الأمور، أو لأن الحس والتجربة الإنسانية تدل على بطلانه.

= في الأمر بالنظر في أحوال الحياة البشرية وسنن الاجتماع الإنساني كما تبدو بالتجربة في الزمان والمكان. انظر في تفصيل ذلك: حمادة، فاروق. **الورثة الصالحة للحضارة المعاصرة**، ص 119-122.

(1) الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، 1/ 132-133. والسيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 276.

(2) الذهبي. **المنار المنيف**، ص 47-91.

والأمثلة على هذا كثيرة في كتب الموضوعات نذكر منها:

- «الباذنجان لما أكل له»، و«الباذنجان شفاء من كل داء»، قال ابن القيم: «قبح الله واضعهما، فإن هذا لو قاله يوجنس أمهر الأطباء لسخر الناس منه، ولو أكل الباذنجان للحمى والسوداء الغالبة وكثير من الأمراض لم يزدها إلا شدة، ولو أكله فقير ليستغني لم يفده الغنى، أو جاهل ليتعلم لم يفده العلم»[1].
- «إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل صدقه»، وقد حكى ابن القيم أن بعض الناس صحح سنده، ثم قال رحمه الله: «فالحس يشهد بوضعه لأنا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله ولو عطس مائة ألف رجل عند حديث يروى عن النبي لم يحكم بصحته العطاس، ولو عطسوا عند شهادة زور لم تصدق»[2].
- «اشربوا على الطعام تشبعوا»، قال ابن القيم: «فإن الشرب على الطعام يفسده، ويمنع من استقراره في المعدة، ومن كمال نضجه»[3].
- «من طوّل الله شاربه في دار الدنيا طول ندامته يوم القيامة وسلط الله عليه بكل شعرة على شاربه سبعين شيطانا، فإن مات على ذلك الحال لا تستجاب له دعوة ولا تنزل عليه رحمة. ومن قص شاربه فله بكل شعرة من الثواب ألف مدينة من در وياقوت في كل مدينة ألف قصر» قال ابن الجوزي: «وهو من أنتن الوضع وأسمجه»[4].
- «أكذب الناس الصباغون والصواغون»، قال ابن القيم: «والحس يرد هذا الحديث، فإن الكذب في غيرهم أضعافه فيهم، كأعداء السنة فإنهم أكذب خلق الله، والكهان والطرائقيين والمنجمين»[5].
- عن أسماء بنت عميس قالت: كان رسول الله ﷺ يوحى إليه ورأسه في حجر علي، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله:

---

(1) المرجع السابق، ص 48.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص 49.
(4) ابن الجوزي. **الموضوعات**، مرجع سابق، 3/ 52.
(5) الذهبي. **المنار المنيف**، مرجع سابق، ص 49.

صليت؟ قال: لا، قال: «اللهم إن كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس»، فقالت أسماء: فرأيتها غربت ثم رأيتها طلعت بعدما غربت. فهذا الحديث فيه حصول أمر عظيم غير مألوف، والعادة الجارية في حياة البشر أن مثل هذا الأمر يشتهر ويتداوله الناس وتتكرر حكايته.

لكن هذا الحديث على خلاف هذه العادة الجارية، لأنه لم يروه إلا امرأة، فهذا مما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر كما قال الخطيب ولهذا قال ابن القيم مستنكرا: «ولا يشتهر مثل هذا أعظم اشتهار، ولا يعرفه إلا أسماء بنت عميس!»[1]. واعتمادا على هذا الأصل قال طائفة من العلماء برد خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى[2]، أي إذا كان الحديث في ما يحتاج إليه ويكثر العمل به من العبادات أو غيرها، قالوا لأنه إذا عمت البلوى كثر السؤال، وإذا كثر السؤال كثر الجواب، ويكون النقل على حسب البيان، فإذا نقل خاصاً علم أنه لا أصل له[3]. أي أن العادة تقتضي أن يشتهر مثل هذا الأمر، فلما لم يشتهر فقد خرج على أصل العادة فيكون لا أصل له، لكن هذه الطائفة بالغوا حتى ردوا أحاديث لا معارض لها بوجه من الوجوه، وليس في معناها إطلاقاً ما يثير الشك، ثم إن قالوا أن هذا مخالف لمقتضى العادة ليس كذلك، لأن الأمر الذي تتوفر الدواعي لنقله واشتهاره هو الأمر الذي يكون غريباً أو عظيماً، أما إذا كان أمراً يتعلق ببيان حكم من أحكام العبادات أو المعاملات وليس له معارض، فليس مخالفاً للعادة ألا ينقله إلا واحد[4]. ورد مسلك هؤلاء والحكم عله بالغلط، ليس فيه ردا لهذا الأصل المقرر وهو الاعتبار بقواعد العادة عند النظر في الحديث، لأن الغرض هنا هو تثبيت عمل الأئمة بهذا الأصل، وتصرف هؤلاء، وإن كان خاطئًا، فهو دليل على أن هذا الأصل كان حاضراً في أذهانهم، لكنهم أعملوه في غير موضعه حيث لم تتحقق شروطه، لأن هذا

---

(1) المرجع السابق، ص 49.

(2) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، 1/ 368.

(3) الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، مرجع سابق، 1/ 137.

(4) الخطيب البغدادي. **الفقيه والمتفقه**، 1/ 137-138. **مقاييس نقد متون السنة**، مرجع سابق، ص 475-482.

الذي قالوا انه على خلاف العادة ليس كذلك، ولو كان على خلاف العادة حقيقة لوافقهم على ذلك سائر من خالفهم من جماهير أهل العلم.

2 ـ الحكم بصحة الحديث أو ضعفه إنما هو على جهة الظن الراجح

يجتهد المحدث في معرفة درجة الحديث، فيتحرى الإنصاف ويستعمل طرق النقد المعروفة، فإذا ظهر له أن الحديث صحيح أو ضعيف، فإنه لا يورد هذا الحكم على جهة القطع الذي لا يحتمل فيه إلا وجه واحد، وإنما بحسب ما غلب على ظنه. يقول ابن الصلاح: «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه انه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة. وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في الأمر ذاته، إذ منه ما ينفرد بروايته عدد واحد وليس من الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول. وكذلك إذا قالوا في حديث أنه غير صحيح، فليس قطعاً بأنه كذب في الأمر ذاته، إذ قد يكون صدقاً في الأمر عينه، وإنما المراد به أنه لم يصح إسناده على الشرط المذكور والله اعلم»[1]. وإنما حملهم على ذلك اعتبار حقيقة من حقائق الحياة والإنسان وهي أن الشخص مهما بلغ من العدالة وارتقى في مراتب الورع وارتفع إلى منازل الصالحين حتى صار الكذب منه قريباً من الاستحالة، فإن الخطأ لا يسلم منه فيبقى احتمال غلطه أو نسيانه أو غفلته قائماً. وكذلك من عرف منه الكذب أو من اشتهر عنه كثرة الغلط والغفلة على ورعه ودينه، فإن احتمال صدق هذا الكذاب وضبط هذا المغفل قائم أيضاً في بعض أحيانهما، ولهذا لم يجز القطع بصحة خبر الصدوق العدل، ولا الجزم بضعف خبر الفاسق أو المغفل كثير الغلط. وفي بيان ذلك يقول السيوطي: «فقبلناه ـ أي الصحيح ـ عملا بظاهر الإسناد لا انه مقطوع به في نفس الأمر لجواز الخطأ والنسيان على الثقة... وإذا قيل هذا حديث غير صحيح... فمعناه لم يصح إسناده على الشرط المذكور، لا أنه كذب في نفس الأمر، لجواز صدق الكاذب وإصابة من هو كثير الخطأ»[2] ويتصل بهذه المسألة

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 83؛ اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مرجع سابق، ص 189.

(2) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 75-76. والعروي، عبدالله. **نظرية التقريب والتغليب**، ص 46-48.

قولهم إن خبر الواحد يفيد الظن وذلك لاحتمال خطئه لأن حقيقة الحياة تقضي أن الكمال المطلق لله تعالى وان الخلق كلهم تلتبس بهم صفات الضعف والقصور والنقص، وان القصور من طبيعة البشر فلا يحكم بالقطع على خبر الواحد الذي من طبيعته القصور.

4 ـ العدالة ليست هي العصمة من جميع الذنوب والمعاصي، والضبط ليس السلامة من الغلط مطلقاً

إن من صفات الإنسان الملازمة له، والتي بينها الوحي المعصوم، وأثبتتها التجربة البشرية من خلال تقلب الإنسان في الحياة عبر الزمان والمكان، وزادتها الدراسات النفسية والعلوم الاجتماعية قوة ورسوخا، مَيْل الإنسان بطبعه أحيانا إلى اللهو والشر بسبب نوازع النفس وما ركب فيها من الغرائز والشهوات. وقد قطع القرآن الكريم بهذه الحقيقة في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34]، فأكد ميل الإنسان إلى الظلم والكفر وإنكار النعمة بخمسة مؤكدات، هي: الجملة الإسمية، وأداة التوكيد «إن» ولام الابتداء، وصيغة المبالغة «فعول»، وصيغة المبالغة «فعال». ويقول الله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]. ومن لوازم هذه الصفات صفات أخرى كلها تدل على ضعف البشر وأنه دون صفات الكمال في القوة والضبط والعدل والحق، بسبب هذه النوازع المركبة فيه، التي تميل به إلى اللهو واللعب والعبث، ولولا الوحي الذي يربي في الإنسان وازع التدين والصلاح لنزل الإنسان عن درجة الحيوان[1]. ومع حصول التدين في الإنسان فإن هذه النوازع لا تفتر عن عملها، فلا يسلم المتدين من أثرها، فيقع أحيانا في مهاويها.

وقد نطقت بهذه الحقيقة آيات القرآن العظيم، يقول الله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]، ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾، [الأنبياء: 37]، ﴿وَيَدْعُ

(1) حمادة، فاروق. **الورثة الصالحة للحضارة المعاصرة**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط2/ 1990، ص 119-121.

﴿ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا﴾ [الإسراء: 11]، ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا * إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ﴾ [المعارج: 19 ـ 22]، ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ﴾ [يوسف: 53]. وفي بيان القرآن الكريم أن من أسماء الله عز وجل الحسنى ﴿ٱلۡغَفُورُ﴾، وبيانه أحكام التوبة بعد المعصية إشارة إلى هذه الحقيقة أيضاً. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الرسول ﷺ: «كل ابن دم خطاء وخير الخطائين التوابون»[1].

وقد اعتبر المحدثون هذه الحقيقة فقالوا إن العدل الذي يقبل خبره ليس هو من انتفت عنه المعاصي مطلقا، وإنما هو من كان غالب حاله الصلاح والخير، فلا يضره ارتكابه الذنوب الصغائر أحيانا، لأنه لا أحد من البشر يسلم من الزلل واتباع هوى النفس إلا من عصمه الوحي من الرسل والأنبياء. وكذلك الضابط الحافظ الذي يطمئن إلى سلامة حفظه وإتقانه، ليس هو من لا يهم ويغلط مطلقا، لأن ذلك مناف لحقيقة البشر، فيبقى انه من غلب إتقانه على غلطه. وعلى هذا فإن تقويم حال الرجل والحكم عليه من جهة العدالة والضبط يكون بالموازنة بين صلاحه وفساده، وبين إتقانه وغلطه، فأيهما غلب أعطي حكمه[2].

يقول عبد الله بن المبارك: «إذا غلبت محاسن الرجل على المساوئ، لم تذكر المساوئ وإذا غلبت المساوئ على المحاسن لم تذكر المحاسن»[3]، ويقول سعيد ابن المسيب: «ليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب ولا بد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه. ومن كان فضله أكثر من نقصه وهب نقصه لفضله»[4]. ويقول الإمام الشافعي: «لا أعلم أحدا أعطي طاعة الله لم يخلطها بمعصية إلا يحيى بن زكريا عليه السلام. فإذا كان الأغلب

---

(1) **جامع الترمذي**، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع.

(2) ومنهج الموازنة بين المصالح والمفاسد راسخ في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد تقدم بيان ذلك في الفصل الأول، راجع: الشافعي. **الرسالة**، ص 54-55، والعروي، عبدالله. **نظرية التقريب والتغليب**، ص390-391.

(3) الذهبي. **تذكرة الحفاظ**، مرجع سابق، 1/ 276.

(4) الخطيب البغدادي. **الكفاية**، مرجع سابق، ص 79

الطاعة فهو العدل، وإذا كان الأغلب المعصية فهو المجرح»[1]. وفي الضابط يقول ابن الصلاح: «فإن وجدنا روايته موافقة ولو من حيث المعنى لروياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة لها نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبتاً، وان وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه»[2]. وعلى هذا الأصل سار المحدثون في التعديل والتجريح، لأنهم استحضروا هذه الحقيقة واعتبروا بها، فهيهات أن يوجد إنسان لا عيب فيه أو رجل لا يعتريه السهو والغلط. يقول أبو الحسن العامري (ت381هـ): «وسلامة الإنسان عن الخطأ رأساً ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع أن يكثر صوابه»[3]، فباعتبار هذه الحقيقة من حقائق الإنسان وضع المحدثون هذا الوصف للعدل وللضابط، لأنهم لو اشترطوا السلامة من العيب ومن الغلط مطلقاً لخرجوا على قوانين الحياة وسنن الخلقة البشرية والطبيعة الإنسانية[4].

5 ـ عدم قبول رواية المبتدع الداعية إلى بدعته

وهو الذي يشهر بدعته ويعلنها على رؤوس الأشهاد، ويزينها للناس ويصرح بتفضيلها على ما عداها. أما إذا لم يكن داعية قبلت روايته إذا كان

---

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص220. وانظر كلام المحدثين في الاعتبار بهذه الحقيقة في: **لسان الميزان**، 1/ 17. اللكنوي. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، تعليقات عبد الفتاح أبي غدة، ص66، 159–160، حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص156–159

(3) العروي، عبدالله. **نظرية التقريب والتغليب**، ص 227، ونقله عن **الإعلام بمناقب الإسلام**، لأبي الحسن العامري، ص 193.

(4) واعتبر بهذه الحقيقة ابن هشام في مقدمة **مغني اللبيب**، 1/ 10، لما أشار إلى احتمال أن يمتد إليه الغلط فيما أودعه كتابه، فدعا القارئ إلى اغتفار ذلك وان يعتبر بهذه الحقيقة، وينظر في حسنات الكتاب وسيئاته، وعلى ذلك يكون تقويم الكتاب، وهو قوله: سائل من حسن خيمه، وسلم من داء الحسد أديمه، إذا عثر على شيء عثر به القلم، أو زلت به القدم، أن يغتفر ذلك في جنب ما قربت إليه من البعيد، ورددت عليه من الشريد، وأرحته من التعب، وصيرت القاصي يدانيه من كتب، وان يحضر قلبه أن الجواد قد يكبو، وأن الصارم قد ينبو، وأن النار قد تخبو، وأن الإنسان محل النسيان، وان الحسنات يذهبن السيئات. ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلاً أن تعد معايبه، فأشار رحمه الله على من رام الانتفاع بكتابه باستحضار هذه الحقيقة وعدم الغفلة عنها.

ثقة[1]، فهذا الداعية ثقة لا يستحل الكذب حتى فيما يزين بدعته، لكن المحدثين ردوا روايته باعتبار خصائصه النفسية، لأن دعوته إلى بدعته يدل على أنه محب لمذهبه متعصب لرأيه إلى درجة المغالاة. وهذا الحب الشديد لمذهبه قد يحمله على الغلط في الرواية والتحريف في النقل من غير أن يقصد ذلك، وحبك الشيء يعمي ويصم كما يقال.

وقد أشار الأستاذ مالك البدري إلى أن الدراسات في علم النفس المعاصر تثبت ذلك فقال: «لقد أصبح الآن من الثابت علمياً أن إدراك الفرد يتأثر كثيراً بالعوامل الانفعالية والوجدانية والفكرية التي تهيمن على سلوكه. فالدراسات التجريبية التي أجريت على المتعصبين لمذاهب متطرفة، أو أولئك الذين تحجرت اتجاهاتهم على احتقار أجناس وطوائف معينة من البشر، أظهرت هذه الدراسات أن هؤلاء الأشخاص يدركون المواقف التي لها صلة باتجاهاتهم المتحاملة إدراكاً انتقائياً (selective perception) لا يتذكرون فيما يسمعون أو يشاهدون إلا الجوانب التي تؤيد اتجاهاتهم. أما النواحي التي تتعارض مع اعتقاداتهم، فهم إما يفشلون عن ملاحظتها أصلا أو ينسونها بسرعة أو يشوهونها بطريقة أو أخرى، حتى تتسق مع أفكارهم.

ولا يتعمد مثل هؤلاء الكذب عندما يسردون الوقائع التي شاهدوها أو سمعوها مشوهة ناقصة، فالأمر يتم بطريقة لا شعورية ملتوية تفوت على أكثر المتعصبين المتحاملين صدقاً وأمانة[2]. ثم أورد مثالاً لإحدى التجارب في هذا الموضوع وهي أن باحثاً أمريكياً أحضر صورة لرجل زنجي أمريكي حسن الهندام، يقف بجوار رجل أبيض يحمل خنجراً كبيرا. وعرض الباحث هذه الصورة على جماعة من الأمريكيين الذين عرفوا بالتعصب ضداً على الزنوج، ثم بعد مدة عاد فسألهم عن ما شاهدوه في الصورة، فأجاب أكثرهم بأن الخنجر كان بيد الزنجي. أما غيرهم ممن لم تظهر عليه علامات التعصب العنصري فقد ذكر الصورة على أصلها، وهي أن الخنجر بيد الرجل الأبيض.

---

(1) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 229. السيوطي. **تدريب الراوي**، 1/ 325.

(2) الأعظمي. **منهج النقد عند المحدثين**، ص 41.

يقول الأستاذ مالك البدري: «وكلما ارتبطت هذه الاتجاهات بالجوانب الانفعالية الحماسية وكلما نشط الأفراد في الدعوة لأفكارهم وكلما شعروا بتهديد المجتمع لاتجاهاتهم الشاذة، كلما ازدادت ظاهرة الإدراك الانتقائي هذه»[1].

ومن هنا تظهر قوة هذا الاعتبار وصحة هذا الأساس الذي أقام عليه المحدثون الحكم برد رواية الداعية إلى بدعته، خاصة إذا كان الحديث يؤيد بدعته، «لأن هؤلاء الدعاة لا يسلمون بالطبع من ظاهرة الإدراك الانتقائي لما يسمعونه من أحاديث سيد البشر ﷺ مما يزيد من احتمال تشويههم اللاشعوري لما يسمعونه من أحاديث، أو نسيانهم للجوانب التي تعارض أفكارهم وإن كانوا صادقين»[2]. فهذه هي حقيقة النفس البشرية التي أقام عليها المحدثون هذا الحكم.

6 ـ سنن السماع وسن التوقف عن الإسماع والتحديث

استقر رأي أهل الحديث على عدم تحديد ذلك في سن معين وإنما يجب اعتبار حال كل شخص على الخصوص، وذلك لأن مدارك الأشخاص مختلفة وما يعقله شخص وهو ابن خمس سنين قد لا يدركه آخر وهو ابن سبع. ففي سماع الصغير يقول ابن الصلاح: «والذي ينبغي في ذلك أن نعتبر في كل صغير حاله على الخصوص، فإن وجدناه مرتفعاً عن من لا يعقل، فهما للخطاب ورداً للجواب ونحو ذلك، صححنا سماعه وإن كان دون خمس، وإن لم يكن كذلك لم نصحح سماعه وان كان ابن خمس، بل ابن خمسين»[3]. ويقول عن سن الإمساك عن التحديث: «وأما السن التي إذا بلغها المحدث انبغى له الإمساك عن التحديث فهي السن التي يخشى عليه فيها من الهرم والخرف، ويخاف عليه فيها أن يخلط ويروي ما ليس من حديثه. والناس في بلوغ هذه السن يتفاوتون بحسب اختلاف أحوالهم. وهكذا إذا عمي وخاف أن يدخل عليه ما ليس من

(1) المرجع السابق، ص 42.
(2) المرجع السابق، ص 42.
(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 243.

حديثه فليمسك عن الرواية»[1]، وهو كلام صريح في أن المعتبر في هذه القاعدة هو سنة الحياة وطبيعة البشر كما هي في الأمر ذاته، وكما تبدو في الزمان والمكان وتعاقب السنين والدهور.

7 ـ قبول زيادة الثقة

فقد يزيد الثقة في الحديث على غيره من الثقاة، كأن يصل ما أرسله غيره أو يزيد في حفظ الحديث على غيره. فمن أهل العلم من قال بقبول ذلك سواء كان المخالف له واحدا أو جماعة، قال الخطيب البغدادي: «هذا القول هو الصحيح وأيده ابن الصلاح»[2]. وقال البخاري: «ويؤخذ أبدا في العلم بما زاد أهل التثبت أو بينوا»[3]، وفي وجه ذلك يقول ابن الصلاح: «لأنه مثبت وغيره ساكت، ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لأنه علم ما خفي عليه»[4]. فالمعتبر في ذلك هو طبيعة البشر من السهو والنسيان، وقد صرح بذلك الإمام سراج الدين البلقيني في قوله: «وذلك لما جبل عليه الإنسان من السهو والنسيان. فتبين أن النظر الصحيح أن زيادة العلم إنما هي مع من أسند»[5] فصرح هنا رحمه الله أن النظر الصحيح هو الذي يعتبر حقائق الحياة ويراعي قوانين الجبلة والطبائع البشرية.

8 ـ إنكار الأصل رواية الفرع

فقد يحدث ثقة عن ثقة بحديث ثم ينكر الشيخ سماعه لذلك الحديث، كأن يقول ما رويت هذا أو ليس هذا من حديثي، أو ما سمعت هذا أو ما حدثت بهذا. وقد ذهب ابن الصلاح إلى قبول الحديث إذا لم يكن الشيخ جازماً في إنكاره، قال: «لأن المروي عنه بصدد السهو والنسيان والراوي عنه ثقة جازم»[6]، وقيل

---

(1) المرجع السابق، ص 361. والخطيب. **الجامع**، مرجع سابق، 2/ 305-306.
(2) المرجع السابق، ص 163.
(3) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة.
(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 164.
(5) البلقيني. **محاسن الاصطلاح بهامش مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 191.
(6) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 234.

يقبل الحديث مطلقاً ولو كان الشيخ جازماً في إنكاره، لأنه إذا كان المعتبر هو عرضة الرجل للسهو والنسيان، فإن جزمه في الإنكار لا يؤثر في هذه الحقيقة. وحكى السيوطي أن هذا مختار السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي. قال السيوطي: «ومن شواهد القبول ما رواه الشافعي عن سفيان ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس قال: «كنت أعرف انقضاء صلاة سول الله بالتكبير. قال عمرو بن دينار: ثم ذكرته لأبي عبد بعد فقال: لم أحدثك، قال عمرو: قد حدثتني. قال الشافعي: كأنه نسيه بعد ما حدثه إياه»[1]، فحكم الشافعي باحتمال النسيان مع جزم أبي معبد بإنكاره. ويزيد الشيخ أحمد شاكر في بيان ذلك بقوله: «الراجح قبول الحديث مطلقاً إذ أن الراوي عن الشيخ ثقة ضابط لروايته، فهو مثبت، والشيخ وإن كان ثقة إلا أنه ينفي هذه الرواية، والمثبت مقدم على النافي، وكل إنسان عرضة للنسيان والسهو، وقد يثق الإنسان بذاكرته ويطمئن إلى أنه فعل شيئاً جازماً بذلك، أو إلى أنه لم يفعله مؤكداً لجزمه، وهو في الحالين ساه ناس»[2].

واعتماداً على هذه الحقيقة أيضاً كره من كره من العلماء الرواية عن الأحياء، قال ابن الصلاح: «لأجل أن الإنسان معرض للنسيان»[3]، وقيل إنما ذلك «لاحتمال أن يتغير المروي عنه عن الثقة والعدالة بطارئ يطرأ عليه يقضي رد حديثه المتقدم»[4]. وهذه أيضاً حقيقة من حقائق الإنسان. فكيف ما كان وجه ذلك فإنما هو مراعاة لحقائق الحياة وطبائع البشر.

9 ـ التوقف في جرح الأقران

قد يتعاصر رجلان كلاهما عدل ثقة لا يسأل عنه، فتجد أحدهما جرح الآخر. وإن هذا الموضع من المواضع التي تدل حقاً على سداد منهج المحدثين وسلامة مسلكهم وبعد نظرهم واتساع مداركهم، وإن العواطف

---

(1) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 335.
(2) ابن كثير. **الباعث الحثيث شرح اختصار الحديث**، مرجع سابق، ص 99.
(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 234.
(4) السيوطي. **تدريب الراوي**، مرجع سابق، 1/ 337.

الجامحة لا سبيل لها إلى منهجهم. فلم يغتروا بعدالة الرجلين ولا منعتهم أمانتهما من الالتفات إلى واقع الحياة البشرية ومراعاة نوازع النفس الإنسانية التي لا يسلم منها البشر مهما بلغ من الدين والأمانة. فقالوا إن المرء مهما بلغ من الورع والتقوى فإن نوازع نفسه حاضرة لا تتوقف. وإن المعاصرة هي في الغالب مظنة الغيرة والمنافسة، وهما مفضيتان في الغالب إلى العداوة والمنافرة، وإن النفس البشرية جبلت على الأنفة وحب الظهور. ولهذا قالوا إن جرح الأقران لا يلتفت إليه[1].

ويدخل في ذلك أيضاً توقفهم في الجرح إذا صدر من الرجل الثقة فيمن يخالفه في الرأي أو المذهب وسائر وجوه الاختلاف. يقول ابن دقيق العيد: «يجب أن تتفقد مذاهب الجارحين والمزكين مع من تكلموا فيه، فإن رأيتها مختلفة فتوقف عن قبول الجرح غاية التوقف حتى يتبين وجهه بيانا لا شبهة فيه... فاعتبر ما قلت لك في هؤلاء كائناً من كانوا»[2]. ويبين الشيخ عبد الفتاح أو غدة وجه ذلك بقوله: «والاختلاف بين العلماء في المذاهب والمشارب أمر مركوز في الطبائع والفطر الإنسانية، ولا يمكن انتفاؤه من صفوف أهل العلم والفضل والصلاح...، ثم إن العداوة أمر زائد على مجرد اعتقاد الخطأ واعتقاد التكفير، فإن العداوة إذا وقعت بين اثنين مؤمنين متفقين في العقيدة لم يقبل كلام أحدهما في الآخر، فكيف إذا كانت العداوة بسبب العقائد...»[3]. ولهذا تجد الرجل من علماء الرجال العارفين بما يكون به العدل عدلا والمجروح مجروحا، قد قبل العلماء كلامه في هذا الشأن واعتمدوه في معرفة أحوال الرواة، لكنهم ينصون على حالات خاصة يردون فيها جرحه، لأنه كان بسبب نوازع النفس.

يقول اللكنوي: «إن من النقاد من له تعنت في جرح أهل بعض البلاد، أو بعض المذاهب، لا في جرح الكل، فحينئذ ينقح الأمر في ذلك الجرح»[4]،

---

(1) حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 282.
(2) ابن دقيق العبد. **الاقتراح في بيان الاصطلاح**، مرجع سابق، ص 59.
(3) اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مرجع سابق، ص 409. هامش (3)، وانظر: ص 415.
(4) المرجع السابق، ص 308.

مثال ذلك ما استقر عليه قول أهل الحديث في عدم قبول جرح أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (ت259هـ) لأهل الكوفة، وذلك لأنه كان ناصبياً مخالفاً لأهل الكوفة الذين كان مذهبهم التشيع لعلي كرم الله وجهه. قال الحافظ ابن حجر: «وسبب تلك العداوة الاختلاف في الاعتقاد، فإن الحاذق إذا تأمل ثلب أبي إسحاق الجوزجاني لأهل الكوفة رأى العجب. وذلك لشدة انحرافه في النصب، وشهرة أهلها بالتشيع فتراه لا يتوقف في جرح من ذكره منهم بلسان ذلق وعبارة طلقة...»[1]، ومثاله أيضاً جرح الإمام مالك لمحمد بن إسحاق، والنسائي لأحمد ابن صالح المصري، فذلك بسبب العداوة والمنافرة[2].

10 ـ التدرج في حفظ الحديث والتثبت في كتابته وضبطه

نص المحدثون في آداب طالب الحديث في حفظ الحديث، على وجوب التدرج في أخذ العلم وطلب الحديث وحفظه، واعتبروا في ذلك بما ثبت بالتجربة من أن ذاكرة الإنسان لها قانون مخصوص في الحفظ والاستيعاب، فإذا تم تجاوز هذا القانون بإثقالها مثلا بكثرة المحفوظات المختلفة المتتالية، فإن مآلها الملل والكلل والاضطراب. يقول ابن الصلاح: «وليكن تحفظه للحديث على التدريج قليلا قليلا مع الأيام والليالي، فذلك أحرى أن يمتع بمحفوظه. وممن ورد ذلك عنه من حفاظ الحديث المتقدمين: شعبة وابن علية ومعمر. وروينا عن معمر قال سمعت الزهري يقول: من طلب العلم جملة فاته جملة، وإنما يدرك العلم حديثاً وحديثين، وليكن الإتقان من شأنه»[3]. وذكروا أن على الأستاذ المحدث والمعلم أن يعتبر ذلك، قال الخطيب البغدادي: «ينبغي للمحدث أن لا يطيل المجلس الذي يرويه، بل يجعله متوسطاً ويقتصد فيه، حذراً من سآمة السامع وملله، وأن يؤدي ذلك إلى فتوره عن الطلب

---

(1) **لسان الميزان**، 1/16. وانظر: ابن حجر العسقلاني. **تهذيب التهذيب**، 1/81.

(2) اليعمري. **عيون الأثر في فنون المغازي والسير**، ص 22؛ اللكنوي. **الرفع والتكميل**، ص308-112، 409-415.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص 374.

وكسله»[1]، ونقل أقوالاً أخرى للعلماء في هذا الشأن[2].

ونص المحدثون بهذا الاعتبار أيضاً على أن طالب الحديث إذا كتب الحديث أن لا يتهاون في ضبط ما يخشى منه الالتباس عليه أو على غيره، ولا يثق بذهنه وحفظه، لأنه يتغير. قال ابن الصلاح: «ثم إن على كتبة الحديث وطلبته صرف الهمة إلى ضبط ما يكتبونه، أو يحصلونه بخط الغير من مروياتهم على الوجه الذي رووه، شكلاً ونقطاً يؤمن معها الالتباس. وكثيراً ما يتهاون بذلك الواثق بذهنه وتيقظه، وذلك وخيم العاقبة، فإن الإنسان معرض للنسيان، وأول ناس أول الناس...»[3]، وإذا وقع في روايته لحن أو تحريف، فعليه تركه على حاله وبيان ما ظهر له انه صواب في الحاشية، وذلك لأن مدارك العلماء تختلف، فما يظنه الواحد خطئا، له وجه من الصواب عند الآخر، يقول ابن الصلاح: «وكثيراً ما نرى ما يتوهمه كثير من أهل العلم خطأ ـ وربما غيروه ـ صواباً ذا وجه صحيح، وان خفي واستغرب، لاسيما فيما يعدونه خطأ من جهة العربية، وذلك لكثرة لغات العرب وتشعبها»[4]. وان الناظر في آداب طالب الحديث وآداب المحدث، وفي تقييد الحديث وطرق ضبطه في كتب مصطلح الحديث، وفي الكتب التي أفردت في ذلك مثل «الجامع في أخلاق الراوي وآداب السامع» للخطيب، و«الالماع في أصول الرواية وتقييد السماع» للقاضي عياض، يجد أن أكثر القواعد التي وضعها المحدثون في طلب الحديث وكتابته إنما وضعت على هذا الأساس، فكان المعتبر فيها هو ما عليه الإنسان في خلقته وطبيعة حفظه وخصائصه النفسية.

11 ـ الاعتبار بقواعد العادة في وضع أنواع مصطلح الحديث

لما كان المحدثون يضعون أنواع علوم الحديث ومصطلحه، كانت أحكام العادات الاجتماعية وسننها حاضرة في أذهانهم، ولهذا لما وقفوا على بعض

---

(1) الخطيب، البغدادي. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، 2/ 127.

(2) المرجع السابق، 2/ 127-131.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص 303.

(4) المرجع السابق، ص 339.

الحالات التي هي على خلاف العادة، لكنها صحيحة لأنها استثناء من القاعدة المعتادة، نصوا عليها وجعلوها نوعاً قائما بذاته، ليعرف من وقف على هذه الحالات أنها صحيحة، وإنما هي حالات معدودة محصاة خرجت عن أصل عادتها، فلا يتسارع إلى تكذيبها وردها بسبب ذلك. ففي أحوال الإسناد وما يعرض له من الأوضاع والصفات، توجد حالات لا تصح في العادة إلا نادرا، فالأصل فيها، حسب قواعد العادة وسنن الاجتماع، البعد عن التحقق، لكنها صحيحة على خلاف مجرى العادة، ولهذا خصها المحدثون بنوع، وصنفوا في هذه الحالات المعدودة، وأحصوها وجمعوها في موضع واحد، لئلا يسرع الدارسون والباحثون إلى تكذيبها. منها مثلا: «معرفة رواية الأكابر عن الأصاغر»، فالأصل الذي جرت به العادة أن يروي الصغير عن الكبير، لكن لما خرجت هذه الرواية عن هذا الأصل، فيخشى أن يرتاب في صحتها بسبب ذلك، فجعلوها نوعاً من أنواع علوم الحديث ووضعوا له اصطلاحاً فسموه «رواية الأكابر عن الأصاغر»، قال ابن الصلاح: «ومن الفائدة فيه أن لا يتوهم كون المروي عنه أكبر وأفضل من الراوي، نظراً إلى أن الأغلب كون المروي عنه كذلك فيجهل بذلك منزلتهما»[1]. ومن أمثلة ذلك أيضاً: «المدبج»[2]، وهو الراويان يروي كل واحد منهما عن صاحبه و«رواية الآباء عن الأبناء»[3]، و«السابق واللاحق»[4]، وهو أن يشترك الراويان عن شيخ واحد، تباعد ما بين وفاتيهما، ومعرفة «المفردات الآحاد من أسماء الرواة»[5] و«المنسوبين إلى غير آبائهم»[6]، و«رواية الصحابة عن التابعين»[7]، فهذه الحالات تعرض للإسناد وهي على خلاف مجرى العادة.

---

(1) المرجع السابق، ص 459؛ الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، ص 48-49؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 243.

(2) الحاكم. **معرفة علوم الحديث**، ص215-220؛ ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص462-466، ؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 246-248.

(3) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص477-479؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 254-255.

(4) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص491؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 262-263.

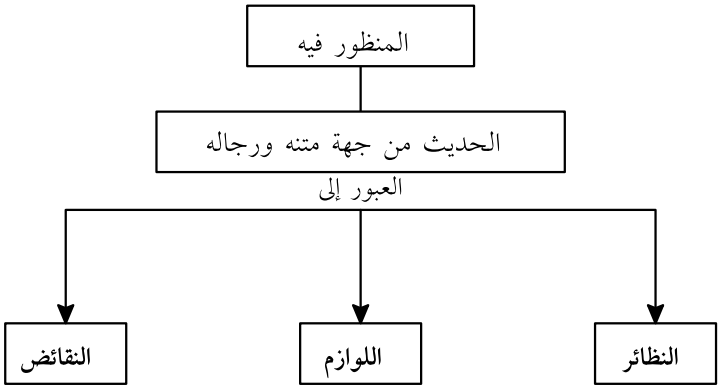
(5) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص500-507؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 271-286.

(6) ابن الصلاح. **مقدمة ابن الصلاح**، ص566-569؛ السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 340-341.

(7) السيوطي. **تدريب الراوي**، 2/ 388.

فهذا كله يدل على أن المحدثين لا يغفلون عن حقائق الحياة وقواعد العادة، وخصائص الإنسان وسنن الاجتماع البشري، وإنما كانوا دائما مستحضرين لذلك وهم ينظرون في الأحاديث، وفي أقوال علماء الرجال وأئمة الجرح والتعديل، فوضعوا قواعد في التصحيح والتضعيف وفي علم الرجال والجرح والتعديل باعتبار هذه الحقائق.

يظهر، مما سبق عرضه في هذا الفصل، أن منهج «الاعتبار»، الذي هو العبور من المنظور فيه إلى نظائره ولوازمه ونقائضه، حاضر عند المحدثين في نظرهم في الأحاديث من جهة فحص أحوال رجالها وصفات أسانيدها، ومن جهة نصوصها وألفاظها وفقه متونها. فلم يكن المحققون من أهل الحديث يقفون عند الحديث الواحد، ولو كان صحيح الإسناد، وإنما يعبرون إلى غيره من أسانيده وطرقه، وشواهده وما ورد في معناه أو قريباً منه، وما ورد في معناه وموضوعه من القرآن الكريم، وما كان مخالفاً له حقيقة أو ظاهراً من الكتاب أو من السنة، ويلتفتون إلى الظروف المحيطة بالحديث وما يلابسه من الأشخاص والأحداث والوقائع والأحوال العامة لزمن وروده. ويستحضرون أيضاً سنن الحياة وحقائق الإنسان وقواعد الاجتماع البشري ومجاري عاداته. وفي رجال الإسناد كانوا يعتبرون بأحوالهم من جهاتها المختلفة، وفي كلام أئمة الرجال فيمن يعدلون ويجرحون، كانوا يستحضرون حقائق الحياة وخصائص النفس البشرية، ووجه الصلة بين الرجل ومن تكلم فيه، وكل ما يتصل بأحوالهم ومذاهبهما، فكان دائما نظر المحدثين يتسع، لئلا يتم إغفال كل ما له صلة بالمنظور فيه، فكانوا يقمشون عن جميع نظائر المنظور فيه ولوازمه ونقائضه، وعلى هذا الأساس وضعت أكثر أنواع علوم الحديث ومصطلحه. ويمكن بيان هذا في الخطاطة الآتية:



طرق الحديث ومخارجه وألفاظه المختلفة
- الآيات القرآنية
- الشواهد الحديثية

- أسباب الورود
- ظروف عصر الورود
- الملابسات العامة
- أحوال الرجال وأخبار الرواة
- حقائق الحياة وقواعد العادة وسنن الاجتماع

- الآيات القرآنية
- مختلف الحديث
- الناسخ والمنسوخ

الفصل الخامس

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 دلالته، ومن جهة العمل به وتنزيله على محله. فكان خلاصة ما قدمه المنهج الأصولي، هو طريقة فهم الخطاب الشرعي واستيعاب معناه أولا، 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، واشترطوا فيمن ينظر في النص الشرعي أن يكون عالما 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 منفردا، فان 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 معزولا عن غيره أضعف منها إذا كان موصولا بغيره، مضموماً إلى ما سواه. ولهذا كان منهج الأصوليين، عند النظر في النص الشرعي، يقوم على النظر في النص أولا 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، فان المنظور فيه هو النص الشرعي بقصد معرفة فقهه، ثم تنـزيله على محله، وإن هذا القصد لا يتحقق بالوقوف عند هذا النص المنظور فيه، والاكتفاء بما يفيده 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 خارجه 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 ببادئ 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 تنـزيل النص على محله قال رحمه الله تعالى: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض... والثاني: الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت... وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي... إن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنـزيل 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 مجردا 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 ويتوحل 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 مقصودا هو غير ما يتبادر إلى الذهن من ظاهر الألفاظ. . .»[4] ويقول الدكتور طه عبد الرحمن: «ليس المقصود الشرعي من النص صيغة أو أسلوبا، وإنما هم أمر مضموني يستخرج من هذه الصيغة أو هذا الأسلوب، وقد يكون استخراجه 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، ص140.

(4) المرجع السابق، ص 8.

