

أصْوَل مذهب الإمام أحمد

دراسة: أصْوَلية: مقارنة

الدّكتور

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمُحْسِنِ التَّمْكِي
مدحت رجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

لَقْرَنْفَنْ حَبْسُ السُّوْلِ الْكَلِي
لِلَّاهِ يَكْلَطُهُ بِهِ عَبْدُ الْمُزِيزِ الْكَسْوَوُ
الْذَّئْبُ لِلَّهِ يَلْتَمِسُ بِهِ عَلِيُّ بْنُ الْمَذْرُوكِ
فَذَرَ الدَّفْعَ وَلِلَّاهِ يَلْفَتُ لِلَّهِ
فَأَنْتَ تَزَرِّعُ فِي ذَلِيلِ الْكَابِ عَلَى نَفْتَهِ
خَدْرَةُ لِلَّهِ كَمْ وَلِلَّهِ يَخْرِزُهُ اللَّهُ خَيْرًا

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ج

ندر

أصول
منهـب الإمام أحـمـد

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثالثة

١٤١٠ - م ١٩٩٠

مقدمة للطبة الثالثة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب والميزان .
والصلاوة والسلام على من أنزل الله إليه الذكر ليبين للناس ما نُزَّل إليهم ،
وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان .

* * *

نوالي بين المترابكات التاليات - المتعاضدات في المعنى ، والمتدرجات في
الرتبة - فنقول :

لا تستقيم حياة الناس ، ولا يرشد سلوكهم إلا بالدين الحق .
ولا تصح صورة الدين الحق ، ولا يتكمّل نظامه ، وتتسق شعبه ، وتأتلق
مقاصده في الذهن والوعي والشعور إلا بفقه منير سديد .
ولا يتأق هدا الفقه السديد إلا وفق أصول صحيحة قوية .
ونحسب أن المقام يقتضي مزيد بيان .

* * *

إن الإنسان - أبى كان ، ومها كان جنسه ولونه وعمله - لن يستطيع أن
يتمنّع بحياة صحيحة ، مهتديّة ، مستقيمة ، إلا إذا وفى بالشرط الكلي الضروري
اللازم وهو: الالهادء بالدين الحق :

- * «إِنَّمَا يُمْلِأُ شَيْئًا مِّنْهُ مَنْ يَرْكَبُ السَّارِقَاتِ» .
- * «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأَمِينُونَ إِذَا أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدُوا» .
- * «أَوْ مَنْ كَانَ مَيَّتًا فَأَحْيَنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي

الظلمات ليس بخارج منها»،
 * «وبالحق أزلناه وبالحق نَزَل وما أرسَلناك إلا مُبْشراً ونَذِيراً».
 * «والذين آمنوا وعملوا الصالحات آمنوا بما نَزَلَ على مُحَمَّدٍ وهو الحق من ربهم كَفَرُوا عنهم سَيِّئاتِهِمْ وأصلحَ بالهم».
 * «وَمَن يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ».
 هذا هو الدين الحق.

* * *

وإنما جاء الدين الحق لكي يستضيئ به الناس.
 والاهتداء بالدين الحق، والانتفاع به مشروطان بالفقه فيه، فما يرفع بالدين رأساً، من حُرم الفقه فيه.
 وفي الكتاب والسنة دلائل ساطعة تقرن الاهتداء بالدين بالفقه فيه، كما تقرن الإعراض والضلال بالحرمان من الفقه فيه.
 فلقد تجلت العلاقة بين التفقة في الدين، والاهتداء به في قوله تعالى:
 «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لَيُنَفِّرُوا كُلَّا فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَقَهَّمُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنَذِّرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَذَرُونَ».
 فلصحبة الرسول ﷺ - في الحرب أو السلام - حكم جليلة، من أجلها وأعظمها: التفقة في الدين.
 ولئن اقترن التفقة في الدين بالاهتداء به، فإن الضلال قد لازم الحرمان من الفقه:

* «إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْثَرَهُمْ أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذانِهِمْ وَفُرُّاً وَإِنْ تَأْذُنُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَن يَهْتَدُوا إِذَا أَبْدَأُ».
 * «قَالُوا يَا شَعَّابَ نَفْقَهُ كَثِيرًا مَا تَقُولُ».

ذلك أن وظيفة القلب الأولى هي : الفقه في آيات الله، فمن عَطَّل هذه

الوظيفة حُرم الفقه فيها يهديه، ويستبقيه إنساناً: ﴿ولقد دَرَأْنَا جَهَنَّمَ كثِيرًا من الجن والإنس لَهُمْ قلوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُّبَصِّرُونَ بَهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بَهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾.

ولذا كان الرسل - عليهم السلام - يحرصون على تبليغ رسالات الله بأساليب ميسرة للفقه، لثلا يكون في البلاغ مانعاً من التفقه في الدين.. قال موسى - عليه السلام -: ﴿وَاحْجُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا فَوْلِي﴾.

وذلك: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْتِنَا وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْتِنَا﴾.

إن الفقه في الدين هو مفتاح الخير، وأية السعادة، ومراجعة الكمال. ولقد قال رسول الله - ﷺ: «مَنْ يُرِدُ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفْقِهُ فِي الدِّينِ»،

فالخيرية مشروطة بالفقه في الإسلام، ومفهوم المخالفة - هاهنا - هو: أن الذي لا يفقه في الدين لم يُرِدْ به خَيْرً.

* * *

إذن، فللفقه في الدين مكانة عالية.

بيَدَ أن الفقه ليس رجماً بالغيب، ولا ظناً من الظنون، ولا دعوى يدعى بها كل أحد بلا عُدة، وبلا حجة.

إن هناك أصولاً صحيحة قوية لا يحصل على فقه سديد إلا من علّمها والتزمها في النظر والاستدلال، والترجيح والاختيار.

وأعظم هذه الأصول، وأولاها بالتقديم - مطلقاً - وبالالتزام - أبداً -:

أربعة أصول، هي: العلم بالكتاب العزيز، والعلم بالسنة المطهرة، والعلم بالعربية، والعلم بالإجماع.

وثمة أصول أخرى مهمة هي: القياس، واستصحاب الحال، وفتوى الصحافي، والمصلحة، وسد الذرائع، وشرع مَنْ قَبَلَنَا، والعرف، والاستحسان، والاجتهاد. ونعرض - في هذه المقدمة - للأصول الأولى الأربع

لأهميتها الخاصة، مكتفين - فيما يتعلق بالأصول الأخرى - بالإحالة على ما ورد في الكتاب بشأنها:

١ - العلم بالقرآن الكريم:

العلم بتفسيره، وأسباب نزوله، وناسخه، ومنسوخه، وسائر ما لا يقوم الفهم الصحيح - للكتاب المجيد - إلا به.

إن القرآن الكريم هو مصدر المدى، ومنبع العلم.

وليس يصح فقه بدون الرسوخ في العلم بالقرآن الكريم، وكيف يصح فقه من وَهَتْ صلته بمصدر العلم ونبعه؟

إن المطلع على فقه الأئمة الأعلام، يجد نسيجاً فقهياً متيناً مُؤثلاً من معايير دقة، وبصيرة نافذة، و المعارف ثرة، و حصافة باللغة، ورجحانًا عقلياً، وتقديراً ذكياً لمقتضى الحال.

فما سر ذلك:

سره الرسوخ في العلم بكتاب الله جل ثناؤه.

وعلى الضد من ذلك، أمكن رد العتمة التي سادت الفقه في هذه الحقبة أو تلك إلى سبب رئيس وهو: قلة العلم، واضطراب الصلة بكتاب الله تعالى:

وليس أئمَّا الذين يريدون نهضة فقهية قوية نصرة - في هذا العصر - إلا الابتداء بما يجب البدء به وهو: العلم الحقيقي بالأصل الأول: الكتاب العزيز.

ونرى أنه يتquin على الجامعات المتخصصة في العلوم الشرعية أن تعقد العزم، وتبني المنهج والخطط الدراسية على نحو يجعل الدارسين أزكي صلة، وأقوى علاقة، وأثبتت علمًا بالقرآن المجيد.

للعلم بالقرآن الكريم منهج متبوع، بينه علماء الإسلام.

قال ابن كثير - رحمه الله -: فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟

فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فُسر في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتَبَيَّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدِيَ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يَؤْمِنُونَ﴾. ولهذا قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أوتيتُ القرآنَ ومثله مَعَهُ»، يعني السنة المطهرة.

والغرض أنك تطلب تفسير القرآن من القرآن، فإن لم تجد فمن السنة، وإذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبارُهم، كالخلفاء الراشدين، والأئمة المهتمين بالمهدى، من أمثال عبد الله بن مسعود، فقد قال رضي الله عنه: والذى لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تناه المطايَا لأتته.

وإذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين كـ «مجاہد بن جبى» فإنه كان آية في التفسير، فقد قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عروضات من فاتحته إلى خاتمتها، أوقفه عند كل آية منه وأسئلته عنها.

ولهذا قال سفيان الثوري: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبي به، وكـ «سعيد بن جبى» و«عكرمة مولى ابن عباس» و«عطاء بن أبي رياح» و«الحسن البصري» و«مسروق بن الأجدع» و«سعید بن المُسیب» و«قتادة» و«الضحاك» وغيرهم من التابعين ومن بعدهم.

٢ - العلم بالسنة المطهرة:

ولا يصح فقه أحد ضعيف الصلة بالسنة، فقير العلم بها.

وكلما كان المرء أوفى علمًا بالسنة، كان أزكي وأنضر فقهًا.

ولقد عزمنا - في هذه النقطة من السياق - على نفي خرافاتٍ ما كان لها أن تنشأ، وأن تروج.

تلك الخرافة هي : المعارضة بين السنة والفقه، فهناك من يزعم أن أهل السنة أو الحديث ليسوا بفقهاء ، وأن أهل الفقه بنوا فقههم وقعدهو بعيداً عن السنة.

وهذا محضر خرافة ، ومحضر تخرص .

فمن يستغل بالسنة ، ويهر فيها - حتى يصبح منهاج السنة ملكرة في طريقة تفكيره - لا بد أن يكون فقيهاً بارعاً.

والمشتغل بالفقه - تخصصاً غالباً ، وفناً سائداً - لا يستقيم فقهه حتى يخرج من مشكاة السنة .

ولتأخذ الأئمة الأربعـة - أبا حنيفة ، ومالكاً ، والشافعي ، وأحمد ابن حنبل - مثلاً .
فكلهم فقيه .
وكلهم صاحب سنة .

ولنستمع إلى الإمام المنصف ، الشاهد بالعدل ، العليم بمناهج الأئمة الأربعـة ومذاهبـهم وهو: شيخ الإسلام ابن تيمية :

قال - عن أبي حنيفة - : « قال أبو يوسف - رحمـه اللهـ ، وهو من أجل أصحابـ أبي حنيفة ، وأولـ من لقبـ: قاضـي القضاـة - لما اجـتمعـ بـمالكـ وـسـأـلهـ عنـ هـذـهـ المسـائلـ ، وأـجـابـهـ مـالـكـ بـنـقلـ أـهـلـ المـدـيـنـةـ المتـواتـرـ ، رـجـعـ أـبـوـ يـوسـفـ إـلـىـ قـوـلـهـ وـقـالـ: لـوـ رـأـيـ صـاحـبـيـ مـثـلـ مـاـ رـأـيـتـ لـرـجـعـ مـثـلـ مـاـ رـجـعـتـ . فـقـدـ نـقـلـ أـبـوـ يـوسـفـ أـنـ مـثـلـ هـذـاـ النـقـلـ حـجـةـ عـنـ صـاحـبـهـ أـبـيـ حـنـيـفـةـ كـمـاـ هـوـ حـجـةـ عـنـ غـيرـهـ ، لـكـنـ أـبـوـ حـنـيـفـةـ لـمـ يـبـلـغـ هـذـاـ النـقـلـ ، كـمـاـ لـمـ يـبـلـغـ غـيرـهـ مـنـ الـأـئـمـةـ كـثـيرـ مـنـ الـحـدـيـثـ ، فـلـاـ لـوـمـ عـلـيـهـمـ فـيـ تـرـكـ مـاـ لـمـ يـبـلـغـهـمـ عـلـمـهـ ، وـكـانـ رـجـوعـ أـبـيـ يـوسـفـ إـلـىـ هـذـاـ النـقـلـ كـرـجـوعـهـ إـلـىـ أـحـادـيـثـ كـثـيرـةـ اـتـبـعـهـاـ هـوـ صـاحـبـهـ مـحـمـدـ ، وـتـرـكـاـ قـوـلـ شـيـخـهـمـ لـعـلـمـهـمـ بـأـنـ شـيـخـهـمـ كـانـ يـقـولـ: إـنـ هـذـهـ أـحـادـيـثـ أـيـضـاـ حـجـةـ إـنـ

صحت لكن لم تبلغه.

ومن ظنّ بآبى حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفـة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بطن، وإما بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالتبذل في السفر مخالفـة للفيـاس، وب الحديث القـهـقةـة في الصلاة مع مخالفـته الفيـاس لاعتقادـه صحتـها، وإن كان أئمة الحديث لم يصحـحـوهـما.

وقد بـينا في رسـالـة: «رفع المـلام عن الأئـمة الأعلام» أن أحدـاً من أئـمة الإسلام لا يـخـالـفـ حـدـيـثـاً صـحـيـحاً بـغـيرـ عـذـرـ، بل هـمـ نحوـ من عـشـرـينـ عـذـرـاًـ.

وقـالـ - عن مـالـكـ -: «ثـمـ من تـدـبـرـ أـصـوـلـ الإـسـلـامـ وـقـوـاـعـدـ الشـرـيـعـةـ وـجـدـ أـصـوـلـ مـالـكـ وـأـهـلـ الـمـدـيـنـةـ أـصـحـ أـصـوـلـ وـقـوـاـعـدـ، وـقـدـ ذـكـرـ ذـلـكـ الشـافـعـيـ وـأـحـمـدـ وـغـيرـهـماـ»ـ.

«وقـالـواـ لـإـلـمـامـ أـحـمـدـ: من أـعـلـمـ بـسـنـةـ رـسـوـلـ اللهـ ﷺـ، مـالـكـ أـمـ سـفـيـانـ؟ـ فـقـالـ: بلـ مـالـكـ، فـقـيلـ لهـ: أـيـهـاـ أـعـلـمـ بـأـثـارـ أـصـحـابـ رـسـوـلـ اللهـ ﷺـ مـالـكـ أـمـ سـفـيـانـ؟ـ فـقـالـ: بلـ مـالـكـ»ـ.

وقـالـ - عن الشـافـعـيـ -: «وـمـنـاقـبـ الشـافـعـيـ وـاجـتـهـادـهـ فيـ اـتـبـاعـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، وـاجـتـهـادـهـ فيـ الرـدـ علىـ منـ يـخـالـفـ ذـلـكـ كـثـيرـ جـداـ، وـهـوـ كـانـ عـلـىـ مـذـهـبـ أـهـلـ الـحـجازـ، وـكـانـ قـدـ تـفـقـهـ عـلـىـ طـرـيـقـةـ الـمـكـيـنـ أـصـحـابـ اـبـنـ جـرـيـجـ كـمـسـلـمـ بنـ خـالـدـ الزـنجـيـ، وـسـعـيـدـ بنـ سـالـمـ الـقـدـاحـ، ثـمـ رـحـلـ إـلـىـ مـالـكـ وـأـخـذـ عـنـهـ «ـالـمـوـطـاـ»ـ، وـكـمـلـ أـصـوـلـ أـهـلـ الـمـدـيـنـةـ وـهـمـ أـجـلـ عـلـمـاـ وـفـقـهـاـ وـقـدـراـ منـ أـهـلـ مـكـةـ منـ عـهـدـ النـبـيـ ﷺـ إـلـىـ عـهـدـ مـالـكـ، ثـمـ اـتـفـقـتـ لـهـ مـحـنـةـ ذـهـبـ فـيـهاـ إـلـىـ الـعـرـاقـ، فـاجـتـمـعـ بـمـحـمـدـ بنـ الـحـسـنـ، وـكـتـبـ كـتـبـهـ وـنـاظـرـهـ، وـعـرـفـ أـصـوـلـ أـبـيـ حـنـيـفـةـ وـأـصـحـابـهـ»ـ.

«ـوـالـشـافـعـيـ - رـضـيـ اللهـ عـنـهـ - قـرـرـ أـصـوـلـ أـصـحـابـهـ، وـالـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، وـكـانـ كـثـيرـ الـاتـبـاعـ لـاـ صـحـ عـنـهـ مـنـ الـحـدـيـثـ»ـ.

وقـالـ - عنـ أـحـمـدـ اـبـنـ حـنـبـلـ -: «ـوـمـنـ كـانـ خـبـيرـاـ بـأـصـوـلـ أـحـمـدـ وـنـصـوـصـهـ عـرـفـ الـرـاجـعـ فـيـ مـذـهـبـهـ فـيـ عـامـةـ الـمـسـائـلـ، وـإـنـ كـانـ لـهـ بـصـرـ بـالـأـدـلـةـ الشـرـيـعـةـ

عرف الراجح في الشع، وأحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره، ولا يوجد له قول ضعيف في الغالب إلا وفي مذهبه قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريداته التي لم يختلف فيها مذهبها يكون قوله فيها راجحاً كقوله بجواز فسخ الإفراد والقرآن إلى التمتع، وقبوله شهادة أهل الذمة على المسلمين عند الحاجة، كالوصية في السفر، وقوله بتحريم نكاح الزانية حتى توب». إذن ، فللإمام أحمد اختياره، أو اجتهاده، أو مذهبه الفقهي ، وهو - مع ذلك - محدث ، وصاحب سنّة.

وهكذا الأئمة الأربع.

كلهم فقيه.

وكلهم صاحب سنّة.

فالسنّة - من ثم - هي الأصل الثاني الذي ينبغي عليه فقه قويم .

٣ - العلم بالإجماع :

فلا يرشد فقه أحد من الناس حتى يعلم : علام اجتمعت الأمة وفيهم اختللت.

فمن زعم أن الأمة مختلفة في كل شيء ، ولا تجتمع على شيء ، فقد بني زعمه هذا على أساس أن ليس هناك يقينيات وثوابت - في الإسلام - لا يجوز الاختلاف فيها.

وهذا زعم خاطيء من الناحية العلمية ، حيث إن الإجماع حاصل في الأمة الإسلامية على ما يجب الإجماع عليه من حكم ، أو دلالة ، أو غير ذلك . مما يقتضي الإجماع .

وهو زعم مفسد من الناحية العملية ، يعني أنه يجعل أمر الأمة مرجياً لا يعتصم بعاصم ، ولا يستقر على قرار.

وهناك من يوسع - وهماً - دائرة الإجماع حتى يضيق - من جهة أخرى - ما وسعه الله من اجتهاد، واختلاف نوعي، وتنازع في شيء يجب أن يرد إلى الله .

قال ابن تيمية: «معنى الإجماع: أن تجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم فإن الأمة لا تجتمع على ضلاله، ولكن كثير من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة».

فالعلم بالإجماع - من حيث مواطنه، ودائرته، و مجاله - أمر ضروري لكل فقيه، وأصل لا يرشد الفقه إلا بالتمكن فيه .

٤ - العلم بالعربية :

الكتاب والسنة نصان عربيان.

فالقرآن الكريم نص عربي مُعجز.

والسنة النبوية إنما هي ذروة البيان العربي فيها دون مرتبة النص القرآني المتحدّى به .

ولا يستقيم علم بكتاب، ولا بسنة، ولا يصح فقه في الكتاب، ولا في السنة إلا بالعلم المكين في لسان العرب.

إن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا أعلم الناس بالكتاب والسنة وأفقههم فيهما .
لماذا؟

لأنهم كانوا أعلم الناس بلسان العرب .
وما وجدنا فقيهاً بارعاً في الفقه، إلا وجدناه عالماً نحريراً في لسان العرب .

وكلما انتشر العي، وسادت الركاكة، واستعجم اللسان، والقلم، قل
الفقه، وغشيه من الظلام ما غشيه.

* * *

إن العلم بهذه الأصول الأربع الكبرى هو: منهج الإمام أحمد بن حنبل في النظر، والاستنباط، والترجح، والاختيار؛ فقد كان هذا الإمام الكبير عليهما السلام يكتتب بالكتاب العظيم: تفسيره، وأسباب نزوله، وناسخه، ومنسوخه، ومقاصده.

وكان عليه بستة رسول الله ﷺ: علم روایة، وعلم درایة.

وكان علياً بالإجماع: مَواضِعُه، ودَائِرَتُه. وحُجَّيْتُه.

وكان عليهما بلسان العرب: وضعًا واستعمالًا، واشتقاقاً، وإعراباً.

وعلی هذه الأصول الأربع العظيمة بنی الإمام أحمد مذهبة - إلى جانب

أصول أخرى معتبرة -. .

وبذلك أصبح واحداً من الأئمة الأربع الكبار الذين يمثلون جمهور علماء أهل السنة والجماعة، والذين تقبلتهم الأمة أحسن قبول، وترضت عنهم، ولهجت بذكرهم الحسن جيلاً بعد جيل.

* * *

كان جهداً - في هذا الكتاب - هو: استجلاء أصول مذهب الإمام أحمد في الفقه، وصب هذه الأصول في سياق منهجي متكملاً للحلقات، وخدمتها علمياً بالترتيب والإخراج.

وهو جهد:

* أملأه الحرص على تقديم المنهج الصحيح لفهم الإسلام.

* واستدعاءه التقدير العميق الجم للعلم النافع الذي تركه لنا الإمام

* واقتضاه التقدير العظيم لشخصية الإمام أحمد بن حنبل: الرجل

الذي عاش بالحق، ولل الحق، فنصر دين الإسلام بالحجـة، والكلمة، والسلوك،
وال موقف.

وتطلـبه نهوض المسلمين في العصر الحاضـر، فهـذا النهـوض، أو الإـحياء
متعلـق بالاستمسـاك بالأصول القوية.

ومن هنا، فإنـ هذا الكتاب خـريطة علمـية وفكـرية لـلـفـهم القـويـمـ،
والاجـتـهـاد السـليمـ، والـعـمل النـافـعـ.

خـريـطة علمـية وـفكـرـية بين يـديـ العـلـمـاءـ والمـصـلـحـينـ الـذـينـ يـسـهـمـونـ فيـ بنـاءـ
نهـضـةـ المـسـلـمـينـ الـمـعاـصـرـةـ.

* * *

﴿ وَإِذْ نَقَدْ - لِلإخْوَةِ الْقَرَاءِ - الطَّبْعَةَ الْثَالِثَةَ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ - الَّذِي هُوَ فِي
الْأَصْلِ رِسَالَةٌ مُقْدَمَةٌ لِلْحَصْولِ عَلَى درَجَةِ الدَّكْتُورَاهُ فِي كُلِّيَّةِ الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ
بِجَامِعَةِ الْأَزْهَرِ سَنَةِ ١٣٩٣ هـ - إِنَّا نُودِي أَن نُشِيرَ إِلَى التَّعْدِيلَاتِ وَالإِضَافَاتِ الَّتِي
تَعْيَزُ بِهَا هَذِهِ الطَّبْعَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ :

- ١ - فقد حـذـفـ الفـصـلـ الـخـاصـ بـأـصـوـلـ الـإـيمـانـ أـهـمـ فـيـ الـعـقـيدةـ، فـهـذاـ إـجـراءـ
اقـتضـاهـ التـركـيزـ عـلـىـ التـخـصـصـ- وـهـوـأـصـوـلـ الـفـقـهـ - وـالتـرـتـيبـ الـفـنـيـ لـلـسـيـاقـ فـيـ
المـجـالـ. عـلـىـ أـنـ لـدـيـ العـزـمـ - بـإـذـنـ اللـهـ وـتـوـفـيقـهـ - أـنـ أـفـرـدـ منـجـ الـإـيمـانـ أـهـمـ
رـحـمـهـ اللـهـ - فـيـ الـعـقـيدةـ فـيـ كـتـابـ مـسـتـقلـ، نـظـرـاً لـأـهـمـيـةـ ذـلـكـ فـيـ هـذـاـ الـعـصـرـ.
الـذـيـ زـاغـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ يـدـعـيـ الـإـسـلـامـ، وـالـإـسـلـامـ مـنـهـ بـرـاءـ، وـصـعـبـ عـلـىـ
كـثـيرـ مـنـ أـبـنـاءـ الـمـسـلـمـينـ التـمـيـزـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـبـاطـلـ فـيـ مـجـالـ الـاعـقـادـ، وـرـكـزـتـ
الـقـوـىـ الـمـعـادـيـةـ لـلـمـسـلـمـينـ عـلـىـ إـبـرـازـ الـفـرـقـ الـضـالـلـ، الـمـخـالـفـةـ لـمـنـجـ أـهـلـ
الـسـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ، وـدـعـمـهـاـ مـادـيـاًـ وـإـعـلـامـيـاًـ، وـالـإـيمـانـ أـهـمـ - رـحـمـهـ اللـهـ - يـمـثـلـ
قـمـةـ مـنـ قـمـمـ أـهـلـ الـسـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ، إـبـرـازـ مـنـجـهـ فـيـ الـاعـقـادـ، وـبـيـانـ آثـارـهـ
فـيـ الـعـقـيدةـ، مـنـ شـائـنـهـ أـنـ يـعـينـ عـلـىـ اـنـتـشـارـ عـقـيـدةـ أـهـلـ الـسـنـةـ وـالـجـمـاعـةـ، وـيـرـدـ
عـلـىـ الـفـرـقـ الـضـالـلـ، وـالـأـهـوـاءـ الـمـنـحـرـفـةـ .
- ٢ - بـذـلتـ عـنـيـةـ إـضـافـيـةـ فـيـ ضـبـطـ النـصـ - لـاـ سـيـماـ الـآيـاتـ وـالـأـحـادـيـثـ -.

- ٣ - ضبطت الأعلام، وترجمت لها على نحو أوسع، مع ذكر مصادر الترجمة لها.
- ٤ - خرجت الأحاديث باستيعاب وشمول، وكذلك الآثار والأشعار.
- ٥ - استدركت الأخطاء الواردة في الطبعات السابقة - سواء أكانت أخطاء مطبعية أم لغوية أم غير ذلك.
- ٦ - رفد الكتاب بفهارس شاملة تنظم الآيات، والأحاديث، والأعلام، والمواضيع، وذلك لكي تسهل الاستفادة من الكتاب.
- ٧ - كما تضمنت هذه الطبعة فوائد وإضافات جديدة انتشرت في فصول مختلفة، وصحائف متعددة.

نسأل الله تعالى أن يرزقنا الفقه في دينه، وأن ينفع بهذا الكتاب، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، متقبلاً عنده، كما أسأله أن يجزي إمامنا - الإمام أحمد ابن حنبل - رحمة الله -، وسائر أئمة المسلمين أحسن الجزاء، لقاء ما بذلوا في سبيل الإسلام عقيدة وشريعة، بياناً للحق، ودفاعاً عنه، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين.

عبدالله بن عبد المحسن التركي
وكتب في الرياض
في السادس من شهر رمضان ١٤٠٨ هـ.

تَهْيِد

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمُدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَسْتَهْدِيهُ، وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ شَرِّ أَنفُسِنَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا. مَنْ يَهْدِي اللَّهَ فَهُوَ الْمُهْتَدِ، وَمَنْ يُضْلِلُ فَلَا هَادِي لَهُ، وَأَشْهُدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهُدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، بَعْثَةَ اللَّهِ بِالْحَقِّ وَالْهُدَى وَالرُّشَادِ، فَبَلَّغَ الرِّسَالَةَ وَأَدَّى الْآمَانَةَ، وَتَرَكَ أُمَّةَهُ عَلَى الْمُحَاجَةِ الْبَيْضَاءِ لَيْلَاهَا كَنْهَارَاهَا، لَا يَزِيغُ عَنْهَا إِلَّا هَالُكَ.

وَبَعْدَ؛ فَقَدْ أَكْمَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ دِينَهَا، وَأَتَمَّ عَلَيْهَا بِذَلِكَ النِّعَمَةَ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينَأَنَا» [المائدة: ٣].

وَإِكْمَالُ الدِّينِ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَعْنِي عَدْمِ حَاجَتِهَا فِي تَشْرِيعَاتِهَا وَأَحْكَامِهَا لِأَيِّ نَظَامٍ مِنْ نُظُمِ الْبَشَرِ، وَيَعْنِي اسْتِقْلَالَ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي أَصْوَلِهَا وَفَرْعَوْنِهَا، وَأَنَّهَا وَحْدَهَا كَافِيَّةٌ لِإِصْلَاحِ النَّاسِ، وَلِإِقَامَةِ نَهْضَةٍ عَالَمِيَّةٍ تَسْتَمدُ أَصْوَلِهَا مِنْ وَحْيِ السَّمَاءِ. وَحِيثُ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ رِسَالَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَ الرِّسَالَاتِ؛ جَعَلَهَا عَامَّةً لِجَمِيعِ الثَّقَلَيْنِ الْجِنِّ وَالْإِنْسَنِ، شَامِلَةً لِجَمِيعِ جَوَابِ الْحَيَاةِ وَمَشَكِّلَاتِهَا، صَالِحةً لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، خَالِدَةً إِلَى أَنْ يِرِثَ اللَّهُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْها.

وَهَذِهِ الصَّفَاتُ وَالخَصَائِصُ لَمْ تَتَوَافَرْ لِأَيِّ تَشْرِيعٍ سَمَاوِيٍّ أَوْ أَرْضِيٍّ غَيْرِ التَّشْرِيعِ الإِسْلَامِيِّ، الَّذِي تَعْهُدَ اللَّهُ بِحَفْظِهِ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» [الْحَجَر: ٩]، «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» [فَصْلُت: ٤٢].

وكمال الدين وانقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ لا يعني أن الشريعة نصت على حكم كل جزئية من جزئيات الحياة، وما يجدر من مشكلاتها لأن النصوص متناهية محدودة، والقضايا الواقع والحوادث غير متناهية ولا محدودة، ولكن الشريعة جاءت - بجانب الأحكام الجزئية - بالخطوط العريضة، والقواعد العامة التي يمكن أن تُرد إليها أية قضية، ويُستنبط لها منها حكم، فما كان من الواقع الثابتة التي لا يتغير حكمها لأي ظرف، جاءت الشريعة له بأحكام ثابتة مفصلة كالعبادات، وأحكام المواريث والنكاح، ونحو ذلك، وما كان في حياة الناس قابلاً للتجديد والتغيير، حدّدت الشريعة قواعدها العامة، وأصوله الكلية، وتركت للمجتهدين الاستنباط لما يجدر من الواقع، وتطبيق القواعد والنصوص عليها.

ومن هنا كان منصب الاجتهداد في الشريعة فرضاً على الأمة، لأنها به تسير في حياتها على شريعة الله، وتحتكم إليها، وكان العلماء ورثة الأنبياء. فقام صاحبة رسول الله ﷺ من بعده بما وجب عليهم تجاه دينهم وشريعتهم، مرجعهم الأساسي في ذلك كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ وتعاقبت الأمة على هذه الوراثة خلفاً عن سلف، وبانتشار الإسلام في البلاد المفتوحة، وتفرق الصحابة ومن تبعهم فيها، وتتنوع البيئات والمؤثرات، واحتلّت المناهج والزعارات والمشارب؛ تعدد المذاهب الفقهية، وتنوعت تنوع اجتهاد واستنباط، لا تعصباً لقول أو طائفة.

وكان من أبرز المذاهب الإسلامية التي انتشرت وكثير أتباعها المذاهب الأربع: المذهب المالكي، والمذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنفي، وعلى رأس كل مذهب إمام جليل، جاهد في الله حقّ جهاده، وأخلص لله ولرسوله فيها قام به من أعماله، ظهرت آثاره في تلامذته وأتباعه، وتميزت المذاهب بميزات، وتتابعت الأجيال على دراستها، والكتابة فيها، وفي أصحابها، ولن تنقطع هذه الدراسة ما دامت الأمة متصلة بعاصيها، معترة بتشريعها وتراثها.

وهذه الدراسة عن أصول مذهب الإمام أحمد ضمن تلك السلسلة المستمرة بإذن الله تعالى.

أهمية الموضوع :

إن دراسة الأصول والاطلاع على كتبه أمر مهم لطالب العلم، ذلك أن التحصيل فيه يُؤتَ آثاراً واضحة في مختلف العلوم لصلته القوية بها، ومن لم يدرس أصول الفقه كانت مقاييسه في الاستنباط والخلاف والترجيح عند دراسة الفروع ضعيفةً.

فدراسته ضرورية لدارس الفقه، والحديث، والتفسير، وغيرها من العلوم.

أما أهمية دراسة أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل على وجه الخصوص، فتكمن في معرفة أسباب كثيرة، أهمها:

١ - أن الإمام أحمد - رحمه الله - قد اشتهر لدى الناس محدثاً، وميّله للحديث وآثاره فيه جعلت الكثيرين يُعنونَ به محدثاً فقط، دون أن ينظروا إلى الجوانب الأخرى في حياته العلمية.

وحيث إن مذهبـه - رحمه الله - قد اتسع واشتهر، وكثير أتباعه، وامتاز عن غيره من المذاهب، فلا بد من إبراز الجوانب الهامة في حياة مؤسسه العلمية، وبخاصة أصول الاستنباط التي قامت عليها الفتوى وتفریع الأحكام.

٢ - أن كثيراً من الناس كان - ولا يزال - يعتقد أنه ليس للحنابلة كتب أصول مستقلة الوجهة، واضحة النزعة. وهذا مما دعاني للبحث والتنقيب عن كتب الأصول الحنبلية، فتيَّنَ لي أن هم كتاباً أصيلة، مستقلة، واضحة، قدِّيَّة التأليف، ولكنها مع الأسف لم تُطبع بعد، وكثير من الحنابلة الموجودين حالياً لا يعرفُ عنها شيئاً، مع أنها أولى بالطبع والدرس مما هو مطبوع، وسنذكر شيئاً منها عند كلامنا على المصادر التي اعتمدت في كتابة هذا البحث.

٣ - أن المذهب الحنفي هو المذهب السائد حالياً في شبه جزيرة العرب، وهو المنتشر بين الدارسين فيها، والمقرر في دور العلم والجامعات بها، أصولاً وفروعاً. فدراسة أصوله وتوضيحها مما يخدم هذا المذهب، ويُيسر دراسته، والاطلاع عليه والاستفادة منه لمن أراد. وإن كان العلم في حد ذاته ليس حبراً على بلد دون آخر، أو قوم دون آخرين، ولكن مجال الاستفادة مختلف باختلاف البيئات والظروف والأحوال.

٤ - من خلال مطالعاتي وقراءاتي عن الإمام أحمد: شخصيته، وعلمه، وأثاره، تبين لي أنه تصدق عليه عبارة: «الرجل المعروف المجهول». ذلك أن ما يجهله الناس عنه أكثر مما يعرفونه، وأنه حتى الآن لم يُعط حقه من الدراسة والتأليف مما جعلني أعني عناية خاصة بالكتابة عنه، وعن مذهبه، وما يتصل به. ولدي العزم - إذا مدد الله في العمر وتيسرت الأسباب - على متابعة الدراسة والكتابة عن الإمام أحمد رحمة الله في جوانبه المتعددة، محدثاً، وفقهاً، ومجاهداً، وصابراً، وورعاً... الخ.

البحث عن مصادر الكتاب:

قبل أن أبدأ في الكتابة في هذا الموضوع كان عليَّ أن أبحث عن المصادر والمراجع له، وما كُتب عن الإمام أحمد - رحمة الله - استقلالاً، أو ضمناً، وما كتب عن المذهب الحنفي في أصوله وفروعه، وعن تراجم أصحاب الإمام أحمد، وما فيها من أخبار وروايات. وقد أدركتُ أن الطريق طويل وشاق يتطلَّب الصبر والدأب والمواصلة، فاستعنتُ بالله، فهو خير معين، وعقدت العزم على سلوك الطريق، واتجهتُ إلى الله وحده أن يُوفقني لعبوره، وأن يجعل العمل خالصاً لوجهه الكريم مؤدياً لغرضه العظيم، فاتجهت إلى المكتبات ودور الكتب، والالفهارس الخاصة وال العامة، والشخصيات العلمية البارزة، للتنقيب والبحث والسؤال والاسترشاد، وتحميم المعلومات، ومعرفة أماكن البحث ومظانه.

وقد ركزت في الدرجة الأولى على فهارس المخطوطات، و تتبعتها لمعرفة ما

فيها من كتب مخطوطة عن الإمام أحمد وأصول الحنابلة، لأنها في اعتقادي هي التي تكشف مجهولاً للناس، وتجعل للموضوع ميزة في مجال البحث العلمي.

فبحثت في مكتبات المملكة العربية السعودية، والتي فيها مخطوطات لها أهمية كمكتبات المدينة المنورة، ومكة المكرمة، ثم اتجهت لمصر، وملكتبة الأزهر، ودار الكتب الوطنية، ومعهد المخطوطات، ثم للشام، وفي المكتبة الظاهرية خاصة حيث توجد أكثر كتب الحنابلة المخطوطة وخاصة في علم الأصول، ثم في تركيا، وفي العراق، وفي غير ذلك مما استطعت الإلقاء عليه، ومعرفة ما فيه، سواء كان ذلك شخصياً، أو عن طريق المراسلة والسؤال. ولا أبالغ إذا قلت: إن الدهشة أخذتني حينما تبيّنت لي المئات من المخطوطات في مذهب الحنابلة كلها رهن المكتبات، حبيسة لم تر النور بعد، رغم أهميتها وحاجة الناس إليها، وأنه لم يطبع للحنابلة - وخاصة في الأصول - إلا نَزُّ يسير بالنسبة لما هو مخطوط، وقد تجمّعت لدى قوائم بالمخطوطات وأماكن وجودها ومعلومات عنها، أرجو أن يُسِّرَ الله لي الفرصة لإخراج كتيب يكشف عنها، ويدل الراغبين في الإلقاء عليها.

المصادر الأصلية المعتمدة في الكتاب:

بعد مطالعات كثيرة في مصادر البحث، ومراجعةه، وخاصة كتب الأصول الحنبلية، المخطوط منها والمطبوع، وتجميع معلومات وقصاصات في مسائل البحث وموضوعاته، تحدد لدى الهيكل العظمي للموضوع، وتصورته تصوراً كاملاً، وعرفت المصادر التي لا بد منها فيه، وقيمتها العلمية، وما كان منها مكرراً مع البعض، أو منقولاً عنه.

وفيما يلي أشير إلى أهم تلك المصادر وقيمتها العلمية:

١ - «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى، نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية، وفيها خرم قليل في أولها، وهي كاملة ومكتوبة بخط

واضح^(١). والقاضي معروف في المذهب الحنفي، فهو شيخ المذهب في زمانه، وله المصنفات الكثيرة في الأصول والفروع، وأول من كتب في الأصول من الحنابلة فيها اطلعت عليه هو القاضي أبي يعلى - رحمة الله - ويمتاز كتاب «العدة» بكثرة إيراده للروايات والنقل عن الإمام أحمد، وهو قريب العهد به، وكلما قرب العهد من الإمام كان النقل أوثق، ويمتاز أيضاً بتأريخه لما نقل عن أحمد، وجمعه بين الروايات المختلفة، وحمله بعض الأقوال على بعض الوجوه. كما أن الكتاب يمتاز أيضاً بإيراد خلاف الأصوليين، وذكر أصحاب الأقوال وأدلتهم ومناقشتها، والرد عليها، والاختيار والترجيح، والانتصار لما يراه الحق، فشخصية المؤلف بارزة فيه، وليس من يعتمد على النقل فقط، أو ذكر الأقوال فقط، أو من يقلد غيره في الكتابة.

فقيمة الكتاب بين كتب الأصول من الناحية العلمية ممتازة، أما قيمته عند الحنابلة، فغالب من جاء بعده استفاد منه، ونقل عنه، وأشار إلى ما فيه، فهو يعتبر أساساً لمن جاء بعده، وإن كان هناك علماء قد جاؤوا من بعد، لهم اجتهاداتهم و اختياراتهم ، وإن خالفت أقوال القاضي أبي يعلى في بعض الأحيان، كأبي الخطاب، وابن عقيل، وابن تيمية رحمهم الله .

وقد اعتمدت كثيراً على كتاب «العدة» ونقلت عنه الروايات والنصوص عن أحمد وأصحابه .

وقد اختصر القاضي كتابه «العدة» في مختصر لطيف. موجود منه نسخة مخرومة في مكتبة الأوقاف ببغداد.

٢ - «التمهيد في أصول الفقه» لأبي الخطاب، نسخة مخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق، كاملة، وخطها واضح .

وأبو الخطاب من تلاميذ القاضي أبي يعلى، ومن شيوخ الحنابلة، وله مؤلفات في الأصول والفروع، وكتاب «التمهيد» من كتب الأصول المشهورة

(١) وقد طبع الكتاب سنة (١٤٠٠) هـ، بتحقيق الدكتور أحمد سير مباركى .

لدى الحنابلة، وقد تبع في كثير منه شيخه أبي يعلى في إيراد الأقوال، والاستدلال والمناقشة، إلا أنه قد يختار خلاف رأي شيخه أحياناً، وقد يتسع في المسألة حينها يذكر الاعتراضات والردود عليها، ومناقشة الأدلة وهو كتاب له قيمته العلمية أيضاً بالنسبة لكتب الأصول المؤلفة من غير الحنابلة، وبالنسبة للحنابلة الذين كتبوا بعده حيث ينقلون منه، ويشيرون إلى ما فيه من آراء و اختيارات.

٣ - «الواضح في الأصول» لابن عقيل، مخطوط، بالمكتبة الظاهرية بدمشق، وهو كتاب ضخم، وفيه بعض الخروم في بعض الأجزاء والصفحات.

وابن عقيل من تلاميذ القاضي أبي يعلى، ومشهور لدى الحنابلة وغيرهم، بشخصيته العلمية، و اختياراته الموقفة، وهو حُرُّ الرأي ، شجاعٌ فيما يقول.

وكتابه «الواضح» كتاب ممتاز سلك فيه طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما رأيت، إذ قد جعل في مقدمة كتابه مدخلًا إجماليًا للأصول، يعتبر - في الواقع - مفتاحاً لمسائل الأصول وقضاياها التي قد يصعب فهمها على البعض.

وعنایته بنقل الروایات والنصوص عن أبی الخطاب وأبی يعلى.

والخلاصة: أن قيمة الكتاب العلمية بين كتب الأصول وبين مؤلفات الحنابلة قيمة مُتميزة، فمن جاء بعده ينقل عنه، ويشير إليه، ويثنى على صاحبه، ولعل الله يُسر له النور ليخرج لطلاب العلم.

٤ - «روضة الناظر» لابن قدامة، كتاب مطبوع في المطبعة السلفية بمصر، وابن قدامة من علماء المذهب المشهورين، والذين لهم قدم راسخة في العلم، وله مصنفات في الأصول والفروع، من أهمها وأشهرها كتاب «المغني» في الفقه. وكتاب «الروضة» في الأصول من أشهر كتب الحنابلة المطبوعة، ولكن قيمته العلمية ليست كقيمة كتاب القاضي وأبى الخطاب وابن عقيل، إذ هو مختصر كتاب «المستصفى» للغزالى، مع العناية بذكر القواعد الأصولية عند الحنابلة. وهو مطبوع ومتداول ومعرف لمن لهم دراية بهذا الفن، وقد اختصره الطوفى الحنبلي في كتاب سماه: «البلبل» وشرح هذا المختصر، وقد علق عليه ابن بدران

الحنبي من المتأخرین، وسنشير إلى ذلك بعد قليل.

٥ - من الكتب المطبوعة التي اعتمدت عليها في أصول الحنابلة «المسودة» لآل تيمية، وهي مجموعة نقول عن القاضي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، وغيرهم، من سبق آل تيمية، مع بعض الاختيارات والتعقيبات منهم. وينقصها الاستيعاب والتبويب والترتيب والتنسيق والفهرسة.

وهي من الكتب التي قد اعتنت بجمع الروايات في مذهب أحمد، وأقوال الأصوليين من أصحابه.

٦ - كذلك كتابات ابن تيمية في الأصول، وهي مطبوعة: إما في رسائل مستقلة، وإما في «الفتاوى الكبرى» الطبعة القدية، وإما في «مجموع الفتاوى» الطبعة السعودية، وابن تيمية معروف بين أئمة الحنابلة بقوته العلمية، وحرفيته في الرأي، واختياراته الجيدة.

وهو في كتاباته غير مقلد، ويتحقق أحياناً مذهب أحمد، ويدرك روایات أصحابه، ويستطرد أحياناً، ويختصر أحياناً أخرى، ويسطع المسألة في موضع، ويختصرها في موضع آخر. ولو هيأ الله لفتاويه وآثاره من يتحققها تحقيقاً علمياً، وينحرجها إخراجاً منهجاً، لاستفاد منها الكثير من الباحثين.

٧ - ومن الكتب المطبوعة التي اعتمدت عليها في البحث «أعلام المؤقعن» لابن القيّم، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، وإن كان - في الواقع - متابعاً لشيخه إلا أنه قد يستطرد في المسألة، أو يوضحها بأمثلة، أو يزيد في الأدلة والمناقشة.

٨ - «شرح مختصر الروضة» للطوفى، مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق. ويوجد منه فيها نسختان مختلفتا الخط، وما كاملتان بخط واضح، وتوجد منه نسخة مخرومة في مكتبة الحرم المكي، وأخرى كذلك في العراق ونسخة في المغرب.

والطوفى من الحنابلة المتأخرین، وهو مشهور بين علمائهم، وله مصنفات

كثيرة في الأصول والفروع، وعنده حرية في الرأي قد تخرج أحياناً عن إجماع الأمة، كما في رأيه في المصالح، والذي سنشير إليه عند بحثها - إن شاء الله تعالى - وشرحه هذا شرح مختصر الروضة، إذ قد اختصرها في كتاب سماه «البلبل» وشرحه بشرح وافٍ، ولا يزال هذا الشرح مخطوطاً^(١)، أما المختصر فمطبوع.

وقيمة الشرح المخطوط العلمية جيدة، إذ أنه يعرض بأسلوب جيد الأقوال وأدلتها، ويدرك الاعتراضات ومناقشتها، وينختار، ويرجح، وله شخصية بارزة في ذلك.

٩ - «التحرير في أصول الفقه» للمرداوي. مخطوط، بدار الكتب المصرية، خطه واضح، وكامل لا نقص فيه، إلا أنه مختصر لا يتعرض لذكر الأدلة والاعتراضات، ومناقشتها، ويقتصر على ذكر أقوال الأئمة في المسألة، وينص على مذهب أحمد بالذات. وقد شرحه مؤلفه شرعاً سماه بالتحرير. توجد منه نسخة بمكتبة الحرم المكي . والمرداوي من متأخري الحنابلة المشهورين بعلمهم، ومؤلفاتهم في الأصول وفي الفروع.

١٠ - وقد اختصر «التحرير» الإمام الفتوحى من متأخري الحنابلة أيضاً، وسياه: «الكوكب المنير». وشرح المختصر بشرح مركز واف، وقد طبع هذا الشرح في مطبعة السنة المحمدية. طبعة كُلُّها أخطاء وقفزات على نسخة خطية ردية، وفات طابعه - رحمه الله - الاطلاع على النسخة الخطية الموجودة في مكتبة الأزهر، واستدرك النقص والأخطاء بملحق بعد أن اطلع على نسخة الأزهر^(٢). وقد صورت النسخة الأزهرية، وجعلتها بجانب شرح الكوكب، وتصويبه واستفدت من الكتاب ضمن مصادر البحث.

(١) وقد يسر الله لي العمل على تحقيقه وإخراجه، وصدر في ثلاثة أجزاء، وقد تفضل صاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبد العزيز بتوزيعه على نفقة خدمة للعلم وطلابه.

(٢) وقد قام مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بطبعه طبعة جديدة عام ١٤٠٠هـ، بتحقيق الدكتورين محمد الزحيل ونزيره حاد

والكتاب له قيمته العلمية بين كتب الأصول عامة، وكتب الحنابلة خاصة،
ففيه خلاصة مركزة لما في كتب الأصول، مع ذكر مختصر للأدلة، وعرض مناسب
متوسط للأقوال.

* * *

هذه أهم كتب الأصول الحنبلية المخطوططة والمطبوعة التي اعتمدت
عليها، وهناك مختصرات وتعليقات وشروح لم ذكرها هنا، وقد تركت ذلك
خشية الإطالة. كما أني لم أنوسع في الكلام على قيمة المطبوع العلمية لعرفة ذلك
للدارسين.

وبإضافة لكتب الأصول، فقد كان من المصادر الأصيلة للبحث مجالان
هامان:

أحدهما: كتب الفروع والخلاف. وفيها تذكر أقوال الإمام أحمد وأصحابه
وأدلةها، ومناقشة الأصحاب لها، ولغيرها من الأقوال والأدلة. فكثيراً ما يرجع
الباحث إلى كتب الفروع ليり تحقيق القول، أو المسألة ومناقشته. وهذا
يستدعي الاطلاع على هذه الكتب للتأكد عند ذكر المذهب، ونقل الرواية
وتصححها.

ومن أهم كتب الخلاف الحنبلية التي كنت أرجع إليها في ذلك للتأكد من
المذهب كتاب «المغني» لابن قدامة - رحمه الله - فهو من أوفي كتب الحنابلة
وأوثقها، وقيمتها العلمية بين كتب المذاهب عامة، وبين كتب الحنابلة خاصة،
معروفة مشهورة، فهو موسوعة فقهية لكل المذاهب. رحم الله مؤلفه، وجزاه
عن المسلمين خيراً.

الثاني: كتب الطبقات والترجم، فقد جرت عادة كتاب التراجم أن
يذكروا شيئاً مما رواه صاحب الترجمة، أو اختاره، أو انفرد به.

والروايات المنقوله عن أحمد نقلها أصحابه - رحهم الله - وقد ترجم

لأكثرهم، فكان على حينها أجد الرواية في كتب الأصول عن الصاحب أن أرجعها في ترجمته من كتب الطبقات لأرى وأستوثق من وجودها. ومن أهم الكتب التي اعتمدت عليها في ذلك كتاب «الطبقات» لابن أبي عيل، و«ذيله» لابن رجب، و«المنج الأحمد» للعليمي.

طريقة البحث

عندما تصفحت كتب الأصول الحنبلية القديم منها والتأخر، وَخَبَرْتُ طرائقها وعرضها للمسائل، ومناقشتها للآراء، وجدتها متشابهة إلى حد كبير مع كتب الأصول في المذاهب الأخرى؛ سواء في الآراء أو في العرض والطريقة، باستثناء كتب الأصول عند الحنفية، فلها طرائقها التي تمتاز بها عن كتب الأصول لدى الجمهور، ولذلك رأيت أنه لا بد من تعرض لآراء الأصوليين والاطلاع على ما كتبوه، وذكره في البحث، وإن كان الغرض الأساسي منه تحقيق مذهب الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمة الله في الدرجة الأولى، فكان علىي أن أدرس المسألة لدى الأصوليين، ثم أنتقل لمذهب أحمد وأدرسها فيه، وأوازن بين ما فيه من آراء وروايات، وبين آراء جمهور الأصوليين.

فالطريقة التي سلكتها في البحث تتلخص في النقاط التالية:

(أ) التمهيد:

١ - ذكرت فيه - بعد عنوان البحث - التعريف بالمسألة، وإذا كان هناك أكثر من تعريف ذكرت أبرزها، وإذا دعت الحاجة لذكر أكثر من تعريف ذكرت ذلك، وأجريت موازنة بينها، واستخلصت النتيجة. ثم أشرح التعريف إذا كان يحتاج إلى شرح وبيان وضرب أمثلة عليه.

٢ - بينت آراء جمهور الأصوليين من غير الحنابلة، وخلافهم في المسألة، وقد أعزوا الأقوال لأصحابها إذا لزم الأمر. وقد أقتصر على الأقوال المشهورة أحياناً.

٣ - حررت محل النزاع: وذلك ببيان ما إذا كان الخلاف لفظياً، أو خارجاً عن محل النزاع، ومن ثم حصرت الخلاف في بعض الأقوال.

(ب) آراء الحنابلة في الموضوع:

١ - قدمت لآرائهم بعرض إجمالي، ذكرت فيه موقفهم من المسألة بشكل عام.

٢ - توسيع في توضيح آرائهم وما نقل عنهم في المسألة بشكل عام، وما نقل عن أحمد رحمة الله بشكل خاص. وذلك على النحو التالي:

أ - تتبع آراء المشاهير من الأصوليين منهم - وخاصة أصحاب الكتب التي تقدم أن ذكرت اعتهادي عليها - وعرضتها بعبارة من عندي أولاً، ثم أيدتها بالنقل، وفي نهاية النص المنقول أقوم بتحليله، وأستخلص التبيحة منه، وإذا كان لي نقد عليه، أو ملاحظة، أو تعقيب، بين ذلك كله،

ثم انتقلت إلى من بعده حسب الترتيب الزمني للمؤلفين.

ب - بعد الانتهاء من سرد الآراء والنقل الخص تلك الآراء، وأذكر موافقة أصحابها لجمهور الأصوليين، أو مخالفتهم، وإذا كان هنا مجال للتوفيق بين الروايات والأراء، وحمل بعضها على وجه صحيح ذكره.

ج - وأخيراً أذكر ما يترجح لي أنه مذهب أحمد، وأبين ما في ذلك من تحقيق. وأذكر نتائج البحث كله.

(ج) أدلة المذاهب:

بعد ذلك أنتقل إلى ذكر أدلة المذاهب المختلفة، وغالباً ما يكون الحنابلة مع غيرهم من الأصوليين، أي: لا ينفردون برأي مستقل، ولذلك تكون أدلة المسألة عند الحنابلة عند غيرهم واحدةً أو متقاربة. مما يجعلني أُغْرِضُ الأدلة من كتب الحنابلة، أو من كتب الأصول المشهورة المتدالة، وأتبع في ذلك ما يلي:

١ - إيراد الأدلة المشهورة لكل قول في المسألة المختلف فيها، وقد أكتفي

بعضها مما يحقق الغرض.

٢ - أذكر وجه الدلالة من الدليل.

٣ - أذكر ما قيل فيه من مناقشة، أو ورد عليه من اعتراض.

٤ - إذا كان لي رأي، أو ملاحظة، أو تعقيب على الدليل، أو وجه الدلالة أو ما نوقش به، أو اعتراض عليه، أذكره وأبيشه.

٥ - وفي الأخير أبين هل تلتقي الأدلة على بحث واحد أولا؟ وأبين الراجح في نظري في المسألة، وذلك بتضعيف أدلة القول المرجوح، وبيان أنها لا تقاوم أدلة القول الراجح، أو لا تهض للاستدلال على الدعوى.

(د) وقد ورد في الكتاب كثير من أصحاب الإمام أحمد، من عاصره ونقل عنه، أو من اشتهر من أئمة مذهبه من جاء بعده، وقد ترجمت لمشاهير أصحابه ولأعلام المذهب البارزين فيه ترجمة مختصرة في الhamash، تُبيّن تاريخ ميلاده ووفاته إن كانت مدونة في كتب التراجم، وصلته بالإمام أحمد، ومنزلته في المذهب الحنبلي إن كان من التابعين له.

وقد عانيت في استخراج التراجم، لأن كتب الأصول تورد اسم الصاحب في الرواية عن أحمد، أو عند ذكر الأقوال والآراء: أحياناً باسمه، وأحياناً بكنيته، وأحياناً بلقبه، وتتساهل في ذلك. والأسماء تتشابه كثيراً، فيلجأ الإنسان إلى التمييز بينها بمختلف الوسائل، كالبحث عن الرواية التي رواها، أو البحث عنه في كتاب آخر قد يوضح اسمه.

وبما أن جُل ما اعتمدت عليه في صلب البحث مؤلفات مخطوطة. والخطوط مختلف من حيث الجودة والضعف، والتركيز والدقة في النقل، فقد واجهتني صعوبة في نقل تلك النصوص والعبارات، وأحياناً لا تستقيم العبارة باللفظ الوارد في المخطوطة فألجلأ إلى طرق التحقيق، وذلك بالبحث عن وروده في أماكن أخرى، لعله يكون أسلم نقلًا، وإذا تعسر علي وجود لفظ تستقيم العبارة معه، أو تعسر علي فهم العبارة علقت عليها في الhamash ببيان رأيي في العبارة التي يستقيم معها، أو قلت: هكذا وردت في المخطوطة.

(هـ) وقد جعلت هذا البحث من مقدمة، وستة أبواب، وخاتمة:

١ - المقدمة: أوردت فيها نبذة تاريخية عن الإمام أحمد، حرصت فيها أن تكون وافية بالغرض لتعطي صورة واضحة عن هذا العلم الذي تتحدث عن أصول مذهبة، وقد رجعت فيها إلى الكتب التي ترجمت له، وإلى دوائر المعارف، وكتب التاريخ والأدب ونحو ذلك.

٢ - الباب الأول : في النص. وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول : فيها يشترك فيه الكتاب والسنة.

الفصل الثاني : في مباحث خاصة بالكتاب.

الفصل الثالث : في مباحث خاصة بالسنة.

٣ - الباب الثاني : في الإجماع.

٤ - الباب الثالث : استصحاب الحال.

٥ - الباب الرابع : في الأدلة المختلف فيها:

فتوى الصحابي، المصلحة، سد الذرائع،

شرع من قبلنا، الاستحسان، العرف.

٦ - الباب الخامس : في القياس.

٧ - الباب السادس : في الاجتهاد، والفتوى، والتقليد.

٨ - الخاتمة: في مجتهدي المذهب وأثرهم في نموه، وتصوفهم فيما نقل عن أحمد من روایات.

وأحب أن أنهى إلى أنني لم أتعرض للقواعد الجزئية، والمباحث التفصيلية فيها كتبته، لأن ذلك يحتاج إلى مجهد شاق طويل، ووقت أوسع وأرحب. فاكتفيت بأهم القواعد الأصولية وأبرزها، وهي القواعد الرئيسة في علم الأصول لتكون غوذجاً لطريقة العرض والبحث، كما أنهى لم استقص فيها بحثه من المسائل كل الأدلة والمناقشات الواردة فيها للسبب نفسه، خاصة أن الموضوع تناول غالب أبواب الأصول ومباحته، وإنما أعطيت فكرة مركزة تمثل الهيكل العام لأصول مذهب الإمام أحمد، وتبرز أهم خصائصه، ومصادره، وقيمتها العلمية، وهذا هو الجديد في البحث الذي لم يتناوله الأصوليون المحدثون على

هذا الشكل، فإنهم لم يتعرضوا لتحقيق مذهب الإمام أحمد، والموازنة بينه وبين الأصول الأخرى، واستخراجه من مظانه الأصلية. التي ظلت رهينة دور الكتب، حبيسة المخطوطات، ولا زالت، لعدم العلم بها، أو لصعوبة استخراج المسائل منها.

وأخيراً: لا أزعم الكمال فيما كتبت، فالكمال لله وحده، وما أحسن ما قاله الأصفهاني رحمه الله: إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا، لكان يُسْتَحْسِنُ، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

نبذة تاريخية عن الإمام أحمد
عصره، بيئته، أسرته
حياته، شخصيته، ثقافته



عصره

١ - سبعة وسبعون عاماً هجرياً هي حياة الإمام أحمد بن حنبل^(١) - رحمه الله - عاشها في عصر من أزهى عصور الإسلام سلطاناً، وحضارة وثقافة، عاصر فيها ثانيةً من الخلفاء العباسين: المهدي، والهادي، والرشيد، والأمين، والمأمون، والمعتصم، والواشق، والمتوكّل.

وشاهد الإمام عظمة الخلافة العباسية، فقد ثبتت قواعدها، وامتد سلطانها في أيام المهدي، وتألقت حضارتها، وعظمت هيبيتها في زمن الرشيد والمأمون، وتوالت انتصاراتها في خلافة المعتصم، وظلّت في قوة وازدهار في عصري الواشق والمتوكّل.

وكان النفوذ السياسي في هذا العهد للعنصر الفارسي - في الغالب - لأنّه الذي ساعد على قيام الدولة العباسية، ونشر دعوتها، وثلّ عرش الأمويين. وإن كان لل الخليفة العباسى الرأى الأخير، والكلمة النافذة. وربما أوجس في نفسه خيفة من معاونيه الفرس، فبطش بهم، كما فعل المنصور بآبي مسلم الخراساني، وكما فعل الرشيد بالبرامكة، والمأمون بالفضل بن سهل.

وإذا كانت الدولة الأموية لم يتمكن فيها الأعاجمُ، فإن دولة بنى العباس أصبحت أعمجية خراسانية كما يقول الجاحظ^(٢)، فالفرس أكثر من تولى الأعمال

(١) «حلية الأولياء» لأبي نعيم ١٦٣/٩، «تاريخ بغداد» ٤٢٢/٤، «سير أعلام النبلاء» ١١/١٧٧، وغيرها من الكتب التي ترجمت للإمام أحمد.

(٢) «بيان والتبيين» ٢٠٦/٣، ط القاهرة.

للمنصور^(١)، واتخذ الخلفاء ذلك سُنة^(٢). وفي عصر الرشيد زاد نفوذ الفرس في الدولة ل مكانة البرامكة، وأصبح منصب الوزارة فيهم، وظل نفوذهم في ازيد من بتوالي السنين^(٣).

واتخذ الفضل بن يحيى البرمكي الوزير جنداً من العجم ساهم العباسية. بلغ عددهم نحو خمس مئة ألف رجل، وجعل ولاءهم للعباسين^(٤).

وأقام الرشيد وغيره من الخلفاء علاقات بينه وبين ملوك غربي أوروبا، ومن بينهم شارلمان، ودفع ملوك الدولة الرومانية الشرقية الضرائب للخلفاء.

وفي عهد المعتصم كون الخليفة فرقة عسكرية كبيرة في جيش الخلافة من الأتراك بلغ عددها نحو سبعين ألفاً. ولما ضاقت بهم بغداد، وكثرت الخصومات بينهم وبين الفرس، وبينهم وبين العامة، أقى المعتصم «سامراء» فاتخذها مسكنراً لجيشه، وحاضرة لملكه منذ عام ٢٢١ هـ^(٥)، وأصبحت مدينة عظيمة في مدة قليلة^(٦)، وظلت عاصمة الخلافة حتى عام ٢٨٩ هـ.

وكانت أم المعتصم «ماردة» تركية من السُّعدِ، ولاطمئنانه إلى الأتراك صاروا موضع ثقته وإياتره، وقد أثر ذلك على العناصر الأخرى^(٧)، وأخذ النفوذ في الخلافة يتنتقل منذ عهد المعتصم رويداً رويداً إلى الأتراك، وقد أساء بعضهم التصرف، وأضر بالناس، وانتهك هيبة الخلافة، فكرهُم الناسُ. وقد هجا دُعْلُ الشاعر المعتصم بسبب ذلك، فقال:

وَهُمْكُ تُرْكِيٌّ عَلَيْهِ مَهَانَةٌ فَأَنْتَ لَهُ أَمُّ وَأَنْتَ لَهُ أَبٌ

وكان الفتح بن خاقان - المقتول عام ٢٤٧ هـ - وزير المتوكل تركياً، وقد

(١) «تاريخ الوزراء» للجهشياري: ١٣٩ - ١٥٧.

(٢) «مروج الذهب» للمسعودي ٤٠١/٢.

(٣) «ضحي الإسلام» ٤٩ - ٤٨/١.

(٤) «تاريخ الطبرى» ٦٢/١٠، وغيرها من كتب التاريخ.

(٥) «مروج الذهب» ٥٤/٤، «تاريخ الطبرى» ٣١١/١٠.

(٦) «تاريخ الحضارة الإسلامية» لبارتولد: ٥٢، ٥٣.

(٧) «حضارة الإسلام في دار السلام»: ١٦٥.

عهد إلى الجاحظ أن يكتب رسالة عن مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة، ليخفف بها من كراهة الناس لهم، ولكن ذلك لم يُجد.

وقد حَفَلَ عَصْرُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بِكَثْرَةِ ثُورَاتِ الْعُلَوَيْنَ، وَخُروجِهِمْ عَلَى الْخِلَافَةِ لِاضطهادِ الْعَبَاسِيِّينَ لَهُمْ. وَبِخَاصَّةِ فِي عَهْدِ الرَّشِيدِ وَالْمُتَوَكِّلِ.

ولم تخل البلاد في عصر الإمام من الفتن والمحروب والثورات، كثورة الرواندية - أتباع ابن الرواندي الرافضي^(١) -، والزنادقة في فارس والعراق^(٢)، والخرمية أتباع بابك الخرمي^(٣) الذي ملك الجبل أكثر من عشرين عاماً (٢٢٣-٢٠١ هـ) حتى قضى المعتصم على ثورته.

(١) الرواندية: طائفة تتسبّب إلى مدينة راوند بالقرب من أصفهان، قامت بشارة هدفها الثأر لمقتل أبي مسلم الخراساني، وسلكت طريقاً ملتوياً للتعمية على المنصور، ولتشير سخط الناس عليه، فأعلنت أن روح الإله حلّت فيه، وأن عبادته واجبة، وحاوّلوا يوماً إلى قصره وطافوا به، وقالوا: هذا قصر ربنا. فأخذ المنصور رؤسائهم وحبس منهم مئتي رجل، فثار الباقون، فخرج إليهم، فأحاطوا به وكادوا يقتلونه لو لا أن أدركه معن بن زائدة الشيباني فقاتل دونه حتى خلصه منهم.

(٢) كانت كلمة الزنادقة تطلق في الغالب على من يعتقد المجوسية باطنًا والإسلام ظاهراً، ثم توسعوا فيها فأطلقوها على الإباحي والمتحد الذي لا دين له. وظهرت الزنادقة بخطرها الشديد في العصر العباسي، لأن معتقديها - ومعظمهم من الفرس - كانوا يعملون على إعادة سلطانهم المسلوب، وكان المهدي الخليفة العباسي شديد الوطأة على الزنادقة الذين ظهروا في فارس وفي العراق، والذين كانوا متأثرين بتعاليم ماني ومزدك، وينادون بياحة النساء والأموال. وقد أنشأ ديواناً يقال له: ديوان الزنادقة، وعيّن له رئيساً يقال له: صاحب الزنادقة، وأوصىولي عهده بتشديد الوطأة عليهم، ولم يكتف بالقتل بالسلاح، بل شجع العزلة على مناقشتهم وأخذهم باللحمة، فمضوا في ذلك في همة ونشاط.

(٣) الخرمية: طائفة من المارقين تتسبّب إلى مدينة بفارس اسمها «خرمة» كانت تقول بتناسخ الأرواح، كما كانت تغري بالإقبال على اللذات، وبالقتل، والغضب، وقد قاد هذه الطائفة في سنة (٢٠١) هـ رجل يقال له: «بابك بن بهرام الخرمي» في ثورة عنيفة في أذربيجان ضد الخليفة المأمون، متّهزاً فرصة قيام الفتنة الداخلية التي قامت في عهده، وقد أورشك بشورته أن يعزل المقاطعات الفارسية عن غرب الدولة الإسلامية، واتخذت ثورته شكلاً سياسياً خطيراً عندما انهزمت أمامه جيوش الدولة، وعندما عقد مع إمبراطور الدولة الرومانية ماحلفات هجومية داعية ضد الدولة العباسية، وعاثوا في بلاد المسلمين قتلاً وسلباً ونهباً.

ومات المأمون قبل أن يقضي عليه، وإنما تم القضاء عليه في عهد الخليفة المعتصم سنة (٢٢٣) هـ على يد قائد جيشه حيدر بن كاوس، المعروف بالأفشين.

وكانت غزوات الصيف والشتاء مستمرة، وأكثر ما كانت موجهة إلى الإمبراطورية الرومانية الشرقية في سهول آسيا الصغرى - وخاصة في زمن الرشيد والمعتصم -.

وقد قامت إمارات مستقلة في نواحي دولة الخلافة، كالدولة الطاهرية في خراسان - وهي فارسية - والدولة الدلفية بكردستان - وهي عربية - وسواهما.

وقد كان للفقهاء والمجتهدين سلطانهم في الخلافة، ومكانتهم في الدولة، وكان الإمام أحمد - الذي كان جده من المجاهدين في سبيل قيام الدولة، وكان أبوه قائداً صغيراً من قوادها - يدعو للدولة بالاستقامة، وللناس بالرشد، ومع غضبه من أمور الخلافة، فلم يحرض الناس على الخلفاء، والخروج عليهم، لمخالفة ذلك لأحكام الشريعة، وما يتبع عنه من المفاسد العظيمة.

وقد نأى عن الخلافة واعتزلها، وامتنع عنأخذ الأعطيات، وابتعد عن السياسة إلى العلم وسنة رسول الله ﷺ، فلم يُشأع الولاة ولم يُحرض عليهم. وعاش راغباً عن العطاء. منتصراً للعلم انصراً تماماً^(١). ومع ذلك فقد قاوم مذاهبهم المنحرفة من مثل القول بخلق القرآن، ووقف كالطود الشامخ في تلك المحنة التي ابتلي فيها المسلمين، ولم يثبت فيها إلا القلة. فرحمه الله، وجميع الصابرين.

٢ - وتميزت الحياة الاجتماعية في هذا العصر بتعدد العناصر التي يتتألف منها المجتمع: من عرب، وفرس، وترك، وروم، وهنود، وزنوج، ... وغير ذلك من الأجناس التي يربط بينها رابط الإسلام وتجتمع تحت كلمة التوحيد: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وكان النفوذ في الخلافة ينتقل بين أيدي القواد والوزراء من الفرس والترك، وكان الثراء والترف يشمل طبقة كبيرة من المجتمع - كبار رجال الدولة،

(١) «طبقات الحنابلة» لابن أبي يعلى ٤/٢٠، وغيرها، وانظر «أحمد بن حنبل» لأبي زهرة:

وبعض رجال التجارة والصناعة - وقد ظهرت مظاهر ذلك الثراء والترف في عمران المدن وبناء القصور وما أنفق فيها. فروايات التاريخ - وإن كانت فيها مبالغة - تروي أن المعتصم أنفق على بناء «سامراء» أموالاً طائلة، وكذلك فعل المتوكل في بناء قصره الجعفري، وتنقل أيضاً: أن محمد بن سليمان الهاشمي أهدى إلى الحيزران - زوجة المهدي - مئة وصiffة، في يد كل واحدة جام من ذهب، وزنه ألف مثقال، مملؤ مسكاً^(١).

وكان في المجتمع كثير من الفقراء ومتوسطي الحال من عامة الناس، وقد صور أبو العتاهية حياة هؤلاء في قصيدة تحدث فيها عن الغلاء، فقال للرشيد:

مَنْ مُبْلِغٌ عَنِ الْإِمَامِ
إِنِّي أَرَى الْأَسْعَارَ أَسْعَارَ
مَنْ لِلْجُنُسُومِ الْجَائِعَا

حَارَ الرَّعِيَّةَ عَالِيَّهُ
تِ وَلِلْجُنُسُومِ الْجَائِعَا

(٢)

ولتعدد عناصر المجتمع، وتنوع الحياة الاجتماعية، واختلاف الوجهات والأراء كانت البلاد معرضًا للنّخل، و مجالًا للمذاهب السرية، وأصحاب الدعوات المختلفة. فكان فيها أهل السنة وال الحديث، وكان فيها التشيع برجالاته، والاعتزال بطريقه، وكانت فيها الفلسفة ب مختلف مذاهبيها، والعلوم الحديثة بشتى أنواعها. وكان لأهل السنة والجماعة دور كبير في مكافحة الشك في الدين، والفساد في المجتمع، والدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة. وكان بين جميع هذه الطوائف جدل شديد، ومناقشات، وخصومات. وهكذا عاش الناس في امتزاج وتوليد بين مختلف العناصر والأجناس، وفي صراع شديد بين الأراء والمذاهب: بين دعوة الإسلام الخالصة، ودعوات الشعوبية الجاحمة، وبين حياة الإيمان، وحياة الزندقة، وبين عيشة الجد، وعيشة اللهـو. مما أثر في الحياة الاجتماعية في هذا العصر.

ولم يكن الإمام أحمد رحمه الله بعيداً عن ذلك كله، بل كان له أثره في

(١) «رسائل الجاحظ» نشر السنديوي: ١١٥.

(٢) «ديوان أبي العتاهية»: ٤٣٩ ط دار الملاحم بدمشق، بتحقيق شكري فيصل.

حياته كأي عالم يهتم بمشكلات أمته، ويسعى لصلاحها.
وصاحب ذلك ازدهار بغداد وحضارتها، وازدهار العواصم الإسلامية
الكبرى في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

٣ - وازدهرت الحياة العقلية، والعلوم الإسلامية في عصر الإمام أحمد رحمه الله، وأخذ الخلفاء يشجعون الحركة العلمية في شتى نواحيها، ويُضفون عليها ظلال رعايتهم، وكانوا يُبالغون في إكرام العلماء والفقهاء والمحاذين والأدباء، ويجالسونهم ويقربونهم إليهم.

وصار العلم والأدب ما يُؤهل للمناصب العالية، وتنافس العظماء في تكريم العلماء والأدباء، كما تنافسوا في إنشاء دور العلم، وترجمة الكتب إلى العربية من مختلف اللغات.

وكانت الثقافة الإسلامية بمختلف فروعها هي الثقافة الذائعة، وهي أساس التكوين العقلي للمتعلمين في هذا العصر - وقوامها علوم الدين واللغة والأدب، وما يتصل بكل ذلك من علوم و المعارف - على أنه قد كانت هناك ألوان مختلفة من الثقافات الأخرى، ولكنها لم يكن لها سلطان كما كان للثقافة الإسلامية. لارتباط الثقافة الإسلامية بحياة المسلمين، ومن تلك الثقافات: الثقافة الفارسية، والثقافة اليونانية، والثقافة الفلسفية. التي لقيت تشجيعاً من الرشيد والمأمون بصفة خاصة، والثقافة الهندية، وغير ذلك تبعاً لامتداد الحكم الإسلامي وشموله لأمم وعناصر مختلفة.

فقد أنشأ الرشيد في بغداد «بيت الحكم» وملاه بكتب الأمم القدية التي دخل الكثير منها في الإسلام، وشجع ترجمة الكثير منها. فترجمت له الكتب من اليونانية، والرومية، والسريانية، والفالهوية، والهندية^(١)، وقد تعددت هذه الثقافات في العراق في عصر الإمام أحمد، وحدث بين دعاتها جدل شديد، وخلاف كثير.

(١) «مروج الذهب» ٤/٢٤١، «مقدمة ابن خلدون»: ٤٨١

وكان المعتزلة تحمل ثقافة اليونان وفلسفتهم ومنظتهم إلى العقل العربي، فشر بذلك صحيحاً شديداً^(١).

وكان هذا العصر - على أية حال - أزهى عصور العلم في البلاد الإسلامية، ونبغ أعلام في مختلف فروع الثقافة والعلم، وأدرك الناس قيمة العلم في بناء الأمم ونهضتها، فانكبوا على دراسة العلوم الإسلامية، وغيرها، وعهد أهل اليسار إلى المؤذين بتعليم أبنائهم، وبذلك صار التعليم صناعة^(٢) وأصبح التأديب طريقاً إلى المجد. وقد تعددت مراكز العلم في هذا العصر، وكثرت. وكان للعلوم المترجمة أثرها - وبخاصة فلسفة اليونان - في تفكير بعض المسلمين، وكان لها مكانة عندهم. وتعددت مناهج التفكير والبحث، وصار الخلاف بين هذه المناهج على أشده في العراق. وبلغ نفوذ الاعتزال متزلة كبيرة في عصر المؤمن والمتعصم والواثق.

وقد حمل ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦ هـ) في مقدمة كتابه «أدب الكاتب» على
الحالة في عصره، حيث أهمل الناس علوم الدين، وعُنوا بعلوم الفلسفة
والمنطق^(٣). وحمل البحترى على الشعراء الذي يُعنون بالمنطق اليوناني في
شعرهم، ويَكْلِفُونَ به فقال:

كَلْفَتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقَكُمْ
فِي الشِّعْرِ يَكْفِي عَنْ صِدْقِهِ كَذْبُه
وَلَمْ يَكُنْ ذُو الْقُرُونِ (٤) يَلْهَجُ بِالْمَنْطِقِ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبَهِ (٥)

(١) «ضريح الإسلام» ٣٧٧ / ١ وما بعدها.

(٢) «أماء السان»، ٢٨٣، محمد كرد علي، ط بيروت ١٩٧٩ م.

(٣) «أدب الكاتب»: ٣ وما بعدها، بتحقيق محيي الدين عبد الحميد.

(٤) هو أمر وع القس

(٥) «ديوان السحتري» ٢٠٩ / ١، «أسرار البلاغة» للجرجاني: ٢٣٥.

وعبدالله بن أحمد بن حنبل (٢١٣-٢٩٠ هـ)، ويوف بن يعقوب القاضي (٢٠٨ - ٢٩٧ هـ)، وإسماعيل بن إسحاق قاضي بغداد.

ومن مثل: أبي الحسن المديني (١٣٥-٢٣٤ هـ)، والواقدي (١٣٠-٢٠٧ هـ)، ومحمد بن سعد الزهري كاتب الواقدي (٢٣٠ هـ).

ومن مثل: ابن السماك (١٨٣ هـ)، وصالح المري الزاهد واعظ البصرة (١٧٢ هـ)، وذى النون المصري (٢٤٥ هـ)، وسفيان بن عيينة (٢٩٨)، وسواهم.

كما نبغ من علماء اللغة والأدب ومن الشعراء وأعلام كثيرون. وعاش في هذا العصر: الخليل بن أحمد (١٠٠-١٧٥ هـ)، وسيويه (١٧٩ هـ)، والأصمسي (١٢٢-٢١٦ هـ)، والجاحظ (١٦٣-٢٥٥ هـ)، وابن قتيبة (٢٧٦-٢١٣ هـ)، والمبرد (٢١٠-٢٨٥ هـ).

وظهر من المعتزلة وال فلاسفة: النّظام (١٨٠-٢٢٣ هـ)، وأحمد بن أبي دؤاد (١٦٠-٢٤٠ هـ)، وأبو الهذيل العلاف البصري أستاذ المؤمن (١٣٥-٢٣٥ هـ)، والكتبي الفيلسوف (٢٥٣ هـ)، وغيرهم.

ومن الوزراء المشهورين: الفضل البرمكي (١٤٧-١٩٢ هـ)، والفضل ابن سهل (٢٠٢ هـ)، والفضل بن الربيع (٢٠٨ هـ)، وإبراهيم بن المهدى (٢٢٤ هـ)، والحسن بن سهل (١٦٦-٢٣٦ هـ)، وسواهم من أعلام العصر.

وكان عصر الإمام أحمد - رحمه الله - عصر المحدثين، والفقهاء. وقد فشل المعتزلة في السيطرة على الفكر الإسلامي، كما فشلوا في فرض منطق أرسطو، وفلسفة اليونان على المسلمين.

وقد وضع الإمام الشافعي أصول استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنة ووضع الإمام أحمد أصول علم الحديث بمسنده الكبير الذي صار إماماً وجاماً، وكان مقدمة لتمييز علوم الحديث عن الفقه. فقد طلب رحمه الله الأحاديث والأثار من ينابيعها، وطلب الفقه من رجاله، ونبغ في الجانين.

وعصر الإمام أحمد هو عصر التقاء الثمرات الفقهية^(١)، والعلوم الإسلامية، وهو عصر المناظرات بما فيها من جدل ونقاش، ويمثل ابن قتيبة معركة التقاء الثقافات في كتابه «اختلاف اللفظ» فيقول:

«كان المتناظرون في الفقه يتنازرون في الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوب الناس، فينفع الله به القائل والسامع، وقد صار أكثر التنازير - أي في عهد ابن قتيبة - فيما دق وخفي، وفيما لا يقع، وصار الغرض منه إخراج لطيفة، وغوصاً عن غريبة، ورداً على متقدم، فهذا يرد على أبي حنيفة، وهذا يرد على مالك، والأخر على الشافعي، بزخرف من القول، ولطيف من الحيل، كأنه لا يعلم أنه إذا ردَّ على الأول صواباً عند الله بتعميره، فقد تقلد المأثم عن العاملين به دهر الراهنين. وهذا يطعن بالرأي على ماضٍ من السلف وهو يرى، وبالابداع في دين على آخر وهو يبتدع، وكان المتناظرون فيها مضى يتنازرون في معادلة الصبر والشکر، وفي تفضيل أحدهما على الآخر، وفي الوساوس والخطرات، ومجاهدة النفس وقمع الهوى، وقد صار المتناظرون - أي اليوم - يتنازرون في الاستطاعة والتوليد والطفرة، والجزء والعرض والجواهر، فهم دائبون يتخبطون في العشوارات، فقد تشعبت بهم الطرق، وقادهم الهوى بزمام الردى.

وكان آخر ما وقع من الاختلاف من الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين، يداجون بكل بلد ولا يداجون، يستتر منهم بالنحل ولا يستترون، ويصدعون بحقهم ولا يستغشون، لا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا»^(٢)،

وهو يصور بهذا سلطان أهل السنة بعد خذلان المعتزلة والمعتزلين.

هذه معالم الحياة العقلية في عصر الإمام أحمد بما فيها من مؤثرات وتأثيرات.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١١٢.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة ١١٣ - ١١٤ نقلًا عن ابن قتيبة.

وبما تقدم أخذنا لحة عن عصر الإمام أحمد - في جانبه السياسي، والاجتماعي والعقلي - وما اشتمل عليه من تطورات ونهايات، وكان - رحمه الله - في قمة هذا الطود الشامخ زاهداً، وعالماً، ومقتبساً أثراً من سبقه من أهل السنة، لا يزيغ في الدين إلى الآراء والأفكار الواافية، والفلسفات الطارئة، ولا يتبع مناهج الجدليين ولا منطق المعتزلين.

ورغم كثرة الفرق والطوائف في عصره، وكثرة الاختلاف والتقلبات، فقد ثبت إماماً وحده، وكان نسيجاً دهراً وعصره. رحمه الله رحمة واسعة.

بيئته

١ - ولد الإمام أحمد في بغداد في ربيع الأول عام ١٦٤ هـ / ٧٨٠ م. وقد جاءت أمه إلى بغداد حاملاً به من مرو التي كان يُقيم بها أبوه محمد بن حنبل الشيباني.

وكانت مواطن الشيبانيين بالبصرة وباديتها. فبعد عمرانها عاش الشيبانيون فيها، وكانت أسرة أبيه وأمه تنزلان بالبصرة وضواحيها، وقيل لأحمد بصري^(١) لسكن أسرته في البصرة وإقامتها بها، وكان إذا زار البصرة صلى في مسجدبني مازن الشيبانيين، ويقول: «إنه مسجد آبائي»^(٢).

في بغداد إذن هي مولد ومنشأ وموطن الإمام أحمد، والبصرة هي موطن أسرة أبيه وأمه الشيبانيين.

٢ - وقد نشأت بغداد عاصمة العباسيين في عهد المنصور العبسي عام (١٤٥ هـ) وبنى المنصور قصره المعروف بقصر الذهب في وسطها، وأخذت مبانيها تكثر، وعمرانها يزداد، وولد الإمام أحمد وقد مضى من عمران دار السلام تسعه عشر عاماً هجرياً، وصارت بغداد منذ نشأت عاصمة الخلافة، ومدينة العلم، ومجتمع الحضارات الإسلامية.

وكان البغداديون موصوفين بالجلد والجلد في طلب العلم على اختلاف

(١) «مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي: ١٤.

(٢) المصدر السابق: ١٩.

ضرر ويه، وكان سفيان بن عيينة كثير الشفاء على شباب البغداديين وشدة رغبتهما في طلب العلم، وقال ابن علية: ما رأيت قوماً أحسن رغبة ولا أعقل في طلب الحديث من أهل بغداد، وقال ابن عائشة: ما رأيت أحسن من تلقيف أصحاب الحديث ببغداد للحديث.

وقال الإمام الشافعي ليونس بن عبد الأعلى: يا يonus، أدخلت بغداد؟
قال: لا، قال: ما رأيت الدنيا، ولا رأيت الناس. وكان الشافعي يقول: ما
دخلت بلداً قط إلا عدته سفراً إلا بغداد، فإني حين دخلتها عدتها وطنياً.
وكان يقال: الأرض كلها بادية وبغداد حاضرتها، ومن لم يرها، لم ير الدنيا.

وقد اتسع عمران المدينة، وازدهرت حضارتها، وكثُرت مساجدها، ومدارسها، وطلاب العلم فيها، وجاء في بعض رسائل أبي العلاء: العلم في بغداد أكثر من الحصا عند جمرة العقبة. وكان الصاحب بن عباد الوزير يقول: بغداد في البلاد كأبن العميد بين العباد.

وقد ولی المهدي الخلافة سنة ١٥٨ هـ في ذي الحجة، وتوفي في المحرم سنة ١٦٩ هـ وفي عهده ولد أحمد، وشهدت بغداد ألواناً من الحضارة لم تشهدها من قبل، ثم شهدت بغداد خلافة الهادي (محرم ١٦٩-ربيع الأول ١٧٠ هـ)، فالرشيد (ربيع الأول ١٧٠-جمادى الآخرة ١٩٣ هـ)، فالأمين (١٩٣-المحرم ١٩٤ هـ)، فالمأمون (١٩٨-رجب ٢١٨ هـ)، فالمعتصم (٢١٨-ربيع الأول ٢٢٧ هـ)، فالواثق (٢٢٧-٢٣٢ هـ)، فالمتوكل (ذو الحجة ٢٤٧-٢٣٢ هـ).

ولشهرة بغداد بال الحديث زارها الإمام البخاري (المتوفى سنة ٢٥٦ هـ) فاجتمع عليه أصحاب الحديث من أهلها، فعمدوا إلى مئة حديث، فقلعوا متونها وأسانيدها، ثم كلما عرضوا عليه حديثاً منها قال: لا أعرفه، فلما كملت المئة، أخذ يعيد كل حديث إلى سنته، وكل سند إلى متنه، فأقر له البغداديون بالحفظ والعلم.

وكان الإمام أحمد وابنه عبدالله^(١) من أعظم المحدثين في بغداد، وقد سكن الإمام أبو حنيفة بغداد في آخر حياته، وكان من تلامذته أبو يوسف الأنصاري القاضي^(٢) (١٨٢ هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (١٨٩ هـ)، وزار الشافعى بغداد أكثر من مرة، وفيها أملأ مذهبة القديم، ويقال لمذهبة بعد رجوعه من بغداد إلى مصر: المذهب الجديد، ولقبه الإمام أحمد في بغداد، وأخذ عنه.

وصل للفقه - كما كان للحديث - منزلة عالية في بغداد من بينسائر العلوم. وقامت في بغداد سوق نافقة للعلوم والأداب والفلسفة والتاريخ، وشتمنوع المعرفة، وحفلت بخزائن الكتب التي لم يكن لها نظير في بلاد الإسلام^(٣). وفي هذه البيئة - بيئة بغداد - عاش الإمام أحمد بن حنبل متاثراً بهذا الجو العلمي، ومؤثراً فيه، فكان علماً من أعلامه، بل من أعلام الإسلام في مختلف عصوره. عليه رحمة الله.

٣ - أما مدينة البصرة وبيتها التي نشأ فيها قوم الإمام الشيبانيون، فقد بنيت عام ١٤ هـ في عهد الخليفة عمر، بناها عتبة بن غزوان بأمر الخليفة، وأخذ عمرانها يتسع، والحياة فيها تزدهر، ونبغ فيها فحول من العلماء والشعراء والأدباء على اختلاف العصور.

وصارت البصرة بعد قليل من أكبر مراكز الحياة العقلية في الإسلام، ومن أهم الموانئ البحرية والمدن التجارية، وزادت حضارتها في عصر العباسين، وكان الخلفاء العباسيون لا يولون عليها إلا أميراً من أمراء البيت الهاشمي العباسي، ومنهم جعفر بن سليمان بن علي^(٤)، ومحمد بن سليمان الهاشمي،

(١) هو عبدالله ابن الإمام أحمد، أبو عبد الرحمن، حدث عن أبيه وعن أناس كثرين، وكان ثباتاً ثقلاً فهماً ، ولد سنة (٢١٣) هـ، ومات يوم الأحد لتسع بقين من جمادى الآخرة سنة (٢٩٠) هـ. «طبقات الخنابلة» /١، ١٨٨-١٨٠، و«سير أعلام البلاء» ٥١٦ /١٣.

(٢) يراجع في هذا: «حضارة الإسلام في دار السلام» لنخلة المدور: ١٧٠ وما بعدها، و«تاريخ الطبرى»: الجزء العاشر، ويدأ من سنة ١٦٦ هـ.

(٣) «تاريخ الطبرى» ٣ /٧٤٠.

وإسحاق بن سليمان بن علي الذي ولـي البصرة للرشيد^(١)، ومات بـبغداد، وكان من معادن العلم^(٢)، وعيسى بن جعفر حفيد المنصور، وصهر الأمين^(٣).

وقد قـامت في البصرة مدارس اللغة والنحو والأدب، والزهد والتـصوف، والاعتزـال والفلـسفة، وغيرها.

ومن أشهر علمـائـها: أبو عمـرو بن العـلاء (١٠٤-٧٠ هـ)، والخلـيل بن أـحمد (١٠٠-١٧٥ هـ)، وسـيبـويـه (١٨٩ هـ)، وأـبـو عـبـيـدة (١١٠-٢٠٩ هـ)، والأـصـمـعـي (١٢٢-٢١٦ هـ)، والـجـاحـظ (٢٥٥ هـ).

ومن أشهر أدـبـائـها وـشـعـرـائـها: الفـرزـدق، وجـرـير (تـوفـيـاـ عام ١١٠ هـ)، وابـنـ المـقـفعـ (١٤٣-١٠٦ هـ)، وـمـسـلـمـ بنـ الـولـيدـ (٢٠٨ هـ).

ونـيـغـ فيهاـ واـصـلـ بنـ عـطـاءـ (٨٠-١٣١ هـ)، وـعـمـرـوـ بنـ عـبـيـدـ (٨٠-١٤٤ هـ)، وأـبـوـ الـهـذـيلـ الـعـلـافـ، وـهـوـ أـسـتـاذـ الـمـأـمـونـ فـيـ الـاعـتـازـالـ، وـالـنـظـامـ، وـابـنـ أـبـيـ دـوـادـ (٢٤٠-١٦٠ هـ)، وـالـكـنـديـ الـفـيـلـيـسـوـفـ (٢٥٣ هـ).

واـشـهـرـتـ الـبـصـرـةـ بـمـرـبـدـهـاـ، وـكـانـ سـوقـاـ أـدـبـيـاـ مـشـهـورـةـ، كـعـكـاظـ، وـكـانـ يـقـالـ: الـعـرـاقـ عـيـنـ الدـنـيـاـ، وـالـبـصـرـةـ عـيـنـ الـعـرـاقـ، وـلـمـرـبـدـ عـيـنـ الـبـصـرـةـ.

وقد نـزـلـ بـالـبـصـرـةـ مـنـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ: أـبـوـ مـوسـىـ الـأـشـعـريـ (٤٤ هـ). وـأـنـسـ بـنـ مـالـكـ (٩٣ هـ)، وـالـحـسـنـ الـبـصـرـيـ (١١٠ هـ)، وـأـبـوـ الـأـسـوـدـ الـدـؤـلـيـ (٦٩ هـ)، وـسـعـيـدـ بـنـ أـبـيـ عـرـوـبةـ (١٥٦ هـ)؛ وـهـوـ شـيـخـ الـبـصـرـةـ وـعـالـمـهـاـ، وـأـوـلـ منـ دـوـنـ الـعـلـمـ بـهـاـ^(٤). فـهـوـ أـوـلـ مـنـ أـلـفـ الـكـتـبـ بـالـعـرـاقـ^(٥). وـكـانـ بـهـاـ إـيـاسـ

(١) «لـسانـ المـيزـانـ» ٣٦٤/١، «الـحـيـوانـ» لـالـجـاحـظـ ٦١/١، تـحـقـيقـ عبدـ السـلامـ هـارـونـ.

(٢) «الـحـيـوانـ» ٣٤/٦.

(٣) نفسـ المـصـدرـ ٨٩/٣.

(٤) «الـعـبـرـ» لـالـذـهـبـيـ ٢٢٥/١.

(٥) نفسـ المـصـدرـ ٢١٣/١.

المزني قاضي البصرة، وتوفي عام (١٢٢ هـ).

وفي هذه البيئة عاش قوم أحمد بن حنبل - الشيبانيون - ولا شك أن لهذا الجو الذي عاشوا فيه أثراً فيهم، قد يكون له تأثير في الإمام أحمد وأسرته.

أسرته

ينتمي الإمام أحمد بن محمد بن حنبل إلى بني شيبان^(١). كان أبوه محمد قائداً^(٢)، وقيل: كان جندياً^(٣)، وقال ابن الجزري: كان أبوه في زي الغزاة^(٤).

وكانت أمه كذلك شيبانية، واسمها صفية بنت ميمونة بنت عبد الملك الشيباني. نزل محمد بن حنبل بهم وتزوج بها. وكان جدها عبد الملك من وجوه بني شيبان. تنزل عليه قبائل العرب فيضيفهم^(٥).

وجيء بأحمد حَلَّاً من مرو إلى بغداد، توفي أبوه عن ثالثين سنة، فوليته أمه، ويروى عن أبيه: قُدِّمَ بِي مِنْ خَرَاسَانَ وَأَنَا حَمْلٌ، وَوُلِدَتْ هَاهُنَا، وَلَمْ أَرْ جَدِيْ وَلَا أَبِيْ.

فميلاد الإمام أحمد بيغداد، وبها نشأته وطلبه للعلم والحديث^(٦). وكانت أسرة الإمام وأسرة والدته تنزيل بالبصرة وباديتها، ثم لم يستمر مقامها بها، إذ انتقل

(١) فهو من ولد شيبان بن ذهل بن ثعلبة، ويجتمع مع النبي ﷺ في نزار، لأن النبي ﷺ مُضرى من ولد مُضر بن نزار، وكل قريش من مُضر، والإمام أحمد ربعي من ولد ربيعة بن نزار، وهو آخر مُضر بن نزار، وولد نزار أربعة: مُضر، وربيعة، وإياد، وأغار، ومن هؤلاء الأربعة تشعبت بطون العرب كلها. فالإمام أحمد ربعي نزارى.

(٢) «المناقب» لابن الجوزي: ١٩-١٦.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٤.

(٤) المصدر السابق نقلأً عن «المصد» لابن الجزري: ١٤.

(٥) المصدر السابق: ١٢.

(٦) «المناقب» لابن الجوزي: ٢٠، ١٤.

جده إلى خراسان، وكان والياً على سرخس في العصر الأموي، ثم عمل في صفوف الدعاة العباسيين، وناله ما ناله بسبب ذلك.

وعمل أبوه في مرو، ثم انتقل إلى بغداد، ومات بها، وأحمد طفل، ونشأ يتيماً تُشرف عليه أمه، وقد ترك له أبوه ببغداد عقاراً يسكنه، وآخر يغله غلة ضئيلة.

وبهذا يتضح أن الإمام أحمد من أسرة ذات مجد عريق، وأنه نشاً يتيماً في حضانة أمه، تنفق عليه من مال ضئيل تركه له أبوه.

وعمه هو إسحاق بن حنبل الشيباني (١٦١-٢٥٣ هـ)^(١)، وكان ملازماً في أكثر أوقاته مجلس الإمام أحمد^(٢)، ولعنه ابن اسمه حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني^(٣) توفي عام (٢٧٣) بواسط^(٤).

وكان عم الإمام أحمد له صلة بالخلافة^(٥)، ويُروى أنه كان يرسل إلى بعض الولاة بأحوال بغداد ليعلم بها الخليفة إذا كان غائباً عنها^(٦).

ويُروى عن ابن عم الإمام حنبل أن فقهاء بغداد اجتمعوا في ولاية الواثق وشاوروا الإمام أحمد في ترك الرضى بخلافته، فقال لهم: عليكم بالنكارة في قلوبكم، ولا تخشعوا يدأ من طاعة، ولا تُشفعوا عصا المسلمين، ولا تسفيكوا

(١) إسحاق بن حنبل بن هلال بن أسد أبو يعقوب الشيباني، وهو عم الإمام أحمد، ونقل عنه، ولد عام (١٦١ هـ)، ومات عام (٢٥٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١١١/١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) حنبل بن إسحاق بن حنبل، أبو علي الشيباني، ابن عم الإمام أحمد، كان صدوقاً، مات بواسط في جادى الأولى سنة (٢٧٣) هـ. «طبقات الحنابلة» ١٤٣/١.

(٤) «طبقات الحنابلة» ١٤٣/١-١٤٥.

(٥) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٤.

(٦) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١-٢٢.

دماءكم ودماء المسلمين، وذكر الحديث عن النبي ﷺ: «إِنْ ضَرَبَكَ فَاصْبِرْ»^(١)
أمر بالصبر^(٢).

(١) أخرجه مسلم (١٨٤٧) في الإمارة، من حديث حذيفة بناليان، وفيه: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع».

(٢) «طبقات الحنابلة» ١٤٥-١٤٤/١.

حياته

١ - ولد الإمام أحمد في ربيع الأول من عام (١٦٤) هـ في بغداد في خلافة المهدى^(١). ونشأ وتعلم بها يتيمًا ترعاه أمه، واختلف إلى الكتاب، ثم اختلف إلى الديوان وهو ابن أربع عشرة سنة^(٢).

وشب أحمد على أدب عظيم، وخلق كريم، ودين عميق. كان جند الخليفة مع الخليفة في الرقة، فكانوا يكتبون رسائلهم إلى نسائهم وبيوتهم، فتبعد النساء إلى المعلم: أبعث إلينا بأحمد بن حنبل ليكتب لهم جواب كتبهم، فيبعثه. فكان يجيء إليهن مطأطئ الرأس، فيكتب جواب كتبهم، فربما أملين عليه الشيء من النكير فلا يكتب لهن^(٣).

وقد حدث المروذى^(٤) قال: قال لي أبو عفيف - وذكر أبا عبدالله أحمد ابن حنبل - : كان في الكتاب معنا وهو علیم نعرف فضله^(٥).

(١) ويذكر بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» ٣ / ٣٠٨: أن ميلاد الإمام أحمد في ربيع الآخر. ومن ذكر أن ميلاده في ربيع الأول: ابن الجوزي في «المناقب» ١٣، وغيره. وذكر أبو نعيم في «الخلية» ١٦٢ / ٩ الروايتين، ومن أوف المصادر التي ترجمت للإمام أحمد «تاريخ الإسلام» للذهبي، وقد طبعت ترجمته في مقدمة «المسندي» ١ / ٥٨-١٣١. ط دار المعارف بالقاهرة. و«سير أعلام النبلاء» ١٧٧-١٥٨.

(٢) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١.

(٣) نفس المصدر: ٤٣.

(٤) أحمد بن محمد بن الحاج بن عبد العزيز أبو بكر المروذى، وهو المقدم من أصحاب الإمام أحمد لورعه وفضله، وكان إماماً يأنس به وينبسط إليه، توفي سنة (٢٧٥) هـ. «المهرج الأحمد» ١٧٣ / ١.

(٥) «المناقب»: ٢٠.

٢ - وبدافع الرغبة في العلم أقبل أحمد الطفل الصغير بكل قلبه وجوارحه على العلم والدرس والقراءة، موفور الموهبة، تام المَلَكَة، وأخذ يتردد على حلقات العلم في بغداد، وهو موضع الإعجاب من الناس، قال المروذى : قال لي أبو سراج بن خزيمة - وهو من كان مع أحمد في الكتاب - إن أبي جعل يعجب من أدب أحمد وحسن طريقته. فقال لنا ذات يوم : أنا أنفق على أولادي وأجيئهم بالمؤديين على أن يتأدبوا، فما أراهم يُقلّحون، وهذا أحمد بن حنبل غلام يتيم؛ انظر كيف يخرج؟! وجعل يعجب^(١). وكان الهيثم بن جحيل يقول عن أحمد: أحسب هذا الفتى - إن عاش - يكون حجة على أهل زمانه^(٢).

وشاهد أحمد نهاية خلافة المهدى وسننه خمس سنوات، ثم شاهد نهاية خلافة الهادى وأول خلافة الرشيد وسننه ست سنوات.

٣ - حياة أحمد في عصر الرشيد:

عاش أحمد في عصر الرشيد يطلب العلم ويحصله، يُمضي ليه ونهاره كله في سبيله. قال أحمد: طلبت الحديث في سنة (١٧٩) هـ وأنا ابن ست عشرة سنة. وهي أول سنة طلبت الحديث فيها، فجاءنا رجل فقال: مات حماد بن زيد^(٣).

(أ) شيخ الإمام أحمد:

التقى الإمام أحمد رحمه الله بعدد كبير من أئمة عصره، وأخذ عنهم، ورحل في طلب العلم، والتقى في رحلاته بالكثير من العلماء، ومن مشايخه الذين سمع منهم ما ذكرهم أحمد بقوله: سمعت من سليمان بن حرب^(٤)

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ٢١.

(٢) «حلية الأولياء» ١٧٢/٩.

(٣) من شيوخ الحديث البصريين وأعلامه، توفي سنة ١٧٩ هـ.

(٤) أبو أيوب الواشحي، الأزدي، قاضي مكة، المتوفى سنة (٢٤٤) هـ.

بالبصرة سنة (١٩٤) هـ، ومن أبي النعيم عارم في تلك السنة، ومن أبي عمر الحَوْضِي أَيْضًا^(١)، وأتى مجلس ابن المبارك^(٢)، وقد قدم علينا سنة (١٧٩) هـ، وسمعت من علي بن هاشم بن البريد سنة (١٧٩) هـ في أول سنة طلبت الحديث، ثم عدت إليه في المجلس الآخر وقد مات، وهي السنة التي مات فيها مالك بن أنس^(٣). وكان أحمد يقول: أول سماعي من هشيم^(٤).

وهؤلاء جيئاً من شيوخه في الحديث، ومن مشايخه أيضًا سفيان بن عيينة، وإسحاق بن علية^(٥).

ومن شيوخه في الحديث كذلك عبد المؤمن العبي، وسمع منه سنة (١٨٢) هـ. ومنهم عبد الرحمن بن مهدي، وأبو بكر بن عياش.

قال أحمد: قدم عبد الرحمن بن مهدي بغداد سنة (١٨٠) هـ، وهو ابن خمس وأربعين، وكنت أراه في المسجد الجامع، فأتيناه ولزمناه، وكتبنا عنه هنا^(٦).

ومن حديثه عنه أحمد من النساء أم عمر بنت حسان بن زيد الثقفي^(٧).

(ب) رحلاته في طلب العلم:

لقد رحل الإمام أحمد كثيراً في طلب العلم، فرحل إلى اليمن والتقي بعد الرزاق وأخذ عنه، ورحل إلى مكة، وإلى البصرة، وإلى الري، قال أحمد: كنا عند عبد الرزاق باليمن، فجاءنا موت سفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ٢٣.

(٢) أبو عبد الرحمن الخنزيلي، من أعلام المحدثين المجاهدين، توفي سنة (١٨١) هـ.

(٣) «المناقب»: ٢٣.

(٤) هشيم بن بشير السلمي، محدث بغداد، توفي سنة (١٨٣) هـ. «العين» ١/٢٨٦.

(٥) «المناقب»: ٣١.

(٦) نفس المصدر: ٣١-٢٧.

(٧) نفس المصدر: ٥٤.

مهدي^(١)، ويحيى بن سعيد سنة (١٩٨ هـ)^(٢).

ومن التقى بهم في الري علي بن مجاهد حيث رحل أحد إليه عام (١٨٢ هـ)، وهي أول سنة رحل فيها في طلب العلم، وسمع من جرير بن عبد الحميد في الري^(٣).

ورحل إلى البصرة عام (١٨٦ هـ) في طلب الحديث، وسمع من سفيان ابن عيينة عام (١٨٧ هـ)، وفي هذا العام أدى فريضة الحج، وخرج إلى الكوفة في طلب الحديث فأصابته حمى، فعاد إلى بغداد.

وقال أحمد: دخلت عبдан سنة (١٨٦ هـ)^(٤).

ويقول أحمد أيضاً: دخلت البصرة خمس دخلات^(٥)، وذلك ليس مع من حدثها، وكذلك رحل إلى الحجاز خمس مرات^(٦). وشاهد^(٧) فيضان دجلة الكبير عام (١٨٦ هـ) في أيام الرشيد الذي اضطر الرشيد بسببه إلى النزول بأهله وحرمه وأمواله إلى السفن.

ومنع السندي بن شاهك والي بغداد الناس من العبور إشفاقاً عليهم، فأقام أحمد بن حنبل لا يستطيع الرحلة من أجل العلم.

لقياه بالشافعي :

من أبرز الشخصيات التي التقى بها الإمام أحمد أثناء رحلاته، وأنباء إقامته أيضاً: الإمام الشافعي رحمه الله، وقد أخذ عنه، واستفاد منه كثيراً، وكان الشافعي يجله ويعقدره.

(١) انظر ترجمته في «حلية الأولياء» ٩/٣-٦٣.

(٢) «المناقب»: ٢٣.

(٣) نفس المصدر: ٢٣-٢٦.

(٤) نفس المصدر: ٢٧ - ٣١.

(٥) ذكر ابن كثير في «تاريخه» ١٠/٣٢٦ تفصيل رحلاته للحجاج.

(٦) «المناقب» ٢٧-٣١.

ففي عام ١٨٧ هـ رحل أحمد إلى الحجاز، والتلقى مع الشافعى، وأخذ منه فقهه وأصوله، وبيانه لنسخ القرآن ومنسوخه، كما أخذ من سفيان بن عيينة الحديث.

ولما قدم الشافعى بغداد عام ١٩٥ هـ التقى أحمد به كذلك، وكان الشافعى يُعوّل عليه في معرفة صحة الحديث أحياناً^(١)، وكان أحمد يُجلي الشافعى ويقول فيه^(٢): يُروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة رجلاً يُعيّن لها أمر دينها»^(٣)، فكان عمر بن عبد العزيز على رأس المئة، وأرجو أن يكون الشافعى على رأس المئة، أي: الثانية.

ورشحه الشافعى عند الرشيد لقضاء اليمن، فأبى أحمد، وقال له: جئت إليك لأقتبس منك العلم، تأمرني أن أدخل لهم في القضاء! وكان ذلك في آخر حياة الرشيد، ورشح الشافعى الإمام ثانية لقضاء اليمن عند الأمين العباسى، فأبى أحمد، وكان ذلك عام ١٩٥ هـ^(٤).

وقد عقد الحافظ ابن الجوزي^(٥) الباب الخامس من مناقب الإمام أحمد في تسمية من لقى من كبار العلماء، وروى عنهم، وذكرهم على الحروف^(٦).

(١) «ابن حبّل» لأبي زهرة: ٢٣.

(٢) نفس المصدر: ٢٨.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٢٩١) في الملاحم: باب ما يذكر في قرن المئة، والحاكم ٤٢٢/٥ من طريق ابن وهب: أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعاذري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة مرفوعاً بلطفه: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها» وإنساده صحيح.

(٤) «المناقب» ٢٧٠-٢٧١.

(٥) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي، شيخ وقته، وإمام عصره، الحافظ المفسر، صاحب التصانيف الكثيرة في مختلف العلوم، منها «مناقب الإمام أحمد». توفي سنة ٥٩٧ هـ. انظر «سير أعلام النبلاء» ٢١/٣٦٥.

(٦) «المناقب»: ٣٣-٥٤.

(ج) اهتمامه وحرصه على طلب العلم :

لقد ظهر اهتمام الإمام أحمد وحرصه على طلب العلم منذ الصغر، فلم يكن رحمة الله يترك فرصة تمر دون استفادة، وكان شغوفاً بالعلم، شاغلاً وقته كله في طلب الحديث، فكان مثار عجب الناس.

قال بعض العلماء^(١): من أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَلَيْنَا قَادِمًا مِنَ الْكُوفَةِ، وَبِيَدِهِ خَرِيطَةٌ فِيهَا كُتُبٌ، فَأَخْذَتْ بِيَدِهِ، فَقَالَتْ: مَرَةٌ إِلَى الْكُوفَةِ، وَمَرَةٌ إِلَى الْبَصَرَةِ، إِلَى مَتِّي؟ إِذَا كَتَبَ الرَّجُلُ ثَلَاثِينَ أَلْفَ حَدِيثٍ لَمْ يَكُنْ فِيهِ؟ فَسَكَتَ أَحْمَدُ، ثُمَّ قَالَتْ: سَتِينَ أَلْفًا؟ فَسَكَتَ، فَقَالَتْ: مَئَةَ أَلْفٍ؟ فَقَالَ: حِينَئِذٍ يَعْرِفُ شَيْئًا، فَنَظَرْنَا إِذَا أَحْمَدُ قَدْ كَتَبَ ثَلَاثَ مَائَةَ أَلْفٍ.

وهكذا قضى وقته وأيامه في عصر الرشيد في طلب حديث رسول الله ﷺ وكان يقول: فاتني مالك، فأخالف الله عليه سفيان بن عيينة، وفاتني حماد بن زيد، فأخالف الله عليه إسماعيل ابن عليه^(٢).

ويقول أَحْمَدُ: كُنْتُ رَجُلًا أَرْدَتُ الْبَكُورَ فِي طَلَبِ الْحَدِيثِ، فَتَأْخُذُ أَمِي بِشَيْابِي وَتَقُولُ: حَتَّى يَؤْذِنَ النَّاسُ^(٣).

وأحب أَحْمَدُ الْعِلْمَ وَالْكِتَابَةَ حَبَّةً شَدِيدَةً حَتَّى قَيْلَ^(٤): يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ هَذَا الْمَلْعُونَ، وَأَنْتَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ: مَعَ الْمُحْبَرَةِ إِلَى الْمَقْبَرَةِ. وَكَانَ يَقُولُ: أَنَا أَطْلَبُ الْعِلْمَ إِلَى أَنْ أَدْخُلَ الْقَبْرَ.

وفي مكة سُرِقَ مَتَاعُهُ، وهو خارج البيت يطلب الحديث، ولما عاد قيل له ذلك، فلم يسأل عن شيء من المتع، وإنما بادر بالسؤال عن الألواح التي كتب فيها حديث رسول الله ﷺ ولم يطمئن إلا بعد أن وجدها^(٥).

وكان عبد الله بن الإمام أحمد يقول: خرج أبي إلى طرسوس ماشياً،

(١) نفس المصدر: ٣١-٢٧.

(٢) نفس المصدر: ٣١.

(٣) نفس المصدر: ٣٢-٣٠.

وخرج إلى اليمن ماشياً^(١).

ولأمانة أحمد رحمة الله وصدق روایته في الحديث كان يمزق الأحاديث التي يكتبها عن الضعفاء في الرواية^(٢).

كل هذا وهو على سمعته من الزهد، شأنه من الفقر، حتى كان يقول: ما أعدل بالفقر شيئاً^(٣).

ولقد شغل بالعلم، فلم يتزوج إلا بعد الأربعين^(٤).

(د) جلوسه للفتوى والحديث:

لقد كان الإمام أحمد يتحرج من الفتوى حتى تمكن من علمه، ووثق من اطلاعه، واجتمع لديه ثروة كبيرة من نصوص السنة، وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

ولم يجلس الإمام أحمد للحديث والفتوى إلا بعد أن بلغ سن الأربعين، وذلك عام ٢٠٤ هـ. ويحكي في ذلك أن بعض العلماء جاء إليه في بغداد عام ٢٠٣ هـ يطلب الحديث، فأبى أن يحدثه، فذهب، ثم عاد إليه عام ٢٠٤ هـ، فوجد الإمام قد حدث، واستوى الناس عليه^(٥).

وروي أنه رئي في مسجد الخيف سنة ١٩٨ هـ، وجاءه أصحاب الحديث، فجعل يعلمهم الفقه والحديث، ويفتي الناس في المنساك^(٦).

ولعل ذلك محمول على الضرورة، وعدم وجود غيره من يقوم مقامه، أو

(١) «المناقب»: ٣٢.

(٢) نفس المصدر: ٥٥.

(٣) نفس المصدر: ٥٦.

(٤) نفس المصدر: ٥٨.

(٥) نفس المصدر: ١٨٨.

(٦) نفس المصدر: ١٨٧.

على أنه سئل فأجاب، خروجاً من إثم كتمان العلم^(١).

(هـ) من روى عنه الحديث والعلم :

ولما اشتهر الإمام أحمد بالعلم، وتمكن منه، وعرف فضله فيه، أخذ عنه الناس الحديث، وتلمندو عليه، وقد روى عنه الحديث خلق كثير، منهم عدد من مشايخه من مثل: عبد الرزاق بن همام الصناعي، وإسماعيل ابن عليه، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، ومحمد بن إدريس الشافعي، ومعروف الكرخي، وعلى ابن المديني، وغيرهم الكثير^(٢).

وقد حدد عنه من الشيوخ والأصحاب على الإطلاق عدد كثير أيضاً. ذكرهم ابن الجوزي في «المناقب» ورتبهم على الحروف^(٣)، منهم: أبناءه، وأبناء أبنائه، ومن مثل: إبراهيم بن أبان المؤصل^(٤)، وإبراهيم بن إسحاق الحربي^(٥)، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي^(٦)، والجندل الصوفي^(٧)، والحسن بن أحمد الإسفرييني^(٨)، والحسن بن الهيثم البزار^(٩)، وسليمان بن الأشعث، أبو

(١) ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٤.

(٢) «المناقب»: ٨٣-٩٠.

(٣) نفس المصدر: ٩٠-١٠٦.

(٤) أحد الأصحاب الذين عندهم مسائل عن الإمام أحمد. «الطبقات» ١/٩٣.

(٥) إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشر بن عبدالله بن ديس، أبو إسحاق الحربي، سمع من أحمد ونقل عنه. «الطبقات» ١/٨٦.

(٦) أغلب الظن أنه إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، ولد سنة (٢١٨) هـ، وخدم الإمام أحمد صغيراً، ونقل عنه أشياء كثيرة، قال الخلال: إنها ستة أجزاء. انظر ترجمته في «الطبقات». ١/١٠٨.

(٧) هو الجندل بن محمد بن الجندل أبو القاسم الخاز، ويقال: القواريري، نقل عن أحد مسائل، توفي سنة (٢٩٨) هـ. «الطبقات» ١/١٢٧.

(٨) ليس فيمن نقل عن أحد فيما بين أيدينا من التراجم سوى الحسن بن أحمد بن أبي الليث الرازي، ولم يذكر صاحب «الطبقات» تاريخ ولادته، ولا وفاته. «الطبقات» ١/١٢٩.

(٩) ذكره أبو بكر الخلال، ونقل عنه مسائل، توفي سنة (٢٩٨) هـ. «الطبقات» ١/١٤٠.

داود السجستاني^(١)، وعثمان الموصلي^(٢)، والقاسم بن الحارث المرزوقي^(٣)، ومنهم أيضاً البخاري، والترمذى، وإسحاق بن راهويه^(٤)، وأبو بكر الطبرانى.
ومن روى عنه من النساء: حسن جاريته^(٥)، وخديجة أم محمد^(٦)،
وريحانة بنت عم أحمد زوجته أم عبدالله^(٧)، وعباسة بنت الفضل زوج أحمد
وأم ابنه صالح^(٨)، ومحنة^(٩) أخت بشر الحافى^(١٠).

٤ - وأخيراً، فقد شاهد أحمد نهاية عصر الرشيد (١٩٣ هـ)، وعصر
الأمين (١٩٨ هـ)، وجزءاً من عهد المأمون، قبل أن يذهب هذا الخليفة
العباسي إلى ما ذهب إليه من القول بخلق القرآن.

وهو في كل ذلك يعلو مكانة في العلم والحديث والفتيا، وفي الزهد
والتواضع والرفعة.

(١) إمام زمانه، وهو من رحل وصنف، وكتب عن العراقيين، والخراسانيين، والشاميين،
المصريين، توفي سنة (٢٧٥) هـ، وله (٧٣) سنة. «الطبقات» /١١٥٩-١٦٣، «المنهج
الأحد» /١٧٥-١٧٧.

(٢) عثمان بن أحمد الموصلي، صحب إمامنا، وروى عنه أشياء، «الطبقات» /١٢١.

(٣) ليس في أصحاب أحد الذين نقلوا عنه - من اسمه القاسم - فيها اطاعت عليه من التراجم سوى
القاسم بن محمد المرزوقي، وقد ذكره أبو يعلى في «الطبقات» ولم يذكر مولده، ولا وفاته.

(٤) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد، أبو يعقوب، المعروف بابن راهويه. جالس الإمام أحمد،
وروى عنه أشياء، توفي سنة (٢٤٣) هـ. «طبقات الحنابلة» /١١٠٩.

(٥) اشتراها الإمام أحمد بعد موت زوجته أم عبدالله. ولدت منه زينب والحسن والحسين، والحسن،
ومحمدأً، وسعيدأً، وقد نقلت عن الإمام عدة مسائل. انظر «الطبقات» /١٤٢٩.

(٦) كانت تحضر عند الإمام أحمد وتسمع منه، وحدثت عنه بمسائل رواها عنه ابنه عبدالله وغيره.
«الطبقات» /١٤٢٦.

(٧) ريحانة بنت عم الإمام أحمد، تزوجها الإمام بعد وفاة زوجته أم صالح، وقد سمعت منه
أشياء. «الطبقات» /١٤٢٩.

(٨) كان الإمام أحد يثنى عليها، وماتت في حياته، ولبست معه عشرين سنة، وسمعت منه أشياء.
«الطبقات» /١٤٢٨.

(٩) هي إحدى النساء الصالحات المذكورات بالعيادة والورع، حضرت الإمام أحمد وسمعت منه.
«الطبقات» /١٤٢٧.

(١٠) «المناقب»: ١٠٦.

ومضت الأيام بالإمام، وجاء عام ٢١٢ هـ يحمل جديداً من سياسة المأمون، حيث جهر بالقول بخلق القرآن اتباعاً للمعتزلة.

وكان أبو المُهذيل العلاف المعتزلي^(١) أستاذًا للمأمون، وهو الذي غرس في نفسه حب المعتزلة، والتشيع لآرائهم، وسفصل الكلام في ذلك، وفي المحنـة التي مـنـي بها الإمام أحمد بسبب موقفه الصلـب في الدفاع عن العـقـيدة. عليه رحـمة الله ورضوانـه.

٥ - المـحـنـة وـتـطـورـاتـها:

(أ) كان في بغداد إبان حكم المأمون تياران ثقافيان متضادان:

أولهما: التيار الإسلامي السلفي الممثل في مدارس المحدثين والفقهاء وطبقاتهم وزهادهم، من يرجعون إلى النص، ولا يلجأون إلى التأويل. ومن أبرزهم الإمام أحمد، قال: «إنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب الله لا تعد ذلك». واستمر المحدثون والفقهاء على طريقة السلف في اعتقادهم^(٢).

وثانيهما: التيار المعتزلي الذي ظهر في البصرة، وبدأ بطبقة غيلان الدمشقي، والجعـد بن درـهـمـ نـحـوـ (١١٨ـهـ)، وواصـلـ بنـ عـطـاءـ (١٣١ـ٨٠ـهـ)، وعمـروـ بنـ عـبـيدـ (١٤٤ـهـ)، وغيرـهـمـ منـ ذـهـبـواـ إـلـىـ القـوـلـ:ـ بالـعـدـ،ـ وـالـتوـحـيدـ،ـ وـالـوـعـيدـ،ـ وـالـنـزـلـةـ بـيـنـ الـمـزـلـتـيـنـ،ـ وـالـأـمـرـ بـالـمـعـرـوفـ،ـ وـالـنـهـيـ عـنـ الـمـنـكـرـ.

وخلفتها طبقة ثانية بصرية كان من زعائـهاـ المـعـتـزـلـيـنـ:ـ أبوـ المـهـذـيلـ العـلـافـ

(١) من شيوخ المعتزلة والتكلمين، واسمه محمد بن المذيل بن عبيد الله البصري، عمر طويلاً، وتوفي سنة (٢٣٥) هـ. «سير أعلام النبلاء» ١٧٣/١١.

(٢) «المناقب»: ٣٠٨.

(٣) «الانتصار» لابن الحـيـاطـ،ـ وـكـانـ الـمـعـتـزـلـوـنـ يـتوـسـعـونـ فـيـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـعـقـلـ.ـ وـفـيـ التـأـوـيلـ توـسـعاًـ شـدـيـداًـ،ـ كـانـ مـنـهـجـهـمـ هوـ الـمـهـجـهـ الـعـقـلـيـ الذـيـ يـصـطـنـعـ فـلـسـفـةـ أـرـسـطـوـ وـمـنـظـقـهـ أـسـاسـاًـ لـلـعـقـلـ.ـ وـهـوـ مـنـجـ رـفـضـهـ أـثـمـهـ وـالـعـلـمـاءـ الـمـحـقـقـوـنـ.

والنظام وغيرهم. وهذه الطبقة مزجت بين آراء المعتزلين الذي سبقوها، وما شاع في عصرهم من بعض آراء فلاسفة اليونان. وخلفتهم طبقة ثالثة ببغدادية. كان من زعمائها: بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ)، وثمامه بن الأشرس (٢١٣ هـ)، وأحمد ابن أبي دؤاد (٢٤٠ هـ) الذي كان له نفوذ في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، وهو الذي حمل المأمون على القول بخلق القرآن عام ٢١٢ هـ^(١)، وعلى امتحان العلماء به في العام الذي توفي فيه (٢١٨ هـ).

وطلت هذه المسألة مسألة الدولة والشعب أكثر من عشرين عاماً (٢١٢-٢٣٤ هـ)، وكان من أوائل الذي ذهبوا إلى القول بخلق القرآن: الجعد ابن درهم نحو (١١٨ هـ)، وجهم بن صفوان (١٢٨ هـ)، وبشر المرسيي المتكلم (٢١٨ هـ). وكثير الجدل والنقاش فيها، وكان لها أثر في صفواف الرواية والمحدثين وكتب الجرح والتعديل وشمل الأمر علماء أجلاء.

قال الحافظ الذهبي في «العرب»^(٢): وفي سنة ٢١٨ هـ امتحن المأمون العلماء بخلق القرآن. وكتب في ذلك إلى نائبه ببغداد - إذ كان هو في الرقة - وبالغ في ذلك، وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها، فأجاب أكثر العلماء على سبيل الإكراه، وتوقفت طائفة، ثم أجابوا وناظروا، فلم يلتفت إلى قولهم، وعظمت المصيبة، وهدد على ذلك بالقتل.

ويقول الشيخ عبد الفتاح أبو غدة: وقد حُبس وعذب وُقتل في هذه المحنة خلائق لا يُحصون كثرة، كما يراه القارئ المتبع لتلك الحقبة من التاريخ، وصارت هذه المحنة هي الشغل الشاغل للدولة، والناس خاصتهم، وعامتهم، وأصبحت حديث مجالسهم وأنديتهم، وحاضرتهم وياتيتهم في العراق وغيره، وقام الجدل فيها بين العلماء، ووقع امتحان الأمراء للعلماء والقضاة والفقهاء والمحدثين في مصر والشام وفارس، وغيرها من البلدان^(٣).

(١) «رسائل المباحث»: ١٤٩.

(٢) «العرب» ١ ٣٧٢.

(٣) «مسألة خلق القرآن»: ١٠-٩، وقد تكلم في هذه الرسالة عن خلق القرآن: مَنْشأ المسألة، وبيده تاريخها، وأثر المحنة في صفواف الرواية والمحدثين، وكتب الجرح والتعديل، وأورد في ذلك نقولاً كثيرة عن كثير من الأئمة. والرسالة مطبوعة في (بيروت سنة ١٣٩١ هـ).

ويقول أيضاً: ولقد توسع نطاق الجرح بهذه المسألة حتى تناول الإمام البخاري وشيوخه الأجلة الأفذاذ: يحيى بن معين، وعلي بن المديني، ويزيد بن هارون، وزهير بن حرب، وغيرهم من الأئمة المجمع على جلالتهم وإمامتهم في حفظ السنة المطهرة وعلومها^(١).

ولقد أرسل والي بغداد المحدثين السبعة: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وصاحب الطبقات الكبرى (توفي عام ٢٣٠ هـ)، وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون، ويحيى بن معين، وزهير بن حرب أبو خيثمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي، أرسلهم إلى الخليفة المأمون.

قال الدومي^(٢): ويبدو أن علماءنا هؤلاء قد تأثروا بمقابلة السلطان لهم تأثراً كبيراً، ولم يتحملوا تهديده ووعيده فأجابوه بخلق القرآن، ووافقوه على رأيه.

وربما كان هذا الإقرار في مجلس المأمون من أجل التهديد هو الذي جعل الناس يتكلمون في هؤلاء الأئمة، وينسبونهم للقول بخلق القرآن. وقد يكونون فعلوا ذلك تقية، والله أعلم.

إن التيار السلفي والتيار المعتزلي - وما متضادان ثقافياً - اختلفا في عهد المأمون فكريًا، وكان ذلك السبب الأول للمحنّة.

ومن المعروف أن الرشيد كان يقاوم القول بخلق القرآن^(٣)، وأراد المعتزلة حمل الأمين عليه فأبى، ونحوها في ذلك في عهد المأمون.

(ب) في عام ٢١٢ هـ أعلن المأمون القول بخلق القرآن، وناظر من كان يعشى مجلسه في ذلك، ولكنه ترك الناس أحراجاً فيها يذهبون إليه.

(١) المصدر السابق.

(٢) «أحمد بن حنبل» للدومي: ١٣٢ وما بعدها.

(٣) «المناقب»: ٣٠٨-٣٠٩.

(ج) وفي عام ٢١٨ هـ رأى المؤمن حمل الناس والعلماء والقضاة والمفتين على القول بخلق القرآن الكريم، وكان المؤمن آنذاك في الرقة، فأرسل إلى واليه على بغداد إسحاق بن إبراهيم - وهو صاحب الشرطة ببغداد - أن يجمع من بحضرته من القضاة، ويتحنثم فيما يقولون، ويعتقدون في خلق الله للقرآن وإدائه، ويعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله بن لا يقول بخلق القرآن، من لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، وكان ذلك في ربيع الأول عام ٢١٨ هـ^(١).

وثار العلماء حين سمعوا كتاب المؤمن إلى نائبه في بغداد، وقال واحد منهم^(٢): لقيت ثمان مئة شيخ ونيفاً وسبعين، فما رأيت أحداً يقول بهذه المقالة - يعني خلق القرآن^(٣).

وكان موقف الإمام أحمد موقف المتحدي في أدب العلماء وسمّي الأئمة. وأرسل إسحاق بن إبراهيم إلى الخليفة بالأمر. فبعث المؤمن إليه بكتاب ثان يأمره فيه بإشخاص سبعة من المحدثين المشهورين في بغداد لكي يتحنثم، وفي مقدمتهم: أحمد بن حنبل رحمه الله.

ولكن ابن أبي دؤاد رأى حذف اسم الإمام أحمد من القائمة لمعرفته بصلابته وشدة.

وذهب الأئمة السبعة - كما مر قريباً - إلى الخليفة، وأجابوه إلى القول بخلق القرآن.

وأغضب ذلك الناس والعلماء في بغداد، وفي مقدمتهم الإمام أحمد، وكان يقول عنهم: هم أول من ثلم هذه الثلّمة، ويقول: لو كانوا صبروا وقاموا لله،

(١) «أحمد بن حنبل» للدمومي: ١٤٥-١٢٩، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٢٨-١٢٩، نقاً عن «تاريخ الطبرى».

(٢) وهو أبو نعيم الفضل بن دكين، المتوفى سنة (٢١٩) هـ.

(٣) «المناقب»: ٣٩٦.

لكان انقطع الأمر، وَحَذَرُهُمُ الرَّجُلُ - يعنى المأمون -^(١).

(د) ويبعث المأمون إلى نائبه في بغداد يأمره بأن يبلغ العلماء والقضاة في بغداد بأن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بن وثيق بإخلاصه وتوحيده، وإنه لا توحيد لم يقر بأن القرآن مخلوق، وأن يبلغ ذلك من في سائر عمله من القضاة.

واجتمع العلماء - وفي مقدمتهم الإمام أحمد - في مجلس نائب المأمون، ورفضوا القول بخلق القرآن.

وبلغ المأمون بذلك. وهنا أعلن ثورته، وطالب نائبه بأن يبني إلى بشر بن الوليد، وإبراهيم بن المهدي بأن يختارا بين القول بخلق القرآن، وبين ضرب عنقيهما، وأن يجمع باقي العلماء - ومنهم الإمام أحمد - ويحملهم إلى أمير المؤمنين مُكبلين بالقيود والأغلال.

وعرض نائب المأمون أمر أمير المؤمنين على الجميع، فأذعنوا جميعاً لرأي أمير المؤمنين، ما عدا رجلين اثنين: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح.

وحمل هذان الرجالان الجليلان إلى طرسوس للقاء الخليفة بأغلاهما، فمات ابن نوح في الطريق، ثم بلغ أحمد وحرسه وفاة المأمون، فعادوا إلى بغداد، وألقى به في الحبس.

وكان صنيع المأمون في المحنـة شديداً، وكان لأحمد بن أبي دؤاد إصبع كبيرة في الأمر، وكان المأمون قد أشرب حب الاعتزال، وتقريب أئمته إليه، وفي مقدمتهم ابن أبي داؤد، وذهب به أجله إلى لقاء ربه.

وتولى الخليفة أخوه المعتصم (٢١٨-٢٢٧ هـ) بعد أن وصاه أخوه المأمون بالسير في القول بخلق القرآن إلى نهاية الشوط، ويتقرّب ابن أبي دؤاد إليه. ومكث الإمام أحمد في السجن في بغداد نيفاً وثلاثين شهراً. ورأى

(١) «محنة الإمام أحمد» لعبد الغني المقدسي: ٤٠.

المعتصم أن يقوم بدوره كاملاً في المحنـة، فعقد مجلساً حضره مستشاره ابن أبي دؤاد واستدعي الإمام أحمد من السجن، وأخذ ينافقـه في خلق القرآن، والإمام يقول للخليفة، ولابن أبي دؤاد: أعطـوني شيئاً من كتاب الله، أو سـنة رسوله .

عليه السلام

وحـاول الخليفة ولابن أبي دؤـاد حـمل الإمام عـلـى القـوـل بشـيء مـن كـلامـهـمـ، فأـصـرـ عـلـى كـلامـهـ وـمـوقـفـهـ إـصـرـارـاً شـدـيدـاً.

فـأـمـرـ المعـتـصـمـ بـرـدـهـ إـلـى السـجـنـ، وـعـقـدـ الـمـجـلسـ فـي الـيـوـمـ التـالـيـ، وـاستـدـعـيـ ابنـ حـنـبـلـ، وـكـانـ مـوقـفـهـ رـائـعاً جـلـيلـاً كـمـوقـفـهـ فـي الـيـوـمـ الـأـوـلـ يـقـولـ: أـعـطـونـيـ شـيـئـاً مـنـ كـتـابـ اللهـ عـزـ وـجـلـ، أوـ سـنةـ رـسـولـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ فـاقـولـ بـهـ .

وفـشـلـ الـيـوـمـ الثـالـثـ كـفـشـلـ الـيـوـمـ الـأـوـلـ، وـرـدـ الإـلـامـ إـلـى السـجـنـ، وـعـادـ الـمـجـلسـ فـي الـيـوـمـ التـالـيـ، وـبـتـحـرـيـضـ ابنـ أبيـ دـؤـادـ أـمـرـ المعـتـصـمـ الـجـلـادـينـ قـائـلـاً لـهـمـ: عـلـيـهـ بـالـعـقـاـيـنـ وـالـسـيـاطـ، وـقـالـ المعـتـصـمـ لـهـمـ: خـذـوهـ وـاسـجـبـوهـ وـاخـلـعـوهـ. وـضـرـبـ ضـرـباً شـدـيدـاً.

ويـرـوـيـ أـنـ هـذـهـ الـمـنـاظـرـ كـانـتـ فـي أـوـاـخـرـ رـمـضـانـ عـامـ (٢١٩ـ هـ)^(١) وـرـدـ أـمـمـ إـلـى المـنـزـلـ، وـتـرـدـ عـلـيـهـ بـعـضـ الـأـطـبـاءـ لـعـلـاجـهـ خـوفـاً مـنـ أـنـ يـمـوتـ بـجـراـحـهـ، فـتـكـونـ ثـورـةـ مـاـ يـعـلـمـ مـداـهاـ إـلـا اللهـ عـزـ وـجـلـ .

وـأـمـرـ المعـتـصـمـ عـمـ الإـلـامـ إـسـحـاقـ بنـ حـنـبـلـ بـأـنـ يـشـيعـ فـي النـاسـ أـنـ أـمـمـ بـخـيرـ، وـقـالـ المعـتـصـمـ: لـوـ لـمـ أـفـعـلـ ذـلـكـ بـأـمـمـ، لـوـقـعـ شـرـ عـظـيمـ^(٢) .

(هـ) وـانتـهـىـ عـهـدـ المعـتـصـمـ، وـجـاءـ عـهـدـ الـوـاثـقـ (٢٢٧ـ ٢٣٢ـ هـ)^(٣) ، وقد اشتـدـ هـذـاـ الـخـلـيـفـةـ فـيـ القـوـلـ بـخـلـقـ الـقـرـآنـ، حتـىـ لـقـتـ بـيـدـهـ أـمـمـ بنـ نـصـرـ الـخـزـاعـيـ، الـعـالـمـ الـجـلـيلـ، لـعـدـ إـقـرارـهـ بـخـلـقـ الـقـرـآنـ .

(١) «أـمـمـ بنـ حـنـبـلـ» للـدـوـمـيـ: ١٦٩ـ، ٢٧٨ـ، «ابـنـ حـنـبـلـ» لـابـيـ زـهـرـةـ: ٦٥ـ .

(٢) يـرـاجـعـ «الـنـاقـبـ» لـابـنـ الجـوزـيـ: ٣١٠ـ ٣٤٠ـ .

(٣) يـرـاجـعـ نفسـ المـصـدرـ: ٣٤٨ـ ٣٥٦ـ .

وظل الإمام أحمد في عهده معتقلًا في منزله، حتى توفي الخليفة الذي يُقال: إنه رجع في آخر حياته عن القول بخلق القرآن^(١).

(و) وفي عهد الم توكل انتهى القول بخلق القرآن، وكان الخليفة قد أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها، ورفع المحنّة، وكتب بذلك إلى الأفاق عام ٢٣٤ هـ، واستقدم المحدثين إلى سامراً واستمع منهم، وفرح العالم الإسلامي جميعاً بزوال هذه المحنّة التي أثار فتنتها العزلة.

وعاد الإمام أحمد إلى منزله، ولم ترجع إليه نفسه إلا بعد ستة أشهر^(٢).

٦ - ما بعد المحنّة :

وعاش الإمام أحمد مبجلاً مكرماً، زاهداً في الدنيا والجاه، والسلطان والمال، عمله العلم والحديث والسنّة، و المجالس الإفادة والتدرّيس، حتى توفاه الله يوم الجمعة صبحه لست عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر سنة ٢٤١ هـ^(٣)، رحمة الله رحمة واسعة، وشيعت جنازته وثمان مائة ألف مشيع معها، والحزن والكآبة قد علت جميع المسلمين.

(١) نفس المصدر: ٣٥٦، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٦٧.

(٢) «حلية الأولياء» ١٧٩/٩.

(٣) «تاريخ بغداد» ٤٢٢/٤، وقد ذكر رواية أخرى: أنه لاثني عشرة ليلة خلت من ربيع الأول، وفي رواية ثالثة: أن وفاته كانت لاثني عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر. وفي كتاب «أحمد بن حنبل» للدومي: أنه توفي لاثني عشرة ليلة خلت من ربيع الأول ص ٢٦٠ - وهو ما ورد في «حلية الأولياء» ٢٢٠/٩.

شخصيته

في نطاق كبير من الزهد والورع والتقوى، من الدين والعلم والتواضع، من الجلال والهيبة والوقار، من الذكاء والموهبة والثقافة واتساع المعرفة، كانت تدور شخصية الإمام أحمد. شخصية الإمام الجليل الذي ترك في الدنيا دليلاً لم يتركه مثله من العلماء، والذي عكف العلماء على تراثه ومنهجه من بعده أجيالاً عديدة حتى اليوم.

وصار الإمام أحمد بكل خصائصه الإسلامية والعلمية والفكرية شعار مدرسة جامعة، ورمزاً على التبحر في العلوم والتوسع في فقه الدين، وعلوم الشريعة من حديث وتفسير وخلافها.

لقد كان بحق إماماً ومعلماً لعصره، ولأجيالٍ كثيرة جاءت بعده، تنادي بالرجوع إلى القرآن والسنة، وترك التأويل في نصوص الدين بمحض العقل.

وكان أحمد يعيش حياته في نطاق القرآن والحديث والفقه، حياة سلفية خالصة، تجرب فيها من ملامسات العصر وفنته. لذلك كان علمه وفقهه هو علم السنة وفقهها، لا يخوض في أمر إلا إذا علم أن الصحابة خاضوا فيه، ولا يستغل بغير علم السلف، ولا يدرس شيئاً غير ما يتصل بهم^(١).

وكان أحمد - رحمة الله - ينهى عن الخروج على الخلفاء، ولكنه لا يُطيعهم في معصية، ولا يتزلف إليهم ولا يرغب في عطائهم^(٢).

(١) ابن حنبل «لأبي زهرة»: ٤٠.

(٢) نفس المصدر: ١٥٢-١٥١.

لقد عاش الإمام أحمد رحالة في سبيل العلم، متواضعاً، زاهداً في كل متع الدنيا^(١)، عالماً، حافظاً، محدثاً. بذل حياته كلها للعلم والعمل، وشعاره قوله: يا نفس انصبِي وإلا فستحزنين. إنه يؤثر نصب العيش، وتعب النفس في الحياة الدنيا ليفوز بنعيم طويل، ورضوان من الله جليل وجزيل.

وقد أثر من شعره قوله:

إذا ما خلَوتَ الدَّهْرَ يوْمًا فَلَا تَقْلُ
وَلَا تَحْسَبِنَّ اللَّهَ يَغْفِلُ سَاعَةً
لَهُونَا عَنِ الْأَيَامِ حَتَّى تَتَابَعَتْ
فِيَا لَيْتَ أَنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ مَا مَاضَ
خَلُوتُ، وَلَكُنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيبُ
وَلَا أَنَّ مَا تُخْفِي عَلَيْهِ يَغِيبُ
ذُنُوبُ عَلَى آثَارِهِنَّ ذُنُوبُ
وَيَأْذُنُ فِي تَوْبَاتِنَا فَتَوْبُ^(٢)

ولقد كان ابن حنبل ذا سمتٍ جليل، رجلاً حسن الوجه، ربعة من الرجال، يخضب بالحناء، في لحيته شعرات سود، ويلبس ثياباً غليظة بيضاء، ويعتم بعمامه جليلة. لا يخوض في شيءٍ مما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا. فإذا ذكر العلم تكلم^(٣).

لا يأنف من الجلوس على الأرض، يحب النظافة والطهارة، له مهابة كبيرة، وهيئة جليلة، حتى لقد قال المروزي: دخلت على فلان وفلان وذكر السلاطين، فما رأيت أهيب من أحمد بن حنبل، صرت إليه أكلمه في شيءٍ، فوقعت على الرّعدة حين رأيته من هيئته^(٤).

إلى سهولة أخلاقه، وحسن معاشرته، وإشاره للحلم والعفو، وعفته وزهذه في المال^(٥).

(١) «المذاهب الفقهية» لأبي زهرة ٣٠٦/٢ وما بعدها.

(٢) الأبيات في «المناقب» ٢٠٥.

(٣) نفس المصدر: ٢٠٨ وما بعدها، و«حلية الأولياء» ١٧٦/٩.

(٤) «المناقب»: ٢١٢.

(٥) نفس المصدر: ٢١٣ وما بعدها.

وكانت امرأته تغزل لتساعده في المعيشة، وكان هو يعمل في الوراقة بنسخ الكتب بأجر ليجاهه ضروريات الحياة^(١).

يتعفف عن أموال الناس، ولا يقبل هدية، أو معونة من أحد. يبيع جُبَّته في البرد ليأكل من ثمنها، ويرفض عطاء أحد^(٢). إلى كرمه الذي لا حد له، يحب الفقراء، ويكره المناسِب والشهرة، ويؤثر العزلة والوحدة، ويعيش على الكفاف، يحب إغلاق أبواب الشيطان إلى نفسه.

يخاف الله عز وجل، ويراقبه مراقبة شديدة، يغلب على قلبه الهم والتفكير.
كثير الدعاء والمناجاة لله عز وجل.

أما ثباته على الحق، ووجهه به، وشدة تمسكه بالكتاب والسنّة، فأمر صار مضرب المثل، وفي أحداث المحنّة وتطوراتها أكبر برهان.

كان رحمه الله قوي الإرادة، صادق العزمية، كثير الصبر والجلد، والتحمل في سبيل الله. عظيم الإخلاص في الدين^(٣)، متوكلاً على الله حق توكله، لا يتطلع إلى ما في أيدي الناس، همه الآخرة وما فيها من نعيم، عليه رحمة الله ورضوانه.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٣، و«المناقب» ٢٢٣.

(٢) «المناقب»: ٢٢٩.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٤-٨٣.

ثقافته

١ - كان يقال في الإمام أحمد: لأن الله جمع له علم الأولين والآخرين من كُل صنف. يقول ما شاء، ويisks ما شاء^(١).

وذكر الفقه، فقال أبو عاصم: ليس ثمة إلا ذلك الرجل - يعني أحمد بن حنبل^(٢).

وكان أحمد قد كتب كُتب الرأي، وحفظها، ثم لم يلتفت إليها. وكان إذا تكلم في الفقه تكلم كلام رجل قد انتقد العلوم، فتكلم عن معرفة^(٣).

وقال عبد الرحمن بن مهدي في أحمد بن حنبل وهو شاب: كاد هذا الغلام أن يكون إماماً في بطن أمه^(٤).

وكان ابن قُبَيْبة يقول^(٥): لو لا الشوري لمات الورع، ولو لا أحمد لأحدثوا في الدين، فقيل له: تضم أحمد إلى أحد التابعين؟ قال: إلى كبار التابعين.

وقال فيه إبراهيم الحربي: والله ما أجد لأحد من التابعين عليه مزية، ولا أعرف أحداً يقدر قدره، ولا يعرف لأحد من الإسلام حمله، ولقد صحبه عشرين سنة فما لقيته لقاة في يوم إلا وهو زائد عليه بالأمس^(٦).

(١) «المناقب»: ٦٢.

(٢) نفس المصدر: ٦٣.

(٣) نفس المصدر: ٦٤.

(٤) نفس المصدر: ٧٣.

(٥) نفس المصدر: ٨٢.

(٦) نفس المصدر: ١٤٠.

وحدث عن ثقافته في الحديث والفقه، كان عبد الملك الميموني^(١) يقول^(٢): ما رأيتك أعني أفضل من أحمد، وما رأيت أحداً من المحدثين أشد تعظيمياً لحرمات الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ إذا صحت عنده ولا أشد اتباعاً منه.

وكان شعار أحمد: مع المحبرة إلى المقبرة، وهو شعار جليل، شعار العلماء والأئمة رحمة الله وأجزل مثوبتهم.

٢ - وكانت رحلاته في أنحاء العالم الإسلامي من أجل طلب حديث رسول الله ﷺ كثيرة، وطويلة، وشاقة. لا تنتهي عند حد. رحل إلى البصرة، والكوفة، وواسط، والرقي، والرققة، ومرو، وفارس، واليمن، والمحجاز، والشام، والجزيرة، وببلاد كثيرة^(٣) ليأخذ عن المحدثين، ويتفنّع بعلمهم، وأخذ عنه خلق كثير من العلماء. وحسبنا شهادة الشافعي رحمة الله له بقوله: ما رأيت أعقل من أحمد بن حنبل، وسلیمان بن داود الماشمي، وقال أيضاً فيه: أحمد إمام في ثمان: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة^(٤).

وكان القاسم بن سلام يقول فيه: ما رأيت رجلاً أعلم بالسنة منه^(٥).
وقيل: إن أحمد كان يحفظ ألف ألف حديث^(٦). وبلغ ما كتبه من الحديث يوم موته اثني عشر حملأً وعدلاً^(٧).

ومن دقته في رواية الحديث أن هارون بن يزيد حدث يوماً بحديث،

(١) الميموني: هو عبد الملك بن عبد الحميد بن مهران، أبو الحسن الرقي، كان الإمام أحمد يكرمه ويفعل له ما لا يفعل مع غيره. وضرب به مثل ابن جريج في عطاء من كثرة ما سأله. «المهنج الأحمد» ١/١٧٠.

(٢) «المناقب»: ١٧٧.

(٣) يراجع «المناقب»: ٣٣-٢٢، و«ابن حنبل» لأبي زهرة، وأحمد بن حنبل» للدومي.

(٤) «طبقات الحنابلة» ١/٥.

(٥) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٨٠.

(٦) انظر «المناقب»: ٥٩، ٦٠، ٦٨، ٦٩، ٧٠.

فقال: حدثنا يحيى بن سعيد قال: سمعت سالم بن عبد الله يقول، فقال له أَحْمَدُ: لِيَسْ فِي هَذَا سَمِعْتُ، وَإِنَّمَا هُوَ «أَنَّ سَالِمًا» فَدَخَلَ، فَأَخْرَجَ الْكِتَابَ، فَإِذَا هُوَ «أَنَّ سَالِمًا»، فَقَالَ: مَنْ رَدَ عَلَيْهِ؟ قَالُوا: أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ. فَقَالَ: صَيْرُوهُ كَمَا قَالَ، فَكَانَ إِذَا جَلَسَ يَقُولُ: يَا ابْنَ حَنْبَلٍ، ادْنُّ هَا هَنَا. وَمَرْضٌ أَحْمَدٌ، فَذَهَبَ إِلَيْهِ أَسْتَاذُهُ هَارُونَ بْنَ يَزِيدَ يَزُورُهُ^(١).

وقال عبد الرزاق اليماني المحدث^(٢): رحل إلينا من العراق أربعة من رؤساء الحديث: الشاذكوني وكان أحفظهم للحديث، وابن المديني، وكان أعرفهم باختلافه، ويحيى بن معين^(٣)، وكان أعلمهم بالرجال. وأحمد بن حنبل وكان أجمعهم لذلك كله.

ومن أَجَلُّ شيوخه:

(أ) هشيم بن بشير بن أبي خازم (١٠٤-١٨٣ هـ) وكان محدثاً جليلًا، وهو أستاذ الأول في الحديث.

(ب) الإمام الشافعي، وكان أَحْمَد يعجب بقوته استنباطه للأحكام، وبالمقاييس والأصول التي ابتكرها هذا الإمام الكبير لأخذ الأحكام الشرعية، وقد لقيه أَحْمَد مَرَةً في الحج، وأُخْرَى في بغداد. ورَسْحَه الشافعي للقضاء فأبى.

وما كان أَحْمَد يأسف لشيء أكثر من أسفه على أنه لم يدرك الإمام مالكاً ليأخذ عنه، ولكنه مع ذلك أخذ عن الموطا، كما أخذ عن كثرين حتى من العلماء الذين عاشوا قبله، كسفيان الثوري (توفي ١٦١ هـ)، وعبد الله بن المبارك (١٨٢ هـ).

ودرس فقه الرأي عند أبي حنيفة وأصحابه، وتركه إلى فقه السنة. وعاش للعلم، ومن أَجَلِ العلم.

(١) المصدر السابق.

(٢) «المناقب» ٦٩.

(٣) أحد رجالات الحديث المشهورين، كان بينه وبين الإمام أَحْمَد صحبة وزملاء، توفي سنة ٤٠٢/٢ هـ. «طبقات الخنابلة» ٢/٤٠٧-٤٠٢، «تاريخ الأدب العربي» لبروكهان ١٦١-١٦٢/٣.

٣ - ألف أحمد بن حنبل «المسندي»، وكان يقول لابنه عبدالله: احتفظ بهذا المسند فإنه سيكون للناس إماماً، وألف في التفسير، وفي الناسخ والمنسوخ، وفي التاريخ، وفي المقدم والمؤخر في القرآن، وفي جواهات القرآن، وألف «المناسك» الكبير والصغير، وفي حديث شعبة^(١)، وألف الإمام كتاب «الزهد»، وكتاب «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب «الصلوة»، وكتاب «السنة»، وكتاب «الورع والإيمان»، وكتاب «العلل والرجال»، وكتاب «الأشربة»، وجاء في أصول السنة، وفضائل الصحابة، وله قصائد متداشة، وأجزاء في بعض الأصول والمسائل كما نقل عنه مجموعة من المسائل، منها: مسائل الإمام أحمد، وهي أجوبة على بعض مسائل الفقه برواية أبي داود السجستاني، ومسائل الإمام إلى ابنه عبدالله، يوجه فيها ابنه عبدالله المسائل المذكورة، ومسائل الإمام أحمد وإسحاق بن إبراهيم، رواية إسحاق بن منصور المروزي.

والمسائل التي برواية السجستاني صاحب السنن، مطبوعة، نشرها رشيد رضا بمطبعة المنار في ٣٢٨ صفحة، والمسائل الأخرى مخطوطة في الظاهرية بدمشق وغيرها^(٢).

وكان أحمد ينهى الناس عن كتابة كلامه، ويكره تأليف الكتب، ليتوفى على الالتفات إلى النقل، وإلى رواية الحديث^(٣).

وقال السيوطي في خطبة كتابه «الجامع الكبير»:

كل ما كان في المسند، فهو مقبول، فإن الضعيف الذي فيه يقرب من الحسن^(٤). والمسند المتداول اليوم هو رواية عبدالله بن أحمد، وروى عنه مسندي

(١) «المناقب»: ١٩١. ولعل المراد: بحديث شعبة؛ مسندي شعبة، أو ما نُقل وأثر عن شعبة.

(٢) يراجع في مؤلفات أحمد: «تاريخ الأدب العربي» لبروكليمان ٣١٠-٣١٢/٣، «المناقب» لابن الجوزي: ١٩١، «سير أعلام النبلاء» ١١/٣٢٧.

(٣) «المناقب»: ١٩٤-١٩١.

(٤) «الجامع الكبير» للسيوطى، مقدمة الجزء الأول. ط مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر سنة ١٣٩١ هـ.

أبيه الثقات حتى توارثته الأجيال، وعبدالله هو الذي رتب المسند بالوضع الذي نراه الآن، وقد اختلف العلماء في قوّة أحاديث المسند: فقد قال ابن تيمية: ليس كل ما رواه أحمد في المسند وغيره يكون حجة عنده، بل يروي ما رواه أهل العلم، وشرطه في المسند أن لا يروي عن المعروف بالكذب عنده - وإن كان في ذلك ما هو ضعيف - ثم بين أن الضعيف أو الموضوع إنما هو من زيادات ابنه عبدالله.

وخالف العراقي ابن تيمية، وذهب إلى أن في المسند أحاديث ضعيفة كثيرة، وأحاديث موضوعة قليلة.

وقد رد ابن حجر على شيخه العراقي في كتابه: «القول المسدد في الذب عن مسند أحمد» وبين أن مسند أحمد ليس فيه الموضوع.

والذي عليه المحققون من العلماء أن مسند أحمد ليس فيه الموضوع - وإن كان فيه الضعيف - وفرق بينهما^(١).

وكان الإمام أحمد قد ابتدأ في جمع «المسند» منذ طلب الحديث عام ١٧٩ هـ حتى وفاته.

ورتب المسند على أبواب البخاري علاء الدين أبو الحسن علي بن الحسن ابن عروة المشرفي الدمشقي - في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري - وسماه الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبواب البخاري - الجزء الأول منه في توبنجن ٩٩، والكتاب ضخم ونفيس، وقد اشتمل على مجموعة من النقول للحنابلة، وخاصة ابن تيمية وابن القيم، وهو يتجاوز (١٣٠) مجلداً من القطع الكبير، يوجد في الظاهرية منه حوالي أربعين مجلداً مخطوطة^(٢).

كما قام الشيخ أحمد البنا الساعاتي بترتيبه على أبواب الفقه، وطبع منه

(١) «تاريخ التشريع الإسلامي» لمناع القطان: ١٣١، ١٣٢، مطبوع على (استنسيل) سنة (١٣٩٠) هـ.

(٢) «تاريخ الأدب العربي» ٣/٢١١.

واحد وعشرون مجلداً، وهو عمل جد مفيد، وقام الشيخ محمد بن عبد الوهاب البحيري - الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر - بإكمال الجزء الثاني والعشرين، وبقي منه جزءان سوف يخرجها أبناء الشيخ، حسب ما أعلن قريباً.

ورتبه على حروف المعجم أبو بكر محمد بن أبي محمد المقدسي الحنفي، وشرحه من الوجهة اللغوية السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) بكتاب «عقود الزبرجد» مخطوط.

وقد قام الشيخ أحمد شاكر بتخريج أحاديثه وترقيمها، وضبط فهارسه حسب حروف المعجم، وعلق عليه.

٤ - آثار الإمام أحمد في أصول الفقه:

الإمام أحمد رحمة الله كان شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يجب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويرغب أن يربط الناس بأصل هذا الدين - الكتاب والسنة -. ولذلك لم يدون مذهبه إلا فيما بعد من قبل أصحابه، وبعد أن جمعوا مسائله وفتواه، وسندوا عمليهم وأثروه في نمو المذهب في خاتمة الكتاب إن شاء الله.

أما آثاره في أصول الفقه خاصة فعلى قسمين:

١ - ما ألف فيه باستقلال: وتقديم عند ذكر مؤلفاته أنه كتب في الناسخ والمنسوخ، وفي المقدم والمؤخر من القرآن، وفي جوابات القرآن، وكتاب «العلل والرجال»، مع المسائل التي نقلت عنه في بعض الأصول.

وهذه المؤلفات يذكرها عنه من يترجم له، ولكنني لم أعثر على شيء منها مخطوط أو مطبوع سوى كتاب «العلل والرجال» فمنه ما هو مطبوع، ومنه ما يزال مخططاً حتى الآن. فقد طبع الجزء الأول منه في أنقرة عام ١٩٦٣ م، نشرته كلية الإلهيات بجامعة أنقرة.

وهو في الواقع يبحث في الرجال ومروياتهم فهو كتاب حديث أكثر منه

كتاب أصول وهذه طريقة المتقدمين، إذ لم يكن لديهم الترتيب والتبويب والمصطلحات الموجودة عند المتأخرین.

وقد وضع ناشر الكتاب موازنة بينه وبين كتاب «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم، وتوصل إلى أن كل ما ذكر ابن أبي حاتم عن عبدالله بن أحمد عن أبيه في علل الحديث ومعرفة الرجال هي بعينها موجودة ضمن كتاب «العلل ومعرفة الرجال» للإمام أحمد. ذلك أن الذي رواه عنه هو ابنه عبدالله، وكان ابن أبي حاتم يطلب من عبدالله أن يكتب إليه بمسائل أبيه وبعمل الحديث، وفعل ذلك^(١).

وكتابه في الناسخ والمنسوخ أغلب الظن أني رأيته مخطوطاً في الظاهرية. وإذا كان المراد بما كتبه في جوابات القرآن ما رد به على الجهمية والزنادقة فيما شكت فيه من متشابه القرآن، فهو مطبوع، ضمن مجموعة شذرات البلاتين التي جمعها حامد الفقي رحمه الله، وفيها يبين أن الجهمية والزنادقة اتبعوا المتشابه، ولم يردوه إلى المحكم، ولو ردوه لزال الإيمان.

٢ - ما أثر عن الإمام أحمد في أثناء الفقه والحديث:

هذا النوع من أصول الإمام أحمد هو الأكثر، وهو الذي يمكن أن يعتمد عليه الدارس لأصول الإمام رحمه الله، ذلك أنه لم يؤثر عنه تصنيف لآرائه وأصوله بشكل مستقل دقيق غير ما أشرنا إليه سابقاً، ولذلك فمذهبه في الواقع هو من جمع أصحابه الذين جاؤوا بعده. فهم الذين جعوا المسائل والفتاوي والأراء، ثم نسقوا بينها، ووازنوا ورجحوا، واستنبتوا مذهبة من ذلك كله. وعناية الأصحاب بما روی ونقل عن أحد بلغت الدقة بحيث يطمئن الإنسان لها، إذ أن الذي نقلها عن أحمد، هم أصحابه المعاصرون له، وتناقلها الأصحاب طبقة بعد طبقة، ودونوها تدويناً دقيقاً.

وآراؤه في الأصول منتشرة في أثناء جواباته ومسائله، وقد جعلها

(١) «الجرح والتعديل» ٢/٢، ٧-٢، و«العلل ومعرفة الرجال» ١/المقدمة من يهـ-كب.

الأصحاب في أثناء ما كتبوا في الأصول والحديث والفقه.

ومن يتبع كتب الأصول التي ألفها الأصحاب يجد نقلهم لأرائه الأصولية واضحًا، وقلما تجاوزوا مسألة من مسائل الأصول المهمة إلا وينقلون رأي الإمام أحمد فيها إما نصاً، وإما إيماء واستنباطاً.

ومن أهم المتقدمين منهم الذين كتبوا في الأصول وعنوا بنقل آراء الإمام أحمد: شيخ المذهب في عصره القاضي أبي يعلى^(١)، ثم تلميذه أبو الخطاب^(٢) وابن عقيل^(٣). ثم تتابع الأصوليون منهم في ذلك.

ولذلك كان على الدارس لأصول مذهب أحمد أن يتبع ما كتبه الأصحاب في الأصول خاصة، ويفتش عن آراء أحمد وروياته، ومن أجل ذلك اعتمدنا النقل عن «العدة» للقاضي أبي يعلى، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الواضح» لابن عقيل، ثم «الروضة» للموفق ابن قدامة، وختصرها، وشرحه للطوفي، وما كتبه آل تيمية في الأصول.

كما أن كتب الحديث والفقه التي دونها الأصحاب، واعتمدت في مذهب الحنابلة يجد المتابع لها في أثناءها بعض الروايات والأراء لأحمد في الأصول، وبمقدار المسائل التطبيقية لما اعتمدته من أصل. وكثيراً ما ينقل عنه الأصحاب روايات منصوصة أو مستنبطة، وفي الخاتمة سنذكر شيئاً من عملهم في المذهب، وطريقتهم في التصرف في الروايات إن شاء الله، وفي بعض الكتب والرسائل التي وصلت إلينا لأحمد بن حنبل رحمة الله يجد الإنسان فيها آراء له في

(١) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحد بن الفراء، إمام الحنابلة، كان عالم زمانه، فريد عصره، ونسج وحده، وعنه انتشر مذهب الإمام أحمد، وكان له في الأصول والفروع القدر العالى، توفي سنة (٤٥٨) هـ. «المنهج الأحمد» ١٠٥/٢.

(٢) محفوظ بن أحد بن الحسن بن أحد الكلوذانى، السيد الإمام، أبو الخطاب البغدادي الفقيه، أحد أئمة المذهب وأعيانه، توفي سنة (٥١٠) هـ. «المنهج الأحمد» ٢٠٦-١٩٨/٢.

(٣) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحد البغدادي الظفرى، المقرىء، الفقيه، الأصولي، الوعاظ، أبو الوفاء. توفي سنة (٥١٣) هـ. «المنهج الأحمد» ٢١٥/٢.

الأصول، وإن لم تكن مؤلفات أصولية، ففي كتابه الرد على الزنادقة والجهمية وأهل الأهواء وجوب رد المتشابه إلى المحكم، وأنه لا يجوز الاقتصار على الكتاب دون مفسره ومبينه، وهو السنة، كما أن في رسالته التي كتبها في طاعة الرسول ﷺ ما يبين رأيه في وجوب اتباع السنة، وأنها بيان للقرآن، وأصل من أصول الشريعة، ومرتبة الصحيح منها في الاستدلال مع مرتبة القرآن.

وسيأتي بيان ذلك كله إن شاء الله في مباحثه من الكتاب.

٥ - وكان أَحْمَدُ مِنْ فَقَهَاءِ الْإِسْلَامِ الْأَصْلَاءِ: حَوْدَةُ أَخْذِ الْأَحْكَامِ، وَدَقَّةُ نَظَرِ الْأَصْوَلِ، وَبُعْدُ مَرْمِىِ فِي الْفَتْوَىِ، وَشَدَّةُ تَمْسِكِ بِالْحَدِيثِ وَالْأَثْرِ.

يقول ابن القيم^(١): وكان رضي الله عنه شديداً الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يجب تجرييد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتند عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقصده. فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفراً، ومن الله سبحانه علينا بأكثراها، فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع الحال^(٢) نصوص الإمام في «الجامع الكبير»، بلغ نحو عشرين سفراً أو أكثر، ورويت فتاواه ومسائله، وحدث بها الناس قرناً بعد قرن، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم^(٣).

وكان الطبراني المفسر ينكر أن يُعَدَّ أَحْمَدَ فقيهاً، وعده ابن قتيبة في المحدثين، ولم يُعَدَّ من الفقهاء، ولكن إجماع الأمة على أن أَحْمَدَ إمام من فقهاء الإسلام، وعلم من أعلام المجتهدين، وصاحب مذهب من المذاهب الإسلامية المعروفة.

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حرزيز الزرعبي، ثم الدمشقي، أبو عبدالله بن قيم الجوزية. الفقيه، الأصولي، المفسر، النحوبي، توفي سنة (٧٥١) هـ. «الذيل على طبقات الحنابلة» ٤٤٧ / ٢.

(٢) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ هَارُونَ أَبُو بَكْرٍ، الْمُعْرُوفُ بِالْحَالَلِ، لَهُ التَّفَاسِيرُ الدَّائِرَةُ، وَالْكُتُبُ السَّائِرَةُ، تَوْفَى سَنَةً (٣١١) هـ. «المنج الأحمد» ٥٨١ / ٢.

(٣) «أعلام الموقعين» بتحقيق محيي الدين عبد الحميد: ١، ٢٨ / ١، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٨٢، نقلأً عن «أعلام الموقعين» و«المنج الأحمد»، ويراجع أيضاً «تاريخ المذاهب الإسلامية» لأبي زهرة: ٢ ٣٣٥ / ٢ وما بعدها.

وكان أَحْمَد ينْهِي أَن تكتب عنه فروع فقهية، بل كان يقول: لا تنظروا فيها وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك، وعليكم بالأصل^(١).

وسائل عن كتاب أبي ثور فقال: كتاب ابْتَدَعُ، فَهُوَ بَدْعَةٌ، وَعَلَيْكُمْ بِالْحَدِيثِ^(٢).

وكان قليل الفتوى خروجاً من عهدة المسؤولية، فإذا أفتى، قيد نفسه بفتاوي السلف.

وقال ابن خلدون في مذهب الإمام أَحْمَد الفقهي: فَأَمَا مذهب أَحْمَد، فمقلده قليل، وبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها بعض^(٣).

وقد رد على ابن خلدون في رأيه هذا الشيخ أَبُو زَهْرَة^(٤). مؤكداً أن للإمام أَحْمَد اجتهاداً حسناً قوياً استمدَه من ينبع الأثر، فأمده علم غزير بالآثار السلفية ومعانيها، وطرائق الوصول، ومنهاج استنباط المسائل فيها، فجاء فقهه أثراً أو شبيهاً بالأثر، وليس ذلك بمناقص من قدره بوصفه فقيهاً مجتهداً^(٥).

٦ - دعوى أن أَحْمَد محدث وليس فقيهاً

تقدَّم قول ابن خلدون: بأن سبب قلة مقلدي مذهب أَحْمَد كونه بعيداً عن الاجتهاد وكونه أصيلاً في معاضدة الرواية والأخبار، كما ذكرنا أن الطبرى ينكر كون أَحْمَد فقيهاً، فقد صنف الإمام الطبرى كتاب «اختلاف الفقهاء»، وذكر فيه خلاف أصحاب المذاهب الفقهية ما عدا الإمام أَحْمَد رحمة الله. ويحکى

(١) «ابن حبَّيل» لأَبِي زَهْرَةٍ: ١٥٥، ١٥٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) «مقدمة ابن خلدون»: ٤٤٠.

(٤) «ابن حبَّيل» لأَبِي زَهْرَةٍ: ٤٥٢.

(٥) ويراجع في الرد على ابن خلدون أيضاً «أَحْمَد بن حبَّيل» للدوسي: ٤٢٦.

أنه سُئل عن سبب ذلك، فقال: لم يكن أَحْمَد فقيهاً، إنما كان محدثاً. فأساء ذلك الحنابلة فآذوه.

قال الدكتور فريديريك كرن في مقدمة كتاب «اختلاف الفقهاء»: وأكثر ما يُمحكى في ذلك من الحكايات أظنه ليس بشيء لاختلاف الرواية فيها. ثم ذكر بعض ما قرأه من القصص في ذلك، وما وقع للطبرى مع الحنابلة، وأنه عمل كتاباً ذكر مذهب أَحْمَد فيه واعتذر لهم، ومن القصص ما يدل على أن سبب الخلاف بينهم: إنما هو رأي الطبرى في مسألة تتصل بتفسير قول الله تعالى: «عَسَى أَن يَعْثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً حَمُوداً» [الإسراء: ٧٩].

والطبرى رحمه الله في عدم ذكره لأَحْمَد في «الاختلاف» لم يفعل ذلك وحده، بل فعله غيره، فلم يذكره الطحاوى في «اختلاف الفقهاء»^(١)، ولا الدبوسى في «تأسيس النظر»، ولا النسفي في «منظومته»، ولا العلاء السمرقندى في « مختلف الرواية»، ولا الفراهى الحنفى في «منظومته»، ولا غيرهم من الحنفية، ولا الأصيل المالكى. وأخره السخاوى في «عمدة الطالب» عن الأئمة الثلاثة، وجعل منزلته مع منزلة داود الظاهري، ولم يذكره ابن قبيبة في كتابه «المعارف» ضمن الفقهاء، وذكره المقدسى في «أحسن التقاسيم» في أصحاب الحديث فقط، مع ذكره داود الظاهري في أصحاب الفقه. وابن عبد البر في كتابه «الانتقاء» لم يذكر إلا الأئمة الثلاثة، وفي كتاب «عمدة العارفين» رابع الأئمة سفيان الثورى لا أَحْمَد^(٢).

ومن العلماء الذين ذكروه في كتب الاختلاف: الإمام أبو عبدالله المرزوقي في كتابه «اختلاف العلماء» فهو يذكر الأئمة الأربع، ومنهم أَحْمَد، ويذكر غيرهم

(١) طبع في إسلام آباد سنة (١٣٩١) هـ.

(٢) ملخصاً من مقدمة كتاب «اختلاف الفقهاء» للدكتور فريديريك كرن: ٨-١٥، الطبعة الأولى بمطبعة الموسوعات والترقى بمصر سنة (١٣٢٠) هـ. وانظر كتاب «الطبرى» للحوفى: ٢٤٦ وما بعدها.

من أصحاب المذاهب والأقوال، وعناته بقول أَحْمَد ورأيه واستدلاله واضح لمن يتصفح كتابه^(١).

ودعوى أن أَحْمَد رحْمَهُ اللَّهُ محدث وليس فقيهاً أثارت كلاماً حول فقه الإمام أَحْمَد ومذهبه، مما جعل بعض العلماء يجعله دون الإمامة في الفقه، ولا يذكر مذهبة ورأيه ضمن مذاهب الفقهاء. وكثيراً ما يطالع الإنسان الكتب التي تعتني بذكر الخلاف، ومذاهب الأئمة، فلا يرى ذكراً للإمام أَحْمَد أو الحنابلة.

وقد نقل عن القاضي عياض أنه قال في «المدارك» عن الإمام أَحْمَد: إنه دون الإمامة في الفقه وجوده النظر في مأخذة^(٢).

هذه خلاصة هذه الدعوى، فما دوافعها وأسبابها؟

والجواب على ذلك يتلخص في النقاط التالية:

١ - المعروف أن الإمام أَحْمَد اتجه أول حياته لدراسة الفقه، وتتعلمذ على الإمام أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة رحْمَهُ اللَّهُ، ثم انصرف عن هذه الدراسة ولم تعجبه، لأنها تتعلق تعلقاً قوياً بالرأي. وبعد انقطاعه عنها اتجه إلى الحديث والمحديثين، والتلقى بهشيم بن بشير الواسطي، ثم تابع لقاءاته بالمحديثين، بل إن الروايات تنقل أنه لم يلتفت إلى المسائل التي حفظها من الإمام أبي يوسف أولاً^(٣)، بل ركز جهده على الحديث، وقضى جل حياته في جمعه، ومتابعته، والاعتماد عليه، والبعد عن الرأي، وتتابع الأثر ما وجده.

٢ - هذه النزعة والارتباط بالحديث والمحديثين أضفى عليه رحْمَهُ اللَّهُ صفة المحدث أكثر من أي صفة أخرى، وذمه للرأي والتأويل. ومن يعتمد على أقوال الرجال وتفریعاتهم مع إمكانهأخذ الحق من مصدره الأساسي أبعده - في زعم من قال بأنه ليس فقيهاً - عن الفقه والرأي.

(١) خطوط في (١١٣) ورقة، وأتيح لي الاطلاع عليه من مكتبة الشيخ حماد الانصارى في المدينة المنورة.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٧، ١٥٥، «أحمد بن حنبل» للدومي: ٢٤٠.

(٣) «المستند» طبع أَحْمَد شاكر ٦٤/١.

فقد ذكر القاضي عياض رحمه الله في الفصل الذي عقده لترجيح مذهب مالك على غيره ووجوب تقليد المذاهب التي نشأت في العالم الإسلامي واتباعها، وتتكلم عن أصحابها، وبين ميزة كل منها، وقال عن أحمد وداود: كما أن أحمد وداود من العارفين بعلم الحديث، ولا تنكر إماماً أحد منها فيه، لكن لا تسلم لها الإمامة في الفقه، ولا جودة النظر في مأخذها، ولم يتكلما في نوازل كثيرة كلام غيرهما، وميلهما مع المفهوم من الحديث^(١).

٣ - ثبت عنه في أكثر من موضع أنه ينهى أصحابه عن أن يكتبوا عنه شيئاً وخاصة في مسائله وفتواه، وهذا وارد في أكثر من موضع في ترجمته، وفيها كتب عنه، وقد مر معنا قول ابن القيم: إنه كان شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تحرير الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جداً. بل قد صرخ في بعض المناسبات أنه لما سمع أحد أصحابه يحدث عنه في المسائل التي أفتى فيها في خراسان جمع عدداً من أصحابه، وقال: أشهدكم أني رجعت عنها، وكان يكره أن يُتَّخَذ كلامه ديناً وشرعًا.

٤ - وثبت أيضاً أنه لم يصنف أو يدون شيئاً كبيراً في الأصول، ولا في الفقه، مع أنه في عصر ازدهر فيه التأليف، ودونت فيه العلوم، وأسست فيه المذاهب، وجل ما ألف في مذهبه فإنما هو من عمل أصحابه الذين جاؤوا من بعده.

فهذه الأمور، وما ماثلها قد تكون هي التي دعت الطبراني رحمه الله وغيره إلى اعتبار أحمد محدثاً وليس فقيهاً.

ونحن هنا نورد من الأدلة الواقعية ما يثبت أنه من أعظم الفقهاء، ومن أقوام في الاستنباط والاجتهاد، وأن مذهبه ليس بعيداً عن الاجتهاد كما قال ابن خلدون رحمه الله. وقلة أتباع المذهب ليس مقياساً في كون المذهب قريباً من الاجتهاد أو بعيداً عنه. فانتشار المذهب وكثرة أتباعها لها أسباب وظروف

(١) «ترتيب المدارك» ٨٦/١، الطبعة المغربية.

ودواعٍ كثيرةً غير ذلك.

وفيما يلي بيان أن النقاط السابقة ليست داعية إلى اعتبار الإمام أحمد محدثاً وليس فقيهاً، كما توهם بعضهم، وفيه أدلة واقعية وتاريخية على إثبات فقه الإمام أحمد وحسن استنباطه :

١ - لا يُماري أحد في تفوق الإمام أحمد في الحديث، ونزعته الشديدة للأثر والتمسك به، ولكن ذلك لم يكن سبباً في كونه غير فقيه، فإن الحديث هو أصل الفقه. وتتوفر النصوص وأقوال السلف لدى الإمام أحمد أغناه عن القول في كثير من المسائل بالرأي المجرد، والخطأ تطرقه إلى الرأي المجرد أكثر وأقوى من تطرقه إلى المنشور، وكم من سلف الأمة وعلمائها منذ عهد رسول الله ﷺ من جعل الحديث أصل فتواه، ومع ذلك يُعد من أعظم الفقهاء، والإمام مالك رحمة الله من اعتمد على النصوص والأثار واهتم بها، وبنى فقهه عليها.

والأمة كلها متفقة على أن خير مناهج القرون في الاستنباط هو منهج صحبة رسول الله ﷺ ومن تبعهم بإحسان، وهو من الأسس التي بني أحمد عليها مذهبة. والرجوع إلى أصل الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، والاعتراض بذلك آمن مزلة من الانسياق في الرأي، والتفریع بموجبه بناء على قواعد. وإن كانت قعدت على أساس من النصوص، إلا أنه قد تفوت من قعدوها نصوص أخرى، لو اطلعوا عليها ما قالوا بمقتضى القواعد.

والخلاصة أن أحمد إمام في الحديث، وقد اتفق على هذا، ولكن إمامته فيه لا تنفي عنه صفة الفقه، بل فقهه فقه أثر وسنة. وهذه التزعة مما امتاز بها مذهبة، ووضحت في أصوله كما سيأتي عند الكلام على ذلك في موضعه إن شاء الله .

٢ - ذمه للرأي ولتقليد الرجال محمول على معارضته النصوص بذلك، كما سيتبين عند الكلام على رأيه في القياس، ورأيه في الاجتهاد، وتقديمه النصوص على ذلك كله، وذلك لا يخصه وحده، بل أئمة المذاهب كلها ينحوون عن نقليلهم، ويوجبون عند ظهور الحجة من قول رسول الله ﷺ أن يضرب بقولهم

عرض الخاتمة.

٣ - نهيه أصحابه عن أن يكتبوا عنه مسائله وفتواه ثابت عنه، ولكن الهدف منه - كما تقدم - أن لا يشغلهم ويصرفهم عن كلام رسول الله ﷺ وكلام صحابته. لأنه رأى بعض الناس صرفتهم خلافات المذاهب، وتقليد الناس عن تعرف الحق من مصدره، وعن النظر في سنة رسول الله ﷺ وهو - كما قلنا - يرى أن مرتبة الرأي تأتي بعد ذلك كله، وعند الضرورة ومع ذلك فقد ثبت عنه آخر حياته أنه أجاز لاصحابه أن يكتبوا عنه بعد أن خبر أحاديث رسول الله ﷺ ووثق مما يقول، وبعد محاولات أيضاً من أصحابه.

من ذلك ما حديث عبد الملك بن عبد الحميد الميموني، وهو من أجل أصحاب الإمام أحمد، ومن أكثرهم ملازمة له، وسؤالاً، ونقلأً لمسائله، قال عن نفسه فيما ذكره أبو بكر الخلال: صحبت أبا عبدالله على الملازمة من سنة خمس وستين إلى سنة سبع وعشرين.

وقال أيضاً: سألت أبا عبدالله عن مسائل فكتبتها، فقال: أي شيء تكتب يا أبا الحسن؟ فلولا الحياة منك، ما تركتك تكتبها، وإنه على لشديد، والحديث أحب إلي منها، قلت: إنما تطيب نفسى في الحمل عنك، إنك تعلم أنه منذ مضى رسول الله ﷺ قد لرم أصحابه قوم، ثم لم يزل يكون للرجل أصحاب يلزمونه، ويكتبون، قال: من كتب؟ قلت: أبو هريرة قال: وكان عبدالله بن عمر يكتب، ولم يكتب، فحفظ وضيعت، فقال لي: فهذا الحديث، فقلت له: فما المسائل إلا حديث، ومن الحديث تشتق^(١).

فهذا يدل على أنه أخيراً لم يشدد في الكتابة عنه، وقد قال الخلال: إن عند الميموني من مسائل أبي عبدالله نحو ستة عشر جزءاً، وغيره من الأصحاب كتب عن أحمد حتى لقد روى أنه كان يأمر من يكتب عنه أن يقرأ عليه ليصحح له إن كان فيه خطأ.

(١) «المنج الأحمد» ١٧٠/١ - ١٧١.

ومن ذلك أن إسحاق بن منصور الكوسج^(١)، - وهو أحد الأصحاب الذين نقلوا عن أحمد - لما سمع أن أحمد رجع عن بعض المسائل التي كتبها عنه، جاء بها إليه، وقرأها عليه.

قال حسان بن محمد: سمعت مشايخنا يذكرون أن إسحاق بن منصور بلغه أن أحمد بن حنبل رجع عن تلك المسائل التي علقها عنه، قال: فجمع إسحاق بن منصور تلك المسائل في جراب، وحملها على ظهره، وخرج راجلاً إلى بغداد، وهي على ظهره، وعرض خطوطه لأحمد عليه في كل مسألة استفتاه فيها، فأقر له بها ثانيةً. وأعجب بذلك أحمد من شأنه^(٢).

والآمثلة والحوادث في ذلك كثيرة من أصحابه رحمه الله مذكورة في تراجمهم، وما كتب عنهم.

٤ - كونه لم يصنف في الفقه ولا في الأصول ليس أيضاً سبباً في كونه غير فقيه، فقد كان يكره التصنيف في ذلك - كما تقدم - وليس كل أصحاب المذاهب الفقهية مصنفين، والمذهب يتأسس بطريقة صاحبه في الفتاوي والاستنباط، وقد مر معنا أن أصحابه كتبوا عنه مسائله، وهم عدد كثر في حياته، ومنهم من استقصاها بعد مماته، وكانوا يتناقلونها بالسند المتسلسل، ويطبقون فيها ما يطبقونه في الحديث من اشتراط العدالة والثقة والضبط والحفظ حتى تصل إلى أحمد، وكون الإمام لم يصنف في الفقه والأصول لا يؤثر على منزلته الفقهية ما دامت رواياته وأقواله محفوظة متداولة بين الناس، ولم يتوجه الإنكار إليها أو الشك فيها من أحد.

قال أبو زهرة: ومهمها يُثر من الغبار حول المرويات الفقهية عن أحمد، فإن الأجيال قد توارثت تلك المجموعة الفقهية المنسوبة إليه، وتدارسها الناس، وتكون من جموعها الفقه الحنفي وضيّقت بقواعد جامعة، وتكون منها منطق

(١) إسحاق بن منصور بن بيرام أبو بعقوب الكوسج المروزي، كان عالماً فقيهاً، دون المسائل عن الإمام أحمد، توفي سنة ٢٥١ هـ «طبقات الحنابلة» ١١٣/١ ١١٥-١١٦.

(٢) «النجح الأحمد» ١٢٣/١.

فقيهي على حد تعبير بعض أصحاب أحادي^(١).

والحق أن القول بأن الإمام ليس فقيهاً قول مخالف للحقيقة لعدة أسباب منها:

١ - أن معرفة كون الرجل فقيهاً أو غير فقيه يرجع فيه إلى حياته، ومتزنته العلمية بين أقرانه، وشهادتهم له. وإذا أمعنا النظر في هذا الأمر وجدنا حياة الإمام أحمد حياة عالم اطلع على السنة والآثار، فأفتقى بموجبها، واستعمل الرأي عند الضرورة، وقصده الناس للإفتاء والدرس والتعليم، وشهد له أكابر العلماء في عصره بالعلم والفقه، ولم ينكر ذلك عليهم. ومناقبه وما كتب عنه مليئة بذلك، وهي كثيرة كثرة تفوق الحصر، بل قد تواتر ذلك، فقد قال الشافعى فيه: أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في القرآن، إمام في اللغة، إمام في السنة، إمام في الرهد، إمام في الورع، إمام في الفقر، وقال: خرجت من بغداد وما خلفت بها أورع، ولا أتفق، ولا أفقه، ولا أعلم من أحمد بن حنبل، وقال يحيى بن معين: والله ما تحتَ أديم السماء أفقه من أحمد بن حنبل، ليس في شرق ولا غرب مثله، وقال إبراهيم الحربي: رأيت أحمد كان الله قد جمع له علم الأولين والآخرين من كل صنف، يقول ما شاء ويدع ما شاء، وعد الأئمة، وقال: كان أحمد أفقه القوم.

وقال الحالل: كان أحمد بن حنبل إذا تكلم في الفقه، تكلم بكلام رجل قد انتقد العلم، فتكلم عن معرفة.

وقال عبد الرزاق: ما رأيت أفقه من أحمد بن حنبل، ولا أورع، وما رأيت مثله، وما قدم علينا مثله.

والأقوال والنقل في ذلك متواترة من علماء المذاهب المختلفة، ومن قبلتهم الأمة في نقل دينها إليها - وبخاصة حديث رسول الله ﷺ - والقول بأن

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ١٥٨.

ذلك غير صحيح طعن في هؤلاء الأئمة، وقد أجمع على فضلهم والاقتداء بهم^(١).

٢ - فوق شهادة هؤلاء الأعلام للإمام أحمد بالفقه، فإن منزلته قد عمت الآفاق حتى كان الناس يأتون إليه من أقصى البلاد للاستفادة وطلب العلم، وكان يجلس الجلسات الطويلة للإفادة والتعليم والإفتاء، والناس عادة لا ينصرفون ذلك الانصراف إلا ممن حصلت لديهم الثقة بعلمه وفقهه، وخاصة من عوام الأمة، فكيف بعلمائها الذين كانوا يسألونه ويستفيدون منه^(٢).

٣ - على أن الواقع أقوى الأدلة على بطلان قول ابن خلدون: بأن مذهب أحمد بعيد عن الاجتهاد، وعلى بطلان قول غيره: بأن أحمد محدث وليس بفقيه، فهذه مسائله مدونة، ومرورياته في كتب المذهب منتشرة، ونحن نطالب من يقولون ببعدها عن الاجتهاد بأن يقدموا لنا شيئاً منها يدل على قولهم. غاية ما يقال: إنه يوجد قول له في بعض المسائل خالف الراجح فيها، وهذا أمر موجود في كل المذاهب، ولدى كل الأئمة، فالعصمة لأنبياء الله عليهم الصلاة والسلام، والحق يطلبه كل الأئمة المحققون، ولكن قد يخطئونه، والدراسات المقارنة لمذهب أحمد والمذاهب الأخرى أثبتت بأنه مذهب أصيل واسع منفتح، وخاصة في باب المعاملات.

فواقع ما نقل عن أحمد، وهو موجود بين أيدي الناس هو الذي يقرر كون أحمد فقيهاً أو غيره.

٤ -المعروف والثابت أن أصحابه رحمهم الله تبع له باعترافهم، ووضوح متنزعهم في الاستنباط والتخرير، وقد تتابعوا على المذهب في مختلف العصور، وإنما بهم المذهب وازدهر.

(١) يراجع في ذلك «صفة الفتوى والمفتي»: ٧٤ وما بعدها، وكل كتب التراجم التي كتبت عن الإمام أحمد ومناقبه.

(٢) «أحمد بن حنبل» للدومي: ٢٤٢.

أقول: إنهم في مختلف عصورهم لم يقفوا أمام مشكلات العصر المتعددة دون حلول، بل كانوا يمدون خلو العصر من مجتهدهم، ولا يقولون بانقطاع الاجتهداد وسد بابه، وكانت لهم أيادٍ في الفقه الإسلامي لا تُنكر، وكتبهم وتراثهم متداولة في مختلف العصور، ومن قل مختلف الطبقات، بل إن كثيراً من العصريين يصف المذهب الحنفي بالمرونة والسرعة، وخاصة في باب المعاملات، إذ يقرر أن الأصل فيها الإباحة ما لم يكن مانع شرعاً.

٥ - في أصول المذهب مما سيمرون علينا، ما يكشف أن أصول المذهب الحنفي من أوسع الأصول في الاستنباط. فأصحابه يقولون بالقياس عند فقدان النصوص وفتاوي الصحابة، ويقولون بالاستصحاب ويتوسعون فيه، ويلاحظون الأعراف والعادات ويقولون بأن مبنى الشريعة الإسلامية تحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم، وغير ذلك من أصول الاستنباط التي كان لها الأثر في غاء المذهب وسعنته.

هذه الأدلة وغيرها تثبت أن أحمد رحمة الله فقيه، وثبتت أصالة المذهب الحنفي. حتى لقد قال عدد من المجتهدين فيه: إنهم اختاروه على غيره لما فيه من المزايا، ولم يكن اختيارهم له مجرد تقليد لأحمد فقط، بل لأن طريقته في الاستنباط أسلم طريقة، قال ابن الجوزي: أعلم أننا نظرنا في أدلة الشرع وأصول الفقه، وسرنا أحوال الأعلام المجتهدين، فرأينا هذا الرجل - يعني أحمد - أوفهم حظاً من تلك العلوم^(١). ثم سرد بيان ذلك، ونقل النقول عن علماء المذهب وغيرهم في أحمد رحمة الله.

وقال أبو الوفاء ابن عقيل: ومن عجيب ما نسمعه من هؤلاء الجهال أنهم يقولون: أحمد ليس بفقير، لكنه محدث، وهذا غاية الجهل، لأنه قد خرج عنه اختيارات بناتها على الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركتهم، وربما زاد

(١) عقد ابن الجوزي في «المناقب» الباب الثامن والتسعين للكلام على سبب اختياره لمذهب الإمام أحمد: ٤٩٦.

على كبارهم، ثم ذكر ابن عقيل مسائل دقيقة مما استنبطه الإمام^(١).

وأخيراً يحسن من يقول بأن أحمد محدث، وليس بفقيhe أن يسلك منهجه، وينفذ وصيته، وما كان حريصاً عليه، وهو عرض كلامه على ما جاء عن رسول الله ﷺ، فإن وافقه، فالحمد لله، وإن خالفه، فليضرب به عرض الحائط.

ولا يجرؤنا التعلق إلى أن نقول: كل ما جاء به أحمد حق، ونتره عن الخطأ. لا، فإن ذلك يخالف منهجه، وهو عقوق في حقه، وهو الذي من أجله كره التصنيف في الفقه، وكراهه أن يكتب عنه أصحابه في ذلك شيئاً، وإنما نقول: إنه بشر من أفضليات أئمة المسلمين، يجوز عليه الخطأ، كما يجوز على غيره.

ولكنه مع ذلك كله إمام في الحديث، وفي الفقه، كما شهد له به إمام فاضل من أئمة الفقه والدين، وهو الشافعي، رحمة الله جمِيعاً، وجزاهم إخوانهم عن الإسلام خيراً.

ولا يضرير أحمد ولا يخرجه عن الفقه كونه محدثاً ومشترياً بالحديث. بل ذلك شرف وفضل، ومن كمال علم الإنسان أن يتسبَّع بسنة رسول الله ﷺ، فهي المحجة البيضاء التي ترك رسول الله ﷺ الأمة عليها، ولا يزدغ عنها إلا هالك. نسأل الله أن يهدينا لاتباعه والسير على طريقته، عليه أفضل الصلة والسلام.

٧ - وقد روى عن الإمام أحمد مذهبـه: ابنه صالح^(٢) (٢٠٣-٢٦٦ هـ)، وابنه عبدالله^(٣) (٢١٣-٢٩٠ هـ)، وأحمد الأثرم^(٤) (٢٧٣ هـ)، وهو من أصحاب الإمام أحمد^(٥)، وأبو بكر المرؤذـي (٢٧٥ هـ)، وحرب بن إسماعيل الكرماني^(٦)

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٣٨، «المناقب»: ٦٤-٦٦.

(٢) أبو الفضل، صالح ابن الإمام أحمد، أكبر أولاده، سمع أبيه وناساً كثرين، عاش (٦٣) سنة، وتوفي سنة (٢٦٦) هـ، وقد ولـي القضاء بطرسوس وأصبـهـان. «طبقات الخنبلة»: ١٧٣/١.

(٣) أحمد بن هانـءـ الطائي، ويقال: الكلبي، الإسـكـافـيـ، أبو بـكـرـ الأـثـرـمـ، حافظ إمام جليل القدر، توفي سنة (٢٧٣) هـ. «طبقات الخنبلة»: ١/٦٦-٧٤، «المـجـمـعـ الأـحـدـ»: ١/١٤٤.

(٤) «ابن حـنـيلـ لأـبيـ زـهرـةـ»: ٧.

(٥) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني، أبو محمد، وقيل: أبو عبدالله، ثقة جليل،

(٢٨٠ هـ)، وإبراهيم بن إسحاق الحري (٢٨٥ هـ)، وغيرهم كثيرون.
ومن أهم نقلة فقه الإمام أحمد: أبو بكر أحمد الخلال (٣١١ هـ)، وعمر
الخرقي (١) (٣٣٤ هـ). وعبد العزيز بن جعفر (٢) - غلام الخلال -، وسواهم
كثيرون من تُرجم لهم في طبقات الخنبلة لابن أبي يعلى (٣)، وذيلها لابن
رجب (٤)، وكتب التراجم الأخرى (٥)، رحمهم الله جميعاً.

وقد أبان الحافظ ابن الجوزي في كتابه «مناقب الإمام أحمد» سبب اختياره
لذهب أحمد على مذهب غيره بكثير من الشرح والتحليل (٦).

٨ - ومع ذلك كله فقد كان أحمد من أعمق علماء عصره ثقافة في اللغة،
حتى قال الشافعي فيه: إنه إمام في اللغة (٧).

وقال ابن الجوزي: وأما علم العربية، فقد قال أحمد: كتبت من العربية
أكثر ما كتب أبو عمرو الشيباني (٨).

هذا هو الإمام أحمد، إمام أهل السنة، في حياته وشخصيته وثقافته،

= «طبقات الخنبلة» ١٤٥/١٤٦-١٤٦.

(١) عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد، أبو القاسم الخرقى، المتوفى سنة (٣٣٤) هـ «طبقات
الخنبلة» ٢/٧٥-٧٥.

(٢) عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد بن معروف، أبو بكر، المعروف بغلام الخلال، كان أحد
أهل الفهم، موثقاً به في العلم، متسع الرواية، توفي سنة (٣٦٣) هـ «المهنج الأحمد»
٢/٥٦-٧٣.

(٣) هو محمد بن حسين بن الفراء القاضي الشهيد، أبو الحسين، ابن شيخ الذهب
القاضي أبي يعلى. له تصانيف كثيرة في الأصول والفروع. «الذيل على الطبقات» ١/١٧٦.

(٤) الشيخ العالم أبو الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي، ثم الدمشقي الحنبلي،
أحد أعلام الذهب، له كتاب «الذيل على الطبقات»، وكتاب «القواعد في الفقه» وغيرها، توفي
سنة (٧٩٥) هـ. «شذرات الذهب» ٦/٣٣٩.

(٥) عَدُّ الْعَلِيِّمِيُّ فِي «الْمَهْجَ الْأَحْمَدَ» ١/٣٥١، خَمْسَ مِائَةٍ وَثَمَانِيَّةٍ وَسَبْعِينَ نَفْسًا مِنْ عَاصِرِ الْإِمَامِ
أَحْمَدَ، وَتَقْفَهُ عَلَيْهِ، وَرَوَى عَنْهُ.

(٦) «المناقب»: ٤٩٦.

(٧) «طبقات الخنبلة» ١/٥.

(٨) «المناقب»: ٤٩٧.

ونختم هذه الفصول بهذه النقول عن هؤلاء الأئمة الأجلاء :

١ - يقول البغدادي في الإمام أحمد: إمام المحدثين، الناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنّة.

٢ - وقال عبدالله بن أبي داود: كان في ربيعة رجلان لم يكن في زمانهما مثلهما: لم يكن في زمن قتادة مثل قتادة، لم يكن في زمن أحمد بن حنبل مثله^(١).

٣ - وكان الشافعي يقول^(٢): خرجت من بغداد ما خلفت بها أحداً أتقى ولا أورع، ولا أفقه من أحمد.

٤ - وكان قتيبة بن سعيد يقول: لو يدركك أحمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والأوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم.

رحم الله إمامنا رحمة واسعة وجزاه الله عن المسلمين خيراً.

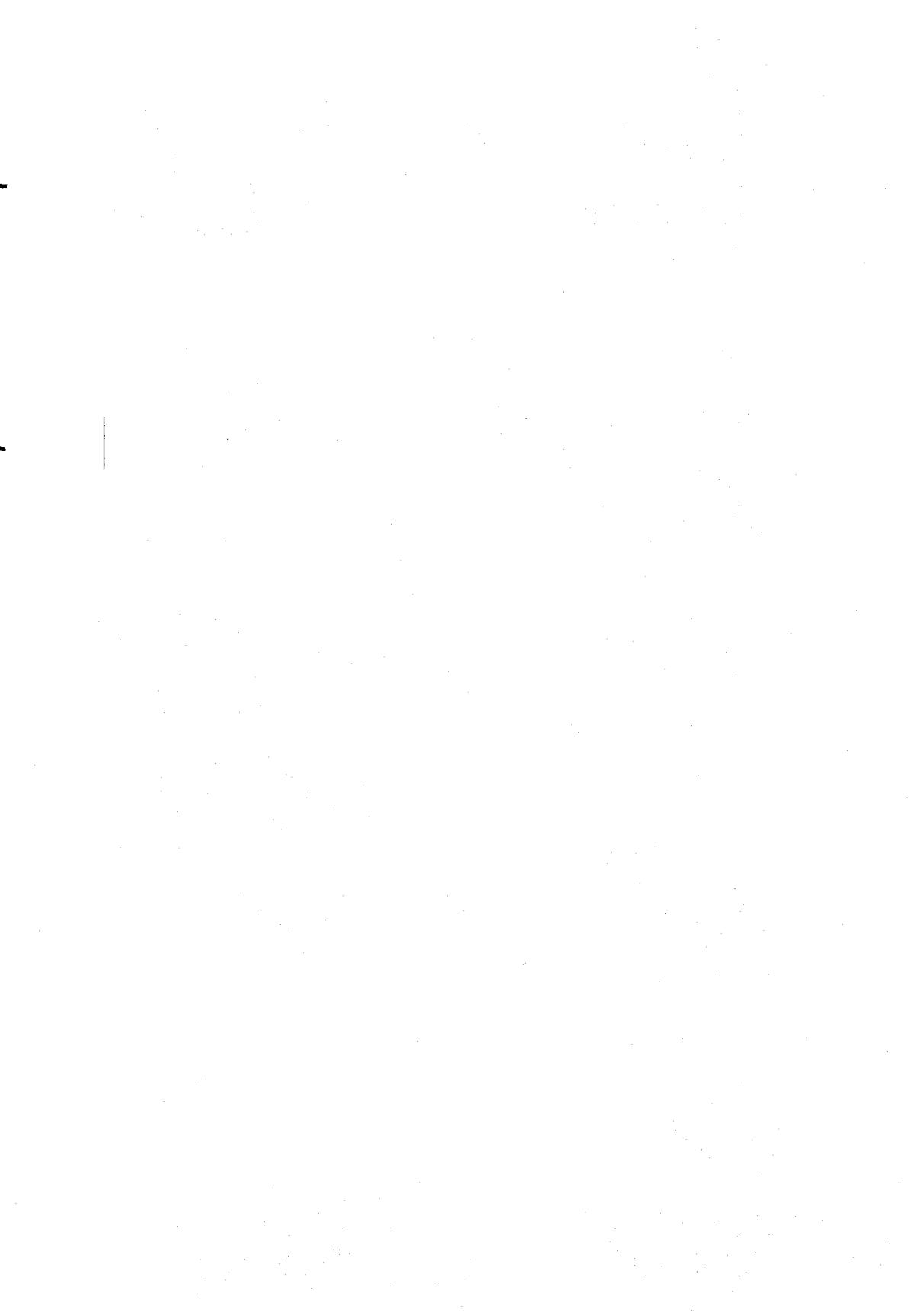
(١) «تاريخ بغداد» ٤١٣/٤ - ٤١٤.

(٢) المصدر السابق ٤١٩/٤.



لِلْأَبْرَاجِ الْمُكَوَّنِ

فِي النَّصِ



لقد استطردنا في المقدمة حينما تكلمنا عن حياة الإمام أحمد رحمه الله وأسرته، وثقافته، وشخصيته، وببيئته وعصره. ولكن ذلك ضرورة من ضرورات البحث، فلا يحسن الحديث عن أصوله في الاستنباط دون تصور لحياته رحمه الله، وما حصل فيها من مؤثرات، وما كان في عصره من نهضات وثقافات، وحركات وتطورات وأثر ذلك كله فيه، وتأثيره هو في ذلك كله.

أقول: لا بد من تصور لحياة الإمام أحمد رحمه الله القمة الشاغة والطود الثابت في العلم والعمل، والصبر واليقين.

وإنه ملن العسير استقراء أصول مذهب الإمام أحمد في الفتاوى والفروع لأنها مُتناشرة تناشر فتاواه وآرائه، ومسائله وإجاباته، وتناول الفقه الحنفي ومسائله. ولا يمكن لإنسان جمعها ما لم يتبع ذلكم التراث الضخم والثروة الكبيرة من مؤلفات الأصحاب من لدن أحمد رحمه الله إلى يومنا هذا.

ولكن المهم في ذلك معرفة الأصول لديه جملة، ومعرفة رأيه في أصول الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، والسمات البارزة في مذهب الحنابلة. وهذا يمكن تتبع كتب الأصول لدى الحنابلة، وما نقل عن أحمد فيها، وما كتب عنه في كتب الأصول لدى المذاهب الأخرى، واستخراج ذلك، وموازننته بآراء الآخرين، وتلخيصه في نقاط واضحة محددة.

وتقدم في التمهيد ذكر طريقة عرض الأبحاث والمسائل والأبواب التي بني عليها هذا البحث.

والباب الأول من أبواب هذا الكتاب: النصوص، لأنها المقدمة عند الإمام أحمد رحمه الله على كل شيء.

والكلام فيها وفي مباحثها يستلزم تقسيمها إلى ثلاثة فصول بارزة:

المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة.

المباحث الخاصة بالكتاب.

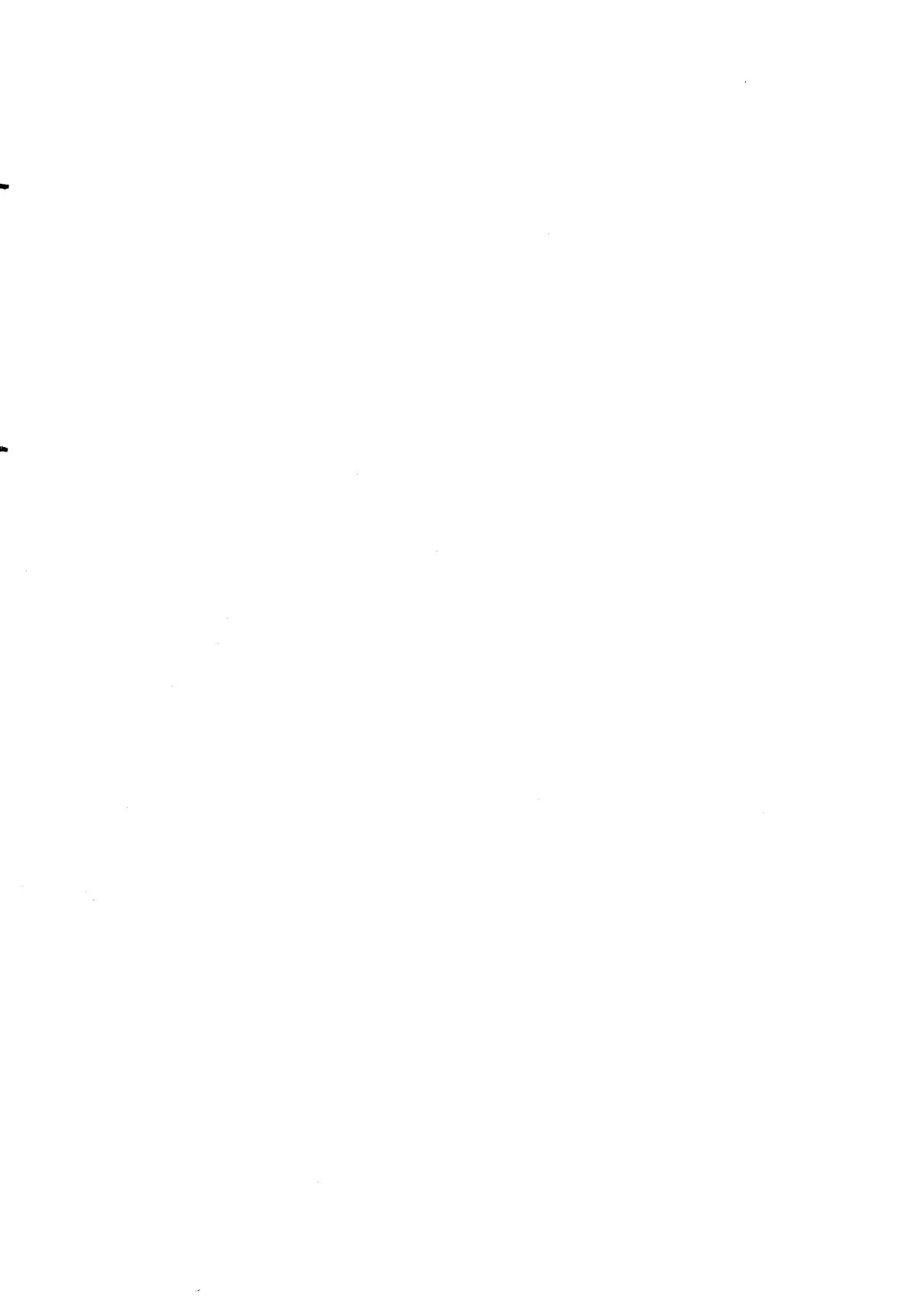
المباحث الخاصة بالسنة.

وبعد ذلك تأتي بقية الأبواب، وما فيها من فصول ومسائل، ثم خاتمة

البحث بإذن الله تعالى.

الفَصْلُ الْأُولُ

يِمْبَاحَثُ مُشْتَرِكَةً بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ



النصوص

النصوص: جمع نص، والنص في اللغة، معناه: الظهور، كقولهم:
نَصَّتِ الظَّبْيَةِ رَأْسَهَا، إِذَا رَفَعَتْهُ . قال امرؤ القيس:

وَجَيدٌ كَجِيدِ الرِّيمِ لِيسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتِهُ وَلَا بِعَطَّلٍ

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه.

والنص في اصطلاح الأصوليين: قيل فيه عدة تعريفات، منها: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، كقوله تعالى: «تُلْكَ عَشَرَةُ كَامِلَةٌ» [البقرة: ١٩٦]. وقال عنه الغزالى: إنه ما يتسع معناه بحيث لا يحتمل غيره، أو هو: الذي لا يحتمل التأويل، أو هو: ما لا يتطرق إليه احتمال^(١). وهي تعريفات متقاربة.

وذكر أبو يعلى للنص عدة تعريفات ثم قال: وال الصحيح أن يقال: النص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً في غيره^(٢) وليس من شرطه ألا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً؛ لأن هذا يعز وجوده إلا أن يكون نحو قوله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» [الطلاق: ١] و«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» [الإخلاص: ١] وإنما حدّه ما ذكرنا.

ومثل هذا في الشرع أكثر من أن يحصى. فلهذا نقول: إن قوله تعالى: «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُضُ أَرْبَعَةُ أَشْهِرٍ» [البقرة: ٢٢٦]. نص في قدر

(١) «المستصفى» ١٥٠/١، «مجموع الفتاوى» ١٩/٢٨٨.

(٢) وقد اختار قريراً من هذا التعريف الطوفى في «شرح مختصر الروضة» ١/٥٥٣ حيث قال: والنص: هو الصرير في معناه.

المدة - وإن كان محتملاً في غيره - قوله عليه الصلاة والسلام: «في أربع وعشرين من الإيلول فما دون، الغنم، في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض»^(١). وهذا نص في قدر النصيب وأسنان الفرض. ونبهه عن المزابنة إلا أنه رخص في بيع العرايا^(٢). في أن العربية بيع وليس ببهة كما قال أصحاب أبي حنيفة^(٣).

وقال عنه صاحب «الروضة»^(٤): وحكمه أن يُصار إليه، ولا يُعدل عنه إلا بنسخ^(٥).

والنص قد يُطلق على الظاهر، كما أطلقه الشافعي رحمه الله، ويُطلق على الوحي، وقد يُطلق على كل ما دل على معنى من المعانى، والمراد بالنص في هذا المبحث: هو الوحي، أي: نصوص الكتاب والسنة مطلقاً، فهما أصل الدين الأول، وعنها جاءت الأصول، والأدلة الأخرى.

(١) أخرجه البخاري ٢٥٤ / ٣ في الزكاة: باب زكاة الغنم، من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى الأنباري، حدثني أبي، حدثني ثامة بن عبد الله بن أنس، أن أنساً حدثه أن أبي بكر كتب له هذا الكتاب لما وجّهه إلى البحرين... وفيه: «في كل أربعٍ وعشرين من الإيلول فما دونها من الغنم؛ من كل خمس شاة، فإذا بلغت خمساً وعشرين إلى خمسٍ وثلاثين، ففيها بنت مخاض» وهو في «المسندة» ١١/١، ١٢، وعند أبي داود (١٥٦٧)، والنسيائي ١٨/٥، ٢٣، والحاكم ٣٩١، ٣٩١، والبيهقي ٨٦/٤.

(٢) أخرج البخاري ٣٢٤ / ٤ في البيوع: باب بيع الشمر على رؤوس النخل بالذهب والفضة، ٣٩ / ٥ في الشرب: باب الرجل يكون له مَرْأَة أو شرب في حائط أو نخل، ومسلم (١٥٤٠) ٧٠ في البيوع: باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، من طريق بشير بن يسار مولى بني حارثة، أن رافع بن خديج وسهل بن أبي حمزة حدثاه: أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة الشمر بالتمر إلا أصحاب العرايا، فإنه قد أذن لهم. وهو في سنن الترمذى (١٣٠٣)، والنسيائي ٢٦٨/٧.

(٣) «العدة» ورقة: ٨ مخطوط، «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٩.

(٤) هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، أبو محمد، الإمام الزاهد، رحل في طلب العلم، وكان شيخ الخاتبة في وقته، له التصانيف الكثيرة منها: كتاب «المغني» في الفقه، و«روضة الناظر»، توفي سنة (٦٢٠) هـ. «ذيل طبقات الخاتبة» ٢/١٣٣.

(٥) «روضة الناظر» مع شرحها: ٢/٢٨.

منزلة النصوص عند أحمد

للنصوص عند الإمام أحمد رحمه الله المكانة الأولى في الاستدلال، وقد اشتهر بوقوفه عندها، وطلبه لها حتى اجتمع له من النصوص ما لم يجتمع لغيره، فكان إذا تكلم، تكلم بها، وإذا أفتى، أفتى بموجبها، وإذا سُئل عن شيء، أحال عليها، ولذلك قيل: إنه أتبع للسنة والأثر من غيره، وليس معنى هذا الطعن في أحد من الأئمة، حاشا ذلك، فكلهم أصحابُ فضلٍ وعلمٍ، وكلهم يقول للناس: إذا وجدتم قولَ رسول الله ﷺ فاضربوا بأقوالنا عرضَ الحائط، ولكن بعضهم توسيع في مجال الرأي بعد أن قعدَ قواعده وأصولاً صحيحة، وأحق القضايا الحادثة بها، ولم يتتوسيع في تبع النصوص والأثار، وأقوال الصحابة توسيعَ أحمد رحمه الله في تبعها.

وجميع المهتمين بمذهبِ أحمد وأصوله يعرفون تمام المعرفة اهتمامه بالنصوص، واعتماده عليها، وقد جعل ابنُ القيم الأصل الأول من أصول فتاوى الإمام أحمد: النصوص، وقال: إنَّ أَحْمَدَ إِذَا وَجَدَ النَّصَّ أَفْتَى بِمَوْجِبِهِ، وَلَمْ يُلْتَفِتْ إِلَى مَا خَالَفَهُ وَلَا مَنْ خَالَفَهُ كَائِنًا مِّنْ كَانَ^(١).

وكان الإمام أحمد رحمه الله دائمًا يطلب النصوص في مناقشاته ومناظراته، وفيها كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله. كان دائمًا يطالبهم بالنصوص لثبت ما ذكروا، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتنا بكتاب أو سنة حتى نجيئكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة^(٢).

(١) «إعلام الموقعين» ٢٩/١.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٦٢/٢٠.

وأثناء محته واستجوابه في مسألة القول بخلق القرآن كان يطالب بالنصوص من الكتاب والسنة التي ثبت ما زعموه حتى يسلم لها، فكان دائمًا يقول: أعطوني نصاً من كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ.

والكلام في النصوص، وتقديمها على الرأي أثار جدلاً حول وفاء نصوص الشريعة الإسلامية بأحكام أفعال العباد، والخنابلة - انطلاقاً من تقديمهم للنصوص، وكثرتها عندهم، وتبعهم لها، متأثرين في ذلك بإمام المذهب أحمد بن حنبل رحمه الله - يقولون: إن النصوص وافية بأكثراً أحكام أفعال العباد، وقد تحدث ابن تيمية^(١) رحمه الله في المسألة نفسها، وذكر وفاء النصوص بأكثر أحكام أفعال العباد، وأن من أنكر ذلك، فإنكاره راجع لعدم فهمه للنصوص ومعانيها وشمومها، فإن الرسول ﷺ يتكلم بجواب الكلم.

قال في جواب له في هذه المسألة:

الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين: أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، وإنما أنكر ذلك من أنكره، لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله، ورسوله ﷺ وشمومها لأحكام أفعال العباد، وذلك أن الله بعث محمداً ﷺ بجواب الكلم، فيتكلّم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا شخصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد. وضرب أمثلة بلفظ الخمر والربا وغيرها. ثم قال: وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص عامة شاملة لكل أحكام الأفعال، وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها. والصحابة كانوا يحتاجون في عامة مسائلهم بالنصوص، كما هو مشهور عنهم،

(١) أحد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحضر بن محمد بن تيمية الحنّاني ثم الدمشقي، الإمام، الفقيه، المجتهد، المفسر، الأصولي، تقى الدين أبو العباس، شيخ الإسلام، وعلم من الأعلام، له التصانيف الكثيرة في العقائد والفتاوی وغير ذلك، توفي في ذي القعدة سنة (٧٢٨) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٣٨٧.

وكانوا يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأي، ويحتاجون بالقياس الصحيح أيضاً^(١).

ومرتبة نصوص الكتاب والسنة واحدة عند أحمد رحمه الله، فهو لا يقدم بعضها على بعض، ما دامت الأحاديث ثابتة وصحيحة، بل جعلهما في مرتبة واحدة.

وأحمد رحمه الله، والحنابلة من بعده يجعلون السنة بياناً للقرآن، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفًا للسنة لا يرددون السنة، ولا يقدموه نصوص القرآن على نصوص السنة في البيان للأحكام، وإن كانت مقدمة في الاعتبار والاستدلال، لأن حجية السنة ثبتت بطريق الكتاب.

وأحمد رحمه الله لا يفرض أن يقع تعارضٌ بين ظاهر القرآن والسنة، لأن ظاهر القرآن يُحمل على ما جاءت به السنة، إذ هي المبين له.

وقد ألف كتاباً في الرد على من أخذ بظاهر القرآن وترك السنة، بين فيه وجوب طاعة الرسول ﷺ، وأنه المبين لكتاب الله^(٢).

(١) «مجموع الفتاوى» ١٩ / ٢٨٥-٢٨٠. ويقصد بقوله: وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، أي: جل أحكام أفعال العباد.

(٢) «إعلام الموقعين» ١ / ٢٩١، و ٢ / ٢٧١، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢١٠.

إهادار مخالفة النص

كان الإمام أحمد رحمة الله شديد التقيد بالنصوص، والتبع للآثار، ولم يكن رحمة الله يلتفت إلى غيرها عند وجودها، بل كان يُهدر مخالفة النص منها كانت ومن كانت، وحينما يجد النص الصریح يطمئن قلبه، ولا يتأثر بأقوال الرجال في المسألة، لأن مرد الاستنباط وأصله ما صدر عن رسول الله ﷺ، وقد أمر الله المسلمين عند التنازع بالرجوع إلى كتابه، وإلى سنة رسوله ﷺ. وقال ﷺ: «لَقَدْ تَرَكْتُ فِيمَكُمْ مَا إِنْ تَمْسَكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضْلُلُوا بَعْدِي أَبْدًا: كِتَابُ اللهِ وَسُنْتِي»^(١).

والنصوص في هذا كثيرة تدل على أن الحق والخير والبيان فيها تركه عليه السلام لأمته من كتاب الله وسنته.

وقد تحدث ابن القيم رحمة الله عن هذا الجانب، وبين أن أحمد لا يلتفت لمخالف النص منها كان المخالف، وضرب أمثلة لذلك جاءت فيها مخالفات من بعض الصحابة لبعض النصوص، وأن أحمد قال بموجب النص، فقال: فإذا وجد النص أفقى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا إلى من خالقه كائناً من كان.

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٩٣/١، من طريق إسماعيل بن أبي أويس، حدثني أبي، عن ثور ابن زيد الدبيلي، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع، فقال: «قد يش الشيطان أن يعبد بارضكم، ولكنه رضي أن يطاع فيها سوى ذلك مما تحقرون من أعمالكم، فاحذروا يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به، فلن تضلوا أبداً: كتاب الله، وسنة نبيه». وسنده حسن. وقال الحاكم: قد احتاج البخاري بأخذ حديث عكرمة، واحتج مسلم بآبي أويس، وسائر روايه متفق عليهم، ثم ذكر له شاهداً من حديث أبي هريرة وفي سنده صالح بن موسى الطلحي، وهو ضعيف. وأخرجه مالك بлагاؤ في «الموطأ» ٩٣/٣، بشرح السيوطي.

ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوة لحديث فاطمة بنت قيس^(١).
 ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر^(٢).
 ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة
 حديث عائشة في ذلك^(٣).
 ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث
 الفسخ^(٤).

وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب
 في ترك الغسل من الإكفال لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي رسول الله ﷺ
 فاغتسلا^(٥).

(١) وهو أن النبي ﷺ قال في المطلقة ثلاثاً: «ليس لها نفقة ولا سُكّني». أخرجه مسلم في «صححه»
 (٢) (١٤٨٠) ، ومالك /٢ ٥٨٠ ، ٥٨١ ، والشافعي في «الرسالة» فقرة: ٨٥٦ ، والنمسائي
 /٦ ١٤٤ ، والدارقطني: ٤٣٤ .

(٢) أخرجه البخاري /١ ٣٧٥ ، ٣٧٦ في التيمم: باب التيمم هل ينفع فيها، ومسلم (٣٦٨) في
 الحيض: باب التيمم، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبي زيد، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عمر
 ابن الخطاب، فقال: إني أجبت فلم أصب الماء، فقال: لا تُصلِّ، فقال عمار: أما تذكر أنا كنا
 في سفر أنا وأنت، فلما أنت فلم تُصلِّ، وأما أنا فتمعت فصلت، فذكرت لرسول الله ﷺ ،
 فقال النبي ﷺ : «إنما يكفيك هذا»، فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض، ونفع فيها، ثم مسح
 بها وجهه وكفيه.

(٣) أخرجه البخاري /٣ ٣١٥ في الحج: باب الطيب عند الإحرام، و /١٠٥ ٣٠٩ و ٣٠٥ في اللباس،
 ومسلم (١١٩٠) في الحج: باب الطيب للمحرم عند الإحرام، من حديث عائشة قالت: كأني
 أظر إلى وبص الطيب في مفرق رسول الله ﷺ وهو محرم. وأخرجه أبو داود (١٧٤٦)،
 والنمسائي /٥ ١٣٨ .

(٤) روى عنه ﷺ الأمر بفسخ الحج إلى العمرة غير واحد من أصحابه، منهم: ابن عباس عند
 البخاري /٣ ٣٣٧ ، ومسلم (١٢٤٠) ، وأحمد /١ ٢٥٢ ، وأبي داود (١٧٨٧) و (١٧٩٢)
 والنمسائي /٥ ١٨٠ ، و /١ ٢٠ ، وجابر بن عبد الله عند البخاري /٣ ٤٠٢ ، ومسلم (١٢١٣)
 و (١٢١٤) . وعبد الله بن عمر عند أ Ahmad /٢ ٢٨ ، وإسناده صحيح. وسيرة بن عبد
 الله /١ ١٨٠ (١)، والدارمي /٢ ٥١ و سنته حسن. وعائشة عند البخاري /٣ ٣٣٤ ،
 ومسلم (١٢١١) . وأسماء بنت أبي بكر عند مسلم (١٢٣٦) ، وحفصة عنده أيضاً (١٢٢٩) .
 وأبو سعيد الخدري عند مسلم (١٢٤٧) . وعبد الله بن عباس عند البخاري /٣ ٣٥٤ ، والبراء
 ابن عازب عند ابن ماجه (٢٩٨٢) ، وأحمد /٤ ٢٨٦ . وفاطمة بنت رسول الله ﷺ عند النمسائي
 /٥ ١٤٤ ، وأبي داود (١٧٩٧) ، وأبو موسى الأشعري عند البخاري /٣ ٣٣١ .

(٥) رواه مسلم (٣٥٠) في الحيض: باب نسخ: الماء من الماء ووجوب الغسل بالقاء المختلطين، من
 طريق أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله، عن أم كلثوم، عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: إن

ولم يلتفت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن علي: أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين، لصحة حديث سُبيعة الأسلمية^(١)، ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع من التوارث ببنها^(٢).

ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه^(٣)، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك^(٤).

رجالاً سأله رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يُكثِّلُ، هل عليهما الغسل؟ - وعائشة جالسة - فقال رسول الله ﷺ: «إنما لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغسل». وفي الباب عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جدهما، فقد وجب الغسل»، أخرجه البخاري ٣٣٧ / ١، في الغسل، ومسلم (٣٤٨)، وزاد مسلم في رواية: «وإن لم ينزل»، وأخرجه أحمد ٣٤٧ / ٢، والطيالسي ٥٩ / ١، والدارقطني ١١٣ / ١ من حديث أبي هريرة، وفيه: «أنزل أو لم ينزل» وإنستاده صحيح.

(١) أخرجه مالك ٢ / ٥٨٩، ٥٩، والناساني ١٩١، ١٩٠ / ٦، والبخاري ٩ / ٤١٤، ومسلم (١٤٨٥)، والترمذى (١١٩٣).

والناساني ٢٧٨ / ٧، كلهم في الطلاق من حديث أم سلمة.

(٢) أخرجه مالك ٢ / ٥١٩، والناساني ١٢ / ٤٣، ومسلم (٤٣)، وأبو داود (٢٩٠٩) والترمذى ٢١٠٨ كلهم في الفرائض من حديث أسامة بن زيد.

(٣) رواه من حديث أبي هريرة: مالك ٢ / ٦٣٢، ومسلم (١٥٨٨)، والناساني ٧ / ٢٧٨، ومن حديث عبادة بن الصامت: مسلم (١٥٨٧)، وأبو داود (٣٣٤٩) و(٣٣٥٠)، والترمذى (١٢٤٠)، والناساني ٧ / ٢٧٤، وابن ماجه (٢٢٥٤).

ومن حديث عمر: مالك ٢ / ٦٣٦، ٦٣٧، والناساني ٤ / ٢٩١، ومسلم (١٥٨٦)، والترمذى (١٢٤٣)، وأبو داود (٣٣٤٨)، والناساني ٧ / ٢٧٣، وابن ماجه (٢٢٥٩) و(٢٢٦٠)،

ومن حديث أبي سعيد الخدري: البخاري ٤ / ٢٦٤، ومسلم (١٥٩٤) و(١٥٩٥) و(١٥٩٦)، وابن ماجه (٢٢٥٦)، والناساني ٧ / ٢٧١.

ومن حديث فضالة بن عبيد: مسلم (١٥٩١)، وأبو داود (٣٣٥١) و(٣٣٥٢) و(٣٣٥٣)، والترمذى (١٢٥٥).

ومن حديث أبي بكرة: البخاري ٤ / ٣٩١، ومسلم (١٥٩٠)، ومن حديث عثمان بن عفان: مسلم (١٥٨٥).

(٤) النهي عن لحوم الحمر الأهلية ثبت من حديث أبي ثعلبة الخشني عند البخاري ٨ / ٥٦٤ في الذبائح: باب لحوم الحمر الأهلية، ومسلم (١٩٣٦) في الصيد: باب تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية، والناساني ٧ / ٣٠٤. ومن حديث البراء بن عازب عند البخاري ٧ / ٣٧٠ في المغازي، ومسلم (١٩٣٨). ومن حديث زاهر الأسلمي عند البخاري ٧ / ٣٤٧. ومن حديث أنس بن مالك عند البخاري ٩ / ٥٦٤، ومسلم (١٩٤٠)، والناساني ٧ / ٢٠٤، ومن حديث عبدالله بن

وهذا كثير جداً. ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً^(١)، ولا رأياً، ولا قياساً، ولا قولَ صاحب، ولا عدمَ علمه بالمخالف الذي يُسميه كثير من الناس إجماعاً، ويُقدمونه على الحديث الصحيح.

ونصوص رسول الله ﷺ أجيلاً عند الإمام أحمد، وسائر أئمة الحديث من أن يُقدموا عليها توهّم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ. لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفًا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص. فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد، والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعد لوجوده^(٢).

وقد ذكر الإمام أحمد أنَّ الحاكم إذا حكم بخلاف النصوص، فإنه يُرد حكمه، قال فيها رواه محمد بن الحكم^(٣): فأما إذا كان عن رسول الله ﷺ، ثم ترك، وأخذ بقول أصحاب رسول الله ﷺ، أو بقول التابعين، فهذا يُرد حكمه، لأنَّه حكم بجور وتأويل. وذكر حديث سعد بن إبراهيم، عن القاسم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ لِيَسَ عَلَيْهِ أَمْرَنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(٤). وقال أبو عبدالله: من عمل خلاف ما روی عن النبي ﷺ، أو خلاف السنة رد عليه^(٥).

عمر عند البخاري ٥٦٣/٩، ومسلم (١٩٣٧) والنسائي ٢٠٣/٧، ومن حديث عبدالله بن عمرو بن العاص عند أبي داود (٣٨١١). ومن حديث جابر بن عبد الله عند البخاري ٣٦٩/٧، ومسلم (١٩٤١)، وأبي داود (٣٧٨٨) و(٣٧٨٩).

(١) المقصود بالعمل هنا: عمل أهل المدينة الذي يعتبر حجة في إثبات الأحكام عند الإمام مالك.
(٢) «إعلام الموقفين» ١/٢٩-٣٠.

(٣) محمد بن الحكم، أبو بكر الأحول، سمع من الإمام أحمد، توفي سنة (٢٢٣) هـ. «طبقات الخنابلة» ١/٢٩٥-٢٩٦.

(٤) أخرجه مسلم (١٧١٨) (١٨) في الأقضية: باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور. وأخرجه البخاري ٢٢١/٥ في الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود، وأبو داود (٤٦٠٦)، وابن ماجه (١٤) في المقدمة كلهم من طريق سعد بن إبراهيم، عن القاسم بن محمد، عن عائشة بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو رد». ولفظ مسلم وابن ماجه: « منه ».

(٥) «الفتاوى الكبرى» ٣/٣٠١.

وبهذا يتضح منهج أحمد رحمة الله في النصوص ، وهو تقديمها للنصوص على غيرها ، وإهدار ما خالفها منها كان مصدره ، ففضل الصحابة والتابعين لا يسوّغ تقديم آرائهم على نصوص رسول الله ﷺ ، فهو المعصوم . وكلٌ يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ . فالأخذ بالنص وإهدار ما خالفه من أوضاع القواعد التي سار عليها الإمام أحمد في فتاواه واجتهاده ، وسار عليها كل من تأثر به .

سقوط الاجتهاد عند ظهور النص

وما تقدم يتبيّن: أنَّه لا اجتِهاد مع النص، ولا رأي لأحد بجانب كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وهذا له دلائل كثيرة في كلام العلماء، وسُلف هذه الأمة، فلم يكونوا يلجؤون للرأي إلا عند فقدان النصوص. ولَيْس المراد منع الاجتهاد في فهم النصوص وتطييقها، فإن ذلك مطلوب وواجب على العلماء، ولكن المراد أنَّه لا يرکن إلى الرأي والاجتهاد في إيجاد حكم نص الشارع عليه. فالنص مقدم، والاجتهاد ساقط.

وقد ذكر ابن القيم رحمة الله أنَّ العلماء قد أجمعوا على سقوط الاجتهاد عند ظهور النص، وعلى حرمة الإفتاء، والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، واستدل لذلك من القرآن ومن السنة بأدلة كثيرة، ونقل عن الصحابة والتابعين صوراً متعددة في رجوعهم عن قضاياهم وفتواهم إلى ما قضى به رسول الله ﷺ سنة بعد اطلاعهم عليه. وما نقله عن سلف الأمة قول عمر بن عبد العزيز: لا رأي لأحد مع سنة سنتها رسول الله ﷺ.

وقول الشافعي: أجمع الناس على أن من استبان له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس.

وتواتر عنه أنه قال: إذا صح الحديث، فاضربوا بقولي عرض الحائط. وصح عنه أنه قال: إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً لم آخذ به، فاعلموا أن عقلي قد ذهب. وصح عنه أنه قال: لا قول لأحد مع سنة رسول الله ﷺ.

ونقل قول زُفر بن المذيل: إنما نأخذ بالرأي ما لم نجد الأثر، فإذا جاء

الأثر تركنا الرأي وأخذنا بالأثر.

وقول ابن خزيمة: لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر عنه.

وجعل ابن القيم الرأي والذهب له عند أحمد بمنزلة الميبة للمضطرب. إذا عدم النص ذهب للرأي.

ونقل قول الحاكم: سمعت الأصم يقول: سمعت الربيع يقول: سمعت الشافعي يقول - وروى حديثاً، فقال له رجل: تأخذ بهذا يا أبا عبدالله؟ - فقال: متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به، فأشهدكم أن عقلي قد ذهب، وأشار بيده إلى رؤوسهم.

ونقل قول الإمام أحمد: كان أحسنُ أمر الشافعي عندي أنه كان إذا سمع الخبر لم يكن عنده، قال به وترك قوله... إلى غير ذلك من النقول الكثيرة^(١).

وابن تيمية رحمه الله في كثير من إجاباته بين أن الحجة في النصوص من الكتاب والسنة، وأن الأئمة يتذمرون أقوالهم لها، وأن قول الأئمة ليس حجة لازمة، ولا إجماعاً باتفاق المسلمين. قال في ذلك: وأما قول بعض الأئمة كالفقهاء الأربعه وغيرهم، فليس حجة لازمة، ولا إجماعاً، باتفاق المسلمين، بل ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمرموا إذا رأوا قولًا في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة، ويَدْعُوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة الأربعه لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب أو السنة على ما يخالف قول متبوعيهם، اتبعوا ذلك. ا.هـ. ثم ذكر أمثلة لذلك^(٢).

وذكر ابن تيمية في جواب له: هل كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد؟ أن أحمد رحمه الله يلاحظ في التخطئة والتوصيب النصوص الواردة في المسألة التي نظر فيها المجتهد. قال في ذلك: وأحمد يفرق في هذا الباب، فإذا كان في

(١) «اعلام الموقعين» ١/٢٦٠-٢٧١.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/١٠-١١.

المسألة حديث صحيح لا معارض له، كان من أخذ بحديث ضعيف، أو بقول بعض الصحابة مخطئاً، وإذا كان فيها حديثان صحيحان نظر في الراجح فأخذ به، ولا يقول من أخذ بالأخر: إنه مخطئ، وإذا لم يكن فيها نصّ، اجتهد فيها برأيه. قال: ولا أدرى أصبت الحق أم أخطأه؟

فرق بين أن يكون فيها نص يحجب العمل به، وبين ألا يكون كذلك، وإذا عمل الرجل بنص وفيها نص آخر خفي عليه لم يسمه مخطئاً... الخ^(١).

وقد قال الإمام أحمد من روایة محمد بن الحكم، وقد سأله عن الروایة عن رسول الله ﷺ إذا اختلفت، فأخذ الرجل بأحد الحديثين^(٢)? فقال: إذا أخذ الرجل بحديث صحيح عن رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بحديث ضده صحيح عن رسول الله ﷺ. فقال: الحق عند الله واحد، وعلى الرجل أن يجتهد ويأخذ أحد الحديثين، ولا يقول من خالف: إنه مخطئ، إذا أخذ عن رسول الله ﷺ، وأن الحق فيما أخذت به أنا، وهذا باطل، ولكن إذا كانت الروایة عن رسول الله ﷺ صحيحة، فأخذ بها رجل، وأخذ آخر عن رسول الله ﷺ، واحتج بالشيء الضعيف، فكان الحق فيما أخذ به الذي احتج بالحديث الصحيح، وقد أخطأ الآخر في التأويل. مثل: «لا يقتل مؤمن بكافر»^(٣). وقد احتج بحديث البيلاني^(٤). قال: فهذا عندي مخطئ، والحق مع من ذهب إلى

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٥ / ٢٠ ، «الفتاوى الكبرى» ٣ / ٢٩٢.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٣ / ٣٠٠ - ٣٠١.

(٣) أخرجه من حديث علي رضي الله عنه البخاري ٢٣٠ / ١٢ . في الديات: باب لا يقتل المسلم بالكافر، والترمذى (١٤١٢)، والنمسائى ٢٣ / ٨.

(٤) أخرجه الدارقطنى في سنته ١٣٤ / ٣ ، عن عمار بن مطر، حدثنا إبراهيم بن محمد الأسلمي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، عن عبد الرحمن بن البيلاني، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بمعاهد، وقال: «أنا أكرم من وفي بذمته». قال الدارقطنى: لم يستنده غير إبراهيم بن أبي ربيعة وهو متزوك الحديث، والصواب: عن ربيعة، عن ابن البيلاني مرسل، وابن البيلاني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله! ثم أخرجه من طريق عبد الرزاق، حدثنا الثوري، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، عن عبد الرحمن بن البيلاني، أن النبي ﷺ ...

وأخرجه البيهقي في «سته» ٨ / ٣٠ ، وقال: حديث عمار بن مطر هذا خطأ من وجهين، =

الحديث رسول الله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر»، وإن حكم به حاكم، ثم رفع الأمر إلى آخر رد، لأنه لم يذهب إلى حديث رسول الله ﷺ الصحيح. وإذا روى عن الرسول ﷺ حديث، واحتجت رجل أو حاكم بما روي عن أصحاب رسول الله ﷺ كان قد أخطأ التأويل، وإن حكم به حاكم؛ ثم رفع إلى حاكم آخر، رد إلى حكم رسول الله ﷺ، وإذا اختلف أصحاب محمد ﷺ، فأخذ رجل عن رجل من أصحاب رسول الله، وأخذ آخر عن رجل آخر من أصحاب رسول الله ﷺ، فالحق عند الله واحد. وعلى الرجل أن يجتهد وهو لا يدرى أصاب الحق أم أخطأ. وهكذا قال عمر: والله ما يدرى عمر أصاب الحق أم أخطأ؟ ولو كان حكم بحكم رسول الله ﷺ لم يقل: ما يدرى عمر أخطأ أم أصاب، ولكن إنما كان رأياً منه.

قال: وإذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ رجل يقول أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذ آخر بقول التابعين، كان الحق في قول أصحاب رسول الله ﷺ، ومن قال بقول التابعين، كان تأويلاً خطأ. والحق عند الله واحد..... إلى أن قال: إنما يجوز حكم الحاكم إذا حكم لا يرد إذا اعتدلت الرواية عن رسول الله ﷺ، فهذا لا يُرد، أو يختلف عن أصحاب رسول الله ﷺ، فأخذ رجل ببعض قول أصحاب رسول الله ﷺ، فهذا لا يُرد، أو يختلف عن التابعين فأخذ بقول بعضهم، فهذا لا يُرد، فاما إذا كان عن رسول الله ﷺ، فأخذ بقول الصحابة، أو بقول التابعين، فهذا يرد حكمه، لأنه حكم بجور وتأويل. وذكر حديث سعد بن إبراهيم عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها: قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌ»^(۱). قال أبو عبدالله: من عمل خلاف ما رُوِيَ عن النبي ﷺ أو خلاف

= أحدهما: وصله وذكر ابن عمر فيه، وإنما هو عن ابن البيلاني، عن النبي مرسلاً، والآخر: روایته عن ابراهیم عن ربعة؛ وإنما برویه ابراهیم، عن ابن المکدر، والحمل فيه على عمار بن مطر الراهوی، فقد کان يقلب الأسانید، ويسرق الأحادیث حتى کثر ذلك في روایاته، وسقط عن حد الاحتجاج به. ثم أخرجه عن یحیی بن آدم، حدثنا ابراهیم بن أبي یحیی، عن محمد بن المکدر، عن عبد الرحمن بن البیلاني، عن النبي ﷺ مرسلاً، وقال: هذا هو الأصل في هذا الباب، وهو منقطع، وروايه غير ثقة.

(۱) تقدم تخریجه في الصفحة (۱۰۹).

السنة رد عليه^(١).

وحيثما نستعرض هذه النصوص والروايات عن أَمْحَد رَحْمَهُ اللَّهُ تَوَصَّلُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى النَّقَاطِ التَّالِيَةِ :

١ - أَنَّ النَّصْ إِذَا وُجِدَ وَكَانَ دَالًّا عَلَى الْحُكْمِ وَظَاهِرًا فِيهِ، فَإِنَّ الاجْتِهَادَ يَسْقُطُ وَلَا يُعْتَدُ بِهِ، وَهَذَا لَيْسَ مِذَهَبُ أَمْحَدٍ وَحْدَهُ، بَلْ مَعَهُ جَمِيعُ الْأَئْمَةِ.

٢ - إِذَا لَمْ يُوجَدِ النَّصْ، أَوْ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا، فَعِنْدَ ذَلِكَ يُصَارُ لِلْاجْتِهَادِ، وَهَذَا مَا عَبَرَ عَنِهِ بِالْفُرْضَةِ، أَيْ : لَا يَلْجَأُ إِلَيْهِ الْمُجْتَهِدُ إِلَّا إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ بِفَقَدِ النَّصوصِ، فَهُوَ بِمَزْلَةِ الْمِيَةِ لِلْمُضْطَرِّ.

٣ - كَانَ أَمْحَدُ رَحْمَهُ اللَّهُ يَلْاحِظُ فِي التَّصْوِيبِ وَالتَّخْطِئةِ النَّصوصَ الْوَارِدَةَ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَرَتِبَتْهَا مِنَ الصَّحَّةِ :

(أ) إِنَّمَا كَانَ فِي الْمَسْأَلَةِ حَدِيثَانِ، أَحَدُهُمَا صَحِيحٌ وَالْآخَرُ ضَعِيفٌ، فَالْحَقُّ مَعَ مَنْ أَخَذَ بِالْحَدِيثِ الصَّحِيحِ، وَمَنْ أَخَذَ بِالْحَدِيثِ الْمُضْعِفِ الْمُقَابِلِ لَهُ، فَهُوَ مُخْطَلٌ .

(ب) إِنَّمَا كَانَ فِي الْمَسْأَلَةِ حَدِيثَيْنِ صَحِيحَيْنِ، اجْتَهَدَ فِي الْأَخْذِ بِأَرجُحِهِمَا، وَلَمْ يَقُلْ لِمَنْ أَخَذَ بِالْآخَرِ : إِنَّهُ مُخْطَلٌ .

(ج) وَيُسْتَبَعُ ذَلِكَ رَدُّ حُكْمِ الْحَاكِمِ الَّذِي حَكَمَ بِمُوجَبِ حَدِيثٍ ضَعِيفٍ وَمُقَابِلِهِ صَحِيحٍ .

(د) وَكَذَلِكَ حِينَمَا يَأْخُذُ مُجْتَهِدٌ، أَوْ يَحْكُمُ حَاكِمٌ بِمُوجَبِ قَوْلِ صَحَابِيٍّ، فَإِنَّهُ يَرِدُ حُكْمَهُ، وَيَحْكُمُ بِخَطْهُ حِينَمَا يَكُونُ فِي الْمَسْأَلَةِ حَدِيثٌ صَحِيحٌ .

(هـ) وَكَذَلِكَ فِيمَنْ أَخَذَ بِقَوْلِ الْتَّابِعِينَ الْمُخَالِفِ لِقَوْلِ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّهُ يَحْكُمُ بِخَطْهُ مَنْ أَخَذَ بِذَلِكَ .

٤ - أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْمَسْأَلَةِ نَصٌّ، فَإِنَّهُ يَجْتَهِدُ رَأِيهِ، وَلَمْ يَجْزِمْ بِإِصَابَةِ الْحَقِّ .

(١) «الفتاوى الكبرى» / ٣٠١-٣٠٠.

٥ - وكذلك حينما تختلف صحابة رسول الله ﷺ أو يختلف التابعون،
فأخذ البعض بقول بعضهم، والآخرون بقول البعض الآخر، فإنه لا يحكم
بصواب طائفة دون الأخرى، ولا يرى رد حكم الحاكم والحالة هذه.

وهذا كله دليل على اهتمام الإمام أحمد بالنصوص، وتقديرها على غيرها،
وشدة الاعتناء بها.

الظاهر والمؤول

تعريف الظاهر:

الظاهر في اللغة: الواضح، وفي الاصطلاح: هو المتردد بين أمرتين، وهو في أحدهما أظهر، وقيل: هو ما دل على معنى مع قبوله لإفاده غيره إفادة مرجوحة، وقيل: ما دل دلاله ظنية: إما بالوضع كالأسد للسبع المفترس، أو بالعرف، كالغائط للخارج المستقر^(١).

وقال عنه متأخرو الحنفية: ما ظهر معناه الوضعي ب مجرد، محتملاً لغير معناه احتمالاً مرجحاً إن لم يسق الكلام له^(٢).

وقيل فيه: هو الذي يحتمل التأويل، أو ما يتطرق إليه الاحتمال.

تعريف الظاهر عند الخانبلة:

عرفه ابن قدامة بأنه: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وقال: إن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر. وقال عن حكمه: أن يصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بالتأويل^(٣).

وقال أبو يعلى في تعريف الظاهر: إنه ما احتمل معنيين، أحدهما أظهر

(١) «إرشاد الفحول»: ١٧٥.

(٢) «تيسير التحرير» ١/ ١٣٧.

(٣) «روضة الناظر» مع شرحها ٢/ ٣٠، «المستصفى» ١/ ١٥٧، «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٣.

من الآخر، وقال: يجب حمله على أظهرهما، ولا يجوز صرفه إلا بما هو أقوى منه.

ومثل للظاهر بقوله تعالى: «وَأَتُؤْمِنُ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» [النور: ٣٣]. فإنه يحتمل الندب. إلا أن ظاهره الوجوب؛ لأنه أمر وظاهر الأمر الوجوب، فسمى ظاهراً لذلك، وكذلك كل لفظ محتمل لمعنى أحدهما أظهر من الآخر من طريق اللغة، أو طريق الاستدلال^(١).

وعرفة الفتوحي^(٢) بأنه: الذي يفيد معنى مع احتمال غيره. بعد أن ذكر اصطلاح الأصوليين بأنه ما دل دلالة ظنية، وضعفاً أو عرفاً^(٣).

تعريف التأويل:

التأويل: مشتق من: آل يؤول، إذا رجع، تقول: آل الأمر إلى كذا، أي: رجع إليه، ومآل الأمر: مرجعه، وقيل: إنه مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة، وقال ابن فارس: التأويل: آخر الأمر وعاقبته، واشتقاق الكلمة من الأول، وهو: العاقبة والمصير.

واصطلاحاً: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، أو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح^(٤).

ولا بد للتأويل من دليل يدل عليه، فإن كان بغير دليل، فهو ساقط، ولا عبرة به؛ لأنه صرف اللفظ عن ظاهره المطلوب بمجرد الظن والتخمين. فهذا تأويل فاسد^(٥). وقد يكون التأويل بدليل يظنه المتأول دليلاً، وليس بدليل في

(١) العدة: ورقة ٩-٨ خطوط، وقد ذكر ابن عقيل تعريف النص والظاهر وحكمها قريباً من هذا في كتاب «الواضح» ورقة: ٧.

(٢) شيخ الإسلام تقى الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم الفتوحي، الفقيه الأصولي الحنبلي، المتوفى سنة ٩٧٢ هـ. من أبرز مؤلفاته «شرح الكوكب المني»، «والكوكب المني» هو مختصر «التحرير»، اختصره من «التحرير» ثم شرحه.

(٣) «شرح الكوكب المني»: ٢٣٣.

(٤) «إرشاد الفحول»: ١٧٦.

(٥) «تبسيير التحرير» ١٤٣/١، «الإحکام» للأمدي ٣/٥٣.

نفس الأمر، يقول الغزالي: ليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل، بل ذلك مختلف ولا يدخل تحت ضبط... والدليل قد يكون قرينة، أو ظاهراً آخر. أو قياساً راجحاً. ومهما تساوى الاحتمالان، وجب المصير إلى الترجيح، والاحتمال إن كان قريباً يكفي في إثباته دليل قريب يجعله أغلب على الظن من المعنى الظاهر، وإن كان بعيداً فلا بد من دليل قوي^(١).

تعريف التأويل عند الحنابلة:

عرفه ابن قدامة رحمه الله بأنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به، لاعتراضه بدلليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

وقال عنه الفتوحي: حمل معنى ظاهر اللفظ على معنى محتمل مرجوح، وقال: إن هذا التعريف يشمل الصحيح وال fasid، وإذا أريد التأويل الصحيح، فهو: حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدلليل يصيده راجحاً^(٢).

وتعريف الحنابلة يتفق مع تعريفات الجمهور له في المعنى، وإن حصل اختلاف في اللفظ.

(١) «المستصفى» ١/١٥٨.

(٢) «روضة الناظر» ٢/٣٤، «شرح الكوكب المنير»: ٢٣٤.

أقسام الظاهر

ينقسم الظاهر إلى قسمين:

- ١ - ظاهر يمكن أن يكون له معارض كالعام، والمطلق، والأمر، والنبي.
- ٢ - ظاهر ليس له معارض، كالخاص، والمقيد، ونحوهما.

آراء جمهور العلماء في العمل بظواهر القسم الأول:

للعلماء في العمل بالظاهر الذي يمكن أن يكون له معارض، كالعام، والمطلق، والأمر، والنبي، رأيان:

(أ) يمتنع العمل بهذا الظاهر قبل البحث عن معارضه، فيمتنع العمل بالعام قبل البحث عن المخصوص، وبالمطلق قبل البحث عن المقيد، وبالأمر قبل البحث عما يصرفه من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، وهذا رأي الجمهور. جاء في التحرير وشرحه: ومثله - أي العام - في منع العمل به قبل البحث عن المخصوص، كل دليل يمكن معارضته، فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود المعارض^(١).

(ب) يعمل بهذه الظواهر قبل البحث عن معارضها، وهو رأي الصيرفي، والأستاذ أبي إسحاق الإسفرييني، وأبي إسحاق الشيرازي، والإمام الرازى في «المحصول»، والقاضي البيضاوى في «النهاج»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، وهو الذي يميل إليه الشوكانى.

(١) «تيسير التحرير» ١/ ٢٣٠.

الإجماع المنقول على المنع من العمل بهذه الظواهر قبل البحث عن المعارض:

نقل الغزالي والأمدي وابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصوص، وفي هذا الإجماع المنقول نظر، إذ كيف يصح مع خالفة من تقدم^(١)؟

آراء الحنابلة في العمل بهذه الظواهر:

تقدّم رأي العلماء من غير الحنابلة في العمل بالظاهر الذي يمكن أن يكون له معارض، أما الحنابلة فقد ذكر علماؤهم ثلاث روایات:

- ١ - الوقف فيها حتى يعلم ما يفسرها.
- ٢ - الأخذ بمجرد الظاهر، والعمل به ابتداء إلا أن يعلم ما يخالفه.
- ٣ - أن على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، أي يتوقف فيها حتى يبحث عن المعارض فإذا لم يجده عمل بها.

ومن يستعرض فيما يلي بعض النقول في المسألة عن علماء الحنابلة مما يوضح الروایات الثلاث المنقولة في مذهب أحمد:

١ - فالقاضي رحمه الله ذكر ثلاثة نصوص عن الإمام أحمد في العموم، والظواهر، استنبط منها الروایات الثلاث. ذكر ذلك في كتابه «الروایتين والوجهين»، وقد جاء بذلك ضمن كلامه: هل للأمر صيغة مبينة له؟ قال في ذلك: نقل عبدالله في الآية - إذا جاءت عامة - مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُ فَاقْطَعُوهَا أَيْدِيهِمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وأن قوماً قالوا: يتوقف فيها، فقال أحمد: قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أُولَادِكُم﴾ [النساء: ١١] فكنا لا نورث حتى ينزل أنه لا يرث قاتل ولا مشرك. ونقل صالح أيضاً في كتاب طاعة الرسول ﷺ قال: وقال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُ فَاقْطَعُوهَا أَيْدِيهِمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

(١) «إرشاد الفحول»: ١٣٩ - ١٤٠.

فالظاهر يدل على أن من وقع عليه اسم سارق - وإن قلًّا - وجب عليه القطع، حتى بين النبي ﷺ القطع في ربع دينار^(١)، وثمن المجن^(٢)، فقد صرخ بالأخذ بمجرد اللفظ، ومنع من الوقف فيه . . .

إلى أن قال: وقال في رواية أبي عبد الرحمن الجوزجاني^(٣): من تأول القرآن على ظاهره بلا أدلة من الرسول ﷺ، ولا أحد من الصحابة، فهو تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون عامة قصدت لشيء بعينه، ورسوله الله ﷺ هو المعب عن كتاب الله تعالى، وقال: فقد منع من الأخذ بظاهر الآية حتى يقترن ببيان الرسول ﷺ^(٤).

فالرواية الأولى: إن كانت استفهماماً إنكارياً، أفادت الأخذ بمجرد الظاهر والعمل به، لا الوقف، وإن لم تكن على سبيل الاستفهام، أفادت الوقف في الظاهر حتى يأتي ما يدل عليه ويبينه، والعبرة محتملة.

والثانية: أفادت الأخذ بمجرد الظاهر، والعمل به ومنع الوقف فيه.

والثالثة: أن على المتأول أن يبحث عن تفسير الطواهر ببيان الرسول ﷺ.

٢ - وأبو البركات^(٥) في «المسودة» نقل كلام القاضي السابق ثم ذكر أنه حكى عن أحمد منع التمسك بالظواهر المجردة في قوله: ينبغي للمتكلم في أمر الفقه أن يحيتنب هذين الأصلين: المجمل، والقياس^(٦).

(١) أخرجه مالك ٢/٨٣٢، والبخاري ١٢/٨٩، ومسلم ١٦٨٤، وأبو داود (٤٣٨٣) و(٤٣٨٤)، والترمذى ١٤٤٥، والنسائى ٧٧/٨، كلهم في الحدود من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه مالك ٢/٨٣١، والبخاري ١٢/٩٣، ومسلم ١٦٨٦، والترمذى ١٤٤٦، وأبو داود (٤٣٨٥)، والنسائى ٨/٧٦.

(٣) محمد بن أحمد بن الجراح أبو عبد الرحيم الجوزجاني، كان أحمد يكتبه ويثنى عليه، «طبقات الحنابلة» ١/٢٦٢.

(٤) «الروابيان والوجهان» ورقه: ٢٣٣.

(٥) مجذ الدين، شيخ الإسلام، أبو البركات عبد السلام بن عبدالله بن الخضر ابن تيمية الحراني، توفي سنة ٥٩٠ هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/٢٤٩.

(٦) إنما يصح الاستدلال بما ورد عن أحمد على القول بأن المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهراً، أما على قول المؤذرين بأن المجمل ما لم تتصفح دلالته، أو ما لم يتم تبيين المعنى، فلا يصح الاستدلال بنص أحمد، وذلك لأن المجمل لا يعتبر من الظاهر عند المؤذرين.

قال أبو البركات على هذه الرواية وما سبق من المنع بالتمسك بالظواهر: ومن أصحابنا من يدفع هاتين الروایتين، ويفسرهما بما يوافق سائر كلامه، فيكون مقصوده أحد شيئاً: إما من التمسك بالظواهر حتى تطلب المفسرات لها من السنة والإجماع، كما هو إحدى الروایتين المعروفتين، وإما من الاكتفاء بها وحدها مع معارضة السنة والإجماع، كما هو طريقة كثير من أهل الكلام والرأي أنهم يدفعون السنة والأثر، وهذا المعنى لا ريب أنه أراده. فهو كثير في كلامه. وقال أيضاً: وحيثند في اتباع الظواهر ثلاث روايات: إحداهن: اتبعها مطلقاً ابتداء إلا أن يعلم ما يخالفها وبين المراد منها.

والثانية: لا تتبع حتى يعلم ما يفسرها، وهو الوقف المطلق.

والثالثة: - وهو الأشبه بأصوله، وعليه أكثر أجوبته: أن يتوقف فيها إلى أن يبحث عن المعارض، فإذا لم يوجد المعارض عمل بها، وهذا هو الصواب إن شاء الله تعالى كما اختاره أبو الخطاب^(١).

هذه الروایيات الثلاث عن أحمد رحمه الله في جنس الظواهر مطلقاً، كالعموم والأمر وغيرهما، ولذلك أوردها القاضي أبو يعلى - كما تقدم - في كلامه على صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن.

وقد اختار أبو الخطاب التوقف في الظاهر حتى يبحث عن المعارض، فإذا لم يجد، عمل بمقتضى الظاهر.

٣ - وابن تيمية رحمه الله تكلم عن لفظ المجمل والمطلق والعام وما يراد بها في اصطلاح الأئمة كأحمد، ورجح عدم العمل بالظواهر حتى يبحث عن المعارض بحثاً يطمئن القلب إليه. قال في ذلك: قلت: لفظ المجمل والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء. لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه - كما فسره بعض المؤخرین، وأخطأ في ذلك - بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهراً حقاً كما

(١) المسودة: ١٢-١٣.

في قوله تعالى: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُظَاهِرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا» [التوبه: ١٠٣]. فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم، وليس ما لا يفهم المراد منه، بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل، فإن المأمور به صدقة تكون مظاهرة مزكية لهم، وهذا إنما يعرف ببيان النبي ﷺ، ولهذا قال أ Ahmad: يحذر المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس. وقال: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس؛ يريد بذلك أنه لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيها يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه أولاً؟ فأكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنون من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يُعمل بها حتى يبحث عن معارض لها بحثاً يطمئن القلب إليه، وإلا خطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في التمسكين بالظواهر والأقويسة، وهذا جعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع، وله في ذلك مصنف كبير^(١).

والخلاصة مما تقدم:

١ - أن للحنابلة ثلاثة روايات في العمل بالظواهر:

الأولى: يوافقون فيها الجمورو. وهي امتناع العمل بالظاهر قبل البحث عن معارضه.

والثانية: العمل بالظواهر ابتداء، وقد اختارها ابن قدامة، ونسبها لأبي بكر والقاضي من الحنابلة، وهذه الرواية توافق قول الصيرفي. والإسفاريني، والشيرازي، والرازي، والبيضاوي، وابن السبكي.

والثالثة: أن على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، أي: يتوقف حتى يبحث عن المعارض، فإذا لم يجده عمل بها، وهذه الرواية اختيار أبي الخطاب من الحنابلة^(٢) وهي التي صوتها أبو البركات، وقال عنها: إنها أشبه بأصول

(١) «مجموع الفتاوى» ٣٩٢-٣٩١/٧.

(٢) «روضة الناظر» مع شرحها ١٥٧/٢.

أحمد، وهذه الرواية قريبة من رأي جمهور العلماء، وهي التي أرجح أنها مذهب أحمد.

فالذى يظهر لي من مجموع ما نُقل عن أحمد في المسألة أنه لا يقتصر على ظواهر القرآن دون السنة، ولا على ظواهر السنة عموماً دون جمع الأدلة وبيان ما يفسرها؛ ولذلك رد على من اتبع الظاهر، وإن خالف السنة والأثر، ولكنه أيضاً لا يجيز الوقف في الظواهر وعدم العمل بمقتضاها حتى يوجد دليل عليها، بل على المتأول أن يبحث عن تفسير الظواهر، فإذا لم يجد معارضأً عمل بها.

أدلة كل فريق والراجح منها

تقديم خلاف العلماء في العمل بالظواهر، وآراء الخنابلة في المسألة أيضاً، وفيما يلي نجمل أدلة كل فريق:

١ - أدلة الجمهور:

استدل القائلون بمنع العمل بالظواهر قبل البحث عما يعارضها: بأن الدليل لا يُوجب العمل إلا بشرط عدم معارضه، فلا بد من الاطلاع على الشرط، وهو عدم المعارض حتى يكن الحكم بالشروط والعمل به^(١).

واحتاج ابن سرِّيج أن يتقدير قيام المخصوص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص، فقبل البحث عن وجود المخصوص يجوز أن يكون العموم حجة، وأن لا يكون، والأصل أن لا يكون حجة، إبقاء للشيء على حكم الأصل^(٢).

٢ - دليل المخالفين:

استدل الصيرفي على أنه يعمل بالظواهر ابتداء بدللين:

(أ) لوم يحيى التمسك بها إلا بعد طلب معارضها، لم يجز التمسك بالحقيقة إلا

(١) «تيسير التحرير» ١/٢٣١، «روضة الناظر» مع شرحها ١٥٧/٢-١٥٨.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٤٠.

بعد البحث هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عنها إلى المجاز أولاً؟ وهو باطل.

وبيان ذلك: أنه لو لم يجز التمسك بالظواهر إلا بعد طلب معارضها، لكن ذلك للاحتراز عن الخطأ المحتمل، وهذا المعنى موجود في الحقيقة، والتمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يقتضي العدول إلى المجاز. فالعرف جاري على حمل الألفاظ على ظاهرها من غير بحث عن وجود ما يوجب العدول وعدهم، وما جرى في العرف، فهو جار في الشرع.

(ب) الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظن عدمه، فيكتفي في إثبات ظن الحكم.

هذه بجمل أدلة كل فريق، والراجح في نظري ما استدل به القائل بوجوب العمل بالظواهر قبل البحث عنها يعارضها، ولا يعني هذا أنه لا يبحث عن المعارض، إنما يعمل بها في الحال مع البحث عنها يعارضها.

ففي العموم مثلاً اللفظ موضوع للعموم، فيجب اعتقاد موضوعه، كالأمر والنفي، ثم إن اعتقاد عموم اللفظ في الزمان واجب حتى يظهر الناسخ، فكذلك اعتقاد عمومه في الأعيان واجب حتى يظهر المخصوص.

وقول الجمهور: إن دلالته مشروطة بعدم المعارض، غير مُسلم، فالمعارض مانع من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتياط وجوده يمنع من اعتقاد الحقيقة، ولأن التوقف يُفضي إلى ترك العمل بالدليل^(١).

قال الشوكاني: ولا شك أن الأصل عدم التخصيص، فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة، العارفين بها، فإن عدم وجود المخصوص لمن كان كذلك يُسْوَغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تبعده الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود

(١) «روضة الناظر» مع شرحها: ١٥٩/٢.

المُخَصّص، فإن مجرد هذا التقدير لا يُسقط قيام الحجة بالعام، ولا يُعارض أصلة عدم الوجود وظهوره^(١).

آراء العلماء في العمل بظواهر القسم الثاني:

الظاهر الذي ليس له معارض: كالخاص، والمقيد ونحوهما، لم يخالف أحد من العلماء في وجوب العمل به، إذ هو مقتضى التكليف، وليس فيه احتمال معارض له، ولو لم يعمل به لتعطلت النصوص. والخلاف في العمل بظواهر القسم الأول جاء لاحتمال وجود المعارض، وهو غير موجود هنا.

(١) «إرشاد الفحول»: ١٤٠.

ما يُشترط في التأويل

تقديم تعريف التأويل عند الجمهور، وعند الحنابلة، والآن نذكر ما يشترط

فيه :

ذكر الأصوليون للتأويل شرطاً أهمها :

- ١ - أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك.
- ٢ - أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل؛ بين يكون ظاهراً فيها صرف عنه، محتملاً لما صرف إليه.
- ٣ - أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره^(١).

وذكر الشوكاني شرطاً للتأويل خلاصتها :

- ١ - أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، وعادة صاحب الشرع.
- ٢ - أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.
- ٣ - إذا كان التأويل بالقياس، فيجب أن يكون جلياً، وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به، وقيل: لا يجوز التخصيص بالقياس أصلاً^(٢).

أقسام التأويل :

والتأويل: إما أن يكون قريباً أو بعيداً، أو متعدراً.

(١) «الإحکام» للأمدي ٥٤/٣.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٧٧.

فإن كان قريباً كفى فيه أدنى مرجح ، وإن كان بعيداً لعدم قرينة تدل عليه ، افتقر في حمل اللفظ عليه وصرفه عن الظاهر إلى أقوى مُرجح . وإن كان متغراً لعدم الدليل وجوب رد التأويل^(١) .

(١) «شرح الكوكب المني»: ٢٣٤ ، «روضة الناظر» مع شرحها ٣٣/٢ ، «إرشاد الفحول»: ١٧٧ ، «تيسير التحرير» ١٤٣/١ ، «الإحکام» للأمدي ٥٣/٣ .

صرف الظاهر عن مقتضاه عند الإمام أحمد

من أصول مذهب أحمد المقررة الوقوف عند ظاهر النص، والعمل به، وعدم صرفه عن مقتضاه إلا بدليل يوجب الصرف. فهو يعمل بظاهر النص إذا لم يجد دليلاً يصرف الظاهر، وإن وجد دليلاً عمل به، وهذا جمع بين الأدلة. كما أنه لا يخرج النصوص عن ظاهرها لتأويلات فاسدة، بل لا بد أن يكون الدليل الصارف عن الظاهر صحيحاً.

قال ابن القيم في فوائد تتعلق بالإفتاء: إذا سُئل عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، فليس له أن يُخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهواء، ومن فعل ذلك، استحق المنع من الإفتاء والحجر عليه، وهذا الذي ذكرناه، هو الذي صرخ به أئمة الإسلام قدِّيماً وحديثاً. ثم نقل في ذلك نقولاً كثيرة عن الشافعي، والجويني، والغزالى، ومالك، والبيهقي، وذكر بعض آثار التأويل الفاسد^(١).

وتقدم أن التأويل الذي يصرف به الظاهر ليس محصوراً في دليل معين، فقد يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً، أو غير ذلك.

وقد نقل الطوфи^(٢) في شرحه على الأصول ما حصل بين الشافعى وأحمد في مسألة الرجوع في المبة، ومثل به على أن القرينة من أنواع الأدلة التي يُصرف

(١) «أعلام الموقعين» ٤/٢٤٥-٢٥٥.

(٢) ستاني ترجمته عند رأيه في المصالح في الصفحة: ٤٨٥

بها اللفظ عن ظاهره، قال في ذلك^(١): فالقرينة المتصلة بالمناظرة التي حصلت بين أحمد والشافعي رضي الله عنها، قال أحمد في رواية صالح وحنبل: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيها وبه، لقوله عليه الصلاة والسلام: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه»^(٢) فقال الشافعي - وهو يرى أن له الرجوع -: ليس بمحروم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: «ليس لنا مثل السوء» فسكت - يعني الشافعي - فالشافعي تمسك بالظاهر وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه، فالظاهر أن الواهب إذا رجع يكون مثله في عدم التحرير؛ لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً جداً. فضعف حينئذ جانبُ أحمد في الاستدلال، فقواه بالقرينة المذكورة. وهي قوله ﷺ في صدر الحديث المذكور: «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور، وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً أن الرجوع في الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، فما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك أن الرجوع في الهبة يحرم إثباته فيجب نفيه وهو المطلوب.

والخلاصة مما تقدم: أن أحمد رحمه الله يقول بالتأويل، ويصرف اللفظ عن ظاهره حينما يوجد دليل صحيح يوجب الصرف. سواء كان قرينة، أو ظاهراً آخر، أوقياساً، أو غير ذلك.
والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «شرح الطوفي على الأصول» ٥٦٤/١ - ٥٦٥، «التعليق على روضة الناظر» ٣٤/٢.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس البخاري ٥/١٦٠، ومسلم ١٦٢٢، وأبو داود (٣٥٣٨)، والترمذني (١٢٩٨)، والنسائي ٢٦٥/٦.

وأخرجه من حديث عمر، مالك ١/٢٨٢، والبخاري ٣/٢٧٩ في الزكاة، ومسلم (١٦٢١)، وأبو داود (١٧٩٣)، والترمذني (٦٦٨)، والنسائي ٥/١٠٨، ٥/١٠٩.

المنطوق

دلالة اللفظ على المراد منه إذا استفيت من النطق تسمى مَنْطُوقاً.

المنطوق: هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به، أو ما دل عليه اللفظ في محل النطق. ومثاله: وجوب الزكاة في الغنم السائمة، الذي دل عليه حديث: «في سائمة الغنم الزكاة»^(١).

أقسام المنطوق:

- ١ - أولاً: ينقسم المنطوق إلى نص وظاهر، وتقدم الكلام على هذا.
- ٢ - ثانياً: ينقسم إلى صريح وغير صريح^(٢):
 - (أ) فالصريح: ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالطابقة، أو بالتضمن:
 - ١ - فالمطابقة: دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الإنسان على معناه، وهو الحيوان الناطق.
 - ٢ - والتضمن: دلالة اللفظ على بعض المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق.
- (ب) وغير الصريح: ما لم يوضع اللفظ له، فيدل عليه بالالتزام.
فالالتزام: دلالة اللفظ على لازم المعنى الموضوع له اللفظ.

(١) أخرجه البخاري ٢٥٣/٣ في الزكاة: باب زكاة الغنم، وأبو داود (١٥٦٧)، والنسائي ١٨/٥، ٢٣، من حديث أبي بكر بلغة: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة؛ شاة».

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٧١، «تيسير التحرير» ١/٩٢، «إرشاد الفحول»: ١٧٨.

ودلالة الالتزام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - اقتضاء: وهي دلالة اللفظ على معنى مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق اللفظ، أو صحته. فمثلاً توقف الصدق عليه: «رُفعَ عَنْ أَمْيَاتِ الْخَطَا وَالسَّيَانِ»^(١). فذات الخطأ والسيان لم يرتفعا، فلا بد من تقدير محذف يتوقف صدق الحديث عليه، وهو المؤاخذة والإثم، ومثال توقف الصحة عليه: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فِعْدَةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرِي» [البقرة: ١٨٤]. أي: فأفتر، فعدة من أيام آخر.

٢ - الإشارة: وهي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود للمتكلم، ولكنه لازم للمقصود. ومثاله: دلالة قوله تعالى: «وَجَاهُهُ وِفْصَالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» [الأحقاف: ١٥]. مع قوله تعالى: «وِفْصَالَهُ فِي عَامَيْنِ» [لقمان: ١٤]. على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، ودلالة قوله تعالى: «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفُثَ إِلَى نِسَائِكُمْ» [البقرة: ١٨٧]. على جواز الإصباح جنباً.

٣ - التنبية والإيماء: وهي أن يرد وصف مقترن بحكم في نص من نصوص الشرع، على وجه لو لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لكان الكلام معيناً - أو بعيداً -، ونستطيع أن نقول: إنها دلالة اقتران الوصف بالحكم على الوجه المذكور على علة هذا الوصف لذلك الحكم، ومثاله: قوله ﷺ للأعرابي الذي قال له: واقعْتُ أهلي في نهار رمضان: «أَعْتَقْتُ رَقَبَةً»^(٢)، فلو لم

(١) أخرجه ابن ماجه (٢٠٤٥) في الطلاق: باب طلاق المكره والناسي، والطحاوي، ٥٦/٢ والدارقطني: ٤٩٧ من حديث ابن عباس، وإسناده قوي، وصححه ابن حبان (٣٧٠)، والحاكم، ١٩٨/٢، ووافقه الذهبي، وحسنه النووي، ورواه ابن ماجه (٢٠٤٣) من حديث أبي ذر، ورواه الطبراني في «الكتيب» (١٤٣٠) من حديث ثوبان، وفي سنته يزيد بن ربيعة قال الهيثمي في «المجمع» ٢٥٠/٦: وهو ضعيف. ورواه البيهقي في «شعب الإيمان» من حديث ابن عمر. وانظر «جامع العلوم والحكم»: ٣٥٢-٣٥١.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة البخاري ١٤١/٤، ١٤٩ في الصوم: باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، وباب المجامع في رمضان هل يطعم أهله من الكفارة إذا كانوا محاوين، وفي الهمة: باب إذا وهب هبة فقضتها الآخر ولم يقل: قبلت. وفي النفقات: باب نفقه المعاشر على أهله، وفي الأدب: باب التبسم والضحك، وباب ما جاء في قول الرجل: =

يُكَلِّفُ الْوَقْعَ عَلَيْهِ لِذَلِكَ الْعَتْقِ لِكَانَ الْكَلَامُ مَعِيًّا^(١).

هذه الطريقة في التقسيم هي طريقة ابن الحاجب والكمال بن الهمام، ومن وافقها.

أما الأمدي رحمه الله، ومن وافقه، فقد سلك طريقاً آخر حاصله: أنه عند تقسيمه لدلالة المفرد إلى لفظية، وغير لفظية، اعتبر المطابقة والتضمن لفظية، ودلالة الالتزام غير لفظية^(٢).

وعند تقسيمه لدلالة المنظوم جعلها تسعه أصناف^(٣): الأمر، والنفي، والعام، والخاص، والمطلق، والمقييد، والمجمل، والمبيّن، والظاهر.

وعند كلامه على دلالة غير المنظوم جعلها أربعة أقسام: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة التنبية والإيماء، والمفهوم^(٤).

وكذلك فعل الغزالى في «المستصنفى» في تقسيم دلالة اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه^(٥). أو بفتحه ومفهومه. وعبر عن الثاني بما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صيغتها، بل من حيث فحواها وإشارتها^(٦)، وتبعها أبو محمد في «الروضة»^(٧).

ويذكر. وفي الأئميان والذور: باب قول الله تعالى: «قد فرض الله لكم تحملة إيمانكم»، وباب: من أعن العسر في الكفارة، وباب يعطي في الكفارة عشرة مساكين، وفي المحاربين: باب من أصاب ذنباً دون الحد فأخبر الإمام فلا عقوبة عليه بعد التوبة إذا جاء مستفتياً. وأخرجه مسلم (١١١) في الصيام، وأبو داود (٢٣٩٠)، والترمذى (٧٢٤)، ومالك ٢٧٧/١، ٢٧٨ بشرح السيوطي.

(١) «شرح مختصر التحرير»: ٢٣٨-٢٣٩، «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٣٦.

(٢) «الإحکام» للأمدي ١/١٥.

(٣) نفس المصدر ٢/١٣٠.

(٤) نفس المصدر ٣/٦٤.

(٥) «المستصنفى» ١/١٤٥.

(٦) نفس المصدر ٢/٤٠.

(٧) «روضة الناظر» مع شرحها ٢/١٩٧.

وهذه الطريقة يرد عليها النقدُ بالاضطراب، وبيانه: أن الأمدي ومن تبعه قد اضطربوا اضطراباً شديداً؛ وذلك أن الأمدي جعل دلالة الالتزام بأقسامها الثلاثة من دلالة غير المنظوم، فتكون داخلة في المفهوم، لأنه جعل المفهوم مقابلًا للمنظوم، مع أنه جعلها مقابلة للمفهوم، ولم يدخلها فيه، ثم إنه عرف المنطوق بأنه: ما فهم من دلالة اللَّفْظِ نُطْقاً في محل النطق. وهذا يخرجها عن المنطوق، لأنها لم تستفد من النطق، ثم عرف المفهوم بأنه: ما فهم من اللَّفْظِ في غير محل النطق، وهذا يخرجها عن المفهوم، لأنها مستفادة من محل النطق، وإذا خرجت عن المنطوق والمفهوم، فـأين تدخل هذه المسكينة الحائرة^{(١)؟}

هذا الاضطراب قد تفاداه غير الأمدي ومن تبعه، كابن الحاجب، والمحقق الكمال بن الهمام، حيث قسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، ثم قسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح، وجعلوا الصريح قسمين: مطابقة وتضمن. وغير الصريح: دلالة الالتزام بأقسامها، كما تقدم أن ذكرنا التقسيم عنهم. ومن سار على هذه الطريقة الفتوحى الخنبلي في التحرير وشرحه^{(٢).}

(١) «الإحکام» للأمدي ٣/٦٤-٦٦.

(٢) «شرح الكوكب المنين» ٢٣٨.

المفهوم

تعريف المفهوم: المفهوم اسم مفعول من الفهم، وهو في الأصل اسم لكل ما فهم من نطق أو غيره، وفي اصطلاح الأصوليين: ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، والتعبير بلا في محل النطق: يشار به إلى أن الدلالة في المفهوم ليست وضعية، بل انتقالية، فإن الذهن ينتقل من تحريم التأليف مثلاً إلى تحرير الضرب بطريق التنبية بالأول على الثاني، وهذا القيد يخرج المنطوق لأنه ما دل عليه اللفظ في محل النطق^(١).

أنواع المفهوم

له نوعان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة:

(أ) مفهوم الموافقة: هو ما كان المسكونت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق، ويسمى فحوى الخطاب ولحنـه، سواء أكان المفهوم أولى من المنطوق، أم مساوياً له.

فال الأولى: كدلالة تحريم التأليف على تحريم الضرب لأنـه أشد.

والمساوي: كتحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ أُظْلَمُوا» [النساء: ١٠]. إذ أن الإحرق مساوٍ للأكل.

(١) «حاشية البناي» ٢٤٠ / ١.

ومن الأصوليين من يفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب، فيجعل فحوى الخطاب لما كان المskوت فيه أولى من المنطق، ولحن الخطاب لما كان المskوت فيه مساوياً للمنطق، لكن عامة الأصوليين على عدم التفرقة.

وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون المskوت أولى من المذكور، وهو اختيار الآمدي، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي، وظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق الشيرازي.

أما الغزالي، وفخر الدين الرازي، وأتباعهما، فلم يشترطوا ذلك، وجعلوه شاملًا للقسمين^(١)، وهذا هو ما سرنا عليه.

وقد اختلف في دلالة مفهوم الموافقة، هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين. والأصح أنها لفظية، لأمرين:

١ - أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع أشد مناسبة له من حكم الأصل إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه، فلا يكون قياساً.

وهذا الوجه لا يتم إلا على رأي من يشترط الأولوية في المskوت، كالآمدي.

٢ - أن الأصل في القياس لا يكون مندرجأ في الفرع وجزءاً منه إجماعاً، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلاً فيه جزءاً مما تخيل فرعاً، وذلك كما لو قال السيد لعبدة: لا تُعطِ لفلان حبة. فإنه يدل على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة المقصوصة تكون داخلة فيه، وكذلك قوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» [الزلزلة: ٧، ٨]. فإنه يدل على رؤية ما زاد على الذرة، والذرة تكون داخلة فيه^(٢).

(١) «حاشية البناني» ١ / ٢٤٠-٢٤١، «الإحکام» للآمدي ٣/٦٧، «إرشاد الفحول»: ١٧٨.

(٢) «الإحکام» للآمدي ٣/٦٩.

ومفهوم الموافقة: منه ما هو قطعي كالأمثلة المتقدمة، ومنه ما هو ظني،
كقول الشافعى: إذا كان القتل الخطأ يوجب الكفاره فالعمد أولى؛ لأن الكفاره
شرعت لمحو الذنب ورفعه، وال الحاجة إلى ذلك في العمد أولى منها في الخطأ،
لكن هذا مجرد ظن، لأن الذنب في الخطأ أقل منه في العمد، وما يصلح لرفع
الأقل قد لا يصلح لرفع الأعلى^(١).

(١) «الإحکام» للأمدي ٦٩/٣، «روضۃ الناظر» مع شرحها ٢٠٠/٢، «تيسیر التحریر» ١/٩٤.

الاحتجاج بمفهوم الموافقة

١ - آراء جمهور العلماء:

اتفق جمهور العلماء على صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة إلا ما نقل عن داود الظاهري.

وقد استدل الأمدي على كونه حجة بأنه إذا قال السيد لعبد: لا تُعطِ زيداً حبة، ولا تَقل له: أَفْ، ولا تَظلمه بذرة، ولا تَعبس في وجهه. فإنه يتبادر إلى الفهم من ذلك امتناع إعطاء ما فوق الحبة، وامتناع الشتم والضرب، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره، ولذلك كان المفهوم من قول النبي ﷺ: «احفظ عفاصها ووكاءها»^(١) حفظ ما التقط من الدنانير. ومن قوله ﷺ في الغنية: «أَدْوا الخيط والمخيط»^(٢)

(١) أخرجه من حديث زيد بن خالد الجهي مالك ٧٥٧/٢ في الأقضية: باب القضاء في اللقطة، وأبو داود ١٧٠٣)، ومسلم (١٧٢٢)، والترمذى (١٣٧٢) و(١٣٧٣). وفي الباب عن عياض ابن المجاشعي عند أَحْمَد ١٦١/٤، ١٦٢، وابن ماجه (٢٥٠٥)، وأبو داود (١٧٠٩) يلحظ: «من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل، وليحفظ عفاصها ووكاءها...» وإنستاده صحيح، وصححه ابن حبان (١١٦٩).

والعفاص: الوعاء الذي يكون فيه النفقة، والوكاء: الخيط تشد به الصرة.

(٢) حديث صحيح أخرجه من حديث عبادة بن الصامت أَحْمَد ٥/٣١٦ و٣١٨ و٣٢٦ و٣٣٠، والدارمي ٢/٢٢٩، ٢٣٠، وأخرجه أبو داود، (٢٦٩٤)، والنسائي ٦/٢٦٤، ٢٦٢، في أول المبة. وابن ماجه (٢٨٥٠)، وأَحْمَد ٤/١٨٤، من طريق ابن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. وأخرجه أَحْمَد ٤/١٢٧، ١٢٨ من حديث العريباش بن سارية.

أداء الرحال والنقود وغيرها، ومن قوله: «مَنْ سَرَقَ عَصَا مُسْلِمٍ فَعَلَيْهِ رَدْهَا»^(١)
رد ما زاد على ذلك... الخ^(٢).

وبسبقت الإشارة إلى الخلاف بين الجمهور في كونه من باب القياس، أو من باب الدلالـة الـلفـظـية. والأـصـحـ أنه ليس من بـابـ الـقـيـاسـ لما تـقدـمـ.

٢ - آراء علماء الحنابلة في حجية مفهوم المـوـافـقةـ:

سبق أن ذكرنا الاتفاق على الاحتجاج بمفهوم المـوـافـقةـ إلاـ ما نـقـلـ عنـ دـاـودـ الـظـاهـريـ، كـماـ ذـكـرـهـ الـأـمـدـيـ وـغـيـرـهـ، وـالـخـلـافـ فـيـهـ، هـلـ هوـ مـسـتـفـادـ مـنـ الـلـفـظـ أوـ عـنـ طـرـيقـ الـقـيـاسـ؟ـ وـالـخـنـابـلـةـ مـعـ جـمـهـورـ فـيـ الـاحـتـاجـاجـ بـهـ.

قال أبو البركات: فـحـوـىـ الـخـطـابـ حـجـةـ، وـيـسـمـيـ التـبـيـهـ وـالـأـوـلـىـ، وـذـكـرـ أـنـ أـبـاـ الـخـطـابـ قـالـ: إـنـهـ مـسـتـفـادـ مـنـ الـلـفـظـ لـغـةـ^(٣).

وقـالـ ابنـ تـيمـيـةـ فـحـوـىـ الـخـطـابـ: مـنـهـ مـاـ يـكـونـ الـمـتـكـلـمـ قـصـدـ التـبـيـهـ بـالـأـدـنـ عـلـىـ الـأـعـلـىـ كـاـيـةـ الـبـرـ^(٤)ـ، فـهـذـاـ التـبـيـهـ بـالـأـدـنـ عـلـىـ الـأـعـلـىــ مـعـلـومـ أـنـهـ قـصـدـ الـمـتـكـلـمـ بـهـذـاـ الـخـطـابـ، وـلـيـسـ قـيـاسـاـ، وـجـعـلـهـ قـيـاسـاـ غـلـطـ، فـإـنـهـ هـوـ الـمـرـادـ بـهـذـاـ الـخـطـابــ.

وـمـنـهـ مـاـ لـمـ يـكـنـ قـصـدـ الـمـتـكـلـمـ إـلـاـ الـقـسـمـ الـأـدـنـ، لـكـنـ يـعـلـمـ أـنـهـ يـثـبـتـ مـثـلـ ذـكـرـ الـحـكـمـ فـيـ الـأـعـلـىــ. وـهـذـاـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ: مـقـطـوـعـ وـمـظـنـونـ، وـمـثـلـ لـمـقـطـوـعـ:

(١) هذا اللـفـظـ الـذـيـ أـورـدـهـ الـأـمـدـيـ لـمـ يـرـدـ فـيـ شـيـءـ مـنـ كـتـبـ السـنـةـ، وـأـخـرـجـ أـحـدـ ٤/٢٢١ـ، وـالـتـرـمـذـيـ (٢١٦٠ـ) مـنـ حـدـيـثـ عـبـدـالـلـهـ بـنـ السـاـبـ، عـنـ بـيـضـاـنـ بـنـ السـاـبـ، عـنـ أـبـيـهـ، عـنـ جـدـهـ، عـنـ النـبـيـ ﷺـ قـالـ: لـاـ يـأـخـذـنـ أـحـدـكـمـ مـتـاعـ صـاحـبـهـ جـادـاـ وـلـاـ لـاعـبـاـ، وـإـذـ وـجـدـ أـحـدـكـمـ عـصـاـ صـاحـبـهـ، فـلـيـرـدـهـ عـلـيـهـ، هـذـاـ لـفـظـ أـحـدـ، وـلـفـظـ التـرـمـذـيـ: لـاـ يـأـخـذـنـ أـحـدـكـمـ عـصـاـ أـخـيـهـ لـاعـبـاـ أوـ جـادـاـ، فـمـنـ أـخـذـ عـصـاـ أـخـيـهـ، فـلـيـرـدـهـ إـلـيـهــ. وـأـخـرـجـ أـبـوـ دـاـودـ (٥٠٠٣ـ) بـلـفـظـ: لـاـ يـأـخـذـنـ أـحـدـكـمـ مـتـاعـ أـخـيـهـ لـاعـبـاـ وـلـاـ جـادـاـ، وـمـنـ أـخـذـ عـصـاـ أـخـيـهـ، فـلـيـرـدـهــ. وـإـسـنـادـهـ صـحـيـحــ.

(٢) «الـإـحـكـامـ» لـلـأـمـدـيـ ٣/٦٧ـ٦٨ـ.

(٣) «الـمـسـوـدـةـ»: ٣٤٦ـ٣٤٨ـ.

(٤) يـقـصـدـ قـولـهـ تـعـالـىـ: «فـلـاـ تـقـلـ هـمـاـ أـفـ»ـ، الـإـسـرـاءـ: ٢٣ـ.

باحتجاج أحد على أنه لا يرهن المصحف عند أهل الذمة بحديث النبي عن السفر به لأرض العدو خافة أن ينالوه^(١)، لأنه إذا نهى عما يكون وسيلة إلى نيلهم إياه، فهو عن إنالتهم أمنى وأمنى.

ومثل للمظنون: باحتجاج أحد على أنه لا شفعة لذمي، بحديث الأمر بإلقاء أهل الذمة إلى أضيق الطريق، لأنه إذا لم يكن لهم في الطريق حق؛ فالشفعة أخرى ألا يكون لهم فيها حق. لكن هذا مظنون^(٢).

والذي يظهر لي حسب ما في كتب الأصول الخنبالية أنهم لا يرون التنبيه من باب القياس، بل من دلالة الألفاظ، وهذا الذي رجحه القاضي^(٣). والخلاف على كل حال لفظي لا أثر له.

وابن عقيل رحمه الله، وهو من مجتهدي الحنابلة، ومن كبار علمائهم، عقد فصلاً في كتابه «الواضح» لفحوى الخطاب، ونقل اتفاق الجمھور على الاحتجاج به إلا من شدَّ من أهل الظاهر، ونص على أنه مستفاد من اللفظ عند الحنابلة، قال بعد التعريف به والتمثيل له: فهذا مما لا خلاف فيه بين جمھور أهل العلم إلا ما شدَّ عن بعض أهل الظاهر، حكاه أبو القاسم الجزري عن داود، وحکى عن قوم أنه مستفاد من اللفظ، والصحيح عندنا أنه مستفاد من فحوى اللفظ، وقال أصحاب الشافعی: إنه قياس واضح، وقيل: قياس جلي^(٤).

ونستخلص مما ذكره أبو البركات، وابن تيمية، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل وغيرهم أن الحنابلة مع جمھور العلماء في القول بحجية مفهوم الموافقة ووجوب العمل به.

(١) أخرج من حديث عبدالله بن عمر مالك ٤٤٦/٢، والبخاري ٩٣/٦ في الجهاد، ومسلم

(٢) في الإمارة، وأبو داود ٢٦١٠ في الجهاد: أن النبي ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو. ولمسلم: «لا تسافروا بالقرآن فإني لا آمن أن يناله العدو».

(٣) «المسودة»: ٣٤٧.

(٤) تكلم القاضي عليه في «العدة» ورقة: ٢٠٤، واستدل لرأيه.

(٥) «الواضح في الأصول» الجزء الثاني، ورقة: ٥٢-٤٨، وقد أفاد مؤلفه في الرد على القائلين بأنه قياس.

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة: هو ما كان المسكون عنه خالفاً في الحكم للمنطق، ويسمى دليلاً الخطاب، وهو ثمانية أقسام:

- ١ - مفهوم الحصر. ومثاله: لا إله إلا الله. فمفهومها إثبات الألوهية لله وحده جل وعلا دون غيره.
 - ٢ - مفهوم الغاية. ومثاله: «فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» [البقرة: ٢٣٠]. فمفهومه: إن نكحت زوجاً غيره حل له.
 - ٣ - مفهوم الشرط. ومثاله: «وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَلٍ فَأَنْتَفُوا عَلَيْهِنَّ» [الطلاق: ٦]. فيفيد بمفهومه أن غير الحوامل لا نفقة لهن.
 - ٤ - مفهوم الوصف. ومثاله: «فِي الْغَنِمِ السائمة زَكَاةً»^(١)، فمفهومه أن المعلومة لا زكاة فيها.
 - ٥ - مفهوم العدد. ومثاله: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» [النور: ٤] فإنه يفيد عدم جواز جلدتهم أكثر من ذلك.
 - ٦ - مفهوم الظرف: زماناً كان، أو مكاناً.
- مثال الزماني: «الحجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ» [البقرة: ١٩٧]، فإنه يفيد أنه لا حج في غيرها.
- ومثال المكاني: «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» [البقرة: ١٨٧]، فإنه يفيد أنه لا اعتكاف في غير المساجد.

(١) تقدم تخریجه في الصفحة (١٣٣).

٧ - مفهوم العلة. ومثاله: أعط السائل حاجته. فإنه يفيد أنه لا يعطى غير الحاج.

٨ - مفهوم اللقب، وهو أضعفها. كقولك: جاء زيد. فلو اعتبر لأفاد عدم جيء عمرو مثلاً.

وهناك أقسام أخرى لمفهوم المخالفة تتدخل مع هذه وتتفارق^(١).

(١) «شرح خنصر ابن الحاجب» /٢-١٧٢-١٧٤، «الإحکام» للأمدي /٣-٦٩-٧٠، «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٣-٢٥٠، «المتصفی» /٢-٤٦، «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٣٩، «تيسير التحریر» ٩٨/١ وما بعدها.

آراء العلماء في حجية مفهوم المخالففة

القائلون بحجية مفهوم المخالفة اختلفوا في الاحتجاج بمفهوم المخالففة:

- ١ - القائلون بأنه حجة، وهم: الشافعي، ومالك، وأحمد، وأكثر أصحابهم. قال الشوكاني: وجميع مفاهيم المخالففة حجة عند الجمهور إلا مفهوم اللقب.

وقال الأمدي: أثبته الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، والأشعرى، وجماعة من الفقهاء والتكلمين، وأبو عبيد، وجماعة من أهل العربية.

- ٢ - المعارضون للقول بالمفهوم المخالف:

وخلال آخرون في الاحتجاج بالمفهوم المخالف، منهم: أبو حنيفة رحمه الله، وأصحابه، وابن سریع، والفال، وجماعة من المالکية، وكثير من المعتزلة، وأبو الحسن التميمي^(١) من الحنابلة، وانختلف النقل عن الأشعري^(٢).

لكن خلاف الحنفية ومن معهم للجمهور قاصر على مفهوم النصوص من الكتاب والسنة، أما نصوص الكتب العلمية ووثائق المعاملات والتصرفات والصكوك ونحوها، وكذلك خطاب الناس، فإن الحنفية يقولون بحجية المفهوم فيها، فهم مع الجمهور في ذلك.

(١) عبد العزيز بن الحارث بن أسد، صاحب المصنفات في الفروع والأصول، توفي سنة ١٣٩/٢ هـ، «طبقات الحنابلة» ٣٧١.

(٢) «إرشاد الفحول»: ١٧٩، «الإحكام» ٣/٧٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٧٤، «شرح الكوكب المنير»: ٢٤٦.

وستذكر أدلة الفريقين بعد أن نتكلّم على رأي الحنابلة في حجية المفهوم المخالف. على أن القائلين بالمفهوم المخالف لم يقولوا بأنواعه كلها كمفهوم اللقب مثلاً.

آراء الحنابلة في حجية المفهوم المخالف

عند الكلام على اختلاف العلماء في القول بالمفهوم المخالف ذكرنا أن أ Ahmad رحمه الله من يقول به، وقد ذكر ذلك عنه كثير من علماء الأصول، كما أن من كتب في الأصول من الحنابلة ينتصر للاحتجاج بالمفهوم، ويقول به، ويرد على المخالفين، وذلك كله دليل على أن الحنابلة مع من يقول به. وفيما يلي نستعرض بعض كتب الأصول الحنبلية لنرى شيئاً من ذلك:

1 - قال القاضي أبو يعلى، وهو شيخ المذهب، وأول من كتب في الأصول لدى الحنابلة حسب ما اطلعت عليه: إن دليل الخطاب حجة، وإن أ Ahmad رحمه الله نص عليه^(١)، ونقل عنه في ذلك نصوصاً كثيرة، يستشهد بها على حجية المفهوم المخالف عنده، وما قاله في كتابه «العدة»: دليل الخطاب حجة، وهو أن يعلق الحكم بصفة، نحو قوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢) أو بعد: نحو قوله: «في أربعين شاة شاة»، أو باسم، نحو قوله: «في الغنم الزكاة»، ويعبر عنه: بأن المسكون عنه يخالف حكم المتصوّص عليه بظاهره.

وقد نص أ Ahmad رضي الله عنه على هذا في مواضع، فقال في رواية صالح: «لا وصية لوارث»^(٣) دليل على أن الوصية لمن لا يرث.

(١) ستمر معنا كلمة: «نص عليه» مطلقة في مواضع كثيرة في سياق آراء الحنابلة، وإذا قال الحنابلة: «نص عليه» وأطلقوا، فالمراد به الإمام أ Ahmad رحمه الله.

(٢) تقدم في الصفحة (١٣٣).

(٣) حديث صحيح، وهو مشهور أو متواتر، رواه من حديث أبي أمامة: الترمذى (٢١٢١)، وأبى داود (٢٨٧٠)، وحسنه الترمذى، وهو كما قال. ورواه من حديث عمرو بن خارجة: النسائي (٦٢٤٧)، والترمذى (٢١٢٢)، وأبى ماجه (٢٧١٢). ورواه من حديث أبي أمامة وأنس بن

وقال رحمه الله في رواية محمد بن العباس^(١)، وقد سأله عن الرضاع فقال عن النبي ﷺ: «لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان»^(٢). فأرى الثالث تحريم. وقال رحمه الله في رواية حنبل، وقد سئل عن الأكل من منزل المجروس، فقال: ما كان من صيد أو ذبيحة فلا. قال الله تعالى: «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ» [المائدة: ٥] وهؤلاء ليسوا أهل كتاب. ونقل عن أحمد رحمه الله أيضاً: ليس على المسلم نصح الذمي. قال النبي ﷺ: «والنصح لكل مسلم»^(٣). ونقل عنه أيضاً رحمه الله: يقتل السبع والذئب والغراب ونحوه، ولا كفارة عليه، لأن الله تعالى قال: «لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَتْمِمْ حُرُمَّ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فِزْجَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمَ» [المائدة: ٩٥]. فجعل الجزاء في الصيد، وهذا سبع فلا كفارة فيه. وقال في كتاب طاعة الرسول ﷺ قال: «وَحَلَالُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» [النساء: ٢٣]. يرجع في حلية الابن من الرضاعة إلى قول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(٤).

= مالك: ابن ماجه (٢٧١٣) و(٢٧١٤). ورواه الدارقطني ٤٤٦/٢ من حديث عبدالله بن عمرو ابن العاص، و٤٦٦ من حديث جابر، ورواه ابن أبي شيبة من حديث علي، وأخرجه من حديث ابن عباس: الدارقطني ٤٦٦/٢، وأخرجه من حديث ابن عمر: الحارث بن أسامة في «مسنده».

(١) من أصحاب الإمام أحمداثنان بهذا الاسم، أحدهما: محمد بن العباس النسائي، والثاني: محمد ابن العباس المؤدب، أبو عبدالله الطويل، وكلاهما نقل عنه مسائل. انظر «طبقات الحنابلة» ٣١٥/١.

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥١) (٢٠) في الرضاع: باب في المصة والمصنان من حديث أم الفضل بلفظ: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصة والمصنان». وفي رواية: «لا تحرم الإلاملاجة ولا الإملاجتان»، والإملاجة: المصة الواحدة. وأخرجه النسائي ١٠٠/٦، ١٠١ في النكاح: باب القدر الذي يحرم من الرضاعة. وفي الباب عن عائشة عند مسلم (١٤٥٠)، وأبي داود (٢٠٦٣)، والنسائي ١٠١/٦، والترمذى (١١٥٠).

(٣) أخرجه من حديث جرير بن عبد الله البجلي: البخاري ١٢٨/١، ١٢٩ في الإيمان: باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة، وهو فيه أيضاً برقم (٥٢٤) و(١٤٠١) و(٢١٥٧) و(٢٧١٤) و(٢٧١٤) و(٢٢٠٤) الطبعة السلفية. وأخرجه مسلم (٥٦) في الإيمان، وأبو داود (٤٩٤٥)، والنسائي ١٥٢/٧.

(٤) أي: لو لا الحديث لثبت الحال بمفهوم الآية.

(٥) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٦٠١/٢، ٦٠٢، والبخاري ١١٩/٩، ١٢٠ في النكاح: باب: (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم)، ومسلم (١٤٤٤)، والترمذى (١١٤٧)، وأبو داود

وقال رضي الله عنه في رواية حنبل: قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه: «يا أبى لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يُسْمَعُ وَلَا يُبَصِّرُ» [مرىم: ٤٢]. ثبت أن الله سميع بصير. وقد احتج في هذه الموضع بدليل الخطاب^(١)، وهذا منه يدل على أن أحمد رحمه الله يأخذ بالمفهوم المخالف، ويتحجّب به، ويجعله صالحًا للتخصيص والتقييد، ولذلك يقول في أثناء كلامه على تخصيص العموم: ويجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب.

٢ - وقال ابن عقيل - وهو من مجتهدي الحنابلة، ومن كبار علمائهم -: دليل الخطاب حجة يجب العمل به، وثبتت الأحكام بموجبه، وذكر القول به للحنابلة، وأنه مذهبهم، وأن إمامهم رحمه الله قال به في عدة مواضع، ومن كلام أبي الوفاء في ذلك قوله: للخطاب دليل: هو حجة شرعية ودلالة صالحة لإثبات الحكم. وهو ضرورة من ضرورته^(٢)، غير أن الأصل تعليق على شرط تعليق على غاية، وتعليق على اسم، والكل عندنا حجة معمول به. وعلته من الباب: أن الشيء إذا كان له وصفان، فعلى الحكم على أحد وصفيه، مثل النعم، منها سائمة وعاملة، فيقول: في سائمة البقر زكاة، فيجمع هذا القول نصاً ودليلًا، فالنص وجوب الزكوة في السائمة، والدليل سقوط الزكوة في المعلومة والعاملة، فهذا صورة المسألة في هذا الضرب الذي هو تعليق الحكم على الوصف، وبهذا قال صاحبنا رضي الله عنه في عدة مواضع، وهذا أشد الناس قولًا به، وكذلك الشافعي رحمه الله وأكثر أصحابه^(٣).

٣ - وفي «المسودة» قال: دليل الخطاب حجة إلا أن يدل دليل على التسوية. هذا منصوص إمامنا. وذكر كلام ابن عقيل والقاضي، وأنهما يقولان

= (١) ٢٠٥٥)، والنسائي ٩٩/٦، وأخرجه من حديث علي: الترمذى (١١٤٦)، وقال: هذا حديث صحيح. وأخرجه من حديث ابن عباس: البخارى ١٨٦/٥ في الشهادات: باب الشهادة على الأسباب والرضا عن المستفيض، ومسلم (١٤٤٧)، والنسائي ١٠٠/٦ .

(٢) «العدة» ورقة: ٥٨ وما بعدها.

(٣) هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: وهو ضرورة كثيرة، أو هو ضرب من ضرورة الدليل.

(٤) «الواضح» ورقة ٥٢ من الجزء الثاني.

بحجيته. وذكر من المخالفين أبا الحسن التميمي من الخنابلة^(١).

٤ - وكذلك فعل أبو الخطاب في كتاب «التمهيد»، فهو يرى أن مفهوم المخالفة بأنواعه حجة، وقد تكلم عن كل نوع، وما قاله في مفهوم الصفة: فإن عق الحكم على صفة دل على أن ما عدتها بخلافه؛ وبه قال جل أصحاب الشافعى، وقال أصحاب أبي حنيفة وأكثر المتكلمين وبعض الشافعية: لا يدل على المخالفة، وهو اختيار التميمي من أصحابنا^(٢).

٥ - وأبو محمد في «الروضة» ذكر الخلاف في حجية المفهوم المخالف، ودليل كل قول، وانتصر للاحتجاج به، وناقش أدلة المخالفين، وما قاله في مفهوم المخالف: وهذا حجة في قول إمامنا والشافعى وأكثر المتكلمين^(٣).

٦ - والطوفى في شرحه على الأصول يرى نفس الرأي في الاحتجاج بالمفهوم المخالف ووجوب العمل به، ويستدل لذلك، ويرد على المخالفين، وما قاله في ذلك: ومفهوم المخالفة حجة إلا عند أبي حنيفة، وبعض المتكلمين^(٤).

٧ - وكذلك فعل الفتوحى في «شرح الكوكب المنى»، فقد بين أن مفهوم المخالفة حجة عند أحمد، واستدل بحجيته، وصحح ذلك، وما قاله: واستدل لكونه حجة - وهو الصحيح - بأنه لو لم يدل عليه لغة لما فهمه أهلها^(٥).

٨ - وابن تيمية رحمه الله تكلم على المفهوم المخالف والاحتجاج به في أثناء كلامه على مسألة فرعية من مسائل الأوقاف، ومن كلامه يتضح رأيه، وأنه يقول بالمفهوم المخالف، وأن القول به قول جمهور الفقهاء، وفي كثير من فتاواه واستدلاته يلحظ الإنسان الاستدلال بالمفهوم والكلام عليه، وإن لم يفرد له

(١) «المسودة»: ٣٥٢-٣٥١.

(٢) «التمهيد» لأبي الخطاب: ورقة ٧٦-٧٧، وقد أضاف رحمه الله كثيراً في ذلك.

(٣) «الروضة» ٢٠٣/٢ وما بعدها. ولعل الصواب أن يقال: وبعض المتكلمين. حتى يتفق في النقل مع ما ذكره أبو الخطاب سابقاً، والطوفى لاحقاً.

(٤) الجزء الثاني ورقة: ٥.

(٥) «شرح الكوكب المنى»: ٢٤٧.