النظر ونكتفي فيه ببادىء 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. والأخر: 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 الرحمٰن، 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 تنصيص الأصوليين على متقابلات 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 ـ 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، فان وجد في المسألة إجماعا، ترك

(1) الخضري، الشيخ محمد. **أصول الفقه**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط7/ 1985. ص271.

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 المسالة أو عدمه وهو الخلاف، قال قتادة: «من لم يعرف الخلاف لم يشم أنفه 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 عالما باختلاف الناس، فانه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»، وعن أيوب السختياني وسفيان ابن عينية: «أجسر الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء»، وعن سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالما»[2]. وكلام الأئمة في هذا الشان 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 منفردا 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 المعتد به في الاجتهاد. فالحكم بحصول الإجماع في المسألة لا يكون إلا بتحرك 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، لان 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، 1/ 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 منزه 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، والحوت في البحر، وغيرها من الحالات التي يكون فيها الغرر قويا ظاهرا. واتفقوا أيضاً على جواز حالات لا تنفك عن الغرر لكنه قليل، لأن في منعها عسراً وتضييقا، 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 المعتد 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 ـ 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 بعلة متحدة لا تعرف بمجرد اللغة، وقالوا أيضاً: «هو مساواة فرع الأصل في علة 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 ـ بحكم سعة اطلاعه على نصوص الشريعة وأحكامها وحكمها وعللها ـ 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، تم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير 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 وأشباهها، 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 قايس 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 ـ لمعرفة النشأة الثانية ـ 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 مثلا إلى قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: 77 ـ 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 أولا، 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 مثلا 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 بالمكذبين، ولولا أن حكم النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه لما حصل هذا الاعتبار»[1].

واستدل الأصوليون لحجية القياس بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: 2]، يقول الباجي: «وقد روي عن ثعلب أنه فسر قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ بأن المراد به القياس وان الاعتبار هو القياس»[2].

---

(1) المرجع السابق، 1/ 130-132.

(2) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول**، ت: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1/ 1986. ص 553.

ويقول اللامنشي الحنفي: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، 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 داخلا تحت الأمر...»[2].

ويقول الأسنوي: «فالمعنى ردوا الشيء إلى نظيره في مناطه في المثلاث 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 المأمور به في قوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾، لأن النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم ـ وهو الكفر وغيره ـ لنكفّ 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 النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه ما حصل الاعتبار... ومنه قوله تعالى: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ

---

(1) الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد اللامنشي. **كتاب في أصول الفقه**، ت: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1/ 1995، ص180.

(2) الرازي. **المحصول**، 2ق 2، ص 37.

(3) الأسنوي. **نهاية السول 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.

بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: 39]، فأخبر أن من قبل من المكذبين أصل يعتبر به والفرع نفوسهم، فإذا ساووهم في المعنى ساووهم في العاقبة»[1]، فقوله تعالى ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾، 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 اعتبارا، لان صورة الاعتبار التي هي العبور والمجاوزة 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 وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78]، كيف بدأ من الفرع المنظور فيه أولا لأنه محل البحث وموضع الدراسة والنظر، ثم عبر إلى الأصل المقرر وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۞ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يس: 79 ـ 80]، ثم وقع تعدية حكم الأصل إلى الفرع وهو نتيجة الاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: 81].

فالأقرب أن القياس اعتبار لأنه عبور من المنظور فيه أولا، 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 اعتبارا، 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**، ص37؛ الطوفي. **روضة الناظر**، ص150؛ 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 انك لا تعتبر إلا بالأصابع، عقلها سواء»[1]. وفي لفظ: «لو لم يعتبر ذلك إلا بالأصابع، عقلها سواء»[2]. فسمى قياس الأسنان على الأصابع اعتبارا.
- **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 تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [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: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ﴾ الآيات [الحج: 5]، 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**، 2/ 54-55؛ السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، 3/ 9-10. الآلوسي. **روح المعاني**، 27/ 36-37. طنطاوي جوهري. **الجواهر في تفسير القرآن**، 24/ 145؛ ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 28/ 72؛ خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، ص55؛ هيتو، محمد حسن. **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي**، ص 368.

(1) ابن أنس، مالك. **الموطأ**، كتاب العقول (رقم الحديث: 1359) **مصنف عبد الرازق**، 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، 2/ 19.

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 مالكاً رحمه الله تعالى ناهجاً 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 ونكباً عن طريق الاعتبار، لكن داودا غلا في ذلك... فخانه 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 نفيها 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، 2/ 22.
(2) الغزالي. **المنخول**، 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 القايس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء... أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط حين يلتمسه، 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 ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 57 ـ 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 والمجاوزة من الشيء إلى نظيره. وبالمقابل فإنهم كذلك يطلقون على القياس الذي لم يستكمل شروط صحته فساد الاعتبار. ففي الاعتراضات الواردة على القياس يقول الكلوذاني: «الاعتراض الثامن: فساد الاعتبار، ويقع ذلك من جهة النص ومن جهة الأصول، فالذي من جهة النص مثل أن يعتبر حكما بحكم قد ورد النص بالتفرقة بينهما ... يقال هذا اعتبار فاسد لان 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... لان 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) الكلوذاني. **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/ 930-331، والآمدي. **الإحكام**، 4/ 95-96. وهيتو، محمد حسن. **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص369.

فالقياس 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 يلتمس 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 نصا، 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 المعتبر به، وهذا ما عبر عنه الصحابة بقولهم: «رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا»، فقاسوا 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: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [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: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآ﴾ [النساء: 35]، وقوله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ

(1) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 1/ 210.
(2) المرجع السابق، 1/ 211.
(3) المرجع السابق، 1/ 213-214.

وَبَالَ أَمۡرِهِۦ﴾ [المائدة: 95]. ولم يزل الصحابة «يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره»[1]، فالصحابة 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 ـ 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 ومجاله. 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 مجراة على عمومها على كل حال»[4]. مثال النص الكلي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: 286]، ومعناه، كما لا يخفى، جامع شامل لأعمال المكلف فتدخل فيه فروع وجزئيات كثيرة، ولذلك تكرر معناه وتأكد في جزئيات كثيرة. يقول ابن العربي: «هذا

(1) المرجع السابق، 1/ 203.
(2) المرجع السابق، 1/ 217.
(3) المرجع السابق، 1/ 205.
(4) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 174.

أصل عظيم في الدين، وركن من أركان شريعة المسلمين، شرفنا الله سبحانه على الأمم بها، فلم يحملنا إصراً، ولا كلفنا في مشقة أمراً...»[1] ومن النصوص الكلية أيضاً في القرآن الكريم:

- قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ﴾ [النحل: 90].
- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [الأنعام: 164].
- قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [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 بيّن والحرام بيّن...»، 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 احمد 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**، ص87-92.
(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 منتظما في كليات تحكمه وتوجهه. مثال النصوص الجزئية من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: 283].
- قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ [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، فان 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 كليه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه 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، 3/ 6.
(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 مبنيا 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 يقل اجتهاده قصوراً واختلالاً عمن ألم 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 بعضا. فمن لم يعمل بهذا المسلك يخشى عليه أن يصدق فيه قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ﴾ [البقرة: 85]، فما وردت به الشريعة من نصوص الكتاب والسنة وجب إعماله وحرم 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. وصوالحي، 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 بنائه 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 المسالة 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 واستقرائها، 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 تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [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 تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾، فجوابه أن يقال له: لا نسلم أنه باطل حتى تبينه بالدليل، وحينئذ 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، وينتقل 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 إخلالا 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، 3/ 10.

(2) ابن عبر 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، 3/ 7.

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 الأخر، 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 ـ 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 توالت الألفاظ المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن، ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن، 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 قسما منه واضح في معناه لا يفتقر السامع إلى جهد كبير

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

لفهم المراد منه، وان قسما 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 مثلا، 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 أقساما 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، وان النصوص الشرعية إنما وردت ليتم إعمالها، 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 يصان 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 إعمال 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 أولا إلى ما يقع خارجه من النظائر، ولهذا فإن هذه الثنائيات المتقابلة تدخل في اعتبار النظائر بعضها ببعض، لأنها كلها ـ كما سبق ـ من نصوص الشارع، وان 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 بآية 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 ـ 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 يفيده ظاهره مشكل في النظر، ولهذا فإنه لا يكون مستقلا 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، فان 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، وان 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 منفصلا 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 مستفادا من مجموع ذلك كله، مضموما بعضه إلى بعض. ومن وقف عند النظر الأول، لم يعرف من ذلك إلا ظاهر صور الألفاظ، وإن «اتباع صور الألفاظ ـ يقول الغزالي ـ دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة... فلازموا ـ بحكم القصور والعجز ـ 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 مثلا، 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) التفتازاني. **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: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228]، لا يمكن امتثال الأمر به منفردا معزولا عن غيره، لأن لفظ «القرء» يشمل أكثر من معنى واحد، ولهذا اعتبر المالكية بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [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: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: 4]، قالوا: فجعل الأشهر بدلا 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 المبثوثة في الكتاب والسنة.

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

---

(1) الباجي. **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص12؛ الباجي، أبو الوليد. **الحدود في الأصول**، ت: نزيه حماد، ط1، د.م. مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973، ص45.

(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 مثلا 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: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: 40]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: 29]، وتركوا مبينه وهو قوله تعالى: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ﴾ [المائدة: 95]، وقوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآۚ﴾ [النساء: 35]، واتبع الجبرية نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]، وتركوا بيانه، وهو قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [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 متشابها، 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 وان 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، 3/ 7.
(2) المرجع السابق، 3/ 54.
(3) المرجع السابق، 3/ 54.

الكريم لم يبق منها على عمومه إلا القليل جدا وبنى 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: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228]، عام في جميع المطلقات، لكن يعتبر بقوله تعالى في المطلقات قبل الدخول: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: 49]، فالنص الأول العام في سورة البقرة، والمخصص في سورة الأحزاب. وقول الله عز وجل: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ [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 المحصول**، 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: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [القصص: 3]، وفي قوله عز وجل: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [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.

جـ ـ 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 ـ مع هذا الاختلاف ـ متفقون على أن لفظ الطلب ـ إن وجد ما يتصل به ويتعلق بمعناه من الأدلة والنصوص المنفصلة عنه ـ 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 يفطن غيره لوجه الصلة بينه وبين لفظ الطلب المنظور فيه أولا. ففي مسالة المراجعة مثلا ورد قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ 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) الكلوذاني. **التمهيد في أصول الفقه**، ت: محمد بن علي بن إبراهيم، جدة: دار المدين، ط1/ 1985، 4/ 191-194.

(2) ابن رشد. **بداية المجتهد**، مرجع سابق، 2/ 88. 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: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [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 انه ليس واجبا[3]. فانظر كيف ينتقل النظر من النص المنطور فيه أولا إلى غيره من أدلة الشريعة ونصوصها، حتى ظفر بما يتصل بالمنظور فيه ضمه إليه واعتبره به. ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، وهما أمران بكتابة الدين والإشهاد عليه.

وقد وقف طائفة من أهل العلم عند ما يفيده 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: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾، فيقول القائل: لا أكتب إن شئت، ويقول الله تعالى: ﴿وَٱشْهَدُوٓاْ﴾ 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، 2/ 88.

(2) البخاري. **صحيح البخاري**، الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: 1]؛ مسلم. **صحيح مسلم**، الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض.

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

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

واعتبارهم بها، وهي قول الله عز وجل: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ [البقرة: 283]، يقول الجصاص: «فثبت بذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد ندب غير واجب... فكان في نسق التلاوة ما أوجب أن يكون الإشهاد ندبا، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾»[1].

واعتبروا أيضاً بحديث نبوي وهو حديث عمارة بن خزيمة، أن عمه ـ وكان من أصحاب النبي ﷺ ـ 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**، 1/ 482. وانظر: الشافعي. **الأم**، 3/ 76.

(2) الشوكاني. **نيل الأوطار**، 5/ 169-170. 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، 3/ 77.

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

(5) ابن حزم. **المحلى**، مرجع سابق، 8/ 80.

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 يفطن 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 المبثوثة 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 مبناها 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 وان 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 داخلة في منهج الاعتبار لأنها قد تغيب عن عين الناظر في نصوص الشريعة وتتوارى عن نظره، فيجب عليه الالتفات اليها وطلب حضورها.

فمقاصد الشريعة وغايات الأحكام الشرعية ـ في الغالب ـ 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 الموضوعة 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، والمترتبة 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 ونواهٍ 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، حجيته، 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، مكتفيا بما يعطيه ظاهرها. واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه، ويستند هذا الاتجاه إلى التسليم بكون الشريعة ذات مقاصد وحكم في عامة أحكامها... فيعمد 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 أولا، 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 إيثار مصطلح الاعتبار:

- في كلام ابن عبد البر القرطبي على الرأي المذموم بّوب 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، ص8-9.
(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 المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض، قياساً دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها»[1].

- وفي تفسير ابن العربي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، ذكر أن قواعد المعاملات وأساس المعارضات ينبني على أربعة أصول هي: «هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، وأحاديث الغرر، واعتبار المقاصد والمصالح»[2].

- ويقول ابن القيم: «إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصددها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها. . .»[3] ويقول أيضاً: «يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية 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 تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [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 مثلا قوله: «إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح

(1) المرجع السابق، 2/ 139.
(2) ابن العربي. **أحكام القرآن**، 1/ 96.
(3) ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 3/ 95.
(4) المرجع السابق، 1/ 196.
(5) المرجع السابق، 1/ 337-338.

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 لكنا 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: «فإن النبي ﷺ نهى عن أشياء، وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 91.
(2) المرجع السابق، 2/ 225.
(3) المرجع السابق، 3/ 88-89.
(4) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص24.
(5) القاضي عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، مرجع سابق، 1/ 92.

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 انقدح 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 التقميش عنها فيما وراء

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 89.
(2) المرجع السابق، 1/ 138.
(3) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 3/ 115.
(4) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 258.
(5) الخادمي. **الاجتهاد المقاصدي**، مرجع سابق، 1/ 39.

ذلك. أنظر مثلا في قول الشاطبي: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، 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 وبالاستقراء 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 وكلياتها، 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، وان اعتبار المقاصد أكبر من معرفة المعنى الظاهر للنص الشرعي، وأنه يحتاج إلى معارف متعددة مبثوثة في أجزاء الشريعة وسائر العلوم المتعلقة بها، ولذلك يجب على الناظر في النص الشرعي بعد معرفة ما يفيده ظاهره من المعاني بحسب قانون اللغة، أن يتسع نظره ليستوعب سائر أجزاء الشريعة، ويستحضر ما يتصل بالنص المنظور فيه من الكليات الشرعية اللفظية والمعنوية المتضمنة للمقاصد الشرعية العامة أو الخاصة.

---

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

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 عالما بها مجتهدا 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، وان له افتقاراً إليها في مسألته 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 مجردا من غير طلب هذه المعارف واستحضارها والاعتبار بها ليس اجتهادا واستنباطا، 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: «فزلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[2]، حتى إنك لتجد أحدهم آخذا 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 وان معرفتها يكون بالنظرة الشاملة فيما وراء ظواهر النصوص، من أصول الدين وكلياته

(1) المرجع السابق، 4/ 56.
(2) المرجع السابق، 4/ 170.
(3) المرجع السابق، 4/ 174-175.
(4) المرجع السابق، 4/ 179.

ومحكماته المنصوصة او الثابتة بالاستقراء، فيذكر قوما ممن يقف عند النص مجرداً دون اعتبار، ولا استحضار لما وراءه من الحكم والكليات الشرعية، فيقول: «الذين يعمدون إلى بعض النصوص فيعزلونها عن أصول الدين وكلياته، ثم يضربون بها محكماته ومسلماته...» ثم يبين رحمه الله سبب ذلك وهو عدم اعتبار أجزاء الشريعة بعضها ببعض كليات وجزئيات، وعدم استقراء فروعها وضم بعضها إلى بعض، والوقوف عند الجزء الواحد أو النص الواحد من الشريعة معزولا 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 كلياتها وجزئياتها المترتبة عليها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورت مثمرة. وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما ـ أي دليل كان ـ عفواً وأخذاً أولياً، وان 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»، وان ذلك إنما يكون بضم أطراف الشريعة بعضها إلى بعض واعتبار بعضها ببعض، وان 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، ص332.

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 منفردا معزولا عن غيره، ثم زاد في بيان ذلك لما ذكر من وجوه الاجتهاد:

1 ـ فهم أقوال الشريعة ونصوصها بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي.

2 ـ النظر فيما قد يعارض النص.

3 ـ تعرف علل الأحكام.

4 ـ الحكم فيما لا يشمله نص خاص ولا قياس.

5 ـ 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: «فالفقيه 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 ويتوحل 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 لبه، 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، ص15-16.

(2) المرجع السابق، ص27.

الشرعية ـ في الغالب ـ إنما تقع خارج النص المنظور فيه، وان 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 نقائضها 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 ـ وهو ينظر في هذا النص ـ 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 فقهها والاستنباط منها. وقد نصوا في المجتهد على ضرورة معرفة مقاصد الشريعة، وذلك ليمكنه 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 حكما 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 ـ 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 شأنا في

---

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

(2) الجويني. **البرهان**، 2/ 1338.

(3) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص324-335.

(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 انقدح في أذهانهم من وجوب مراعاة حكم الشريعة واعتبار مقاصدها.

(5) الريسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص269.

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

ب ـ الاستحسان: وهذا أصل آخر قائم على أساس اعتبار قصد الشريعة 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 لتم 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، استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم... فيستحسن ألا يتقيد به وأن يرجع إلى القواعد العامة للشريعة»[4]. ومسألة تحقيق المصلحة أو دفع المفسدة إنما تفرعت عن أصل تعليل الأحكام.

جـ ـ تعليل الأحكام: ومعناه أن الله عز وجل بحكمته جعل الشريعة لمصالح العباد، وان ذلك مطرد في جميع الشريعة، 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 أبديا وكليا، وعاما 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 مثلا 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 اشتمال 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 المصاديق»[1] فمن لم يراع الحكم ويعتبر المقاصد عند النظر في النص الشرعي، فإن مآله أن تكون الشريعة في نظره أسماء دون مسميات، وجملا دون معنى، وأشكالاً وصوراً دون جواهر، وأعمالاً وأفعالاً دون غاية وفائدة، وفي ذلك هدم للشريعة بالكلية.

فالواجب استحضار 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، وظاهرها 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 استحضار 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 للحرج 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.، 1/ 10.

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

(3) المرجع السابق.

جميع الحالات. فالفهم المتبادر من أحاديث الضيافة قدر مشترك بين الشافعي ومالك، لكن مالكاً 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 يفيده 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. وان 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، 3/ 14.

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، وان 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 وتنـزيها 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، وينـزل عن ذلك كلما نـزلت 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 شرعا. 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، 3/ 10-614؛ الريسوني. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص65-66،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 حكما 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 ـ كما لا يخفى ـ متقاربة، تتفق على أن اعتبار المآل هو الاعتداد بآثار الحكم أو الفعل واستحضارها عند بيان حكم الفعل، وان 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 وملابساته. بل إن النص قد يأمر بفعل لما يؤول إليه في الغالب من المصلحة، لكن قد يعرض لبعض المكلفين من الأحوال والظروف والملابسات ما يمنع عمله بهذا الحكم ـ المأمور به شرعاً ـ أن يؤول إلى المصلحة التي أمر به من أجلها. ومعنى ذلك أن الناظر المجتهد ينظر في النص الشرعي ويعتبر ما سيؤول إليه من خلال استحضار الظروف والملابسات التي تحيط بالعمل وبالشخص الذي يعمل بالحكم. وقد سبق في بيان حد الاعتبار انه النظر في المسألة مع استحضار نظائرها، والالتفات إلى نقائضها ومراعاة لوازمها. وان 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، ص303-304.

(3) **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، ص212.

(4) الريسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص353.

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

أ ـ 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 ـ بعد فهم النص ـ يعبر منه إلى آثاره وعواقبه بالنسبة إلى شخص أو مكان أو زمان، فيستحضر ما يحتف به من الملابسات. وهذا ما سماه الشاطبي الاقتضاء التبعي لما قال: «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين: أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طرء العوارض وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح... والثاني: الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت... وبالجملة، 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، 3/ 47.

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 عل 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، ص288.
(5) المرجع السابق، ص211.

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 ـ 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 ـ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: 9]، فنهى 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 المحق قد يكف عن حق له، إذا أدى إلى ضرر يكون في الدين»[3].

2 ـ يقول الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗۗ﴾ [آل عمران: 28]، فبينت الآية عدم جواز موالاة 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 أمانة ولا في بطانة...» ثم أشار إلى الاستثناء بقوله: «إلا أن تخافوا منهم، فإن خفتم 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**، ص211 هامش رقم 2).

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

عنكم من شرهم وأذاهم بظاهر منكم لا باعتقاد»[1].

3 ـ وقريب من الآية السابقة قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: 106]، وفيها أن للمرء أن يأتي ما أكره عليه من المعاصي، لأنه إن لم يمتثل آل ذلك إلى مفسدة من قتل نفس، أو إتلاف مال ونحوها من المفاسد التي دفعتها الشريعة.

4 ـ يقول تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: 216].

يقول الطاهر بن عاشور: «وهذا الكلام تلطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وان 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 ـ يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ﴾ [البقرة: 104]، فمنعهم الله تعالى من نداء الرسول ﷺ بقولهم: ﴿رَٰعِنَا﴾ لأنه يؤول إلى ما قصدت به اليهود من تعيير النبي ﷺ، مع أن المسلمين لم يقصدوا ذلك.

6 ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [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 إحرازا

(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 اختيارا، فجعلوا الشريعة تؤول إلى غير ما نـزلت من أجله.

7 ـ يقول تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۞ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۞ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ۞ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القـلـم: 17 ـ 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 مذموما منهيا عنه باعتبار هذا المآل.

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

9 ـ يقول تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 12]، يعني غير مضار للورثة بهذه الوصية، فدل على أن الوصية وإن كانت من البر والنفقات المحمودة، فإنها لا تجوز إذا آلت إلى الإضرار بصاحب حق يتعلق بذمة الموصي، ويصدق هذا على غير الوصية من النفقات المندوبة.

10 ـ يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: 178]، والقصاص إفناء وإماتة، لكنه حياة باعتبار ما يؤول إليه من حفظ النفوس من أن يمتد إليها القتل والإتلاف.

11 ـ يقول تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]، فجعل الله تعالى قتل نفس واحدة ظلما بمنـزلة قتل الناس جميعا، وذلك باعتبار ما يؤول إليه من التهارج واضطراب الأمن وانتشار الشحناء بسبب الرغبة في التشفي والانتقام، وما يؤول إليه أيضاً من ترويع الآمنين.

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، ص178.

12 ـ يقول تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: 108]، فدلت الآية على أن موافقة الفعل في صورته للشريعة لا يكفي للاعتداد به إلا أن يكون مآله مما يعتد به لمصلحة يجلبها أو مفسدة يدفعها، وان الحكم على الفعل يتوقف على مآلاته.

13 ـ يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن 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 ـ يقول تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ 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 ـ في مجال السلاح ـ 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، ويحمله على مراعاة حق المسلمين فيفيء إلى السلم، وفي ذلك مصلحة للمسلمين ولعدوهم.

أما من السنة النبوية:

1 ـ قول النبي صلة الله عليه وسلم لما أشار عليه الصحابة بقتل المنافقين: «لا يتحدث الناس أن محمدا 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 وصداً لهم عن الدخول في دين الله، لأنهم يحسبون أن

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

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

2 ـ 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 وغضبا، كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم»[2].

3 ـ 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 ساباً 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 تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: 108]»[4].

4 ـ 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، 3/ 5.
(3) تقدم تخريج الحديث.
(4) الصنعاني. **سبل السلام** 4/ 332.

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 ـ 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 ـ عن ابن مسعود قال: «كان النبي ﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهة السآمة علينا»[3]. يقول الحافظ ابن حجر: «ويستفاد من الحديث استحباب ترك المداومة في الجد في العمل الصالح خشية الملال، 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 ـ 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 الى 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 بانبساط، 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 ـ قوله ﷺ لابن اللتبية 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 عادته 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 التحابب 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 ـ قوله ﷺ: «ما من نفس تقتل ظلما 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 ـ قوله ﷺ: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يظن أنها تبلغ ما بلغت يرفعه الله بها، وان 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 ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ۞ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۞ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: 24 ـ 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، 3/ 142.

(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.

يكب الناس على وجوههم في النار إلا حصائد ألسنتهم»[1].

11 ـ 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 والملال.

12 ـ قوله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله اجرها 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 سيقتدي الناس به من بعده، فله من الأجر بقدر هذا المآل الذي آل إليه عمله من بعده، ومثله من سن عملا سيئاً.

13 ـ 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 حيا يعمل هذه الأعمال، لأنها لم تزل تؤول إلى مآلها الحسن.

14 ـ 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 التضييق عليه في رزقه ومعاشه، وهذه هي حكم وجود سهم المؤلفة قلوبهم بين أسهم الصدقة.

15 ـ 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 ـ قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين... إلى أن قال: كالراعي يرعى 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 باس خشية الوقوع فيما فيه بأس، والمؤمنون وقافون عند الشبهات، والأحاديث والآثار في هذا كثيرة.

17 ـ ومن اعتبار المآلات في السنة أيضاً أن النبي ﷺ كلما رأى عملا 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 ـ 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 أولا عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم قال بعد ذلك: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا»[1]، وقال أيضاً: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها فإنها تذكركم الآخرة»[2].

19 ـ 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 مفضولا 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 ـ وقد يكون العمل منصوصاً على حكمه في الكتاب أو في السنة، حتى إذا أتي 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 فضّل بعض النبيئين على بعض، فقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ﴾ [البقرة: 253]. ونجد أن النبي ﷺ قال: «لا تخيروني على موسى»[6]، والحديث خرج على سبب؛ وهو أن رجلا 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 الجدال، أو ما يحدث في النفس لهم بحكم الضجر والمراء»[1]. وحكي عن الإمام المازري في معنى الحديث قوله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: «لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلا 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 المفضول أو يؤدي إلى الخصومة والتنازع، قال الحليمي: «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 التقبيح بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجة»[4].

21 ـ 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 ـ 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 اله إلا الله وأن محمدا 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 يتكلوا»[1]، قال النووي: «وفيه جواز إمساك بعض العلوم التي لا حاجة إليها للمصلحة أو خوف المفسدة»[2].

23 ـ 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 والى تنجيس ثيابه وجسمه، وربما نجس مواضع أخرى من المسجد.

24 ـ قال رسول الله ﷺ: «لكل غادر لواء يوم القيامة يرفع له بقدر غدره، ألا ولا غادر أعظم غدراً 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 قافلا 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 قطعا.

(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 دنوتم 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 أمضيناه 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 بإمضائه 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: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، وعلى هذا فليس من أصل القصاص قتل الاثنين أو الثلاثة بالواحد، لان 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، 3/ 6.

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

(3) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 3/ 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: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، قال: «والجواب أن مراعاة القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ، ولو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا واحدا 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 ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]. وإذا كان ذلك كذلك فلو لم يقتل الجماعة بالواحد لتذرع 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 إذاً ليكونن ما تكره، إنك أن قسمته صار الريع العظيم في أيدي القوم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدا 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 خيبر سهمانا، ولكني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم»[4].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا جاءه يسأله: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا إلا النار، فلما ذهب السائل، قيل لابن عباس: أهكذا كنت تفتينا! كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة. قال ابن عباس: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمنا. فلما تبعوه وحققوا في الأمر وجدوه كذلك[5]. فلولا اعتبار ابن

---

(1) ابن العربي. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 65.
(2) ابن رشد. **بداية المجتهد**، 2/ 403. و**قاعدة سد الذرائع**، ص441.
(3) أبو عبيدة. **الأموال**، ص335، فقرة 649.
(4) ابن آدم، يحيى. **الخراج**، ص 44 فقرة 107، وأبو يوسف. **الخراج**، ص27.
(5) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 4/ 97.

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 فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم»[1]. قال الحافظ ابن حجر: «وحمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث، التي فيها تبيين 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 فنحرنا نواضحنا فأكلنا وادهنا، فقال رسول الله ﷺ: «افعلوا»، فجاء عمر رضي الله عنه فقال: يا رسول الله إن فعلت قل الظهر، ولكن أدعهم 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 لحما بدرهمين يوم الأضحى ويقول لعكرمة من سألك فقل هذه أضحية ابن عباس، وكان غنيا، وقال أبو أيوب الأنصاري: كنا نضحي 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، ولان 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.

جـ ـ 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 ـ 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 اليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي، في كراهتها والمنع منها، بحسب

---

(1) المرجع السابق، 1/ 267.

(2) الريسوني. **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص177-178.

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

فعناية 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 مشروعا، 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 تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز»[5].

---

(1) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، 3/ 135.
(2) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص116-117.
(3) المرجع السابق، ص116.
(4) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 110-112.
(5) المرجع السابق، 4/ 112.

2 ـ 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 محمودا 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 محمودا 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 ـ 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، ص248-249.
(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 لبقي 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، لأنا 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 انه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها»[2].

4 ـ 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 يعمله مع مذهبه الراجح. وما ذلك إلا لأن التمادي 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 مثلا 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 معا، وذلك لما يترتب عن الدخول من الآثار العظيمة مثل الحمل وغيره. لهذا فإنه لا يحكم عليه بالبطلان فيجب فسخه ولا يرتب آثارا، 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 ـ المقاصد واعتبار المآل: لما تبث بالاستقراء المفيد للقطع، أن الشريعة أنـزلت لتحقيق مقاصد وغايات، من جلب المصالح ودرء المفاسد، وان 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 مثلا 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، وتحقق تقوى الله تعالى ومراقبته في الصيام، وسد حاجة المحتاج في الزكاة. ولهذا وجب العناية بمآلات أفعال المكلف، لتحقق 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. و**قاعدة سد الذرائع**، ص 250. و**الأصول التي انفرد بها أمام دار الهجرة**، ص414.

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، لان 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 مثلا 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، ص432-436.

شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج»[1]. من ذلك مثلا 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 وحرج شديد، وهو مفسدة تربي على المفسدة المتوقعة من التعرض لها. ومن ذلك مثلا 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، والى 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 (اللاّدينية)، 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 مناكر يسمعها ويراها، 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: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [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 المآل ـ مع مرور الزمان ـ قد تأخذ هذه المصلحة أو هذه المفسدة وزنا 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 ـ عند الموازنة ـ البحث والنظر في الامتداد الزمني لكل منهما، وتقدير مداه وحجمه ونوعه، ولا يكون التغليب بين المصالح سديدا إلا بهذا»[3].

وسمّى 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، 1/ 5.

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

(3) المرجع السابق، ص395.

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 ـ كما عبر القرآن الكريم ـ ﴿فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [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 تزييف 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 ماتت 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 قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ [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 ـ اعتبار المآل في الحكم التكليفي: لما نظر الأصوليون في الخطاب

---

(1) المرجع السابق، ص397-398.

(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 والتحريم والندب والكراهة 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 والحتم، فإن لم تكن بصيغة الحتم كان مندوبا. وقالوا في الحرام انه ما اشعر بالعقوبة على فعله، وورد النهي عنه بصيغة الجزم والحتم وإلا كان مكروها. وما سوى ذلك كان مباحا. 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 والحتم، وفي ترتيب العقوبة على تركه، كما أن مآل الفعل إلى المفسدة العظيمة هو السبب في وروده 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 لا بالأعمال. فعمل واحد يهلك به مائة رجل يتضاعف الوزر بتضاعف المفسدة، وإن كان الفعل واحدا، 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 واجبا، وما قصر

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

عنه كان ندبا، كذلك ما كان عظيم المفسدة كان حراما، 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 نهيا 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 ـ بحسب التعريف الشائع للحكم التكليفي الذي لا يربط بينه وبين المصالح والمفاسد ـ 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 تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [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، 1/ 47.

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

(3) المرجع السابق، 2/ 380.

الواردة في الشريعة على أن الشارع إنما جعلها في أعلى مراتب اللزوم، لما تؤول إليه من المصلحة. ففي العبادات مثلا 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 ـ مع أنه قد قال بعدم تعليل العبادات في غير موضع من الموافقات ـ إلى جملة مصالح الصلاة فقال: «فالصلاة مثلا 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 أنكاد 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: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: 28]، ففيه النصب واحتمال المشقة لله تعالى، والسياحة في حرم الله تعالى ومعاينة 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 والسجدات، ومقادير الزكاة، وغيرها من فروع العبادات التي ظاهرها التوقف في حكمتها 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 مثلا 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 يفي 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 المسافر، 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 المفاسد على الخصوص حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنا 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، ص118.

(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 البطلان)... أن يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا غير أن هنا نظرا، 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 العاديات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا، كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: أحدهما من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمور بها شرعا، والثاني من حيث هي راجعة إلى مصالح العباد»[1]. فالصحة والبطلان أساسهما هو مآل الفعل، فإن حقق مصلحته وإلا كان باطلا. وقد وردت نصوص كثيرة من الوحي لا تعتد 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 أتي 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 باطلا، وإذا عرض للمكلف عارض يمنع الواجب من تحقيق مصلحته تغيرت صورته فتحول من العزيمة إلى الرخصة، وإذا كانت مصلحة الواجب وفائدته 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. واما المصالح التي هي دون الضروريات فقد نـزل 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 موكول 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 مفاسد شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصل إلا عند كمال الأمور الصالحة»[1]، فمكارم الأخلاق مثلا من المندوبات المطلوبة، المحمود فاعلها لما تؤول إليه من التآلف والتحابب، غير أنها يمكن أن تؤول إلى مفاسد. فالتزام التواضع مثلا قد يؤول إلى ظهور المرء ضعيفاً أمام العدو. والى ازدراء المسلمين كما يحصل في عصرنا بسبب التزام بعض المسلمين باللباس القصير والثوب الحقير، حرصاً على التواضع وابتعادا 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، ص116.

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

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 وحرماتها 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 مفاسدها واضرارها، على المرء في خاصة نفسه وأمره، وعلى المجتمع والبشر جميعا، ولهذا حرمتها الشريعة لمآلها. فاعتبار مآل الفعل هو الضابط لكونه حراما، وهذا ما أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله وهو يعدد أقسام الذرائع: «قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد بحيث يكون مآله إلى الفساد مطردا أي بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته، وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة، وعليه بنيت أحكام كثيرة منصوصة 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: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]، فوضعت الآية المعيار الذي

(1) الونشريسي. **المعيار المعرب**، بيروت: دارالغرب 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 حرمته، 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: «لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه. ومثله الاطّلاع 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 والحرير 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 المقتضية للتحريم، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم»[4]. فالمحرم يمكن أن يباح أو أن يكون واجباً بالنظر إلى غاياته 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، 4/ 117.

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

(4) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، ص428، حيث نقل النص عن ابن تيمية في: **القواعد النورانية الفقهية**، ص133.

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 مكروها، 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 منضبطا. 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 حكما، لأنه ليس حكما في الحقيقة في ذاته، وإنما يكون له حكم ما يؤول إليه وما يكون خادما 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 حراما أو مكروها. وهذا معنى هو قول الشاطبي: «الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي»[1]، وهذا سبب اختلاف الأئمة في المباح إلى فريقين، الأول يقول بأن المباح مطلوب الترك، والثاني يقول انه 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 معا، لأن المباح لا يبقى على أصل واحد، وإنما تختلف مآلاته بحسب الملابسات والمؤثرات، فقد تدخل عليه مؤثرات تصيره مذموما، 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 مكروها أو حراما. وعلى هذا قسم الشاطبي المباح إلى أربعة أقسام هي:

1 ـ مباح بالجزء مندوب بالكل، كالتمتع بالطيبات فيما زاد عن الضرورة فهو بحسب الجزئية مباح وبحسب الكل مندوب.

2 ـ 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 ـ 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 مكروها لأنه يؤول إلى الغفلة عن الواجبات وترك الجد.

4 ـ 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 طرء 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 مثلا 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، وان كان لا يخاف العنت وكان سيضر بالمرأة لعاهة أو عدم نفقة كان حراما، 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 مثلا من الطيبات، فإنه يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع في أخذ مالا يستحق أو يفضي إلى بطر النفس، وأقل ما فيه الاشتغال عن مواقف العبودية، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان»[3]، ومن أمثلة اعتبار

---

(1) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 1/ 85؛ الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 165-166.

(2) الروكي، محمد. **نظرية التعقيد الفقهي**، الرباط: منشورات كلية الآداب، ط1/ 1994، ص145-149.

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

المآل في المباح عند الفقهاء قول فريق منهم بكراهة الزواج من الكتابية، مع أن الآية صريحة في إباحته حيث قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5]. وسبب ذلك هو أن هذا المباح قد يؤول في بعض الحالات وبعض البلدان وبعض العصور إلى مفسدة مثل فتنة الأزواج في دينهم، والإعراض عن زواج المسلمات. ويصدق هذا على عصرنا أكثر من غيره، فقد أصبح الزواج من الكتابيات يؤول في الغالب إلى مفاسد ومحرمات، منها صرف الزوج المسلم عن دينه، وعلى نشأة الأبناء بلا دين، وهذا ثابت بالمشاهدة والمعاينة.

فيثبت من هذا كله أن الغالب على المباح أن يعطى حكم ما يؤول إليه، وأنه يرجع إلى الأحكام الأربعة بحسب نوع مآله، وأنه يكون مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، أما ما يسوى بين فعله وتركه فقليل بالنسبة إلى ما سبق، ثم إن موضع الإباحة إنما يكون في أحوال خاصة وليس في الأحوال العامة في كلياتها. فالأكل والشرب مثلا إنما التخيير في أنواعها وأوقاتها، وما سوى ذلك لا تخيير فيه، فالأكل والشرب الذي تتوقف عليه الحياة، في نوعه وصفته وكميته، واجب، وما زاد على ذلك فيما دون الإسراف كان مندوباً لأنه من إظهار نعمة الله تعالى، وما زاد على ذلك كان إسرافاً وغلواً وانحرافاً وهو حرام.

ومما يدل أيضاً على أن المباح لا يبقى على أصل التخيير أنه لو تركناه على أصل التخيير بين الفعل والترك، وأنه لا إثم على فاعله ولا على تاركه، فإن ذلك يحمل الناس على التساهل في المباح وعدم ضبطه بميزان الشرع وقانون المصالح والمفاسد الشرعية، كما هو حاصل في عصرنا من التوسع الفاحش في الأكل والشرب، والتوسع في النفقات في العطل والاستجمام تمسكاً بأصل الإباحة. ولهذا لما ذكر الله تعالى زينة الحياة الدنيا لعباده، أورد عليها ضابطاً يجعل من يأتيها يؤول إتيانه إلى المصلحة ويتجنب المفسدة، وهذا الضابط هو التوسط والاعتدال وعدم الإسراف، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 29]،

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا﴾ [الفرقان: 67]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [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 بالأمور 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 ـ اعتبار المآل في التقعيد الأصولي والفقهي: 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 الفقهي**، مرجع سابق، ص58-59.
(3) المرجع السابق، ص 145-149.
(4) الزرقا، مصطفى أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، ص185.
(5) الروكي، محمد. **نظرية التعقيد الفقهي**، مرجع سابق، ص150.

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 زوجه في مرض الموت.

- «سد الذريعة وفتحها منوط بالمصلحة»[1].
- «ما حرم استعماله حرم اتخاذه»[2]، لأن اتخاذ الشيء قد يؤول إلى استعماله.
- «ما حرم أخذه حرم إعطاؤه»[3]، لأن الإعطاء مآله الأخذ.
- «كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ 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، وان 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، فأيها يعتبر دون سواه. وهل كل مآل يعتد به، وما هو منهج معرفة المآل والطريق الموصل إلى حسن تقديره.

هـ ـ 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، ص369-370.