بحثاً مستقلاً، ومن كلامه على المسألة المشار إليها قوله: الوجه الثالث: أن قوله: على أنه من مات منهم من غير ولد كان نصيبيه لذوي طبقته، دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبيه لذوي طبقته. وهذه دلالة المفهوم، وليس هذا موضع تقريرها، لكن نذكر هنا نكتاً تحصل المقصود:

إحداها: أن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً، من المالكية والشافعية والحنبلية، بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف المتكلمين من بعض الفقهاء، وما يقضى منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة المفهوم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس بمنزلة القياس، وهذا خلاف إجماع الناس^(١)، فإن الناس: إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ، أو قائل: إنه ليس من جملتها. أما هذا التفصيل فمحدث.

ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا: هو حجة في الكلام مطلقاً، واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة، وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد. وهي دلالة من دلالات الألفاظ، وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات النطق المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلاً بنص الشارع، بخلاف المفهوم، فإنه دليل في اللغة، والشارع بين الأحكام بلغة العرب.

الثانية: أن هذا المفهوم من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير من خالف في الصفة المبتدأة، حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المستقى، كما احتاج به الشافعي وأحمد في قول النبي ﷺ: «جُعلت لي الأرض مسجداً، وجُعلت تربتها طهوراً»^(٢) وذلك

(١) بل هناك قول آخر، وهو: أنه حجة في كلام الناس دون كلام الشارع. «تيسير التحرير» ٩٨/١ وما بعدها.

(٢) أخرجه مسلم (٥٢٢) في أول المساجد، من حديث حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: «فضلنا على الناس ثلاثة: جعلت صفوتنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء».

أنه إذا قال: الناس رجال مسلم وكافر: فاما المسلم، فيجب عليك أن تحسن إليه، علم بالاضطرار أن المتكلم قصد تخصيص المسلم بهذا الحكم، بخلاف ما لو قال ابتداء: يجب عليك أن تحسن إلى المسلم، فإنه قد يظن أنه إنما ذكره على العادة، لأنه هو المحتاج إلى بيان حكمه غالباً، كما في قوله: «كُلُّ مُسْلِمٍ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمَهُ وَمَالَهُ وَعِرْضُهُ»^(١) وكذلك: «في الإبل السائمة الزكاة»^(٢) أقوى من قوله: «في السائمة الزكاة» لأنه إذا قال: «في الإبل السائمة»، فلو كان حكمها مع السوم وعدمه سواء، لكان قد طول اللفظ ونقص المعنى، أما إذا قال: في السائمة، فقد يظن أنه خصها بالذكر لكونها أغلب الأموال، أو لكون الحاجة إلى بيانها أمّس، وهذا بين^(٣).

واستطرد في الكلام على مسألة الوقف هذه، وأن المفهوم المخالف يجب العمل به، وناقش المخالف في ذلك. وذلك دليل على أنه يقول به، كما يقول به علماء المذهب قبله وبعده.

وما تقدم عن علماء الحنابلة، ومجتهدي المذهب نستخلص النقاط التالية:

- ١ - أن جمهورهم يقولون بحجية المفهوم المخالف، ويتصرون له، ويردون على المخالفين.
- ٢ - لم ينقل عن أحد منهم خلاف سوى أبي الحسن التميمي. فقد نقلوا عنه أنه لا يرى حجية المفهوم المخالف.
- ٣ - أنهم ينقلون النص عن الإمام أحمد رحمة الله في حجية المفهوم المخالف والعمل به.

وبذلك يعتبرون مع من يقول به ويراه حجة.
وهو ما سُرّجحه عند الكلام على أدلة المسألة إن شاء الله تعالى.

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٢٥٦٤) في البر والصلة: باب تحريم ظلم المسلم وخدله، وأبو داود (٤٨٨٢) في الأدب، والترمذى (١٩٢٧) في البر والصلة.

(٢) أخرجه أحمد ٢/٥ ٤٤، وأبو داود (١٥٧٥)، والنسائي ٢٥/٥ من طريق يحيى بن حكيم، عن أبيه، عن جده معاوية بن حيدة مرفوعاً: «في كل إبل سائمة: في كل أربعين ابنة لبون» لفظ أحمد والنسائي. ولفظ أبي داود: «في كل سائمة إبل: في أربعين بنت لبون» وإسناده حسن.

(٣) «مجموع الفتاوى» ١٣٦/٣١ وما بعدها.

أدلة القول بالمفهوم المخالف وعدمه

تقديم اختلاف العلماء في حجية المفهوم المخالف، وسنعرض لمجمل أدلة الفريقين في مفهوم الصفة، ويدخل تحتها جملة من أنواع مفهوم المخالفة.

قال الفتوي: وبدأ المصنفون بمفهوم الصفة لأنها رأس المفاهيم. قال أبو العالى: لو عبر عبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان ذلك متوجهاً، لأن العدود والحدود موصوفان بعدها وحدهما وكذا سائر المفاهيم.

(أ) القائلون بحججته يستدللون على ذلك بأدلة، منها:

١ - ما نقل عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا به في بعض الأحاديث، فمن ذلك ما قاله القاسم بن سلام في حديث: «لِي الْوَاجِدُ يُحَلُّ عَقْوِبَتِه وَعَرْضَه»^(١): إنه أراد به أن من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته. وقد نوّقش هذا بأن كلام القاسم ليس نقلًا عن العرب، وإنما اجتهاد منه، ولو سلم أنه نقل عن العرب، فلا يسلم كونه حجة لكونه خبر واحد.

٢ - أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط، أو وصف، انتفاء الحكم بدونه، كما في حديث يَعْلَمُ بْنُ أُمِّيَّةَ، قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ

(١) علقة البخاري ٤٦٥ في الاستئراض، فقال: ويدرك عن النبي ﷺ، ووصله أحمد ٤٢٢ و٣٨٩، وأبو داود (٣٦٢٨)، والنسائي ٧٣١٦ و٣١٧، وابن ماجه (٢٤٢٧) من حديث عمرو بن الشريد، عن أبيه الشريد بن سويد التقي، وإسناده حسن كما قال الحافظ في «الفتح»، وصححه الحاكم ٤١٠٢، ووافقه الذهبي.

تَقْصِرُوا مِن الصَّلَاةِ إِنْ خَفْتُمْ أَن يُفْتَنُكُمُ الَّذِين كَفَرُوا» [النساء: ١٠١] فقد أمن الناس، فقال: عجبتُ مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبِلُوهَا صَدَقَتْهُ»^(١). ووجهه: أنه فهم من تخصيص الفضل بالخوف عدمه عند عدمه، ولم ينكر عليه عمر ذلك الفهم، فكان ذلك دليلاً على أن تعليق الحكم على صفة يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة. ومورد هذا الدليل إلى أن القول بالمفهوم ثابت باللغة.

٣ - أن الصحابة عملوا بالمفهوم المخالف، وقالوا به، ومن ذلك اتفاقيهم على أن قوله ﷺ: «إِذَا التَّقَى الْخَتَانَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْعُشْلُ»^(٢) ناسخ لقوله ﷺ: «الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»^(٣). ولو لا أن قوله: «الماء من الماء» يدل على نفي الغسل من غير إزال لاما كان نسخاً له، ونونقش بأنه خبر واحد لا يحتاج به في اللغات، ولو سلم، فلا يسلم اتفاق جل الصحابة، وإن سلم اتفاقيهم، فمرده ليس إلى المفهوم، بل لمدلول العموم.

٤ - أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فلو استوت السائمة والمعلومة في الحكم، فلم خص السائمة بالذكر مع عmom الحكم وال الحاجة إلى البيان؟ فعلم مخالفة المعلومة للسائمة في الحكم.

(١) أخرجه مسلم (٦٨٦) في صلاة المسافرين: باب صلاة المسافرين وقصرها، وأبو داود (١١٩٩)، والنسائي ١١٦/٣، والترمذني (٣٠٣٧).

(٢) حديث صحيح أخرجه الشافعي في «مسنده» ٣٦/١، و«الأم» ٣١/١، وأحمد ٩٧/٦ من طريق سفيان وشعبة، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب أن أبي موسى الأشعري سأله عائشة عن التقاء الختانين، فقالت عائشة: قال رسول الله ﷺ... وأخرجه ابن ماجه (٦٠٨) من طريقين عن الوليد بن مسلم، حدثنا الأوزاعي، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن القاسم بن محمد، عن عائشة. وأخرجه أحمد ٢١٧٨، وابن ماجه (٦١١) من طريق حجاج بن أربطة، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبدالله بن عمرو. وأخرجه الطبراني في «الأوسط» من حديث ابن عمرو بلفظ: «وإذا التقى الختانان، وغابت الحشة، فقد وجب الغسل أنزل أو لم ينزل»، وأخرجه البيهقي ١٦٣ من حديث أبي هريرة.

قال ابن الأثير: الختانان: هما موضع القطع من ذكر الغلام وفرج الجارية. قال البغوي: والمراد من التقاء الختانين هو تغيب الحشة.

(٣) أخرجه مسلم (٣٤٣) في الحيض: باب إنما الماء من الماء، وأبو داود (٢١٧) في الطهارة من حديث أبي سعيد الخدري. وأخرجه النسائي ١١٥/١ من حديث أبي أيوب الأنباري.

ولهم أدلة نقلية وعقلية أخرى مستوفاة بمناقشاتها، والاعتراضات عليها في كتب الأصول^(١).

(ب) المعارضون للقول بالمفهوم المخالف:

ذكر الأمدي الحجج التي عول عليها القائلون بإبطال الاحتجاج بالمفهوم المخالف، ولم يرضها حيث قال بعد ذلك: وإذا أتينا على ما أردناه من التنبية على إبطال الحجج الواهية، فلا بد من إشارة إلى ما هو المختار في ذلك. وأقرب ما يقال فيه مسلكان:

١ - أنه لو كان تعليق الحكم على الصفة موجباً لنفيه عند عدمها لما كان ثابتاً عند عدمها لما يلزمها من مخالفة الدليل، وهو على خلاف الأصل، لكنه ثابت مع عدمها. ودليله قوله تعالى: «وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ» [الإسراء: ٣١] فإن النهي عن قتل الأولاد معلق بخشية الإملاق، وهو منهي عنه أيضاً في حالة عدم خشية الإملاق.

ونوقيش هذا: بأن تعليق الحكم بالصفة إنما يكون دليلاً على نفيه عند عدمها إذا لم تكن حالة العدم أولى بثبات حكم الصفة، أما إذا كانت أولى بثبات حكم الصفة فلا، كما في قتل الولد، فإنه عند عدم خشية الإملاق أولى من التحرير حاله خشية الإملاق.

٢ - أن تعليق الحكم بالصفة لو كان مما يستفاد منه نفي الحكم عند عدم الصفة لم يخل: إما أن يكون مستفاداً من صريح الخطاب، أو من جهة أن تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة، أو من جهة أخرى.

والأول: محال، فإن صريح الخطاب بوجوب الزكاة في السائمة غير

(١) «الإحکام» للأمدي ٧٣/٣ وما بعدها، «شرح مختصر ابن الحاجب وحاشيته» ١٧٥/٢ («روضۃ الناظر» مع شرحها ٢٠٧/٢ وما بعدها، «شرح الكوكب المنیر»: ٢٤٦، ٤٣/٢، «المستصنف» ١٠٣/١، «تيسیر التحریر».

صريح بوجوها في المعلومة.

والثاني: ممتنع، فإنه راجع إلى إثبات الوضع بما فيه من الفائدة، وهو غير مسلم، لأن الوضع لا يثبت بالتعليل والعقل، وإنما يثبت بالنقل، ولو سُلِّمَ، فلا يُسلِّمُ أنه لا فائدة في تحصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمه، إذ قد تكون هناك فوائد أخرى، كعموم وقوع المذكور، أو كونه جواباً عن سؤال سأله سائل، أو بياناً لحكم حادثة وقعت، أو نحو ذلك.

والثالث: ممتنع أيضاً، لأن الأصل عدمه، وعلى مدعيه البيان^(١).

ونوقيش هذا الدليل باختيار الاحتمال الثاني. والقول بأنه قد تكون هناك فوائد أخرى، غير نفي الحكم عند عدم الصفة... الخ ذهولٌ عن محل النزاع، وهو عدم وجود فائدة أخرى غير القول بالمفهوم. أما إذا وجدت فائدة أخرى تعين الحمل عليها وعدم القول بالمفهوم بالإجماع.

وللمعارضين للقول بالمفهوم المخالف أيضاً مناقشاتهم للمخالفين، وردتهم على الاعتراضات الواردة^(٢).

والراجح في نظري هو القول بحجية المفهوم المخالف لقوة أدلة القائلين به، وتساندها، فالصحابة رضوان الله عليهم في كثير من الواقع عملوا بالمفهوم المخالف، وأهل اللغة وفصحاء العربية فهموا بذلك أيضاً. كما نقل عن القاسم ابن سلام وغيره، وليس ما نقل عنهم مجرد أخبار آحاد فقط حتى لا ثبت بها اللغات. فإن القائلين بالمفهوم من أئمة اللغة ومنهم الأئمة الثلاثة - قد زادوا عن الآحاد، فوجد العدد الذي يكفي في إثبات صحة النقل.

(١) «الإحكام» للأمدي ٨٧/٣.

(٢) «المصنفى» ٤٢/٢، «تيسير التحرير» ١٠٣/١ وما بعدها، «روضة الناظر» مع شرحها

. ٢٠٤/٢

مفهوم اللقب

تعريفه:

مفهوم اللقب: هو دلالة تعلق الحكم على اسم جامد على نفي الحكم عما عداه، وقد عرفه العضد بأنه: نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم، ومثاله: في الغنم زكاة. فإنه يدل على عدم الزكاة في غير الغنم.

رأي العلماء في الاحتجاج به:

جمهور العلماء على أن مفهوم اللقب ليس بحججة، وخالف في ذلك الدقاد، وحکاہ عن بعض الشافعية ابن فورك، وحکاہ السهيلي في «نتائج الفكر» عن أبي بكر الصيرفي، ونقله عبد العزيز في «التحقيق» عن أبي حامد المروزي، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية، ونقل القول به عن ابن خویز منداد، والباجي، وابن القصار، وحکى ابن برهان في «الوجيز» التفصيل عن بعض الشافعية، وهو أنه يعمل به في أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص. وحکى ابن حمدان^(۱)، وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلاً آخر، وهو العمل بما دلت عليه القراءن دون غيره^(۲).

(۱) أحمد بن حمان بن شبيب بن حمان، أبو عبدالله بن أبي الثناء، الفقيه الأصولي القاضي نجم الدين، نزيل القاهرة، وصاحب التصانيف الكثيرة في الأصول والفروع، ولد سنة (٦٠٣) هـ بحران، وتوفي سنة (٦٩٥) هـ بالقاهرة . «دليل طبقات الحنابلة» ٢/٣١.

(۲) «إرشاد الفحول»: ٣٨٢، «الإحكام» للأمدي ٣/٩٥، «شرح مختصر التحرير»: ٢٤٩، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/١٨٢.

آراء الحنابلة في حُجَّة مفهوم اللقب

يذكر الأصوليون أن الإمام أحمد وأصحابه يقولون بحجية مفهوم اللقب، فهل ما يذكره الأصوليون صحيح؟ وهل هو على إطلاقه؟ لا بد من تتبع ما كتبه علماء الحنابلة في ذلك، ومن ثم تتضح المسألة، وعندما نستعرض ما كتبه الحنابلة يتبين لنا أنهم لم يقولوا به على إطلاقه، وبعضهم قال بحجيته، وبعضهم قال بعدم حجيته، وبعضهم فصل في ذلك:

(أ) فالذين قالوا بحجيته، منهم: القاضي أبو يعلى، وأبو الوفاء بن عقيل، فهما يريان أن مفهوم اللقب حجة كمفهوم الصفة، وأنه لا فرق بينها، فالقاضي في كتاب «العدة» ينص على ذلك، واستدل للاحتجاج بمفهوم اللقب، وما قاله في ذلك: والدلالة على أنه إذا كان معلقاً باسم دل على أن ما عده بخلافه؛ لأن الاسم وضع للتمييز بين المسميات، كما وضعت الصفة لتمييز الموصوف بصفة عن الموصوفات. وقال أيضاً: ويجوز أن يكون الاسم علة كالصفة^(١).

وابن عقيل في كتابه «الواضح» قال: فصل في الدلالة على تعليق الحكم على الاسم يدل على أن ما عده بخلافه. واستدل لذلك، وناقش المخالفين^(٢).

(ب) والذين قالوا بعدم حجيته منهم الموفق رحمه الله، فقد ذكر الخلاف في حجيته، وأن قوماً قالوا به، وأن الأكثرين نفوه، وصحح قول النافين له، قال

(١) «العدة» ورقة: ٦٣.

(٢) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٥، ٦٧.

في «الروضة»: الدرجة السادسة أن يخص اسمًا بحكم، فيدل على أن ما عداه بخلافه، والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها، وأنكره الأكثرون، وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها^(١).

فهو يرى أن مفهوم اللقب ليس بحجة لحكمه على رأي المنكرين لحجية بالصحة.

والطوفى في شرحه على مختصر الأصول تكلم على مفهوم اللقب، وأورد أدلة النافدين له. وقال في الأخير: قلت: الأشبه الذي يُسكن إليه أنه ليس بحجة، وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات، والقياس الشبهى في الأقىسة^(٢).

(ج) والذين فصلوا في ذلك منهم: أبو البركات ابن تيمية، وأبو العباس ابن تيمية، فهما يريان أنه إذا ورد الاسم بعد اسم عام، فإن المفهوم والحالة هذه يكون حجة، وعلى هذا يخرج المجد أكثر المفهومات التي ذكر أن الإمام أحمد قال بها، وقد قال رحمه الله في «المسودة»، في مفهوم اللقب: لا مفهوم له عند الأكثرين... وعنده أصحابنا له مفهوم ويحتاج به... - إلى أن قال: - وعندي فيه تفصيل أشار إليه أبو الطيب في موضوع آخر، وهو أنه لا يكون حجة إلا أن يكون قد خصه بعد سابق يعمه وغيره، مثاله قوله: «وتراها طهوراً» بعد قوله: «جعلت لي الأرض مسجداً» وكذلك لو قال: عليكم في الإبل الزكاة لم يكن له مفهوم، لأنه لا يوجب تحصيص عام قد ذكر، ويمكن أن غيرها لم يخطر بباله، ولو قيل لرسول الله ﷺ: هل في بهيمة الأنعام الزكاة؟ فقال: في الإبل الزكاة لكان له مفهوم لما ذكرنا.

وأكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن أحمد لا تخرج عما ذكرت من

(١) «روضة الناظر» مع شرحها ٢٢٥/٢.

(٢) «شرح الطوفى على الأصول» الجزء الثاني ص ٧٧١ - ٧٧٥.

تدبرها^(١).

وقال أبو العباس رحمه الله: إن هذا المفهوم من باب مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير من خالف في الصفة المبتدأة، حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المشتق كما احتاج به الشافعي وأحمد في قول النبي ﷺ: «جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(٢).

وقد ذكر الفتويحي رحمه الله أن ابن عقيل والقاضي من نفي حجية مفهوم اللقب، قال: ونفاه عدد من الخنابلة منهم القاضي وابن عقيل والموفق، ونقل عن أبي البركات ما نقلناه عنه آنفاً^(٣).

هكذا يذكر شارح مختصر التحرير أن ابن عقيل نفاه. ولكن الذي في «الواضح» قوله: فصل في الدلالة على تعليق الحكم على الاسم، يدل على أن ما عداه بخلافه، أن الاسم وضع للتمييز بين المسميات، كما وضعت الصفة لتمييز الموصوف بصفته عن الموصوفات. ثم ذكر مثلاً، وبين أنه لا فرق بين الصفة والاسم. ثم قال: فإن قيل: الصفة يجوز أن تكون علة للحكم، والاسم لا يجوز أن يكون علة للحكم، قيل: لا نسلم، لأن أحمد نص على التعليل بالأسماء في أحكام عدة، مثل الماء والتراب في الطهارة، لأن علل الشرع أamarات على الأحكام غير موجبات، ولا بدع أن يكون الاسم أمارة^(٤).

وب قبل هذا لما أورد استدلال النافين لحجية مفهوم المخالفة بأن الصفات وضعت للتمييز بين الأنواع، كما وضعت الأسماء للتمييز بين الأجناس والأشخاص، وتعليق الحكم على الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه، وكذلك تعليقه على الصفة. قال رداً على هذا: فيقال: إننا لا نسلم الأسماء، بل حكمها وحكم الصفات سواء وهو مذهبنا، ومذهب أبي بكر الدقاد من أصحاب

(١) «المسودة»: ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٣١/١٣٧.

(٣) «شرح الكوكب المني»: ٢٤٩.

(٤) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٧.

الشافعي، وإن سلمنا توسيعة النظر، فالفرق بينها من وجوه^(١) ثم ذكر الغوارق.

فأنت ترى أنه في هذين الموضعين لم ينف مفهوم اللقب. كما ذكر ذلك الفتوني من قبل، إلا إن كان نفاه في موضع آخر، فالله أعلم.

والقاضي في «العدة» أثبت القول بدلالة مفهوم اللقب. قال في ذلك: والدلالة على أنه إذا كان معلقاً باسم دل على أن ما عداه بخلافه. ثم ذكر الدليل الذي ساقه ابن عقيل. وقال أيضاً: يجوز أن يكون الاسم علة كالصفة، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني: نتوضاً بماء الباقلاء وماء الحمص، لأنه ماء، وإنما أضفته إلى شيء لم يفسده، وإنما غير لونه، فقد جعل العلة في جواز الوضوء به وقوع اسم الماء عليه^(٢). فأنت ترى أن القاضي لم ينفه كما ذكر الفتوني إلا إذا كان نفاه في موضع آخر، فالله أعلم.

وبهذا يتبيّن مجازفة الفتوني رحمه الله في قوله: إن ابن عقيل والقاضي من نفي حجية مفهوم اللقب، فالصحيح أنها من قال به كما ذكرنا ذلك، وكما نقلنا عنها آنفأً.

(١) نفس المصدر ورقة: ٦٥.

(٢) «العدة» ورقة: ٦٣.

أدلة من قال بحجية مفهوم اللقب

يستدل من يقول بحجية مفهوم اللقب بأدلة القائلين بحجية مفهوم الصفة، وأنه لا فرق بينها، وتقدمت أدلة القائلين بحجية مفهوم الصفة. وقد عقد أبو الوفاء ابن عقيل رحمه الله فصلاً يبين فيه الدلالة على حجية مفهوم اللقب، وأنه لا فرق بينه وبين مفهوم الصفة، فالاسم وضع للتمييز بين المسمايات، كما وضعت الصفة للتمييز بين الموصفات. فإذا قال: ادفع ديناراً إلى زيد، واشتري لي شاة بدینار. كان في حصول التمييز بمثابة قوله: اشتري لي خبزاً سميناً.

قال ابن عقيل: تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عمّا تنتفي عنه تلك الصفة، كذلك الاسم، ولا فرق بينها^(١).

ثم أورد اعتراضاً خلاصته: أن الصفة يجوز أن تكون علة للحكم بخلاف الاسم، ورد عليه بأن الاسم أيضاً يكون أمارة، وأن أحمد نص على التعليل بالأسماء في أحكام عدة، مثل الماء، والتراب، والطهارة.

وذكر الأمدي وابن الحاجب للقائلين بحجية مفهوم اللقب: أنه لو تناقض شخصان، فقال أحدهما للآخر: أما أنا، فليس لي أم، ولا أخت، ولا امرأة زانية. فإنه يتبادر إلى الفهم نسبة الزنا منه إلى زوجة خصمه وأمه وأخته. ولذا أوجبوا حدَّ القذف عليه، ولو لا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك، وردوا على ذلك: بأنه مفهوم من القرائن، وذلك خارج عن محل التزاع^(٢).

(١) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ٦٦.

(٢) «الإحکام» للأمدي ٩٦/٣، «شرح مختصر ابن الحاجب» ١٨٢/٢.

أدلة من قال بعدم حجيتها

اختار الآمدي في إبطال القول بحجية مفهوم اللقب ما سبق أن نقلناه عنه في إبطال حجية مفهوم الصفة.

واستدل ابن الحاجب والعضد في شرح المختصر: بأنه يلزم من قولنا: محمد ﷺ رسول الله. ظهور الكفر، لأن مفهومه نفي رسالة غيره من الأنبياء، وقولنا: زيد موجود. نفي الوجود عن الغير، فيلزم نفيها عن الله.

وقالوا: إن المفهوم إنما يعتبر لتعيينه فائدة؛ لأجل أن لا فائدة غيره، واللقب قد انتفى فيه المقضى لاعتبار المفهوم. إذ لو طرحت لاختل الكلام^(١).

الترجح: هكذا اختلف الأصوليون من الخانبلة وغيرهم في مفهوم اللقب، فمنهم من نقل الاحتجاج به فقط، ومنهم من نقله ونفاه، ومنهم من نقله وحمله على وجه يخرج كون مفهوم اللقب حجة إذا تجرد.

والذى يترجح لي أن مفهوم اللقب ليس بحجية. ومن عوّل على الاحتجاج به قال: إنه لا فرق بينه وبين الصفة، مع أن الفرق بينها واضح؛ ذلك أن تخصيص الغنم بالسّوم مثلاً لو لم يكن للفرق بين السائمة وغيرها في الحكم لكان تطويلاً بلا فائدة، بخلاف: جاء زيد. فإن تخصيصه بالذكر ليتمكن إسناد المجيء إليه، إذ لا يصح الإسناد بدون مسند إليه، فعلى هذا فائدة ذكر

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ١٨٢/٢، «الإحكام» للأمدي ٩٥/٣، ٩٦.

اللقب إمكان الإسناد إليه^(١).

وقد تقدم ما ذكره الفتوحى عن المجد من أن ما روى عن أَمْرِه في القول بمفهوم اللقب لم يخرج عن ألقاب سبقها ما يعممهَا، وهو على هذه الكيفية حجة، لكن حجيته لم تأت منه لذاته، بل لما أحاط به، وبهذا يكون عمل الإمام أَمْرِه بمفهوم اللقب للقرائن المحيطة به.

قال الشوكاني رحمه الله: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحججة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره مطلقاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة، فهو خارج عن محل التزاع^(٢).

(١) «أصول الفقه» للشنبطي: ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٣٨٢.

المحكم والمتشابه

تعريف المحكم والمتشابه عند الجمهور من غير الخنابلة:

المحكم: أصله: المع لإصلاح، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة، وقال الراغب الأصفهاني عن المحكم في القرآن: المحكم ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى^(١).

والشبيه، والشبيه، والشبيه: حقيقتها: الماثلة من جهة الكيفية، وقال عنه الراغب: والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لتشابهه بغيره، إما من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، ثم فصل أنواع المتشابه، وما يمكن للعلماء معرفته، وما لا سبيل إلى ذلك^(٢).

أغلب كتب الأصول إذا تطرقت لبحث المحكم والمتشابه تذكر أنها موجودان في القرآن استناداً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ [آل عمران: ٧]. وغيرها من النصوص، ولكنها تختلف اختلافاً بيناً في تعريف المحكم والمتشابه في الاصطلاح، والمراد به، ومنها ما يسرد التعريفات دون ترجيح. وسنورد فيما يلي شيئاً من ذلك:

١ - فالغزالى قال عنه: ينبغي أن يُفسر بما يعرفه أهل اللغة، ويناسب اللفظ من حيث الوضع. وأرجع تعريف المحكم إلى معينين: أحدهما:

(١) «المفردات»: ١٢٧.

(٢) نفس المصدر: ٢٥٤.

المكشف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال ولا احتمال، والتشابه ما تعارض فيه الاحتمال. والثاني: أن الحكم: ما انتظم وترتباً مفيداً، إما على ظاهر، أو على تأويل، ما لم يكن فيه متنافق و مختلف.

وأما التشابه: فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله^(١).

٢ - والأمدي لم يزد على ما ذكره الغزالى^(٢)، وكذلك تابعهما ابن الحاجب في «المنتهى»^(٣).

٣ - وقال صاحب «المنار»: الحكم: ما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل^(٤).

وأما التشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه، ومثل له الشارح بالصفات^(٥).

٤ - وابن الهمام في «التحرير» ذكر تعريف الحكم^(٦) بمثل ما ذكرناه عن صاحب «المنار». وقال عن التشابه: إنه ما لم ترج معرفته في الدنيا، ومثل بالصفات والأفعال والحرروف في أوائل السور^(٧). ثم بين أن مقتضى كلام المحققين تساوي المجمل والتشابه^(٨).

(١) «المستصفى» ٦٨/١.

(٢) «الإحكام» للأمدي ١٦٥/١.

(٣) «منتهى الوصول والأمل»: ٣٤.

(٤) «فتح العفار» ١١٣/١.

(٥) نفس المصدر ١١٧-١١٦/٧.

(٦) «التحرير»: ٤٢.

(٧) نفس المصدر: ٤٩.

(٨) نفس المصدر: ٥٠، «تيسير التحرير» ١٦١/١ وما بعدها، ١٠/٣.

تعريف المحكم والتشابه عند الحنابلة

تقدمت بعض التعريفات للمحكم والتشابه في كتب الأصول، والآن نستعرض بعض النصوص عند أ Ahmad رحمه الله في معنى المحكم والتشابه، وما اختاره أصحابه، وهل يتفقون مع غيرهم، أو يختلفون عنهم؟

١ - فأبو يعلى يرى أن المحكم هو: ما استقل بنفسه، ولم يحتاج إلى بيان، والتشابه: ما احتاج إلى بيان، ويقول: إن ذلك ظاهر كلام أحد، قال في ذلك: ظاهر كلام أحد رحمه الله أن المحكم: ما استقل بنفسه، ولم يحتاج إلى بيان، والتشابه: ما احتاج إلى بيان، لأنه قال في كتاب السنة: بيان ما ضلت فيه الزنادقة من التشابة في القرآن، ثم ذكر آيات تحتاج إلى بيان. وقال في رواية ابن إبراهيم^(١): المحكم: الذي ليس فيه اختلاف، والتشابه: الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا. معناه الذي يحتاج إلى بيان، فتارة يبين بكتذا، وتارة يبين بكتذا، لحصول الاختلاف في تأويله، وذلك نحو قوله تعالى: «يَسْرَبُّنَ بِأَنفُسِهِنَ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ» [البقرة: ٢٢٨]. لأن القراء من الأسماء المشتركة: تارة يعبر به عن الحيض، وتارة عن الطهر، ونحو قوله: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ» [الأنعام: ١٤١]. وهذا قول عامة الفقهاء^(٢).

ثم ذكر ما قيل في تعريف المحكم والتشابه غير هذا، واستدل للتعريف

(١) كثير من أصحاب الإمام أحمد الذين نقلوا عنه وروروا رواياته من هو ابن إبراهيم، انظر على سبيل المثال: «طبقات الحنابلة» ١/٢١، ٢٢، ٩٩، ١٠٨، ٢٠٤، ٢٦٤، ٣٣٦، ٤١٤.

(٢) «العدة» ورقة: ٩٦ وما بعدها.

الذي قال عنه: إنه ظاهر كلام أحمد، ثم تحدث عن «الواو» في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنًا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. هل هي واو العطف، أو واو الابتداء؟ وذكر الخلاف في ذلك، وقال: إن القول بأن الواو للابتداء أشبه في أصولنا، وأيد اختياره بقراءة عدد من الصحابة، وبين وجهة من قال: للعطف، ورد عليها. ويظهر لي من مناقشته أن التأويل الذي يشير إليه، ويرى أن الله مستقل بمعرفته، حقيقته أنه: تأويل أخبار الصفات، وهذا في الواقع غير المشابه الذي سبق أن عرفه بأنه: الذي يحتاج إلى بيان، وهو يدل على أن المشابه عنده قد يشمل هذا وذاك.

٢ - وابن عقيل في «الواضح» عرف المحكم والمشابه بمثل ما عرفه به الأمدي والغزالي، وتمثيله للمتشابه بالمشترك قريب مما ذكره أبو يعلى، وذكر المشابه في أصول الدين، وفي الحروف المبتدأة بها السور^(١).

٣ - وأبو محمد في «الروضة» ذكر تعريف القاضي، وابن عقيل للمحكم والمشابه. وذكر تعاريف أخرى، ثم قال: وال الصحيح أن المشابه: ما ورد في صفات الله سبحانه وتعالى مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله، ومثل أبيات الصفات، ثم رجح أن الرقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لفظاً ومعنى، وبين ذلك^(٢).

٤ - وأبو العباس ابن تيمية رحمه الله تكلم على المحكم والمشابه في مواضع كثيرة من كتاباته، وتوسع في ذلك، فهو يرى أن المشابه يعود إلى اللفظ تارة، كال المشترك والتواتر، وإلى المعنى أخرى، لأن يكون ثبت تارة، ونفي أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يُنْطَقُونَ﴾ [المسلات: ٣٥]. مع قوله: ﴿وَلَا يَكُنُّ مِنَ الْمُهَاجِرُونَ﴾ [النساء: ٤٢]. وإلى ما استأثر الله بعلمه سبحانه وتعالى. فهو يرى أن المشابه يشمل المجمل الذي يحتاج إلى بيان، ويشمل ما استأثر الله

(١) «الواضح» الجزء الأول ورقة: ٣٦.

(٢) «روضة الناظر» مع شرحها ١٨٥-١٨٩.

يعلمه^(١). وذكر ثلاثة معانٍ تقابل المحكم:

- ١ - أن المحكم مقابل المتشابه تارة.
- ٢ - أن المحكم مقابل المنسوخ ما ألقاه الشيطان، والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف العام كل ظاهر ترك ظاهره لعارض راجح كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه، لأنه يحتمل معنين، ويدخل فيه المجمل؛ فإنه متشابه، وإحكامه رفع ما يتوجه فيه من المعنى الذي ليس بمراد.
- ٣ - أن المحكم مقابل للمنسوخ مطلقاً، ولذلك يقول البعض: هذه الآية محكمة، ليست منسوخة، ويجعل المنسوخ ليس محكماً.

وبعد ذكره لهذه المعاني الثلاثة قال: إن الإحکام تارةً يكون في التنزيل، فيكون مقابله ما يلقى الشيطان، وتارةً يكون الإحکام في إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع، وهو اصطلاحي، أو يقال - وهو أشبه بقول السلف - : كانوا يسمون كل رفع نسخاً، سواء كان رفع حكم، أو رفع دلالة ظاهرة.

وتارة يكون الإحکام في التأویل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وفي مقابل المحكمات: الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنىين^(٢).

وفي موضع آخر ذكر قولين في تفسير المتشابهات في قوله تعالى: «مِنْهُ آيَاتٌ
مُّحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ» [آل عمران: ٧].
أحد هما: أنها آيات بعضها تتشابه على كل الناس.

(١) «المسودة» في أصول الفقه: ١٦٢-١٦٤، «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧٦-٢٧٧.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧٢-٢٧٥.

والثاني - وهو الذي صححه -: أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، وثم آيات محكمات لا تتشابه فيها عند أحد، والتشابهات إذا عرف معناها صارت محكمة^(١).

٥ - والفتوي ذكر للمحكم والتشابه عدة تعريفات، وقدمنا: أن المحكم: ما انتفع معناه. كالنصوص والظواهر، والتشابه: ما لم ينتفع معناه، لاشراك أو إجمال^(٢). وكذلك فعل الطوفى رحمه الله^(٣).

موازنة بين تعريفات الجمهور والخنابلة:

حينما نستعرض تعريفات الخنابلة، ونوازن بينها وبين تعريفات الجمهور المقدمة، نجد أن منها ما يتفق مع تعريفات الجمهور، أو بعضهم، ومنها ما مختلف عنها:

١ - فابن عقيل في «الواضح» يتفق مع الغزالى والأمدي في تعريف المحكم والتشابه.

٢ - وتصحيح ابن قدامة أن التشابه ما ورد في صفات الله وأسمائه يتفق كذلك مع ما ذكره الجمهور من التشابه.

٣ - أما القاضي أبو يعلى، فقد حصر المحكم فيما استقل بنفسه، ولم يجح إلى بيان، والتشابه ما احتاج إلى بيان. وهو في هذا يخالف تعريفات الجمهور، وإن كان فيه تقارب مع المعنى الثاني الذي ذكره الغزالى رحمه الله.

٤ - والطوفى والفتوى رحمهما الله؛ اختيارهما تعريف المحكم والتشابه متقارب مع المعنى الأول الذي ذكره الغزالى.

والخلاصة: أن بين تعريفات الجمهور والخنابلة توافقاً أحياناً، وتداخلاً

(١) نفس المصدر ١٤٣/١٣ - ١٤٤.

(٢) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٠٥.

(٣) «شرح الطوفى على الأصول»: ٤٧/٢.

أحياناً أخرى، وأوضح تعريف مستقل للخنابلة هو تعريف القاضي أبي يعلى للمحكم والمتشبه.

ما يندرج في المتشبه عند الجمهور:

من استعرضنا لتعريفات الجمهور للمتشابه نلاحظ: أن ما يندرج تحته يختلف باختلاف التعريفات، فإذا عُرِّفَ: بأنه ما تعارض فيه الاحتمال، أو ما له دلالة غير واضحة، أو أنه غير المقصود المعنى، انددرج تحته: المجمل، والمشترك، وإذا عُرِّفَ: بأنه ما لم تُترجم معرفته في الدنيا انددرج تحته: صفات الله وأفعاله والحرف التي في أوائل السور، ولا يندرج تحته المجمل والمشترك، لأنه يرجى معرفة كل منها في الدنيا.

ما يندرج في المتشبه عند الخنابلة:

بناء على تعريف المتشبه عند الخنابلة بأنه: ما يحتاج إلى بيان، أو ما لم يستقل بنفسه، وهذا ما عرفه به القاضي أبو يعلى، وقال عنه: إنه ظاهر كلام أحمد. فإنه يندرج تحته ما يأتي:

١ - الأسماء المشتركة حيث صرَح القاضي بذلك، ومثل به فيما مضى، وتبعه الفتوحي والطوفي، وأضافا الإجمال أيضاً.

٢ - ما استقل الله بعْرفة حقيقته كأخبار الصفات، وهو التأويل الذي ذكر القاضي أن الله سبحانه وتعالى مستقل بمعرفته، وقد أشرنا إلى ذلك فيما نقلناه عنه قريباً، وكون أخبار الصفات من المتشبه هو الذي رجحه ابن عقيل وابن قدامة رحمهما الله.

ولبعض الخنابلة كلام في كون أسماء الله وصفاته من المتشبه مفاده: أن ذلك ليس على إطلاقه، بل لا بد من تفصيل، فإن معنى ما ورد في أسماء الله وصفاته معلوم في اللغة، وليس مت الشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جلّ وعلا بها

ليست معلومة للخلق، وإذا فسر المشابه بأنه: ما استأثر الله بعلمه دون خلقه، كانت كيفية انصافه جل وعلا داخلة فيه^(١).

والذي حمل لواء هذا الرأي هو ابن تيمية رحمه الله ومن تلمذ عليه، وقد ذكر ذلك في كثير من كتاباته. وما قاله في هذا: وأما إدخال أسماء الله وصفاته، أو بعض ذلك في المشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، أو اعتقاد أن ذلك هو المشابه الذي استأثر الله بعلمه، كما يقول بكل واحد من القولين طائف من أصحابنا وغيرهم، فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولونه، ونجوا من بدع وقع فيها غيرهم؛ فالكلام على هذا من وجهين:

الأول: من قال: إن هذا من المشابه، وإنه لا يفهم معناه، فنقول: أما الدليل على بطلان ذلك، فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل، ولا غيره، أنه جعل ذلك من المشابه الداخل في هذه الآية، ونفي أن يعلم معناه. وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعمجي الذي لا يفهم. وقالوا: إن الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا: كلمات لها معان صحيحة. قالوا في أحاديث الصفات: تُرْ كَمَا جاءت، ونهوا عن تأويلات الجهمية، وردوها، وأبطلوا هذه التأويلات، التي مضمونها: تعطيل النصوص عما دلت عليه.

ونصوص أَحَد، والأئمة قبله، بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية، ويقررون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، كما يفهمون ذلك فيسائر نصوص الوعد، والوعيد، والفضائل، وغير ذلك، وأحمد قد قال في غير ما حديث من أحاديث الصفات: تُرْ كَمَا جاءت، وفي أحاديث الوعيد مثل قوله: «مَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَا»^(٢)، وأحاديث

(١) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٦٥.

(٢) آخره من حديث أبي هريرة: مسلم (١٠١) في الإيمان، والترمذى (١٣١٥) بلفظ: «مَنْ عَشَّنَا، فَلَيْسَ مِنَا»، وفي رواية لمسلم: «مَنْ غَشَ فَلَيْسَ مِنِّي». وأخرجه أبو داود (٣٤٥٢)، وابن ماجه (٢٢٢٤) بلفظ: «لَيْسَ مِنَا مَنْ غَشَ»، وفي الباب عن ابن مسعود أخرجه الطبراني في «الصغرين» ١/٢٦١، وأبو نعيم في «الخلية» ٤/١٨٩، وسنده حسن.

الفضائل، ومقصوده بذلك أن الحديث لا يُحرّف كلامه عن موضعه، كما يفعله من يحرفه، ويسمى تحريفه تأويلاً بالعرف المتأخر. فتأويل هؤلاء المتأخرین عند الأئمة تحریف باطل. وكذلك نص أَحْمَد في كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» أنهم تمسكوا بِمِتَّشَابِهِ القرآن، وتكلم أَحْمَد عن ذلك المتشابه، وبين معناه وتفسيره بما يخالف تأويل الجهمية، وجرى في ذلك على سَنَنِ الأئمة قبله. فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا المتشابه، وأنه لا يُسْكَن عن بيانه وتفسيره، بل يُبَيَّن ويُفسَر باتفاق الأئمة. من غير تحریف له عن موضعه وإلحاد في أسماء الله وآياته^(١).

ويقول أيضاً:

الوجه الثاني: أنه إذا قيل: هذه من المتشابه، أو كان فيها ما هو من المتشابه، كما نقل عن بعض الأئمة أنه سمي بعض ما استدل به الجهمية متشابهاً. فيقال: الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله: إما المتشابه، وإما الكتاب كله، كما تقدم، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه، كما قدمناه في القيامة، وأمور القيامة. وهذا الوجه قوي. ويؤيده أنه قد ثبت أن في القرآن متشابهاً، وهو ما احتمل معنيين، وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب، كما أن ذلك في مسائل المعاد أولى، فإن نفي المتشابه بين الله وبين خلقه أعظم من نفي المتشابه بين موعد الجنة وموجود الدنيا^(٢).

وقبل الانتقال للفقرة التالية نود الإشارة إلى أن بعض الآيات دلّ على كون القرآن كله حكماً، كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: ١]، وبعضها دل على كونه كله متشابهاً، وهو قوله تعالى: ﴿كِتَاباً مُتَّشِّبِهِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وبعضها دل على أن منه حكماً ومنه متشابهاً، وهو قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَأَخْرُ مُتَّشِّبِهَاتٍ﴾ [آل عمران: ٧].

(١) «مجموع الفتاوى» /١٣/ ٢٩٤-٢٩٥.

(٢) «مجموع الفتاوى» /١٣/ ٣٠٦.

ولا تعارض بين هذه الآيات؛ فمعنى كونه كله حكماً اتصفه بالإتقان، وهو في غاية منه في الفاظه، ومعانيه، وأحكامه، وأخباره. ومعنى كونه كله متشابهاً: أن آياته يشبه بعضها بعضاً في الصدق، والإعجاز، والسلامة من العيوب. ومعنى أن منه آيات محكمات، وأخر متشابهات: هو الذي اختلف فيه^(١). وعقد له الباب. وقد أوضح ابن تيمية ما ذكرناه من معانى المحكم والمتشابه الواردة في القرآن أجمل توضيح في الجزء الثالث من «مجموع الفتاوى»^(٢).

(١) «أصول الفقه» للشنقيطي : ٦٣.

(٢) الصفحة ٥٩-٦٣، وكذلك فعل الطوفى في شرحه «ختصر الأصول» ٤٣/٢ - ٥٩.

حكم العمل بالمحكم والتشابه

المحكم يجب العمل به، قال صاحب «المنار»: وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال^(١)، ذلك أن المحكم على أي تعريف من التعريفات التي قيلت فيه يجب العمل به، أما المشابه؛ فيجب الإيمان به، وأنه من عند الله، إذا كان ما استأثر الله بعلمه، وإذا كان المراد به: ما يحتاج إلى بيان، فيجب البحث عن بيانه، وهذا ما يعبر عنه بوجوب رد المشابه إلى المحكم، إذ لا يعمل بالتشابه دون معرفة بيانه، وإحكامه، قال ابن تيمية رحمه الله في طريقة أحمد وغيره في البحث عما يزيل التشابه: وفي كلام أحمد ومن قبله على التشابه ببيان معناه، أو إزالة التعارض والاختلاف عنه، ما يدل على أن التأويل الذي اختص الله به غير بيان المعنى الذي أفهمه خلقه، فما كان مشتبهاً لتنافي الخطابين أو الدليلين في الظاهر، فلا بد من التوفيق بينهما، كما فعل أحمد وغيره، وما كان مشتبهاً لعدم الدلالة على التعين، فقد نعلم التعين أيضاً، لأنه مراد الخطاب، وما أريد بالخطاب يجوز فهمه^(٢).

وقد صنف أحمد كتاباً في «الرد على الزنادقة والجهمية» فيما شكت فيه من مشابه القرآن، وتأنلوه على غير تأويله، وفسر تلك الآيات كلها، وذمهم على أنهم تأولوا ذلك المشابه على غير تأويله، وعامتها آيات معروفة تكلم العلماء في تفسيرها.

(١) «فتح الغفار» ١/١١٣.

(٢) «المسودة»: ١٦٣.

قال الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما نزلت، وماذا عنى بها. ومن قال من السلف: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، فقد أصاب أيضاً، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه، مثل وقت الساعة، ويجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه^(١).

وقد صنف الإمام أحمد رحمة الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة سُنن رسول الله ﷺ، وترك الاحتجاج بها، وبين أن رسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله، وبين فيه إبطال طريقة الذين يستمسكون بالمتشابه في رد المحكم، فإن لم يجدوا لفظاً متشابهاً غير المحكم يردونه به، استخرجوا من المحكم وصفاً متشابهاً، وردوه به.

قال ابن القيم: فلهم طريقان في رد السنن: أحدهما: ردها بالمتشابه من القرآن أو من السنن، والثاني: جعلهم المحكم متشابهاً ليغطوا دلالته.

وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث: كالشافعي، والإمام أحمد، ومالك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف، والبخاري، وإسحاق، فعكس هذه الطريقة، وهي أنهم يردون المتشابه إلى المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله، فلا اختلاف فيه، ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيها كان من عند غيره^(٢).

وما تقدم كله نستخلص المسائل الآتية لدى الخنابلة في المحكم والمتشابه:

- ١ - أن الراجح عند الخنابلة، وأحمد رحمة الله أن المحكم ما استقل بنفسه، ولم يجتهد إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، وعلى هذا يكون المجمل والمشتراك من المتشابه.

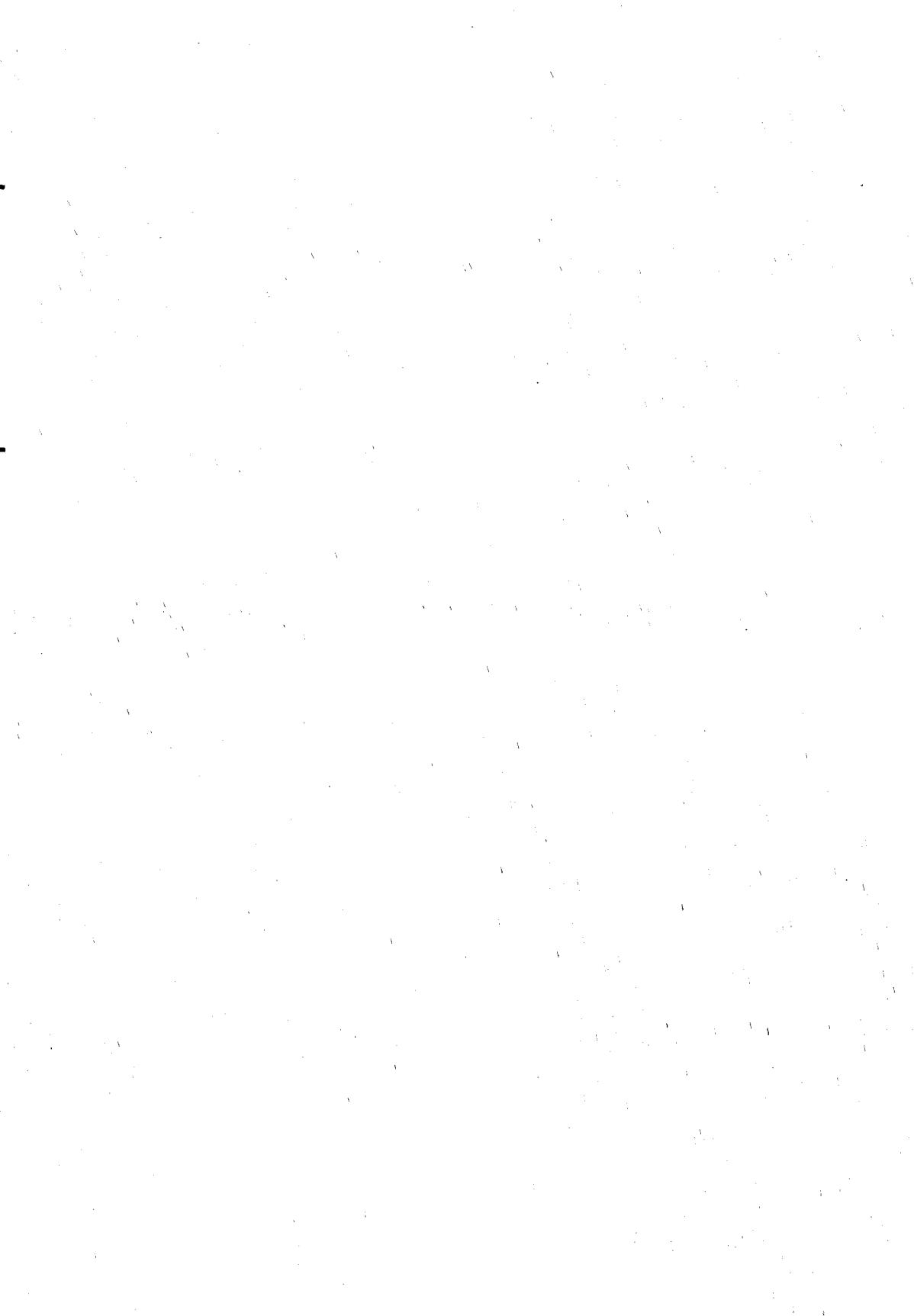
- ٢ - يستنبط من كلام القاضي وغيره من الخنابلة: أن المتشابه أيضاً يشمل

(١) «مجموع الفتاوى» ١٤٣ / ١٣ - ١٤٤ .

(٢) «اعلام الموقعين» ٢ / ٢٧١ - ٢٨٨ .

أخبار الصفات، وما استأثر الله بعلمه، وقد أوضح ابن تيمية في هذه المسألة أن المراد بكونها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، حقيقتها، وكيفية اتصاف الله بها، لا معناها، فإنه معروف بمقتضى لغة العرب التي نزل القرآن بها.

٣ - أنه يجب رد المتشابه إلى المحكم والعمل بها، وألا يؤخذ المتشابه على ظاهره، دون نظر واعتبار في جميع الأدلة، فإنها إذا اجتمعت زال ما يتوجهه البعض من التعارض.



الفصل الثاني

في مباحث خاصة بالكتاب

تفسير القرآن

كتاب الله سبحانه وتعالى: هو المصدر الأول للتشريع، وهو معجزة الرسول ﷺ، وقد نزل بلسان عربي مُبين، أنزله الله على رسوله ﷺ ليكون للناس رحمةً وهدايةً، ولبيته للناس. فبلغ رسول الله ﷺ رسالة ربِّه، وشرح كتابه لمن نزل عليهم^(١). قال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِبَيْنَ النَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» [النحل: ٤٤]. فعل هذا يلزم في تفسير القرآن الكريم معرفة السنة المطهرة، لأنها بيانه، وفيه أمور كلية جُملة فصلتها وبينت المراد منها السنة، كالصلاه، والزكاه، والحج، والصوم، ونحوها. كما أنه يلزم في تفسير القرآن أيضاً معرفة ما قاله الصحابة رضوان الله عليهم في تفسيره، لأنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا رسول الله ﷺ، وسألوه عنه، وذلك إذا لم توجد السنة المبينة، كما أنه يلزم أيضاً معرفة اللسان العربي الذي نزل القرآن به، والمسلمون جميعاً يعتبرون السنة مفسرة للقرآن، ويقولون بوجوب النظر فيها عند تفسيره.

قال الشاطبي رحمه الله: فعل هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً، وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها، فلا تحيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإنما فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيها أعز من ذلك، والله أعلم.

(١) «الموافقات» ٢٤٣/٣.

وقال في المسألة الثالثة من الدليل الثاني^(١): السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيلٌ لمجمله، وبيانُ مشكله، وبسطُ اختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. فالسنة على هذا مفسرة للقرآن؛ بياناً لمجمله، وتقيداً لمطلقه، وتخصيصاً لعامه، وسيأتي مزيد بيان لهذا عند الكلام على مرتبة السنة من الكتاب.

والمقصود هنا الكلام على تفسير القرآن بالسنة والأثر، وهو الذي درج عليه المحققون من المفسرين، حيث جعلوا الرتبة الأولى تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة الثابتة، ثم تفسيره بما فسره به الصحابة رضوان الله عليهم.

وأحمد رحمة الله بشكل خاص، والحنابلة بشكل عام، يوجبون النظر في السنة عند تفسير القرآن، ويقدمونها على ظاهر الآيات، ويجعلونها مبينة لما أجمل منها، ومحخصة لعامها، ومقيدة لمطلقاتها. ويأتي التفسير عندهم على درجات: أعلىها: تفسير القرآن بالقرآن، ثم: تفسير القرآن بالسنة، ثم: النظر في تفسير الصحابة، وما قاله التابعون، سلف هذه الأمة. ويوضح هذه المراتب أصدق توضيح شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو من مجتهدي الحنابلة فيقول: فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك: أن تفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر. فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، بل قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِمَّا أَرَأَكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِّيًّا﴾ [النساء: ١٠٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمْ﴾

(١) نفس المصدر ٩/٤

الذِّي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدِئَ وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» [النَّحْل: ٦٤]. وقال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» [النَّحْل: ٤٤]. وهذا قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»^(١) يعني: السنة، والسنة أيضاً تنزل عليه بالوحى كما ينزل القرآن، لا أنها تتنى كما يتلى، وقد استدل الإمام الشافعى وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذكرها.

والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده، فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بِمَ تَحْكُمُ؟» قال: بكتاب الله، قال: «فَإِنْ لَمْ تَجْدُ؟» قال: بُسْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجْدُ؟» قَالَ: أَجْتَهَدُ رَأْيِي». قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَقَ رَسُولُ اللَّهِ لِمَا يُرِضِي رَسُولَ اللَّهِ»^(٢). وهذا الحديث في المساند والسنن بإسناد جيد.

(١) أخرجه من حديث المقدام بن معدي كرب: أحمد /٤ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، وأبو داود (٤٦٠٤)، والترمذى (٢٦٦٠)، والدارمى /١ ، ١٤١ /١ ، وابن ماجه (١٢)، وحسنه الترمذى، وله شاهد من حديث أبي رافع بسند صحيح عند أحمد /٦ ، ٨ /٨ ، وأبو داود (٤٦٠٥)، والترمذى (٢٦٦٥)، وابن ماجه (١٣)، وصححه الحاكم /١ ، ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) أخرجه أحمد /٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ ، وأبو داود (٣٥٩٢) في الأقضية، والترمذى (١٣٢٧) في الأحكام، وابن سعد في «الطبقات» /٣ ، ١٢١ /٢ ، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقة» /١ ، ١٨٨ من طريق شعبة، عن أبي عون الثقفى، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حصن من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ... وقد ضعف بجهالة الحارث بن عمرو، وبجهالة شيوخه الذين رووا عنهم، ومع ذلك فقد صححه غير واحد من المحققين كأبي بكر الرازى، وأبى بكر ابن العربي، والخطيب البغدادي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية. وحاجتهم أن الحارث بن عمرو ليس بمجهول العين، لأن شعبة بن الحجاج يقول عنه: إنه ابن أخي المغيرة بن شعبة، ولا بمجهول الوصف لأنه من كبار التابعين في طبقة شيوخ أبي عون الثقفى المتوفى سنة (١١٦) هـ. ولم ينقل أهل الشأن جرأة مفسراً في حقه، ولا حاجة في الحكم بصحبة خبر التابعى الكبير إلى أن ينقل توثيقه عن أهل طبقته، بل يكفى في عدالته وقبول روایته أن لا يثبت فيه جرح، ففسر عن أهل الشأن لما ثبت من بالغ الفحص على المحررمين من رجال تلك الطبقة، فمن لم يثبت فيه جرح مؤثر منهم، فهو مقبول الرواية. والشيخوخ الذين رووا عنهم هم من أصحاب معاذ، ولا أحد من أصحاب معاذ مجھولاً، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة، ولا يدخله ذلك في حيز

وَهِينَ لَا نَجِدُ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ، وَلَا فِي السُّنَّةِ رَجَعْنَا إِلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ، فَإِنَّمَا أَدْرِي بِذَلِكَ، مَا شَاهَدُوهُ مِنَ الْقَرَائِنِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي اخْتَصُوا بِهَا، وَلَا هُمْ مِنَ الْفَهْمِ النَّامِ، وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ، وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، لَا سِيَّما عَلَيْهِمْ وَكُبُرُّهُمْ، كَالْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ: الْخُلُفَاءِ الرَّاشِدِينَ، وَالْأَئِمَّةِ الْمَهْدِيَّينَ؛ مُثَلُّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُسْعُودٍ. قَالَ الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبَرِيِّ: حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، قَالَ: أَنْبَانَا جَابِرُ بْنُ نُوحٍ، أَنْبَانَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي الصُّحْنِ، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدَ اللَّهِ - يَعْنِي ابْنَ مُسْعُودٍ - وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا نَزَّلَتْ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ فِيمَا نَزَّلَتْ، وَأَيْنَ نَزَّلَتْ. وَلَوْ أَعْلَمَ مَكَانًا أَحَدٌ أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِ تَنَاهُلِ الْمَطَابِيَا لِأَتِيهِ. وَقَالَ الْأَعْمَشُ أَيْضًا عَنْ أَبِي وَائِلَّ، عَنْ ابْنِ مُسْعُودٍ قَالَ: كَانَ الرَّجُلُ مَنِ إِذَا تَعْلَمَ عَشَرَ آيَاتٍ لَمْ يُجَاوِزْهُنَّ حَتَّى يَعْرِفَ مَعَانِيهِنَّ وَالْعَمَلَ بِهِنَّ^(١).

وَلَا يَحِيزُ الْخَنَابَلَةُ تَفْسِيرَ كِتَابِ اللَّهِ بِالرَّأِيِّ مُجْرِدًا بِالتَّخْرُصِ، إِلَّا إِذَا كَانَ الْمَرَادُ بِيَانِ الْمَدْلُولِ الْلُّغُويِّ لِلآيَاتِ.

وَفِي هَذَا الْبَحْثِ سُرْتُ الْكَلَامَ عَلَى تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ لِدِي الْخَنَابَلَةِ عَلَى النَّحوِ التَّالِيِّ:

- ١ - تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِالسُّنَّةِ.
- ٢ - تَفْسِيرُ الصَّحَابِيِّ وَالرَّجُوعُ إِلَيْهِ.
- ٣ - تَفْسِيرُ الْتَّابِعِينَ.
- ٤ - تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى مَقْضِيِّ الْلُّغَةِ.
- ٥ - تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِالرَّأِيِّ.

= الجَهَالَةُ، وَإِنَّمَا يَدْخُلُ فِي الْمَجْهُولَاتِ إِذَا كَانَ وَاحِدًا، فَيَقُولُ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ أَوْ إِنْسَانٌ، وَشَهَرَةُ أَصْحَابِ مَعَاذِ الْعِلْمِ وَالدِّينِ وَالْفَضْلِ وَالصَّدْقِ بِالْمَحْلِ الَّذِي لَا يَخْفَى، وَقَدْ خَرَجَ الْبَخَارِيُّ الَّذِي شَرَطَ الصَّحَّةَ حَدِيثَ عُرْوَةَ الْبَارِقِيِّ: سَمِعْتُ الْحَيَّ يَتَحَدَّثُونَ عَنْ عُرْوَةِ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْحَدِيثُ فِي جَمْلَةِ الْمَجْهُولَاتِ. وَقَالَ مَالِكُ فِي الْفَسَامِةِ: أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ كَبَراءِ قَوْمِهِ، وَفِي الصَّحِيفَةِ عَنِ الزَّهْرِيِّ: حَدَّثَنِي رَجُلٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةِ فَلَهُ قِيرَاطٌ» وَانظُرْ «الْفَقِيهِ وَالْمَتفَقُ» ١٨٩، وَ«اعْلَامِ الْمُوقِعِينَ» ١/٢٠٢.

(١) «مُجْمُوعُ الْفَتاوَىٰ» ١٣/٣٦٣-٣٦٥، «تَفْسِيرُ ابْنِ حَرِيرٍ» ١/٨٠، «فَتْحُ الْبَارِيِّ» ٩/٤٥، ٩/٤٦.

تفسير القرآن بالسنة والأثر عند أحمد

لقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتاج بظاهر القرآن في معارضته السنن، وترك الاحتجاج بها، وبين فيه: أن رسول الله ﷺ هو المعبّر عن كتاب الله، الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه. وساق الآيات الدالة على طاعة رسول الله ﷺ، ثم احتاج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وردّها بذلك، وبين أن هذا صنيع الذين يتمسكون بالتشابه في رد المحكم.

قال ابن القيم بعد أن ذكر ذلك: إن طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالأئمة الأربعه وغيرهم، هي: أنهم يردون التشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم التشابه، ويبينه لهم، فتفتفق دلالته مع دلاله المحكم، وتتوافق النصوص بعضها ببعضًا، ويصدق بعضها ببعضًا، فإنها كلها من عند الله^(١).

فالسنة تأتي في الدرجة الأولى في بيان القرآن. فإذا علم تفسير القرآن من جهة النبي ﷺ، لم يحتاج بعد ذلك إلى أي قول، فإن سنة رسول الله ﷺ تبين القرآن، وتدل عليه، وتعبر عنه^(٢).

وقد اتفق الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة الدين على أن

(١) «اعلام الموقعين» ٢٧١/٢ - ٢٨٨.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٣/٢٧، ٢٩.

السنة تفسر القرآن وتبيّنه، وتدلّ عليه وتعبر عن مجمله^(١).

وقد تكلم أبو زهرة على رأي أحادي في السنة، وكونها مبينة للقرآن: تقيداً مطلقاً، وتحصيصاً لعامه، وبياناً لمجمله، وأن ظواهر الكتاب إذا لم توجد سنن تعين احتمالاً من احتمالاتها؛ عمل بها على ظاهرها.

ونقل عن ابن القيم وابن تيمية في ذلك نقولاً، ثم قال: هذا مذهب أحادي رضي الله عنه في بيان القرآن الكريم. لا يستقيه إلا من السنة، وهو مسلك الشافعي رضي الله عنه قد أثبته في رسالته، ولعل ذلك النحو هو الذي أعجب به أحادي رضي الله عنه عندما سمع الشافعي لأول مرة يلقي دروسه في مكة، فقد روي أن تلك الدروس كانت في بيان الناسخ والمنسوخ، وطرائق ذلك، ولعل هذا إنما أعجب أحادي رضي الله عنه، لأنه يرضي نزعته الأثرية، ويوافق ما في نفسه من اعتبار السنة مفسرة لهذا الدين.

وقال أيضاً: قد بينا في هذا الجزء من بحثنا أن أحادي يجعل السنة مفسّرة لظاهر القرآن، وأنها مبينة لمعناه، وأن أحاديث الأحاديث ترتفع إلى مرتبة تحصيص عام القرآن، وإن ذلك قد يعد - في الواقع - هو فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غالب عليهم الرأي، والفقهاء الذي غالب عليهم الأثر، فإن الذين غالبوا عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الأحاديث في مقام تعرّض لها القرآن، ولو بصيغة العموم، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها، ولا يجعلون خبر الأحاديث في مرتبة تحصيصها.

أما الفقهاء الذين غالبوا عليهم الأثر، فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقاً وقد أوضح متزعهم الشافعي في «رسالته»، وأحادي في كتابه: «الناسخ والمنسوخ»، وابن تيمية وابن القيم فيما كتباه من كتب تعرضت لذلك.

وقال أخيراً - بعد أن ذكر كلاماً لابن القيم -:

هذا كلام ابن القيم في مناصرة طريقة الإمام أحادي في قبول كل سنة

(١) نفس المصدر ٤٣٢/١٧

صحيحة، وعدم عرضها على الكتاب قبل قبولها، بل يؤخذ بها، وتعتبر مفسرة للقرآن، إن كان يحتاج إلى تفسير، ومؤولة له؛ إذا كانت معارضة له في الظاهر، فالسنة حاكمة باعتبار قيامها مقام المفسر، وإن كانت في الاعتراض تالية للقرآن الكريم^(١).

والخلاصة مما تقدم: أن أحمد رحمه الله، كغيره من علماء المسلمين، يرى أن السنة تفسر القرآن، وتبيّن المراد منه، ومتى صح حديث بين مراد الله سبحانه في كتابه، ووجب العمل به والمصير إليه، وأنه لا يجوز أن تُرد السنة الصحيحة لمعارضتها في الظاهر لظواهر الكتاب الكريم، لأن الكل وحي من الله. قال تعالى: «وَمَا يُنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» [النجم: ٤، ٣]. وقال تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُهُوا» [الحشر: ٧].

وأن المتشابه من القرآن لإجحاف، أو اشتراك، أو غير ذلك يرد إلى ما يبيّنه، ويرفع تشابهه من سُنة رسول الله ﷺ.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢١٣-٢١٩.

تفسير الصحابة

إذا علم تفسير القرآن من جهة السنة، فلا حاجة إلى شيء سواها، وتقديم أن أَحْمَد إذا وجد النص لم يتجاوزه إلى غيره، وأنه يهدى مخالفه النص مهما كانت، ومن كانت، وأنه لا يرجع لأقوال الصحابة وفي المسألة نصوص. وكذلك هنا في التفسير تأتي مرتبة تفسير الصحابة بعد مرتبة التفسير بالسنة.

والصحابة رضوان الله عليهم لهم المكانة العظيمة لدى جميع المسلمين، ولهم الأيدي الكبيرة في نشر هذا الدين، والعناية به، والكفاح من أجله، ويكتفيهم أن الله سبحانه وتعالى مدحهم ورضي عنهم، وأنهم عاصروا تنزيل الوحي ، وتفسير رسول الله ﷺ لكتاب ربها، وتطبيقه على الحوادث والواقع التي نزل من أجلها.

وأحمد رحمه الله يرى وجوب الرجوع إلى تفسير الصحابة، وهذا هو ظاهر كلامه، وما نقل عنه، وما كتبه الأصوليون في مذهبهم.

قال أبو يعلى : وأما تفسير الصحابة فيجب الرجوع إليه ، وهذا ظاهر كلام أَحْمَد رحمه الله في مواضع من كتاب «طاعة الرسول ﷺ» رواه صالح عن أبيه، فقال : قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّعَمَّدًا فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمَ﴾ [البقرة: 196]. فحكم أصحاب رسول الله ﷺ في الطيبي بشارة، وفي النعامة ببدنة، وفي الضبع بكبش، دل أنه أراد السنة^(١). وقال تعالى : ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجَّ﴾

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، وعبارة : «دل أنه أراد السنة» غير واضحة من ناحية إفراد الضمير في «أنه»، ولعل صحتها : دل على أنهم أرادوا السنة.

[البقرة: ١٩٦]. فلما قال من قال من أصحاب رسول الله ﷺ: يكون آخر ذلك يوم عرفة، استقر حكم الآية على ذلك، وقال: لما كان أكثر قول أصحاب رسول الله ﷺ: أن الكلاله من لا ولد له ولا والد، استقر الحكم على ذلك. والوجه فيه أنهم شاهدوا التنزيل، وحضرروا التأويل، فعرفوا ذلك، وهذا جعلنا قولهم حجة^(١).

وقد اختصر هذا الكلام أبو الوفاء ابن عقيل في كتابه: «الواضح»^(٢). وقال أبو المحسن^(٣): ونص عليه أحمد فيما كتبه إلى أبي عبد الرحمن الجوزجاني.

وقال أبو الخطاب: يتخرج ألا يرجع إليه إذا قلنا: ليس قوله حجة. ونقل أبو المحسن عن القاضي أن المسألة مبنية على الروايتين في قول الصحابي، هل هو حجة؟^(٤).

وسياق الكلام على قول الصحابي، وأن الراجح من مذهب أحمد رحمة الله القول بالاحتجاج به على التفصيل المذكور هناك.

وقد ذكر ابن تيمية رحمة الله: أن الرسول ﷺ بين للصحابة معانى القرآن وفسرها لهم، وأنهم فهموا ذلك وعملوا به، وأن سلف الأمة تلقوا التفسير عنهم. قال في ذلك: يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بين لأصحابه معانى القرآن، كما بين لهم ألفاظه؛ فقوله تعالى: «تَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ» [النحل: ٤٤]. يتناول هذا وذاك. وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يُقرؤوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها

(١) «العدة» ورقة: ١٠١.

(٢) الجزء الثاني ورقة: ١٧٠.

(٣) عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية، والد شيخ الإسلام تقى الدين أبي العباس، وأبن مجذ الدين أبي البركات، ولد سنة (٦٢٧) هـ بحران، وسمع من والده وغيره، ورحل في طلب العلم. توفي سنة (٦٨٢) هـ. بدمشق. «ذيل طبقات الخنابلة» ٣١١/٢.

(٤) «المسودة»: ١٧٦.

من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة، وقال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل في أعيتها، وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين، قيل: ثمان. ذكره مالك، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ بِرَحْمَةٍ لِّيَدْبَرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، [محمد: ٢٤]. وقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]. وتدبّر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن.

وكذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّعِلْكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وعقل الكلام متضمن لفهمه. ومن المعلوم أن كل كلام المقصود منه فهم معانيه دون مجرد الفاظه، فالقرآن أولى بذلك، وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم: كالطب، والحساب، ولا يستشرون، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟ لهذا كان التزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة لمن بعدهم. وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والاختلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية وأسأله عنها. ولهذا قال الثورى: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به. ولهذا يعتمد على تفسيره الشافعى والبخارى، وغيرهما من أهل العلم، وكذلك الإمام أحمد، وغيره، من صنف في التفسير، يكرر الطرق عن مجاهد أكثر من غيره.

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة، كما تلقوا عنهم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك، بالاستنباط والاستدلال، كما يتتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال^(١) ا. هـ.

(١) «مجموع الفتاوى» ١٣ / ٣٣١ - ٣٣٣.

وهذا يؤكد وجوب الرجوع إلى تفسيرهم، وأن ذلك في الواقع: إما رجوع لسنة اطلعوا عليها ولم تصلنا، وإما لفهم فهموه من كتاب الله استناداً لتمكّنهم من اللغة العربية، وعلمهم بأسرار الشريعة وأصولها، وقواعدها العامة والكلية.

وكل ذلك يدل على الاحتجاج بتفسيرهم للقرآن والاعتماد عليه.

وقال ابن القيم رحمه الله في قبول تفسير الصحابة: لا ريب أن أقوالهم في التفسير أصوب من أقوال من بعدهم. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تفسيرهم في حكم المروء، ومراده أنه في حكمه في الاستدلال به والاحتجاج، لأنه إذا قال الصحابي في الآية قوله، فلنا أن نقول: هذا القول قول رسول الله ﷺ، أو قال رسول الله ﷺ، وله وجه آخر، وهو أن يكون في حكم المروء، بمعنى أن رسول الله ﷺ بين لهم معانٍ القرآن، وفسر لهم، كما وصفه الله تعالى بقوله: «**إِلَيْنَا مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**» [النحل: ٤٤]. وبين لهم القرآن بياناً شافياً كافياً، وكانوا إذا أشكل على أحد منهم معنى سأله عنه، وأوضحه، كما سأله الصديق عن قوله تعالى: «**مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُبَيِّنْ بِهِ**» [النساء: ١٢٣]. وبين له المراد^(١) ولما سأله الصحابة عن قوله تعالى: «**الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبِسُو إِيمَانَهُمْ**

(١) أخرج أحمد (٦٨)، وأبو بكر المرزوقي في «مسند» أبي بكر (١١١)، والطبرى (١٠٥٢٣) (١٠٥٢٨)، والبيهقي (٣٧٣/٣)، وابن حبان (٤) من طريق أبي بكر بن زهير، قال: أخبرت أن أبي بكر رضي الله عنه قال: يا رسول الله، كيف الصلاح بعد هذه الآية: (ليس بأمانكم ولا أمان أهل الكتاب من يعمل سوءاً يُبَيِّنْ به) فكل سوء عملنا جربنا به؟ فقال رسول الله ﷺ: «غفر الله لك يا أبي بكر، ألسنت تفرض؟ ألسنت تحزن؟ ألسنت تصيبك اللاإاء؟ قال: بل، قال: «هو ما تحزون به». وفيه انقطاع لأن أبي بكر بن أبي زهير من صغار التابعين، وهو لا يُعرف بجرح ولا تتعديل، وأخرجه ابن مردوه فيما ذكره ابن كثير ٥٨٨/٢، من طريق محمد بن أحمد بن إسحاق العسكري، حدثنا محمد بن عامر السعدي، حدثنا يحيى ابن يحيى، حدثنا فضيل بن عياض، عن سليمان بن مهران، عن مسلم بن صحيح، عن مسروق، قال: قال أبو بكر... وفي الباب عن عائشة عند الطبرى (١٠٥٣٠) (١٠٥٣٢)، وصححه ابن حبان (١٧٣٦). وعن أبي هريرة عند أحد (٧٣٨٠)، ومسلم (٢٥٧٤).

بِظُلْمٍ [الأنعام: ٨٢]. فيين لهم معناها^(١). ولما سأله أم سلمة^(٢) عن قوله تعالى: **«فَسُوفَ يُحَاسَّبُ حَسَابًا يَسِيرًا»** [الإنشقاق: ٨]. فيين لها: أنه العرض، ولا سأله عمر عن الكلاله، فأحاله على آية الصيف في آخر السورة^(٣). وهذا كثير جداً. فإذا نقلوا لنا تفسير القرآن: فتارة ينقلونه عنه بلفظه، وتارة بمعناه، فيكون ما فسروا بالفاظهم من باب الرواية بالمعنى، كما يرون عنده السنن: تارة بلفظها، وتارة بمعناها. وهذا أحسن الوجهين والله أعلم^(٤). ا.هـ.

ثم أورد اعترافاً: بأنه توجد لهم أقوال في التفسير تخالف الأحاديث الصحيحة فكيف تقبل؟ وذكر أمثلة لها، منها: تفسير عمر رضي الله عنه لقوله تعالى: **«أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ»** [الطلاق: ٦]. بأنها للبائنة

(١) آخرجه البخاري ٨١/١، ٨٢/٢٢١ في الإيمان، و٩/٣٩٥، ٣٩٤ في تفسير سورة الأنعام، و٩/٣٩٥ في تفسير سورة لقمان، ومسلم (١٢٤) في الإيمان، والترمذني (٣٠٦٩)، وأحمد ٤٢٤/٣٧٨، ٤٤٤ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت: **(الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) شق ذلك على المسلمين، وقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟** فقال رسول الله ﷺ: **«ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا قول لقمان لابنه: (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) - وفي رواية -: ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه».**

(٢) هذا وهم من ابن القيم رحمه الله، فإن السائلة عائشة وليس أم سلمة رضي الله عنها، كما آخرجه البخاري ١٧٦ في العلم، و٨/٥٣٥ في التفسير، و١١/٣٤٧ و٣٤٨ في الرقاق، وأبو داود (٣٠٩٣)، والترمذني (٢٤٢٦) من طريق ابن أبي مليكة، قال: إن عائشة كانت لا تستمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعته فيه حتى تعرفه، وإن النبي ﷺ قال: **«من نوqش الحساب عذب»**، فقلت: أليس يقول الله تعالى: **(فَإِنَّمَا مَنْ أَوْقَى كَاتِبَهُ بِمِنْهِ فَسُوفَ يُحَاسَّبُ حَسَابًا يَسِيرًا** وينقلب إلى أهله مسروراً) فقال: **«إِنَّمَا ذَلِكَ الْعِرْضُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَّبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هُنَّ الْمُكْلَفُونَ»**.

(٣) آخرجه مسلم (١٦١٧) في الفرائض: باب ميراث الكلاله، وأحمد ١٥/٢٦ و٢٧ و٢٨ و٤٨، وابن حجر (١٠٨٧٧)، والبيهقي ٦/٢٢٤ من طريق معدان بن أبي طلحة، أن عمر بن الخطاب خطب يوم جمعة، فذكر النبي ﷺ، وذكر أبا بكر ثم قال: إن لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي من الكلاله، ما راجعت رسول الله ﷺ في شيء ما راجعته في الكلاله، وما أغلط لي في شيء، ما أغلط لي فيه، حتى طعن بياصبه في صدره، وقال: **«يَا عَمَّ، أَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصِّيفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ؟»**.

(٤) «اعلام الموقعين» ٤/١٥٣-١٥٤.

والرجعيّة، حتّى قال: لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة، مع أنّ السنة الصحيحة في البائن تختلف هذا التفسير، كما في قصة فاطمة بنت قيس^(١).

وأجاب على هذا الاعتراض بقوله: قيل: الكلام في تفسيره كالكلام في فتواه سوء، وصورة المسألة هنا كصورتها هنالك، سواء بسواء، وصورتها ألا يكون في المسألة نص يخالفه، ويقول في الآية قوله لا يخالفه فيه أحد من الصحابة، سواء علم لاشهاره، أو لم يعلم. وما ذكر من هذه الأمثلة فقد فُقد فيه الأمران، وهو نظير ما روي عن بعضهم من الفتاوي التي تختلف النص، وهم يختلفون فيها سوء^(٢). ا. ه.

والخلاصة مما تقدم: أنّ الحنابلة يحتجون بتفسير الصحابي، ويرجعون إليه فيما صح، و يجعلونه في الدرجة التالية لتفسير الرسول ﷺ. وهذا المنهج هو منهج أحمد أيضاً في أقوال الصحابة، إذ يجعلها في المرتبة الثانية بعد النصوص.

ومن كلام ابن القيم يتضح أنّهم يشترطون للرجوع إليها شرطين:

١ - أن لا يرد نص صحيح عن رسول الله ﷺ خالف لها. فإذا وجد قُدْمٌ عليها، ولم يُرجع إليها.

٢ - أن لا يخالف أحد من الصحابة ذلك التفسير، فإذا اختلفت أقوال الصحابة في تفسير الآية، فالحكم فيها عند الحنابلة كالحكم في أقوالهم عند الاختلاف. وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة رضوان الله عليهم عند أحمد رحمه الله.

(١) تقدم تخرّجه في الصفحة ١٠٧.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/١٥٥.

تفسير التابعي

التابعون رحّهم الله تلقوا التفسير عن الصحابة، ولكنهم لم يكن لهم ما للصحابة من فضل ومنزلة، لأنّهم لم يعاصروا الرسول ﷺ ويشاهدوا التنزيل. وظروف حياتهم غير ظروف حياة الصحابة رضوان الله عليهم، فقد تفرقوا في الأقاليم، وكان عند بعضهم ما ليس عند الآخرين.

لذلك لم يكن لأقواهم في الاحتجاج ما كان لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وبالتالي لم يكن لتفسيرهم تلك المنزلة التي كانت لتفسير الصحابة، وإن كانت كتب التفسير في الواقع مشحونة بتفسير التابعين وأقواهم، وسلف هذه الأمة.

وقد جاء عن أحمد رحمه الله، ما يدل على أن تفسير التابعين لا يجب الرجوع إليه، كما أنه روى عنه رواية أخرى تدل على الأخذ به، وعلى كلٍّ فهذا الاختلاف لم يُنقل عن أحمد في تفسير الصحابة.

وفيما يلي بعض ما كتبه الحنابلة في المسألة:

قال القاضي: فأما تفسير التابعين فلا يلزم، وقد قال أحمد رحمه الله، في رواية أبي داود: إذا جاء شيء عن الرجل من التابعين، لا يوجد فيه شيء عن النبي ﷺ، لا يلزم الأخذ به، وقال رحمه الله في موضع آخر: الاتّباع أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ وعن الصحابة، ثم هو بعد في التابعين خير.

والوجه فيه أن قول آحادهم ليس بحجّة، ويفارق آحاد الصحابة لأنّه حجّة، وقال في رواية المروزي: ينظر ما كان عن النبي ﷺ، فإن لم يكن؛ فعن

الصحاباة، فإن لم يكن؛ فعن التابعين، ويمكن أن يحمل هذا على إجماعهم^(١).
اـهـ.

وقال ابن عقيل: فتحقق في تفسير التابعين روایتان، قال شیخنا رضی الله عنہ: یحمل على إجماعهم، وهذا التأویل منه یسقط فائدة تخصیص أحمد بالتابعین، لأن الإجماع من علماء كل عصر حجة، مرجوع إليها، مقطوع به^(٢).

وقال أبو البرکات: في تفسیر التابعی إذا لم یخالفه غيره، روایتان، ذکرها مـاـ اـنـ عـقـیـلـ :

إـحـدـاهـمـاـ: يـرـجـعـ إـلـيـهـ. وـتـأـوـلـهـاـ القـاضـيـ عـلـىـ إـجـمـاعـهـمـ. وـرـدـ اـبـنـ عـقـیـلـ تـأـوـلـهـ .

والثانية: لا يرجع إليه. اختارها ابن عقيل. وكلام أحمد في قول التابعی عام في التفسیر وغيره^(٣).

وقال ابن القیم: على أن في الاحتجاج بتفسير التابعی عن الإمام أـحمدـ روایـتـیـنـ. وـمـنـ تـأـمـلـ كـتـبـ الـأـئـمـةـ، وـمـنـ بـعـدـهـمـ، وـجـدـهـاـ مشـحـونـةـ بـتـفـسـیرـ التـابـعـیـ^(٤).

وسـيـأـيـ عـنـ الـكـلـامـ عـلـىـ تـقـدـیـمـ فـتاـوـیـ الصـحـابـةـ عـلـىـ التـابـعـینـ التـرجـیـحـ بعدـ الـاعـتـدـادـ بـقـوـلـ التـابـعـیـ. وـبـيـنـبـیـ عـلـىـ ذـلـكـ عـدـمـ الـاحـتـجاجـ بـتـفـسـیرـهـ.

وعـلـىـ كـلـ نـخـلـصـ: إـلـىـ أـنـ لـأـحـمـدـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ روـایـتـیـنـ، وـالـذـيـ يـنـبـغـیـ مـلـاحـظـتـهـ أـنـ أـحـمـدـ رـحـمـهـ اللـهـ شـدـیدـ الـاتـبـاعـ لـمـ سـلـفـهـ، وـكـانـ يـکـرـهـ أـنـ يـقـولـ فـیـ

(١) أي أن الأخذ بأقوال التابعين محمول على ما أجمعوا عليه، وعدم الأخذ محمول على عدم تحقق إجماعهم، وهذا ترجيح لرواية عدم الأخذ بتفسير التابعين وأقوالهم. وانظر «العدة» ورقة: ١٠١.

(٢) «الواضح» الجزء الثاني ورقة: ١٧٠.

(٣) «المسودة»: ١٧٧.

(٤) «إعلام الموقعين» ٤/١٥٦.

مسألة ليس لها فيها سلف. وسبق أن ذكرنا أن كتب التفسير مشحونة بتفسير التابعين، وابن تيمية رحمه الله يذكر أن كثيراً من الأئمة رجع إلى تفسير التابعين قال في ذلك:

إذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر، فإنه كان آية في التفسير، كما قال محمد بن إسحاق: حدثنا أبان بن صالح، عن مجاهد، قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضاً من فاختته إلى خاتمه، أوقفه عند كل آية، وأسئلته عنها^(١). وبه إلى الترمذى قال: حدثنا الحسين ابن مهدي البصري، حدثنا عبد الرزاق، عن معمر عن قتادة، قال: ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئاً^(٢). وبه إليه قال: حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان بن عيينة، عن الأعمش، قال: قال مجاهد: لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحتاج أن أسأله ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت^(٣). وقال ابن جرير: حدثنا أبو كريب قال: حدثنا طلق بن غنم، عن عثمان المالكي، عن ابن أبي مليكة، قال:رأيت مجاهداً سأله ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحة، قال: فيقول ابن عباس: اكتب، حتى سأله عن التفسير كله^(٤). وهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به.

وكسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، ومسروق بن الأجدع، وغيرهم من التابعين، وتبعاً لهم، ومن بعدهم، فنذكر أقوالهم في الآية، فيقع في عباراتهم تبادل في الألفاظ، يحيى بها من لا علم له اختلافاً، فيحكيها أقوالاً، وليس كذلك، فإن منهم من

(١) أخرجه ابن جرير في «التفسير» ١ / ٩٠.

(٢) أخرجه الترمذى (٤٠٢٥) في تفسير القرآن: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.

(٣) أخرجه الترمذى (٤٠٢٦) في تفسير القرآن: باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه.

(٤) أخرجه الطبرى في «التفسير» ١ / ٩٠.

يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتفضلن اللبيب لذلك، والله المادي.

وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم من خالفهم، وهذا صحيح. أما إذا أجمعوا على الشيء، فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجةً على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنن، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك...^(١).

والخلاصة في هذا:

- ١ - أن الخنابلة ينقلون عن أحمد رحمه الله روایتين في الاحتجاج بتفسير التابعي وقبوله.
- ٢ - لكنهم يرجحون عدم الاحتجاج به، لأن كلامه فيه أصرح وأوضحتها تقدم النقل عنه، ويحملون الرواية الأخرى على إجماعهم، كما ذكر ذلك القاضي، وكما يفهم من كلام ابن تيمية أيضاً.
- ٣ - ولكن ابن عقيل يرد هذا المholm، لأنه لا مَرْيَة لـأحمد على غيره، فكل العلماء يحتاجون بإجماعهم ويقبلونه، ولكن لا وجه لهذا الرد، لأن القاضي ومن وافقه من الخنابلة لم يقتصروا بقبول إجماعهم على أحمد رحمه الله وحده.
- ٤ - وعلى هذا: إذا اختلف التابعون في تفسير الآية، فلا يكون قول بعضهم حجة على الآخرين، ولا على من بعدهم.
- ٥ - ويرجع في تفسير الآية إلى السنن، أو أقوال الصحابة، أو اللغة العربية.

(١) «مجموع الفتاوى» / ١٣ / ٣٦٨ - ٣٧٠

تفسير القرآن على مقتضى اللغة

نزل القرآن بلغة العرب، ففهموه، وعملوا به. ومنه ما يفهم بمجرد الفهم اللغوي، وهو ما لم يرد فيه نقل لمعان شرعية، وما لم يكن أيضاً مما يحتاج إلى بيان من السنة، والقارئ للقرآن يفهم كثيراً من الآيات على مقتضى اللغة، دون الرجوع إلى غيرها.

وقد نُقل عن ابن عباس قوله: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.

وقد نُقل عن الإمام أحمد رحمه الله أنه فَسَرَ بعض الآيات، قال القاضي: إن أحمد فسر بعض الآيات على مقتضى اللغة، كقوله تعالى: «إِنِّي مَعَكُمَا» [طه: ٤٦] وقال: هو جائز في اللغة، يقول الرجل: سأجري عليك رزقاً، أي: أفعل بك خيراً^(١). وقال أيضاً: تفسير روح الله، أنها روح خلقها الله تعالى، كما يقال: عبدالله، وسماء الله، وأرض الله.

ونقل الفضل بن زياد عنه، وقد سُئل عن القرآن تمثيل له الرجال بشيء

(١) جاء في كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» للإمام أحمد: وأما قوله لموسى: (إني معكما أسمع وأرى) قوله في موضع آخر: (إنا معكم مستمعون)، فقالوا: كيف قال: (إني معكما)، وقال في آية أخرى: (إنا معكم مستمعون؟)؟ فشكوا في القرآن من أحل ذلك. فنقول: أما قوله: (إنا معكم) فهذا مجاز في اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقاً، إنا سنفعل بك كذا. وأما قوله: (إني معكما أسمع وأرى) فهو جائز في اللغة؛ يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقاً، أو سأفعل بك خيراً «شذرات البلاتين» الصفحة ١٤.
ووجه كلام القاضي: أن أحد رحمة الله قال في حواريه عما شكت فيه الزنادقة من القرآن: إنه جائز لغة. وله نظائر ذكرها، واستبسط منه القاضي الجواز، لا أنه فسر الآية ذاتها.

من الشعر. قال: ما يعجبني. فظاهر هذا المنع. وقد اختار القاضي رحمه الله جواز تفسير القرآن على مقتضى اللغة^(١). ونقل عنه هذا الكلام ابن عقيل في كتابه «الواضح»^(٢). ولم يزد عليه شيئاً.

وفي «المسودة» نقل أبو البركات كلام القاضي أولاً، وعلق على قوله: فظاهر هذا المنع. فقال^(٣): وعندى أن هذا لا يقتضي، بل يفيد الكراهة، أو يحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان صالحة محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبار خلافه. وحکى الحلواني^(٤) القول بالمنع وجهاً لأصحابنا، وذكر القاضي في «التمام» في كتاب الصلاة في ذلك روایتين. وقال: أصحهما أنه لا يجوز.

وبهذا يتضح أن في المسألة روایتين. وقد اختلف النقل عن القاضي رحمه الله، فالظاهر من كلامه في «العدة» أنه يختار الجواز، إذ ذكر ما نقل عن أحمد، واستدل بجواز ذلك، وذكر أدلة المخالفين، ورد عليها. ومن مناقشته ورده استنبطنا اختياره للجواز، وإن كان ذكر الرواية الأخرى عن أحمد، وقال عنه: فظاهر هذا المنع.

وما جاء في «المسودة» نقاً عن القاضي في كتاب «التمام» يفيد أن القاضي صاحب المنع، وهو متعارض مع ما يتبادر للقارئ من كلامه في «العدة» الذي سبق أن أشرنا إليه.

أما ابن تيمية رحمه الله، فاختار الجواز في ذلك. فقد نقل آثراً عن السلف في تحرّجهم من تفسير آيات سئلوا عنها، وحملها على أنهم تحرّجوا من القول فيما لا يعلمونه. قال في ذلك: هذه الآثار الصحيحة، وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرّجهم من الكلام في التفسير بما لا علم لهم به. وأما

(١) «العدة» ورقة: ١٠٠ وما بعدها.

(٢) الجزء الثاني ورقة: ١٧٠ .

(٣) «المسودة»: ١٧٦ .

(٤) محمد بن علي بن محمد الحلواني، أبو الفتح الفقيه الراهد، من تفقه عليهم القاضي أبو يعلى، وله مصنفات في الفقه والأصول. توفي سنة (٥٠٥) هـ. «ذيل طبقات الخاتمة» ١٠٦/١ .

من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً، فلا حرج عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير ولا منافاة، لأنهم تكلموا فيما علموا، وسكتوا فيما جهلوه. وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يفهمه لقوله تعالى: «**لَتُبَيِّنَنَا لِلنَّاسِ** **وَلَا تُكْتُمُنَا**» [آل عمران: ١٨٧]. ولما جاء في الحديث المروي من طرق: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ، أَلْحِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلْجَامٍ مِّنْ نَارٍ»^(١).

وقال ابن جرير: حدثنا ابن بشار، حدثنا مُؤمل، حدثنا سفيان، عن أبي الزناد، قال: قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالتها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، والله سبحانه وتعالى أعلم^(٢).

والخلاصة مما تقدم: أن للحنابلة قولين في جواز تفسير القرآن على مقتضى اللغة، هما روایتان عن الإمام أحمد، ذكرهما القاضي، وابن عقيل، وغيرهما من الحنابلة. والذي يرجح ويختار الجواز يحمل ما روى عن أحد في قوله - وقد سئل عن القرآن يتمثل له الرجل بشيء من الشعر: «ما يعجبني» على الكراهة، فلفظ: «ما يعجبني» محتمل الكراهة والحرمة. وما نقل عنه في الجواز صريح، أو أن المراد تفسير القرآن على أوجه من العربية نادرة تصرف الآية عن ظاهرها لذلك فهذا يمنع منه.

والذي أرجحه القول بالجواز، لأن القرآن خاطب العرب بلغتهم، ومقتضى التكليف أن يفهموا ما خاطبهم به.

وذلك فيما لم يرد فيه نقل لمعان شرعية اصطلاحية. وهذا ما نص عليه ابن عباس في أوجه تفسير القرآن، حيث قال: ووجه تعرفه العرب من كلامها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد / ١٦١، وأبو داود (٣٦٥٨)، والترمذى (٢٦٥١) وحسنه، وصححه ابن حبان (٩٥)، وله شاهد من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص صححه ابن حبان (٩٦)، والحاكم / ١٠٢، وواقفه الذهبي.

(٢) «مجموع الفتاوى» / ١٣ / ٣٧٤-٣٧٥.

تفسير القرآن بالرأي

جاءت النصوص الكثيرة تنهى عن الخوض في كتاب الله بغير علم، وقد تخرج الصحابة. ومن تبعهم بإحسان من سلف هذه الأمة وخلفها من القول في القرآن بغير علم، ذلك أن تفسير كلام الله تجب الدقة فيه والتحري، وتتبع ما جاء عن الله على لسان رسول الله ﷺ بياناً لذلك وتفسيراً. والتفسير مجرد الرأي منعه الأصوليون في المذهب الحنفي.

قال القاضي : تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد غير جائز ، لقوله تعالى : ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] . وقال تعالى : ﴿إِذْتَبِّئُنَّ لِلنَّاسَ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] . فأضاف البيان إليه .

وذكر شيئاً من الأحاديث والآثار التي تمنع من الخوض في القرآن بالرأي .
لم ينقل عن أحمد في المسألة شيئاً .

وابن تيمية رحمه الله شدد في المسألة، وذكر: أن تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام، وإن فسر بغير علم، فقد سلك غير ما أمر به، ولو أصاب المعنى في نفس الأمر، فهو مخطيء. قال في ذلك: تفسير القرآن بمجرد الرأي حرام، حدثنا مؤمل، حدثنا سفيان، حدثنا عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلَيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه مِنَ النَّارِ»^(١).

(١) أخرجه أبو حماد / ٢٢٣ ، والترمذني (٢٩٥١) ، والطبراني (٧٣) و(٧٤) و(٧٥) و(٧٦) و(٧٧) . وإسناده ضعيف، لضعف عبد الأعلى وهو ابن عامر الشعبي، قال أحمد: ضعيف الحديث، ربا

وبه إلى الترمذى قال: حدثنا عبدُ بن حُمَيْد، حدثني حسان بن هلال، قال: حدثنا سُهيل أخو حزم الْقُطْعَى، قال: حدثنا أبو عِمْرَان الجُوْنِي، عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأ»^(١).

قال الترمذى: حديث غريب، وقد تكلم بعض أهل الحديث في سُهيل ابن أبي حزم.

وهكذا روى عن بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم أنهم شددوا في أن يفسر القرآن بغير علم.

وأما الذي رُوي عن مجاهد، وقناة، وغيرهما من أهل العلم أنهم فسروا القرآن، فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن، وفسروه بغير علم، أو من قبل أنفسهم، وقد روى عنهم ما يدل على ما قلنا إنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم، فمن قال في القرآن برأيه؛ فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، ولو أصاب المعنى في نفس الأمر؛ لكان قد أخطأ. لأنه لم يأتِ الأمر من بيته، كمن حكم بين الناس على جهل، فهو في النار، وإن وافق حكم الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخفّ جرماً من أخطأ. والله أعلم.

وهكذا سمى الله تعالى القذفة كاذبين فقال: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور: ١٣] فالقاذف كاذب، وإن كان قد قذف من زنى في نفس الأمر، لأنه أخبر بما لا يحمل له الإخبار به، وتتكلف ما لا علم له به. والله أعلم.

رفع الحديث وربما وقفه. وقال أبو حاتم: ليس بالقوى. وقال النسائي: ليس بالقوى. وقال ابن عدي: يحدث بأشياء لا يتبع عليها. وضعفه ابن سعد وابن معين ويعقوب بن سفيان.
 (١) أخرجه أبو داود (٣٦٥٢)، والترمذى (٢٩٥٣)، والطبرى (٨٠)، وإسناده ضعيف لضعف سهيل أخي حزم الْقُطْعَى. ضعفه أحمد والبخارى وأبو حاتم.

ولهذا تحرّج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به^(١) ا. هـ .
والخلاصة من ذلك: أن الحنابلة رحمهم الله يمنعون تفسير القرآن بمجرد الرأي ، وبدون علم ، وهذه طريقة سلف هذه الأمة من الصحابة ومن بعدهم في تحريمهم وتشددهم في القول في كتاب الله بدون علم ، وأما إذا كان التفسير على مقتضى اللغة على ما تقدم ، فهذا لا يُقال عنه: تفسير بالرأي ، أو بلا علم ، بل هو تفسير بعلم ، لأن الله خاطب الأمة بلغتها وكلفها بما ورد في خطابه ، فلا بد من تزيله على مقتضى اللغة ما لم يرد نقل شرعي . والعالم باللغة ووجوهها عالم بجانب من جوانب التفسير ، والله أعلم .

(١) «مجموع الفتاوى» / ١٣ / ٣٧٠ - ٣٧١.

القراءة الشاذة

تعريفها :

القراءة الشاذة: هي ما نقلت نقلًا غير متواتر، كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُّتَابِعَاتٍ» بزيادة كلمة: مُتابعتا.

آراء جمهور العلماء في الاحتجاج بها :

ما نقل إلينا من القرآن نقلًا متواترًا، فقد أجمعت الأمة على الاحتجاج به، والعمل بوجبه، أما القراءة الشاذة، فقد اتفق العلماء على أنها ليست بقرآن، وختلفوا في الاحتجاج بها على قولين^(١):

- ١ - القول الأول: إنها حجة، ويجب العمل بها. وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله.
- ٢ - إنها ليست بحجة، ولا يجب العمل بها، وهذا قول الشافعي رحمه الله.

آراء علماء الحنابلة في الاحتجاج بها :

تقدم رأي جمهور العلماء في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، وأنهم على قولين:

قول يرى حجيتها، وقول لا يرى أنها حجة.

(١) «النووي على مسلم» ٥/١٣١.

والخنابلة يذكرون في كتبهم أن القراءة الشادة حجة عندهم، ويتصرون لهذا القول، ويردون حجج المخالفين، وبعضهم يذكر لأحمد رحمة الله رواية أخرى: أنها ليست بحججة.

والآن نستعرض بعض كتب الأصول في المذهب الحنفي لتبين ذلك:

١ - ذكر ابن قدامة رحمة الله الخلاف في المسألة، وحججة كل قول، واختار أنها حجة، وصحح ذلك، قال بعد أن ساق حجة من قال: إن ما نقل نقاًلاً غير متواتر ليس بحججة: وال الصحيح أنه حجة، لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ، فإن لم يكن قرآنًا فهو خبر. ا.هـ، وبين ذلك، ثم رد على حجة القائلين بأنه ليس بحججة^(١).

٢ - وكذلك فعل نجم الدين الطوفي في شرحه على مختصر الأصول حيث قال: المنقول آحاداً نحو: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَّبِعَاتٍ» وهي قراءة ابن مسعود، حجة عندنا، وعند أبي حنيفة خلافاً للباقين ا.هـ. ثم استدل على أنها حجة، وذكر حجة المخالف ورد عليها^(٢).

٣ - والفتوي رحمة الله ذكر أن ما صح مما لم يتواتر حجة عند أحمد، ونقل عن ابن مفلح الحنفي رأيه بالاحتجاج بها، وفي الأخير ذكر رواية ثانية عن أحمد: بأنها ليست حجة قال في ذلك: وعن أحمد والشافعي ومالك رواية: ليست بحججة^(٣).

٤ - وقد أشار ابن تيمية لخلاف العلماء رحمهم الله في الاحتجاج بما لم يتواتر من القراءات، ولم يشر لرأي أحمد، ولا أصحابه في المسألة، بل ذكر أن طائفه من العلماء تقول: إن خبر الواحد يجب العمل به في الأحكام العملية دون العلمية، كالوعيد ونحوه، لأنها لا تثبت إلا بما يفيد العلم

(١) «روضة الناظر» مع شرحها ١٨١/١.

(٢) «شرح الطوفي على الأصول» ٢٥/٢.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٢٠٤ من الملحق.

قطعاً. قال: ومثله احتجاجُ أكثِرِ العلماء بالقراءات التي صحت عن بعض الصحابة مع كونها ليست في مصحف عثمان رضي الله عنه، فإنها تضمنت عملاً وعلمأً، وهي خبر واحد صحيح، فاحتجوا بها في إثبات العمل، ولم يثبتوها قرآنأً، لأنها من الأمور العلمية التي لا ثبت إلا بيقين^(١). ا.هـ.

ونستخلص مما تقدم:

- ١ - أن الأصوليين من الخنبلة يرون حجية القراءة الشاذة، ووجوب العمل بها، ويتصرون لهذا القول، ويرودن وجهة المخالف.
- ٢ - أن بعضهم ذكر رواية أخرى عن أحمد رحمه الله مفادها عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة كما هو مذهب الشافعية رحمهم الله.
- ٣ - وعلى هذا يكون لأحمد في المسألة قولان. إلا أن الراجح في مذهبه الاحتجاج بها، وهو الذي يؤيده جمهور أصحابه.

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٦٠ / ٢٠ .

الأدلة

تقديم في رأي الجمهور والخاتمة انحصر الخلاف في حجية القراءة الشاذة في قولين:
حجيتها، وعدم حجيتها.
وفيما يلي نسوق ما استدل به كل فريق:

(أ) أدلة القائلين بأنها ليست حجة:

حجية هذا القول: أن الرسول ﷺ قد كلف بتبلیغ القرآن لطائفة تقوم الحجة بقولهم، فالناقل للقراءة الشاذة؛ إن نقلها على أنها قرآن فهو باطل لما تقدم، وإن لم ينقلها كذلك، فهي متعددة بين أن تكون خبراً، وبين أن تكون مذهبًا له، ومع الترد يسقط الاحتجاج، وهذا بخلاف خبر الواحد، فإنه لا تردد فيه.

ومنهم من يقول: إنه نقلها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآنًا، بطل الاحتجاج بها مطلقاً.

(ب) حجية القائلين بأنها حجة :

وحجية هذا القول: أنه وإن لم يثبت كونها قرآنًا، فلا أقل من كونها خبراً، والعمل يجب بخبر الواحد. ونوقش هذا الدليل بالفارق بينها وبين الخبر كما تقدم.

قال الأمدي في سياق مناقشة الموجبين للعمل بالقراءة الشادة لمخالفتهم:

غايتها أنه غير مجمع على العمل به، لعدم تواتره، وإن لم يصرح بكونه قرآنًا أمكن أن يكون من القرآن، وأمكن أن لا يكون، لكونه مذهبًا له كما ذكرتموه. وهو حجة بتقدير كونه قرآنًا، وبتقدير كونه خبراً عن النبي ﷺ، وهم احتفالان. وإنما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبًا له، وهو احتفال واحد. ولا يخفى أن وقوع احتفال من الاحتفالين أغلب من وقوع احتفال واحد بعينه.

سلمنا أنه ليس بقرآن، وأنه متعدد بين الخبر، وبين كونه مذهبًا له، إلا أن احتفال كونه خبراً راجع، لأن روایته له موهمة بالاحتجاج به، ولو كان مذهبًا، لصرح به نفيًا للتلبيس على السامع المعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة أو لا؟

وأجاب على هذا الاستدلال، وقال: أجمع المسلمين على أن كل خبر لم يصرح بكونه عن النبي ﷺ ليس بحجة، وما نحن فيه كذلك، ولا يخفى أن الحمل على المذهب مع أنه مختلف في الاحتجاج به أولى من حمله على الخبر الذي ما صرخ فيه بالخبرية، مع أنه ليس بحجة بالاتفاق، كيف وفيه موافقة النفي الأصلي، وبراءة الذمة من التابع بخلاف مقابلة، فكان أولى^(١) أ. هـ.

ويمكن تلخيص دليل الحفمية: بأن القراءة الشادة نقلها عن النبي ﷺ عدل، فيجب قبولها كسائر منقولاته، وقد ورد في كتاب «التحرير»: أن القول المحرر عن الشافعي الاحتجاج بها، كقول الحفمية^(٢).

ونقل شارح التحرير قول الشافعي: ذكر الله الأخوات من الرضاع بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما نزل به القرآن^(٣)، فهو وإن

(١) «الإحکام» للأمدي ١٦١/١، «المستصفى» ٦٥/١، «روضة الناظر» مع شرحها: ١٨١/١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢١/٢.

(٢) «تيسير التحرير» ٩/٣.

(٣) أخرج مسلم (١٤٥٢) عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: كان فيها أنزل في القرآن: (عشر رضعات معلومات يحرمن)، ثم نسخت بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهنَّ فيها يقرأ من القرآن.

لم يكن قرآنًا، فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ، لأن القرآن لا يأتي به غيره^(١).

والراجح في نظري وجوب العمل بها وكونها حجةً، وإن لم تكن قرآنًا، لأن وجوب العمل أحوط من جانب، ولأن الناقل لها عدل، ولو نقلها خبراً، لوجب قبول حبره، ويبعد أن تكون مجرد رأي له، لأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتحرجون من القول في القرآن بدون علم، على أن الحنایلة، يعتبرون قول الصحابي، ويحتاجون به. فعلى تقدير أنها مذهب له، فقد قيل بوجوب العمل به. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «تيسير التحرير» ٩/٣.

ثمرة الخلاف في العمل بالقراءة الشاذة

للاختلاف في حجية القراءة الشاذة والعمل بها آثار عملية، نشير إلى النقطتين التاليتين منها:

١ - التتابع في صوم كفارة اليمين:

رويت قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في صوم كفارة اليمين على النحو التالي: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيْامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ». وقد التتابع غير متواتر. فاختلف العلماء في اشتراط التتابع في صوم الأيام على قولين:

الأول: وجوب التتابع في الصيام، وأن الانقطاع قبل تمام ثلاثة أيام يبطل الصيام، ولا بد من الاستئناف.

الثاني: عدم اشتراط التتابع، وأنه لو صام الأيام الثلاثة متفرقة لأجزاء.

ومرد النزاع: الاختلاف في وجوب العمل بالقراءة الشاذة. فمن يوجب العمل بها، أوجب التتابع استناداً لقراءة ابن مسعود، ومن لا يرى العمل بها لا يوجب التتابع للإطلاق في الآية.

٢ - فساد الصلاة وعدمه في القراءة بها في الصلاة:

القراءة الشاذة إذا قرئ بها في الصلاة هل تفسد الصلاة أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك. والخلاف مفروع على الخلاف في حجية القراءة الشاذة:

فالخلفية الذين يقولون بحجية القراءة الشاذة، ووجوب العمل بها اختلف النقل عنهم في ذلك: فابن نجيم في شرحه على «المنار» يذكر الاتفاق على عدم الاكتفاء بالقراءة الشاذة في الصلاة، وينقل عن السرخيسي فساد الصلاة بها،

ويقول: إن المذكور في كتب الفروع عدم الفساد مطلقاً. وحمل ذلك على ما إذا كان ذكراً. قال في ذلك ابن نجيم في شرحه على «المنار»: فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة، وفي أصول شمس الأئمة: أن الصلاة تفسد بها، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقاً، فيحمل الأول على ما إذا كان قصة، والثاني على ما إذا كان ذكراً. وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم، كما وقع في «التحرير»^(١). ا. هـ.

والسرخي في أصوله يرى بطلان الصلاة بالقراءة الشاذة، لأنه لم يثبت كونها قرآنًا، وما لم يكن كذلك، فتلاوته كتلاوة خبر، فيكون مفسداً للصلاة. قال في ذلك: لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان، ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً، وهذا قالت الأئمة: لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود، لم تخز صلاته. لأنه لم يوجد فيه النقل المتواتر، وباب القرآن باب تعين وإحاطة، فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونه قرآنًا.

وما لم يثبت كونه قرآنًا، فتلاوته في الصلاة كتلاوة خبر، فيكون مفسداً للصلاة^(٢). ا. هـ.

وقال أيضاً: فإن قيل: فقد أثبتتم بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «fasting three days sequentially». كونه قرآنًا في حق العمل به، ولو لم يوجد فيه النقل المتواتر، ولم تثبتوا في التسمية مع النقل المتواتر كونها آية من القرآن في حكم العمل، وهو وجوب الجهر بها في الصلاة. وتؤدي القراءة بها، قلنا: نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآنًا، وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ماقرأ بها إلا سباعاً من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به، وبمثل هذا الطريق لا يمكن إثبات الحكم في التسمية، لأن برواية الخبر - وإن علم صحته - لا يثبت حكم جواز الصلاة^(٣).

ا. هـ.

(١) «فتح الغفار» ١١/١ .

(٢) «أصول السرخي» ٢٨٠/١ .

(٣) نفس المصدر ٢٨١/١ .

وعلى هذا، فالسائل بحجيتها وفساد الصلاة بقراءتها، يبني الفساد على انتفاء قرأتها لا على عدم حجيتها، والعمل بها.

فالحنفية - كما تقدم - يقولون بحجية القراءة الشاذة، ووجوب العمل بها.

أما الحنابلة، فقد ذكروا روايتين عن الإمام أحمد: إحداهما: جواز القراءة في الصلاة بما لم يتواتر، والأخرى: عدم الجواز.

ومنهم من يرجح بطلان الصلاة بها، ومنهم من يرجع عدم البطلان:

١ - فابن تيمية رحمه الله ذكر الروايتين، ووجهه كل روایة، ولم يصرح باختياره لإحداهما، وقد ذكر الفتوحی عنه أنه يختار صحة الصلاة بها، كما سيأتي في سياق كلام الفتوحی ، وما قاله ابن تيمية في المسألة :

وأما القراءة الشاذة الخارجـة عن رسم المصحف العثماني: مثل قراءة ابن مسعود، وأبي الدرداء رضي الله عنها: «والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى والذكر والأنثى»^(١). كما ثبت في الصحيحين، ومثل قراءة عبدالله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وكقراءته: «إن كانت إلا زقة واحدة»^(٢)، ونحو ذلك، فهذه إن ثبتت عن بعض الصحابة، فهل يجوز أن يقرأ بها في الصلاة؟ على قولين للعلماء، هما روايتان مشهورتان عن الإمام أحمد، وروايتان عن مالك:

إحداهما: بجوازها، لأن الصحابة والتبعين كانوا يقرؤون بهذه الحروف في الصلاة.

الثانية: لا يجوز ذلك، وهو قول أكثر العلماء، لأن هذه القراءات لا ثبت متواترة عن النبي ﷺ وإن ثبتت، فإنها منسوخة بالعرضة الأخيرة، فإنه قد ثبت في الصحاح عن عائشة، وابن عباس رضي الله عنها أن جبريل عليه السلام كان يعارض النبي ﷺ بالقرآن في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قُبض فيه

(١) سورة الليل: ٣-١، والمتواترة: (وما خلق الذكر والأنثى).

(٢) سورة يس: ٢٩، والمتواترة: (إن كانت إلا صيحة واحدة). والزَّقْيَةُ - بفتح الزاي -: الصيحة. «القاموس المحيط» ٤/٣٣٩.

عرضه به مرتين، والعرضة الآخرة هي قراءة زيد بن ثابت وغيره، وهي التي أمر الخلفاء الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، بكتابتها في المصايف. وكتبها أبو بكر وعمر في خلافة أبي بكر في صحف، أمر زيد بن ثابت بكتابتها، ثم أمر عثمان في خلافته بكتابتها في المصايف، وإرسالها إلى الأمسار، وجمع الناس عليها باتفاق من الصحابة، مثل علي وغيره^(١). ا.ه.

٢ - أما ابن القيم رحمه الله، فهو يرجح صحة الصلاة بالقراءة الشاذة، وجوائز ذلك، فقد ذكر الأقوال في ذلك، والروايتين المنصوصتين عن الإمام أحمد.

قال في المسألة: بل لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان، وقد قرأ بها رسول الله ﷺ والصحابة بعده، جازت القراءة بها، ولم تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال. والثاني: تبطل الصلاة بها، وهاتان روایتان منصوصتان عن الإمام أحمد، والثالث: إن قرأ بها في ركن، لم يكن مؤدياً لفرضه، وإن قرأ بها في غيره لم تكن مبطلة. وهذا اختيار أبي البركات ابن تيمية، قال: لأنه لم يتحقق الإتيان بالركن في الأول، ولا الإتيان بالبطل في الثاني^(٢). ا.ه.

٣ - والفتوي ذكر الخلاف، وما رُوي عن أحمد في المسألة، وصح أن الصلاة لا تصح بالقراءة الشاذة، قال في ذلك: وما كان مما ورد غير متواتر، وهو ما خالف مصحف عثمان، ليس بقرآن، ولا تصح الصلاة به على الأصح، وذكر رواية أخرى، أنها تصح حيث قال: وعنه تصح.

ورواه ابن وهب، عن مالك، واختاره ابن الجوزي، والشيخ تقى الدين، وبعض الشافعية، لصلاة الصحابة به بعضهم خلف بعض، وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات كالحسن البصري، وطلحة بن مصرف، والأعمش، وغيرهم من أضرابهم، ولم ينكر ذلك أحد عليهم، واختار المجد أنها لا تخزىء عن ركن القراءة.

(١) «مجموع الفتاوى» ٣٩٤/٣-٣٩٥.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٢٦٣.

وقال أيضاً: وتكره قراءته، أي قراءة ما صح من غير المتواتر، نص عليه الإمام أحمد، وقدمه ابن مفلح في فروعه وغيره، نحو قوله تعالى: «والليل إذا يغشى، والنهر إذا تجلّى، والذكر والأئمّة^(١)». أ. هـ.

وهذا في القراءة في غير الصلاة.

أما في الصلاة، فتقدم عن أحمد روایتان في المسألة: أصحهما: أنها لا تصح بها. والخلاصة في ذلك:

- ١ - أن الجمهور من العلماء يرون فساد الصلاة بالقراءة الشاذة.
- ٢ - وأن القائلين منهم بحجيتها بينون الفساد على انتفاء قرآنيتها. لا على عدم حجيتها والعمل بها.

٣ - وأن للحنابلة رأيين في المسألة. هما روایتان عن الإمام أحمد:
إحداهما: جواز الصلاة بها.

والأخرى: عدم الجواز، وبعدهم يرجع الأولى، والبعض الآخر يرجع الثانية.

ومنهم من يفصل، ويقول: لا تجزيء عن ركن القراءة فقط.
والذي أرجحه عدم الجواز، وفساد الصلاة بالقراءة بها. ذلك أن شرط ما يتلى في الصلاة: أن يكون قرآنًا، والقراءة الشاذة لم تثبت قرآنيتها، والقائلون بحجيتها في العمل يتزلونها منزلة أخبار الأحاداد. وأخبار الأحاداد لا تجوز الصلاة بها إجماعاً. والله أعلم.

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٢٠٤ من الملحق.

الفصل الثالث

في مباحث خاصة بالسنة

معنى السنة

(أ) معناها في اللغة:

السنة في اللغة: الطريقة، ومنه قوله ﷺ: «من سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرٌ هَا، وَأَجْرٌ مَنْ عَمِلَ بِهَا»^(۱).
ويسمى بها أيضاً: العادة والسيرة.

قال في «البدر المنير»: السنة: السيرة، حميدة كانت، أو ذميمة. وقال في «القاموس»: السنة: السيرة، ومن الله تعالى: حكمه وأمره ونبهه^(۲).
وقال الكسائي: معناها الدوام. ومنه قوله: سنت الماء إذا واليت صبّه.

(ب) معناها الاستعمالى:

للسنة في الاستعمال الاصطلاحي أكثر من إطلاق:
١ - فعند الفقهاء: تطلق تارة على ما يقابل الفرض، كفرض الوضوء،
والصلاه، والصوم، وسننه. ومنهم من يطلقها على ما ليس بواجب، فتشمل

(۱) قطعة من حديث مطول أخرجه مسلم (۱۰۱۷) في الزكاة: باب الحث على الصدقة ولو بشق
تمرة، والنسائي ۵/۷۵، ۷۶، في الزكاة: باب التحرير على الصدقة من حديث جرير بن
عبد الله البجلي.

(۲) «تصويب أخطاء شرح الكوكب المنير»: ۲۱۰.

المندوب والمستحب، وتطلق على ما كان من العبادات نافلةً منقوله عن النبي ﷺ .

وقد تطلق على ما يقابل البدعة، فيقال: أهل السنة، وأهل البدعة. ومنه قول الفقهاء: طلاق السنة كذا، وطلاق البدعة كذا.

والسنة في فقه الحنفية: ما واظب النبي ﷺ على فعله مع ترك ما بلا عذرٍ.

٢ - وعند المحدثين: ما أثّر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقيّة، أو صفة خلقيّة أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها، وهي بهذا تُرافق الحديث عند بعضهم^(١).

وأوسع إطلاقات السنة إطلاق المحدثين، لأنهم لا يقترونها على إفاده حكم شرعي فقط.

وقد ذكر ابن تيمية أن الحديث عند الإطلاق ينصرف إلى ما حدث به عن رسول الله ﷺ بعد النبوة، من قوله، وفعله، وإقراره. سواء كان خبراً، أو شريعاً. وقال: إنه المقصود بعلم الحديث. ثم ذكر أنه قد يدخل فيها بعض أخباره قبل النبوة، وبعض سيرته قبل نبوته، كتحثّثه بغار حراء، وحسن سيرته، وذكر أن ما كان قبل النبوة لا يذكر ليؤخذ شرعاً. وإنما الذي فرض على الأمة الإيمان والعمل به ما جاء بعد النبوة^(٢).

٣ - وعند الأصوليين: ما صدر عن الرسول - ﷺ - غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير في غير الأمور الطبيعية.

شرح التعريف:

(أ) فالقول: ما تكلم به رسول الله ﷺ في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع

(١) «قواعد التحديث»: ٣٥-٣٨، «توجيه النظر»: ٢.

(٢) «مجموع الفتاوى»: ٦/١٨-٦١٢.

الأحكام، كقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»^(١)، ولو كان القول أمراً بكتابه، كأمره ﷺ بالكتابة يوم الحديبية^(٢).

(ب) والفعل: ما فعله ﷺ في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام. ككيفية صلاته، وحجّه، ونحو ذلك.

ويدخل في الفعل الإشارة منه ﷺ، كما في حديث كعب بن مالك: تقاضى ابن أبي حَدْرَد دينًا له عليه في مسجد النبي ﷺ، وارتقت أصواتها حتى سمعها النبي ﷺ، وهو في بيته، فخرج إليهم حتى كشف حجرته، فنادى: «يا كَعْب» قال: لبيك يا رسول الله. فأشار إليه بيده: أن ضع الشطر من دينك، فقال كعب: قد فعلت يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «فَأَفْضِه» رواه البخاري ومسلم^(٣).

ومن الفعل أيضاً عمل القلب، فإذا نقل عن النبي ﷺ أنه أراد فعل شيء كان من السنة الفعلية، كما في حديث أنس: أراد النبي ﷺ أن يكتب إلى رهط، أو أناس من العجم، فقيل: إنهم لا يقبلون كتاباً إلا بخاتم، فاتخذ خاتماً من فضة. رواه البخاري ومسلم^(٤).

ومن الفعل أيضاً الترك: فإذا نُقل عن النبي ﷺ أنه ترك كذا. كان من السنة الفعلية. كما ورد أنه ﷺ لما قدم إليه الضَّب، فأمسك عنه، وترك أكله؛

(١) تقدم تخرّيجه في الصفحة: ١٤٦.

(٢) أخرجه البخاري ٢٤١/٥، ٢٦٠ في الشروط: باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وأحمد ٣٢٣/٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣١، وأبو داود ٢٧٦٥)، وفيه: «أمر النبي ﷺ الكاتب بكتابة الصلح بينه وبين سهيل بن عمرو».

(٣) أخرجه البخاري ٢٢٦/٥، ٢٢٨ في الصلح، ومسلم (١٥٥٨) في المسافة: باب استحباب الوضع من الدين.

(٤) أخرجه البخاري ٢٧٣/١٠ في اللباس: باب اتخاذ الخاتم يختتم به الشيء، ومسلم (٢٠٩٢) في اللباس والزينة: باب في اتخاذ النبي ﷺ خاتماً لما أراد أن يكتب إلى العجم.

أمسك الصحابة رضي الله عنهم وتركوه، حتى بين لهم أنه حلال، ولكنه يعافه^(١).

قال الفتوحي : ولكن هذا النوع مقيد بتصريح الراوي بأنه ترك ، أو قيام القرائن عند الراوي الذي يروي عنه أنه ترك^(٢).

ومن الفعل: **الْهُمْ**، فما هُمَ النبِيُّ **بِعَلَهُ** بفعله، ولم يفعله، فهو داخل في فعله، لأنَّه لا يهُمَ إلَّا بِحَقِّ مَحْبُوبٍ مطلوب شرعاً، ومنه هُمَ **بِعَاقِبَةِ** المخالفين عن الجماعة^(٣)، ومثل هُمَ يجعل أَسْفَل الرِّداء أَعْلَاهُ في الاستسقاء، فشقق عليه، فتركه، كما رواه أبو داود والنسائي^(٤).

(ج) والتقرير: ما أقره الرسول **بِعَلَهُ** من **أَفْعَالٍ** صدرت عن بعض أصحابه بسكتوت منه مع دلالة الرضى، أو بإظهار استحسان وتأييد، فمثال الأول: إقراره **بِعَلَهُ** لاجتياه الصحابة في صلاة العصر في عَزْوَةِ بَنِي قُرِيظَةِ حين قال لهم: «لَا يُصْلِيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرِيظَةِ»، فقد فهم البعض النهي على حقيقته، فأخرها إلى ما بعد المغرب، وفهم البعض أن المقصود الحث على

(١) أخرجه مالك ٩٦٨/٢ في الاستذان: باب ما جاء في أكل الضب، والبخاري ٥٧٢/٩، ٥٧٤، ومسلم ١٩٤٥)، وأبو داود (٣٧٩٣)، والنسائي ١٩٨/٧ من حديث ابن عباس أن خالد بن الوليد أخبره أنه لما قدم الضب للرسول **بِعَلَهُ**، وعلم أنه ضب، رفع يده، فقال خالد بن الوليد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه» قال خالد: فاجترerte فأكلته ورسول الله **بِعَلَهُ** ينظر فلم يهني.

(٢) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢١٢.

(٣) أخرجه مالك ١٢٩/١، ١٣٠ في صلاة الجماعة: باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الغذ، والبخاري ٢، ١٠٤/٢، ١٠٨ في صلاة الجماعة: باب وجوب صلاة الجماعة، ومسلم (٦٥١) في المساجد: باب فضل صلاة الجماعة، وأبو داود (٥٤٨)، والترمذى (٢١٧)، والنسائي ١٠٧/٢ من حديث أبي هريرة أن رسول الله **بِعَلَهُ** قال: «أَقْلِلْ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَنَافِقِينَ صَلَاتَ الْعَشَاءِ وَصَلَاتَ الْفَجْرِ، وَلَا يَعْلَمُونَ مَا فِيهَا لَأَتُوْهُمَا وَلَوْ جَبَأُوا، وَلَقَدْ هَمَتْ أَنْ آمَرَ بِالصَّلَاةِ، فَتَقَامَ، ثُمَّ آمَرَ رَجُلًا فَيَصْلِي بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَنْطَلَقَ مَعِي بِرِجَالٍ مَعْهُمْ حَزْمٌ مِّنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشَهِدُونَ الصَّلَاةَ، فَأَحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْوَتَهُمْ بِالنَّارِ».

(٤) أخرجه أبو داود (١١٦٤) في الصلاة: باب جماع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها عن عدالة ابن زيد، قال: استسقى رسول الله **بِعَلَهُ** وعليه خصية سوداء فأراد رسول الله **بِعَلَهُ** أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها، فلما ثقلت قلبها على عاتقه. وأخرجه النسائي ١٥٦/٣، مختصرًا.

الاستعجال، فصلاها في وقتها، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعْنِف واحداً منهم رواه البخاري ومسلم^(١).

ومثال الثاني: إقراره ﷺ لطريقة معاذ في القضاء حينما بعثه إلى اليمن إذ قال: «كيف تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءً؟» قال: أقضى بكتاب الله، قال: «إِنَّمَا تَجْدِيدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قال: فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، قال: «إِنَّمَا تَجْدِيدُ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قال: أَجْتَهَدُ رأِيَّيْ وَلَا آلَوْ. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرِضِي رَسُولَ اللَّهِ»^(٢).

ومن الاستحسان: البشر والسرور والفرح: وهذا أعلى أنواع التقرير. ومثاله ما جاء في قصة أسامة وأبيه زيد، فقد كان أسامة أسوداً شديداً السواد، وزيد أبيض مثل القطن، وكانت أمه أم أمين مولاية رسول الله ﷺ سوداء حَبَشِيَّة، وكان الكفار يطعون في نسب أسامة للتباين بين لونه ولون أبيه، فنظر مُجَرَّزُ الْمُدْلِجِي في أقدامها، وقال: إنها من بعض، والحديث روثه عائشة، ونقل بعده الفاظ منها: أنها قالت: إن رسول الله ﷺ دخل على مسروراً تبرقُ أساريرُ وجهه، فقال: «أَلَمْ تَرِيْ أَنْ مُجَرَّزاً نَظَرَ آنفًا إِلَى زَيْدَ بْنَ حَارِثَةَ وَأَسَامَةَ بْنَ زَيْدَ فَقَالَ: إِنْ بَعْضَ هَذِهِ الْأَقْدَامِ لَمْ يَنْبُغِي» أخرجه البخاري ومسلم^(٣).

(د) والمقصود بالأمور الطبيعية: الأمور الجبلية، كالنوم والاستيقاظ، والقيام والقعود، والذهب والرجوع، والأكل والشرب، ونحو ذلك، فإنها لا تعتبر من السنة، وبالتالي لا تعتبر شرعاً للأمة، وغير الأمور الطبيعية : الأحكام الشرعية، وقد يختلف العلماء في حكم فعل من أفعاله هل هو من باب الجبلة،

(١) أخرجه البخاري / ٣١٣ / ٧ في المغازى: باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ومسلم (١٧٧٠) في الجهاد: باب المبادرة بالغزو، من حديث عبدالله بن عمر. ووقع في مسلم: «الظهر» بدل «العصر» مع اتفاقهما على روايته عن شيخ واحد بإسناد واحد. راجع «الفتح».

(٢) تقدم تحريره في الصفحة (١٨٣).

(٣) أخرجه البخاري / ٦٩ / ٧ في فضائل أصحاب النبي ﷺ: باب مناقب زيد بن حارثة، ومسلم (١٤٥٩)، وأبو داود (٢٢٦٧)، والترمذى (٢١٣٠)، والنسائي (١٨٤ / ٦ من حديث عائشة رضي الله عنها).

فيكون مباحاً بالنسبة للأمة، أو من باب الشعع الذي يتأسى الناس فيه برسول الله ﷺ .^(١)

وقد تطلق السنة على ما عمل عليه الصحابة، سواء وجد ذلك في الكتاب، أو السنة، أو كان اجتهاداً منهم، ومثل الشاطبي لذلك بفعلهم في حد الخمر، وتضمين الصناع، وجمع المصحف، وتدوين الدواوين^(٢)، واستدل لهذا الإطلاق بقول رسول الله ﷺ : «عليكم بسنتي وسُنةَ الْخُلُفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيَّينَ من بَعْدِي» أخرجه أبو داود والترمذى^(٣).

ومردد هذا الاختلاف فيها تطلق عليه السنة إلى الأغراض التي تعنى بها كل فئة من أهل العلم:

فأهل الحديث: يعنون برسول الله ﷺ الإمام الهاشمي، أسوة الأمة، فقلعوا كل ما يتصل به من سيرة، وخلق، وأخبار، وأقوال، وأفعال سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أم لا.

وعلماء الأصول: يبحثون في أدلة الأحكام وأصولها، فعنوا بأقوال رسول الله ﷺ وأفعاله، وتقريراته التي ثبتت الأحكام وتقررها.

وعلماء الفقه: عنوا بدلالة أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله، وتقريراته، على الأحكام الشرعية الجزئية بالنسبة لأفعال العباد من وجوب أو حرمة أو إباحة^(٤).

(١) تصويب شرح الكوكب المني: ٢١٥-٢١٦.

(٢) المواقفات: ٤/٥.

(٣) أخرجه من حديث العرياض بن سارية: أبو داود (٤٦٠٧)، والترمذى (٢٦٧٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وهو في «المستند» ٤/١٢٦، ١٢٧، وسنن الدارمى ١/٤٤، وابن ماجه (٤٣)، وصححه ابن جيان (١٠٢)، والحاكم ١/٩٦، ووافقة الذهبي.

وانظر في معنى السنة وإطلاقاتها والأمثلة على ذلك: «تصويب أخطاء شرح الكوكب المني»: ٢١٠ وما بعدها، «إرشاد الفحول»: ٣٣، «مجموع الفتاوى» ١٨/٦ وما بعدها، «السنة» ٥٩ وما بعدها، «أصول الحديث ومصطلحه»: ١٧ وما بعدها، «الإحکام» للآمدي ١/١٦٩، «حاشية البناني على شرح جمع الجواب» ٢/٩٤-٩٥، «تيسير التحرير» ٣/١٩-٢٠، «فتح الغفار» ٢/٦٤ وما بعدها، «المواقفات» ٤/٣ وما بعدها، «لسان العرب» و«القاموس» مادة سنن. ٥٨

(٤) «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٦١.

منزلة السنة

المراد بمنزلة السنة: حجيتها في ثبوت الأحكام، وأنها أصل من أصول الدين يحب الرجوع إليه.

فهي الأصل الثاني من أصول التشريع، وصاحبها عليه أفضل الصلاة والسلام هو مبلغ رسالة الإسلام عن الله بقوله وفعله وتقريره.

والسنة: إما وحي، أو اجتهد من الرسول ﷺ مردّ الوحي، لأنه ﷺ لا يقرّ على خطأ، وعلى هذا، فالوحي: إما قرآن متلو مُتعبد بتلاوته، وإما سنة غير مُتعبد بتلاوتها.

قال ابن حزم في ذلك: لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجع إليه في الشرائع، نظرنا فيه، فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ: «ومَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» [النجم: ٣، ٤]، فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام، وهو القرآن. والثاني: وحي مروي منقول غير مؤلف، ولا معجز النظام، ولا متلو، ولكنه مقتول، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا.

قال الله تعالى: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ» [النحل: ٤٤]، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة القسم الأول ولا فرق^(١).

(١) «الإحکام» ١/٨٧.

وابن القيم ذكر في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولُ» [النساء: ٥٩، محمد: ٣٣]. أن طاعة الرسول ﷺ تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لم يكن، فإنه أوثق الكتاب ومثله معه^(١).

فكون السنة هي الأصل الثاني من أصول التشريع، وكونها وحي يجب العمل بها، وطاعة رسول الله ﷺ فيها جاء به، هو الذي درجت عليه الأمة، وأجمع الناس عليه.

ونلخص أدلة حجية السنة ووجوب العمل بما جاء فيها فيما يلي:

١ - من لوازم الإيمان بالرسالة قبول كل ما يرد عن الرسول ﷺ، وقد ثبتت رسالة محمد ﷺ بعجزته وهي القرآن. ومن مقتضى الرسالة كون أصحابها معصوماً أميناً على شرع الله، والعصمة توجب التأسي بصاحبها عليه الصلاة والسلام.

٢ - القرآن الكريم ثبت أنه معجزة هذه الرسالة، وثبت أنه وحي من الله، وقد دل على وجوب طاعة رسولة الله ﷺ في كل ما جاء به. قال تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا» [الحشر: ٧] وقال: «فَلَيَحْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [السور: ٦٣]. وقال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولُ» [النساء: ٥٩، محمد: ٣٣]. والآيات في هذا كثيرة، وكلها توجب طاعة رسول الله بإطلاق، والرد إليه عند التنازع، وقبول حكمه والتسليم به.

٣ - السنة:

وردت أحاديث كثيرة تدل على وجوب العمل بسنة رسول الله ﷺ، منها

(١) «اعلام الموقعين» ٤٨/١.

قوله: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرِينِ لَنْ تَضْلُّوْا مَا تَمْسَكْتُمْ بِهِمَا^(١): كِتَابُ اللَّهِ، وَسُنْنَتِي» أخرجه مالك في «الموطأ» بـ«بلاغاً^(٢)»، والحاكم عن ابن عباس وأبي هريرة. قوله: «لَا أَفْيَنَّ أَحْدَكُمْ مُتَكَبِّئاً عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، مَا أَمْرَتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهِ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ».

وفي رواية: «يُوشِكَ الرَّجُلُ مُتَكَبِّئاً عَلَى أَرِيكَتِهِ يَحْدُثُ بِحَدِيثٍ فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ إِسْتَحْلَلَنَا، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَمَنَا، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَمَ اللَّهُ». ^(٣) .

٤ - الإجماع:

لقد أجمعَت الأمة على العمل بالسنة، وعمل المسلمين بسنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل عصورهم، علماء وعامة وحكام.

وقد اعتنوا بها، ونَقَولُهَا خَلْفَأَ عن سلف. وحافظوا عليها جيلاً بعد جيل^(٤).

(١) قد يقال: كيف يستدل على حجية السنة بالسنة؟ والجواب على ذلك أنه قد ثبتت رسالة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأدلة القطعية، وبناء على ذلك يجب العمل بكل ما جاء به، ولا حاجة للاستدلال بالسنة على حجيتها، ولكن ذلك من باب التأكيد لما ورد في القرآن، ولما هو مقتضى الرسالة.

(٢) تقدم تحريره في الصفحة (١٠٦).

(٣) الرواية الأولى من حديث أبي رافع، والثانية من حديث المقدم بن معدى كرب وقد تقدم تحريرهما في الصفحة (١٨٣).

(٤) مراجع حجية السنة: «أصول الحديث»: ٣٦ وما بعدها، «إرشاد الفحول»: ٣٣، «الإحکام» للأمدي ١٦٩/١، «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي»: ٦١ وما بعدها، «تيسير التحرير»: ٢٠/٣، ٢٢، «حاشية البناني على جمع الجواجم» ٩٥/٢، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢١٢، «روضۃ الناظر» مع شرحها ٢٣٦/١، وغيرها من كتب الأصول.

رأي الحنابلة في منزلة السنة

قد اشتهر الإمام أحمد رحمه الله بشدة تمسكه بال الحديث والأثر، ونزعته السلفية في ذلك. حيث وقف جزءاً كبيراً من حياته على تبع سنة رسول الله ﷺ، وما أثر عن صاحبته، حتى أصبح حجة في علم الحديث، وعلم الرجال. وطغى ذلك على بقية العلوم لديه، مما جعل بعض العلماء يعده من المحدثين دون الفقهاء، كما ذكرنا ذلك في المقدمة، عند الكلام على ثقافته.

وإجلال السنة، والوقوف عندها، وطلب تفسير القرآن منها أمر واضح في منهج أحمد رحمه الله، وفيمن تأثر به من أتباعه وأصحابه. ولذلك كان الفتنة الحنبلي فقه السنة والأثر، أو بالأخص ما روی عن الإمام أحمد من مسائل وفتاوي. فكان يكره أن يتكلم في شيء لم يكن له فيه سلف، وكان قد اجتمعت لديه مجموعة ضخمة من سنة رسول الله ﷺ، وفتاوي أصحابه، حتى كان من شدة تمسكه ومتابعته للأثر إذا نقل عن الصحابة في المسألة قولان، رُوي عنه فيها روایتان. وكان يكره الرأي ويذمه، وهو يقصد القول به في معارضته السنن، ومرّ معنا ما روي عنه في الظواهر من القرآن، وأنه لا يقال بها إلا بعد البحث في السنة ونصوصها وستائي أيضاً آراؤه في الأحاديث وأنواعها، حتى كان يقدم الحديث الضعيف والمروي على القول بالرأي والقياس، ويقول بهما حتى لا يلجم للقياس إلا عند الضرورة.

وقد تحدث ابن القيم^(١) رحمه الله عن استقلال السنة بتشريع الأحكام،

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٣٧-٣٨.

ويبن وجوب طاعة الرسول ﷺ استقلالاً، قال في ذلك: فما كان من السنة زائداً على القرآن، فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ، تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقدعاً لها على كتاب الله، بل امثلاً لما أمر الله به من طاعة رسوله. ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم، لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به، وأنه إذا لم تجب طاعته إلا فيها وافق القرآن، لا فيها زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصة تختص به، فقد قال الله تعالى: «من يطع الرَّسُولَ فَقَدْ أطَاعَ اللَّهَ» [النساء: ٨٠]. وكيف يمكن لأحد من أهل العلم أن لا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها، ولا على خالتها^(١) ولا حديث التحرير بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب^(٢)... الخ.

وقد بين رحمة الله أن بيان الرسول ﷺ على أنواع^(٣): ذكر منها، بيانه للأحكام بالسنة ابتداء من غير سؤال. كما حرم عليهم لحوم الحمر والمعنة وصيد المدينة...^(٤) الخ، وبيان ما سئل عنه بالوحى. وإن لم يكن قرآن. كما سئل عن رجل أحرم في جهة بعد ما تضمخ بالخلوق، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة، ويغسل أثر الخلوق^(٥)، وبيان جواز الشيء بإقراره لهم على ما فعلوه، وهو يشاهده، أو يعلمهم يفعلونه، وغير ذلك من أنواع البيان التي لا تقتصر على بيان ما أجمل في القرآن فقط.

(١) آخرجه مالك ٥٢٣/٢، ومن طريقه البخاري ١٣٨/٩، ١٣٩، ومسلم (١٤٠٨) عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة.

(٢) تقدم تخریجه في الصفحة (١٤٨).

(٣) «إعلام الموقعين» ٢/٣١٥.

(٤) حديث تحريم لحوم الحمر الأهلية تقدم تخریجه في الصفحة (١٠٨). وتحريم المعنة ثبت من حديث علي عند البخاري ٣٦٩/٧، ومسلم (١٤٠٧)، ومالك ٥٤٢/٢، والنسائي ١٢٥/٦، والترمذى (١١٢١). ومن حديث سبرة الجهنفي عند مسلم (١٤٠٦)، وأبي داود (٢٠٧٢) (٢٠٧٣)، والنسائي ١٢٦/٦، ١٢٧. ومن حديث سلمة بن الأكوع عند مسلم (١٤٠٥).

وتحريم صيد المدينة ثبت من حديث جابر عند مسلم (١٣٦٢).

(٥) آخرجه من حديث يعل بن أمية البخاري ٤٨٩/٣ في العمرة: باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج، ومسلم (١١٨٠) في أول الحج.

وقد ناقش ابن القيم رحمه الله من لا يأخذ بما جاء في السنة زائداً على ما في القرآن، وأورد أمثلة كثيرة في ذلك، وقال: بل أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها، فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة كانت على نص القرآن، لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها، إلا سنة دل عليها القرآن، وهذا هو الذي أخبر النبي ﷺ بأنه سيقع، ولا بد من وقوع خبره^(١).

وهو يشير رحمه الله إلى الحديث الذي سقناه سابقاً، وهو قول الرسول ﷺ: «ألا إني أوتيتُ القرآنَ ومثله معه. ألا يوشكُ رجلٌ شَبَعَانَ على أريكة يقول: عَلَيْكُم بِهَذَا الْقُرْآنَ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحْلَوْهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرَّمُوهُ، ألا وإنَّ مَا حَرَمَ رَسُولُ اللَّهِ كَمَا حَرَمَ اللَّهُ». ^(٢)

والقول بالاكتفاء بالقرآن وحده، وترك السنة قول الخارجين على الدين، وقد تحرؤوا على رسول الله ﷺ، فوضعوا الأحاديث لتأييد باطلهم.

قال الشيخ عبد القادر بن بدران^(٣): وما ورد من طريق ثوبان بعرض الأحاديث على القرآن. فقال يحيى بن معين: إنه موضوع، وضعته الزنادقة، وقال عبد الرحمن بن مهدى: الخوارج وضعوا حديث: «ما أتاكم عَنِ فاعرضوه على كتاب الله...» الخ، وقد عارض حديث العرض قوم، فقالوا: عرضنا هذا الحديث على كتاب الله فخالفه، لأننا وجدنا فيه: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْهُوا» [الحشر: ٧].

وإن المتبع لآراء الإمام أحمد رحمه الله، وما أثر عنه من كلام، يرى أنه يقرر أن طلب علم الكتاب الكريم يكون عن طريق السنة، وأن طلب هذا الدين يكون عن طريق السنة، وأن السبيل إلى فقه الإسلام يكون أيضاً عن

(١) «إعلام الموقعين» ٣٠٩ / ٢.

(٢) «المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل»: ٩٠، والشيخ عبد القادر هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنفي، له مؤلفات في مختلف الفنون، منها المطبوع ومنها المخطوط، ولد في دومة قرب دمشق، وعاش وتوفي في دمشق سنة ١٣٤٦ هـ. «الأعلام» ٤ / ١٦٢.

طريق السنة، وأن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيانه، وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل، ولا يهتدون إلى الحق القويم^(١).
ا. هـ.

وقد صنف الإمام أحمد رحمه الله كتاباً في طاعة الرسول ﷺ^(٢) بين فيه أنه يجب على الأمة اتباعه، وتنفيذ ما جاء به، وإن لم يكن في القرآن، وذكر فيه أن السنة ضرورية للكتاب في تفسيره، وبيان مجمله، وتحصيص عامّه وتفيد مطلقه.

وأصحابه رحهم الله يتناقلون عنه من هذا الكتاب كثيراً من الروايات والتخريجات والأقوال عند كلامهم على هذه المسائل في أبوابها، أي: عند العام والخاص. والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والمحكم والمتشبه، وعند النسخ، والتعارض، وغير ذلك من المناسبات.

وقد مر معنا مقام النصوص عند الإمام أحمد في الفصل الأول من هذا الكتاب وأنها عنده في المنزلة الأولى. كما سيأتي كثير من ذلك في مختلف المناسبات من هذا الكتاب، سيأتي عند رأيه في القياس والأخذ به، وعند الاجتهاد والتقليد والفتوى، وأقوال الصحابة، وعند كل مبحث يتضح تقادمه للنصوص والقول بموجتها. سواء كانت من كتاب الله، أو سنة رسوله ﷺ.

وللسنة مقام كبير في فقه الإمام أحمد، ومن تبعه من أصحابه، ويحق للدارس في ذلك أن يعتبر ذلك الفقه هو فقه السنة لوقوفه عندها، وحرصه على الاستشهاد بها، وتقسيمه لما ورد منها، حتى لقد كان الإمام أحمد رحمه الله يتوقف في الإفتاء، وفي المسائل حتى يجد لها سندًا من السنة، وأقوال الصحابة، وقول الصاحب يرتفع لديه إلى درجة قوية في الاستدلال يأتي بيانها عند الكلام على هذا الأصل من أصول مذهب الإمام.

(١) ابن حنبل، لأبي زهرة: ٢٢١.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٢/ ٢٣٩.

مرتبة السنة من الكتاب

كتاب الله سبحانه هو أصل هذا الدين، ودستور هذه الأمة، ومعجزة الرسالة، تعبد الله المسلمين بتلاوته والعمل به، وتعهد الله بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وقد نزل على رسول الله ﷺ، فعمل به، وبينه لأمته: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

فمرتبة السنة من الكتاب: مرتبة البيان والتفسير، والتقييد والتخصيص ، وتقدم معنا الكلام على تفسير القرآن، وأن أولى مراتبه أن تفسره سنة رسول الله ﷺ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى تعبد الأمة بالعمل بالقرآن، فإنهم في حاجة إلى بيانه ومعرفة مراد الله سبحانه وتعالى منه، وهذا هو الذي فعله رسول الله ﷺ.

وقد تحدثنا في الفصل السابق عن منزلة السنة، وذكرنا أنها أصل من أصول التشريع يجب على المجتهدين الرجوع إليه. وفي هذا الفصل ستتحدث عن مرتبتها من الكتاب وذلك من حيث:

- (أ) الاحتجاج بها مع الكتاب.
- (ب) ثبوت الأحكام بها.

(أ) فمن حيث الاحتجاج بها: هل هي مع الكتاب على استواء، أو هي متأخرة عنه في المرتبة؟

ذكر الشاطبي أن رتبتها التأخر عن الكتاب في الاعتبار^(١)، واستدل له بما يأيده:

١ - أن الثابت لدى جميع المسلمين أن القرآن قطعي الثبوت، وتناقلته الأمة نقاًلاً متواتراً، أما دلالته: فمنه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني.

أما السنة: فالمتواتر منها قطعي في ثبوته، وغير المتواتر ظني الثبوت في تفصيله، وإن كان قطعياً في جملته، ومرتبة ظني الثبوت تأتي بعد مرتبة قطعي الثبوت. وهذا يدل على أن مرتبة السنة بعد مرتبة الكتاب.

٢ - ثم إن السنة: إما بيان للكتاب، أو زيادة عليه، فإن كانت بياناً له، فهي في الاعتبار في المرتبة الثانية عن المبين، وإن كانت زائدة، فاعتبارها بعد أن لم توجد في الكتاب، وهذا يدل على تقدم الكتاب في الاعتبار.

٣ - ما ورد من الأخبار التي تدل على تأخر السنة عن الكتاب، كحديث معاذ المتقدم، وكتاب عمر إلى شريح حيث جاء فيه: إذا أتاك أمر، فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ.^(٢)

أما من حيث الاجتهاد وفهم النصوص، فلا بد من الرجوع إلى السنة قبل تطبيق نصوص الكتاب، لاحتمال تخصيصها له، أو تقييدها، أو غير ذلك من وجوه البيان، وهي من هذه الناحية متساوية مع القرآن من حيث العمل بها، واعتبار ما ثبت منها يضاف ما ثبت من القرآن.^(٣).

وقد يُعترض على ما ذكره الشاطبي: من أن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، بأن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، إذ يكون الكتاب محتملاً لأمرتين فأكثر، فتعين السنة أحدهما، فيرجع إليها، وكذلك يقال في تبيينها

(١) «الموافقات» ٤/٨-١١.

(٢) رواه النسائي في «السنن» ٢٣١/٨ في آداب القضاة: باب الحكم باتفاق أهل العلم.

(٣) «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٢٣-٤٢٦، «أصول الحديث»: ٤٦.

لمجمله، وتقيدتها لمطلقه، وتحصيصها لعامه، ثم إن الأصوليين اختلفوا في تقديم الكتاب أو السنة عند التعارض. وهذا يدل على أن السنة ليست متأخرة عن الكتاب، إذ لو كانت متأخرة لما اختلفوا.

وأجيب على الاعتراض: بأن السنة في هذه الحالات تبين مراد الله في كتابه، ولا يعني ذلك تقديمها على الكتاب واطرافقه^(١).

والاختلاف في تقديم الكتاب أو السنة عند التعارض، لا يعني أيضاً تقديم السنة، بل مرد ذلك إلى أنه يجب العمل بها، وعند الاجتهاد وفهم النصوص يجب الرجوع إليها، وهي من هذا الجانب في مرتبة الكتاب من حيث مقابلة نصوصها بنصوصه، والتوفيق بينهما، والجمع حين يظهر شيء من التعارض. وقد ذكرنا ذلك.

(ب) أما من حيث ثبوت الأحكام بها، فهي: إما موافقة مؤكدة، وإما مبينة، وإما مستقلة بالأحكام.