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

1 ـ 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 تضمينا 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: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ [الحديد: 25]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: 78]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [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 ٱلصَّلَوٰةَ

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

تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]، وقوله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، وقوله ﷺ في الصدقة: «تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»[1]، فكل عمل ورد النص على مآله 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 ـ 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 حرمت في الشريعة لما تؤول إليه من المفاسد، وأكد ذلك واقع الحال في الحياة العملية والاجتماعية والاقتصادية، وكلما مضى الزمان وكثرت التجارب البشرية ورسخت حقائق الحياة، زادت مآلات هذه الأعمال وأضرارها قوة وظهورا، 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 نهيه ﷺ الصحابة عن زجر الأعرابي الذي قام يبول في المسجد، فقال ﷺ: «لا تزرموه»، وقواعد الصحة وحقائق الطب تؤكد ما يؤول إليه ذلك من الضرر على الصحة. ومن الأدلة أيضاً حديث تأبير النخل الذي كثر الكلام عنه فقيل إنه واقعة عين لا عموم لها، وقيل إنه ليس بوحي وإنما هو اجتهاد وهو قابل للخطأ، ومن معاصرينا من زاغ عن ذلك كله وأبعد النجعة حتى قال إنه أصل شرعي للعلمانية وفصل الدنيا عن الدين. والصواب فيه ـ والله أعلم ـ 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 وحيا لا يخرج عن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3 ـ 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، وان 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 والمعاينة 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 الاهتداء بنتائج العلوم الأخرى وحقائقها، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها مما يتصل بموضوع البحث.

3 ـ معرفة المآل بطريق القرائن ومقتضى الحال: وقد أشار الدكتور أحمد الريسوني إلى هذا الطريق لمعرفة مآلات الأفعال بقوله: «وقد قرر العلماء أن الفتوى تقدر زمانا ومكانا وشخصا. 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]، وسمّى 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، وان 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 وأشباهها 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 بقوم

---

(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، ص356.
(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 يصدهم 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 النشاب 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، 3/ 5.
(2) المرجع السابق.
(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 109.
(4) ابن الجوزي. **تلبيس إبليس**، ص 222.

المبحث الرابع
اعتبار القرائن والملابسات

سبق في التمهيد أن القرائن داخلة في مسمى «الاعتبار»، فهي جزء منه لأنها تتعلق بمجال من مجالات «الاعتبار»[1] وهو فقه الخطاب واستيعاب دلالة النص والعمل به. وإن وجود مسالة 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 عباده، 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 جدا في القرائن. يقول الجويني: «المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على القطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا إن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»[2]، فبين رحمه الله أن القرائن عناصر غير لغوية، وان استحضارها، به يحصل انحسام جهات التأويلات، وان عدم استحضارها يبقى به النص مفتوحاً على احتمالات كثيرة. فمن حصر نظره في ألفاظ النص وصيغه 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، 1/ 414.

الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [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 فتتعين فيه القرائن»[1]. فالقرائن إذاً عناصر خارجة عن النص، يعبر إليها الناظر بعد تحكيم قواعد اللغة وهذه هي صورة «الاعتبار»، فالقرائن داخلة 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، ويماثله ولا يكون بما يضاده ويخالفه»[3]، فيتضح من هذا التعريف أن القرينة داخلة في عناصر فهم الخطاب لأنها مما يبين معنى اللفظ، وإنها من نظائر النص المفسر ولا تكون أبدا من نقائضه. وفي مثل هذا يقول السرخسي: «وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن 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، 1/ 149.
(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 ـ بسبب اتصالها بالنص ـ تظهر للناظر ولا تغيب عن نظره، خاصة إذا كانت هذه القرينة لفظية. ففي تفسير الشافعي قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾ [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 تلتمس خارجه.

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

---

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

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

(3) الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص63.

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 دليلا على الحكم»[2]، وقد لا تكون القرينة المنفصلة نصا، 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 ـ القرينة المنفصلة النصية: وهي فرع عن أصل تكامل نصوص الوحي، واعتبار بعضها ببعض ووجوب ضم بعضها إلى بعض، وقد سبق تفصيل ذلك بأمثلته في أكثر من مناسبة.

2 ـ 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 ـ مثلاً ـ 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، ج1/ 1/ 578.
(3) الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ص264.
(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 بنوعيها الحالية والنصية، وبين المعنى الضيق الذي يحصره في السوابق واللواحق 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 واللواحق 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 وان اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد. فلا محيص للمتفهم 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، ص62.

ظاهره...»[1]، ويقول ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين 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 أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[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 المعودة، 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 ومعاشهم، 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، 4/ 9.

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

(4) راجع في حدود العرف والعادة: **العرف والعمل في المذهب المالكي**، ص 31-36. وخلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص89. **الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها**، ص422-425.

(5) ابن عابدين. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، 2/ 144، 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 وفقهاً 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، غافلا 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 أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[6]. وعقد العز بن عبد السلام فصلا 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 للغزالين: سنتكم 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، ص9.
(5) الجيدي، عمر بن عبد الكريم. **العرف والعمل في المذهب المالكي**، ص78.
(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 وملابساته ومنها الأعراف، ولهذا يشترط في المفتي أن يكون بلدياً 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 عادته يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ الغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيا 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** عدد5، صفر 1417هـ/ 1996م، ص107.

(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: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ﴾ [النور: 27 ـ 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 جرأتم 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: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: 31]، فكلما حدث للناس في زمن أو في بلد عرف في شأن الزينة وجب اعتباره، مثل أن يكون من عادتهم 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 متبدلا في العادة من حسن إلى قدح 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، ص99.

(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، وان 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 يبقي الاحتمال قائما 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، وان 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 ـ 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 أصلا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتمييز 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 منسوخا، 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، ص213-219.

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 يتآلف 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 الكليات، 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 ينـزاح 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: أولا: الدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي. ثانيا: الدليل الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي. ثالثا: الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا عارض أصلا قطعيا[2]. فلا يجوز حصر النظر في الدليل الظني الواحد لاحتمال وجود معارض له، وهذا المعارض قد يكون أصلا قطعيا. 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 لعابه!»[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 تمانع 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 ـ الناسخ والمنسوخ

ورد في الحديث أن الرسول ﷺ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها»[1]، فهاهنا 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، وان 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 ـ أي دليل كان ـ مقتصراً عليه مقتنعاً 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 ـ تعارض المصالح والمفاسد

جعل الله عز وجل شريعته تجمع مصلحة العباد وتدفع عنهم المفسدة، وان 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 عظيما 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، ط1/ 1966، ص 5-6.

(2) المرجع السابق، ص 6.

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

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [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 المفاسد الكبيرة لحفظ هذه المصلحة اليسيرة، وإنما العكس هو الصحيح. ولما كانت المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة عزيزة الوقوع، فإن الواجب على من ينظر في الفعل ـ لبيان حكمه بحسب ما يحقق من المصلحة أو المفسدة ـ إذا ظهر له ببادئ النظر وجود مصلحة، أن يتريث ولا يتعجل في الحكم، ثم ليقلب النظر بعد ذلك فلعل الفعل له مفسدة أو مفاسد قد تكون أعظم من المصلحة الظاهرة، وكذلك العكس أي إذا ظهر له أولا أن الفعل فيه مفسدة، فليستحضر ما فيه من المصالح. وباستحضار المصالح والمفاسد 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 والمفاسد وعدم حصر النظر في جهة دون أخرى، لأن اختلاط المصالح والمفاسد مطرد، ولهذا قال العلماء إن المصالح والمفاسد تقوم على أساس التغليب.

يقول الشاطبي: «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المفهومة عرفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، 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، 2/ 26.

ومن الشواهد الأخرى في القرآن الكريم على ذلك ما نـزل في حادث الإفك، وظاهر النظر أن ذلك مفسدة وضرر حتى إنه ورد فيه قوله عز وجل: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ 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 المفاسد والأضرار، وهو جانب المصالح التي حققها هذا الحادث، فلما ظهر أن المصالح أعظم من المفاسد وأكبر، جعل حادث الإفك خيراً وعده مصلحة وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم﴾ [النور: 11]، فعد الحادث خيرا، 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 منـزلتهم.
- خيبة المنافقين وغيظهم، مما يزيدهم حقارة وعزلة.
- نـزول 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 ضره، وحقيقة الشر ما زاد ضره على نفعه. وإن خيراً لا شر فيه هو الجنة، وشراً 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، 18/ 172.
(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: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ﴾ [النساء: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَرَدتُّمُ ٱسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٖ مَّكَانَ زَوۡجٖ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا فَلَا تَأۡخُذُواْ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ﴾ [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، 1/ 5.
(2) العروي، عبد الله. **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص337.
(3) المرجع السابق، ص 369-370.

المصالح والمفاسد المتعارضة»[1]، وخلاصة 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 ـ 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 والتقديرات، فالواجب ترجيح الاحتمال الأكثر ورودا والأقوى حضورا، 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 وجودا مما يحصل على تقدير واحد، ثم اصعد كذلك»[3].

ففي تحقيق حجية قول الصحابي مثلا، 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 ـ أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

2 ـ أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

3 ـ أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفي علينا.

---

(1) المرجع السابق، ص353-399.

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

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

4 ـ أن يكون قد اتفق ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده.

5 ـ 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 ـ أن يكون فهم ما لم يرده الرسول ﷺ، وأخطأ 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 ـ أن يكون القيام على وجه الاحترام والتعظيم.

2 ـ أن يكون على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يحبه القائم للمقوم له.

3 ـ أن يكون ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود.

---

(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 ـ أن يكون للإعانة على معنى من المعاني.

5 ـ 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 ـ 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، ويبذل 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، 3/ 64-65.

(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، ويراعيها 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»، فلبيان أن النظر والاجتهاد إنما يكون عن دليل ومنهج سليم، فمن لم تجتمع له أوصاف الاجتهاد لا يصح منه النظر أصلا 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 وإعمالا 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 يفيده 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، ص177.

بعض المجتهدين لدليل عنده، واعتباراً لهذا المجتهد المخالف، واعتداداً باجتهاده وخلافه، وإعمالاً لدليله، فإن الإمام مالكاً رحمه الله عدل من لازم المدلول فقال إن نكاح الشغار، إذا وقع يكون فسخه بطلاق، وان 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 احمد 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 ـ بعد الوقوع ـ تكون بتصحيح ما وقع وإمضائه، عملا 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**، ص380-381.

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

(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 الراجحة 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»، «واعتبار 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: «فإن 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 مطلقا... ثانيهما عدم اعتباره مطلقا... ثالثها أن قولهم معتبر إلا فيما خالف القياس الجلي...»[4]. فقد

---

(1) عليش، أبو عبد الله محمد أحمد. **فتح العلي المالك**، 1/ 80، (فتاوي عليش).
(2) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/ 684-685.
(3) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 4/ 83.
(4) العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**، 2/ 243.

استعملوا لفظ «الاعتبار» و«الاعتداد»، و«المراعاة»، وكلها تفيد العبور والمجاوزة 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 ـ وهو يجتهد وينظر في الأدلة الشرعية على الأحكام الفقهية ـ 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 يبقي الاحتمال قائما 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 أبدا عن أفهام مخالفيه من المجتهدين وإنما يعطف عليها ويعتبرها. انظر مثلا 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، فقيل 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 ـ اعتمادا على اجتهاد عمر رضي الله عنه ـ 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 مالكاً 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 بالحريم إلى القول بالكراهة.

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

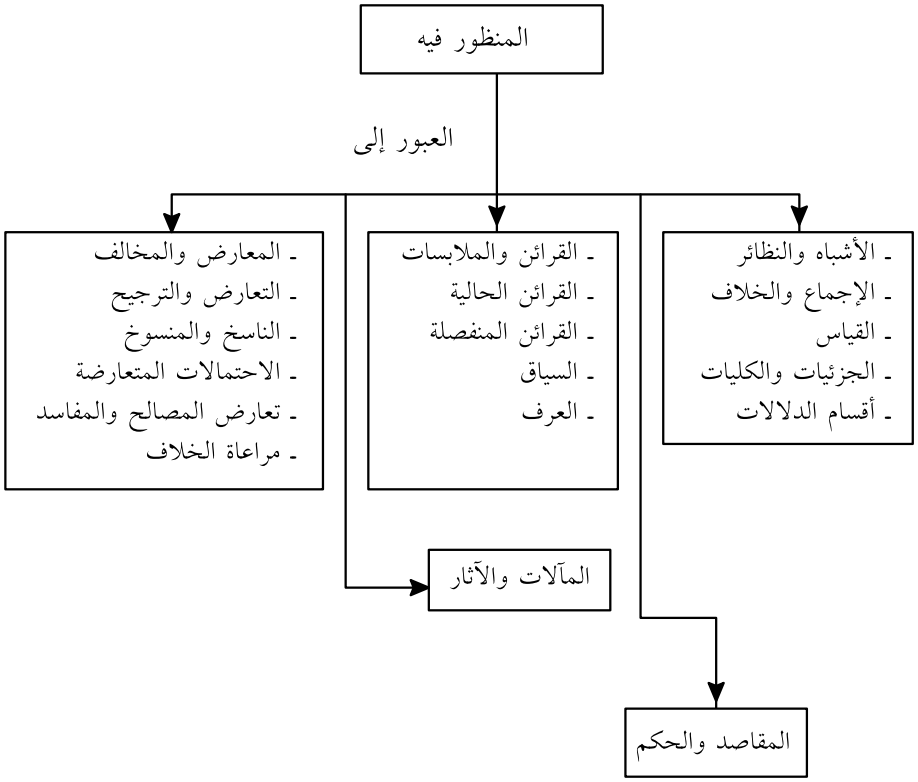
---

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

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

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 معارضا، حقيقة أو ظاهرا، 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 المبثوثة 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 وكلياتها 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.


المنظور فيه
العبور إلى
- الأشباه والنظائر
- الإجماع والخلاف
- القياس
- الجزئيات والكليات
- أقسام الدلالات
- القرائن والملابسات
- القرائن الحالية
- القرائن المنفصلة
- السياق
- العرف
- المعارض والمخالف
- التعارض والترجيح
- الناسخ والمنسوخ
- الاحتمالات المتعارضة
- تعارض المصالح والمفاسد
- مراعاة الخلاف
المآلات والآثار
المقاصد والحكم

الفصل السادس

الاعتبار في اللغة والتاريخ

المبحث الأول
الاعتبار في اللغة

يتعلق منهج الاعتبار في المباحث اللغوية، بمسألة المعنى الذي هو مقصود المتكلم من كلامه، وهو الذي يروم إبلاغه للسامع، ويجتهد هذا السامع في إدراكه واستيعابه ما استطاع كاملا غير منقوص. فإن الله سبحانه وتعالى بقدرته وحكمته، قد أودع في الإنسان القدرة على الإبانة عما في نفسه، وتبليغه لغيره من بني جنسه بواسطة نظام من الأصوات والكلمات، وهي اللغة في مجموعها، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1 ـ 4]. فإذا أراد الإنسان أن ينقل ما بنفسه إلى غيره، فإنه ينظر في هذا النظام الذي هو اللغة وهو معين صامت، فيضع محتوياته في حالة عمل وحركة، فيخرج من حالة الصمت اللغوي «إلى دائرة النطق الكلامي، أي من حيز السكون إلى حيز الحركة، ومن حيز الإمكان إلى حيز التطبيق»[1]، وهذا الكلام الذي يصدر عن المتكلم يسمى «النص» أو «الخطاب» أو «المقال»، وهو كلمات مضمومة بعضها إلى بعض بحسب نظام اللغة وقواعدها، وهو إما منطوقاً يتلقاه السامع من لسان المتكلم، وإما مكتوباً يقرؤه في كتاب من غير سماع. فالمتلقي ينظر في النص لاستيعاب معناه وفهم المراد منه. ومن البدهيات أن الناظر في النص لفهمه واستيعاب دلالته لا يمكنه ذلك إلا بمعرفة

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية: معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص41.

لغة الخطاب، والتمكن من لسان المتكلم أو الكاتب. فإن التمكن من لغة الخطاب يمكن الناظر من معرفة معاني الكلمات والأجزاء والمركبات، التي انتظمت في المقال المكتوب أو المنطوق، أي أنه يحصل على ما سماه البعض بالمعنى الوظيفي، وهو وظيفة الجزء في نظام اللغة والمعنى المعجمي وهو معنى الكلمة[1]. لكن فهم المعنى واستيعاب دلالة الخطاب أكبر من ذلك، فإن إدراك المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي إنما هو بداية الطريق إلى معنى الخطاب، وجزء من أجزاء فهم النص وتحليل الخطاب، وهذا الجزء الأول يتم إدراكه بالبداهة ولا يحتاج فيه الناظر في الخطاب إلى جهد كبير، لأنه يتم بالنظر والحس والمعاينة للخطاب، فيظهر له من مجرد توجيه نظره إلى الخطاب المنطوق أو المكتوب، من خلال كلماته وأجزائه ومركباته.

يقول الدكتور تمام حسان: «والغاية التي يسعى إليها الناظر في النص هي فهم النص، ووسيلته إلى ذلك أن ينظر في العلامات المنطوقة أو المكتوبة، فيرى دون جهد كبير أن هذه العلامة من نوع مبنى كذا، فسيعلم مثلاً أن التاء في «أبت هند الأذى» من نوع التاء المطلقة التي تذكر القواعد أنها تلحق بالفعل... فإدراك المبنى بواسطة النظر إلى العلامة لا يعد من العمليات العقلية الكبرى في التحليل، وإنما تأتي الصعوبة عند إرادة تعيين المعنى...»[2] فهذا الجزء من النظر لا يحتاج إلى عناء كبير لأنه يعتمد على الإدراك الحسي بواسطة السمع في الخطاب المنطوق، أو البصر في الخطاب المكتوب، فينظر في الكلمات والأجزاء والمركبات من جهة نظام المعجم اللغوي وقواعد اللغة، فيحصل له المعنى الظاهر للخطاب، أما المعنى المراد الذي يروم المتلقي إدراكه واستيعابه، فإنه يحتاج إلى جهد آخر أكثر صعوبة، وأشد حاجة إلى سعة الاطلاع وكثرة المراس، والقدرة على اقتناص شوارد الأفكار والتقميش على دقائق المعاني. فالنظر في الخطاب من جهة قواعد اللغة ودلالة كلماته ومركباته، لا يفيد إلا المعنى الظاهر للخطاب، أما المعنى الحقيقي فيحتاج

(1) المرجع السابق، ص 28.
(2) المرجع السابق، ص180.

إدراكه إلى نظر آخر، وهذا النظر أشد خطورة وأكثر صعوبة من النظر الأول، لأنه يتم خارج المقال المكتوب أو المنطوق، فهو ليس من جنس النظر الأول، لأن عناصره ليست لغوية مثل عناصر النظر الأول، ثم إن هذه العناصر ليست مجتمعة في موضع واحد، وليست كلها من جنس واحد، وأكثرها يتوارى عن النص في المكان، وقد يبتعد عنه في الزمان.

ولا يفيد النظر الأول إلا المعنى الظاهر للخطاب لأسباب أهمها:

- سبب يرجع إلى طبيعة اللغة ذاتها، وما تضمنته من الخصائص التي تجعل النص من اللغة لا يستقل بذاته ولا يكتفي بنظام اللغة وقوانينها للإفصاح عن المراد، وإنما يحتاج إلى عناصر أخرى خارج نظام اللغة. والمقصود بهذه الخصائص ما هو مقرر في اللغة من وجود أنواع الخطاب، يحار الناظر فيها من البداءة في حصر معناها الظاهر نفسه، فيحس ـ بالقوة والضرورة ـ بعدم كفاية عناصر اللغة وقوانينها لبيان المعنى. من ذلك اللفظ المشترك الذي يصلح لأكثر من معنى واحد، «فإن المبنى الصرفي الواحد يصلح لأكثر من معنى... فإذا تعدد المعنى الوظيفي للمبنى الواحد على إطلاقه فليس معنى ذلك أنه يتعدد بالنسبة لعلامته بخصوصها في النص. فعلينا إذاً عند النظر في نص بعينه أن نقرر أي المعاني المتعددة هو الذي يتعين هنا، إذ لا بد في نص بعينه أن يكون المعنى محدداً...»[1] ومن ذلك أيضاً وجود المجاز والحقيقة في اللغة، ولا شك أن الناظر، لمعرفة أي النوعين استعمله المتكلم، يحتاج إلى عناصر خارجية عن مبنى الخطاب[2].
- سبب يرجع إلى المتكلم، فالناس ليسوا كلهم سواء في الإبانة عما يقصدون من المعاني، فبعضهم أبلغ من بعض، وبعضهم يجد القدرة على البيان والإبانة، وبعضهم لا يكاد يبين، وكلما كان المتكلم من الصنف الثاني كان الناظر في كلامه أكثر حاجة إلى التماس ما يبين مراده خارج الخطاب. ثم

(1) المرجع السابق، ص 191.

(2) عبد الرحمٰن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2/ 1977، ص 101.

إن المتكلم قد يعرض له من الأحوال والظروف والعوارض ما يمنعه عن الإفصاح والإيضاح، فينزع إلى المعاريض، ويؤثر الكناية عن التصريح. ومعروف أيضاً أن مقام الكلام وظروف الخطاب قد توجه المتكلم في خطابه وطريقة بيانه وإبانته، فلكل مقام مقال.

- سبب يرجع إلى نوع الخطاب: فقد يكون الخطاب منطوقا، فتحصل للمتلقي معاينة المتكلم، وقد يكون الخطاب مكتوباً من غير معاينة ولا لقاء. وإذا كان الخطاب مكتوباً فإن المتكلم قد يكون قريباً من المتلقي، وقد يكون بعيداً عنه، وقد يكون معاصراً له أو قريباً من زمانه ومكانه، وقد يكون بعيدا عنه في الزمان والمكان. وكلما بعد زمن الخطاب ومكانه اشتدت الحاجة إلى العناصر الخارجية غير اللغوية الواقعة خارج الخطاب المكتوب. ثم إن الألفاظ لا تثبت على معانيها التي وضعت لها، وللمتكلم أن يستعمل هذه الألفاظ فيما وضعت له، وله أن يستعملها في غير ما وضعت له، وله كذلك التصريح أو الكناية. ولهذه الأسباب فإن المعنى الذي يخرج به الناظر في الخطاب من خلال ما تفيده أصول اللغة وقوانينها، إنما هو معنى الظاهر وهو قاصر عن المعنى الحقيقي للخطاب، «وان الاكتفاء بالمعنى الحرفي، أو معنى المقال، أو معنى ظاهر النص، يعتبر دائما سبباً في قصور الفهم... ومن ثم ينبغي لنا أن نبذل الجهد مضاعفاً عند التصدي لشرح هذه النصوص...»[1] «فلا يكفي مجرد فهم النظام الصوتي للغة ما لأن نفهم مقالا بهذه اللغة، بل لا يكفي لذلك أيضاً أن نفهم المعنى المعجمي لحشد كبير من كلمات هذه اللغة أيضاً لنفهم المعنى أيضاً...»[2] ولما كان هذا النظر القائم على قوانين اللغة لا يفي بالغرض في معرفة المعنى المراد، فإن تمام المعنى يوجب على الناظر أن يلتفت إلى خارج النص المنظور فيه أولا، ويلتفت إلى ما يقع خارج لفظ الخطاب والمقال من العناصر غير اللغوية التي لها تعلق بعناصر الخطاب وأجزائه، فيعتبر بهذه العناصر ويستحضرها ولا يغفل عنها.

---

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص 372-373.

(2) المرجع السابق، ص 41.

وإذا كان الاعتبار ـ كما تقدم في التمهيد ـ هو العبور من المنظور فيه إلى غيره، والنظر في المسألة مع استحضار نظائرها والعبور إلى كل ما يتعلق بها عن قرب أو عن بعد، فهذا ما تحقق في هذا الموضع، فالمنظور فيه أولا هو النص أو الخطاب، وهذا النظر يقع على كلمات مضمومة بعضها إلى بعض حسب قانون اللغة ونظامها، وهذا غاية ما يبدو للناظر أولا. فإذا حصر نظره في هذا المنظور فيه أولاً، فإن المعنى الذي يستفيده يكون قاصراً في الغالب، لذلك يلزمه أن ينتشر نظره خارج النص المنظور فيه ليستحضر العناصر الخارجية المختلفة. فبعد النظر في الخطاب من جهة دلالة كلماته وتراكيبه في اللغة، يعبر الناظر بنظره إلى جهات أخرى خارج الخطاب، لأن هذه الجهات قد تفرقت فيها عناصر لها تعلق بالخطاب، لكنها مظنة الغفلة عنها بسبب بعدها عن النص المنظور فيه وانفصالها عنه.

ولهذا فإن نظرية الاعتبار في مجال اللغة في فهم النص وتحليل الخطاب، تنبه الناظر في الخطاب لفهم معناه، إلى عدم الغفلة عن ما يتوارى عن نظره، وهو ينظر في الخطاب ويقلب نظره في كلماته ومبانيه، وتحثه على أن يتسع نظره خارج صيغة الخطاب اللغوية، لأن قوانين اللغة لا تفي في الغالب بالغرض الذي هو استيعاب المعنى المراد من الخطاب.

وقد انقدحت هذه المسألة في أذهان علماء العربية وأئمة البيان من العرب القدماء، ورسخت في اللسانيات الحديثة. يقول عبده الراجحي: «قد أزعم أن العرب القدماء قد أحسوا بأن هناك أشياء كثيرة تدخل في فهم الكلام، وان الكلام لا يمكن فهمه من مجرد جمع معاني الألفاظ، أي لا يمكن فهم اللغة من مجرد أن نعرف مجموعة من الألفاظ، كل لفظة لها معنى، وإذا جمعت هذه المعاني وصلنا إلى المعنى النهائي للكلام أو للجملة... إن العرب وبخاصة قبل السكاكي[1]، كان عندهم إحساس بأن هناك أشياء كثيرة تدخل في

(1) هو أبو إسحاق يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي، من أهل خوارزم، ولد سنة أربع وخمسين وخمسمائة (554هـ)، وتوفي سنة (626هـ) كان إماما في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، صنف كتاب **مفتاح العلوم** ذكر فيه علوم العربية والشعر. انظر ترجمته في: الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء**، 20/ 58-59.

فهم الكلام، وأنا أشير بالذات هنا إلى الجاحظ، فقد أفرد فصولا غير قليلة لمحاولة معرفة الجوانب غير اللغوية في فهم اللغة، وهذا نوع من الإحساس.

ونحن لا نطلب من العرب أن يكونوا قد وضعوا نظرية، ولكنهم كان عندهم هذا الشيء الذي يمكن أن نتلمسه، وأن ننطلق منه، وأن نصدر عنه، وأن نفيد منه بعد ذلك في التعامل مع العصر»[1]، وهذا الإحساس الذي وجده العرب القدماء هو ما تلخصه نظرية الاعتبار في فهم النص وتحليل الخطاب كما سبق بيان ذلك. وفي التعبير عن هذا الأصل نجد علماء اللغة العربية، والدارسين والباحثين المحدثين في اللغة، يستعملون عبارات مختلفة، لكنها كلها تشترك في أصل واحد، وهو الالتفات إلى خارج النص والتماس عناصر تفيد في فهم معناه، فينصون من هذه العناصر التي تقع خارج النص، على المقام ومقتضى الحال والقرائن والسياق، وظروف الخطاب، وحال المتكلم، والعناصر غير اللغوية في فهم الخطاب، أو العناصر فوق لغوية. من ذلك أن الإمام الشاطبي نص على أن النظر في النص مع تحكيم اللسان العربي إنما يحصل به فهم الظاهر، وهو قوله: «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].

فخالف بين فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وبين مقصود المتكلم، لأن مقصود المتكلم يعرف بقدر زائد من النظر، وهو الانتشار خارج النص والتماس مقتضيات الأحوال، وهذا ما عبر عنه بقوله: «معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة الخطاب عينه، أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع. إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد

(1) مداخلة في **ندوة البحث اللساني والسميائي**، منشورات كلية الآداب، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، ص 71.

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

والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال...»[1]، ولا أراني هنا في حاجة إلى تفصيل ما تقرر عند علماء العربية وأئمة البيان منذ القديم، واشتهر في كتبهم، وتداولته ألسنتهم، وسطرته أقلامهم حتى صار علما في رأسه نار، من قولهم بوجوب «مراعاة مقتضى الحال» وأن «لكل مقام مقالاً»، و«لكل كلمة مع صاحبتها مقام»[2]، والالتفات إلى «القرائن المحتفة بالكلام»، فذلك كله مشهور، وما يجب بيانه في هذا المقام، هو أن هذه العبارات كلها تعبير عما انقدح في أذهانهم من ضرورة استحضار العناصر غير اللغوية التي تقع خارج النص المنظور فيه. وأما عند المعاصرين فمن أمثلة التعبير عن هذا الأصل قول الدكتور تمام حسان: «وحاصل جمع «المعنى الوظيفي التحليلي»، و«المعنى المعجمي»، الذي للكلمات لا يساوي أكثر من «معنى المقال» أو «المعنى اللفظي» للسياق، أو معنى ظاهر النص كما يقول الأصوليون.

ولا يزال السياق حتى بعد الوصول إلى هذا المعنى اللفظي بحاجة إلى معنى المقام أي المعنى الاجتماعي، الذي يضم القرائن الحالية إلى ما في السياق من قرائن مقالية، وبهذا يتم الوصول إلى المعنى الدلالي»[3]، ويقول أحمد شيخ عبد السلام: «إن العناصر فوق اللغوية في النطق تعبر عن موقف المتكلم مما يقول، أو ممن يوجه إليه الكلام، إذ إن الكلام هو أهم عنصر في الاتصال في الموقف اللغوي الحقيقي، فتكون الأعباء ملقاة على العناصر فوق اللغوية، ووظائف هذه العناصر مهمة[4].

فهذا معنى الاعتبار في اللغة، وهذه هي صورته في فهم النص وتحليل الخطاب، وآتي الآن لتفصيل هذه العناصر غير اللغوية التي يجب الاعتبار بها عند النظر في الخطاب.

---

(1) المرجع السابق، ص 3/ 201.

(2) يقول تمام حسان: «فهاتان العبارتان مما خلفه البلاغيون في تراثهم الثمين تعتبران من نتائج المغامرات الفكرية في دراسة اللغة في الغرب المعاصر» **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص21.

(3) **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص 41.

(4) نحو منهج لغوي في التعامل مع نصوص الوحي، مجلة **التجديد** ع5، س3، ص 153.

1 ـ الاعتبار بأحوال المتكلم

إن المتكلم الذي يصدر عنه الخطاب، من أهم العناصر غير اللغوية التي تدخل في فهم النص. ولا يخفى أن شخص المتكلم وحاله لا يظهران من خطابه الذي يتم النظر فيه لمعرفة دلالته، وخاصة إذا كان الخطاب مكتوبا، وكان صاحب الخطاب بعيدا في الزمان والمكان عن المتلقي الذي يتولى عملية التحليل والفهم. ولهذا فإن الناظر يلزمه العبور بنظره من نص الخطاب إلى خارجه ليلتمس أحوال هذا المتكلم وأخباره، فيستحضر ذلك وهو يباشر عملية الفهم. فاستحضار أحوال المتكلم وأخباره له فائدة عظيمة في فهم الخطاب الذي يصدر عنه. وقد كانت هذه المسألة راسخة عند العلماء منذ القديم، فكانوا لا يغفلون عن صاحب الكلام وأحواله وهم ينظرون في كلامه وكتبه. ومما يدل على ذلك ما يقف عليه الناظر في مختلف العلوم التي عرفها المسلمون، من العناية البالغة بتراجم العلماء وأحوال المصنفين وأخبار المؤلفين، وكل من له إسهام ولو قليل في علم من العلوم. ولهذا نفهم هذا التفنن الذي أوجده علماء الإسلام في الترجمة للرجال وبيان أحوال المصنفين وحملة العلم، فتجدهم يجمعون تراجم الرجال حسب التواريخ، وحسب البلدان، وحسب الطبقات والعصور، وحسب العلوم والفنون، فلم يتركوا أحدا ممن شارك في علم من العلوم إلا ترجموا له، وجمعوا أخباره ودونوا أحواله، ومن لم يعرفوه سموه مجهولا، حتى صار هذا الجانب علما قائما بذاته سموه: «علم الرجال»، «وعلم الجرح والتعديل». ويهتمون من أخبار الرجل، خاصة، بعصره وبلده، وعلمه الذي برز فيه وغلب عليه، وبرحلاته وعقيدته، وكلها عناصر لها فائدة في فهم كلامه وتحليل خطابه.

فعلى الباحث في الخطاب والناظر في النص أن يستحضر ـ وهو يمارس عملية التحليل والفهم ـ المتكلم «بحسب أحواله من قصده وإرادته، واعتقاده وغير ذلك من الأمور الراجعة إليه حقيقة أو تقديراً»[1]. فللتمييز مثلا في الخطاب بين الحقيقة والمجاز، يذكر الجرجاني ضرورة الاعتبار بعقيدة المتكلم

(1) الخفاجي. **سر الفصاحة**، ص 44.

فيقول: «واعلم أنه لا يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز إلا بأحد الأمرين: فإما أن يكون الشيء الذي اثبت له الفعل مما لا يدعي أحد من المحقين أو المبطلين أنه مما يصح أن يكون له تأثير في وجود المعنى، الذي اثبت له وذلك نحو قول الرجل: «محبتك جاءت بي إليك»، . . . فهذا مالا يشتبه على أحد أنه مجاز. وإما أن يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أنه لا يثبت الفعل إلا للقادر، وانه ممن لا يعتقد الاعتقادات الفاسدة، كنحو ما قال المشركون وظنوه من ثبوت الهلاك فعلا للدهر»[1]. يقصد بذلك قولهم الذي حكاه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ [الجاثية: 24]، فإسناد فعل الهلاك إلى الدهر حقيقة وليس مجازاً لأن هؤلاء المتكلمين قد عرف عنهم الكفر والإلحاد، فلا ينسبون إلى الله تعالى ما هو أهله من الإماتة والإحياء. ويضرب الجرجاني مثالاً آخر مقابلاً للأول، وهو قول الصلتان العبدي:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي

وقول أبي الأصبع:

أهلكنا الليل والنهار معا والدهر يغدو مصمما جذعا

فهل نسبة الإفناء والهلاك إلى الدهر حقيقة أم مجاز؟ يجيب الجرجاني بقوله: «كان طريق الحكم عليه بالمجاز أن تعلم اعتقاد التوحيد، إما بمعرفة أحوالهم السابقة، أو بأن تجد في كلامهم من بعد إطلاق هذا النحو ما يكشف عن قصد المجاز فيه»[2]، ومعنى ذلك أن معرفة كونه حقيقة أو مجازاً يتم باستحضار أحوال الشاعر صاحب الكلام، والاعتبار بما عرف به في عقيدته، فإن عرف بما عليه المسلمون في عقيدتهم من الإيمان بالله تعالى وتوحيده في صفاته وأفعاله، فالكلام هنا مجاز وليس حقيقة[3]، ومثله أيضاً قول الشافعي:

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمٰن. **أسرار البلاغة**، ت: أحمد مصطفى المراغي، القاهرة: مطبعة الاستقامة، د.ت. ص 433.

(2) المرجع السابق، ص434.

(3) حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، القاهرة: الدار الجامعية، د.ت. ص 224.

دع الأيام تفعل ما تشاء وطب نفساً إذا حكم القضاء

فنسبة الفعل إلى الأيام مجاز وليس حقيقة، لأن الشافعي لا يجادل أحد في استقامة عقيدته رحمه الله. ومثله يقال عن قول الشريف الرضي:

ما أسرع الأيام في طينا تمضي علينا ثم تمضي بنا
أنذرنا الدهر وما نرعوي كأنما الدهر سوانا عنا

فنسبة الهلاك إلى الأيام والإنذار إلى الدهر مجاز وليس حقيقة. ومن الاعتبار بحال المتكلم وعقيدته في فهم كلامه، ما فعله الإمام تاج الدين السبكي، لما وقف على قول سهل بن هارون في صدر كتاب له: «وجب على كل ذي مقالة أن يبتدئ بالحمد قبل افتتاحها كما بدئ بالنعمة قبل استحقاقها»، فقوله: «قبل استحقاقها ظاهره المتبادر أن العبد يستحق النعمة على الله تعالى، وإن الواجب أن يوفى حقه، وإن ذلك ليس منة وتفضلاً ولا إنعاماً وإحساناً. لكن المعروف عن سهل بن هارون أنه في عقيدته على مذهب عامة المسلمين، فلا يمكن أن يحمل كلامه إلا على مقتضى عقيدته، ولهذا قال السبكي أن قوله هذا: «تجوز، وإلا فالعبد عند أهل السنة والجماعة لا يستحق على الله شيئاً، ومراده قبل الترشح لها وحضور وقتها»[1]. فانظر كيف حمل كلامه على مقتضى عقيدته. ومثله قول الشافعي: «فنسأل الله المبتدئ لنا بنعمه قبل استحقاقها، المَانُّ علينا مع تقصيرنا... وأن يرزقنا فهماً في كتابه ثم سنة نبيه قولا وعملا يؤدي به عنا حقه ويوجب لنا نافلة مزيده». وموضع الإشكال في قوله: «قبل استحقاقها»، وقوله: «ويوجب لنا نافلة مزيده». أما الموضع الأول فتقدم مثله في كلام سهل بن هارون، وأما الثاني فقال تاج الدين السبكي في توجيه معناه: «أي يجعل المزيد واجب الوقوع لا محالة ضرورة صدقه تعالى في قوله: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: 7]، وليس مراده أنه يجب على الله شيء»[2]، وهذا يدل على أن السبكي رحمه الله ينظر في الكلام من غير غفلة عن عقيدة صاحبه

(1) السبكي، تاج الدين. **طبقات الشافعية**، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1964، 1/ 24.

(2) المرجع السابق، 1/ 24.

وسائر أحواله. وبسبب إغفال هذا الأصل، وقع الطعن في كثير من الأفاضل.

وإذا كان الخطاب منطوقاً والمتلقي يعاين المتكلم، فإنه يعتبر، زيادة على ما تقدم، بإشارات المتكلم وحركاته، وتغيرات وجهه، وجميع الأمور المعلومة من عاداته[1]. فاستحضار أحوال المتكلم وثقافته وعلمه وعقيدته مفيد في فهم كلامه واستيعاب دلالة خطابه. انظر مثلاً إلى قول القائل: «سمعت هاتفاً»، فهل فهمنا لهذا النص في غفلة عن حال صاحبه هو نفسه فهمنا إذا عرفناه، وعرفنا حاله وعلمه وعقيدته؟ فلو عرفنا أن صاحب هذا النص متصوف غارق في التصوف، ألا يكون لذلك أثر في تحليلنا للنص وفهمنا له؟ فهذا معنى الاعتبار بأحوال المتكلم في فهم النص وتحليل الخطاب.

2 ـ اعتبار القرائن

إن الخلاف الحاصل بين العلماء في حد القرينة لا يؤثر في كون القرائن من العناصر التي قد تتوارى عن النص المنظور فيه وتبتعد عنه، فيجب العبور إليها، ولكن صورة الاعتبار تتحقق أكثر في القرائن المنفصلة. ثم إن الاتفاق قد حصل أيضاً على أن القرائن هي من العناصر التي يستعان بها في فهم النص وإدراك مقصود الخطاب، وتعيين أحد الاحتمالات التي يحتملها النص. يقول الجويني: «المقصود من النصوص الاستقلال فإفادة المعاني على القطع مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا كله إن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»[2] فانظر كيف حكم بامتناع استقلال النص بإفادة المعنى ردا إلى اللغة، وان ذلك إنما يمكن مع استحضار القرائن والالتفات إليها. فالنص في الغالب يتصف بالاحتمال وتعدد التأويلات، وهذا ما يجعل الناظر في النص يسعى دائما وراء القرائن اللفظية والمعنوية والحالية، ليرى أي المعاني المتعددة لهذا المبنى هو المقصود»[3].

---

(1) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، 2/ 15.

(2) الجويني. **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/ 414 -415.

(3) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص180-181.

3 ـ اعتبار مقتضى الحال واستحضار ظروف الخطاب

من المقرر في علوم البلاغة في باب المعاني، أن بلاغة المتكلم تحصل بمراعاة مقتضى الحال مع الفصاحة. أي أن المتكلم يستحضر أحوال المخاطب (بفتح الطاء)، ومحل الخطاب فيجري خطابه على حسب ذلك. ومعنى ذلك أن أحوال المخاطب ومحل الخطاب لها أثر في كلام المتكلم، من جهة الألفاظ والكلمات المستعملة، ومن جهة شكل الخطاب. «فإن متطلبات المتلقي تؤثر في تنظيم خطاب المنتج»[1]. ولهذا فإن الناظر في الخطاب قد يقصر فهمه إذا غاب عنه مقتضى الحال والظروف التي أجرى فيها المتكلم خطابه. فمعرفة مقتضى الحال واستحضار الأحوال والظروف التي تم فيها الخطاب، عنصر آخر من العناصر غير اللغوية التي تقع خارج الخطاب، فيجب الالتفات إليها وعدم الغفلة عنها عند ممارسة الفهم والتحليل، يقول الشاطبي: «معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة الخطاب ذاته، أو المخاطب أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين... ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال»[2]. وتتجلى صعوبة هذا المسلك خاصة في الخطاب المكتوب، لأن مقتضيات الأحوال وظروف الخطاب لا تنقل مع الكلام في الغالب، وهذا يضطر الناظر إلى النظر خارج الكلام، بل خارج الكتاب الذي ورد فيه الكلام، فيلتمس ظروف الكلام من كتب أخرى في علوم أخرى.

4 ـ اعتبار المقام عند النظر في المقال

يقول الدكتور تمام حسان في تعريف المقام وبيان فائدته: «إن المقام هو حصيلة الظروف الواردة، طبيعية كانت أو اجتماعية، أو غير ذلك في الوقت الذي تم فيه أداء المقال... فلا يكفي مجرد فهم النظام الصوتي للغة ما لأن

---

(1) منير، وليد. **النص القرآني من الجملة إلى العالم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، ص17.

(2) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، 3/ 201

نفهم مقالا بهذه اللغة، بل لا يكفي لذلك حتى فهمنا للنظام الصرفي أو النحوي للغة المذكورة، بل لا يكفي أيضاً أن نفهم المعنى المعجمي لحشد كبير من كلمات هذه اللغة أيضاً، لأن نفهم المعنى فهما كاملا مادام المقام غير مفهوم»[1]، ويقول أيضاً: «إن مجموع الأشخاص المشاركين في المقال في نطاق الزمان والمكان هو ما أسميه المقام»[2]، وعلى هذا التعريف فإن المقام هو كل ما يحيط بالخطاب من الأشخاص والأحوال العامة الاجتماعية والفكرية، «وكل هذه الحقائق تأتي من خارج النص و... إن المعنى بدون هذه الاعتبارات... غير مكتمل»[3]، فلا ينبغي الوقوف عند مجرد تحليل المقال فنكتفي بظاهر النص، وإنما ينبغي أن نتعدى ذلك إلى اعتبار المقام الذي يكشف لنا عن ضوء جديد يضيء لنا طريق تحليل المعنى»[4]. وقد عبر البلاغيون القدماء عن ذلك بقولهم: «لكل مقام مقال»، فمقام الفخر غير مقام المدح، ويختلفان عن مقام الدعاء، أو الاستعطاف، أو التمني، أو الهجاء، أو الرد والإنكار، وإن صورة الخطاب تختلف باختلاف هذه المقامات. انظر مثلاً إلى قول القائل لغيره «أهلاً بالشجاع»، وهذا الخطاب يحتمل أن يكون للمدح والثناء، ويحتمل أن يكون للذم والتعيير، والذي يبين الاحتمال المقصود هو المقام. ولا يمكن لواحد من هذين المعنيين أن يؤخذ من المعنى المعجمي فحسب، فمعنى المدح أو الذم «لا يؤخذ من المقال، وإنما يحتاج إلى اعتبار المقام بالضرورة»[5]، وكلما كان المقام أكثر تفصيلا كان المعنى أكثر وضوحاً.

5 ـ اعتبار سياق الكلام

والسياق ـ سواء بمعناه الخاص أو بمعناه العام ـ من محددات معنى الخطاب، لأن الناظر في الخطاب يلتفت إلى سوابق الخطاب ولواحقه ولا يغفل عنها، ويلتفت إلى العناصر غير اللغوية التي تدخل في السياق بمعناه العام،

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص41.
(2) المرجع السابق، ص 351.
(3) المرجع السابق، ص 352.
(4) المرجع السابق، ص360.
(5) المرجع السابق، ص345.

وتشمل عدة عناصر، وهي:

- عنصر ذاتي ويشمل معتقدات المتكلم، ومقاصده، واهتمامه ورغباته.
- عنصر موضوعي، ويشمل الوقائع الخارجية التي تم فيها القول، وهي الظروف الزمانية والمكانية.
- العنصر الذواتي، وهو ما بين ذوات المتخاطبين، والمعرفة المشتركة بينهما[1].
- فهذه هي العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند النظر في النص وتحليل الخطاب، وهي التي نص عليها اللغويون القدماء والباحثون المحدثون، وهي حال المتكلم، ومقتضى الحال، وظروف الخطاب، والقرائن، والمقام، والسياق. ويتبين من خلال عرض هذه العناصر أنها متداخلة، وأن بعضها يغني عند بعض، خاصة إذا اعتمدنا التعاريف العامة. فظروف الخطاب داخلة في المقام وفي السياق، والسياق بمعناه العام لا يكاد يختلف عن المقام.

وإذا كان القدماء قد عبروا عن هذا الأصل «بالمقام» لما قالوا: «أن لكل مقام مقالاً»، فإن أصحاب المناهج اللغوية واللسانية الحديثة قد عبروا عنه بالسياق. وتعتبر نظرية «السياق» من أهم المناهج وأفضلها لتحليل الخطاب، في اللسانيات الحديثة[2]. والسياق في هذه النظرية ليس مقصوراً على النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم «وإنما يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية

---

(1) **ندوة البحث اللساني والسميائي**، كلية الآداب بالرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، د.ت. ص301-302.

(2) إن وجود فكرة «المقام» عند اللغويين القدماء، و«السياق» و«القرائن» عند علماء الأصول، يبين أن اللسانيات المعاصرة في نظرية «السياق» في تحليل الخطاب لم تخرج في جملتها عما وضعه اللغويون والأصوليون القدماء. ويؤكد هذا الدكتور تمام حسان بقوله: «ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة «المقام» متقدمين ألف سنة تقريباً على زمانهم، لأن الاعتراف بفكرتي «المقام» و«المقال» باعتبارهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة»؛ حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص337، وانظر أيضاً: ص 21، 372.

السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلها، والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة»[1]، ويذهب الباحثان بروان ويول «إلى أن محلل الخطاب ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يظهر فيه الخطاب (والسياق لديهما يتشكل من المتكلم/ الكاتب، والمستمع/ القارئ، والزمان والمكان)، لأنه يؤدي دوراً فعالاً في تأويل الخطاب»[2]، ويرى هاينس أن للسياق دوراً مزدوجاً فهو يضيق من مجال التأويلات الممكنة، ويؤيد التأويل المقصود. وعنده أن السياق يصنف إلى عدة عناصر، هي:

1 ـ المرسل وهو المتكلم أو الكاتب.
2 ـ المتلقي وهو المستمع أو القارئ.
3 ـ الحضور، وهم من يحضرون الحدث الكلامي.
4 ـ الموضوع وهو مدار الكلام.
5 ـ المقام وهو زمان الحدث التواصلي ومكانه، والعلاقات بين أصحاب المقام من الإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه...
6 ـ القناة وهي طريقة التواصل: الكلام أو الكتابة أو الإشارة.
7 ـ النظام وهو اللغة أو اللهجة أو الأسلوب المستعمل.
8 ـ شكل الرسالة، إما جدال أو عظة...
9 ـ الغرض أي أن ما يقصد المشاركون ينبغي أن يكون نتيجة الحدث التواصلي.
10 ـ المفتاح وهو تقويم الرسالة التواصلية.

وبقدر ما يعرف المحلل من خصائص السياق وعناصره، يكون قادراً على استيعاب معنى الخطاب[3].

ويذهب باحث آخر وهو فيرث Firth إلى أن معنى الخطاب يتركب من

---

(1) حمودة، طاهر. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص218.
(2) الخطابي، محمد. **لسانيات النص**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991، ص52.
(3) الخطابي. **لسانيات النص**، مرجع سابق، ص 53.

الوظائف اللغوية وهي الوظائف الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، ومن سياق الحال وهو مجموعة العناصر المتصلة بالمتكلم والمخاطب والظروف الملابسة والبيئة. ويزيد فيرث في تفصيل عناصر السياق فيدخل فيها الوضع السياسي زمن الخطاب ومكانه، والوضع الثقافي، وحالة الجو إن كان لها أثر. فالوصول إلى المعنى يكون بالربط بين النتائج التي تظهر من الوظائف اللغوية (الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية)، وبين سائر عناصر السياق[1]. ويشير جون هاينس John Haynes إلى أن المعتقدات من عناصر السياق، فلا بد من دراسة المعتقدات المؤثرة في فهم الموقف، وفي تحديد الظروف المحيطة به والوقائع الدائرة به[2].

ويتناول رايسبيك هذه المسألة من طريق آخر، فيعتبر أن فهم الخطاب إنما هو «عملية ذاكرية»، أي أنه «عملية سحب للمعلومات من الذاكرة وربطها مع الخطاب المواجه»[3]، وهذا لا يخرج عما تقدم عند غيره من التفصيل في عناصر السياق التي يجب استحضارها. فالناظر في الخطاب، إذا أراد استحضار حال المتكلم مثلا، فإنه يستعمل في ذلك ما تراكم في ذهنه من المعارف، عن أخبار المتكلم وعلمه وثقافته وعلاقته بمضمون الخطاب وبالمخاطب (بفتح الطاء)، من خلال اطلاعه وقراءاته لمظان هذه المعارف. وكذلك إذا أراد استحضار الظروف العامة السياسية والاجتماعية والفكرية والحضارية. «فالمستمع القارئ حين يواجه خطاباً ما لا يواجهه وهو خالي الوفاض، وإنما يستعين بتجاربه السابقة... معالجته للنص المعاين تعتمد من ضمن ما تعتمد عليه على ما تراكم لديه من معارف سابقة تجمعت لديه... أن النص المواجه قد لا يحتاج إلى استحضار كل هذه المعلومات، مثلا قد يتطلب فقط استحضار واقعة بعينها أو حدث بعينه...»[4] ويطلق على هذه المعارف «المعلومات التداولية»،

(1) حمودة. **دراسة المعنى عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص214-218.

(2) نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة **التجديد**، ع5، س3، ص153-154

(3) الخطابي. **لسانيات النص**، مرجع سابق، ص62.

(4) المرجع السابق، ص 61 -62.

وهي «مجموع المعرفة والمعتقدات والتخمينات والأفكار والمشاعر الموجودة لدى الفرد في لحظة من لحظات التعامل اللغوي. ولها محتويات ثلاثة:

1 ـ معلومات عامة عن العالم والثقافة والطبيعة.

2 ـ معلومات موقفية مأخوذة عن المشاركين.

3 ـ معلومات سياقية مستفادة من العبارة اللغوية المتبادلة...»[1].

فهذا خلاصة ما ورد في اللسانيات الحديثة في موضوع تحليل الخطاب، فالسياق أخذ معنى عاما دخلت فيه جميع العناصر المحيطة بالخطاب، من الأشخاص والأحوال العامة السياسية والاجتماعية والفكرية. وسواء استعملنا في التعبير عن مجموع هذه العناصر مصطلح «السياق» أو «المقام» أو «الظروف العامة»، فإن المعنى متقارب والغرض واحد هو بيان أن هذه العناصر لا تظهر من النص المنظور فيه، وإنما تقع خارجه، ولذلك ينبه إليها الناظر لئلا يغفل عنها، وهذا هو «الاعتبار». ويظهر أن مصطلح «المقام» مناسب للتعبير عن هذه العناصر كلها، فنقول إن الاعتبار في فهم النص وتحليل الخطاب يتحقق بالنظر في الخطاب مع اعتبار مقامه واستحضاره. ويدخل في المقام:

1 ـ **المتكلم**: فهو العنصر الأول في المقام، فيجب استحضار أحواله المختلفة. فإن عرفه المتلقي، وإلا استعان بكتب التراجم والأخبار والتواريخ وسائر المظان المسعفة في ذلك. ويجب التنبيه هنا إلى أن الناظر قد لا يحتاج إلى جميع أخبار المتكلم، وإنما يحتاج إلى نوع مخصوص من الأخبار، بحسب موضوع الخطاب ومجاله العلمي، ولكن عقيدة المتكلم، وهي نظرته للحياة وسنن الخلق وأمور المعاش، مما لا يجوز إغفاله بحال، فعقيدة المرء وهي نظرته إلى الحياة في حقيقتها وأصلها وغايتها ومآلها، لا يمكنه التجرد منها، وقد يتساهل الإنسان في كل شيء ويتجرد منه إلا من عقيدته. وبعد ذلك يتم النظر في العنصر من حياة المتكلم وأحواله الذي يفيد أكثر من غيره في فهم الخطاب. فإذا كان

(1) نحو منهج لغوي مقصدي، مجلة **التجديد**، ص152.

الخطاب مثلا يحكي حدثاً سياسياً في عصر المتكلم، فإنه ينبغي للناظر في خطابه هذا أن يجتهد لمعرفة موقف المتكلم من الوضع السياسي العام في عصره، وصلته بأطرافه وأهله ونحو ذلك.

2 ـ **الحضور**: وهو كل من حضر مقام الخطاب وعاين المتكلم. فإذا كان الخطاب منطوقاً فيلتفت إلى المخاطبين، وإذا كان مكتوبا، فإن الناظر يجتهد في معرفة من يوجه إليه الخطاب، وهنا صعوبة المسألة، لأن الخطاب المكتوب قد يظفر به الناظر غفلا عمن وجه إليه، خاصة إذا كان متقدما عن زمن المتلقي. ويمكن الاستعانة بالمقدمات التي يضعها المصنفون لكتبهم، خاصة القدماء فإن الناظر واجد فيها ما يدله على المقصود بالكتاب، من خلال ما عرف عند المصنفين من التقديم لكتبهم ببيان الأسباب الحاملة لهم على التصنيف والتأليف، وقد يصرحون أحيانا بمن يخاطبون، مثل ما فعل الشاطبي في الموافقات، من قوله أن كتابه لن ينتفع به إلا من كان ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها. ومعنى ذلك أنه يخاطب الصفوة من العلماء دون عامة الناس، ومن هنا ضرورة قراءة مقدمة الكتاب بتأن، قبل الإقدام على تحليل ما ورد به من النصوص.

3 ـ **علاقة المتكلم بالمخاطب وبمضمون الخطاب**: فقد تكون بينهما علاقة صداقة أو علاقة عداء، أو نحو ذلك، وقد يجمعهما مذهب واحد من المذاهب العقدية أو الفكرية أو العلمية أو السياسية، وقد يختلفان في ذلك. وقد يكون الواحد منهما أو كلاهما سيء الرأي في صاحبه وقد يكونان متعاصرين وقد يختلفان في ذلك، وقد يكونان من بلد واحد، وقد يختلفان، وغير ذلك من أنواع الصلات الجامعة بينهما. ويلتفت الناظر أيضاً إلى مضمون الخطاب، فقد يكون ردا أو انتصاراً لمذهب ورأي، وقد يكون من العالم للمتعلم فلا يعدو نصائح وإرشادات. ولا يخفى أن استحضار هذه العناصر ليس سهلا ميسوراً في جميع الحالات، وإنما قد يتيسر كما إذا كان الناظر في الخطاب معاصراً للمخاطب، وله معرفة به وبمن يخاطبه، وأحياناً قد يكون الأمر عسيراً جداً كما هو الحال في

الكتب القديمة، وقد يتعذر أصلا كما في الكتب التي لم يثبت نسبتها إلى أصحابها. ومثل هذا الأصل نجده عند علماء الرجال من المحدثين، فإنهم عند النظر في كلام الرجل في غيره، يستحضرون علاقته به، فيبحثون هل هو معاصر له أم لا، وهل يجمعهما رأي واحد ومذهب واحد، أو يختلفان في ذلك، فينظرون في كلامه باعتبار ذلك كله، ووضعوا قواعد على هذا الأساس.

4 ـ **الظروف العامة والخاصة المحيطة بالخطاب**: أي استحضار الزمان والمكان، وما يتحرك داخلهما من الأحداث والأحوال في مجال الفكر والثقافة، والسياسة والاجتماع، وسائر أحوال الناس وخاصة منها ماله تعلق بالنص بحسب موضوعه ومضمونه. تقول عائشة عبد الرحمن: «فنحن في دراسة النص الأدبي لا نستطيع أن نفهمه بمنأى عن تاريخ عصره وأوضاع مجتمعه، مبتوراً من الحياة العامة التي تنفس فيها الأدب وعاش، وهي عندنا اليوم قاعدة منهجية في دراسة النصوص»[1]، ووجه ذلك أنه لا يخفى أن أي كلام أو خطاب يصدر من شخص ما، يرتبط بتاريخ أمته ومجتمعه في عاداته وأخلاقه ودينه، وسائر ما تعد به الأمة كيانا قائما متميزا، من النظام السياسي والأحوال الاجتماعية والوضع الفكري والعلمي وغير ذلك. فلو كان الخطاب المراد تحليله مثلا بيتا أو أبياتا من شعر أبي العلاء المعري، فإنه ينبغي استحضار سائر ما عرف من كلام أبي العلاء شعراً ونثراً، ثم استحضار أحوال عصره، والقيم المعنوية والفكرية، والعقائد، والسلوك الاجتماعي، ونظام الأخلاق وغيرها في زمن المعري خاصة، ولو زاد الناظر فقارنه بما قبله وما بعده لكان أحسن «وذلك لأن تراث كل لغة من اللغات، وإن كان وحدة لا تكاد تتجزأ، إلا أن اختلاف الأزمنة والأمكنة يمنح كل نص وسما بائناً من سواه، ويفيض عليه لونا متفردا من غيره»[2].

---

(1) عبد الرحمٰن، عائشة. **مقدمة في المنهج**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، ص188.

(2) شاكر، محمود محمد. **أباطيل وأسمار**، القاهرة: مطبعة المدني، 1971، ص26.

ولا شك أن الباحث يحتاج لاستحضار ذلك كله إلى الاستعانة بكتب التاريخ والتراجم والآداب، وسائر الكتب المتعلقة في موضوعها بزمن أبي العلاء المعري وجهاته المختلفة. وكلما اتسع اطلاع الناظر في ذلك كان أقدر على الفهم والاستيعاب. «وكلما كان وصف المقام أكثر تفصيلا كان المعنى الدلالي الذي نريد الوصول إليه أكثر وضوحاً في النهاية حين تصبح كل عبارة من عبارات النص واضحة بما يجليها من القرائن الحالية التاريخية، والقرائن المقالية في وصف المقام»[1]. وإذا كانت كتب التاريخ والتراجم والآداب وغيرها تسعف في معرفة ظروف الخطاب العامة والخاصة، فإن هناك جزءا من هذه الظروف يعود إلى تجربة الناظر وثقافته وحياته وهويته، وهذا الجزء يشمل ما يسمى بالثقافة الشعبية أو السلوك الاجتماعي أو النظام العام، وهو الاتجاه الذي تنتظم فيه أحوال أمة من الأمم في سلوكها وأخلاقها وعاداتها، وسائر الأمور التي تكون موضوع الممارسة في الحياة العامة والخاصة للمجتمع، والتي يسير عليها كل من كان من هذا المجتمع، ويتوارثها الخلف عن السلف. فلا شك أن هذه العناصر، من ظروف الخطاب، إنما يدركها على حقيقتها من كان من هذه الأمة فاكتسب سلوكها، ورسخت في نفسه عاداتها، وسار في حياته على نظامها. ولا شك أن من يصدر ـ لاعتبار هذا العنصر ـ عن ممارسة ومعاينة ومعايشة لهذا السلوك في حياته بسبب انتسابه إلى هذه الأمة، أقرب إلى الفهم ممن يصدر عن الاطلاع في الكتب لأنه ليس من هذه الأمة التي ينتسب إليها الخطاب، ولأنه سار في حياته على نظام أمة أخرى وهوية أخرى مخالفة، وهذه أهم العقبات التي تقف أمام طائفة المستشرقين. مثال ذلك: هل يمكن لغير المسلم أن يدرك مكانة العرض ـ «بكسر العين» ـ وخطورته في النظام الاجتماعي الإسلامي؟ وهل يمكنه استيعاب الشعور النفسي للمسلمين تجاه العرض؟ إنما يدرك ذلك حقيقة، من انتسب إلى هذه الأمة، وسار على نظامها في حياته وسلوكه وأشرب قيمها في نفسه، فيجد في نفسه وإحساسه وشعوره تجاه العرض ما يجده عامة المسلمين. فهذه العناصر، على كثرتها واختلافها وتشعبها، تدخل في المقام الذي يجب الاعتبار به عند النظر في الخطاب لمعرفة مراد صاحبه منه. فإن

(1) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص346.

«مجموع الأشخاص المشاركين في المقال إيجاباً وسلباً، ثم العلاقات الاجتماعية، والظروف المختلفة في نطاق الزمان والمكان»[1] هي مقام النص.

فلننظر مثلاً فيما هتف به الخوارج من خطاب اتخذوه شعاراً لهم، وهو قولهم: «لا حكم إلا لله»[2]، فالذي يظهر من نص الخطاب من جهة نظام اللغة، انه نفي واثبات. أي إثبات الحكم لله تعالى ونفيه عما سواه، فالله تعالى وحده له أمر بيان أحكام العباد وأفعالهم، وأنه المرجوع إليه في كل ما ينوب العباد وينزل بهم. فهذا غاية ما نفهمه من نص الخطاب مجردا عن غيره، وهو معنى لا يجادل فيه أي مسلم، بل لا يجادل فيه، في جملته، كل من انتسب إلى دين منزل. لكن هل هذا المعنى العام المجمل هو ما قصده من نطق به؟ لمعرفة ذلك لا بد من العبور من نص الخطاب وظاهره إلى غيره، فنستحضر مقامه بحسب العناصر التي تقدم بيانها.

1 ـ **المتكلم**: إن صاحب هذا الخطاب هم الخوارج، ولمعرفة من هم الخوارج، يجب الرجوع إلى الكتب التي أرخت للملل والنحل، وإلى كتب التاريخ العام، خاصة التي أرخت للفترة الأخيرة من الخلافة الراشدة[3]. والخلاصة أن الخوارج طائفة من المسلمين، خرجت على الإمام علي رضي الله عنه في خلافته، ولها آراء انفردت بها عن سائر المسلمين في مسألة الخلافة، وفي مسألة الإيمان وعلاقته بالذنوب والمعاصي، حتى استحلت قتل من يخالفها.

2 ـ **الحضور**: أما الأطراف الحاضرة التي وجه إليها هذا الخطاب فهم الإمام علي كرم الله وجهه وهو خليفة المسلمين، ومن كان معه في صفه من المسلمين عامة، ومن خالفه ونازعه من أهل الشام يتقدمهم معاوية بن أبي سفيان.

---

(1) المرجع السابق، ص 351.

(2) ابن كثير. **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف، ط1/ 1966، 7/ 278-279.

(3) إن الاقتصار هنا على كتب التاريخ إنما هو على جهة الغالب، وإلا فإن الكتب التي يستعان بها في هذا الموضع لا يمكن حصرها، بل إن الناظر واجد في كتب الأدب مالا يجده في كتب التاريخ، وأيضاً فإن شعر الخوارج وخطبهم مسعف مفيد في معرفة أفكارهم وآرائهم.

3 ـ **علاقة المتكلم بالمخاطب**: إن المتكلم وهم الخوارج، قد خرجوا على الإمام علي ورفضوا خلافته، فعلاقتهم به تقوم على العداء، ولذلك استحلوا محاربته. وان هذا الخطاب إنما هو رد عليه ومحاجة له، وتخطئة لمذهبه ورأيه وسائر من كان في صفه.

4 ـ أما الظروف العامة والخاصة المحيطة بالخطاب، فيدخل فيها حوادث كثيرة تبدأ بقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما تلاه من الحوادث والوقائع مثل الجمل وصفين، وعلاقة الإمام علي وهو خليفة المسلمين بأهل الشام، وحادث التحكيم وهو الظرف الخاص لهذا الخطاب[1].

ويتبين باعتبار المقام بعناصره الأربعة، أن مقصود الخوارج من الخطاب، إقامة الحجة لأنفسهم في خروجهم على الإمام علي وأن موقفهم هو الموافق لحكم الله، وأن من سواهم قد خرج عنه لأنه حكم الرجال في حكم الله. ولهذا علق الإمام علي على هذا الخطاب بقوله: «كلمة حق أريد بها باطل»، أي أن ما يقصد صاحبها غير ما يستفاد من ظاهرها.

ومثال ذلك أيضاً من يقرأ خطبة الحجاج بن يوسف الثقفي على منبر الكوفة، فإنه يحار في فهم مقصده منها لما فيها من التعنيف والشدة، لكن اعتبار المقام يلقي بعض الضوء أمامه، أما صاحب الخطبة فهو الحجاج بن يوسف الثقفي ولاه عبد الملك بن مروان الأموي على العراق، وأما الحضور الذين وجه إليهم الخطاب فهم أهل العراق وهم خصوم بني أمية، وأما ظروف ذلك فهي حوادث مختلفة كقتل عثمان ومعركة صفين، ومقتل الحسين، وتشيع أهل العراق ومناصبتهم بني أمية العداء، ورغبة بني أمية في تأديبهم وإخضاعهم. واعتبار هذا المقام يفيد أن مقصود الحجاج من خطبته تأديب أهل العراق خصوم بني أمية[2].

ومن الأمثلة البارزة في العصر الحديث، فهم ما يقصده المستشرقون من

---

(1) إنما وصفنا هذا المقام بهذه الكلمات القليلة على افتراض أن هذه الأحداث معروفة، وإلا فجميع حوادث الفتنة الكبرى داخلة في هذا المقام.

(2) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص 346-347

كلامهم فيما يقولون، ويكتبون عن الإسلام وتاريخه ومجتمعه وحضارته وعلومه، فلإدراك مقاصدهم لا بد من الاعتبار بالمقام:

- أما المتكلم فهو المستشرق، وعقيدته ودينه ليس دين الإسلام وعقيدة المسلمين، وإنما مسيحيا أو ملحدا.
- أما الذي يوجه إليه الخطاب، فهو في المقام الأول المجتمع الغربي المسيحي[1].
- أما الظروف المحيطة بالخطاب فهي تشمل قضايا كثيرة، مثل نشأة التوجه الاستشراقي وأسبابه وزمنه، وعلاقة العالم الغربي المسيحي بالإسلام والمسلمين عبر التاريخ، وخاصة في العصر الحديث[2]. وان فهم كلام المستشرقين ومعرفة مقاصدهم من كلامهم وكتاباتهم عن الإسلام وتاريخه وحضارته بدون هذه الاعتبارات لا يعد شيئاً، يقول سيد قطب: «فإذا نحن وضعنا في الحسبان ما لا بد من وضعه وما لا يمكن جدياً إغفاله من أسباب ملحة قاهرة عميقة طويلة الأجل متجددة البواعث تؤثر في نظرة الأوربي للإسلام وللحياة الإسلامية وللعالم الإسلامي، من اختلاف في العقيدة إلى كراهية لهذا الدين وأهله، إلى ذكريات تاريخية مريرة في

---

(1) عارف، نصر محمد. **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص117-118.

(2) من الدواهي التي تثير العجب أن كثيراً من المسلمين في العصر الحاضر، يأخذ أخبار تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية وعلوم المسلمين من كتب المستشرقين، ولا يكاد يتجاوزها إلى غيرها، ولا يلتفت إطلاقاً إلى هذه العناصر التي تحكم الخطاب وتحيط به. وهذا خطأ فاحش من وجهين:

الوجه الأول: هو العجز عن أخذ ذلك من مصادره الأصلية، فيجعل المستشرقين واسطة بينه وبين مصادر الإسلام وتاريخه وحضارته، فيأخذ العلم من وراء حجاب، وينظر بعين غيره، ويقرأ بقراءة غيره، ويأخذ أخبار أهله وبيته، وهم أقرب إليه، عن غير أهل بيته.

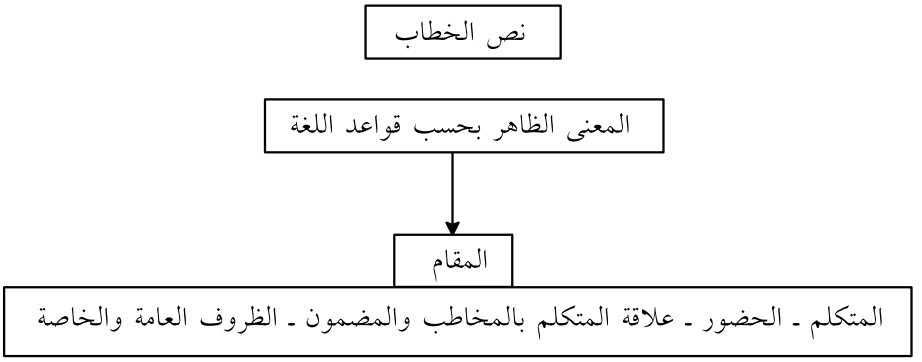
يا ابن الأنام ألا تدنو فتبصر ما قد حدثوك فما رائي كمن سمع

الوجه الثاني: الأخذ بغير بينة وبلا منهج، فلا يسير على منهج فهم النصوص وتحليل الخطاب فلا يلتفت إلى عقائد المتكلم ولا إلى أحواله وأخباره، ولا ظروف الخطاب، ولا أي شيء آخر. وهذا أحد أسباب الضعف والعجز فيما يكتب في العصر الحاضر في تاريخ الإسلام وحضارته وفكره.

الأندلس وفي بيت المقدس والآستانة وفي سواها، إلى صراع سياسي واقتصادي واستعماري... إلى آخر تلك البواعث القديمة المتجددة أبدا. إذا نحن وضعنا في الحسبان ذلك كله، ولا بد أن نضعه لنضع الأمور في نصابها، وأضفنا إليه خطأ الرؤية[1]، أمكن أن نقدر قيمة الدراسات الأوروبية في العقل الإسلامي ـ وبخاصة في التاريخ ـ قدرها الصحيح»[2]، فاعتبار المقام هو الذي يلقي الضوء أمام الناظر لتحليل الخطاب وفهم الكلام.

فهذا هو الاعتبار في فهم الخطاب وتحليل النص،إنه النظر في الخطاب أولا من جهة قواعد اللغة النحوية والصرفية والمعجمية، ثم العبور منه إلى خارجه لاستحضار المقام بحسب عناصره المختلفة، من المتكلم، والحضور، وعلاقة المتكلم بالمخاطب وبمضمون الخطاب، والظروف العامة والخاصة للخطاب. فهذا «هو الاتجاه الصحيح والضروري في الكشف عن المعنى، وهذه هي الاعتبارات المختلفة التي ينبغي أن تراعى في تشقيق المعنى...»[3].

رسم بياني للاعتبار في تحليل الخطاب



(1) أي إغفال جانب الغيب بسبب المنهج المادي، وهذا راجع إلى عقيدة الكاتب واتجاهه الفكري.

(2) **في التاريخ فكرة ومنهاج**، ص 41.

(3) حسان، تمام. **اللغة العربية معناها ومبناها**، مرجع سابق، ص 372.

المبحث الثاني
الاعتبـار فـي التـاريخ

يقول العلامة ابن خلدون: «إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال... وهو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول... وفي باطنه... نظر، وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفية الوقائع وأسبابها عميق»[1]. ومعنى ذلك أن التاريخ علم وصناعة، لأنه جهد واجتهاد بشري لبلوغ غاية بأحسن الطرق وأسلمها، ولهذا فإن للتاريخ قواعد ومناهج يجب الأخذ بها والتزامها. وهذه القواعد تقوم على مراحل يجب على من يؤرخ أن يجتازها بسلام حتى ينتهي إلى غايته، التي هي إخراج تاريخ لأمة أو شعب أو دولة، في زمن معين وفي مكان معين، وهي مراحل ثلاث هي: مرحلة الجمع والتقميش، ومرحلة النقد والتفتيش، ومرحلة الصياغة والتأليف[2].

أما المرحلة الأولى فيقوم فيها المؤرخ باستقصاء النصوص والمصادر والوثائق والآثار التي تتصل بموضوعه، ويجتهد وسعه في ذلك لئلا يغيب عنه شيء له صلة بموضوعه. وفي المرحلة الثانية يقوم بفحص هذه النصوص والآثار ونقدها وسبرها لمعرفة الصحيح المعتمد منها من غيره. وفي المرحلة الثالثة يقوم بصياغة ما انتهى إليه ويؤلف تاريخه، مراعيا تسلسل الحوادث والوقائع، مبينا علل ذلك جامعاً بين الأسباب والمسببات. ولا يخفى أن كل مرحلة من هذه المراحل يحتاج فيها المؤرخ إلى فطنة ومراس، وشدة النقد وسعة اطلاع، واستعانة بعلوم مختلفة واستحضار لفنون متنوعة. يقول ابن خلدون: «فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان عن المزلات والمغالط...»[3].

---

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، د.ت. ص3-4

(2) خضر، عبد العليم عبد الرحمن. **المسلمون وكتابة التاريخ**، مرجع سابق، ص 55-56. زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط3/ 1974، ص70-750.

(3) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 9.

وبالنظر في المراحل الثلاث يظهر أن أخطرها وأشدها صعوبة المرحلتان الأولى والثانية، لأن المؤرخ يحتاج فيهما إلى استقصاء مصادره والبحث عن الوثائق والشواهد، وقد تكون متنوعة ومختلفة في جنسها، وقد تكون متفرقة متباعدة في موضعها. ثم يجب عليه بعد ذلك فحص جميع هذه المصادر والوثائق ونقدها من خارجها لمعرفة درجة الاعتماد عليها وقوتها من ضعفها، ومن داخلها لاستيعاب معناها ومضمونها. فصلب عمل المؤرخ هو استقصاء مصادره وجمع وثائقه ثم نقدها وفحصها. وعلى هذا فإن أكثر جهد المؤرخ يكون في التعامل مع المصادر والنصوص وفحص الشواهد والوثائق. فمرحلة البحث والتفتيش وجمع المصادر واستقصاء الوثائق تقوم على أساس هو أن المؤرخ لا يقتصر على صنف واحد من الوثائق، ولا يقف عند مصدر واحد، وإنما يعبر من مصدر إلى غيره ومن وثيقة إلى أخرى، وينتقل من شاهد إلى غيره، فكلما نظر في مصدر أو وثيقة اشتدت رغبته إلى غيرها، فينظر في ذلك كله على جهة الاجتماع وانضمام بعضها إلى بعض واعتبار بعضها. وأما مرحلة النقد والتمحيص فإنها تقوم على استحضار المؤرخ مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، فيتحرك نظره بين المصادر والوثائق، وبين عناصر خارجية وبعيدة في موضعها، ومختلفة في جنسها. فهذه هي صورة الاعتبار في التاريخ، لأن المؤرخ يعتبر مصادر الخبر بعضها ببعض ويجمع بينها ويضم بعضها إلى بعض ـ على تنوعها واختلافها ـ وينظر فيها مجتمعة، ولا ينظر في المصدر أو النص منفردا معزولا عن غيره، ودون استحضار لغيره واعتبار بما سواه. ويعتبر أيضاً بكل ما له صلة بالخبر، من الظروف العامة زمانا ومكانا، والقرائن المحتفة، والعلوم المساعدة، وسنن الكون وقوانين العادة في الحياة البشرية، وغيرها من العناصر الخارجية. وإذا كان الاعتبار هو العبور من المنظور فيه إلى غيره، والنظر في المسألة مع استحضار نظائرها ولوازمها. فهذا ما تحقق هنا، لأن المنظور فيه هو الخبر التاريخي في مصدر معين أو وثيقة معينة، ولأن المؤرخ يعبر بنظره إلى غيره وينتقل إلى ما سواه من الأخبار المتصلة به والقريبة منه، في مصادر أخرى متنوعة، ويستحضر كل ما له تعلق بالخبر من العناصر البعيدة عنه والتي تقع خارجه.

وإن تتبع منهج الاعتبار في التاريخ عند علماء الإسلام يبين إنه منهج راسخ عند علماء الحديث النبوي، لأن الحديث في حقيقته إنما هو خبر أو واقعة تحكى عن رسول الله ﷺ أو عن صحابته أو التابعين، لذلك سمى المحدثون الحديث خبراً وأثرا، لأنه إخبار عن رسول الله ﷺ أو الصحابة أو التابعين، والمخبرون بشر، والبشر يجوز عليه الكذب والافتراء، ويصح منه السهو والغفلة والغلط والنسيان، فيكون الحديث بمنزلة خبر تاريخي يراد تحقيقه ونقده لمعرفة صحته من عدم صحته. ولهذا فإن مناهج المحدثين في الجملة، مناهج للتأريخ والنقد التاريخي وقد أتت أكلها في مجال الحديث، فتم التمييز، عن طريقها، بين الحديث الصحيح وغيره. ولهذا فإن ما قيل في الاعتبار عند المحدثين يقال هنا، لأن المحدثين لا يقفون عند الخبر الواحد، وإنما يعبرون إلى غيره فيستحضرون أخبار راويه وأحواله وصلته بمضمون الخبر، ويستقصون سائر المصادر والطرق والأسانيد التي ورد بها الخبر، ويلتفتون إلى كل ما يحتف به من الظروف وأسباب وروده، ويضمون إليه كل ما له صلة به وما يقرب من معناه ومضمونه من آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، وكل ما تظهر منه معارضة هذا الخبر، ويعتبرون أيضاً بقواعد العادة وسنن الكون والحياة، وبأحكام الإسلام العامة وأصوله وقواعده الكلية لأنها الإطار العام الذي يدخل فيه الخبر[1]. وإن هذه المسالك صالحة كلها في مجال النقد التاريخي، ولهذا ألف الدكتور أسد رستم كتابه «مصطلح التاريخ»، وسار فيه على ما أطلقه علماء الحديث لما سموا مناهجهم (مصطلح الحديث)، وبين فيه وجوه الصلة والتشابه بين منهج علماء الحديث وبين التاريخ ومناهجه، وسبق علماء الحديث إلى ابتكار قواعد نقد الأخبار وسبرها. يقول قسطنطين زريق وهو يتحدث عن منهج التاريخ في العصر الحديث: «إنه يحسن بنا أن نعود إلى هذه الجهود الأولى، وإلى جهود نقد الحديث من ورائها، إذ نجد فيها مبادئ مستنبطة حرية بأن تبعث وتحقق وتنشر، وبأن يجلى ما تتضمنه من سبق وابتكار، لتحتل مكانها في تاريخ الجهد النقدي التاريخي الذي ساهمت فيه

(1) سبق تفصيل هذه الاعتبارات في الفصل الرابع في بيان «الاعتبار في علوم الحديث».

الشعوب المختلفة خلال القرون. ولقد أصاب الدكتور أسد رستم إذ اتجه في بحثه هذا الاتجاه وربط بين مبادئ الصناعة التأريخية ومبادئ مصطلح الحديث...»[1]، وعقد شيخنا وأستاذنا الدكتور فاروق حمادة في كتابه «المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل» مبحثاً لبيان أثر الجرح والتعديل في مجال التاريخ»[2]، وفي ذلك دليل على أن مناهج المحدثين مناهج للتأريخ.