١ - كونها موافقة مؤكدة لنصوصه :

قد تأتي السنة مؤكدة لما جاء في القرآن، أو مفروضة على أصل تقرر فيه: فمن الأول: ما ورد من أحاديث تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وغير ذلك مما وجب بالقرآن، وجاءت السنة بوجوبه، فقد قال رسول الله ﷺ: «بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَحَجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَةِ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^(٢). فإنه موافق لقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [البقرة: ٤٣]، ولقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَمْوا كُتُبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى

(١) «الموافقات» ٤/٤-٨.

(٢) أخرجه من حديث ابن عمر: البخاري ٤٧، ومسلم (١٦)، والترمذى (٢٧٣٦)، والنمسائي ١٠٧/٨.

الذين مِنْ قَبْلُكُمْ ﴿البقرة: ١٨٣﴾، ولقوله: **﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** [آل عمران: ٩٧].

ومن الثاني: منع الرسول ﷺ من بيع الشمار قبل بدء صلاحها^(١)، فيمكن تفريغه^(٢) على قوله تعالى: **﴿لَا تَأْكُلُوا أُمَوَالَكُمْ يَئِنْكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾** [النساء: ٢٩].

٢ - كونها مبينة لكتاب الله:

وتأتي السنة مبينة لكتاب الله، قال الله تعالى: **﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾** [النحل: ٤٤].

وبيان السنة للقرآن أنواع :

(أ) تفصيل مجمله:

ففي القرآن كثير من أحكام العبادات وغيرها، جاء مجملًا، فجاءت السنة في بيته وفصله، وذلك كالصلوة، والزكاة، والحج، وأحكام البيع.

فقد جاء في القرآن الكريم: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾** [البقرة: ٤٣]، وجاءت السنة، ففصلت الصلاة، وبينت كيفية، والمطلوب فيها، وذلك بصفة صلاة رسول الله ﷺ، وتعليمه المسلمين صفتها. قال ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمْ»

(١) أخرجه مالك ٦١٨/٢، ومن طريقه البخاري ٤/٣٣٠ في البيع: باب بيع الشمار قبل أن يبدأ صلاحها، ومسلم (١٥٣٤) عن نافع، عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الشمار حتى يبدأ صلاحها، نهى البائع والمشتري. وهو في سنن أبي داود (٢٣٦٧)، والنمسائي ٢٦٢/٧، والترمذى (١٢٢٦) و(١٢٢٧)، وفي الباب عن أنس عند مالك ٦١٨/٢، والبخاري ٤/٣٣٢، ومسلم (١٥٥٥)، وعن جابر عند البخاري ٣/٣٧٨، ومسلم (١٥٣٦)، وأبي داود (٣٣٧٠) و(٣٣٧٣)، والنمسائي ٧/٢٦٤، وعن ابن عباس عند البخاري ٥/٣٣٩، ومسلم (١٥٣٧).

(٢) «المواقفات» ٤/١٢ وما بعدها، «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٢٦، وما بعدها، «أصول الحديث»: ٤٦ وما بعدها.

أصلّي^(١) رواه البخاري، وفي الحج قال: «خُذُوا عَنِي مَنَاسِكُكُمْ^(٢)»، ونحو ذلك من تفصيل المجمل، وهو كثير في السنة.

(ب) تخصيص عامّه:

فإذا جاء في القرآن عموم، وجاء في السنة ما هو أخص منه، حُمل ذلك العام على الخاص وخصّصه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أُولَادِكُمْ لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْثِيَنِ» [النساء: ١١]، فإنه عامٌ في وراثة الأولاد، وجاءت السنة، فخصّت ذلك بغير القاتل، بقوله ﷺ: «لا يرث القاتل»^(٣).

(ج) تقييد مُطلقه:

ومثال ذلك: قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهَا أَيْدِيهِمَا» [المائدة: ٢٨]. فجاءت السنة، وقيّدت القطع بكونه من الرُّسْغ، فقد أتى الرسول ﷺ بسارق، فقطع يده من مُفْصِلِ الْكَفِ^(٤).

(١) أخرجه البخاري ٩٣ / ٢ في الأذان: باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة، من حديث مالك ابن الحويرث، قال: أتيتنا إلى النبي ﷺ ونحن شبيهه مُتقاربون، فأقمنا عنده عشرين يوماً وليلة، وكان رسول الله ﷺ رحيمًا رفيقاً، فلما ظنّ أنا قد اشتئينا أهلنا أو قد اشتقتنا، سألنا عن تركتنا بعدها، فأخبرناه، قال: «ارجعوا إلى أهليكم، فأقيموا فيهم وعلموهم ومرّوهم» وذكر أشياء أحفظها أو لا أحفظها «وصلوا كما رأيتمني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، ولبيكم أكبركم».

(٢) أخرجه بهذا اللفظ النسائي ٢٧٠ / ٥ من حديث جابر، وآخرجه مسلم (١٢٩٧)، وأبو داود (١٩٧٠) بلفظ: «لتأخذوا مناسككم» ونماه: «فإن لا أدرى لعلي لا أحج بعد حجتي هذه».

(٣) حديث صحيح بشواهد أخرجه أبو داود (٤٥٦٤) من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وفي الباب عن أبي هريرة عند الترمذى (٢١١٠)، وابن ماجه (٢٦٤٥)، وعن عمر بن شيبة بن أبي كbir عند الطبراني كما في «المجمع» ٤ / ٢٣٠، وعن ابن عباس عند الدارقطنى (٤٦٥).

(٤) أخرجه الدارقطني في «سننه» ٣ / ٢٠٤، ٢٠٥ من طريق محمد بن عبيد الله العززمي، عن عمرو ابن شعيب، عن أبيه، عن جده... وفيه: «ثم أمر بقطعه من المفصل»، ومحمد بن عبيد الله العززمي متوفى. وأخرجه ابن عدي في «الكامل» من طريق أ Ahmad بن عيسى الوشاء التنسى، حدثنا عبد الرحمن بن سلامة، عن خالد بن عبد الرحمن الخراسانى، عن مالك بن مغول، عن =

(د) توضيح المشكل:

ومن أنواع بيان السنة للقرآن توضيح المشكل، فقد تأتي الآية مشكلاً، فتأتي السنة لتوضح الإشكال، وذلك كما بين رسول الله ﷺ الظلم في قوله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» [الأنعام: ٨٢] بأنه الشرك، حينما استشكل ذلك الصحابة رضوان الله عليهم، وكما فسر اتخاذ أهل الكتاب أخبارهم ورهبانيتهم أرباباً من دون الله؛ بأن ذلك باستحلال ما أحلوه لهم من الحرام، وتحريم ما حرموا من الحلال^(١). وغير ذلك مما وضحته السنة.

(هـ) نسخ الأحكام:

ومن أنواع البيان أيضاً النسخ، وهو رفع ما جاء به القرآن. ومثاله: نسخ آية حمس رضعات بالسنة المتوترة^(٢).

قال الشاطبي رحمه الله في كتابه «المواقفات»^(٣): والسنة قاضية على الكتاب^(٤)، وليس الكتاب بقاضٍ على السنة. لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرتين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحد هما، فيرجع إلى السنة، ويترك مقتضى الكتاب، وأيضاً، فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً، فتأتي السنة، فتخرجه عن ظاهره، وحسبك أنها تقيد مطلقه، وتخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، فالقرآن آتٍ بقطع يد كل سارق، فخصّت السنة ذلك بسارق النصاب

= ليث بن أبي سليم، عن مجاهد، عن عبد الله بن عمرو، قال: قطع النبي ﷺ سارقاً من المفصل. وأحمد بن عيسى ضعيف، عبد الرحمن بن سلمة مجہول، وليث ضعيف.
وروى ابن أبي شيبة في «المصنف»: حدثنا وكيع، عن سبرة بن عبد الليثي، قال: سمعت عدي بن عدي يحدث عن رجاء بن حمزة أن النبي ﷺ قطع رجلاً من المفصل.

(١) «أعلام الموقعن» ٢٩٥/٢.

(٢) تقدم تخرجيجه في الصفحة ٢٠٨.

(٣) ٩-٧/٤.

(٤) والمراد بلفظ: قاضية: أنها تبين المراد منه وتحده، وتدل على المراد منه، وقد استبعن الإمام أحمد هذه اللفظة لما سئل عن الحديث الذي روي: «إن السنة قاضية على الكتاب»، فقال: ما أجر على هذا، ولكنني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبيّنه. انظر «المواقفات» ٤/٢٦.

المحرز، وآت بأخذ الزكاة من جميع المال ظاهراً، فخصته بأموال مخصوصة. قال تعالى: ﴿وَأُحْلِلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذِكْرِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فأخرجت السنة من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها^(١). فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه، ومثل هذا لا يحصى.

ومن أجل ذلك لا بد من النظر في السنة عند الاستنباط من القرآن الكريم لأنها متممة له ومبينة.

قال الشاطبي أيضاً: فعل هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، ونحوها، فلا محيض عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعزته السنة. فإنهم أعرف به من غيرهم^(٢).

وقال الأوزاعي رحمه الله: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. قال ابن عبد البر: يُريد أنها تقضي عليه، وتُبين المراد منه.

وقال يحيى بن أبي كثیر: السنة قاضية على الكتاب^(٣).

(١) تقدم تخریجه في الصفحة (٢٢٧).

(٢) «الموافقات» ٣/٢٤٣-٢٤٤.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.

استقلال السنة بتشريع الأحكام

تقدّم الكلام على حجّيّة السنة، وأها قرينة الكتاب في وجوب العمل بها، وإن كانت رتبتها التأخر عنه في الاعتبار^(١)، بل الناظر في الكتاب لا يستغني عنها. إذ قد وكل الله بيانه إلى الرسول ﷺ، وهي بالإضافة إلى ذلك تشريع مستقل للأحكام، وقد اتفق كل من يعتد بقوله على أنها مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن الكريم في تحليل الحلال وتحريم الحرام^(٢). وكيف لا يكون ذلك وقد قال الله سبحانه وتعالى: «وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» [النجم: ٣، ٤] وقال سبحانه: «وَمَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» [الحشر: ٧]، وقال سبحانه: «فَلَيَحْذِرُ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبُهُمْ فِتْنَةً أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [النور: ٦٣].

وقد ثبت عن رسول الله ﷺ ما يفيد أنّ السنة من الوحي^(٣). روى في السنن عن المقداد بن معد يكرب أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمُثْلَهُ مَعَهُ». أَلَا يوشكُ رجلٌ شبعان على أربكة يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلالٍ فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرامٍ، فحرّموه، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ كَمَا حَرَمَ اللَّهُ تَعَالَى^(٤).

وروى أبو داود في المراسيل عن حسان بن عطيّة أنه قال: كان جبريل

(١) «الموافقات» ٥ / ٤.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٨٩.

(٣) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ٢١.

(٤) تقدّم تخرّجه في الصفحة (١٨٣).

عليه السلام ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة، كما ينزل عليه بالقرآن.

وقد جاءت آيات كثيرة تُصرح بأن الرسول ﷺ يعلم الأمة الكتاب والحكمة، وأن الله أنزل عليه الكتاب والحكمة، كقوله تعالى: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنفُسِهِمْ يَنْتُلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» [آل عمران: ١٦٤]، وقوله: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» [النساء: ١١٣].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: ذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ^(١).

والقول بأن المراد من الحكمة هي السنة قول كثير من أهل العلم والمفسرين^(٢)، وقد جاء في السنن كثير من الأحاديث تضمنت أحكاماً لم ينص عليها في القرآن صراحة، وذلك تحريم لحوم الحمر الأهلية، وتحريم كل ذي نابٍ من السباع ومخلبٍ من الطير، والوتر، والقسامة، وغير ذلك، مما لم يأت عليه الحصر^(٣).

وقد أجمع المسلمون على وجوب اتباع السنة، وحرمة مخالفتها، وأنها صنْو الكتاب العزيز، وأنها نوع من الوحي، تكون بياناً للكتاب، وتستقل بالتشريع، ومن قال غير ذلك، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين^(٤).

وفي أقسام السنة الواردة عن الرسول ﷺ قال الشافعي رحمه الله: فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان:

أحدهما: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فيبين رسول الله ﷺ مثل ما نص الكتاب.

(١) «الرسالة»: ٧٨.

(٢) «تفسير ابن كثير» ٤٨٦/٣، «الجامع لأحكام القرآن» ١٤/١٨٣، «التفسير الكبير» ٤/٧٤.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.

(٤) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ٢٢.

والآخر: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فيين عن الله معنى ما أراد.

وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله ﷺ فيها ليس فيه نص كتاب:

١ - فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وصدق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسنَ فيها ليس فيه نص كتاب.

٢ - ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة، وحملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى قال: ﴿لَا تَأْكُلُوا أُمُوَالَكُمْ يَبْنِكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْيَمْعَ وَحْرَمَ الرَّبِّا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فما أحل وحرم، فإما بين فيه عن الله، كما بين الصلاة.

٣ - ومنهم من قال: بل جاءت به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله.

٤ - ومنهم من قال: ألقى في روعه كل ما سنَّ، وسُنته الحكمة التي ألقى في روعه عن الله. فكان ما ألقى في روعه سنته^(١). ا. هـ.

و واضح أن مراده بالخلاف في القسم الثالث ليس الخلاف في وجوده، بل في خرجه، هل هو على الاستقلال بالتشريع، أو بدخوله ضمن نصوص القرآن.

وقد تعرض لهذه المسألة الشاطبي رحمه الله في كتابه «المواقفات» وقال: إن السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مُحمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره. وذكر أن كل ما دل على أن القرآن كلية الشريعة، فهو دليل على ذلك، وأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء. وقال أيضاً: إن الاستقراء التام دل على ذلك. ثم أورد أدلة المعارضين والقائلين باستقلال السنة بالتشريع وخلال صتها:

(١) «الرسالة»: ٩١

١ - النصوص القرآنية الدالة على وجوب طاعة الرسول واتباعه، وما يدل على أن ما جاء به، فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن. فلا بد أن يكون زائداً عليه.

٢ - ما ورد من أحاديث تلزم من ترك السنة واتبع الكتاب فقط.

٣ - أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء كثيرة لم ينص عليها في القرآن، وذكر جملة منها.

٤ - أن الاقتصار على الكتاب رأي قوم خارجين عن السنة، وأورد الأحاديث الدامنة لهم، وذكر المعلق أن هذا الدليل لا يرد على الدعوى، فالدعوى أنه لا يوجد في السنة أمر إلا وقد دل الكتاب عليه جملة أو تفصيلاً.

ثم أجاب الشاطبي على هذه الأدلة، وانتصر للقول بعدم استقلال السنة بتشريع الأحكام^(١).

وفي نظري أن الخلاف لفظي، فقد وقع الاتفاق على وجود أحكام جاءت بها السنة لم ترد في القرآن صراحة، فالقائلون باستقلال السنة بالأحكام قالوا: إن هذا هو الاستقلال، لأن إثبات أحكام لم ترد في الكتاب، والمخالفون لهم مع تسليمهم بعدم ورودها صراحة في القرآن يرون أنها داخلة تحت نصوصه إجمالاً وقواعد العامة، وأن التفصيل والنص عليها بصراحة جاء في السنة^(٢).

(١) «الموافقات» ٤/١٢-٢٤.

(٢) «السنة ومكانتها في التشريع»: ٤٣٢.

مرتبة السنة من الكتاب عند الإمام أحمد

الإمام أحمد رحمه الله يرى السنة مُتممة للقرآن الكريم ومبينة له، ولم يفرق بينها وبينه في العمل، ولذلك حينما أجمل ابن القيم رحمه الله الأصول التي بنيت عليها فتاوى ابن حنبل ذكر الأصل الأول: وهو النصوص، وقال: فإذا وجد النص أفقى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان^(١).

ثم ضرب الأمثلة على ذلك من السنة. وهو حينما جعل الأصل الأول النص، يريد النص من القرآن والسنة اللذين هما أصل الدين، ولذلك يريد إليهما دائمًا. ويشترط موافقتهما، ويحث على الاعتصام بهما.

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ^(٢) في مسائله: قيل لأبي عبدالله: يكون الرجل في قومه، فيسأل عن الشيء فيه اختلاف؟ قال: يفتى بما يوافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه^(٣).

وجعل ابن القيم رحمه الله النصوص في رتبة واحدة، يفيد بأن منزلتها من حيث العمل والاحتجاج عند الإمام أحمد واحدة. لذلك فالسنة هي القسم الثاني من الأصل الأول عند أحمد رحمه الله.

(١) «إعلام الموقعين» ١/٢٩.

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، أبو يعقوب، ولد سنة (٢١٨) هـ، وخدم الإمام أحمد وهو ابن تسع سنين، ونقل عن الإمام مسائل كثيرة، توفي ببغداد سنة (٢٧٥) هـ «طبقات الخانبلة» ١٠٨/١، «المنهج الأحمد» ١/١٧٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ١/٣١.

والمتابع لفتاوي الإمام أحمد وآرائه ومن تبعه من أصحابه، يجد أنهم يرون أن السنة مبينة للقرآن ومفسرة له، ولذلك لا تعارض بينها وبينه، بل يحمل ظاهر القرآن على ما جاءت به السنة، فتخصص عامه، وتقييد مطلقه.

وقد صنف الإمام أحمد رحمة الله كتاباً في طاعة رسول الله ﷺ رد فيه على من احتاج بظاهر القرآن في معارضته السنن، وترك الاحتجاج بها، فقال في أثناء خطبته: إن الله جل ثناؤه، وقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، وأنزل عليه الكتاب هدىً ونوراً لمن اتبعه، وجعل رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصةً عامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله ﷺ هو المعتبر عن كتاب الله، الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضواهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ، وبما أراد الله من كتابه، بمشاهدتهم ما قصد له الكتاب، فكانوا هم المعتبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ. قال جابر: ورسول الله ﷺ بين أظهرنا عليه يتنزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به^(١).

ثم ساق النصوص الدالة على وجوب طاعة رسول الله ﷺ، ثم ذكر الإمام الاحتجاج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وردتها بذلك، وقد ذكر ابن القيم جملة من الأمثلة لمن أبطل النصوص بظاهر القرآن^(٢).

ومن النقل السابق عن الإمام أحمد رحمة الله يتضح منهج الإمام أحمد في السنة، ومتزنتها من القرآن في الاحتجاج، وأنها من حيث العمل متساوية له، لا يجوز الاقتصر عليه دونها، لأنها بيانه وتفسيره. وقد عقد ابن القيم رحمة الله في كتابه «إعلام الموقعين» باباً واسعاً بين فيه أن السنة لا تعارض القرآن، وبين مرتبتها منه، وفصل الكلام في ذلك^(٣).

(١) المصدر السابق ٢٧٢/٢.

(٢) نفس المصدر ٢٧٥/٢ - ٢٨٨.

(٣) نفس المصدر ٣٠٧/٢ - ٤٢٥.

يقول في أول البحث: والستة مع القرآن على ثلاثة أوجه:
أحدها: أن تكون مُوافقه له من كُلّ وجه. فيكون توارد القرآن والستة
على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضارفها.

الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن الكريم وتفسيراً له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن الكريم عن إيجابه، أو
محرّمة لما سكت عن تحريمه.

ولا تخرج عن هذه الأقسام^(١)، فلا تعارض القرآن بوجه ما، والستة على
هذا تكون قاضية على الكتاب ومبنية له: تفصيلاً لمجمله، وتحصيصاً لعامه،
وتقييداً لطلقه، وهذا مقتضى البيان الذي قال الله سبحانه وتعالى عنه: «وَأَنْزَلْنَا
إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ» [النحل: ٤٤].

في بيان الرسول ﷺ للقرآن الكريم: بيان معناه، وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك. كما بين أن الظلم المذكور في قوله تعالى: «وَلَمْ يَلِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» [الأنعام: ٨٢]. هو الشرك. وكما فسر قوله: «كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةً طَيِّبَةً» [إبراهيم: ٢٤]. أنها النخلة، وقد يكون بياناً لما فيه من إجمال بفعله. كما بين للصحابية الصلاة والحج، وكيفية ذلك ومواقعهما، وقد يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه، أو إباحته، ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود، وأوقات مخصوصة، وأحوال وأوصاف. فيحيل الراب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها، وذلك مثل قوله تعالى: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» [النساء: ٢٤]. فالحل موقوف على شروط النكاح، وانتفاء موانعه، وحضور وقته، وأهلية المحل^(٢).

وبما تقدم من النقل عن ابن القيم رحمه الله، وما درج عليه الخنبلة،

(١) قد يقال: إنها تخرج عن هذه الأقسام بقسم رابع، وهو النسخ، إلا أن يقال: إن النسخ داخل في البيان، وإن كان لم يذكره بعد ذلك في أنواع البيان.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣١٤-٣١٥/٢، بتصرف.

وأصحاب الإمام أحمد رحمه الله يتضح لنا:

أنهم يرون أن السنة تعين أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات من القرآن،
وأنها تحكم عليه: بياناً وتفسيراً، وتقريراً لأحكامه^(١).

ولذلك يُطلب علم القرآن الكريم عن طريق السنة الصحيحة، ويرجع
إلى تفسير رسول الله ﷺ، ومن بعده صحابته رضوان الله عليهم للقرآن
الكريم.

وكون الإمام أحمد رحمه الله لا يفرق بين القرآن الكريم والسنة من حيث
العمل، أو يجعلهما في رتبة واحدة لا يتنافى مع جعل القرآن الأصل الأول في
الاعتبار، لأنه المبين لمقدار الاحتجاج في السنة، والأصل الذي تقوم عليه
الشرع ثابتة بها، والتقدم في الاعتبار لا ينافي التلاقي بينهما في بيان أحكام
الشريعة من غير تعارض^(٢).

(١) «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١٩٨.

(٢) «الموافقات» ٣/٢٤٣، ٤/٧، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٠.

أقسام الحديث

تحتفل السنة عن الكتاب، في أن الكتاب كله قطعي الثبوت، ولا مجال للاختلاف فيه من هذا الجانب، أما السنة فإن فيها ما هو قطعي الثبوت، وفيها ما هو ظني^(١). وذلك راجع لأسباب كثيرة تواردت على السنة، ولم تتوارد على الكتاب فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في حفظ السنة قلة وكثرة. إذ أنها لم تكتب في عهد رسول الله ﷺ، وقد نهى عن كتابتها أول الأمر، ثم إن السنة بأقسامها: القول والفعل والتقرير، جاءت في أوقات مختلفة، ووقائع متغيرة، ولم يحضرها كل الصحابة، فلذا كان عند أحدهم ما ليس عند الآخر، وبعد وفاة رسول الله ﷺ، وتفرق أصحابه في الأمصار، حدث كل منهم بما عنده^(٢).

وتناقل ذلك عنهم التابعون، والناس يختلفون في الحفظ والثقة، وتتابع الاختلاف، وتوسعت شقتها كلما بُعد الناس عن عهد رسول الله ﷺ، وحصل الدس على سنة رسول الله ﷺ من أعداء الإسلام والمغاربين له. كل هذه الأسباب دعت الغيورين على الإسلام، وعلى سنة رسول الله ﷺ أن يدونوا السنة ويحصوها، ونشأ بذلك الجرح والتعديل، وقسم رجال الحديث السنة

(١) قال ابن تيمية - رحمه الله - في تقسيم السنة إلى قطعي وظني: فأما تقسيم الأدلة إلى قطعي وظني، فليس هو تقسيماً باعتبار صفتها في نفسها، بل باعتبار اعتقاد المعتقدين فيها، وهذا مما يختلف باختلاف المستدلين، وقد يكون قطعياً عند هذا ما ليس قطعياً عند هذا، وبالعكس. وأما كون الدليل مستلزمًا مدلوله، أو مرجحاً مدلوله، فهو صفة له في نفسه... إلخ.
«المسودة»: ٢٤٥-٢٤٧.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٢٣٣ وما بعدها، «الخطسط» للمقرizi ٢/٢٤٦، «السنة ومكانتها في التشريع»: ٨٦، والكتب التي أرخت للتشريع.

أقساماً حسب درجاتها من القوة والضعف، ومحصوا الأسانيد، وأوضحوا الصحيح من الضعيف، وقد وقع الخلاف بين العلماء في بعض تلك الأقسام، وهل يُحتاج بها أو لا؟ ومنزلتها من الكتاب، ومن أقسام السنة الأخرى.

ذلك أنه يتوقف العلم بحقيقة السنة على طريق وصوتها للأمة، وهو السند^(١).

لذا فقد نظر علماء مصطلح الحديث إلى ما وصلهم من سنة رسول الله ﷺ، والطريق الذي وصلهم عنه، وناقليه من حيث القلة والكثرة، ومن حيث الضعف والقوّة، فقسموا الأحاديث بناء على ذلك إلى متواتر وأحادي، وإلى صحيح وغير صحيح، وسنشير إلى هذه الأقسام، ونبين رأي الإمام أحمد والحنابلة فيها.

(١) «فتح الغفار» ٢/٧٦.

التواتر

التواتر لُغة: عبارة عن تتابع أشياء واحداً بعد واحد بينها مهلة، ومنه قوله تعالى: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلًا تَتَرَاءَ» [المؤمنون: ٤٤].

وفي الاصطلاح: ما رواه جماعة بلغوا في الكثرة مبلغاً يحصل العلم بقولهم، وذلك في العصور الثلاثة التالية لعصر الرسول ﷺ.

أنواعه:

ينقسم التواتر إلى تواتر لفظي وتواتر معنوي:

١ - فاللفظي: ما رواه بلفظه جمعٌ عن جمعٍ لا يتورّهم تواطؤهم على الكذب من أول السند إلى مُنتهاه. كحديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلَيَتَبَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ»^(١).

(١) أخرجه من حديث المغيرة بن شعبة: البخاري ٣/١٣٠ في الجنائز، ومسلم (٤) في المقدمة، والترمذى (٢٦٦٤) في العلم.

وآخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٣) والبخاري ١/١٨٠.

وآخرجه من حديث أنس: مسلم (٢)، والترمذى (٢٦٦٣).

وآخرجه من حديث الزبير: البخاري ١/١٧٨ في العلم، وأبي داود (٣٦٥١).

وآخرجه من حديث سلمة بن الأكوع: البخاري ١/١٨٠.

وآخرجه من حديث علي: البخاري ١/١٧٨، ومسلم (١)، والترمذى (٢٦٦٢).

وآخرجه من حديث ابن مسعود: الترمذى (٢٦٦١). وانظر من رواه عن النبي ﷺ غير من ذكرنا من الصحابة في «الأسرار المرفوعة» لعلي القاري، والأرهار المتناثرة للسيوطى.

٢ - والمعنوي: ما اتفق نقلته على معناه من غير مطابقة في اللفظ. ومثال ذلك أحاديث الشفاعة^(١)، وأحاديث الرؤية^(٢)، وأحاديث نبع الماء من بين أصابعه^(٣) - بَلَّ - ونحو ذلك^(٤).

إفادة المتواتر العلم:

أجمعت أهل الملة الإسلامية على أن المتواتر يفيد العلم، وخالف في ذلك السمنية والبراهمة.

(١) هي من حديث أنس بن مالك عند البخاري ١١/٨٢ في الدعوات: باب لكل نبي دعوة، ومسلم (١٩٣)، ٣٩٧، ٣٩٥/١٣، ومسلم (١٩٣) و(٢٠٠) في الإيمان، ومن حديث جابر عند مسلم (١٩١) و(٢٠١). ومن حديث أبي هريرة عند مالك ٢١٢/١، والبخاري ٨١/١١، ومسلم (١٩٨)، والترمذني (٣٥٩٧)، ومن حديث أنس عند أبي داود (٤٧٣٩)، والترمذني (٣٥٩٧)، وابن ماجه (٤٣١٠)، ومن حديث عوف بن مالك عند الترمذني (٢٤٤٣)، ومن حديث حذيفة بن اليمان عند مسلم (١٩٥)، ومن حديث أبي سعيد الخدري عند الترمذني (٣١٤٧).

(٢) هي من حديث جرير بن عبد الله عند البخاري ٢٧/٢ و٤٣ و٤٥٨/٨ و٣٥٦/١٣، ومسلم (٦٣٣)، وأبي داود (٤٧٢٩)، والترمذني (٢٥٥٤). ومن حديث أبي هريرة عند أبي داود (٤٧٣٠)، والترمذني (٢٥٥٧). ومن حديث أبي رزين العقيلي عند أبي داود (٤٧٣١)، وابن ماجه (١٨٠). ومن حديث صهيب عند مسلم (١٨١)، والترمذني (٢٥٥٥).

(٣) أخرجه من حديث أنس بن مالك: البخاري ٢٣٦ في الموضوع: باب التهاس الموضوع إذا حانت الصلاة، وفي الأنبياء: باب علامات النبوة في الإسلام، ومسلم (٢٢٧٩) في الفضائل، والترمذني (٣٦٣٥)، ومالك ٣٢/١، والنسائي ٦٠/١.

وآخرجه من حديث جابر: البخاري ٤٢٩ في الأنبياء، ومسلم (١٨٥٦) في الإمارة. وأخرجه من حديث ابن مسعود: البخاري ٤٣٢/٦، ٤٣٣، والترمذني (٣٦٣٧)، والنسائي ٦٠/١، وانظر في تكثير الماء حديث عمران بن حصين في البخاري ١/٣٧٩، ٣٨٤، ومسلم (٦٨٢)، وحديث أبي قتادة عند مسلم (٦٨١)، وأبي داود (٤٣٧)، وحديث البراء بن عازب عند البخاري ٦/٤٢٩.

(٤) «مجموع الفتاوى» ١٨/١٦، «حاشية البناني على شرح جمع الجواامع» ٢/١١٩، «أصول الحديث ومصطلحه» ٣٠١، «تصويب شرح الكوكب المني»: ٢٥٩.

رأي الحنابلة في إفادة المتواتر العلم

قلنا: إن الأمة مُجمعة على إفادة المتواتر العلم، والحنابلة من جملتهم، وقد نصوا في كتبهم على ذلك:

فقد قال أبو البركات في «المسودة»: الخبر المتواتر يُفيد العلم القطعي، وهو قبول كافة أهل العلم^(١).

وقال ابن تيمية بعد أن ذكر المتواتر لفظاً ومعنى: فهذا يُفيد العلم ويحزم بأنه صدق^(٢).

وقال الموفق في «الروضة»: فالموافق يُفيد العلم ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد المتن^(٣). وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر سوى نفس الخبر. ثم ذكر خلاف السمنية وأبطله^(٤).

وقال الفتوحى: وكون خبر التواتر مفيداً للعلم هو قول أئمة المسلمين^(٥).

وهكذا تتوافق القول والأراء عند أئمة الحنابلة بإفادة الخبر المتواتر العلم اليقيني، وهم كما قدمنا في ذلك مع أئمة المسلمين، حيث قد اتفق الكل على ذلك. ومن أوسع من كتب من الحنابلة في المسألة أبو الخطاب رحمه الله في

(١) «المسودة»: ٢٣٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١٨/٦٢.

(٣) «الروضة مع شرحها» ١/٤٤٢.

(٤) «تصويب شرح الكوكب المني»: ٢٥٨.

كتابه: «التمهيد» حيث قال: يقع العلم بالأخبار المتواترة. ثم ذكر رأي المخالفين، واستدل للرأي الصحيح، وذكر أدلة المخالفين، وناقشها، ورد عليها واستوفى الموضوع^(١).

وكذلك القاضي في كتاب «العدة» حيث قال: العلم يقع من جهة الأخبار المتواترة، مع اختلافٍ في صفة التواتر. كما يقع من جهة المشاهدات، وهذا ظاهر على أصلنا، لأنَّه أثبت العلم بأخبار الصفات، وهو قول كافة أهل العلم. ثم ذكر المخالفين، واستدل لرأيه، ورد الاعتراضات الواردة^(٢).

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٧-١٠٨.

(٢) «العدة» ورقة: ١٢٤-١٢٥.

أدلة المسألة

سبق أن قلنا: إن الأمة أجمعـت على إفادة المتواتر العلم، ونقلـنا رأـيـ الحنـابـلةـ كذلكـ فيـ المسـائـلةـ، وـدـلـيلـ ذـلـكـ: ماـ يـجـدهـ كـلـ عـاقـلـ فـيـ نـفـسـهـ مـنـ الـعـلـمـ، الـضـرـوريـ بـمـاـ وـصـلـ إـلـيـهـ عـنـ طـرـيقـ التـوـاتـرـ، كـالـعـلـمـ الـحاـصـلـ بـالـبـلـادـ النـائـيةـ، وـالـأـمـمـ السـالـفـةـ، وـالـوـقـائـعـ الـجـارـيـةـ بـيـنـ السـلـفـ الـماـضـيـنـ، وـأـنـ ذـلـكـ كـلـهـ كـالـعـلـمـ المـدـرـكـ بـالـحـواسـ^(١).

أما السمنية والبراهمة، فقد أورد الأمدي سُبْهَتْهُمْ، وخلال صلتها: أن
محصل دليل القائلين بإفادته العلم فرع تصور اجتماع الخلق الكثير على خبر
واحد مع اختلافهم في الآراء، وذلك غير مُسْلِمٌ، وإن سُلِّمَ ذلك، فكل واحد
منهم يجوز أن يكون كاذبًا في خبره بتقدير انفراده، وإذا جاز على كل واحد ذلك
عند الانفراد، فيجوز عند الاجتماع، لأن الجملة لا تخرج عن الأحادي. وما جاز
أن يكون كاذبًا لا يكون العلم بما يخبر به واقعًا، وإن سُلِّمَ أنه لا يلزم أن ما
ثبت للأحادي يكون ثابتاً للجملة، فإن القول بحصول العلم بخبر الواحد يلزم
منه أمر ممتنع، فيمتنع، وذلك من وجوه:
١ - أنه لو جاز أن تُخْبِر جماعة بما يفيد العلم لجاز على مثلهم الخبر بنقيض
خبرهم.

٢ - أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة، لحصل العلم بما ينقله اليهود والنصارى عن موسى وعيسى، وهو ينافي نبوة محمد ﷺ.

(١) «الإحکام» للأمدي ٢/١٥.

٣ - أنه لو حصل ذلك لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر، لكن هذا التفاوت واقع.

٤ - أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد بأن ما شاهدناه أمس من ظواهر الكون هو ما نشاهده اليوم، مع جواز أن يكون الله قد غير ذلك، وعلى هذا لا يكون اعتقادنا مطابقاً للواقع، وكذلك خبر التواتر.

٥ - لو كان خبر التواتر يفيد العلم، لما خالفناكم فيه، لأن الضروري لا يخالف فيه.

وما ذكروه غير مقبول. لأنه تشكيك على ما علم بالضرورة.
ولا تسلّم هذه الاعتراضات، بل هي من باب فرض المحال والمعاندة والمكابرة.

فالجواب عن الأول: بأن تواتر النقيضين محال عادة.

وعن الثاني: بأن نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرط التواتر، لحصل العلم، وإنما لم يحصل لعدم شرائطه.

وعن الثالث والرابع: بأنه إنما يصح أن لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البدئية، وليس كذلك، بل المدعى هو العلم العادي، وهو أقل من البدئيات.

وعن الخامس: بأن حاصله راجع إلى المكابرة، فالضروري لا يستلزم الوفاق لجواز العناد من الشرذمة القليلة^(١).

وبهذا يتضح صحة ما ذهب إليه جمهور الأمة.

(١) «الإحکام» للأمدي ١٥/٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٢.

العلم الحاصل من المتواتر ليس متولداً منه

بل هو بخلق الله تعالى

اتفق الفقهاء، والأشاعرة، والمعتزلة على أن العلم ليس متولداً وناشئاً من المتواتر، وإنما هو ناشئ بخلق الله تعالى عند وجود المتواتر، وخالف في ذلك البعض.

رأي الحنابلة في تولد العلم من الخبر المتواتر:

والحنابلة يوافقون الجمهور في أن الخبر المتواتر لا يولد العلم بنفسه، بل إن العلم يقع عنده بفعل الله سبحانه وتعالى.

وقد أشار الفتويحي رحمه الله إلى رأي الحنابلة في المسألة حيث قال: اعلم أن خبر التواتر لا يولد العلم، بل يقع العلم عنده بفعل الله تعالى عند الفقهاء وغيرهم، وخالف قوم. لنا على الأول: ما ثبت من الأصول أنه لا مُوجَد إلا الله، وهذا بمنزلة إجراء العادة بخلق الولد من المني خلافاً لمن قال بالتوالد^(١).

وقد ذكر أبو البركات في «المسودة» مثل ذلك^(٢).

ومن قبلهما القاضي، فقد قال: خبر التواتر لا يولد العلم فينا، وإنما العلم الواقع عنده من فعل الله تعالى، يفعله عند الإخبار بالعادة التي أجراها

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٥٩.

(٢) الصفحة: ٢٣٥.

بذلك، وهو قادر على أن يفعل فيما ذلك مع عدم الإخبار، وهو بمنزلة إجرائه تعالى العادة بخلق الولد عند الوطء، وإن كان قادراً على خلقه مع عدم الوطء.

ثم ذكر من خالف في ذلك، واستدل لرأيه^(١).

الأدلة:

ذكر الآمدي للهانعين اعتمادين وضعفهما:

أحدهما: أنه لو كان الخبر مولداً للعلم؛ فإما أن يكون التولد من الخبر الأخير أو منه ومن الأخبار السابقة. فتولده من الأخير محال، وإلا أفاده عند الانفراد، وتولده منه ومن الأخبار السابقة ممتنع، لعدد الأخبار، والسبب الواحد لا يصدر عن سببين.

وقد أبطل هذا الدليل بما خلاصته: أنه لا مانع من تولد العلم من الهيئة الاجتماعية، وهي شيء واحد. أو متولداً عن الخبر الأخير بشرط تقدم ما وجد من الأخبار قبله.

الثاني: أن القائلين بتولد العلم من التواتر قالوا: بأن التولد يلزم له جهة من الجهات. والقول والخبر ليس له جهة. فلا يتولد عنه العلم. وضعف الآمدي بأنه قد يتولد عن القول شيء في غير محله. وأن الخصوم قد قالوا بذلك.

واختار في إبطال قول من قال بتولد العلم من الخبر، أن كل موجود ممكن، فوجوده ليس إلا بالله، وقد دلّ الدليل على امتناع وجود غيره^(٢).

وبهذا يتضح ضعف مأخذ المخالفين، وصحة قول الجمهور في المسألة.

(١) «العدة» ورقة: ١٢٦-١٢٧.

(٢) «الإحکام» للأمدي ٢/ ٢٣-٢٤.

نوع العلم الحاصل عن المتواتر أهو ضروري أم نظري؟

اختلَفَ الأصوليون في هذه المسألة على أقوال:

- ١ - ذهب جمهور الفقهاء، والتكلمون من الأشاعرة والمعزلة: إلى أن العلم الحاصل عن خبر المتواتر ضروري.
- ٢ - وذهب الكعبي وأبو الحسين البصري والدقاق: إلى أنه نظري.
- ٣ - وذهب الغزالى: إلى أنه ضروري، بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً، بمعنى أنه حاصل من غير واسطة. ومعنى هذا أن الغزالى يعتبره قسماً ثالثاً.
- ٤ - وذهب المرضي والأمدي: إلى الوقف.

نوع العلم الحاصل عن المتواتر عند الحنابلة:

الحنابلة اختلفوا في نوع العلم الحاصل عن المتواتر على قولين:

- ١ - أبو يعلى ومن وافقه قالوا: إنه ضروري غير مكتسب. قال في ذلك: العلم الواقع بالأخبار المتواترة معلوم من جهة الضرورة، لا من وجهاً الاكتساب والاستدلال، وهو قول أكثر أهل العلم، ثم ذكر المخالف الذي يقول: إن العلم يقع به اكتساباً، وبعد ذلك دلل لرأيه، ورد على الاعتراضات الواردة^(١).

(١) «العدة» ورقة: ١٢٥-١٢٦.

وذكر أبو المحسن ابن تيمية في «المسودة»: أن القاضي في الكفاية اختار أنه مكتتب، فعلى هذا يكون للقاضي قولان في المسألة^(١).

والقول بأن العلم الحاصل ضروري، هو الذي صححه الموفق في «الروضة»^(٢)، واستدل له، واختاره.

٢ - وأبو الخطاب خالف شيخه في المسألة، فقال: إنه مكتتب، وقد ذكر رأي شيخه، ثم الرأي الثاني، واستدل للقولين، وأجباب على أدلة القائلين بأنه ضروري، مما يدل على اختياره للقول بأنه مكتتب^(٣).

وقد ذكر الطوفي من الخنابلة في شرحه على الأصول بعد أن ذكر القولين وحججهما، وناقشهما، ذكر أن الخلاف لفظي، فقال: والخلاف لفظي، وهذا مبني على جهة الوساطة بين الفريقين جمعاً بين القولين، وذلك لأن القائل بأنه ضروري لا ينزع في توافقه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل بأنه نظري لا ينزع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، وإذا وافق كل واحد من الفريقين صاحبه على ما يقول في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ، وهو أن الأول يسمى ما يضطر العقل إلى التصديق به، وإن توافق على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني يسمى ما يتوقف على النظر في المقدمات - وإن كانت فطورية بينة - نظرياً^(٤).

وقد ذكر القولين من الخنابلة الفتوحي في شرحه «ختصر التحرير»، وأشار إلى ما قاله الطوفي آنفأ^(٥).

هكذا يرى الطوفي أن الخلاف لا ثمرة له، وأن مرده للفظ.

(١) «المسودة»: ٢٣٤.

(٢) ٢٤٧/١.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٠٨.

(٤) «شرح الطوفي على الأصول» ٢، ٨١/٢، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٠.

(٥) «تصويب شرح ختصر التحرير»: ٢٥٨-٢٥٩.

وقد ذكر الشربini على حاشية البناي أثراً للقول بأنه ضروري أو نظري حيث قال: واعلم أنه يترتب على أن العلم ضروري أن يكون آية اجتماع شرائطه حصول العلم، لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي، كما يحصل العقل بتدريج خفي، والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك، فقبل حصول العلم، لم نعلم حصول الشرائط... إلى أن قال: وعلى أنه نظري أن لا يكون ذلك آية اجتماعية، بل لا بد من تقدم العلم بحصول شرائطه^(١).

ويظهر لي أيضاً أن النتيجة واحدة، ولكن الأثر يبدو في طريق العلم ذاته. فمن قال: إنه نظري، يشترط تقدم العلم بما يكون به التواتر على حصول العلم بالخبر. ومن يقول: إنه ضروري، لا يشترط ذلك^(٢).

والخلاصة مما تقدم: أن للأصوليين من الحنابلة في العلم الحاصل من التواتر قولين:

أحدهما: أنه ضروري، وهو قول الأكثرين منهم.

والثانى: أنه نظري.

والراجح في نظري أنه ضروري. ذلك أن العلم - كما تقدم - يحصل عند خبر التواتر بخلق الله سبحانه وتعالى، لا تولداً من الخبر. فإذا حصل لدى السامع عرف أن شروط التواتر متكاملة. والله أعلم.

الأدلة:

(أ) أدلة القائلين بأنه ضروري:

- 1 - بأنه لو كان حصول العلم بخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر لما وقع ذلك لمن ليس له أهلية النظر، كالصبيان والعوام. وهو واقع لهم. ونوقش هذا: بأن الصبيان والعوام لهم أهلية النظر في مثل هذا العلم.

(١) «حاشية البناي على شرح جمع الجواجم» ٢/١٢٢.

(٢) «الإحكام» للأمدي ٢/٢٥.

٢ - أن كل من حصل له علم عند خبر التواتر لا يجد من نفسه سابق نظر وتفكير.

ونوقيش: بأن الذي يحتاج لتفكير هو ما كان خفيًّا من العلم النظري، وخبر التواتر من النظري الذي مقدماته ضرورية، فلا يحتاج إلى سابق فكر.

٣ - أن العلم بخبر الواحد لا ينتفي بالشبهة، وهذه هي أمارة الضرورة.
ونوقيش بما نوقيش به سابقه.

٤ - أنه لو كان نظريًا لأمكن الإضراب عنه كما فيسائر النظريات، وهو غير ممكن في التواتر.

ونوقيش بمثل ما تقدم أيضًا.

٥ - أنه لو كان نظريًا لوقع الخلاف فيه بين العقلاء، وهو لم يقع.
ونوقيش بمثل ما تقدم.

(ب) أدلة القائلين بأنه نظري:

١ - أن كل ما توقف حصوله على ترتيب فهو نظري، والعلم بخبر التواتر لا يحصل إلا بعد معرفة توفر شروطه فيه، فكان نظريًا.

٢ - أنه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريًّا لنا لكننا عالمين به على ما هو عليه كسائر الضروريات.

٣ - لو كان ضروريًّا لما اختلف فيه العقلاء.

٤ - أن التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله وخبر رسوله، والعلم بها غير حاصل بالضرورة.

وناقش الأمدي هذه الحجج: بعدم نهوضها على الاستدلال للمسألة؛ إما بعدم التسليم بها، وإما لعدم انطباقها على المستدل عليه.

ثم قال أخيرًا: وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانين، وتقاوم الكلام بين

الطرفين؛ فقد ظهر أن الواجب إنما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين^(١).

والراجح لدى: أن العلم الحاصل عن التواتر ضروري لأمرتين:

١ - أنه لو كان نظرياً لافقر إلى توسط المقدمتين، واللازم منتف، لأننا
نعلم قطعاً علمنا بما ذكر من التواترات مع انتفاء ذلك.

٢ - لو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه، ولو أدعى ذلك مُدعٍ لم يُعد بهتاً
ومكابرة كغيره من النظريات، واللازم منتف ضرورة^(٢).

(١) «الإحکام» للأمدي ٢٣/٢، «إرشاد الفحول»: ٤٦، «حاشية البناني على شرح جمع الجوابع» ١٢٢/٢.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٥٣/٢.

شروط المواتر

لأخبار التواتر شروط بالنسبة للمخبرين، وشروط بالنسبة للسامعين، ومن هذه الشروط ما هو مجمع عليها، ومنها ما هو محل خلاف بين العلماء. وسنذكرها فيما يلي، ونشير إلى مذهب الإمام أحمد وأصحابه، ورأيهم في ذلك: الشروط المجمع عليها:

تنقسم الشروط المجمع عليها إلى قسمين: شروط بالنسبة للمخبرين، وشروط بالنسبة للسامعين:

١ - فالمجمع عليها بالنسبة للمخبرين هي :

(أ) أن يكونوا عالمين بالخبر لا ظانين به.

(ب) أن يستند علمهم إلى الحس مشاهدة أو ساعاً.

(ج) أن يبلغوا في الكثرة إلى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب عادة.

وقد اختلف في العدد الذي يحصل به ذلك على أقوال كثيرة، فقيل: خمسة، لأن ما دون ذلك بینة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكي، فيحصل غلبة الظن، ولو كان العلم حاصلاً بأربعة، لما كان كذلك.

وقيل: اثنا عشر بعدد النقباء من بني إسرائيل.

وقيل: عشرون تمسكاً بآية المصابرة.

وقيل: سبعون على عدد قوم موسى الذين اختارهم.

وقيل: ثلاثة مائة وثلاثة عشر على عدد أهل بدر^(١).

(١) «حاشية البناني على شرح جمع الجماعة» ١٢١/٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٥٤.

وقيل : غير ذلك .

وكل هذه الأقوال لا دليل عليها ، قال الأمدي : فهي مع اختلافها ، وتعارضها ، وعدم مناسبتها وملاعمتها للمطلوب ، مضطربة^(١) .

وأبطلها : بأنه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم إلا ويعکن عدم إفادته للعلم بعينه لآخرين ، ولو كان العدد هو الضابط ، لما حصل الاختلاف .

وضابط التواتر : ما حصل العلم عنده من أقوال المخبرين ، لا أن العلم مضبوط بعدد مخصوص ، وحصول العلم يختلف باختلاف القرائن والأحوال ، وتعيين العدد تحكم لا دليل عليه ، بل متى حصل العلم بأي عدد كان متواتراً .

ولذلك اختار الأمدي : أن أقل عدد يحصل به العلم معلوم لله سبحانه وتعالى غير معلوم لنا ، لأننا لا نجد من أنفسنا ذلك عادة ، ونجد من أنفسنا حصول العلم .

وقال القاضي أبو بكر وأبو الحسن البصري : يشترط أن يكون العدد الذي يحصل به العلم لشخص مفيداً للعلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر .

وهذا غير صحيح ؛ لأن الأخبار والواقع مختلف عن بعضها لما يحلف بها من القرائن العائدة إلى أخبار المخبرين وأحوالهم ، وإلى السامعين واختلاف مداركهم في تقبل الأخبار ، وحصول الظن والعلم بها ، ومع هذا التفاوت لا يصح أن يقال : إن ما أفاد العلم لشخص يفيد العلم لغيره^(٢) .

وكذلك اشتراط ألا يحولهم بلد ، ولا يحصرهم عدد غير صحيح ؛ لأن هذا لا يصدق على أي خبر من أخبار التواتر . الواقع بخلافه ، فالعلم قد يحصل بعدد قليل أو كثير نسبياً ، ويكون المخبرون قد حواهم بلد ، وحصرهم عدد .

(١) «الإحکام» للأمدي ٢٦/٢ .

(٢) «الإحکام» للأمدي ٣٠/٢ .

قال ابن مُفلح : وشرط طوائف من الفقهاء : ألا يحولهم بلد ، ولا يخصهم عدد ، وهو باطل ؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن من المنارة ، أو الخطيب عن المنبر لكان إخبارهم مفيدةً للعلم فضلاً عن أهل البلد^(١) .

وقال الشوكاني بعد أن سرد هذه الأقوال وغيرها : ويا الله العجب من جري أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل ، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع ، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر ، ويعلم أن القليل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهدى ، فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ، ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده ، فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله^(٢) .

وقد اختار هو من قبل رأي الجمهور ، وأنه لا يعتبر عدد معين ، بل ضابطه حصول العلم الضروري .

(د) الشرط الأخير من الشروط المجمع عليها بالنسبة للمخبرين : استواء طرفي الخبر ووسطه فيما تقدم من الشروط ، لأن خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه ، فكانت هذه الشروط معتبرة فيه .

٢ - أما الشروط المجمع عليها بالنسبة للسامعين فهي :

(أ) أن يكون السامع عاقلاً ، لأن من لا يعقل غير متأهل لقبول ما يخبر به .

(ب) ألا يكون عالماً بدلول الخبر قبل ذلك . وإلا كان فيه تحصيل حاصل .

(ج) أن يكون حالياً من اعتقاد ما يخالف الخبر ، لأن اعتقاده ما يخالفه ينفي تصديقه الجازم به ، ولا يجتمع اعتقادان متنافيان عند الإنسان^(٣) .

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير» : ٢٦٢ ، «الإحکام» للأمدي ٢ / ٢٧ .

(٢) «إرشاد الفحول» : ٤٨ .

(٣) نفس المصدر ، و«الإحکام» للأمدي ٢ / ٢٥ .

مذهب الحنابلة في الشروط المجمع عليها للتواتر

قلنا: إن الشروط المتقدمة للتواتر مجمع عليها، والحنابلة لم يخرجوا عن هذا الإجماع، فقد قالوا باشتراطها، ونهجوا منهج غيرهم فيما كتبوه في الأصول، وفيما يلي نشير إلى بعض ما ذكره أئمتهما في ذلك:

١ - فأبو الخطاب في «التمهيد»: ذكر أنّ من شرط العلم الواقع بالتواتر في المخبرين: أن يكونوا كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب والتواتر، وقبل هذا قال: ليس في التواتر عدد مخصوص، ونقل أقوال مَن ذكروا أعداداً معينة، وردّها، واستدلّ لرأيه.

والشرط الثاني عنده: أن يكونوا أُخْبِرُوا به مضطرين، وفسّر ذلك: بأن يكونوا أُخْبِرُوا عن يقين، مشاهدة، أو سِيَاحَة، أو حسناً.

وقال فيه أيضاً: وإنما شرطنا الاضطرار، لأنّا لو جوزنا أن يكونوا ظانين، أو مجتمعين وهم يظلون أنهم محقون، لم يقع العلم.^(١)

فهذا يعني أن الاضطرار عنده يشمل شرطين من الأربعه التي ذكرناها في شروط المخبرين.

٢ - وفي «المسودة» ذكر اشتراط أن يكون المستند ضرورياً، من سماع أو مشاهدة، وأن يستوي الطرفان والوسط في العدد الذي يقع العلم بخبره. وبين أيضاً: أنه يعتبر ما يفيد العلم حسب العادة، ولا يعتبر في التواتر عدد مخصوص.

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٨-١٠٩.

وذكر بعض الأقوال في تحديد عدد التواتر، وقال: إن القاضي يشترط أن يكونوا أكثر من أربعة.

وقال ابن تيمية: إن القاضي قال بذلك متابعة لأبي الطيب، وسبقها ابن الباقلي، ووجهتهم: أن غير الأربعة لو كان موجباً للعلم لوجب أن يعلم القاضي صدقهم ضرورة، إذا شهدوا بالزنا، ولا يسأل عن عدالتهم. وهذا غير صحيح.

وأورد أيضاً قول القاضي: لا يتأقّن منهم التواطؤ على الكذب، إما لکثريهم، أو لدينهم وصلاحهم، وقال: إن هذا مناقض لما سبقه. ثم ردّ اشتراطه أن يزيدوا على أربعة^(١) ومن هذا نرى أيضاً أن القاضي - وهو من أئمة الحنابلة - يشترط أن يزيدوا على أربعة. وهو منفرد عن علماء الحنابلة بهذا.

وأبو محمد في «الروضة» لم يزد على ما تقدّم أن ذكرناه عن الأمدي وغيره، فقد اشترط للتواتر في المخبرين أن يخبروا عن علم ضروري، وأن يستوي طرفا الخبر ووسطه في الصفة، وفي كمال العدد، وفي العدد الذي يحصل به التواتر، وقال: الصحيح أنه ليس له عدد مخصوص، وذكر بعض الأقوال المخالفة، وناقشها.^(٢)

وقال ابن تيمية: فالصواب الذي عليه الجمهور: أن المتواتر ليس له عدد مخصوص، بل إذا حصل العلم من أخبار المخبرين كان الخبر متواتراً.^(٣)

(١) المسودة: ٢٣٦ - ٢٣٧، وهذا كلام القاضي في «العدة» بنصه: ولا يعتبر في التواتر عدد مخصوص، وإنما يعتبر ما يقع به العلم حسب ما جرت به العادة أن النفس تسكن إليه، ولا يتأقّن منهم التواطؤ على الكذب، إما لکثريهم أو لدينهم وصلاحهم، لأنّه لا دليل على عددهم من طريق العقل، ولا من طريق الشرع، ولكننا نعلم أنه يجب أن يكونوا أكثر من أربعة، لأن خبر الأربعة لو جاز أن يكون موجباً للعلم لوجب أن يكون خبر كل أربعة موجباً، ولو كان هكذا لوجب إذا شهد أربعة على رجل بالزنا أن يعلم الحاكم صدقهم ضرورة. ويكون ما ورد به الشرع من السؤال عن عدالتهم باطلأ، وإذا كان ذلك صحيحاً، دلّ على أن خبر الأربعة لا يوجب العلم بصدق خبرهم.

ثم أورد الاعتراضات ورد عليها. «العدة» ورقة: ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) الروضة مع شرحها ٢٥٤ / ١.

(٣) الفتاوي الكبرى ٤٨٧ / ١.

وفي «شرح مختصر التحرير»: ذكر قريراً من ذلك، فقال: ولا ينحصر التواتر في عدد عند أصحابنا والمحققين. ثم قال: وما ذكر من التقديرات تحكم لا دليل عليه. ثم ذكر أن العلم مختلف باختلاف القراءن، وقال: ويتفاوت المعلوم عند الإمام أحمد رحمة الله والمحققين.^(١)

وكذلك فعل ابن بدران في سرد الشروط، وقال في العدد: والحق أن المخبرين يلزم أن يكون عددهم بالغاً مبلغاً يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يقيّد ذلك بعدد معين، بل ضابطه حصول العلم الضروري به.^(٢)

وفيها يرجع إلى السامع من الشروط خالف الفتوى في اشتراط ألا يعتقد ما يخالف الخبر، حيث قال: ولا يشترط أيضاً ألا يعتقد المخبر خلافه، أي نقيض المخبر به.

قال ابن مقلح: وشرط المرتضى من الشيعة - وهو أبو القاسم الموسوي - عدم اعتقاد نقيض المخبر، قال: لأن اعتقاد النقيض محال، والطارئ أضعف من المستقر، فلا يرفعه، وهو باطل أيضاً، بل يحصل العلم سواء كان السامع يعتقد نقيض المخبر به أو لا، فلا يتوقف العلم على ذلك.^(٣)

وبالإضافة إلى المخالفة في عدم اشتراط الخلو عن اعتقاد ما يخالف الخبر ابن بدران.^(٤)

وهكذا وجدنا أن الأصوليين من الحنابلة في الجملة لم يخرجوا عن رأي الجمهور المتلقى عليه فيما مضى بالنسبة لما يشترط في المخبرين للتواتر.

الشروط المختلفة فيها:

هناك شروط اختلف الأصوليون في اعتبارها في الخبر المتواتر، فمنهم من

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.

(٣) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٣.

(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.

اعتبرها، ومنهم من لم يعتبرها، سنتشير إليها فيما يلي، ثم نذكر رأي الخنابلة لنرى هل هم مع القائلين بها، أو مع من لم يعتبرها. وهذه الشروط هي:

١ - اختلاف أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم: اشترط هذا قوم، والراجح عدم اشتراطه، لأنه لا يمتنع حصول العلم بخبر من اتفقت أنسابهم وأوطانهم وأديانهم لو حصل.

٢ - الإسلام والعدالة: اشترط قوم في المخبرين أن يكونوا مسلمين عدولاً، لأن الكفر عُرضة للكذب والتحريف.

ورده غيرهم: بأنه يحصل العلم بأخبار العدد الكبير، ولو كانوا كفاراً، فالكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب.

٣ - عدم الإكراه على الإخبار: اشترطه قوم، وردت غيرهم: بأنهم إن أكرهوا على صدق لم يمتنع العلم بقولهم، وإن أكرهوا على كذب امتنع حصول العلم بخبرهم لفوات شرط من شروطه.

٤ - شرط الشيعة وابن الرواوندي: وجود المقصوم في خبر التواتر، ولم يشترطه الجمهور لما سبق من قولهم: إنه يحصل العلم بأخبار الكفار المتواترة. فضلاً عن كون الإمام المقصوم ليس فيهم.

٥ - اشترط اليهود وجود أهل الذلة والمسكنة في المخبرين، ولم يشترطه غيرهم، لأنه يحصل العلم بأخبار الأكابر والشرفاء العظيماء وحدهم، وهو ليسوا من أهل الذلة والمسكنة.^(١)

وقد ذكر الشوكاني هذه الشروط ثم قال: لا وجه لشيء من هذه الشروط.^(٢)

وذكرها العضد أيضاً، ثم قال: والكل فاسد للعلم بحصول العلم بدون ذلك.^(٣)

(١) «الإحکام» للأمدي ٢٩/٢.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٨.

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٥٤/٢ - ٥٥، «حاشية البناني على شرح جمع الجواب» ١٢٢/٢.

الخنابلة ورأيهم في الشروط المختلفة فيها المقدمة

تقديم رأي الأصوليين في الشروط المختلفة فيها للتواتر، وأن الجمهور منهم على عدم اشتراطها. وهنا نذكر ما قاله بعض الأصوليين من الخنابلة في المسألة:

١ - أبو الخطاب في كتابه «التمهيد»: يذكر أنه ليس من شرط المخبرين في التواتر أن يكونوا مؤمنين ولا عدولًا، بل يقع العلم بتواتر الكفار والفساق. ثم ذكر المخالفين، واستدلّ لرأيه، وأورد الاعتراضات، وردّ عليها على طريقة الأصوليين غيره.^(١)

٢ - وكذلك ذكر الموقف في «الروضة».^(٢)

٣ - وفي «المسودة» ذكر أنه لا يشترط أن يكونوا مسلمين، ولا يشترط أن يكونوا أهل ذل ومسكنة، أو أن يكون فيهم منهم.^(٣)

٤ - وفي «شرح مختصر التحرير» ذكر الفتوحى: أنه لا يشترط الإسلام ولا العدالة، ولا اختلاف النسب، ولا اختلاف الدين، ولا اختلاف الوطن، ولا يشترط إخبارهم طوعاً، وعند كل شرط يذكر المخالف ويرد عليه، على طريقة الأصوليين غيره.^(٤)

(١) «التمهيد» ورقة: ١٠٩.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٢٥٧.

(٣) «المسودة»: ٢٣٤.

(٤) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٦٢ - ٢٦٣.

٥ - وكذلك فعل ابن بدران أيضاً في «المدخل».^(١)
وبهذا يتضح أن الحنابلة مع الجمهور في عدم اشتراط تلك الشروط.

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩١.

أخبار الأحاد

التعريف:

الأحاد جمع أحد، كأبطال جمع بطل، وهنزة أحد مبدل من واو الواحد، وأصل آحاد: أَحَاد بِهِمْزَتِين، أَبْدَلَتِ الثَّانِيَةُ أَفَّا كَادَم.

وفي الاصطلاح:

قيل في تعريف خبر الواحد: إنه ما أفاد الظن، وهذا التعريف غير مطرد ولا منعكس، فالقياس مفيد للظن، وليس خبر واحد، والواحد قد لا يفيد خبره الظن، ويسمى خبر واحد. وقيل أيضاً: إنه ما لا يفيد العلم بنفسه.^(١)

وهذا التعريف غير جامع، لأن من العلماء من يقول: إنه يفيد العلم. وقال الأمدي في تعريفه: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر.^(٢)

وعرفه جمع من الحنابلة: بأنه ما عدا التواتر، وهو قريب من تعريف الأмدي^(٣).

شمول أخبار الأحاد للمشهور والمستفيض:

الجمهور يعتبرون المشهور والمستفيض من أخبار الأحاد، ذلك أن أخبار

(١) «تيسير التحرير» ٣٧/٣.

(٢) «الإحکام» للأمدي ٢/٣١.

(٣) «تصحیح شرح الكوكب المنیر»: ٢٦٣.

الأحاد ليس على درجة واحدة، فمنها ما يستفيض ويشتهر بين العلماء، وتتلقاء الأمة بالقبول، ومنها ما هو دون ذلك.^(١)

وقد عرف المستفيض: بأنه ما رواه ثلاثة فصاعداً، وقيل: ما زاد على الثلاثة. وقال أبو إسحاق الشيرازي: أقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان. قال السبكي: والمخтар عنده أن المستفيض ما يعده الناس شائعاً.

وعرف المشهور: بأنه ما كان آحاداً في القرن الأول، ثم اشتهر في القرن الثاني، أو الثالث إلى حد ينقله ثقات لا يتوجه تواطؤهم على الكذب، ولا اعتبار للشهرة بعد القرنين، لأن عامة أخبار الأحاد قد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة.

ومن الأصوليين من لا يفرق بين المستفيض والمشهور.^(٢)

رأي الحنفية في المشهور والمستفيض:

الحنفية اعتبروا أن هناك قسماً بين الأحاد والتواتر، وهو المشهور الذي لم يبلغ حد التواتر من الصحابة، وبلغه فيما بعدهم، واشتهر فجعلوه قسماً للتواتر والأحاد. أي أنه يرتفع عن درجة الأحاد ولا يبلغ درجة التواتر، لأنهم اعتبروا التواتر في بعض طبقاته، وهي الطبقة التي روتها في القرن الثاني أو الثالث فقط.

أما المستفيض، فقد جعلوه تابعاً للأحاد، ذلك أنه لم ينته إلى التواتر في أحد القرنين بخلاف المشهور.

وعلى هذا يكون بين المشهور والمستفيض عموم وخصوص من وجه،

(١) المسودة: ٢٤٠ - ٢٤١، «أصول الفقه» لأبي التور زهير ٣/١٣٥.

(٢) إرشاد الفحول: ٤٩، «حاشية البنياني على شرح جمع الجواب» ٢/١٢٩، «حاشية السعد على شرح العضد» ٢/٥٥.

لصدقهما على ما رواه ثلاثة فصاعداً، ولم يتواءر في القرن الأول، ثم توأر في أحد القرنين المذكورين، وإنفراد المستفيض إذ لم ينته في أحدهما إلى المتواتر، وإنفراد المشهور فيما رواه واحد، أو اثنان في القرن الأول، ثم توأر في الثاني والثالث.

رأي الجحاص من الحنفية:

الجحاص من الحنفية اعتبر المشهور من قبيل التواتر، ووافقه جماعة منهم، ولكن جمهورهم يخالفونه - كما مر - حيث يعتبرون المشهور قسماً للمتواتر، لا قسماً منه.^(١) وقد عرف الجحاص المتواتر: بأنه ما أفاد العلم بضمون الخبر ضرورة أو نظراً، والذي يفيده نظراً هو المشهور، وبناء على جعله عنده من المتواتر قيل: إنه يكفر جاحده، خلاف ما عليه عامة الحنفية.

وقد احتاج الجحاص بثبوت الإجماع المتأخر على أن المشهور صح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيلزم القطع به، ورد بأن ذلك حصل من تلقى الأمة له بالقبول، والإجماع على وجوب العمل به لا يدل على القطع بأن الرسول صلى الله عليه وسلم، قاله.^(٢)

ما يوجبه المشهور عند الحنفية:

حيث ارتفع المشهور عندهم عن رتبة الأحاداد، فقالوا: إنه يوجب ظناً فوق ظن خبر الأحاداد قريباً من اليقين. ولذلك قيدوا به مطلق الكتاب، كتقيد مطلق آية جلد الزاني الشامل للمحسن وغيره، بكونه غير محسن.^(٣) بدليل أن

(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩.

(٢) «تيسير التحرير»: ٣٨/٣.

(٣) هكذا يذكر الكمال بن الهمام وغيره من الحنفية هذا المثال على أنه من باب تقيد المطلق، وعندني أنه من باب تخصيص العام، لأن لفظ: «الزاني» عام يشمل المحسن وغير المحسن، أما تقيد المطلق فيمثل له بتقييد صوم الأيام الثلاثة في كفارة اليمين، الشامل للتابع، وغير التابع، بالتتابع بقراءة ابن مسعود، فإنها من باب المشهور.

الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَمَ مَا عَزَّاً مِنْ غَيرِ جَلدٍ كَمَا فِي الصَّحِيفَيْنِ.^(١)
وَأَحادِيثُ الْأَحَادِ لَيْسَتْ لَهَا هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ عِنْدَ الْخَنْفِيَّةِ، فَلَا تَخْصُصُ الْقُرْآنَ
وَلَا يَزَادُ بِهَا عَلَى أَحْكَامِهِ.^(٢)

حُكْمُ الْمَشْهُورِ وَالْمَسْتَفِيسِ:

الْمَشْهُورُ وَالْمَسْتَفِيسُ سَوَاءً أَكَانَا دَاخِلِينَ تَحْتَ قَسْمِ الْأَحَادِ كَمَا هُوَ رَأْيُ
الْجَمْهُورِ، أَوْ كَانَ الْمَشْهُورُ قَسِيمًا لِلْمُتَوَاتِرِ وَالْأَحَادِ، وَالْمَسْتَفِيسُ قَسْمٌ مِنَ الْأَحَادِ
كَمَا هُوَ رَأْيُ الْخَنْفِيَّةِ: إِنَّ جَمْهُورَ الْأُمَّةِ قَدْ أَجْمَعَتْ عَلَى الْإِحْتِاجَاجِ بِالْمَشْهُورِ
وَالْمَسْتَفِيسِ، حَتَّى إِنَّ الْخَنْفِيَّةَ الَّذِينَ لَا يَقُولُونَ بِتَخْصِيصِ الْقُرْآنِ بِالْأَحَادِ، قَالُوا
بِتَخْصِيصِهِ بِالْمَشْهُورِ، لَأَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَهُمْ يَرْفَعُ عَنِ الْأَحَادِ، وَيَوْجِبُ ظَنًّا فَوقَ
مَا يَوْجِبُ الظَّنُّ الْخَاصِلُ مِنْ خَبْرِ الْأَحَادِ.

أَمَّا الَّذِينَ يُخَصِّصُونَ الْقُرْآنَ بِالْأَحَادِ، فَلَا يَفْرَقُونَ بَيْنَ الْأَحَادِ وَالْمَشْهُورِ.
إِلَّا أَنَّ الْمَشْهُورَ أَقْوَى عِنْدَ التَّرجِيحِ لِكُثْرَةِ روَايَتِهِ.

وَالخَلاصَةُ:

إِنَّهُ لَمْ يَخَالِفْ فِي الْإِحْتِاجَاجِ بِالْمَشْهُورِ وَالْمَسْتَفِيسِ إِلَّا الْخَوارِجُ وَبَعْضُ
الْمُعَزَّلَةِ، وَحِجَّتْهُمْ فِي ذَلِكَ: إِنَّهُ خَبْرُ أَحَادٍ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَقَدْ مَثَلَّهُ
بِحَدِيثِ عَبَادَةَ بْنِ الصَّامتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِذَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيَ كَرْبَلَذِكَ، وَتَرَبَّدَ لَهُ وَجْهُهُ، قَالَ: فَأَنْزَلْتَ عَلَيْهِ ذَاتَ
يَوْمٍ، فَلَقِيَ كَذَلِكَ، فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْهُ، قَالَ: «خُذُوا عَنِّي فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا».

(١) أَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ ١٢٠، ١١٩/١٢ فِي الْحَدُودِ: بَابُ هَلْ يَقُولُ الْإِمَامُ لِلْمَقْرَبِ: لَعْلَكَ لَمْسْتَ أَوْ
غَمْزْتَ. وَمُسْلِمٌ ١٦٩٤ فِي الْحَدُودِ: بَابُ مَنْ اعْتَرَفَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْزِنَا، وَأَبُو دَاؤِدَ (٤٤١٩) فِي
الْحَدُودِ: بَابُ رَجَمِ مَا عَزَّ بْنِ مَالِكٍ.

(٢) «ابْن حَنْبَلٌ» لَأَبِي زَهْرَةٍ: ٢٢٥، «أَثْرُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ فِي السَّنَةِ»: ١٠٢.

الثَّبِيبُ بِالثَّبِيبِ، وَالْبَكْرُ بِالْبَكْرِ، الثَّبِيبُ جَلْدُ مَئَةٍ، ثُمَّ رُجْمٌ بِالْحِجَارَةِ، وَالْبَكْرُ جَلْدُ مَئَةٍ ثُمَّ نَفَى سَنَةً». رواه مسلم.^(١) وله طرق أخرى.

فقد دلَّ الحديث على أنَّ الْمُحَصَّنَ يُرْجَمُ، وقد قال بموجب الحديث جمهور الأمة، وأنَّه مخرج للْمُحَصَّنِ من قوله تعالى: «الرَّأْيَةُ وَالرَّازِيَ فَاجْلَدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مَئَةً جَلْدَةً» [النور: ٢] ومن العلماء من يعتبر أحاديث الرجم متواترة.

وَخَالَفَ الْخَوارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ، فَقَالُوا: إِنَّ الْمُحَصَّنَ لَا يُرْجَمُ، بل يُكتَفَى بِالْجَلْدِ، وَلَمْ يَأْخُذُوا بِحَدِيثِ عُبَادَةَ السَّابِقِ. لَأَنَّهُ خَبَرُ أَحَادِيدَ، لَا يَحُوزُ تَحْصِيصَ الْكِتَابِ بِهِ فِي رَأْيِهِمْ، وَقَالُوا: نَعْمَلُ بِالْكِتَابِ فَقَطَ.

وَهَذَا قَوْلُ خَاطِئٍ، فَالْحَدِيثُ مَتَّ صَحَّ، وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ، وَالْكُلُّ وَحْيٌ مِّنَ اللَّهِ، عَلَى أَنَّ أَحَادِيدَ الرُّجْمِ ثَبَّتَ بِطَرْقٍ مُتَعَدِّدٍ صَحِيقَةً مَشْهُورَةً، وَعَمِلَ بِهَا الصَّحَابَةُ، حَتَّى قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ: إِنَّهَا بَلَغَتْ حَدَّ التَّوَاتِرِ.^(٢)

ما يُفِيدُهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ:

اَخْتَلَفَ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ هُلْ يُفِيدُ الظَّنَّ أَوِ الْعِلْمَ؟ فَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِمَعْنَى الظَّنِّ لَا بِمَعْنَى الْيَقِينِ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْعِلْمَ إِذَا اقْتَرَنَتْ بِهِ قَرِينَةٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ الْيَقِينِيَّ مُطْلَقاً لَا بِقَرِينَةٍ وَلَا بِغَيْرِهَا.^(٣)

(١) بِرَقْمِ (١٦٩٠)، وَأَبُو دَاوُدَ (٤٤١٥)، وَالْتَّرمِذِيَّ (١٤٣٤)، وَسِنَنُ البِيْهَقِيِّ (٨/ ٢١٠).

(٢) «أَسْبَابُ اخْتِلَافِ الْفَقَهَاءِ» لِلْحَفِيفِ: ٤٣ - ٤٥.

(٣) «الإِحْكَامُ» لِلْأَمْدِيِّ (٢/ ٣٢)، «إِرْشَادُ الْفَحْولِ»: ٤٨، «شَرْحُ مُختَصَرِ ابْنِ الْحَاجِبِ وَحَاشِيَتِهِ» (٢/ ٥٦)، «تَصْوِيبُ شَرْحِ الْكَوْكَبِ الْمَيِّنِ»: ٢٦٤، «حَاشِيَةُ الْبَنَانِ عَلَى شَرْحِ جَمِيعِ الْجَوَامِعِ» (٢/ ١٣٠).

تحرير محل النزاع:

البحث محصور في إفادة خبر الواحد لذاته الظن أو العلم، أما إذا أفاد الظن أو العلم لأمر آخر، فالإفادة ترجع إلى ذلك الأمر، وعلى هذا يمكن تحرير محل النزاع في خبر الواحد الذي لم يتقو بأخذ الأمور التالية، وهي:

١ - القرينة المفيدة للعلم.

٢ - وقوع الإجماع على العمل بمقتضاه.

٣ - تلقّي الأمة له بالقبول.

٤ - كونه مشهوراً أو مُستفيضاً.

هذه الأمور إذا وُجدت في خبر الواحد قوته، وقد تخرجه عن درجته كما هو الواقع في المشهور عند الحنفية.

قال الشوكاني: واعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه ما يقويه، وأما إذا انضم إليه ما يقويه، أو كان مشهوراً أو مُستفيضاً، فلا يجري فيه الخلاف المذكور.^(١)

إذا انضم إلى خبر الآحاد ما يقويه من القرائن، فكثير من العلماء يقول: إنه يفيد العلم، قال في «شرح التحرير»: وهذا أظهر وأصح، كذلك إذا أجمعت الأمة على العمل بمقتضاه، وتلقّتها بالقبول، فإن جمهور العلماء يقولون: إنه يفيد العلم.

قال ابن تيمية: والذى عليه الأصوليون من أصحاب أبي حنيفة والشافعى وأحمد أن خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول تصديقاً له وعملاً به يوجب العلم. إلا فرقة قليلة اتبعوا طائفه من أهل الكلام أنكروا ذلك.

وقال الفتوحى: قال ابن عقيل، وابن الجوزى، والقاضى، وأبو بكر ابن البارقلاوى، وأبو حامد، وابن برهان، والفارخ الرازى، والأمدى، وغيرهم: يفيد العلم ما نقله أحد الأمة المتفق عليهم إذا تلقّى بالقبول.

(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩

أما المشهور والمستفيض، فمن العلماء من قال: يفيد علمًا نظرياً، ومنهم
من قال: يفيد القطع.^(١)

وعلى هذا انحصر الخلاف فيما يفيده خبر الواحد في قولين: إفادته العلم،
وإفادته الظن.

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٤ - ٢٦٥.

مذهب الحنابلة فيما يفيده خبر الواحد

تذكر كتب الأصول إذا تطرقت لما يفيده خبر الواحد أن أحمد رحمه الله يقول: إن خبر الواحد يفيد العلم بإطلاق. وقد ذكر ذلك منهم الأدمي ، ولكنه قيد ذلك بقوله: في إحدى الروايتين عنه . والشوكاني حيث قال: وقال أحمد ابن حنبل: إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم. وكذلك المحلي في شرحه على «جمع الجواجم»، وابن الحاجب في «مختصره»، والعضد في «شرحه»، وغيرهم من كتاب الأصول يذكرون ذلك.

وتحقيق مذهب أحمد رحمه الله يرجع فيه لكتب أصحابه، وسنعرض فيما يلي كلامهم في ذلك، ومن ثم يتبيّن لنا هل ما ذكره الأصوليون في مذهب أحمد صحيح أو لا؟

١ - فالقاضي رحمه الله في «العدة» قال: خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري ، وقد رأيت في كتاب «معاني الحديث» جمع أبي بكر الأثرم^(١) بخط أبي حفص العُكْبَرِي^(٢) رواية أبي حفص عمر بن بدر^(٣) قال: الأقراء: الذي يذهب إليه أحمد بن حنبل رحمه الله إذا طعنت في الحيسنة الثالثة، فقد برئ منها

(١) أحمد بن محمد بن هانئ الطائي ، ويقال: الكلبي ، الإسکافي ، أبو بكر الأثرم ، إمام حافظ توفي بعد الستين ومتين: «المهنج الأحمد» ١/١٤٤ .

(٢) عذر بن محمد بن رجاء ، أبو حفص العكبي المتوفى سنة (٣٣٩) هـ : «ذيل طبقات الحنابلة» ٥٦/٢ .

(٣) عمر بن بدر بن عبد الله المغازلي ، أبو حفص ، صاحب تصانيف و اختيارات في المذهب . «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/١٢٨ .

وبرئت منه، وقال: إذا جاء الحديث عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بإسناد صحيح فيه حُكْمٌ أو فرض، عملت بالحكم والفرض، ودنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال ذلك، فقد صرّح القول بأنه لا يقطع به، ورأيت في كتاب «الرسالة» لأحمد رحمه الله رواية أبي العباس، أحمد بن جعفر بن يعقوب الفارسي عنه بخط أحمد بن سعيد السنجي^(١) وسماعه، فقال: ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله، ولا لكبيرة أتاهما، إلا أن يكون ذلك في حديث، كما جاء على ما نصده، ونعلم أنه كما جاء، ولا ننص الشهادة، ولا نشهد على أحد أنه في الجنة بصالح عمله، ولا بخير أتاه، إلا أن يكون في ذلك حديث، كما جاء على ما روي، ولا ننص الشهادة. قوله: ولا ننص الشهادة، معناه عندي - والله أعلم - لا نقطع على ذلك.

وقد نقل أبو بكر المروذى قال: قلت لأبي عبدالله: ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملاً، ولا يوجب عملاً، فعايه، وقال: ما أدرى ما هذا! وظاهر هذا أنه سُوئَ فيه بين العلم والعمل. وقال في رواية حنبل في أحاديث الرؤبة: نؤمن بها، ونعلم أنها حق، فقطع على العلم بها، وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا، وقالوا: خبر الواحد، إن كان شرعاً أوجب العلم، وهذا عندي محمول على وجه صحيح من كلام أحمد رحمه الله، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة. والاستدلال يوجب العلم من أربعة أوجه، ثم ذكرها، ومحصلها أنه أفاد العلم، لا لذاته، بل لما قوته من غيره، وسبق أن هذا رأيُ جماعة من العلماء، واستبعدناه عند تحرير محل التزاع، ثم استدلّ على أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري، وأورد اعترافات وردّ عليها، ثم أورد أدلة المخالفين الذين يقولون: بأنه يفيد العلم، وقد أجاب القاضي عليها.^(٢)

(١) أحمد بن سعيد السنجي، أبو العباس الشامي، ويعرف بالسنجي، سكن بغداد، وله كتب وتصانيف، وكان ثقة صالح حسن المذهب، توفي سنة (٤٠٦) هـ. «المتح الأحمد» ٢/٨٦.

(٢) «العدة» ورقة: ١٣٥ - ١٣٧.

والخلاصة أن القاضي أورد روايتين عن أحمد، وكل رواية قال بها بعض أصحابه، ولكن القاضي يرى أن مذهب أحد: أن خبر الواحد لا يفيد العلم الضروري، وقد حمل القاضي ما نقل عن أحمد في إفادته العلم على أنه أفاده عن طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة، أي لما احتفَ به من قرائن.

٢ - وأبو الخطاب رحمه الله في كتابه «التمهيد» يرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم، فقد قال: خبر الواحد لا يقتضي العلم، ثم ذكر رواية الأئمَّة ساقها القاضي، وذكر أن جمهور العلماء يقولون بأنه لا يفيد العلم، ثم ذكر الرواية الأخرى عن أحمد التي رواها المُزوِّد على أنه يفيد العلم، وقال: وبه قال جماعة من أصحابنا، وأصحابُ الحديث، وأهلُ الظاهر، وذكر رأي النَّظام على أنه يفيد العلم مع القرينة، ثم بين أدلةَ من قال: إنه لا يفيد العلم، ودليل النَّظام، ثم ساق أدلةَ من قال: إنه يفيد العلم. وردَّ عليهما، وانتصر للقول بأنه لا يفيد العلم، ثم عقدَ فصلاً قال فيه: فاما خبر الواحد إذا أجمعَت الأمة على حكمه، وتلقَّته بالقبول، اختلف الناس في ذلك، فظاهر كلام أصحابنا أنه يقع به العلم، ومن الناس مَن قال: لا يقع العلم به، ثم ذكر وجه كل قول، وقال في الأخير: وكلا القولين محتمل.^(١)

والخلاصة من هذا أيضاً: أنه لم يخرج عمَّا اختاره شيخه أبو يعلى سوى أن أبا يعلى - كما تقدَّم - يرى أن خبر الواحد إذا أجمعَت الأمة على حكمه، وتلقَّته بالقبول يفيد العلم، ولم يتردد في ذلك، أما أبو الخطاب، فلم يَمْلِأ لأحد القولين، حيث حكى الاحتمال.

٣ - وأبو محمد في «الروضة» قال: اختلفت الرواية عن إمامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد، فروي أنه لا يحصل به، وهو قول الأكثرين، والتأخرين من أصحابه، ثم استدلَّ بهذه الرواية بمثل ما يستدل به مَن لا يرى إفادة خبر الواحد العلم.

(١) «التمهيد» ورقة: ١١٤ - ١١٥.

ثم ذكر الرواية الثانية: بأنه يفيد العلم، وحملها أيضاً بمثل ما حملها القاضي، من أن المراد إفادة خبر الواحد العلم إذا تقوى بما يجعله يفيد العلم. وذكر ابن بدران تعليقاً على كلام الموفق، أن الرواية عن أحمد بأن خبر الواحد يفيد العلم مخرجة على كلامه، وليست صريحة كلامه، وأيد القول بحملها على خبر الواحد إذا احتفت به القرائن.^(١)

٤ - وفي «المسودة» لآل تيمية، ذكرت الروايات عن أحمد، وطريقة القاضي التي سبق أن نقلناها عنه.

وذكر أبو المحسن أن القاضي في «الكتفافية» نصر الرواية القائلة بأنه يفيد العلم. وذكر أبو العباس أن القاضي تأول كلام أحمد على أن القطع يحصل استدلاً بأمور انضمت إليه.

وقد علق ابن تيمية على قول القاضي في كلام أحمد: «ولا نص الشهادة»: معناه عندي - والله أعلم -: لا نقطع على ذلك، فقال: قلت: لفظ: «نص» هو المشهور. ومعناه: لا نشهد على المعين، وإنما فقد قال: نعلم أنه كما جاء، وهذا يقتضي أنه يفيد العلم، وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة للخبر الوارد،^(٢) وهو خبر واحد، وقال: أشهد وأعلم واحد، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد.

ثم نقل ما ذكره القاضي من رواية المروذى، أن خبر الواحد يفيد العلم ونقل كلام القاضي في ذلك، وحمله للرواية على أن العلم لم يحصل في خبر الواحد لذاته، بل لما انضم إليه من القرائن. وقال بعد ذلك - أي ابن تيمية -:

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٢٦٠ - ٢٦٣ .

(٢) أخرجه أبو داود (٤٦٤٩) و(٤٦٥٠)، والترمذى (٣٧٤٨) و(٣٧٥٧)، وابن ماجه (١٣٤)، وأحمد ١/١٨٧ و١٨٨ و١٨٩، وفي «فضائل الصحابة» (٨٧) و(٩٠) و(٢٢٥)، وابن أبي عاصم (١٤٢٨) و(١٤٣١) و(١٤٣٦) و(١٤٣٣)، والحاكم ٤/٤٤٠، والنمسائي في «فضائل» (٨٧) و(٩٠) و(٩٢) و(١٠٦)، وأبو نعيم ١/٩٥ .

قلت: حصره لأخبار الأحاديث الموجبة للعلم في أربعة أقسام ليس بجامع، وبين ذلك.^(١)

ثم نقل عن ابن عبد البر كلامه في خبر الواحد، والخلاف في إفادته العلم، أو الظن، وأن ابن عبد البر يرى أنه يوجب العمل دون العلم، وأن هذا رأي أكثر أهل الفكر والنظر. وذكر قول ابن عبد البر: قال: وكأنهم - يعني القائلين بأنه يوجب العمل دون العلم - يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويواли عليها، و يجعلها شرعاً وحكمًا ودينًا في معتقده.

وعلق ابن تيمية على هذا الكلام بقوله: قلت: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول من يقول: إنه يوجب العلم، وإنما لا يفيد علمًا ولا عملاً، كيف يجعل شرعاً ودينًا يواли عليه ويعادي به؟!

ثم ذكر خلاف العلماء في تكثير من يجحد ما ثبت بخبر الواحد العدل، وبين الفرق بين الشاهد والمحير عن الرسول صلّى الله عليه وسلم، وبين أيضًا أن الخبر الذي يجب قبوله شرعاً لا يكون باطلًا في نفس الأمر، ولا يتحمل الكذب، وأن كل دليل يجب اتباعه شرعاً لا يكون إلاً حقًا، والله سبحانه لم يأمرنا باتباع ما ليس بحق.

والمجتهد عليه أن يعمل بأقوى الدليلين، وهذا عمل بالعلم، فإن رجحان الدليل مما يمكن العمل به، وقال أيضًا: إن العالم عليه أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع، ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كله يمكن أن يعلم، فيكون عاملاً بعلم.

وقال أخيراً: وما يتحقق أن خبر الواحد الواجب قبوله يوجب العلم، قيام الحجة القوية على جواز نسخ المقطوع به، كما في رجوع أهل قباء عن القبلة^(٢) التي كانوا يعلمونها ضرورة من دين رسول الله صلّى الله عليه وسلم بخبر

(١) «المسودة»: ٢٤٠ - ٢٤١.

(٢) أخرجه من حديث البراء بن عازب: البخاري (٤٠) و(٣٣٩) و(٤٤٨٦) و(٤٤٩٢) و(٧٥٢)، ومسلم (٥٢٥) والنسائي /٢٤٣، والترمذى (٢٩٦٢)، والطبيالى (٧١٩)، وأبو عوانة (٣٩٤)، والبيهقي ٢/٢ - ٣، وابن خزيمة (٤٢٨)، وابن ماجه (١٠١٠)، وأخرجه من حديث =

الواحد وكذلك في إراقة الخمر.^(١) وغير ذلك.

وإذا قيل : الخبر هناك أفادهم العلم بقرائن احتفت به ، قيل : فقد سلّمتم المسألة ، فإن التزاع ليس في مجرد خبر الواحد ، بل في أنه قد يفيد العلم والباجي - مع تغليظه على من ادعى حصول العلم به - جوز النسخ به في عهد الرسول صلّى الله عليه وسلم .^(٢)

والخلاصة من كلام ابن تيمية هذا : أنه يرى أن وجوب العمل به مقترن مع إفادته العلم ، ولكن العلم ليس درجة واحدة ، بل يتقوى ، ويختلف ، وهو أيضاً - كما صرّح به - لا يقول : بأن كل خبر واحد يفيد العلم ، بل لا بدّ من انسجام ما يدل على صحة سنته ، وصدق راويه ، أو غير ذلك من المقويات . وهذا يعنيه ما اختاره القاضي من الحنابلة ومن تابعه - كما قدمنا ذلك عنهم .

وإذا انضمّ خبر الواحد ما يقويه ، فليس إفادته العلم قول أَحْمَد رَحْمَهُ اللَّهُ وَحْدَهُ ، بل يشاركه غيره من العلماء ، وفي هذا قال ابن تيمية : خبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد ، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري .^(٣)

وقال ابن بدران في الدفاع عن أحمد ، وأنه لم يقل بِإِفَادَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ الْعِلْمِ مطلقاً : وكذلك ما نسب إليه ابن الحاجب ، والواسطي ، وغيرهما من أنه قال : يحصل العلم في كل وقت بخبر كل عَدْلٍ ، وإن لم يكن ثمة قرينة ، فإنه غير

= ابن عمر : البخاري (٤٠٣) و(٤٤٨٨) و(٤٤٩٠) و(٤٤٩١) و(٤٤٩٣) و(٤٤٩٤) و(٧٢٥١) ، ومسلم (٥٢٦) ، ومالك ١٩٥/١ ، وأحمد ١٦/٢ و٢٦ و١٠٥ و١١٣ ، والدارمي ١/٢٨١ ، والبيهقي ٢/٢ ، والترمذى (٣٤١) ، والنمساني ٢/٦١ ، والشافعى في «الرسالة» (٣٦٥) ، والأم» ١/٨١ - ٨٢ .

(١) أخرج البخاري (٢٤٦٤) و(٤٦١٧) و(٤٦٢٠) و(٥٥٨٠) و(٥٥٨٢) و(٥٥٨٣) و(٥٥٨٤) و(٥٦٠٠) و(٥٦٢٢) و(٧٢٥٣) ، ومسلم (١٩٨٠) ، ومالك ٢/٨٤٦ و٨٤٧ ، وأبو داود (٣٦٧٣) ، والنمساني ٨/٢٨٧ . كلهم من حديث أنس .

(٢) «المسودة» : ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٣) «الفتاوى الكبرى» ١/٤٨٧ - ٤٨٨ .

صحيح أصلاً، وكيف يليق بمثل إمام السنة أن يدّعى هذه الدعوى، وفي أي كتاب رُويت عنه رواية صحيحة.^(١)

٥ - والفتاحي في «شرح مختصر التحرير» أشار إلى الأقوال فيما يفيده خبر الواحد، وذكر أن طائفة من علماء الخنبلة اختاروا إفادته العلم مع القرائن، وأن المذهب إفادته العلم أيضاً إذا نقله الأئمة المتفق على إمامتهم من طرق متساوية، وتلقي بالقبول، وقال: إنه قول القاضي، وأبي الخطاب، وأبن الزاغوني،^(٢) وأبن تيمية، وغيرهم.^(٣)

وهو بما ذكره لم يأت أيضاً بجديد عَمِّ سبق.

ومن هذا الاستعراض لما كتبه الأصوليون في مذهب أحمد نخلص إلى النقاط التالية في مذهب أحمد:

١ - أن أحمد قد نقلت عنه روايتان: إحداهما: أن خبر الآحاد يفيد العلم، والأخرى: لا يفيد العلم.

٢ - أن الأصحاب اختلفوا على قولين أيضاً تبعاً لما رُوي عن أحمد: فمنهم من قال: إن خبر الآحاد يفيد العلم، ومنهم من قال: إنه يفيد الظن.

٣ - أن أكثرهم - وبخاصة من اشتهرت كتبه في الأصول - يختار القول بأنه لا يفيد العلم لذاته، ويحمل ما روي عن أحمد من أنه يفيد العلم على انضمام قرائن له.

٤ - وعلى هذا يكون خبر الآحاد عندهم إذا احتفت به القرائن مفيداً العلم، وبناء عليه لا يكون كل خبر واحد مفيداً للعلم.

(١) «التعليق على روضة الناظر» ٢٦١/١.

(٢) هو علي بن عبد الله بن نصر بن السري بن الزاغوني، البغدادي الفقيه المحدث، أبو الحسن، له تصانيف في الفقه والفرائض، توفي سنة (٥٢٧) هـ، «المنج الأحمد» ٢/٢٣٨.

(٣) «تصويب شرح الكوكب المنير» : ٢٦٤ - ٢٦٥.

والذى أرجحه أخيراً هو رأى جمهور الخنابلة، وهو أن خبر الواحد يفيد
العلم إذا ثبت بطريق صحيح، ودل الدليل على صدق قائله - أي عند انسجام
القرائن - على أن الأمر يسهل إذا عرفنا أنهم جميعاً قد اتفقوا على وجوب العمل
به كما سيأتي . والله أعلم .

أدلة المسألة

سبق أن حصرنا الخلاف فيما يفيده خبر الواحد في قولين:
إفادته العلم، وإفادته الظن. وسنورد الآن أدلة كل قول:
١ - القول الأول: إن خبر الواحد يفيد العلم.

وقد استدلّ لهذا القول بأدلة خلاصتها:

أ - أن الأمة قد أجمعـت على العمل بخبر الواحد واتبـاعـه، ولوـلا أنه مفـيدـ للعلمـ غيرـ مقتـصـرـ عـلـىـ الـظـنـ، لماـ وجـبـ الـعـلـمـ بـهـ، بلـ لمـ يـحـبـزـ، لأنـ اللهـ سـيـحـانـهـ وـتـعـالـىـ نـهـىـ عـنـ اـتـابـاعـ الـظـنـ. قالـ تعالـىـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وـذـمـ مـتـبـعـيـ الـظـنـ: ﴿إِنَّ يَتَبَعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾. [الأنعام: ١١٦] وـغـيرـهـماـ منـ الآـيـاتـ، فـدـلـلـ عـلـىـ حـرـمـةـ اـتـابـاعـ الـظـنـ.

ب - أن خـبرـ الواحدـ لوـلمـ يـكـنـ مـفـيدـاـ لـلـعـلـمـ، لماـ وجـبـهـ، وإنـ كـثـرـ العـدـدـ إـلـىـ حدـ التـواتـرـ. لأنـ ماـ جـازـ عـلـىـ الـأـوـلـ جـازـ عـلـىـ الثـانـيـ.

ج - لوـلمـ يـكـنـ مـوـجـبـاـ لـلـعـلـمـ لماـ أـتـيـحـ قـتـلـ المـقـرـ بالـقـتـلـ عـلـىـ نـفـسـهـ، ولاـ بشـهـادـةـ اـثـنـيـنـ عـلـيـهـ، ولـماـ وجـبـ الـحـدـودـ بـأـخـبـارـ الـآـحـادـ، لـكـونـ ذـلـكـ قـاضـيـاـ عـلـىـ دـلـيلـ الـعـقـلـ وـبـرـاءـةـ الـذـمـةـ.

د - ماـ وـرـدـ عـنـ عـلـيـ أـنـهـ قـالـ: «ماـ حـدـثـنـيـ أـحـدـ بـحـدـيـثـ إـلـاـ اـسـتـحـلـفـتـهـ سـوـىـ أـبـيـ بـكـرـ» فـقـدـ صـدـقـ أـبـاـ بـكـرـ، وـقـطـعـ بـصـدـقـهـ، وـهـوـ وـاحـدـ^(١).

وقد استدلّ ابن حزم رحمـهـ اللهـ عـلـىـ أـنـ خـبرـ الواحدـ يـفـيدـ الـعـلـمـ، وـانتـصـرـ

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٥٧/٢، «الإحكام» للأمدي ٣٥/٢ - ٣٧، «حاشية البناني على شرح جمع الجواجم» ١٣٠/٢.

هذا القول، ورد على القائلين بأنه لا يفيده، كما شنع على الذين لا يعملون بوجبه من المعتزلة والخوارج.

وأقوى دليل اعتمد عليه في أن خبر الواحد يفيد العلم، وأنه لا يجوز فيه الكذب، ولا الوهم، هو أن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين، كله وحيٌ من عند الله، وأن كل وحي نزل من عند الله فهو ذكر متنزّل، وقد تكفل الله بحفظ الذكر المتنزّل، وضمن ألا يضيع منه شيء ولا يُحْرَف، ولو جاز شيء من ذلك، لكان كلام الله كذباً، وهذا لا ينطوي بالباطل. فوجب أن الدين الذي جاء به محمد صلّى الله عليه وسلم محفوظ مبلغ إلى كل من طلبه، ولا سبيل إلى اختلاطه بباطل. وبنى على ذلك كله أن خبر الواحد يفيد العلم، وأفاض في المسألة كثيراً.^(١)

٢ - القول الثاني: إن خبر الواحد يفيد الظن لا العلم:

وقد استدلّ أصحاب هذا القول بأدلة منها:

أ - لو حصل العلم به لأدّى إلى تناقض المعلومين، إذا أخبر عدلان بأمررين متناقضين، فإن ذلك جائز بالضرورة، بل واقع، واللازم باطل.

ب - لو حصل العلم بخبر الواحد، لكان عادياً، ولو كان عادياً، لا يُطرد كخبر المتواتر، واللازم مُتنفّ، إذ كثيراً ما يُسمع خبر العدل ولا يحصل العلم القطعي.

ج - لو حصل العلم به، لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد، وهو خلاف الإجماع.^(٢)

وقد ذكر الإمامي لهم أدلة، منها:

١ - أن الإنسان يجد من نفسه تزايد الاعتقاد بالخبر كلما زاد المخبرون، ولو كان الخبر الأول مفيداً للعلم، لما حصلت الزيادة، لأن العلم لا يقبل الزيادة والتقصان.

(١) «الإحكام» للإمامي ١٠٧ / ١ - ١٢٣.

(٢) «شرح العدد على ابن الحاجب» ٥٦ / ٢.

٢ - أن خبر الواحد لو كان مفيداً للعلم، لكن العلم حاصلاً بنبوة من أخبر بكونه نبياً دون ما حاجة لمعجزة تدل على صدقه، ولوجب أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الواحد، ولما احتاج لشاهد آخر، ولا لتزكية.^(١)

الترجح: ويترجح لدى أن خبر الواحد يفيد الظن، والأدلة التي ذكرها القائلون بإفادته العلم لا تنہض للاستدلال، ويمكن مناقشتها والرد عليها بما يلي:

١ - أمّا الأول: فلا يسلم أن العمل بخبر الواحد اتباع لغير المعلوم، بل المتبع هو الإجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر، وأيضاً: لا يسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيها نحن فيه، وإنما ذلك في العقائد التي يطلب فيها اليقين، والنصوص مخصصة بها، وإن كان ظاهرها العموم.

٢ - وأمّا الثاني: فغير لازم للفرق بين حكم الجملة والآحاد.

٣ - وأمّا الثالث: فمبني على أن أحكام الشرع لا تبني على غير العلم، وهو غير مسلم، ثم الأدلة الشرعية أوجبت ذلك ودللت عليه، فيجب العمل بها، وقد اتفقت الأمة على وجوب العمل بأخبار الآحاد.

٤ - وأمّا الرابع: فتصديق علي لأبي بكر مبني على حصول القرائن بصدق خبره، أو بناء على غلبة الظن، وهو جائز في باب الظنون.^(٢)

وبهذا ترجح أدلة القائلين بإفادته الظن. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «الإحکام» ٣٢/٢ - ٣٥.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٥٧/٢، «الإحکام» للأمدي ٣٦/٢

العمل بخبر الواحد

رأي الجمهور:

جمهور الأمة يقولون بوجوب العمل بخبر الواحد، سواء منهم من قال: إنه يفيد العلم، أم من قال: إنه يفيد الظن، ونقل الخلاف في ذلك عن القاشاني، والرافضة، وابن داود، وحکى الماوردي عن الأصم، وابن علية: إنه لا يقبل في السنن والديانات، وحکى الجویني عن هشام، والنظام: إنه لا يُقبل إلا بعد قرينة تنصّم إليه، وهو علم الضرورة، بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق.

رأي الحنابلة في العمل بخبر الواحد:

الإمام أحمد، والحنابلة جميعاً مع جمهور الأمة في وجوب العمل بخبر الواحد، حتى إنَّ كتب الأصول تذكر أنَّ أَمْرَه رحْمَةُ اللهِ لَا يَقُولُ: إِنَّه يَحْبَبُ قَبْوَلَهُ وَالْعَمَلَ بِهِ بَدْلِيلِ السَّمْعِ فَقَطْ، بل يَحْبَبُ قَبْوَلَهُ بِأَدَلَّةِ الْعُقْلِ كَذَلِكَ. وإن الدليل العقلي دلٌّ على وجوب العمل، لاحتياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر عن الواحد.^(١) وإنَّ لَعْتَقْلَتِ بَعْضِ الْحَوَادِثِ عَنِ الْأَحْكَامِ.^(٢)

وإذا نظرنا في كتب الأصول لدى الحنابلة، وجدنا أنهم جميعاً يوجبون

(١) «إرشاد الفحول»: ٤٩، «الإحکام» للاماـدی ٥١/٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٥٨/٢ - ٥٩

(٢) «حاشية البناني على جمع الجواجم» ١٣٢/٢.

العمل بخبر الواحد، وينقلون عن أحمد ذلك أيضاً:

١ - قال القاضي رحمه الله: يجب العمل بخبر الواحد إذا كان على الصفة التي يجوز معها قبول خبره. نص عليه رحمه الله في مواضع، فقال في روایة أبي الحارث: ^(١) إذا كان الخبر عن رسول الله ﷺ صحيحاً، ونقله الثقات، فهو سنة، ويجب العمل به على من عقله وبلغه، ولا يلتفت إلى غيره من رأي ولا قياس، وقال أيضاً رحمه الله في روایة أبي الحارث في موضع آخر: إذا جاء خبر الواحد، وكان إسناده صحيحًا، وجب العمل به، ثم قال: أليس قصة القبلة - حين حُولت - أناهم الخبر، وهم يصلون، فتحولوا نحو الكعبة؟ ^(٢) ! وخبر الخمر أهربوها، ولم ينظروا غيره ^(٣) ! وقال أيضاً رحمه الله في روایة الفضل بن زياد: ^(٤) خبر الواحد صحيح إذا كان إسناده صحيحًا، وذكر قصة القبلة حين حُولت. وقصة الخمر لما حُرمت، وقال أيضاً رحمه الله في روایة إبراهيم بن الحارث: ^(٥) إن قوماً دفعوا خبر الواحد بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل قول ذي اليدين، حتى سأله غيره، ^(٦) وليس هذا حجة، ذو اليدين جاء إلى يقين النبي صلى الله عليه وسلم يزيله، فلم يقبل منه، وهذا جاءه خبر لم يكن عنده خلافة، فلم يقبله. ^(٧)

(١) أحمد بن محمد، أبو الحارث الصانع، روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة، وكان الإمام يأنس به ويقدمه ويكرمه وكان عنده بموضع جليل. «طبقات الحنابلة» ١ / ٧٤ - ٧٥.

(٢) تقدم تخریجه في الصفحة ٢٨٠.

(٣) تقدم تخریجه في الصفحة ٢٨١.

(٤) الفضل بن زياد أبو العباس القطان البغدادي، من المقدمين عند الإمام أحمد، كان يعرف قدره ويكرمه، وكان يصلي بأبي عبدالله. طبقات الحنابلة ١ / ٢٥١ - ٢٥٣.

(٥) إبراهيم بن الحارث بن مصعب بن الوليد، من أهل طرسوس، ومن كبار أصحاب أحمد، روى عنه الأثرم «طبقات الحنابلة» ١ / ٩٤.

(٦) أخرجه من حديث أبي هريرة: أحمد ٢ / ٢٤٨، ومالك ١ / ٩٤، ٩٣، في الصلاة، والبخاري ٣ / ٧٧، ٧٨، في السهو، ٢ / ١٧٢، ١٧٢، ٣٩٠، ١٠ / ١٣، وأبي داود (١٠٠٨) و(١٠٠٩). و(١٠١١) و(١٠١٢)، والترمذى (٣٩٤)، والنمسائي ٣ / ٣٦، ٣٠ / ٣.

(٧) هكذا في خطوطه «العدة»، ولعل المراد بها الإنكار عنمن لم يقبل خبر الواحد، بل رده أو أن العبارة هكذا: «وهذا جاءه خبر لم يكن عنده خلافة، فلم لا يقبله؟».

وقال أيضاً رحمة الله في رواية الميموني: من الناس مَنْ يَحْتَجُ فِي رَدِّ خَبْرِ الْوَاحِدِ بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقْنُعْ بِقَوْلِ ذِي الْيَدِيْنِ، وَلَيْسَ هَذَا شَيْئِهِ ذَاكُ، ذُو الْيَدِيْنُ أَخْبَرَ بِخَلَافِ يَقِينِهِ، وَنَحْنُ لَيْسُ عِنْدَنَا عِلْمٌ نَرْدُهُ، إِنَّمَا هُوَ عِلْمٌ يَأْتِيْنَا بِهِ، وَنَحْوُ هَذَا قَالَ فِي رِوَايَةِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسِينِ.^(١)

ثُمَّ ذَكَرَ الْقَاضِي مَنْ قَالَ بِهَذَا. وَإِنَّهُمْ جَمِيعُ الْفَقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، وَأَنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْبَدْعَةِ قَالُوا: لَا يَحْجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ، وَذَكَرَ آرَاءً أُخْرَى، ثُمَّ اسْتَدَلَّ لِوْجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ بِأَدْلَةٍ نَقْلِيَّةٍ، وَرَدَّ الْاعْتَرَاضَاتِ الْوَارِدَةَ، وَذَكَرَ أَدْلَةَ الْمُخَالِفِينَ وَرَدَّهَا، عَلَى طَرِيقَةِ كِتَابِ الْأَصْوَلِ الْأَخْرَيْنِ.^(٢)

٢ - وَقَالَ أَبُو الْخَطَابَ: يَحْبَبُ الْعَمَلُ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ شَرْعًا وَعَقْلًا، نَصٌّ عَلَيْهِ فِي رِوَايَةِ جَمِيعَهُ، مِنْهُمْ أَبُو الْحَارِثَ: إِذَا جَاءَ خَبْرُ الْوَاحِدِ، وَكَانَ إِسْنَادُهُ صَحِيحًا، يَحْبَبُ الْعَمَلُ بِهِ، وَذَكَرَ مَثَلًا مَا ذَكَرَهُ شِيخُ الْقَاضِيِّ، وَكَذَلِكَ فِي الْاسْتِدَالَالِ لِوْجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ وَمِنْاقِشَةِ الْمُخَالِفِينَ.^(٣)

٣ - وَكَذَلِكَ فَعْلُ الْمَوْقِفِ فِي «الرُّوْضَةِ» حِيثُ ذَكَرَ عَنْ أَبِي الْخَطَابِ مَا يَقْتَضِيُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ عَقْلًا، ثُمَّ أَوْرَدَ قَوْلَ الْجَمِيعِ، وَاسْتَدَلَّ لَهُ عَلَى أَنَّ السَّمْعَ وَرَدَ بِوْجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ.^(٤)

٤ - وَكَذَلِكَ تَكَرَّرَ النَّصُّ عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ فِي «الْمُسَوَّدَةِ» لَا لَّا تِيمِيَّةً فِي أَكْثَرِ مَوْضِعٍ.^(٥)

٥ - وَالْفَتَوْحِيُّ فِي «شَرْحِ الْكَوْكَبِ الْمُنْبِيِّ» قَالَ: وَالْعَمَلُ بِخَبْرِ الْوَاحِدِ مِنْ جَهَةِ الشَّرْعِ وَاجِبٌ سمعًا فِي الْأَمْرَاتِ الْدِينِيَّةِ عِنْدَنَا، وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ.

فَقَالَ الْقَاضِي أَبُو يَعْلَى: يَحْبَبُ عِنْدَنَا سمعًا، وَقَالَهُ عَامَّةُ الْفَقَهَاءِ

(١) أَحْمَدُ بْنُ الْحَسِينِ بْنُ حَسَانٍ، مِنْ أَهْلِ سَرَّ رَأْيِ أَبِي حَمْدَةَ، صَاحِبِ الْإِمامِ أَحْمَدَ، وَرَوَى عَنْهُ أَشْيَاءً. «طَبِيبَاتُ الْخَنَابَلَةِ» ١/٣٩.

(٢) «الْعَدَةُ» وَرَقَةٌ: ١٢٨ - ١٣١.

(٣) «الْتَّهَمِيدُ» وَرَقَةٌ: ١١٠ - ١١٤.

(٤) «الرُّوْضَةُ مَعَ شَرْحَهَا» ١/٢٦٥ - ٢٨٠.

(٥) «الْمُسَوَّدَةُ»: ٢٣٧ - ٢٤٩.

والمتكلمين، وهو الصحيح المعتمد عند جمahir العلماء من السلف والخلف.

قال ابن القاسن: لا خلاف بين أهل الفقه في قبول خبر الآحاد، ثم ذكر آراء المخالفين، والذين منعوا من قبوله، وأنهم قد ناقضوا أنفسهم حيث أثبتوا أموراً بخبر الواحد.

وقال الفتويحي أيضاً: واستدلّ الجمهور على قبوله: بأنه قد كثر جداً قبوله، والعمل به في الصحابة والتابعين عملاً شائعاً من غير نكير يحصل به إجماعهم عليه عادة قطعاً. ثم سرد صوراً من ذلك.^(١)

والخلاصة من هذا كله: أن الحنابلة رحّهم الله مع غيرهم من علماء الأمة في وجوب العمل بخبر الواحد، متى صح سنته، وأحمد بشكل خاص معروض بتتبّعه للآثار، وقبوله لها، وتقديمها على غيرها من آراء الرجال، ولم أر فيها اطلعت عليه مما نسب لأحمد، أو للمحققين من أصحابه قوله يخالف ذلك، وهو الحق، إن شاء الله تعالى.

(١) «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٦٧ - ٢٧٠

أدلة المسألة

أ - ثبوت العمل بخبر الواحد:

ثبت وجوب العمل بخبر الواحد بأدلة من الكتاب والسنّة والإجماع:

١ - فمن الكتاب قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِّإِيمَانٍ فَتَبَيَّنُوا» [الحجرات: ٦] وقوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ» [التوبه: ١٢٢].

ووجه الدلالة في الآية الأولى: أن الله علق وجوب التثبت على خبر الفاسق، فدلّ على أن غيره يقبل قوله، ولا يرد، وأن الرسول صلّى الله عليه وسلم، لما أخبره الوليد بن عقبة بارتداد مَنْ أرسله إليهم عزم النبي صلّى الله عليه وسلم على قتالهم^(١) بناءً على خبره، وهو واحد.

وفي الآية الثانية: أن الله سبحانه وتعالى طلب من كل فرقـة أن ينفر منها طائفة للتference في الدين، وإنذار القوم، وأوجب على المنذرين قبول قولهـم، وهم طائفة، والطائفة: العدد الذي لا يتنهـي لحد التواتر.^(٢)

٢ - ومن السنّة أحـاديث كثيرة، فـمن ذلك: قصة تحـول أـهل قـباء عن القـبلة بـخبر الواحد، وبلغ النـبـي صـلـى اللهـ عـلـيهـ وـسـلـمـ فـعـلـهـمـ وـلـمـ يـنـكـرـهـ عـلـيـهـمـ،

(١) أخرجه من حديث الحارث بن ضرار الخزاعي: أحمد ٤/٢٧٩، وأورده ابن حجر في «الإصابة» ١/٣٨٦، وابن عبد البر في «الاستيعاب» ١/٢٩٩ - ٣٠٠، والهيثمي في «المجمع» ٧/١٠٨، وقال: رواه أـحمدـ والطبرانيـ، ورجالـ أحـدـ ثـقـاتـ.

(٢) «الإحـكامـ للـأـمـدـيـ» ٢/٥٦ - ٥٩ـ.

ومن ذلك: بعثه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَمَالِهِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ، وَبَعْثَهُ بِالْفَرْدِ مِنَ الرَّسُولِ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الْإِسْلَامِ.

٣ - ومن الإجماع: أن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعين أجمعوا على الاستدلال بخبر الواحد، والعمل به، وشاع ذلك بينهم ولم ينكروه منكر، وذلك يوجب العلم باتفاقهم، كالقول الصريح.

فمن ذلك: تحول أهل قباء عن القبلة بخبر الواحد، فقد بلغتهم أن القبلة قد نُسخت، فتحولوا إلى الكعبة بخبره، ومن ذلك: إهراق الصحابة للخمر لما حُرِّمت بمجرد خبر الواحد. ففي الصحيحين عن أنس قال: كنت أُسقى أبا عبيدة وأبي بن كعب من فضيحة زهو وقر، فجاءهم آت فقال: إن الخمر حُرِّمت، فقال أبو طلحة: قُمْ يا أنس، فاهرقها، فاهرقُتها.^(١)

ومن ذلك: عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فيأخذ الجزية من المجروس، وهو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنُّةُ أَهْلِ الْكِتَابِ»^(٢) والصور الواقع في ذلك كثيرة.

وقد أورد الأمدي رحمه الله حجاجاً كثيرة للقائلين بكون خبر الأحاديث حجة يجب العمل به، منها ما هو من جهة المعقول، ومنها ما هو من جهة المنقول، وأورد عليها اعترافات، وضعفها.

ثم اعتمد هو في الاحتجاج على التمسك بإجماع الصحابة، فقال: ويدل على ذلك ما نُقل عن الصحابة من الواقع المختلفة الخارجة عن العد والحصر، المتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به. ثم سرد عدداً من ذلك، ثم

(١) تقدم تخرجه في الصفحة (٢٨١).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» ٢٧٨/١ من طريق جعفر بن محمد، عن أبيه، أن عمر... ورجاله ثقات، إلا أن محمد بن علي لم يلق عمر، فهو منقطع. وللبخاري ١٨٥/٦ في الجهاد: باب الجزية والمودعة...: ولم يكن عمرأخذ الجزية من المجروس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجروس هجر. وهو في «المسند» ١٩٠/١، ١٩١ وسنن أبي داود (٣٠١٣)، والترمذى (١٥٨٦).

أورد اعترافات المخالفين لوجوب العمل بخبر الواحد وما استدلوا به من جهة العقول والمنقول، ورد عليها.^(١)

وقد استدل الشافعي رحمه الله في «الرسالة» بأدلة كثيرة على وجوب العمل بخبر الواحد. من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «نَصَرَ اللَّهُ عِبْدًا سَمِعَ مَقَالَيْهِ فَحَفِظَهَا وَوَاعَاهَا وَأَدَاهَا». ^(٢) وذكر صوراً كثيرة من عمل الصحابة رضوان الله عليهم بخبر الواحد وقوله، كما في قصة تحول أهل قباء، وإهراهم الخمر، وبعثه صلى الله عليه وسلم للتبلیغ آحاداً، وهو لا يبعث بأمره إلا والحاجة للمبعوث إليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك كتاباته صلى الله عليه وسلم إلى ولاته بالأمر والنبي، وكتب خلفائه من بعده، وإنجاع الأمة على كون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً، والإمام واحداً، وقبول الصحابة وعملهم في الدييات بكتاب آل عمرو بن حزم.^(٣)

ثم بين الأسباب التي تدعو بعض الصحابة إلى طلب مزيد من الأخبار، وأنه لا يعني أن الحجة لا تثبت بخبر الواحد، وإنما للاح提اط وزيادة التثبت، أو

(١) «الإحکام» للأمدي ٥١/٢ - ٧١، «شرح مختصر ابن الحاجب» للعسدي ٥٨/٢ - ٦١ فقد تبع الأمدي في الاحتجاج والمناقشة، «حاشية البناني على شرح جمع المجموع» ١٣١/٢.

(٢) أخرجه من حديث ابن مسعود: ابن ماجه (٢٣٢)، والشافعي (٢٦٥٩)، والرامهرمي في «المحدث الفاصل»: ١٦٥، والترمذى (٢٦٥٩)، وقال: حسن صحيح، وصححه ابن حبان (٧٤). وأخرجه من حديث زيد بن ثابت: أحادى ١٨٣/٥، والترمذى (٢٦٥٨)، والدارمي (٧٥/١)، وابن ماجه (٢٣٠)، والرامهرمي: ١٦٥، وصححه ابن حبان (٧٢).

وفي الباب عن أنس عند أحادى ٢٢٥/٣، وعن جبير بن مطعم عند أحادى أيضاً ٨٠/٤ و ٨١ و ٨٢، وابن ماجه (٢٣١)، والدارمي (٧٤/١)، ٧٥. وعن أبي الدرداء عند الدارمي (٧٥/١)، ٦٧، وعن ابن عباس عند الرامهرمي: ١٦٦، وعن أبي سعيد الخدري عند البزار (١٤١)، والرامهرمي: ١٦٥.

(٣) أخرجه مالك ٨٤٩/٢ في أول العقول مرسلاً، ووصله النسائي ٥٧/٨، ٥٨ في القسامية، والحاكم ٣٩٧/١، والدارقطني: ٣٧٦، وابن حبان (٧٩٣) من طريق الحكم بن موسى، عن يحيى بن حزنة، عن سليمان بن داود، قال: حدثني الزهرى عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جده. وقد وهم الحكم بن موسى فقال: سليمان بن داود، والصواب: سليمان بن أرقم، وسليمان بن أرقم ضعيف. انظر التفصيل في «الجوهر النقي» ٨٩/٤، «ونصب الراية» ٢ - ٣٣٩/٢ - ٣٤٢.

أنه لم يعرف الخبر، أو أن المخبر غير مقبول عنده، أو غير ذلك من الاحتياطات.
وقد أفضى رحمة الله في الاستدلال لوجوب العمل بخبر الواحد، وذكر
كثيراً من الصور والحوادث قبلت الصحابة فيها ومن بعدهم خبر الواحد، وما
قال أثناء بحثه: ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع
المسلمون قدماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من
فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ من فقهاء
المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجود على
كلهم. ^(١)

وقال ابن دقيق العيد: ومن تتبع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة والتابعين وبجهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة، علم ذلك قطعاً.

وقال الشوكاني: وعلى الجملة، فلم يأت من خالف في العمل بخبر
الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء
وغيرهم، وعمل التابعين، فتابعيهم بأخبار الأحاداد، وجد ذلك في غاية الكثرة،
بحيث لا يتسع له إلا مصنف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به
في بعض الأحوال، فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد، من ريبة في
الصحة، أو تهمة للراوي، أو وجود معارض راجح، أو نحو ذلك. ^(٢)

ب - المخالفون :

الذين لا يوجبون العمل بخبر الواحد يقولون: إنه لا يفيد إلا الظن،
والظن لا يعني من الحق شيئاً، فلا يجب العمل به.

ورد هذا: بأن الظن يعمل به، وقد ثبت وجوب العمل بخبر الواحد في
الشريعة بأدلة صريحة، كما تقدم في استدلال الجمهور، وبذلك يسقط قول
المخالفين. ^(٣)

(١) «الرسالة»: ٤٧١ - ٤٠١، بتحقيق وشرح أحمد شاكر.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٤٩.

(٣) المصدر السابق: ٤٩.

أقسامها من حيث الصحة والضعف

سبق أن ذكرنا أن العلماء قسموا الأحاديث من حيث القبول والرد أقساماً، وذلك راجع إلى أحوال الرواة الذين يُقبل حديثهم، أو لا يقبل، ونحو ذلك، فالمقبول من الأحاديث ما تواترت فيه جميع شروط القبول، والمردود ما فقد تلك الشروط أو بعضها، ويندرج تحت كل قسم أقسام تتفاوت قوتها وضاعفها بتفاوت أحوال الرواة والمرويات.^(١)

وقد اصطلح المحدثون على تقسيم ذلك إلى: صحيح، وحسن، وضعيف، وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً على عهد الإمام أحمد، ومن سبقه، بل كانت الأحاديث في ذلك العهد قسمان لا ثالث لها: صحيح وضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف ضعيفاً لا يمتنع العمل به، وضعيف ضعيفاً يجب تركه، ولم تكن هناك تقسيمات كثيرة، كما حدث فيما بعد، وأول من قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف الترمذى.

يقول ابن تيمية رحمه الله: وأما قسمة الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، فأول من عُرف أنه قسمه هذه القسمة هو أبو عيسى الترمذى^٢، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله، وقد بين أبو عيسى الترمذى مراده بذلك، فذكر أن الحسن: ما تعددت طرقه، ولم يكن فهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذًا، وهو دون الصحيح الذي عرف عدالة ناقليه، وضبطتهم.

وقال: والضعيف: الذي عرف أن ناقله متهم بالكذب رديء الحفظ،

(١) «أصول الحديث»: ٣٠٣.

فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذباً أو سيء الحفظ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه، عُرف أنه لم يتمدد كذبه، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعاً، وقد يكون بعيداً، ولما كان تجويز اتفاقهما في ذلك ممكناً، نزل عن درجة الصحيح . . . إلى أن قال: وأما من قبل الترمذى من العلماء فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثي، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف عندهم نوعان:

ضعيف ضعفاً لا يمتنع العمل به، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذى، وضعيف ضعفاً يوجب تركه، وهو الواهي، هذا بمنزلة مرض المريض قد يكون قاطعاً بصاحبها، فيجعل التبرع من الثالث، وقد لا يكون قاطعاً بصاحبها. وهذا موجود في كلام الإمام أحمد وغيره، ولهذا يقولون: هذا فيه لين، فيه ضعف، وهذا عندهم موجود في الحديث.^(١)

والترمذى رحمه الله جاء بعد أحمد، ومن هنا ندرك أن الحديث في عصر الإمام أحمد: إما صحيح توفرت فيه شروط الصحة، أو ضعيف لم تتوفر فيه الشروط، إلا أنه قد ينضم إليه ما يجعله مقبولاً، وذلك كأن تعدد طرقه، وهذا الذي يشبه الحسن في اصطلاح الترمذى، كما ذكر عنه ابن تيمية آنفاً.

تعريف الصحيح والحسن والضعف:

اصطلاح العلماء بعد الترمذى، كما سبق، على تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعف:

فالصحيح: ما اتصل سنته برواية العَدْل الضابط عن مثله، مع السلامة من الشذوذ والعلة.

والحسن: ما اتصل سنته بنقل العَدْل الضابط، وسَلِّمَ من الشذوذ

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٣ / ١٨ - ٢٥ ، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١٠٥ ، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٥ ، «أصول الحديث»: ٣٢٨ .

والعلة، فهو بهذا متفق مع الصحيح، غير أن الضبط في رواته غير تام، أما باقي الشروط فيها سواء. فالفرق بين الصحيح والحسن أنه يشترط في الصحيح الضبط التام، وأما الحسن: فيشترط فيه أقل الضبط.

قال ابن حجر: وخبر الآحاد بنقل عدل تام الضبط متصل مسند غير معلم ولا شاذ، هو الصحيح لذاته، فإن خف الضبط فهو حسن لذاته.^(١) والحسن يأتي بعد الصحيح في الرتبة، ولذلك يقدم الصحيح عليه عند التعارض.

قال ابن تيمية: الحسن ما تعدد طرقه، ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذًا، وهو دون الصحيح الذي عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.^(٢)

والحديث الضعيف: ما لم تتوفر فيه شروط الصحيح والحسن، وذلك بأن كان غير متصل السندي، أو كان رواته غير عدول، أو كان فيه شذوذ أو علة.

و قبل أن نتكلّم على حكم العمل بكل واحد من هذه الأقسام، نشير إلى شروط العمل بخبر الواحد، لأن هذا التقسيم متوقف على مقدار تحقق شروط العمل بخبر الواحد في الخبر المحكوم عليه بالصحة، أو الحسن، أو الضعف، ومن ثم، فلا بدّ من بيان هذه الشروط، وبخاصة ما أخذ منها في تعريف الصحيح، وهي:

١ - العدالة :

الشرط الأول: أن يكون الراوي مُتصفًا بالعدالة، والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان، ومنه قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» [البقرة: ١٤٣]، أي عدلاً، فالوسط والعدل بمعنى واحد، وتطلق في اللغة على الاستقامة.

(١) «شرح نخبة الفكر»: ٨، ١١، «أصول الحديث»: ٣٢٩.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٣ - ٢٣٤.

وفي الاصطلاح: عبارة عن أهلية قبول الشهادة والرواية، وتحصل هذه الأهلية، بالاستقامة في السيرة والدين حتى تحصل الثقة بصدق ما يقول الراوي، ويتحقق ذلك باجتناب الكبائر واجتناب الإصرار على الصغائر، وما يدل فعله على نقص الدين، وعدم الترفع عن الكذب من الصغائر، وما يدل على نقص المروءة، ودناءة الهمة من المباحثات، وتُعتبر العدالة حال الأداء وإن تحمل فاسقاً، إلاّ بفسق تعمّد الكذب فيه على النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.^(١)

٢ - الضَّبْطُ :

فلا بد أن يكون الراوي ضابطاً لما يرويه. وذلك بأن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه، لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه.

أمّا إذا كان الراوي غير ضابط، فلا تكون روايته مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه، إلاّ إذا علم من طريق آخر أنه لم يخاطئ فيما رواه فيقبل.

قال الترمذى رحمه الله: كُلَّ مَنْ كَانَ مُتَهَمًا فِي الْحَدِيثِ بِالْكَذْبِ، أَوْ كَانَ مُغْفِلًا يُخْطِئُ فِي الْكَثِيرِ. فَالَّذِي اخْتَارَهُ أَكْثَرُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِنَ الْأَئْمَةِ أَنَّهُ لَا يَشْتَغِلُ بِالرَّوَايَةِ عَنِهِ.

قال الشوكاني: والحاصل أن الأحوال ثلاثة: إن غالب خطوه وسهوه على حفظه فمردود، إلاّ فيما علم أنه لم يخاطئ فيه، وإن غالب حفظه على خطوه وسهوه فمقبول، إلاّ فيما علم أنه أخطأ فيه، وإن استويوا فالخلاف.

ثم ذكر الخلاف ووجهه كل قول، ثم قال: وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تاماً الضبط مع بقية الشروط المعتبرة، فحديثه من قسم الصحيح، وإن خفت ضبطه، فحديثه من قسم الحسن، وإن

(١) «الإحكام» للأمدي ٧٦/٢، «حاشية البناني على شرح جمع الجواب» ١٤٨/٢، «إرشاد الفحول»: ٥١ - ٥٤، «تيسير التحرير» ٤٤/٢.

كثير غلطه، ف الحديثه من قسم الضعيف، ولا بد من تقييد هذا بما إذا لم يعلم بأنه لم يخطئ فيما رواه.^(١)

٣ - عدم الشذوذ:

الشرط الثالث ألا يكون المروي شاذًا، والشذوذ هو مخالفة الثقة من هو أرجح منه.

٤ - أن يسلم المروي من علة قادحة:
كإرسال موصول، أو وصل منقطع، أو رفع موقوف، ونحو هذا^(٢).

(١) «إرشاد الفحول»: ٥٤، «الإحكام» للأمدي ٧٥/٢، «تيسير التحرير» ٤٤/٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٦٣/٢، «فواجع الرحموت» ١٤٢/٢، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٧١.

(٢) «أصول الحديث»: ٣٠٥.

حكم العمل بالصحيح والحسن والضعف

تقديم تعريف الصحيح والحسن والضعف، وقلنا: إن هذه القسمة أول من عرف فيها هو الإمام الترمذى رحمه الله، ثم تناقلها. واصطلح عليها المحدثون من بعده، وذكرنا أيضاً: أن الضعف الذى يعنيه أحمد رحمه الله ومن قبله من الأئمة ليس المراد به الضعف المردود الذى لا يحتاج به.

وتقدم الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد، وأنه مذهب جمهور الأمة، وأنه لم يخالف في وجوب العمل به إلا طوائف من المبتدةعة، استناداً إلى أنه لا يفيد إلا الظن. والظن لا يغنى من الحق شيئاً.

بالنسبة للصحيح والحسن لا خلاف بين جمهور الفقهاء في العمل بهما، وأنه لا فارق بينهما، سوى أن الصحيح يقدم عند التعارض لقوة الضبط، وقامة في رواته، مع أن الحسن قد تتعدد طرقه، وتتنضم إليه قرائن تجعله في رتبة الصحيح أيضاً.

أما الحديث الضعيف فهو الذي ستحدث عن حكم العمل به في هذا الفصل، وبخاصة عند الإمام أحمد رحمه الله والحنابلة.

وقبل أن نتكلّم على رأي الإمام أحمد في الحديث الضعيف والفتوى به، وترك القياس من أجله إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، نشير إلى آراء العلماء في ذلك، وقد اختلفوا في العمل بالحديث الضعيف على أقوال:

١ - أنه لا يعمل به مطلقاً:

يقول الإمام مسلم في مقدمة الصحيح: إن الواجب على كل أحد عرف

التمييز بين صحيح الروايات وساقيمها وثنيات الناقلين لها من المتهمين ألاً يروي منها إلّا ما عرف صحة مخارجها والستارة في ناقليه، وأن يتقيّ منها ما كان منها من أهل التهم والمعاندين من أهل البدع، وقد استدلّ رحمة الله لقوله هذا بأدلة من القرآن والسنّة. ^(١)

وأصحاب هذا القول يعتبرون الأخبار الضعيفة ليست ثابتة. فلا تكون مصدراً من مصادر التشريع، ويكون الأخذ بها أخذًا بغير علم، وهو مبني عنه، ومن أجل ذلك لم يأخذوا بالحديث الضعيف إلّا إذا تعددت طرقه، وارتفع إلى مرتبة الحسن، ويعتبرون القول بالرأي أولى من الأخذ بالحديث الضعيف. لأن الخطأ فيه منسوب لصاحبها، وهو خير من أن ينسب إلى الرسول صلّى الله عليه وسلم. ^(٢)

وهذا هو مذهب ابن حزم، حيث قال: ما نقله أهل المشرق والمغرب، أو كافة عن كافة، أو ثقة عن ثقة، حتى يبلغ إلى النبي صلّى الله عليه وسلم إلّا أن في الطريق رجلاً مجرحاً بكذبه، أو غفلة، أو مجهول الحال، فهذا يقول به بعض المسلمين، ولا يخلّ عندنا القول به، ولا تصديقه، ولا الأخذ بشيء منه. ^(٣)

٢ - القول الثاني: إنّه يعمل به إذا لم يكن في الباب حديث غيره صحيح أو حسن. وهو قول جماعة منهم الإمام أحمد.

٣ - القول الثالث: إنه يعمل به في الفضائل دون الأحكام.

أخرج البيهقي عن عبد الرحمن بن مهدي: إذا روينا عن النبي صلّى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في الفضائل والعقاب سهلنا في الأسانيد، وتساهمنا في الأحاديث.

(١) «النوي على مسلم» ٦٠ / ١ - ٦٢.

(٢) «ابن حبّل» لأبي زهرة: ٢٣٧، «أثر الإمام أحمد في السنّة»: ١١٠.

(٣) «ابن حبّل»: ٢٣٧ - ٢٣٨، «أثر الإمام أحمد»: ١١١، «تدريب الراوي» ١ / ٢٩٨ - ٢٩٩.

ويقول الحاكم: سمعت أبا زكريا العنبري يقول: الخبر إذا لم يُحرّم حلالاً، ولم يُحل حراماً، ولم يوجب حكماً، وكان في ترغيب أو ترهيب أعمض عنه وتسوهل في روايته.

وهذا القول يروى عن أحمد.

وقد ذكر ابن حجر للعمل بالحديث الضعيف في الفضائل شرطًا:

- ١ - أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه.
- ٢ - أن يندرج تحت أصل معمول به.
- ٣ - أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط.^(١)

(١) «تدريب الراوي»: ١٩٦ - ١٩٧، «أصول الحديث»: ٣٤٨.

رأي الإمام أحمد في العمل بالضعف

بعد هذا الإجمال ننتقل إلى رأي الإمام أحمد في العمل بالحديث الضعيف، وقد تقدّمت الإشارة إلى رأي الإمام أحمد ضمن آراء العلماء واختلافهم في العمل بالحديث الضعيف.

وقد ذكر الأصحاب عنه في العمل بالحديث الضعيف ثلاث روايات نذكر كل رواية ونتكلّم عليها:

١ - الرواية الأولى:

أنه يعمل بالحديث الضعيف، ويقبله، ويقدمه على الرأي، ولكنه لا يجعله في مرتبة الصحيح، بل يشرط أن لا يوجد في الباب غيره، وأبعد من ذلك أن مرتبته عنده بعد فتوى الصحابي، وهذه الرواية يرجحها أكثر أصحابه.

ومن النصوص المنقوله عن الإمام أحمد في العمل بالحديث الضعيف وتقديمه على الرأي، ما قاله عبدالله بن أحمد: سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إلى من الرأي.

وقال أيضاً: سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلاّ صاحب حديث لا يعرف صحيحة من سقمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة، فقال أبي: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي. ^(١)

(١) «إعلام الموقعين» ١/٧٧، «ابن حنبل»: ٢٣٩.

ونقل الأثرم قال: رأيت أبا عبد الله، إن كان الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في إسناده شيء، يأخذ به إذا لم يجيء خلافه أثبت منه، مثل حديث عمرو بن شعيب، وإبراهيم المجري، وربما أخذ المرسل إذا لم يجيء خلافه.^(١)
وذكر ابن الجوزي أن أحمد كان يقدم الحديث الضعيف على القياس.
ولقد رُوي عنه أنه قال لابنه عبدالله: يا بني لا أخالف ما ضعف من الحديث
إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه.^(٢)

ومن هذا يتضح رأي الإمام أحمد، وأخذه بالحديث الضعيف، وتقديمه
إيّاه على الرأي، احتياطًا لدینه واحتمالًا لصحة نسبته.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية، أن الضعيف الذي يعنيه أحمد هو ما ارتفع
إلى درجة الحسن، ويقول دفاعاً عن أحمد في ذلك: وأما قولنا: إن الحديث
الضعيف خير من الرأي، فليس المراد به الضعف المتروك، لكن المراد به
الحسن.

وقد تقدم قوله: إن الضعيف في عهد أحد قسم الصحيح، وأنه إما
متروك، أو ليس بمتروك، وأن التقسيم إلى صحيح وحسن وضعيف لم يكن إلا
متاخرًا.

ويقول ابن القيم: فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس
والرأي، قوله - يعني أبا حنيفة - وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالحديث
الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعف في اصطلاح المتأخرین، بل ما
يسمي المتأخرین حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً، كما تقدم بيانه.^(٣)

فعلى هذا كان أحمد يعمل بالحديث الضعيف، ولكن بشرط أن لا يوجد
في الباب غيره من الأحاديث، وفتاوي الصحابة، وألا يكون من روایة من
يعتمد الكذب، أو يتهم به، فإذا كان كذلك عمل به من باب الاحتياط.

(١) «المسودة»: ٢٧٣.

(٢) «مناقب الإمام أحمد»: ٢٣٠، «المسودة»: ٢٧٥.

(٣) «أعلام الموقعين» ١/ ٧٧.

لاحتياط صحة نسبته للرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(١)، مع أنه لا يقطع بأنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ . قال الأئمَّةُ في كتاب «معاني الحديث»: قال أَحَدٌ: إِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِسْنَادٍ صَحِيفٍ فِيهِ حُكْمٍ أَوْ فَرْضٍ عَمِلَتْ بِالْحُكْمِ وَالْفَرْضِ، وَدَنَتْ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، وَلَا أَشْهَدُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَلِكَ.^(٢) فَقُولُهُ هُنَّا: لَا أَشْهَدُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَلِكَ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ بِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَهُ .

وقد قال ابن القيم رحمه الله عند ذكره لأصول مذهب أحمد: الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعف عنده الباطل، ولا المكر، ولا ما في روایته مُتَهَمٌ بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن و ضعيف، بل إلى صحيح و ضعيف، وللضعف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه، ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس.^(٣)

وقال الحالل: مذهبـ يعنيـ أحمدـ أنـ الحديثـ الـ ضعـيفـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ لهـ معارضـ قالـ بـهـ، وـ قالـ فيـ كـفارـةـ وـ طـءـ الـ حـائـضـ: مذهبـ فيـ الـ أحـادـيـثـ، إنـ كـانـتـ مضـطـرـبةـ، وـ لمـ يـكـنـ لهاـ معارضـ قالـ بـهاـ، وـ قالـ أـحـدـ فيـ روـاـيـةـ عـبـدـ اللـهـ: طـرـيقـيـ لـسـتـ أـخـالـفـ مـاـ ضـعـفـ مـنـ الـ حـدـيـثـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ فيـ الـ بـابـ ماـ يـدـفعـهـ.^(٤)

قال القاضي: قد أطلق أَحَدُ القُولَّاتِ بالأخذ بالحديث الضعيف، فقال مهنا: قال أَحَدٌ: النَّاسُ كُلُّهُمْ أَكْفَاءُ إِلَّا الْحَائِكُ وَالْحَجَامُ وَالْكَسَاحُ، فَقَيلَ لَهُ:

(١) «ابن حنبل»: ٢٤١ - ٣٤٣، «أثر الإمام أَحَدٍ في السنّة»: ١١٤.

(٢) «المسددة»: ٢٤١.

(٣) «إعلام الموقعين» ١/ ٣٢ - ٣١، «المدخل إلى مذهب أَحَدٍ»: ٤٣.

(٤) «تصويب شرح الكوكب المير»: ٣١٦.

تأخذ بحديث: «كُلَّ النَّاسِ أَكْفَاءٌ إِلَّا حَائِكًا أَوْ حَجَامًا»^(١) وأنت تضعفه؟ فقال: إنما نضعف إسناده، ولكن العمل عليه، وكذلك قال في رواية ابن قشيش^(٢) وقد سأله عنمن تحمل له الصدقة، وإلى أي شيء تذهب في هذا؟ فقال: إلى حديث حكيم بن جُبَير،^(٣) فقلت: وحكيم بن جبیر ثبت عندك في الحديث؟ قال: ليس هو عندي ثبتاً في الحديث، وكذلك قال مهنا: سألت أَحَدَ عَنْ حَدِيثِ مُعْمَرِ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِنِ عَمْرٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنْ غِيلَانَ أَسْلَمَ وَعِنْهُ عَشْرَ نَسْوَةً،^(٤) قال: لِيَسْ بِصَحِيحٍ، وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ، كَانَ عَبْدُ الرَّزَاقَ يَقُولُ: مُعْمَرُ عَنِ الزَّهْرِيِّ مَرْسَلاً، قَالَ الْقَاضِيُّ: مَعْنَى قَوْلِ أَحَدٍ: هُوَ ضَعِيفٌ. عَلَى طَرِيقِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، لَأَنَّهُمْ يَضَعُفُونَ بِمَا لَا يَوْجِبُ التَّضَعِيفُ عَنْهُمْ. كَالْإِرْسَالِ وَالتَّدْلِيسِ، وَالتَّفَرْدُ بِزِيادةِ فِي حَدِيثِ لَمْ يَرُوهَا الْجَمِيعُ، وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي كِتَابِهِمْ: تَفَرْدٌ بِهِ غَلَانٌ وَحْدَهُ.

(١) أخرج الحاكم في «المستدرك» وعنه البيهقي ١٣٤/٧ من طريق الأصم، حدثنا بعض إخواننا، عن ابن جريج ، عن عبد الله بن أبي مليكة، عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «العرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل ب الرجل، والموالي بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل ب الرجل، إلا حائك أو حجام». قال البيهقي: هذا منقطع بين شجاع وابن جريج حيث لم يسم شجاع بعض أصحابه. وانظر «نصب الراية» ٣/١٩٧ - ١٩٨ .

(٢) هو محمد بن الحسن بن قشيش، أبو بكر السمسار، كان صدوقاً من أهل القرآن، ويتحل في الفقه مذهب أَحَدٍ. (طبقات الحنابلة) ٢/٦٦٢ .

(٣) رواه حكيم عن ابن مسعود، ولفظه: «لَا تَحْلِ الصَّدَقَةُ مِنْ عَنْهُ خَسْوَنَ درْهَمًا». انظر «الكامل» لابن عدي ورقة ٣٨، و«ميزان الاعتadal» ١/٥٨٤ . وحكيم بن جبیر ضعفة أَحَدٍ والبخاري والنسائي والدارقطني وغيرهم.

(٤) أخرجه الشافعي ٣٥١/٢، وأحمد ١٣٢/١٤، والترمذى ١١٢٨، وابن ماجه (١٩٥٣)، وابن حبان (١٢٧٧) من طرق عن معاذ، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، أن النبي ﷺ... قال البخاري فيما نقله عنه الترمذى: هذا حديث غير محفوظ، والصحيح ما روى شعيب بن أبي حمزة وغيره عن الزهري قال: حدثت عن محمد بن سعيد الثقفي أن غيلان... وجاء في «تلخيص الحبير» ٣/١٦٩: فائدة: قال النسائي: أخبرنا أبو بريد عمرو بن يزيد الجرمي، أخبرنا سيف بن عبيدة الله، عن سرار بن مخشر، عن أيوب، عن نافع، وسلم عن ابن عمر أن غيلان الثقفي أسلم وعنه عشر نسوة... ورجال إسناده ثقات. ومن هذا الوجه أخرجه الدارقطني: ٤٠٤ . وفي الباب عن نوقل بن معاوية عند الشافعي ٣٥١/٢، والبيهقي ٧/١٠٤ ، وعن الحارث بن قيس أو قيس بن الحارث عند أبي داود (٢٢٤١) .

فقوله: «هو ضعيف» على هذا الوجه، قوله: «والعمل عليه» معناه على طريقة الفقهاء، قال: قد ذكر أحمد جماعة من يروي عنه مع ضعفه،^(١) فقال في رواية إسحاق بن إبراهيم: قد يحتاج أن يحدث الرجل عن الضعيف، مثل عمر بن مرزوق، عمرو بن حَكَام، محمد بن معاوية، علي بن الجعد، وإسحاق بن أبي إسرائيل، ولا يعجبني أن يحدث عن بعضهم، وقال في رواية ابن القاسم^(٢) في ابن هليعة: ما كان حديثه بذلك، وما أكتب حديثه إلا للاعتبار والاستدلال، أنا قد أكتب حديث الرجل كأني أستدل به مع حديث غيره يشده، لا أنه حجة إذا انفرد، وقال في رواية المروذى: كنت لا أكتب حديثه - يعني جابر الجعفي - ثم كتبه أعتبر به، وقال له مهنا: لم تكتب عن أبي بكر بن أبي مريم وهو ضعيف؟ قال: أعرفه. قال القاضي: والوجه في الرواية عن الضعيف أن فيه فائدة، وهي أن يكون الحديث قد روی من طريق صحيح، فتكون رواية الضعيف ترجيحاً، أو ينفرد الضعيف بالرواية، فيعلم ضعفه، لأنه لم يرو إلا من طريقه، فلا يقبل.

وعلى قول أحمد السابق: «أنا قد أكتب حديث الرجل كأني أستدل به مع حديث غيره يشده. لا أنه حجة إذا انفرد» يرد اعتراف، وهو: أنه روی عنه العمل بالحديث الضعيف إذا لم يجد غيره، ونقل عنه الأصحاب ذلك، وهنا يذكر أنه لا يحتاج به منفرداً، وقد علق ابن تيمية على قوله هذا بقوله: كأني أستدل به مع حديث غيره، لا أنه حجة إذا انفرد، يفيد شيئاً:

أحدهما: أنه جزء حجة، لا حجة، فإذا انضم إليه الحديث الآخر، صار حجة، وإن لم يكن واحد منها حجة، فضعيفان قد يقumen مقام قوي.

الثاني: أنه لا يحتاج بمثل هذا منفرداً، وهذا يتضمن أنه لا يحتاج بالضعف المنفرد، فإنما أن يريد به نفي الاحتجاج مطلقاً، أو إذا لم يوجد أثبت منه.^(٣)

(١) هكذا النص في «المسودة»، وكان الأولى أن يقال: من يروي عنهم مع ضعفهم.

(٢) هو أحمد بن القاسم الطوسي، حكم عن الإمام أحمد أشياء. «المتح الأحمد» ٢٦١/١.

(٣) «المسودة»: ٢٧٥.

ويمكن أن يحاب على هذا الاعتراض، بما سبق أن أشرنا إليه بأن الضعيف عند أحمد ليس في مرتبة واحدة، فمنه الضعيف الذي يرتفق إلى درجة الحسن في اصطلاح المتأخرین، وهذا يعمل به، ولو كان منفرداً، ومنه الضعيف الذي لا يصل إلى تلك الدرجة، فهذا يروى ويتحقق به إذا انضم إليه ما يساعد، أو يستأنس به في المسألة حينها لا يوجد فيها حديث صحيح، أو قول صاحب، وما يدل على ذلك، قول عبد الله بن أحمد: قلت لأبي: ما تقول في حديث ربعي ابن خراش قال: الذي يرويه عبد العزيز بن أبي رواد؟ قلت: نعم: قال: لا، الأحاديث بخلافه، وقد رواه الحفاظ عن ربعي عن رجل لم يسموه، قال: قلت: فقد ذكرته في المسند؟ قال: قصدت في المسند المشهور، وتركت الناس تحت ست الله، ولو أردت أن أفصل ما صح عندي لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء، ولكنك يا بني تعرف طريقي في الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه.

وقال أيضاً: قلت: وعلى هذه الطريقة التي ذكرها أحمد بنى عليه أبو داود كتاب السنن لمن تأمله، ولعله أخذ ذلك عن أحمد، فقد بين: أن مثل عبد العزيز بن أبي رواد، ومثل الذي فيه رجل لم يسمّ يعمل به إذا لم يخالفه ما هو ثابت منه.

قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يقول: إذا كان في المسألة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة، ولا من بعدهم خلافه، وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مختلف نختار من أقوایلهم، ولم نخرج عن أقوایلهم إلى قول من بعدهم، وإذا لم يكن فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن الصحابة قول، نختار من أقوال التابعين، وربما كان الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في إسناده شيء، فنأخذ به إذا لم يجيء خلافه ثابت منه، وربما أخذنا بالحديث المرسل إذا لم يجيء خلافه ثابت منه^(١).

(١) المسودة: ٢٧٣ - ٢٧٦.

٢ - الرواية الثانية عن الإمام أحمد:

أَتَهُ يَأْخُذُ بِالْأَحَادِيثِ الْمُضَعِّفَةِ فِي الْفَضَائِلِ دُونَ الْأَحْكَامِ. يَرْوَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: الْأَحَادِيثُ الرَّقَائقُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَتَسَاهَلُ فِيهَا حَتَّى يَجِيءَ شَيْءٌ فِيهِ حَكْمٌ.

وَقَالَ فِي سِيرَةِ ابْنِ إِسْحَاقَ: ابْنُ إِسْحَاقَ رَجُلٌ يَكْتُبُ الْأَحَادِيثَ - أَيْ: فِي الْمَغَازِي - وَإِذَا جَاءَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ أَرْدَنَا قَوْمًا هَكُذا، وَقَبْضُ أَصَابِعِهِ الْأَرْبَعةَ، إِشَارَةً إِلَى الْقُوَّةِ مِنَ الْوَثُوقِ.