وتجب الإشارة هنا إلى أن المحدثين قد عنوا بالمرحلة الأولى من تاريخ الإسلام وهي السيرة النبوية، فاهتموا برواية أخبارها وتحقيقها، وأفردوا لها كتباً داخل كتب الحديث ومصادره[3]. ومع مرور الزمن صار تاريخ الإسلام قائماً بذاته، فانفصل التاريخ، ومنه السيرة النبوية، عن الحديث، فوجدت كتب خاصة بتاريخ الإسلام، واشتهر من علماء الإسلام طائفة ممن لهم عناية واهتمام بالتاريخ وأخبار الإسلام. ويظهر بتتبع منهج الاعتبار عند هؤلاء أن الغالب عليهم الجمع والتقميش، دون الفحص والتفتيش، يقول الدكتور فاروق حمادة: «ومما ينبغي التنبه له... أن كتب السير ومثلها كتب التاريخ تسوق كل ما ورد في الباب مما صح أو لم يصح من الأخبار، لتمحيصه وغربلته لا قطعاً منهم بصحته، ولا جزما بصدقه...وفي هذا يقول الحافظ زين الدين العراقي المتوفى (806هـ) في فاتحة ألفيته في السيرة النبوية:

ولـيـعـلـم الـطـالـب أن الـسـيـرا تـجـمـع مـا صـح ومـا قـد أنـكـرا

والـقـصـد ذكـر مـا أتـى أهـل الـسـير بـه وإن إسـنـاده لـم يـعـتـبـر

ولهذا كان الأئمة عبر العصور يتتبعون ما ورد في كتب السير، ويبينون ما فيه من الضعيف والواهي والموضوع»[4]. ومعنى ذلك أن منهج الاعتبار في التاريخ على النحو الذي سبق بيانه، لم يكن له حضور عند أكثر من كتب في تاريخ الإسلام، فكانوا يسوقون الأخبار والروايات من غير اعتبار بما سوى

---

(1) زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ**، مرجع سابق، ص68.

(2) حمادة، فاروق. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص 130-134.

(3) حمادة، فاروق. **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، الرباط: دار الثقافة، ط2/ 1989، ص48-53.

(4) المرجع السابق، ص 104. والعمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**، 1/ 39-40.

ذلك. وإنما نجد العمل بمنهج الاعتبار في تاريخ الإسلام، في بعض الأحيان، عند قلة من المؤرخين الذين هم في الأصل من المحدثين، مثل الخطيب البغدادي (ت463هـ)، وشمس الدين الذهبي (ت748هـ). ومثال ذلك أن الخطيب البغدادي عرض عليه مرة وثيقة تعود إلى زمن النبوة، وفيها أن النبي ﷺ وضع الجزية عن يهود خيبر، وكتب لهم عهدا بذلك، وأمر الإمام عليا بالكتابة، وأشهد سعد بن معاذ ومعاوية بن أبي سفيان. فهذه وثيقة تاريخية يراد فحصها ونقدها. فلما نظر الخطيب البغدادي في الوثيقة قال: هذا مزور، قيل له وكيف عرفت ذلك؟ قال: لأن فيه شهادة سعد بن معاذ، وقد مات قبل فتح خيبر، وفيه شهادة معاوية بن أبي سفيان، وإنما أسلم عام الفتح بعد فتح خيبر[1]. وإنما عرف الخطيب البغدادي زور هذه الوثيقة وعدم صحتها لما اعتبر بما يتصل بالعناصر الواردة في مضمونها، وبالظروف العامة التي ترجع إليها. فقد استحضر ما يتصل بالوثيقة من أخبار السيرة النبوية، مثل فتح خيبر، وعلاقة النبي ﷺ باليهود، وأخبار الصحابة خاصة، تواريخ وفياتهم وزمن إسلامهم وحضورهم الغزوات والمشاهد مع النبي ﷺ، واستحضر أيضاً أحكام الجزية في الإسلام، فظهر له أن الوثيقة مجافية لجميع ذلك، فهي شاذة عن التوجه العام للمجتمع الإسلامي في عهد النبوة. وزاد ابن قيم الجوزية في العناصر المعتبر بها، في قوله: «... إن الجزية لم تكن نزلت حينئذ ولا يعرفها الصحابة ولا العرب، وإنما نزلت بعد عام تبوك... إن فيه «وضع عنهم الكلف والسخر»، ولم يكن في زمانه كلف ولا سخر ولا مكوس... إن أهل خيبر لم يتقدم لهم من الإحسان ما يوجب وضع الجزية عنهم، فإنهم حاربوا الله ورسوله وقاتلوا أصحابه وسلوا السيوف في وجوههم وسموا النبي ﷺ وآووا أعداءه... إن النبي ﷺ لم يسقطها عن الأبعدين مع عدم معاداتهم له كأهل اليمن... ليس في الصحابة رجل واحد قال لا تجب الجزية على الخيبرية»[2]. فانظر كيف

---

(1) الصفدي. **الوافي بالوفيات**، 1/ 44-45. السخاوي. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، ص26.

(2) ابن قيم الجوزية. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ص94-97.

يتحرك نظره رحمه الله خارج الوثيقة وكيف ينتقل بين الأخبار المختلفة والحوادث المتنوعة، فينظر في الوثيقة مع اتساع نظره لينتشر خارجها، ويستوعب كل ما يتصل بها، ويحتف بها من أخبار السيرة وأحكام الإسلام وشرائعه المتصلة بمضمون الوثيقة، وهي أحكام الجزية وعلاقة المسلمين بأهل الكتاب عامة واليهود خاصة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما فعله الإمامان أبو الفتح بن سيد الناس وشمس الدين الذهبي في فحص خبر بحيراً الراهب[1]، وفيه أن النبي ﷺ لما كان صغيراً اصطحبه معه عمه أبو طالب في سفره إلى الشام، فنزلوا على بحيراً الراهب، فرأى بحيراً علامات النبوة فيه وأوصى عمه به، وفيه أنه كان مع النبي ﷺ بلال بن رباح أرسله معه مولاه أبو بكر. قال ابن سيد الناس: «في متنه نكارة وهي إرسال أبي بكر مع النبي ﷺ بلالا، وكيف وأبو بكر حينئذ لم يبلغ العشر سنين، فإن النبي ﷺ أسن من أبي بكر بأزيد من عامين، وكانت للنبي ﷺ تسعة أعوام على ما قاله أبو جعفر محمد بن جرير الطبري وغيره، اثني عشر على ما قاله آخرون، وأيضاً فإن بلالاً لم ينتقل لأبي بكر إلا بعد ذلك بأكثر من ثلاثين عاما، فإنه كان لبني خلف الجمحيين، وعند ما عذب في الله على الإسلام اشتراه أبو بكر رضي الله عنه رحمة له واستنقاذاً له من أيديهم، وخبره بذلك مشهور»[2]. فقد نظر ابن سيد الناس في الخبر مع استحضار الأخبار المتصلة به والظروف العامة المحيطة به، وهي أخبار أبي بكر وتاريخه، وبلال بن رباح وعلاقته بأبي بكر وتاريخ عتقه، فتبين له أن الخبر لا يستقيم، ولو حصر نظره في الخبر منفرداً معزولاً عن غيره ما اجتمعت له هذه الفوائد.

وتبع أبا الفتح بن سيد الناس في ذلك الإمام الذهبي وزاد عليه في الاعتبار فقال: «... وأيضاً فإذا كان عليه غمامة تظله كيف يتصور أن يميل

---

(1) الخبر عند الترمذي في جامعه، كتاب المناقب، باب ما جاء في نبوة النبي ﷺ، والحاكم في **المستدرك** 2/ 615 **والطبري** في تاريخه 2/ 277-278.

(2) اليعمري، أبو الفتح بن سيد الناس. **عيون الأثر**، القاهرة: دار الآفاق الجديدة، ط3/ 1982، 1/ 55.

فيء الشجرة، لأن ظل الغمامة يعدم في الشجرة التي نزل تحتها، ولم نر النبي ﷺ ذكر أبا طالب قط بقول الراهب، ولا تذاكرته قريش ولا حكته الأشياخ مع توافر هممهم ودواعيهم على حكاية مثل ذلك، فلو وقع لاشتهر بينهم أيما اشتهار، ولبقي عنده ﷺ حس من النبوة، ولما أنكر مجيء الوحي إليه أولا بغار حراء، وأتى خديجة خائفاً على عقله، ولما ذهب إلى شواهق الجبال ليرمي نفسه. وأيضاً فلو أثر هذا الخوف في أبي طالب ورده كيف كانت تطيب نفسه أن يمكنه من السفر إلى الشام تاجراً لخديجة؟»[1] ولهذا حكم الذهبي على الخبر بقوله: «أظنه موضوعاً وبعضه باطل»[2]، فانظر سعة نظر الذهبي رحمه الله، وانتشار فكره خارج الخبر المنظور فيه ليستحضر وقائع بعيدة في الظاهر عن خبر بحيرا، لكن بالتدبر يظهر فائدتها في فحص الخبر. فبادئ النظر لا يجد وجها للصلة بين خبر بحيراً وبين دخول النبي ﷺ على خديجة بعد أن جاءه الوحي بحراء. وأيضاً ما وجه الصلة بين خبر بحيراً وبين ذهاب النبي إلى الجبال ليرمي نفسه؟ فهذه الوقائع تبدو بعيدة عن هذا الخبر، ولهذا فهي مظنة الغفلة عنها، ولن يستحضرها إلا من فطن لفائدتها وصلتها بالخبر المنظور فيه. وقد اعتبر الذهبي هنا أيضاً بقواعد العادة وسنن الحياة وقوانين الاجتماع الإنساني، يظهر ذلك من بيانه عدم اشتهار هذا الخبر مع أن دواعي العادة توجب اشتهار مثله لأنه خطير في أمره، عظيم فيما يدل عليه، بل كيف يغيب هذا حتى على صاحب الخبر نفسه ﷺ، فلا يذكره ولو في حال حاجته إليه؟ ويتجلى ذلك أيضاً في إنكار الذهبي أن يميل فيء الشجرة مع وجود ظل الغمامة. فقواعد العادة وسنن الحياة لا تؤيد ذلك.

يظهر في هذه الأمثلة منهج الاعتبار في التاريخ كما مارسه بعض المؤرخين من علماء الإسلام، فهم ينظرون في الخبر، ويعبرون منه إلى غيره مما يتصل به من الأخبار والحوادث والظروف، وقواعد العادة وسنن الكون والحياة، ولا يغفلون عن شيء من ذلك. وإنما عمل بهذا المنهج قلة من

---

(1) الذهبي. **السير** 1/ 49؛ ابن هشام. **السيرة النبوية الصحيحة**، 1/ 107-108.

(2) **تلخيص المستدرك بهامش المستدرك**، 2/ 615-616.

المؤرخين وأما من سواهم من عامة المصنفين في تاريخ الإسلام، فإن الغالب عليهم الجمع والرواية، والسرد والحكاية دون فحص ولا نقد للأخبار والمرويات. وقد نص شيخ المؤرخين الطبري على ذلك لما قال في مقدمة تاريخه: «وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكر فيها الآثار التي أنار مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه من أجل انه لم يعرف له وجها في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا»[1]، «ويصدق هذا القول على غيره من المؤرخين والمصنفين في هذا الباب، فإنهم يسوقون المستنكر من الروايات والضعيف والواهي من الأخبار، قاصدين جمع ما نقل وذكر ما ورد، صح أم لم يصح، تاركين التمحيص لمن يريد كل على حسب شرطه وقصده»[2]. فهؤلاء المصنفون في تاريخ الإسلام غرضهم جمع ما ورد من الأخبار، وتدوين ما وقفوا عليه من الروايات، ولا يتجاوزون ذلك إلى فحص الأخبار ونقدها، فلا أثر عندهم لمنهج الاعتبار.

وتنبه مع مرور الزمن غير واحد من العلماء إلى خطورة الإبقاء على منهج الجمع والرواية في تاريخ الإسلام دون الفحص والنقد، ودعوا إلى ضرورة تجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة فحص الوثائق ونقد المصادر، ونصوا على قواعد في ذلك لا تخرج في جملتها عن الاعتبار بما يقع خارج الوثيقة، أو المصدر الذي ورد فيه الخبر من العناصر المتنوعة والمبثوثة في مواضع متفرقة، وان الواجب على المؤرخ أن يتسع نظره خارج الوثيقة أو الخبر فينظر فيها باعتبار غيرها مما يقع خارجها. من ذلك قولهم بوجوب الاعتبار بحال صاحب الخبر واستحضار أخباره من جهة دينه وما يعتقده، وصلته بالخبر ومضمونه.

---

(1) الطبري. **تاريخ الطبري**، 1/ 13.

(2) حمادة، فاروق. **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، الرباط: دار الثقافة، ط2/ 1989، ص112.

وقد ذكر ذلك أبو بكر بن العربي في كتابه «العواصم من القواصم» حيث قال: «لتحذروا من المفسرين والمؤرخين وأهل الأدب، فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين، وعلى بدعه مصرين، فلا تبالوا بما رددوا ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث»[1]. ومعنى ذلك أن دين راوي الخبر له أثر فيما يرويه وينقله، فلا يجوز للناظر في الخبر الغفلة عن ذلك، وإنما يجب عليه استحضار حاله من جهة عقيدته ودينه.

وذكر تاج الدين السبكي ضرورة استحضار علاقة ناقل الخبر بالخبر ومضمونه، وما يتعلق به من الحوادث والدول والأشخاص، فإن لذلك أيضاً أثراً فيما ينقل، قال رحمه الله: «لا بد أن يكون المؤرخ عالما عدلا عارفاً بحال من يترجمه، وليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له، ولا من العداوة ما يحمله على الضغن منه، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة واعتقاد أنهم على ضلال فيقع فيهم، أو يقصر في الثناء عليهم...»[2]. واعتمادا على هذا المسلك كان تاج الدين السبكي يتوقف في ما ينقله شيخه الذهبي من الأخبار المتعلقة بالأشاعرة[3]، لأن الذهبي مخالف للأشعرية، يذهب مذهب الحنابلة، وفي ذلك دليل على أن السبكي رحمه الله ـ وهو ينظر في الأخبار ـ لا يغفل عن عقيدة الراوي وصلته بالخبر. وممن صنف في ذلك الكافيجي في كتابه «المختصر في علم التاريخ».

وأشهر من نبه إلى ضرورة تجاوز مرحلة الرواية إلى مرحلة النقد والتمحيص، ووضع قواعد في ذلك العلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ) في المقدمة، وخلاصة ما ذكره في ذلك لا يخرج عن صورة الاعتبار كما تقدمت وهي العبور من الخبر المنظور فيه إلى غيره، والالتفات إلى ما يقع خارجه. فقد عاب ابن خلدون على المؤرخين المتقدمين وقوفهم عند مرحلة الجمع والتقميش، واقتصارهم على إيراد الأخبار دون نقد وتمحيص، وأنكر

---

(1) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 130.

(2) المرجع السابق، ص130.

(3) ابن السبكي. **طبقات الشافعية**، 2/ 13-15، 3/ 352 -353، 4/ 92-93، 5/ 187-192، 7/ 134، 8/ 11-19.

عليهم عدم التفاتهم خارج ما يروون من الأخبار وعدم ضمهم الأخبار بعضها إلى بعض، وغفلتهم عن علل الحوادث وسنن الوقائع. يقول في ذلك: «وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها... وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها»[1]. وخلاصة ما ذكره ابن خلدون في منهج النقد التاريخي أن المؤرخ يجب عليه أن يعتبر بحقائق العلوم المتعلقة بالحياة البشرية، ويستحضر ما عليه أحوال الاجتماع الإنساني من الطبائع والسنن، وأن ينظر في الخبر متصلا بغيره من الأخبار والحوادث، ومقترنا بالتاريخ العام، وأن يضم الخبر إلى غيره من أمثاله في جميع العصور والمراحل التاريخية القديمة منها والحاضرة.

وأرجع ابن خلدون أسباب وقوع المؤرخين السابقين في المزالق إلى غفلتهم عن هذه العناصر المتنوعة، وعدم اعتبارهم بهذه الحقائق، فيوردون أخباراً يستحيل وقوعها لأنها مجافية لهذه الحقائق المعتبرة، فلو اعتبروها واستحضروها لاستحيوا من إيراد جملة غير يسيرة من الأخبار التي امتلأت بها كتبهم.

ولهذا نص ابن خلدون على حاجة المؤرخ إلى مآخذ كثيرة وعدم استغنائه عن العلوم المتعلقة بالحياة والعمران البشري، لتبقى هذه المآخذ والعلوم حاضرة في ذهنه وهو ينظر في الأخبار التاريخية. ولهذا قال عن المؤرخ أنه «محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور»[2]. فانظر كيف عبر ابن خلدون عن هذه العناصر التي يعتبر بها المؤرخ بقوله مآخذ متعددة ومعارف متنوعة «للإشارة إلى تنوعها

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص4.
(2) المرجع السابق، ص9.

وتفرقها وحاجة المؤرخ إلى اتساع نظره وشمول فكره وقوة انتشاره خارج الخبر المنظور فيه. وانظر أيضاً كيف جعل هذه العناصر أصلا تعرض عليه الأخبار، وهي إشارة إلى أن المؤرخ يهتدي بها ولا يغفل عنها، فمن غفل عنها ووقف عند الرواية مجردة، كان كمثل من يقطع المفاوز من غير استضاءة.

فالحدث التاريخي عند ابن خلدون ليس منقطعاً عن غيره ولا منبتاً من أصله، وإنما هو حلقة بين غيره من الحلقات المنتظمة في الزمان، فيجب النظر في هذه الحلقة مع غيرها ومقايستها بغيرها لمعرفة انسجامها من شذوذها، «فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار»[1]، فهناك إذاً أصول يجب أن يعتبر بها المؤرخ، وهي:

1 ـ الاعتبار بأحوال صاحب الخبر وراويه وشخصيته وميوله، وما يعتقده ويذهب إليه في أفكاره من المذاهب، وغير ذلك مما يؤثر في علمه وفكره وروايته. وقد أورد ابن خلدون من ذلك مثلاً إذا كان صاحب الخبر مؤرخاً رسميا لدولة ما، فإنه لا يؤمن عليه من المبالغة في ذكر مآثرها وأعمالها، والحط من أعدائها وخصومها، وبنى على هذا الأصل رده للأخبار القادحة في المهدي بن تومرت زعيم الموحدين، لأن أصحابها ورواتها من المقربين إلى المرابطين وهم خصوم المهدي[2]. وذكر من ذلك أيضاً التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس «إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك التشيع والميل غطاء على بصيرتها عن الإنتقاذ والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله»[3].

2 ـ **الاعتبار بالتاريخ العام**: ومعنى ذلك أن المؤرخ ينظر في الخبر مع اتساع نظره، ليستحضر الحوادث السابقة للخبر واللاحقة، «ليكون تاريخه للفترة أو الجيل التي يؤرخ لها واضح الجوانب صحيح الصورة وثيق الصلة بما

(1) المرجع السابق، ص4-5.
(2) المرجع السابق، ص26-27.
(3) المرجع السابق، ص35.

حوله»[1]، أي النظر في الخبر في إطاره العام وما ينتظم معه في الزمان من السوابق واللواحق.

3 ـ **الاعتبار بالأمثال والنظائر**: ومعنى ذلك مقايسة الخبر بما يقاربه ويشبهه من الأخبار الحاضرة أو الغائبة. فالمؤرخ محتاج إلى الإحاطة بالحاضر... ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف»[2]، «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل... ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم»[3].

4 ـ **الاعتبار بسنن الكون وقوانين الحياة**: فإن جهل المؤرخ بهذه القوانين أو إغفاله لها يجعله يورد أخباراً يستحيل وقوعها. ومعنى ذلك ضرورة استعانة المؤرخ بحقائق العلوم الطبيعية والكونية، فهي قوانين تعرض عليها الأخبار. «فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر»[4]، ومن الأمثلة التي أوردها ابن خلدون لمزالق المؤرخين بسبب عدم اعتبارهم بحقائق العلوم الطبيعية والكونية، ما ذكره المسعودي في بناء الإسكندر مدينة الإسكندرية، وأنه اتخذ صندوق زجاج وغاص فيه إلى قعر البحر. قال ابن خلدون: «وهذه كلها قادحة في تلك الحكاية، والقادح المحيل لها من طريق الوجود أبين من هذا كله، وهو أن المنغمس في الماء ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء للتنفس الطبيعي، وتسخن روحه بسرعة لقلته فيفقد صاحبه الهواء البارد المعدل لمزاج الرئة والروح القلبي ويهلك مكانه...»[5].

5 ـ **الاعتبار بطبائع العمران وقواعد العادة في الاجتماع الإنساني**: فهذا أصل آخر يجب استحضاره عند النظر في الأخبار، فإن الاجتماع الإنساني لا

---

(1) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص 132.
(2) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص28.
(3) المرجع السابق، ص 9؛ حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص132.
(4) ابن خلدون. **المقدمة**، ص36.
(5) المرجع السابق.

يخضع للمصادفات، وإنما له سنن وقوانين قد يعرفها حتى عامة الناس من خلال العادة والتكرار للظواهر الاجتماعية عبر العصور. ومن أغفل ذلك ولم يلتفت إليه، فلا يؤمن عليه من قبول أخبار مجافية لما اعتاده الناس في اجتماعهم وتمدنهم. وأورد ابن خلدون من أمثلة ذلك ما نقله المؤرخون أن جيوش بني إسرائيل كان عددهم زمن التيه ستمائة ألف أو يزيدون ممن يطيق حمل السلاح، خاصة من ابن عشرين فما فوقها. يقول ابن خلدون: «ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها... تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة... وأيضاً فالذي بين موسى وإسرائيل إنما هو أربعة آباء... ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد»[1].

فهذه العناصر كلها لا يجوز للمؤرخ ـ عند ابن خلدون ـ الغفلة عنها، وهي التي جمعها في قوله: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور»[2]. وفي قوله: «فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال... وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول... وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك... وقد ذهل الكثير عن هذا السر»[3].

فهذا ما ذكره ابن خلدون في مجال النقد التاريخي، وخلاصته عدم الوقوف عند النقل والرواية وإنما استحضار الظروف العامة، وحقائق الكون والحياة وسنن العمران والاجتماع، واعتبار توجهات المؤرخين وأحوال النقلة

(1) المرجع السابق، ص12-13.
(2) المرجع السابق، ص 9.
(3) المرجع السابق، ص 28.

والرواة. ولم يأت بعد ابن خلدون أحد بلغ مبلغه وحرر مثل ما حرره، حتى كان العصر الحديث فظهرت الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الإسلام»[1].

يظهر مما تقدم أن منهج الاعتبار في التاريخ القائم على النظر في الوثيقة والعبور منها إلى غيرها من العناصر الخارجية، كان راسخاً عند المحدثين، وتم استعماله في نقد الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ وصحابته. أما في ما سوى ذلك من أخبار تاريخ الإسلام فلا نجد استعمالا لهذا المنهج إلا قليلاً، بسبب تأثير علم الحديث، مع إشارات خفيفة عند بعض العلماء إلى ضرورة تجاوز مرحلة النقل والرواية، وتنصيصهم على الاعتبار بأحوال المؤرخين، حتى جاء ابن خلدون فزاد في ذلك فنص على وجوب الاعتبار بقواعد العمران وقوانين الكون وسنن العادة في الحياة البشرية. وجاءت طائفة من المهتمين بالتاريخ في العصر الحديث، فاعتمدوا ما ذكره هؤلاء مع إضافات وتفصيلات أخذوها من مناهج التاريخ عند الغربيين، وجعلوا ذلك كله أصلا لإعادة كتابة تاريخ الإسلام. وإن التأمل فيما ذكره هؤلاء يبين أنه في جملته لا يخرج عن صورة الاعتبار كما تقدم بيانها.

ويجب التنبيه في هذا المقام إلى أن النصوص لها مكانة خاصة بين مصادر الخبر التاريخي ووثائقه وشواهده. فأكثر الآثار التي يمكن للمؤرخ أن يقف عليها في تاريخ الإسلام إنما هي نصوص في كتب التاريخ ومصادره وفي غيرها من المصادر. ولهذا فإن أكثر عمل المؤرخ يكون في نظره في مصادر تاريخ الإسلام المتقدمة، وفي غيرها من المصادر التي هي مظنة للخبر التاريخي. وإن منهج التعامل مع النص التاريخي في مصدر من مصادره هو الذي تضبطه نظرية الاعتبار، كما سبق بيان ذلك. ثم إن الاعتبار في التاريخ يمكن أن يكون منهجاً للتاريخ عامة وليس لتاريخ الإسلام فحسب.

يمكن القول من خلال قواعد النقد التي وضعها المحدثون، وما زاده العلماء في العصور المختلفة، خاصة ابن خلدون، وما تيسر من مناهج البحث التاريخي في العصر الحديث أن منهج النقد التاريخي يقوم على النظر في الخبر

(1) خضر. **المسلمون وكتابة التاريخ**، مرجع سابق، ص 273.

مع اعتبار عناصر خارجية. ونفصل ذلك من خلال القواعد الآتية:

1 ـ استقصاء مصادر الخبر وطرقه ورواته واعتبار بعضها ببعض: لا يكتفي المؤرخ الذي يقف على خبر تاريخي في مصدر من المصادر أو في وثيقة، بهذا الخبر من خلال مصدر واحد وإنما يجب عليه استقصاء مصادر الخبر ومظانه المتنوعة. واستقصاء مصادر الخبر «يقتضي عدم الاكتفاء بما يبين للعين أو يعثر عليه بأيسر جهد، بل يتطلب الاستقصاء البعيد والتفتيش الدقيق في كل ركن وزاوية، أملا في أن ينكشف شيء جديد»[1] فكلما عثر المؤرخ على الخبر المنظور فيه في مصدر عبر منه إلى غيره، فينظر في الخبر الواحد من خلال مصادر عديدة وشواهد متنوعة، «فلا يزدري أيا من المصادر أو يهمله، لأن أضألها وأحقرها لدى النظرة الأولى قد يغدو بعد التحقيق أشدها خطورة وأغناها بالمعلومات»[2]. وان مصادر الخبر التاريخي مختلفة في أنواعها ومفترقة في موضوعاتها ومتباعدة في مواضعها وأماكنها. فهي كل مخلفات الماضي المتنوعة في أشكالها وموادها ومنافعها[3]. فيدخل فيها المصادر التاريخية القديمة، والوثائق والمخطوطات، والآثار المادية من نقوش ونقود وصور ورسوم ونحو ذلك، والصحف والرسائل، والخطب المختلفة، واليوميات والمذكرات، فكل ما هو من آثار الماضي ومخلفاته قد يصلح أن يكون مصدراً يؤخذ منه الخبر التاريخي[4].

ورغم تنوع المصادر، فإن الأثر المكتوب يبقى المصدر الموجود بين يدي المؤرخ أكثر من غيره. فلا غنى لمن يهتم بتاريخ الإسلام عن المصادر التاريخية التي صنفها القدماء وغيرها من المكتوبات، التي ترجع إلى الفترة موضوع البحث والنظر. فيجب أولا استقصاء الخبر وتتبعه في كل ما هو موجود من كتب

---

(1) المرجع السابق، ص71.

(2) العروي. **مفهوم التاريخ**، الجزء الأول، ص82؛ غنيم، عادل وحجر، جمال. **في منهج البحث التاريخي**، ص40-41، دار المعرفة الجامعية، 1993.

(3) جوتشلك، لويس. **كيف نفهم التاريخ**، ت: دعائجة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكم، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1996، ص58، 88، 90-93، 110-135.

(4) المرجع السابق.

تاريخ الإسلام ومصادره الأولى، ثم تتبعه في غير كتب التاريخ، مثل كتب الأدب والتراجم والأنساب ودواوين الشعراء وفتاوى الفقهاء، وكل ما يرجع إلى الفترة التي يتعلق بها الخبر التاريخي. يقول الدكتور عماد الدين خليل: «سيكون من فضول القول التأكيد على ضرورة التنويع في اعتماد المصادر القديمة ما بين كتب التاريخ العام والحوليات وتواريخ الأقاليم والمدن، وكتب الخطط والجغرافيا والرحلات والتراجم والسير والطبقات والحكام وتاريخ الأدب والأنواع الأدبية... إلى آخره... لأن إغناء الجانب الحضاري بخاصة في التاريخ الإسلامي لا يتحقق إلا بهذا التنويع... ولأن مقابلة الروايات والنصوص ومناقشتها وصولا إلى الحقيقة التاريخية، لا يتأتى إلا بالانفتاح على هذا الحشد الزاخر من أنماط المصادر التي ترفد العمل التاريخي من مناح شتى...»[1] فانظر كيف يجب أن يتسع نظر المؤرخ لينتشر خارج المصدر التاريخي الواحد إلى غيره من كتب التاريخ، وإلى سائر الكتب في الفنون المختلفة غير التاريخ، فهو ينظر في الخبر في مصدره مع الانفتاح على سائر المصنفات في سائر العلوم الإسلامية، لأن كتب التراجم والأدب والرحلات، والفتاوى والنوازل وغيرها متصلة بحركة المجتمع وحياة الناس، فهي بذلك تجمع الكثير من الأحداث والوقائع، ولهذا فإن المؤرخ واجد فيها بغيته من الأخبار، بل قد يجد فيها ما لا يجده في كتب التاريخ. وتتجلى مكانة بعض هذه الكتب في درجة الثقة بما ورد فيها، فقد يطمئن المؤرخ إليها أحيانا أكثر من اطمئنانه إلى كتب التاريخ، وقد يجد فيها من تفصيل الوقائع وجزئياتها ما لا يجده في التواريخ.

فكتب الأدب مثلاً غنية بالأحداث والوقائع، تقول عائشة عد الرحمن: «ألفت إلى ضرورة اعتبار النصوص الأدبية مادة تاريخية من حيث تقدم التفسير الأدبي للأحداث، وتسجل مدى تفاعلها معها تأثراً وتأثيراً»[2]. وتقول أيضاً:

---

(1) خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3/ 1991، ص 78. وإسماعيل، محمود. **قضايا في التاريخ الإسلامي**، ص8-9.

(2) عبد الرحمٰن، عائشة. **مقدمة في المنهج**، مرجع سابق، ص 175.

«تتقدم الآثار الأدبية لتسد ثغرة في تاريخنا بما يعطي من دلالة صادقة على ما أغفله كتاب التاريخ من تسجيل نبض وجدان الشعوب ورصد المناخ النفسي للأمة. . .»[1] فكتب الفتاوى والنوازل مثلا لها قيمة تاريخية لأنها ترتبط بحوادث المجتمع، وما ينزل بالناس من الوقائع والأحداث. فمن خلال أسئلة المستفتين تقع الإشارة إلى الأحداث الخاصة بأحوال المجتمع في معاملاته، وربما تذكر فيها بعض الوقائع الكبيرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وكذلك أجوبة المفتين، مع فائدتها الكبيرة في رصد الحركة الفكرية والثقافية ومكان العلماء في المجتمع في عصر معين ومكان معين[2].

يتحقق للمؤرخ استقصاء مصادر الخبر ومخارجه ومظانه واعتبار بعضها ببعض والنظر فيها على جهة الاجتماع وانضمام بعضها إلى بعض على تنوعها واختلاف موضوعاتها واختلاف أصحابها وأزمانهم وعصورهم، فائدتان عظيمتان: أما الفائدة الأولى فهي معرفته أصل الخبر ومصدره الأول، وهل له مصدر واحد أم تعددت مصادره، وإذا تعددت مصادره، هل ينقل بعضها عن بعض أم أن كل مصدر مستقل عن غيره. وهذا أحد الأسباب لتقوية الخبر أو تضعيفه، فإذا وجد المؤرخ مثلا أن الوقائع والأحداث التي وردت في مصدر معين، معروفة عن طريق آخر، مذكورة في مصادر لم تكن في متناول من تنسب إليه الوثيقة، فإنه بهذا يميل إلى الاطمئنان إلى صحة الخبر[3]. وهذا الأصل هو المعروف عند علماء الحديث بالمتابعات أي أن المحدث لا يكتفي بالحديث الواحد في مصدر واحد بسند واحد وإنما يبحث له عن أسانيد أخرى فإن وجدت فالحديث له متابعات، وهي مما يتقوى بها الحديث، وإذا لم تكن له متابعات سموه فرداً غريباً. وأما الفائدة الثانية فهي أن اعتبار المصادر المتنوعة بعضها بعض وضم بعضها إلى بعض يتم به استكمال الخبر وجمع أطرافه، لأن

---

(1) المرجع السابق، ص 193. وفي هذا الإطار «يقول الخبراء أن من يدرس مجتمعات إنجلترا وفرنسا وإيطاليا في بداية القرن التاسع عشر لا يستطيع إهمال أعمال روائيين مثل سكوت ودوما ومانزوني، في حين أن العديد من الناس يعتقد أن واقع التاريخ أغنى من خيال كل القصاصين **مفهوم التاريخ**، ص50.

(2) **ندوة التاريخ وأدب النوازل** منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 46.

(3) أنجلو وسينيوربوس. **المدخل إلى الدراسات التاريخية**، ص68.

كل مصدر إنما يورد منه طرفاً أو جزءاً، فبعضها يكمل بعضا. فقد توجد معلومة مفردة يتيمة في رسالة سلطانية مذكورة في سياق إداري أو سياسي... ولكن عندما ننزعها من ذلك السياق ونضعها في سياق آخر، عندما نقارنها بمعلومة ثانية مأخوذة من فتوى فقهية، وثالثة من شهادة شفوية، ورابعة من ملاحظة ميدانية الخ، تعود ذات مغزى بالنسبة لموضوع الدراسة. واضح أن هذا الإجراء خارج عن الوثيقة المتوافرة»[1]، ولهذا فإن الاقتصار على الخبر مأخوذا من مصدر واحد أو مصدرين قصور كبير، وعجز واضح، ومجافاة للمنهج العلمي في التاريخ.

فليس من المنهج التاريخي ما سار عليه كثير من المستشرقين، وكثير من المؤرخين العرب والمسلمين المعاصرين، من أخذهم أخبار السيرة النبوية من كتب السير والمغازي فقط دون القرآن الكريم وكتب الحديث والسنة النبوية. فالمنهج السديد والمسلك القويم أن يؤخذ الخبر من القرآن الكريم، ثم من كتب الحديث، ثم من كتب السير والمغازي، ثم من كتب التاريخ العام، ثم يتتبع في سائر الكتب التي يمكن أن تكون مظانا للسيرة، مثل كتب الأدب ونحوها، فبهذا تكتمل صورة الخبر، ويمكن المقارنة بين المصادر من جهة الزيادة والتفصيل، ومن جهة الاختلاف والتعارض إن وجد، فيلجأ إلى الترجيح[2].

فالواجب على المؤرخ تتبع الخبر في مصادره واستقصاؤه من مظانه واعتبار بعضها بعض.

2 ـ الاعتبار بالظروف العامة واستحضار لوازم الخبر وما يحتف به من قرائن وملابسات: إن التاريخ الإنساني حلقات متصلة بعضها ببعض، فكل حدث له صلة بما بعده وما قبله، وكل واقعة لا تكون مستقلة بذاتها شاذة عن غيرها من حوادث الزمان وحلقات التاريخ الإنساني، ولهذا فإن التحقيق في

---

(1) **مفهوم التاريخ** (الألفاظ والمذاهب)، ص22.

(2) انظر في ذلك كله كتاب الدكتور فاروق حمادة «**مصادر السيرة النبوية وتقويمها**» فإنه فريد في هذا الباب، غني في هذا المجال.

الحدث التاريخي يوجب النظر فيه موصولاً بغيره من الحوادث السابقة واللاحقة، مضموماً إلى ما سواه من الأخبار والحوادث المتصلة بالزمان الذي يتعلق به، والمكان الذي يجري فيه.

فالمؤرخ لا ينظر في الخبر معزولا عن غيره، وإنما ينظر فيه آخذا في الاعتبار كل ما يتصل به من الأخبار والحوادث، أي عليه أن يستحضر التاريخ العام كله، فينظر في الخبر في انسجام مع حوادث التاريخ العام، وأخذا بعين الاعتبار كل ما له صلة بالخبر المنظور فيه، وكل ما يتعلق بمضمونه وعناصره المتنوعة.

ولا يغفل المؤرخ الناقد أيضاً عن لوازم الخبر وما يتعلق به من العلوم والمعارف، وما يتصل بمضمونه ومصدره من الصنائع، وما تراكم عند الإنسان من الخبرة والتجربة، ورسخ في عقله ووجدانه من العادات والسنن في حياة الإنسان واجتماعه وتمدنه. فهذه العناصر كلها يجب استحضارها والاعتبار بها، وهي كلها عناصر خارجية لا تؤخذ من الخبر وإنما تؤخذ من خارجه في مصادر متنوعة في علوم مختلفة. فلا بد هنا من عملية العبور من الخبر المنظور فيه إلى غيره، ومجاوزته إلى ما سواه من العناصر المبثوثة في مظانها المتفرقة.

فالخبر قد يكون في وثيقة، وقد يكون في كتاب أو مصدر مثل كتب التاريخ العام، كتاريخ الطبري مثلاً، أو كتب أخرى في علوم أخرى، كالأدب مثل العقد الفريد لابن عبد ربه وغيرها. ولهذا فإن من لوازم الخبر الورق الذي كتب فيه إذا كان وثيقة، والخط المستعمل في الكتابة، والحبر الذي كتبت به الوثيقة. ومن لوازمه إذا ورد في مصدر، كل ما يتعلق بهذا الكتاب الذي ورد فيه الخبر من موضوعه وتاريخ تأليفه ومجاله الزماني والمكاني ونحو ذلك. فالواجب الاعتبار بذلك كله عند النظر في الخبر، يقول أسد رستم: «لا بد لنا في تحري الحقيقة التاريخية من معرفة أنواع الحبر وألوانه، وأشكال الورق من حيث الطول والعرض والسماكة... أصناف الأقلام وظروف استعمالها في مختلف الدوائر والدواوين. ولا يخفى ما في درس هذه الأمور جميعها من الأهمية لفهم محتويات المخابرات الرسمية، وتحديد تواريخها وتثبيت أصالتها

وعدم تزويرها»[1]. ولا شك أن معرفة الورق والحبر، والخط الذي كتبت به الوثيقة، لا يمكن بالاقتصار على الوثيقة وحدها مجردة عن غيرها، وإنما يحوج إلى استحضار الوثائق الأخرى التي ترجع إلى عصر الوثيقة محل النظر ومكانها، والأطراف والهيئات والأشخاص والدول التي أصدرتها أو كتبت بأمرها. ولهذا أشار الدكتور أسد رستم إلى أن المؤرخ الذي يفحص خبراً عن تاريخ العرب في القرنين الثامن عشر الميلادي والتاسع عشر، يكون بحاجة إلى أبحاث علمية في أصول المخابرات الرسمية في مصر وسوريا والعراق وغيرها من البلدان المجاورة في القرنين الأخيرين[2].

وقد عد المصنفون المعاصرون في مناهج النقد التاريخي اعتبار هذه العناصر من النقد الظاهري للوثيقة، لأنها ليست مما تنطق به الوثيقة، وإنما يقع خارجها ويلتمس في مصادر خارجية متنوعة[3]. ومن الأمثلة التي ذكرها الدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، «مجموعة من الخطابات والتواريخ والأشعار طبعت في إيطاليا بين عامي: 1863 ـ 1865 على أساس أنها كتبت عن جزيرة سردينيا في الفترة بين القرنين الثامن والخامس عشر، وبعد فحص العلماء لها وجدوا أن ما جاء بها لا يطابق ولا يشابه ما عرف عن خطوط سردينيا وتاريخها في أثناء تلك الفترة، ومن ثم قرروا أنها مزيفة وغير حقيقية»[4]. فلولا الاعتبار بالوثائق والمكتوبات المختلفة التي ترجع إلى زمن الوثيقة محل النظر واستحضارها ما ظهر أن هذه المكتوبات مزورة. ومثل ذلك فعله الدكتور أسد رستم لما عرضت عليه وثيقة رسمية مؤرخة في 24 ربيع الأول سنة 1256هـ، الذي يوافق 27 أيار 1840م، وهي خطاب رسمي موجه من حاكم الشام آنذاك من قبل محمد علي باشا حاكم مصر وأبنائه، إلى القائم على القدس الشريف آنذاك. وقد اعتبر أسد رستم بوثائق ومكتوبات الحكومة المصرية في ذلك

---

(1) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، بيروت: المكتبة البولسية، ط1/ 1984، ص9-10.