وَقَالَ التَّوْفِيقِيُّ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ يَقُولُ: إِذَا رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالسِّنَنِ وَالْأَحْكَامِ شَدَّدْنَا فِي الْأَسَانِيدِ، وَإِذَا رَوَيْنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ، وَمَا لَا يَرْفَعُ حَكْمًا فَلَا نَصِعْبُ. ^(١)

وَقَدْ عَلِقَ ابْنُ تِيمَيَّةَ رَحْمَهُ اللَّهُ عَلَى قَوْلِ أَحْمَدَ هَذَا، وَمَا يَنْقُلُ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَدِيثِ الْمُضَعِّفِ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ بِقَوْلِهِ: لَيْسَ مَعْنَاهُ إِثْبَاتُ الْاسْتِحْبَابِ بِالْحَدِيثِ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ بِهِ، فَإِنَّ الْاسْتِحْبَابَ حَكْمٌ شَرِعيٌّ، فَلَا يَثْبُتُ إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرِعيٍّ، وَمَنْ أَخْبَرَ عَنِ اللَّهِ أَنَّهُ يَحْبُبُ عَمَلاً مِنَ الْأَعْمَالِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ شَرِعيٍّ، فَقَدْ شَرَعَ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذِنْ بِهِ اللَّهُ . كَمَا لَوْ أَثْبَتَ الإِيجَابَ أَوِ التَّحْرِيمَ، وَلَهُذَا يُخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي الْاسْتِحْبَابِ، كَمَا يُخْتَلِفُونَ فِي غَيْرِهِ، بَلْ هُوَ أَصْلُ الدِّينِ الْمُشْرُوعِ، وَإِنَّمَا مَرَادُهُمْ بِذَلِكَ: أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ مَا قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ مَا يَحْبُبُ اللَّهُ، أَوْ مَا يَكْرَهُ اللَّهُ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ، كِتْلَوَةِ الْقُرْآنِ وَالْتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ وَالصَّدَقَةِ... إِلَى أَنْ قَالَ: فَمَقَادِيرُ الْثَّوَابِ وَالْعَقَابِ وَأَنْوَاعُهُ إِذَا رُوِيَ فِيهَا حَدِيثٌ لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ مَوْضِعٌ، جَازَتْ رَوَايَتُهُ وَالْعَمَلُ بِهِ. بَعْنَى أَنَّ النَّفْسَ تَرْجُو ذَلِكَ الْثَّوَابَ أَوْ تَخَافُ ذَلِكَ الْعَقَابَ. ثُمَّ يَبْيَّنُ أَنَّ ذَلِكَ مُثْلُ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ بِالْإِسْرَائِيلِيَّاتِ وَالْمَنَامَاتِ، وَغَيْرُهَا مَا لَا يَحْبُبُ بِمُجْرِدِهِ إِثْبَاتٌ حَكْمٌ شَرِعيٌّ، لَكِنْ يَصْلُحُ فِي التَّرْجِيَّةِ وَالتَّخْوِيفِ، وَقَالَ أَيْضًا: إِنَّمَا عَلِمَ أَنَّهُ مَوْضِعٌ، فَهُوَ باطِلٌ

(١) «المسودة»: ٢٧٣

لا يلتفت إليه، وما علم أنه صحيح يجب قبوله، وما احتمل الأمراء روبي، لإمكان صدقه، ولا مبرأة في كذبه. وقال أيضاً: إذا تضمنت أحاديث الفضائل الضعيفة تقديرًا وتحديدًا، مثل صلاة في وقت معين بقراءة معينة، أو على صفة معينة، لم يجز ذلك، بخلاف ما لو روي فيه: من دخل السوق، فقال: لا إله إلا الله، لكان كذا وكذا، وانتهى إلى أن تقدير الثواب المروي فيه لا يضر ثبوته ولا عدمه.

ولخص ابن بدران رأي ابن تيمية هذا بقوله: يُعمل به في الترغيب والترهيب لا في إثبات مستحب وغيره.^(١)

٣ - الرواية الثالثة:

أن أحمد رحمه الله لا ي العمل بالحديث الضعيف في الفضائل، قال الفتواحي: وعن أحمد رواية أخرى: لا ي العمل بالحديث الضعيف في الفضائل، وهذا لم يستحب صلاة التسبيح لضعف خبرها عنده، مع أنه خبر مشهور عمل به، وصححه غير واحد من الأئمة،^(٢) ولم يستحب أيضًا التيم بضربيتين على الصحيح عنه، مع أن فيه أخباراً وأثاراً،^(٣) وغير ذلك من مسائل الفروع.

هذا ما ذكره الفتواحي، ويمكن أن يجاب عليه بأن الرواية ليست منصوصة عنه، ولكن مُخرجة من عدم استحبابه صلاة التسبيح، وهذا لا يرد على عمله

(١) «مجموع الفتاوى» ٦٨ / ٦٥، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٩٧، «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٣٦.

(٢) صلاة التسبيح: أربع ركعات يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة، وبعد الفراغ من القرآن يقال: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر خمس عشر مرّة، ثم يركع المصلي ويقوّلها وهو راكع عشرًا، ثم يرفع من الركوع ويقوّلها عشرًا، ثم يسجد ويقوّلها عشرًا، ثم يرفع رأسه من السجود ويقوّلها عشرًا، ثم يسجد ويقوّلها عشرًا، ثم يرفع رأسه، ويقوّلها عشرًا، فذلك خمس وسبعين في كل ركعة، يفعل ذلك في الأربع ركعات. وقد روى أبو داود والترمذى فيها حديثاً عن ابن عباس لم يثبته الإمام أحمد ولم يرها مستحبة. انظر «المغني» ٢ / ١١٠.

(٣) استشهاد الفتواحي على الرواية بعدم استحباب التيم بضربيتين، في غير محل النزاع، لأن التيم بهذه الكيفية ليس من فضائل الأعمال، وإنما هو من الأحكام الالزامية.

بالحديث الضعيف في الفضائل على المحمول الذي حمله عليه ابن تيمية بأن المراد به الترغيب والترهيب، ومقدار الثواب والعقاب، كما سبق أن نقلناه عنه.

ونستخلص مما تقدم كله:

١ - أن معنى الحديث الضعيف الذي يعمل به الإمام أحمد، ليس هو المتروك، أو الضعف في اصطلاح المتأخرین، بل المراد به ما في إسناده شيء، أو هو ما ارتفع إلى درجة الحسن في اصطلاح الترمذی، ومن بعده. ذلك أن الضعيف عنده على مراتب، كما تقدم عن ابن تيمية وابن القیم.

وما يدلّ على أنه يعمل بذلك مطلقاً قوله فيها مضى: وربما كان الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلم في إسناده شيء فنأخذ به.

وقوله: طريقي لست أخالف ما ضعف من الحديث. وغير ذلك مما نقله أصحابه، وهو كثير، وقد قرروا ذلك في كتبهم.

وقد قال القاضي: معنى قول أحمد: «هو ضعيف» على طريقة أصحاب الحديث، لأنهم يضعفون بما لا يوجب التضعيف عند الفقهاء، كالإرسال، والتسلیس، والتفرد بزيادة في حديث لم يروها الجماعة، وهذا موجود في كتبهم: تفرد به فلان وحده، قوله: «هو ضعيف» على هذا الوجه. قوله: «والعمل عليه»، معناه على طريقة الفقهاء.^(١)

وهذا أيضاً ما يؤكد أن الضعيف عند أحمد على مراتب، وليس معناه المتروك الذي لا يحتاج به.

٢ - العمل بالضعف مقيد عند أحمد بما إذا لم يوجد في الباب غيره من حديث صحيح، أو قول صاحب، أو إجماع على خلافه، فإذا وجد شيء من ذلك، لم يعمل به، وقدم عليه، وهذا صريح في النقول المتقدمة، ومنها قوله:

(١) «المسودة» ٢٧٤.

طريقي لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب ما يدفعه. وقوله: وربما كان الحديث عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في إسناده شيء، فنأخذ به إذا لم يجيء خلافه أثبت منه.

٣ - كتابته للأحاديث الضعيفة ضعفاً قوياً، ككتابة حديث ابن همزة والجعفي، وابن أبي مريم، ونحوهم، بين بأنه يعرفها، ليعتبر بها، ويستدل بها مع غيرها إذا وجد ما يعضدها، وكثير من الأحاديث الضعيفة غالباً ما تعضد بما يقويها من ضعيف آخر، أو أصل عام من أصول الشريعة، ونحو ذلك.^(١)

(١) «تصويب مختصر التحرير»: ٣١٦.

الاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد

أ - رأي الجمهور:

تقدّم الكلام على أحاديث الآحاد وأقسامها، والاختلاف فيها تفيده عند الجمهور، وعند الخنابلة. أمّا الاستدلال بأحاديث الآحاد في العقائد، فالجمهور يرون أنّ أخبار الآحاد تفيد غلبة الظن، كما تقدّم، وقد بنوا على ذلك رأيهم في الاستدلال بها في العقائد، فقالوا: إنه يستدلّ بها في الأحكام العملية دون الأحكام الاعتقادية.

ب - مذهب الخنابلة في الموضوع:

تقدّم عند تحقيق مذهب الخنابلة فيما يفيده خبر الواحد، أنه نقل عن أحمد في المسألة روایتان، إحداهما: أنه يفيد العلم، والثانية: أنه لا يفيد العلم إلا إذا انضم إليه قرائين، وعليه حملوا الرواية المنقوله عن أحمد في إفادته العلم، وينبني على الرواية القائلة بأنّ خبر الآحاد يفيد العلم، الاستدلال بخبر الواحد في العقائد.

وما ينبغي ملاحظته: أن يفرق بين قبول الأحاديث المتوترة، وأحاديث الآحاد، فلا تكون في درجة واحدة من حيث الاعتقاد، والمتبوع لآراء الإمام أحمد رحمة الله ولإجابته ورسائله يرى أنه يقبل أخبار الآحاد في العقائد.^(١)

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٦.

يقول في رسالته إلى مُسَدَّد بن مُسَرْهَد البصري : والميزان حقٌّ ، والصراط حقٌّ ، والإيمان بالحوض والشفاعة حقٌّ ، والإيمان بالعرش والكرسي ، والإيمان بملك الموت ، وأنه يقْبض الأرواح ، ثم يرد الأرواح إلى الأجساد ، والإيمان بالنفخ في الصور ، والدجال خارج في هذه الأمة ، وينزل عيسى ابن مريم فيقتله .^(١)

وهذه الأمور منها ما هو ثابت بأخبار الأحاديث .

وقد نقل ابن تيمية قول ابن عبد البر: الذي يقول: إن خبر الأحاديث يوجب العمل دون العلم، كشهادة الشاهدين، والأربعة سواء، قال: وعلى هذا أكثر أهل الفقه والنظر والأثر. قال: وكلهم يروي خبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويواли عليها، و يجعلها شرعاً وحكماً وديناً في معتقده. على ذلك جماعة أهل السنة، ولهم في الأحكام ما ذكرناه.

ثم عَقَبَ عليه بقوله: هذا الإجماع الذي ذكره في خبر الواحد العدل في الاعتقادات يؤيد قول من يقول: إنه يوجب العلم، وإلا فما لا يفيد علمًا ولا عملاً كيف يجعل شرعاً وديناً يواли عليه ويعادي؟^(٢)

قال ابن تيمية رحمه الله أيضاً: مذهب أصحابنا أن أخبار الأحاديث المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات .^(٣)

(١) «المناقب» لأبي الحوزي: ١٦٩ .

(٢) «المسودة»: ٢٤٥ .

(٣) نفس المصدر: ٢٤٨ .

أدلة الفريقين

يستدلّ الجمهور على أن أخبار الأحاديث لا يُستدلّ بها في العقائد، بأن العقائد يجب أن تبني على أدلة قاطعة لا شبهة فيها، وإلا كيف تكون عقائد وهي أصول الدين؟ وأخبار الأحاديث أدلة ظنية فيها شبهة.

وقد فرقوا بين العمل والاعتقاد، فالعمل يكفي فيه غلبة الطعن، وكون الرواية عدلاً ثقةً يغلب جانب الصدق عليه، فيعمل بمقتضاه، والعمل بمقتضى الدليل الظني هو الذي يسير عليه الناس في حياتهم ومعاملاتهم، ولو اشترطت أدلة قاطعة لتوقفت المصالح^(١).

أما القائلون بأن أخبار الأحاديث يستدلّ بها في العقائد، فهم لا يفرقون بين العقائد وغيرها، ويجعلون المدار صحة الحديث، وثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم، فمعنى ما صح استدلّ به. سواء كان في العقائد، أم الأعمال، فمعنى صحت أخبار الأحاديث برواية العدل الثقة، وجب العمل بها، ويقولون: إن الأمة زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا تتوقف في قبول الخبر، وإن كان آحاداً في جميع أمور دينها - الأصول والفراء -. .

والذي أرجحه أخيراً: أن القائلين بالاستدلال بها في العقائد يشترطون ثبوتها وصحتها، وهذا قد يصل إلى القطع عندهم لما احتفظ به من القرائن، فيلتقون مع الجمهور، ثم إن الاعتقاد بما كان طريقه آحاداً، ليس كالاعتقاد بما طريقه المتواتر، من حيث القوة، كما تقدم.

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٦.

على أن القول بالاستدلال بأحاديث الأحاداد في العقائد، لا يعني أن أصول الدين لم تثبت إلا بها، بل قد ثبتت بأدلة قاطعة، ولذلك لم يختلف فيها جمهور المسلمين، وخاصة في الصدر الأول. وقلما تجد أمراً من أمور العقائد لم يرد فيه إلا خبر آحاد. وإذا صح الحديث عند الإنسان، فيجب عليه أن يعتقد مقتضاه، ويعمل بما فيه أياً كان. والله سبحانه وتعالى أعلم.

العمل بخبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات

الحدود تُدرأ بالشبهات، كما ورد بذلك الحديث^(١)، فلا يُقام حدًّ على مُسلم حتى يثبت ثبوتاً لا شك فيه ما يوجب إقامة الحد عليه، وخبر الواحد يفيد الظن الراجح عند كثير من العلماء، كما تقدم، والظن احتمال راجح، والاحتمال فيه شبهة، ومن هنا ورد الخلاف في أخبار الأحاداد، هل تُقبل في الحدود، وتثبت بها أو لا؟ لقد اختلف العلماء في ذلك:

أ - رأي العلماء من غير الحنابلة:

- ١ - الجمهور، ومنهم أبو يوسف، وأبو بكر الرازى الجعفري من الحنفية، يقبلون خبر الواحد في إثبات الحدود، وفي كل ما يُدرأ بالشبهات.
- ٢ - وذهب الكرخي، وأكثر الحنفية إلى خلاف ذلك، وأنه لا يعمل بخبر الواحد في الحدود.

ب - مذهب الحنابلة في الموضوع:

الحنابلة يوافقون الجمهور في أن خبر الواحد ي العمل به في الحدود، والإمام

(١) أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» ١٧١/١٩ من حديث عمر. وأخرجه الترمذى ١٢٤، والحاكم ٣٨٤/٤، والبيهقي ٢٣٨/٨ من حديث عائشة. وأخرجه الدارقطنى: ٣٢٤ من حديث علي. وأخرجه ابن ماجة ٢٥٤٥ من حديث أبي هريرة. وكل أسانيد ضعيفة. انظر «المقاديد الحسنة»: ٣٠ - ٣١.

أحد بشكل خاص، إذا تبعنا آراءه في السنة، ووجوب العمل بها متى صحت، وعدم التفريق بين الأحاديث الصحيحة، ندرك أنه يتشدد في ذلك ويتحفظ. بل سبق أنه يخالف الجمhour في أن الآحاد يُفيد العلم، وما دام كذلك، فأحرى أن يقبله في الحدود، وكل ما يُدرأ بالشبيهة.

وحيثما نستعرض ما كتبه الأصوليون من أصحابه نجدهم ينصون على ذلك :

١ - فالقاضي رحمه الله قال: يُقبل خبر الواحد في إثبات الحدود. وقد أثبت أحمد رحمه الله اجتماع الجلد والرجم على الزاني المحسن بخبر عبادة، وأثبت النفي والجلد على الزاني البكر بخبر العصيف. وغير ذلك. ثم ذكر من قال بذلك، ومن خالف، ثم استدل لرأيه. وبين أن خبر الواحد العدل فيما يتعلق بالشرع، يجب العمل به قياساً على غير الحدود. وأنه كالشهادة في ذلك، والحد يثبت بها، ثم قال: يبين صحة هذا أن الحكم بالشهادة ثابت من طريق موجب للعلم، وهو الإجماع ونص القرآن، وخبر الواحد كذلك الحكم به ثابت من طريق موجب للعلم، وهو الإجماع والقرآن^(١)، ثم ذكر حجة المخالف وأجاب عليها.

٢ - وكذلك أبو الخطاب تابع شيخه القاضي في رأيه واستدلاله، ولم يزد عليه^(٢).

٣ - وابن قدامة في «الروضة» قال بمثل ذلك أيضاً حيث قال: ويقبل خبر الواحد في الحدود، وما يسقط بالشبهات، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل؛ لأنَّه مظنون، فيكون ذلك شبهة، فلا يقبل، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذْرُوا الْحَدُودَ بِالشَّبُهَاتِ» وهذا غير صحيح، فإنَّ الحدود حكم شرعى يثبت بالشهادة، فيقبل به خبر الواحد كسائر الأحكام، ولأنَّ ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد، فهو بالثبت بخبر الواحد أولى، وما ذكروه يبطل

(١) «العدة» ورقة: ١٣٣ .

(٢) «التمهيد»: ورقة: ١١٥ .

بالشهادة والقياس، فإنها مظنونان، ويقبلان في الحدود^(١).

٤ - وقال أبو البركات عبد السلام بن عبد الله : يقبل خبر الواحد في إثبات الحدود. نص عليه ، وبه قالت الشافعية . وحكا أبو سفيان عن أبي يوسف ، واختاره أبو بكر الرazi ، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل^(٢).

ونتهي من هذه النقول إلى أن الإمام أحمد يقبل خبر الواحد في الحدود وهذا يتمشى مع أصوله ، وتقديمه النصوص متى صحت على غيرها من الآراء والقياسات ، فلم يكن يقدم على النص غيره.

ومدار ذلك على عدالة الراوي وضبطه ، ولو جعلنا للاحتمالات مجالاً لما عملنا بكثير من نصوص الشريعة الإسلامية .

(١) «روضة الناظر وشرحها» ٣٢٨/١ .

(٢) «المسودة» : ٢٣٩ .

الأدلة

أـ استدل الجمهور على أن خبر الواحد يقبل في الحدود بما يأتي :

١ - أن الأدلة المثبتة للعمل بخبر الواحد لم تفرق بين الحدود وغيرها، فيقبل خبر الواحد في الحدود، كما يقبل فيسائر الأحكام العملية، والأحكام يكفي فيها غلبة الظن، وهو موجود في خبر الواحد.

٢ - روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «تَحْنُّ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّ السَّرَّائِرِ»^(١). والظاهر من حال الراوي الصدق فيما يخبر به، إذ قد اشترطت فيه العدالة والضبط.

بـ والقائلون بأن أخبار الأحاداد لا يعمل بها في الحدود يستدللون بأدلة

منها :

١ - أن خبر الأحاداد به شبهة. وهي احتماله الكذب، والرسول صلى الله عليه وسلم قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات» فلا يقبل في الحدود.

(١) قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٩١: اشتهر بين الأصوليين والفتّهاء، بل وقع في شرح مسلم للنووي - في قوله ﷺ: «إني لم أمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق على بطونهم» - ما نصه: معناه: إني أمرت بالحكم الظاهر، والله يتولى السرائر، كما قال ﷺ... انتهى. ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة، ولا الأفراد المشورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له، وكذا أنكره المزري وغيره، نعم في صحيح البخاري عن عمر: «إنما تأخذكم الآن بما ظهر لـنا من أعمالكم» بل وفي «ال الصحيح» من حديث أبي سعيد رفعه: «إني لم أمر أن أنقب عن قلوب الناس»، وفي المتفق عليه من حديث أم سلمة: «إنكم تختصرون إلى فعل بعضكم أن يكون أحن بحجه من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذ منه شيئاً». قال ابن كثير: إنه يؤخذ معناه منه.

٢ - ومن أدتهم أيضاً: لو ثبتت أحكام الحدود بأخبار الأحاد، لثبتت بالقياس، واللازم باطل.

ودليل الملازمة: أن كلاً من خبر الواحد والقياس يفيد ظناً، فإذا ثبتم الحدود بأخبار الأحاد وهي ظنية، فيجب أن تثبتوها بالقياس، وهو ظن^(١)، والإجماع على عدم ثبوتها بالقياس.

وقد ناقش الجمهور ما استدل به المعارضون، فقالوا في الدليل الأول: إنه لا شبهة مع الحديث الصحيح، كما لا شبهة مع الشهادة، وظاهر الكتاب، فإنه يرد عليهما احتمالات الكذب والتأويل والتخصيص والنسخ.

وقالوا أيضاً: إن الشبهة التي يُدرأ الحد بها هي الشبهة في السبب الذي من أجله يقام الحد، لا الشبهة في الدليل المثبت للحكم.

وقالوا في الدليل الثاني: بالتفريق بين الحدود وغيرها، فالحدود لا يعمل فيها بالرأي، ولا بد فيها من النص، وخبر الواحد كاف في إثبات ذلك، على أن منهم أيضاً من يثبت الحدود وما يدفع بالشبهة بواسطة القياس، فلا يلزمهم هذا الدليل.

الترجيح :

ومن مناقشة الجمهور لأدلة المخالفين يتضح لنا قوة القول بأن أخبار الأحاد يعمل بها في الحدود، وهذا هو الراجح.

فحجية خبر الواحد عامة لجميع الأحكام، وما ورد في الحدود من التثبت، واشترط عدد معين من الشهود في بعضها، فإنما هو من باب الحيطة في التأكيد من سبب الحكم حتى لا تُنقذ الأحكام على من لا يستحقها. إذ قد تحمل عداوة بعض الناس لبعض على أن يلتصق به تهمة يترتب عليها إقامة حد انتقاماً

(١) «الإحکام» للأمدي ١١٧/٢، «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٤٥ - ١٤٦.

منه، ولذلك أحاط الإسلام مسألة الحدود والأعراض بشكل خاص بسياج متين من القيود والشروط.

وهذا الاحتمال لا يرد على الشريعة الإسلامية، لأنها عامة لجميع البشر، وقد تعهد الله بحفظها وصونها. وتعبدنا الله بقبول أخبار الأحاداد ما دامت صحيحة، ولم يفرق بين الأحكام في ذلك^(١).

(١) «الإحکام» للأمدي ١١٧/٢، «حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب» ٧٢/٢، «حاشية البناي على شرح جمع الجواعع» ١١٣/٢، «تيسير التحرير» ٨٨/٣، «إرشاد الفحول»: ٥٦، «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٤٥ - ١٤٦.

الأحاديث المرسلة واختلاف العلماء في الاحتجاج بها

قبل أن نتحدث عن رأي الإمام أحمد في المرسل والاحتجاج به، ومتزنته بالنسبة للأدلة الأخرى. نُشير إلى تعريفه، وأراء العلماء في الاحتجاج به في الجملة.

أما تعريف المرسل، ففي اصطلاح المحدثين: ما سقط منه الصحابي، لأن يقول التابعي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنهم من يخصه بالتابع الكبير، وهو بهذا يغاير المنقطع والمُعْضَل، فالمقطوع: ما سقط منه قبل الصحابي راو، أو أكثر في موضع واحد، والمُعْضَل: ما سقط منه اثنان فصاعداً في موضع واحد.

أما في اصطلاح الأصوليين: فهو قول العدل الثقة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمُعْضَل عند المحدثين، ومنهم من يقيده بما رفعه غير الصحابي.

وسُمي مُرسلاً لأن الراوي أطلق الحديث، ولم يذكر من سمعه منه.^(١)

مراasil الصحابة:

إذا قال أحد الصحابة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو لم يسمع الحديث منه، بل سمعه من صاحبي آخر، فهذا مرسل الصحابي.

(١) «تدريب الراوي» ١٩٥/١، «أصول الفقه» لأبي التور زهير ١١٦/٣، «ابن حنبل»: ٢٢٧، «أثر الإمام أحمد في السنة»: ١١٤، «الفتاوى الكبرى» ٤٨٦/١.

أ - آراء غير الحنابلة في قبولها:

مراasil الصحابة مقبولة عند جمهور الأمة،^(١) قال في «التفريغ» بعد أن ذكر اختلاف العلماء في قبول المراسيل: هذا كله في غير مراasil الصحابي، أما مرسليه، فمحكم بصحته على المذهب الصحيح^(٢)، وذكر أبو الحسين في «المعتمد» أنه روى أن الشافعي يخص مراasil الصحابة بالقبول.^(٣)

وقد شَدَّ قوم، فقالوا: لا يقبل مُرسل الصحابي إلَّا إذا عرف بتصريح خبره، أو بعادته أنه لا يروي إلَّا عن صحابي، وإلَّا فلا.^(٤) وقد أشار صاحب التفريغ إلى الخلاف، وذكر ابن حزم في الأصول عدم قبول المراسيل مطلقاً.

ب - رأي الحنابلة في المسألة:

الحنابلة مع جمهور العلماء في قبول مراasil الصحابة والاحتجاج بها، بل سيأتي أنهم يقبلون المراسيل مطلقاً، قال ابن قدامة: مراasil أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة عند الجمهور.^(٤)

(١) «النووي على مسلم» ١/٣٠.

(٢) «تدريب الراوي» ١/٢٠٧.

(٣) «المعتمد» ١/٢٣٨ طبعة المعهد الفرنسي بدمشق.

(٤) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٢٣.

الأدلة

استدلّ الجمّهور على قبول مَراسيل أصحاب النبيٍّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأنهم رضوان الله عليهم عدول بتعديل الله ورسوله لهم، فليس هناك حاجة إلى البحث عن عدالتهم، وقد سمع بعضهم من بعض كثيراً، وروى بعضهم عن بعض كثيراً. وكان أحدهم يقول: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دون أن يذكر من سمع منه، فقد روى ابن عباس حديث: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي التَّسْيِئةِ»^(١)، فلِمَّا سُئِلَ عَنْهُ قَالَ: رَوَيْتُهُ عَنْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ. وروى أبو هريرة حديث: «مَنْ أَصْبَحَ جُنْبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ»^(٢)، فلِمَّا سُئِلَ عَنْهُ قَالَ: رَوَيْتُهُ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ عَبَاسَ،

(١) أخرجه البخاري ٣١٨ / ٤ في البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نساء، ومسلم (١٥٩٦) في المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل.

(٢) أخرجه من قوله وفتواه: مالك ١/٢٩٠ ، ٢٩١ ، والبخاري ٤/١٢٤ ، ١٢٥ ، ومسلم (١١٠٩) وفيه قصة في رجوعه عن ذلك لما بلغه حديث أم سلمة وعائشة، وأنه لم يسمع ذلك من النبي ﷺ، وإنما سمعه من الفضل، وأخرج أحاديث ٣١٤ / ٢ من طريق عمر، عن همام، عنه مرفوعاً: «إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ صَلَّةُ الصَّبَحِ وَأَحَدُكُمْ جَنْبٌ فَلَا يَصُومُ». وأخرجه عبد الرزاق (٧٣٩٦) من طريق عمر، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «من أدركه الصبح جنباً فلا صوم له». وأخرج عبد الرزاق (٧٣٩٩) وعنه أحاديث ٢٨٦ / ٢، من طريق ابن جريج، أخبرني عمرو بن دينار، عن يحيى بن جعدة، عن عبدالله بن عمرو بن عبد القاري أنه سمع أبا هريرة يقول: ورب هذا البيت ما أنا قلت: «من أدركه الصبح جنباً فليفطر» ولكن حمداً ﷺ قاله. وهو في «المسندي» ٢٤٨ / ٢، والنمسائي ورقة: ٤٤ / ١، من طريق عكرمة بن خالد، عن أبي بكر بن عبد الرحمن، قال: بلغ مروان أن أبا هريرة يحدث عن رسول الله ﷺ أنه: «من أدركه الصبح وهو جنباً فلا يصوم يومئذ».

وأخرج النمسائي ورقة ٤٣ / ٢ من طريق يحيى بن عمير قال: سمعت المقبري يقول: كان أبو

وقال البراء بن عازب: ما كُلُّ ما تُحَدِّثُكُمْ به سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . ولكن سَمِعْنَا بعْضَهُ، وَحَدَّثْنَا أَصْحَابُنَا بِعْضٌ .^(١)

قال ابن قدامة: والظاهر أنهم لا يروون إلَّا عن صحابي ، والصحابة معلومة عدالتهم، فإن رروا عن غير صحابي، فلا يروون إلَّا عن من علموا عدالته، والرواية عن غير عدل وهم بعيد لا يُلْتَفَت ولا يُعَوَّل عليه.^(٢)

واستدلَّ المخالفون: بأنه قد يروى عَمَّنْ لَمْ تُثْبِتْ لَنَا صحبته.

والصحيح الذي اتفق عليه جُمِهُورُ الْعُلَمَاءِ قبولَ مَرَاسِيلِ الصَّحَابَةِ، فقد قبل الصحابة المراسيل من أرسل منهم، وشاع فيهم كثيراً، والصحابة معروفة عدالتهم، وهم نَقَّلُهُمْ هَذَا الدِّينَ إِلَى الْأَمَّةِ. فلا يمكن أن يقول أحدهم: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلَّا وقد سَمِعْنَا عَنِ الثَّقَةِ.

= هريرة يفتى الناس أنه من أصبح جنباً فلا يصم ذلك اليوم. فبعثت إليه عائشة: لا تحدث عن رسول الله ﷺ بمثل هذا.

وعامة أهل العلم على أن من أصبح جنباً اغتسل وأتم صومه، لما رواه مالك ٢٩١/١، والبخاري ١٢٣/٤، ومسلم ١١٠٩) عن عائشة وأم سلمة أنها قالت: إن كان رسول الله ليصبح جنباً من جماع غير احتلام في رمضان ثم يصوم ذلك اليوم.

(١) «المعتمد» ٦٢٨/١ - ٦٢٩.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٢٤.

مُرسَلٌ غَيْرُ الصَّحَابِيِّ

أ- آرَاءُ الْعُلَمَاءِ فِي الْاحْتِجاجِ بِهِ:

اختلف العلماء في قبوله، والاحتجاج به على أقوال:

- ١ - القول الأول: إنه لا يُقبل إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الرواية . كأن يسنه راو آخر، أو يُرسله راو آخر يروي عن شيوخ الرواية الأولى، أو يغضده قول أكثر الأمة، أو يغضده قول صحابي، أو يكون المرسل من عرف عنه أنه لا يُرسل إلا عنمن يُقبل قوله، كسعيد بن المسيب، وهو قول الشافعي . قال في «الرسالة» بعد أن ذكر الأمور التي إذا انضمت إلى المرسل قوته، فعمل به: وإذا وجدت الدلائل لصحة حديثه بما وصفت أحيبنا أن تقبل مُرسَلَه .^(١)
- ٢ - القول الثاني: إنه يُقبل مطلقاً، وهو اختيار الأمدي .
- ٣ - القول الثالث: إنه يُقبل من أئمة النقل، ولا يُقبل من غيرهم، وهو اختيار ابن الحاجب .
- ٤ - القول الرابع: يُقبل مُرسَل العصور الثلاثة دون غيرهم .^(٢) وهو رأي عيسى بن أبان .
- ٥ - القول الخامس: إنه لا يُقبل مطلقاً.^(٣)

(١) «الرسالة»: ٤٦٥.

(٢) «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١٦٧/٣.

(٣) «النووي على مسلم» ١/ ٣٠.

ب - الاحتجاج بالمرسل عند الحنابلة :

بعد هذا العرض الموجز لآراء العلماء في المراسيل، ننتقل إلى رأي الحنابلة فيها، ودرجتها عندهم، وبخاصة رأي أحمد، فقد تقدّم أن أَحمدَ مَعَ مَنْ يَقْبَلُ المراسيل، ويَعْمَلُ بِهَا. ولكن هل ذلك القبول مطلق، وهل منزلتها عنده في منزلة المسند؟

يتبيّن ذلك باستعراض ما كتبه الأصوليون من الحنابلة في المسألة، وما أثّر عن أَحمدَ رَحْمَهُ اللَّهُ فِيهَا:

١ - فالقاضي في كتاب «العدة» ذكر أن المرسل حجة يجب العمل به، ولم يُقيّدَه بعصر دون آخر، واستدلَّ لذلك، وذكر ما احتاج به المخالف، وردَّ عليه، وذكر عن أَحمدَ روایتَيْنِ في الاحتجاج بالمراسيل: إحداهما أنها حجة، والأخرى: ليست بحجة، وما قاله في ذلك: الخبر المرسل حجة ويجب العمل به. وصورته أن يترك الراوي رجلاً في الوسط مثل: أن يروي التابعي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو يروي تابع التابعي عن صحابي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهكذا إذا ذُكر المروي^(١) ولكنه ذِكرٌ لا يعرف به، وهو أن يقول: أخبرني الثقة عن فلان، أو أخبرني رجل من بني فلان عن فلان، في إحدى الروايتين، نص عليه رحْمَهُ اللَّهُ في رواية الأثرم، قال: إذا قال الرجل من التابعين، حدثني رجل من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم يسمه، فالحديث صحيح، قيل له: فإن قال يرفع الحديث، فهو عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قال: فأي شيء؟

ونقل الميموني أيضًا: كان يعجب أبو عبد الله رضي الله عنه من يكتب الإسناد ويدع المنقطع. وقال: ربما كان المنقطع أقوى إسناداً منه، وهو يوقفه، وقد كتبه على أنه متصل، وقال في رواية الفضل بن زياد: مُرسَلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات، ومُرسَلات إبراهيم لا بأس بها، وليس في المرسلات

(١) هكذا في خطوط «العدة»، ولعل الصواب: وهكذا إذا ذكر الراوي.

أضعف من مُرسلات الحسن وعَطاء بن أبي رباح، فإنها يأخذان عن كل . وقال في رواية عبد الله: آخذ بحديث ابن جرير عن ابن أبي مليكة، وعمرو بن دينار عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في العبد الآبق إذا جيء به دينار... إلى أن قال: وفيه رواية أخرى: ليست بحجة إلا مُرسل الصحابي، أوما إليها في رواية إسحاق ابن إبراهيم، وقد سُئل عن حديث عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرسل ب الرجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة متصل ب الرجال ثبت؟ فقال: عن الصحابة أعجب إلي، وهذا يدل من قوله على أنه ليس بحجة، إذ لو كان حجة لم يُقدم عليه قول الصحابي، لأن من جعله حجة قدمه على قول الصحابي . وقال مهنا: سألتُ أحمد رحمه الله عن حديث ثوبان: «أطْبِعُوا قُرْيَشًا مَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ»^(١)، قال: ليس بصحيح، سالم بن أبي الجعد لم يلق ثوبان، فقد حكم ببطلان الحديث لأجل أنه مُرسل.

ثم تكلم القاضي على وجه الرواية الأولى: واستدلّ لها بقوله تعالى:
﴿ولَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبه: ١٢٢]. ولم يفرق بين من أنذر
بمرسل أو مُسنّد، ولأن عادة التابعين إرسال الأخبار، كما روي عن الأعمش أنه
قال: قلت لـإبراهيم: إذا حدثني فأسنّد، فقال: إذا قلت لك: حدثني فلان
عن عبدالله، فهو الذي حدثني، وإذا قلت لك: قال عبد الله؛ فقد حدثني
جماعة عنه. وإذا كان معروفاً من عادتهم، فلو كان عندهم أنها غير مقبولة كانوا
قد ضيّعوا سُنّن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا لا يجوز، ولأن المرسل
للخبر مُثبت لعدالة راويه.

ثم أورد القاضي اعترافات، ورد عليها. خلاصتها:

أـ أن الإرسال لا يدل على العدالة، كما لم يدل شاهدي الفرع على شاهدي الأصل، ورده بالفرق بين الشهادة والخبر.

(١) أخرجه أحمد ٢٧٧/٥، وأعلمه الحافظ ابن حجر بما أعلمه الإمام أحمد، وأخرجه الطبراني في «المجمع الكبير» عن التعمان بن بشير، وفي سنته شعيب بن بيان الصفار، قال العقيلي: يحدث عن الثقات بالمتناهير كاد أن يغلب على حديثه الوهم.

ب - يحتمل أن يعرف جرمه غيره، فوجب تسميته ليقف عليه، ورده: بأنه يلزم على هذا تسمية الحاكم الشاهدين اللذين حكم بها، وهو غير لازم. فلو حكم بشهادتها، ولم يسمها، لم يجز لأحد أن يعتراض على حكمه، وحمل أمرهما على العدالة في الشهادات، ففي الأخبار أولى، لأن الأمر فيها أوسع. ثم قال القاضي: ولأن مرسى الصحابي مقبول، وكل معنى منع من قبول مرسى التابعي فهو موجود في مرسى الصحابة.

وأجاب: بأن النبي صلى الله عليه وسلم شهد لقرن التابعين بالخيرية كما شهد لقرن الصحابة، وليس من شرط قبول الخبر القطع بعده راويه، وإنما يكفي العدالة في الظاهر، وهي موجودة في التابعين. ثم ذكر القاضي قول الشافعى في قبول المراسيل، ولم يرض مقالته، وبين أن قبولها على رأيه ليس لذات المرسل، وإنما لأمور اضمت إلى الخبر، وذكر ما احتاج به المخالف بأن الخبر من شرط قبوله عدالة راويه، والعدالة مجهلة، فلم يجز قبوله قياساً على شاهدي الفرع إذا لم يسميا شاهدي الأصل.

ورد هذه الحجة بعدم التسليم بجهالة العدالة لما تقدم، ثم وجود الفوارق بين الشهادة والخبر.⁽¹⁾

وبهذا يتضح اختيار القاضي للرواية الأولى، وهي حجية المرسل وقبوله، وترجيحه لذلك.

٢ - وأبو الخطاب في كتاب «التمهيد» ذكر اختلاف الرواية عن أحمد في قبول المراسيل وعدم قبولها، ثم ذكر الخلاف في المسألة، وأدلة كل قول، ومناقشته لآخرين على طريقة كتب الأصول الأخرى.

ومما قال: اختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في المراسيل، وهو أن يسمع زيد من عمرو حدثاً، فإذا رواه آخر قال: قال عمرو، وأضرب عن ذكر زيد، أو يقول: حدثني الثقة وما أشبهه، فروي عنه ما يدل على قبولها، وهو اختيار

(1) «العدة» ورقة: ١٣٦ - ١٣٩.

شيخنا، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، وجماعة من المتكلمين، وعنهم: لا تُقبل إلا مَرَاسِيل الصَّحَابَةِ، وبه قال الشافعي، وطائفةٌ من أهل الظاهر والحديث.^(١)

٣ - وأبو محمد في «الروضَة» ذكر أن في مَرَاسِيلِ غَيْرِ الصَّحَابَةِ روايتين: إحداهما: تُقبل، اختارها القاضي، والأخرى: لا تُقبل، وذكر وجهة الروايتين، ولم يزد عما ذكره الأصوليون شيئاً.^(٢)

٤ - وكذلك فعل الطوفي في شرحه «مختصر الروضَة»، فبعد أن ذكر أن الجمُهُورَ يقبلون مَرَاسِيلَ الصَّحَابَةِ، واستدلَّ لذلك، ذكر مُرَسَّلَ غَيْرِ الصَّحَابَيِّ، ومُثُلَّ له، وقال: إن فيه قولين: القبول وعدمه، وبعد أن ذكر أن الأمدي يقبل مَرَاسِيلَ العدل مطلقاً قال: قلت: التفصيل أحوط، والقبول مطلقاً أسهل وأكثر للأحكام.^(٣)

٥ - وفي «شرح الكوكب المنير» ذكر الفتوحى الروايتين عن أَحْمَدَ، ولكنه قدم رواية الاحتجاج، ولم يتسع في الأدلة والنقاش.^(٤)

٦ - وقال أبو البركات عبد السلام ابن تيمية: الخبر المرسل حُجَّةٌ نَصَّ عليه في مواضع . . . إلى أن قال: وذكر أصحابنا رواية أخرى: أنه ليس بحجَّةٍ، وهو قول الشافعى، وأخذها القاضى من كون أَحَدَ سُئلَ عن حديث، فقال: ليس بـصحيح، وعلَّ بأنه مرسل، وتعقب هذا الكلام بقوله: وهذا لا يخرجه عن كونه حجَّةً، فإنَّ أَهْلَ الْحَدِيثِ لَا يُطْلَقُونَ عَلَيْهِ الصَّحَّةَ، وإن احتجوا به.

وأخذه أيضاً من رواية إسحاق بن إبراهيم وقد سُئلَ عن حديث عن الصحابة متصل برجال ثبت، فقال: عن الصحابة أَحَبَّ إلى، وتعقبه ابن تيمية

(١) التمهيد: ورقة: ١١٩.

(٢) «الروضَة مع شرحها»، ٣٢٤/١، «المدخل إلى مذهب الإمام أَحْمَد»: ٩٦.

(٣) «شرح الطوفي على الأصول»، ٢٣٠/٢ وما بعدها.

(٤) «تصويب شرح الكوكب المنير»، ٣١٧.

بقوله: وهذا عندي دليل على خلاف ما قال القاضي، لأن الترجيح بينها عند التعارض دليل الاكتفاء بكل واحد منها عند الانفراد.^(١)

ونحن نلاحظ في النقل السابق أن أبا البركات ينافش القاضي في مأخذ الرواية الثانية من أقوال أحمد في أن المرسل ليس بحججة، فالوجه الأول يرده عليه بأن عدم التصحيف لا يعني عدم الاحتجاج. فإن المحدثين لا يطلقون الصحة على المرسل، بمعنى أنهم لا يجعلونه في مرتبة المسند، وتقدم الكلام بأنهم يعتبرون المرسل من زمرة الأحاديث الضعيفة، ومنهم الإمام أحمد.

أما الوجه الثاني: وهو الترجح بينها عند التعارض، فهو مُتمشٍ مع أصول الإمام أحمد، فهو رحمة الله يقدم أقوال الصحابة وفتاواهم على الحديث المرسل، ويؤخر المرسل عنها عند التعارض.

و٧ - والإمام ابن القيم رحمه الله عندما تكلّم عن أصول مذهب الإمام أحمد، قال:

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روایته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن... إلخ^(٢). والإمام ابن القيم رحمه الله من أدرى الناس بأصول أحمد، فهو يبيّن موقف الإمام أحمد من المرسل، وأنه يأخذ به، ويجعله مع الضعيف، وليس المراد بالضعف الباطل، ويعمل به بشرط ألا يجد في الباب شيئاً يدفعه، ولا يجعله في مرتبة النص المسند، فقد رتب ابن القيم أصول أحمد مُبتدئاً بالنصوص، ففتاوي الصحابة، فالاختيار من أقواهم إذا اختلفوا، فالأخذ بالمرسل والحديث الضعيف. وأخيراً القياس للضرورة.

(١) «المسودة»: ٢٥٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/ ٣١.

فعلى هذا يأخذ الإمام أحمد بالمرسل، ولكنه يؤخره في الرتبة عن المسند، وفتاوي الصحابة. وهو بهذا يقدم المراسيل على القياس ومجرد الرأي، إذ لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة.

يقول أبو زهرة في معرض حديثه عن رأي أحد في المرسل:

ولكتنا ونحن نقرر هذا نجد من الحق أن نقول: إن أحمد رضي الله عنه اعتبر المرسل من قبيل الأخبار الضعيفة، التي يكون الأصل رذها، وعدم قبولها، ولذلك قدم عليه فتوى الصحابة، وهو لا يقدم هذه الفتوى على حديث صحيح فقط، فتقديمها عليه دليل على أنه يعتبره ضعيفاً لا صحيحاً، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، لا من قبيل الحديث الصحيح، وإنما أفتى به في حالة الضرورة لأنه لا يريد أن يفتى في الدين بشيء من عنده، وعنده أثر يستأنس به. فهو يأخذ به ما دام ليس له إمام من الصحابة يفتى بفتواه.^(١)

والخلاصة من النقول السابقة عن آئمة الخنابلة في الأصول: أن لأحمد روایتين: إحداهما قبول المراسيل، والأخرى: عدم قبولها، والذي أرجحه أن أحمد رحمه الله يقبل المراسيل ويحتاج بها، وقد جاء عنه التصریح بذلك في نصوص كثيرة.

ولكن هذا لا يعني أنها عنده في درجة واحدة، وأنه يقبل كل المراسيل، بل قد يرد شيئاً منها حينما لا يثق به، وعلى ذلك يحمل رده لحديث ثوبان الذي ذكره القاضي في الرواية الثانية، أما ما ذكره القاضي من الاحتجاج لعدم قبول أحمد للمراسيل بما جاء في رواية إسحاق بن إبراهيم، وقد سُئل أحمد عن حديث عن النبي صل الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت أحب إليك ، أو حديث عن الصحابة متصل برجال ثبت؟ فقال: عن الصحابة أعجب إلي، فإن هذا لا يدل لما ساقه القاضي له، وإنما يدل على مرتبة المرسل عند أحمد، وأنه

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٣٠ - ٢٣١.

يقدم فتاوى الصحابة عليه، كما سبق أن ذكر ذلك ابن القَيْمَ في ماضِي.

وسيتضح هذا معنا عند كلامنا على منزلة المرسل عند أَمْرَه رَحْمَهُ اللَّهُ.

ومن النصوص التي تدل على أنَّ أَمْرَه يأخذ بالمرسل غير ما ذكره القاضي، وتبين منزلته عند أَمْرَه أيضًا قوله في رواية الأئمَّة: إذا كان في المسألة عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة، ولا مَنْ بعدهم خلافه، وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قول مختلف نختار من أقوالهم، ولم نخرج عن أقوالهم إلى قول من بعدهم، وإذا لم يكن فيها عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا عن الصحابة قول، نختار من أقوال التابعين، وربما كان الحديث عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في إسناده شيء، فنأخذ به، إذا لم يجيء خلافه أثبت منه، وربما أخذنا بالحديث المرسل، إذا لم يجيء خلافه أثبت منه^(١).

(١) «المسودة»: ٢٧٦.

مُرسل العصور المتأخرة عند الحنابلة

مراasil العصور المتأخرة، هل يعتبرها الإمام أحمد كغيرها من المراسيل أو لا يقبلها؟

يقول أبو البركات ابن تيمية: ومُرسل أهل عصرنا وغيره سواء عند أصحابنا، قال ابن عقيل: وهو ظاهر كلام أحمد.

والقاضي في «العدة» نسب إلى أحمد أنه لا يفرق بين عصر وعصر، قال في ذلك: إذا ثبت أن المُرسل حجة، فلا فرق بين مُرسل عصرنا، ومن تقدم، هذا ظاهر كلام أحمد في رواية الميموني، لأنه قال: ربما كان المنقطع أقوى إسناداً من المتصل ولم يفرق. ثم ذكر الخلاف وجهته^(١).

وبيدو لي أن هذا الاستدلال ليس صريحاً. إذ أن المنقطع الذي قال عنه أحمد ذلك، ليس هو المنقطع في اصطلاح الفقهاء، بل على اصطلاح المحدثين، وهم قد يطلقونه على المُرسل باصطلاحهم المتقدم^(٢).

وليس هو صريحاً فيما أورده القاضي له.

وقد تعقب ابن تيمية رحمه الله القاضي وابن عقيل فيما ورد عنهم أن مُرسل العصور المتأخرة مُعتبر عند أحمد بقوله:

قلت: ما ذكره القاضي وابن عقيل أن مُرسل أهل عصرنا مقبول كغيره ليس مذهب أحمد، فإنما نجزم أنه لم يكن يحتاج بمراسيل محدثي وفته وعلمائهم،

(١) «العدة» ورقة: ١٣٩، وقد تابعه أبو الخطاب كذلك في كتابه «التمهيد» ورقة: ١٢١.

(٢) «تصويب شرح الكوكب المنيز»: ٣١٨.

بل يطالبهم بالإسناد. نعم المجتهدون في الحديث، الذين يعرفون صحيحه وضعيفه إذا قال أحدهم: ثبت هذا، أو صح هذا، أو قال أحدهم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، واحتج بذلك، فهذا نعم، كتعليق البخاري المجزوم به. وبحث القاضي يدل على أنه أراد بالمرسل من أهل عصرنا ما أرسله عن واحد، فهذا قريب، بخلاف ما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن سقوط واحد أو اثنين ليس كسقوط عشرة، وحجته لا تتناول إلا ما سقط منه واحد، فإنه قال: المرسل إذا كان ثقة، فظاهره أن الذي أرسل عنه عدل، وهذا المعنى موجود في أهل الأمصار^(١).

وهذا الترجيح هو ما يتمشى مع نصوص أحمد وأقواله رحمه الله، وما يتمشى أيضاً مع تعريف المرسل، وأنه ما سقط منه واحد فقط. والقول بأن مراسيل العصور المتأخرة كغيرها قول فيه مجازفة، إذ أن السنة قد دُوّنت وانتشرت، وأصبح البحث عن الحديث متناً وسندأ، والاطلاع على كلام علماء الحديث والرجال فيه ميسوراً ومحكناً.

مرتبة المرسل عند أحمد:

تقدّم الكلام عن رأي أحمد في المرسل، وأنه يحتاج به، ولكنه في الواقع لا يجعله في مرتبة المستند، بل يؤخره عنه، ويقدم المستند عليه في التعارض.

قال أبو البركات عبد السلام ابن تيمية: المستند أولى من المرسل في قول إمامنا وأصحابه. وقال الجرجاني الحنفي: المرسل أولى، لأن من أرسله قد قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم به، والمستند جعل العهدة على غيره، وقد قال أحمد في رواية الميموني: ربما كان المرسل أقوى إسناداً، وقد يكون الإسناد متصلأً وهو ضعيف. ويكون المنقطع أقوى إسناداً منه.

وتعقب ابن تيمية هذا بقوله: قلت: وهذا لا يمنع التقديم لكونه مستندأ

(١) «المسودة»: ٢٥١ - ٢٥٢.

على كونه مرسلاً، وإنما يقضي أن الترجيح بذلك قد يعارضه رجحان آخر يكون الحكم له.

وهو بهذا التعقيب يشير إلى أن المرسل قد يتقوى ببرجحات أخرى تجعل الحكم له، فيقدم على المسند، وليس الترجيح مجرد كونه مرسلاً، فإن المسند لم يختلف العلماء رحهم الله في الأخذ به. أما المرسل؛ فقد تقدم خلافهم وما يشترط بعضهم من شروط في الأخذ به.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن أحمد رحمه الله يقدم فتاوى الصحابة وأقوالهم على الحديث المرسل، ويجعله بعدها في الترتيب.

قال أبو العباس ابن تيمية: إذا تعارض خبرٌ مُرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم وحديث عن الصحابة أو التابعين، فالذى عن الصحابة أولى من المرسل. نص عليه، ولفظه:

قال إسحاق بن إبراهيم: قلت لأبي عبدالله: حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل ب الرجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة أو التابعين، متصل ب الرجال ثبت؟ قال أبو عبدالله: عن الصحابة أعجب إلي^(۱).
هذا ما يتفق مع الترتيب الذي ذكره ابن القيم رحمه الله في أصول الإمام أحمد.

وما ينبغي ملاحظته ونحن في نهاية الكلام على رأي أحمد في المرسلات: أنها عنده ليست في درجة واحدة من حيث القوة والضعف، بل تختلف اختلافاً كبيراً.

فهو يوافق الشافعي رحمه الله في أن الشروط التي اشترطها في قبول المرسل إذا وجدت جعلت المرسل قوياً وقدنته على غيره.

كما أنه يرى أن مرسلات سعيد بن المسيب أصح المرسلات، والشافعي رحمه الله يأخذ بها.

(۱) «المصدر السابق»: ۳۱۰.

قال القاضي في «العدة»: فَصَلْ فِيهِ كَلَامُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي تَرْجِيحِ
الْمَرَاسِيلِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، نَقْلَتْهُ مِنْ كِتَابِ «الْعَلَلِ» لِلخَلَالِ مِنَ الْجَزْءِ الْحَادِي
وَالسَّبْعِينَ مِنْهُ، فَقَالَ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْحَارِثِ: مُرْسَلَاتُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسِيبِ صَحَاحٌ،
لَا يَرَى أَصْحَاحًا مِنْ مُرْسَلَاتِهِ، فَأَمَّا الْحَسْنُ وَعَطَاءُ، فَلِيُسْ بِذَلِكَ، هُوَ أَضْعَفُ
الْمَرَاسِيلَ، كَأَنَّهَا كَانَتْ يَأْخُذُنَّ مِنْ كُلِّهِ، وَقَالَ فِي رِوَايَةِ الْفَضْلِ بْنِ زِيَادٍ:
مُرْسَلَاتُ عَطَاءٍ فَفِيهِ شَيْءٌ، أَمَّا ابْنُ سِيرِينَ فَمَا أَحْسَنَ مُخْرَجَهُ أَيْضًا، وَمَرَسِلَاتُ
سَعِيدِ بْنِ الْمُسِيبِ أَصْحَاحُ الْمَرَاسِيلَ، وَمُرْسَلَاتُ إِبْرَاهِيمَ التَّنْخَعِيِّ لَا يَأْسُ بِهَا،
وَلِيُسْ فِي الْمَرَاسِيلِ أَضْعَفُ مِنْ مَرَسِلَاتِ الْحَسْنِ وَعَطَاءِ بْنِ أَبِي رِبَاحٍ كَأَنَّهَا كَانَتْ
يَأْخُذُنَّ مِنْ كُلِّهِ.

ثُمَّ ذُكِرَ جَمْلَةً كَثِيرَةً مِنَ الْمَرَاسِيلِ وَالْمُفَارَقَةِ بَيْنِهَا، وَأَنَّ بَعْضَهَا أَحْسَنُ
وَأَقْوَى مِنْ بَعْضٍ^(۱) وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ فِي دَرْجَةٍ وَاحِدَةٍ، وَأَنَّ لِلْقَرَائِينَ
وَظَرْفَ الْمَرْسِلِينَ وَأَحْوَالِهِمْ أَثْرٌ فِي ذَلِكَ.

وَأَسْتَنْجِعُ مَا تَقْدِمُ:

- ۱ - أَنَّ الْإِمَامَ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ يَأْخُذُ بِالْمَرْسِلِ إِذَا لَمْ يَجِدْ نَصًا، وَلَا قَوْلَ
صَاحِبِ، وَلَا إِجْمَاعًا عَلَى خَلَافَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ مَقْدِمٌ عَلَيْهِ.
- ۲ - أَنَّ الْمَرْسِلَ عِنْدَهُ فِي رُتبَةِ الْحَدِيثِ الْمُسْعِفِ، وَرَأَيْهُ فِيهِ قَرِيبٌ مِنْ رَأْيِهِ
فِي الْمُسْعِفِ. فَالْحَدِيثُ الْمُسْعِفُ لَمْ يَكُنْ يَقُولَ بِهِ إِذَا وَجَدَ خَلَافَةً، أَوْ أَثَبَتَ
مِنْهُ، وَإِنَّمَا كَانَ يَقْدِمُهُ، وَيَقْدِمُ الْمَرْسِلُ عَلَى الْقِيَاسِ، كَمَا ذُكِرَ ذَلِكَ ابْنَ الْقِيمِ
عَنْهُ.
- ۳ - أَنَّ الْمَرْسِلَ عِنْدَهُ أَيْضًا لَيْسَ فِي رُتبَةٍ وَاحِدَةٍ. كَمَا أَنَّ الْمُسْعِفَ لَيْسَ فِي
رُتبَةٍ وَاحِدَةٍ.

وَهَذَا بِالْطَّبِيعِ فِي مُرْسَلِ غَيْرِ الصَّحَابِيِّ، أَمَّا مُرْسَلِ الصَّحَابِيِّ، فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُلْ

(۱) «العدة» ورقة: ۱۴۰ - ۱۳۹، «المسودة»: ۲۵۲.

عنه فيه خلاف، وما دام رأيه في فتاوى الصحابة وأقوالهم كما سيأتي - مقدماً على الحديث الضعيف والمُرسل، فإن لرسالاتهم عنده قوة النصوص المستندة، لأنهم عدول رضوان الله عليهم.

أدلة المسألة

تقىد اختلاف العلماء في الاحتجاج بالمرسل، وأنهم اختلفوا على خمسة أقوال، ولكل قول دليله، ومناقشته لآخرين^(١)، وسنعرض لمجمل أدلة القولين المشهورين: قبول المرسل، وعدمه.

١ - القول الأول: عدم قبول المراasil :
وَحْجَةٌ مِّنْ لَا يَقْبِلُهَا الْجَهْلُ بِحَالِ الْمَحْذُوفِ؛ لَأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ صَحَابِيٍّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ ضَعِيفًا، وَإِذَا كَانَ الْمَجْهُولُ الْمُسْمَى لَا يَقْبِلُ، فَالْمَجْهُولُ عِيْنًا وَحَالًا أُولَى^(٢).

وقد ذكر ذلك الإمام مسلم في صدر صحيحه، وكذا ابن عبد البر في «التمهيد»، قال مسلم: المرسل من الروايات في أصل قولنا، وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحججة.

وقال أحمد شاكر - بعد أن ساق رأي الشافعي، وهو قبول بعض المرسل من حديث كبار التابعين - : ونحن لا نوافق على قبول المرسل أبداً، سواء في هذا كبار التابعين أو غيرهم. لأن المرسل خرجه مجهول، وراويه الذي أخذه عنه التباعي لا نعرف عدله، وكذلك القول في المنقطع.

وقال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل، والحكم

(١) «المعتمد» ٦٣٢/١ .

(٢) «تدريب الراوي» ١٩٨/١ .

بضعفه هو الذي استقر عليه آراء جماعة حفاظ المحدثين، ونقاد الأثر، وتدالوه في تصانيفهم^(١).

٢ - القول الثاني: قبول المراسيل، وهو قول مالك وأبي حنيفة والإمام أحمد في المشهور عنه، وقد قيده بعض الحنفية بما إذا كان مرسلاً من أهل القرنين الثلاثة الفاضلة، فإن كان غيرها، فلا.

وحجة هذا القول: أن الذي سكت عن ذكر الراوي عدل، وهو يعلم أنه يترتب على روايته شرع عام. فهذا يدل على أن المسكون عنه عدل، ويكون سكوته عنه كإخباره بعده.

قال الأمدي: إن العدل الثقة إذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا مظهراً للجزم بذلك، فالظاهر من حاله أنه لا يستجيئ ذلك إلا وهو عالم أو ظانٌ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك^(٢).

وقال في التدريب: وقال ابن جرير: أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المحتين، قال ابن عبد البر: كأنه يعني أن الشافعي أول من ردّه^(٣).

قال أبو زهرة: ليس قبول مالك وأبي حنيفة الإرسال دليلاً على التساهل في الرواية، وليسوا يحيّزون الإرسال من كل شخص، ويقبلون الإرسال، من أي شخص، بل يقبلون إرسال الثقات الذين عرفوهم مُتصفين بالصدق، وأنهم إن أرسلوا فعن بيته، وعن ثقته. وربما كان إرسالهم سببه شهرة ما يروونه، وكثرة من أخذوه عنهم، ولقد صرَح بذلك بعض التابعين، فالحسن البصري يقول: كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حدِيثِ أرساله إرسالاً، ويقول: متى قلت: حدثني فلان، فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله صلى الله

(١) «الرسالة» بتحقيق أحمد شاكر: ٤٦٥، «اختصار علوم الحديث»: ٣٧، «الإحکام» لابن حزم ٢/٦.

(٢) «الإحکام» لابن حزم ٢/١٢٥.

(٣) «تدريب الراوي» ١/١٩٨.

عليه وسلم، فقد سمعته من سبعين أو أكثر.

ولقد روى الأعمش قال: قلت لإبراهيم: إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك: حدثني فلان عن عبدالله؛ فهو الذي روى لي ذلك. وإذا قلت: قال عبدالله؛ فقد رواه لي غير واحد.

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين، وتابعـيـ التـابـعـينـ، قبلـ أنـ يـكـثـرـ الـكـذـبـ عـلـىـ رـسـوـلـ اللهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ فـلـمـ كـثـرـ، اضـطـرـ الـعـلـمـاءـ إـلـىـ الـإـسـنـادـ لـيـعـرـفـ الرـاوـيـ، فـتـعـرـفـ بـحـلـتـهـ، وـلـقـدـ قـالـ فـيـ ذـلـكـ اـبـنـ سـيـرـينـ مـنـ التـابـعـينـ: مـاـ كـنـاـ ظـيـنـدـ الـحـدـيـثـ إـلـىـ أـنـ وـقـعـتـ الـفـتـةـ.

هذا كله قبل مالك وأبو حنيفة الإرسال في الحدود التي لاحظناها، ويظهر
لكل من تبع «موطأ» مالك، وكتب الآثار المتصلة في إسنادها إلى أبي حنيفة أن
الم Russell عند هما في مرتبة خبر الأحاداد، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح
التي تتبع عند تعارض خبرين، قوتها من حيث النسبة المجردة واحدة، وإذا كانا
قد وجدنا نظراً مختلفاً عند أتباع هذين الإمامين من بعد، فإن هذا رأيهما
ونظرهما^(١).

وقد تقدمت الإشارة إلى رأي الشافعي رحمه الله في قبول المراسيل، وأنه لا يقبلها إلا إذا اعتصدت بما يقويها، والمرسل عنده ليس في مرتبة المسند ولا في قوته، فيقدم المسند عليه عند التعارض. قال الشافعي : ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرحب عن الرواية عنه إذا سُمِّي ، وأن بعض المقطعات - وإن وافقه مرسل مثله - فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحداً من حيث لو سُمِّي لم يقبل ، وأن قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال برأيي لو وافقه يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها، ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوافقه

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٢٨ - ٢٢٩.

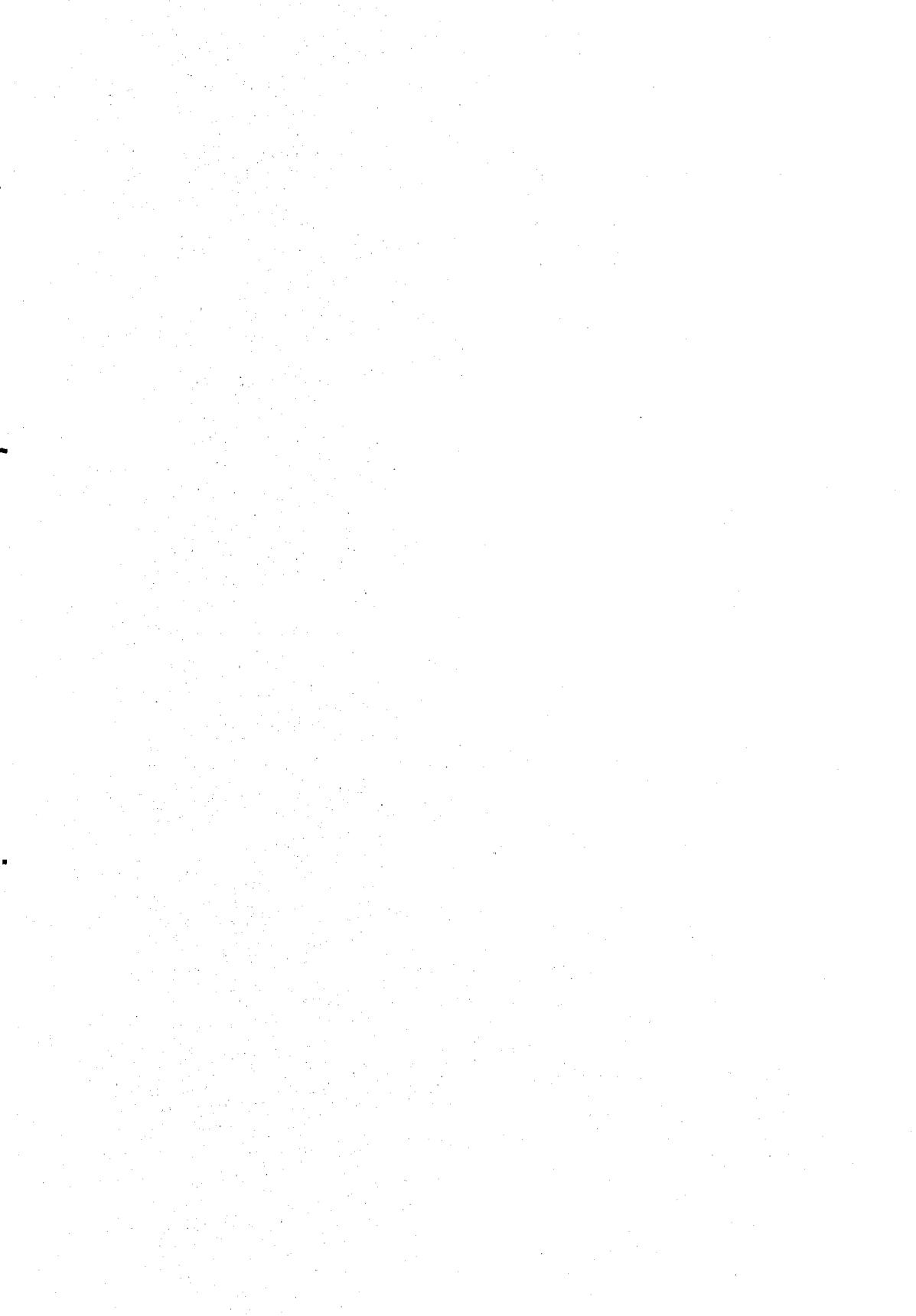
ويتحمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء^(١).

والذي يترجح لي: قبول المراسيل، ذلك أن المرسل للخبر مثبت لعدالة المروي عنه، فلا يضر جهل السامع ما دام المرسل عدلاً، واحتمال ضعف الراوي الذي ذكره المانعون من قبول المراسيل غير مسلّم، لأنّه لو كان ضعيفاً لما استجاز العدل الرواية عنه، أو لنّبه على ضعفه على الأقل. والله أعلم.

(١) «الرسالة» تحقيق أحمد شاكر: ٤٦٥ - ٤٦٤.

لِلْبَابِ الْثَّانِي

الاجماع



الإجماع

معناه: الإجماع في اللغة يطلق على معنين: أحدهما: العزم والتصميم، قال تعالى: «فَاجْمِعُوا أَمْرَكُمْ» [يونس: ٧١] أي: اعزموا عليه، وقال صلّى الله عليه وسلم: «لا صيام لمن لم يجتمع الصيام من الليل»^(١) أي: يعزم عليه. والثاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا.

وهو في اصطلاح الأصوليين: اتفاق أهل الحال والعقد من أمّة محمد صلّى الله عليه وسلم في عصرٍ من العصور على أمرٍ من الأمور، ومن الأصوليين من قيده بأمور الدين.^(٢) وقال الأمدي: اتفاق جمّلة أهل الحال والعقد من أمّة محمد صلّى الله عليه وسلم في عصرٍ من الأعصار على حكم واقعٍ من الواقع.^(٣) وابن الحاجب قال عنه: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصرٍ على أمر.^(٤) وعرفه الكمال في التحرير بأنه: اتفاق مجتهدٍ عصرٍ من أمّة محمد صلّى الله عليه وسلم على أمرٍ شرعي. وعرفه ابن السبكي في «جمع الجواجم» بأنه: اتفاق

(١) أخرجه أحمد ٢٨٧/٦، والدارمي ٦/٢، ٧، وأبو داود (٢٤٥٤)، والنسائي ٤/١٩٦، والترمذى (٧٣٠)، وابن ماجه (١٧٠٠)، والطحاوى ص: ٣٢٥، والدارقطنى ص: ٢٣٤، والبيهقي ٢٠٢/٤ من حديث عائشة، وإسناده صحيح إلا أنّ أمّة الحديث اختلفوا في رفعه ووقفه، وأكثرهم على وقفه. انظر «تلخيص الحبير» ٢/١٨٨، والبخاري في «التاريخ الصغير»: ٦٨، و«نصب الراية» ٢/٤٣٣ - ٤٣٤.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٣١.

(٣) «الإحکام» للأمدي ١/١٩٦.

(٤) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٩.

مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أيّ أمر كان. ^(١)

بم يتحقق الإجماع؟

بالنظر في التعريفات السابقة نرى أنه لا بد في تحقق الإجماع وانعقاده من توفر ثلاثة أمور:

١ - اتفاق جميع أهل الحلّ والعقد، والمراد بهم المجتهدون من الأمة، لأنهم هم الذين توفر فيهمأهلية النظر في الأحكام الشرعية ومصالح الناس، وعلى ذلك فاتفاق عامة الناس من المقلّدين ومن لا نظر لهم في الشريعة لا قيمة له، لأنهم ليسوا أهلاً لذلك.

وكذلك اتفاق بعض المجتهدين لا ينعقد به الإجماع، لأن الأدلة أوجبت العمل بإجماع الكل لا البعض، وأن قول بعضهم ليس أولى من قول البعض الآخر، وهناك أقوال في انعقاد الإجماع بالأكثر، لكنها لا تستند إلى أدلة صحيحة.

٢ - أن يكون أهل الحلّ والعقد من المسلمين، فلا ينعقد بالمجتهدين من غير المسلمين، ولا من يُكَفِّر بدعنته. ومن العلماء من اعتبر الشذوذ من الفقهاء غير داخلين في الإجماع، فلا يعتبر خلافهم كنفأة القياس.

٣ - أن يكون اتفاق أهل الحلّ والعقد من المسلمين بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه إن وافقهم، فاللحجة في قوله دون قوله، وإن خالفهم فلا قيمة لاتفاقهم هذا. والجمهور لا يشترطون في تحقق الإجماع وانعقاده انقراض عصر المجمعين، ولا عدم سبق خلاف مستقرّ، ولا العدالة، ولا بلوغ المجتهدين عدد التواتر، بينما ذهب إلى اشتراط كل شرط من هذه الشروط بعض العلماء، وقد رجع الأصوليون رأي الجمهور عند مواضع الكلام على هذه الشروط. ^(٢)

(١) «تيسير التحرير» ٢٤٤/٣، «حاشية البناي على شرح جمع الجماع» ١٧٦/٢، «تصويب شرح الكوكب النبوي»: ٢٢٠.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢٣٢/١، «أصول الفقه» لأبي التور زهير ١٧٩/٣ - ٢٢٠، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٣٠، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٠٧.

منكر الإجماع والرد عليهم

لقد اختلف في الإجماع، فأنكره جماعة، وأقرّه غيرهم، والخلاف مع منكري الإجماع في مقامين:

- ١ - الأول: إنكار إمكان وقوعه.
- ٢ - الثاني: إنكار حجيته بعد التسليم بإمكان وقوعه.

١ - المقام الأول: تصوّره ووقوعه:

اختلف الناس في إمكان إجماع المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضرورة وقوعه. فذهب جمهور الأمة إلى إمكان وقوعه، وخالف في ذلك بعض الشيعة، والنظام - كما نقل ذلك بعض الأصوليين - أو بعض أصحابه. كما نقل ذلك بعض آخرين.

وشبهة النافين: أن الاتفاق على حكم، إما أن يكون عن دليل قاطع، أو عن دليل ظني. لا جائز أن يقال بالأول؛ لأن العادة تحيل عدم نقله. ولو نقل لأنّي عن الإجماع، ولا جائز أن يقال بالثاني؛ لأن العادة تحيل اتفاقهم مع كثريهم، واختلاف أذهانهم ومساربهم، وانتشارهم في مشارق الأرض ومغاربها، والواقع فرع التصور.

وقد ردّ الجمهور هذه الشبهة، بأن امتناع عدم نقل الدليل القطعي يصحّ لو دعت الحاجة إليه، ولكن الإجماع يكفي عنه في الحكم. وامتناع اتفاقهم على حكم سنته ظني غير مسلم أيضاً، فإنه قد حصل الاتفاق في كثير من مسائل

الدين التي سندها ظني وأجمعـت الأمة عليها، والوقـوع دلـيل التـصور والإـمكان
وزيـادة. ^(١)

وقـال العـضـدـ في الرـدـ عـلـىـ قـوـلـهـمـ بـاـمـتـنـاعـ اـنـفـاقـهـمـ عـلـىـ حـكـمـ سـنـدـهـ ظـنـيـ:ـ
وـأـمـاـ الـظـنـيـ،ـ فـلـأـنـهـ قـدـ يـكـونـ جـلـبـاـ،ـ وـاـخـلـافـ الـقـرـائـبـ وـالـأـفـكـارـ إـنـماـ يـمـنـعـ الـاتـفـاقـ
فـيـهـ يـدـقـ وـيـخـفـيـ مـسـلـكـهـ. ^(٢)

٢ - المـقامـ الثـانـيـ:ـ حـجـةـ الإـجـمـاعـ:

الـقـائـلـونـ بـتـصـورـ انـعـقـادـ الإـجـمـاعـ وـإـمـكـانـهـ وـوـقـوعـهـ،ـ اـخـلـفـواـ فـيـ الـاحـتـجاجـ

:ـ بـهـ

١ - فـجـمـهـورـ الـسـلـمـينـ:ـ يـعـتـرـونـهـ حـجـةـ شـرـعـيـةـ يـحـبـ الـعـمـلـ بـهـ عـلـىـ كـلـ
مـسـلـمـ.

٢ - وـطـائـفـةـ تـرـىـ:ـ أـنـهـ لـيـسـ حـجـةـ.ـ وـهـوـ مـذـهـبـ النـظـامـ وـالـخـوارـجـ
وـالـشـيـعـةـ.

(١) «الـإـحـكـامـ» لـلـأـمـدـيـ ١٩٧/١.

(٢) «شـرـحـ مـخـصـرـ اـبـنـ الـحـاجـبـ» ٢/٣٠، «تـيسـيرـ التـحرـيرـ» ٣/٢٢٥ - ٢٢٦.

مذهب الإمام أحمد في الإجماع إجمالاً

بعد أن تحدثنا عن إثبات الإجماع على منكريه، ننتقل إلى رأي الإمام أحمد رحمة الله في الإجماع، لنتظر رأيه فيه، وهل يقول به أو لا؟ وذلك يقتضي منا أن نتعرض لما نقل عنه في اعتبار الإجماع وعدم اعتباره، وما ذكره أصحابه عنه، وحملهم لكلامه، والتوفيق بين ما رُوي عنه فيه، ومن ثم نستخلص التبיעה في رأيه في الإجماع جملة:

١ - قال القاضي في «العدة»: الإجماع حجة مقطوع عليها، يجب المصارف إليها، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ، وقد نص الإمام أحمد رحمة الله على هذا في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقوایهم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقوایهم!! هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقوای الصحابة إذا اختلفوا، وقد علق^(١) القول في رواية عبدالله فقال: من أدعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، وهذه دعوى يُشرّر المريسي والأصم، ولكن لا نعلم الناس اختلفوا ولم يبلغه،^(٢) وكذلك نقل المروزي عنه أنه قال: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتّهمهم. لو قال: إني لا أعلم مخالفًا جاز، وكذلك نقل أبو طالب^(٣) عنه أنه قال: هذا كذب، ما أعلمه أن الناس مجتمعون؟ ولكن

(١) هكذا في خطوطة «العدة»، والظاهر أنها تحريف، وصوابها: وقد أطلق. انظر «المسودة»: ٣١٥.
(٢) لعل في النص سقطاً أو تحريفاً، وتستقيم العبارة لو كانت: ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، فلعلهم اختلفوا ولم يبلغه، والموجود في «المسودة» قريب من هذا، ونصه: ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه. «المسودة»: ٣١٥.

(٣) عصمة بن أبي عصمة، أبو طالب العكبري، روى عن الإمام أحمد أشياء، ذكره أبو بكر الخلال وقال: كان صالحًا، توفي سنة ٢٤٤ هـ. «طبقات الختابلة»: ٢٤٦/١.

يقول: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس. وكذلك نقل أبو الحارث: لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع، لعل الناس اختلفوا.

وظاهر هذا الكلام أن أحمد قد منع صحة الإجماع. وليس ذلك على ظاهره، وإنما قال هذا على طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، لأنه أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث، وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب،^(١) فقال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق. فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس.^(٢)

٢ - وقال أبو الخطاب في كتابه «التمهيد»: إجماع أهل العصر حجة مقطوع بها، ولا تُجمع الأمة على الخطأ، وهو قول عامة العلماء. ثم قال في نهاية بحثه أثناء ذكره لحجج منكري الإجماع: احتاج بأنه لا طريق إلى معرفة أقوايل المسلمين مع تباعد البلدان، وكثرة الخلق، وما لا طريق إلى معرفته لا يجوز أن يُعبد بالرجوع إليه، وقد أومأ أحمد رحمة الله إلى هذا، فقال - ثم ذكر ما سبق أن نقله القاضي عن أحمد في إنكار الإجماع - ثم قال أبو الخطاب: الجواب أن المعتبر عندنا إجماع العلماء المجتهدين من أهل العصر، وذلك ممكن لأن العلماء كالأعلام فيسائر البلاد وبين إمكان الإجماع، وأنه غير متذرع، ثم قال: فأيّاً كلام أَمِدَ، فأراد به في حق من لا معرفة له بأحوال الناس، ولا عنایة له بالاستخار عن المذاهب، إذا قال ذلك، فهو كذب، كبشر والأصم، أو قال ذلك على وجه الورع، وهذا قال في رواية أبي طالب: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع، وهذا نص على صحة الإجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقوايلهم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقوايلهم؟! هذا قول خبيث، قول أهل البدع^(٣).

(١) أبو علي الثعلبي المخرمي، قال عنه الدارقطني: ثقة. توفي سنة ٢٦٨ هـ. «طبقات الحنابلة» ١٣١ / ١٣٢.

(٢) «العدة» ورقة: ١٥٩، «المسودة»: ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٣٠ - ١٣٤.

٣ - وقال أبو محمد في «الروضة»: الإجماع حجة قاطعة عند الجمهور، ثم ذكر خلاف النظام، ثم استدلّ على حججته من الكتاب ثم من السنة، وبين وجه الدلالة ودفع ما يرد على الأدلة من اعترافات.^(١)

٤ - وفي «المسودة» قال أبو البركات: الإجماع متصور، وهو حجة قاطعة، ولا يجوز أن تُجتمع الأمة على الخطأ، نص عليه، ثم ذكر الخلاف، ونقل عن القاضي ما سبق أن نقلناه عنه فيما نقل عن أحمد من إنكار للإجماع، وحمل القاضي ذلك على أنه من باب الورع، وقد تعقبه ابن تيمية موقتاً بين ما نقل عنه من إنكار للإجماع واحتجاج به، بأن الذي أنكره إجماع ما بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، أو إجماع من غير علم بالمخالف، فيقول: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين، ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي، وهو كالإجماع السكوتى، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف، فإنه قال في القراءة خلف الإمام: ادعى الإجماع في نزول الآية^(٢)، وفي عدم الوجوب في صلاة الجهر، وإنما فقهاء المتكلمين كالمرسي والأصم يدعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين، وقد ادعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد من مالك ومحمد بن الحسن، والشافعى، وأبي عبيد، في مسائل، وفيها خلاف لم يطلعوه، وقد جاء الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع في كلام عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وغيرهما، حيث يقول كل منها: اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن، فبما في ستة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن، فبما أجمع عليه الصالحون - وفي لفظ: بما قضى به الصالحون، وفي لفظ: بما أجمع

(١) «الروضة مع شرحها» ١ / ٣٤٦ - ٣٣٥.

(٢) يعني قوله تعالى: «وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا» الأعراف: ٢٠٤، فقد قيل: إنها في الصلاة، وقيل: في الخطبة. وانظر «السنن الكبرى» للبيهقي ١٥٤ / ٢ - ١٥٩، و«تفسير الطبرى» ١٣ / ٣٤٥ - ٣٥٣.

عليه الناس -، لكن يقتضي هذا تأخير هذا عن الأصلين، وما ذاك إلا لأن
هؤلاء لا يخالفون الأصلين.^(١)

هذا الكلام من ابن تيمية رحمه الله يحمل فيه كلام الإمام أحمد في الإجماع
على أن ما أثبته المقصود به إجماع الصحابة، وما نفاه إجماع من بعدهم وبعد
التابعين وتابعيهم، وبين كذلك مرتبة الإجماع من الأصول الأخرى عند أحمد،
وأنه يأتي بعد الكتاب والسنّة، أي: بعد النصوص، كما نقل عن عمر بن
الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما من صحابة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم رضي الله عنهم وأرضاهما، أو أن ما نفاه هو دعوى الإجماع عند عدم
 العلم بالمخالف، وعدم العلم بالمخالف لا يُسمى إجماعاً. بل قد يدعى الإجماع
 مع ورود نصوص وأقوال مخالفة لذلك، وكثير من المسائل يظن بعض الناس
 فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل قد يكون القول الآخر أرجح، قال
 ابن تيمية رحمه الله: عدم العلم ليس علماً بالعدم لا سيما علماء أمّة محمد صلى
 الله عليه وسلم التي لا يخصيها إلا رب العالمين، وهذا قال أحمد وغيره من
 العلماء: من ادعى الإجماع، فقد كذب، هذه دعوى بشر المرسي والأصم،
 ولكن يقول: لا أعلم نزاعاً، والذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي وأبي ثور
 وغيرهما يفسرون مرادهم بأننا لا نعلم نزاعاً، ويقولون هذا هو الإجماع الذي
 ندعيه.^(٢)

وقد ذكر ابن تيمية في موضع آخر أن إجماع الأمة حق، وأنها لا تجتمع
 على ضلاله، واستدلّ على ذلك من الكتاب والسنّة. ثم قال: والمقصود هنا أن
 الرسول صلى الله عليه وسلم بين جميع الدين بالكتاب والسنّة، وأن الإجماع -
 إجماع الأمة - حق. فإنها لا تجتمع على ضلاله. ثم بين بعد ذلك أن طريقة
 السلف النظر في كتاب الله، ثم في السنّة، ثم العمل بالإجماع.^(٣)

٥ - وقد بين ابن القييم رحمه الله عند كلامه على تقديم أحمد للنصوص،
 وأنه لا يقدم على ما صح منها عدم العلم بالمخالف الذي يسميه بعض الناس

(١) «المسودة»: ٣١٦ - ٣١٧.

(٢) «مجموع الفتاوى»، ١٠/٢٠، ٢٤٧ - ٢٤٨ و ٢٧١/١٩ و ٤٠٦.

(٣) نفس المصدر: ١٧٦/١٩ - ٢٠٢، و ٢٠٣/١٠ - ١١.

إجماعاً، ويقدمونه على الحديث الصحيح، وحمل إنكار أحمد للإجماع على هذا، فقال: قد كَذَّبَ أَحْمَدَ مَنْ ادَّعَى الإِجْمَاعَ، وَلَمْ يَسْعِ تَقْدِيمَهُ عَلَى الْحَدِيثِ الثَّابِتِ، وكذلك الشافعي أيضاً في رسالته الجديدة، على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له: إجماع. وقال عبد الله بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدعى فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعل الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينته إليه، فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا. ونصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهם إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفًا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره أحمد والشافعي من دعوى الإجماع.^(١)

وابن القيم يذكر هنا أن إنكار هذا النوع من الإجماع ليس قول أحمد وحده، بل معه الشافعي كذلك. والمعروف أن الشافعي من شيوخ أحمد، فلا بد أن أحمد قد تأثر بشيخه في هذا. وقد قال الشافعي رحمه الله في كتاب «إبطال الاستحسان»: لست أقول - ولا أحد من أهل العلم - هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عملاً أبداً إلا قاله كذلك، وحكاه عنمن قبله، كالظاهر أربع، وكتحرير الخمر، وما أشبه ذلك.^(٢)

٦ - وقال الفتوحى في «شرح مختصر التحرير»: وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع، وروي عن الإمام أحمد، وحمل على الورع، أو على غير عالم بالخلاف، أو على تعدد معرفة الكل، أو على العام النطقي، أو على غير الصحابة، لحصرهم وانتشار غيرهم.

ثم قال: إنه حجة قاطعة بالشرع عند الأئمة الأربع.^(٣).

٧ - وابن بدران في «المدخل» ذكر خلاف النظام ومن معه، وأن الأكثرين

(١) «إعلام الموقعين»: ١ / ٣٠.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٥٩.

(٣) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٢٥ - ٢٢٨.

على وقوعه، وأنه حكي عن أحمد إنكاره، وأن أصحابه اعتذروا عنه بعده اعتذارات، ثم قال: وعندى أن الإمام أحمد لم يوافق النظام على إنكاره، لأن النظام أنكره عقلاً، والإمام صرخ بقوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا، فكأنه يقول: [إن كثيراً من الحوادث تقع في أقصى المشرق والمغرب، ولا يعلم بوقوعها من بينها من أهل مصر والشام وال العراق، وما والاهما، فكيف تصح دعوى إجماع الكل في مثل هذه؟ وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه، أما إجماع الأمة فمتعذر في مثلها، وهذا النوع هو الذي نقل إنكاره عن الإمام، كما يفهم من قوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا. وما ذلك إلا لأن الإجماع على المسألة التي اتفق جميع مجتهدي الأمة عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبوق بالتصور، فمن لم يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو إثبات]^(١). وهذا هو الحق الذي يلزم اتباعه، فلا يتوهمن متوجه أن الإمام أنكر الإجماع إنكاراً عقلياً، وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت في جميع الأقطار، وبلغت الأطراف الشاسعة، ووقف عليها كل مجتهد، ثم أطبق الكل فيها على قول واحد، وبلغت أقوالهم كلها مدعى الإجماع عليها. وأنت خبير بأن العادة لا تساعد على هذا كما يعلمه كل منصف تخل عن الجمود والتقليد، نعم يمكن أن يعلم هذا في عصر الصحابة دون ما بعدهم من العصور لقلة المجتهدين يومئذ، وتتوفر نقل المحدثين على نقل فتاواهم وأرائهم، فلا تتهمن أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقاً ففتري عليه^(٢).

وهكذا يدافع ابن بدران عن الإمام أحمد رحمة الله، وبين أنه ليس كالنظام الذي ينكر الإجماع عقلاً، وإنما ينكر توفر العلم بالإجماع على حادثة من الحوادث بعد عصر الصحابة، حينما انتشر المجتهدون في الأقاليم، وصار من الصعب معرفة آرائهم جميعاً.

* * *

بعد هذا الاستعراض لما كتبه الأصوليون من الخنابلة، وما نقلوه عن أحمد

(١) ما بين حاضرتين منقول بنصه من «شرح الطوفي على الأصول» ١٢/٣ - ١٣، ولم يشر ابن بدران رحمة الله للنقل.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٢٩.

رحمه الله في اعتبار الإجماع أو عدم اعتباره، وحملهم ما روی عنه في عدم الاعتبار على عدة محامل، نستخلص من ذلك النتائج التالية:

١ - أنه نقل عنه القول بالإجماع والذهب إليه، كما في رواية الحسن بن ثواب حيث قال: أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر وعلي، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود.

وكما في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاوileم: أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاوileم؟! هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاوileل الصحابة إذا اختلفوا.

وبناء على هذا قال أكثر أصحابه: إن الإمام يحتاج بالإجماع ويقول به، وإن إجماع الأمة حجة قاطعة يجب العمل بها، ولا يجوز مخالفتها، وغالبهم قد سلك هذا، كما تقدم أن نقلنا عنهم في استدلالهم للاحتجاج بالإجماع، وردتهم على المنكرين لحجته، وإثباتهم الاحتجاج به، وأنه أصل من أصول الدين تستند الأحكام إليه.

٢ - نقل عن أحمد ما يدل على إنكاره للإجماع، وأنه لا يصح الاحتجاج به، كما في رواية عبدالله حيث قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، وهذه دعوى بشر المرسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، وكذلك ما ورد في رواية المروزي وأبي طالب، وقد تقدم نقلها فيما نقلناه عن القاضي. وهذا ظاهره أن أحمد ينكر الإجماع، ولا يحتاج به، ولذلك جعله بعض الأصوليين مع من ينكر الإجماع، ومنهم من يجعل ذلك إحدى الروايتين عنه.

٣ - وقد اختلف أصحابه فيما يحمل عليه كلامه هذا، وفي التوفيق بينه وبين ما ورد عنه من القول به، ونحن هنا نذكر المحامل التي ذكروها ونرجح ما نختاره:

أ - حمل ما روي عنه من الإنكار على الورع، ومن حمله على الورع القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب، ومن تابعهما من الحنابلة وغيرهم^(١)، وقد استندوا في حملهم هذا إلى ما ورد في رواية أبي طالب، وقول أحمد فيها: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع.

ولا أرى هذا المحمل لأمرتين:

١ - أنه صرخ بكذب من ادعى الإجماع في قوله: من ادعى الإجماع، فهو كاذب. ولو كان الأمر مجرد ورع لما ورد هذا التصريح.

٢ - في قوله: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع، مما يدل على أن الذي ينفيه أحمد هو دعوى الإجماع إذا لم يعلم الخلاف، وعدم العلم بالمخالف، لا يعد إجماعاً.

ب - حمل ما روي عنه من الإنكار على من ليس له معرفة بخلاف السلف. وهذا أيضاً من المحامل التي ذكرها القاضي وأبو الخطاب، كما مر. وحاصل هذا أن من لم يعلم الخلاف لا يجوز له أن يدعي الإجماع، لأنه قد يكون هناك خلاف لم يعرفه، ووجود الخلاف ينقض الإجماع.

وهذا المحمل في نظري قوي. ويشهد له كلام الإمام أحمد، وكلام بعض المحققين من أصحابه:

١ - أما كلام أحمد، فقد صرخ بذلك فيما نقله أبو الحارث حيث قال: لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا، أي ولم يبلغه هذا الاختلاف، وكذلك ما نقل عنه في رواية عبدالله والمرزوقي وأبي طالب، فقد تكرر منه قوله: ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً. فهذا يدل منه أن الذي أنكره ونفاه هو دعوى الإجماع لمن لم يعرف الخلاف، ولمن ليست له معرفة بأحوال الناس ومذاهبهم.

٢ - ومن كلام أصحابه ما تقدم أن نقلناه عن ابن تيمية وابن القيم من

(١) «أحمد بن حنبل» للجندي: ٢٦٧.

أن عدم العلم بالخلاف ليس علماً بالاتفاق، وأن توهם الإجماع لا يجوز أن يقدم على النصوص، لأنه قد يكون فيه اختلاف لم يعلمه مدعى الإجماع، وأن طريقة الأئمة في مثل هذا أن يقولوا: لا نعلم فيه نزاعاً.

ج - حمل ما روی عنه من الإنكار على إجماع غير الصحابة، أو غير القرون الثلاثة، وهذا المحمل سبق أن نقلناه عن ابن تيمية.

وهذا له وجاهة من كلام أحادي، ذلك أن الروايات التي ذكرها أصحابه عنه في الاحتجاج بالإجماع، إنما هي في إجماع الصحابة، كما تقدم في رواية الحسن بن ثواب في التكبير يوم العيد وأيام التشريق، وفي رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقوابيلهم، وإذا اتفقوا لا يجوز الخروج عن اتفاقهم، وقوله: إن قول من يخرج عن أقوابيلهم عند الاجتماع قول خبيث، قول أهل البدع.

فهذا يدل على أنه إنما قال بإجماع الصحابة فقط، وذلك أن معرفة إجماعهم ممكنة لعدم انتشارهم، بخلاف من بعدهم حيث تفرقوا في الأقطار، وقد قال ابن تيمية: لا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة.

وهذا المحمل متقارب مع المحمل السابق، ذلك أن الخلاف وقت الصحابة معرفته متيسرة، فيبعد أن يدعي الإجماع، ويكون هناك خلاف لم يبلغه، بخلاف ذلك بالنسبة لمن بعدهم حيث انتشروا وتفرقوا، وصار احتمال وجود خلاف مع عدم العلم به قوياً، ولكن يعكر على المحمل الأخير أن أدلة حجية الإجماع عامة للأمة في كل زمان، ولم يرد تخصيصها بالصحابة رضوان الله عليهم مع الاتفاق على الاحتجاج بإجماعهم إلا من شذ من الناس.

ويمكن أن يقال: إن أحادي أنكر الاحتجاج بإجماع مبناه عدم العلم بالمخالف، أما إذا اتفقت الأمة، وعلم أنه لم يخالف أحد، فإن أحادي يقبل هذا الإجماع ويحتاج به.

د - حمل ما روی عنه على دعوى الإجماع العام النطقي، ومرد هذا إلى

عدم العلم بالمخالف، ذلك أن مجتهدي الأمة مع تفرقهم وانتشارهم يبعد أن يحصل منهم جيئاً نطق بالحكم المجمع عليه.

ويضعف هذا المحمل أن المراد من كلام أحمد هو أن يعرف رأي المجتهدin، وأئممتهم متفقون على حكم المسألة، ولم يصدر منهم خلاف، فإذا عرف ذلك وجوب العمل به، ولو لم ينطقوا نطقاً عاماً بالإجماع.

هـ - وهناك محمل تعرض له العضد والكمال، وهو أنه محمول على استبعاد الاطلاع عليه من يزعمه، دون أن يعلمه غيره، أو كما يقول الكمال: إن كلام أحمد محمول على استبعاد انفراد اطلاع ناقله عليه^(١).

وهذا المحمل يمكن إدراجه تحت المحمل الثالث، لأن حصر الإجماع في إجماع الصحابة راجع إلى استبعاد الاطلاع على إجماع من بعدهم، وكذلك يمكن إدراجه تحت المحمل الرابع، لأن حمل إنكاره على دعوى الإجماع العام النطقي راجع أيضاً إلى عدم العلم بالمخالف، لتفرق المجتهدin وانتشارهم بحيث لا يمكن الاطلاع على إجماعهم.

٤ - أن الأصوليين من الخنابلة لم ينقل عن أحد منهم إنكار الإجماع، وأنه لا يحتاج به ولا يصار إليه، كما تقدم النقل عنهم، وكما هو موجود في كتبهم.

٥ - أن كتب الفروع لدى الخنابلة فيها الاحتجاج على كثير من المسائل بإجماع الأمة، وغالباً ما يقال: هذه المسألة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، ويبينون ذلك.

٦ - وبهذا يكون أحمد والخنابلة من بعده يقولون بالإجماع على النحو السابق ولا ينفون الإجماع نفياً مطلقاً في كل المسائل، وحتى المسائل التي لا يعلم فيها مخالف أو نزاع يعملون فيها بموجب ذلك، ما لم يعارض بنصوص صحيحة، ولكنهم لا يسمونه إجماعاً، لاحتياط وجود الخلاف.

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠، «تيسير التحرير» ٣/٢٢٧.

أدلة المنكرين لحجية الإجماع

استدل المنكرون لحجية الإجماع على دعواهم بالكتاب والسنة والمعقول: أما الكتاب، فآيات كثيرة منها: قوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَأً لِكُلِّ شَيْءٍ» [النحل: ٨٩]. وهذا يدل على عدم الحاجة للإجماع.

ومنها قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» [النساء: ٥٩]. فقد اقتصر في الرد عند التنازع على الكتاب والسنة.

ومنها قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» [البقرة: ١٨٨]. «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [البقرة: ١٦٩]. فالنبي عن هاتين المعتبرتين موجه لكل الأمة بما يدل على تصور وقوعهما منهم، ومن تتصور منه المعصية لا يكون قوله موجباً للقطع.

ومن السنة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقرَّ معاذًا على الأدلة المعول بها، وليس الإجماع منها، ولو كان منها لما أقره الرسول على إهماله له.

ومنها: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقِيضُ الْعِلْمَ انتزاعاً ينتزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَلَكِنْ يَقِيضُ الْعِلْمَ بِقِبْضِ الْعِلْمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَقِنْ عَالَمٌ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوساً جَهَالاً، فَسُئِلُوا، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّو وَأَضَلُّوا»^(١). وهذا يدل على خلو العصر عن الإجماع وأهله، ولو كان حجة ما خلا العصر منها.

(١) أخرجه أحمد ١٦٢/٢، والبخاري ١٧٤/١، ١٧٥ في العلم: باب كيف يقبض العلم، وابن ماجة ٢٣٩، ٢٤١ في الاعتصام، ومسلم (٢٦٧٣)، والترمذني (٢٦٥٤) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

وأما المعمول فقد قالوا:

١ - إن أمة محمد أمة من الأمم، فلا يكون إجماعهم حجة كغيرهم من الأمم.

٢ - إن الأحكام الشرعية لا يصح إثباتها إلا بدليل، فلا يكون إجماع الأمة دليلاً، عليها، كالتوحيد وسائر المسائل العقلية.

وأجاب القائلون بحجية الإجماع على هذه الأدلة:

١ - بأن كون القرآن تبياناً لكل شيء ليس فيه ما ينافي كون الإجماع حجة، فهو حجة أخرى مصدقة لما استندت إليه وتفرعت عنه من الكتاب والسنة، لأنه لابد للإجماع من مستند منها أو من أحدهما.

٢ - الرد إلى الله وإلى الرسول عند التنازع لا ينفي حجية الإجماع، لأن الإجماع مما أثبت بها.

٣ - قولهم: إن تصور وقوع المعاصي من الأمة ينفي القول بحجية قولها، ليس ب صحيح، لأن التصور شيء والواقع شيء آخر، ولا يلزم من تصور الواقع وجوازه الواقع بالفعل، ولا نسلم أن النبي في الآيتين المذكورتين راجع إلى اجتماع الأمة على ما نهوا عنه، بل راجع إلى كل واحد على انفراد، ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على الجملة.

٤ - وأما خبر معاذ، فإما لم يذكر فيه الإجماع، لأنه ليس بحجية زمان النبي صلى الله عليه وسلم.

٥ - وما ذكروه مما يدل على انتزاع العلم بانتزاع العلماء، ليس دليلاً على عدم حجية الإجماع. وغاية ما فيه أنه إذا كانت الحالة كذلك فلا يكون إجماع وهذا لا ينكر.

٦ - وقياسهم أمة محمد على غيرها من الأمم غير مُسلم، فالأدلة قد وردت تكون إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم حجة. أما غيرها من الأمم، فلم يرد من الأدلة ما يدل على أن إجماعها حجة.

٧ - وقياسهم الأحكام الشرعية على التوحيد والسائل العقلية في عدم ثبوتها بالإجماع غير مسلم، لوجود الفارق بين الأصول والفروع، على أنه لا يسلم كون الإجماع ليس حجة في مسائل الأصول أيضاً^(١).

أدلة الجمهور:

وقد احتاج الجمهور بأدلة كثيرة. منها:

١ - من الكتاب قول الله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبَعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهُ مَا تَوَلَّ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» [النساء: ١١٥]. ووجه الدلالة في الآية: أن الله تعالى توعّد على اتباع غير سبيل المؤمنين، وذلك دليل على حرمتها، كما أنه سبحانه جمع بينه وبين مشاقة الرسول، ومشاققته مشاقق الرسول محرمة، فهو إذن حرام، وإذا حرم اتباع غير سبileهم وجب اتباع سبileهم، وسبileهم هو الإجماع.

وقد اعرض المكرون لحجية الإجماع على الاستدلال بهذه الآية باعتراضات تلخص أهمها فيما يلي:

أنا لا نسلم أن «من» للعموم، ولو سلمنا، فلا نسلم أن اتباع غير سبile المؤمنين محظور مطلقاً بل بشرط الاقتران بمشاقة الرسول، ولو سلم التوعّد على اتباع غير سبile المؤمنين، فغير سبile المؤمنين هو سبile الكافرين، وهو الكفر، ولو سلم، فالمؤمنون عام لكل مؤمن من لدن الرسول صلّى الله عليه وسلم حتى يوم القيمة، ولو خُصّ في كل عصر، فهو عام في العالم والجاهل، ولو خُصّ بأهل الحلّ والعقد، فلفظ السبile مفرد لا عموم له، ولو سلم، فيحتمل التخصيص بسبileهم في متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلم أو مناصرته، أو الاقتداء به، أو الإيمان به، ولو سلم أنه أريد ما يعم اتفاقهم في الأحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبيّن الهدى.

(١) «الأحكام» للأمدي ١٩٦١ / ٢١١.

وقد أجاب الأمدي على هذه الاعتراضات بآجابات نلخصها فيما يلي:

أن «من» الشرطية حقيقة في العموم، ويدل لذلك أن السيد إذا قال لعبد: من دخل داري فأكرمه. فإن العبد لو أكرم كل داًخِل لا يحسن من سيده الاعتراض عليه، ولو لم يكرم بعض الداًخِلين لحسن في العرف لومه وتوبيقه، ثم إن الاستثناء يصح ويسهل كما لو قال: إلّا فاسقاً، والاستثناء يخرج من الكلام ما لو لا كان داخلاً فيه، ولو لا أن «من» للعموم لما صَح ذلك.^(١)

وعلى قوله: إن التوعد إنما وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين، أجيب بأن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إن لم يكن مشروطاً بمشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو المطلوب، وإن كان مشروطاً به فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين غير متوعد عليه عند عدم المشاقة مطلقاً، وهذا باطل.

وقولهم: بأن غير سبيل المؤمنين هو الكفر، غير صحيح. بل يعم الكفر وغيره، فكل ما كان مخالفًا لطريق الأمة يكون داخلاً فيه.

وقولهم: بأنه عام لكل مؤمن، غير صحيح، لأن المقصود من الآية الزجر عن مخالفة المؤمنين، والتحث على متابعتهم، وهذا إنما يتوجه للموجود من المؤمنين.

وقولهم: إن الآية عامة في العالم والجاهل غير مسلم، لأن الجهل تبع لعلمائهم وأهل الخل والعقد فيهم، فيكونون هم المقصودين.

وقولهم: إن لفظ السبيل مفرد لا عموم له، غير مسلم أيضاً، إذ هو مفرد مضاد لجمع، فيفيد العموم، ولو قيل: إنه غير عام بلفظه، فهو عام بمعناه وإيمائه، لأن اتباع أي سبيل كان من سبيل المؤمنين مناسب لكونه مصلحيأً يترب الحكم على وفقه.

وقولهم: إنه يتحمل التخصيص بسبيلهم في متابعة الرسول، أو مناصرته، أو الاقتداء به، غير صحيح، لأن الأصل عدم التخصيص، وما

(١) المصدر السابق . ٢٠٤ / ٢

ذكروه تخصيص لعموم لا دليل عليه.

وقولهم: إنه مشروط بسابقة تبیّن الهدى. رد عليه الأمدي من ثلاثة أوجه، خلاصتها:

١ - أن ذلك شرط في الوعيد على المشاقة دون اتباع غير سبيل المؤمنين، لأن المشاقة لا تكون إلا بعد تبیّن الهدى.

٢ - أن تبیّن الأحكام الفروعية ليس شرطاً في مشاقة الرسول، فكذلك ليس شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين.

٣ - أن الآية خرجت مخرج التعظيم للمؤمنين بإلحاق الذم باتباع غير سبileهم، فلو كان ذلك مشروطاً بتبيّن كونه هدى لم يكن لهذه الأمة مَزِيَّة على غيرها، فإن كلَّ من ظهر الهدى في قوله واعتقاده، فالوعيد حاصل بمخالفته.

ومما استدلَّ به الجمهور في حجية الإجماع من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيُكَوِّنَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ووجه الاستدلال أن الله وصف الأمة بكونها وسطاً، والوسط هو العدل، فتعديل الله لها يجعلها معصومة من الخطأ إذا اجتمعت، والعصمة من الخطأ توجب قبول قول المقصوم أو فعله، فكان إجماعها حجة يجب العمل به.

٣ - وقد استدلوا بآيات أخرى، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَمْرٌ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

فمفهوم الآية أنه إذا لم يحصل تنازع، فالاتفاق على الحكم كاف في الدلالة، وهو المراد بحجية الإجماع. وقد أورد الأمدي الكثير من الاعتراضات على وجه الدلالة من هاتين الآيتين ودفعها جميعاً.

٤ - وما استدلَّ به الجمهور على حُجَّةِ الإجماع من السنة ما ورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يفيد عصمة الأمة من الخطأ، من ذلك قوله صَلَّى

الله عليه وسلم: «لَا تَجْمِعُ أُمّتِي عَلَى خَطَا»^(١)، «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ»^(٢)، «سَأَلَتْ رَبِّي أَلَا تَجْمِعُ أُمّتِي عَلَى الصَّلَالَةِ فَأَعْطَانِيهَا»^(٣)، «مَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»^(٤).

وما ورد من الأمر بلزم الجماعة كقوله: «مَنْ سَرَّهُ بِحُبُوحَةِ الْجَنَّةِ، فَلَيَلْزَمَ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْفَدْدِ، وَهُوَ مِنَ الْاثْنَيْنِ أَبْعَدُ». ^(٥)

(١) لم نجد بهذا اللفظ.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: الترمذى (٢١٦٧) في الفتنة، والحاكم ١١٦/١، ورجاه ثقات. وأخرجه من حديث ابن عمر: الترمذى (٢١٦٨)، والحاكم ١١٥/١، والبيهقي في «الأسماء والصفات» وفي سنته سليمان بن سفيان المدى، وهو ضعيف، وأخرجه من حديث أسامة بن شريك: ابن أبي عاصم في «السنة» ٤٠/١.

(٣) أخرجه أحمد ٣٩٦/٦ من طريق يونس، حدثنا ليث، عن أبي وهب الخواري، عن رجل قد سئاه، عن أبي بصرة الغفارى صاحب رسول الله ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: «سألت ربِّي أربعًا فأعطاني ثلاثةً ومعنى واحدة: سألت الله عزوجل أن لا يجمع أمتى على ضلاله، فأعطانيها...». قال الهيثى في «المجمع» ١/١٧٧، بعد أن نسبه لأحد: وفيه راوٍ لم يسم. وأورده السخاوى في «المقاصد الحسنة»: ٤٦٠، وزاد نسبته إلى الطبرانى في «الكتيب»، وابن أبي خشيمة في «تاریخه».

وفي الباب عن أبي مالك الأشعري عند أبي داود (٤٢٥٣)، وفيه ضعف، وانظر «فيض القدير» ٢/٢٠٠ للمناوي.

وعن أنس بن مالك عند ابن ماجه (٣٩٥٠)، وفيه أبو خلف الأعمى حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وعن ابن عمر عند الترمذى (٢١٦٧)، وأبي نعيم ٣٧/٣، والصياغ في «المختار». وعن أبي ذر عند أحمد ١٤٥/٥، وقال ابن أبي شيبة: حدثنا أبوأسامة، عن الأعمش عن المسيب ابن رافع عن يسير بن عمرو قال: شيعنا ابن مسعود حين خرج، فنزل في طريق القادسية، فدخل بستانًا فقضى حاجته، ثم توضاً ومسح على جوربيه، ثم خرج وإن لحيته ليقطر منها الماء، فقلنا له: اعهد إلينا، فإن الناس قد وقعوا في الفتنة، ولا ندرى هل تلقاك أم لا، قال: اتقوا الله واصبروا حتى يستريح برّ، ويستراح من فاجر، وعليكم بالجماعة فإن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلال. قال الحافظ في «تلخيص الحبير»: وإننا نصحيح، ومثله لا يقال من قبل الرأي. وانظر: «المقاصد الحسنة»: ٤٦٠.

(٤) لا يعرف في المرفوع، وإنما هو من قول ابن مسعود، أخرجه عنه أحمد ١/٣٧٩، والطیالسى ١/٣٣، والبزار (١٣٠)، والطبرانى في «الكتيب» (٨٥٨٣)، والبغدادى في «الفقيه والمتفق» ١/١٦٧، وابن الأعرابى في «معجمة» ورقة ٢/٨٤، وسنه حسن.

(٥) أخرجه أحمد ١/١٨، والترمذى (٢١٦٥)، والبيهقي (٩١/٧) من طريق ابن المبارك، عن محمد ابن سوقة، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر، عن عمر مرفوعاً، بلطف: «فمن أراد منكم بمحبحة الجنة» وإننا نصحيح، وصححه الحاكم ١/١٤٤، ووافقه الذهبى.

ومن ذلك ما ورد من أنه: «لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق ظاهرة لا يضرُهم مَنْ خالَفَهُم». ^(١)

قال الأمدي بعد أن سرد جملة من الأحاديث في ذلك: إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا تخصى كثرة، ولم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة، معمولاً بها، ولم يُنكِرها مُنكر، ولا دفعها دافع. ^(٢)

وقد وردت بعض الاعتراضات على هذه النصوص، منها:

١ - أنها أخبار آحاد لا تُفيد اليقين. ورُدّ هذا بأنها وإن كان كل منها خبر واحد، إلا أن جملتها تُفيد العلم الضروري، لأنها من باب التواتر المعنوي. ثم إنها لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم، متمسكاً بها في إثبات الإجماع من غير خلاف ولا نكير، والعادة جارية بإحالة اجتماع الخلق الكبير على الاحتجاج بما لا أصل له في إثبات أصول الشريعة، وهو الإجماع.

٢ - أنه يحتمل أنه نفي عنهم الضلال والخطأ بمعنى الكفر. ورُدّ بأن حملها على نفي الكفر عنهم خاصة إبطال لفائدة الاختصاص بهذه الأمة بهذه النعم التي امتنَ الله بها عليهم.

٣ - أن الإجماع، وإن سلم انتفاء الخطأ والضلال عنه، فكيف يكون حجة على المجتهدين، لا يجوز لهم مخالفته؟ مع أن كل مجتهد مصيبة، ولا يجب على أحد المصيبيين أتباع الآخر. ورُدّ هذا بأنه إذا ثبت انتفاء الخطأ عن الإجماع قطعاً، فمخالفته يكون مُخططاً قطعاً، والمخطئ في أمور الدين إذا كان عالماً به يفسق، ولا معنى لكون الإجماع حجة على الغير سوى ذلك.

٥ - واستدلّ المثبتون لحجية الإجماع على منكريه من جهة المعقول، بأن الخلق الكبير إذا اتفقا على حكم قضية، وجزموا به جزماً قاطعاً، فالعادة تحيل

(١) أخرجه من حديث ثوبان: مسلم (١٩٢٠) في الإمارة، وأبو داود (٤٢٥٢)، والترمذى (٢١٧٧) و(٢٢٣٠) في الفتن. وأخرجه من حديث معاوية: البخارى ٢٥٠/١٣ في الاعتصام، ومسلم

(١٠٣٧)، وأخرجه من حديث المغيرة بن شعبة: البخارى ٢٤٩/١٣، ومسلم (١٩٢١).

(٢) «الإحکام» للأمدي ٢١٩/١.

على مثالم الجزم بذلك، ما لم يكن لهم مستند قاطع. ولهذا قطع كل أهل عصر بتخطئة مخالف ما تقدم من إجماع من قبلهم.^(١)

وقد ذكر الشافعي في الرسالة من الأدلة ما يوجب لزوم الجماعة، وبين أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلزوم الجماعة لا يحتمل إلا لزوم ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم، ثم قال: ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين، فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأماماً الجماعة، فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله.^(٢)

(١) مراجع إثبات الإجماع على منكريه، والاستدلال لحجته وثبوته: «الإحكام» للأمدي ١٩٦/١ - ٢٢٥، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٠/٢ - ٣٣، «تيسير التحرير» ٢٢٥/٣ - ٢٣٠، «المستصفى» ١١٥/١ - ١١٠، «فواتح الرحموت» ٢١١/٢ - ٢١٧، «أصول السرخسي» ٢٩٥/١ - ٣٠٠، «الإحكام» لابن حزم ٤٩٤/٤ - ٥٠٤.

(٢) «الرسالة» تحقيق أحد شاكر: ٤٧١ - ٤٧٦.

ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع الإجماع

بعد أن تحدثنا عن رأي الإمام أحمد في الإجماع إجمالاً، وما نقل عنه في إنكاره، وتخريج أصحابه أقواله في ذلك، ننتقل إلى رأيه في بعض مسائل الإجماع التي يذكرها الأصوليون، والتي نقل لأحمد فيها أقوال أو تخريجات لأصحابه على نصوصه.

إجماع الصحابة:

كان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ملازمين له في حياته، وعندهم من سنته ما ليس عند غيرهم، وقد شاهدوا الواقع، ونزلت فيهم النصوص، فكانوا يعلمون ظروفها ومناسبتها ومقداصها.

وكانوا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام إذا حدثت لهم قضية تشاوروا فيها، وبحثوا: هل عند أحد منهم فيها دليل فيتفقوا على رأي بعد وقوفهم على الدليل، أو يختلفوا لسبب من أسباب الاختلاف؟ فكان اتفاقهم هذا أو اجتماعهم على رأي واحد أساساً للعمل بالإجماع والاحتجاج به، وقد دلّ القرآن والسنّة على العمل بإجماعهم، لأنّه يرجع لنفس النص، إذ إنه يكشف عن دليل سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم لاستحالة اجتماعهم على خطأ، وكان معرفة آراء الصحابة رضوان الله عليهم ممكناً لقلتهم وعدم تفرقهم في الأقاليم، ولذلك لم يحصل اختلاف من العلماء في إجماعهم كما حصل في إجماع العصور التالية لهم.

حصر إمكان الإجماع في الصحابة:

تقىد الخلاف في إمكان الإجماع ووقوعه، وأن جمهور الأمة قالوا بإمكانه وقوعه، وأنه حجة يجب المصير إليه، ولكن منهم من يحصر ذلك في الصحابة فقط، لتسير اجتيازهم، ومعرفة أقوالهم، لقلتهم بالنسبة لمن بعدهم، ولعدم انتشارهم في الأقطار.

والقول بحصر الإجماع المحتاج به في إجماع الصحابة هو قول أهل الظاهر، قال ابن وهب: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه، لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، وقد نقل عن أحمد رحمة الله في المسألة قوله:

أحدهما: حصر الإجماع المحتاج به في إجماع الصحابة.

والثاني: عدم الحصر، بل الاحتياج بإجماع كل عصر.

وفي كثير من نصوص الإمام أحمد، وتحريجات أصحابه ما يدل على القول الأول، ولذلك حمل ابن تيمية رحمة الله إنكار أحمد للإجماع على إجماع ما بعد الصحابة كما سبق.

وقد قال ابن بدران في تعليقه على «روضة الناظر»:^(١) جعل الأصفهاني الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تَعَذَّرُ الاطلاع على الإجماع، إلا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون - وهم العلماء منهم - قِلَّةً. وأمّا الآن، وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة، وقوة حفظه، وشدة اطلاعه على الأمور النقلية، قال: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوبًا في الكتب، ومن بين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم، أو نقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأمّا من بعدهم فلا. انتهى.

. ٣٣٣ / ١ . ٣٣٤

قلت: وإلى هذا ذهب المحقق الطوفى من أصحابنا، فإنه بعد أن ذكر قريباً من هذا، قال: ولعمري إنه لنعم المذهب، فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقصى المغرب والشرق ولا يعلم بوقوعها من بينها من أهل مصر والشام والعراق وما والاهم، وكيف تصح دعوى الإجماع الكلى في مثل هذا، وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئي، وهو إجماع الإقليم الذى وقعت فيه، أما إجماع الأمة فاطبة فيتعدى في مثلها، إذ الإجماع عليها فرع العلم بها، والتصديق مسبوق بالتصور، فمن لا يعلم عمل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو إثبات؟ هذا كلامه، وهو الحق الذى ندين الله به، ومال إلى هذا القاضى الشوكانى من المتأخرین فى كتابه «إرشاد الفحول» وأطال الكلام فيه وأيدىه بامتناع إجماع ما بعد الصحابة. ^(١)

والخلاصة: أن إجماع الصحابة قد اتفق كل من يعتقد بقوله من العلماء على الاحتجاج به، ولم يعارض فيه أحد بناء على إمكان معرفته، وتيسير اجتماع أهله ومعرفة آرائهم، قال أبو زهرة ^(٢): لم يتفق العلماء على إجماع إلا إجماع الصحابة، فإن إجماعهم في الأحكام الشرعية ثبت بالتواتر، ولذلك لم يختلف في إجماعهم أحد، حتى الذين يستبعدون حدوث الإجماع سلّموا بإجماع الصحابة. وقال أيضاً: وفي الحق أنه بعد إجماع الصحابة لم يثبت إجماع قط بطريق متواتر، ولذلك تنازع الفقهاء دعاوى الإجماع بين شد وجذب، وإن الذي يرجع إلى كتب الخلاف الفقهى يجد الخلاف في الإجماع بصورة واضحة، ولا يكادون يجمعون على إجماع بعد إجماع الصحابة. والله أعلم.

ويقول عبد الحليم الجندي: ولا يتحقق الإجماع إلا بطريق الصدقة، أو فيها علم من الدين بالضرورة. والرازي يقول: والإنصاف أنه لا سبيل إلى معرفته إلا في زمان الصحابة ، فهذا متصور لكون المجتمعين قلة موجودين بالمدينة في عصر الشيوخين أبي بكر وعمر، إذ كان أمرهم شورى، وشملهم جميعاً، ومن الممكن القطع بمسائل كثيرة في ذلك العصر لم يختلف فيها الصحابة، أما بعد ذلك فقد اتسع الأمر، وتقلب الناس في البلاد. ^(٣)

(١) انظر «إرشاد الفحول»: ٧٢، «شرح الطوفى على الأصول» ١٢/٣ - ١٣.

(٢) «أصول الفقه»: ٢٠٣، «ابن حنبل»: ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٣) «أحمد بن حنبل»: ٢٦٨.

الاحتجاج بإجماع الصحابة

سبق الكلام على رأي أحادي رحمة الله في الإجماع إجمالاً، وهناك قلنا: إن النصوص التي نقلها الأصحاب عنه في الاحتجاج بالإجماع، إنما هي في إجماع الصحابة، ولعل هذا مما دعا ابن تيمية رحمة الله أن يحمل إنكار الإمام للإجماع، على إجماع ما بعد الصحابة.

ونحن حينما نستعرض ما كتبه أصحاب أحادي في مباحث الإجماع، نجد أن جلّها يدور حول إجماع الصحابة، ولم يُنقل عن أحد منهم خلاف فيه، مما يدل ويفكّر على اعتبارهم له، وأنهم مع جمهور الأمة في ذلك، بل إن لهم انفردات في اعتبار قول الصحابي والاحتجاج به، وإن لم يكن إجماعاً كما سيأتي إن شاء الله، في مبحث أقوال الصحابة والاحتجاج بها عند الخنابلة، وفيها يلي نشير إلى بعض عناوين المسائل في كتب الأصول الحنبلية مما يدل على أن إجماع الصحابة عندهم في الدرجة الأولى:

١ - في «العدة» للقاضي: انقراض العصر معتبر في صحة الإجماع واستقراره، فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام، ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحل الإجماع، وإن أدرك بعض التابعين عصرهم، وهو من أهل الاجتهاد اعتد بخلافه. إذا قلنا: إنه يعتد بخلافه معهم، وهذا ظاهر كلام أحادي رحمة الله في رواية عبدالله، فقال: الحجة على من زعم أنه كان أمراً مجمعاً عليه ثم افترقا، ما تقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعاً، ثم ضرب أمثلة بأم الولد، وحدّ الخمر، وما جرى في ذلك بين الصحابة^(١). فقد مثل على مسألة

(١) «العدة» ورقة: ١٦٣.

انقراض العصر يأجماع الصحابة، وهو دليل على الاعتداد به، والاهتمام بأمره.
وفي «العدة» أيضاً: إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث، وأن أحمد نص عليه في رواية عبدالله وأبي الحارث بأنه يلزم من قال: يخرج من أقوابهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقوابهم إذا أجمعوا^(١)، وعلى هذا النمط سار القاضي في كثير من مسائل الإجماع، يعقد المسألة في الصحابة ويأتي بنصوص أحمد وما روي عنه ليدلل بها على رأيه، وهي في الصحابة أيضاً^(٢).

٢ - وفي كتاب «التمهيد» فعل أبو الخطاب في كثير من مسائل الإجماع مثل ما فعل شيخه أبو يعلى من ذكر المسألة بعنوان الصحابة، وإيراد الروايات عن أحمد، والنصوص في شأن الصحابة أيضاً^(٣).

٣ - وأبو محمد رحمه الله في «الروضة» فعل قريباً من ذلك فيما إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز إحداث قول ثالث، وعنون للإجماع السكوتى بإجماع الصحابة أيضاً، حتى تعقبه الطوفى في شرحه لختصر «الروضة» واستغرب أن يخص ذلك بالصحابة فقط، أي يعنون المسألة فيهم دون غيرهم، ونقل ذلك التعقib ابن بدران في تعليقه على «الروضة».

وكذلك غير هؤلاء من كتب في الأصول من الخنابلة. ولا يعني هذا أنه لا يقولون بإجماع كل عصر، بل يقولون بذلك، وبينون أن إجماع كل عصر حجة، ويدركون ما يؤيد قولهم، وإنما الذي يهمنا في هذا البحث شدة اعتمادهم واهتمامهم بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وأنه في الدرجة الأولى من أنواع الإجماع^(٤).

وأحمد رحمه الله تقدم النقل عنه: أن القول بعدم الاحتجاج بإجماع

(١) المصدر السابق ورقة: ١٦٧ .

(٢) نفس المصدر ورقة: ١٦٧ - ١٨٢ .

(٣) «التمهيد» ورقة: ١٣٧ .

(٤) «الروضة مع شرحها» ١/٣٨١، «شرح الطوفى على ختصر الأصول» ٣/٦٦ وما بعدها.

الصحابة قول خبيث، قول المبتدعة، فهو رضي الله عنه أولى الناس بالقول بإجماع الصحابة. فإن لأقواهم فتاويم لديه منزلة كبيرة، وهي أحد الأصول التي بني عليها فقهه، فكان يأخذ بقوتهم عند الاتفاق، ولا يخرج عن أقواهم عند الاختلاف، وكان يقدم فتاواهم وأقواهم على الأحاديث الضعيفة والمسللة^(١).

وقد اعتبر ابن القيم فتاوى الصحابة الأصل الثاني من أصول أحمد، وقال: إن أحمد إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعدّها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورمعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه، أو نحو هذا، كما قال في رواية أبي طالب: لا أعلم شيئاً يدفع قول ابن عباس وابن عمر وأحد عشر من التابعين: عطاء، ومجاهد وأهل المدينة، على تسرى العبد، وهكذا قال أنس بن مالك: لا أعلم أحداً رد شهادة العبد. حكاها عنه الإمام أحمد. وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً^(٢).

وقد عقد في موضع آخر فصلاً بين فيه: أن اتفاق الصحابيين حجة عند الجمهور، فيما إذا لم يخالف الصحابي صحيحاً آخر، واشتهر قوله فيهم، وكذا إذا لم يشتهر، فهو حجة عند كثير من العلماء، قال في ذلك^(٣): فصل: اتفاق الصحابيين؛ وإن لم يخالف الصحابي صحيحاً آخر، فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر، فالذى عليه جاهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وقالت طائفة منهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرین: لا يكون إجماعاً ولا حجة، وإن لم يشتهر قوله، أو لم يعلم هل اشتهر أو لا؟ فاختلَف الناس: هل يكون حجة أو لا؟ فالذى عليه جهور الأمة أنه حجة، وهذا قول جمهور الحنفية صرخ به محمد بن

(١) «أحمد بن حنبل» للجندى: ٢٦٨، نقاً عن ابن تيمية.

(٢) «إعلام الموقعين» ١ / ٣٠ - ٣١.

(٣) نفس المصدر ٤ / ١٢٠.

الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً، وهو مذهب مالك وأصحابه، وتصرفه في موطئه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه وأبي عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، و اختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد. ا.ه.

وقال ابن تيمية رحمه الله: وأما أقوال الصحابة، فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم، فهي حجة عند جماهير العلماء، وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع خلافة بعضهم له باتفاق العلماء. وإن قال بعضهم قوله، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتاجون به، كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوله، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم^(١).

وقال الإمام أحمد رحمه الله: إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد، وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنّة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يحتاج به عامتهم ولا يحتاجون إليه، إذ هم أهل الإجماع، فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: اقض بما جاء في كتاب الله، فإن لم تجد فيها في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيها قضى به الصالحون قبلك، وفي رواية: فيها أجمع عليه الناس^(٢).

وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله روايات كثيرة في وجوب الأخذ بإجماع الصحابة؛ فقد نص في رواية عبدالله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم. أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج عن أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي لأحد أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا^(٣).

(١) «الفتاوی» ١٤/٢٠، وانظر الطبعة القدية ٤٨٤/٤.

(٢) نفس المصدر ١٩/٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) «المسودة»: ٣١٥.

وقد احتاج بإجماعهم، قال القاضي أبو يعل: وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب، فقال: أذهب في التكبير من يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ فقال: لإجماع عمر، وعلي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة^(١)، وقد تقدم ما في ذلك. والمتبع لنصوص أحمد وأقواله رحمة الله يجده يأخذ بإجماع الصحابة، ولا يتتجاوزه، وسيأتي عند الكلام على الأصل الثالث من أصول مذهبـهـ قولـالـصـحـابـيـ مـزـيدـ بـيـانـ فيـ مـوـقـفـهـ منـ الصـحـابـةـ رـضـوانـ اللهـ عـلـيـهـمـ وـأـرـائـهـمـ، وـشـدـةـ تـمـسـكـهـ بـهـاـ، وـعـدـمـ خـرـوجـهـ عـنـهاـ إـذـاـ لمـ يـكـنـ فـيـ الـبـابـ مـاـ هـوـ أـقـوىـ مـنـهـاـ.

(١) نفس المصدر: ٣١٦.

إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة

الخلفاء الراشدون الأربعة هم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الخلافة بعدي ثلاثة، ثم تَصِيرُ مُلْكًا عَضُوضًا»^(١) وكانت مدة هؤلاء ثلاثين سنة.

وجمهور الأمة على تفضيل هؤلاء الأربعة والترضي عنهم لمكانتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أمته بعد وفاته، ولكن هل يصل ذلك التفضيل إلى اعتبار اتفاقهم على رأي دون بقية الصحابة حجة ومستندًا يعمل به؟ وهو ما يسمى بإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة.

لقد اختلف العلماء في ذلك:

فالمشهور على أن إجماعهم على أمر مع وجود المخالف لهم لا يكون حجة على غيرهم: ذلك أن أدلة حجية الإجماع دلت على اعتبار إجماع جميع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، والاجتihad لم ينحصر في الخلفاء الأربعة، فلا يكون إجماعهم حجة على غيرهم.

وقد خالفهم عدد من الصحابة في كثير من الآراء، ولم ينكر عليه، وعمل آخرون على خلاف قولهم.

وقيل: إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة مع وجود مخالف لهم، ونسب هذا

(١) أخرجه أحمد ٢٢٥ / ٥، وأبو داود ٣٢١، وأبي داود ٤٦٤٦ و(٤٦٤٧)، والترمذني (٢٢٢٧)، والطحاوي في «مشكل الآثار» ٤ / ٣١٣ من حديث سفيتبة مولى رسول الله ﷺ، وسنه قوي، وصححه ابن حبان (١٥٣٤) و(١٥٣٥)، والحاكم ٧١ / ٣ و١٤٥، ووافقه الذهبي، وقد صححه غير واحد من الأئمة.

القول للقاضي أبي حازم من أصحاب أبي حنيفة. وحجة هذا القول: قوله صلى الله عليه وسلم: «عَلَيْكُمْ سُنْتِي وسُنْنَةِ الْخَلْفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي، عَضَوْا عَلَيْهَا بِالْتَّوْاجِدِ»^(١). وقال الأمدي في وجه الدلالة: أوجب اتباع سنته كما أوجب اتباع سنته، والمخالف لسته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لستهم.

وقد أجاب الجمهور عن دليل المخالفين بأن الحديث عام في كل الخلفاء، ولا دلالة فيه علىحصر في الأئمة الأربع، ثم هو معارض بالنصوص التي تدل على أن الإجماع لا ينعقد إلا بقول كل المجتهدين في الأمة^(٢).

وأيضاً: الخبر محتمل لوجوب اتباع طريقهم في الحكم وسياسة الأمور، أو لأهليتهم لأن يقلدهم المقلّد، لا على حجية قولهم على المجتهد^(٣)، ويحتمل أيضاً اتباعهم فيما يفتون به باعتبار أنهم أعلم من غيرهم في وقتهم وزمانهم.

(١) تقدم تخریجه في الصفحة (٢٢٢).

(٢) «الإحکام» للأمدي ٢٤٩/١.

(٣) شرح مختصر ابن الحاجب ٣٦/٢، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١٩٥/٣.

إجماع الخلفاء الراشدين عند أحمد

كثير من الأصوليين عندما يتكلمون عن إجماع الخلفاء الراشدين يذكرون الخلاف في الاعتداد به عن أحمد، ومنهم من يذكر عنه روایتين أو قولين، ونحن هنا نستعرض بعض ما كتبه أصحابه أو نقلوه عنه، ثم نستخلص النتيجة وما نرجحه في مذهبة:

١ - قال القاضي في «العدة»: لا يعتد بإجماع الأئمة الأربع إذا خالفهم غيرهم من الصحابة في إحدى الروايتين، وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية المروزي عنه. قال: إذا اختلفت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة.

وظاهر هذا أنه لم يقدم قول الأئمة على غيرهم من الصحابة، وهو اختيار الجرجاني من الحنفية، وفيه رواية أخرى: وهي أنه يعتد به. وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية إسماعيل بن سعيد^(١)، وقد سأله أحد رضي الله عنه عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»^(٢) قال: فناظرني في بعض ما قاله الصحابة، ثم رأيته قد قفع بهذا

(١) إسماعيل بن سعيد الشاتنجي، أبو إسحاق، ذكره الخلال وقال: عنده مسائل كثيرة، ما أحسب أن أحداً من أصحاب أبي عبدالله روى عنه أحسن ما روى هذا، ولا أكثر مسائل منه، وكان عملاً بالرأي. «طبقات المخاتب» ١/١٠٤.

(٢) تقدم في الصفحة (٢٢).

القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك^(١). ويمكن أن يقال في وجه الدلالة من هذا النص على اعتداد أحد بإجماع الخلفاء الراشدين الأربع: إنه بعد مناظرة سائله له في بعض ما قاله الصحابة قع بعدم جواز الخروج من قول الخلفاء الأربع إلى من بعدهم، إلا أنه غير واضح الدلالة على المطلوب، وهو اعتداد بإجماع الخلفاء الراشدين.

٢ - وكذلك فعل أبو الخطاب في «التمهيد» فقد ذكر الروايتين عن أحمد، واختار أنه ليس بحججة تبعاً لشيخه القاضي، وما قاله في استدلاله: ولأن الإمامة لا تأثير لها في الإجماع، فكذلك الأربع، وإنما التأثير يتبع الاجتهاد والعلم، وغيرهم في الاجتهاد بمثابتهم^(٢).

٣ - وأبو محمد في «الروضة» قال: واتفاق الأئمة الخلفاء الأربع ليس بإجماع، وقد نقل عن أحمد رحمة الله ما يدل على أنه لا يخرج من قولهم إلى قوله غيرهم، وال الصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرنا، وكلام أحد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً^(٣).

٤ - وفي «المسودة»: إجماع الخلفاء الأربع على حكمٍ ليس بإجماع، وبه قال أكثر الفقهاء، وفيه روایة أخرى أنه إجماع، وبه قال أبو حازم الحنفي - هذا نقل الحلواني - ثم قال بعدها: إذا ثبت أنه لا يكون حجة مع مخالفة بعض الصحابة، وفيه روایة أخرى أنه يكون حجة مقدماً على قول الباقين.

فصار في المسألة - على نقله - ثلاثة روايات: أنه إجماع، وروایة: أنه حجة لا إجماع، وروایة: لا إجماع ولا حجة. وهذا كله مع مخالفة بعض الصحابة لهم^(٤).

(١) «العدة» ورقة: ١٧٨ - ١٨٠ .

(٢) «التمهيد» ورقة: ١٣٤ .

(٣) «الروضة مع شرحها» ١/٣٦٦ .

(٤) «المسودة»: ٣٤٠ .

٥ - وكذلك فعل الفتوحي في «شرحه مختصر التحرير»، وقال: إن المعتمد عند الأئمة أنه ليس إجماعاً ولا حجة، وذكر الرواية الأخرى عن أحمد: أنه إجماع وحجة^(١).

٦ - وكذلك الطوفي في «شرحه على مختصر الأصول» حيث قال: إن اتفاق الأربعـة ليس إجماعاً لأن العصمة ثبتت لمجموع الأمة وهم بعضها. ثم ذكر ما نقل عن أحمد من أن إجماعهم حجة، وذكر دليـله ورـدة عليهـ، وذكر أن قول الرسول صلـى الله عليهـ وسلم: «وَسُنَّةُ الْخُلُفَاءِ الرَّاشِدِينَ» تعريف بصفـة الخـلافـة مع الرـشـادـ، فـلا تـختصـ بالـأربـعةـ، وإن سـلـمنـا اختـصاصـهاـ بالـأربـعةـ، فـإنـ الـأـمـرـ باـتـبـاعـهـمـ لاـ يـنـفيـ اـعـتـبـارـ بـقـيـةـ الـأـمـةـ مـعـهـمـ، وإنـ سـلـمـ اـتـبـاعـهـمـ فـقـطـ، فـإـنـ ذـكـرـ لـيـسـ نـصـاـ فيـ أـنـ اـتـفـاقـهـمـ إـجـمـاعـ، فـيـحـمـلـ عـلـىـ اـتـبـاعـهـمـ فـيـ الـفـتـيـاـ، أوـ السـيـاسـةـ، أوـ الـروـاـيـةـ، أوـ تـفـسـيرـ الـقـرـآنـ، فـيـقـدـمـ قـوـلـهـمـ لـقـدـ عـهـدـهـمـ فـيـ الـإـسـلـامـ، أوـ عـلـىـ أـنـ قـوـلـهـمـ حـجـةـ، وـلـيـسـ كـلـ حـجـةـ إـجـمـاعـ، وـعـلـيـهـ حـلـ مـاـ دـلـ عـلـىـ قـوـلـهـ مـنـ أـنـهـ لـيـخـرـجـ عـنـهـمـ إـلـىـ غـيرـهـمـ، وـلـوـ سـلـمـنـاـ أـنـ اـتـفـاقـهـمـ إـجـمـاعـ، فـهـوـ مـعـارـضـ بـماـ يـدـلـ عـلـىـ خـلـافـ ذـكـرـ ذـلـكـ، ثـمـ ذـكـرـ الـمـعـارـضـاتـ. وـفـيـ الـأـخـيـرـ قـالـ: فـبـانـ بـماـ ذـكـرـنـاهـ ضـعـفـ القـوـلـ بـأـنـ اـتـفـاقـ الـأـربـعةـ إـجـمـاعـ، وإنـ حـلـ مـاـ نـقـلـ عـنـ أـحـمـدـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ أـنـ قـوـلـهـ حـجـةـ ظـنـيـةـ لـأـقـاطـعـةـ مـعـيـنـ، وـالـلـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ أـعـلـمـ^(٢).

هـذـاـ بـجـمـلـ مـاـ تـكـلـمـ بـهـ الـخـنـابـلـةـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ، وـمـاـ نـقـلـوهـ عـنـ أـحـمـدـ، وـجـلـمـهـ مـاـ روـيـ عـنـهـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ.

وـعـنـدـ اـسـتـعـراـضـنـاـ لـلـنـقـولـ الـمـتـقـدـمـةـ نـسـتـخـلـصـ مـاـ يـأـتـيـ:

١ - أـنـ كـلـ الـأـصـوـلـيـنـ مـنـ الـخـنـابـلـةـ يـذـكـرـونـ لـأـحـمـدـ رـوـاـيـتـيـنـ: الـرـوـاـيـةـ الـأـوـلـىـ توـافـقـ رـأـيـ الـجـمـهـورـ بـأـنـ اـتـفـاقـ الـخـلـفـاءـ الـأـربـعةـ مـعـ وـجـودـ الـمـخـالـفـ لـيـسـ بـحـجـةـ وـلـاـ إـجـمـاعـ. وـالـثـانـيـةـ: اـعـتـبـارـهـ إـجـمـاعـاـ وـالـاعـتـدـادـ بـهـ، إـنـ وـجـدـ مـخـالـفـ.

(١) «تصويب شرح مختصر التحرير»: ٢٣.

(٢) «شرح الطوفي على مختصر الأصول» ٩٩/٣ - ١٠١. وانظر تعليق ابن بدران على الروضة ٣٦٦/١.

٢ - أن كل الأصوليين من الحنابلة أيضاً يختارون أن إجماع الخلفاء الراشدين ليس حجة، ولا يعتد به، ويستدلون لهذا، ويردون حجج الآخرين، ويدفعون اعتراضاتهم.

٣ - منهم من حمل ما ورد عن أحمد في الاعتداد بإجماع الخلفاء الأربعية على كونه حجة يقدم على غيره عند الاختلاف، من باب الترجيح، لا أنه حجة لا تجوز مخالفته، وهذا ما ذكره ابن قدامة في «الروضة»، والطوفي في «شرح مختصر الأصول»، وابن بدران في تعليقه على «الروضة»، وكذلك عد أبو المحسن ابن تيمية هذا المحمل روایة ثالثة. وجعل في المذهب ثلاث روایات: كونه إجماعاً وحججاً، كونه غير إجماع ولا حججاً، كونه حججاً وليس بإجماع.

وعندي أن هذا التفصيل فيه نظر، إذ لا معنى لكون إجماعهم حججاً إلا تقديمه على غيره عند المعارضة.. اللهم إلا إذا كان المراد أنه حجة ظنية يجوز الانتقال عنها حينما يتبين للإنسان وجه الحق في غيرها، وهذا لا يتأتى في الإجماع الذي يعتبره الجميع.

٤ - والذي أرجحه أن أحد رحمه الله لا يعتبر اتفاقهم إجماعاً، ذلك أن الروایات التي نقلت عنه في التخيير من أقوال الصحابة عند الاختلاف أقربها للكتاب والسنة صريحة ومتعلدة.

ومنها قوله في رواية المروذى: إذا اختلفت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة.

أما ما نقل عنه من الاعتداد باتفاق الخلفاء الأربعية، فليس صريحاً في كونه إجماعاً، بل يتضح أنه كان متربداً في ذلك، معارضًا لاعتباره إجماعاً، حتى ناظره من سأله في المسألة، ثم قال المناظر: ثمرأيته قد قنع بهذا القول، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. ولفظ: «قد قنع» ليس من أحمد، ولكن من المناظر. وقول أحمد: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. فيه عدم جزم في المسألة.

٥ - سيأتي عند الكلام على قول الصحابي ورأي أحمد فيه، أن لآراء الصحابة عنده منزلة كبيرة، وأنه لا يخرج عن أقواهم عند اختلافهم، وأنه يرجح قول الأعلم منهم، ويعتبر بقول الأكثر أيضاً.

ويظهر لي أن المسألة مجرد مُفاضلة وترجح، إذ لم نجد فيها تحت أيدينا من المصادر عن أحمد نصاً قاطعاً: بأن اتفاق الخلفاء الأربع إجماع يجب المصير إليه، ولكنه قد يفضل اتفاقهم ويرجحه على غيره بدرجات أخرى، ولذلك لما تكلم ابن القيم عن اختلاف الصحابيين ذكر الخلاف، وجعل أن الشق الذي فيه الخلاف الأربع أرجح وأولى أن يؤخذ به. قال: إذا قال الصحابي قوله^(١)، فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالقه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالقه أعلم منه، كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون، أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روایتان عن الإمام أحمد. والصحيح: أن الشق الذي فيه الخلاف أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر. فإن كان الأربع في شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق، فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين اثنين، فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب. فإن اختلف أبو بكر وعمر، فالصواب مع أبي بكر، وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة، وعلى الراجح من أقواهم. ثم ضرب رحمه الله أمثلة على ذلك، ويستنتج من كلامه أن المسألة ترجح لأقواهم لموافقتها النصوص^(١)، ولذلك يذكر هو وشيخه ابن تيمية أنه عند اختلاف الصحابة يؤخذ أقرب أقواهم إلى نصوص القرآن والسنة.

وسيأتي من أصول أحد الاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، وعندما تتضح المسألة، على أنه ينبغي أن يفرق بين تقليدهم والاحتجاج بما ذهبوا إليه، وبين اعتبار ذلك إجماعاً لا يجوز الخروج عنه.

(١) «إعلام الموقعين» ٤/١١٩ - ١٢٠

إجماع التابعين

التابعون هم خير القرون بعد قرن الصحابة رضوان الله عليهم، وقد شهد لهم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، بقوله: «خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلَوْنُهُمْ»^(١). وكلما قرب الناس من عهد النبوة كانوا أكثر خيراً وفضلاً، وأقرب إلى الحق من غيرهم.

وقد اختلف الأصوليون في إجماع التابعين، هل هو حجة أو لا؟
أ - فالجمهور على أن إجماع كل عصر حجّة سواء في التابعين أو من بعدهم.

ب - وخالف أهل الظاهر ومن وافقهم، فحصروا حجّية الإجماع في الصحابة، وتقدم شيء من ذلك.

(١) أخرجه البخاري ١٩٠٥ في الشهادات: باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، و٤٧٥ و٦٦ في فضائل النبي ﷺ، ومسلم ٢٥٣٥ في فضائل الصحابة، والترمذى ٢٢٢٢ (٢٣٠٣)، وأبو داود ٤٦٥٧ من حديث عمران بن حصين بلفظ: «خير الناس قرنى»، وفي رواية أبي داود: «خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم»، وفي رواية النسائي: «خيركم قرنى».

إجماع التابعين عند الحنابلة

تقديم خلاف العلماء في حجية إجماع التابعين ومن بعدهم، وأن الخلاف في ذلك للظاهرية، والأصوليون يذكرون روایة عن أحمد مع الظاهرية، وسنعرض فيما يلي لأراء الأصوليين من الحنابلة في المسألة ثم نرجح ما نختاره منها:

١ - قال القاضي: إجماع أهل كل عصر حجة، ولا يجوز إجماعهم على الخطأ، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في روایة المروذى.

وقد وصف أخذ العلم، فقال: ينظر ما كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن لم يكن، فعن أصحابه، فإن لم يكن، فعن التابعين، وقد أطلق القول في روایة أبي داود، فقال: الاتباع أن تتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين خير، وهذا محمول من كلامه على آحاد التابعين لا على جماعتهم، وقد بين هذا في روایة المروذى فقال: إذا جاءك الشيء عن الرجل من التابعين لا يوجد فيه عن النبي لا يلزم الأخذ به. ثم بين القاضي مَنْ حَصَرَ الإجماع في الصحابة، وأورد شبههم ورد عليها^(١).

٢ - وأبو الخطاب ذكر الروايتين عن أحمد، وحمل القاضي لما روی عنه في عدم الاعتداد بإجماع التابعين، ثم بين وجه الرواية الأولى ورد على شبه المخالفين^(٢).

(١) «العدة» ورقه: ١٦٢ - ١٦٣، «المسودة»: ٣١٧.

(٢) «التمهيد» ورقه: ١٣٥ - ١٣٦، «روضۃ الناظر مع شرحها» ٣٧٢/١.

٣ - وقد مر معنا عند الكلام على رأي أحمد في الإجماع جملة تخرير ابن نيمية لما نُقل عن أحمد في إنكار الإجماع، وحمله على ما عدا إجماع الصحابة والتابعين، ونذكره هنا للمناسبة، قال رحمة الله: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين.^(١)

وما تقدم نستخلص التائج التالية:

- ١ - نقل الأصوليون من الخنابلة عن أحمد روایتين، إحداهما: اعتبار إجماع التابعين والعمل به.
- ٢ - الذي اختاره الأصوليون ورجحوه واستدلوا له: أن إجماع التابعين حجة، وأن إجماع أهل كل عصر كذلك حجة.
- ٣ - حمل القاضي - وهو من شيوخ الخنابلة - ما نُقل عن أحمد من عدم الاعتداد بما نقل عن التابعين، على آحادهم لا على جماعتهم.
- ٤ - والذي أرجحه أن أحمد رحمة الله لم ينكر **حجّيّة** إجماع التابعين إذا توافرت له شروطه، واطلع عليه ولم يسبقه خلاف.

وما نقلوه عنه ليس صريحاً في الإجماع، فسبق أن الرواية التي استند إليها القاضي وأبو الخطاب هي قوله: الاتّباع أن تتبع ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه، وهو بعد في التابعين مخير.

فهذه العبارة ليست صريحة في نفي إجماع التابعين، ولا يبعد أن يقصد أقوال الصحابة والتابعين لا إجماعهم، وسيأتي أن من أصوله أنه لا يخرج عن أقوال الصحابة عند الاختلاف، وأن منزلة الصحابي عنده أعلى رتبة من غيره،

(١) «المسودة»: ٣١٦.

وأن لها من المكانة ما ليس لأقوال التابعين.

لذلك أرجح أن أحمد رحمه الله لم ينف الاحتجاج به إذا توافرت شروطه وتحقق.

٥ - وما يؤكّد ذلك ما تقدم عن ابن تيمية رحمه الله من حمله إنكار أحمد رحمه الله للإجماع على ما بعد التابعين، حيث قال: ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين^(١).

(١) المصدر السابق.

الأدلة

أدلة الجمهور في حجية إجماع التابعين:

استدل الجمهور بأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع شاملة لجميع العصور، ولم تفرق بين عصر وآخر، فكان إجماع كل عصر حجة.

وقد استدل المانعون لذلك بأدلة ذكر أهمها ملخصاً، ونرد عليها:

١ - قالوا: الآيات والأخبار الواردة في حجية الإجماع خطاب مع الموجودين زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون متناولاً لغيرهم.

ورد على هذا: بأنه يلزم عليه ألا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً منهم عند نزول الآيات، وألا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزولها، وذلك خلاف الإجماع.

٢ - الأخبار والآيات الدالة على عصمة الأمة خاصة بالموجودين زمن النبي صلى الله عليه وسلم، إذ هم كل الأمة، وكل المؤمنين.

ورد على هذا: بأنه يلزم منه ألا ينعقد إجماع من بقي من الصحابة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، أو استشهد من صحابته، لأنهم داخلون في مسمى المؤمنين، وهذا خلاف المجمع عليه بين القائلين بالإجماع.

٣ - قالوا أيضاً: إن إجماع التابعين لابد له من دليل، إما نص أو إجماع أو قياس، فإن كان نصاً، فلا بد أن يكون الصحابة عالمين به، ولو كان مما يثبت به الحكم، فلا يتصور توافق الصحابة على تركه، وإنْ فلا نص، وإن كان إجماعاً فالحكم ثابت بإجماع الصحابة لا بإجماع التابعين، وإن كان قياساً فيقتضي اتفاق

جميع التابعين عليه ليكون مناط اجتهادهم، ولم يحصل ذلك لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم.

ورد هذا: بأن الدليل، وإن كان معلوماً للصحاباة، غير أنه قد تكون الواقعة لم تحصل زمنهم، فلم يتعرضوا لحكمها، وإنما وقعت زمن التابعين.

٤ - أن الأصل ألا يرجع لقول غير الرسول المؤيد بالمعجزة، ولكن لما ورد ثناء الرسول على الصحابة، وذمه لأهل العصور المتأخرة، وجب قصر الاحتجاج على إجماع الصحابة.

ورد هذا: بأن أدلة حجية الإجماع لم تفرق بين عصر وعصر، وثناء الرسول على الصحابة لا يدل على عدم الاحتجاج بقول غيرهم إلا بطريق مفهوم اللقب، وهو غير حجة، وذم العصور المتأخرة ليس فيه ما يدل على خلو العصر من نقوم الحجة بقوله إذا اتفق أهل ذلك العصر، وغاية ما فيه ظهور الفساد وكثرة^(١).

وبهذا يترجح القول بأن إجماع التابعين حجة، كما سار عليه جهود العلماء، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «الإحکام» للأمدي ٢٣٠ / ١ - ٢٣٥ ، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢ / ٣٤ ، «تيسير التحریر» ٣ / ٢٤٠ .

إجماع أهل المدينة

فضل المدينة وأهلها:

المدينة المنورة دار السنة، ودار الهجرة، ودار النصرة، ففيها سُنَّةُ اللَّهِ لنبِيِّهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُنُنُ الْإِسْلَامِ وشَرَائِعُهُ، وَإِلَيْهَا هَاجَرَ الْمَاهِجِرُونَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَبِهَا كَانَ الْأَنْصَارُ، قَالَ تَعَالَى: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ» [الحشر: ٩].

ورويت الأحاديث الصحيحة في فضلها وفضل أهلها، صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ولا ينazuع أحد فيما لها وما لأهلها في العصور الأولى من فضل، ذلك أنها جمعت خيرة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاء الراشدين، وأئمة هذه الأمة على دينها، وأقدر الناس على معرفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأنسي به، ولديهم من سنته القولية والفعلية والتقريرية ما ليس عند غيرهم، مما أغناهم عن كثير من الرأي، وقلما يفتقرن إلى شيء لكثر النصوص عندهم.

قال ابن تيمية:^(١) مذهبهم في زمن الصحابة والتابعين وتابعائهم أصح مذاهب أهل المذاهب الإسلامية شرقاً وغرباً في الفروع والأصول. وقال أيضاً: وفي القرون التي أثني عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مذهب أهل

(١) «مجموع الفتاوى» : ٢٠ / ٣٠٠.

المدينة أصح مذاهب أهل المذائن، فإنهم كانوا يتأسون بأثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من سائر الأمصار، وكان غيرهم من أهل الأمصار دوّتهم في العلم بالسنة النبوية واتباعها، حتى إنهم لا يقترون إلى نوع من سياسة الملك، وإن افتقار العلماء ومقاصد العباد أكثر من افتقار أهل المدينة، حيث كانوا أعني من غيرهم عن ذلك كله بما كان عندهم من الآثار النبوية التي يفتقر إلى العلم بها واتباعها كل أحد، وهذا لم يذهب أحد من علماء المسلمين إلى أن إجماع أهل مدينة من المذائن حجة يجب اتباعها غير المدينة، لا في تلك الأعصار ولا فيها بعدها.

تحرير محل النزاع في اعتبار إجماع أهل المدينة:

اختلاف العلماء في إجماع أهل المدينة، هل يعتبر حجة، وإن خالفهم غيرهم؟ ومحل النزاع إنما هو إجماعهم في العصور المفضلة لما للمدينة وأهلها من مزية خاصة، أما بعد أن تفرق الناس في الأمصار وخرجوا عن المدينة؛ فقد اتفق على عدم اعتبار إجماعهم مع خلاف غيرهم، فكثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وجدوا في غيرها من المذائن.

وما قاله ابن تيمية في هذا: والكلام إنما هو في إجماعهم في تلك الأعصار المفضلة، وأما بعد ذلك، فقد اتفق الناس على أن إجماع أهلها ليس بحجة، إذ كان حينئذ في غيرها من العلماء ما لم يكن فيها، لاسيما حين ظهر فيها الرفض.

وقال ابن قدامة: ولا خلاف في أن قولهم لا يعتمد به في زمننا، فضلاً عن أن يكون إجماعاً^(١).

وعلى هذا ينحصر خلاف العلماء في إجماع أهل المدينة ومذهبهم في

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٣٦٥ / ١

العصور الأولى، حيث كان لأهلها ميزة ليست لغيرهم من العلماء، ولديهم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته القولية والفعلية ما يجعل مذهبهم أصح المذاهب، فهل يقدم إجماعهم إذا انفردوا وحدهم على غيرهم ويحتاج به أولاً؟.

الجمهور على أن إجماعهم ليس بحججة، لأن الإجماع المعتبر إجماع مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم، وليس أهل المدينة هم كل المجتهدين، قال الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث»: قال بعض أصحابنا: إجماع أهل المدينة حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب^(١).

والمالكية يعتبرون إجماعهم حجة، ويقدمونه على غيره، ومن المالكية من حل اعتبار مالك لإجماعهم بأن المراد ترجيح روايتم على رواية غيرهم، ومنهم من يعتبر إجماعهم أولى، ولا تتنزع خالفته، أو إجماعهم زمن القرون المفضلة^(٢)، وقيل: المراد إجماعهم في المنقولات المستمرة، كالآذان والإقامة والصاع والمد، ورجم ابن الحاجب التعميم^(٣).

(١) «التعليق على روضة الناظر» ٣٦٤/١.

(٢) «المسودة»: ٣٣٢.

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٥.

تحقيق مذهب المالكية

قال القاضي عياض: إن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والتكلمين، وأصحاب الأثر والنظر إلى واحد على أصحابنا في هذه المسألة. **مُخْطَّلُون** لنا فيها بزعمهم، **مُحتجِّون** علينا بما سمع لهم، حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتتشريع إلى الطعن في المدينة وعدّ مثالبها، وهم يتكلمون في غير موضع خلاف، فمنهم من لم يتصور المسألة، ولا تحقق مذهبنا، فتكلموا فيها على تخمين وحدس، ومنهم من أخذ الكلام فيها من لم يتحققه عنا، ومنهم من أحالها وأضاف إليها مala نقوله فيها.

ثم تكلم عن المسألة مفصلاً، وبين مواضع الاتفاق والاختلاف، وجعل إجماع أهل المدينة على ضررين: ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافية. وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وضرب: إجماع على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال، وقال عن الأول: إنه على أربعة أقسام: إما نقل شرع من جهة النبي من قول أو فعل، - وهذا قسمان - كالصاع والمدد والأذان والإقامة ونحو ذلك، وإما إقراره لما شاهده منهم، ولم ينقل عنه إنكاره، وإما تركه لأمور وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم.

وقال عن هذا النوع: إنه حجة يلزم المصير إليه وترك ما خالفه من خبر واحد أو قياس، فإن هذا النقل محقق يوجب العلم القطعي، ولا يترك للظنون، وذكر من أيد هذا، ومن خالف، ورد عليه.

وقال عن الثاني: إنه اختلف فيه الأصحاب، فأكثراهم على أنه ليس

بحجة ولا فيه ترجيح لأنهم بعض الأمة، والحججة في مجموعها، وأنكر هؤلاء أن يكون مذهب مالك خلاف هذا.

وذهب البعض: إلى أنه ليس بحجة، ولكن يرجع به على اجتهاد غيرهم، وذهب البعض: إلى أنه حجة، وحكي عن مالك، وأنه يقدم على خبر الواحد والقياس.

ثم قسم عمل أهل المدينة مع أخبار الأحاديث بأنه: إما أن يكون مطابقاً لها، فهذا آكد في صحتها، وإن كان مخالفًا لها، فإن كان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر، وإن كان عن طريق الاجتهاد قدم الخبر عند الجمهور.

ومن كلامه، يتضح أنهم يجنحون إلى الترجح بعملهم عند تعارض الأخبار وقد نفي القاضي عياض كثيراً مما نسب إلى المالكية. وقال في حجة من قال من المالكية: إن إجماع أهل المدينة إذا كان من طريق الاجتهاد حجة: ما لهم من فضل الصحابة والمخالطة واللائحة والمساءلة. ومشاهدة الأسباب والقرائن. ولكل هذا فضل ومزية في قوة الاجتهاد^(١).

وعلى هذا يتضح أن إطلاق القول بأن المالكية يعتبرون إجماع أهل المدينة حجة، ليس بصحيح، كما حرق القاضي عياض رحمه الله.

(١) «ترتيب المدارك» ٤٧ / ١ - ٥٩ الطبعة المغربية.

إجماع أهل المدينة عند الحنابلة

تقديم ما ذكره الأصوليون من خلاف في المسألة. وتحقيق مذهب المالكية عن القاضي عياض رحمه الله.

وهنا نتحدث عن الحنابلة، ورأيهم في المسألة، وهل يخالفون غيرهم فيما تقدم أو يوافقونهم؟ ونستعرض من أجل ذلك بعض كتبهم:

١ - قال القاضي: أهل المدينة وغيرهم في الإجماع سواء، فإذا قالوا قولًا ووافقهم غيرهم عليه صار إجماعاً، وإن خالفهم غيرهم من أهل الأمصار لم يكن إجماعاً، ولا يكون قولهم أولى من قول غيرهم، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية أبي داود: لا يعجبني رأي مالك، ولا رأي أحد، وقال في رواية مهنا: لا ينبغي لرجل أن يضع كتاباً على أهل المدينة في بعض أقوالهم التي يذهبون إليها، ويأخذون بها عن عمر الصحابة والتابعين، وظاهر هذا جواز الوضع فيما انفردوا به^(١).

٢ - وكذلك فعل أبو الخطاب حيث قال: إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وقال مالك: إجماعهم حجة وحدهم إلا أن أصحابه اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: أراد بذلك إجماعهم فيما طريقه النقل، وقال بعضهم: إذا^(٢) ترجع إجماعهم على إجماع غيرهم، وقال بعضهم: إنه أراد إجماعهم في زمن الصحابة

(١) «العدة» ورقة: ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) كلمة: «إذا» يختل بها المعنى ولا يستقيم، ويظهر لي أنها تحريف عن الكلمة: «أراد» التي يستقيم بها المعنى، ويبدو أن الناسخ حرفاً لتشابهها.

والتابعين. فالدليل عليه في الجملة أن أدلة الإجماع لا تتناوهم وحدهم، لأن اسم المؤمنين واسم الأمة لا يقع عليهم بانفرادهم، ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة بدليل مكة، وعندهم إجماعهم حجة ما داموا في المدينة، فإذا خرجوا منها لم يكن قوفهم حجة، وهذا لا وجه له، لأن الحجة لا تختلف بالزمان والمكان، كقول الله وقول رسوله^(١).

٣ - وكذلك فعل أبو محمد في «الروضة»، فقد قال: إجماع أهل المدينة ليس بحجة^(٢) ثم ذكر قول مالك، وحجته، ورد عليها، وبين وجاهة كونه حجة.

٤ - والطوفى في «شرحه مختصر الروضة» بين وجاهة المالكية ونقاشهما، وذكر أدلة الجمهور، على أنه ليس بحجة، وهو اختياره، قال في ذلك: وإن إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين ليس بحجة خلافاً لمالك وحده. فإن إجماعهم عنده حجة فيها طريقه التوقف، ومن أصحابه من قال: هو حجة مطلقاً في نقل نقلوه، أو في عمل عملوه. لنا - أي: على أنه ليس بحجة على من خالفهم -: أن العصمة لمجموع الأمة، وهم بعضها لا جمعها، فلا تثبت العصمة لقوفهم، فلا يكون إجماعاً، بل يكون حجة ظنية يعمل به إذا خلا عن معارض راجح^(٣). ثم ذكر أن العصمة ليست للمكان، وإن كانت مكة أولى، وإنما العصمة للأمة.

٥ - وقال مجذ الدين أبو البركات: مسألة: إجماع أهل المدينة ليس بحجة، وحكي عن مالك أنه قال: إذا أجمع أهل المدينة على شيء صار إجماعاً مقطوعاً عليه، وإن خالفهم فيه غيرهم. وقال قوم من أصحابه: إنما أراد إجماعهم فيها طريقه النقل، وهذا فرار من المسألة، وأما ما ليس طريقه النقل، فلهم فيه خلاف، كما ذكره ابن نصر في مقدمته، وقال آخرون: أراد ترجيح

(١) «التمهيد» ورقة: ١٣٣.

(٢) «الروضة مع شرحها» ١/٣٦٣ - ٣٦٥، «تصويب شرح الكوكب المنير»: ٢٣٢.

(٣) «شرح مختصر الروضة» ٣/١٠٣.

اجتهدتهم على اجتهاد غيرهم. وقال آخرون: أراد إجماعهم في زمن الصحابة والتابعين ومن يليهم.

ونقل قول ابن عقيل الحنبلي: وعندى أن إجماعهم حجة فيما طرifice النقل، وإنما لا يكون حجة في باب الاجتهاد لأن معنا مثل ما معهم من الرأي، وليس لنا مثل ما معهم من الرواية، ولا سيما نقلهم فيما تعم به بلواهم، وهم أهل تخيل وثياب، فنقلهم مقدم على كل نقل ولا سيما في هذا الباب^(١).

٦ - وابن تيمية رحمه الله بعد أن حصر الكلام في إجماع أهل المدينة في العصور الأولى، قال: والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة: أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جهور أئمة المسلمين، ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم^(٢).

ثم جعل الكلام في عمل أهل المدينة على أربع مراتب:

١ - ما يجري بجرى النقل عن النبي صل الله عليه وسلم، مثل نقلهم لقدر الصاع والمد، وكترك صدقة الخضراء والأحباش، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.

وساق قصة موافقة أبي يوسف مالك في هذه المسائل لما اجتمعا، وبين عذر بعض العلماء في عدم أخذهم بما نقل عن النبي صل الله عليه وسلم في مثل هذا.

٢ - العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المتصوّص عن الشافعي، وكذا ظاهر مذهب أحمد: أن ما سَنَّهُ الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها. قال أحمد: كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة، والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة.

(١) «المسودة»: ٣٣٢ - ٣٣٣.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠/٣٠٣.

٣ - إذا تعارض في المسألة دليلان، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، فهل يرجح بعملهم؟ الشافعي ومالك يريان أنه يرجح بعمل أهل المدينة، وأبو حنيفة لا يرى ذلك.

وأصحاب أحمد وجهان:

أحدهما: لا يرجح به، وهو قول القاضي وابن عقيل.
والثاني: يرجح به. وهو قول أبي الخطاب وغيره. قيل: هذا هو المقصود عن أحمد. ومن كلامه قال: إذا روى أهل المدينة حديثاً، وعملوا به، فهو الغاية. وقال في رواية ابن القاسم: إذا روى أهل المدينة حديثاً، ثم عملوا به، فهو أصح ما يكون. ذكره القاضي في تعليقه في مسألة المعتقة تحت حر، وكان يفتى بمذهب أهل المدينة ويقدمه على غيرهم، ويدل على أهل الحديث، ويكره أن يرد عليهم كما يرد على أهل الرأي، ويقول: إنهم اتبعوا الآثار^(١).

٤ - وأما المرتبة الرابعة: فهي العمل المتأخر بالمدينة، فهل هذا حجة شرعية يجب اتباعه أو لا؟ فالذى عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية. هذا مذهب الشافعى وأحمد وأبى حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك رحمه الله، كما ذكر ذلك الفاضل عبد الوهاب فى كتابه «أصول الفقه» وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعاً، ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه، وليس معه للأئمة نص ولا دليل، بل هم أهل تقليد.

قال ابن تيمية: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في «الموطأ» إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم، فهو يمحى مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم بيلدنا ولو كان مالك يعتقد أن العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها، وإن خالفت النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس بذلك حد الإمكان، كما يجب عليه أن يلزمهم اتباع الحديث

(١) نفس المصدر ٢٠/٣١٠، «المسودة»: ٣١٣.

والسنة الثابتة التي لا تعارض فيها، والإجماع، وقد عرض عليه الرشيد، أو غيره، أن يحمل الناس على موظنه، فامتنع من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقوا في الأمصار، وإنما جمعت علم أهل بلدي، أو كما قال^(١).

ونستخلص مما تقدم ما يأتي:

- ١ - أن الأصوليين من الحنابلة قد اتفقت كلمتهم مع جمهور الأصوليين في أن إجماع أهل المدينة ليس حجة مع خالفة غيره له بإطلاق.
- ٢ - أنه رويَ عن أحمد ما سبق مما يدل ظاهره على أنه لا يأخذ بإجماع أهل المدينة، ولا يقول به على إطلاقه أيضاً، فقد مر قوله: لا يعجبني رأي مالك ولا رأي أحد، قوله: لا ينبغي لرجل أن يضع كتاباً على أهل المدينة في بعض أقاويلهم التي يذهبون إليها، ويأخذون بها عن عمر الصحابة والتابعين.
- ٣ - أما ما طريقه النقل، فتقدّم قول ابن عقيل: إنه حجة عنده، وقول ابن تيمية: إنه محل اتفاق من العلماء على أنه حجة.
- ٤ - وكذلك العمل القديم، وقد حدّده ابن تيمية قبل مقتل عثمان، وهذا في الحقيقة راجع لإجماع الصحابة، أو الخلفاء الراشدين.
- ٥ - إذا تعارض دليلان، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، فهل يرجح الخبر الذي يعمل به أهل المدينة؟ لأصحاب أحمد وجهان، والمنصوص عنه أنه يرجح الذي عملوا به، وقد تقدّم ما نقله ابن تيمية من النصوص عن أحمد في هذا.
- ٦ - أما العمل المتأخر في المدينة، فليس بحجّة عند الجمهور، ومنهم المالكيّة، كما سبق تحقيقه.
- ٧ - وأما توسيع بعض المالكيّة في هذا الباب، وتركهم العمل ببعض

(١) «مجموع الفتاوى» ٢/٣١١.

الصووص لأنها تخالف عمل أهل المدينة، فليس بسليم. بل ليس فيه متابعة للإمام مالك رضي الله عنه، فالذى يبدو مما جاء في كتاب مالك إلى الليث بن سعد، أن مالكاً يستند لعملهم. لا لنفس العمل. بل لأنه يراه دليلاً منقولاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول مالك في الكتاب: فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أمر لأحد خلافه، للذى بين أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحاحها ولا أدعاوها^(١).

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الحفيف: ٧٩، ٨٠، ٢١٣.

الأدلة

حججة القائلين باعتبار إجماعهم:

احتجووا بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثناء على المدينة وأهلها، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ المديْنَةَ طَيِّبَةً، تَنْفِي خَبَثَهَا، كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ»^(١). والخطأ من الخبر، فكان مَنْفِيًّا عنها. وقوله: «إِنَّ الْإِسْلَامَ لَيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَاةَ إِلَى جُحْرَهَا»^(٢) وقوله: «لَا يُكَاهِدُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ إِلَّا اتَّخَاعَ كَمَا يَنْمَاعُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ»^(٣).

ووجه الدلالة من الحديث الأول: أن اجتماع الإسلام فيها وأروزه إليها

(١) أخرجه من حديث جابر بن عبد الله: مالك ٢/٨٨٦ في الجامع: باب ما جاء في سكنى المدينة، والبخاري ٤/٨٢، ٨٣، في فضائل المدينة: باب المدينة تبني الخبر، ومسلم (١٣٨٣) في الحج: باب المدينة تبني شرارها، والنمسائي ٧/٥١، والترمذى ٣٩١٦، ولفظه: «إِنَّ الْمَدِينَةَ كَالْكَبِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا، وَيَنْصَعُ طَيْبَهَا».

وأخرجه من حديث أبي هريرة: مالك ٢/٨٨٦، ٨٠، والبخاري ٤/٧٥، ومسلم (١٣٨٢) بلفظ: «أَمْرَتْ بِقَرْيَةِ تَأْكِلِ التَّرَى يَقُولُونَ: يَثْرَبُ، وَهِيَ الْمَدِينَةُ تَنْفِي النَّاسَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ».

وأخرجه من حديث زيد بن ثابت: مسلم (١٣٨٤) بلفظ: «إِنَّهَا طَيِّبَةٌ - يَعْنِي الْمَدِينَةُ - وَإِنَّهَا تَنْفِي الْخَبَثَ كَمَا تَنْفِي النَّارُ خَبَثَ الْفَضَّةِ».
(٢) أخرجه البخاري ٤/٨٠، ٨١، ومسلم (١٤٧) من حديث أبي هريرة، بلفظ: «إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَاةَ إِلَى جُحْرَهَا». يقال: أَرْزَتِ الْحَيَاةَ إِلَى ثَقَبِهَا تَأْرِزَ إِذَا انْضَمَتْ إِلَيْهِ وَالْتَّجَاجُ.

(٣) أخرجه البخاري ٤/٨١، ومسلم (١٣٨٧) من حديث سعد، بلفظ: «لَا يُكَاهِدُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَحَدٌ إِلَّا اتَّخَاعَ كَمَا يَنْمَاعُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ» لفظ البخاري. ورواية مسلم: «مَنْ أَرَادَ أَهْلَ الْمَدِينَةَ بِسُوءِ أَذَابِهِ اللَّهُ كَمَا يَذُوبُ الْمَلْحَ فِي الْمَاءِ». وأخرجه بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة: مسلم (١٣٨٦).

يدل على فضليها، وصحة قول أهلها. ومن الثاني: أنه يدل على فضيلة أهلها، وهلاك من يكايدهم، وهو دليل على أن الحق معهم.

واحتجوا أيضاً بأنها مصدر العلم، ومَنْزِل الوحي. ودار الهجرة، وأهلها شاهدوا التنزيل، وأعرف بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم من غيرهم، فوجب ألا يخرج الحق عنهم.

وقالوا أيضاً: إن روایتهم مقدمة على غيرهم، فوجب أن يكون إجماعهم كذلك.

وقد استبعد ابن الحاجب في استدلاله أن يكون للمكان خصوصية، ولكن استدل بأن ما تهيا لها من عدد كبير من أهل الاجتهاد هو الذي جعل إجماعهم حجة، ولو اتفق لغيرها ما اتفق لها لكن كذلك^(١).

ورد الجمهور على هذه الحجج، فقالوا: بأن ثناء الرسول صلى الله عليه وسلم على المدينة وأهلها يدل على فضiliتهم، ولا يدل على الاحتجاج بإجماعهم، إذ العصمة ثبتت للأمة جميعها، وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج منها من هو أعلم من الباقين، وليس في النصوص الواردة ما يدل على كون إجماعهم حجة، وليس فيها إخراج من عداهم من الاعتزاد بقوله في الإجماع، وكونها معدن العلم، ومهبط الوحي، وأن أهلها شاهدوا التنزيل، وأعرف بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم، كل هذه تدل على فضiliتهم، ولا تدل على حجية إجماعهم، كما أنها لا تبني الفضيلة عن غيرهم، ولا تخرجهم من أهل الإجماع، ولا تدل أيضاً على انحصر أهل العلم فيها.

وقياس إجماعهم وتقديمه على تقديم روایتهم على غيرها قياس مع الفارق؛ ذلك أن الروايات مستندتها السماع ووقوع الحوادث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبمحضرته، وأهل المدينة أعرف بذلك، فكانت روایتهم أرجح.

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٥/٢.

أما الإجماع، فلا يرجح بكثرة المجمعين، بل لابد من اتفاق الكل، ثم إن فيه اجتهاداً، والاجتهاد طريقه البحث والنظر، وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد^(١).

(١) «الإحکام» للأمدي ٤٤٣/١ - ٤٤٤/٢، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٦/٢، «روضۃ الناظر مع شرحها» ٢٦٣/١، «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٢، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١٩٢/١.

الإجماع الضمني

إذا اختلف المجتهدون في عصر من العصور في مسألة من المسائل على قولين: فهل عدم زيادةهم على القولين يعتبر إجماعاً على عدم الزيادة، فلا يجوز لمن بعدهم أن يحدث قوله ثالثاً، أو لا يعتبر، فيجوز لمن بعدهم الخروج عن أقوالهم وإحداث قوله ثالث؟

على القول بأنه إجماع يكون إجماعاً ضمناً، لا نصاً، ولذلك أطلق عليه اسم: الإجماع الضمني.

والكلام في إحداث قوله ثالث، أو عدمه، مبني على اعتبار ذلك منهم إجماعاً أو لا، وهي مسألة خلافية بين علماء الأصول؛ منهم من منع إحداث قوله ثالث مطلقاً، وهو رأي الجمهور من الأصوليين، ومنهم من أجاز ذلك مطلقاً، وهم بعض الشيعة، وبعض الحنفية، وبعض الظاهرية، ومنهم من أجازه إذا لم يرتفع ما اتفق عليه الأولون، وهو اختيار الأمدي وابن الحاجب.

ومن أمثلة المسألة: الاختلاف في جواز أكل المذبوح بلا تسمية: فقال بعضهم: يحل سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم: لا يحل مطلقاً، فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا يحل، وإن كان سهواً حلّ. فيه الخلاف.

ومن الأمثلة كذلك: الجد مع الإخوة، فقد اختلف فيه: فقال بعضهم: المال كله للجد، وقال بعضهم: المال بينها. فإذا حدث قوله ثالث، وهو ما حكاه ابن حزم في «المحل» من أن المال كله للأخ هو الذي فيه الخلاف.

ومن الأمثلة أيضاً: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجنون، والجَبَّ، والعنَّة، والرَّقْ، والقرَن. قيل: يفسخ بها كُلُّها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فإذا حادث قول ثالث، وهو الفسخ بالبعض دون البعض فيه الخلاف.

فالمشهور: يمنعون إحداث قول ثالث مطلقاً. والبعض: يحيزه مطلقاً كما تقدم. أما المفصلون: فيحيزونه إذا لم يرفع ما اتفق عليه الأولون، وينزعونه إذا رفعه. ففي مثال الجد مع الإخوة: يمنعونه، لأن القول الثالث يرفع ما اتفق عليه الأولون، وهو أن للجد ميراثاً، وفي مثال الفسخ بالعيوب: يحيزونه، لأن القول الثالث وافق في كل مسألة مذهباً^(١).

(١) «الإحکام» للأمدي ٢٤٢/١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٩/٢، «إرشاد الفحول»: ٧٧.

رأي الحنابلة في المسألة

هذا جمل رأي الأصوليين في المسألة، فهل للحنابلة رأي مستقل فيها يخالف ما تقدم عن الأصوليين، وهل نُقل عن أحمد فيها نصوص؟
فيما يلي نستعرض بعض كتب الأصول الحنبلية، لنخلص منها إلى الجواب
على هذين السؤالين:

١ - قال أبو يعل: إذا اختلفت الصحابة على قولين، لم يجوز إحداث قول ثالث. نص عليه في رواية عبدالله وأبي الحارث: يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا، وقال أيضاً في رواية الأئم: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نختار من أقاويلهم، ولا نخرج عن قولهم إلى من بعدهم، وهو قول الجماعة خلافاً لبعض الناس في قوله: يجوز إحداث قول ثالث. دليلنا: أن إجماعهم على قولين إجماع على بطلان ما عداهما، كما أن الإجماع على واحد إجماع على بطلان ما عداه، ولا فرق بينها، ثم ذكر حجج المخالف وأجاب عليها^(١).

٢ - وأبو الخطاب تابع شيخه في المسألة، وذكر أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وأن أحمد نص عليه في رواية الأئم وأبي الحارث، ثم قال: وقال بعض الحنفية وأهل الظاهر: يجوز ذلك، وهو قياس قول أحمد رحمه الله في الجنب يقرأ بعض آية، ولا يقرأ آية، لأن الصحابة قال بعضهم: لا ولا حرفاً، وقال بعضهم: يقرأ ما شاء. فقال هو: يقرأ بعض آية، ثم استدل للقول الذي

(١) «العدة» ورقة: ١٦٧.

اختاره، وهو أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وذكر حجة المخالفين وأجاب عليها^(١).

ونلاحظ أن أبي الخطاب قال: إن جواز إحداث قول ثالث هو قياس قول أحد في قراءة الجنب، وهذا لم يذكره شيخه، كما تقدم.

٣ - والموفق في «الروضة» عنون للمسألة: ما إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور، ثم ساق الخلاف وأدله، واختار رأي الجمهور، واستدل له، وأجاب على حجج المخالفين... واعتراض عليه ابن بدران في تعليقه، فقال: ظاهر كلام المصنف تخصيص هذه المسألة بالصحابة، وظاهر ما اطلعتُ عليه من كتب أصحابنا وغيرهم في الأصول عدم التخصيص، وأشار إلى عبارات المؤلفين الخنابلة وغيرهم، ثم قال: ولم أجد أحداً خصص هذه المسألة بالصحابة، فلعل الموفق خصص المسألة بالصحابة ليكون غيرهم من باب أولى، أو أنه قول انفرد به في الأصول^(٢).

وأقول: إن كتاب «المسودة» في أصول الفقه لآل تيمية من أهم الكتب التي عني فيها بجمع أقوال الخنابلة في الأصول، وقد جاء الكلام فيها على المسألة مثل ما عنون به الموفق للمسألة، بل لم يذكر غير الصحابة - كما سيأتي - وكذلك تقدم مثل ما في «الروضة» عن القاضي أبي يعلى وأبي الخطاب، مما يدل على عدم اطلاع ابن بدران عليها، وهي كلها تدل على أنه لم ينفرد بها الموفق وحده، بل خاض فيها كثير من الخنابلة، وأنه متبع لمن سبقة.

٤ - وفي «المسودة» قال أبو البركات: إذا اختلف الصحابة على قولين، لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن أقوايلهم، نص عليه، وهو قول الجماعة. ثم ذكر الخلاف.

وقوله: نص عليه، يشير إلى أحمد، رحمه الله، إذ هو المراد إذا أطلق لدى الخنابلة^(٣).

(١) «التمهيد» ورقة: ٢٣٨.

(٢) «التعليق على روضة الناظر» ١/ ٢٧٧.

(٣) «المسودة»: ٣٢٧.

٥ - والطوفي من الخنابلة ذكر رأي الجمhour في المسألة واستدل له، وذكر أدلة المخالفين، وناقشها، ثم ذكر القول الثالث، وهو التفصيل، أي: إن رفع القول الثالث الإجماع، امتنع، وإن لم يرفعه، فجائز، واختار هذا القول. وقال عنه: إنه اختيار الإمام فخر الدين في «المحصول»، والأستاذ في «متنه السول»، وضرب أمثلة على ما يرفع الإجماع على القولين السابقين، وما لا يرفعه، وقد ذكر إيراداً على دليل المانعين مطلقاً، قال فيه: قلت: ويرد على الوجهين منع أن اختلافهم على قولين حصر للحق فيهما، بل إنما اجتمعوا على جواز القولين لا على نفي الثالث، وإن الإجماع على قولين مشروط بعدم حدوث الثالث، فلما حدث الثالث تبين أن اتفاقهم على قولين لم يكن إجماعاً^(١). وقد اختار هذا القول ابن بدران وحسنه^(٢).

٦ - والفتوي في «شرح مختصر التحرير» قال: إنه يحرم إحداث قول ثالث عند الإمام أحمد وأصحابه وعامة الفقهاء مطلقاً، وذكر اختيار الأستاذ والطوفي ومن وافقهما في القول بالتفصيل، ثم ضرب أمثلة على ما يرفع حكماً معملاً عليه، وما لا يرفع. وقال عن الذي لا يرفع معملاً عليه: إنه صحيح هذا القول كثير من العلماء، وذكر من اعترض على القول بالتفصيل، وأنه لا معنى له، وذكر ما سبق أن نقلناه عن أبي الخطاب في «التمهيد» في قول أحمد في قراءة الجنب، قوله: إنه قياس كلام أحمد فيها، أي يجوز إحداث قول ثالث عند أحد، ونقل عن القاضي قوله في قراءة الجنب في تعليقه: قلنا بهذا موافقة لكل قول، ولم نخرج عنهم، وكان الفتوي يميل إلى القول بالتفصيل دون أن يصرح بذلك^(٣).

هذه أقوال الخنابلة وما كتبوه في المسألة، ونستطيع أن نخلص من ذلك الاستعراض إلى:

(١) «شرح مختصر الأصول» ٨٨/٣ - ٩٤.

(٢) «الروضة مع شرحها» ٣٨٠/١، «المدخل إلى مذهب أحد»: ١٣١.

(٣) «تصويب شرح الكوكب المني»: ٢٣٨ - ٢٣٩.

١ - أن جمهورهم مع جمهور العلماء المانعين من إحداث قول ثالث مطلقاً.
٢ - أن الطوفي وابن بدران اختارا رأي الأمدي بالتفصيل، وهو أنه يجوز إحداث قول ثالث إذا لم يكن رافعاً للإجماع السابق، وقلنا: إن الفتوي يميل إليه مع أنه لم يصرح بذلك، ولكن هذا ما فهمته من كلامه.

٣ - الإمام أحمد رحمه الله، الموصوس عنه صراحة أنه لا يجيز الخروج عن أقوال الصحابة إذا اختلفوا، بل يتخير منها أقربها إلى كتاب الله وسُنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فقد قال أحمد في رواية يوسف بن موسى^(١): ما اختلف فيه علىٰ وزيدٌ، ينظر أشهده بالكتاب والسنّة.

ونقل المروزي عنـه: إذا اختلف الصحابة ينظر إلى أقرب القولين إلى الكتاب والسنّة.

ونقل أبو الحارث: ينظر إلى أقرب الأمور إلى الكتاب والسنّة^(٢).

وقد قال في رواية عبدالله وأبي الحارث: يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا، أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا.

وقال في رواية الأثرم: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير من أقاويلهم، ولا نخرج من قوله إلى من بعدهم^(٣).

وكل هذه الروايات فيها تصريح بعدم جواز إحداث قول ثالث.

٤ - إلا أنه قد يقال: إن هذا الكلام في الصحابة. والصحابة هم منزلة خاصة عند أحمد كما سيأتي عند الكلام على أقوالهم ومنزلتها في أصول أحمد.

(١) يوسف بن موسى بن راشد، أبو يعقوب القطان الكوفي، أصله من الأهواز ومتجره بالري ثم سكن بغداد، توفي سنة (٢٥٣) هـ، «طبقات الخنابلة» ٤٢١/١. ومن أصحاب أحمد أيضاً يوسف بن موسى العطار، روى عن الإمام أشيا، وحدث عنه الخلال وأثنى عليه، وكان يهودياً فأسلم على يد أحمد وحسن إسلامه، ولازم أبي عبدالله في طلب العلم. «طبقات الخنابلة» ٤٢٠/١.

(٢) «المسودة»: ٣٢٥

(٣) «العدة» ورقة: ١٦٧

ولكن يقال: إذا كان ذلك في الصحابة، فغيرهم كذلك، لعدم التفرقة في حُجَّةِ إِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ، وإنْ حَمِلَ عَلَى الصَّحَّابَةِ وحْدَهُمْ. فَهُوَ يَتَمَشَّى مَعَ الرِّوَايَةِ الَّتِي نُقْلَتْ عَنْ أَحْمَدَ فِي أَنَّهُ يَحْصُرُ الإِجْمَاعَ الْمُعْتَدِبَ بِهِ فِي إِجْمَاعِ الصَّحَّابَةِ.

٥ - ما ذكره أبو الخطاب من أن قياس كلام أحمد في قراءة الجنب يقتضي أنَّ أَحْمَدَ يَحْيِي إِحْدَاثَ قَوْلِ ثَالِثٍ، يَكُنْ أَنْ يَجَابُ عَلَيْهِ بِمَا يَأْتِي:

أ - إن الروايات التي نقلت عن أَحْمَدَ صَرِيقَةً فِي المَنْعِ مِنْ إِحْدَاثِ قَوْلِ ثَالِثٍ، وَهِيَ كَثِيرَةٌ، وَقَدْ تَقْدَمَ شَيْءٌ مِنْهَا. فَتَقْدَمُ عَلَى مَا يَحْتَمِلُ الْجَوازُ.

ب - أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ أَحْمَدَ اطَّلَعَ عَلَى قَوْلِ ثَالِثٍ لِأَحَدٍ مِنَ الصَّحَّابَةِ، فَقَالَ بِمَوْجَبِهِ وَأَنْ أَبَا الْخَطَابِ لَمْ يَطْلُعْ عَلَى ذَلِكَ.

٥ - وَيَحْتَمِلُ أَيْضًا أَنْ أَحَدٌ لَمْ يَرِ في ذَلِكَ خَرْوَجًا عَمَّا قَالَهُ الصَّحَّابَةُ فِي الْمَسْأَلَةِ، فَقَالَ بِهِ.

٦ - وَأَخِيرًا الَّذِي أَرْجَحَهُ فِي مَذَهَبِ أَحْمَدَ أَنَّهُ لَا يَحْيُوزُ إِحْدَاثَ قَوْلِ ثَالِثٍ، فَذَلِكَ هُوَ الَّذِي يَتَمَشَّى مَعَ أَصْلِهِ فِي التَّخِيرِ مِنْ أَقْوَالِ الصَّحَّابَةِ، وَعَدْمِ الْخَرْوَجِ عَنْهَا. وَاللَّهُ سَبَّحَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ.

الأدلة

١ - المانعون :

استدل المانعون بأدلة، منها: أن إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيّعه، وخلال العصر عن قائم لله بحجه، وذلك محال. وهذا الدليل لا يرد على القائلين بأن كل مجتهد مُصيّب، لأن الحجة في حقهم ما انتهى إليه اجتهادهم، أصابوا الحق أم لا.

وقالوا أيضاً: إن اختلاف أهل العصر على قولين فقط، اتفاق منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، لأن كلاً من الفريقين يمنع العمل بغير ما ذهب إليه، والقول الثالث: مغاير لما قال به كل منها، فكان متفقاً على عدم الأخذ به، فإحداثه فيه مخالفة لهذا الإجماع، ومخالفة الإجماع غير جائزة.

وضعف هذا الأيدي بأن الخصم إنما يسلّم إيجاب كل واحدة من الطائفتين الأخذ بقولها بتقدير ألا يكون اجتهاد الغير قد يفضي إلى ثالث.

وقالوا أيضاً: إن إحداث قول ثالث، إما أن يكون لغير دليل، أو الدليل لم يطلع عليه الأولون، أو اطّلعوا عليه وتركوا العمل به، والكل باطل. وذلك أنه إن كان لغير دليل لم يجز المصير إليه، وإن كان لدليل، فيمتنع أيضاً ألا يطلع عليه الأولون، ويمتنع أن يتركوا العمل به إن اطّلعوا عليه، لأن في ذلك نسبة الأمة إلى الخطأ والغفلة. وقد ضعَّفَ هذا الدليل الأيدي قائلاً: بأنه إنما يلزم ذلك لو كان الحق في المسألة معيناً، وهو ليس كذلك، بل لكل مجتهد نَصَيب.

٢ - المجوزون:

والمجوزون قالوا: إن اختلاف الأولين في المسألة دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ فيها العمل بما يؤدي إليه الاجتهداد، والقول الثالث حادث عن الاجتهداد، فيكون جائزًا، وردد هذا الأمدي بأن توسيع الاجتهداد إن كان منهم فمسلم، ولا يفيد، وإن كان من غيرهم فممنوع.

واستدلوا أيضًا بحصوله من التابعين بالنسبة لما اختلف فيه الصحابة من غير إنكار من الأمة.

فمن ذلك أن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وأبوبين، وزوجة وأبوبين، فقال ابن عباس: للأم ثلث الأصل، وقال الباقون: للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج أو الزوجة، وقد أحدث التابعون قولًا ثالثاً، فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوج وأبوبين دون الزوجة والأبوبين، وقال تابعي آخر بالعكس.

وردد هذا الأمدي: بأن ما حصل فيه من التابعين، إما من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان. وإن قدر أن يكون رافعاً لما اتفق عليه الفريقان، فيحتمل أنه لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين، فهذا ليس فيه مخالفة للإجماع، وإن قدر استقرار الصحابة جميعاً على القولين، فإن كان قد خالفهم وقت اتفاقهم، فلا يكون خارقاً للإجماع، لأنه من أهله، وإن كان بعد ذلك، فقوله مَرْدُود، وعدم نقل الإنكار لا يدل على عدمه.

واستدل المفصلون بأن القول الثالث إذا لم يرفع ما اتفق عليه الأولون، فليس فيه مخالفة للإجماع، فأجازوه^(١).

وهذا هو الذي نرجحه، لانتفاء المانع، وهو مخالفة الإجماع، وبخاصة في المسائل الاجتهادية التي يسوغ الاجتهداد فيها.

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٣٧٧/١، «أصول الفقه» لأبي التور زهير ١٩٨/٣، «الإحكام» للأمدي ٢٦٨/١، «المستصنفي» ١٢٤/١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٩/٢ - ٤٠.

الابن الثالث

استصحاب الحال

استصحاب الحال

معناه:

الاستصحاب لغةً: طلب الصحبة.

واصطلاحاً: الحكم على شيء في الزمن الثاني بما قد حكم له من قبل إلى أن يثبت الدليل على التغيير، أو كما قال ابن القيم: استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً^(١).

أقسام الاستصحاب:

١ - استصحاب العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي، كاستدامة عدم وجوب صلاة سادسة، لعدم ورود الدليل، وهذا متفق على أنه حجة.

وقد ذكر ابن بدران الخلاف في حجية استصحاب الحال وأطلقه^(٢)، وهذا غير صحيح، لأن استصحاب العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي متفق على أنه حجة. فجمهور الحنفية والمتكلمين الذين يقولون: إن استصحاب الحال ليس بحجة في الأحكام الشرعية، يقولون: إنه يستدل به على استمرار العدم الأصلي^(٣). أي بالبراءة الأصلية^(٤).

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣٣٩.

(٢) «المدخل إلى مذهب أحمد» ١٣٤.

(٣) «أصول الفقه» لأبي النور زهير ٤/١٧٧.

(٤) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ١٥٩.

وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب، وهو المعروف
بإباحة العقلية.

٢ - استصحاب الحكم السابق :

وذلك كاستصحاب حكم الطهارة، أو حكم الحدث، حتى يثبت خلافهما. قال ابن القيم رحمه الله: وقد دل الشارع على تعليق الحكم به في قوله في الصيد: «إِنْ وَجَدَهُ غَرِيقًا، فَلَا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا نَهَىٰ أَوْ سَمَّىٰكَ»^(١) وقوله: «إِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِّنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْهُ، فَإِنَّكَ إِنَّا سَمَّيْتَ عَلَىٰ كِلَبَكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَىٰ غَيْرِهِ»^(٢)، فلما كان الأصل في الذبائح التحرير، وشك هل وجد الشرط المبيح أو لا؟ بقي الصيد على أصله في التحرير، ولما كان الماء ظاهراً، فالاصل بقاوه على طهارته، ولم يزها بالشك.

ولما كان الأصل بقاء المتظاهر على طهارته، لم يأمره بالوضوء مع الشك في الحدث، بل قال: «لَا يَنْصَرِفَ حَتَّىٰ يَسْمَعَ صَوْنَاً أَوْ يَجِدْ رِيحًا»^(٣).

إلى أن قال: ولم يتنازع الفقهاء في هذا النوع، وإنما تنازعوا في بعض

(١) أخرجه من حديث عدي بن حاتم: البخاري ٥١٨/٩، ٥١٩ في فاتحة الصيد، وباب صيد المعراض، وباب ما أصاب المعارض بعرضه، وباب الصيد إذا غاب عنه يوم أو يومين أو ثلاثة، وباب إذا أكل الكلب، وباب إذا وجد مع الصيد كلبا آخر، وباب ما جاء في التصيد، وأخرجه مسلم (١٩٢٩) في أول الصيد، وأبو داود (٢٨٤٧) و(٢٨٤٨) و(٢٨٤٩) و(٢٨٥٠) و(٢٨٥١)، والترمذى (١٤٦٥) و(١٤٦٧) و(١٤٦٨) و(١٤٦٩) و(١٤٧١) و(١٤٧٠)، والنمسائى (١٧٩/٧، ١٨٤). وانظر روایاته في «جامع الأصول» ٢٤/٧ - ٣٠.

قطعة من الحديث السابق.

(٢) أخرجه من حديث عبدالله بن زيد بهذا اللفظ: البخاري ٢٠٨/١، ٢٠٩ في الوضوء، ومسلم (٣٦١) في الحيض، وأبو داود (١٧٦)، والنمسائى (١/٩٩). وأخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٣٦٢)، بلفظ: «إِذَا وَجَدَ أَحَدَكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءًا أَمْ لَا، فَلَا يُخْرِجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّىٰ يَسْمَعَ صَوْنَاً أَوْ يَجِدْ رِيحًا». ورواه الترمذى (٧٤) و(٧٥) بلفظ: «لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ»، وبلفظ: «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَوْجَدَ بَيْنَ أَلْيَتِهِ، فَلَا يُخْرِجُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ صَوْنَاً أَوْ يَجِدْ رِيحًا». ولأبي داود (١٧٧١): «إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ، فَوْجَدَ حَرْكَةً فِي دِبْرِهِ أَحَدَثَ أَوْ لَمْ يَحْدُثْ، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، فَلَا يَنْصَرِفَ حَتَّىٰ يَسْمَعَ صَوْنَاً أَوْ يَجِدْ رِيحًا».

أحكامه لتجاذب المسألة أصلين متعارضين، مثاله: أن مالكاً - في إحدى الروايتين^(١) عنه - منع الرجل إذا شك - هل أحدهم أو لا - من الصلاة حتى يتوضأ، لأنها، وإن كان الأصل بقاء الطهارة، فإن الأصل بقاء الصلاة في ذمتها^(٢).

ومعنى هذا أن الأصل بقاء الصلاة في ذمتها، فلا تبرأ منها ذمتها مع الشك في شرط صحتها، والآخرون يقولون: الأصل بقاء الطهارة، فلا تزول بالشك. وبعض الأصوليين يسمى هذا القسم: استصحاب دليل الشرع^(٣)، أو استصحاب ما دلّ الشرع أو العقل على وجوده.

وقد ذكر البعض أن الحنفية ومن وافقهم يخالفون في هذا، ولا يحتاجون . به .

٣ - استصحاب الحال السابقة :

وهذا النوع اختلف فيه العلماء:
فمنهم من قال: إنه مستند وحجة.
ومنهم من قال: إنه يصلح للدفع لا للإبقاء.
ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال، لإبقاء الأمر
على ما كان.

مثال ذلك: استصحاب حياة المفقود: اختلف فيه، هل يرث من مورثه حال فقده؟ قيل: يرث استصحاباً لحياته، وقيل: لا يرث، لأن استصحاب حياته لا يقوى على الإرث.

(١) «نيل الأوطار» ١/٢٤٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ١/٢٤٠.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٩١، «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٠، «المستصفى» ١/١٢٨.

والخلاف مفرع على الخلاف في القاعدة. ذلك أن من يتحتاج باستصحاب
الحال السابقة يستصحب حال حياته، فيورثه.

ومن يقول: الاستصحاب حجة في الدفع لا في الإثبات لا يورثه^(١). إذ
لا يثبت حقه في الميراث بمجرد الاستصحاب. لكن الاستصحاب يدفع ورثته
عن إرثه لو طلبوه قبل الحكم بموته. إذ الأصل عدم الإرث، والعدم الأصلي لا
يحتاج للدليل.

ومثلوا له بالشفيع^(٢) إذا أنكر المشتري تملّك الشفيع لبيته، فلا ثبت
شفعيته بالاستصحاب عند من يقول: الاستصحاب يصلح حجة للدفع لا
لإبقاء. ومن يقول: هو حجة مطلقاً، ثبت عنده الشفعة استصحاباً للملك
السابق المعروف من وضع يده عليه. وعلى هذا لا يطالب المشتري الشفيع
بالبيبة على أن البيت ملكه^(٣).

هذا النوع من الاستصحاب نقل العلماء الخلاف فيه بين الحنفية
وغيرهم، ومن الأصوليين من يطلق الخلاف في الاستصحاب والأخذ به. على
أن الحنفية لا يخالفون في كل أنواع الاستصحاب، وإن نقل خلاف فمرده
للفظ. إذ يقولون بمدلول معارضيهم، ولكن لا يستندون على الاستصحاب، بل
على أدلة أخرى.

قال الشريبي على «حاشية البناني»: فتحصل من جميع هذا أن الحنفية
خالفوا في حجية الاستصحاب في إبقاء ما كان على ما كان إثباتاً أو نفيأً. سواء
كان ذلك عندماً أصلياً، أو عموماً، أو نصاً، أو ما دل الشرع على ثبوته لوجود
سببه، لكن قالوا: إنه يصلح في ذلك للدفع، وفي حجيته لإلزام الخصم، لكن

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٨٥/٢.

(٢) «بدائع الصنائع» ١٤/٥.

(٣) «إعلام الموقعين» ١/٣٣٩، «أسباب اختلاف الفقهاء» للخيفي: ٢٥٣ - ٢٨٧ - ٢٨٥، «أصول الفقه» لأبي النور زمير ٤/١٨٠ - ١٨١، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٣٢٣، «مصادر التشريع الإسلامي» لخلاف: ١٥٣، «أصول الفقه» لشاكر الحنبلي:

خلافهم في الأول - العدم الأصلي - يشبه الخلف اللغظي، إذ الحكم ثابت عندهم وعندنا. وإن كان عندهم بدليله من عام، أو نص، أو عقل، أو تحقق السبب، وعندنا بالاستصحاب^(١).

ويستدل القائلون بالاستصحاب بأدلة، منها:

١ - أن ما ثبت وجوده أو عدمه في الماضي، ولم يظن وجود معارض له، فاستمراره وبقاوئه مظنون، والظن متبع في الشرعيات.

٢ - أنه لو شك في حصول الزوجية ابتداء، حرم عليه الاستمتاع إجماعاً، ولو ظن دوام الزوجية، جاز له الاستمتاع إجماعاً، ولا فارق بينهما إلا استصحاب عدم الزوجية في الأولى، واستصحاب الزوجية في الثانية، فلو لم يعتبر الاستصحاب، للزم استواء الحالين في التحرير والجواز، وهو باطل، لأنه خلاف الإجماع، فقد علم إجماعهم على اعتبار الإجماع.

ويستدل النافون لحجته بأدلة، منها:

١ - أن الطهارة والخل والحرمة ونحوها أحكام شرعية، والأحكام الشرعية لا ثبت إلا بدليل منصوب من قبل الشارع، وأدلة الشرع منحصرة في النص والإجماع والقياس إجماعاً، والاستصحاب ليس منها، فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيات.

٢ - لو كان الأصل البقاء، وكانت بينة النفي أولى بالاعتبار من بينة الإثبات، واللازم مُتفق، أما الملازمة، فلأن بينة النفي مؤيدةً باستصحاب البراءة الأصلية، فيكون الظن الحاصل بها أقوى، وأما انتفاء اللازم، فلأن بينة لا تعتبر من النافي، وهو المدعى عليه، وتُقبل من المثبت، وهو المدعى اتفاقاً.

وقد أجاب العضيد على هذين الدليلين بما ملخصه:

(١) «الشربيني على حاشية البناي» ٢٤٨/٢

١ - أن وجوب نصب دليل من الشارع يصح في إثبات الحكم ابتداءً، أما بقاوته، فيكفي فيه الاستصحاب، ولو سلم لهم عدم ذلك، فلا يسلم انحصر أدلة الشرع في الثلاثة التي ذكروا، بل هناك رابع، وهو الاستصحاب، فإنه محل التزاع.

٢ - وعن الدليل الثاني أجاب: بمنع الملازمة، وأنها إنما تصح لو حصل الظن بها، ويتايد أحدهما بالاستصحاب، وليس كذلك، فإن الظن يحصل ببينة المثبت بخلاف النافي، فإنه يبعد غلط المثبت، ولا يبعد غلط النافي، ثم إن نفي الواقع رفع لغير الملائم، وإثبات غير الواقع طلب للملائم، والأول أكثر بحكم التجربة والاستقراء، فيكون الأصل هو النفي، وإن كان مرجحاً لبينة النافي، لكن كون نفي الثابت أغلب من إثبات المنفي يرجح بينة المثبت، فيسلم الدليل على حجية الاستصحاب^(١).

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٨٥ / ٢

٤ - استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع

ومثال المسألة: الإجماع على بطلان صلاة المتييم إذا رأى الماء قبل الصلاة. فإذا رأه أثناءها، هل تبطل استصحاباً للإجماع، أو تصح ويستمر فيها، ولا يستصحب ذلك الإجماع؟ قولهان للعلماء^(١).

لقد اختلف الأصوليون في أصل المسألة، وانبني عليه الخلاف في المسألة الفرعية المذكورة:

١ - فالغزالى وابن قدامة، وغيرهما^(٢) يرون: أن هذا النوع من الاستصحاب لا يحتاج به، ويقولون: إن الإجماع انعقد على حالة تغيرت صفتها، وهو حجة بشرط عدم تغير تلك الحال، ولما تغيرت الصفة لا يحتاج به على هذه الحال.

٢ - المزني، والصيرفي، وابن شacula، وابن حامد، والرازي يرون الاحتجاج به، وقد رجح هذا الرأي ابن القيم، وقال: إنه التحقيق، وحجة هؤلاء: أن الأصل استصحاب حال المجمع عليه حتى يثبت ما يزيله، وليس الإجماع هو علة الحكم المجمع عليه، أو سببه، حتى يزول بزواله، فتغير وصف المجمع عليه لا يمنع استصحاب الحكم إلا إذا جعل الشارع ذلك الوصف الحادث ناقلاً للحكم مثبتاً لضده.

قال ابن القيم: والتحقيق: أن هذا دليل من جنس استصحاب

(١) «التمهيد» للإسنوى: ١٣٩.

(٢) «المستصفى» ١/١٢٨، «روضة الناظر مع شرحها» ١/٣٩٢، «حاشية البناني على شرح المحل»

البراءة... إلى أن قال: وما يدل على أن استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع حجة؛ أن تبدل حال المحل المجمع على حكمه أولاً، كتبذل زمانه ومكانه وشخصه، تبدل هذه الأمور، وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم دليل على أن الشارع جعل ذلك الوصف الحادث نافلاً للحكم مثبتاً لضدته^(١).

والقول باستصحاب حكم الإجماع هو الذي يرجحه الشوكاني. قال: والقول الثاني هو الراجح، لأن المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل، قائم في مقام المنع، فلا يجب عليه الانتقال عنه إلا بدليل يصلح لذلك، فمن ادعاه جاء به^(٢).

قال أبو زهرة في كتاب «ابن حنبل»: هذا - الاستصحاب - أصل فقهى قد أجمع الأئمة الأربع، ومن تبعهم، على الأخذ به، ولكنهم اختلفوا في مقدار الأخذ به^(٣).

(١) «إعلام الموقعين» ١/١ - ٣٤٤ - ٣٤١.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٨٩.

الاستصحاب عن الحنابلة

ما تقدم بجمل عن الاستصحاب، وأنواعه الأربعة، وأراء الأصوليين فيه. والحنابلة سواء منهم الأصوليون أم الفقهاء لا يتميزون في هذا المجال بشيء خاص بهم، فهم مع من يأخذ بالاستصحاب، ويحتاج به، ولكن حينها لا توجد النصوص وأقوال الصحابة وفتاواهم، ويجعلونه من طرق الاستدلال، ويتسعون فيه في جانب العقود والمعاملات، ولا يمنعون شيئاً منها ما لم يوجد مانع من نص أو ما في حكمه. وقد جعلوا الأصل في المعاملات الإباحة ما لم يرد مانع. وقد تقدم أيضاً كلام ابن القيم رحمة الله في الاستصحاب، وهو من كبار الحنابلة. وقد جعل القاضي أبو يعلى الاستصحاب ضربين:

أحدهما: استصحاب براءة الذمة، وقال عنه: وهذا صحيح بالإجماع من أهل العلم، ومثل ذلك بعدم وجوب الوتر والأضحية^(١)، و Zakat al-hilal والحليل والحضرات، ثم قال: وإلى هذا المعنى أومأ أحمد رحمة الله في رواية صالح^(٢) ويوسف بن موسى: لا يُنمس السَّلْب، ما سمعنا أن النبي صلى الله عليه وسلم حَمَسَ السَّلْب، فجعل عدم الدليل الشرعي مبنياً على الأصل في منع التخمين، ونفي الاستحقاق. وكذلك نقل الأثر وابن بدينا في الحلبي يوجد لقطة: إنما جاء الحديث في الدرارهم والدنانير. فمنع من تملك الحلبي، واستدام الأصل، وهو عدم الملك في اللقطة، لأنه لم يرد فيه دليل، وإنما ورد في الدرارهم والدنانير^(٣).

(١) في هذا التمثيل نظر، إذ كيف يصلح وجوب الوتر والأضحية مثلاً لهذا القسم المجمع عليه مع أن فقهاء الحنفية وغيرهم يرون وجوب الوتر والأضحية.

(٢) صالح بن موسى بن حيرة، أبو الوجيه، ذكره الخلال فيمن روى عن الإمام أحمد. «طبقات الحنابلة» ١/ ١٧٧.

(٣) «العدة» ورقة: ١٩١ - ١٩٢.

وتعقب ابن تيمية رحمه الله القاضي بعد أن نقل عبارته واستدللاته بقوله: قلت: أما الأول، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى للقاتل بالسلب^(١)، وهذا اللفظ يعم جميع السَّلْب، فكان هذا تمسكاً بعموم اللفظ، وهذا أبلغ من الاستصحاب^(٢).

وقد ذكر القاضي أبو يعلى ما روى عن أحمد رحمه الله في تخصيص السَّلْب وتملك اللُّقطة عند كلامه على الأعيان المتنفع بها قبل ورود الشرع^(٣)، وتعقبه ابن تيمية هناك بمثل ما تعقبه في باب الاستصحاب، فقال: قلت: لأن السَّلْب قد استحقه القاتل بالشرع، فلا يخرج بعضه عن ملكه إلا بدليل، وهذا ليس من موارد التزاع.

وفي اللقطة قال: قلت: لأن اللُّقطة لها مالك، فنقلها إلى الملتقط يحتاج إلى دليل، وليس هذا من جنس الأعيان في شيء^(٤).

وأبو الخطاب في «التمهيد» قال: فصل: استصحاب حكم الأصل دليل. ومثل لذلك، ونقل عن شيخه، واستدل بقول أحمد فيمن أكل في رمضان: لا كفارة عليه. وذكر رأي المخالفين، وناقشهم، أما استصحاب الإجماع في موضع الخلاف، فقد ذكر فيه وجهين لاصحاب أحمد، ومن مناقشته يتبين ترجيحه بأنه لا يستصحب^(٥).

وقد تكلم أبو البركات في «المسودة» عن استصحاب أصل براءة الذمة،

(١) أخرجه أبو داود (٢٧٢١) في الجهاد، من حديث عوف بن مالك وخالد بن الوليد أن رسول الله ﷺ قضى في السَّلْب للقاتل ولم يخمس السَّلْب، وإنستاده قوي. وأخرجه من حديث أبي قتادة: أحمد ٥/٢٩٥ و٥/٣٠٦، ومالك ٤٥٤/٢، والبخاري ١٧٧/٥ في الجهاد، ومسلم (١٥٧١) في الجهاد أيضاً، وأبو داود (٢٧١٧)، والترمذى (١٥٦٢) بلفظ: «من قتل قبيلاً له عليه بيتنا، فله سَلْبها». وفي الباب عن سلمة بن الأكوع عند البخاري ٦/١١٦، ١١٧، ومسلم (١٧٥٤)، وأبي داود (٢٦٥٣) وأحمد ٤٦/٤، ٥٠، والدارمي ٢١٩/٢، وابن ماجه (٢٨٣٦). وعن أنس عند أ Ahmad ٣/١١٤، ١٢٣، ١٩٨، ٢٧٩.

(٢) «المسودة»: ٤٨٩.

(٣) «العدة» ورقه: ١٨٦.

(٤) «المسودة»: ٤٧٨، «القواعد الأصولية» للبعلي: ١٠٨.

(٥) «التمهيد» ورقه: ١٩١.

فقال: إن استصحاب أصل براءة الذمة من الواجبات حتى يوجد الموجب الشرعي، دليل صحيح، ونقل عن الأصحاب الاحتجاج به، ونقل عن أبي الخطاب أنه صحيح بإجماع الأمة.

وقال في آخر كلامه: قلت: وينبغي أن هذا الدليل لا ينبغي اعتقاده والعمل به في الحال، بل بعد نوع سير ويبحث، كما قلنا على رواية في العموم. لكن هذا أضعف من العموم، فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف^(١).

وابن تيمية رحمه الله حينما عَدَ طرق الأحكام الشرعية التي تذكر في أصول الفقه، ذكر الاستصحاب بعد النص والإجماع والقياس عليهم، وقال عنه: وهو البقاء على الأصل فيها لم يعلم ثبوته وانتفاءه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف، وما يشبهه: الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي^(٢)، ثم مثل على ذلك.

و واضح من كلامه هنا أنه يقصد البراءة الأصلية.

وقد تكلم رحمه الله على منزلة الاستصحاب مع بقية الأدلة، ومتى يصار إليه، وذكر في أكثر من موضع من رسائله أنه لا يُصار للاستصحاب إلا في آخر المراحل، وبعد البحث عن الأدلة، يقول في ذلك: إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجع عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة، ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام، هل في أدلة الشرع ما يقتضي الإيجاب أو التحريم^(٣)؟ ثم ذكر قول الحنفية: إنه لا يجوز التمسك به في نفي الحكم، بل في دفع الخصم ومنعه، وذكر اعتقاد الظاهري عليه، ولكن بعد البحث عن الأدلة الشرعية، ثم شدّد على من يستدل به دون بحث وتدقيق.

(١) «المسودة»: ٤٨٨ - ٤٨٩.

(٢) «مجموع الفتاوى» ١١/٣٤٢.

(٣) نفس المصدر ٢٣/١٥ - ١٦، و ١٣/١١٢.

وقال في مكان آخر: والأدلة العقلية التي هي الاستصحاب، وانتفاء المحرّم - يقصد الدليل المحرّم - فلا يجوز القول بموجب هذه القاعدة في أنواع المسائل وأعيانها. إلا بعد الاجتهد في خصوص ذلك النوع أو المسألة: هل ورد من الأدلة الشرعية ما يقتضي التحرير أم لا؟ أما إذا كان المدرك الاستصحاب، ونفي الدليل الشرعي؛ فقد أجمع المسلمون، وعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز لأحدٍ أن يعتقد ويفتى بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك^(١).

والطوف في «شرح مختصر الروضة» اعتبر الاستصحاب من الأصول المتفق عليها، وهو يعني به النفي الأصلي، أو براءة الذمة، وقال: تحقيق معنى استصحاب الحال: هو أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال، ويمكن تلخيص هذا: بأنه ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وهو - أعني هذا الظن - حجة عند الأكثرين، منهم: مالك، وأحمد، والمزنبي، والصيرفي، وإمام الحرمين، والغزالى، وجماعة من أصحاب الشافعى^(٢).

وقال شارح «مختصر التحرير»: وكون الاستصحاب دليلاً هو الصحيح. وأشار إلى الرأي الثاني بعبارة: قيل. التي تدل على التضعيف، فقال: وقيل: ليس الاستصحاب بدليل، وقيل: يشترط في كونه دليلاً أن لا يعارضه ظاهر، لكن متى قدم الظاهر على الأصل كان تقديمه لمرجع من خارج ينضم إليه^(٣).

و بما تقدم من النقول والآراء للحنابلة يتضح أنهم يحتجون باستصحاب الحال بأقسامه الثلاثة. أما استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف، فقد تقدم رأى ابن القيم فيه، وأنه يرى حجيته خلاف ما ذكره صاحب «الروضة»، وغيره من الحنابلة.

(١) المصدر السابق ٢٩/٢٩ - ١٦٦ - ١٦٥.

(٢) «شرح مختصر الروضة» ٣/٤٨.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٢، وانظر «القواعد» لابن رجب: ٣٦٧، فيما إذا تعارض الأصل والظاهر.

قال القاضي أبو يعلى: الضرب الثاني استصحاب حكم الإجماع، وهو: أن تُجتمع الأمة على حكم ثم تتغير صفة المجتمع عليه ويختلف المجمعون فيه، فهل يجب استصحاب حكم الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل عنه الدليل أم لا؟ فذهب الجماعة من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب الشافعى إلى أن ذلك لا يجوز، ويجب طلب الدليل في موضع الخلاف، وهو الصحيح عندي، وذهب داود وأصحابه، والصيرفي من أصحاب الشافعى إلى أنه يجب استصحابه، كما يجب استصحاب براءة الذم، وهو اختيار أبي إسحاق من أصحابنا، ثم ذكر القاضي أمثلة أبي إسحاق، ثم قال: ودليلنا على ذلك أن الإجماع دلالة على الحكم كسائر الأدلة، فوجب اعتباره في الموضع الذي تناوله، والإجماع لم يتناول صحتها^(١) - أي: الصلاة - قبل وجود الماء، وقد زال في الموضع المختلف فيه، فلم يجز التمسك به في مواضع الخلاف، وصار كالنص متى تناول موضعًا، لم يجز حمله على غيره^(٢).

وقال شارح «ختصر التحرير»: وليس استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف حجة، عند الأكثر، ووجه اختيار الأكثر: أنه يؤدي إلى التكافؤ في الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حالة الإجماع في موضع الخلاف إلا وتخسمه أن يستصحب حالة الإجماع في مقابلته.

مثاله: لو قال المستدل في مسألة التيمم: قيل: أجمعوا على أن رؤية الماء في غير الصلاة تُبطل تيممه، فكذا في الصلاة. قيل: أجمعوا على صحة تحريره، فمن أبطله لزمه الدليل^(٣).

وبهذا يتضح رأي الحنابلة، وأنهم يوافقون غيرهم في القول بالاستصحاب جملة، ولكن بعد البحث والتحري والدقة في الأدلة من أهل ذلك الشأن، فلا ير肯 للإنتساب^{إلا بعد استفراغ الوعس} في الأدلة الأخرى من المجتهدين.

(١) هكذا في خطوط «العدة»، ويظهر أن: «لم» زائدة، ولعل الصواب: «والإجماع تناول صحتها»..

(٢) «العدة» ورقة: ١٩٢.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٣ - ٣٨٢.

وأخيراً هل الاستصحاب دليل من أدلة الشرع، وأصل من أصول الأحكام، أو هو طريق من طرق الاستدلال؟

سبق ما نقلناه عن أبي البركات من أنه لا يُحتاج به، ولا يُرُكَن إليه إلا بعد بحث وسِرٍّ، فإذا لم يوجد شيء من الأدلة احتاج به.

وقال الخوارزمي في «الكافي»: وهو آخر مدار الفتوى، فإن الفتى إذا سُئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس. فإن لم يجده، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال، فإن كان التردد في زواله، فالاصل بقاوئه، وإن كان التردد في ثبوته، فالاصل عدم ثبوته^(١).

وبهذا يتضح أن الاستصحاب ليس دليلاً مستقلاً، ولكنه طريق من طرق إعمال الأدلة. ولذلك جعله كثير من الأصوليين تحت باب الاستدلال، ونوعاً من أنواعه، يستعمله المستدل بعد البحث في أصول الاستنباط وأدلةها. ولذلك جعله الأصوليون آخر مدار للفتوى^(٢).

وهو من الأبواب التي جعلت الفقه الحنفي ناماً. قال أبو زهرة: فالاستصحاب هو الذي يضيق سبيل المنع، ويقصره على النص، فلا يمنع إلا بنص من الكتاب أو السنة، أو آثار السلف الصالح، وقد طبق ذلك الأصل على العقود، فحكم بصحتها كلها حتى يأتي دليل الشارع بالبطلان، فكان أوسع الفقهاء في إطلاق حرية التعاقد^(٣).

ويقول في موضع آخر، بعد أن ذكر صوراً للاستصحاب قال بها الحنابلة: من هذا القول تبيّن أن الحنابلة يأخذون بالاستصحاب أصلاً من أصول الفتيا، ويتوسعون فيه أكثر من الحنفية، وأكثر من المالكية. ويقاربون الشافعية في ذلك، وإنه في الواقع كلما أكثر الفقهاء، ووسعوا في باب الاستدلال بالرأي، قلَّ اعتمادهم على الاستصحاب^(٤).

(١) «إرشاد القحول»: ٢٣٧.

(٢) «أصول الفقه الإسلامي» لشاهر الحنبلي: ٣٢٥.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٦٤، ويقصد بذلك أ Ahmad bin Hanbal.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٥.

الباب الرابع

في الأدلة المخالفة فيها

فتوى الصحابي، المصلحة، الذرائع، شرع من قبلنا، الاستحسان،
العرف



الفَصْلُ الْأُولُ

فَتْوَى الصَّحَابِيِّ

فتوى الصحابي

اختلاف العلماء في حجيتها:

فتوى الصحابي، أو قوله، أو رأيه، أو مذهبه، من المسائل التي اختلفت فيها المذاهب، وانختلف فيها نظر الأصوليين في الدرجة الأولى؛ فممنهم من اعتبرها من الأصول الموهومة التي لا يحتاج بها، ومنهم من اعتبرها من الأصول الصحيحة. وسنجمل فيما يلي آراء العلماء في حجيتها، ومن ثم ننتقل إلى تفصيل آراء الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمة الله فيها.

اتفق العلماء رحمهم الله على أن الصحابة المجتهدين ليس قول بعضهم حجة على بعض، وقد نقل ابن عقيل الإجماع على ذلك، وزاد: ولو كان أعلم، أو إماماً، أو حاكماً^(١).

وإنما الخلاف بالنسبة لمن بعد الصحابة من المجتهدين على أقوال:

- ١ - أنه حجية مقدمة على القياس، ومن يرى حجيتها الشافعي في أحد قوله، ومالك بن أنس، وبعض الحنفية.
- ٢ - إن خالف القياس، فهو حجة، وإن فلا.
- ٣ - أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما.
- ٤ - أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين دون غيرهم.
- ٥ - أنه ليس بحجية^(٢).

(١) «شرح الكوكب المير»: ٣٨٦.

(٢) «المستصفى» ١٣٥/١، «الإحکام» للأمدي ١٤٩/٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٨٧/٢.

«إرشاد الفحول»: ٢٤٣، «أصول الفقه» لأبي النور زهير ١٦١/٢، «أصول الفقه» للحضرمي:

«مذكرة أصول الفقه» للشنتيطي: ٣٩٣، ١٦٤.

فتوى الصحابي عند الحنابلة

بعد هذا الإجمال في اختلاف العلماء في قول الصحابي وفتواه، ننتقل إلى الكلام عليها عند الحنابلة رحمهم الله، وأحمد بشكل خاص.

وقد تقدم في مبحث الإجماع ماله صلة بهذا في إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، أو الخلفاء الراشدين منهم، تبيّن فيه رأي أحمد رحمة الله في ذلك. وقد جعل القاضي أبو يعلى كلامه على أقوال الصحابة ضمن مباحث الإجماع^(١).

وقول الصحابي الموقف عليه: إما ألا يكون للرأي فيه مجال، أو يكون، فإذا كان مما لا مجال للرأي فيه، فهو في حكم المرفوع يقدم على القياس، وينص به النص، قال شارح «مختصر التحرير»: إذا قال الصحابي ما لا يمكن أن يقوله عن اجتهاد، بل عن توقيف، فيكون مرفوعاً^(٢).

ومن العلماء من استثنى الصحابي المعروف بالأخذ من الإسرائيليات^(٣).
وقال أبو البركات: يجب العمل به، ويجعل في حكم التوقيف المرفوع، بحيث يعمل به، وإن خالفه قول صحابي آخر. نص^(٤) عليه في مواضع، ثم ذكر خلاف الشافعية: وهو أنه ليس له حكم المرفوع، بل حكمه حكم مجتهد فيه، وأنه اختيار أبي الخطاب وابن عقيل، مع حكايته القول الأول عن شيخه - أبي يعلى - فقط، ومثل له بقضاء عمر في عين الدابة بربع قيمتها، وفي حمل

(١) «العدة» ورقة: ١٧٥ وما بعدها.

(٢) «شرح الكوكب المنير»: ٣٨٦.

(٣) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٥.

(٤) إذا قال الحنابلة: «نص عليه» وأطلقوا، فالمراد به الإمام أحمد رحمة الله.

العاقلة دية قاتل نفسه، وقول ابن عباس: فيمن نذر ذبح ولده^(١). وادعى ابن عقيل أن الظاهر عدم التوفيق معه.

قال ابن تيمية تعليقاً على ادعاء ابن عقيل: وقد يقال: الأمر محتمل^(٢).

وذكر الباعلي في «القواعد»: أن وجوب العمل به، وكونه في حكم المرفوع قول القاضي، وصاحب «المغني»، والحنفية، ونص عليه الشافعي في اختلاف الحديث، فقال: روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه صلى في ليلة ست ركعات، في كل ركعة ست سجادات. وقال: لو ثبت ذلك عن علي، لقلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه فعله توقيفاً^(٣).

وإذا كان للرأي فيه مجال، فهو أقسام:

١ - فتوى الصحابي فيها لا يعرف له مخالف من الصحابة فيها:
إذا قال بعض الصحابة قوله^(٤)، وانتشر في الباقي ولم يظهر خلافه^(٥).
فظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه إجماع ويحتاج به. قال في المفرد: هو حجة ودليل
مقطوع عليه يجب اتباعه وتحرم مخالفته^(٦) - وتقدم هذا في مبحث الإجماع - وهو
الإجماع السكتي. والخلاف فيه معروف، والأكثر على أنه حجة.

٢ - إذا كان القول لم يظهر في الباقي، ولم يعرف له مخالف، قال أبو
يعلي: فإن كان القياس يدل عليه، وجب المصير إليه، والعمل به^(٧).

وقال أبو البركات: إذا قال الصحابي قوله^(٨)، ولم ينقل عن صحابي خلافه،
وهو ما يجري بمثله القياس والاجتهاد، فهو حجة، نص عليه أحمد في مواضع،

(١) هذه الأمثلة ذكرها أبو يعلي في «العدة» ورقة: ١٧٨ ، ولم يذكر فيها نصاً عن أحمد.

(٢) «المسودة»: ٣٣٨ .

(٣) «القواعد الأصولية»: ٢٩٦ .

(٤) عبارة القاضي في «العدة»: وسكتوا عن مخالفته والإنكار عليه حتى انفرض العصر كان إجماعاً، وهذا ظاهر كلام أحمد.

(٥) «المسودة»: ٣٣٥ .

(٦) «العدة» ورقة: ١٧٦ .

وقدمه على القياس^(١).

أما إن كان القياس يخالفه، فقد قال عنه القاضي: وإن كان القياس يخالفه، فإن كان مع قول الصحابي قياس أضعف منه، كان قول الصحابي مع أضعف القياسيين أولى . . . إلى أن قال: وإن لم يكن مع قول الصحابي قياس، ففيه روایتان^(٢).

ينقل كثير من الأصوليين عن أحمد رحمه الله في هذه المسألة روایتين:

١ - الرواية الأولى: أنه حجة، ويُقدم على القياس، ويجب تقليله، وقد ورد عن أحمد رحمه الله كثير من المسائل تدل على هذا، فقد قال في روایة أبي طالب في أموال المسلمين إذا أخذها الكفار، ثم ظهر عليه^(٣) المسلمين، فأدركه صاحبه، فهو أحق به، وإن أدركه، وقد قسم، فلا حق له، كذا قال عمر، والقياس: أن يكون له، فقد احتاج بقول عمر في المسألة مع مخالفته للقياس.

وكذلك نقل أبو الحارث عن ترك الصلاة بين التراویح، واحتاج بما روی عن عبادة وأبي الدرداء، فقيل له: فعن سعيد والحسن أنها كانا يربان الصلاة بين التراویح، فقال: أقول لك: أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وتقول: التابعون، وغير ذلك مما نقل عنه من المسائل^(٤). وهذه الرواية اختيار القاضي، وابن شهاب، وأبي بكر، وصاحب «الروضۃ» وغيرهم^(٥).

٢ - الرواية الثانية: أن القياس يقدم على قول الصحابي، وقد ورد عن أحمد رحمه الله ما يدل عليها، فقد قال في روایة أبي داود: ليس أحد إلا أخذ برأيه وأترك، ما خلا النبي صلى الله عليه وسلم.

وكذلك نقل منها عنه فيمن ركب دابة، فأصابت إنساناً، فعلى الراكب

(١) «المسودة»: ٣٣٦.

(٢) «العدة» ورقة: ١٧٦.

(٣) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعلها: ثم ظهر عليهم المسلمين.

(٤) المصدر السابق.

(٥) «روضۃ الناظر مع شرحها» ٤٠٤/١.

الضمان، فقيل له: علىٰ يقول: إذا قال: الطريق، فلا ضمان. فقال: أرأيت إذا قال: الطريق، فكان الذي تقال له أصم؟!

وكذلك نقل الميموني عنه: يمسح على القلنسوة؟ فقال: ليس فيه عن النبي صل الله عليه وسلم شيء. وهو قول أبي موسى، وأنا أتوقعه^(١). وغير ذلك من المسائل التي نقلت عنه في هذا المعنى، وهذه الرواية اختيار ابن عقيل وأبي الخطاب والفارس إسماعيل^(٢).

هكذا يروي الأصوليون من الخنابلة وغيرهم عن أحمد رحمه الله روایتين: إحداهما أنه حجة. والثانية: ليس بحججة.

والمتأخر من الخنابلة، وخاصة ابن تيمية وابن القيم يرجحون الاحتجاج بقول الصحابي، ويررون أنه هو التحقيق في مذهب أحمد رحمه الله.

ومما يؤيد هذا قول أبي داود: قال أحمد بن حنبل: ما أجبت في مسألة إلا بحديث عن رسول الله صل الله عليه وسلم إذا وجدت في ذلك السبيل إليه، أو عن الصحابة، أو عن التابعين، فإذا وجدت عن رسول الله صل الله عليه وسلم، لم أعدل إلى غيره، فإذا لم أجده عن رسول الله صل الله عليه وسلم، فعن الخلفاء الأربع الراشدين المهدىين، فإذا لم أجده عن الخلفاء، فعن أصحاب رسول الله صل الله عليه وسلم الأكابر، فالأكابر، فإذا لم أجده، فعن التابعين، وعن تابعي التابعين، وما بلغني عن رسول الله صل الله عليه وسلم حديث عمل له ثواب إلا عملت به رجاء ذلك الثواب، ولو مرة واحدة^(٣).

والإمام أحمد رحمه الله شديد التمسك بما كان عليه الصحابة، شديد الاتباع لهم. ولقد روى عنه أبو يعلى في «الطبقات»، والخلال، وابن الجوزي في «المناقب»، عن عبدوس بن مالك، قال: سمعت أبا عبدالله، أحمد ابن حنبل يقول: أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صل الله

(١) «العدة» ورقة: ١٧٧.

(٢) «القواعد الأصولية» للبعلي: ٢٩٥.

(٣) «المسودة»: ٣٣٦.

عليه وسلم، والاقتداء بهم، وترك البدع^(١).

وقال أبو زهرة: أما أحمد ابن حنبل، فكانت له مدرسة تجاوز بها الحقب، وعلا إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وعهد أصحابه، فتخرج في الفقه على المجموعة الفقهية التي رویت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أقضيته، والأحكام المأثورة عنه صلى الله عليه وسلم، ورویت عن أصحابه عليهم السلام في أقضيتهم وفتاواهم، سواء في ذلك ما رجعوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وما اجتهدوا فيه من آراء. فكانت تلك المجموعة التي رووها، والتي رحل إلى الأقطار الإسلامية في سبيل جمعها هي المدرسة الفقهية التي تخرج عليها^(٢).

وما تقدم يمكن تلخيص رأي أحمد في قول الصحابي في النقاط التالية:

- ١ - إذا كان قول الصحابي مما لا مجال للرأي فيه، فإن له حكم المرفوع عند أحمد. واختار أبو الخطاب، وابن عقيل: أنه ليس له حكم المرفوع، بل حكمه حكم المجتهد فيه.
- ٢ - إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، وانتشر، ولم يظهر خلافه، فظاهر كلام أحمد أنه إجماع وحجة.
- ٣ - إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، ولم ينتشر، ولم يظهر خلافه، وكان موافقاً لقياس أو مخالفًا ومعه قياس أضعف، فهو حجة، نقل هذا القاضي أبو يعلى.
- ٤ - إذا كان قول الصحابي مما للرأي فيه مجال، ولم ينتشر، ولم يظهر خلافه، وكان مخالفًا لقياس، فيه روایتان:
الأولى: أنه حجة ويقدم على القياس.

(١) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٩.

(٢) «ابن حنبل لأبي زهرة»: ٢٤٤.

الثانية: أنه ليس بحجة، ويقدم القياس عليه.

والرواية الأولى: أنه حجة، هي التي رجحها المؤخرون.

والرواية الثانية: أنه ليس بحجة، هي أضعف ثبوتاً من الأولى.

والذي نستخلصه مما تقدم، ونرجحه بشكل عام: هو أن أحمد يرى
حجية قول الصحابي.

الأدلة

أ - الذين يرون حججته يستدلون بأدلة منها:

١ - أنه وإن لم تثبت عصمتهم، فإذا تعبدنا باتباعهم، لزم الاتباع.
قالوا ويالواحد يلزم اتباعه، وإن لم تثبت عصمته. والله سبحانه وتعالى قد
عدّهم، وتعبد الأمة باتباعهم، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «أصحابي
كالنجموم يأيهم اقتديتم، اهتديتم»^(١)، وكون الاقتداء بهم هداية دليل على
وجوب اتباعهم.

ونوقيش الدليل: بعدم صحة الحديث، وعلى فرض صحته فإن فضل
الصحابة، وتعديل الله لهم، وإن كان أمراً ثابتاً، لكنه لا يعني الاحتجاج

(١) أخرجه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» من طريق سلام بن سليم، عن الحارث بن غصين، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر. وسلام بن سليم - ويقال: ابن سليمان - الطويل متفق على ضعفه، وكذبه بعضهم، والحارث بن غصين مجہول لم يوثقه غير ابن حبان. وأخرجه الخطيب في «الكتفایة»: ٤٨ من طريق سليمان بن أبي كریمة، عن جويري، عن الضحاک بن مزاحم الملائی، عن ابن عباس. سليمان بن أبي كریمة ضعیف، وجويري - وهو ابن سعید الأزدي - متروک، والضحاک لم يلق ابن عباس.
وأخرجه ابن بطة في «الإبانة» ٤/١١، ٢، والخطيب في «الكتفایة»: ٤٨ من طريق نعیم بن حماد، حدثنا عبد الرحيم بن زید العَمِی، عن أبيه، عن سعید بن المُسیب، عن عمر بن الخطاب. وعبد الرحيم بن زید قال البخاري: تركوه، وقال يحیی بن معین: کذاب، وقال أبو حاتم: ترك حدیثه.

وأخرجه ابن حمید في «المتخب من المسند» ١/٨٦ من طريق احمد بن یونس، حدثنا أبو شهاب الحناط، عن حمزة الجزري، عن نافع، عن ابن عمر. وحمزة الجزري - وهو ابن أبي حمزة - قال ابن معین: لا یساوی فلساً، وقال البخاري: منکر الحديث، وقال الدارقطنی: متروک، وقال ابن عدی: عامة ما یرویه موضوع.

براهم، إذ قد يكون خطاباً لعوام عصره صلى الله عليه وسلم بتعريف درجة الفتوى لأصحابه، وهو تحذير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم. بدليل أن الصحابي غير داخل فيه، فكذلك خرج العلماء، فالحديث يدل على الاهتداء، لا على وجوب الاتباع.

٢ - أن الصحابة أقرب للصواب، وأبعد عن الخطأ، لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول منه. فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى.

وقد يناقش هذا: بأن قريهم للصواب لا يمنع الخطأ منهم، وقد حصل، وهذا يفيد الترجيح بين الأقوال عند الاختلاف، ولذلك قيل: إن قول الصحابي إذا كان معه مرجع، ولو ضعيف، تقوى على غيره.

والذين يقترون الاحتجاج على الخلفاء الأربعه يحتاجون بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «عَلَيْكُم بُسْتِي وَسُنْنَةَ الْخُلُفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»^(١). وظاهر: «عَلَيْكُم» للإيجاب، وهو عام، فيجب قبول قولهم.

ونوقش هذا: باحتماله أمرهم باتباع طريقتهم في العدل، أو الانقياد لهم، ثم هو يحرم الاجتهاد على بقية الصحابة، إذا اتفق الأربعة، ولم يكن كذلك.

والذين يقترون على أبي بكر وعمر يحتاجون بقوله صلى الله عليه وسلم: «أَقْتَدُوا بِاللّٰذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكِيرٍ وَعُمَرَ»^(٢).

ونوقش هذا بما نوقشت به الأدلة السابقة مع معارضتها له. والذين يعتبرونه حجة إن خالف القياس يقولون: إن الصحابي إذا قال ذلك، فلا محل له إلا سماع خبر فيه.

(١) تقدم تخيجه في الصفحة (٢٢٢).

(٢) أخرجه أحمد ٣٨٢/٥ و٣٨٥ و٤٠٢، والترمذى (٣٦٦٢)، وابن ماجه (٩٧) من حديث حذيفة بن اليمان، وإسناده حسن، وصححه الحاكم ٧٥/٣، ووافقه الذهبي، وأخرجه أحمد ٣٩٩ من طريق آخر لا يأس به، وصححه ابن حبان (٢١٩٣).

ونوقيش هذا بأن قوله ليس صريحاً في استناده على الخبر، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً، وأخطأ فيه^(١).

والقول بأن قول الصحابي ليس بحجة: هو قول جمهور الأصوليين، وينسب إلى أحمد رحمه الله في إحدى الروايتين، وإلى الشافعي رحمه الله في أحد قوله.

وقد اختار هذا القول، ورجحه الغزالي، والأمدي، وابن الحاجب، والشوكتاني، ويستدل أصحاب هذا القول: بإمكان الغلط والخطأ من الصحابة، وبأنه يجوز عليهم الاختلاف، بل حصل منهم، وبأنه لم تثبت عصمتهم^(٢).

وبأن الله أمر المسلمين بالرد عند الاختلاف إلى الله والرسول. فالرد إلى مذهب الصحابي خالف لأمر الله، وأن المجتهدين بعد الصحابة متمكنون من تحصيل الحكم بأنفسهم، فلا يجوز لهم التقليد^(٣).

واستدل العضد لهذا القول: بأنه لا دليل على كونه حجة بالأصل، فوجب تركه، وبأنه لو كان مذهبه حجة، لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره، واللازم مُتفق.

وبأنه لو كان حجة، للزم تناقض الحجج لاختلاف الصحابة فيما بينهم^(٤).

وقد شدد الشوكاني رحمه الله في قول الصحابي، وأنكر على من يحتاج به. قال: والحق أنه ليس بحجة. فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه. ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في

(١) «المستصفى» ١٣٦/١، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧ - ٣٨٨، «روضة الناظر مع شرحها» ٤٠٤/١، «العدة» ورقة: ١٧٧ وما بعدها.

(٢) «المستصفى» ١٣٥/١.

(٣) «الإحكام» للأمدي ٤/١٤٩ - ١٥٢، «إعلام الموقعين» ٤/١٢٣.

(٤) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧.

ذلك، فكلّهم مُكلفون بالتكاليف الشرعية، وباتباع الكتاب والسنّة. فمن قال: إنّها تقويم الحجّة في دين الله عزّ وجلّ بغير كتاب الله وسنته رسوله، وما يرجع إليّها. فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبتت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم، وتقول بالغٌ . . . إلى أن قال: فاعرف هذا واحرص عليه. فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولاً إلا محمداً صلى الله عليه وسلم، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجّة عليك في قول غيره كائناً من كان^(١).

وهذه الحملة المسعورة من الشوكاني سَفْسَطَةٌ خطابية لا تمس الجانب الموضوعي للمسألة، الذي كان يجب توجيه الحملة إليه، فضلاً عن أن أحداً من القائلين بالاحتجاج بقول الصحافي لم يقل بأن الصحابة مشرعون، وإنما بنوا رأيهم هذا على الأدلة الموضوعية التي قدمناها، والتي تبين أن القول به ليس قوله بما لم يأذن به الله، بل بما أذن به، وسيأتي الكلام على منزلة قول الصحافي، ومتي يصار إليه، ومنه يعلم بطلان ما ذكره الشوكاني جملة وتفصيلاً.

وبعد هذا العرض لأدلة الأقوال أرجح أن قول الصحافي حجّة على التفصيل المتقدم عند تحقيق مذهب الحنابلة، وأشارت لذلك:

١ - أن لا يعارضه ما هو أقوى منه من نص، أو ما في معناه، فإن وجد معارض، فلا يؤخذ بقول الصحافي، ذلك أن النصوص لها المنزلة الأولى في الشريعة الإسلامية.

٢ - لا يظهر خالف له من الصحابة، فإن ظهر الاختلاف، فعلى الإنسان أن يتخير من أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنّة، وأصول الشريعة وقواعدها.

والذى يرجح أن قول الصحافي حجّة على النحو السابق، أنه لا يجوز

(١) إرشاد الفحول: ٢٤٣ - ٢٤٤.

انعقاد الإجماع على خلاف قوله فيها بعد. وإذا كانت المسألة مسألة اجتهاد ونظر، فقد علم أن الصحابة رضوان الله عليهم أدرى الناس بأسرار شريعة الله، وأولاهم بفهمها، لعايشتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وحضورهم تطبيق الأحكام على الواقع، وشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية والفضل.

على أنه ينبغي ملاحظة، أن قول الصحابي وفتواه ينذرُ أن يتحقق فيها الشرطان السابقان، فتضيق دائرة الخلاف من حيث النتائج. أما الكثير في ذلك، فهو الاختيار من أقواهم، وعدم الخروج عنها جملة، وتقليل بعضهم، والله أعلم.

قول الصحابي هل يُخْصِّصُ العام؟

تقدّم أن قول الصحابي إذا كان ما لا مجال للرأي فيه، فإنه يكون في حكم المرووع. يقدم على القياس، ويُخصّ به النص. وعلى ذلك إذا تعارض قول صحابيَّين من هذا الباب، فيطبق عليهما ما يطبق على النصين عند التعارض.

وإذا كان للرأي فيه مجال، وانتشر، وسكت عنه، فهو الإجماع السكوتِي، وفيه الخلاف السابق.

وإذا لم ينتشر، وكان مُخالفاً للقياس، فقد نقل عن الإمام أحمد وأصحابه روایتان في الاحتجاج به، كما تقدّم.

وعلى القول بأنه حجة، فإنه يُخصّ به العام. قال القاضي: يجوز تخصيص العموم بقول الصحابي إذا لم يظهر خلافه، وكذلك تفسير الآية المحتملة. وهذا على الرواية التي تجعل قوله حجة مقدماً على القياس... إلى أن قال: ودليلنا: أن قول الصحابي أقوى من القياس، بدلليل أنه يترك له القياس، فيجب أن يُخصّ به الظاهر كخبر الواحد^(١).

وقال أبو البركات في «المسودة»: إذا قلنا: قول الصحابي حُجَّة، جاز تخصيص العام به. نص عليه... إلى أن قال: قلت: إن كان الصاحب سمع العام وخالفه، قوي تخصيص العموم بقوله. أما إذا لم يسمع، فقد يقال: هو لو سمع العموم، لترك مذهبَه، لجواز أن يكون مستنده استصحاباً، أو دليلاً العام

(١) «العدة» ورقة: ٧٩.

أقوى منه. وقد يقال: لو سمعه لما ترك مذهبة. لأن عنده دليلاً خاصاً مقدماً عليه... إلى أن قال: مسألة: فإن قلنا: قوله ليس بحجة، أو كانت المسألة خلافاً في الصحابة، لم ينخص به العموم، بل يكون حجة عليه^(١).

وما تقدم يتبيّن أن في تخصيص قول الصحابي للعام مذهبين:

١ - أحدهما: وهو المنصوص عن أَحْمَد أنه ينخص به العام. وهو اختيار جمهور أصحابه.

٢ - والثاني: لا ينخص به العام^(٢).

والذهبان مبنيان على الاحتجاج بقول الصحابي، وعَدْمه، وسبق الكلام في ذلك.

والذين كتبوا في الأصول من متأخري الخنبلة يرجحون أن قول الصحابي يُحتج به، ويجب اتباعه - كما تقدم -، ويرجحون أيضاً أن هذا القول هو قول جمهور الأمة. قال ابن تيمية في جواب له في «الفتاوى»: وإن قال بعضهم قولاً، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر، فهذا فيه نزاع. وجمهور العلماء يرجحون به، كأبي حنيفة، وأبي حمزة الشهور عنه، والشافعي في أحد قوله، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم^(٣).

ويقول ابن القيم في «الإعلام»^(٤): وإن لم يشتهر قوله، أو لم يعلم هل اشتهر أم لا؟ اختلف الناس: هل يكون حجة أم لا؟

فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة. هذا قول جمهور الحنفية، صرّح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً، وهو مذهب مالك وأصحابه،

(١) «المسودة»: ١٢٧ - ١٢٨.

(٢) «القواعد الأصولية» للبعلي: ٢٩٦.

(٣) «الفتاوى» ١/٤٨٦، «المجمع» ٢٠/١٤.

(٤) «إعلام المقيمين» ٤/١٢٠ - ١٣٠.

وتصرفة في مُوطئه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه، وأبي عُبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، و اختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد.

مَنْزَلَةُ قَوْلِ الصَّحَابِيِّ مِنَ الْأَصْوَلِ

تَقْدِيمُ الْكَلَامِ عَلَى رَأْيِ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي قَوْلِ الصَّحَابِيِّ، وَمَا نُقلَّ عَنْهُ مِنْ رِوَايَاتٍ، وَمَا اخْتَارَهُ أَصْحَابُهُ الْمُتَقْدِمُونَ وَالْمُتَأْخِرُونَ، وَالَّذِي رَجَحَهُ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: هُوَ الْاحْتِجاجُ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ، وَوُجُوبُ اتِّبَاعِهِ. كَمَا تَقْدِيمُ عَنِ الْقَاضِي أَبِي يَعْلَى، وَأَبِي الْخَطَابِ. وَابْنِ الْقَيْمِ، وَغَيْرِهِمْ. وَعِنْدَ كَلَامِ ابْنِ الْقَيْمِ عَلَى أَصْوَلِ فَتاوِيِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، اعْتَبَرَ فَتاوِيَ الصَّحَابَةِ وَأَقْوَاهُمْ هِيَ الْأَصْلُ الثَّانِي مِنْ أَصْوَلِ مَذْهَبِ أَحْمَدَ. قَالَ فِي ذَلِكَ: الْأَصْلُ الثَّانِي مِنْ أَصْوَلِ فَتاوِيِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ: مَا أَفْتَنَ بِهِ الصَّحَابَةِ. فَإِنَّهُ إِذَا وُجِدَ لِبَعْضِهِمْ فَتْوَى لَا يُعْرَفُ لَهُ خَالِفٌ مِنْهُمْ فِيهَا لَمْ يَعْدُهَا إِلَى غَيْرِهَا، وَلَمْ يَقُلْ: إِنَّ ذَلِكَ إِجْمَاعٌ، بَلْ مِنْ وَرَعَهُ فِي الْعِبَارَةِ يَقُولُ: لَا أَعْلَمُ شَيْئاً يُدْفَعُهُ . أَوْ نَحْوُ هَذَا. كَمَا قَالَ فِي رِوَايَةِ أَبِي طَالِبٍ: لَا أَعْلَمُ شَيْئاً يُدْفَعُ قَوْلَ ابْنِ عَبَاسٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَأَحَدِ عَشَرِ مِنَ التَّابِعِينَ: عَطَاءَ وَمُجَاهِدَ وَأَهْلَ الْمَدِينَةِ، عَلَى تَسْرِيِ الْعَبْدِ، وَهَكُذا قَالَ أَنْسُ بْنُ مَالِكَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا رَدَ شَهَادَةَ الْعَبْدِ. حَكَاهُ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، وَإِذَا وُجِدَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ هَذَا النَّوْعُ عَنِ الصَّحَابَةِ لَمْ يَقْدِمْ عَلَيْهِ عَمَلاً، وَلَا رَأِيًّا، وَلَا قِيَاسًا^(١).

وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ يَقُولُ عَنْ تَقَارِبِ فَتاوِيِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ مَعَ فَتاوِيِ الصَّحَابَةِ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ: وَمَنْ تَأَمَّلُ فَتاوِاهُ وَفَتاوِيَ الصَّحَابَةِ، رَأْيُ مَطَابِقَةِ كُلِّ مِنْهُمَا عَلَى الْأُخْرَى، وَرَأْيُ الْجَمِيعِ كَأُنْهَا تَخْرُجُ مِنْ مِشْكَانَةِ وَاحِدَةٍ، حَتَّى إِنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا اخْتَلَفُوا عَلَى قَوْلَيْنِ، جَاءَ عَنْهُ فِي الْمَسْأَلَةِ رِوَايَاتَانِ^(٢).

(١) «إِعْلَامُ الْمُوقِّعِينَ» ١/٣٠، «بَدَائِعُ الْفَوَائِدِ» ٤/٣٢، «الْمُدْخَلُ إِلَى مَذْهَبِ أَحْمَدَ»: ٤٢.

(٢) «إِعْلَامُ الْمُوقِّعِينَ» ١/٢٨.

من ذلك ندرك أن قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف يأتي في أصول
أحمد رحمه الله بعد النصوص. فالالأصل الأول: هو النص، ولم يكن رحمه الله
يقدم عليه أي شيء إذا وجد، من كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه
وسلم، ولا يلتفت إلى أي خلاف، ما دام النص موجوداً، ثم يأتي بعد
النصوص، قول الصحابي وقتواه إذا لم يعرف له مخالف من الصحابة رضوان الله
عليهم، وقد ساق ابن القَيْم رحمه الله أمثلة لترك الإمام أحمد قول الصحابي من
أجل النصوص الثابتة، فقال: إذا وجد النص أنت بوجبه، ولم يلتفت إلى ما
خالفه، ولا من خالفه كائناً من كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوءة
لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن
ياسر، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة
 الحديث عائشة في ذلك... إلخ^(١).

تقديمها على الحديث الضعيف وعلى مرسل غير الصحابي:

قال ابن القَيْم: كان تحريره - أي: أحمد - لفتاوي الصحابة كتحري
 أصحابه لفتاويه ونصوصه، بل أعظم، حتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث
 المرسل، قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في مسائله: قلت لأبي عبدالله:
 حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت أحب إليك، أو
 حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت؟ قال أبو عبدالله رحمه الله:
 عن الصحابة أعجب إلى^(٢).

فهو بهذا يقدم قول الصحابي على الحديث الضعيف، وعلى مرسل غير
 الصحابي. وتقدمت الإشارة إلى هذا أثناء الكلام على رأي أحمد رحمه الله في
 المراسيل، والأحاديث الضعيفة، والاحتجاج بها إذا لم يجد نصاً ولا قول
 صاحب.

(١) المصدر السابق ٢٩/١. وقد تقدم تخریج الأحادیث في الصفحة ١٠٧.

(٢) نفس المصدر.

وهو فيها رواه إسحاق بن إبراهيم بن هانئ يقدم قول الصحابي الثابت على المرسل، حيث يقول: عن الصحابي أ عجب إلى.

قال ابن تيمية: إذا تعارض خبر مرسل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وحديث عن الصحابة أو التابعين، فالذى عن الصحابة أول من المرسل، نص عليه^(١). ثم ساق رواية إسحاق المقدمة.

وقال أبو زهرة: ولذلك كانت أقوال الصحابة وفتاواهم حجة عنده - أي عند أحمد - تلي حجة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة، وتتقدم على المرسل من الأحاديث. والضعف من الأخبار، وقد اتفق العلماء - الذين نقلوا فقهه - على ذلك، ولم يختلفوا فيه، فكلهم جمع على أنه كان يأخذ بفتوى الصحابة، ولا يجتهد برأيه ما وجد في موضوع الفتوى أثراً منقولاً عن صحابي^(٢).

(١) «المسودة»: ٣١٠، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٥١.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٤٥ - ٢٤٦.

التَّخْيِرُ مِنْ أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ

معنى التَّخْيِرِ:

الكلام فيها مضى على قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف من الصحابة أما إن ظهر له مخالف من الصحابة، فالذى نص عليه الإمام أحمد رحمه الله: أنه يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة.

قال أبو يعلى: إذا اختلفت الصحابة في المسألة على قولين، ولم ينكر بعضهم على بعض، لم يجز لمن هو من أهل الاجتهاد أن يأخذ بقول بعضهم، من غير دلالة على صحة قول الصحابي^(١)، نص عليه رحمه الله في رواية المروذى، فقال: إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم على غير اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنة^(٢).

وقال صاحب «الروضة» بعد أن ذكر قول المخالفين: وهذا فاسد؛ فإن قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلاً من كتاب أو سنة، لم يجز الأخذ بواحد منها بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل، وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أما على الأخذ به، فكلا^(٣).

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعل الأولى: «على رجحان قول من أخذ به على غيره».

(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠، «المسودة»: ٣٤١.

(٣) «روضة الناظر» ١/٤٠٦.

ومعنى التخير من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم على هذا، هو اختيار أقرب القولين إلى الكتاب والسنة، ولم يكن يخرج عن أقواهم، وليس المراد به مجرد اختيار لرغبة أو هو في النفس، أو لكون أحدهما أسهل، ونحو ذلك.

وابن القيم رحمة الله حينها تكلم على أصول مذهب الإمام أحمد وفتاويه، جعل التخير من أقوال الصحابة الأصل الثالث من أصوله. قال في ذلك: الأصل الثالث من أصوله: إذا اختلف الصحابة، تخير من أقواهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقواهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول^(١).

وقد نقل قول إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في مسائله: قيل لأبي عبد الله: يكون الرجل في قومه، فيسأل عن الشيء فيه اختلاف؟ قال: يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه. قيل له: أفيجاد عليه^(٢)؟ قيل: لا.

قال ابن القيم أيضاً في البدائع عند كلامه على أصول الأئمة: ومن أصول أحمد: الأخذ بالحديث ما وجد إليه سبيلاً، فإن تعذر، فقول الصحابي ما لم يخالف، فإن اختلف أخذ من أقواهم بأقواها دليلاً، وكثيراً ما يختلف قوله عند اختلاف أقوال الصحابة^(٣).

ورأي أحمد رحمة الله في الاختيار من أقوال الصحابة عند الاختلاف موافق لرأي الشافعي في المسألة. ولذلك قال ابن القيم بعد الكلام على أصول أحمد: وهذا قريب من أصول الشافعي، بل هما عليه متفقان^(٤).

(١) «إعلام الموقعين» ٣١/١، «المدخل إلى مذهب أحد»: ٤٢.

(٢) قوله: «أفيجاد عليه»؟، لعل الصواب: «أفيجع عليه»؟ أي: على الإمامساك عن الفتوى، وعلى كل حال، فالمعنى أنه عند اختلاف الصحابة في المسألة يختار المرء من أقواهم أقربها للكتاب والسنة، فإن لم يتبين له الأقرب، فإما أن يحكي الخلاف، أو يمسك عن الفتوى، ولا يُعاب عليه ذلك.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣٢/٤.

(٤) نفس المصدر ١٢٢/٤.

ومن صور التخير من أقوالهم: إذا لم يتضح قرب أحدهما من الكتاب والسنّة، فإن الترجيح حيثنـد بكون صاحب القول أعلم، كترجح القول الذي يقول به الخلفاء الراشدون على الآراء الأخرى. وقد نقل ابن القيم عن أحد في هذه الصورة روایتین. رجح اختيار القول الذي يقول به الخلفاء الأربعـة على غيرهم. قال في ذلك: إذا قال الصحابي قوله، فإنـما أن يخالفه صحابي آخر، أو لا يخالفه. فإنـما يخالفه مثلـه، لم يكن قولـها حجة علىـ الآخر، وإنـما يخالفه أعلمـ منه، كما إذا خالفـ الخلفاء الراشدون، أو بعضـهم غيرـهم منـ الصحابةـ في حكمـ، فهلـ يكونـ الشقـ الذيـ فيهـ الخـلفـاءـ أوـ بعضـهمـ حـجـةـ عـلـىـ الآخـرـينـ؟ـ فيـهـ قولـانـ للـعلمـاءـ، وـهـماـ روـاـيـاتـانـ عـنـ الإـمـامـ أـحـمـدـ.ـ والـصـحـيـحـ أـنـ الشـقـ الـذـيـ فـيـهـ قولـانـ لـلـعـلـمـاءـ، وـهـماـ روـاـيـاتـانـ عـنـ الإـمـامـ أـحـمـدـ.ـ والـصـحـيـحـ أـنـ الشـقـ الـذـيـ فـيـهـ الخـلـفـاءـ، أوـ بعضـهـمـ أـرـجـحـ وـأـوـلـيـ أنـ يـاخـذـ بـهـ منـ الشـقـ الـآخـرـ،ـ فـإـنـ كـانـ الـأـرـبـعـةـ فـيـ شـقـ،ـ فـلـاـ شـكـ أـنـ الصـوـابـ،ـ وـإـنـ كـانـ أـكـثـرـهـمـ فـيـ شـقـ،ـ فـالـصـوـابـ فـيـهـ أـغـلـبـ،ـ وـإـنـ كـانـواـ اـثـنـيـنـ وـاثـنـيـنـ،ـ فـشـقـ أـبـيـ بـكـرـ وـعـمـرـ أـقـرـبـ إـلـىـ الصـوـابـ،ـ فـإـنـ اـخـتـلـفـ أـبـيـ بـكـرـ وـعـمـرـ،ـ فـالـصـوـابـ مـعـ أـبـيـ بـكـرـ،ـ وـهـذـهـ جـمـلـةـ لـاـ يـعـرـفـ تـفـصـيلـهـاـ إـلـاـ مـنـ لـهـ خـبـرـ وـاطـلـاعـ،ـ عـلـىـ مـاـ اـخـتـلـفـ فـيـ الصـحـابـةـ،ـ وـعـلـىـ الـرـاجـحـ مـنـ أـقـوـاـلـهـ^(١).

وتقدـيمـ قولـ الأئـمـةـ الـأـرـبـعـةـ عـلـىـ غـيرـهـمـ تـقـدـمـ شـيـءـ مـنـ الـكـلـامـ عـلـيـهـ أـثـنـاءـ الـكـلـامـ فـيـ الإـجـمـاعـ،ـ وـقـدـ ذـكـرـ أـبـوـ يـعـلـىـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ روـاـيـتـيـنـ:

فـالـأـوـلـىـ:ـ أـنـ لـاـ يـقـدـمـ،ـ وـقـالـ:ـ وـهـوـ ظـاهـرـ كـلـامـ أـحـمـدـ رـحـمـهـ اللـهـ فـيـ روـاـيـةـ المـرـوـذـيـ عـنـهـ،ـ قـالـ:ـ إـذـاـ اـخـتـلـفـ أـصـحـابـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ،ـ لـمـ يـحـبـ لـلـرـجـلـ أـنـ يـاخـذـ بـقـوـلـ بـعـضـهـمـ إـلـاـ عـلـىـ اـخـتـيـارـ،ـ يـنـظـرـ أـقـرـبـ القـوـلـ إـلـىـ الـكـلـامـ وـالـسـنـةـ...ـ إـلـىـ أـنـ قـالـ:ـ وـفـيـ روـاـيـةـ إـسـمـاعـيـلـ بـنـ سـعـيـدـ،ـ وـقـدـ سـأـلـ أـحـمـدـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ عـمـنـ زـعـمـ أـنـهـ اللـهـ فـيـ روـاـيـةـ إـسـمـاعـيـلـ بـنـ سـعـيـدـ،ـ وـقـدـ سـأـلـ أـحـمـدـ رـضـيـ اللـهـ عـنـهـ عـمـنـ زـعـمـ أـنـهـ لـاـ يـحـوـزـ أـنـ يـخـرـجـ مـنـ قـوـلـ الـخـلـفـاءـ إـلـىـ مـنـ بـعـدـهـمـ مـنـ الصـحـابـةـ؛ـ لـأـنـ رـسـوـلـ اللـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ قـالـ:ـ «ـعـلـيـكـمـ بـسـتـيـ وـسـنـةـ الـخـلـفـاءـ الرـاشـدـيـنـ»ـ^(٢)ـ قـالـ:

(١) «ـإـعـلـامـ المـوقـعـيـنـ»ـ ١١٩ـ/ـ٤ـ.

(٢) تـقـدـيمـ فـيـ الصـفـحةـ (٢٢٢ـ).

فناظرني في بعض ما قال الصحابة، ثم رأيته قد قنع بهذا القول: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك.

ووجه الدلالة على الاعتداد بقول الأربعة عند مخالفته غيرهم من هذا النص: أن أحمد بعد الماظرة قد قنع بالقول الذي سئل عنه، وقال: ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك. وهو اختيار أبي حازم من أصحاب أبي حنيفة، ولم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد الأموال التي حصلت في بيت مال المعتصم، وجعل ذوي الأرحام أولى من بيت المال، فقبل ذلك المعتصم، وأمر ببردها على ذوي الأرحام، وكتب بذلك إلى الآفاق^(١).

وبهذا يتضح أن في المسألة روایتين.

وأما تقديم قول الواحد من الخلفاء الأربع، فقد نقل أبو يعلى فيه روایتين أيضاً. صاحب أصحاب أحمد: أنه لا يقدم، بل قال القاضي: ليس حجة إذا خالفه غيره، روایة واحدة، نص عليه رحمة الله في روایة إسماعيل بن سعيد، وقد سأله رحمة الله عنمن قال: ليس لنا أن نخرج من قول أبي بكر إلى قول عمر، ولا من قول عمر إلى قول عثمان، ولا من قول عثمان إلى قول علي، فتعجب من ذلك، وقلت له: إنني أنكرت عليه، وقلت له: إن كان قولهم سنة، فبأي قول أخذت أو اخترت من أقاويلهم، فلك ذلك، فأعجبه ذلك^(٢).

ثم ذكر القاضي الروایة الثانية: أنه حجة، قال: وقد أومأ إليه أحمد رحمة الله في روایة ابن القاسم. فقال: يروى عن ابن عباس أنه كان يقول: إذا انقطع الدم في الحيستة الثالثة، فقد بانت منه، وهو أصح في النظر. فقيل له: فلم لا تقول به؟ قال: قد قال عمر وابن مسعود وعلي، فأنا أتهيب أن أخالفهم - يعني باعتبار الغسل - ونقل ابن منصور^(٣) ما هو أصرح من هذا،

(١) «العدة» ورقة: ١٨٨، «المسودة»: ٣٤٠.

(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠.

(٣) سعيد بن منصور بن داود بن إبراهيم، أبو جعفر العابد، المعروف بالطوسى، كان يجالس لصلاحه، توفي سنة (٢٥٤) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٣١٨/١.

فقال: قلت: قول ابن عباس في أموال أهل الذمة العفو، قال أحمد رحمه الله: عمر جعل عليهم ما قد بلغك، كأنه لم ير ما قال ابن عباس، قال أبو حفص البرمكي^(١) في «شرح مسائل ابن متصور»: إنما لم ير ما قال ابن عباس، لأن أحد الخلفاء إذا رُوي عنه شيء وروي عن غير الخلفاء ضده، فالذى يلزم اتباعه ما جاء عن أحد الخلفاء، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «عليكم بستي وسُنة الخلفاء الراشدين من بعدي عصوا عليها بالنواخذة»^(٢).

وهكذا، يتراجع أنه قد رُوي عن أحمد في المسألة روایتان، وأكثر أصحابه يُصححون الرواية الأولى، وتقدم النقل عن ابن القيم في المفاصلة بين أقوال الخلفاء الأربع.

والذي يتراجح لي مما تقدم: أن أحمد رحمه الله إذا اختلف الصحابة يأخذ بأقرب الأقوال إلى الكتاب والسنّة، فإن لم يكن، فيفضل بينها حسب علم وفضل القائلين بها، ولا شك أن الخلفاء الأربع أفضل من غيرهم. وإن لم يكن ذلك كله، حكى أقوال الصحابة في المسألة، فنقل عنه فيها عدة روایات على عدد الأقوال المنقوله عن الصحابة، أو يتوقف في المسألة.

(١) عمر بن أحمد بن إبراهيم، أبو حفص البرمكي، كان من الفقهاء والأعيان النساك الزهاد، ذو الفتيا الواسعة، والتصنیف النافعة، توفي سنة (٣٨٧) هـ . «ذيل طبقات الحنابلة» ١٥٣/١.

(٢) «العدة» ورقة: ١٨٠.

الفصل الثاني

المصالح

المصلحة

المصلحة: هي الوصف الذي يكون في ترتيب الحكم عليه جلب مَنْفعةٍ للناس، أو ذرء مفسدةٍ عنهم.

وقد اختلف العلماء في اعتبار المصالح من الأدلة التي تبني الأحكام عليها. وأكثر الأصوليين لا يعتبرها من الأدلة، ولذلك يوردونها ضمن الأصول الملوهومة، أو ضمن مبحث الاستدلال ومنهم من نسب القول بها إلى بعض الأئمة.

وقد قسم علماء الأصول المصالح ثلاثة أقسام:

- ١ - ما شَهِدَ الشرع باعتبارها، وهذه مُعتبرة باتفاق.
- ٢ - ما شَهِدَ الشرع بِإِلْغَائِهَا، وهذه مُلْغَاة باتفاق.
- ٣ - ما لم يَشَهِدْ لها الشرع باعتبار ولا بِإِلْغَاء بدلليل معين، وكانت في الأمور التي يدرك العقل معناها. وهذا القسم هو ما يسمى بالمصالح المرسلة، وهو الذي اختلف العلماء في صلاحيته لترتيب الأحكام عليه^(١).

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٤١٢/١، «المصنفى» ١٣٩/١، «الإحکام» للأمدي ٤/١٦٠، «إرشاد الفحول»: ٢٤١.

مذاهب العلماء في اعتبار المصلحة

١ - المانعون لذلك:

قال الأمدي: وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك بها، وهو الحق... إلى أن قال: وإذا عُرف ذلك، فالمصالح على ما بينا مُنقسمة إلى: ما عُهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عُهد منه إلغاؤها. وهذا القسم متعدد بين ذينك القسمين، وليس إلهاقه بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى^(١).

وقال شارح مختصر ابن الحاجب: أقول: المصالح المرسلة، مصالح لا يشهد لها أصل بالاعتبار في الشرع. وإن كانت على سنن المصالح، وتلقتها العقول بالقبول، وقد تقدمت في القياس، لنا أن لا دليل، فوجب الرد، كما في الاستحسان. قالوا: لو لم تعتبر لأدّى إلى خلو وقائع عن الحكم لعدم مساعدة النص، وأصل القياس في الكل، وأنه باطل.

الجواب: لا نسلم أنه باطل، وإن سلم، فلا نسلم اللزوم؛ لأن العمومات والأقيسة تأخذ الجميع، وإن سلم، فعدم المدرك بعد ورود الشرع بأن مالاً مدرك فيه بعينه فحكم التخيير، مدرك شرعي^(٢).

وقال الشوكاني: الأولى منع التمسك بها مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور^(٣).

(١) «الإحکام» للأمدي ٤/١٦٠ - ١٦١.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٨٩.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢.

وابن قدامة في «الروضة» قسمها إلى ثلاثة أضرب:

ما يقع في مراتب الحاجات، وما يقع في مراتب التحسينات، وما يقع في مراتب الضروريات.

وقال عن الضريرين الأولين: لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأي، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، وكان العامي يساوي العالم في ذلك. فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

أما الضرب الثالث، فنسب القول به إلى مالك، وبعض الشافعية، ثم قال: وال الصحيح: أن ذلك ليس بحججة، لأنه ما عرف من الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق... إلخ^(١).

وتعقبه الطوفي كما نقل عنه ابن بدران في التعليق على «الروضة». وكذلك تعقبه الشنقيطي، وبين أن مالكاً يقول بالمصلحة في الحاجيات، فقال: واعلم أن مالكاً يراعي المصلحة المرسلة في الحاجيات والضروريات، كما قرره علماء مذهبها، خلافاً لما قاله عنه المؤلف من عدم مراعاتها في الحاجيات^(٢).

٢ - المجizzون لذلك:

ينسب الأصوليون القول باعتبار المصالح المرسلة إلى مالك، ويحكي عن الشافعي في القديم، وقد أنكر بعض المالكية نسبة القول بها إلى مالك، وقد تحامل الجوبني على مالك، حيث تسبه إلى الإفراط في القول بها حتى جرّه إلى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندأ.

وقال القرطبي في ذلك: وقد اجترأ إمام الحرمين الجوبني وجازف فيها نسبة

(١) «التعليق على الروضة» لابن بدران ٤١١/١ - ٤١٨.

(٢) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٩.

إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك، ولا في شيء من كتب أصحابه.

وقال الشنقيطي في تعليقه على «الروضة»: وما ذكر المؤلف رحمه الله من أن مالكاً رحمه الله أحيا قتل الثالث لصلاح الثنين، ذكره الجوياني وغيره عن مالك، وهو غير صحيح، ولم يروه عن مالك أحد من أصحابه، ولم يقله مالك، كما حرقه العلامة محمد بن الحسن البناي في حاشيته على «شرح الزرقاني» لاختصار خليل^(١).

قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن مالك ترجحأ على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن هذين ترجحأ في الاستعمال لها على غيرهما.

وقال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدأ بالاعتبار، لا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك^(٢).

وتأنّل الآمدي ما نُقل عن مالك - إن صَحَّ عنه -، بأن المراد ما كان من المصالح ضروريأ كليأ قطعياً^(٣).

إلا أن الشنقيطي - كما تقدم - قال: واعلم أن مالكاً يراعي المصلحة المرسلة في الحاجيات والضروريات، كما فرره علماء مذهبة. خلافاً لما قال عنه المؤلف من عدم مراعاتها في الحاجيات. ودليل مالك على مراعاتها: إجماع الصحابة عليها، كتولية أبي بكر لعمر، واتخاذ عمر سجناً، وكتبه أسماء الجند في ديوان، وإحداث عثمان لأذان آخر في الجمعة، وأمثال ذلك كثير^(٤).

(١) الصفحة: ١٧٠.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢.

(٣) «الإحکام» للآمدي ٤ / ١٦٠.

(٤) «أصول الفقه» للشنقيطي: ١٦٩.

وقال الشاطبي في «الاعتصام»: وذهب مالك إلى اعتبار ذلك، وبنى الأحكام عليه على الإطلاق^(١). وعند تحريره لمحل النزاع جعل ما لم يكن له شاهد بالاعتبار ولا الإلغاء على وجهين:

١ - أن يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليق منع القتل للميراث. فالمعاملة بتنقيض المقصود، على تقدير أن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بخلافها. بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق. ومثل هذا تشريع من القائل به. فلا يمكن قبوله^(٢).

٢ - أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة. وهذا الوجه هو الذي قال به، وساق عشرة أمثلة، وذكر كلام الصحابة والعلماء فيها، مما رجح به اعتبار المصالح في مثل هذا.

وبعد ذلك انتهى إلى اشتراط ثلاثة شروط في الأخذ بالمصالح:

- ١ - أن تلائم مقاصد الشرع.
- ٢ - أن تكون فيما تدركه العقول. فلا مدخل لها في التعبادات.
- ٣ - أن تكون فيما يرجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج عن الأمة مما ينخفف عنها. سواء كان رفع الحرج لاحقاً بالضروري، أو الحاجي^(٣).

(١) «الاعتصام» ٢/١١١.

(٢) هكذا وردت هذه العبارات بكتاب «الاعتصام» ٢/٩٨، وقد دعا المعلن على الكتاب إلى التأمل فيها، نظراً لاضطراب معناها، ولعل صحة هذه العبارات كما يلي: أن لا يرد نص على وفق ذلك المعنى، كتعليق منع القتل للميراث بالمعاملة بتنقيض المقصود، على تقدير عدم ورود نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع، لا بعينها ولا بخلافها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به، فلا يمكن قبوله. ا. هـ.

وأقول: إن دعوى الإنفاق على عدم صحة التعليل بهذه العلة المثل بها، محل نظر، كما يعلم من تعليهم بها في توريث مطلقة الفار، وهي التي طلقها زوجها طلاقاً بائناً في مرضه الذي مات فيه.

(٣) «الاعتصام» ٢/٩٨ - ١١١.

٣ - رأي الغزالي :

بعد أن حرر أبو حامد محل التزاع، وذكر أن المصلحة المرسلة تنقسم إلى: ما يقع في رتبة الضرورات، وإلى ما يقع في رتبة الحاجات، وإلى ما يقع موقع التحسين والتزيين، واختار أن ما يقع في رتبة الضرورات يحتاج بالمصلحة فيه، ولكنه لم يجزم، حيث قال: أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا يبعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومثل مسألة الترس، ثم قال: فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية، قطعية، كلية.

ثم أورد اعترافات ورد عليها. ومن أقواها: أن هذه المصلحة تختلف النص، وأنتم تلغونها عند وجوده، ولا تخصصون النص بها، وبدا عليه التراجع عند هذا الاعتراض. حيث قال: لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد، ولا يبعد المنع من ذلك.

ومن أقوى الاعترافات التي أجاب عنها، وذكر بأنها - المصلحة - ليست هي الحجة، وإنما الحجة في المقاصد العامة التي جاءت بها النصوص الكثيرة: أنه كيف تقولون بذلك، وأنتم جعلتم المصالح من الأصول الموهومة، فقال: هذا من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس، فقد أخطأ. لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع. ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنّة والإجماع. وكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغيرية التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة، ومن صار إليها، فقد شرع، كما أن من استحسن، فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول.

ثم ذكر أخيراً أن منشأ الخلاف في مسألة الترس هو الترجيح^(١).

(١) «المستصفى» ١٣٩ / ١ - ١٤٠ ، «الاعتصام» ٢ / ١١٢ .

وقال القرطبي على قول الغزالي هذا: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها.

وأما ابن المنيف قال: هو احتكام من قائله، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعاً... إلى أن قال: وحاصل كلام الغزالي: رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور وجوده.

ورد الزركشي كلام ابن المنيف، وقال: إنه تحامل منه^(١).

والغزالى رحمه الله في كتابه «شفاء الغليل» أجرأ منه على القول بالصالح في «كتاب المستصفى». حيث تكلم على المصالح المرسلة كلاماً طويلاً، وذكر الأمثلة وناقش المخالفين، وتوسع فيه^(٢).

ومما قاله في ذلك: أما المناسب المرسل إذا ظهر في نفس المسألة على مذاق المصالح، وهو الذي يعبر عنه الفقهاء بالاستدلال المرسل، وهو التعلق بمفرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين، فهذا ما اختلف فيه رأي العلماء، فالمنقول عن مالك رحمه الله الحكم بالصالح المرسلة، ونقل عن الشافعى فيه تردد، وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب فيه، ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالترجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة^(٣).

ثم ذكر مراتب المناسب الثالث، ونفى الاحتجاج بالصالح في رتبة التحسينات واستدلّ له، ثم قال: أما الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات. أو الحاجات كما فصلناها. فالذى نراه فيها: أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً للتصرفات الشرع، ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً لا يلائم القواعد، ثم قسمها تقسيماً آخر، وقال: وكل ذلك حجة بشرط ألا يكون غريباً بعيداً، وبشرط ألا يصدّم نصاً ولا يتعرض له بالتغيير.^(٤)

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢ - ٢٤٣.

(٢) «شفاء الغليل»: ٢٠٧ - ٢٦٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٠٨.

(٤) نفس المصدر: ٢١٠.

ثم استدلّ لرأيه، وناقش الخصوم، وضرب الأمثلة، وردّ على الاعتراضات.

ويتضح من رأيه هنا أنه توسع في المصالح. حيث اعتبر ما يقع في رتبة الحاجات ضمن ما يستدلّ عليه بالمصالح، وهو خلاف ما في «المستصفى». إذ تقدّم أنه لا يحتاج بالمصالح المرسلة إلاّ على ما وقع في رتبة الضرورات فقط.

وقال الشاطبي في «الاعتصام»: إنّ رأيه في «المستصفى» هو آخر قوله.^(١)

٤ - ما حكى عن الشافعى:

وحكى عن الشافعى - رحمه الله - قول آخر، وهو إن كانت ملائمة لأصل كلّ من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، جاز بناء الأحكام عليها، وإنّ فلا.

وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملائمة للمصالح المعترضة المشهود لها بالأصول.^(٢)

وهذا القول قريب من قول الغزالى، وما تقدّم عن الشاطبي.

(١) «الاعتصام» ٢/١١٢.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٢، «الاعتصام» ٢/١١٢.

أمثلة على المصالح

ما تقدم خلاصة آراء الأصوليين في الاستدلال بالمصالح المرسلة، وسنسوق فيها يلي بعض الأمثلة التي ذكر الشاطبي بناءها على المصالح، وأن الصحابة والعلماء قالوا بها استناداً على المصلحة، ونشير إلى رأي المخالفين في ذلك، ثم ننتقل إلى الكلام على المصلحة لدى الخاتمة:

١ - اتفاق صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على جمع المصحف وليس ثم نص على جمعه، وذلك بعد وقعة اليمامة، وقد تبعه زيد بن ثابت رضي الله عنه، وجّمه.

قال الشاطبي: فهذا عمل لم يُنقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة، وكذلك أمر عثمان رضي الله عنه بجمع الناس على مصحف واحد، وإحراق ما سواه، منعاً للخلاف بين المسلمين.

فقد روي عن أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان كان يغازي أهل الشام وأهل العراق في فتح أرمينية، وأذربيجان، فأفزعه اختلافهم في القرآن، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب، كما اختلف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة يقول: أرسلي إلي بالصحف نسخها في المصحف، ثم تردها عليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت، وإلى عبدالله بن الزبير، وسعید بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف في المصحف، ثم قال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم، وزيد بن ثابت، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه نَزَل بلسانهم. قال: ففعلوا. حتى إذا نسخوا الصحف في المصحف بعث

عثمان إلى كل أفق بمحفظ من تلك المصاحف التي نسخوها، ثم أمر بما سوى ذلك من كل صحيفة أو مصحف أن يحرق.^(١)

قال الشاطبي: فهذا أيضاً إجماع آخر في كتبه، وجع الناس على قراءة لم يحصل منها في الغالب اختلاف... ولم يرد نص عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً. فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصل الشريعة الذي هو القرآن، وقد علم النبي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه.

والذين لا يقولون بالصالح المرسلة، يقولون: إن عمل عثمان وموافقة الصحابة، ليس مستندأً إلى المصلحة فقط، بل ذلك من باب إزالة الخلاف، وتبلیغ الدين، ونشر الإسلام. وهذا كلّه له أدله، كما أنّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْدَ كُتُبًاً للوحي، والله سبحانه سَمَّى القرآن كتاباً. فهذا يدلّ على وجوب كتابته، وحفظه، لحفظ الشريعة.

٢ - إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، قال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلا ذلك». قال الشاطبي: تضمين الصناع من قبيل ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وقد قضى به الصحابة.

وقد اختلف العلماء في المسألة: فمنهم من قال به استناداً لما في ذلك من المصلحة. وهي سد حاجة الناس، وحفظ أموالهم. وقال: إن الخلفاء الراشدين قضوا به، حتى قال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلا ذلك». ومن العلماء من لا يقول به، ويقول: إن هذا نوع من الفساد، وأكل أموال الناس بالباطل، لما فيه من تضمين البريء.

(١) أخرجه البخاري ١٤/٩ و ١٥ و ١٦ و ١٧ و ١٨ و ١٩ في فضائل القرآن: باب جمع القرآن، وباب نزل القرآن بلغة قريش، وفي الأنبياء: باب نزل القرآن بلغة قريش، والترمذى (٣١٠٣) في التفسير: باب ومن سورة التوبية، وأبو بكر بن أبي داود في «المصاحف»: ١٨.

٣ - ومن الأمثلة لذلك: قتل الجماعة بالواحد. اختلف العلماء فيه:
 فقال به الشافعي للمصلحة، والخلفية حيث لا يعتبرون المصالح، ويقولون
 بالاستحسان، قالوا به استحساناً، ولم يقل به آخرون، وقالوا: إن القياس: أن
 قتل الجماعة بالواحد عدوان وحيف. إذ إن الله قيد الجزاء بالمثل، فقال تعالى:
 «وَإِنْ عَاقِبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَوَقِيْتُمْ بِهِ» [النحل: ١٢٦]، وقال الله تعالى:
 «الْحُرُّ بِالْحُرُّ» [القرآن: ١٧٨]، وقال سبحانه: «الْفَسَادُ بِالنَّفَادِ» [المائدة:
 ٤٥] وكل واحد منهم مكافئ له، فلا يستوي أبدال بمبدل واحد.

وفي إرجاع الخلاف إلى القول بالمصلحة وعدمه فقط نظر. ذلك أنه روى
 عن الصحابة قتل الجماعة بالواحد، ولم يعرف منهم مخالف.

فقد روى الإمام الشافعي في «الأم» عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً، وقال: «لو تماًأ
 عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً».

وروى ابن عمر: أن غلاماً قُتل غيلة، فقال عمر: «لو تماًأ عليه أهل
 صنعاء لقتلتهم». رواه البخاري،^(١) وقد روى فعل ذلك عن بعض الصحابة.
 فهذه الروايات مستند قوي للقول بقتل الجماعة بالواحد، لأنها أقوى من
 الاستناد على المصلحة فقط.

٤ - ومن المسائل المختلف فيها أيضاً: الضرب بالتهمة، حملأ للمتهم على
 الإقرار، فمن العلماء من قال به استناداً للمصلحة في ذلك، وهي استخلاص
 الأموال من أيدي الغصّاب والسرّاق. إذ قد يتذرع إقامة البيئة عليهم.
 ومنهم من لم يقل به، لأن في هذا مفسدة. وهي فتح باب لتعذيب
 البريء.

وأخيراً، إذا كان القائلون بالمصالح يشترطون أن تلائم تصرفات الشارع،

(١) تعليقاً ٢٠٠/١٢ في الديات: باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتصر منهم كلهم؟
 ومالك في «الموطأ» ٨٧١/٢ في العقول: باب ما جاء في الغيلة والسحر.

وأن تستند إلى كليات الشرع وعموماته، وأن يلاحظ فيها ألا يكون للأهواء والشهوات فيها مدخل. فهذا منهم يدل على أن القول بالصالح ليس على إطلاقه، بل يرجع فيه إلى عمومات الشريعة وقواعدها العامة، مع ما يحف بالمسألة من قرائن وأحوال.

كل هذا يستند إليه في الحكم، وليس مجرد ما يراه العقل مصلحة فقط. والأمثلة التي أوردها القائلون بالصالح المرسلة تطبق على هذا. فأمّر أبي بكر بجمع القرآن، وأمّر عثمان بن سخ الصحف، وإحراق سائر المصاحف يرجع إلى وجوب حفظ الدين، وتبلیغه، وإلى الاقتداء برسول الله صلّى الله عليه وسلم في الأمر بكتابته، إذ اخذ كتاباً للوحى. كما يرجع إلى النبي عن الاختلاف والتفرق. وهو مأمور به شرعاً، ويدل على هذا قول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه لعثمان: أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب، كما اختلف اليهود والنصارى. فالاختلاف ضرر أزاله عثمان بجمع الناس على مصحف واحد، وإزالة الضرر مأمور بها شرعاً.

وكذلك تضمين الصناع يمكن أن يدخل تحت قاعدة: «لا ضرار ولا ضرار». وكذلك الأمر في قتل الجماعة بالواحد قد يستند إلى الفهم من القصاص. لأن كل واحد يصدق عليه أنه قاتل لاشتراكه فيه، فيقتصر منه ذلك، أو لسد الذريعة.

ثم إن هذه الأعمال أقوال صحابة، وقضايا لهم، وقد قيل: إن قول الصحابي حجة.

وما قيل في ضرب المتهم - إن قيل به - والتعزير بالمال، وما إلى ذلك. وهذه أمور يرجع القول فيها إلى ما وجب على الإمام من رعاية الشؤون العامة. وللح الخليفة أن يقوم به حسب رأيه واجتهاده. كما نقل عن عمر أنه أراق اللبن المشوش تأدياً للغاش، وأنه كان يُشاطر الولاة في أموالهم التي يتهمهم بأنهم استفادوها من سلطان الولاية. وهذه الأمور من أحكام الخليفة والسياسة العامة.

المصالح المرسلة لدى الخنابلة

تقدّم قول ابن دقيق العيد: الذي لا شكّ فيه أن مالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيحاً في الاستعمال لها على غيرهما.

وقول القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا يعني بالصلاحية المرسلة إلا ذلك.

وقال الشنقيطي في تعليقه على «الروضة»: والحق أن أهل المذاهب كلّهم يعملون بالصلاحية المرسلة، وإن قرّروا في أصولهم أنها غير حجة، كما أوضحه القرافي في التتفريح.^(١)

وقد تقدّم أثناء الكلام على آراء العلماء في اعتبار المصالح رأي ابن قدامة، وتصحّيحه أن الصلاحية المرسلة ليست حجة، حيث قال: والصحيح أن ذلك ليس بحجّة. وقد تعقبه الطوفى من الخنابلة في شرحه لمختصر «الروضة» حيث قال: وقال بعض أصحابنا ليس بحجّة. هذه إشارة إلى الشيخ أبي محمد. قال في «الروضة»: والصحيح أن ذلك ليس بحجّة، وإنما قلت: قال بعض أصحابنا، ولم أقل: قال أصحابنا، لأنّي رأيت من وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ أبو محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات

(١) مذكرة أصول الفقه: ١٧٠، «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٧١، «أصول الفقه» للخضري:

مصلحة، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مراده للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بحبل القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة، خشية أن يكون بعضهم قد قال بها، فيكون ذلك تقولاً عليهم.^(١)

هذا ما عقب به الطوفي على ابن قدامة، وللطوفي رأي في المصالح المرسلة انفرد به عن الحنابلة، وتوسع فيه، سنجوز الكلام عليه بعد أن نذكر آراء الحنابلة فيها.

أما ابن بدران في تعليقه على «الروضة» فقد نقل عن الطوفي كثيراً، وقال أيضاً: قلت: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسلة، ولكن الاسترسال فيها، وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق.^(٢)

ولاني أرى غالباً الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكة على ذلك الأصل، ومتى هي لقبوله، سخطنا أم رضينا... إلى أن قال: ومن ذلك ما يقوله فقهاء الحنابلة وغيرهم: يرجع في القبض والإحرار، وفي كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم.^(٣)

وفي كتابه «المدخل» إلى مذهب الإمام أحمد عدها من الأصول المختلف فيها، ونقل تقسيمات الطوفي لها دون أن يشير إلى النقل. وفي الأخير قال: هذا: واختلف في حجية المصالح المرسلة، فذهب أصحابنا إلى اعتبارها على ما أسلفنا.^(٤)

وقال أبو البركات في «المسودة»: المصالح المرسلة لا يجوز بناء الأحكام عليها. قاله ابن البارقياني، وجماعة من المتكلمين، وهو قول متاخر أصحابنا أهل الأصول والجدل.

(١) «شرح مختصر الروضة» ٢١٠/٣.

(٢) هذه العبارة مقتبسة من كلام ابن دقيق العيد، انظر «إرشاد الفحول»: ٢٤٣.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٤١٦/١.

(٤) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٨.

وأشار إلى قول أبي الخطاب: أن الاستدلال بالعلة أو الأمارة هو المصالح.^(١)

وابن القيم حينما عدَّ أصول فتاوى الإمام أحمد رحمه الله لم يذكر المصالح المرسلة منها، ولكننا حينما نقرأ في كثير من كتبه تجده يذكر المصالح، وأن الشريعة جاءت لتحقيقها. وهو من مجتهدي الحنابلة، وأئمتهم.

والذين يكتبون عن المصالح لدى الحنابلة يستدلون بكلامه فيها على أن الحنابلة يقولون بها.

ومن كلامه في ذلك: فإن الشريعة مبناهَا وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ومصالح كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها.^(٢)

وأثناء كلامه على جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية نقل كلام ابن عقيل مُقرًا له مُستدلاً به. وهو: قال ابن عقيل في «الفنون»: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليط للصحابية، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتomial ما لا يجده عالم بال السنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة... إلخ. ويقول ابن القيم بعد هذا: فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه... إلى أن يقول: فأي طريق استخرج بها

(١) «المسودة»: ٤٥٠ - ٤٥١.

(٢) «اعلام الموقعين» ٣/١٤.

العدل والقسط فهي من الدين وليس مخالفة له .^(١)

ويقول في تعليق العقود بالشروط: وتعليق العقود، والفسوخ، والترعات، والالتزامات بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة، أو الحاجة، أو المصلحة. فلا يستغنى عنه المكلف.^(٢)

ويقول في انتفاع المرتهن بالمرهون: الأصل الثاني: أن ذلك معاوضة في غيبة أحد المعاوضين للحاجة والمصلحة الراجحة.^(٣)

ويجيز بعض الكتاب المحدثين عن إغفال ابن القيم المصالح المرسلة عند ذكره لأصول فتاوى أحمد مع أنه يستند إليها كثيراً. بأنه يرى أن المصالح الملائمة تدخل في باب القياس بمعناه الواسع، وهي موجودة في فتاوى الإمام أحمد كثيراً.^(٤)

وتجد مثل ذلك في كتابات ابن تيمية رحمه الله ومن ذلك قوله: إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء، هل هو على الإباحة أو على التحرير؟ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايتها، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة، فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع أن الشرع يحرمه لا سيما إذا كان مُفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله.^(٥)

ويذكر رحمه الله كثيراً في إجاباته وكتاباته بأن الله بعث الرسول لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.^(٦)

وحينما تكلّم على طرق الأحكام الشرعية ذكر المصالح المرسلة فقال: هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه،

(١) «الطرق الحكيم»: ١٣ - ١٤.

(٢) «اعلام المؤمنين» ٣/٣٩٩.

(٣) نفس المصدر ٢/٢٩٣.

(٤) «نظريّة المصالحة»: ٤٧٤ - ٤٧٩.

(٥) «مجلة المنار» ٩/٧٦٩.

(٦) «مجموع الفتاوى» ١٣/٩٦.

فهذا الطريق فيها خلاف مشهور... ثم قال: وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح، فاستعملوها بناء على هذا الأصل. وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلمه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهل مصالح يجب اعتبارها شرعاً بناء على أن الشرع لم يرد بها، أو وقع في محظورات، ومكرورات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه^(١).

والذي يدو من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية هذا، أنه ينكر أن تكون المصلحة من طرق الأحكام المستقلة، أو أن يُستند إليها مع وجود نصوص في المسألة كما هو واضح من قوله: وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح، فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع، ولم يعلمه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النصوص... الخ.

وواضح أن القائلين بالمصلحة، يشترطون لها شرطاً تقدم ذكرها، ولا يعملونها إلا عند عدم النص، أو ما يلحق به، وجميع المسلمين متتفقون على أن الشريعة لم تُحمل مصلحة قط، لكن قد لا ينص عليها بعينها.

والذين يقولون: إن الإمام أحمد يأخذ بالمصالح المرسلة، ويستند إليها. يستدللون بوجود ذلك في فتاواه المنسوبة عنه، وفي كتب الحنابلة، ويدركون من ذلك^(٢):

- ١ - نص الإمام أحمد على تضمين الأجير المشترك وإن لم يتعد.
- ٢ - تجويزه تخصيص بعض الأولاد بالهبة إذا كان هناك ما يقتضي تخصيصه بها، كحاجة أو زمانة أو عمرى.

وليس مرد هذين الحكمين وأمثالهما في فتاوى الإمام إلى المصلحة فقط، بل هناك أدلة أخرى^(٣).

(١) نفس المصدر ٣٤٢/١١ - ٣٤٥.

(٢) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ٦٠ - ٥٨، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٧ - ٣٠٢.

(٣) «المغني»: ٥/٤٣٠، ٤٣٠/٥.

٣ - ذكروا كذلك: ما ذكره ابن القيم في وجوب بذل صاحب البيت بيته لمن اضطر إلى السكن فيه، حيث لا يجد سواه، وقالوا: إن هذا مبني على المصلحة.

وفيها قالوا نظر. فإن الحنابلة قد استندوا على أدلة أخرى في المسألة^(١).

٤ - وما ذكره من إجبار أهل الصناعات عليها بأجر المثل، حيث قال: ومن ذلك؛ أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة، والنساجة، والبناء، وغير ذلك. فلو لم يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك. فهذه من أنواع الولايات العامة والخاصة، وهي من فروض الكفايات لحاجة الناس إليها، وقد كانت قائمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢).

٥ - وما ذكره من جواز التسuir إذا اضطر الناس له.

وهذا لم يستند فيه ابن القيم أيضاً على المصلحة فقط. بل استأنس في ذلك بنصوص وقواعد عامة، فقد قاس التسuir على ما ورد في تقويم حصة العبد المعتق ومنع المالك من الزيادة على ثمن المثل، فقد ثبت في «ال الصحيحين» أن النبي صلى الله عليه وسلم منع من الزيادة على ثمن المثل في عتق الحصة من العبد المشترك، فقال: «مَنْ أَعْتَقَ شرِكًا لَهُ فِي عَبْدٍ، وَكَانَ لَهُ مِنَ الْمَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، قُومَّاً عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ لَا وَكْسَ وَلَا شَطْطٍ، فَأَعْطِيَ شَرِكَاهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدَ»^(٣).

(١) انظر «الطرق الحكمية»: ٢٦٠.

(٢) نفس المصدر: ٢٤٧.

(٣) أخرجه البخاري ٩٤٥ في الشركة: باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل، وفي العتق: باب إذا أعتق عبداً أو عبيدين بين اثنين أو أمة بين الشركاء، ومسلم ١٥٠١) في الأيمان: باب من أعتق شركاً له في عبد، ومالك، ٧٧٢/٢، والنمسائي ٣١٩/٧، والترمذني (١٣٤٦) و(١٣٤٧)، وأبو داود (٣٩٤٠).

هذا وقد نقل صاحب كتاب «نظيرية المصلحة في الفقه الإسلامي»^(١) عدداً من القواعد التي ذكرها ابن رجب الحنبلي، ومن المسائل التي ذكرها ابن القيم، وغيره من الحنابلة، وجعلها تطبيقات تشهد لرأيه، بأن الحنابلة يقولون بالصالح المرسلة ويبنون الأحكام عليها.

وهو قول فيه مجازفة، فإن تلك القواعد الفقهية لها ما يشهد لها من أدلة الشرع الكلية والجزئية، ولها مستنداتها عند الحنابلة من النظر والاستدلال، ونفس المؤلف دلل على ذلك في كتابه. فكيف تجعل تطبيقات لأخذ الحنابلة بالصالحة المرسلة.

أما إن كان المراد، أن هذه القواعد والأحكام ترعى مصالح العباد وتحققها لهم. فهذا هو عين الحق في جميع أحكام الشريعة. ولم يخالف في ذلك أحد من أئمة المسلمين.

وأخيراً: أشير إلى مقتطفات مما كتبه الكتاب المحدثون فيأخذ الحنابلة بالصالح، وهي عبارات عامة فيها تساهل:

يقول أبو زهرة: وإن الأخذ بالصالح المرسلة، واعتبارها أصلاً فقهياً يعني عليه الاستنباط في غير مواضع النص هو الذي يتفق مع اتباع أحمد رضي الله عنه للسلف الصالح في استنباطهم، وعدم الخروج عن طريقهم حتى عَدَ تابعياً، وذلك لأن الصحابة الذين اقتدي بهم، وتخرج على فتاواهم قد كانوا يأخذون بالصالح المرسلة^(٢).

ويقول بعد أن ساق طائفة من المسائل التي كتب عنها ابن القيم في «الأعلام» و«الطرق الحكيمية» وتقدم طرف منها:

وهكذا نرى الفقه الحنبلي خصباً. إذ أخذ بالصالح، ونهج فيه أحمد منهج السلف، وسار على مثل طريقتهم، ولم يعتبر كل مصلحة صالحة للأخذ، بل

(١) الصفحة: ٤٨٠ - ٥٠٩.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٨.

كانوا في ذلك كالمالكية يقيدون المصلحة بقيود شرعية^(١).

وقد نقل هذا الكلام عنه الأستاذ مصطفى زيد في كتابه: «المصلحة في التشريع الإسلامي»، وزاد أيضاً، حيث قال:

وهكذا يمضي الإمام أحمد رضي الله عنه وأصحابه، وتلاميذهم، فيفتون بناء على المصلحة وحدها، ويعتبرون المصلحة أصلاً لإقامة الشريعة العادلة.... الخ^(٢).

ويقول الدكتور حسين حامد: والخلاصة: أن الحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة فيها لا يمكن معرفة حكمه من النص لفظاً، ومن معقول النص بطريق القياس الذي يشارك فيه الفرع الأصل في عين العلة، وينتقل إليه منه عين الحكم، ولكن المصلحة التي يأخذون بها مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، ومتتفقة مع أصوله العامة وقواعد الكلية، وبذلك يكون الاستدلال بالصالح عندهم استدلاً بالنصوص، وليس بالصالح التي يراها العقل دون أن يكون لها شاهد من الشرع بالاعتبار^(٣).

هذه المقتطفات - كما أسلفت - فيها تساهل، وكون الحنابلة اعتمدوا على المصلحة وحدها كما ذكره الدكتور مصطفى زيد أمر تصعب استساغته.

والخلاصة مما تقدم:

١ - أن جمهور الأصوليين من الحنابلة يقولون: إن المصلحة ليست حجة، كما صرحت ذلك ابن قدامة، ومن وافقه.

٢ - أن منهم من يقول بحجيتها، ويتصدر لذلك، ويتحمس له، كما فعل الطوفي، ومن تأثر به كابن بدران، وسيأتي كلام خاص عن رأي الطوفي في المصالح.

(١) نفس المصدر: ٣٠٢.

(٢) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ٦٠.

(٣) «نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي»: ٥٠٩.

٣ - أن كتب الفروع الجنائية فيها اعتماد على المصالح، وتعليل بها، على أن الشريعة الإسلامية مبنية على مصالح العباد، وجاءت لتحقيقها، ودرء المفاسد عنهم.

٤ - تجرباً بعض الكتاب المعاصرين على بعض المسائل في الفقه الجنائي، وقالوا: إنها بُنيت على المصالح وحدها، كما سبقت الإشارة إليها.

٥ - يلاحظ أن الجنابلة توسعوا في القول بالمصالح في السياسة الشرعية، وملاحظة مصالح العباد فيها.

٦ - والذي أحب أن أنتهي إليه: أن الجنابلة لا يهدرؤن المصالح في فتاواهم ودراساتهم، ولكن ما دامت مصالح شهد لها الشرع بعمومات، أو قواعد كلية، وأصول عامة، أو اعتبار جنسها. فهي في الواقع غير مستقلة ببناء الأحكام عليها.

وإذا طبقنا الشروط التي اشترطها الشاطئي في الأخذ بالمصالح، فيندر وجود حكم تستقل المصلحة المرسلة بالتدليل عليه.

والذي يخشى من التوسيع في المصالح المرسلة، أن تكون مدخلاً للأهواء والرغبات، ومبرراً للتهاون في تحكيم شريعة الله في كل أمر، وقد جاءت كاملة شاملة خالدة، يقول تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَّقْمَتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» [المائدة: ٣] «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» [الأنعام: ٣٨].

ولذلك لابد من الاحتياط في القول بالمصالح، ولا بد أن يكون القائمون على تحديدها هم أهل الفقه والدين والعلم بالشريعة، وهو ما يشترطه القائلون بالمصلحة.

قال ابن دقيق العيد رحمه الله: لست أنكر على من اعتبر المصالح، لكن الاسترسال فيها، وتحقيقها تحتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد، وقد نقلوا عن عمر رضي الله عنه: أنه قطع لسان الخطيئة بسبب الهجو، فإن صح

ذلك^(١) فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، وحمله على التهديد الرادع للمصلحة، أولى من حمله على حقيقة القطع، للمصلحة، وهذا يجر إلى النظر فيما يسمى مصلحة مُرسلة ... إلى أن قال: وشاوري بعض القضاة في قطع أملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها. وكل ذلك منكرات عظيمة الموقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين^(٢).

وتقديم قول ابن تيمية: وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به. فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم^(٣).

ويقول شاكر الحنبلي: وتحفظ العلماء في اتخاذها أساساً للتشريع، ناشيء عن تحفظهم من أن يتخذها ولاة الأمور وسيلة لتحقيق أهدافهم - أهواهم وشهواتهم - فتشددوا فيها سداً للذرية^(٤).

ويقول في نهاية بحث المناسب المرسل: ومهمها يكن من أمر، فإن المصالح المرسلة من المسائل الدقيقة التي لا يجوز الاسترسال فيها، ولا اللجوء إليها إلا عند الضرورة الكلية المتبينة^(٥).

ويقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: الاستصلاح هو أخصب الطرق التشريعية فيها لانص فيه، وفيه المensus لمسايرة التشريع تطورات الناس، وتحقيق

(١) لم يصح ذلك، وإن صح فالمراد بقطع لسانه: قطعه بالعطاء، ويروى أن الخطيبة هجا الزبيرقان ابن بدر بقصيدة منها:

دع المكارم لا ترحل لبغتها . واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي
شكاه إلى عمر، فسأل عمر حسان بن ثابت: هل هجاه؟ فقال حسان: بل سلح عليه، فالله
عمر في حفة اتخاذها محبسأً، فقال الخطيبة مستعططاً:
ماذا تقول لأفراحِ بدِي مَرْخِ زُغبِ الحوافلِ لامَّةِ ولا شجرُ
القيَّتِ كاسِبِهِمْ في قَعْرِ مُظْلَمَةِ فاغفرْ عَلَيْكَ سلامُ اللهِ يَا عَمِّرُ
فأنخرجه عمر، وقال: إياك وهجاء الناس. وانظر «طبقات فحول الشعرا» ١١٥/١ ، ١١٧ ،
«الأغان» ١٧٩/٢ - ١٨٥.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤٣.

(٣) «مجموع النتاوى» ٢٤٣/١١.

(٤) «أصول الفقه» لشاكر الحنبلي: ٢٩.

(٥) نفس المصدر: ٣١٩.

مصالحهم وحاجاتهم، والتشريع به يحتاج إلى مزيد الاحتياط في توخي المصلحة وشدة الحذر من غلبة الأهواء؛ لأن الأهواء كثيراً ما تزيّن المفسدة فتُرى مصلحة، وكثيراً ما يغتر بها ضرره أكثر من نفعه^(١).

والخلاصة: أن المصالح على القول بها لدى الخانبة، أو غيرهم ليست عملاً بالرأي وحده، وكل ما أفتى به الأئمة بناء على المصلحة، فإنما هي مصلحة شهد الشرع لجنسها بالاعتبار، وذلك اعتبار لها في الجملة^(٢).