(2) المرجع السابق، ص9.

(3) غنيم، عادل وحجر، جمال. **في منهج البحث التاريخي**، مرجع سابق، ص52-53؛ **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص14.

(4) خضر. **المسلمون وكتابة التاريخ**، ص105.

العهد، فلما قابلها بها تبين له أنها متفقة في ورقها وحبرها وخطها وقلمها ولغتها وأسلوبها مع سائر وثائق الحكومة المصرية. يقول في بيان ذلك: «أما ورق هذه الوثيقة فإنه ورق الحكومة المصرية بالذات إذ أنه صكوكي قوي يتفق من حيث تركيبه الكيماوي وتوزيع أليافه... مع الألوف المؤلفة من وثائق الحكومة المصرية في ذلك العهد التي لا تزال محفوظة في سراي عابدين الملكية، وفي جامعة بيروت الأمريكية، وفي خزانات المؤسسات والبيوتات الكبيرة في مصر، وفي الأقطار الشامية»[1]، فانظر كيف يتحرك النظر خارج الوثيقة فينتقل بين الوثائق المبثوثة في خزائن متباعدة، رسمية وخاصة، في أقطار مختلفة من مصر إلى الشام. ومثل ذلك يقال عن حبر الوثيقة والقلم الذي كتبت به، والخط، وعنوانها وأسلوبها، فهي تتفق في ذلك مع سائر وثائق الحكومة المصرية في هذا العهد[2].

وبهذا تظهر حاجة المؤرخ إلى الاستعانة بالعلوم المساعدة في هذا الشأن مثل علم الخطوط والوثائق، وفقه اللغة ونحوها[3]. وإذا ورد الخبر في مصدر من المصادر المختلفة، فإن من لوازمه التي يجب الاعتبار بها حال هذا المصدر، وسبب تأليفه، ومنهجه والفن الذي يدخل فيه هل هو من كتب التاريخ أم غيره؟ وهل تم التزام منهج التحقيق فيه أم لا؟ أي استحضار مكانة هذا المصدر وقيمته، وخاصة في مجال التاريخ. فورود الخبر مثلاً في صحيح البخاري ليس كوروده في الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، فصحيح البخاري من أصح كتب الحديث وقد التزم فيه البخاري منهج التحقيق والنقد الحديثي في أعلى درجاته، فجمع الصحيح دون غيره، ولهذا وقع الاتفاق على صحة ما ورد فيه.

أما كتاب الأغاني فهو من كتب الأدب، واهتم فيه صاحبه بإمتاع النفوس والأذواق فجمع فيه من الطرف والأخبار ما تغذى به مجالس اللهو ونوادي

---

(1) رستم أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص14.

(2) المرجع السابق، ص14 -15 -16.

(3) غنيم، عادل وحجر، جمال. **في منهج البحث التاريخي**، مرجع سابق، ص 27-29؛ زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ**، مرجع سابق، ص 76.

السمر. ومن كان هذا غرضه فإنه لا شك متساهل في نقد ما ينقله. ومن استحضر حال هذا الكتاب وهو ينظر فيما ورد فيه من الأخبار التاريخية، فإنه يقدر هذه الأخبار حق قدرها، ويتلقاها بمزيد من الحذر وغاية الاحتياط والتحري. ولبيان هذا الجانب في كتاب الأغاني ليعتبر به عند النظر فيه، يقول الدكتور زكي مبارك: «أريد أن أنص على ناحيتين في الأصبهاني وكتابه... وسيكون لهما أثر عظيم في دعوة المؤلفين إلى الاحتياط حين يرجعون إلى كتاب الأغاني، يتلمسون الشواهد في الأدب والتاريخ». أما الناحية الأولى التي ذكرها الدكتور زكي مبارك فهي أحوال المؤلف وصاحب الكتاب أبي الفرج الأصبهاني من جهة خلقه ومنهجه في الحياة، وهذا يدخل في الاعتبار بأحوال صاحب الخبر كما سبق بيانه. وأما الناحية الثانية فهي أحوال كتاب الأغاني، وذلك ما بينه الدكتور زكي مبارك بقوله: « فهو كتاب أدب لا كتاب تاريخ، وأريد بذلك أن المؤلف أراد أن يقدم لأهل عصره أكبر مجموعة تغذى بها الأندية ومجامع السمر، ومواطن اللهو ومغاني الشراب... ولهذا النحو في التأليف قيمة عظيمة جداً إذا فهمه القارئ على وجهه الصحيح، فهو دليل على خصوبة التصور والخيال، وبرهان على أن كتاب اللغة العربية لم يحرموا من القصص الشائق الخلاب... ولكن الخطر كل الخطر، أن يطمئن الباحثون إلى أن لرواية الأغاني قيمة تاريخية، وان يبنوا على أساسها ما يشاءون من حقائق التاريخ»[1].

فهذا مثال لفائدة الاعتبار بقيمة الكتاب ومنهجه ومكانته من جهة التاريخ. ولتيسير هذا العمل على الباحثين في السيرة النبوية، قام أستاذنا الدكتور فاروق حمادة بتقويم الكتب والمصادر التي تضم أخبار السيرة النبوية، وبيان مكانتها التاريخية ليأخذ الناظر ذلك بعين الاعتبار، ورتب هذه المصادر بحسب قوتها ومكانتها ودرجة الوثوق بها، وذلك في كتابه «مصادر السيرة النبوية وتقويمها». ومما قاله في التمهيد لذلك «فإن عملية تحديد المصادر الأصلية للسيرة النبوية أهم عمل أمام الدارس للسيرة النبوية خصوصاً وللإسلام عموما، وتقويم هذه

(1) حمادة، فاروق. **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، مرجع سابق، ص132-133.

المصادر يعطيه العدة الكافية لتناول السيرة المحمدية نقية من الشوائب، ويطلع على حقيقتها وأبعادها. . .»[1] وهي إشارة إلى ضرورة استحضار مكانة الكتاب عند أخذ الخبر التاريخي منه، واستحضار موقعه بين سائر الكتب والمصنفات، بحسب منهجه والتزامه الاحتياط في النقل من غير ذلك.

ومن لوازم الخبر أيضاً التي يجب أخذها بعين الاعتبار لغته التي كتب بها، فيجب مقارنتها بلغة العصر الذي يرجع إليه، وهذا يحمل الباحث على استحضار سائر الوثائق والكتب التي كتبت في ذلك العهد، فيقابل لغة الخبر بلغتها، ويحمله أيضاً على الإطلاع على وضع اللغة عامة في سائر العصور، السابقة على عصر الخبر، واللاحقة، فإن ذلك يمكنه من الاطمئنان إلى أن الخبر ابن عصره، أو شاذ عن عصره إذا ظهر له أن لغته ليست من لغة عصره، كما لو وجد فيه مصطلحات متأخرة عن ذلك العصر. يقول قسطنطين زريق: «فيجدر بالباحث أن يكون واقفاً على لغة العصر الذي كتبت الوثيقة فيه، واصطلاحاته الخاصة، ومعاني المفردات والتراكيب المستعملة فيه»[2]. وقد استعمل الدكتور أسد رستم هذا الأصل في فحص الوثيقة السابقة لما رجع إلى لغة الوثائق الرسمية وأسلوبها في هذا العهد. وفي ذلك يقول: «ونرى بعد هذا كله في جهل كاتب هذه الرسالة لقواعد اللغة العربية دليلا آخر نستأنس به على صحتها وأصالتها. فكتاب الدواوين في النصف الأول من القرن الماضي في مصر والشام والعراق كانوا يجهلون قواعد لغتهم ويكثرون في بعض الأحيان من استعمال المفردات الأعجمية عند مساس الحاجة إليها. ولا يستثني من ذلك إلا ديوان حاكم لبنان الأمير بشير الشهير. وهي لعمري حقيقة ناصعة تبدو للباحث حالما يرجع إلى المخابرات الرسمية المحلية في ذلك العهد»[3]. فهذه هي لوازم الخبر التي يجب أخذها بعين الاعتبار.

ويجب أيضاً الاعتبار بالظروف العامة للخبر، فينظر فيه في انسجام

---

(1) المرجع السابق، ص29.

(2) زريق قسطنطين. **نحن والتاريخ**، مرجع سابق، ص 72؛ رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص10.

(3) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص16.

واتصال مع سائر الأخبار والحوادث القريبة منه، وكل ما يمكن من وضع الخبر في موضعه الصحيح وتصور الأحوال التي تحيط به السابقة واللاحقة والمعاصرة له[1]. وهذا من أهم العناصر وأخطرها التي يعتبر بها عند النظر في الخبر التاريخي، لأن الظروف العامة للخبر متنوعة ومختلفة، ولا يمكن حصرها أو عدها، لأنها تختلف باختلاف الأخبار. فهي كل ما له تعلق بالخبر المنظور فيه من جهة موضوعه ومضمونه، ومن جهة الأطراف والعناصر المذكورة في الخبر، من أعلام وأشخاص ومواضع جغرافية، ومعالم حضارية وقيم فكرية ومعنوية، وأحوال المجتمع عامة الذي يتعلق به الخبر وتوجهاته وقيمه ونظامه وسائر ما تكون به الأمة أمة ذات كيان مستقل.

فالمؤرخ الذي ينظر في خبر يتعلق بتاريخ الإسلام في فترة من الفترات، لا يجوز له بحال أن ينظر فيه في غفلة عن الوجهة العامة للمجتمع الإسلامي وعن القيم والأحكام التي تحكم النظام العام في المجتمع الإسلامي[2]، ولا عن تاريخ الإسلام عامة في شموله وامتداده. يقول الدكتور عماد الدين خليل وهو يقوم الدراسات التاريخية في تاريخ الإسلام: «ولقد أخطأ كثير من المؤرخين في فهم وحدة هذا التاريخ وطبيعة نسيجه ذي الخيوط الواحدة، أخطأوا لأنهم نظروا إلى هذا التاريخ نظرة تتسم بالتجزيئية والمباشرة والتقطع حينا، وبقياس التحولات بمقاييس التغير الدائم في الأسر الحاكمة حينا آخر، دون أن **يأخذوا بنظر الاعتبار** حركة المجتمع الإسلامي، ووحدته وصيرورته، التي كانت تجد في قيم الإسلام ومبادئه ومثله مراكز ثقلها وضبطها، ومؤشرات تمخضها الدائم عن المزيد من الوقائع والأحداث»[3]. فقد صرح هنا أن من الخطأ الوقوف عند الخبر أو الحدث الواحد دون أخذ حركة المجتمع الإسلامي بعين الاعتبار، ولهذا فإن الواجب على المؤرخ أن يضم إلى الخبر المنظور فيه نظام المجتمع الإسلامي وحركته، فيكون: «أولاً: فهم التاريخ الإسلامي من خلال وحدة

---

(1) **المدخل إلى التاريخ**، مرجع سابق، ص488.

(2) السلمي، محمد. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص255.

(3) خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ**، مرجع سابق، ص63.

الحركة... ثانياً التحقق برؤية شمولية تلم التفاصيل والجزئيات... ثالثاً: تحقيق التوازن المطلوب بين الجوانب السياسية العسكرية والجوانب العقيدية والاجتماعية والحضارية. رابعاً: تسليط الضوء على العلاقة الأصيلة المتبادلة بين الإسلام وبين وقائع التاريخ الإسلامي في آفاقها كافة. خامساً: متابعة الظواهر التاريخية الكبرى عموديا كي لا تتعرض للتشتت والتقطيع...»[1]، ومعنى ذلك أن المؤرخ المهتم بتاريخ الإسلام عليه أن يلم بما يكفي من مبادئ الإسلام وأحكامه وعقائده وشرائعه، وأصوله وفروعه، وان يستحضرها وهو يقلب النظر في الأخبار وتاريخ الإسلام[2]. وعليه أيضاً أن يلم بحركة المجتمع الإسلامي في وحدته عبر الزمان والمكان. ولا يخفى أن ذلك يحوج المؤرخ إلى اتساع نظره لينتشر خارج الخبر المنظور فيه، لأن هذه العناصر لا يمكن استحضارها إلا بالبحث عنها في مظانها المختلفة. وإن النظام العام للمجتمع الإسلامي وأحكام الإسلام التي تضبط هذا النظام، إنما تؤخذ من مظان مختلفة ومتنوعة، منها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وما يتصل بهما من كتب التفسير والفقه، والفتاوى والنوازل لأنها تابعة لأحوال المجتمع وما يحصل له من الوقائع، وكل الكتب التي يستفاد منها أحوال المجتمع الإسلامي من الناحية العلمية والفكرية، والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية، والجغرافية وغيرها مما يدخل في أحوال المجتمع وشؤون الأمة في حياتها ومعاشها وحضارتها، بحسب العناصر التي يتضمنها الخبر المنظور فيه.

والخطوة الأولى لعملية الاعتبار بالظروف العامة للخبر هي حصر العناصر التي يتكون منها الخبر، فيتم تقسيمه إلى وحدات بحسب عناصره المتنوعة، فقد تكون عناصر جغرافية إذا ذكر في الخبر بلد أو موقع، وقد تكون عناصر فكرية وثقافية إذا كان الخبر يتعلق بقضية فكرية وعلمية، وقد تكون أعلاما إذا ورد فيه أسماء أشخاص، وغيرها من العناصر المتنوعة التي يمكن أن يتضمنها الخبر التاريخي. وهذه العناصر قد تكون منها عناصر أساسية هي صلب الخبر، وقد

---

(1) المرجع السابق، ص64.

(2) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص 10؛ السلمي، محمد. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص198-203.

تكون ثانوية لأنها إنما تذكر فيه عرضا. وبعد حصر العناصر الواردة في الخبر، يعمد المؤرخ الناقد إلى كل عنصر فيبحث عنه مفصلا في مصادره ومظانه. وكلما توسع الناظر في جمع ما يتعلق بالعناصر الواردة في الخبر، كان أكثر فائدة وأعظم لمعرفة حال الخبر المنظور فيه. مثال ذلك عند علماء الحديث نقدهم لحديث صحيح من جهة رواته وإسناده وهو قول ابن عباس: «كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه فقال للنبي ﷺ: ثلاث أعطينهن، قال نعم، قال عندي حسن العرب وأجمله أم حبيبة بنت أبي سفيان أزوجكها، قال، نعم، قال: ومعاوية تجعله كاتباً بين يديك، قال: نعم، قال: وتؤمرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين، قال: نعم»[1] ولفحص هذا الخبر عمد النقاد إلى البحث خارج الخبر عن ما عرف واشتهر عن عناصره التي وردت فيه، وهي: أبو سفيان بن حرب، وخاصة زمن إسلامه، وأم حبيبة بنت أبي سفيان وزواج رسول الله ﷺ منها، ومعاوية بن أبي سفيان. ولما استحضر الأئمة ما عرف من أحوال هذه العناصر ظهر أن هذا الخبر لا ينسجم معها، لأن المعروف في أخبار السيرة أن أبا سفيان إنما أسلم عام الفتح، وأن زواج النبي ﷺ من أم حبيبة كان قبل ذلك بسنين. وفي ذلك يقول النووي إن هذا الحديث «من الأحاديث المشهورة بالإشكال، وهذا مشهور لا خلاف فيه، وكان النبي ﷺ قد تزوج أم حبيبة قبل ذلك بزمن طويل»[2]، ولهذا حكم ابن حزم لهذا الحديث بالوضع[3].

ومثاله أيضاً نقد الحافظ ابن حجر لخبر أورده الواقدي وهو أن قدوم ضمام بن ثعلبة على النبي ﷺ كان سنة خمس. ولفحص هذا الخبر عبر الحافظ ابن حجر رحمه الله إلى الظروف العامة المتعلقة بالخبر، فرجع إلى ما ثبت من أخبار عن قوم ضمام بن ثعلبة، وأخبار الوفود وغيرها. وهذا ما بينه بقوله عن هذا الخبر: «لكنه غلط من أوجه:

أحدها: أن في رواية مسلم أن قدومه كان بعد نزول النهي عن سؤال

---

(1) مسلم. **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي سفيان.

(2) النووي. **شرح النووي على صحيح مسلم**، 16/ 63.

(3) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص383.

الرسول، وآية النهي في المائدة ونزولها متأخر جدا.

ثانيها: أن إرسال الرسل إلى الدعاء إلى الإسلام إنما كان ابتداؤه بعد الحديبية، ومعظمه بعد فتح مكة.

ثالثها: أن في القصة أن قومه أوفدوه، وإنما كان معظم الوفود بعد فتح مكة.

رابعها: في حديث ابن عباس أن قومه أطاعوه ودخلوا في الإسلام بعد رجوعه إليهم، ولم يدخل بنو سعد وبنو بكر بن هوزان في الإسلام إلا بعد وقعة حنين وكانت في شوال سنة ثمان... فالصواب أن قدوم ضمام كان سنة تسع»[1].

ومثاله أيضاً نقد ابن خلدون لخبر نكبة هارون الرشيد للبرامكة لأنه كان شديد الحب لأخته العباسة، وشديد الحب لجعفر بن يحيى البرمكي، وأنه بسبب لذلك عقد لهما النكاح ليظفر باجتماعهما عنده في مجلس اللهو والخمر، لكن دون أن يأذن لهما في الخلوة، وإن العباسة تحايلت عليه حتى خلت بجعفر فواقعها، فلما بلغ ذلك الرشيد غضب فكانت النكبة. وقد اعتبر ابن خلدون بالتوجه العام للمجتمع الإسلامي وما يحكمه من الضوابط والقيم، فتبين له أن الخبر لا يستقيم، وذلك معنى قوله: «وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس، ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت محمد المهدي... ابنة خليفة أخت خليفة... قريبة عهد ببداوة العروبة، وسذاجة الدين، البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش. فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها... كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم... وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجافهم أموالا الجباية...»[2].

ومن ذلك أيضاً الخبر الذي ينقله غير واحد من المعاصرين عن الدولة

---

(1) ابن حجر. **فتح الباري**، مرجع سابق، 1/ 152.

(2) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 15-16. و**المسلمون وكتابة التاريخ**، مرجع سابق، ص120-131.

الأموية وأنها حملت الناس على القول بالجبر والإرجاء لحماية حكمها وترسيخ سلطانها، وحتى يعتقد أن أعمالها قضاء وقدر[1]. وإن الاعتبار بأخبار مذهب الجبر والإرجاء يكذب ذلك، يقول محمد بن صامل السلمي: «إن الوقائع التاريخية الثابتة تكذب هذا الادعاء، فقد قتل كل من غيلان الدمشقي ومعبد الجهني اللذين أنكرا القدر في ظل الدولة الأموية، كما قتل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان إماما الجبرية بأمر من الخلفاء الأمويين»[2]. وأيضاً فإن الاعتبار بأصول الإسلام وعقائده التي تحكم النظام العام في المجتمع الإسلامي لا يؤيد ذلك، فعقيدة القضاء والقدر لا تعني التواكل والاستسلام وترك العمل والتكاليف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أمثلة الاعتبار بالظروف العامة والقرائن المحتفة، فحص الدكتور أسد رستم للوثيقة التي تقدم ذكرها وهي الموجهة من محمد شريف إلى السيد أحمد أغا متسلم القدس الشريف، وهي مؤرخة في 24 ربيع الأول 1256هـ الذي يوافق 27 أيار 1840م، وتتضمن أمراً بمنع اليهود من تبليط المحل المتصل بمكان ربط البراق، والسماح لهم بالزيارة فحسب[3]. فالعناصر التي يتضمنها الخبر منها أسماء أعلام هي محمد شريف وأحمد أغا، ومنها عناصر جغرافية وهي القدس الشريف وحائط البراق، ومنها اليهود وعلاقتهم بالمسلمين، وحالهم خاصة داخل القدس الشريف.

وقد عمد الدكتور أسد رستم إلى جمع أكبر قدر ممكن من الأخبار والوثائق عن هذه العناصر المتنوعة، واستحضارها عند النظر في الوثيقة. وفي وصف هذه العناصر يقول: «فهي باطنية لأنها تتعلق بمضمون الوثيقة، وظاهرية لأنها ليست مما تنطق به الوثيقة، وإنما تستخرج من مصادر أخرى مستقلة كل الاستقلال عن الوثيقة التي نحن بصددها»[4] وقد استخرجها من أوراق الحكومة المصرية ووثائقها المختلفة حيث ثبت أن محمد شريف باشا كان حاكما عاما

---

(1) أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**، 3/ 81.

(2) السلمي، محمد. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص203.

(3) راجع نص الوثيقة في: رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص13-14.

(4) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص17.

على الأقطار الشامية بين عام 1248هـ وعام 1256هـ، وإن أحمد أغا دزدار كان قائما بأعمال المتسلمية في القدس في شهر ربيع الأول سنة 1256هـ[1]. ولاستخراج ما يتعلق بأحوال اليهود بالقدس وعلاقتهم بالمسلمين في هذا العهد رجع إلى كتب التاريخ والرحلات المتعلقة بهذا العهد، وفي ذلك يقول: «فلو تفحصنا هذه الوثيقة وغرضها المقصود، نجد أنها توافق في روحها ما نعلمه من تاريخ علاقة اليهود بمحل ربط البراق، وما نعرفه عن موقف المؤسسات الإسلامية والحكومات المحلية من هذه القضية في ذلك العهد. قال الرحالة روبنسن المشهور الذي زار القدس عام 1838م ما نصه: مباح لليهود أن يشتروا حق الدنو من مركز هيكلهم، وحق الصلاة والبكاء على خرابه وتبدد أمتهم»[2]. ورجع في ذلك أيضاً إلى كلام القنصل الإنكليزي في القدس ما بين 1845 و1863، وإلى كتاب رتر الألماني عن جغرافية فلسطين الذي عاصر زمن الوثيقة، وسائر رحلات الفرنجة في هذه البلاد[3]. «وبناء على موافقة النصوص التاريخية لمضمونها نرانا مضطرين أن نقول بأصليتها وعدم تزويرها»[4]. فهذا معنى قولنا الاعتبار بالظروف العامة والقرائن المحتفة بالخبر.

5 ـ الاعتبار بقواعد العادة وسنن الكون والحياة: إن التاريخ مرتبط بحياة الإنسان وتقبله في معاشه. وان حياة الإنسان ليست خاضعة للمصادفة العمياء، وإنما الحياة ـ كما أخبر بذلك القرآن الكريم وثبت في التجربة والخبرة البشرية عبر الزمان ـ لها قانون تسير عليه، ونظام تخضع له. وقد عبر القرآن الكريم عن هذا القانون «بالسنن» كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: 137]، وقوله تعالى: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]، ثم إن التاريخ أيضاً له تعلق كبير بالإنسان في خصائصه الخلقية والنفسية، ونوازعه المادية والمعنوية. ولهذا فإن التاريخ لا يمكن أبدا أن ينفصل عن قوانين الحياة كما عرفت بالعادة ورسخت بالتجربة،

---

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق. ص18.
(3) المرجع السابق، ص 18-19.
(4) المرجع السابق، ص20.

ولا عن العلوم المهتمة بالإنسان في جهاته وخصائصه ونوازعه المختلفة والمتنوعة. فيجب على المؤرخ أن ينظر في الخبر في توافق وانسجام مع قواعد العادة وسنن الكون والحياة، ولا يجوز له أبدا الغفلة عن ذلك. وعلى هذا فإن المؤرخ يحتاج إلى الاعتبار بحقائق العلوم المهتمة بالكون والحياة والإنسان. فكل خبر لا يطابق هذه الحقائق يتوقف في أمره، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه... وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة...»[1]، ولهذا نص ابن خلدون على حاجة المؤرخ «إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة»[2].

وفي العصر الحديث قام الباحثون في مناهج التاريخ بحصر العلوم المساعدة للتاريخ، والتي يهتدي بها المؤرخ، وذكروا منها: علم الاقتصاد، والجغرافيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، والقانون، وعلم الحياة، ونحوها من العلوم التي تدرس الكون والحياة والإنسان والمجتمع[3]. والمؤرخ في ذلك مثل القاضي الذي يحتاج إلى إجراء خبرة فيستعين بالخبراء والمتخصصين ويأخذ نتائج هذه الخبرة بعين الاعتبار في معرفة حقيقة الواقعة المعروضة أمامه. وقد سبق أن ابن خلدون بين أن غفلة المؤرخين السابقين عن سنن الكون وقوانين الحياة هو السبب الذي أوقعهم في المغالط. ونص ابن خلدون خاصة على علم العمران البشري «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران...»[4]، ويتبين من خلال أمثلة مزالق المؤرخين السابقين التي أوردها ابن خلدون إنه يدعو أيضاً إلى ضرورة الاعتبار بالقوانين التي تخضع لها

---

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، 1/ 331، (بتحقيق علي عبد الواحد وافي).

(2) المرجع السابق، ص9.

(3) غنيم، عادل حسن، وحجر، جمال محمد. **في منهج البحث التاريخي**، بيروت: دار المعرفة الجامعية، ط2/ 1993، ص30-34 **المسلمون وكتابة التاريخ**، ص 36-55 **مفهوم التاريخ**، ص55، 81، 198؛ رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، ص 10.

(4) راجع في ذلك تقديم علي عبد الواحد وافي **لمقدمة ابن خلدون**.

الظواهر الطبيعية، كالفلك والكيمياء والطبيعة والحيوان والنبات وغير ذلك[1]. ولا شك أن المؤرخ في العصر الحديث قد تيسرت له سبل الاعتبار بحقائق علم الكون والحياة والعمران بسبب التقدم العظيم في هذه المجالات.

ففي عصرنا لم يعد ممكناً ـ مثلاً ـ قبول بعض الروايات التي تفيد أن فلانا من العلماء، أو من الحكام قد حملت به أمه لمدة ثلاث سنوات أو لمدة خمسة أشهر، لأن الاعتبار بحقائق الطب الثابتة بالتجربة المتكررة يفيد أن ذلك بعيد جدا. وقد اشتهرت عند كتاب السير وأصحاب المناقب رواية تقول أن الإمام مالكاً حملت به أمه ثلاث سنين. يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «لسنا نستطيع أن نأخذ به لأن الطب يقرر أن الحمل لا يمكن أن يمكث في بطن أمه اكثر من سنة، والاستقراء مع المراقبة الدقيقة يجعلنا نؤمن بأن الحمل لا يمكن أن يمكث في بطن أمه أكثر من تسعة أشهر»[2]. ومن أمثلة الاعتبار بقواعد العادة عند ابن خلدون قوله عن خبر العباسة مع جعفر البرمكي: «ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه، لاستنكف لها عن مثله من مولى من موالي دولتها، وفي سلطان قومها، واستنكره ولج في تكذيبه، وأين قدر العباسة والرشيد من الناس»[3].

وورد في ترجمة الإمام أحمد أنه أسلم يوم موته من اليهود والنصارى والمجوس عشرون ألفا، وفي لفظ عشرة آلاف. قال الإمام الذهبي في نقد هذا الخبر: «وهي حكاية منكرة تفرد بها الوركاني والراوي عنه... والعقل يحيل أن يقع مثل هذا الحادث في بغداد، ولا يرويه جماعة تتوفر دواعيهم على نقل ما هو دونه بكثير، وكيف يقع مثل هذا الأمر ولا يذكره المروزي ولا صالح بن أحمد، ولا عبد الله، ولا حنبل الذين حكوا من أخبار أبي عبد الله جزئيات كثيرة... فوا الله لو أسلم يوم موته عشرة أنفس لكان عظيما ينبغي أن يرويه نحو من عشرة أنفس»[4]، فانظر كيف استحضر الإمام الذهبي قواعد العادة

---

(1) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص133.
(2) أبو زهرة، محمد. **مالك، حياته وعصره آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص 19.
(3) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 15.
(4) السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**، مرجع سابق، 2/ 35.

وسنن الاجتماع الإنساني وهو ينظر في الخبر. ومن أمثلته أيضاً ما ذكره لويس جوتشلك عن عدد أورده أحد المراسلين الصحفيين من موسكو يذكر فيه أن مليون رجل وامرأة وطفل قد ساروا في استعراض إلى الميدان الأحمر في الاحتفال السنوي الثاني والثلاثين لثورة أكتوبر، عام 1949، وذلك في استعراض دام خمس ساعات ونصف، وقال جوتشلك أن هذا العدد موضع شك، «لأن اجتياز أكثر من خمسين شخصاً نقطة معينة يحتاج إلى ثانية لكي يتم عرض مليون في ظرف خمس ساعات ونصف الساعة، وهذا بالطبع أمر غير معقول»[1].

فالواجب إذاً استحضار سنن الحياة والكون وقواعد العادة، والاعتبار بها عند النظر في الأخبار والروايات التاريخية.

وفي ختام هذه المسألة لا بد من التنبيه إلى مسألة مهمة تتصل بهذا الموضوع وهي أن هناك أخباراً في السيرة النبوية في بيان معجزات الرسول ﷺ، فالنظر فيها بهذا المنظار إبطال لما ثبت قطعاً من النبوة والرسالة، وإنما يشترط في ذلك أن يكون النقل نقل الثقة في دينه، العاقل الضابط لما يحدث به، وألا يوجد من أمثاله المعاصرين له من ينكر ذلك، أما من سوى النبي ﷺ فلا يقبل ذلك عنه كائنا من كان حتى يتفق مع قوانين الكون والحياة وقواعد العادة[2].

6 ـ الاعتبار بالأخبار المماثلة والحوادث المشابهة: إن من مظاهر سنن الكون والحياة والإجماع الإنساني، وجود التشابه بين البشر في جهات كثيرة على اختلاف العصور والأزمنة. ولهذا فإن وقوع التكرار أو التشابه في بعض ما يعرض للبشر من الحوادث، وما يحتف بهم من الأحوال أمر ممكن. وعلى هذا يهتم المؤرخ بالأحوال التي يشترك فيها البشر عامة، أو تشترك فيها جماعة أو أمة في عصر معين أو مكان معين، فكلما وقف على خبر عبر منه إلى غيره من الأخبار القريبة منه والمشابهة له، فيقيس بعضها على بعض ويعتبر بعضها ببعض. يقول ابن خلدون: «لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل...

---

(1) جوتشلك، لويس. **كيف نفهم التاريخ**، مرجع سابق، ص177.

(2) حمادة. **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، مرجع سابق، ص133، هامش 142.

ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم... وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها»[1]. وذكر في موضع آخر أن المؤرخ محتاج إلى «الإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف[2]. فالمؤرخ يقف على الحدث في عصر من العصور، ثم يعبر بفكره إلى العصور الأخرى يلتمس الحوادث المشابهة له بحسب تقاربها في ظروفها، فيضمها إلى الخبر الذي ينظر فيه أولا، فينظر فيه بالقياس مع غيره[3].

وتظهر فائدة الاعتبار بالأخبار المشابهة في جهتين: الأولى في درجة الاطمئنان إلى صحة الخبر، فإذا كان الخبر مثلاً مجافياً لأمثاله فإن ذلك مما يؤثر في صحته. وأما الفائدة الثانية فهي بيان ما أبهم في الخبر المنظور فيه، والاستزادة في تفصيل ما لم ينطق به وما بقي في جوانبه من فراغ. «فقد تتوفر الحقائق المفردة في ناحية تلافي ما قد يقع من فراغ... وبواسطة الاجتهاد الإيجابي يحاول المؤرخ أن يستنتج أمراً معينا عن الماضي من مجرد تثبته من أمر آخر تنص عليه الأصول، وذلك لأنه يرى ارتباطاً وثيقاً بين مثل هذين الأمرين في الحاضر الذي يعيش فيه»[4]. فهو هنا يستنتج ما يمكن أن يكون قد حدث باستحضار ما حدث فعلا في ظروف مماثلة[5]. ولا يخفى أن هذا موضع خطير لا بد فيه من الحذر الشديد والاحتياط الكبير. ولنضرب مثالا على ذلك من التاريخ المعاصر:

في الخمسين عاماً الأخيرة، وهي مرحلة خطيرة وسيئة جداً على العرب

---

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 9.

(2) المرجع السابق، ص 28.

(3) خضر. **المسلمون وكتابة التاريخ**، مرجع سابق، ص 117؛ جوتشلك، لويس. **كيف نفهم التاريخ**، مرجع سابق، ص 297.

(4) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص117-221

(5) زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ**، مرجع سابق، ص74.

والمسلمين، كثرت صفقات بيع السلاح من الدول الغربية إلى الدول العربية. ولا شك أن الدول البائعة لا تأخذ الثمن المادي فحسب، وإنما تأخذ أيضاً الثمن السياسي، وخلاصته ـ في الجملة ـ كسب تأييد مواقفها وصيانة مصالحها. والذي يهم المؤرخ هنا هو معرفة المضمون الحقيقي لهذه الصفقات، وما هي الشروط التي يلتزم بها الطرفان وخاصة الطرف المبتاع. وان بنود هذه الصفقات هي موضع كتمان، لأنها لم تقع بعد بأيدي المؤرخين. ولنأخذ مثالا منها وهي صفقة من الولايات المتحدة الأمريكية إلى دولة عربية، ذكرتها وسائل الإعلام في شهر ذي الحجة 1420 للهجرة الموافق لشهر مارس 2000 للميلاد، وذكرت نوع الأسلحة (طائرات) وثمن الصفقة بالمليار دولار[1]. فما هي إذاً الجوانب السياسية لهذه الصفقة؟

إن الاعتبار بالأمثال والأشباه هو المنهج الوحيد لملأ هذا الفراغ. ويتمثل هنا في وجوب استحضار المعاهدات والصفقات المشابهة في ظروفها وأطرافها ومضمونها لهذه الصفقة محل بحث والنظر، والتي تم العثور على بنودها والإفصاح عن جوانبها السياسية. ويمكن الاعتبار هنا بمعاهدة تمت عام 1957م بين الولايات المتحدة الأمريكية عينها ودولة عربية، وتم الإطلاع على الشروط التي وضعتها ضمن مجموعة أوراق الرئيس الأمريكي دوايت ازنهاور في مكتبته بابيلين. وهذه الشروط هي:

1 ـ أن يكون اختيار وتحديد أنواع السلاح الذي تشتريه هذه الدولة العربية من اختصاص وزارة الدفاع الأمريكية.

2 ـ أن لا يستعمل هذا السلاح ضد إسرائيل.

3 ـ أن تتولى بعثة عسكرية أمريكية تحديد أماكن تجمع هذا السلاح والإشراف على التدريب به.

وأضيف إلى الاتفاقية في آخر لحظة ملحق خاص تتعهد فيه الحكومة الأمريكية بحماية النظام الحاكم بهذه الدولة العربية من أي خطر يتهدده من

(1) القسم العربي للإذاعة البريطانية، يوم الثلاثاء 21 مارس 2000 برنامج الرأي الآخر.

الخارج أو من الداخل[1]. وإن ظروف الصفقتين متشابهة، فهما متقاربتان في الزمان، فليس بينهما إلا أقل من خمسين عاما، وان أحوال الأمة العربية في زمن الصفقة الأولى هي ذاتها في زمن الصفقة الثانية، وخاصة فيما يتعلق بالهزيمة أمام اليهود، وإن التأييد الغربي لليهود لم يتغير عن حاله. ولهذا فإن قياس هذه الصفقة وغيرها من أمثالها على الصفقة الأولى يعين المؤرخ على الاطمئنان، ولو على جهة التقريب، على معرفة ما خفي من الجوانب السياسية لمثل هذه المعاهدات. وهذا يحمل على الاستنتاج أن المعاهدات وخاصة العسكرية بين الدول الغربية، وخاصة أمريكا، والدول العربية في خمسين عاما الأخيرة، أي بعد إعلان «دولة إسرائيل»، يكون من شروطها، ضمان أمن «إسرائيل»، والالتزام بعدم استعمال السلاح موضوع الصفقة ضدها. فهذا مثال يظهر منه فائدة الاعتبار بالمثال في مجال التاريخ، فالواجب على المؤرخ أن يضم الأحداث المتقاربة والوقائع المتشابهة بعضها إلى بعض ويعتبر بعضها ببعض.

7 ـ الاعتبار بالمعارض واستحضار ما يناقض الخبر: يستحضر المؤرخ وهو ينظر في الخبر، احتمال وجود خبر يعارضه، ينفي ما يثبته، أو يثبت ما ينفيه. ولهذا فالواجب عليه أن ينتشر بحثه ويتسع نظره خارج الخبر، فإن وجد له معارضاً وجب ضمه إليه. «فقد تتعدد الروايات التاريخية في أمر واحد، فتتوافق أو تتناقض، وحيث تتناقض يحسن بالمؤرخ أن يؤكد بادئ ذي بدء وقوع التعارض»[2]. ثم عليه في هذه الحال الترجيح بين الخبرين. فلا يجوز بحال للمؤرخ أن يقتصر على خبر واحد له ما يعارضه. فمثلا «لو عثرنا اليوم على قصيدة طويلة لم تسجل من قبل، تروي أخبار المهدي بن تومرت في بداية أمره، وتتضمن أنباء مخالفة لما نقله المؤرخون في فترة لاحقة، هل يصح أن نتولاها كليا ونعتبرها عين الحق؟ أقصى ما يصح لنا هو أن نضع الروايتين جنباً إلى جنب في انتظار كشف أثري مادي يرجح الواحدة على الأخرى»[3].

---

(1) هيكل، محمد حسنين. **سنوات الغليان** القاهرة: مؤسسة الأهرام، ط1/ 1988، ص291.

(2) رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، ص86.

(3) العروي. **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب**، مرجع سابق، ص 107.

وإن ابن جرير الطبري مثلا في تاريخه، قد يورد الروايات المتناقضة في الحدث الواحد، في موضع واحد من كتابه[1]، وقصده من ذلك التيسير على المؤرخ الناقد ليعتبر هذه الروايات بعضها ببعض فيجتهد في الترجيح. ثم إن المؤرخ لا ينزل الخبر الذي له معارض منزلة الخبر الذي لم يجد له معارضا.

وهذا الأصل أيضاً راسخ عند علماء الحديث حتى عدوه نوعاً من مصطلح الحديث، سموه «مختلف الحديث»، وقد تقدم تفصيل ذلك في الفصل الثاني.

ومن أمثلة الاعتبار بالمعارض أن البخاري أخرج في صحيحه[2] حديث ابن عباس «تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم». والحديث من جهة إسناده صحيح ثابت عن ابن عباس، ومع ذلك فإن الحافظ ابن حجر لم يقتصر عليه، وإنما بحث له عن معارض فوجد أحاديث تعارضه، ونقل عن العلماء أقوالا في بيان وقوع التعارض وفي الترجيح[3].

ومما حصل فيه التعارض أيضاً في تاريخ الإسلام بيعة الإمام علي أبا بكر كما بايع غيره من الصحابة في السقيفة، فلا يجوز للمؤرخ أن يقف على رواية دون أخرى، وإنما الواجب ضم الروايات بعضها إلى بعض والترجيح بينها. من هنا يظهر لنا القصور الكبير الذي وقع لكثير من المصنفين في تاريخ الإسلام في العصر الحديث، عندما يظفرون برواية فيوردونها مقتصرين عليها، والحال أن ما يعارضها أكثر عددا وأقوى درجة. من ذلك مثلا أن هناك رواية نقلها غير واحد من المؤرخين، واعتمدها كثير من الباحثين المعاصرين دون شك أو تردد، وهي أن عثمان بن عفان في خلافته نفى أبا ذر إلى الربذة لمعارضته توسع الصحابة، وخاصة الولاة، في الأموال واقتناء متاع الدنيا. وقد بنى غير واحد من الباحثين المحدثين من المستشرقين وغيرهم على هذه الرواية أحكاما خطيرة، منها أن عثمان قد اشتط في السلطة وقرب عشيرته وأجزل لهم العطاء، وغض الطرف عن ظلمهم واغتنائهم بسبب الولاية والسلطة، وانه لحماية هذا الوضع كان لا

(1) حمادة، فاروق. **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**، مرجع سابق، ص111.
(2) ابن حجر. **فتح الباري**، كتاب النكاح باب نكاح المحرم، 9/ 165.
(3) المرجع نفسه، 9/ 165-166.

يتردد في إنزال العقاب بمن يخالفه، فكان يضرب خيار الصحابة وينفيهم. انظر من ذلك قول أحدهم وهو يتحدث عن مالية الدولة في عهد عثمان: «فقد رأى فيها عثمان رضي الله عنه والولاة من أقاربه وفي مقدمتهم معاوية رضي الله عنه أن المال مال الله الموكول إليهم للتصرف فيه كيفما شاءوا، بينما رآه آخرون، وعلى رأسهم الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه مال المسلمين، وللمسلمين الحق في مراجعة الخليفة بشأنه ومحاسبته عليه». ويقول أيضاً: «هذا الفهم العثماني لطبيعة السلطة هو الذي دفع عثمان رضي الله عنه إلى التخشن في معاملة كثيرين من خيار الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وأبي ذر رضي الله عنهم، فضرب بعضهم ونفـــى بعضهم الآخر»[1].

وإن المنهج التاريخي في التعامل مع الروايات لا يجيز تفسير الرواية وقبولها وبناء الأحكام عليها، إلا بعد إثبات سلامتها من المعارضة، أو بيان أن الروايات المعارضة مرجوحة لا تقوم أمامها، وفي هذه الحالة يجب الإشارة إلى الروايات المرجوحة. ولا تجد أثراً لذلك عند هؤلاء الباحثين، وإنما يذكرون هذه الرواية الوحيدة، ويوردونها وكأنها من البدهيات المسلمة التي لا معارض لها بوجه من الوجوه، ولو معارضة ضعيفة. وهذه ـ كما لا يخفى، ومن دون أدنى شك ـ مخالفة صريحة وخيانة واضحة للمنهج التاريخي، القائم، من بين ما يقوم عليه على اعتبار الروايات المتعارضة ومقابلة بعضها ببعض. وإعمال هذه القاعدة في هذا الخبر يوجب البحث في المصادر التاريخية والتفتيش في سائر مظان الرواية التاريخية لعل هناك ما يعارضها. وإن هذه الرواية إذا كانت تذكر أن عثمان بن عفان نفى أبا ذر وأخرجه من المدينة إلى الربذة، فإن هناك روايات أخرى تنفي ذلك وتثبت خلافه، منها ما أخرجه البخاري عن زيد بن وهب قال: مررت بالربذة، فإذا أنا بأبي ذر رضي الله عنه، فقلت له: ما أنزلك منزلك هذا؟ قال: كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله»، قال معاوية: نزلت في أهل الكتاب، قلت نزلت فينا وفيهم، فكان بيني وبينه في ذاك، وكتب إلى عثمان رضي الله عنه

(1) **نحو رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي**، مرجع سابق، ص174-179.

يشكوني، فكتب إلي عثمان أن إقدم المدينة، فقدمتها فكثر علي الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك، فذكرت ذلك لعثمان، فقال لي: إن شئت تنحيت وكنت قريبا. فذلك الذي أنزلني هذا المنزل، ولو أمروا علي حبشيا لسمعت وأطعت[1].

ورواية أخرى أوردها الحافظ ابن حجر وعزاها إلى أبي الحسن بن جدلم في فوائده عن عبد الله بن الصامت قال: «دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم، يعني الخوارج. فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لي في ذلك، ائذن لي بالربذة. قال نعم»[2]. ورواية أخرى أوردها الشيخ محب الدين الخطيب في تعليقه على كتاب «العواصم من القواصم» لابن العربي، وعزاها إلى القاضي أبي الوليد بن خلدون وهي أن أبا ذر استأذن عثمان في الخروج من المدينة وقال: «إن رسول الله ﷺ أمرني أن أخرج منها إذا بلغ البناء سلعا، فأذن له ونزل الربذة وبنى بها مسجدا، وأقطعه عثمان صرمة من الإبل، وأعطاه مملوكين، وأجرى عليه رزقا، وكان يتعاهد المدينة»[3]. وإن أي مؤرخ محقق يريد أن يسجل في تاريخه خروج أبي ذر إلى الربذة وسببه، يفترض فيه أن يضع هذه الروايات جميعاً بين يديه، فينظر فيها على الاجتماع ثم يرجح ما تؤيده الشواهد بحسب الاعتبارات الأخرى. ومن اكتفى برواية دون غيرها، واغفل الروايات المعارضة، فمثله مثل القاضي الذي استمع إلى شهادة شاهد واحد، وتجاهل أمثاله من الشهود الذين يخالفونه في شهادته.

فهذا مثال لضرورة الاعتبار بمعارض الخبر.

ويجب التنبيه هنا إلى أن المعارضة قد تكون صريحة، كما في هذه الروايات في خروج أبي ذر إلى الربذة، وقد تكون غير صريحة، كأن يكون

---

(1) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز.

(2) ابن حجر. **فتح الباري**، 3/ 274.

(3) ابن العربي. **العواصم من القواصم**، ص88، تعليق رقم 92، وأبو نعيم. **حلية الأولياء** 1/ 160. و**نحو رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي**، ص176-179.

الخبر يتعلق بحادثة أخرى غير الحادثة التي يتعلق بها الخبر المنظور فيه أولا، لكنه بالتأمل والتدبر تظهر معارضته له في جهة من جهاته. مثال ذلك أن رواية فيها أن علي بن أبي طالب وبني هاشم رفضوا بيعة أبي بكر. فقد وردت روايات تعارضها معارضة صريحة. وهناك أخبار تعارضها، لكنها ليست صريحة في ذلك لأنها ليست في موضوع البيعة، وإنما في موضوع آخر بعيد عن ذلك، وهي سائر أخبار علي بن أبي طالب وأحواله وأعماله ومواقفه في سائر الأحداث التي شهدها زمن أبي بكر. ومن هذه الأخبار:

- أن عليا لم ينقطع عن صلاة من الصلوات خلف أبي بكر الصديق.
- أن علياً خرج مع أبي بكر إلى ذي القصة لما خرج إليها لقتال المرتدين.
- لم يتخلف علي بن أبي طالب عن مشهد من المشاهد التي شهدها عامة الصحابة مع أبي بكر في خلافته.

فهذه الأخبار ـ وإن لم تكن في بيعة علي أبا بكر أو عدم بيعته ـ فإنها تتصل بذلك، لأن ما تفيده يعارض أن يكون الإمام علي قد رفض بيعة أبي بكر، فلو رفضها فكيف يشهد الصلوات خلفه، وكيف يخرج معه إلى الجهاد، وكيف يحضر المجالس التي يجلس فيها أبو بكر خليفة يبث في أمور الدولة.

فهذه الأخبار ليست صريحة في المعارضة، لكن مضمونها لا ينسجم مع هذه الرواية. والاعتبار بالمعارض غير الصريح يلتقي مع الاعتبار بالظروف العامة للخبر وبكل ما له صلة به، لأن هذه الأخبار المعارضة إنما تعرف من خلال استحضار ظروف الخبر وما يتصل به.

فلا بد للمؤرخ إذاً من الالتفات إلى كل ما يعارض الخبر المنظور فيه معارضة صريحة أو ضمنية.

فهذا هو الاعتبار في مجال التاريخ، انه النظر في الخبر مع استحضار جميع مخارجه وطرقه، واستقصاء مظانه ومصادره التي ورد فيها، والالتفات إلى أحوال الرواة والمؤرخين الذين نقلوا الخبر، والاعتداد بكل ما يتعلق به وبمضمونه من الظروف العامة، واللوازم، والاهتداء بقواعد العادة وسنن الكون والحياة والإنسان، وعدم الغفلة عن كل ما يعارضه من الأخبار والحوادث.

ويحسن قبل ختام مسألة الاعتبار في التاريخ أن أورد مثالاً جامعاً للاعتبار في التاريخ كما تقدم بيانه في العناصر السابقة التي يعتبر بها عند النظر في الخبر. وقد كنت في حيرة في اختيار هذا المثال، لأنه صعب علي في أول الأمر العثور على خبر تم ـ في نقده ـ الاعتبار بجميع هذه العناصر أو أكثرها، حتى ظفرت به بعون الله تعالى وتوفيقه، في كتاب ليس في أصله كتاب تاريخ وأخبار، ومؤلفه لم يعرف عند الباحثين بالاشتغال بالتاريخ، لكنه مع ذلك قد تحقق فيه منهج النقد التاريخي، ومؤلفه كان مستوعباً لمنهج الاعتبار على النحو الذي بيناه. إنه الشيخ محمود محمد شاكر رحمة الله عليه في كتابه «أباطيل وأسمار»[1]، في تحقيقه لخبر ورد في ترجمة أبي العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري (363 ـ 449هـ). والخبر يقول: «ولما كبر أبو العلاء، ووصل إلى سن الطلب، أخذ العربية عن قوم من بلده... فرحل إلى طرابلس الشام وكانت بها خزائن كتب قد وقفها ذوو اليسار من أهلها، فاجتاز باللاذقية، ونزل

(1) الكتاب مجموعة مقالات أدبية كان يكتبها في **الرسالة** في السنوات الستينيات من القرن الميلادي الماضي، يرد فيها على ما كان يكتبه لويس عوض الذي كان رئيساً لتحرير صفحة الأدب والثقافة في جريدة **الأهرام** المصرية، وكان الشيخ محمود شاكر-من خلال هذه المقالات-يهتك أستار حرب أعلنت في الخفاء على تراث الأمة العربية الإسلامية تحت شعار «المنهج» و«التجديد» و«الحداثة». وقد استطاع رحمة الله عليه أن يثبت أنه ليس وراء هذه الشعارات شيء يذكر، وإنما هو الوجه الآخر للحرب المعلنة على المسلمين وكتابهم ونبيهم والتراث الذي خلفه علماؤهم، لكنها ليست حرباً بالسلاح وإنما هي حرب بالقلم والثقافة، وليست في ميدان القتال والحرب، وإنما تدور رحاها في الكتب والمقالات. وقد وقف الشيخ محمود شاكر من ذلك على ما يثير العجب ويستفز العقل والوجدان معاً، ولهذا كان رحمه الله في كتابه هذا قويا في ردوده، شديدا في لهجته إلى حد التهكم والسخرية، فخلط الجد بالهزل. وليس لأحد النيل في مكانة الكتاب وفائدته ومكانة صاحبه إلا من هذه الجهة. وحتى من هذه الجهة فإن المؤلف قد اعتذر لنفسه بأنه لا يستعمل هذا الأسلوب «إلا لأن الأمر خرج عن طوره وهدد مستقبل الفكر الأدبي تهديدا مفزعاً لا يعلم عواقبه إلا الله (ص34) فما يرد عليه من الأفكار قد ذهب بعيدا في الاستخفاف بعقول الأمة كلها، وسخر منها كيف شاء، وعبث بتراثها كما يحلو له، ولم يراع من شعار المنهج شيئاً، وقدم رحمه الله الدليل على ذلك في كتابه. وإن القارئ للكتاب عليه أن يتحلى بالصبر والتأني وعدم العجلة. وليقلب النظر في ما يحرره المؤلف من الحقائق، وما يسير عليه من منهج. وفيما سوى قوة ردوده وشدة لهجته، فإن الكتاب فيه من قوة المنهج وعظيم الفوائد العلمية الكثير.

دير الفاروس، وكان به راهب يشدو شيئاً من علوم الأوائل، فسمع منه أبو العلاء كلاما من أوائل أقوال الفلاسفة حصل له به شكوك، لم يكن عنده ما يدفعها به، فعلق بخاطره ما حصل به بعض الانحلال، وضاق عطنه عن كتمان ما تحمله من ذلك، حتى فاه به في أول عمره وأودعه أشعاراً له، ثم ارعوى ورجع، واستغفر واعتذر، ووجه الأقوال وجوها يحتملها التأويل»[1]. وقد فحص الشيخ محمود شاكر الخبر حسب القواعد الآتية:

1 ـ استقصاء مصادر الخبر والمقابلة بينها: وفي بيان هذا الأصل قال: «فبين أيدينا اليوم من الكتب التي ترجمت لأبي العلاء أكثر من ثلاثين كتابا. . . وأي دارس جامعي مبتدئ، مفروض فيه أن يضع هذه التراجم جميعاً بين يديه، ويرتبها ترتيباً تاريخيا ليعرف مصادر الأخبار التي جاءت فيها»[2]. ثم ذكر هذه المصادر التي ترجمت لأبي العلاء ورتبها حسب التواريخ، وعددها ثمانية وعشرون كتابا، ثم قابل بينها ونظر فيها ـ مفتشاً عن هذا الخبر ـ على جهة الاجتماع، مضموما بعضها إلى بعض. والفائدة التي خرج بها من ذلك أن أقدم مصدر للخبر هو «إنباه الرواة» للقفطي (568 ـ 646)، وهو المصدر السابع بحسب الترتيب التاريخي، ومعنى ذلك أن المصادر الستة الأولى وهي أقرب إلى زمن المعري من كتاب القفطي، لم تذكر الخبر، بل إن الثلاثة الأولى قد عاصر مؤلفوها أبا العلاء المعري وهم الثعالبي (350 ـ 429هـ)، والخطيب البغدادي (392 ـ 463هـ)، والباخرزي (ت467هـ). وبعد القفطي جاء ستة مترجمين، فلم يذكر واحد منهم هذا الخبر حتى ذكره الذهبي (673 ـ 748هـ)، ثم الصفدي (696 ـ 764هـ)، وابن كثير (701 ـ 774هـ)، والعيني (762 ـ 855هـ)، والسيوطي (849 ـ 911هـ)، وعبد الرحيم العباسي (867 ـ 963هـ)، والعباسي الموسوي من (أهل القرن الثاني عشر الهجري). وكل من ذكر الخبر إنما ينقل عن متقدم حتى ينتهي الخبر إلى القفطي، فهو مصدره الأول، وقد نقله بلا

---

(1) شاكر، محمود محمد. **أباطيل وأسمار**، القاهرة: مطبعة المدني، ط2/ 1972، ص34-35. وجميع النقول التالية إلى آخر هذا الفصل مأخوذة من هذا الكتاب، ولهذا سأقتصر في الإحالة على بيان أرقام الصفحات.

(2) المرجع السابق، ص32.

إسناد على غير عادته فيما ينقل من الأخبار. قال الشيخ محمود شاكر في بيان هذه الفوائد المستخرجة من مقابلة المصادر واعتبار بعضها ببعض: «وبين جدا من هذا السياق المختصر لتسلسل القصة التاريخي، أنه لم يذكره ممن ترجم لأبي العلاء سوى تسعة[1] من ثمانية وعشرين،وأنه قد انقضى ما بين الثعالبي إلى ابن الجوزي أي إلى سنة 597هـ، ما بين معاصرين لشيخ المعرة وغير معاصرين، وإلى ما بعد وفاة أبي العلاء بأكثر من مائة وخمسين سنة، والخبر غير معروف. . . حتى إذا جاء القفطي (568 ـ 646هـ) فانفرد وحده برواية الخبر بلا إسناد إلى أحد»[2]. ، وليت الأمر يقف عند ذلك. فلو افترضنا أن أول ترجمة كتبها معاصر لشيخ المعرة، كتبت سنة 420هـ، وإن القفطي كتب كتابه «إنباه الرواة» وهو في الثانية والثلاثين من عمره، أي سنة 600هـ (وهذا بعيد جداً، لأنه كتب بعد ذلك بلا شك)، فهذه مائة وثمانون سنة على الأقل، تراكمت أيامها ولياليها سوراً فاصلاً بين صاحب الخبر والمخبر عنه»[3]. ومعنى ذلك أن القفطي هو مصدر الخبر وأصله لأنه انفرد به، وعنه عرفه من بعده، ونقله غفلا من غير إسناد ولا عزو لأحد، وبينه وبين المعري نحو قرن ونصف قرن، فهو إذن خبر غريب لم يعرف إلا من جهة مؤرخ واحد هو القفطي[4].

ومن شدة توسع الشيخ محمود شاكر في المقابلة بين المصادر واعتبار بعضها ببعض، مقابلته بين كتاب القفطي الذي ورد فيه الخبر، وبين معاصره ياقوت الحمري. وفي ضرورة هذا الأصل يقول رحمه الله: «فمما يعلمه الأساتذة الجامعيون للمبتدئين الجامعيين، فيما أعلم، أن لا يغفلوا عن مقارنة أقوال المتعاصرين ومصادر أخبارهم[5]، لأنه أساس تهدي إليه بديهة العقل»[6].

---

(1) إذا كان العد بحسب المؤلفين فليس إلا ثمانية، ولعله أراد بحسب الكتب فتكون تسعة لأن الصفدي ترجم لأبي العلاء في كتابين هما: (**الوافي بالوفيات** و(**نكت الهميان** وفيهما هذا الخبر.

(2) شاكر، محمود. **أباطيل وأسمار**، مرجع سابق، ص 38

(3) المرجع السابق، ص44-45.

(4) المرجع السابق، ص51.

(5) هذا الأصل هو المعروف عند علماء الحديث بالاعتبار بالمتابعات.

(6) شاكر، محمود. **أباطيل وأسمار**، مرجع سابق، ص46.

وفائدة هذه المقارنة هي أن ياقوتا الحموي لم يذكر هذا الخبر في ترجمته للمعري في «معجم الأدباء»، مع أنه كان صديقاً للقفطي ومصاحباً له، وكان بينهما مذاكرة في شأن شيخ المعرة. وقد ترجم ياقوت لصديقه القفطي وأثنى عليه، وذكر كتابه «إنباه الرواة»، الذي أورد فيه القفطي خبر المعري مع راهب دير الفاروس. فلماذا أغفل ياقوت هذا الخبر مع أنه في ترجمته للمعري كان طويل النفس في استقصاء أخباره؟

وخلاصة الفوائد المستخلصة من تتبع هذا الخبر في مصادره واعتبار بعضها ببعض هي:

1 ـ مضت مائة وخمسون سنة على الأقل والمؤرخون يتداولون ترجمة المعري وأخباره، ولم يذكروا هذا الخبر حتى جاء القفطي.

2 ـ إن القفطي هو مصدر هذا الخبر ومخرجه الأول، وقد نقله من غير إسناد ولا عزو لأحد، مع أن العهد طويل بينه وبين المعري.

3 ـ إن ياقوتاً الحموي وهو واسع الخطو في نقل الأخبار، وهو صديق القفطي، واطلع على كتابه، وذاكره في أخبار شيخ المعرة، ومع ذلك أغفل هذا الخبر ولم يذكره، مع أن الأدلة تحمل على الظن القوي أنه قد اطلع على هذا الخبر وعرفه.

4 ـ إن أكثر من ترجم للمعري بعد القفطي لم يذكر هذا الخبر، ومن ذكره منهم إنما أصله في ذلك هو القفطي.

2 ـ **الاعتبار بأحوال المؤرخين**: تتبع الشيخ محمود شاكر رحمه الله أحوال هؤلاء المؤرخين الذين ترجموا لشيخ المعرة، فاستحضر ذلك وهو ينظر في خبر المعري مع راهب دير الفاروس. فقد استحضر عصر كل واحد وزمانه بالمولد والوفاة، وبلده، ورحلاته، وطريقته في التأريخ وعادته فيه من حيث التحري أو التساهل، ورأيه في موضوع الخبر وهو أبو العلاء المعري. فقد رتب أسماء المؤرخين حسب التواريخ، ثم قال: «فالثلاثة الأول الذين عاصروا شيخ المعرة، ومنهم الخطيب البغدادي الحافظ المؤرخ، لم يذكروا هذه القصة، مع انهم أشاروا إلى مقالة بعض الناس

في إلحاده(يعني المعري). ثم الثلاثة الذين يلونهم، فقد أساءوا المقالة في دين أبي العلاء بتحامل شديد، ومع ذلك لم يذكروا هذه القصة»[1].

وأما القفطي الذي انفرد بالخبر فهو مصري، وياقوت الحموي معاصر له، وهو شامي حموي قريب من ديار المعري، وهو مؤرخ شديد التحري، خبير بأخبار أهل الشام، سيء المقالة هو أيضاً في المعري ولم يذكر القصة[2]. وأما ابن الوردي فهو من معرة النعمان ذاتها، ولم يذكر الخبر. ومن المعاصرين أيضاً للقفطي ابن العديم وهو مؤرخ شامي مستوعب لأخبار أهل الشام وأهله، وله كتاب في «دفع الظلم والتجري عن أبي العلاء المعري»، يحشد فيه كل قدح قيل في الرجل أشد من هذا الخبر، ولم يورد هو أيضاً هذه القصة[3]. وخلاصة الفوائد المستخرجة من الاعتبار بأخبار المؤرخين وأحوالهم هي:

1 ـ أن ثلاثة من المعاصرين لأبي العلاء المعري لم يذكروا هذا الخبر.

2 ـ أن طبقة المؤرخين الذين جاءوا بعد طبقة المعاصرين للمعري لم يذكروا أيضاً هذا الخبر.

3 ـ أن المؤرخين العارفين بأخبار أهل الشام، لأنهم من أهلها ومنهم من هو من معرة النعمان ذاتها، لم يذكروا أيضاً هذا الخبر.

4 ـ إن غير واحد من المؤرخين الذين ترجموا للمعري قد أساءوا المقالة في الرجل، حتى رماه بعضهم بالكفر، لكنهم مع هذا التحامل لم يذكروا الخبر، مع أنهم قد نقلوا أخباراً كثيرة في الحاد أبي العلاء..

ومعنى ذلك كله أن اقرب المؤرخين إلى أخبار أبي العلاء وأحواله من المعاصرين له أو من أهل بلده، لم يذكروا هذا الخبر مع شدة تحاملهم عليه. فيثبت دائما ما سبق من تفرد القفطي بالخبر. لكن لماذا تركه غفلا من غير إسناد إلى أحد علماء عصره أو من قبلهم، ولا عزاه إلى مصدر، ولا بين شيئاً

(1) شاكر، محمود. **أباطيل وأسمار**، مرجع سابق، ص34.
(2) المرجع السابق، ص47-48.
(3) المرجع السابق، ص38.

عن مصدره في هذا الخبر؟ متنكباً في ذلك عن عادته وعادة سائر المؤرخين! يقول الشيخ محمود شاكر إن سبب ذلك: «أن مصدر الخبر كان عنده منكراً خبيثاً، فترك التصريح به. والقفطي عالم خبير، كانت له خزانة كتب... وهو لم يترجم لشيخ المعرة إلا بعد اطلاع واسع على نوادر الكتب قبله، وقد انقضت مائة وثمانون عاما بينه وبين أبي العلاء، ألفت فيها كتب كثيرة، وترجم للشيخ قبله عدد من العلماء، فهو يعلم أن الخبر غير معروف عندهم ولا مشهور، فكيف استجاز أن يغفل إسناده إلى كتاب أو قائل؟...»[1].

2 ـ الاعتبار بالظروف العامة وكل ما يتصل بالخبر ومضمونه: مما اعتمده الشيخ محمود شاكر أيضاً في تحقيق خبر المعري مع راهب دير الفاروس، استحضار ما يحيط بالخبر من الظروف،وأحوال المجتمع والنظام العام، وما يتعلق بالعناصر المذكورة في الخبر. وقد أشار إلى هذا الأصل بقوله: «فإن الخبر مختوم بقضية قابلة للعرض على وثائق ثابتة حاضرة عتيدة، لا ينتطح فيها عنزان كما في المثل»[2]. وبين أيضاً ما يجب على الناظر في الخبر اعتباره واستحضاره مما يدخل في ظروفه وما يتصل بمضمونه فقال: «وقارئ مثل هذا الخبر ودارسه، **لا يجوز له أن يغفل عن أشياء** بعضها يتعلق بأبي العلاء في ذات نفسه، ثم بأسرته، ثم بتاريخ زمانه، وبعضها يتعلق بمن ورد ذكره في الخبر، وبحاله وحال قومه، وبأمور كثيرة ستظهر عن قريب»[3]، ولا يخفى أن هذه العناصر لا تظهر من الخبر، وإنما تلتمس خارجه، ويبحث عنها في مصادر متنوعة. وقد استقصى الشيخ محمود شاكر رحمه الله ظروف هذا الخبر، من أحوال أبي العلاء وقومه وأسرته وعصره وزمانه، واستقصى أيضاً الحقائق والأخبار الثابتة عن جميع العناصر المذكورة في الخبر. فالخبر فيه أن أبا العلاء في بداية طلبه جلس إلى راهب دير الفاروس باللاذقية، فألقى إليه شيئاً من علوم الأوائل أي الفلسفة، فحصل له به شكوك في دينه وعقيدته، وأودع تلك الشكوك في شعره القديم ثم تاب منه وارعوى. ومن خلال النظر في الخبر

(1) المرجع السابق، ص 50.
(2) المرجع السابق، ص67.
(3) المرجع السابق، ص 69.

يظهر أن عناصره هي:

1 ـ الرهبان والأديرة وأحوالهما داخل المجتمع الإسلامي عامة، وفي زمن المعري خاصة.

2 ـ عناصر جغرافية وهي اللاذقية، ودير الفاروس.

3 ـ عناصر فكرية وهي الفلسفة اليونانية وأحوالها في المجتمع الإسلامي.

4 ـ أبو العلاء المعري في بداية طلبه، وفي شعره القديم.

فهذه العناصر يجب التماس أخبارها الثابتة، وما عرف من أحوالها في المجتمع الإسلامي عامة، وفي زمن أبي العلاء خاصة، مضافاً إليها ما عرف من أحوال أسرة أبي العلاء وأحوال عصره وزمانه، وسائر ما يتعلق بذلك. وهذا ما فعله الشيخ محمود شاكر.

فالخبر فيه أن أبا العلاء أودع شكوكه أشعاره القديمة، ثم تاب واعتذر. وقد فتش المؤلف في أحوال أبي العلاء في بداية طلبه وفي شعره القديم، فتبين أن ما نظمه أبو العلاء قديما قد أودعه في كتابه «سقط الزند» وقد استدل لذلك بقول الإمام أبي زكريا التبريزي (421 ـ 502هـ) «قرأت عليه (المعري) كتباً كثيرة من كتب اللغة وشيئاً من تصانيفه، فرأيته يكره أن يقرأ عليه شعر صباه الملقب بسقط الزند، وكان يغير الكلمة إذا قرئت عليه، ويقول معتذراً من تأبيه وامتناعه من سماع هذا الديوان: مدحت نفسي فيه فأنا أكره سماعه. وكان يحثني على الاشتغال بغيره من كتبه، كلزوم ما لا يلزم، وجامع الأوزان... فالمعري إنما اعتذر من مدح نفسه في شعر الصبا، ومن مدح الآدمي بصفات لا يستحقها، قال الشيخ شاكر: «وحسبك برهانا على ذلك ما كنا نتعلمه من شعره ونحن أطفال في سقط الزند:

وإني وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لا تستطعه الأوائل

وهذا كثير من أول شعر سقط الزند إلى أواخره»[1]، ثم أضاف قائلاً:

(1) المرجع السابق، ص54 –55.

«وكل شاد جامعي مبتدئ، يستطيع، إذا عرف لغة العرب، أن يقرأ سقط الزند فيجده خلوا (أي خالياً خلوا تاماً) من شكوك يمكن أن يقال إنها انقدحت في صدر الفتى المعري، من جراء أقوال من أوائل أقوال الفلاسفة سمعها من راهب يشدو شيئاً من علوم الأوائل»[1]. وفائدة أخرى فوق ذلك كله، وهي أن جل ما استخرجه الطاعنون في المعري من شعره في سقط الزند، ونسبوه بسببه إلى سوء الاعتقاد، ليس البتة مما قاله في أول عمره وصباه، بل هو مما قاله وهو في الثلاثين وما بعدها بقليل[2]. وهذا دليل على أن ما ورد في الخبر أن أبا العلاء أودع شكوكه في شعره القديم ثم تاب منه ورجع، لا يستقيم مع ما ثبت اشتهر من أخبار أبي العلاء في صباه، وفي شعره القديم.

وفي الخبر أن المعري تعلم شيئاً من الفلسفة من راهب بدير الفاروس، فهل كانت الأديرة موضعاً للعلم والتعلم في زمن أبي العلاء، أو في فترة من تاريخ الإسلام؟ وهل كان الرهبان ممن يجلس المسلمون للتعلم منهم؟ ولبيان ذلك رجع الشيخ محمود شاكر رحمه الله إلى مصادر متنوعة منها الكتب التي ألفت في التعريف بالأديرة ومواقعها وما يجري فيها، ورجع أيضاً إلى العهود والمواثيق التي يبرمها المسلمون مع أهل الذمة، وكل ما يسعف ويفيد في بيان علاقة المسلمين بأهل الذمة، وبيان أحوال الأديرة في بلاد المسلمين.

فقد كانت الأديرة بمقتضى عهود الذمة، يأوي إليها المسافر من المسلمين للراحة والاستجمام بقدر ما يستريح ويريح راحلته، ويتزود لاستئناف السير. فهي فترة راحة واستجمام، لا فترة إقامة وثواء، فهي معدودة الساعات والليالي، لا تزيد على ليلتين أو ثلاث. فهذا الذي كان يجري بيننا وبين أهل ذمتنا من النصارى، مبين في الأحاديث والأخبار. ففي حديث أبي الحويرث أن النبي ﷺ ضرب على نصارى أيلة ثلاثمائة دينار كل سنة، وأن يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثاً وأن لا يغشوا مسلماً» (سنن البيهقي 9/ 109). وفي كتاب عمر رضي الله عنه إلى أمراء أهل الجزية: «أن لا يضعوا الجزية إلا على من جرت

(1) المرجع السابق، ص 55.
(2) المرجع السابق، ص 55 -56.

عليه المواسي (أي من بلغ الحلم)، ويضيفون من نزل بهم من أهل الإسلام ثلاثة أيام» (سنن البيهقي 9/ 195). وكتب عمر أيضاً إلى أمراء الأجناد: «أيما رفقة من المهاجرين أواهم الليل إلى قرية من قرى المعاهدين من مسافرين، فلم يأتوهم بالقرى، فقد برئت منهم الذمة (سنن البيهقي 9/ 198)»[1] وفي كتاب حبيب بن مسلمة الفهري في فتح أرمينية على عهد عثمان رضي الله عنه يقول: «ولنا نصيحتكم وضلعكم (أي الميل والمعونة) على عدو الله ورسوله والذين آمنوا فيما استطعتم، وقرى المسلم المجتاز ليلة بالمعروف من حلال طعام أهل الكتاب وحلال شرابهم»[2]. والذي يثبت من هذه الحقائق أن الداخل إلى دير من الأديرة من المسلمين، إنما هو المسافر الذي يقطع طريقاً طويلاً إلى غايته، حتى إذا احتاج إلى راحة واستجمام أوى إلى دير إن كان بطريقه الذي يجتازه، فينزل ساعة أو ساعات، أو ليلة إلى ثلاث ليال، حتى إذ أخذ ما يكفيه لمسيره ارتحل عنه وخلفه مكانه. فهذا ما جرى به عهد أهل الإسلام مع أهل الذمة.

ومسألة أخرى أعظم خطراً على خبر راهب دير الفاروس، وهي أن هذا الذي تقدم من شأن الأديرة، إنما هو فيما سلف من عهود الإسلام، أما بعد ذلك، ومنه في زمن المعري، فقد كان لها شأن آخر «فهي بطبيعة بنائها كانت خارج المدن، في بقاع حسنة وأماكن نزهة، وكان النصارى في سلطان الإسلام متروكين على عاداتهم وأحوالهم، لا يعترضهم أحد، لهم خماراتهم على مقربة من أديرتهم، ويقصدها النساء والرجال على جاري عاداتهم، لأنهم خارج مدن الإسلام فصارت لها شهرة أخرى. ومن قرأ كتب الديارات (أي الأديرة) رأى عجباً»[3]. ثم نقل المؤلف أخبار عدد من الأديرة كما وصفتها كتب الديارات، ومنها كتاب «الديارات» للشابشتي (ت388هـ)، وهو قريب العهد برحلة أبي العلاء التي يزعمها الخبر. وكل ذلك يدل على أنها كانت موضعاً للهو والمجون، وكانت مأوى أهل المجون والعبث والفجور. وأما «دير الفاروس» هذا الذي يزعم الخبر أن المعري سمع به من الراهب شيئاً من فلسفة اليونان،

(1) المرجع السابق، ص 117.
(2) المرجع السابق، ص113.
(3) المرجع السابق، ص118.

فحسبك ـ كما يقول المؤلف ـ أن تقرأ ما قاله أبو علي الحسن بن علي الغزي فيه وفي بعض رهبانه:

لم أنس في الفاروس يوما أبيضا مثل الجبين يزينه فرع الدجى
ولدي من رهبانه متنمس أضحى لفرط جماله متبرجاً
أحوى أغن إذا تردد صوته في مسمع رد احتجاج ذوي الحجى
لا شيء ألطف من شمائله إذا حث الشمول ولفظه قد لجلجا
فله ولليوم الذي قضيته معه بكائي، لا لربع قد شجا

فهذه حالة سيئة جدا من ناحية الأخلاق على الأقل، كانت عليها الأديرة في القرن الرابع الهجري وما بعده، لأنها كانت مأوى أهل البطالة والعبث، والمجون والخمر، وكان لرهبانها أخبار لا يستحب ذكرها، وعجائب من اللهو لا تنقضي»[1]، وأما اللاذقية التي يذكر الخبر أن دير الفاروس من أديرتها، فحالها في هذا العهد أنها كانت تحت سلطان الروم، وكان فيها من الفساد والفسق والفجور ما نقل بعضه المؤلف عن المختار بن الحسن بن عبدون في رحلته ودخوله اللاذقية، ثم قال المؤلف: «وهذا بالطبع قبيح جدا، والعجب منه لا ينقضي! ولا احب أن أكثر من أمثال هذه الأخبار، وحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق... وإن كنت قد استحييت أن أعطيك صورتها واضحة...»[2].

وخلاصة هذا كله أن الأديرة على عهد أبي العلاء كانت أحوالها في غاية القبح والفساد، ولم يكن يدخلها من المسلمين إلا من كان عليه وصمة الفسق والفجور، ولم تكن موطنا للعلم والتعلم،ورهبانها إذا ذكروا ذكر معهم ما كان يلازمهم من سيء الأخلاق، فلا يقصدهم أحد للعلم، إنما يقصدهم من يقصدهم لما سوى ذلك مما لا يستحب ذكره وحكايته.

(1) المرجع السابق، ص119-120.
(2) المرجع السابق، ص121.

فالخبر إذن مباين لما عرف من حال الأديرة وحال الرهبان في عهد أبي العلاء، لأن المعروف أنها مواطن اللعب والفجور، والخبر جعلها مواطن العلم والمعرفة. ومعروف عن الرهبان عند المسلمين أنهم أصحاب فجور ومجون، والخبر يجعلهم أساتذة وشيوخاً يرتحل إليهم طلبة المسلمين للعلم، ويتعلمون منهم فلسفة اليونان.

وأما عن فلسفة اليونان التي يذكر الخبر أن شيئاً منها ألقاه الراهب إلى أبي العلاء فشككه في عقيدته، فإن حالة العلوم عند المسلمين في زمن أبي العلاء وقبله، تدل على أن أبا العلاء وغيره من المسلمين ليس في حاجة إلى أن يأخذ فلسفة اليونان عن راهب. فقد بدأت ترجمتها منذ عهد المأمون، فوجد منها الكثير من الكتب المترجمة والمؤلفة بالعربية. ثم إن كثيراً من الضلالات من المذاهب والنحل والأهواء التي كان أصلها الفلسفة، كانت متفشية في كثير من البلاد، ومنها الشام وهي موطن أبي العلاء، وعرف أصحابها واشتهر منتحلوها قبل أبي العلاء بأزمنة. فهل يصح ألا يعرف أبو العلاء شيئاً من ذلك حتى يسمع شيئا منه من راهب؟ ولا قرأه قارئ، ولا ضل به ضال، إلى أن ولد أبو العلاء ثم كبر...؟»[1].

4 ـ الاعتبار بقواعد العادة: إذا كانت هذه هي حال الأديرة وحال رهبانها على عهد أبي العلاء... وكانت هذه حال اللاذقية على وجه الخصوص،ولم يكن أبو العلاء من أهل ذلك الشأن، ولا أحد من أهله، قضاة المعرة وشيوخها، فهل تظنه كان معقولا أن يتركه أهله يخرج وحيدا، أو مع رفيق لا يعقل ولا يحسن الرعاية، فيمر به على اللاذقية ويقيم بها، وبدير الفاروس ويقيم به لكي يتعلم في هذه أو ذاك على هؤلاء الرهبان أيضاً! «فالعادة التي رسخت في حياة البشر أن الأبوين يبذلان كل وسعهما لرعاية الولد والحدب عليه، ولا يمكن أبدا لوالد أو والدة في مجتمع من المجتمعات، أن يترك ولده يرتحل في صغره وبداية طلبه للعلم دون رفيق أو رفقة ترعاه وتتولى أمره،خاصة إذا كان الولد به عاهة أو ضعف كما هي حال أبي العلاء الذي أصيب بالعمى

(1) المرجع السابق، ص122.

منذ الرابعة من عمره. ولا يمكن أبدا لوالد أو والدة أن يترك ولده الضعيف العاجز مثل أبي العلاء وحيدا يدخل بلدا غير بلده، فكيف إذا كان هذا البلد قد ساءت أحواله مثل اللاذقية، ومثل ما يجري داخل الأديرة في زمن أبي العلاء، وتتأكد هذه العادة أكثر في المجتمع الإسلامي، حيث يرعى الناس الفضيلة ويعظمون شأن الأخلاق والقيم. فهذه هي العادة كما تجري في الاجتماع الإنساني، وكما رسخت في المجتمع الإسلامي، لأن هذه العادة ـ عادة حفظ الولد وتربيته على حسن الخلق والحدب عليه، وإن كانت جبلة في البشر ـ يزيدها الإسلام قوة ورسوخا. ويتأكد هذا أيضاً في أسرة أبي العلاء فهي قد ورثت الشرف أبا عن جد، وكانت أسرة علم وفضل وحسب، وكان أكثر قضاة معرة النعمان منها، وكذلك فقهاؤها وعلماؤها وكتابها وشعراؤها. فقد ولي قضاء معرة النعمان من أسرة أبي العلاء جد جده سليمان بن أحمد، ثم ولده محمد بن سليمان، ثم ولده سليمان بن محمد، ثم ولده عبد الله بن سليمان والد أبي العلاء إلى أن مات وأبو العلاء في الثانية والثلاثين من عمره، قبل سن الرحلة إلى دير الفاروس كما يزعم الخبر. وقد قرأ المعري القراءات والنحو واللغة بمعرة النعمان على والده. وأخذ الحديث عن أبيه وجده وأخيه وجدته وغيرهم[1]. ثم إن أبا العلاء أصابه الجدري وهو في الرابعة من عمره فعمي. «ومن قدر له أن يفيق من سكر الأوهام لحظة، يعرف عرفانا لا يخالطه شك، مقدار ما ينبعث في قلب الأب من رحمة على ولده الذي عمي، وما تنطوي عليه حينئذ جوانحه من الحدب عليه والإشفاق. . .وأشد ما وجد أبوه لعماه، وجدت أمه على ضريرها الصغير الضعيف العاجز. . . فكانت عليه أشد حدبا، وتولت أمره بنفسها»[2]. فهذا هو بيت أبي العلاء وهؤلاء هم أهله. فهل يمكن أن يبلغ الجهل بأهله حتى يجهلوا أحوال ثغورهم، فيتركوا فتاهم وهو ضرير ضعيف، يرتحل بلا رفيق، ويدخل مواطن الرذيلة والفجور، وهو ولد لأسرة يحيط بها الشرف من كل جانب، حتى ركن الناس إلى أبنائها في القضاء فرجعوا إليهم فيما ينزل بينهم من النوازل والأقضية. يقول الشيخ محمود شاكر:

(1) المرجع السابق، ص69-70.
(2) المرجع السابق، ص73-74.