والذي أرجحه وأراه: أن بناء الأحكام على المصلحة ليس مقصوراً عليها فقط، بل لابد أن يكون الشارع اعتبر جنس هذه المصالح، فلا يترك تحديد ما هو مصلحة أو مفسدة للبشر، فهم لا يستطيعون تحديد ذلك استقلالاً دون سند من شرع الله، ولو قلنا: إن البشر يستطيعون تحديد المصالح والمفاسد، ثم يبنون الأحكام عليها، وتكون تشرعياً في حقهم، لأجزنا لهم وضع التشريعات، ثم إن القول: بأن هناك مصالح أغفلتها الشريعة طعن في كلامها وشمومها وعمومها. وقد دلت الأدلة القاطعة على إكمال الله الدين لنا، وحفظه من التغيير والتبدل.

وعليه: فإذا كان جنس المصلحة قد اعتبره الشارع، جاز بناء الحكم عليها، إذا لم يوجد أي دليل آخر مقدم عليها.

ولا يجوز لمسلم أن يتصرف في تشريع، ما لم يجعل الله له ذلك الحق. وكثير من الأمور المبنية على المصالح، كالسياسة الشرعية، والولايات العامة والخاصة، والأنظمة، كل هذه قد أعطى الله أصحابها حقوقاً يتصرفون في دائتها، وإن لم ينص على جزئيات التصرف. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «مصادر التشريع الإسلامي»: ٨٥

(٢) «نظريّة المصلحة»: ٤٨١.

المصلحة والنص

تقدّم الكلام على تحرير محل النزاع في المصالح المرسلة، وأن المراد بها ما لم يشهد لها الشرع باعتباره، ولا باليغاء بدليل معين، ومعنى ذلك: أنه لا مجال للقول بالمصالح عند وجود النصوص إطلاقاً.

والذين خالفوا فيها، ورددوا القول بها، إنما فعلوا ذلك خشية من إهدار النصوص ومدلولاتها. والعلماء سواء منهم الخنابلة، أم غيرهم، لم يذكر أحد منهم أن المصلحة تُقدم على النص، أو تساويه، أو تأتي بعده في ترتيب الأدلة، بل كلهم يقولون: إن المصلحة الحقيقة فيما جاءت به النصوص، سوى ما كان من نجم الدين الطوفي رحمه الله، وسنوجز رأيه بعد قليل.

فالممعروض من أصول أحمد رحمه الله: أنه إذا وجد النص لم يلتفت إلى ما خالقه ولا من خالقه، وعمل بمقتضاه من كتاب أو سنة. وحتى على القول بأن المصلحة تدرج في باب القياس عنده، فهو لم يقل بالقياس، ولم يستعمله إلا عند الضرورة، والنصوص أجلّ عند المحققين من علماء الأمة من أن يقدموا عليها ما يرونها مصلحة.

ويقول الدكتور مصطفى زيد عن ابن تيمية وابن القيم: وأحب الآن أن أشير إلى أن هذين الإمامين على ما عرفا به من حرية الرأي، يؤكدان في كتبهما الكثيرة أن النصوص لا تعارض المصالح، وإن كانت تدع بعض المصالح الجزئية دون حكم، ليكون لها في كل مكان وعصر، الحكم الذي يلائمها^(١).

(١) «المصلحة في التشريع الإسلامي»: ١٦٠.

ويقول أيضاً: نعم يرى كلاماً: أن المصلحة تجب رعايتها، وبناء الأحكام عليها، ولو لم يرد بها نص خاص، ولم يجمع عليها بذاتها علماء المسلمين، ولم يسبق لها نظير يصدق حكمه عليها... لكن هذا لا يعني بأية حال معارضة النصوص أو الإجماع بالمصلحة، أو هو - بعبارة أدق - لا يعني تقديم المصلحة على النص والإجماع، إن فرض أنها عارضتها^(١).

هذا الكلام على ما فيه من تساهل في العبارة، يبين أن ابن تيمية وابن القيم: لا يريان القول بالمصالح مع وجود النصوص، ودلالتها على الحكم، وأن المصلحة يبحث فيها في آخر مراتب الاستدلال.

ويقول أبو زهرة: وإن الأخذ بالمصالح المرسلة، واعتبارها أصلاً فقهياً يبني عليه الاستنباط في غير مواضع النص، هو الذي يتყق مع اتباع أحمد رضي الله عنه للسلف الصالحة في استنباطهم^(٢).

وقال أيضاً: الطائفة الثانية: تأخذ بالمصلحة المرسلة، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار، ولكنهم يؤخرونها عن النصوص، فلا يقدمون مصلحة على حديث، ولو كان حديث آحاد، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابي، ولا الحديث المرسل، أو الخبر الذي لم يصل إلى درجة الصحة والقوية^(٣).

وذكر أن المالكية يأخذون بالمصالح، ويقفونها موقف المعارض للنصوص حتى كانت النصوص غير قطعية، وهذه النسبة عندي فيها نظر^(٤). اللهم إلا إذا كان المقصود: أن النصوص الظنية مجال للاجتهداد، وعند النظر فيها وفيما يعارضها، يكون للمصالح ترجيح.

وأول بعض الكتاب رأي الغزالي في «المستصفى»: بأنه يقول بالمصالح إذا

(١) نفس المصدر: ١٦١.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٩٨.

(٣) نفس المصدر: ٣٠٣.

(٤) انظر «نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي»: ٥٣٧، فإن صاحبه لم يرتكب قول أبي زهرة.

كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية، وينبئ الحكم عليها، ولو عارض النص والإجماع وفي هذا التأويل نظر^(١).

وأخيراً، يتضح لنا: أن القائلين بالصالح المرسلة لم يقولوا بها على إطلاق، بل تقدمت شروطهم في ذلك. ومنها أن لا تكون فيها نص عليه، ولا يعارض التشريع بها نصاً ولا إجماعاً. ومعنى إرسالها، عدم ورود شاهد لها معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولا يلتجأ إليها إلا عند فقد النصوص. وهذا الذي يتضح لي في المسألة، وبخاصة لدى الحنابلة - وأحمد بشكل خاص - الذين يتقيدون بالنصوص، ويجعلونها في المرتبة الأولى من الاستدلال، ويقدرونها قدرها.

(١) «أصول الفقه» لشاهر الخنلي: ٣١٨، «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٠٢.

رأي الطوفي^(١)

الطوفي: أحد الحنابلة الذين ألفوا وكتبوا في الأصول، وفي غيره من العلوم، وله مؤلفات كثيرة ذكر منها ابن رجب نحوًا من ثلاثين مصنفًا.^(٢) والذي يهمّنا هنا رأيه في المصلحة المرسلة، بصفته رأيًّا فيه شيء من الغرابة من جانب، وبصفة أن الطوفي حنبلي من جانب آخر، وقد تناول الكتاب الطوفي ورأيه في المصلحة بكلام كثير، وخصصوا له الرسائل والكتب.^(٣)

ورأيه الذي كان مثار النقاش والجدل والاستغراب، جاء فيها كتبه على حديث: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ»^(٤) ضمن شرحه للأربعين النووية.

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكري姆 بن سعيد الطوفي الصرصري، ثم البغدادي، ولد سنة بضع وسبعين وسبعين مئة بقرية طوف من أعمال صرصر، وتوفي في بلد الخليل سنة (٧١٦) هـ. «ذيل طبقات الحنابلة» ٣٦٦ / ٢ - ٣٧٠، «الدرر الكامنة» ٢٤٩ / ٢ - ٢٥٢، «شذرات الذهب» ٣٩ / ٦، وقد ترجم له الدكتور مصطفى زيد، وتكلم عن مذهبه في المصلحة في رسالته، صفحة ٦٧ وما بعدها.

(٢) «ذيل طبقات الحنابلة» ٣٦٧ / ٢.

(٣) من كتب في ذلك: الشيخ جمال الدين القاسمي، أحد علماء دمشق، إذ أفرد كلام الطوفي على المصلحة وعلق عليه، وطبعه في رسالة خاصة. ومن الكتاب المعاصرين الدكتور مصطفى زيد، إذ قدم رسالة عن الطوفي ورأيه في المصلحة، توسع فيها في ترجمة الطوفى وأدله، وناقشهما، ونقل رسالته التي أفضى فيها عن رأيه في المصالح، ومنهم: الاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي فيها لا نص فيه» فقد تعرض للطوفي ورأيه، وأثبت رسالته في المصالح كاملة، ومنهم الاستاذ أبو زهرة في كتابه، «ابن حنبل»، والدكتور حسين حامد في «نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي» وغيرهم من كتب في هذا الموضوع.

(٤) حديث صحيح بشواهد أخرجه من حديث ابن عباس: أحمد ١/٣١٣، وابن ماجه (٢٣٤١)، والدارقطني: ٥٢٢، وابن أبي شيبة كما في «نصب الرأية» ٤/٣٨٤، ٣٨٥. وأخرجه من حديث عبادة بن الصامت: أحمد ٥/٣٢٦، وابن ماجه (٢٣٤٠)، وأبو نعيم في «تاریخ أصبهان»

وبق أن أشرنا لرأيه في المصالح حينما تعقب ابن قدامة في الروضة على قوله: وال الصحيح أن ذلك ليس بحججة. فقال: وقال بعض أصحابنا: ليست حججة. هذه إشارة إلى الشيخ أبي محمد، قال في «الروضة»: وال الصحيح أن ذلك ليس بحججة. وإنما قلت: قال بعض أصحابنا، ولم أقل: قال أصحابنا، لأنني رأيت من وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ أبو محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام، يتمسكون بمناسبات مصلحة يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع. والتمسك بها يشبه التمسك بحجال القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة، خشية أن يكون بعضهم قد قال بها، فيكون ذلك تقولاً عليهم.^(١)

ثم ذكر حجة من قال: إن المصالح ليست بحججة، وقال على حكاية أن مالكاً أجاز قتل ثلث الخلق لاستصلاح الثلاثين: قلت: لم أجده هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلاتهم، فقالوا: لا نعرفه. قلت: مع أنه إذا دعت إليه الضرورة متوجه جداً، وقال: حكاه عن مالك عدد من الفضلاء: منهم الحواري والبزدوي في جديهما.

ثم قال: الراجع المختار اعتبار المصلحة المرسلة.

ونقل تقسيم القرافي لها، واستدلال الغزالى، وعلق على مسألة المنع من زراعة العنبر ونحوه بقوله: إذ هو مصلحة، لأننا نقول: هذه مصلحة نص الشارع على اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلة إنما هو اجتهادى، فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها لكان دفعاً للنص بالاجتهاد، وهو فاسد

٣٤٤/١. وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: الدارقطني: ٥٢٢، والحاكم: ٥٧/٢ والبيهقي: ٦٩/٦. وأخرجه من حديث أبي هريرة: الدارقطني: ٥٢٢، وأخرجه من حديث عائشة: الطبراني في «الأوسط» ١٤١/١ كما في «زوائد العجمين» للهيثمي. وأخرجه من حديث ثعلبة بن أبي مالك القرطبي: الطبراني في «الكبير» ١٣٨٧، ولا يخلو واحد منها من مقال، لكن يتقوى بعضها ببعض، فيقوى الحديث ويصح. وأخرجه مالك في «الموطأ» ٢١٨/٢ بشرح السيوطي من طريق عمر بن يحيى المازني، عن أبيه مرسلاً، وإسناده صحيح.

(١) «شرح مختصر الروضة» ٣/٢١٠.

الاعتبار.^(١) . هـ.

ويلاحظ هنا أن رأيه مُعتدل، وأنه لا يقدم المصلحة على النص، بل يصرح بأن دفع النص بالمصلحة اعتبار فاسد، وهذا الكلام يتعارض مع رأيه في المصلحة الذي ذكره في كلامه على حديث: «لا ضرر ولا ضرار»، وسنشير إليه بعد قليل.

ونوَّه هنا أن نقل اعتراضه على الأصوليين الذين قسموا المصلحة إلى معتبة، وملغاة، ومرسلة. وهو الذي ختم به كلامه على المصالح في كتابه «شرح مختصر الروضة» يقول في ذلك:^(٢) قلت: أعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبة، وملغاة، ومرسلة، ضرورية، وغير ضرورية، تعسفوا، وتتكلفوا. والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعمَّ من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجمالاً، وحيثئذ نقول: الفعل؛ إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه. فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، توقفنا على المرجح، أو خيرنا بينها، كما قيل فيمن لم يجد من الستة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط. هل يستر الدبر لأنَّه مكشوف أفحش أو القبل لاستقباله القبلة، أو يتخيَّر لتعارض المصلحتين والمفسدين؟، وإن لم يستو ذلك، بل ترجم: إما تحصيل المصلحة، وإما دفع المفسدة، فعلناه. لأن العمل بالراجح متين شرعاً، وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة. أما المعتبة شرعاً كالقياس، فمصلحة ظاهرة مجردة أو راجحة، وأما الملغاة، كمنع زراعة العنب، والشركة في سكني الدار، فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها، لكن مصلحتها ضعيفة، ومفسدتها عظيمة، فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفع المحقق من زراعة العنب، والارتفاق المحقق بالشركة في السكن لأجل مفسدة موهومة، وهي

(١) المصدر السابق. ٢١١ - ٢١٢.

(٢) نفس المصدر ٢١٤/٣ وما بعدها.

اعتصار الخمر، وحصول الزنا. ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة، لكنها غير قاطعة، فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس.

إلى أن قال: أما تعين الصوم في كفارة رمضان على الموسر، فليس بعيد إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي، بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من نزك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف، فيخصوص بهذا الاجتهاد والمصلحة المناسبة، وتخصيص العموم طريقاً مهيعاً، وقد فرق الشرع بين الغنى والفقير في غير موضع. فليكن هذا من تلك الموضع.

وأما المصلحة الواقعية موقع التحسين وال الحاجة، كمباعدة الولي عقد النكاح، وتسويقه على تزويج الصغيرة. ونحو ذلك، فهي مصلحة محضة لاعارضها مفسدة، فكان تحصيلها متعيناً. وأما المصلحة الضرورية لحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال، فهي، وإن عارضتها مفسدة، وهي إتلاف المرتد، والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزارى والقادف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة فكان تحصيلها متعيناً، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه تضمن مصلحة، وهي استخلاط منفعة الوقف المقصود ببيعه، ومفسدة، وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فتحن رجحنا تحصيل المصلحة، وغيرنا رجح نفي المفسدة.

وعلى هذا، تتخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تحرّدّها. ولا حاجة لنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنوع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق. فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحقّقتها العاقل لم يستطع إنكارها، لاضطرار عقله إلى قبولها، ويصير الخلاف وفاقاً. إن شاء الله تعالى.
أ. هـ.

وبالاحظ: أنه فيما نقلنا عنه أخيراً يرى تخصيص النص بالاجتهاد المصلحي، ويقول: إن تعين الصوم في كفارة رمضان على الموسر ليس بعيد.

وهذا منه تقديم للمصلحة على النص، وهو أمر رده جمهور علماء الأمة.
اما رسالته التي صرخ فيها بتقديم المصالح على النص والإجماع، فنقتطف منها الجمل التالية:

يقول بعد أن تكلّم على سند الحديث ولفظه: وأما معناه: فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمقاصد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصّصه الدليل، وهذا يقضي بتقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر، وتحصيل المصلحة.

ثم تكلّم على أدلة الشرع، وعدّها تسعه عشر، وقال: وهذه الأدلة التسعة عشر، أقواها: النص والإجماع، ثم هما: إما أن يوافقا رعاية المصالح، أو يخالفها، فإن وافقها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع، ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ»، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليها بطريق التخصيص والبيان لها، لا بطريق الافتئات عليها، والتعطيل لها، كما تقدّم السنة على القرآن بطريق البيان.

ثم قال بعد ذلك: ولعلك تقول: إن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارٌ» لا تقوى على معارضه الإجماع لتفضي عليه بطريق التخصيص والبيان، لأن الإجماع دليل قاطع، وليس كذلك رعاية المصلحة، لأن الحديث الذي دلّ عليها، واستنجدت منه ليس قاطعاً، فهي أولى، فنقول لك: إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع. لأن الأقوى من الأقوى أقوى، ويظهر ذلك بالكلام في المصلحة والإجماع.

ثم تكلّم على المصلحة، وسرد الأدلة على أن الشرع راعاها، واهتم بها، ثم انتقل إلى الإجماع، وذكر أدلة اعتباره من الكتاب والسنّة والنظر، وما ورد عليها من اعترافات. ثم قال: واعلم أن غرضنا من هذا كله، ليس القذح في الإجماع وإهداه بالكلية، بل نحن نقول به في العبادات والمقدرات ونحوها.

ولأنما غرضنا بيان أن رعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه الصلاة والسلام:
«لا ضرر ولا ضرار» أقوى من الإجماع، ومستندها أقوى من مستنده.

ثم ذكر الأدلة التي دعته لتقديم المصلحة على النصوص والإجماع، فقال:
ولأنما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي
ذكرناه وجوه.

وذكر هذه الوجوه، ورد على ما يرد عليها من اعترافات، ثم فرق بين
رأيه هذا ورأي الإمام مالك، فقال: أعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها
مستفيدين لها من الحديث المذكور، ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما
ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو: التعويل على النصوص
والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقى
الأحكام.

ثم تكلّم على أدلة العبادات والمقدرات، وأن المعتبر فيها النص والإجماع،
وعلى أدلة المعاملات، وأن المعتبر فيها المصالح.

ثم تكلّم على تعارض المصالح والمقاصد، وبين الضابط الذي يسار عليه
عند ذلك، وأخيراً بين: أننا لم نعتبر المصلحة في العبادات، لأنها حق للشرع
خاص به، ولا يمكن معرفة حقه إلا من جهته.^(١)

هذه خلاصة رسالة الطوفى التي أبان فيها عن رأيه في المصالح، وتقديرها
على النصوص، فيما عدا العبادات والمقدرات، وقد ناقشها وتكلّم عليها عدد من
الكتاب المعاصرين كما أشرت إليه سابقاً، وهي رسالة ينقصها الاستشهاد
بجزئيات عملية على نظريتها الكلية، كما يقول الأستاذ خلاف.^(٢)

(١) «مصدر التشريع الإسلامي»: ١٤٤ - ١٠٦، «المصلحة ونجم الدين الطوفى»: ٢٠٥ - ٢٤١.

(٢) «مصدر التشريع الإسلامي»: ١٠٥.

وخلاصة أدلة الطوفي :

- ١ - ما ورد من النصوص الدالة على أن الشارع ما قصد من تشريعه الأحكام إلا تحقيق مصالح الناس، وأنه راعاها واهتم بها.
 - ٢ - استدل بحديث: «لا ضَرَرُ ولا ضِرَار»، وعَوْلَ كثيراً عليه، وذلك أنه نص خاص قاطع في نفي الضرر، فإذا دل نص على حكم وكان تطبيقه يستلزم ضرراً خُصص النص بما عدا هذه الواقعة عملاً بحديث: «لا ضَرَرُ ولا ضِرَار».
 - ٣ - أن أدلة الشرع وسائل لتحقيق مصالح الناس، ورعاية المصلحة من ذلك، وتقديمها على غيرها تقديم لراجع على مرجوح.^(١)
 - ٤ - وقال في سبب تقديمها على النصوص والإجماع:
 - أ - إن منكري الإجماع قالوا بالصالح، فهي محل وفاق، والإجماع محل خلاف.
 - ب - إن النصوص مختلفة متعارضة، ورعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه لا يختلف.
 - ج - إنه ثبت في السنة معارضة النصوص بالصالح.
- والواقع: أن هذه الأدلة لا يقوى شيء منها على التدليل لما ذهب إليه، وهي فرض لا رصيد لها من الواقع، ونصوص الشارع كلها مصالح للعباد، ويستحيل أن يرد نص بأمر فيه ضرر عليهم أو مفسدة. واختلاف النصوص وتعارضها إنما هو في نظر المجتهد، لا في الحقيقة والواقع، ثم إن المصالح أكثر اختلافاً، لأنها تتغير حسب عقول الناس، وبنيائهم، وظروفهم وأهوائهم.
- وما ذكر من القضايا التي زعم أن السنة فيها عورضت بالمصلحة. ما هي إلا اختلاف في الفهم والاجتهاد من الصحابة: منه ما أقرروا عليه، ومنه ما لم يقرروا عليه. وكيف يقال: إنه عدل عن السنة للمصلحة، والرسول صلّى الله عليه وسلم موجود، وهو المشرع.

(١) المصدر السابق: ٩٨ - ٩٩.

هذه آراء في الواقع غريبة وشاذة، ليست عن المذهب الحنفي فقط، بل عن جميع المذاهب الإسلامية، ويكفي من الخطورة في هذا الرأي ما يقوله الأستاذ خلاف: وإن الطوفى الذى يجتىء بالصلحة المرسلة إطلاقاً فيها لا نص فيه، وفيها فيه نص، قد فتح باباً للقضاء على النصوص، وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة، وبالرواية والبحث قدرها مفسدة. فتعريض النصوص لنسخ أحكامها بالأراء وتقدير العقول خطير على الشرائع الإلهية، وعلى كل القوانين.^(١)

وقال أبو زهرة: وإن الأدلة التي ساقها ليست قاطعة في دلالتها على مطلوبه. بل الارتباط بينها وبين دعوه ارتباط واه لا يصلح شرطاً لإنتاج دعوى خطيرة، كهذه الدعوى التي تفرض أن نصوص الشارع القطعية تحيى مضادة للمصالح.^(٢)

وقال أيضاً: هذا مسلك الطوفى شرحناه وفحصناه، وبيننا زيفه، ولا شك أنه مجافٌ لمسلك الإمام أحمد رضي الله عنه، فقد علمت شدة استمساكه بالنصوص، واعتقاده عليها.

ثم ذكر: أن ابن تيمية وابن القيم من الخانبلة الذين عاصروا الطوفى، قد قرراً كغيرهما: أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح، وساقاً طوائف منها كانت تخفي وجوه المصالح فيها فيبيناها. ثم قال: وعلى ذلك تقرر أن مسلك الطوفى بعيد عن مذهب أحمد، وبعيد عن مسلك كل المخرجين والمرجحين في المذهب الحنفي، فهو رأى شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً، وعلماء المذهب الحنفي خصوصاً.

ثم ذكر أنه لم يوجد من يخوض بالاجتهاد سوى بعض الشيعة، وتساءل هل

(١) المصدر السابق: ١٠١.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٠٨.

أخذ الطوفى رأيه منه، ونقل ما ذكره ابن رجب عن الطوفى أنه شيعي،^(١) وقرر أخيراً أن تفكيره ليس حنبلياً، وأن أسلوبه في مهاجمة النصوص أسلوب شيعي.^(٢)

ومهما قيل في دوافع الطوفى فيما كتبه، فقد قدم إلى ما قدّم، وهو مجتهد، سواء أصاب أم أخطأ. ولكنني أعتقد أنه غالى في المصالح، وتوسّع فيها، وجّرَ ذلك إلى أن يفرض أن توجد نصوص من الشارع لا تتحقق مصالح العباد، أو تصادم مصالحهم وتضرّهم. وكما تقدّم هذه فروض خيالية، والمصلحة فيما جاء من عند الله، وقد أجمعـت الأمة الإسلامية في كل عصورها على التسليم المطلق لنصوص الكتاب والسنّة، وأن المصلحة والخير والنعمة فيها، وأنه حينما تتضح دلالة النص لا يجوز تركه إلى شيء آخر. والكلام في المصالح واعتبارها لا يرد إلا عند عدم النصوص.

(١) «ذيل طبقات الحنابلة» ٣٦٨/٢.

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣١٠ - ٣١٣، وانظر ما كتبه الدكتور حسين حامد في «نظريـة المصلحة»: ٥٢٩ - ٥٦٩، وهو مشابه إلى حد كبير مع ما كتبه خلاف وأبو زهرة، والجميع كتاباتهم مشابهة ومترابطة.



الفصل الثالث

سد الذراع وابطال الحيل

الذرائع والخَيَل

معناهما:

الذريعة: الوسيلة إلى الشيء، وأصلها عند العرب: ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان، لضبط به^(١).

و معناها: الطريقة التي تكون في ذاتها جائزة، ولكنها توصل إلى من نوع، فليست هي المقصودة في نفسها، وإنما المقصود ما توصل إليه. قال ابن تيمية: والذريعة: ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عنها أفضت إلى فعل محظوظ، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن لها مفسدة.

ولهذا قيل: الذريعة: الفعل الذي ظاهره مباح، وهو وسيلة إلى فعل حرام^(٢).

والخَيَل: جمع حيلة، وإبطالها: إلغاؤها، وعدم الاعتداد بها.
و معناها: إظهار أمر جائز ليتوصل به إلى حرام يبطنها^(٣). قال الشاطبي:
و حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي، و تحويله في الظاهر إلى حكم آخر^(٤).

(١) «تهذيب الفروع» ٢٧٤/٣.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٢٥٦/٣.

(٣) «إعلام الموقعين» ١٧٢/٣.

(٤) «الموافقات» للشاطبي ٢٠١/٤.

وقال ابن تيمية: والخيلة مُشتقة من التحول، وهو النوع من الحول، كالجلسة، والقعدة من الجلوس والقعود، وكالأكلة والشربة من الأكل والشرب. ومعناها: نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي هو التحول من حال إلى حال. هذا مقتضاه في اللغة، ثم غلت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطرق الخفية موصلًا إلى حصول الغرض. بحيث لا يفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة، فإذا كان المقصود أمراً حسناً كانت حيلة حسنة، وإن كان قبيحاً كانت قبيحة

إلى أن قال: وصارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها: الحيل التي يستحل بها المحارم، كحيل اليهود.

وكل حيلة تضمنت إسقاط حق الله، أو الآدمي، فهي تندرج فيما يستحل به المحارم^(١).

وقال قبل هذا: فالخيلة: أن يقصد سقوط الواجب، أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعل تلك الأسباب له^(٢).

وابن القيم حينما ذكر أوصاف المنافقين والمحتالين، وذم الله لهم، قال: وهذا شأن أرباب الحيل المحرمة، وهذه الأوصاف منطبقه عليهم، فإن المخادعة هي الاحتياط والراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصل به إلى أمر محظوظ يعطيه وهذا يقال: «طريق خديع» إذا كان مخالفاً للقصد لا يفطن له، ويقال للسراب: «الخديع»، لأنه يخدع من يراه ويغره، وظاهره خلاف باطنه، ويقال للضب: خادع، وفي المثل: «أخذع من ضب» لراوغته، ويقال: «سوق خادعة»، أي: مُتلونة، أصله: الاختباء والستر، ومنه «المخدع» في البيت^(٣).

ومن هذه النصوص: يتبين لنا الأصل اللغوي للخيلة، وما طرأ عليها في

(١) «الفتاوى الكبرى» ٢٩١/٣، «إعلام الموقعين» ٢٥٢/٣.

(٢) «الفتاوى الكبرى» ٣/١٠٩.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٧٢ - ١٧٣، وقد نقله بنصه عن ابن تيمية.

الاستعمال، ومعناها في عُرف الفقهاء.

فأصلها في اللغة: من التحول، وهو النوع من الحول، والمراد بها: تصرفٌ مخصوص، وتحول من حالٍ إلى حالٍ، ثم غالب استعمالها على ما يكون من الطرق الخفية موصلًا إلى حصول الغرض. بحيث لا يفطن له إلا بنوع ذكاء. سواء كان الغرض حسناً أو قبيحاً، ثم صارت في عُرف الفقهاء يقصد بها الطرق التي يستحلّ بها المحارم^(١).

(١) انظر «الفتاوى الكبرى» ١١١/٣، وانظر في معنى (خدع) «القاموس» ١٦/٣ - ١٧.

الفرق بين الذرائع والخيل

الذرائع والخيل قاعدتان متشابهتان. والكلام فيها متداخل، وهما يلتقيان أحياناً، ويفترقان أحياناً. ولذلك التداخل نلاحظ أن من كتب عنها يتكلم على إحداها أو ثانية الكلام على الأخرى، ويستدل لإحداها بأدلة الأخرى. وأوْفَ من تكلم فيها - فيما اطلعت عليه - ابن تيمية وابن القيم والشاطبي رحمهم الله:

١ - فابن تيمية حينما تكلم على الحيل وتحريها، وهي المقصود في بحثه، جاء سد الذرائع بالتابع، وهو في كلامه على الحيل وتعريفها يلاحظ جانب القصد من المكْلَف، وعند كلامه، على مسألة العينة، وعكسها، وكلام العلماء فيها، بين أنه إن كان في الموضعين لم يقصد الثمن ولا المبيع، وإنما جعل وصلة إلى الربا، فلا ريب في تحريمه. فهو من الحيل المحرمة، وأنه إذا كان العقد الأول مقصوداً حقيقة، ولم يقصد التوصل إلى الربا، فإن المسألة على هذا تكون من باب الذرائع لا الحيل^(١).

واستدل على تحريم الحيل: بأن الله سد الذرائع المفضية إلى المحaram. وحينما قسم الذرائع، ذكر أنها قسمان:

الأول: ما يفضي إلى المحرّم بدون قصد فاعلها.

والثاني: ما يُفْضي إلى المحرّم بقصد فاعلها.

وقال عن القسم الثاني، وهو ما يفضي إلى المحرّم، ووُجِدَ فيه القصد: إنه يجماع الحيل. كما أن الحيل قد تكون بالذرائع، وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائعاً.

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٢٣.

فاعتبر الذريعة إذا كان إفضاؤها إلى المحرم بقصد فاعلها من باب الحيل، وعلى تقسيمه: توجد ذريعة ليست حيلة، وحيلة ليست ذريعة، وذريعة هي حيلة.

فالحيلة: تجتمع مع الذرائع عند القصد، وكل منها تفترق عن الأخرى فيما عدا ذلك، ويشم من كلامه: أن باب الذرائع أوسع، حيث قال: والغرض هنا: أن الذرائع حرمتها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرّم خشية إفضائهما إلى المحرّم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرّم كان أولى بالتحريم من الذرائع^(١).
ومما يرجح أن باب الذرائع عنده أوسع، قوله في موضع آخر^(٢): والكلام في سدّ الذرائع واسع لا يكاد ينضبط.

٢ - أما ابن القيم: فجعل الحيل تابعة للذرائع في البحث والذكر، فإنه في «الإعلام» لما قرر أن العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات، تكلم عن سد الذرائع، وقرر اعتبارها وبناء الأحكام عليها. وبعد أن استدل على وجوب سد الذرائع بتسعة وسبعين دليلاً، قال: وتجويز الحيل ينافق سد الذرائع مناقضة تامة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكן، والمحظى يفتح الطريق إليها بحيله. ثم بين أن الأدلة التي ذكرها في وجوب سد الذرائع، هي بنفسها تدل على تحريم الحيل، وزاد أدلة أخرى. وناقش من يقول بالحيل، أو ينسب شيئاً منها لأحد من الأئمة، وأفاض إفاضة لا نظير لها، وهو في ذلك كله تبع لشيخه ابن تيمية رحمها الله، وإن زاد في الأدلة والتمثيل والمناقشة^(٣)، وهو وإن اعتبر الحيل تابعة للذرائع، فيبدو أنه يشرط القصد في الحيل، حيث قال: ومدار الخداع على أصلين:

أحدهما: إظهار فعل لغير مقصوده الذي جعل له.
والثاني: إظهار قول لغير مقصوده الذي وضع له^(٤). ففي الأصلين ينص

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣/٢٥٧.

(٢) نفس المصدر ٣/٢٦٤ - ٢٦٥.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٧١ - ٤١٥ و ٤/١١٧ - ١١٨.

(٤) نفس المصدر ٣/١٧٢، وانظر «نظيرية المصلحة»: ٥١٩.

على إظهار الفعل والقول غير المقصود، وهو معنى القصد.

٣ - أما الشاطبي رحمة الله، فإن في بحثه تدخلاً بين الذرائع والخيل، ففي كلامه على الحيل يذكر الذرائع، وفي كلامه على الذرائع يذكر الحيل، والأمثلة أحياناً يذكرها للقاعدتين. ففي المسألة الخامسة من مقاصد المكلف: اعتبر الحيل نوعاً من الذرائع^(١).

وفي المسألة العاشرة من مقاصد المكلف أيضاً: تكلم على الحيل، ومثل بمسائل بيوع الأجيال، وقال: إنها من الذرائع^(٢).

الفرق بينها عنده:

عرف الشاطبي الحيل - كما مر - بأنها: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر.

هذا التعريف يفهم منه: أن الحيل يشترط فيها القصد من المكلف، وقد نص فيها بعد على ذلك، حيث قال: ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية^(٣).

فالفرق الواضح بينها عنده: اشتراط القصد في الحيل، ويفهم أيضاً من مجموع كلام الشاطبي: أن الذرائع أوسع دائرة من الحيل وأعم، وذلك بإدراجه الحيل في الذرائع^(٤).

وما تقدم من النقول والأراء: تتضح النسبة بين الحيل والذرائع، وذلك باشتراط القصد في الحيل، أي أن يقصد المكلف المحرّم ابتداءً، فالحيل والذرائع يلتقي كل منها مع الآخر في صور، ويفترق عنه في صور:

(١) «المواقف» للشاطبي ٣٦٠ / ٢.

(٢) نفس المصدر: ٣٨٩ / ٢ - ٣٩٠.

(٣) نفس المصدر ٢٠١ / ٤.

(٤) نفس المصدر ٣٧٩ / ٢ و ١٩٩ / ٣.

١ - فمثـال ما كان ذريـعة وليـس حـيـلة: سـبـ الأـوثـان، فإـنه ذـريـعة إـلى سـبـ الله تعـالـى، وكـذـلـك سـبـ الرـجـل والـدـ غـيرـه، فإـنه ذـريـعة إـلى أـن يـسبـ والـدـه^(١).

٢ - ومـثال ما كان حـيـلة وليـس ذـريـعة: ما يـختـالـ به من المـباحثـات في الأـصـلـ كـبيـعـ النـصـابـ في أـثنـاءـ الـحـولـ فـرارـاًـ منـ الزـكـاـةـ.

٣ - ومـثال ما كان ذـريـعة وحـيـلة: اشتـراءـ البـائـعـ السـلـعـةـ منـ مـشـتـرـهاـ بـأـقـلـ منـ الثـمنـ، وكـالـاعـتـياـضـ عنـ ثـمـنـ الرـبـوـيـ بـرـبـويـ لـايـاعـ بـالـأـوـلـ نـسـاءـ.

وـالـمـرـادـ بـسـدـ الذـريـعةـ: مـعـنـهاـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ حتـىـ لاـ يـتوـصـلـ بـسـبـيـهاـ إـلـىـ الـمـحـرـمـ، فـهـيـ وـإـنـ كـانـتـ جـائزـةـ فـيـ حدـ ذاتـهاـ، لـكـنـهاـ تـحـرـمـ لـماـ تـنـفـضـيـ إـلـيـهـ، وـلوـ تـجـرـدتـ عـنـ ذـلـكـ الإـفـضـاءـ لـبـقـيـتـ عـلـىـ جـواـزـهاـ، وـلـاـ مـعـنـ الـمـكـلـفـ مـنـهـ.

وـالـمـرـادـ بـإـبـطـالـ الـحـيـلـ: إـلـغـاؤـهاـ وـعـدـمـ الـاعـتـداـدـ بـهـاـ. فـإـذـاـ عـرـفـ أـنـ الـمـكـلـفـ مـخـتـالـ، فـتـصـرـفـ لـاغـ، وـيـعـامـلـ بـنـقـيـضـ قـصـدـهـ. فـهـوـ حـينـاـ سـلـكـ مـسـلـكـ الـحـيـلـ أـرـادـ أـنـ تـكـونـ مـخـرـجاـ لـهـ، وـمـفـرـاـ مـنـ حـكـمـ الـمـسـأـلـةـ الشـرـعـيـ الذـيـ يـرـيدـ أـنـ يـهـبـ مـنـهـ. فـهـذـاـ التـصـرـفـ لـاـ يـنـرـجـهـ عـنـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ، بلـ تـبـطـلـ حـيـلـتـهـ، وـلـاـ يـكـونـ لـهـ أـلـثـرـ الذـيـ يـرـيدـ.

(١) هذا المـثالـ وـإـنـ ذـكـرـ فـيـ كـتـبـ الـأـصـولـ، لـكـهـ لـاـ يـنـطـقـ عـلـيـهـ تـعـرـيفـ الذـريـعةـ بـأـنـهاـ الـأـمـرـ الـجـائزـ الـذـيـ يـفـضـيـ إـلـىـ مـفـسـدـةـ مـمـنـوعـةـ، وـذـلـكـ لـأـنـ سـبـ الـإـنـسـانـ وـالـدـ غـيرـهـ أـمـرـ مـمـنـوعـ شـرـعاـ، وـلـيـسـ جـائزـاـ، بـخـلـافـ مـثـالـ سـبـ الـأـوـثـانـ.

أنواع الذرائع

أ- قسم القرافي الذرائع ثلاثة أقسام:

- ١ - ما أجمع الناس على سُدّه: كالمنع من سَبِّ الأصنام عند من يعلم أنه يسبُّ الله تعالى حينئذ، ومحنِّ الآبار في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن ذلك.
- ٢ - ما أجمع الناس على عدم سُدّه: كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنى.
- ٣ - ما اختلفوا فيه: كالنظر إلى المرأة، لأنها ذريعة للزنى. وكذلك الحديث معها، ومنها بيوغ الآجال.

ثم بين رحمة الله: أن سَدَّ الذرائع ليس خاصاً بالمذهب المالكي، بل قد أجمعت الأمة على اعتبار الشرع سَدَ الذرائع في الجملة، وإنما النزاع في بيوغ الآجال خاصة، ثم ذكر الخلاف في بيوغ الآجال، وما يستدل به لها^(١).

ب - وابن القيم قسم الذرائع بحسب إفضائيها للمفسدة قسمين:

- ١ - ما وضع للإفشاء إليها: كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السُّكر، والقذف المفضي إلى مفسدة الفِرية^(٢).

(١) «الفرقون» ٣/٢٦٦ وما بعدها منه ومن تهذيب الفروق.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣/١٤٨ وما بعدها.

- ٢ - ما أفضى إلى أمر جائز أو مستحب، فيت忤ذ وسيلة للحرام: إما بقصده، كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل. أو بغير قصد، وهو نوعان:
- ١ - أن تكون مصلحة الفعل فيه أرجح من مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة والمستامة والشهود عليها، وكلمة حق عند سلطان جائز.
 - ٢ - أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته، وذلك كسب آلة المشركين بين ظهارائهم، وتزيين المتوفى عنها زمان عدتها.

وبهذا تكون الأقسام أربعة عند ابن القيم:

- ١ - وسيلة موضوعة للإفشاء إلى المفسدة.
- ٢ - وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة.
- ٣ - وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إلى المصلحة غالباً، ومصلحتها راجحة على مفسدتها.
- ٤ - وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل للمفسدة، ولكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها راجحة على مصلحتها.

وقال عن القسم الأول: إن الشريعة جاءت بالمنع منه.

وعن القسم الثالث: جاءت بإياحته.

وقال عن الثاني والرابع: إنها محل نظر؛ هل جاءت الشريعة بإياحتهما أو معهما؟ ثم دلل على المنع بتسعة وتسعين وجهاً.

ج - تقسيم الشاطبي لجلب المصلحة ودفع المفسدة:

أما الشاطبي رحمه الله تعالى أثناء كلامه على المسألة الخامسة من مقاصد المكلف فقد قسم جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه ثمانية أقسام:

- ١ - ما لا يلزم عنه ضرر الغير، وقال عن هذا القسم: إنه باق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه.
- ٢ - ما يلزم عنه ضرر الغير، ويكون المكلف قاصداً له، وقال عن هذا:

لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار، لثبت الدليل على المنع منه.

٣ - ما يلزم عنه ضرر عام بالغير دون أن يقصد المكلف ذلك الضرر، كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي. وقال عن هذا: إن كان منعه يؤدي إلى الإضرار به بحيث لا ينجِّر، فإن كان كذلك قدم حقه على الإطلاق، وإن لم يكن انجبار الإضرار ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى، فيمتنع الجالب أو الدافع مما هم به.

٤ - ما يلزم عنه ضرر خاص دون أن يقصد المكلف، لكنه لو لم يفعله لحقه هو الضرر، كالدافع عن نفسه مظلة يعلم أنها تقع بغيره، وقال عن هذا القسم: إنه يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الحقوق، ونظر من جهة إسقاطها. فإذا اعتبرناها، فإن حقه مقدم في دفع الضرر عن نفسه، ولو استضرر غيره.

٥ - ما يلزم عنه ضرر خاص دون أن يقصد المكلف، ودون أن يلحقه ضرر، كما في القسم الرابع، وجعل هذا ثلاثة أقسام:

١ - ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وقال عن هذا: إن له نظaran: نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز له، ونظر من حيث كونه عالماً بذروم مَضْرَّة الغير، مع عدم استضراره بتركه. فهو مَظْنَة الإضرار، وذكر التقديرات التي تلزم من فعله وما يترب عليها، وقال: إنه يلزم أن يكون منوعاً من ذلك الفعل.

٢ - ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً، كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحدٍ فيه، وقال عن هذا: إنه باق على أصله من الإذن.

٣ - ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:
الأول: أن يكون غالباً، كبيع السلاح من أهل الحرب.
والثاني: كثيراً لا غالباً، كمسائل بيع الأجال.

و عبر عن الغالب بما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنياً، وقال: إنه يحتمل

الخلاف، ورجح سد الذريعة، واعتبار الظن، واستدل بأن الظن في أبواب العمليات جاري بجرى العلم، فكذلك هنا، وأن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل في هذا القسم، وأنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان.

أما ما يكون أداه إلى المفسدة كثيراً، فقال: إنه موضع نظر والتباس، وذكر أن الشافعي يحييه، وقال: إن احتمال القصد إلى المفسدة لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، وذكر أن مالكاً يمنعه من باب سد الذرائع، بناء على كثرة القصد ووقوعه في الوجود، وقال: فكما اعتبرت المظنة، وإن صحة التخلف، كذلك تُعتبر الكثرة لأنها مجال القصد، واستدلل لرأي مالك بحديث أم ولد زيد بن الأرقم^(١)، وأنه قد يشرع الحكم لعنة مع كون فواتها كثيراً، وأن هذا مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة، وأنه جاء فيه من النصوص الكثيرة، وساقها.

ويظهر من كلامه أيضاً أن ما كان من باب علة الظن، لم يخالف فيه الشافعي^(٢).

مقارنة بين مسلك القرافي وابن القيم والشاطبي:

مررت معنا تَقسيمات القرافي، وابن القيم، والشاطبي للذرائع، فهل بين تلك التقسيمات اختلاف، أو أنها تتفق في المعنى، وإن اختلفت في التنوع؟ القرافي رحمه الله: قسمها باعتبار الحكم ورأي العلماء فيها؛ فمنها ما أجمع

(١) أخرجه الدارقطني ٣١١ / ٢، والبيهقي ٥ / ٣٣٠ من طريق شعبة، عن أبي إسحاق السباعي قال: دخلت امرأة - واسمها العالية - على عائشة وأم ولد زيد بن أرقم، فقالت لها أم ولد زيد: إني بعثت من زيد عبداً بشان مئة نسية، وشرتيه منه بست مئة نفداً، فقالت عائشة: أبلغني زيداً أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله ﷺ إلا أن تتوب، بشسا شربت وبشسا اشتربت. قال الدارقطني: العالية مجهرة. ورده ابن التركمان في «الجوهر النقى»، فقال: العالية معروفة روى عنها زوجها وبهـا إمامان، وذكرها ابن حبان في الثقات، وذهب إلى حدتها هذا الثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك، وابن حنبل، والحسن بن صالح.

(٢) «المواقف» للشاطبي ٢ / ٣٤٨ - ٣٦٤.

على سَدَهُ، ومنها ما أجمع على عدم سَدَهُ، ومنها ما اختلف فيه.

وابن القيم: قسم الذرائع بحسب إفضائيها إلى المفسدة، وجعلها أربعة أقسام، وجعل الحكم تابعاً للمصلحة أو المفسدة، أو رُجحان إحداها على الأخرى.

والشاطبي: لاحظ الضرر الناتج عن الفعل المأذون فيه، سواء كان جلب مصلحة، أو دفع مفسدة.

آراء الجمهور في سد الذرائع

سد الذرائع اعتبرها الشاطبي من القواعد المبنية على أصل اعتبار مالات الأفعال، وذلل على صحته، ثم تكلم على ما يبني عليه من قواعد، ومنها: سد الذرائع، وقال: إن مالكاً حكمها في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، ثم مثل لها بمسألة العينة، وقال: ومن أسقط حكم الذرائع، كالشافعي، فإنه اعتبر المال أيضاً، وبين معنى ذلك في مسألة العينة.

وقال في الأخير: فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متقد على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر.

وقال المعلق على «الموافقات»: هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع، وهو من تحقيق المناط.^(١)

ويذكر الأصوليون أن مالكاً هو الذي يمنع من الذرائع، وأن أبا حنيفة والشافعي لا يحizان منها، فهل هذا على إطلاقه بالنسبة لجميع الذرائع أو لا؟

يقول القرطبي: سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً، ثم قرر موقع الخلاف، فقال: أعلم أن ما يُفضي إلى الواقع: إنما أن يفضي إلى المحظور قطعاً أو لا.

الأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، فَفِعْلُه حرام، من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. والذي لا يلزم: إنما أن يفضي إلى المحظور غالباً، أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى

(١) «الموافقات» ٤/١٩٤ - ٢٠١.

الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا. فال الأول: لا بد من مراعاته. والثاني والثالث: اختلف الأصحاب فيه؛ فمنهم من يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة، والذرائع الضعيفة.

وقال القرافي: مالك لم يفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للملكية بها إلا من حيث زياقتهم فيها. قال: من الذرائع ما هو معتبر بالإجماع، كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسبّ الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسبّ الله، ومنها ما هو ملغى إجماعاً، كزراعة العنب فإنها لا تمنع خشية الخمر، وإن كانت وسيلة إلى المحرم، ومنها ما هو مختلف فيه، كبيع الأجال، فنحن لا نفتقر الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا في أصل القضية، أنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا. قال: وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله: «ولا سُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَيُسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» [الأنعام: ١٠٨]، قوله: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبَّ» [البقرة: ٦٥]. فقد ذمّهم بكونهم تدرّعوا للصيد يوم المحرم عليهم، لحبس الصيد، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تُقبل شهادة خصم وظنين»^(١) خشية الشهادة

(١) ذكره مالك في «الموطأ» ١٩٩/٢ بشرح السيوطي بлагاؤ من قول عمر، وأنخرجه مرسلاً أبو داود في «الراسيل»، ومن طريقه البهيفي ٢٠١٨٠ من حديث طلحة بن عوف أن رسول الله ﷺ بعث منادياً حتى انتهى إلى الشيبة: أنه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين. وفي الباب عن أبي هريرة عند الحاكم ٤/٩٩، والبهيفي ٢٠١/١٠ بلفظ: «لا تجوز شهادة ذي الظنة ولا ذي الحسنة»، وفي سنته مسلم بن خالد الزنجي، وهو سبيء الحفظ، وله شاهد مرسل عن عبد الرحمن الأعرج عند أبي داود في «الراسيل»، وعند البهيفي ٢٠١/١٠ يتقوى به. وعن عبدالله بن عمرو بن العاص عند أحمد ١٠١/٢ و٢٠٤ و٢٠٨ و٢٢٥ و٢٣٦٦، وأبو داود (٣٦٠)، وبعد الرزاق (١٥٣١٤)، والدارقطني ص: ٥٢٨، ٥٢٩، وابن ماجة (٢٣٦٦)، والبهيفي ١٠/٢٠٠ «أن رسول الله ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة وذى الغنم على أخيه، ورد شهادة القانع لأهل البيت، وأجاز له غيرهم». وسنته حسن، وقواه الحافظ في «التلخيص» ١٩٨/٤. وعن عائشة عند الترمذى (٢٢٩٨)، والدارقطنى ٥٢٢/٢، والبهيفي ١٥٥/١٠ بلفظ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حداً ولا مجلودة، ولا ذي غمز لأنبياء، ولا مجرب عليه شهادة زور، ولا ظنين في ولاء ولا قرابة». وإسناده ضعيف، فيه يزيد بن أبي زياد الدمشقي، ضعفه غير واحد.

بالباطل، ومنع شهادة الآباء للأبناء. قال: وإنما قلنا: إن هذه الأدلة لا تفي في محل النزاع، لأنها تدل على اعتبار الشعـر سـدـ الذرائع في الجملة، وهذا أمر جـمـعـ عـلـيـهـ، وإنـماـ النـزـاعـ فـيـ ذـرـيـعـةـ خـاصـةـ، وـهـيـ بـيـوـعـ الـأـجـالـ، وـنـحـوـهـاـ.^(١)

وإذا ألقينا نظرة على ما تقدم من النـقـاطـ إـلـىـ النـقـاطـ التـالـيـةـ:

١ - أن أصل سـدـ الذـرـائـعـ قالـ بـهـ الـعـلـمـاءـ فـلـيـسـ خـاصـاـ بـالـمـالـكـيـةـ فقطـ، كـمـاـ تـقـدـمـ عـنـ الـقـرـافـيـ، إـلـاـ أـنـ الـمـالـكـيـةـ قـالـواـ بـهـ أـكـثـرـ مـنـ غـيرـهـ.^(٢)

والشـاطـيـيـ - كـمـاـ تـقـدـمـ - قالـ: فـقـدـ ظـهـرـ أـنـ قـاعـدـةـ الذـرـائـعـ مـتـفـقـ عـلـىـ اـعـتـبـارـهـاـ فـيـ الـجـمـلـةـ، وإنـماـ الخـلـافـ فـيـ أـمـرـ آـخـرـ، وـفـسـرـهـ الـمـلـقـ بـأـنـهـ اـخـتـلـافـ فـيـ تـحـقـيقـ الـمـنـاطـ.^(٣)

٢ - إنـ الخـلـافـ الـذـيـ يـعـتـبـرـهـ الشـاطـيـيـ، لـيـسـ خـلـافـاـ فـيـ أـصـلـ الـقـاعـدـةـ، وإنـماـ هوـ خـلـافـ فـيـ بـعـضـ أـقـسـامـ الذـرـائـعـ، وـهـوـ مـاـ يـفـضـيـ إـلـىـ الـمـفـسـدـةـ الـمـحـرـمـةـ غالـباـ، وـلـمـ يـظـهـرـ قـصـدـ صـاحـبـهـ.

علىـ أـنـ الشـاطـيـيـ أـيـضاـ يـرـىـ أـنـ الشـافـعـيـ يـقـولـ بـسـدـ الذـرـيـعـةـ إـذـاـ ظـهـرـ القـصـدـ إـلـىـ الـمـالـ المـنـوعـ، حـيـثـ يـقـولـ عـنـ كـلـامـهـ عـلـىـ مـذـهـبـ الشـافـعـيـ: وـلـكـنـ هـذـاـ بـشـرـطـ أـلـاـ يـظـهـرـ قـصـدـ إـلـىـ الـمـالـ المـنـوعـ، وـلـأـجـلـ ذـلـكـ يـتـفـقـ الـفـرـيقـانـ عـلـىـ أـنـهـ لـاـ يـجـوـزـ الـتـعـاـونـ عـلـىـ الإـثـمـ وـالـعـدـوـانـ بـإـطـلـاقـ... إـلـىـ أـنـ قـالـ: وـأـيـضاـ، فـلـاـ يـصـحـ أـنـ يـقـولـ الشـافـعـيـ: إـنـهـ يـجـوـزـ التـذـرـعـ إـلـىـ الـرـبـاـ بـحـالـ، إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـتـهـمـ مـنـ لـمـ يـظـهـرـ مـنـهـ قـصـدـ الـمـنـوعـ.^(٤)

فيـيدـوـ أـنـ الخـلـافـ منـحـصـرـ فـيـ الـوـسـيـلـةـ الـتـيـ تـنـفـيـ إـلـىـ الـمـحـرـمـ غالـباـ، وـلـمـ يـظـهـرـ قـصـدـ فـاعـلـيـهـاـ إـلـىـ ذـلـكـ.

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) «شرح مختصر الروضة» ٢١٠/٣. وانظر «الفرق» ٢٦٦/٣، «تهذيبه» ٢٧٤/٣، «إرشاد الفحول»: ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٣) «الموافقات» ٤/٤ - ٢٠٠.

(٤) المصدر السابق ٤/٤ - ٢٠٠.

فالذين يحيزنها، ولا يرون وجوب سَدِّها: ينظرون إلى ما فيها من مصلحة، وأن حصول المفسدة والقصد إليها مجرد احتيال، وأن الأصل في الذريعة الإذن.

والذين يرون وجوب سَدِّها يقولون: إن هذا الاحتياط أمر مظنون، والظن يعمل به في مثل هذا، والقصد إلى المفاسد فيه كثير الواقع، وهو غير منضبط، فيمنع منه سَدًا لباب الشر، واحتياطًا في الدين. ويؤيدون قولهما بما جاءت به الشريعة من نصوص فيها المنع في مثل هذا.

ومن تقسيمات العلماء السابقة للذرائع، ومقارنتنا بين مسالكهم فيها، وما ذكروه تحريرًا للتزاع، نستطيع أن نخلص إلى المتفق على سَدِّ منها، والمتفق على عدم سَدِّه، والمختلف فيه، فنقول:

١ - ما وضع للإفضاء إلى المفسدة أصلًا، كشرب الخمر، هذا النوع ذكره ابن القيم من أنواع الذرائع، وهو في الحقيقة ليس منها، لأن المراد بالذرائع ما كان ظاهره مباحاً، ولكنه يصل إلى حرام، وهذا النوع موضوع للمفسدة بأصله، وعلى كلّ هو مما أجمع العلماء على المنع منه.

٢ - ما كانت مفسدته راجحة على ما فيه من المصلحة، كسب آلة المشركين، فهذا مما أجمع العلماء على المنع منه أيضاً. وإن كان ابن القيم قال: إن فيه نظراً، ثم استدلّ على أن الشريعة منعت منه. والمنع منه واضح من النصوص التي جاءت في الشريعة، فهو مما نص عليه من سَدِّ الذرائع.

٣ - ما كانت المفسدة فيه محتملة، كزراعة العنبر خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنى. وهذا النوع أجمع العلماء على عدم سَدِّه. ومن ذلك ما كانت مصلحته راجحة على مفسدته، كالنظر إلى المخطوبة، والمستامة، وكلمة حق عند سلطان جائز.

٤ - والمختلف فيه هو ما تساوت فيه المصلحة مع المفسدة، أو كان قصد المفسدة فيه غير ظاهر، وقد مَثَّل له القرافي ببيع الأجال، والنظر إلى المرأة، وكذلك مَثَّل الشاطبي.

سَدُّ الذرائع عند الحنابلة

أما الحنابلة: فقد قالوا بسَدِ الذرائع أيضًا. قال ابن بدران في كتابه «المدخل إلى مذهب أحمد»: سَدُّ الذرائع هو مذهب مالك وأصحابنا.^(١)

وقال الطوفى في «شرحه على مختصر الروضة»: قلت: ومن مذهبنا أيضًا سَدُ الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل، ولذلك أنكر المتأخرون منهم على أبي الخطاب ومن تابعه عقد باب في كتاب الطلاق يتضمن الحيلة على تخلص الخالف من يمينه في بعض الصور، وجعلوه من بعض الحيل الباطلة وهي التوصل إلى المحرم بسبب مباح، وقد صنف شيخنا تقى الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية رحمة الله، كتاباً بناء على بطلان نكاح المحلل، وأدرج فيه جميع قواعد الحيل، وبين بطلانها على وجه لا مزيد عليه.^(٢) وذكر شارح «مختصر التحرير»: أن الذرائع ما ظاهره مُباح، ويتوصل به إلى محروم. سواء من الأقوال، أو الأفعال، وأنها تسد، ومعنى سُدُّها: المنع من فعلها لتحريره.^(٣)

وأكثر من تكلم في سَدِ الذرائع من الحنابلة: العلامة ابن القيم في كتابه «الإعلام»، وبعد أن بين أن العبرة في الشريعة بالمقاصد والنيات، ومثل لذلك بأمثلة كثيرة، تكلم على سَدِ الذرائع، وبين وجوب ذلك، وحرر موضع التزاع. قال في ذلك: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في

(١) الصفحة: ١٣٨.

(٢) «شرح مختصر الروضة» ٢١٤/٣.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٨٨.

كراهتها والمنع منها، بحسب إفضائها إلى غايتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها، بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلها مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرمَ الرب تبارك وتعالى شيئاً، ولو طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها وينع منها، تحقيقاً لتحريري وتبنياً له، ومنعاً أن يقرب جاه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به. وحكمته تعالى، وعلمه يأبى ذلك كل الإباء،^(١) بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك. فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والوسائل والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضًا، ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإنما فسد عليهم ما يرثون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال؟! ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وسلم سدّ الذرائع المفضية إلى المحرام، بأن حرمَ ما هما عنها.

وبعد أن قرر وجوب سد الذرائع في الجملة، واستدل على ذلك بتسعة وتسعين دليلاً، قال: وباب سد الذرائع أحد أربع التكليف: فإنه أمر ونهي. والأمر نوعان:

- أحدهما: مقصود لنفسه.
- والثاني: وسيلة إلى المقصود.
- والنبي نواعان:

 - أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه.
 - والثاني: ما يكون وسيلة للمفسدة، فصار سد الذرائع المفضية إلى المحرام أحد أربع الدين.^(٢)

(١) لعل الصواب: يأبى ذلك كل الإباء.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣ / ١٤٧ - ١٧١.

وابن تيمية رحمه الله في كلامه على إبطال الحيل، استدلّ على بطلانها بأربعة وعشرين وجهاً، وذكر من هذه الوجوه: أن الله سبحانه وتعالى سدَ الذرائع المفضية إلى المحرّم بأن حرمها وهي عنها.^(١) ثم قال: والغرض هنا: أن الذرائع حرمها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرّم خشية إفضائها إلى المحرّم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرّم، كان أولى بالتحريم من الذرائع.^(٢)

والخلاصة: أن الخاتمة يرون وجوب سدَ الذرائع، ويطبقون هذا على بيع الآجال، وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذا النوع من المعاملة يغلب فيه قصد الربا، فيصير ذريعة. فيجب سدَه ومعه، لثلا يتخذ الناس ذريعة إلى الربا، ويقولون: لم يقصد به ذلك.

(١) «الفتاوى الكبرى» ٢٥٦/٣ .

(٢) نفس المصدر ٢٥٧/٣ وما بعدها.

الأدلة على وجوب سد الذرائع

استدل الإمام ابن القيم رحمه الله على وجوب سد الذرائع بتسعة وتسعين دليلاً. أكثرها في الواقع أمثلة وصور جاءت الشريعة بمنعها سداً للذريعة. وسأذكر هنا أبرز الأدلة في نظري على وجوب سد الذرائع:

أ - من الكتاب:

١ - قال الله تعالى: «وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» [الأنعام: ١٠٨].

ووجه الدلالة من الآية: أن الله حرم سب آلهة المشركين مع كون السب حمية الله، وإهانة آلهتهم، لكون ذلك ذريعة إلى سب الله تعالى، والمصلحة في ترك مسبتهم أرجح من مصلحة سب آلهتهم، وهذا دليل على المنع من الجائز، لئلا يؤدي إلى المحرّم.

٢ - قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا افْرَنْنَا» [البقرة: ١٠٤].

ووجه الدلالة: أن الله سبحانه نهى المؤمنين أن يقولوا راعينا، مع قصدهم الخير، لئلا يكون ذريعة للتشبه باليهود الذين كانوا يخاطبون بها الرسول، ويقصدون بها السب، فقد كانوا يريدون فاعلاً من الرعونة.

ب - من السنة:

١ - روي عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«مِنَ الْكَبَائِرِ شَتَّمُ الرَّجُلَ وَالِدَيْهِ» قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسب أبواه، ويسب أمه فيسب أمه» متفق عليه.^(١)

ووجه الدلالة: أن الرسول صلى الله عليه وسلم جعل الرجل ساباً لأبويه، إذا تسبب لذلك، وإن لم يقصده. وهذا أشد في المنع من السب ذاته.^(٢)

٢ - أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكفي عن قتل المنافقين،^(٣) مع كونه مصلحة، لثلاً يكون ذريعة لتنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمدأً يقتل أصحابه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم.

٣ - أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو،^(٤) لثلاً يكون ذريعة إلى لحاق المحدود بالكافر، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو.

٤ - نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السلاح في الفتنة،^(٥) وذلك سداً لذريعة الإعانة على المعصية.

(١) أخرجه البخاري ٣٣٨/١٠ في الأدب: باب لا يسب الرجل والديه، ومسلم (٩٠) في الإيمان: باب بيان الكبائر وأكبرها، وأبو داود (٥١٤١)، والترمذى (١٩٠٣).

(٢) سبق ما في هذا الدليل من النقد.

(٣) أخرجه البخاري ٤٩٩/٨ في تفسير سورة المنافقين، ومسلم (٢٥٨٤) في البر والصلة، والترمذى (٢٣١٢) من حديث جابر: . وفيه: أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ: ألا نقتل يابني الله هذا الخبيث؟ - يقصد عبدالله بن أبي بن سلول - فقال النبي ﷺ: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدأً يقتل أصحابه».

(٤) أخرجه أحمد ١٨١/٤، وأبو داود (٤٤٠٨)، والترمذى (١٤٥٠)، والنمسائي ٩١/٨، والدارمي ٢/١٥٠ عن بسر بن أرطاة، وسنده قوي كما قال الحافظ في «الإصابة» ١٤٧/١.

(٥) أخرجه العقيلي في «الضعفاء» ورقة: ٤٠١، وابن عدي في «الكامل» ورقة: ٣٩، والبيهقي ٣٢٧/٥ من حديث عمران بن حصين، وفي سنده بحر بن كنizer، وهو ضعيف لا يحتاج به. وأورده الهشيمى في «المجمع» ٤/٨٧ و ١٠٨٧، ونسبة للبزار والطبراني في «الكتاب»، وقال: وفيه بحر بن كنizer السقاء وهو متزوك. وقد تابعه محمد بن مصعب القرقائى عند ابن عدي ورقة: ٣٧٢، وهو صدوق كثير الغلط كما في «التقريب».

وقال البيهقي بعد أن أورده من طريقه: رفعه وهم، والموقوف أصح. وجزم الحافظ في «التلخيص» ٣/١٨ بضعف الحديث، وصوب وقفه، وكذلك أورده البخاري في «صححه» ٤/٢٧٠ تعليقاً.

وفي السنة كثیر من الصور على هذا النمط، جاء المنع فيها خشية مما تفضي إليه.

ج - الإجماع:

- ١ - اتفاق الصحابة، وعامة الفقهاء على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك. لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.
- ٢ - اتفاق الصحابة على جمع عثمان للمصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة. لئلا يكون ذريعة إلى الاختلاف في القرآن.^(١)

وأخيراً: ينبغي أن يلاحظ في سد الذرائع الاحتياط في الأخذ بهذا الأصل، بحيث لا يبالغ فيه، فيصل بالإنسان إلى الامتناع عن مباح أو مندوب خشية أن يقع في محروم،^(٢) ولذلك قيد القرطبي رحمة الله الذريعة التي تسد بأنها التي تفضي إلى محروم منصوص عليه، فقد ذكر رأي مالك رحمة الله، وهو أنه يجوز لولي اليتيمة أن يشتري لنفسه من مالها، فقال: فإن قيل: يلزم ترك مالك أصله في التهمة والذرائع. إذ جوز له الشراء من يتيمة، فالجواب أن ذلك لا يلزم، وإنما يكون ذلك ذريعة فيما يؤدي من الأفعال المحظورة إلى محظورة منصوص عليها، وأماماً ما هنا فقد أذن الله سبحانه في صورة المخالطة، ووكل الحاضرين في ذلك إلى أمانتهم بقوله: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسَدَ مِنَ الْمُصْلَحِ» [البقرة: ٢٢٠].

وكل أمر مخوف وكل الله سبحانه المكلف إلى أمانته، لا يقال فيه: إنه يتذرع إلى محظور، فمنع منه، كما جعل الله تعالى النساء مؤمنات على فروجهن مع عظيم ما يترتب على قولهن في ذلك من الأحكام، ويرتبط به من الحل والحرمة والأنساب، وإن جاز أن يكذبن.^(٣)

(١) «إعلام الموقعين» ١٤٩/٣ - ١٧١.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٨١.

(٣) «أحكام القرآن» ٦٥/٣ طبعة دار الكتاب العربي.

إبطال الحِيل

تُقدم في أول الكلام على الفصل الثالث، معنى الحيلة لغةً واصطلاحاً، والفرق بينها وبين سد الذرائع. ولتدخل القاعدتين، وكونهما في مبحث واحد عند كثير من العلماء، سنشير لأقسام الحيل، وأراء العلماء فيها، وخاصة فقهاء المخابلة، ونذكر أدلة من يجوزها، أو يمنعها، والت نتيجة من البحث.

أقسام الحيل:

أ - أقسامها عند ابن تيمية:

قسمها ابن تيمية إلى أقسام^(١):

١ - الطرق الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو محروم في نفسه، بحيث لا تحل بثل ذلك السبب بحال، فمتى كان المقصود بها حراماً في نفسه، فهي حرام باتفاق المسلمين، ومثل لذلك: بالحيل على هلاك النفوس وأخذ الأموال، وحيل المخادعين بالباطل. واعتبر هذا القسم نوعين: نوع يظهر صاحبه أنه محروم كحيل للصوص، وقال عن هذا: إنه لا مدخل له في الفقه، نوع لا يظهر صاحبه أن مقصوده بالحيل الشر. وقد لا يمكن الاطلاع على ذلك غالباً، فقال عن هذا: إنه تسد ذرائعه للمقاصد الخبيثة، ومثل: بإقرار المريض لوارث لا شيء له عنده، ليجعل ذلك وسيلة لتفضيله، وقال عن هذا النوع: إنه محروم باتفاق المسلمين.

(١) وانظر الصفحة ٣٠٤ وما بعدها من الجزء الثالث من «إعلام الموقعين» لابن القيم رحمه الله، فقد نهج نهج شيخه في ذلك.

٢ - أن يقصد بالحيلة دفع الباطل، أو أخذ حق، لكن يكون الطريق في نفسه محراً، كأن يكون له على رجل حق م محمود، فيقيم شاهدين لا يعلمانه، فيشهدون به. وقال عنه: إنه حرم، لأن إثنايتوصل إليه بالكذب. وقال: إنه قد يدخل فيه بعض من يُفتي بالحيلة، لكن الفقهاء منهم لا يحملونه.

٣ - أن يقصد حل ما حرم الشارع، وقد أباحه على سبيل الضمن والشروع، أو سقوط ما أوجبه، وقد أسقطه على سبيل الضمن والتابع إذا وجد بعض الأسباب، فيزيد المحتال أن يتغاضى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل والسقوط، وقال عن هذا القسم: إنه حرام من وجهين:

١ - من جهة أن مقصوده حل ما لم يأذن به الشارع بقصد إحلاله، أو سقوط ما لم يأذن به الشارع بقصد إسقاطه.

٢ - أن ذلك السبب الذي يقصد به الاستحلال لم يقصد به مقصوداً يجامع حقيقته، بل قصد به مقصوداً ينافي حقيقته ومقصوده الأصلي، أو لم يقصد به مقصوده الأصلي، بل قصد به غيره، فلا يحل بحال، ولا يصح إن كان مما يمكن إبطاله.

وقال عن هذا القسم: هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين من يتسب إلى الفتوى، وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه، فإنه قد اشتبه أمره على المحتالين. ومثل لذلك بمسألة نكاح التحليل، وناقش المسألة، وأكده حُرمتها بعدة أوجه.

ثم قال: وهذا الكلام كله إنما هو في التحليل المكتوم، وهو الذي حكى وقوع الشبهة فيه عن بعض المتقدمين، فاما إذا ظهر ذلك وتواتر عليه، فالأمر فيه ظاهر، كما سيأتي إن شاء الله.

وذكر لهذا القسم أربعة أنواع:

- أ - الاحتيال لحلٌّ ما هو يحرم في الحال، نكاح المحلل.
- ب - الاحتيال لحلٌّ ما انعقد سبب تحريمه، وهو ما يحرم إن تجرد عن الحيلة، كالاحتياط على حل اليمين، ومنه الحيل الربوية.

ج - الاحتيال على إسقاط واجب قد وجب، مثل السفر أثناء الصوم في رمضان ليفطر.

د - الاحتيال لإسقاط ما انعقد سبب وجوبه مثل الاحتيال لإسقاط الزكاة.

ع - القسم الرابع: الاحتيال على أخذ بدل حقه، أو عين حقه بخيانة، مثل أن يجحد مالاً قد أؤمن عليه زاعماً أنه بدل حقه، أو أنه يستحق هذا القدر مع عدم ظهور سبب الاستحقاق أو إظهاره، ومنه أيضاً من يُستعمل على عمل يجعل يُفرض له، ويكون جعل مثله أكثر منه، فيغل بعض مال مُستعمله بناء على أنه يأخذ تمام حقه، وقال عن هذا: إنه حرام. وهو قريب في نظري من القسم الثاني.

وقال عن المسائل التي تدخل في هذا القسم، والقسم الثاني: إنها ليست من الحيل المحسنة، بل هي بسائل الذرائع أشبه، لكن لأجل ما فيها من التحيل ذكرناها لتهام أقسام الحيل^(١).

ب - أقسام الحيل عند الشاطبي:

- والشاطبي رحمه الله قسم الحيل ثلاثة أقسام. بناء على موافقتها للمصالح التي وضعـتـ الشـريـعةـ لهاـ، أوـ مـخـالـفـتهاـ لهاـ:

١ - أحدها: مـاـ الـاخـلـافـ فـيـ بـطـلـانـهـ، كـحـيلـ الـمـنـافـقـينـ وـالـمـرـائـينـ.

٢ - الثاني: مـاـ خـلـافـ فـيـ جـواـزـهـ، كالـنـطقـ بـكـلـمـةـ الـكـفـرـ إـكـراـهـاـ عـلـيـهـ،

قال الشاطبي: وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع^(٢).

٣ - ما لم يتبيـنـ بـدـلـيـلـ قـاطـعـ موـافـقـتـهـ لـقـصـدـ الشـارـعـ، أوـ مـخـالـفـتـهـ لـهـ. وهذا محل خلاف بين العلماء، ومـرـدـ اختـلـافـهـ اـخـتـلـافـ نـظـرـهـمـ فيـ موـافـقـتـهـ لـقـصـدـ الشـارـعـ، أوـ مـخـالـفـتـهـ لـهـ، فـمـنـ رـأـىـ أـنـ غـيرـ مـخـالـفـ لـلـمـقـصـدـ أـجـازـ الـحـيـلـةـ فـيـهـ، وـمـنـ رـأـهـ مـخـالـفـاـ مـنـعـ الـحـيـلـةـ، لـأـنـ أـحـدـاـ مـنـ الـأـئـمـةـ يـبـيـزـ مـخـالـفـةـ قـصـدـ الشـارـعـ^(٣).

(١) يراجع التقسيم بتوسيع في «الفتاوى» ٢٧٧/٣، طبعة دار الكتب الحديثة.

(٢) «المواقفات» للشاطبي ٣٨٧/٢.

(٣) نفس المصدر ٣٨٨/٢.

وقد مثل الشاطبي لما اختلف فيه نظر المجتهدين: بنكاح المحلل، فهو حيلة إلى رجوع الزوجة إلى من طلقها طلاقاً بائناً، فمن أجاز هذه الحيلة نظر إلى موافقة الصورة نصوص الشارع، ونصوله مفهمة مقاصده، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا، حتى تذوقي عُسْيَلَتَكَ وَيَذُوقَ عُسْيَلَتَكَ»^(١) ظاهر في أن المراد في النكاح الثاني ذوق العُسْيَلَة، وقد حصل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في الفساد لبيته الرسول صلى الله عليه وسلم، وكونه حيلة لا يفسد، وإنما لزم ذلك في كل حيلة، ونظر أيضاً إلى ما فيه من المصلحة بقصد الإصلاح بين الزوجين، وبين أن النكاح لا يلزم منه القصد إلى البقاء المؤبد^(٢).

الموازنة بين كلام ابن تيمية والشاطبي:

حينما نستعرض تقسيمات ابن تيمية والشاطبي رحمهما الله للحيل، نلاحظ: أن كلام ابن تيمية في الحيل أوسع، وأنه سلك في تقسيمها مسلك الاستقراء والتتبع لما يقع من الحيل، وتوسيع في بعض الأقسام كثيراً، واستدل لها.

أما الشاطبي: فإن مسلكه أخضر وأيسر، وأحسن عرضاً لوجهات النظر عند الفقهاء، وقد لاحظ في تقسيمه لها موافقتها للمصالح التي وضعها الشرعية لها، أو مخالفتها لها.

ولذلك قال الشاطبي: إن ما لم يتبيّن موافقته لمقصد الشارع أو مخالفته له هو محل النظر، فمن رأى من العلماء موافقاً لمقصد الشارع، أجازه، ومن رأى مخالفًا، منعه.

(١) أخرجه من حديث عائشة: مالك ٥٣١/٢، والبخاري ٣٢١/٩ في الطلاق: باب من جواز الطلاق الثالث، وباب من قال لامرأته: أنت على حرام، وباب إذا طلقها ثلثاً ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره فلم يمسها، ومسلم (١٤٣٣) في النكاح، وأبي داود (٢٣٠٩)، والترمذي (١١١٨)، والنمساني ١٤٦/٦، ١٤٧.

(٢) «الموافقات» ٣٨٩/٢.

أما ابن تيمية، وكذا تلميذه ابن القيم؛ فقد استدلا لحرمة الحيل والمنع منها، فيما ذكر الشاطبي أنه محل نظر، ولذلك كان من أهم نتائج تحريمها للحيل التشديد في تحريم التحليل، والمنع منه، وإنكار أن ينسب لأحد من الأئمة القول به^(١).

(١) «الفتاوى الكبرى» ٩٨/٣ وما بعدها، «إعلام الموقعين» ١٧١/٣ وما بعدها.

تحرير محل النزاع

ما تقدم من تقييمات ابن تيمية والشاطبي رحهما الله تعالى للحيل،
نستطيع أن نحرر محل النزاع، ببيان المجمع عليه تحريراً وتحليلاً، والمختلف فيه
فنقول:

١ - المُجَمَعُ عَلَى تَحْرِيهِ:

هناك نوع من الحيل أجمعـت الأمة على تحريره، وهو كل ما كان من الطرق
الخفية التي يتوصل بها إلى ما هو حرام في نفسه، فمـنـ كـانـ المـقصـودـ بـهـ حـرـاماـ فيـ
نـفـسـهـ فـهـيـ حـرـامـ بـاتـفـاقـ الـمـسـلـمـينـ،ـ سـوـاءـ أـظـهـرـ صـاحـبـهاـ أـنـهـ مـحـرـمـةـ،ـ أـوـ لـمـ يـُـظـهـرـ،ـ
وـمـنـ ذـلـكـ حـيـلـ الـمـنـافـقـينـ.

ومن المتفق على تحريره أيضاً: ما كان الطريق في نفسه حراماً، وإن أدى
إلى أخذ حق، أو دفع باطل، إقامة شاهدين لأخذ حق محمود، وهو لا
يعلمـهـ،ـ أـوـ أـخـذـ بـدـلـ حـقـ بـخـيـانـةـ،ـ وـنـحـوـ ذـلـكـ.

٢ - المُجَمَعُ عَلَى جَوَازِهِ:

وهو ما ورد النص بإباحته، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه مع اطمئنان
قلبه بالإيان.

٣ - المُخَتَلِفُ فِيهِ:

قال عنه الشاطبي: ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقصد الشارع، أو

مخالفته له، وبين أن مرد اختلافهم إلى اختلاف نظرهم في موافقته لمقصد الشارع، أو مخالفته له. ومثل لذلك بنكاح المحلل، وبيع الآجال، وقال عنه ابن تيمية: أن يقصد حلّ ما حرّمه الشارع وقد أباحه على سبيل الضمن والتابع، أو سقوط ما أوجبه، وقد أسقطه على سبيل الضمن والتابع إذا وجد بعض الأسباب، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به الحل والسقوط، ورأي ابن تيمية - كما مر - تحريره.

آراء جمهور الأمة في محل النزاع

جمهور الأمة لا يقولون بالاحتياط قصدًا لمخالفة قصد الشارع، ولذلك ذكر الشاطبي : أن التحيل مُشتمل على مقدمتين : قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر . وجعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان ، وسائل إلى قلب تلك الأحكام .

وذكر صوراً من الحيل، ثم قال: الحيل في الدين بمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة . والدليل على ذلك: ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، ثم سرد الأدلة^(١).

وفي الجزء الرابع من «المواافقات»: بنى الشاطبي على اعتبار الملايات قاعدة الحيل . وقال: إن الحيل خَرْم لقواعد الشريعة . واشترط القصد لإبطال الأحكام، ثم ذكر: أن من أجاز الحيل - كأبي حنيفة - اعتبر المال أيضاً، ونظر لمصلحة مقصودة للشارع، فهو أيضاً اختلاف في النظر إلى المصلحة، وأيها أرجح ، ولذلك سمى المعلم الخلاف من باب تحقيق المنافع، ومثل الشاطبي هنا باهية عند رأس الحول، وقال: إن الهبة مُبطلة لإيجاب الزكاة، وهذا الإبطال جائز، لأنه مصلحة عائدة على الواهب، لكن بشرط لا يقصد إبطال الحكم، فإن هذا القصد بخصوصه منوع، لأنه عناد للشارع، كما إذا امتنع عن أداء الزكاة، فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحةً منوع، وأما إبطالها ضمناً فلا^(٢).

(١) «المواافقات» ٣٧٨ / ٢ - ٣٨٤.

(٢) نفس المصدر ٤ / ٢٠٢.

وبهذا يتضح: أن الخلاف ليس في أصل منع الحيل وإبطالها، وإنما هو خلاف نظر في المصالح، وتحقيقها وترجيح بعضها.

فعلى هذا: لا يصح إطلاق القول بأن أحداً من الأئمة يجيز الحيل في الشريعة، ويقصد إلى إبطال الأحكام، ومن أفقى من المحتالين بالحيل المحرّمة، فهو غير مقتد بإمام من أئمة الدين، ومن نسب شيئاً من الحيل المحرّمة لأحد من الأئمة، فهو جاهل بأصولهم، لأن أكثر ما نقل من الحيل مناقض لأصول الأئمة رحهم الله.

وقد ينفذ حكم بعض هذه الحيل عند بعض الأئمة، ولكن هذا لا يعني إياحتها، والإذن فيها، فإن اباحتها شيء، ونفوذها إذا فعلت شيء آخر^(١).

والخلاصة في هذا:

- ١ - أن الحيل غير مشروعة في الجملة لدى جمهور العلماء.
- ٢ - أن غالب ما يتناقله الناس منها ليس من كلام الأئمة، وليس متمنياً مع أصولهم.
- ٣ - ما نُقل عن بعضهم في بعض المسائل، وخرج على أنه احتيال، مرد ذلك: أنهم نظروا لمصلحة في النقل لم ينظر إليها المانعون.
- ٤ - أنه يفرق بين الإذن في الحيل أساساً، ونفاذ حكمها بعد أن تحصل من المكلّف، فقد ينفذ الحكم على أصل إمام بعد الفعل، ولا يستلزم ذلك الإذن فيه قبل الواقع.

(١) «الفتاوى الكبرى» ١٧٠/٣، و«إعلام الموقعين» ١٩٠/٣ - ٢٠٠.

إبطال الحِيَل عند الخنابلة

ابن تيمية رحمه الله من قال بإبطال الحيل، وتبعه تلميذه ابن القيم، وهم اللذان حملوا نوء التشريع والتشديد على القاتلين بالحيل والمجوزين لها.

وبينا: أن الحيل التي يتناقلها الناس لم يقل بها أحد من الأئمة، ولا يجوز أن يُنسب شيء منها لأحد منهم، وتقديم تحرير محل التزاع في المسألة، وما يقال هنا لا مزيد فيه عما تقدم، سوى بعض نُقول عن الإمام أحمد رحمه الله بشكل خاص، وهو تقرير وتأكيد بأن الخنابلة يقولون بإبطال الحيل، ولا يجوزون شيئاً منها، والأمر ليس خاصاً بهم، بل معهم غيرهم من الأئمة، ولكن اشتهروا بالتشديد في المسألة بعد كتابة شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وهو قد عاشا في عهد فيه كثيرون من التحايل في مسائل الدين، وضعف فيه الوازع لدى الناس، فتشدیدهما صدى لما رأياه في عصرهما سواء من العامة، أم من العلماء، وإنما فكثير مما قالاه لا محل له لدى العلماء المحققين من أئمة المذاهب الإسلامية وأتباعهم بحق.

وقد نُقل عن الإمام أحمد رحمه الله نصوص كثيرة صريحة في حرمة الحيل وإبطالها؛ من ذلك قوله في رواية موسى بن سعيد^(١): لا يجوز شيء من الحيل.

وقال في رواية ابن الحكم: إذا حلف على شيء، ثم احتال بحيلة، فصار إليه، فقد صار إلى ذلك بعينه، قال أبو عبدالله: ما أخبرهم - يعني: أصحاب

(١) هو موسى بن سعيد الدنداني، ثقة، رفيع القدر، كانت عنده مسائل جسان عن الإمام أحمد: «طبقات الخنابلة» ٣٣٢/١.

الحيل - وقال: بلغني عن مالك - أو قال - قال مالك: من احتال بحيلة، فهو حانت، أو كما قال. وقال في رواية إسمااعيل بن سعيد، وقد سأله عن احتال في إبطال الشفعة، فقال: لا يجوز شيء من الحيل في إبطال حق مسلم^(١).

وقال الإمام أحمد في رواية صالح وأبي الحارث: هذه الحيل التي وضعها هؤلاء فلان وأصحابه عمدوا إلى الشيء، فاحتالوا في نقضه. والشيء الذي قيل لهم: إنه حرام، احتالوا عليه حتى أحلوه، وقال: الرهن لا يحل أن يستعمل. ثم قالوا: نحتال له حتى يستعمل، فكيف يحل ما حرم الله تعالى. وقال صلى الله عليه وسلم: «لَعْنَ اللَّهِ الْيَهُودَ حُرْمَتْ عَلَيْهِمُ الشَّحُومُ فَأَذَابُوهَا، فَبَاعُوهَا فَأَكَلُوا ثُمَّنَهَا»^(٢) فإنما أذابوها حتى أزالوا عنها اسم الشحم. وقال: لَعْنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُحَلَّ وَالْمُحَلَّ لَهُ»^(٣). هـ^(٤).

والخلاصة: أن الإمام أحمد يرى بطلان الحيل، ويشدد في ذلك. وقد سلك طريقته ابن تيمية وتلميذه ابن القمي في «الإعلام»، وقد وسع البحث، وذكر صوراً من الحيل، وأتبعها برأي أحمد وغيره فيمن يُنفي بها، وأنه لا يحل لمسلم أن يقول بشيء منها، وقد نقل نُقولاً كثيرة مُستفيدةً عن الأئمة في التشديد في الحيل والمحتالين، وأن الأمر قد يصل إلى تكثير بعض من يقول بنوعٍ من الحيل^(٥).

(١) «الفتاوى الكبرى» ١١٠/٣.

(٢) أخرجه من حديث جابر: البخاري ٣٢٩/٥، ٣٢٩، ٣٠، في البيع: باب بيع المية والأصنام، ومسلم ١٥٨١) في المساقاة: باب تحريم بيع الخمر والمية، والترمذى (١٢٩٧)، وأبو داود (٣٤٨٦)، وابن ماجه (٢١٦٧)، والنمسائى ٣٠٩/٧، ٣١٠، بلفظ: «قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم عليهم شحومها أحلوه، ثم باعوه، فأكلوا ثمنه». . وأخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٣١٩/٥ - ٣٢٠، ومسلم (١٥٨٢). وأخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ٣٢٠/٥، ومسلم (١٥٨٣).

(٣) أخرجه أبو عبد الله ٤٤٨/١ و٤٥١ و٤٦٢، والترمذى (١١٢٠)، والدارمى ١٥٨/٢، والنمسائى ١٤٩/٦، والبيهقى ٢٠٨/٧ من حديث ابن مسعود، وإسناده صحيح، كما قال الترمذى وغيره.

(٤) «الفتاوى الكبرى» ١٢٤/٣.

(٥) «إعلام الموقعين» ١٨٧/٣ - ١٩٠.

وقال في آخر كلامه على إبطال الحيل: فقد ظهر أن الحيل المحرمة في الدين تتضمن رفع التحرير مع قيام موجبه ومقتضيه، وإسقاط الوجوب مع قيام سببه، وذلك حرام من وجوه:

أحدها: استلزمها فعل المحرم وترك الواجب.

والثاني: ما تتضمنه من المكر والخداع والتلبيس.

والثالث: الإغراء بها، والدلالة عليها، وتعليمها من لا يحسنها.

والرابع: إضافتها إلى الشارع، وأن أصول شرعه ودينه تقتضيها.

والخامس: أن صاحبها لا يتوب منها ولا يعدها ذنباً.

والسادس: أنه يُخادع الله، كما يُخادع المخلوق.

والسابع: أنه يسلط أعداء الدين على القدح فيه، وسوء الظن به وين شرعاً.

والثامن: أنه يُعمل فِكَرَه واجتهاده في نقض ما أبرمه الرسول، وإبطال ما أوجبه، وتَحْلِيل ما حرمَه.

والحادي عشر: أنه إعانة ظاهرة على الإثم والعداون، وإنما اختلفت الطرق، فهذا يعين عليه بحيلة ظاهرها صحيح مشروع يتوصل بها إليه، وذلك يعين عليه بطريقته المفضية إليه بنفسها، فكيف كان هذا معيناً على الإثم والعداون، والتحليل المخادع معيناً على البر والتقوى؟!

والعاشر: أن هذا ظلم في حق الله، وحق رسوله، وحق دينه، وحق نفسه، وحق العبد المعين، وحقوق عموم المؤمنين، فإنه يغري به، ويعلمه ويدل عليه، والمتوصل إليه بطريق المعصية لا يظلم إلا نفسه، ومن تعلق به ظلمه من المعينين، فإنه لا يزعم أن ذلك دين وشرع، ولا يقتدي به الناس، فأين فساد أحدهما من الآخر وضرره من ضرره؟ وبالله التوفيق^(١).

ولموفق رحمه الله ذكر أن الحيل كلها محرمة، ولا تجوز في شيء من الدين، وعترفها: بأن يُظهر عَقْدًا مُبَاحًا يُريدُ به مُحرّمًا مُخَادِعًا، وتوصلًا إلى فعل ما حرمَه

(١) المصدر السابق ٣ / ٢٠٠ - ٢٠١ .

الله، واستباحة مَحظوراته، وإسقاط واجب، أو دفع حَقٍّ، أو نحو ذلك. وَنَقْلٌ عن بعض الأئمَّةِ كلاماً في تحريمها، ومُثَلٌ لها، واستدلل لتحريمها بعدة أدلة، وذكر صوراً للحيل متنوعة^(١).

وقال الطوفى في «شرح مختصر الروضة»: قلت: ومن مذهبنا أيضاً سد الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل... الخ^(٢).

وبذلك يتضح مذهب الحنابلة في الحيل، وأنهم يمنعون منها، إلا ما ورد النص بجوازه، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه، بل ويتشددون كثيراً في تحريمها.

(١) «المغني» ٤/٤٩ - ٥١.

(٢) الجزء الثالث: ٢١٤، وانظر «المدخل إلى مذهب أحد»: ١٣٨، و«شرح الكوكب المير»:

أدلة المجيزين للحيل

أورد ابن القَيْم رحمه الله جملة من أدلة المجيزين للحيل خلاصتها^(١):

- ١ - قصة نبي الله أَيُوب، وإنَّ اللَّهَ لَهُ فِي التَّحْلِلِ مِنْ يَعْبُدُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَوَحْدُ بِيَدِكَ ضِعْنَا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ [ص: ٤٤]. فقد أَرْشَدَهُ تَعَالَى إِلَى الْحِيلَةِ فِي خَرْوَجِهِ مِنَ اليمِينِ، فَيُقَاسِ عَلَيْهِ غَيْرُهُ.
- ٢ - قصة نبي الله يَوسُفَ، وَجَعَلَهُ الصُّوَاعَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ، لِيَتَوَصَّلَ إِلَى أَخْذِهِ مِنْ إِخْوَتِهِ، وَمَدْحَهُ اللَّهُ بِذَلِكَ، وَأَخْبَرَ أَنَّهُ بِرَضَاهِ وَإِذْنِهِ: ﴿كَذَلِكَ كَذَنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمُلْكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ شَيْءٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يَوسُف: ٧٦].
- ٣ - قول الله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النَّمَل: ٥٠]، ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ، وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النِّسَاء: ١٤٢].
- ووجه الدلالة: أنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ أَنَّهُ مَكَرٌ بِنَبَيِّنَاهُ، وَكَثِيرٌ مِّنَ الْحِيلَةِ هَذَا شَأْنُهَا، يَمْكِرُ بِهَا عَلَى الظَّالِمِ لِتَخْلِيَصِ الْحَقِّ مِنْهُ، وَكَذَلِكَ خَدَاعُ اللَّهِ لِلْمُنَافِقِينَ أَنْ يَظْهُرُ لَهُمْ أَمْرًا وَيُبَطِّنُ لَهُمْ خَلْفَهُ، فَأَرْبَابُ الْحِيلَةِ يَقْتَدُونَ بِذَلِكَ.
- ٤ - حديث أبي هريرة وأبي سعيد، الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعامله: «لا تَفْعَلْ، بَعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ثُمَّ ابْتَعِ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيَّاً»^(٢).

(١) أكثر هذه الأدلة والرد عليها مأخوذه من كلام ابن تيمية، انظره في «الفتاوى» ٣/٢٧١. وانظر «الأشباه والناظر» لابن نجيم، الباب الخاص بالحيل.

(٢) آخرجه من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: مالك ٢/٢٦٣ في البيوع، باب ما يكره من =

فإن هذه حيلة، وقد أرشد إليها الرسول صلى الله عليه وسلم ليتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر، فتكون جائزة.

٥ - قياس الحِيل على المعارض، وقد ورد جوازها، واستعمال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة رضوان الله عليهم لها.

٦ - قياس الحِيل على العقود في كونها وسائل لإسقاط الحدود والمأثم.

٧ - ما نُقل عن عدد من السلف من استعمال الحِيل، وذكر مجموعة صور منها ما روى قيس بن الربيع، عن الأعمش، عن إبراهيم^(١) في رجل أخذه رجل، فقال: إن لي معاك حقاً، فقال: لا، فقال: أحلِّف لي بالشَّيءِ إلى بَيْتِ اللهِ، فقال: يَخْلُفُ لَهُ بِالشَّيءِ إِلَى بَيْتِ اللهِ، وَيَعْنِي بِهِ مَسْجِدَ حَيَّهُ.

وبهذا الإسناد أيضاً أن رجلاً قال لإبراهيم: إني أَنْأَلُ من رَجُلٍ شَيْئاً، فيبلغه عني، فكيف أعتذر إليه؟ فقال له إبراهيم: قل: والله، إِنَّ اللَّهَ لِي عِلْمٌ مَا قَلَّتْ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ^(٢). وكان إبراهيم يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده، وهو مُستخفٌ من الحجاج: إن سُئلْتُمْ عَنِّي، فاحلفوا بالله لا تدرُونَ أين أنا، ولا في أي موضع أنا، واعنوا: لا تدرُونَ أين أنا من البيت، وفي أي موضع منه، وأنتم صادقون، وقال مجاهد عن ابن عباس: ما يسرني بمعاريف الكلام مُحرر النَّعْمَ.

٨ - استدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَقَبَّلْ لَهُ مُخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] وفسر بأن المراد مخرجاً مما ضاق على الناس، والحيل من المخارج، ف تكون جائزة.

= بيع الشمر، والبخاري ٤/ ٣٣٣، ٣٣٤ في البيوع: باب إذا أراد بيع ثغر بتاجر خير منه، ومسلم (١٥٩٣) في المساقاة: باب بيع الطعام مثلاً بمثل، والنمسائي ٧/ ٢٧١. والجمع: ثغر مختلط من أنواع متفرقة من التمور، وهو غير مرغوب فيه، والجنبي: نوع منه جيد.

(١) هو إبراهيم بن بزيyd بن قيس التخعي، البهانى ثم الكوفي، أحد أعلام الحديث والفقه، دخل على أم المؤمنين عائشة وهو صبي، توفي سنة ٩٦ هـ . «سير أعلام النبلاء» ٤/ ٥٢٠.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ٤/ ٥٢٩.

- ٩ - ما ورد أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً تزوج امرأة ليحلّها لزوجها أن يُستمر معها، وأوعده بالعقوبة إن طلقها^(١). فعمر صَحَّ نكاحه، وقد احتال.
- ١٠ - أن قواعد الفقه لا تحرم العقود التي لم يشترط المحرم في صلبه، فهي عقود صدرت من أهلها في محلها مَقْرُونَة بشروطها، فيجب الحكم بصحتها، نظراً لتهام العقد. بصرف النظر عن القصد المقصون بالعقد، فلا تأثير له في بطلان الأسباب الظاهرة.
- ١١ - واستدلوا أيضاً: بأن أصحاب المذاهب بنوا فروعاً كثيرة في مذاهبهم على الحيل. وسرد عدداً منها.
- وقد أجاب رحمة الله على هذه الأدلة وردّها جملة، وتفصيلاً، وقد نهج في ذلك نهج شيخه ابن تيمية وزاد.

وابن القيم رحمة الله، يرى أنه ليس كل ما يسمى حيلة حراماً، فالتحليل على التخلص من بين الكفار، وعلى هزيتهم، وتخليص ما لهم، وقتل رئيس من رؤوس أعداء الله، أمر محمود يثاب فاعله، وذكر أيضاً: أن مبشرة الأسباب الواجبة حيلة على حصول مُسبباتها، كالأكل والشرب واللبس، والسفر الواجب حيلة على المقصد منه، والعقود الشرعية واجبها ومستحبها ومباحها، كلها حيلة على حصول مقاصدتها منها.

وقال ابن القيم بعد أن ذكر هذه الأنواع: وليس كلامنا في الحيلة بهذا الاعتبار العام. الذي هو مورد التقسيم إلى مباح ومحظور، فالحيلة جنس تخته التوصل إلى فعل الواجب، وترك المحرم، وتخليص الحق، ونصر المظلوم، وقهر الظالم، وعقوبية المعدي، وتحته التوصل إلى استحلال المحرم، وإبطال الحقوق، وإسقاط الواجبات.

وذكر أنه غالب استعمال الحيل في عُرف الفقهاء على النوع المذموم^(٢).

(١) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» ٢٠٩/٧ في النكاح: باب من عقد النكاح مطلقاً لا بشرط فيه فالنكاح ثابت وإن كانت نيتها أو نية أحدهما التحليل.

(٢) «إعلام الموقعين» ٣/٢٠١ - ٢٥٣، وانظر «الموافقات» للشاطبي ٢/٣٨٨ - ٣٩٠.

أدلة المانعين للحِيل

ونجمل أدلة المانعين فيما يلي:

١ - ما ورد في القرآن من صفات المنافقين، وذمهم، وتهديدهم، ومن صفات أهل الكتاب، وتحايهم على شرع الله، وما ورد فيه أيضاً من النبي عن اتخاذ آيات الله هزواً. وذلك كثير في القرآن^(١). من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨، ٩] وقوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يُخَدِّعُوكَ فَإِنَّ حَسِبَكَ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٦٢]. فأخبر أن هؤلاء المخادعين مخدوعون، وهم لا يشعرون، وأن الله خادع من يخادعه، وأن المخدوع يكفيه الله شرّ من خادعه. والمخادعة: الاحتياط بإظهار الخير مع إبطان خلافه، لتحصيل المقصود، وذلك موجود في الحيل، فمخادعة الله حرام، والحيل مخادعة الله، وقد نهى الله تعالى عن اتخاذ آياته هزواً، قال: ﴿وَلَا تَتَخَذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُواً﴾ [البقرة: ٢٣١] والاستهزاء: حمل الأقوال والأفعال على المزل لا على الحد والحقيقة، وهذا موجود في الحيل، فأصحابها مذمومون.

وفي شأن أهل الكتاب قال سُبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبَّتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُوْنُوا قَرْدَةً حَاسِيْنَ، فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لَا بَيْنَ يَدِيهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِيْنَ﴾ [البقرة: ٦٦، ٦٥] وغير ذلك من الآيات التي فيها اعتداء أهل الكتاب على ما حرم الله عليهم، وذلك باحتيالهم على الصيد يوم

(١) «الفتاوى الكبرى» ٣ / ١١١ - ١١٢ ، «إعلام الموقعين» ٣ / ١٧٤ .

السبت بحيلة تخيلوا بها في الظاهر أنهم لم يصيدوا في السبت، كما ذكر ذلك جماعة من العلماء والمفسرين.

٢ - ما ورد في السنة من الأحاديث التي تنهى عن التحايل في مختلف المجالات، وهي أحاديث كثيرة في وقائع مختلفة يستدلّ بها في الجملة، وكلها تشهد أن الحيل مُخادعة لله، ومخادعة الله حرام^(١).

منها: ما روى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ فَسَتَحْلُوا بِحَارِمِ اللَّهِ بِأَدْنِ الْحِيَلِ». رواه أبو عبدالله بن بطة^(٢). قال ابن تيمية: وهذا نص في تحريم استحلال محارم الله بالاحتياط.

وكذلك ما روى ابن عباس قال: بلغ عمر أن فلاناً باع خمراً، قال: قاتل الله فلاناً، ألم يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قاتل الله اليهود حُرِّمت عليهم الشحوم، فَجَمِلُوهَا، فَبَاعُوهَا» مُتفق عليه^(٣).

٣ - ما كان عليه عامّة الصحابة والتابعين في الابتعاد عن الحيل ومنعها^(٤)، وقد جعل ابن القيّم إجماع الصحابة على تحريم صور من الحيل من أقوى الأدلة وآكدها على تحريمه^(٥). من ذلك أن عمر بن الخطاب خطب الناس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: لا أوق بمحلل ولا مُحلّ لـه إلا

(١) استدلّ ابن تيمية على أن الحيل مُخادعة بأدلة وشواهد من السنة كثيرة، يرجع إليها في «الفتاوى»

١١٣/٣ وما بعدها، وقد نقل عنه ابن القيّم في «إعلام الموقعين» ١٧٣/٣ - ١٧٦.

(٢) أخرجه ابن بطة في «جزء الحلح وإبطال الحيل» ص ٢٤ من طريق أبي الحسن أحد بن محمد بن سلم، حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

وشيخ ابن بطة فيه أبو الحسن أحد بن محمد؛ ذكره الخطيب في «تاریخه» فيما قاله ابن كثير في «تفسيره» ٢٣٨/٣ ووثقه، وباقى رجاله ثقات مشهورون.

(٣) تقدم في الصفحة (٥٢٩).

(٤) «الفتاوى» ١٠٩/٣ - ١١٠ و١٦٤ - ١٦٥.

(٥) «أعلام الموقعين» ١٨٥/٣.

رجتهما. وأقره سائر الصحابة على ذلك، وقد ثبت عن مجموعة منهم: أنهم نهوا المفترض عن قبول هدية المفترض، وجعلوها ربا، وأفتيت مجموعة منهم أن المبتوطة في مَرض الموت ترث.

٤ - أن الحيل تفوت المصالح المقصودة من التشريع، والتي شرعت الأعمال الشرعية من أجلها.

قال ابن تيمية: وإذا ثبت بما ذكرنا من الشواهد أن المقاصد معتبرة في التصرفات من العقود وغيرها، فإن هذا يحيث قاعدة الحيل، لأن المحتال هو الذي لا يقصد بالتصرف مقصودها الذي جعل لأجله، بل يقصد به: إما استحلال حرام، أو إسقاط واجب^(١).

والذي يحتال على تفويت ما شرعت الأحكام لأجله قد اتبع هواه وخالف الحق.

قال الشاطبي: فإذا صار المكلف في كل مسألة عَنْت له يتبع رُخص المذاهب، وكل قول وافق هواه فيها، فقد خلع ربة التقى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع وأخْرَ ما قدّمه^(٢).

وأخيراً يتضح لنا: أن غالب أدلة المانعين والمجوزين لا تلتقي على مخز واحد، إذ تقدم في تحرير محل النزاع أن من الحيل ما هو مجمع على إبطاله، وعدم القول به، وأنه حينما يقصد المكلف التحايل على ما حرمه الله والخروج عن شريعته، فإن ذلك منوع لدى جميع علماء الأمة.

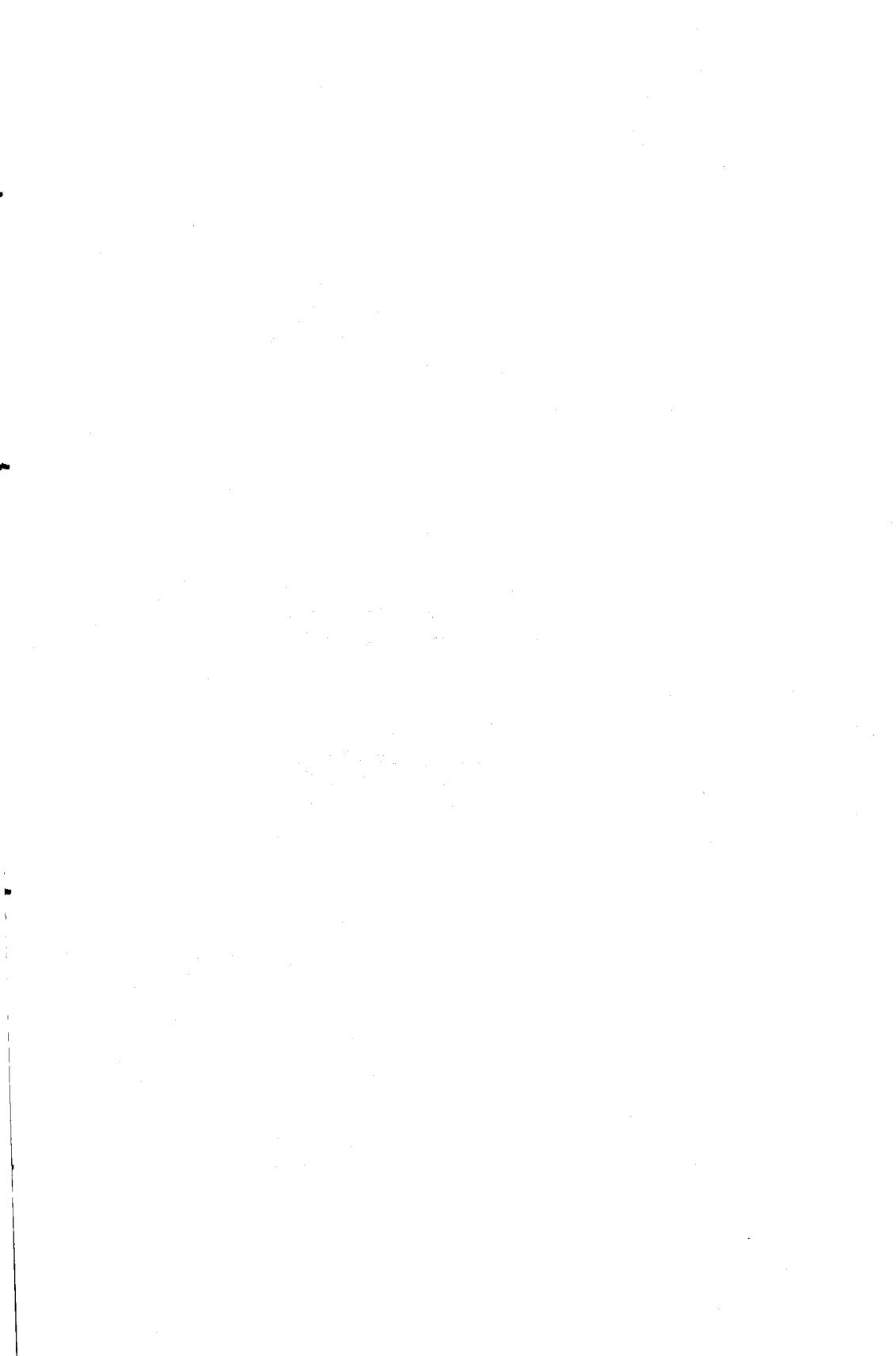
ولأنما الخلاف في صور معينة - كما تقدم -، ويترجح لدِيَّ قولَ مَنْ يمنعها، سواء أكان ذلك من باب سد الذرائع، أم من باب إبطال الحيل. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «الفتاوى الكبرى» ١٦١/٣، «إعلام الموقعين» ١٧٦/٣، ١٩٢ وما بعدها.

(٢) «الموافقات» ٢/٣٨٧.

الفصل الرابع

شرع من قبلنا



شرع من قبلنا

من الأصول التي اختلف فيها العلماء: شرع من قبلنا، هل هو شرع لنا، ونحن مطالبون به، أو ليس شرعاً لنا؟

فمن العلماء من قال: إنه شرع لنا، ومنهم من قال: ليس شرعاً لنا، ومنهم من قال: إنه شرع لنا إذا قصه الله ورسوله. ولم ينكره^(١).

تحرير محل التزاع:

قبل أن نتكلّم على أدلة كل قول نحرر محل التزاع، فنقول: لا يخلو الأمر بالنسبة لشرع من قبلنا من أحد أمور ثلاثة:

- ١ - إن قام الدليل على نفيه عنا، فقد اتفق العلماء على أنه ليس شرعاً لنا، كقوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ» [الأنعام: ١٤٦].
- ٢ - إن قام الدليل على مطالبتنا به، فقد اتفق العلماء على أنه شرع لنا، كمطالبتنا بالصيام في الجملة. قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، [البقرة: ١٨٣].

- ٣ - إن لم يقم الدليل على أننا مطالبون به أو غير مطالبين، فهذا هو محل الخلاف. وقد مثل له البعض^(٢) بما جاء في قوله تعالى: «وَكَبَّنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ

(١) «فتح الغفار» ١٣٩/٢.

(٢) «أصول الفقه» لطه الدسوقي: ٣٨١، «تسهيل الوصول إلى علم الأصول»: ١٦٦ - ١٦٧.

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأَذْنَ بِالْأَذْنِ، وَالسَّنَ بِالسَّنَ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» [المائدة: ٤٥].

قال الشربini على «حاشية البناي»: واعلم أيضاً أن الشريعة إنما تنسخ ما قبلها بالنسبة لغير أصول الدين، أما هي، فلا. إذ لا تنسن لواحد - لشرع - بخصوصه.

فعلى هذا يكون الخلاف أيضاً في الفروع.

ونقل عن شارح «المنهاج»: ليس الكلام فيما لم نعلمه إلا من كتبهم، ونقل أخبارهم الكفار، فإنه لا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا، ولا فيما علمناه بشرعنا أنه كان شرعاً لهم، وأمرنا في شرعنابمثله، كقوله تعالى: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» [المائدة: ٤٥]، وقد قال سبحانه: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» [البقرة: ١٧٨]، فإن الإجماع معتقد على التكليف به، وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح قبله، ولم نؤمر به في شريعتنا^(١).

فالخلاصة: أن الخلاف فيما علمناه شرعاً لهم بدليل من أدلة شرعننا. ولم نؤمر به في شرعننا، أو نهى عنه، ولم يكن في أصول الدين. وعلى هذا ينصب خلاف العلماء.

(١) «حاشية البناي» ٣٥٢/٢ - ٣٥٣.

آراء الأصوليين غير الحنابلة

اختلف العلماء في شرع من قبلنا، هل هو شرع لنا، أو لا؟

- ١ - فمنهم من يقول: إنه شرع لنا. ونقل هذا القول عن أصحاب أبي حنيفة ، وعن بعض أصحاب الشافعى ومالك^(١).
- ٢ - ومنهم من يقول: إن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، ويقول به أكثر الشافعية، والأشاعرة، والمعتزلة، وهو اختيار الإمام الغزالى^(٢).

(١) «الإحکام» للأمدي ١٤٠ / ٤ - ١٤١.

(٢) «المستصفى» ١ / ١٣٣.

شرع من قبلنا عند الحنابلة

تقدّم خلاف العلماء من غير الحنابلة في شرع من قبلنا. والآن نتحدث عن شرع من قبلنا عند الحنابلة، وما نُقل عن أحمد رحمه الله في المسألة، وهذا يستدعي مِنَ الاطلاع على ما كتبه أصحابه، لعرف من خلال ذلك وجهة النظر لدى الحنابلة، وفهمهم لمراد أحمد رحمه الله ونصه.

ولما تبعنا ذلك وجدنا: أن الحنابلة ينقلون عن أحمد رحمه الله روایتين: إحداهما: أن كلّ ما لم يثبت نسخة من شرائع مَنْ كان قبلنا، فهو شرع لنا.

والثانية: أننا غير مُتَّبِّدين إلَّا بما ثبت أنه شرع لنا.

والأصوليون من غير الحنابلة يذكرون الروایتين أيضاً عن أحمد:

إحداهما: يوافق فيها القائلين بأنه شرع لنا.

والآخر: يوافق فيها القائلين بأنه ليس شرعاً لنا.

والذين يذكرون الروایتين عن أحمد: يستدلّون على ذلك بمسائل نُقلت عنه، قال فيها بوجب آيات وردت في سياق شرائع الأنبياء سابقين، كقوله فيمن حلفت ببحر ولدها: إِنَّ عَلَيْهَا كُبْشًا تَذْبَحُهُ، وَتَصْدِقُ بِلَحْمِهِ، واستدلّ بقوله تعالى: «وَفَدَيَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» [الصفات: ١٠٧] وهي واردة في إبراهيم الخليل عليه السلام.

وكذلك استدلاله في إثبات القرعة بقوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ

المُذَحِّضِينَ [الصفات: ١٤١]، قوله تعالى: «إِذْ يُلْقُونَ أَفْلَامَهُمْ» [آل عمران: ٤٤]. وهو في شريعة يونس ومريم. وغير ذلك من المسائل التي فيها الاحتجاج بنصوص وردت في غير شريعة محمد صلّى الله عليه وسلم.

أما الرواية الثانية: فيستدلون لها بقوله تعالى: «النَّفَسُ بِالنَّفْسِ» [المائدة: ٤٥]، حيث كتب على اليهود، «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا» [المائدة: ٤٥]، في التوراة، ولنا: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَةِ» [البقرة: ١٧٨].

وسنستعرض فيما يلي أقوال الأصوليين من الخنابلة وآراءهم. ثم نستخلص الراجح في المذهب الحنفي في المسألة:

١ - أبو يعلى في «العدة» ذكر الروايتين عن أحمد، واستدلّ لكل رواية، فقال في ذلك: هل كان نبيّنا صلّى الله عليه وسلم مُتعبدًا بشريعة من قبله^(١)، أم لا؟ فيه روايتان:

إحداهما: أن كل ما لم يثبت نسخه من شرائع من كان قبل نبيّنا عليه الصلاة والسلام، فقد صار شريعة لنبيّنا، وتلزمها أحكامه، من حيث إنّه قد صار شريعة لنا، لا من حيث كان شريعة لأنّ قبلنا، وإنما يثبت كونه شرعاً لهم بقطعه عليه: إما الكتاب، أو الخبر من جهة الصادق، أو بنقل متواتر. فأمام الرجوع إليهم وإلى كتبهم فلا. وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى هذا، فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدتها: عليها كبش تذبحه، وتتصدق بلحمه، قال الله تعالى: «وَقَدْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ». [الصفات: ١٠٧]. فقد أوجب أحمد رحمه الله كبشًا في ذلك، واحتج بالآية عليه، وهي شريعة إبراهيم عليه السلام.

وقال في رواية الحارث، والأثرم، وحنبل، والفضل بن عبد الصمد^(٢)،

(١) أي: بعدبعثة، كما يدل عليه سياق الكلام، أما تعبده قبلبعثة، فمسألة أخرى بعيدة عن موضوعنا.

(٢) الفضل بن عبد الصمد الأصفهاني، أبو يحيى، ذكره الحلال، فقال: إنه رجل جليل، لزم طرسوس إلى أن مات في الأسر، وعنه جزء مسائل عن أحمد. وقد ذكره ابن أبي يعلى في «الطبقات» ٢٥٤/١، وذكر روايته في القرعة.

وقد سئل عن القرعة، فقال: في كتاب الله في موضوعين: قال الله تعالى: **﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾** [الصافات: ١٤١]، وقال: **﴿إِذْ يُلْقَوْنَ أَقْلَامَهُمْ﴾** [آل عمران: ٤٤]، فقد احتاج بالأيتين في إثبات القرعة، وهي في شريعة يونس ومريم. وقال أيضاً رحمه الله في رواية أبي طالب وصالح في قوله تعالى: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾** [المائدة: ٤٥]، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **«لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»**^(١) قيل له: أليس الله تعالى قد قال: **﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾** قال: ليس هذا موضعه، علي بن أبي طالب يحكي ما في الصحيفة: **«لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ»**. وعن عثمان ومعاوية: لم يقتلوا مؤمناً بكافر. وهذا أيضاً يدل على أن الآية على ظاهرها في المسلمين، ومن قبلهم، لكنه عارضها بحديث الصحيفة، ولو لم يكن ذلك، لما عارضها، ولقال: ذلك خاص لمن قبلنا، وبهذه الرواية قال أبو الحسن التميمي في جملة مسائل خرجها في الأصول.

ثم قال أبو يعلى: وفيه رواية أخرى: أنه لم يكن متبعداً بشيء من الشرائع إلا ما دل الدليل على ثبوته في شرعيه، فيكون شرعاً له مبتدأ. أو ما إليه رحمه الله في رواية أبي طالب في موضوع آخر، فقال: **النَّفْسُ بِالنَّفْسِ**، كتبت على اليهود. وقال: وكتبنا عليهم فيها: في التوراة، ولنا: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾** [البقرة: ١٧٨]. ثم ذكر خلاف الشافعية، وقال بعد ذلك: والأشبه أنه كان متبعداً بكل ما صح من شرع من كان قبله من الأنبياء، فالدلالة على أنه شرع لنا: قوله تعالى: **﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيهِدَاهُمْ أَفْتَنِه﴾** [الأعراف: ٩٠] إلخ^(٢).

ويظهر من كلام القاضي أنه يختار ويرجح أن شرع من قبلنا شرع لنا، ولذلك قدم الرواية عن أحمد القائلة بذلك، وأكثر من الاستدلال لها، بل قد صرّح بذلك حيث قال: والأشبه أنه كان متبعداً بكل ما صح .. إلخ.

(١) تقدم في الصفحة (١١٣).

(٢) «العدة» ورقة: ١٠٧ - ١٠٨ وما بعدها.

٢ - والموقف في «الروضة» ذكر الروايتين عن أَحْمَدَ، ثُمَّ سردَ أدَلَّةَ المانعين وناقشتها. وأَدَلَّةَ المعارضين وناقشتها. ولم يختر إِحْدَاهُما، وليُسَّ في كلامه شيء زائدَ عَمَّا في كتب الأصول الأخرى^(١).

٣ - وفي «المسودة» قال أبو البركات: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بنسخه في أصح الروايتين، وسردَ مَن قال بهذه الرواية من الخنابلة وهم: القاضي، والحلواني، وأبو الحسن التميمي.

ثُمَّ قال: والثانية: لا يكون شرعاً لنا إِلَّا بدليل، وذكرَ مَن اختارها من الخنابلة، وهو أبو الخطاب، وذكرَ مَن خصصه بشرع بعض الأنبياء، ثُمَّ قال: وعندنا لا يختص بذلك، بل كان متبعداً بكل ما ثبت شرعاً لأي نبي كان^(٢).

٤ - ويقول ابن تيمية عن الإسرائييليات: وأما إثبات حكم ب مجرده، فلا يجوز اتفاقاً، وشرع من قبلنا هو شرع لنا فيها ثبت أنه شرع لهم دون ما رووه لنا^(٣).

وفي موضع آخر يعتبر ما رواه بنو إسرائيل من باب ما يستفاد به، لأنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخص في الحديث عنهم، ونهى عن تصديقهم أو تكذيبهم. ومعنى كلامه: أنه لا يقبل كلامهم المروي بطريق غير مقطوع به في حلال أو حرام.^(٤)

٥ - وذكر شارح «ختصر التحرير» في أصول الخنابلة: أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام مُتَبَعِّدٌ بشرعٍ من قبله بعدبعثة على الصحيح، ثُمَّ قال: وعلى هذا هو- أي: شرع من قبلنا - شرع لنا ما لم ينسخ عند أكثر العلماء^(٥). ثُمَّ

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٠٠ / ١ - ٤٠٣.

(٢) «المسودة»: ١٩٤ - ١٩٣.

(٣) «مجموع الفتاوى» ٧ / ١٩.

(٤) نفس المصدر ٦٧ / ١٨.

(٥) «شرح الكوكب المني»: ٣٨٤، وانظر «المدخل إلى مذهب أَحْمَد»: ١٣٤، فقد نقل من «شرح الكوكب».

ذكر الرواية الثانية عن أَحْمَدَ: بِأَنَّهُ لَيْسَ شَرِيعًا لَنَا. وَاسْتَدَلَ لِلقولِ الْأَوَّلِ، وَرَدَّ الاعتراضات الواردة على الأدلة مما يؤكد اختياره: أَنَّ شَرِيعَةً مِنْ قَبْلِنَا شَرِيعٌ لَنَا حَسْبَ مَا تَقْدِيمَ.

ونستخلص من هذا كَلَّهُ مَا يَأْتِي:

- ١ - الاتفاق على نَقْلِ الرَّوَايَتَيْنِ عن أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي اعْتِبَارِ شَرِيعَةِ مِنْ قَبْلِنَا وَعَدْمِهِ.
- ٢ - أَنَّ جَمِيعَ الْخَنَابَلَةِ يَرْجِحُونَ أَنَّ شَرِيعَةَ مِنْ قَبْلِنَا شَرِيعٌ لَنَا، وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ أَبُو يَعْلَى، وَالْحَلْوَانِيُّ، وَأَبُو الْحَسْنِ التَّمِيمِيُّ، وَقَالَ أَبُو الْبَرَّا كَاتِبُ الْمُؤْمَنَةِ عَنِ الرَّوَايَةِ الْقَائِلَةِ بِهِ: إِنَّهَا أَصْحَاحُ الرَّوَايَتَيْنِ، وَقَالَ الْفَتَوْحِيُّ عَنْهَا: عَلَى الصَّحِيفَ، وَلَمْ يَخْتَرِ الرَّوَايَةُ الثَّانِيَةُ وَهِيَ أَنَّ شَرِيعَةَ مِنْ قَبْلِنَا لَيْسَ شَرِيعًا لَنَا إِلَّا أَبُو الْخَطَابَ.
- ٣ - أَنَّ الْمُرْاجِحَ لِلْخَنَابَلَةِ اعْتِبَارِ شَرِيعَةِ مِنْ قَبْلِنَا شَرِيعًا لَنَا عَلَى النَّحْوِ السَّابِقِ فِي تَحْرِيرِ مَحْلِ النِّزَاعِ، وَهُوَ المَنْقُولُ عَنِ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةِ وَبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكِ.

الأدلة

١ - القائلون بأن شرع من قبلنا شرع لنا يستدللون بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» [فاطر: ٣٢]. قال ابن نجيم في وجه الدلالة من الآية: والإرث يصير ملكاً للوارث مخصوصاً به. فيعمل به على أنه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^(١).

ونوقيش: بعدم دلالته على المقصود، ذلك أن أهل التأويل اختلفوا في معنى الكتاب، الذي أورثه الله من اصطفاه من عباده، فقيل: هو الكتب التي أنزلها الله قبل القرآن. وقيل: هو شهادة أن لا إله إلا الله، وعلى القول بأن المراد بالكتاب هو الكتب السابقة، فإن معنى ذلك: ثم أورثنا الإيمان بالكتاب الذين اصطفيناهم، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم مؤمنة بكل كتاب أنزله الله قبل كتابهم^(٢).

٢ - اتفاق العلماء على الاستدلال بقوله تعالى: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ الْفَقْسَ بِالنَّفْسِ» [المائدة: ٤٥]، على وجوب القصاص في ديننا. ولو لا التعبد بشرع من قبلنا، ما صح الاستدلال، وقيل في وجه الاستدلال: إنه تمسك النبي صلى الله عليه وسلم بما في التوراة، ورجوعه إليها في القصاص في سن كُسرت، حيث قال: «كتاب الله يقضى بالقصاص»^(٣)، وليس في الكتاب ما

(١) فتح الغفار بشرح المنار ١٣٩/٢.

(٢) تفسير «جامع البيان» للطبراني ٢٢/١٣٦ الطبعة الثانية.

(٣) أخرجه من حديث أنس: البخاري ١٣٣/٨ في تفسير سورة البقرة، و١٩٧/١٢ في الديات، ومسلم (١٦٧٥) في القسامية، وأبو داود (٤٥٨٥)، والنسائي ٢٨/٨ بلفظ: «يا أنس، : كتاب الله القصاص»، ولفظ مسلم: «القصاص كتاب الله».

يقضي بالقصاص في السن سوى ما كتب في التوراة، وهو قوله تعالى: «السن بالسن».

ونوقيش: بأنه في كتابنا ما يدل على القصاص غير هذا. وهو قوله تعالى: «ولَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» [البقرة: ١٧٩]، وقوله تعالى: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» [البقرة: ١٩٤].

ويرد هذا: بأن هذه أدلة عامة، ويتحمل التخصيص بغير السن، وعندي لا يوجد ما يقضي بالقصاص في السن، سوى ما جاء في التوراة من وجوب القصاص في السن.

٣ - قوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا، فَلْيُصْلِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١) وتلا قوله تعالى: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» [طه: ١٤]، وهي مقوله لموسى عليه السلام^(٢).

فلو لم يكن متبعاً بشرع من قبله، لما كان لثلاثة الآية عند ذلك فائدة. ونوقيش: بأن هناك ما يدل على أن أمّة محمد عليه الصلاة والسلام مأمورة بذلك بطريق الوحي، كما أمر موسى بذلك.

وقد يرد هذا النقاش: بعدم وجود النص الدال على أن أمّة محمد مأمورة بذلك.

٤ - ما ورد في القرآن الكريم من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهدي الأنبياء السابقين واتباعهم، قال تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ بِهُدَاهُمُ افْتَدَهُ» [الأنعام: ٩٠]، وقال تعالى: «شَمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» [النحل: ١٢٣]، وقال: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التُّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» [المائدة: ٤٤].

(١) أخرجه من حديث أنس: البخاري ٢/٥٨ في مواقيت الصلاة: باب من نسي الصلاة، ومسلم ٦٨٤ في المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة، والترمذى (١٧٨)، وأبو داود (٤٤٢)، والنسائي ٢، ٢٩٣/٢، ٢٩٤.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧، «المستصفى» ١/١٣٤ - ١٣٥.

ونوقيش الاستدلال بهذه الآيات: بأن المراد ما اشتركوا به جيئاً من أصل التوحيد، وأصول الشرائع في الجملة، أو ما اتفقت فيه شريعتنا مع شريعتهم.

وقد يرد هذا النقاش: بأن المراد المذكور لا دليل عليه، فهو ادعاء عارٍ عن الدليل، وبأن ما اتفقت فيه شريعتنا مع شريعتهم، فالإجماع على أننا مأمورون بشريعتنا لا بشريعتهم، فهو خارج عن محل النزاع، كما تقدم عند تحرير محل النزاع^(١).

ب - القائلون بأنه ليس شرعاً لنا يستدللون بأدلة منها:

١ - أن رسولنا قد خُص بشرعية الإسلام، كما خُص غيره بشرائع خاصة^(٢). قال تعالى: ﴿لَكُمْ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وتخصيصه بشرع خاص يمنع اتباع غيره.

ونوقيش: بأن اختلاف الشرائع، وتخصيص كل رسول بشرعية إنما هو باعتبار وقوع الاختلاف في بعض الفروع، وهذا لا يمنع اشتراكها في بعض الأحكام الأخرى.

٢ - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صوب معاذاً لما سأله: «بم حكم»؟ ولم يذكر معاذ شرع من قبلنا^(٣) ضمن الأصول التي ذكرها.

ونوقيش هذا: بأن معاذاً تركه؛ إما لأن الكتاب يشمله، وإما لقلة وقوعه.

٣ - لو كنا متعبدين بشرع من قبلنا، لوجب علينا تعلم أحكام ذلك الشرع، وهو غير واجب، ورد من قبل المحيزين: بعدم تسلیم أن تعلمها غير واجب. بل هو واجب، بدليل مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم التوراة في

(١) «الإحکام» للأمدي ١٤٢/٤، «إرشاد الفحول»: ٢٤٠، «روضة الناظر» ٤٠١/١ - ٤٠٣، «شرح الكوكب المني»: ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) «المحل على جمع الجوامع» ٣٥٢/٢.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٤٠.

حكم الرجم^(١).

وأقول: الأولى أن يناقش بأن الدليل في غير محل التزاع، لأن محل التزاع الشرائع التي جاءت عن طريق الوحي إلى رسولنا عليه الصلاة والسلام. أما ما وردت عن غير هذا الطريق، وهي ما جاءت في كتبهم التي بين أيديهم فهي محل اتفاق على عدم اتباعها، ومن ثم الاتفاق على عدم وجوب البحث عنها وتعلمها.

٤ - أن شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع، والنسخ لا يجوز اتباعه والعمل به.
ونوقيش: بأنها ناسخة لما خالفها فقط^(٢).

٥ - ما ورد من عموم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الرسالات السابقة خاصة بقوم معينين ليس النبي وأمته منهم، وأن الرسول عليه الصلاة والسلام غضب لما رأى عمر ينظر في التوراة. وقال: «لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي»^(٣). وهذا يدل على أن عدم اتباع الرسول موسى بعد موته من

(١) آخرجه من حديث ابن عمر: مالك/٢ ٨١٩ في الحدود: باب ما جاء في الرجم، والبخاري ١٤٨/١٤٩ في المحاربين: باب أحكام أهل الذمة، ومسلم (١٦٩٩) في الحدود: باب رجم اليهود أهل الذمة في الرزن، وأبو داود (٤٤٤٦) و(٤٤٤٩)، والترمذى (١٤٣٦)، وأبي ماجه (٢٢٥٦)، والدارمى (١٧٨)، والبيهقى (٢٤٦/٨)، أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا له أن امرأة منهم ورجلًا زريا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟»، فقالوا: نقضهم ويجلون، قال عبدالله بن سلام: كذبتم، إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبدالله بن سلام: ارفع يدك. فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بها النبي ﷺ فرجا.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٧.

(٣) حديث صحيح بشواهد، آخرجه أحد ٣٣٨/٣، والدارمى ١١٥/١، والبزار (١٢٤) من حديث جابر بن عبد الله، وفي سنده مجالد بن سعيد المدائى، فيه ضعف، وباقى رجاله ثقات. وله شاهد بنحوه من حديث عبدالله بن شداد عند أحد ٤٧٠/٣، ٤٧١، والبزار (١٢٥)، وفيه جابر الجعفى وهو ضعيف. وآخر من حديث عمر عند أبي يعلى، وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي وهو ضعيف، وثالث عن عقبة بن عامر عند الروياني في «مسنده» ٢/٥٠/٩، وفيه ابن همزة، ورابع عن أبي الدرداء عند الطبرانى في «الكتاب» فيما ذكره الهيثمى في «المجمع» ١/١٧٤، وقال: وفيه أبو عامر القاسم بن محمد الأستى، ولم أر من ترجمه، وبقية رجاله مؤثرون.

باب أولى.

ونوقيش: بأن عموم الرسالة لا يمنع من اشتراكها مع الرسائلات الأخرى في بعض الأحكام، وبأن الغرض من قول الرسول صلى الله عليه وسلم إبعاد عمر عن النظر في التوراة لكمال ما جاء به، ولا دلالة في الحديث على عدم اتباع موسى في بعض ما جاءت به شريعته.

هذا جُحمل أدلة الفريقين ومناقشاتهم، ويتبيّن منها رُجحان مذهب القائلين بأنه حجة، لسلامة الكثير من أدلتهم من الاعتراض والمناقشة. وقد ذكر التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد» قوله ثالثاً: بأنه حجة إذا حكاه الله في القرآن، فعل هذا لا يكون حجة لو ثبت بالوحي من السنة. ونسب القول للحفيفية^(١). وأشار إلى هذا القول أبو البركات في «المسودة»، وأنه اختيار أبي زيد^(٢).

لكن المقصوص عليه في كتب الأصوليين من الحفيفية: بأن شرع من قبلنا يعتبر شرعاً لنا، إذا قصه الله أو رسوله من غير إنكار. وقد نص المحققون على أنه ليس قوله ثالثاً، وإنما هو بيان لطريق وصول الشرائع إلينا، وعلى ذلك، فهم مع القائلين بأنه حجة وشرع لنا^(٣).

وذكر الأمدي أن من الأصوليين من قال بالوقف، واستبعد هذا القول^(٤)، وقد حكاه الشوكاني عن ابن القُشيري وابن برهان^(٥).

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٨٦/٢.

(٢) «المسودة»: ١٩٣.

(٣) انظر «تيسير التحرير» ١٣١/٣، ١٣٢.

(٤) «الإحکام» للأمدي ٤/١٤٨.

(٥) «إرشاد الفحول»: ٢٤٠.

الثمرة العملية للخلاف

وأخيراً نتساءل هل للقول: بأنه شرع لنا، أو ليس شرعاً لنا آثار عملية؟ ذكر الأصوليون من فروع هذه المسألة: ما لو حلف: ليضر بن زيداً مئة خشبة، فهل يبرّ بضربه بعشكال فيه مئة شمراخ؟

اختلاف في ذلك: فقيل: يبرّ، وقيل: لا يبرّ. وسبب ذلك أن الله تعالى قال لأيوب عليه السلام: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِعْنَاً فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ» [ص: ٤٤]، فهل يستدل في ذلك بما شرعه الله لنبيه أيوب عليه السلام، في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، فيبر الحالف في المثال المذكور؟

من قال: إن شرع من قبلنا شرع لنا، قال: يبرّ.

ومن قال: إنه ليس شرعاً لنا، قال: لا يبرّ.

ومن فروعها كذلك^(١) ما لو نذر ذبح ولده، فهل ينعقد نذره، أو لا؟

اختلاف في ذلك على قولين:

أحدهما: انعقاد النذر.

والآخر: عدم انعقاده.

فمن قال: شرع من قبلنا شرع لنا، قال: ينعقد النذر، ويلزمه التكفير بذبح شاة لعدم إمكان الوفاء بالنذر، تمسكاً بقصة الخليل، وما ورد فيها من الفداء بالذبح العظيم.

ومن قال: ليس شرعاً لنا، قال: لا ينعقد النذر.

وأخيراً أرى: أن شرع من قبلنا ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو راجع إلى

(١) «تخيير الفروع على الأصول»: ١٩٨ - ١٩٩.

الكتاب إذا قصه الله علينا من غير إنكار، أو إلى السنة إذا قصه الرسول صلى الله عليه وسلم من غير إنكار.

لأن ذكر هذه الأحكام في الشرائع السابقة من غير إنكار، يدل دلالة ضمنية على العمل بها، وإلا لأنكرها الله، أو رسوله، فحيث قُصّت علينا من غير إنكار، فإن ذلك يتضمن الأمر بالعمل بها^(١).

ذلك أن الله أكمل لنا الدين، وتعبدنا بهذه الشريعة، التي بينها الرسول صلى الله عليه وسلم، وبلغها لأمته، وما ورد فيمن كان قبلنا لا يخلو من وجود証據 و أدلة تبين هل نحن مطالبون به، أو غير مطالبين، ككون النص مثلاً يرد في مجال الاستدلال، أو يكون وروده من غير إنكار إقراراً ضمنياً للاستدلال به. وإذا رجعنا في المثالين السابقين إلى أحكام الأيمان والندور، وما ورد فيها من الأدلة، وأن الإسلام حرم نذر المعصية، وبين كفارة الأيمان وأحكامها، اتضح لنا الحق.

ففي المثال الأول: نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم اجتزأ بأن يضرب من ارتكب جريمة الزنا من الضعفاء بعثقال فيه مئة شمراخ. فقد روى أبو أمامة ابن سهل بن حُنَيْف عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أن رجلاً منهم اشتكي حتى ضني، فدخلت عليه امرأة، فهشّ لها، فوقع بها. فسئل له رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمر عليه الصلاة والسلام أن يأخذوا مئة شمراخ، فيضربوه ضربة واحدة. رواه أبو داود والنسائي. وقال ابن المنذر: في إسناده مقال^(٢).

(١) «تيسير التحرير» ٣/٤ و ٤/١٧٦.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٤٧٢) من حديث الزهرى، عن أبي أمامة، عن رجل من الأنصار، وأخرجه أحد ٥/٢٢٢، وابن ماجه (٢٥٧٤) من حديث أبي أمامة بن سهل، عن سعيد بن سعد بن عبادة، قال الحافظ في «تلخيص الحبر» ٤/٥٩: ورواه النسائي من حديث أبي أمامة ابن سهل بن حنيف عن أبيه، ورواه الطبراني من حديث أبي أمامة بن سهل عن أبي سعيد الخدري، فإن كانت الطرق كلها محفوظة فيكون أبو أمامة قد حمله عن جماعة من الصحابة، وأرسله مرة. وقال في «بلغ المرام»: إسناد هذا الحديث حسن، ولكن اختلف في وصله وإرساله.

فهذا الحديث - وإن كان فيه مقال - وهو أيضاً في الزنا، إلا أنه يُستأنس به في مجال الضرب مطلقاً.

وبالنظر والتحري والتتبع فيما ورد من شرع من قبلنا، وما أحاط به من القرائن، وما ورد في شرعنا في بابه في الجملة، أو من عمومات الشريعة وممقاصدها، يتبيّن لنا هل نحن مطالبون به أو لا؟ والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل الخامس

الاستحسان

الاستحسان

تعريفه في اللغة:

الاستحسان في اللغة: عَدُ الشيءَ حَسْنًا.

تعريفه في الاصطلاح:

لقد ذكر الأصوليون جملة من التعريفات. نذكر أهمها، ونستخلص
النتيجة منها:

أـ ما قاله الغزالي:

ذكر أبو حامد له ثلاثة معان:

الأول: ما يستحسنه المجتهد بعقله، وقال: بإمكان ذلك عقلاً، وانتفاء
ذلك شرعاً. وقال: إن الأمة قد اجتمعت على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه
من غير نظر في الأدلة. والاستحسان من غير نظر فيها حكم بالهوى المجرد.

الثاني: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعدته العبارة عنه، وقال
عن هذا: إنه هوس؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال
أو تحقيق؟ ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة، لتصححه الأدلة أو تزيفه،
أما الحكم بما لا يدرى ما هو، فمن أين يعلم جوازه؟

الثالث: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص، وهذا قول

بدليل، وقال: هذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستئثار إلى اللفظ^(١).

ب - ما قاله الآمدي:

قال الآمدي: الخلاف ليس في نفس إطلاق لفظ الاستحسان جوازاً أو امتناعاً، لوروده في الكتاب والسنّة، وإطلاق أهل اللغة.

وقال أيضاً: قد يُطلق الاستحسان على ما يميل إليه الإنسان، ويهواه، وإن كان مُستقبحاً عند غيره، وليس ذلك من الخلاف أيضاً، لاتفاق الأمة قبل المخالفين على امتناع الحكم في الشرع بالهوى من غير دليل. وإنما الخلاف في معنى الاستحسان وحقيقةه.

فذكر ما قيل: من أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره، وقال عنه: إنه متعدد بين أن يكون دليلاً محققاً، فلا نزاع في التمسك به، أو وهماً فاسداً، ولا نزاع في امتناع التمسك به، ولا ثمرة للخلاف، وذكر ما قيل: من أنه عبارة عن العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، أو العدول إلى النص أو العادة، ومثل لذلك، وقال عنه: إن حاله يرجع إلى تخصيص العلة.

ثم ذكر تعريف الكرخي، وهو: العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه هو أقوى. وكذلك ذكر تعريف أبي الحسين البصري للاستحسان، وهو: ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شاملٍ شمول الألفاظ، لوجه هو أقوى منه، ثم قال: إن مرد كل منها إلى العمل بدليل أقوى من الدليل المتروك، وقال: إنه لا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللغوية، ولا حاصل له. ثم ذكر النزاع في إطلاق الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة، وقال: إن أريد بالعادة ما اتفقت عليه الأمة، فهو حق، وحاصله راجع إلى الإجماع، وإن أريد عادة من لا يحتاج بعادته، فلا يجوز ترك الدليل الشرعي به^(٢).

(١) «المستصفى» ١٣٧/١ - ١٣٩.

(٢) «الإحکام» للأمدي ٤/١٥٦ - ١٥٧.

ج - ما قاله العضد:

قال العضد فيما قيل فيه من تعریفات: بعضها مقبول اتفاقاً، وبعضها مُردد بين ما هو مقبول اتفاقاً، وبين ما هو مَردد اتفاقاً؛ فمن المقبول اتفاقاً: تعريفهم له بأنه: العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، أو أنه: العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى منه، أو أنه: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، كدخول الحمام من غير تعين زمان المكث، ومقدار الماء المسكون، والأجرة، وشرب الماء من السقاء من غير تعين مقدار الماء وبده. فهذه التعریفات لا نزاع في قبوها.

ومن المتردد بين المقبول والمردود: تعريفهم له بأنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويُعسر عليه التعبير عنه. ذلك أنه إن كان المراد بینقدح: أنه يتحقق ثبوته في نفس المجتهد؛ فحينئذ يجب العمل به اتفاقاً، ولا أثر لعجزه عن التعبير وإن كان المراد أنه شاكٌ فيه؛ فحينئذ يجب رده اتفاقاً، إذ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك^(۱).

د - ما قاله ابن السمعاني:

قال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسن الإنسان ويشهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به. وإن فسر الاستحسان بالعدل عن دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لا ينكره أحد عليه^(۲).

ه - ما قاله التفتازاني:

وقال التفتازاني في حاشيته على «شرح مختصر ابن الحاجب»: إن الذي

(۱) «شرح مختصر ابن الحاجب» ۳۸۸/۲.

(۲) «إرشاد الفحول»: ۲۴۱.

استقرَّ عليه رأي المتأخرِين في تعريفه، هو أنه: دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام، سواءً أكان هذا الدليل نصاً كقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَسْلَمَ فَلَيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ»^(١)، فإنه يفيد مشروعية السَّلْمَ على خلاف القياس القاضي بعدم جواز بيع المدعوم، أم إجماعاً، كالإجماع على جواز الاستصناع على خلاف ذلك القياس أيضاً، أم ضرورة، كالحكم بطهارة الحيوان والآبار في الصحراء والفلوات على خلاف القياس القاضي بتجاستها إذا وقعت فيها نجاسة، أم عرفاً، كجواز دخول الحمام والشرب من السقاء في المثلين السابقين على خلاف القياس القاضي بعلمومية المنفعة في عقد الإجارة.

لكن الاستحسان يُطلق في الغالب على القياس الخفي الذي يُقابل قياساً جلياً^(٢).

وقال التفتازاني في «التلویح»: لقد استقرت الآراء على أنه - الاستحسان - اسم للدليل متفق عليه، نصاً كان، أو إجماعاً، أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على الدليل من غير مقابلة. فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف^(٣).

نتيجة هذه الأقوال:

حينما نستعرض الأقوال المتقدمة في تعريف الاستحسان نجد أنها ترجع في الجملة إلى:

١ - القول بالهوى والتشهي .

(١) أخرجه البخاري ٣٥٥ / ٤ في السلم: باب السلم في كيل معلوم، وباب السلم في وزن معلوم، وباب السلم إلى أجل معلوم، ومسلم (١٦٠٤) في المسافة: باب السلم، والترمذى (١٣١١)، وأبو داود (٣٤٦٣)، والنسائي (٢٩٠/٧)، وابن ماجه (٢٢٨٠) بلفظ: «من أسلف فليس له... والسلم والسلف واحد».

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢ - ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٣) «فتح الغفار» ٣ / ٣٠.

٢ - قول ينقدح في نفس المجتهد لا يستطيع التعبير عنه.
 ٣ - العمل بأقوى الدليلين.

فالأول: صريح في العمل بما دَمَّهُ الله من اتباع الهوى، والقول في الدين بالتشهي ، وهذا لم يقل به أحد من الأئمة.

والثاني: ما من إنسان يُريد الهرب من تحقيق المسألة والمناظرة فيها إلا وجد سبيلاً إلى ذلك.

والثالث: محل وفاق بين المسلمين.

ولذلك تجد الأصوليين الذين نقلنا عنهم قريراً يردون بعض التعريفات ويقولون بالأخرى ، ويعتبرون الخلاف في الاستحسان خلافاً لفظياً . فمراجع العمل به العمل بالأدلة التي يستند إليها ، والنافرون له يقولون بها .

وعلى هذا: ليس الاستحسان أصلاً مستقلاً ، وليس خارجاً عن الأدلة ، ولا يصح القول به بدون دليل ، وإذا كان مستندًا إلى دليل ، فالحججة في مستنته ، والخلاف الناشيء بسببه راجع إلى الاختلاف في النظر والاستدلال وقوة الشبه ، والتحقيق في المعارضة ، والترجيح بين الأقىسة والأدلة ، واستثناء مسألة من أصل عام ، وما إلى ذلك^(١).

قال الشوكاني بعد أن سرد مجموعة مما قيل في تعريف الاستحسان :

فعرفت بمجموع ما ذكرنا: أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لفائدة فيه أصلاً، لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة ، فهو تكرار ، وإن كان خارجاً عنها ، فليس من الشرع في شيء ، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة ، وبما يضادها أخرى^(٢).

وقال التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد»: وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس ذليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة^(٣).

(١) «الاعتصام» ٢ / ١٣٦ - ١٦٣ .

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٤١ .

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢ / ٣٨٩ .

وقال الفَّقَالُ: إِنْ كَانَ الْمَرَادُ بِالْإِسْتِحْسَانِ مَا دَلَّتْ الْأَصْوَلُ عَلَيْهِ بِعَنْيَاهَا،
فَهُوَ حَسْنٌ لِقِيامِ الْحِجَةِ بِهِ، وَقَالَ: فَهَذَا لَا نَنْكِرُهُ وَنَقُولُ بِهِ^(۱).

(۱) «إِرْشَادُ الْفَحْولِ»: ۲۴۱.

أمثلة على الاستحسان

ذكر العلماء جملة من الأمثلة التي قيل فيها بوجب الاستحسان، سأورد بعضًا منها، وأبين وجه ذلك:

١ - القول بظهور سؤر سباع الطير استحساناً، وذلك أن الأصل قياسه على سؤر سباع البهائم. وسؤر سباع البهائم نجس، إلا أن النجاسة في سؤر سباع البهائم حصلت بمجاورة رطوبات لعابها، بخلاف الطير، فإنه يشرب بمقاره، وهو ظاهر، وهذا أمر خفي، إلا أنه قوي، فيقدم على القياس الجلي الأول، وهو إلهاقه بسؤر سباع البهائم، ولخلفائه قيل بظهوره استحساناً.

٢ - وقد مثل له أيضاً: بما إذا قبض أحد الدائنين بعض ثمن المبيع الذي بيع صفة واحدة، فإن لشريكه حقاً فيه، وله أن يطالبه بحصته من المقبض، فإذا هلك المقبض في يد القابض، فإنهم قالوا: يهلك من حصته استحساناً، وإن كان القياس أن يهلك من حساب الاثنين.

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن التالف عليهما، لأن كلاً من الشركين وكيل عن الآخر، ويده يدأمانة، فيكون المالي على حساب الاثنين.

٣ - ومن أمثلته أيضاً: الوصية لشخص بجزء شائع في التركة قبله الموصى له بعد الوفاة، فهل يكون شريكاً للورثة أو غيرها؟

اختلاف العلماء: فمنهم من ألحقه بالشريك، ومنهم من ألحقه بالغريم، ويظهر الأثر فيما لو هلك بعض التركة قبل قسمتها، فمن ألحق الموصى له بالشريك، وقال: إن شبهه به أقوى، جعل المالي على الجميع، ومن ألحقه

بالغريم، وقال: إن شبهه به أقوى؛ لأن في ذلك تحقيق غرض الموصي باعطائه قدرأً معيناً من المال، جعل الالالك من حق الورثة، فنرى كلاً من الفريقين عند تعارض القياسين قد رجع قياساً على قياس، وهذا هو معنى الاستحسان على أنه عمل المجتهد بأقوى الدليلين في نظره، والأخذ بأحد القياسين دون الآخر^(١).

٤ - ومن الأمثلة أيضاً: ما قيل في استحسان شراء المصحف، وكراهة بيعه، فمن كره بيعه استحساناً. قال: إن بيعه علامة على الرزد فيه، والرغبة في الثمن، ومن لم يكره بيعه، قال: في بيعه تمكين للاستفادة منه وتسيرها، ونشره بين الناس طباعة وبيعاً.

(١) «أسباب اختلاف الفقهاء» للخيفي: ٢٣٥ - ٢٤١

آراء العلماء في القول بالاستحسان

تقدم خلاف الأصوليين في تعريف الاستحسان، والنتيجة المستخلصة من أقوالهم فيه، وأن خلافهم خلاف لفظي، وتنشير هنا إلى اختلافهم في القول به، ثم ذكر ملخص أدلة القائلين بالاستحسان، وما أجب به عليها، وبعد ذلك ننتقل إلى آراء الحنابلة، وما نقل عنهم في المسألة.

أ - القائلون به :

ينسب القول به إلى الحنفية والحنابلة.

ب - المعارضون للقول به :

أنكر الاستدلال بالاستحسان والقول به المالكية والشافعية، وينقل عن الشافعي: من استحسن فقد شرع، وهو اختيار الأمدي وابن الحاجب، ونسب المحلي القول بالإنكار للحنابلة، وتعقب ابن الحاجب في قوله: إن الحنابلة قالوا به^(١).

(١) «حاشية البناي مع شرح المحلي على متن جمع الجماع» ٣٥٢/٢

الاستحسان عند الحنابلة

تقدّم أن الحنابلة من يقّولون بالاستحسان، وإن كان المحلي في شرحه على جمع الجواع أنكر ذلك. وإذا تبعنا كتب الأصول التي ألفها الحنابلة، نجد أنهم ينجزون نهج غيرهم من كتاب الأصول في البحث في الاستحسان تعريفاً وتحريراً لحل التزاع، ومناقشة للأدلة والشبه، ويقولون: إن أَمْرَ رَحْمَةِ اللهِ قَالَ بالاستحسان، وفيما يلي سنعرض لمشاهير علمائهم في هذا الفن، ونرى ما نقلوه عن أَمْرَ في المسألة، ومن ثُمَّ نستخلص رأيه في الاستحسان:

أ- القاضي أبو يعلى :

ذكر القاضي أن أَمْرَ أطلق القول بالاستحسان في مسائل، وذكر منها: قوله في رواية صالح في المضارب، إذا خالف المضارب، فاشترى غير ما أمره به صاحب المال: إن الربح لصاحب المال، وللمضارب أجراً مثله، ما لم يحط الربح بأجراً مثله. وقال: كنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال، ثم استحسنـت.^(١) وقوله في رواية الميموني: أَسْتَحْسَنَ أَنْ يَتِيمَ لِكُلِّ صَلَةٍ، ولكن القياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء. قوله في رواية المروذـي: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، فقيل له: كيف نشتري من لا يملك؟ فقال: القياس كما تقول، ولكن هو استحسان.

واحتاج بأن أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخصوا في شراء

(١) لعل المراد: ثم استحسنـت أن يكون الربح بينها، ولعل معنى العبارة السابقة: «ما لم يحط الربح بأجراً مثله»: ما لم يكن الربح أقل من أجراً مثلـه، فيكون حينئذـ بينها.

المصاحف وكرهوا بيعها، وهذا يشبه ذلك.

وقوله في رواية بكر بن محمد^(١) فيمن غصب أرضاً فزرعها: الزرع لرب الأرض، وعليه النفقه، وليس هذا بشيء يوافق القياس، أستحسن أن يدفع إليه نفقته.