«هذا سوء تصور للماضي أسوأ التصور. وأسوأ منه، أن تظن أن هؤلاء كان لديهم من الفراغ ما يتدارسون فيه آداب اليونان وفلسفتهم»[1]. فلا يمكن إذاً لمثل أبي العلاء أن يخرج مرتحلاً ـ وهو صغير ضرير ـ إلى مثل اللاذقية ويدخل ديراً من الأديرة، إلا مع رفيق مسلم عاقل مدرك، يصونه ويحفظه، «أفيعقل عاقل أن رجلاً من أهل بيت بني سليمان علماء المعرة وفقهائها وقضاتها، وهو مع ذلك عاقل مدرك مسلم، ينزل ديراً فيه راهب شاد، فيدع له غلاما يلقي عليه أقوالا من أوائل كلام الفلاسفة ليس عند الفتى الصغير ما يدفعها به، وهو جالس إلى جواره يدعم ذقنه براحته، ينظر ويبتسم كأنه لا يبالي؟»[2].

فالخبر إذاً مباين لقواعد العادة كما عرفها البشر، وكما رسخت بقوة في المجتمع الإسلامي.

فهذا هو المنهج الذي سلكه الشيخ محمود شاكر رحمه الله في تحقيق هذا الخبر وفحصه، فقد كان رحمه الله وهو ينظر في الخبر، يتسع نظره وينتشر خارج الخبر وينتقل بين كتب متنوعة ومصادر كثيرة، وذلك لاستحضار مصادر الخبر والمقابلة بينها، واستحضار أحوال المؤرخين وأخبارهم، ويلتمس من الأخبار والحقائق ما له صلة بالخبر وما ورد فيه من العناصر، وما يحيط به من الظروف وما يحتف به من القرائن، ويلتفت إلى قواعد العادة وسنن الاجتماع الإنساني عامة، والمجتمع الإسلامي خاصة. وفائدة هذه الاعتبارات هي:

1 ـ اعتبار مصادر الخبر بعضها ببعض الخبر غريب غير معروف عند أكثر المؤرخين.

2 ـ الاعتبار بأحوال المؤرخين إن أشد المؤرخين تحاملا على المعري وأشدهم قرباً منه ومن عصره وبلده لم يذكروا هذا الخبر.

3 ـ الاعتبار بالظروف العامة وما يتصل بالخبر الخبر مباين لما عرف من حياة أبي العلاء وأسرته وشعره، ومضمونه لا يتفق مع النظام العام للمجتمع الإسلامي.

---

(1) المرجع السابق، ص121.

(2) المرجع السابق، ص 80.

4 ـ الاعتبار بقواعد العادة الخبر على خلاف ما جرت به عادة البشر، خاصة في المجتمع الإسلامي.

واعتماداً على هذا كله حكم الشيخ محمود شاكر ببطلان الخبر وعدم صحته.

خـــاتمـــة

الآن وبعد أن عرضت نظرية الاعتبار كما انقدحت في ذهني، وتتبعت معالمها وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أجدني كلما طالعت فصلا من فصول هذا البحث، في حاجة إلى الاستدراك والزيادة، وما حال بيني وبين ذلك سوى ما تقرر من استيلاء العجز على البشر، وأن الله عز وجل أبى أن يتم إلا كتابه. وحسبي من هذا البحث أني أبرزت نظرية الاعتبار كما بدت لي من خلال مناهج علماء الإسلام في العلوم المختلفة. وأما تفصيلاتها وضوابطها وتقعيدها، فلا أشك أنها في حاجة إلى تفصيل أكثر وتحليل أبلغ، لكن المقام لا يتسع لأكثر مما ذكر، والله عز وجل أسأل أن يفسح في المدة ويبارك في العمر والصحة حتى أشفي الغليل من ذلك.

وأما هذا القدر اليسير الذي أوردته في هذا البحث فألخصه فيما يلي:

1 ـ تقوم نظرية الاعتبار على أساس هو أن النظر العلمي في مسألة من العلوم الإسلامية، لا يصح بحصر النظر في المسألة في ذاتها، وإنما يجب العبور منها إلى غيرها ومجاوزتها إلى خارجها والتماس القضايا التي تتصل بها بوجه من الوجوه. فالاعتبار هو «النظر في المسألة مع استحضار نظائرها، والالتفات إلى لوازمها، ومراعاة نقائضها، مع صحة المناسبة». وإن هذا الأصل يشهد له القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد كان واضحاً راسخاً في أذهان علماء الإسلام فكانوا يهتدون به في مباحث العلوم المختلفة، كل بحسبه.

2 ـ إن نظرية الاعتبار معمول بها عند علماء الإسلام، لكنهم لم يفصحوا

عنها، لأن مناهج العلم وطرق المعرفة كانت واضحة أمام أعينهم قوية في أذهانهم.

3 ـ يتجلى «الاعتبار» في علوم القرآن الكريم والتفسير في كون المحققين من أهل التفسير ينظرون في الآية من القرآن الكريم لمعرفة مراد الله عز وجل، حتى إذا أمعنوا النظر في ظاهرها وما تفيده ألفاظها وتراكيبها من جهة العربية، تجاوزوا ذلك إلى غيرها وعبروا إلى خارجها، فيلتمسون من العناصر ما يتصل بالآية، إما على جهة التماثل والتكامل، أو اللزوم، أو التعارض. وكذلك المحدث وهو ينظر في الحديث لنقده ومعرفة دلالته، والفقيه وهو يقلب النظر في الأدلة لاستنباط الأحكام وتنزيلها على محالها. وأما عند اللغويين، فإن معرفة مراد المتكلم، لا يتم بتحكيم أصول اللغة فحسب، وإنما يحتاج ذلك إلى نظر آخر خارج الخطاب، ليتم استحضار عناصر خارجية غير لغوية لا تظهر من الخطاب كما تكلم به المتكلم. وأما المؤرخ الذي ينظر في الخبر لنقده وفحص صحته، فإن نظره ينتشر خارج الخبر، فيتحرك بين الحوادث المختلفة والعناصر المتنوعة عبر الزمان والمكان، يلتمس كل ما له صلة بالخبر المنظور فيه.

4 ـ إن منهج الاعتبار راسخ في أذهان علماء الإسلام، في كل علم بحسبه، لكن القدر المشترك بينهم هو أن النظر يجب أن يتحرك بين المسألة محل البحث والنظر، وبين ما يقع خارجها من العناصر التي تفترق عنها في ظاهر الأمر، وليست من جنسها، لكنها تتصل بها في جهة من الجهات.

5 ـ إن منهج الاعتبار، بسبب كونه نظرية، تجتمع فروعه وجزئياته في أصل واحد هو العبور من المنظور فيه إلى غيره، وإن هذه الجزئيات والفروع تنتظم في ضوابط وقواعد، لا يكون الاعتبار إلا بها ولا يصح إلا بتحققها. ثم إن هذه الفروع تنتظم أيضاً في أقسام وأنواع بحسب أجناسها وأنواعها. فالاعتبار له أركان هي: الأصل المنظور فيه، والفرع المعتبر به، والمناسبة الجامعة بينهما. ويشترط في صحته شرطان، هما: تحقق الصلة بين الأصل والفرع، وكون الفرع صالحاً للاعتبار. ويتنوع الاعتبار بحسب نوع الفرع المعتبر به ووجه صلته بالأصل المنظور فيه، إلى ثلاثة

أنواع، هي: الاعتبار بالنظير، والاعتبار بالمعارض، والاعتبار بالملابسات واللوازم. فكل عبور من المنظور فيه إلى غيره داخل في نوع منها ولا بد. وأما مجالات العمل بالاعتبار فهي كثيرة ومتنوعة بتنوع مجالات البحث العلمي، لكنها ـ في العلوم الإسلامية ـ ترجع في الغالب إلى تحقيق النص وفحص الخبر، وتفسير النص وفهم الخطاب، والاجتهاد في العمل بالنص الشرعي وتنزيله على محله.

6 ـ إن نظرية الاعتبار قابلة للتجدد بتجدد أنواع مجالاتها، ولهذا فهي صالحة في تحليل جميع أنواع الخطاب القديمة والمتجددة. ومن المجالات المهمة في العصر الحاضر، التي أختل فيها منهج البحث، أو التي تحتاج إلى ضوابط وموازين، وهي داخلة في تحليل الخطاب، التعامل مع مصادر المعرفة ومظان الأخبار المتنوعة والمتجددة. وتنبه نظرية الاعتبار الباحث الناظر في الكتب المؤلفة أو في وسائل الإعلام المختلفة، إلى ما يجب أن يأخذه في الاعتبار من العناصر والحقائق، ويجعلها نصب عينيه، ولا يغفل عنها بحال من الأحوال وهو يتعامل مع هذه المصادر.

ومن المجالات التي يمكن لنظرية الاعتبار أن تقدم فيه الجديد النافع المناسب لهذا العصر، بيان إعجاز القرآن الكريم الموضوعي وتثبيت دلائل النبوة. ويكون ذلك بالنظر في معاني القرآن الكريم وموضوعاته، مع استحضار هذه المعاني والموضوعات كما عرفها العرب زمن النزول، ثم كيف كان حال معارف البشر فيها بعد ذلك.

7 ـ إن نظرية الاعتبار، في جزء منها، يمكن صياغتها بشكل آخر وهو ضرورة تكامل العلوم واعتبار بعضها ببعض. أي أن المتخصص في علم من العلوم لا يحصر نظره في تخصصه، وإنما يعبر إلى كل ما يتعلق بموضوعه في سائر العلوم، فيستحضر حقائقها، ويعتد بها فيما يستخرج من النتائج وما يحرر من الأفكار.

8 ـ إن نظرية الاعتبار يمكن أن تسدد من مسيرة الفقه، وتزيل شيئاً من الاضطراب الحاصل في العصر الحاضر في مسألة التعامل مع النص

الشرعي. فنظرية الاعتبار منهج وسط بين المنهج الظاهري الذي يقيم الحجة بما يتبادر من ظاهر النص الواحد دون التفات إلى ما سواه من أجزاء الوحي وكليات الشريعة وأصولها العامة، ولا اعتداد بالضوابط الشرعية المقررة في العمل بالنصوص وتنزيلها على محالها من الأعراف المعتبرة والمقاصد المرعية والمآلات المحققة، وبين مذهب التطوريين الذي لا يقيم وزنا لنصوص الوحي، وإنما همه الاستمساك بالواقع المتغير، ويزين التحلل من النصوص الشرعية بمصالح غير منضبطة. فنظرية الاعتبار تنطلق من النص الشرعي وتعتد به في المقام الأول، ثم ترشد الباحث إلى متعلقات هذا النص، وما يتصل به من النصوص الأخرى، وما يتعلق به من القضايا التي لا يصح إعماله دونها.

فهذه هي نظرية الاعتبار كما بينها هذا البحث على امتداد فصوله. ولا شك أن كثيراً من ذلك يحتاج إلى تفصيل أكبر وتحرير أوسع، لكن الغرض هنا هو إبراز منهج الاعتبار وبيان صورته وتحرير حده وتمييزه عن غيره، وإثبات كونه نظرية تسري في جميع العلوم الإسلامية. ويبدو أن هذا القدر قد ظهر شيء منه في هذا البحث، فيبقى بعد ذلك الباب مفتوحاً لزيادة التفصيل في كل علم بحسبه، وفي تفصيل الضوابط والقواعد، والله الموفق إلى الصواب برحمته.

المصادر والمراجع

- آبادي، أبو الطيب محمد شمس الدين. **عون المعبود شرح سنن أبي داود**. ط3، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1979.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. **المصنف في الأحاديث والآثار**. ط1، الهند: الدار السلفية، 1981.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **الموضوعات**. بيروت: دار الفكر، 1983.
- ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم. تحقيق: سعيد الفلاح. **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- ابن العربي، أبو بكر، **العواصم من القواصم**. تحقيق: محب الدين الخطيب. ط1، القاهرة: دار الكتب السلفية، 1405هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، 1984.
- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، **شرح الكوكب المنير: المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه**. تحقيق: نزيه حماد. ط3، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز البحوث وإحياء التراث الإسلامي، 1415هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

ـــــ. **مقدمة في أصول التفسير**. تحقيق: عدنان زرزور. ط1، الكويت: دار القرآن الكريم، 1971.

- ابن جزي، محمد بن أحمد. **التسهيل لعلوم التنزيل**. ط1، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1355هـ.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. **المنهل الروي في مختصر علوم الحديث**

النبوي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**. تحقيق: محمد علي النجار. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**. بيروت: دار الفكر، 1993.
ـــــ. **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.
ـــــ. **تهذيب التهذيب**. ط1، بيروت: دار الفكر، 1984.
ـــــ. **صحيح البخاري بشرحه فتح الباري**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
ـــــ. **فتح الباري**. بيروت: دار الفكر، 1984.
ـــــ. **النكت على كتاب ابن الصلاح**. تحقيق: ربيع بن هادي عمير. ط1، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، والمجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي، 1984.
- ابن حزم، أبو محمد بن علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. ط2، بيروت: دار الجيل، 1987.
ـــــ. **المحلى**. القاهر: إدارة الطباعة المنيرية، 1347هـ.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: المطبعة المصرية، 1306هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن دقيق العيد. **إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام**. ط1، القاهرة: مكتبة عالم الفكر، 1976.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم**. ط1، بيروت: دار المعرفة، 1988.
ـــــ. **شرح علل الترمذي**. تحقيق: صبحي السامرائي. ط2، د.م: صبحي السامرائي، 1985.
- ابن رشد. أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. المغرب: المكتب الثقافي السعودي، مكتبة طالب العلم، 1417هـ.
ـــــ. **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1967.

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق **المحرر الوجيز**. المغرب: مطبعة وزارة الأوقاف المغربية، د.ت.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسين. **مشكل الحديث وبيانه**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مشكل القرآن**. تحقيق: أحمد صفر ط3، بيروت: المكتبة العلمية، 1981.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. ط1، الكويت: دار القلم، 1984.
ـــــ. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. القاهرة: المطبعة السلفية، 1378هـ.
- ابن قيم الجوزية. محمد بن أبي بكر. **الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
ـــــ. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الجيل، إدارة الطباعة المنيرية، د. ت.
ـــــ. **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
ـــــ. **بدائع الفوائد**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. ط1، بيروت: مكتبة المعارف، 1966.
ـــــ. **تفسير ابن كثير**. ط1، بيروت: دار الفكر، 1994.
ـــــ. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
ـــــ. **مختصر تفسير ابن كثير**. تحقيق: محمد علي الصابوني. بيروت: دار القرآن الكريم، د.ت.
- ابن ماجة، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1975.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن منقذ، أسامة، تحقيق: حسن الزين. **كتاب الاعتبار**. بيروت: دار الفكر الحديث، 1988.
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

- ابن نقطة، أبو بكر محمد بن عبد الغني، تحقيق: كمال يوسف الحوت. **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**. ط1، د.م: د. ن، 1988.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. **البحر المحيط**. ط2، بيروت: دار الفكر، 1978.
- أبو داود، سليمان الطيالسي. **مسند أبي داود**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1973.
- ـــــ. **مالك: حياته وعصره وآراؤه الفقهيه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1952.
- أبو زيد، أحمد. **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن**. ط1، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، د.ت.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه**. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1996.
- الأرموي، تاج الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين، تحقيق: عبد السلام محمود أبو ناجي **الحاصل من المحصول في أصول الفقه**. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، 1994.
- الأسدي، محمد بن محمد بن خليل، تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات. **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- الإسكافي، محمد بن عباد الله الخطيب. **درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز**. ط1، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1973.
- إسماعيل، محمد شعبان. **القراءات: أحكامها ومصدرها**. ط1، القاهرة: دار السلام، 1986.
- إسماعيل، محمود. **قضايا في التاريخ الإسلامي**. ط2، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.
- الإشبيلي، أبو بكر بن عبد الله بن العربي المعافري، **الناسخ والمنسوخ في القرآن**. تحقيق: عبد الكبير العلوي. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.
- ـــــ. **قانون التأويل**. تحقيق: محمد السليماني. ط2، دار الغرب الإسلامي، 1990.
- الآلوسي البغدادي، شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**: القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ت.
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

- الأنصاري، زكريا بن محمد، تحقيق: مازن المبارك. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**. بيروت: دار الفكر، 1991.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، تحقيق: عبد المجيد التركي. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.
ـــــ. **المنهاج في ترتيب الحجاج**. تحقيق: عبد المجيد التركي. ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
ـــــ. **الحدود في الأصول**. تحقيق: نزيه حماد. ط1، د.م: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973.
- بازمول، محمد عمر. «تعليل حديث الراوي إذا جاء عنه ما يخالفه»، **مجلة جامعة أم القرى**. عدد 16، ص 88 ـ 162.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1974.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **التاريخ الكبير**. القاهرة: المكتبة الإسلامية، د.ت.
ـــــ. **الضعفاء الصغير**. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. ط1، د.م: د.ن، 1986.
- البصري، محمد بن علي بن حسن، تحقيق: محمد حميد الله. **المعتمد في أصول الفقه**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- البقوري، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، تحقيق: عمر بن عباد. **ترتيب الفروق واختصارها**. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996.
- البلقيني، سراج الدين عمر بن رسلان. **محاسن الاصطلاح في تضمين ابن الصلاح**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- ابن نبي، مالك، **الظاهرة القرآنية**. ترجمة: عبد الصبور شاهين. ط4، بيروت: دار الفكر، 1987.
- البنا، حسن. **تفسير سورة الفاتحة**. القاهرة: د. ن، د.ت.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق**. دمشق: دار الفكر، 1982.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي. بيروت: عالم الكتب، 1982.
- بيغوفيتش، علي عزت، ترجمة: محمد يوسف عدس. **الإسلام بين الشرق والغرب**. الكويت: مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1994.

- البيهقي، أبو بكر محمد بن الحسين. **السنن الكبرى** حيدر أباد الدكن، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1354هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي مع شرح عارضة الأحوذي**. بيروت: دار الفكر، 1986.
ـــــ. **علل الترمذي الكبير**. تحقيق: صبحي السامرائي، والسيد أبو المعاطي النوري، ومحمود خليل الصعيدي. القاهرة: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1989.
- التفتازاني، سعد الدين بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.
- التهانوي، محمد على الفاروقي، تحقيق: أمين الخولي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1963.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: صابر إدريس. **العبر والاعتبار**، القاهرة: العربي للنشر، 1988.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **التعريفات**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
ـــــ. **أسرار البلاغة**. تحقيق: أحمد مصطفى المراغي. القاهرة: مطبعة الاستقامة، د.ت.
- الجصاص، أحمد بن علي. **أحكام القرآن**. ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1335هـ.
- جوتشلك، لويس، **كيف نفهم التاريخ: مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي**. ترجمة: دعائجة سليمان عارف، وأحمد مصطفى أبو حاكم. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1996.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1986.
- جوهري، طنطاوي. **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**. ط3، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1355هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق: عبد العظيم الديب. ط2، القاهرة: دار الأنصار، 1440هـ.
- الجيدي، عمر بن عبد الكريم. **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب**. المغرب: اللجنة المشتركة لنشر وإحياء التراث الإسلامي، 1984.

ـــــ. **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**. السعودية: منشورات عكاظ، د.ت.
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**. ط1، حمص: مطبعة الأندلس، 1966.
- حاطوم، نور الدين، ونبيه عاقل، وصلاح مدني. **المدخل إلى التاريخ**. دمشق: مطبعة الإنشاء، 1964.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**. ط3، دار القلم، 1988.
- الحرش، سليمان مسلم، الجمل، حسين إسماعيل. **معجم مصطلحات الحديث**. ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 1996.
- حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**. ط5، القاهرة: دار المعارف، 1976.
- الحفني، عبد المنعم. **المعجم الفلسفي**. ط1، بيروت: دار ابن زيدون، 1992.
- حمادة، فاروق. **أسس العلم وضوابطه في السنة النبوية**. ط1، د.م: دار طيبة، د.ت.
ـــــ. **الورثة الصالحة للحضارة المعاصرة**. ط2، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1990.
ـــــ. **الوصية النبوية للأمة الإسلامية في حجة الوداع**. بيروت: دار إحياء العلوم، د.ت.
ـــــ. **مدخل إلى علوم القرآن والتفسير**. ط1، الرباط: مكتبة المعارف، 1979.
ـــــ. **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**. ط2، الرباط: دار الثقافة، 1989.
ـــــ. **منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً**. ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 15.
- حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**. ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.
- حمودة، طاهر سليمان. **دراسة المعنى عند الأصوليين**. القاهرة: الدار الجامعية، د.ت.
- الخادمي، نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**. ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989.
- الخبازي، جلال الدين أحمد بن عمر بن محمد، محمد مظهر بقا. **المغني في أصول الفقه**. ط1، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1403هـ.

- الخضري، محمد. **أصول الفقه**. ط7، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.
- خطابي، محمد. **لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب**. ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقه**. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
ـــــ. **الكفاية في علم الرواية**. ط2، القاهرة: دار التراث، 1989.
ـــــ. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**. تحقيق: محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، 1983.
- خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ**. ط3، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
- الخوارزمي، جمال الدين أبو بكر. **مفيد العلوم ومبيد الهموم**. بيروت: المكتبة العصرية، 1980م.
- الخير آبادي، محمد أبو الليث. «المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة»، **مجلة إسلامية المعرفة**. عدد 13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص32
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**. القاهرة: دار إحياء السنة النبوية، 1977.
- الداودي، محمود. «العوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء علم الإبداع الحديث»، **مجلة التجديد**. العدد الأول (رمضان 1417هـ/ يناير 1997م) ص72
- دراز، محمد عبد الله، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، مراجعة: السيد محمد بدوي. **مدخل إلى القرآن الكريم**. دمشق: دار القلم، 1983.
- الدميني، مسفر غرم الله. **مقاييس نقد متون السنة**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1992.
- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم. **علل الحديث**. بيروت: دار المعرفة، 1985.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **أساس التقديس في علم الكلام**. ط1، القاهرة: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.
ـــــ. **التفسير الكبير**. ط1، القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1935.
ـــــ. **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط1، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979.
- رستم، أسد. **مصطلح التاريخ**. ط1، بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1984.

- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. ط4، تونس: دار المنار، د.ت.
- الرمهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، تحقيق: عجاج الخطيب. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**. ط3، بيروت: دار الفكر، 1984.
- روزنتال، فرانز، ترجمة: أنيس فريحة. **مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي**. ط4، بيروت: دار الثقافة، 1983.
- الروكي، محمد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**. ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب، ومطبعة النجاح الجديدة، 1994.
- الريسوني، أحمد. «النص والمصلحة بين التعارض والتطابق»، **مجلة إسلامية المعرفة**. عدد 13 (صيف 1419هـ/ 1998م) ص.
ـــــ. **مدخل إلى مقاصد الشريعة**. ط2، الرباط: مطبعة التوفيق، 1997.
ـــــ. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**. ط1، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
- الزبيدي، مرتضى الحسيني، تحقيق: مصطفى حجازي. **تاج العروس من جواهر القاموس**. الكويت: مطبعة الكويت، 1973.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**. تحقيق: سعيد الأفغاني. ط3، القاهرة: د.ن، 1980.
ـــــ. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل. ط3، بيروت: دار الفكر، 1980.
- زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ**. ط3، بيروت: دار العلم للملايين، 1974.
- زقلام، محمد فاتح. **الأصول التي اشتهر انفراد إمام الهجرة بها**. ط1، د.م: كلية الدعوة الإسلامية، د.ت.
- زلط، القصبي محمود. **القرطبي ومنهجه في التفسير**. بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، د.ت.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- زيان، محمد عمر. **دراسات تاريخية**. جدة: دار الشروق، د.ت.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح الحلو. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1964.

ـــــ. **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**. د.م: نشر فرانز روزنتال، د.ت.
ـــــ. **فتح المغيث**. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د.ت.
- سعيد، محمد رأفت. **أسباب ورود الحديث: تحليل وتأسيس**. كتاب الأمة، ع37. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ.
- السلمي، محمد بن صامل العلياني. **منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين**. ط1، الرياض: دار طيبة، 1986.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
ـــــ. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.
ـــــ. **الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- **تدريب الراوي**. بيروت: دار الفكر، 1988.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**. القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، د.ت.
ـــــ. **الموافقات**. تحقيق: الخضر حسين وحسنين مخلوف. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
ـــــ. **الموافقات**. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- شاكر، أحمد. **تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة وكيفية ضبط الكتاب وسبق المسلمين الإفرنج في ذلك**. ط2، بيروت: دار الجيل، 1995.
- شاكر، محمود محمد. **أباطيل وأسمار**. ط2، القاهرة: مطبعة المدني، 1972.
- شلبي، محمد مصطفى. **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية**. القاهرة: الدار الجامعية، د.ت.
ـــــ. **تعليل الأحكام** بيروت: دار النهضة العربية، 1981.
- الشنقيطي، محمد يحيى الولاتي. **توضيح المشكلات في اختصار الموافقات**. ط1، د.م: طبع ونشر حفيد المؤلف بابا محمد عبد الله، 1993.
- الشهرزوري، أبو عثمان عمر بن موسى بن الصلاح، تحقيق: موفق بن عبد الله بن

عبد القادر. **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، وحمايته من الإسقاط والسقط**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984.
- الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير: الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**. د.م: د.ن، د.ت.
- الشيرازي، أبو إسحاق بن إبراهيم، تحقيق: محمد حسن هيتو. **التبصرة في أصول الفقه**. دمشق: دار الفكر، 1980.
- الصابوني، محمد علي. **المواريث في الشريعة الإسلامية**. ط5، د.م: دار الصابوني، 1987.
- الصاعدي، حمد بن حمدي. **موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك على الفروع الفقهية**. ط1، القاهرة: دار الحريري، 1993.
- صافي، لؤي. «الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل»، **مجلة إسلامية المعرفة**. عدد 11 (شتاء 1418هـ/ 1998م) ص72 ـ 73
- الصالح، صبحي. **علوم الحديث ومصطلحه**. ط9، بيروت: دار العلم للملايين، 1977.
- الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**. ط1، بيروت: دار الفكر، 1972.
ـــــ. **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**. ط1، بيروت: الدار العالمية، 1989.
ـــــ. **مقدمات في التفسير الموضوعي**. ط1، بيروت: دار التوجيه الإسلامي، 1980.
- الصديق، عبد الحي بن محمد. **نقد مقال في مسائل من علم الحديث والفقه وأصوله وتفضيل بعض المذاهب**. ط1، د.م: د.ن، د.ت.
- الصفدي، خليل بن أيبك **الوافي بالوفيات**. ط2، د.م: دار النشر فرانز شتاير، 1974.
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرازق. **المصنف**. ط1، د.م: المجلس العلمي، 1975.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ت.
- صوالحي، يونس. «الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي»، **مجلة إسلامية المعرفة**. عدد 4 (ذو القعدة 1416/ 1996) ص78 ـ 79
- الطباطائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**. قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت.

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن. **مجمع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار مكتبة الحيان 1961.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
ـــــ. **جامع البيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار المعرفة، 1978.
- الطحان، محمود. **تيسير مصطلح الحديث**. ط2، بيروت: دار القرآن، 1979.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح معاني الآثار**. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
ـــــ. **مشكل الآثار**. ط1، حيدر أباد: مطبعة دار المعارف النظامية، 1333هـ.
- الطوفي، نجم الدين سليمان عبد القوي، **شرح مختصر الروضة**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990.
- الطيبي، الحسين بن عبد الله، تحقيق: صبحي السامرائي. **الخلاصة في أصول الحديث**. ط1، بيروت: عالم الكتب، 1985.
- عارف، نصر محمد. **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**. ط1، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
- عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1977.
ـــــ. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989.
ـــــ. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. ط1، بيروت: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.
- عبد الرحمن، عائشة. **مقدمة في المنهج**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، 1971.
- عبد السلام، أحمد شيخ. «نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي»، **مجلة التجديد**. العدد 5 ص153 ـ 154.
- عبد القادر، محمد العروسي. **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**. ط1، جدة: دار حافظ للنشر والتوزيع، 1990.
- عتر، نور الدين. **معجم المصطلحات الحديثية**. دمشق: مطبعة دمشق، 1977.
ـــــ. **منهج النقد في علوم الحديث**. بيروت: دار الفكر، 1981.
- عثمان، محمد حامد. **القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين**. ط1، القاهرة: دار الحديث، 1996.

- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **شرح ألفية العراقي المسماة بالتبصرة والتذكرة**. ع64. فاس: المطبعة الجديدة، 1354هـ.
ـــــ. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**. ط1، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1969.
ـــــ. **فتح المغيث**. ط2، بيروت: عالم الكتب، 1988.
- العروي، عبد الله. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**. ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.
ـــــ. **مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب**. ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.
ـــــ. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**. ط1، مكناس: مطبعة مصعب، 1994.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- العشري، الحسن بن عبد الله بن سهل. تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.
- العطار، حسن. **حاشية العطار على جمع الجوامع**. القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، د.ت.
- العك، خالد عبد الرحمن. **أصول التفسير وقواعده**. ط2، بيروت: دار النفائس، 1986.
- العلمي، حسن. **فقه الحديث النبوي: أسسه ومناهجه**. أطروحة مرقونة بخزانة الرسائل والأطروحات بكلية الآداب بالرباط تحت رقم 213، 1 علم.
- عليش، أبو عبد الله محمد أحمد. **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك وبهامشه تبصرة الحكام**، لابن فرحون. بيروت: دار المعرفة، 1988.
- عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**. ط2، هيرندن، فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1991.
- العمري، أكرم ضياء. **السيرة النبوية الصحيحة**. ط6، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1994.
- عياض، بن موسى السبتي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ت.
- غريب، محمود. **حتى لا نخطئ فهم القرآن**. ط1، بغداد: مكتبة القدس، 1976.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. ط1، القاهرة: د.ن، 1986.
ـــــ. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة أبو زهير. ومعه كتاب فواتح الرحموت، لعبد العلي الأنصاري. ط1، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ.
ـــــ. **مشكاة الأنوار**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، د.ت.
ـــــ. **معيار العلم في فن المنطق**. بيروت: دار الأندلس، د.ت.
ـــــ. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الرشاد، 1971.
ـــــ. **أساس القياس**. تحقيق: فهد بن محمد السرحان. الرياض: مكتبة العبيكان، 1993.
ـــــ. **المنخول من تعليقات الأصول**. تحقيق: محمد حسن هيتو. ط2، دمشق: دار الفكر، 1980.
- الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن**. ط3، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.
- غلاب، محمد. **المعرفة عند مفكري الإسلام**. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- غنيم، عادل حسن، حجر، جمال محمد. **في منهج البحث التاريخي**. ط2، بيروت: دار المعرفة الجامعية، 1993.
- الفارسي، علاء الدين علي بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- الفاسي، محمد بن أحمد. **ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- فتاح، عرفان عبد الحميد. «خصائص المنهج العلمي ومقاربته في القرآن الكريم»، **مجلة التجديد**. العدد الأول (رمضان 1417هـ/ 1997م) ص29
- فصيح الهروي، أبو الفيض محمد بن محمد بن علي. تحقيق: القاضي المباكفوري. **جواهر الأصول في علم حديث الرسول**. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1992.
- الفياض، محمد جابر. **الأمثال في القرآن الكريم**. ط3، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995.

- الفيروزأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت.
ـــــ. **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**. القاهرة: د.ن، 1964.
- القاسمي، محمد جمال الدين. **محاسن التأويل**. ط2، بيروت: دار الفكر، 1978.
ـــــ. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**. تحقيق: محمد بهجت البيطار. ط1، بيروت: دار النفائس، 1987.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق**. ط1، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1344هـ.
ـــــ. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. ط1، القاهرة: منشورات مكتبة الكليات الازهرية، 1973.
ـــــ. **الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط2، بيروت: دار البشائر، 1995.
- القرضاوي، يوسف. «نحو فقه ميسر معاصر»، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد 5 (صفر 1417هـ/ 1996م) ص120 ـ 103.
ـــــ. **كيف نتعامل مع السنة**. ط6، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ط25، القاهرة: دار الشروق، 1996.
- قلعجي، محمد رواس، تحقيق: حامد صادق قنيبي. **معجم لغة الفقهاء**. **ط1، دار النفائس، 1985**.
- قنيبي، حامد صادق. «التطور الدلالي في لغة الفقهاء»، **مجلة اللسان العربي**. عدد 24، ص25
- الكبايكاني، علي الرباني. «أسس التفسير وقواعده»، **رسالة التقريب**. العدد 10 (1416هـ/ 1996م) ص29.
- الكتاني، جعفر. **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**. جعفر الكتاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- الكتاني، محمد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**. ط1، الرباط: دار الثقافة، 1992.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن. تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم. **التمهيد في أصول الفقه**. ط1، جدة: دار المدني، 1985.

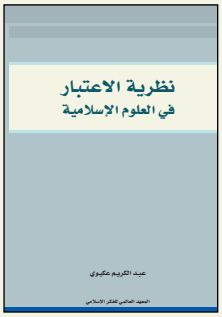
- كلية الآداب بالرباط. **التاريخ وأدب النوازل**، سلسلة ندوات ومناظرات، ع 46.
- كلية الآداب بالرباط. **ندوة البحث اللساني والسميائي**، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، د. ت. ص71.
- الكومي، أحمد السيد، القاسم، محمد أحمد يوسف. **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**. ط1، د.م: دار الهدى، 1980.
- الكيا الهراسي. عماد الدين بن محمد. **أحكام القرآن**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- الكيرانوي، حبيب أحمد. **قواعد في علم الحديث**. ط1، بيروت: دار الفكر، 1990.
- لاتوش، سيرج، ترجمة: خليل كلفت. **تغريب العالم**. ط2، د.م: نشر ملتقى تانسيت، مطبعة النجاح الجديدة، 1999.
- اللكنوي، محمد عبد الحي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**. ط3، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987.
ـــــ. **ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني في مصطلح الحديث**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط3، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1416هـ.
- الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد اللامنشي، تحقيق: عبد المجيد التركي. **كتاب في أصول الفقه**. ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
- محيسن، محمد سالم. **تاريخ القرآن الكريم**. سلسلة دعوة الحق، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، س 2، 1402هـ.
- المدرسي، محمد تقي. **بحوث في القرآن الحكيم**. ط2، بيروت، البحرين، الكويت: منشورات دار المشرق العربي الكبير، 1979.
- المراق، عبد الكريم. **معجم الفلسفة**، تونس: وزارة التربية القومية، اللجنة القومية للفلسفة، المركز القومي البيداغوجي، 1977.
- المريني، الجييلالي. **القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات**. رسالة مرقونة بدار الحديث الحسنية محفوظة بالمكتبة تحت رقم 17440، وبقاعة المطالعة تحت رقم 80.
- المزي، أبو الحجاج يوسف بن الزكي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين. **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف**. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.
- مسلم بن الحجاج القشيري. **التمييز**. ط2، السعودية: شركة الطباعة العربية، 1982.

ـــــ. **صحيح مسلم**. بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1955.
- مسلم، مصطفى. **مباحث في التفسير الموضوعي**. ط1، دمشق: دار القلم، 1989.
- مشهور، نعمت. **الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي**. ط1، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
- المطيري، منصور زويد. **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع الدواعي والإمكان**. ط1، كتاب الأمة، ع33، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993.
- المقدادي، كاظم. «الإعلام السياحي والتنمية القومية»، **الإعلام العربي**. (صفر 1402هـ/ ديسمبر 1982م) ص39.
- المقري، أحمد محمد بن علي الفيومي. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. **المصباح المنير: غريب الشرح الكبير**. ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1996.
- منير، وليد. **النص القرآني من الجملة إلى العالم**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997.
- المودودي، أبو الأعلى، تعريب: أحمد إدريس. **تفهيم القرآن**. ج1: من الفاتحة إلى آل عمران. ط1، الكويت: دار القلم، 1978.
- ناصف، مصطفى. **اللغة والتفسير والتواصل**. عالم المعرفة: 193، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995.
- النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.
ـــــ. **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية: تنزيلاً على الواقع الراهن**. ط1، الرياض: دار النشر الدولي، الرياض، 1994.
- النسائي، أحمد بن شعيب. **سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي وحاشية الإمام السندي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979.
ـــــ. **الضعفاء والمتروكين**. تحقيق: محمود إبراهيم زايد. ط1، دار المعرفة، 1986.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، 1978.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، ترجمة: قاسم الصالحي. **صيقل الإسلام**. ط2، القاهرة: دار سوزلر للنشر، 1995.

- النووي، أبو زكرياء يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**. القاهرة: طبعت على نفقة شركة من كبار علماء الأزهر، د.ت.
ـــــ. **صحيح مسلم بشرح النووي**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- النيسابوري، الحاكم محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
ـــــ. **معرفة علوم الحديث**. تحقيق: السيد معظم حسين. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1977.
ـــــ. **المدخل إلى الصحيح**. تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- الهروي، علي بن سلطان القاري، **شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**. **بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.**
- الهمداني، عبد الجبار، تحقيق: عدنان محمد زرزور. **متشابه القرآن**. القاهرة: دار التراث القاهرة، د.ت.
- هيتو، محمد حسن. **الحديث المرسل: حجيته وأثره في الفقه الإسلامي**. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1989.
ـــــ. **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي**. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.
- هيكل، محمد حسنين. **سنوات الغليان**. ط1، القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1988.
- وسينيوبوس، أنجلو. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: **المدخل الى الدراسات التاريخية**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1963.
- وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**. ط3، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1979.
- الوهيبي، عبد الله إبراهيم. **العز بن عبد السلام: حياته وآثاره ومنهجه في التفسير**. ط1، القاهرة: المطبعة السلفية، 1979.
- اليعمري، أبو الفتح محمد بن محمد سيد الناس. **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**. ط3، القاهرة: دار الآفاق الجديدة، 1982.

المراجع الأجنبية:

Dogan M., Pahre R: L'innovation dans les sciences sociales, La marginalité créatrice, PUF, Coll. Sociologies, 1991.



هذا الكتاب

يكشف عن نظرية راسخة في العلوم الإسلامية، ويبرز منهجاً دقيقاً في العلم سار عليه المحققون من علماء الإسلام في عصور ازدهار المعرفة الإسلامية. فنظرية الاعتبار طريق واضح للوصول إلى النتائج المرجوة من البحث العلمي، غايته تحقيق نسبة الأخبار والروايات إلى مصادرها، وبيان درجة انتماء النصوص إلى مؤلفيها، وتحليل أصناف الخطاب. موضوعها النص الشرعي من القرآن الكريم والسنة النبوية، بقصد تحقيق الأخبار المروية، وفقه المعنى المراد وفهم مقاصد خطاب الشارع، وتنزيل هذا الخطاب على محله والعمل به في موضعه. ونظرية الاعتبار ـ كما قدمت في هذا الكتاب ـ نسق علمي ومنهجي، ينطلق من قواعد راسخة منضبطة، ومصطلحات علمية محررة بدقة، يجمع جزئيات كثيرة مبثوثة في سائر العلوم الإسلامية، ويؤلف بين جميع التخصصات التي تتخذ النص الشرعي موضوعاً لها، أو التي تهتم بالنقد التاريخي عامة، أو تبحث في تحليل أصناف الخطاب المتنوعة. فعلوم القرآن والتفسير، وعلوم الحديث ونقد الأخبار، والفقه وأصوله، وعلم التاريخ ومنهج النقد التاريخي، وعلوم اللغة ومنهج تحليل الخطاب تهتدي كلها بقواعد نظرية الاعتبار وتسير بهديها.

ISBN 1-56564-317-8
9 781565 643116

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH—1981AC