ثم ذكر القاضي رواية أبي طالب أنَّ أَحْمَدَ قَالَ: أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةِ إِذَا قَالُوا شَيْئاً خَلَافَ الْقِيَاسِ، قَالُوا: نَسْتَحْسِنُ هَذَا، وَنَدْعُ الْقِيَاسَ، فَيَدْعُونَ الَّذِي يَزْعُمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ بِالْإِسْتَحْسَانِ، وَأَنَا أَذْهَبُ إِلَى كُلِّ حَدِيثِ جَاءَ، وَلَا أَقِيسُ عَلَيْهِ. وَقَالَ: ظَاهِرُ هَذِهِ الرَّوَايَةِ: إِبْطَالُ الْقَوْلِ بِالْإِسْتَحْسَانِ. وَذَكَرَ خَلَافَ الْحَنْفِيَّةِ وَالْشَّافِعِيَّةِ فِي الْقَوْلِ بِالْإِسْتَحْسَانِ، ثُمَّ بَيْنَ صِحَّةِ عِبَارَةِ الْإِسْتَحْسَانِ وَغَرْضِهِ مِنْهَا، وَاسْتَدَلَّ عَلَى صِحَّتِهَا بِوُجُودِ اسْتِعْمَالِهِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ، وَإِطْلَاقِ عِلَمَيِّ السَّلْفِ، وَمِثْلِ ذَلِكَ، وَقَالَ عَنِ الْغَرْضِ فِي إِطْلَاقِهِ ثَالِثَةً، وَمِثْلَ لِكُلِّ قَسْمٍ. ثُمَّ بَيْنَ الْفَرْقِ بَيْنِ التَّشْهِيَّةِ وَالْإِسْتَحْسَانِ، بَأْنَ الشَّهُوَةَ لَا تَتَعَلَّقُ بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدَلَالِ، فَهِيَ لَا تَخْتَصُ بِمَنْ كَمِلَ عَقْلَهُ، وَعُرِفَ الْأَصْوَلُ وَطُرُقُ الْإِجْتِهادِ فِي أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، وَأَمَّا الْإِسْتَحْسَانُ: فَإِنَّهُ خَتَصَ بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدَلَالِ.

وقال أخيراً: قد بَيَّنَا أَنَّ الْإِسْتَحْسَانَ قَوْلُ بِحَجَّةِ، وَأَنَّهُ أَوْلَى الْقِيَاسِينِ، إِلَّا أَنَّهُمْ سَمُوهُ الْإِسْتَحْسَانَ، لِيَفْصِلُوا بِهَذِهِ التَّسْمِيَّةِ بَيْنِهِ وَبَيْنِ مَا لَمْ يَكُنْ مَعْدُولاً إِلَيْهِ، لِكُونِهِ أَوْلَى مَا عُدِلَ إِلَيْهِ عَنْهُ. فَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا كَانَ الْإِسْتَحْسَانُ أَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ، فَيُجَبُ أَنْ يَكُونَ مَذْهَبُكُمْ كَلِهِ الْإِسْتَحْسَانُ، لِأَنَّ كُلَّ مَسْأَلَةٍ فِيهَا خَلَافٌ بَيْنِ الْفَقَهَاءِ، فَإِنَّهُ قَدْ ذَهَبْتُمْ فِيهِ إِلَى أَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ عِنْدَكُمْ. قِيلَ: الْإِسْتَحْسَانُ أَقْوَى

(١) بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، النَّسَائِيُّ الْأَصْلُ، أَبُو أَحْمَدَ، الْبَغَادِيُّ الْمَنْشَأُ، ذَكْرُ الْخَلَالِ وَقَالَ: كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَقْدِمُهُ وَيَكْرِمُهُ، وَعِنْهُ مَسَائِلٌ كَثِيرَةٌ سَمِعَهَا مِنْ أَحَدٍ. «طِبَّاتُ الْخَنَبَلَةِ»، ١١٩/١
«الْمَنْهِجُ الْأَحْمَدِيُّ» ٢٧٨/١.

الدللين، فيما حكمنا بصحة كل واحد من الدللين، والمسائل التي وقع الخلاف فيها بين الفقهاء لا نحكم بصحة أدلة مخالفنا، بل نعتقد فسادها. فلهذا لم يطلق اسم الاستحسان على جميع ذلك.^(١)

وبهذا يتضح أن القاضي يقول بالاستحسان، ويتصدر له، ولكنه استحسان بحججة وبدليل، لا بمجرد الهوى والتشهي، أمّا قوله على كلام أحمد في روایة أبي طالب: إنّ ظاهر هذا إبطال القول بالاستحسان. فغير مُسلم، فإنّ كلامه يدل على أنه لا يجوز القول بالاستحسان دون دليل، ولا يترك مقتضى الدليل الثابت لمجرد الهوى، ولذلك قال: وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه.

ب - ابن عَقِيل :

وأبو الوفاء ابن عَقِيل في كتابه «الواضح» تحدّث عن الاستحسان، وذكر أنّ أَحْمَد رَحْمَهُ اللَّهُ نَصَّ عَلَيْهِ، وسرد بعض المسائل التي قال أَحْمَد فيها بالاستحسان، وهي ما سبق أن ذكرها القاضي في «العدة». وواضح من استدلاله للقول بالاستحسان، رأيه فيه، وأنه مع القائلين به، وقد قسم الاستحسان إلى ثلاثة أقسام، فقال في ذلك: وجملة ذلك أنه ثلاثة أقسام:
أحدها: ترك القياس لدليل أقوى منه، فهذا نقول به، وهو صحيح.
والثاني: ترك القياس لغير دليل، فهذا لا يجوز لأحد أن يذهب إليه، لأنّه مجرد هوى النفس واستحسانها.
والثالث: ترك القياس للعرف والعادة، فها هنا يتصور الخلاف.
ثم استدلّ على أن القياس لا يترك للعرف والعادة، لأنّه أقوى منها.^(٢)

(١) «العدة» ورقة: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) «الواضح» ورقة: ١٤٣ وما بعدها.

ج - أبو الخطاب :

وأبو الخطاب في كتابه «التمهيد» ذكر أن أَحْمَد قد أطلق القول بالاستحسان في مواضع، وذكر شيئاً منها ما ذكره القاضي فيها نقلناه عنه فربماً، ثم ذكر رواية أبي طالب عن أَحْمَد في أصحاب أبي حنيفة، ومخالفتهم القياس للاستحسان، وتعقب شيخه أبا يعلى في قوله: ظاهر هذا إبطال القول بالاستحسان.

قال في ذلك: قال شيخنا: هذا يدل على إبطال القول بالاستحسان، وعندى أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل. ولهذا قال: يتكون القياس الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، فلو كان الاستحسان عن دليل ذهبوا إليه لم ينكروه، لأنه حق أيضاً. وقال: أنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه، معناه أنني ترك القياس بالخبر، وهذا هو الاستحسان بالدليل.^(١)

وقد ذكر الخلاف في حد الاستحسان، وما إلى التعريف القائل: بأن الاستحسان العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه. لأنه لم يرد لفظه إلا في أنه ترك القياس للاستحسان، فأماماً في ترك دليل آخر، فلم يرد، ثم سرد الأقوال في حده، ومن قال بها، ومثلها.

وقال عن معناه: إن بعض الأمارات قد تكون أقوى من القياس فيعدل إليها من غير أن يفسد القياس، وهذا راجع إلى تحصيص العلة. ثم ذكر أن استحسان النفس بغير دليل لا يليق بأهل العلم.^(٢)

د - أبو البركات :

وأبو البركات في «المسودة» يختار: أن الاستحسان هو ترك القياس الجلي لدليل أقوى منه، سواء أكان نصاً، أم قول صحابي، وذكر أن الحنفية يوافقوننا

(١) «التمهيد» ورقة: ١٦٨.

(٢) نفس المصدر ورقة: ١٦٩، وانظر «المسودة»: ٤٥٢.

في أن قول الصحابي فيها لا يجري فيه القياس يعتبر توقيفاً. وقال: إنهم يوافقوننا في الاستحسان.

قال بعد أن ذكر خلاف أصحاب المذاهب في الاستحسان: ويحتمل عندي أن يكون الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره، لدليل نص من خبر واحد أو غيره، أو ترك القياس، لقول الصحابي فيها لا يجري فيه القياس. وذكر أن هذا ظاهر كلام أبي الخطاب في الهدایة.^(١)

هـ - ابن تيمية:

وحيثما تتبع كلام ابن تيمية عن الاستحسان نجد أنه يجعله قسمين:

١ - الاستحسان بمجرد الرأي، وهذا يرده، ويعتبر القول به شرعاً في الدين بما لم يأذن به الله، ويعتبر كل استحسان خالف النص بالرأي استحساناً باطلًا، لا يجوز القول به ولا اعتباره.

ولما تكلّم عن خلاف علي وزيد رضي الله عنها في ميراث ولد الأم مع الأشقاء نقل قول العنبري: القياس ما قاله علي، والاستحسان ما قاله زيد.

ثم علق عليه بقوله: قوله: قول القائل: هو استحسان، يقال: هذا استحسان يخالف الكتاب والميزان، أي: أنه لا يرى الاستحسان في مخالفة النص.^(٢)

٢ - الاستحسان للدليل: وهو العدول عن القياس لما هو أقوى منه، وهذا القسم يقول به ابن تيمية، بل هو يوافق رأيه، ورأي الحنابلة في ترك القياس عند وجود النص، ولذلك شَعَّ علىَّ من يطرد الأقweise - وإن كانت مخالفة للنصوص - وبين خطأهم في أكثر من موضع، وقال: إن مخالفة القياس للنص هو الذي يسميه الفقهاء بالاستحسان. قال في ذلك: فنجد القائلين بالاستحسان الذين تركوا فيه القياس لنصل خيراً من الذين طردوا القياس وتركوا النص.^(٣)

(١) «المسودة»: ٤٥١.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٣١/٣٣٩ - ٣٤٢.

(٣) نفس المصدر ٤/٤٦.

وفي «المسودة»: روى عن أحمد مسائل قال فيها بالاستحسان، ونقل جملة من تفسيرات الاستحسان، وأن مرد القول به إلى ترجيح أحد الدليلين على الآخر، ولم يعترض على شيء من ذلك.

قال بعد أن انتهى من كلام الحلواي: قلت: وهذا الكلام منه يقتضي أن الاستحسان ترجيح أحد الدليلين على الآخر، وهذا معنى قول القاضي، ولفظ الاستحسان يؤيد هذا، فإنه اختيار الأحسن، وإنما يكون في شيئين حسنين، وإنما يوصف القول بالحسن إذا جاز العمل به لو لم يعارض، ثم رأيت هذا الذي ذكره الحلواي قد ذكره القاضي بعينه.

فالاستحسان عنده - القاضي - أعمّ ما هو عند أبي الخطاب، فتارة يقول: هو أقوى القياسين، وليس بعام، فإنه ذكر الاستحسان بالكتاب والستة والإجماع، كشهادة أهل الذمة، والزرع في أرض الغير، وإسلام النقادين والموزونات، وتارة يقول: هو أقوى الدليلين، وهذا أعمّ منه. وقول أبي الخطاب: دليل أقوى من القياس الذي عارضه.^(١) هـ.

و- ابن قُدامَة:

وال موقف رحمة الله في «الروضة» سلك مسلك الغزالى في تقسيم الاستحسان والاستدلال له، ونقل عن القاضي يعقوب^(٢) أن مذهب أحمد: القول بالاستحسان، وبين أن المراد بذلك ترك حكم إلى حكم أولى منه. وأن ذلك لا ينبغي إنكاره، ومرد الخلاف فيه للتسمية فقط.

قال في ذلك القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمة الله، وهو أن نترك حكمًا إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر. وإن اختلف في تسميتها، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى.^(٣)

(١) «المسودة»: ٤٥١ - ٤٥٢، وانظر «العدة» ورقة: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) هو يعقوب العكري، من أصحاب أبي يعلى، أثني عليه ابن عقيل والسمعاني، وقرأ عليه عامة الخنابلة ببغداد، توفي سنة (٤٨٦) هـ. «طبقات الخنابلة» ٢/٤٦.

(٣) «روضة الناظر» ١/٤٠٨.

ز - الطوفي :

والطوفي في كتابه «شرح مختصر الروضة» تكلم على الاستحسان على طريقة الأصوليين، تعريفاً وتقسيماً واستدلاً. واختار من تعريفاته أنه: العدول بحكم المسألة عن نظائرها للدليل شرعاً خاص، وذكر أن القول به على هذا هو مذهب أحمد رحمه الله، ونقل عن ابن المumar من الخنابلة قوله: إن لأحمد قولين في الاستحسان، ولكنه يرجع اعتباره، والقول به. قال بعد أن نقل كلاماً عن بعض الحنفية: قلت: وهكذا حكى ابن المumar البغدادي من أصحابنا، قال: الاستحسان حجة عند أبي حنيفة، وفي كونه حجة عند أحد قولان، وحقيقة: أنه ترك قياس إلى قياس أقوى منه. ثم قال بعد: ومقتضى كلام أحمد أن الاستحسان هو العدول عن موجب القياس إلى دليل أقوى منه. قلت: يرجع حاصل الأمر إلى أن الاستحسان أخص من القياس من وجه، وأعم منه من وجه آخر...^(١).

ح - الفتوي :

والفتوي في «شرح مختصر التحرير» ذكر الاستحسان، ونقل عن ابن مُفلح قول أحمد به في مواضع، وأشار إلى ما روى عن أحمد في إنكاره، وأنه قال: الحنفية تقول: نستحسن هذا وندع القياس، فتدفع ما تزعمه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه. وذكر قول القاضي على هذه الرواية بأنها تدل على إبطال الاستحسان، وقول أبي الخطاب: بأنه أنكر ما لا دليل عليه. وأن معنى: أذهب إلى ما جاء ولا أقيس، أي: أترك القياس بالخبر، وهو الاستحسان بالدليل.^(٢)

ط - ابن بدران :

وابن بدران في «المدخل» لم يزد على ما تقدم من كتب الخنابلة وغيرهم.^(٣)

(١) «شرح مختصر الروضة» ٢٠١/٣ - ٢٠٢.

(٢) «شرح الكوكب المني»: ٣٨٧.

(٣) «المدخل إلى مذهب أحمد»: ١٣٥.

النتيجة من أقوال الحنابلة :

- الأقوال المتقدمة، هي أقوال مشاهير الحنابلة وأئمتهم في الأصول. وعند استعراضنا لها، ولما قالوه في مبحث الاستحسان، نستخلص النقاط التالية:
- ١ - أن جمهورهم قد اختار من تعريفاته أنه: ترك القياس لدليل أقوى منه، وإن اختلفت عبارتهم فيه، فمنهم من يقول: العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه. ومنهم من يقول: هو أقوى القياسيين. ونحو ذلك.
 - ٢ - أنهم جميعاً - بناء على هذا التعريف - يقولون بالاستحسان، ويعتبرونه وينصون على أنه مذهب أحمد، وينقلون عنه صوراً قال فيها بالاستحسان بناء على ذلك.
 - ٣ - وإذا كان كذلك، فليس بدليل مستقل. ولكنه من باب ترجيح الأدلة بعضها على بعض، كما ذكر ذلك ابن تيمية رحمه الله فيما نقلناه عنه.
 - ٤ - أنهم حينما يذكرون الاستحسان بالتشهي، أي: بدون دليل، يردونه. ويعتبرونه تشریعاً بما لم يأذن به الله.
 - ٥ - وهم بما تقدم لم يخالفوا غيرهم من العلماء، فالجميع متفقون على القول بالاستحسان ما دام العدول عن دليل لدليل أقوى منه.
 - ٦ - والرواية التي نقلت عن أحمد في إنكار الاستحسان ليست صريحة في إنكاره، ومع ذلك، فقد حملها أبو الخطاب على إنكار الاستحسان الذي لا دليل عليه، كما ذكره في «التمهيد»، ونقله عنه الأصحاب في كتبهم.
- وبذلك تسلم القاعدة الأصلية، وهو أن أحمد يقول بالاستحسان ما دام تركاً للقياس لدليل. وقد صرخ في رواية أبي طالب التي قيل: إن ظاهرها إنكار الاستحسان، حيث قال: إنه يترك القياس ويعمل بالخبر. وهذا يتمشى مع أصوله في تأثير القياس عن النصوص، وجعله آخر الأصول، بحيث لا يلتجأ إليه إلا عند الضرورة.

الأدلة

يستدل القائلون بالاستحسان بأدلة منها:

١ - قول الله تبارك وتعالى: «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ» [الزمر: .

. ٥٥]

ووجه الدلالة: أن النص يأمر بترك البعض واتباع البعض بمجرد كونه أحسن، وهذا هو معنى الاستحسان، فدل ذلك على وجوب العمل به.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن المراد بالأحسن: الأظهر والأولى عند التعارض، ثم ما الدليل على أن ما صاروا إليه هو أحسن ما أنزل إليهم؟ مع أن أحسن ما أنزل إلينا هو الكتاب والسنة.

٢ - قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»^(١):

ووجه الدلالة: أن النص يثبت الحسن عند الله لما يستحسنه المسلمين. ولولا أن الاستحسان حُجة لما كان عند الله حسنًا.

وأجيب: بأن المراد ما رأاه جميع المسلمين، وهذا هو الإجماع. والإجماع حُجة قاطعة^(٢).

٣ - وذكروا أيضاً من الأدلة: إجماع الأمة على استحسان دخول الحمام.

(١) هو من كلام ابن مسعود، وقد تقدم تخرجه في الصفحة (٣٦٦).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٨٩.

وشرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير لزمان المكث، ومقدار الماء، والأجرة.

وأجيب: بأنه ليس الدليل هو استحسانهم، بل مستفاد من أدلة أخرى، كعلم الرسول صلى الله عليه وسلم به، وإقرارهم عليه، أو بالعرف^(١). وقال المعارضون للقول بحجية الاستحسان: إنه لا توجد له حقيقة مستقلة، بل ترجع حقيقته إلى أدلة أخرى. قال ابن الحاجب: ولا يتحقق استحسان مختلف فيه... ولو تحقق، فلا دليل عليه، فوجوب نفيه لما علم من أن عدم العلم مدرك شرعاً لتفني الأحكام^(٢).

وقال المحلي: فلم يتحقق معنى للاستحسان بما ذكر يصلح محلاً للنزاع، فإن تحقق استحسان مختلف فيه، فمن قال به فقد شرع. كما قال الشافعي: من استحسن، فقد شرع^(٣).

هذا ما ذكره المعارضون لدلالة الاستحسان، وسبق أن ذكرنا تحقيق القول في الاستحسان، وأنه لا خلاف فيه بعد أن سقنا تعريفات الأصوليين له، وأنه ليس أصلاً مستقلاً، ولا خارجاً عن الأدلة، وأن القول به قول بالدليل، ولذلك فأدلة الفريقين وخلافهم لم تلتقي على مخز واحد، فالقول بالتشهيم والهوى لم يقل به أحد من علماء الأمة، والقول بموجب الدليل القوي لم يخالف فيه أحد من العلماء.

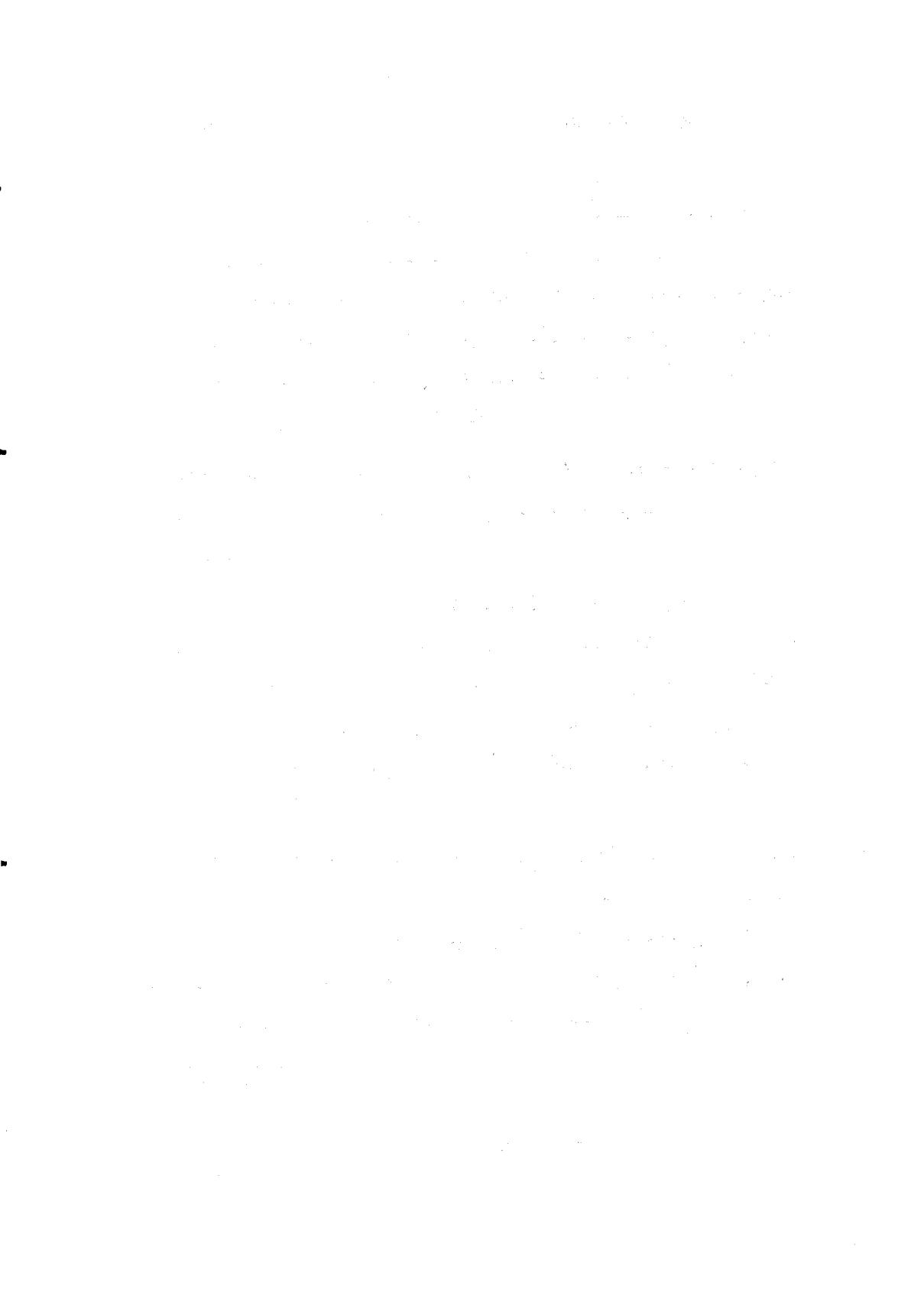
ولذلك نُقل عن المعارضين لدلالته مسائل كثيرة قالوا فيها بالاستحسان، منها: ما نُقل عن الشافعي أنه قال: أستحسن في المتعة: أن تكون ثلاثة درهماً، وأستحسن: ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وأستحسن: ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمني، فقطع: القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان ألا تقطع^(٤).

(١) «الإحکام» للأمدي ١٥٩/٤ - ١٦٠، «المتصفی» ١٣٨/١.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٨٨/٢.

(٣) «حاشية البناني مع شرح المحلي على متن جمیع الجواجم» ٣٥٣/٢.

(٤) «الإحکام» للأمدي ١٥٧/٤.



الفصل اس

العُرُف

تعريفُ الْعُرْفِ

معنى الْعُرْفِ في اللغة:

مادة عرف في الأصل تدل على أمرتين:

أحدهما: تتبع الشيء مُتصلاً ببعضه ببعض.

والثاني: السكون والطمأنينة.

والعُرْفُ بكسر العين وفتحها وضمها مع سكون الراء في الجميع، يُطلق على معانٍ أهمها:

١ - المعرفة، ومنه قوله: ما عَرَفَ عَرْفٌ إِلَّا بَعْدَهُ.

٢ - الصبر، ومنه قول الجمحي:

قُلْ لَابْنِ قَيْسٍ أَخِي الرُّقِيَّاتِ مَا أَحْسَنَ الْعُرْفَ فِي الْمُصَيَّاتِ

٣ - الرائحة، ومنه قوله تعالى: «وَيَدُ خَلْهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا هُمْ» [محمد: ٦]. أي طَيَّبَها.

٤ - ما تعرفه النفس وتطمئن إليه، قال صاحب اللسان: والـعُرْفُ والعـارـفـةـ، والمـعـرـوفـ ضـدـ النـكـرـ، وهو كلـ ما تـعـرـفـهـ النـفـسـ منـ الـخـيـرـ وـتـبـسـأـ بهـ^(١)ـ، وـتـطـمـئـنـ إـلـيـهـ.

وقال: والمـعـرـوفـ كـالـعـرـفـ، وقال ابن فارس: والـعـرـفـ: المـعـرـوفـ، وـسـمـيـ

(١) تـبـسـأـ بهـ: تـأـنسـ. «الـقامـوسـ» ٨/١.

بذلك لأن النّفوس تَسْكُن إِلَيْهِ^(١).

معنى العُرُف في الاصطلاح:

ذكر العلماء له عدة تعريفات متقاربة، منها:

١ - ما عرفه به النّصيفي بقوله: العادة والّعُرُف ما استقرَّ في النّفوس، وتلقته الطّباع السليمة بالقبول^(٢).

٢ - وقال عنه الجرجاني: ما استقرَّت النّفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطّباع السليمة بالقبول^(٣).

٣ - واختار أبو سنة: أنه الأمر الذي اطمأنَّت إليه النّفوس، وعرفته وتحقَّق في قراراتها وألفتها، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكِّره أصحاب الذوق السليم في الجماعة^(٤).

وعرفه الشيخ خَلَاف بأنه: ما تعارف عليه الناس، وصار عندهم شائعاً، سواء كان في جميع البلدان، أو بعضها، قولهً كان أو فعلأً^(٥).

وأرى: أن أمثل تعريف له أن يُقال: هو ما استقرَّت عليه نفوس الناس، وتلقته طباعهم السليمة بالقبول، وصار عندهم شائعاً، في جميع البلاد أو بعضها، قولهً كان أو فعلأً.

(١) «لسان العرب» ١٤١/١١، «معجم مقاييس اللغة» ٤/٢٨١، «القاموس» ٣/١٧٣.

(٢) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨.

(٣) «التعريفات» للجرجاني: ١٣٠.

(٤) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨.

(٥) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٥.

الفرق بين العُرف والعادة

- ١ - من العلماء من لم يُفرق بين العُرف والعادة، بل اعتبرهما مترادفان.
قال ابن عابدين: فالعادة والعرف بمعنى واحد.
وقال خلاف: والعرف والعادة في لسان الشرعيين لفظان مُترادفان معناهما واحد.
- وكثير من الكتاب حينما يذكر العرف يقرنه بالعادة^(١).
- ٢ - ومنهم من خَصَّ العرف بالقول، والعادة بالفعل، ويُفهم من كلام البخاري في «كشف الأسرار» أنه يفرق بينهما على هذا الأساس^(٢).
- ٣ - ومنهم من يعتبر العادة أعمّ من العرف مطلقاً، حيث تطلق على العادة الجماعية «العرف» وعلى العادة الفردية، فيكون العرف أخص، والعادة أعم، إذ كل عرف عادة، وليس كل عادة عرفاً^(٣).

(١) «العرف والعادة في رأي الفقهاء»: ٨، «مجموعة رسائل ابن عابدين» ١١٤/٢، «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٥.

(٢) «كشف الأسرار» ٤١٥/٢ وما بعدها.

(٣) «العرف والعادة»: ١٣، «المدخل الفقهي» للزرقاء ٨٤١/٢.

الفرق بين العُرف والإجماع

ذكر البعض فوارق بين العُرف والإجماع، خلاصتها:

- ١ - أن العُرف: يتكون من توافق غالب الناس على قول أو فعل، بما فيهم العامة والخاصة، والإجماع: لا يكون إلا من مجتهدي الأمة.
- ٢ - أن العُرف: يتحقق بتوافق غالب الناس، ولا ينقضه مخالفة بعضهم، والإجماع: لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين.
- ٣ - أن الحكم الذي يستند إلى الإجماع، كالحكم الذي يستند إلى النص. لا مجال للتغيير. أما المستند للعُرف، فيتغير بتغير العُرف.
- ٤ - أن العُرف: قد يكون فاسداً، كما لو تعارف الناس على أمر محرم مصادم للنص، بخلاف الإجماع^(١).

(١) «مقدمة التشريع الإسلامي»: ١٤٦، «الأصول العامة» لمحمد تقى الحكيم . ٤٢٠ / ١

أقسام العرف

للعرف أقسام باعتبارات متعددة:

١ - عُرف قولي، وعُرف عملي:

أ - فالعرف القولي: هو أن يتعارف قوم على إطلاق لفظ على معنى غير المعنى الذي وضع له أصلًا، بحيث يتبادر ذلك المعنى المتعارف عليه عند سماهه، دون قرينة^(١). ومثاله: تعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنسى مع أنه موضوع لكليهما، وتعارفهم على إطلاق لفظ اللحم على غير السمك، مع أنه موضوع لما يشمل السمك أيضًا.

ب - العُرف العملي: وهو ما تعارف عليه الناس في أفعالهم دون أقواهم، مثاله: تعارفهم على البيع بالتعاطي من غير صيغة، وتعارفهم على أن الزوجة لا تزف إلى زوجها، إلا بعد أن تقبض جزءاً من مهرها^(٢).

٢ - عرف عام وعرف خاص^(٣):

أ - فالعرف العام: ما تعارف عليه الناس في مختلف العصور، وقد مثل لذلك بدخول الحمام من غير تقدير لزمان المكث، والماء المستعمل، والأجرة، وعقد الاستصناع.

(١) «التقرير والتحبير» ٢٨٢/١ ، «الفرق» للقرافي ١٧١/١ .

(٢) «مقدمة التشريع الإسلامي»: ١٤٥ .

(٣) «الفرق» ١٨٨/١ ، «الأشياء والنظائر» لابن نجم: ٩٣ .

وقالوا: إن الحنفية في هذا يتركون القياس للعرف، ويخصصون به العام^(١). الواقع: أن مثل هذا ليس مستنده العرف وحده، بل إقرار الصحابة وقولهم في المسألة، أي: الإجماع عليها، أو جريان العرف في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وإقراره له، كل ذلك دليل يعتمد عليه في المسألة، لا مطلق عرف، وهذا لم يستقل به الحنفية وحدهم، بل قال به غيرهم، وإن اختلفوا في تسمية ما استندوا إليه^(٢).

ب - والعرف الخاص: وهو ما ساد في بلد من البلدان، أو لدى طائفة من الناس، كالتجار أو الزراع، وهذا القسم ليس له قوة النوع الأول، ولكنه مما تختلف به الفتاوى والأحكام في المجال التطبيقي، وهذا فيها لانص فيه، وهو الذي يُعبر عنه بقولهم: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان.

٣ - عُرف صحيح وعُرف فاسد:

أ - فالصحيح: ما لم يعارض نصوص الشارع، أو ما شهد له الشرع بالاعتبار في الجملة.

ب - وال fasid: ما يتعارفه الناس مما يخالف الشرع، ويصادم قواعده^(٣).

٤ - تقسيم الشاطبي: رحمه الله تعالى قسم العوائد المستمرة على ضربين:
أ - عوائد شرعية: أقرها الدليل الشرعي أو نفها. وقال عن هذا: إنه ثابت أبداً. ومثل له: بسائر الأمور الشرعية، كالامر بإزالة النجاسات، وطهارة المتأهب للمناجاة، وستر العورة، فهذه لا تبدل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، ولو صح مثل ذلك، لكن نسخاً للأحكام المستقرة، والننسخ بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم باطل.

(١) «مجموعة رسائل ابن عابدين» ١/١٨٦.

(٢) «الموافقات» ٢/٢٢٠.

(٣) «مصادر التشريع الإسلامي»: ١٤٦ - ١٤٧.

ب - عوائد جارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، وقال عن هذا: منه ما هو ثابت، وهو ما كان تابعاً لفطر الناس وغرايهم، كشهوة الطعام والشراب والواقع.

ومنه ما هو متبدل، وهذا:

١ - منه ما يكون متبدلاً في العادة، ويختلف بحسب البقاع، ككشف الرأس، فهو أمر مخل بالمرودة في بعض البلاد، غير مخل بها في بلاد أخرى.

٢ - ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة إلى معنى عند قوم غير المعنى الذي تنصرف إليه عند آخرين، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور.

٣ - ما يختلف في المعاملات، كما إذا كانت العادة عند جماعة قبض الصداق قبل الدخول، وعند آخرين العادة أن يقبض بعد الدخول.

٤ - ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف، كالبلوغ، فإنه يعتبر فيه عوائد الناس، من الاحتلال والحيض، أو بلوغ سن من يحتمل، أو من تحبس، وكذلك الحيض يعتبر فيه: إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لدات المرأة، أو قراباتها.

٥ - ما يكون في أمور خارقة للعادة، كالبأيل من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم، فالحكم يتنزل عليه على مقتضى عادته الجارية^(١).

(١) «الموافقات» ٢٧٩/٢ - ٢٨٥.

شروط اعتبار العُرف وتحكيمه

ليس كل عَرْف أو عادَة مُحْكَمَة في نظر الفقهاء الذين يقولون بالعُرف، وإنما اشترطوا لذلك شروطاً:

- ١ - ذكر صاحب «الفرق» أن العادة لا بدّ من تكرار استعمالها إلى غاية يصير المعنى المقصود إليه مفهوماً بغير قرينة، ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره^(١). ويرى ابن نجيم: أن التكرار الذي لا بدّ منه في العادة يختلف من حالة إلى أخرى. ونقل الخلاف في ثبوت العادة في باب الحيض بمرة أو مرتين، وفي الكلب المعلم إذا ترك الأكل ثلاث مرات.
- ٢ - أن تكون العادة مُطْرَدة أو غالبة^(٢)، قال ابن نجيم: إنما تعتبر العادة إذا أطْرَدت أو غلبت، ولذا قالوا في البيع: لو باع بدراهم أو دنانير وكانا في بلد اختلف فيه القدر مع الاختلاف في المآلية والرواج، انصرف البيع إلى الأغلب. وقال السيوطي: إنما تعتبر العادة إذا أطْرَدت، فإن اضطربت، فلا. قال إمام الحرمين في باب الأصول والثمار: كل ما يتضح فيه اطْرداد العادة، فهو المحكم، ومضممه كالذكور صريحاً.
- ٣ - أن يكون العَرْف مقارناً أو سابقاً، أمّا المتأخر، فلا تُحمل عليه الألفاظ. قال ابن نجيم: ولذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ، فلذا اعتبر العَرْف في المعاملات، ولم يعتبر في التعليق، فيبقى على عمومه، ولا يختص به العَرْف^(٣).

(١) «الفرق» ٤٠ / ١.

(٢) «الأشباه والنظائر»: ٩٤.

(٣) نفس المصدر: ١٠١.

وقال السيوطي : العرف الذي تحمل عليه الألفاظ ، إنما هو المقارن أو السابق دون المتأخر^(١) ، وبين الشاطبي في «المواقفات» : أن العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمسكار لا يصح أن يُقضى بها على قوم حتى يعرف أنها عادتهم ، وثبت ذلك ، فلا يقضى على من مضى بعده ثبت متأخرة^(٢) .

٤ - أن يكون العرف عاماً لا خاصاً . قال ابن نجيم : هل يعتبر في بناء الأحكام العرف العام أو مطلق العرف ، ولو كان خاصاً؟ المذهب : الأول . ثم ذكر أمثلة وفروعاً . وقال : والحاصل : أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره^(٣) .

وهذا الشرط ليس متفقاً عليه ، فمذهب جمهور الحنفية اشتراطه ، كما ذكره ابن نجيم ، وكذا جمهور الشافعية . قال ابن حجر المیتمی : إن اطراد العرف في جهة لا يعول عليه ، بناء على الأصح^(٤) .

ومن العلماء من لا يشترطه ، قال السيوطي : العادة المطردة في ناحية ، هل تنزل عادتهم منزلة الشرط؟ فيه صور . منها : لو جرت عادة قوم بقطع الحصرم قبل التضييج ، فهل تنزل عادتهم منزلة الشرط حتى يصح بيعه من غير شرط القطع؟ وجهان ، أصحهما : لا ، وقال القفال : نعم^(٥) .

٥ - ألا يخالف دليلاً من أدلة الشرع ، أو قاعدة من قواعده ، وهذا لا عبرة بالعرف عند وجود النص .

قال ابن نجيم : وفيها لا نص فيه من الأموال الربوية ، يعتبر فيه العرف في كونه كيلاً أو وزناً . أما المخصوص على كيله أو وزنه ، فلا اعتبار بالعرف فيه عند أبي حنيفة و محمد رحمة الله . . . إلى أن قال : وإنما العرف غير معترض في

(١) نفس المصدر : ١٠٦ .

(٢) «المواقفات» ٢٢٠ / ٢ .

(٣) «الأشباه والنظائر» : ١٠٣ .

(٤) «الفتاوى الكبرى» ٥٧ / ٤ .

(٥) «الأشباه والنظائر» : ١٠٦ .

المنصوص عليه^(١).

والعرف حينما يخالف الكتاب أو السنة، فهو مردود، وذلك كتعارف الناس على أمور كثيرة محمرة بالنص، ومخالفتهم للمنصوص فيها^(٢).

٦ - ألا يصرح المتعاقدان بخلافه، فلو صرّح المتعاقدان بخلاف العرف فلا يحكم العرف، قال ابن عبد السلام: كل ما يثبت في العرف إذا صرّح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صحيح^(٣). فالعرف يكون حجة إذا لم يكن مخالفًا لنص أو شرط لأحد العاقدين^(٤).

(١) نفس المصدر: ٩٤.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٦١.

(٣) «قواعد الأحكام» ١٥٨/٢.

(٤) «المدخل الفقهي» للزرقاء ٨٧٥/٢.

رأي جمهور العلماء في العُرف

يرى كثير من الحففيه والمالكية: أن العُرف أصل من الأصول التي يستند إليها في الأحكام إذا لم يكن هناك نص. قال ابن نجيم: واعلم أن اعتبار العادة والعرف، يُرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا^(١).

ونقل عن السرخي في «المبسوط»: الثابت بالعرف كالثابت بالنص^(٢).

وما اشتهر على ألسنة الفقهاء قولهم: المعروف عُرفاً كالمشروط شرطاً.

ولقد ذكر ابن نجيم هذه القاعدة، وفرع عليها فروعًا، وأمثلة في كل ما لم يشترط في العقد وجرت العادة به، وتساءل هل يعتبر العرف شرطاً له أو لا؟ ورجح اعتبار ذلك. وبخاصة فيما جرت العادة بالتعامل به في البيع والشراء وعقود الارتفاق، ونحو ذلك^(٣).

ومن العلماء مَن يعتبر العادة والعرف قاعدة من القواعد التي بني عليها الفقه، وقد اشتهر القول بأن العادة محكمة، قال المحتلي: ومن مسائله أفل الحيض وأكثره^(٤).

وقال القرافي: كلَّ مَن لَه عُرف يحمل كلامه على عُرفه، كقوله عليه

(١) «الأشباه والنظائر»: ٩٣.

(٢) «أصول الفقه» لأبي زهرة: ٢٦١.

(٣) «الأشباه والنظائر»: ٩٩ - ١٠١.

(٤) «شرح متن جمع الجمامع»: ٣٥٦/٢.

الصلوة والسلام : «لا يقبل الله صلاته بغير طهور»^(١) يحمل على الصلاة في عرفة عليه الصلاة والسلام دون الدعاء... إلخ^(٢).

وقال أيضاً: أما العُرف، فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجد هم يصرحون بذلك فيها.

ويقول ابن عابدين من الحنفية:
والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

وذكر القرافي في كتابه «تنقیح الفصول»: أن أدلة مشروعة التصرفات تسعة عشر ذكرها، وعد منها العرف.

والزَّيَّاعي من الحنفية يقول استدلالاً لشرعية المضاربة: فإنه صلى الله عليه وسلم بعث الناس يتعاملون بها، فتركهم عليها، وتعاملها الصحابة رضي الله عنهم.

والقرافي في «الذخيرة» يقول: بجواز الشرط في البيع إذا كان مُتعارفاً، لأن التعارف والتعامل حجة يترك به القياس، وينحصر به الأثر.

ومذهب المالكية إجبار الزوجة على إرضاع ولدها، أخذأ من قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أُولَادَهُنَّ» [البقرة: ٢٣٣]. ويستثنى من ذلك الزوجة ذات القدر والشرف. وعلل القرطبي هذا الاستثناء بالعرف.

والفقهاء جمِيعاً يحِيزون دخول الحرام من غير تعين مُدَّة المكث، وكمية الماء المستعمل، وتقدير الأجرة، وذلك لجري العادة بالتسامح في مثلها^(٣).

(١) أخرجه مسلم (٢٤٤) في الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلوة، والترمذني (١)، وابن ماجه (٢٧٢) من حديث ابن عمر. وأخرجه أبو داود (٥٩)، وابن ماجه (٢٧١)، والنمساني ٨٧/١، من حديث أسامة بن عمير الهذلي، وأخرجه البخاري ٢٠٧، ٢٠٦ في الوضوء من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا تقبل صلاة من أحدك حتى يتوضأ»، ولفظ مسلم (٢٥٥): «لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، وفي رواية للبخاري ٢٩٢/١٢ في الحيل، وأبي داود (٦٠): «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

(٢) «الغروف» ٧٦/١.

(٣) «الإحکام» للأمدي ٤/١٥٧، «حاشية البناني على شرح جمع الجماع» ٢/٣٥٣، «أصول الفقه» لطه العربي: ٣٠٨.

العرف عند الخنابلة

الخنابلة كغيرهم من أصحاب المذاهب، يلاحظون العرف في كثير من فتاواهم وأحكامهم، وبخاصة في باب المعاملات، لأنهم يتسعون فيها، ويعتبرون المعانى والمقصود، ولا يقفون عند الألفاظ فقط، وفي صيغ العقود ينظرون كثيراً إلى ما تعارف عليه الناس، وفي الشروط في المعاملات والأنكحة يعتبرون المشروط عرفاً، كالشروط شرعاً، ولذلك يُجرون العرف مجرى النطق.

يقول ابن القيم في «إعلام الموقعين»: وقد أُجري العرف مجرى النطق في أكثر من مئة موضع: منها نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف، وجواز تناول اليسير مما يسقط من الناس من مأكول وغيره، والشرب من خوابي السيل ومصانعه في الطرق، ودخول الحمام، وإن لم يقصد عقد الإجارة مع الحمامي لفظاً، وضرب الدابة المستأجرة إذا حَرَنت في السير، وإيداعها في الخان إذا قدم بلدة، أو ذهب في حاجة، ودفع الوديعة إلى من جرت العادة بدفعها إليه من امرأة أو خادم أو ولد، وتوكييل لما لا يباشره مثله بنفسه، وجواز التخلّي في دار من أذن له بالدخول إلى داره، والشرب من مائه، والاتكاء على الوسادة المنصوبة. وأكل الشمرة الساقطة من الغصن الذي على الطريق، وإن المستأجر للدار لمن شاء من أصحابه، أو أضيافه في الدخول والبيت عنده، والانتفاع بالدار، وإن لم يتضمنه عقد الإجارة لفظاً اعتقاداً على الإذن العرفي، وغسل الذي استأجره للبس مدة يحتاج فيها إلى الغسل. ولو وكل غائباً أو حاضراً في بيع شيء، والعرف قبض ثمنه ملك ذلك. ولو اجتاز بحرث غيره في الطريق، ودعته الحاجة إلى التخلّي فيه، فله ذلك، إن لم يجد موضعًا سواه، لضيق الطريق أو لتابع المارين فيه، فكيف بالصلة فيه والتيم بترابه! .

ومنها: لو رأى شاةً غيره تموت، فذبّحها حفظاً لماليتها عليه، كان ذلك أولى من تركها تذهب ضياعاً، وإن كان من جامدي الفقهاء مَنْ يمنع ذلك، ويقول: هذا تصرف في ملك الغير. لم يعلم هذا اليابس أن عدم التصرف هنا هو الإضرار. ومنها: لو استأجر غلاماً، فوُقعت الأكلة في طرفه، فيتبعين أنه إن لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات، جاز له قطعه، ولا ضمان عليه.

ومنها: لو رأى السيل يمْرُّ بدار جاره، فبادر بثقب حائطه، وأخرج متاعة فحفظه عليه جاز ذلك، ولم يضمن نقب الحائط.

ومنها: لو قصد العدو مال جاره، فصالحه ببعضه دفعاً عن بقيته، جاز له، ولم يضمن ما دفعه إليه.

ومنها: لو وقعت النار في دار جاره، فهدم جانباً منها على النار لثلا تسري إلى بقيتها، لم يضمن.

ومنها: لو باعه صُبْرَةً عظيمةً أو حطباً أو حجارة أو نحو ذلك، جاز له أن يدخل ملكه من الدواب والرجال ما ينقلها به، وإن لم يأذن له في ذلك لفظاً.

ومنها: لو جَدَ ثيابه أو حَصَدَ زرعه، ثم بقي من ذلك ما يرحب عنه عادة، جاز لغيره التقاطه وأخذه، وإن لم يأذن فيه لفظاً.

ومنها: لو وجد هَدِيَاً مُشَعراً منحوراً، ليس عنده أحد، جاز له أن يقطع منه ويأكل منه.

ومنها: لو أتى إلى دار رجل، جاز له طرق حلقة الباب عليه، وإن كان تصرفًا في بابه لم يأذن له فيه لفظاً.

ومنها: الاستناد إلى جداره والاستظلال به.

ومنها: الاستمداد من محبرته. وقد أنكر الإمام أحمد على مَنْ استأندَه في ذلك.

وهذا أكثر من أن يُحصر، وعليه يخرج حديث عُروة بن الجُعْد البارقي حيث أعطاه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ديناراً يشتري به شاة، فاشترى شاتين

بدينار، فباع إحدامها بدینار، وجاء بالدینار والشاة الأخرى^(١)، فباع وأقتص، وقبض بغير إذن لفظي اعتقاداً منه على الإذن العرفى الذى هو أقوى من اللفظى في أكثر الموضع، ولا إشكال بحمد الله في هذا الحديث بوجه ما. وإنما الإشكال في استشكاله، فإنه جار على محض القواعد كما عرفته^(٢). ١. هـ

وفي اعتبار الشرط العرفى كاللفظى يقول أيضاً:

ومن هذا: الشرط العرفى كاللفظى. وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول، حتى كأنه مشترط لفظاً، فانصرف العقد بإطلاقه إليه، وإن لم يقتضه لفظه.

ومنها: السلامة من العيوب حتى يسوغ له الرد بوجود العيب تنزيلاً، لاشترط سلامة المبيع عرفاً متزلاً اشتراطها لفظاً.

ومنها: وجوب وفاء المسلم فيه في مكان العقد، وإن لم يشرطه لفظاً، بناء على الشرط العرفى.

ومنها: لو دفع ثوبه إلى من يعرف أنه يغسل أو يخيط بالأجرة، أو عجينة لمن يخبزه، أو لحماً لمن يطبخه، أو حباً لمن يطحنه، أو متابعاً لمن يحمله، ونحو ذلك من نصب نفسه للأجرة على ذلك، وجب له أجرة مثله، وإن لم يشرط معه ذلك لفظاً عند جمهور أهل العلم، حتى عند المنكرين لذلك، فإنهم ينكرون له

(١) أخرجه البخاري ٤٦٤/٦، ٤٦٥، في الأنبياء: باب سؤال المشركين أن يربهم النبي ﷺ آية، فأبا إبراهيم انشقاف القمر، وأبو داود (٣٨٤)، وابن ماجه (٤٢٤٠)، وأحمد (٤/١٧٥)، عن شبيب ابن غرقدة، قال: سمعت الحنيبي يتحدثون، عن عروة البارقي أن النبي ﷺ أعطاه ديناراً ليشتري به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحدامها بدینار، فجاءه بشاة ودینار، فدعاه رسول الله ﷺ بالبركة في بيته، فكان لو اشتري التراب ربع فيه. وإسناده صحيح، فإن شبيب بن عرقدة رواه عن أهل الحي وهم جماعة، ومثلهم تتضي عنهم الجهة، وقد قال مالك في القساممة: «من صل على رجال من كبراء قومه. وفي الصحيح عن الزهرى: حدثنا رجل عن أبي هريرة: «من صل على جنارة فله قيراط». وأخرجه أبى حمزة (٤/٢٨٦)، والترمذى (٥١٢)، وابن ماجه (٤٢٤٠)، والبيهقي ٦/١١٢ من طريق الزبير بن الخريت، حدثنا أبو الوليد ليازة بن زيار، عن عروة البارقي، وإسناده صحيح.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/٣٩٣ - ٣٩٤

باليستهم، ولا يمكنهم العمل إلا به، بل ليس يقف الإذن عند هؤلاء وأمثالهم على صاحب المال خاصة، لأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض في الشفقة والنصيحة والحفظ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا جاز لأحدهم ضم اللقطة، ويتزل إنفاقه عليها متزلاً إنفاقه حاجة نفسه، لما كان حفظاً مال أخيه وإنساناً إليه، فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع، وأن إحسانه يذهب باطلًا في حكم الشرع، لما أقدم على ذلك، ولضاعت مصالح الناس، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضاً، وتعطلت حقوق كثيرة، وفسدت أموال عظيمة، ومعلوم أن شريعة من بہرت شريعته العقول، وفاقت كل شريعة، واستعملت على كل مصلحة، وعطلت كل مفسدة، تأبى ذلك كل الإباء^(١).
هـ.

ويكثر تطبيق العرف لدى الخانبلة في مسائل الأيمان والخِنْث فيها، فإن مرجعها عندهم إلى العرف^(٢).

وقد ذكر شارح «الكوكب المنير» بعد كلامه على الأدلة فوائد تشتمل على جملة من قواعد الفقه، قال عنها: تشبه الأدلة، وليست أدلة، لكن ثبت مضمونها بالدليل وصارت يُقضى بها في جزئياتها، كأنها دليل على ذلك الجرئي، وذكر منها العادة.

قال: ومن أدلة الفقه أيضاً: تحكيم العادة، وهو معنى قول الفقهاء: إن العادة محكمة، أي: معمول بها شرعاً، لحديث يروى عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وهو: ما «رَأَاهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسْنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسْنٌ»^(٣) وقول ابن عطية في قول الله تعالى: «خُذْ الْمَقْوُمَ وَأُمْرِ بِالْعُرْفِ» [الأعراف: ١٩٩]: إن معنى العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا تردد الشريعة.

قال ابن ظفر في «البينوع»: العرف ما عرفه العلماء بأنه حسن، وأقرّهم

(١) نفس المصدر ٣/٣.

(٢) «القواعد» لابن رجب: ٢٩٥.

(٣) تقدم تخرّيجه في الصفحة (٣٦٦).

الشارع عليه. وكلّ ما تكرر من لفظ: «المعروف» في القرآن نحو: «وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» [النساء: ١٩]، فلم يراد به ما يتعارفه الناس من مثل الأمر، ومن ذلك قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكْتُمْ أَيْمَانَكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَيْلُغُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَاتٍ مِّنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصَعُّونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدُهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» [النور: ٥٨]، فالامر بالاستئذان ورد في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتدال ووضع الثياب، فابتني الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه.

ومنها: قوله صلى الله عليه وسلم: «خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلِدَكَ بِالْمَعْرُوفِ»^(١).

وقوله صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش: «تَحْيَضِي فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى سِتًا أَوْ سَبْعًا، كَمَا يَحِيضُ النِّسَاءُ، وَكَمَا يَطْهَرُنَّ لَيْقَاتٍ حَيْضُهُنَّ وَطُهْرُهُنَّ» رواه الترمذى^(٢) وصححه الحاكم.

وحدث أم سلمة: إن امرأةً كانت تُهراقُ الدم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فاستفتت لها أم سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «لتُنْتَرِ عَدْدُ الْلَّيَالِي وَالْأَيَامِ الَّتِي كَانَتْ تَحْيِضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيبَهَا ذَلِكُ، فَلْتَرْتِكِ الصَّلَاةَ»^(٣) رواه أبو داود والنسائي.

ومن ذلك: حديث حرام بن محيصه الأنصاري، عن البراء بن عازب: «إِنْ

(١) أخرجه من حديث عائشة: البخاري ٤/٣٨٨ في البيوع، ٩/٤٤٤، ٤٤٥، في التفقات، ومسلم (١٧١٤) في الأقضية، وأبو داود (٥٣٥٢)، والنسائي ٢٤٦/٨.

(٢) برقم (١٢٨) في الطهارة من حديث حنة بنت جحش، وأخرجه أبو داود (٢٨٧)، وأحمد (٣٨١ و٣٨٢ و٤٣٩)، وابن ماجه (٦٢٧)، والدارقطني (٢١٤/١)، والبيهقي (٣٣٨/١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٩٩/٣)، والحاكم (١٧٢/١)، وسنده حسن كما قال البخاري، وصححه أحمد، وقال الترمذى: حسن صحيح.

(٣) أخرجه مالك ١/٦٢، وأبو داود (٢٧٤)، والنسائي ١/١٨٢، وإسناده صحيح.

ناقة البراء دخلت حائطاً، فأفسدَت فيه، فقضى النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أهل الحائط حفظها بالنهار، وعلى أهل الماشي حفظها بالليل»^(١) رواه أبو داود. وهو أدل شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية، إذ بنى النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التضمين على ما جرت به العادة، وضابط كل حكم رتب عليه الحكم ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضاً، وإيداعاً، وإعطاء، وهدية، وغصباً، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تتحصر. ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه من قوله: الوصف المعلل به قد يكون عرفاً، أي: من مقتضيات العرف. وفي باب التخصيص وفي تخصيص العموم بالعادة^(٢) ا. هـ.

وقد عقد ابن القيم رحمه الله فصلاً في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وبين في مطلع هذا الفصل: أن الشريعة مبنية على مصالح العباد، فما كان من مصلحة فهي محضلة له، وما كان من مفسدة فهي نافية له، وأنها كلها عدل ورحمة. ثم ضرب أمثلة كثيرة على تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وأفاض في ذلك كثيراً^(٣).

(١) حديث صحيح أخرجه مالك ٢٢٠/٣ في الأقضية، ومن طريقه أحمد ٤٣٥/٥، والطحاوي ٢٠٣/٣، والبيهقي ٣٤١/٨ عن الزهري، عن حرام بن سعد بن محبضة، أن ناقة البراء... وإنستاده صحيح، لكنه مرسلاً. وأخرجه موصولاً أبو داود (٣٥٧) في البيوع، وأحمد ٢٩٥/٤، والحاكم ٤٨، والطحاوي ٢٠٣/٣ من طرق عن الأوزاعي، عن الزهري، عن حرام بن سعد بن محبضة، عن البراء بن عازب، وإنستاده صحيح، وتتابع الأوزاعي على وصله عبدالله بن عيسى عند ابن ماجه (٢٣٣٢). وأخرجه أبو داود (٢٥٦٩) وابن جبان (١١٦٨)، وأحمد ٤٣٦/٥، والبيهقي ٣٤١/٨ من طريق عبد الرزاق، عن معمراً، عن الزهري، عن حرام، عن أبيه، أن ناقة للبراء... ولم يتتابع عبد الرزاق أحد على قوله: «عن أبيه» فيها قاله أبو داود، وقال أبو عمر بن عبد البر: أنكروا عليه قوله فيه: «عن أبيه» فهي زيادة شاذة.

(٢) «شرح الكوكب المثير»: ٣٩١ - ٣٩٢، ويظهر أن في العبارة سقطاً أو تحريفاً، فإن كانت الكلمة: «وضابط كل حكم» مبتدأ، فماين خبره؟ وعلى كل فالمعنى واضح، وهو: أن ضابط ما رتب عليه حكمها لم يحدد في الشرع ولا في اللغة؛ هو العرف.

(٣) «إعلام الموقعين» ٣/١٤ - ٧٠.

وذكر في موضع آخر أنه لا يجوز أن يفتي في الإقرار والأيمان، والوصايا وغيرها مما يتعلق باللُّفْظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف أهلها، والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفًا لحُقَّائِقِهَا الأصلية، فمن لم يفعل ذلك ضَلَّ وأضلَّ^(١).

ومن هذا: يتبيَّن أنَّ الحنابلة كغيرهم من أصحاب المذاهب يعتبرون العُرُوفَ، ويلاحظونه بالصورة السابقة في مجالات التطبيق فيما تختلف فيه أعراف الناس وب بيئاتهم، وأنَّ ذلك ليس اختلافاً في الأحكام الشرعية، ولا أصل الخطاب. ويتبين أيضًا: أنَّ العُرُوفَ والعادة ليس دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام، وإنما هو قاعدة من قواعد الفقه يظهر أثرها في المجال التطبيقي فقط.

وقد تعرَّض الإمام القاضي أبو يعلى إلى العُرُوفَ والعادة عند كلامه على تخصيص العموم، وقد رأى أنَّ اللُّفْظَ العام من الشارع لا يجوز تخصيصه بعادة المكْلَفِينَ لأنَّ الحكم يتعلَّق باللُّفْظَ، فيجب القضاء به على جميع ما يصح أن يعبر عنه؛ ولأنَّ النصوص الواردة جاءت لقطع العادات، ورفع الأمر الواقع، وقد أورد اعترافاً خلاصته: أنَّ الحنابلة يُخَصُّونَ الاسم بالعُرُوفَ، مثل الدابة. وأجاب عليه: بأنَّ عُرُوفَ الاستعمال مقارن لللُّفْظَ، فيصير ذلك هو اللغة الجارية، ويكون معارضة عرف بعرف، لا تخصيص خبر بعرف^(٢).

ونقل أبو البركات في «المسودة» عن أبي الخطاب: أنه لا يجوز تخصيص العموم بالعادات، وتعقبه بأنَّ المسألة فيها تفصيل، خلاصته: أنَّ الناس إذا كانوا على عادات في أفعالهم، فجاء الشرع بتحريم يعْمَلُها جميعاً، فهذا لا يجوز تخصيصه، أما إن كانت العادة في استعمال العموم، كأن يحرم أكل الدواب، وعادة الناس تخصيص الدواب بالخيل، فهذا يحمل على العادة^(٣).

وقد ذكر أبو البركات: أنه رأى كلاماً للقاضي في الوصايا والأيمان، ذكر فيه

(١) المصدر السابق /٤ ٢٣٨.

(٢) «العدة» ورقة: ٨١.

(٣) «المسودة»: ١٢٣.

تخصيص اللفظ العام بعادة المتكلم وغيره في الفعل، لا في الخطاب، وذكر أن كلام أحمد يدل عليه فمن أوصى لقرباته، فإنه ينصرف إلى من كان يصله في حياته.

وقال أبو البركات أيضاً: وبحث أبي الخطاب يدل على أنه فهم أنا نخرج من العموم ما اقتضته العادة، وإنما الخلاف: أنا نحصر العموم على العادة كما في لفظ الدابة. ثم عقد فصلاً لقصر العموم على العمل المعتمد زمن المتكلم، ومثل لذلك: بقصر أحمد لنبيه صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الدائم^(١) على ما سوى المصانع المحدثة بعده^(٢).

والذي يظهر لي: أن هذا الكلام منصب على تخصيص النصوص بعوائد الناس المستجدة بعد زمان النبوة، وهذا محل خلاف بين الأئمة المحققين.

أما تخصيص العمومات التي تجري بين الناس في المحاورات والإقرارات والعقود والأيمان ونحوها، فقد قال به الحنابلة، كما مرّ، وكتب الخلاف لديهم مليئة بهذا، وأن على الحاكم والمفتي ملاحظة عوائد الناس، وأعرافهم عند الأحكام والفتيا.

(١) أخرجه البخاري ٢٩٨/١، ٢٩٩، في الوضوء، ومسلم (٢٨٢) في الطهارة، وأبو داود (٦٩)،

(٧٠) من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه». ورواه الترمذى (٦٨)، والنسائي ٤٩/١، وابن ماجه (٣٤٤) من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يتوضأ منه». وفي الباب عن جابر عند ابن ماجه (٣٤٣)، وعن ابن عمر عنده أيضاً (٣٤٥).

(٢) «المسودة»: ١٢٤ - ١٢٥.

أدلة اعتبار العُرف

القائلون بتحكيم العُرف والعادة يستدلون بأدلة متداولة ، منها:

- أ - قول الله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَغْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ» [الأعراف: ١٩٩] ، وجه الاستدلال: أن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بالعرف ، وهو: ما تعارفه الناس ، واستطابته نفوسهم ، فالعمل به مقتضى الأمر^(١) . وقد استدل بالأية القرافي^(٢) والطرابلسي^(٣) على القضاء بموجب العُرف والعادة . والاستدلال بها على العُرف: أحد قول المفسرين في معناها^(٤) .
- ب - ومن السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًاً فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»^(٥) .

وجه الاستدلال بهذا الحديث عند من يستدلي به على حُجَّةِ العُرف: أن ما اعتاده المسلمون واستحسنته، وتلقته طباعهم بالقبول ، فهو عند الله حسن ، وما كان عند الله حسناً ، فهو مشرع.

ويمكن مناقشة الاستدلال بهذين الدليلين ، وإبداء بعض الملاحظات عليهم ، ثم ذكر ما هو الأقوى من الأدلة في المسألة . فنقول:

- أ - بالنسبة للآية: يرى كثير من المفسرين: أنها لا تدل على اعتبار العُرف

(١) «العرف والعادة» لأبي سنة: ٢٣.

(٢) «الفرق» ١٤٩/٣.

(٣) «معين الحكم»: ١٦٠.

(٤) «أحكام القرآن» للقرطبي ٨١٤/٢ ، «فتح القدير» ٢٦٦/٢.

(٥) تقدم تخرجه في الصفحة (٣٦٦).

(٦) «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: ٩٣ ، «الأشباه والنظائر» للسيوطى: ٩٩ ، «المبسot» ٤٥/١٢ .

وَحُجَّيْتَهُ لِمَا يَأْتِي:

- ١ - أَنَّ الْآيَةَ مَكْبِيَّةَ، وَالشَّرِيعَةُ فِي مَكَّةَ لَمْ يُعْنِي بِالْأَحْكَامِ الْفَرْعَعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ
الَّتِي يَحْكُمُ فِيهَا بِالْعُرْفِ، وَإِنَّمَا الْآيَةُ وَرَدَتْ فِي الْحَثِّ عَلَى مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ.
 - ٢ - سِيَاقُ الْآيَةِ يَدْلِلُ عَلَى أَنَّ الْعُرْفَ الْمَأْمُورُ بِهِ فِيهَا، هُوَ مَا عُرِفَ فِي
الشَّرِيعَةِ حَسْنَهُ، وَهَذَا لَيْسَ مَحْلَ الْاسْتِدَالَالِ الْمُذَكُورِ فِي هَذَا الْبَابِ.
 - ٣ - لَوْ كَانَ الْمَرَادُ أَعْرَافُ النَّاسِ وَعَادَاتُهُمْ، لَكَانَ أَمْرًا بِاعتِبَارِ عَادَاتِ
الْجَاهِلِيَّةِ، وَالرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ لِتَغْيِيرِهَا.
 - ٤ - لَوْ حَكِمَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ بِمَا يَوْافِقُ
أَعْرَافَ النَّاسِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَدَلِيلُهُ الْوَحْيُ، لَا أَعْرَافُ النَّاسِ^(١).
- ب - أَمَّا حَدِيثُ: «مَا رَأَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ» فَيَرِدُ عَلَيْهِ
مَا يَلِي :

- ١ - أَنَّهُ لَمْ يُبَثِّتْ رَفْعُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَلْ ثَبَّتْ وَقْفُهُ عَلَى
ابْنِ مُسْعُودَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. قَالَ الْعَلَائِيُّ: لَمْ أَجِدْهُ مَرْفُوعًا فِي شَيْءٍ مِّنْ كَتَبِ
الْحَدِيثِ أَصْلًاً، وَلَا بَسِنْدٍ ضَعِيفٍ بَعْدَ طَوْلِ الْبَحْثِ، وَكَثْرَةِ الْكَشْفِ وَالْسُّؤَالِ،
وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قَوْلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ. أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي
مَسْنَدِهِ^(٢).

وَقَدْ ذُكِرَ الزَّيْلِعِيُّ لَهُ ثَلَاثَةُ طَرُقٍ، كُلُّهَا مَوْقُوفٌ فِيهَا عَلَى ابْنِ مُسْعُودٍ^(٣).
وَكَذَلِكَ ذُكِرَ هَذَا ابْنُ حَزْمٍ^(٤) وَالسَّخَاوِيُّ^(٥).

- ٢ - عَلَى فَرْضِ صَحَّتِهِ، فَلَا دِلَالَةُ فِيهِ عَلَى اعْتِبَارِ الْعُرْفِ، ذَلِكَ أَنْ قَوْلُهُ:

(١) «الْعُرْفُ وَأَثْرُهُ فِي الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ»: ٦٦.

(٢) «الْأَشْيَاءُ وَالنَّظَائِرُ» لَابْنِ نَجِيمٍ: ٩٩.

(٣) «نَصْبُ الرَّايَةِ» ٤ / ١٣٣ - ١٣٤.

(٤) «الْإِحْكَامُ فِي أَصْوَلِ الْأَحْكَامِ» ٦ / ٧٥٩.

(٥) «الْمَقَاصِدُ الْحَسَنَةُ» ص ٣٦٧، حَدِيثُ رَقْمٍ ٩٥٩.

«المسلمون» يشمل جميع المسلمين، فالمراد به إجماعهم، لا ما تعارفوا عليه.
وإجماع دليل شرعي^(١).

وبعد نقد الاستدلال بهذين الدليلين ثُبّنَ: أن اعتبار العرف في الشريعة الإسلامية، وبناء الأحكام عليه، وملحوظة عوائد الناس عند التطبيق، لم يكن ذلك دون مستند، بل إن هناك أدلة استند إليها العلماء حينما اعتبروا الأعراف، ولا حظوها عند تطبيق الأحكام.

وما تبع للقضايا المحكوم فيها بموجب الأعراف، يجد أن العلماء استندوا في ذلك إلى واحد من الأمور التالية:

- ١ - السنة التقريرية.
- ٢ - الإجماع العملي.
- ٣ - المصالح المرسلة.
- ٤ - النصوص المطلقة التي أحالت عليه.

١ - فالسنة التقريرية: المراد بها ما أقره النبي صلى الله عليه وسلم من أعراف كانت سائدة في عهده، كإقراره لعقد السلم، والمضاربة، ونحوهما مما كان معروفاً لدى الناس في ذلك الوقت، ومثل قول جابر رضي الله عنه: كنا نعزل القرآن ينزل^(٢).

ومن ذلك قول ابن القيم رحمه الله: إن العُرف يجري مجرى النطق فيما لا يحصر من الواقع، وعليه يخرج حديث عُروة بن الجعفر البارقي، حيث أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم ديناراً يشتري له به شاة، فاشترى شاتين بدينار، فباع إحداهما بدينار، وجاء بالدينار والشاة الأخرى^(٣)، فباع وأقبض وبغير إذن لفظي، اعتقاداً منه على الإذن العُرفي الذي هو أقوى من اللفظ في أكثر المواضع^(٤).

(١) «الإحکام» للأمدي ١٥٩/٤ - ١٦٠، «الإحکام» لابن حزم ٧٥٩/٦ - ٧٦٠.

(٢) أخرجه البخاري ٢٦٦/٩ في النكاح: باب العزل، ومسلم (١٤٤٠)، والترمذى (١١٣٧).

(٣) تقدم تحريره في الصفحة ٥٩٥.

(٤) «إعلام الموقعين» ٢/٣٩٤.

وَكَثِيرٌ مِّنَ الصُّورِ وَالوْقَائِعِ لَوْحَظَتْ فِيهَا الْأَعْرَافُ، وَأَفْرَاهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَكُونُ السَّنَةُ التَّقْرِيرِيَّةُ سَنَدًاً وَدَلِيلًاً لِاعتْبَارِ الْعُرْفِ، إِلَّا أَنَّهُ يَجِبُ التَّنْبِهُ: إِلَى أَنَّ الْأَحْكَامَ فِي مُثْلِ ذَلِكَ تَكُونُ ثَابِتَةً بِالسَّنَةِ التَّقْرِيرِيَّةِ لَا بِالْعُرْفِ.

٢ - وقد يستند العُرْفُ إِلَى الإِجَامِ الْعَمَليِّ، أَيْ: يَكُونُ الدَّلِيلُ هُوَ الإِجَامُ، وَيَكُونُ هُوَ مُسْتَنْدٌ لِاعتْبَارِ الْعُرْفِ وَمَلَاحِظَتِهِ فِي الْقَضِيَّةِ، وَذَلِكَ فِيمَا إِذَا تَعَارَفَ النَّاسُ فِي عَصْرٍ مِّنَ الْعَصُورِ عَلَى عَمَلٍ، وَاسْتَمْرَرُوا عَلَيْهِ، وَلَمْ يَنْكُرُ ذَلِكَ، وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ: الْإِسْتِصْنَاعُ: فَقَدْ عَمِلُوا بِهِ النَّاسُ فِي سَائِرِ الْعَصُورِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ، فَمُسْتَنْدٌ لِالْإِسْتِصْنَاعِ: هُوَ الإِجَامُ عَلَى مَا تَعَارَفَ عَلَيْهِ النَّاسُ^(١).

٣ - كَذَلِكَ قَدْ يَتَعَارَفُ النَّاسُ عَلَى أَمْرٍ وَيَسْتَمْرُونَ عَلَيْهِ، لَأَنَّ مَصَالِحَهُمْ تَدْعُو إِلَيْهِ، فَيَصِيرُ عَرْفًا، لَهُ مُسْتَنْدٌ وَدَلِيلٌ لِلْمَصْلَحةِ، وَمِنْ ذَلِكَ مَا فَعَلَهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ تَنْظِيمِ الْدِيَوَانِ، وَأُعْطِيَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَكَذَلِكَ إِيجَادُ الْبَرِيدِ وَتَنْظِيمِهِ فِي الْعَهْدِ الْأَمْوَى.

٤ - هُنَاكَ نَصْوَصَ جَاءَتِ فِي الْقُرْآنِ وَالسَّنَةِ فِيهَا اعْتَبَارٌ لِلْعُرْفِ، وَهِيَ مِنْ أَقْوَى الْأَدَلَّةِ الَّتِي يَسْتَنْدُ إِلَيْهَا الْعُرْفُ، وَيَسْتَدِلُّ بِهَا لِاعْتَبَارِهِ:

مِنْهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَعَلَى الْمُؤْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^(٢) [الْبَقْرَةَ: ٢٣٣]، فَتَحْدِيدُ الرِّزْقِ وَالكِسْوَةِ وَنَوْعِيهِمَا تَابِعٌ لِلْعُرْفِ. إِذْ قَدْ أَحَالَ اللَّهُ إِلَيْهِ^(٣).

وَمِنْهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: «لَيُنْفَقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا أَتَاهُ اللَّهُ» [الْطَّلاقَ: ٧]، فَنَقْدِيرُ النَّفَقَةِ لِلْمَرْضِعِ مَرْجِعُهُ الْعُرْفُ غَنِّيًّا وَفَقِيرًا^(٤).

وَمِنَ السَّنَةِ: مَا رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ إِلَّا التَّرْمِذِيُّ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ، حِيثُ قَالَ

(١) «بَدَائِعُ الصِّنَاعَاتِ» ٥/٣٢٢.

(٢) نَفْسُ الْمَصْدَرِ.

(٣) «تَفْسِيرُ الطَّبَرِيِّ» ٢/٤٩٥.

صلى الله عليه وسلم هند: «خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكَ مَا يَكْفِيكُ بِالْمَعْرُوفِ»^(١).
 فالحديث نص على اعتبار العرف في تَقْدِيرِ النَّفَقَةِ، حيث لم يرد في تَقْدِيرِها
 نص شرعي^(٢).

ومن ذلك: أن السنة جاءت بـأن: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»^(٣)، ولم
 تحدد كيفية الإحياء، فكان ذلك مرده أعراف الناس، وما يعتبرونه إحياء^(٤).

ومن ذلك: أن السنة جاءت بـأن «البيعان بالخيار ما لم يتفرق»^(٥)، ولم تنص
 على ما يكون به التفرق، فقال العلماء: إن ذلك مرده العادة، فما عده الناس
 تفرقًا، فهو تفرق مُسقط للخيار^(٦).

وقد استدل الشاطبي رحمه الله على اعتبار العادات بأدلة:

١ - أن الشارع اعتبر العادات، أي: رتب الأحكام على الأسباب

(١) تقدم تحريره في الصفحة ٥٩٧.

(٢) انظر «فتح الباري» ٤/٣٣٩، «النبوى على مسلم» ٢/٧-٨، «المغنى» لابن قدامة ١٩٩/٨.

(٣) أخرجه من حديث سعيد بن زيد: أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذى (٣٧٧٨)، والبيهقي

(٤) ٦/١٤٢، وسنده قوي كما قال الحافظ في «الفتح» ٥/١٤. وله شاهد من حديث عائشة عند

الطیالبی ١/٢٧٧، والدارقطنی ٦/١٤٢، والبیهقی ١/٢٧٧، وأخر من حديث سمرة عند أبي

داود (٣٠٧٧)، والبیهقی ٦/١٤٢، وأحمد ٥/٢١، والطیالبی ١/٢٧٧، وثالث عن عبادة

عند أحمد ٥/٣٢٦، والطبرانی كما في «المجمع» ٤/١٧٤، ورابع عن عبد الله بن عمرو

عند الطبرانی، وخامس عن أبيأسعد عند يحيى بن آدم في «الخراج» (٧٢٦)، وسادس عن

رجل من الصحابة عند أبي داود (٣٠٧٤)، والبیهقی ٦/١٤٢، وأبو عبيد (٧٠٥) في

«الأموال». وفي أسانيدها مقال، لكن يتقوى بعضها بعضًا كما قال الحافظ في «الفتح» ٥/١٤،

.١٥

(٤) «الأم» للشافعی ٣/٣٦٥.

(٥) أخرجه من حديث حكيم بن حزام: البخاري ٥/٢١٤، ٢١٥ في البيوع، ومسلم (١٥٣٢)،

وأبو داود (٣٤٤٥٩)، والترمذى (١٢٤٦)، والنسائى ٧/٢٤٤، ٢٤٥. وأخرجه من حديث

ابن عمر: مالك ٢/٦٧١، والبخاري ٤/٢٧٦، ومسلم (١٥٣١)، والترمذى (١٢٤٥) وأبو

داود (٣٤٥٤)، والنسائى ٧/٢٤٨، وأحمد ٢/٧٣ و١١٩، وابن الجارود (٦١٨)، والبیهقی

٥/٢٦٨، والطحاوی ٤/١٢. وأخرجه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أبو

داود (٣٤٥٦)، والترمذى (١٢٤٧)، والنسائى ٧/٢٥١، ٢٥٢.

(٦) «نيل الأوطار» ٥/٢١١، «المجموع» للنبوى ٩/١٧٨، «المغنى» ٣/٤٨٤.

العادية، وهو دليل على اعتبار العادات في التشريع، فمثلاً: العادة جرت بأن الزجر سبب الانكماش عن المخالفة، وقد جاء التشريع بذلك، مما يدل على اعتباره للعوائد الجارية.

٢ - أن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق، يدل على اعتبار العادات المطردة فيهم، فمطالبة جميع المكلفين بالصلة مثلاً، لا اختلاف في ذلك بين عصر وعصر، لأن العادات التي بني عليها الشارع تكليفه مستقرة ممكنة في جميع العصور.

٣ - كون الشارع اعتبر المصالح، فلا بد أنه اعتبر العوائد، لأن كون التشريع على وزان واحد، دليل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم والمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للتشريع في العادات.

٤ - لو لم تعتبر العوائد، لأدى إلى تكليف ما لا يطاق^(١)، لأن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً ومشقة، وهما مدفوعان بالنص.

(١) «المواقف» للشاطبي ٢٧١ / ٢ - ٢٨٨.

للباحثين

الفِيَاس

الفَصلُ الأوّل

تعريفه . جيشه في الجملة ، مقتصداً إليه

تعريفه

تعريفه:

القياس: مَصْدَرْ قَاسٌ، وَمُثْلِهُ: الْقَيْسُ، وَيُقَالُ: قَسْتُهُ، أَقْوَسُهُ، قَوْسًاً، وَقَيْسًاً، وَهُوَ فِي الْلُّغَةِ: بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ، وَالْمَسَاوَةِ، وَجَمْعُهُمَا.

وَيَخْتَلِفُ الْعُلَمَاءُ فِي نَوْعِ إِطْلَاقِهِ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي الْثَّلَاثَةِ:

فَيَرِي الْبَعْضُ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي التَّقْدِيرِ، وَمَجازٌ فِي الْمَسَاوَةِ وَالْمَجْمُوعِ.

وَيَرِي الْبَعْضُ: أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ لِفَظِيَّيْنِ بَيْنَ التَّقْدِيرِ وَالْمَسَاوَةِ.

وَيَرِي فَرِيقٌ آخَرُ: أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ لِفَظِيَّيْنِ بَيْنَ الْمَعَانِي الْثَّلَاثَةِ.

وَالَّذِي نَمِيلُ إِلَيْهِ: هُوَ مَا رَأَاهُ الْمُحَقِّقُ الْكَمَالُ بْنُ الْهَمَامَ، مِنْ أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ مَعْنَوِيٌّ^(۱).

وَفِي الْاِصْطِلَاحِ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

۱ - قِيَاسُ الْعَكْسِ، وَقَالَ عَنِ الْآمِدِيِّ: إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ تَحْصِيلِ نَقْصِيسِ حَكْمٍ مَعْلُومٍ مَا فِي غَيْرِهِ، لَا فَرَاقَ بَيْنَهُمَا^(۲) فِي عَلَةِ الْحَكْمِ. وَمَثَالُهُ: قِيَاسُ وَطَءِ الزَّوْجَةِ عَلَى وَطَءِ الْأَجْنبِيَّةِ فِي أَنَّ لَهُ أَجْرًا فِي وَطَءِ زَوْجَتِهِ، كَمَا أَنَّ عَلَيْهِ وَزَرًا فِي وَطَءِ الْأَجْنبِيَّةِ، لِتَنَاقُضِ الْعَلَةِ بَيْنَهُمَا. إِذَا هِيَ فِي الْأَصْلِ مُخَالِفَةُ الْأَمْرِ، وَفِي الْفَرْعِ اِمْتَالُ الْأَمْرِ.

۲ - قِيَاسُ الْطَّرْدِ، وَقَدْ قِيلَ فِيهِ عَدْدٌ مِنْ تَعْرِيفَاتِ الْآمِدِيِّ، وَاعْتَرَضَ

(۱) «تَيسِيرُ التَّحْرِيرِ» ۲۶۳/۳، ۲۶۴.

(۲) الصَّوابُ: لِتَنَافِيَهُمَا، فَإِنَّ مَجْرِدَ الْاِفْتَرَاقِ فِي الْعَلَةِ وَالْاِخْتِلَافِ فِيهَا لَا يَوْجِبُ التَّنَاقُضَ فِي الْحَكْمِ.

عليها، وناقشها، ثم قال: والمختار في حَدَّ القياس أن يقال: إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل.

وقال عن هذا التعريف: وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض، عَرِيَّةٌ عما يعرضها من التشكيكات العارضة لغيرها.

ونرى أنه جانب الصواب في ذلك، لأن هذا التعريف مشوبٌ بالانتقادات الآتية:

١ - أنه يلزم عليه الدور المحال، ذلك أن الفرع معناه المقيس، والأصل معناه المقيس عليه، وهو متوقفان على معنى القياس باعتبار أنه أصل الاستئناف. والقياس متوقفٌ عليها باعتبار أنها جُزءٌ من التعريف، فتوقف كل منها على الآخر، فلزم الدور المحال.

٢ - أنه غير جامع لأنه لا يشمل الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المنصوصة.

٣ - أنه غير مانع من دخول غير القياس فيه، إذ يشمل مفهوم الموافقة، إذ فيه مساواة بين الضرب والتأفيض في العلة المستنبطة من حكم الأصل، وهي الأذى، مع أن الحكم في الفرع، وهو الضرب، ليس ثابتاً بالقياس، بل بمفهوم الموافقة، وهو غير القياس، وإطلاق القياس عليه عند البعض إطلاق مجازي بدلليل تقييده بالجلي.

وخير تعريف للقياس في نظرنا: هو ما اختاره المحقق الكمال بن الهمام في «التحرير» وهو: مُساواة محلٍّ لآخر في علة حكم له شرعاً لا تدرك من نَسْبه مجرد فهم اللغة^(١).

وقال ابن تيمية في مسمى القياس: الناس في مُسمى القياس على ثلاثة أقوال:

(١) «الإحکام» للأمدي ١٨٣/٣ - ١٩٠، وانظر في تعريفه: «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٠٤/٢، «المستصفى» ٥٤/٢، «فتح الغفار» ٨/٣، «تسير التحرير» ٢٦٣/٣، «التحرير» لابن الهمام: ٤١٥ طبعة الحلبي.

أحداها: إنه حقيقة في التمثيل، مجاز في الشمول، وهو قول الغزالى وأبى محمد.

الثانى: العكس، وهو قول ابن حزم.

الثالث: إنه حقيقة فيها، وهو الأصلح الذى عليه الجمهور، فإن القياس عند أصحابنا، والجمهور ينقسم إلى عقلى: وهو ما يكتفى فيه بالعقل، وإلى شرعى: وهو ما لا بد فيه من أصل معلوم بالشرع.

وكل من العقلى والشرعى، وكل ما يسمى قياساً ينقسم إلى: قياس تمثيل، وقياس شمول.

الأول: إلحاد الشيء بنظيره.

الثانى: إدخال الشيء تحت حكم المعنى العام الذى يشمله. ثم كل منها متصل بالآخر، لأنه لا بد بين المثلين من معنى مشترك يكون شاملأ لها، ولا بد في المعنى الشامل لاثنين فصاعداً من تسوية أحد الاثنين بالآخر في ذلك المعنى، فالقياس ثابت فيها، وهو التقدير والاعتبار والحساب^(١).

(١) «مجموع فتاوى ابن تيمية» ٢٥٩/٩، ولعل الدقة في التعبير تقتضي أن تكون العبارة الأخيرة هكذا: فالمساواة والتقدير ثابتان فيها، وهذا هو معنى القياس، فيكون القياس حقيقة فيها. هذا وينبغي ملاحظة أن الناطقة هم الذين يسمون القياس الشرعى بالتمثيل، والقياس المنطقي بالشمول، وأن هذا اصطلاح خاص بأهل المنطق.

حجّيته

اختلف في القياس، هل هو دليل من أدلة الشرع يجب على المجتهددين استعماله لاستخراج الأحكام به، ويجب على الأمة جميعاً العمل بتلك الأحكام، أو لا؟

والخلاف في حجية القياس في مقامين: في التعبد به عقلاً، وفي ورود ذلك شرعاً:

١ - أمّا التعبد به عقلاً، فقد قيل بإحالته، وقد قيل بوجوبه، وقد قيل بجوازه.

قال الأمدي: وهو قول الأئمة الأربع، وأكثر الفقهاء والمتكلمين، وبه قال السلف من الصحابة والتابعين. وهو اختيار الأمدي.

٢ - وأمّا ورود التعبد به شرعاً: فالقائلون بجواز التعبد به عقلاً، اختلفوا في التعبد به شرعاً:

أ - فالجمهور على ورود التعبد به شرعاً، ووقوعه، والأكثر منهم على ثبوته بدليل السمع، ومنهم من قال: بدليل العقل، والقائلون بشبوته بدليل السمع، أكثرهم قال: إن دليله من السمع قطعي. ومنهم من قال: إنه ظني.

قال الغزالى: والذي ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم، وجماهير الفقهاء والمتكلمين بعدهم رحهم الله وقوع التعبد به شرعاً^(١).

ب - وداود الظاهري، والقاسمي، والنهراني، ينكرون وقوع التعبد به

(١) «المستصفى» ٥٦/٢

شرعاً. وهم لم ينكروا ذلك بإطلاق، فما كان منصوصاً على علته، قالوا به، وإن قيل: إن ذلك من دلالة الخطاب، وفحوى الخطاب^(١)، وهو معقول النص، أو ما يسميه الظاهريه بدليل ظاهر، ليس منطوقاً به لا يحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبُوهُاهُ فَلَامُهُ الْثُلُثُ﴾ [النساء: ١١] فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين^(٢). والقاشاني، والنهراني، من أنكروا القياس، قد أقرّا به لإجماع الصحابة، ولكنهم خصّوه بموضوعين:

أحدهما: أن تكون العلة منصوصة.

والثاني: الأحكام المعلقة بالأسباب.

وحاول الغزالى إلزامهم بما أنكروه بواسطة ما أقرّوا به هنا، أو نفي إقرارهم نهائياً^(٣).

(١) «الإحکام» للأمدي ٤/٢٧، «المستصفى» ٢/٦٩.

(٢) «المستصفى» ٢/٦٠.

(٣) نفس المصدر ٢/٧٠، «الإحکام» للأمدي ٤/٤١.

مذهب الإمام أحمد في القياس إجمالاً

تقدّم القول بأن الاحتجاج بالقياس هو قول الجمهور. وقد عدَّ الأمدي من قال بالتعبد بالقياس أحمد بن حنبل رحمه الله، فهل ما نسب للإمام أحمد رحمه الله من القول بالقياس صحيح، وهل نقل عنه غير ذلك؟

هذا يستدعينا أن نستعرض بعض ما كتبه أصحابه، لنخلص بعد ذلك للنتيجة التي نراها في رأيه في القياس:

١ - ذكر أبو يعلى في كتاب «العدة»: أن القياس العقلي حجة يجب القول به، والعمل عليه، وذكر أن أحمد رحمه الله احتاج بدلائل العقول في موضع فيها خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية، ونقل من ذلك مسائل، وقال: وهذا صريح من أحمد رحمه الله في الاحتجاج بدلائل العقول^(١).

وقال فيما بعد: مسألة: القياس الشرعي يجوز التعبد به، وإثبات الأحكام الشرعية من جهة العقل والشرع، نص على هذا رحمه الله في رواية بكر بن محمد، عن أبيه قال: لا يستغنى أحد عن القياس. وعلى الحاكم والإمام يرد عليه الأمر، أن يجمع لها^(٢) الناس ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قسر الأمور، وقد استعمل هذا في كثير من مسائله. فقال في رواية ابن القاسم: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة. وقد قال أحمد رحمه الله في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين:

(١) «العدة» ورقة: ١٦٣، وانظر «المسودة»: ٣٦٥.

(٢) هكذا في مخطوط «العدة»، ولعل الصواب: أن يجمع له.

المجمل، والقياس. وهذا محمول على استعمال القياس في معارضة السنة، فإنه لا يجوز، وقد كشف عن هذا في رواية أبي الحارث، فقال: ما تصنع بالرأي والقياس، وفي الحديث ما يُغريك عنه؟!^(١)

ويتضح من بحثه ومناقشاته، أن أَحْمَد رحْمَهُ اللَّهُ بِرَى الْاحْتِجاجُ بِالْقِيَاسِ، وأنه أصل من أصول الشرعية، وقد استعمله في أكثر من موضع، وأن ما نقل عنه في اجتنابه محمول على استعمال القياس في معارضته السنة.

٢ - هذا ما ذكره القاضي في كتاب «العدة»، فأماماً في كتاب «الروایتين والوجهین» فقد ذكر عن أحد فيما إذا كانت العلة مُستنبطة روایتين:

إحداهما: أنه لا يُرد الفرع إلى الأصل، إلا إذا كان معنى الحكم مقطوعاً

. به

والأخرى: أنه يُرد ولو كان غير مقطوع به، أي: مُستنبط، قال في ذلك: إذا ثبت معنى الحكم مقطوعاً عليه بنص كتاب أو سُنة أو إجماع، رد غيره إليه إذا كان معناه فيه، وهذا لا إشكال فيه، فأماماً إن كان معنى الأصل عرف بالاستنباط مثل علة الربا في الزائد بكيل أو مطعوم، فهل يجب رد غيره إليه أم لا؟ فقال شيخنا أبو عبد الله^(٢): لا يجب رد غيره إليه، فعل قوله: يكون القول ببعض القياس دون بعض، وقد أَوْمَأَ أَحْمَدَ إِلَيْهِ فِي رَوَايَةِ مَهْنَاءِ^(٣)، وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، قال: معنى قوله: لا نقيس بالرأي، يعني ما ثبت أصله بالرأي لا نقيس عليه. وعندي أنه يجب رد غيره إليه، وقد أَوْمَأَ إِلَيْهِ فِي رَوَايَةِ ابْنِ الْقَاسِمِ،

(١) «العدة» ورقة: ١٩٤ - ١٩٥، «المسودة»: ٣٦٧.

(٢) هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبدالله البغدادي، إمام الخاتمة في زمانه، ومدرسيهم، وفقيههم، له المصنفات في العلوم المختلفة، له «الجامع» في المذهب نحو (٤٠٠) جزء، توفي قرب مكة سنة (٤٠٣) هـ. «المنج الأحمد» ٨٢/٢.

(٣) مهنا بن يحيى الشامي السلمي، أبو عبدالله، كان من كبار أصحاب الإمام أحمد، ولزمه (٤٣) سنة، وروى عنه من المسائل ما فخر به، سُئل عنده الدارقطني فقال: إنه ثقة نبيل. «المنج الأحمد» ٣٣١/١.

فقال: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً، قياساً على الذهب والفضة، قال: فقد قاس الحديد والرصاص على الذهب والفضة، والعلة في الأصل غير مقطوع عليها. لأن العلة عند بعضهم كونها قيم المثمنات. وعند ابن عباس معنى آخر.

قال: وجه الأولى: أنه إذا كان معنى الأصل عرف بالاستدلال، وغالب الظن، فإذا رددنا غيره إليه، عرفناه بالاستدلال وغالب الظن، من غير أصل مقطوع على معناه، وهذا لا يجوز. وتحريره: أن المعنى المستنبط غير مقطوع على صحته، فلم يجز القياس عليه.

ووجه الثانية: أن الله أمرنا بالاعتبار، ولم يفصل، بل هذا أولى، فإن هذا اعتبار حكمه، والذي قالوه اعتبار الفرع فقط. فكان الأمر أخص، وإجماع الصحابة أن عمر وعلياً قالا لأبي بكر: رضيتك رسول الله لدينا، أفلأ نرضاك لدينا؟^(١) وهذا قياس استنباطه، وكذلك قالوا لعمر: إنما أنت مؤدب، فلا شيء عليك^(٢). وكذلك اختلافهم في الحرام حيث قال بعضهم: يمين يكفر، وبعضهم: ظهار، وبعضهم: طلقة واحدة، وبعضهم: ثلاثة. فكل فريق إنما راعى معنى استنبطه، فرد إلى في هذه الحادثة، وكذلك اختلفوا في الخرقاء^(٣) وهي: أم وجد وأخت، على خمسة مذاهب على هذا المعنى، ولأن الاستدلال إلى القبلة فرض، والناس فيه على ضربين، من كان قريباً منها بالمعاينة، ومن كان بعيداً بالاجتهاد بالدلائل. وكلها علامات مستنبطة، وكذلك الشرع يؤخذ نطاقة وهو: ما ثبت بنص الكتاب، أو خبر متواتر، ويؤخذ استدلاً، وغلبة الظن، وهو ما ثبت بأخبار الأحاداد، كذلك ها هنا: إذا صرّح رَدُّ الفرع إلى أصلِ عَرْفٍ معناه قطعاً، صرّح رَدُّه إلى وإن كان معناه عُرْفٌ استدلاً^(٤).

(١) أخرجه ابن سعد في «الطبقات»^٣/١٨٣، وذكره السيوطي في «تاريخ الخلفاء»: ٦٤ ونسبة لابن عساكر.

(٢) رواه عبد الرزاق والبيهقي كما في حاشية «الإحکام» للأمدي ٤/٤٤.

(٣) سميت الخرقاء لكثره اختلاف الصحابة فيها، فكان الأقوال خرقتها. انظر: «المغني» ٦/٢٧٨.

(٤) «الروایتين والوجهین» ورقة: ٢٤٣ - ٢٤٢، «المسودة»: ٤٠٤ - ٤٠٦، ولعل الصواب حذف الواو في قوله: «إن كان معناه عُرْفٌ استدلاً» حتى يستقيم المعنى.

فهذا يدلّ على أن القول بالقياس فيها إذا كانت علّته مستنبطة، فيه روايات عن أحمد:

إحداهما: يعمل به، وهي التي رَجَحَها أبو يعلى، واستدلّ لها.

والثانية: إنه لا يعمل به.

والذي يظهر من كلام أحمد الذي جعله القاضي رواية عنه: أنه يقصد ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها، حيث قال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، لما سئل: هل تقيس بالرأي؟ ولذلك علق ابن تيمية على كلام القاضي بقوله: وأحمد أراد أنه لا بد في القياس من أصل ظرورة الحكم عليه، يريد بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي من الاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفريع عليه. ومثل هذا قوله: إنما القياس أن تقيس على الأصل، أما أن تجيء إلى الأصل، فتهاجمه، ثم تقول: قياس. فعلى أي شيء قست؟... إلخ^(١).

٣ - وقد سلك أبو الخطاب في كتابه «التمهيد» مسلك شيخه أبي يعلى في الكلام على القياس العقلي، وأن أحمد نصّ على الاستدلال به. وأنه نص على جواز التبعد بالقياس الشرعي عقلاً وشرعياً.

وعند ذكره لرأي المنكرين له قال: وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية الميموني، فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وتأنوله شيخنا على أن المراد به استعمال القياس في معارضة السنة، والظاهر خلافه.

ثم أخذ يستدل على التبعد به عقلاً وشرعياً، ويناقش المخالفين، ويظهر من مخالفته لشيخه في تأول ما رُوي عن أحمد: أنه يرى أن لأحمد روایتين في التبعد بالقياس^(٢)، وقد ذكرهما القاضي في كتاب «الروایتين»، كما ذكرنا ذلك قريباً.

(١) «المسودة»: ١٠٤.

(٢) «التمهيد»: ١٤٤ - ١٥٣، «المسودة»: ٣٦٨، «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٢٣٤.

٤ - وابن تيمية رحمه الله في «المسودة» بعد أن نقل عن ابن عقيل وأبي الخطاب كلاماً لها في القياس، ونقل أيضاً كلام القاضي^(١) في كون أحمد نص على الاحتجاج بالقياس، قال: وكذلك نقل الحسين بن حسان: القياس هو أن يقيس على أصل إذا كان مثله في كل أحواله، كذلك نقل أحمد بن القاسم: لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة. قال: وحكي شيخنا أبو عبدالله: أن من أصحابنا من قال: ليس بحججة، قال: لأن أحمد قال في رواية الميموني: يجترب المتكلم في الفقه هاتين الخصلتين: المجمل والقياس، وكذلك نقل أبو الحارث عنه، وقد ذكر أهل الرأي وردهم للحديث، فقال: ما تصنع بالرأي والقياس وفي الأثر ما يعنيك عنه؟! وهذا لا يدل على أنه ليس بحججة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو منصوصة، وليس هذا بمذهب، فيشتغل بتوجيهه^(٢).

٥ - وفي «شرح مختصر التحرير» قال الفتوحي: والقياس حجة عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم، ثم نقل احتجاج القاضي وغيره على العمل بالقياس بما نقل عن أحمد^(٣).

هذا أهم ما كتبه الحنابلة في المسألة، وما نقلوه عن أحمد رحمه الله فيها.
والأصوليون الآخرون منهم لم يزيدوا على هذا.

وعند استعراضنا لما تقدم نستطيع أن نحصر الآراء في ثلاثة:

١ - العمل بالقياس:

قد نقل عن أحمد روايات كثيرة فيها العمل بالقياس، والقول به، وقد فهم أصحابه من ذلك: أنه يعتبر القياس أصلاً من أصول الأدلة، وما نقل عنه في ذلك قوله في رواية بكر بن محمد عن أبيه: لا يستغني أحد عن القياس،

(١) كلام القاضي هذا موجود بنصه في كتاب «الروایتين والوجهین» ورقة: ٢٤٢.

(٢) «المسودة»: ٣٧٣ - ٣٧٢.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٢٧.

وعلى الأئم والعلماء، يرد عليه الأمر، أن يجمع له الناس، ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور.

ومن استعمالات أحمد للقياس قوله في رواية ابن القاسم: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة.

هذا النصان عن أحمد صريحان في رأيه في القياس، وأنه يعمل به. فقوله: لا يستغني أحد عن القياس، قوله: ويقيس ويشبه، كما كتب عمر إلى شريح: أن قس الأمور. دليل على أن القياس أصل من الأصول لا يستغني عنه المجتهد والمستبط للأحكام. ومنه الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة عمل بالقياس، لأن الحديد والرصاص لم يرد فيهما نص في تحريم بيعهما متفاضلاً، وإنما جاء في الذهب والفضة.

وعلى هذا سار أصحابه في الفروع، واستعملوا القياس، ولم يروا فيه مانعاً، وأنه أصل من أصول أحمد رحمه الله.

٢ - عدم العمل بالقياس:

وفي المقابل، نُقل عن أحمد ما ظاهره أنه لا يعمل بالقياس، ولا يقول به، ولذلك جعلت إحدى الروايتين عنه مع نفأة القياس.

وما نُقل عنه في ذلك: قوله في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس.

وكذلك نقل أبو الحارث عنه: وقد ذكر أهل الرأي وردهم للحديث، فقال: ما تصنع بالرأي والقياس، وفي الأثر ما يغريك عنه؟

فظاهر هذا: أن أحمد رحمه الله لا يرى العمل بالقياس، ولا يقول به، فقد أطلق في الرواية الأولى: أن على الفقيه أن يجتنب القياس. وفي الثانية: أن في الأثر ما يغري عن القياس. وظاهر هذا يعارض ما نُقل عنه في العمل بالقياس، كما تقدم.

وأصحابه اختلفوا أمام هذا النقل المتعارض :

أ - فاغلبهم تأولوا ما نُقل عنه في اجتناب القياس ليسَم لهم قوله بالقياس، واعتباره من أصول الاستنباط.

فالقاضي ومن وافقه: حملوا إنكاره على معارضة القياس للسنة، وجعلوا رواية أبي الحارث هذه مؤيدة لقولهم، حيث قال فيها: ما تَصْنَعُ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ، وفي الأثر ما يغنيك عنه؟! وقد قال ذلك لما ذكر له أهل الرأي وردهم للحديث، فإذا كان هناك أثر، فلا يقول بالقياس، بل يقدمه عليه، وهذا يتمشى مع ذكر ابن القيم لأصوله رحمه الله، وأنه يستعمل القياس للضرورة، وجعله له آخر الأصول.

ب - ومن أصحابه من لم يتأول ما نُقل عنه من النبي عن القياس كذلك، وإنما اعتبر أن في مذهب روايتين: إحداهما: العمل بالقياس. والأخرى: بخلافها، وفرق بين ما نُصَّ على عنته، وما لم يُنْصَ على علتها، فجعل الرواية الأولى: فيها نُصَّ على علتها، والثانية: فيها هو مُستبَطِن العلة، كما سنتحدث عنه قريباً، وهذا الذي يظهر من مخالفة أبي الخطاب لشيخه أبي يعلى، حيث قال: وتأوله شيخنا على أن المراد به استعمال القياس في معارضة السنة، والظاهر خلافه.

ج - وابن بدران تأول ما نُقل عن أَحْمَدَ في مَنْعِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ بِحَمْلِهِ عَلَى مَا كَانَ مَدْلُولاً عَلَيْهِ بِدَلِيلِ الْأَصْلِ، مَشْمُولاً بِهِ مُنْدَرِجاً تَحْتَهُ، وَقَالَ: لَا حَاجَةٌ لِتَأْوِلِ أَصْحَابِهِ لِمَا قَالُوا وَإِنَّ الْخُلْفَ لِفَظِيٍّ^(١).

٣ - العمل به في العلة المنصوصة دون المستبطة :

وقد فهم بعض أصحابه ما نُقل عنه: أنه يرى العمل بالقياس إذا كانت العلة منصوصة. أما إذا كانت مُستبطة، فلا يقاس عليها، وذلك ما ورد في

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٤٤

رواية مهنا، وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه، فقد أَبْو عبد الله شيخ أبي يعلى: أن معناه: أنه لا يقيس على علة مُستنبطة. فقال: معنى قوله: لا يقيس بالرأي، يعني: ما ثبت أصله بالرأي لأنقيس عليه، وعلى هذا يكون قول أحد ببعض القياس دون بعض.

ولكن هذا التأول: رده القاضي، وكثير من الأصحاب، وذكروا أن ما نُقل عنه، لا يدل على ذلك من وجهين:

١ - أنه حصل منه قياس على علة مستنبطة صراحة، في مسألة قياس الحديد والرصاص على الفضة والذهب، فلو كان يقصد ذلك لما استعمل هذا القياس.

٢ - أن معنى كلام أحمد في رواية مهنا، - وقد سأله هل نقيس بالرأي فقال: لا. هو أن يسمع الرجل الحديث، فيقيس عليه - أن ذلك في حكم الأصل لا في العلة، أي: أنه يقصد ثبوت حكم الأصل بدليل مقطوع به، لا بمجرد الرأي، ولم يقصد ثبوت العلة نفسها.

وقد نبه ابن تيمية على ذلك بقوله: وأحمد أراد أنه لابد في القياس من أصل يُرَدُّ الحكم عليه، يريده بذلك مخالفة ما عليه أهل الرأي من الاستحسان الذي أنكره عليهم، وهو وضع المسائل بالرأي والمناسبة المجردة، ثم التفريع عليها، ومثل هذا قوله: إنما القياس أن يقيس على الأصل، أما أن تخيء إلى الأصل، فتهدمه، ثم تقول: قياس، فعل أي شيء قست؟! هـ.

والذي نرجحه ونخلص إليه: أن أحمد رحمه الله يقول بالقياس، وقد استعمله في رأيه في الحديد والرصاص، وقال: إن الفقيه لا يستغني عنه، وفي قوله في رواية الحسين بن حسان: القياس هو أن يقيس على أصل إذا كان مثله في كل أحواله، وغير ذلك مما تقدم عنه.

وغاية ما يقال فيها نُقل عنه من عدم استعماله: هو أنه لا يستعمله مع النص، ولا تعارض به النصوص. وإنما يأتي متاخرًا عنها، وهذا ما يتمشى مع

أصوله في الفتوى التي ذكرها كثير من أصحابه، كابن القيم، وغيره.

والقول بأنَّ أَحْمَد يُحْتَجُ بِالْقِيَاسِ: هُوَ الَّذِي يَتَمَشَّى مَعَ الْفَرْوَعَ الْكَثِيرَةِ
الْمُتَشَرِّسَةِ فِي كُتُبِ أَصْحَابِهِ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ، وَالْاسْتِدَالَالِ بِهِ عَلَى الْأَحْكَامِ.

قال أبو الورد^(١)، من الخاتمة في كتابه أصول الدين: آخر ما صح عن
الإمام أَحْمَد رضي الله عنه، إحسان القول في القياس والثناء عليه^(٢).

وقال ابن رجب تعليقاً على حمل القاضي وابن عقيل ما نقل عن أَحْمَد في
اجتناب القياس، من أنَّ المراد به ما عارض السنة: فتنازع أَصْحَابُنَا فِي مَعْنَاهُ:
فقال بعض المُتَقْدِمِينَ وَالْمُتَأْخِرِينَ: هَذَا يَدْلِي عَلَى الْمَنْعِ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْقِيَاسِ فِي
الْأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ بِالْكَلِيلِ. وَأَكْثَرُ أَصْحَابِنَا لَمْ يَشْبُهُوا عَنْ أَحْمَدِ فِي الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ
خَلَافًا، كَابِنُ أَبِي مُوسَى، وَالْقَاضِي، وَابْنُ عَقِيلٍ، وَغَيْرِهِمْ، وَهُوَ الصَّوَابُ.
انتهى^(٣).

والخلاصة: أنَّ الخاتمة يقولون بالقياس الصحيح، ويحتاجون به، وقد
تكلم على ذلك ابن تيمية، وبين أنَّ الصحابة ومن بعهم بإحسان استعملوه،
وذكر القياس الفاسد، وهو ما خالف النص، أو دل النص على فساده، وأنَّ
القياس الصحيح حق وعدل، وأنَّه لا تعارض بين القياس والنص.

قال في ذلك^(٤): وأَمَّا إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ، فَهُوَ فِي نَفْسِهِ حَقٌّ، لَا تَجْتَمِعُ الْأُمَّةُ
عَلَى ضَلَالٍ، وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ الصَّحِيحُ حَقٌّ، إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولَهُ بِالْعَدْلِ،
وَأَنْزَلَ الْمِيزَانَ مَعَ الْكِتَابِ، وَالْمِيزَانُ يَتَضَمَّنُ الْعَدْلَ، وَمَا يَعْرِفُ بِهِ الْعَدْلُ، وَقَدْ
فَسَرُوا إِنْزَالَ ذَلِكَ: بِأَنَّ اللَّهَمَّ أَعْلَمُ الْعِبَادُ مَعْرِفَةً ذَلِكَ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ يَسُوِّي بَيْنِ

(١) محمد بن أبي الورد، أحد أصحاب الإمام أَحْمَد، وقد روى عنه أشياء، وذكره صاحب «الطبقات» وصاحب «المنج» ولم يذكر تاريخاً ميلاده ولا لوفاته. «طبقات الخاتمة» ٣١٧/١
«المنج الأحمد» ٢٤٥/١ - ٢٤٦.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢٣٤/٢.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٣٢٧.

(٤) «مجموع الفتاوى» ١٩/١٧٦.

المتالئين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح. وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل، وبين القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة لما بينه من الحق. لكن القياس الصحيح يطابق النص، فإن الميزان يطابق الكتاب، والله أمر نبيه أن يحكم بما أنزل، وأمره أن يحكم بالعدل، فهو أنزل الكتاب، وإنما أنزل الكتاب بالعدل. قال تعالى: ﴿وَإِنْ حَكُمْتَ فَاحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقال أيضاً في أنواع القياس الصحيح: والقياس الصحيح نوعان: أحدهما: أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع، كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح، أنه سُئل عن فأرة وقعت في سمن، فقال: «ألقواها وما حَوْلَهَا وَكُلُوا سَمْنَكُمْ»^(١) وقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصاً بتلك الفأرة وذلك السمن، فلهذا قال جماهير العلماء: إن أي نجاسة وقعت في دهن من الأدھان، كالفأرة التي تقع في الزيت، وكما هي التي يقع في السمن. فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن، ومن قال من أهل الظاهر: إن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن، فقد أخطأ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخص الحكم بتلك الصورة، لكن لما استفتني أفتى فيها، والاستفتاء إذا وقع عن قضية معينة، أو نوع، فأجاب المفتى عن ذلك، خصه لكونه سُئل عنه، لا لاختصاصه بالحكم.

ومثل هذا: أنه سُئل عن رجل أحرم بالعمرة، وعليه جبة مضمخة بخلوق فقال: «انزع عنك الجبة واغسل الخلوق، واصنع في عمرتك ما كنت تصنع في حجاجك»^(٢)، فأجابه عن الجبة، ولو كان عليه قميص، أو نحوه كان الحكم كذلك بالإجماع.

(١) أخرجه من حديث ميمونة: البخاري ٥٧٦/٩ في الذبائح والصيد، والترمذى (١٧٩٨)، وأبو داود (٣٨٤١)، والنسائي ١٧٨/٧. وفي الباب عن أبي هريرة عند عبد الرزاق في «المصنف»: ٢٧٨)، وأحمد ٢٣٢/٢، ٢٣٣، ٢٦٥، ٤٩٠، وأبي داود (٣٨٤٢)، وإسناده صحيح، وصححه ابن حبان، إلا أن فيه زيادة غريبة مقدوحة في صحتها وهي: «وإن كان مائعاً فلا تقربوه بين ذلك الحافظ في «الفتح» ٥٧٧/٩.

(٢) تقدم تخریجہ في الصفحة (٢٢٧).

والنوع الثاني من القياس: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجوداً في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع، سُوى بينها، وكان هذا قياساً صحيحاً.

فهذا النوعان؛ كان الصحابة والتابعون لهم بإجماع يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع، فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف، على أن يعرف بشوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ، وإذا عرفنا مراده، فإن علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الأصل، أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك، وإن علمنا أنه قصد تخصيص الحكم بمورد النص؛ مَنْعِنَا القياس، كما علمنا أن الحج خص به الكعبة، وأن الصيام فرض خص به شهر رمضان، وأن الاستقبال خص به الكعبة، وأن المفروض من الصلوات خص به الخمس، ونحو ذلك. فإنه يمتنع هنا أن نقيس على المنصوص غيره، وإذا عين الشارع مكاناً أو زماناً للعبادة، كتعيين الكعبة، وشهر رمضان، أو عَيْنَ بعض الأقوال والأفعال، كتعيين القرآن في الصلاة، والركوع والسجود، بل وتعيين التكبير وأم القرآن. فإلحاق غير المنصوص به يشبه حال أهل اليمن الذين أسقطوا تعين الأشهر الحرم، وقالوا: المقصود أربعة أشهر من السنة، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّيَّءُ زِيَادَةً فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَهُ عَامًا وَيُخْرِمُونَهُ عَامًا لَيُوَاطِّلُوا عِدَّةً مَا حَرَمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَمَ اللَّهُ﴾ [التوبه: ٣٧]، وقياس الحال بالنص على الحرام بالنص من جنسه، كقياس الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وكذلك قياس المشركين الذين قاسوا الميتة بالمذكى، وقالوا: أتاكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله؟ قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوَحِّسُونَ إِلَى أُولَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطْعَمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

فهذه الأقىسة الفاسدة، وكل قياس دلّ النص على فساده، فهو فاسد. وكل من أحق منصوصاً بمنصوص يخالف حكمه، فقياسه فاسد. وكل من سَوَى بين شيئين، أو فَرَقَ بين شيئين بغير الأوصاف المعتبرة في حكم الله ورسوله، فقياسه فاسد. لكن من القياس ما يعلم صحته، ومنه ما لم يتبيّن أمره. فمن

أبطل القياس مطلقاً، فقوله باطل، ومن استدل بالقياس المخالف للشرع، فقوله باطل، ومن استدل بقياس لم يقم الدليل على صحته، فقد استدل بما لا يعلم صحته، بمزلة من استدل برواية رجل مجهول لا يعلم عدالته.

فالحجج الأثرية والنظرية تنقسم: إلى ما يعلم صحته، وإلى ما يعلم فساده، وإلى ما هو موقوف حتى يقوم الدليل على أحدهما، ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام المكلفين، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل التقييض كقوله: «تِلْكَ عَشَرَةُ كَامِلَةٍ» [البقرة: ١٩٦]. «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِلَيْهِ أَنْبَأَنَّا» [الشورى: ١٧]. فالكتاب هو: النص، والميزان هو: العدل.

والقياس الصحيح من باب العدل، فإنه تسوية بين المماثلين، وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس يخالف دلالة النص، فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح، ومن كان مُثِّبَراً في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدلّ على غالب الأحكام بالنصوص والأقويسة، فثبتت أن كلّ واحد من النص والقياس دلّ على هذا الحكم، كما ذكرناه من الأمثلة، فإن القياس يدل على تحريم كُلّ مسكر، كما يدل النص على ذلك. فإن الله حرم الخمر، لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء، وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة. كما دل القرآن على هذا المعنى. وهذا المعنى موجود في جميع الأشربة المُسَكَّرة، لا فرق في ذلك بين شراب وشراب. فالفرق بين الأنواع المشتركة من هذا الجنس تفريق بين المماثلين، وخروج عن موجب القياس الصحيح، كما هو خروج عن موجب النصوص، وهو معترفون بأن قولهم خلاف القياس، لكن يقولون: معنا آثار توافقه اتبعناها. ويقولون: إن اسم الخمر لم يتناول كل مسكر، وغلطوا في فهم النصوص، وإن كانوا مجتهدين مثابين على اجتهادهم. ومعرفة عموم الأسماء الموجودة في النص وخصوصها من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله

صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(١)، وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُ كُفْرًا وَنِفَاً وَأَجْدَرُ أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبه: ٩٧].

وَابْنُ الْقَيْمِ تَكَلَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ فِي شِرْحِهِ كِتَابُ عُمَرٍ فِي الْقَضَاءِ، وَأَفَاضَ فِيهِ، وَبَيَّنَ الصَّحِيحَ مِنْهُ وَالْفَاسِدِ، وَقَالَ: إِنَّ الْأَقِيسَةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ فِي الْإِسْتِدَالَالِّ ثَلَاثَةُ: قِيَاسُ عَلَةٍ، وَقِيَاسُ دَلَالَةٍ، وَقِيَاسُ شَبَهٍ^(٢). وَأَثْنَاءَ اسْتِطْرَادِهِ ذَكَرَ بَعْضَ الْأَغْلَاطِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا أَهْلُ الْأَلْفَاظِ، وَأَهْلُ الْمَعَانِي، وَأَنَّ كُلَّاً مِنْهَا فَرَطَ فِي جَانِبٍ.

وَمَا قَالَهُ فِي ذَلِكَ: وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ حَمَلُوا مَعْنَى النَّصْوصِ فَوقَ مَا حَمَلَهَا الشَّارِعُ، وَأَصْحَابُ الْأَلْفَاظِ وَالظَّوَاهِرِ قَصَرُوا بِمَعَانِيهَا عَنْ مَرَادِهِ، فَأُولَئِكَ قَالُوا: إِذَا وَقَعَتْ قَطْرَةٌ مِنْ دَمٍ فِي الْبَحْرِ، فَالْقِيَاسُ أَنَّهُ يَنْجِسُ. وَنَجَسُوا بِهَا مَاءَ الْكَثِيرِ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَتَغَيَّرْ مِنْهُ شَيْءٌ أَبْلَتْهُ بِتِلْكَ الْقَطْرَةِ، وَهُؤُلَاءِ قَالُوا: إِذَا بَالَ جَرَّةٌ مِنْ بُولٍ وَصَبَبَهَا فِي الْمَاءِ لَمْ تَنْجِسْهُ، وَإِذَا بَالَ فِي الْمَاءِ نَفْسَهُ وَلَوْ أَدْنَى شَيْءٌ نَجِسَهُ. وَنَجَسُ أَصْحَابُ الرَّأْيِ وَالْمَقَايِيسِ الْقَنَاطِيرَ الْمُنْتَرَةَ وَلَوْ كَانَ أَلْفُ الْفِ قَنْطَارٍ مِنْ سَمَنٍ أَوْ زَيْتٍ أَوْ شِيرِجٍ بِمَثِيلِ رَأْسِ إِبْرَةٍ مِنَ الْبُولِ وَالْدَمِ، وَالشَّعْرَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْكَلْبِ وَالْخَنْزِيرِ عِنْدَ مَنْ يَنْجِسُ شَعْرَهَا، وَأَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ وَالْأَلْفَاظِ عِنْهُمْ، لَوْ وَقَعَ الْكَلْبُ وَالْخَنْزِيرُ بِكُلِّهِ، أَوْ أَيِّ مِيتَةٍ كَانَتْ فِي أَيِّ ذَائِبٍ كَانَ مِنْ زَيْتٍ، أَوْ شِيرِجٍ، أَوْ حَلَّ أَوْ دَبْسٍ، أَوْ وَدَكَ غَيْرِ السَّمَنِ؛ أَلْقِيتَ الْمِيَةَ فَقَطْ، وَكَانَ ذَلِكَ الْمَائِعُ حَلَالًا طَاهِرًا كُلَّهُ، فَإِنْ وَقَعَ مَا عَدَا الْفَأَرَةِ فِي السَّمَنِ مِنْ كَلْبٍ أَوْ خَنْزِيرٍ، أَوْ أَيِّ نِجَاسَةٍ كَانَتْ، فَهُوَ طَاهِرٌ حَلَالٌ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ^(٣).

مِنْ هَذَا كُلَّهُ: يَتَّسْعُ مَنْهَجُ الْخَنَابَةِ فِي الْقِيَاسِ، وَمَرْتَبَتِهِ مَعَ الْأَدَلَةِ الْأُخْرَى، وَأَنَّهُمْ يَسْتَعْمِلُونَهُ عِنْدَ الْحِرْزُورَةِ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَعْمِلُونَهُ عِنْدَ

(١) «جَمِيعُ الْفَتاوَى» ١٩ / ٢٨٥ - ٢٨٩.

(٢) «إِعْلَامُ الْمُوقِعِينَ» ١ / ١٣٠ وَمَا بَعْدَهَا.

(٣) «إِعْلَامُ الْمُوقِعِينَ» ١ / ٢٢.

وجود النصوص، كما أنهم لا يبالغون فيه. وفي الوقت نفسه لم يسلكوا مسلك الظاهرية، ففضيقوا دائرة الدلالة في النصوص، فقد أخذوا بالقياس وعملوا به، ولم يطردوا الأقىسة قبل البحث عن النصوص، كما أنهم لم يعتبروا أن شيئاً من النصوص جاء بخلاف القياس الصحيح، بناء على قاعدتهم: أن الشرع لا يخالف الفطرة السليمة. والعقل المستقيم الذي لم يتاثر بالأهواء والتزوات، أو لم تكشف له المقاييس الصحيحة فيستعملها.

وقول أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ بِالْقِيَاسِ، واعتباره حجة في الأحكام الشرعية، يتمشى مع منهجه السلفي، واتباع الصحابة رضوان الله عليهم على وجه الخصوص، فقد استعملوا القياس.

قال ابن القيم رحمه الله: وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهدون في النازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره. ثم نقل قول المزني رحمه الله: الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا، وهلم جراً، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق. ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتلميح عليها^(١).

وقال أبو زهرة: والخانبلة جيئاً يقررون أن أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلَ كَانَ يَأْخُذُ بِالْقِيَاسِ، ويؤيدون كلامهم بعبارة وردت عنه، وبالفروع المأثورة عنه، فإنها تومئ بطريقة استنباطها إلى أنه لم يكن من ثُقَّةِ القياس بل من مُثبته^(٢).

(١) نفس المصدر ١/٢٠٣ - ٢٠٥ وما بعدها. وقد ذكر ابن القيم جملة من المسائل التي استعمل الصحابة رضوان الله عليهم فيها القياس.

(٢) «أصول الفقه»: ٢٧٣.

الأدلة

١ - التعبد بالقياس عقلاً:

استدلّ الأمدي رحمه الله على جواز التعبد بالقياس بأدلة منها:

- أ - أن التعبد بالقياس لو كان غير جائز، لما حسن من الشارع الأمر به، لكنه حسن ذلك من الشارع، فيكون جائزاً.
 - ب - أن العقل يحكم بمثل ذلك في الأمور العادلة المشاهدة، فإذا أدرك العلة في حكم شرعي، فيغلب على ظنه تعميم الحكم على ما وجدت فيه في غير ذلك الحال.
 - ج - أن التعبد بالقياس فيه مصلحة للمكلّف، وما كان طريقة إلى تحصيل مصلحة المكلّف، فالعقل يجوزه.
- ثم أورد الاعتراضات على القول بجواز ذلك، وناقشهما، وردّ عليها، سواء من أجاز التعبد بالقياس عقلاً، أو أوجبه^(١).

٢ - ورود التعبد به شرعاً:

سبق أن قلنا: إن القائلين بجواز التعبد بالقياس عقلاً اختلفوا في وروده شرعاً على قولين: الجمهور قالوا بورود ذلك، ودادود الظاهري، والقاسمي، والنهراني ينكرون ذلك. وفيما يلي عرض لمجمل أدلة الفريقين:

(١) «الإحکام» للأمدي ٤/٥ - ٢٣، «المستصفى» ٢/٥٦ وما بعدها، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٤٨/٢.

أـ أدلة الجمهور:

استدلّ الجمهور بأدلة منها:

١ - ما ثبت عن جمّع كثير من الصحابة أنهم عملوا بالقياس عند عدم النص، وتكرّر منهم ذلك وشاع، ولم ينكره أحد، فكان إجماعاً. وإنّ جماعهم في مثل هذا لا يكون إلّا عن دليل، والإجماع حجة قطعاً، فالقياس حجة قطعاً، وقد تواتر إجماع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، تواتراً لا شكّ فيه.

قال الغزالى بعد أن ذكر إجماع الصحابة: فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على التواتر من إجماعهم.

٢ - ما جاء في السنة من الإحالة على الرأي، والعمل به عند فقد النصوص، كما في حديث معاذ لما بعثه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لليمن، حيث قال: إذا لم أجد الحكم في كتاب الله والسنة: أجتهدُ رأيي. وأقرَّه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على ذلك، والقياس هو الاجتهاد بالرأي. وكذلك ما روي أن معاذاً وأبا موسى الأشعري قالا للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما بعثهما لليمن: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة، قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به، فقد صرحا بالقياس. وأقرَّهما النبي عليه الصلاة والسلام عليه.

وكذلك ما جاء في السنة من استعمال القياس، وهو مُستند الصحابة في استعمالهم للقياس، وإنّ جماعهم على ذلك:

من ذلك: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أرأيتِ لو كانَ على أبيكَ دينٌ فقضيتهِ أكانَ ينفعهُ ذلك؟»؟ قالت: نعم. قال: «فَدِينُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ»^(١). وجّه الاحتجاج به: أنه الحق دين الله بدين الأدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس.

(١) أخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٥٥/٣، ٥٦ في الحج: باب الحج والنذر عن الميت، والرجل يحج عن المرأة، و١١٦ في الأيمان والنذور: باب من مات وعليه نذر، و١٣/٢٥٢ في الاعتصام: باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين، والنسائي ٥/١٦٦.

ومن ذلك: قول النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَعْنَ اللَّهِ الْيَهُودُ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشَّحُومُ فَجَمِلُوهَا وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا ثُمَّنَهَا». ^(١) أووجه الدلالة: أنه حكم بتحريم ثمنها باعتبار تحريم أكلها.

قال الغزالي - رحمه الله -: فهذه أجناس لا تدخل تحت الحصر، وآحادها لا تدل دلالة قطعية، ولكن لا يبعد تأثير اقتراحها مع نظائرها في إشعار الصحابة بكونهم متعبدين بالقياس.

٣ - ما توادر معناه من ذكر العلل، وورودها في لسان الشارع ليتبين عليها الأحكام ^(٢).

من ذلك قوله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الهرة: «إِنَّهَا لَيْسَ بِنَجْسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمُ الظَّوَافَاتِ» رواه الحمسة ^(٣) عن كَبَشَة بنت كعب بن مالك.

وقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا بَيْسٌ؟»؟ فقالوا نعم. فقال: «فَلَا إِذَا» ^(٤). رواه الحمسة وصححه الترمذى عن سعد بن أبي وقاص. قوله: «إِذَا اسْتَيْقَظْتُ أَحْدُوكُمْ مِنْ نَوْمِ اللَّيْلِ، فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ» ^(٥) متفق عليه عن أبي هُرَيْرَةَ،

(١) تقدم تحريره في الصفحة (٥٢٩).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٥١ / ٢ - ٢٥٣ ، «فتح الغفار» ١٠ / ٣ .

(٣) أخرجه مالك ٢٣ / ١ ، ومن طريقه أحمد ٣٠٣ / ٥ ، وأبو داود ٧٥ ، والترمذى ٩٢ ، والنسائي ١ / ٥٥ ، وابن ماجه (٣٦٧) ، والبيهقي ٢٤٥ / ١ ، وصححه ابن خزيمة (١٠٤) ، وابن حبان (١٢١) ، والحاكم ١٥٩ / ١ ، ١٦٠ .

(٤) أخرجه مالك ٦٢٤ / ٢ ، وأبو داود (٣٣٥٩) ، والترمذى (١٢٢٥) ، والنسائي ٧ / ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، وابن ماجه (٢٢٦٤) من طريق عبدالله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان، أن زيداً أبا عياش أخبره أنه سأله سعد بن أبي وقاص... وزيد أبو عياش: ذكره ابن حبان في «الثقة»، وصحح الترمذى وابن خزيمة وابن حبان حديثه هذا، وقال فيه الدارقطنى: ثقة. وباقى رجال السنن ثقات، وله شاهد مرسل عند البيهقي ٢٩٥ / ٥ من حديث عبدالله بن أبي سلمة.

(٥) أخرجه مالك ٢١ / ١ في الطهارة: باب وضوء النائم إذا قام للصلوة، والبخاري ١ / ٢٢٩ ، ٢٣١ ، في الوضوء، ومسلم (٢٧٨) في الطهارة، وأبو داود (٣) و(١٠٤) و(١٠٥) ، والنسائي ٦ / ٧ ، وابن ماجه (٣٩٣) ، وأحمد ٢ / ٢٤١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ ، ٢٨٤ ، ٣١٦ ، ٣٩٥ ، ٤٠٣ ، ٤٦٥ ، ٣٨٢ .

والأمثلة كثيرة في ذلك.

قال الأمدي : والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت، وذلك هو نفس القياس .

وذكر حُجّجاً قال عنها: ضعيفة كتابية، وإجتماعية، ومعنوية، وبين ضعفها .
ثم قال رحمه الله: المعتمد في ذلك: الكتاب والسنّة والإجماع، فمن الكتاب استدل بقوله تعالى: ﴿فَاغْتَرُوا يَا أُولَئِكُ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] ووجه الدلالة: أن الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره، وذلك متحقق في القياس حيث إن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع، فعلى هذا يكون القياس مأموراً به .

ومن السنّة: استدل بالحديث الذي فيه بعث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معاذًا إلى اليمن، وسؤاله بم يحكم؟ وإجابة معاذ بالاجتهاد عند عدم النص، وإقرار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له، واستدل أيضًا: بما ورد من نصوص فيها التنبية على القياس .

وأمّا الإجماع، فقال عنه: إنه أقوى الحجج، وهو يريد إجماع الصحابة على استعمال القياس فيما لا نصّ فيه من غير نكير، وسرد جملة من ذلك .

منها: رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر، رضي الله عنه في أخذ الزكاة من بني حنيفة، وقتاهم على ذلك، وقياس خليفة رسول الله على رسول الله في ذلك بواسطة أخذ الزكاة لأصحابها .

ومن ذلك: قياس أبي بكر تعيين الخليفة بالعهد على تعيينه بعقد البيعة حيث عهد إلى عمر بالخلافة، ووافقة الصحابة .

ومن ذلك: أن عمر جلد أبي بكرة حيث لم يكمل نصاب الشهادة بالقياس على القاذف، وإن كان شاهدًا لا قاذفًا .

قال الأمدي أخيراً: وذلك يدل على أن الصحابة مثلوا الواقع بنظائرها وشبيهها بأمثالها، ورددوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وأنه ما من واحد من

أهل النظر والاجتهاد منهم إلا وقد قال بالرأي والقياس... إلخ^(١).

ب - أدلة منكري القياس:

استدلّ المنكرون لوقوع التبعيد بالقياس بأدلة، خلاصتها:

١ - ما ورد من أن القرآن تبيان لكل شيء، وأن الرسول صلّى الله عليه وسلم أمر أن يحكم به.

من ذلك قول الله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» [الأعراف: ٣٨] «تَبَيَّنَ لِكُلِّ شَيْءٍ» [النحل: ٨٩] ووجه الدلالة من الآيتين: أنها يدللان على أن في القرآن بياناً لكل شيء، فلا حاجة إلى القياس.

وقوله تعالى: «وَأَنِ احْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» [المائدة: ٤٩]، والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله، فلا يجوز العمل به.

ب - ما ورد من ذم الله من يتبع الظن، ويقول على الله ما لا يعلم. من ذلك قوله تعالى: «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [البقرة: ١٦٩]، والحكم بالقياس قول بما لا يعلم.

ج - ما ورد من أمر المؤمنين بالردد إلى الله والرسول عند الاختلاف. قال تعالى: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» [النساء: ٥٩] والحكم بالقياس ليس رداً إليهما، فلا يجوز الحكم به.

د - ما ورد من ذم الرأي وأهله واتباعه. قال صلّى الله عليه وسلم: «تَعْمَلُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بُرْهَةً بِالْكِتَابِ، وَبُرْهَةً بِالسُّنْنَةِ، وَبُرْهَةً بِالْقِيَاسِ، إِذَا فَعَلُوكُمْ ذَلِكَ فَقَدْ ضَلَّوْا». ^(٢) والقياس هو الرأي، فهذا يدل على أن العمل به غير صحيح.

(١) مصادر أدلة ورود التبعيد بالقياس: «المستصفى» ٢/٥٨ - ٦٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٥١ - ٢٥٣، «فتح الغفار بشرح المنار» ٣/١٠، «الإحكام» للأمدي ٤/٢٤ - ٥٥، وانظر في الاستدلال للاحتياج بالقياس «شرح الكوكب المني»: ٣٢٧ - ٣٢٨.

(٢) أورده السيوطبي في «الجامع الصغير» ١/٤٤٩، ونسبه لأبي يعلى من حديث أبي هريرة، وفي سنته عثمان بن عبد الرحمن القرشي الزهري، وترجمه الذهبي في «الميزان» ٣/٤٣، فقال: قال البخاري: تركوه، وقال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: يكذب، وضعفه على جداً، وقال السائي والدارقطني: متروك. ثم أورد له هذا الحديث في جملة ما أورد من منكراته.

والجواب على هذه الشُّبه:

١ - كون القرآن بيَانًا لـكُل شيءٍ: المراد به أنَّه بيَان لـكُل شيءٍ، إِمَّا بـدلالَةِ الفاظِه من غير واسطة، إِمَّا بـواسطة الاستنباط منه، أو دلالةَه على السَّنة والإجماعِ الدالِّين على اعتبار القياس. فالعمل بالقياس عمل بما بينه الكتاب. لا أنَّه خارج عنه.

٢ - ما جاء من الأمر بالحكم بما أَنْزَلَ الله: لا يمنع الحكم بالقياس، لأنَّ الحكم بالقياس حكم بما استنبط من المِنْزَل، ومن حكم بذلك، فقد حكم بالمِنْزَل.

٣ - قولهم: إنَّ الحكم بالقياس حكم بـغَيْرِ عِلْمٍ، وقد نَهَا عنَّه. غير مُسَلِّمٍ، ذلك أنَّه إذا حكم بالقياس عند الظُّنُونِ به يكون معلوم الوجوب لكن حكم به، وقد تَبَعَّدت الأُمَّةُ بـالعمل بالظُّنُونِ، وقد حلَّ العلَمَاءُ ما وردَ من الآيات في النَّهَايَةِ عن القول بما ليس بـعِلْمٍ، على ما تَبَعَّدَ نافِيَهُ بـالعلم.

٤ - ما ورد من الأمر بالرُّد إلى الله والرسول، غير مانع من العمل بالقياس، لأنَّ العمل بالمستنبط من قول الله ورسوله حكم من الله، ورد إلى الرَّسُول.

٥ - ما ورد من ذمِ الرأي وأهله، وأنَّ الأُمَّةَ تضلُّ إذا عملت به، فالمراد به الرأي الباطل، واتِّباعُ الهوى، وترك النصوص. والقياس حمل على النصوص، وعمل بمقتضاه.

وقد ردَّ الأصوليون جميع الشُّبهَ التي أوردها ثُفَّةُ العمل بالقياس، وناقشوها، وبيَّنوا أنها لا تقوى على إنكار القياس، وأنَّ كثيرًا منها لا يرد على القياس، وإنكاره، إِنما هي في موضوعات أخرى^(١).

وَهَذَا يَتَبَعَّضُ صَحَّةُ قولِ الجَمِيعِ في وَرُودِ التَّبَعَّدِ بـالقياسِ، وَوجُوبِ الْعَمَلِ بـهِ، لَمَّا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَدَلةِ، وَبُطْلَانُ أَدَلةِ الْمَعَارِضِينَ - كَمَا مَرَّ - وَاللهُ أَعْلَمُ.

(١) «المستصفى» ٦٤/٢ - ٦٥، «الإِحْكَامُ» لِلْأَمْدِي ٤١/١ - ٤٧.

مَقْيٌ يُصَارُ إِلَى القياسِ عِنْدَ أَحْمَدَ

تَقْدِيمُ أَنَّ النَّصُوصَ هِيَ الْأَصْلُ الْأَوَّلُ عِنْدَ أَحْمَدَ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَأَنَّهُ إِذَا وَجَدَ النَّصَ لا يَعْدُهُ إِلَى غَيْرِهِ، وَأَنَّهُ يَهْدِرُ مَا خَالِفَهُ مِنْ كَانَ وَمِنْ كَانَ، وَيَأْتِي بَعْدَ النَّصُوصِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَأَقْوَاهُمْ، وَمَا أُثْرَ عَنْهُمْ، أَمَّا القياسُ وَالرَّأْيُ فَإِنَّهُ لَا يَلْجَأُ إِلَيْهِ إِلَّا عِنْدَ فَقْدِ النَّصُوصِ وَالْأَثَارِ، حَتَّى إِنَّهُ لِيَقْدِمَ الرَّسُولُ وَالْحَدِيثُ الْمُضْعِيفُ عَلَى القياسِ، وَقَدْ نُقلَ عَنْ أَحْمَدَ أَنَّهُ يَسْتَعْمِلُ القياسَ عِنْدَ الْفَرْدَوْرَةِ، فَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةِ الْمِيمُونِ: سَأَلَتُ الشَّافِعِيَّ عَنِ القياسِ، فَقَالَ: عِنْدَ الْفَرْدَوْرَةِ، وَأَعْجَبَهُ ذَلِكُ^(۱).

وَقَالَ أَبُو الْبَرَّاتِ: هَلْ يَحْجُزُ الْحُكْمُ بِالقياسِ قَبْلَ الْطَّلَبِ التَّامِ لِلنَّصُوصِ؟
هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لَهَا ثَلَاثَ صُورٍ:

إِحْدَاهَا: الْحُكْمُ بِهِ قَبْلَ طَلَبِهِ مِنِ النَّصُوصِ الْمُعْرُوفَةِ، وَهَذَا لَا يَحْجُزُ بِلَا تَرْدُدٍ.

الثَّانِيَةُ: الْحُكْمُ بِهِ قَبْلَ طَلَبِ نَصُوصٍ لَا يَعْرَفُهَا مَعَ رَجَاءِ الْوُجُودِ لِوَطْلَبِهَا. فَهَذِهُ: طَرِيقَةُ الْخَنْفِيَّةِ تَقْتَضِي جَوَازَهُ، وَمِذَهَبُ الشَّافِعِيَّ، وَأَحْمَدُ، وَفَقَهَاءُ الْحَدِيثِ: أَنَّهُ لَا يَحْجُزُ، وَهَذَا جَعَلُوا القياسَ بِمِنْزَلَةِ التَّيِّمِ، وَهُمْ لَا يَحْجِزُونَ التَّيِّمَ إِلَّا إِذَا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ عَدَمُ الْمَاءِ، فَكَذَا النَّصُوصُ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِ أَحْمَدَ: مَا تَصْنَعُ بِالقياسِ وَفِي الْحَدِيثِ مَا يَغْنِيكُ عَنْهُ؟ وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ هِيَ الْأَمْ في الْفَرْقَ بَيْنَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَأَهْلِ الرَّأْيِ، لَكِنْ يَتَفَاوتُ أَهْلُ الْحَدِيثِ فِي طَلَبِ النَّصُوصِ وَطَلَبِ الْحُكْمِ مِنْهَا... إِلَى أَنْ قَالَ:

(۱) «الْمُسْوَدَةُ»: ۳۶۷.

الثالثة: إذا أليس من الظفر بنص بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد^(١).

وقد نقل ابن تيمية عن القاضي قوله على ما نقل عن أحمد في اجتناب القياس والرأي: وهذا لا يدل على أنه ليس بحججة، وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو مخصوصة^(٢).

وعقد ابن القيم فصلاً في تحريم الإفقاء، والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك، واستدل له، ونقل عن الشافعى كثيراً في ذلك، وبين رجوع الصحابة عن آرائهم للنصوص. وقال أخيراً: وهذا هو الواجب على كل مسلم. إذ اجتهد الرأى إنما يباح للمضطرب، كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة، «فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادِ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ» [البقرة: ١٧٣]، وكذلك القياس، إنما يصار إليه عند الضرورة، قال الإمام أحمد: سألت الشافعى عن القياس، فقال: عند الضرورة، ذكره البهقى في مدخله، واستطرد في النقل عن السلف في ترك الرأى عند وجود النص^(٣).

هذه الروايات عن أحمد رحمه الله سواء منها المخصوص، أو المنسوب: تدل على أن أحمد لا يذهب إلى القياس، ولا يقول به إلا عند عدم النص، ويشرط أن لا يعارضه.

ونحن نعلم أن أحمد رحمه الله لا يقدم على النصوص شيئاً، ولذلك أعجبه قول الشافعى: إن القياس يستعمل عند الضرورة.

وأبو البركات في النقل المتقدم عنه: ذكر أن مذهب أحمد رحمه الله: أنه لا يجوز الحكم بالقياس، إلا إذا أليس من الظفر بنص، بحيث يغلب على ظنه عدمه، وقال: إن أحمد وفقهاء الحديث جعلوا القياس بمنزلة التيمم، ولا يجوز

(١) نفس المصدر: ٣٧٠.

(٢) «المسودة»: ٣٧٣، وانظر كتاب «الروایتين والوجهين» ورقة: ٢٤٢.

(٣) «إعلام الموقعين» ٢ / ٢٦٠ - ٢٧٠.

التيّم إِلَّا غَلَبَ عَلَى الظُّنُونِ عَدَمَ الْمَاءِ، فَكَذَّلِكَ النَّصُّ، فَقَدْ جَعَلَ النَّصُّ
بِمَنْزِلَةِ الْمَاءِ، وَالْقِيَاسُ بِمَنْزِلَةِ التَّيّمِ، فَمَا دَامَ هَنَاكَ نَصٌّ لَا يَحُوزُ اسْتِعْمَالَ الْقِيَاسِ.

وَسَبَقَ فِي الْكَلَامِ عَلَى النَّصُوصِ، وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ، وَفَتاوِاهُمْ: أَنَّ أَحْمَدَ
يَقُولُهَا عَلَى الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ.

وَلَذِلِكَ مَا عَدَ ابْنَ الْقِيَمِ أَصْوَلَ فَتاوِيَ أَحْمَدَ، جَعَلَ الْقِيَاسَ الْأَصْلَ الْخَامِسَ
وَالْآخِيرِ. وَقَالَ عَنْهُ: إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَ الْإِمَامِ أَحْمَدَ فِي الْمَسْأَلَةِ نَصٌّ، وَلَا قَوْلٌ
الصَّحَابَةِ، أَوْ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ، وَلَا أَثْرٌ مُّرَسَّلٌ أَوْ ضَعِيفٌ، عَدَلَ إِلَى الْأَصْلِ
الْخَامِسِ، وَهُوَ: الْقِيَاسُ، فَاسْتَعْمَلَهُ لِلضَّرُورَةِ. وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِ الْخَلَالِ:
سَأَلَتِ الشَّافِعِيُّ عَنِ الْقِيَاسِ، فَقَالَ: إِنَّمَا يُصَارُ إِلَيْهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، أَوْ مَا هَذَا
مَعْنَاهُ^(۱).

وَلَمَّا عَدَ ابْنَ الْقِيَمِ أَنْوَاعَ الرَّأْيِ، وَذَكَرَ أَنَّ مِنْهُ بَاطِلًا بِلَا رِيبٍ؛ ذَمَّهُ
السَّلْفُ، وَمَنْعَلُوا الْعَمَلِ وَالْفَتْيَا بِهِ، وَصَحِيحًا؟ اسْتَعْمَلُوهُ بِإِطْلَاقٍ، وَأَفْتَوْا بِهِ،
وَقَسِّمُوا ثَالِثًا اسْتَعْمَلُوهُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَقَالَ عَنْ هَذَا الْقَسْمِ: وَالْقَسْمُ الْثَالِثُ:
سَوَّغُوا الْعَمَلِ وَالْفَتْيَا وَالْقَضَاءِ بِهِ عِنْدَ الاضْطَرَارِ إِلَيْهِ، حِيثُ لَا يَوْجِدُ مِنْهُ بَدٌ،
وَلَمْ يَلْزِمُوا أَحَدًا الْعَمَلَ بِهِ. وَلَمْ يَحْرِمُوا مُخَالِفَتِهِ، وَلَا جَعَلُوا مُخَالِفَهُ مُخَالِفًا لِلَّدِينِ،
بَلْ غَايَتِهِ أَنْهُمْ خَيَرُوا بَيْنَ قَبْوَلِهِ وَرَدِّهِ بِمَنْزِلَةِ مَا أُبَيِّعُ لِلْمُضْطَرِّ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ
الَّذِي يَحْرِمُ عِنْدَهُ الضَّرُورَةَ إِلَيْهِ، كَمَا قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: سَأَلَتِ الشَّافِعِيُّ عَنِ
الْقِيَاسِ، فَقَالَ لَيْ: عِنْدَ الضَّرُورَةِ. وَكَانَ اسْتَعْمَالُهُ هَذَا النَّوْعُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ.
لَمْ يَفْرَطُوا فِيهِ، وَيَفْرَعُوهُ، وَيُوَلِّوْهُ، وَيُوَسْعُوهُ. كَمَا صَنَعَ الْمُتَأْخِرُونَ، بِحِيثُ
اعْتَاصَوْا بِهِ عَنِ النَّصُوصِ وَالْأَثَارِ، وَكَانَ أَسْهَلُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَفْظِهَا. كَمَا يَوْجِدُ
كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ يَضْبِطُ قَوَاعِدَ الْإِفْتَاءِ لِصَعُوبَةِ النَّقلِ عَلَيْهِ، وَتَعَسُّرِ حِفْظِهِ، فَلَمْ
يَتَعَدُّوا فِي اسْتَعْمَالِهِ قَدْرَ الضَّرُورَةِ، وَلَمْ يَبْغُوا الْعَدُولَ إِلَيْهِ مَعَ تَمْكِنِهِمْ مِنَ
النَّصُوصِ وَالْأَثَارِ. كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي الْمُضْطَرِّ إِلَى الطَّعَامِ الْمَحَرَّمَ: «مَنِ اضْطُرَّ
عَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» [الْبَقْرَةُ: ۱۷۳]

(۱) «إِعلام الموقعين» ۱/۳۲.

فالباغي : الذي يتبعي الميّة من قدرته على التوصل إلى المذكى . والعادي : الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها^(١) .

ثم سرد أنواع الرأي الباطل المهدى، وذكر منها: الرأى المخالف للنص، والكلام في دين بالخرص والظن، وما تضمنه تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالقياس الباطلة، وكل رأى أحدث في الدين بدعة وغيرت به سنة.

واستطرد في ذكر ما نقل عن السلف في ذم الرأى ، والمراد به الرأى الباطل الذي يخالف الكتاب والسنة. وفيما نقله وتكلم به تأكيد على أن أحمد رحمة الله والأئمة المحققين لا يقدمون على النصوص والآثار آراء الرجال .

وما قاله في ذلك : وقال ابن أبي داود: حدثنا عبدالله بن أحمد بن حنبل قال: سمعت أبي يقول: لا تكاد ترى أحداً نظر في الرأى إلا وفي قلبه دغّل.

وقال عبدالله بن أحمد أيضاً: سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إلى من الرأى ، فقال عبدالله: سألكُ أبي عن الرجل يكون بيلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقمه، وأصحاب الرأى ، فتنزل به النازلة ، فقال أبي: يسأل أصحاب الحديث، ولا يسأل أصحاب الرأى ، ضعيف الحديث أقوى من الرأى .

وقد تكلم على الرأى محمود وأنواعه، وأن أفضله رأى الصحابة، ثم ذكر منه الرأى الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة فيها، ثم ذكر ما نوّاطت عليه الأمة من الرأى .

وفال عن النوع الرابع والأخير من الرأى محمود، وهو يقصد به الإجهاض الذي منه القياس: النوع الرابع من الرأى محمود: أن يكون بعد طلب علم الواقع من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فيما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قال واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده، اجتهد رأيه، ونظر إلى

(١) نفس المصدر ٦٧ / ١.

أقرب ذلك من كتاب الله وسُنة رسوله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي سَوَّغَه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضاً عليه^(١).

ثم ساق خطاب عمر في القضاء، وشرحه، وتكلم عليه وأفاض.

والخلاصة من ذلك كله: أنَّ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ يَأْخُذُ بِالْقِيَامَةِ عِنْدَ الْحِاجَةِ وَلَا يَسْتَعْمِلُ الرَّأْيَ مَعَ وُجُودِ النَّصُوصِ وَالْأَثَارِ، وَهُوَ بِمَا لَدِيهِ مِنْ غَزَارةٍ فِي نَصُوصِ السَّنَةِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ، لَيْسَ مَوْجُودَةً عِنْدَ غَيْرِهِ. لَا يَلْجَأُ لِلْقِيَامَةِ وَالرَّأْيِ إِلَّا نَادِراً، وَلَذِلِكَ قَالَ ابْنُ الْقِيمِ: إِنَّ الْقِيَامَةَ كَالْمِيَةُ لِلْمُضْطَرِّ.

(١) المصدر السابق ١/٧٦ - ٨٥.

الفصل الثاني
في أنواع القياس

تقسيمات القياس عند الجمهور

القياس تلحظه القسمة بعدة اعتبارات، أهمها:

١ - باعتبار القوة ينقسم قسمين:

(أ) جليّ: وهو ما علم فيه نفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً.

مثاله: قياس الأمة على العبد في أحكام العتق، كالنقويم على مُعتقد الشخص، إذ لا فرق بينها إلّا بالذكورة والأنوثة، والشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة أوصافاً فارقةً قطعاً في باب العتق، وإن اعتبرها في غيره.

ومنها: إلحاق الضرب أو القتل بالتأفيف في التحريرم بعلة الأذى.

(ب) خفيّ: وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً، كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، لاحتمال اعتبار خصوصية الخمر في التحريرم.

والخففية يوافقون الجمهورية على مبدأ التقسيم، ولكنهم يختلفون معهم في تعريف الأقسام، إذ يعرفون القياس الجلي بأنه: ما تبادر إلى الأفهام وجهه، والخفي بأنه: ما كان أقل تبادراً إلى الأفهام عن سابقه، وسمّوا الأول بالقياس والثاني بالاستحسان^(١).

٢ - باعتبار العلة ينقسم ثلاثة أقسام:

(أ) قياس العلة: وهو ما صرّح فيه بالعلة، كما يقال في النبيذ: مُسّكر،

(١) «تيسير التحرير» ٤/٧٨.

في حرم، كالخمرين.

(ب) قياس الدلالـة: وهو ما لم تذكر فيه العلة، بل يذكر فيه وصف ملازم لها، كما لو عللـ في قياس النبيذ على الخمر برأـحته المشـدة، ومنـه ما يـجمع فيه بين الفرع والأصل بأـحد موجـبي العلة، كـقياس قـطع الجـمـاعة يـد واحد عمـداً عـدواـناً على قـتل الجـمـاعة واحدـاً عمـداً عـدواـناً، بـجـامـع وجـوب الـديـة فيـ الحالـتين فيـ بعض الأـحيـان.

(ج) الـقيـاس فيـ معـنى الأـصل: وهو ما جـمعـ فيه بينـ الفـرعـ والأـصلـ بعدـمـ الفـارـقـ، منـ غـيرـ تـعرـضـ لـالـعلـةـ، ويـسمـىـ: تـنـقـيـحـ المـنـاطـ، وـمـثالـهـ: ماـ وـرـدـ فيـ قـصـةـ الأـعـراـيـ الـذـيـ وـاقـعـ فيـ نـهـارـ رـمـضـانـ. وـهـذـاـ الـقـسـمـ لـوـ تـعرـضـ فيـ لـلـعلـةـ دـخـلـ فيـ التـقـسـيمـ باـعـتـبارـ القـوـةـ^(١).

وـمـنـ الـعـلـمـاءـ مـنـ يـقـولـ: إـنـ هـذـاـ الـقـسـمـ لـيـسـ مـنـ الـقـيـاسـ^(٢)ـ، لـكـنـ الأـكـثـرـ عـلـىـ خـلـافـهـ. وـيـنـبغـيـ أـنـ يـضـافـ إـلـىـ هـذـاـ التـقـسـيمـ قـسـمـ رـابـعـ، وـهـوـ قـيـاسـ الشـبـهـ، وـهـوـ مـاـ يـجـمعـ فيهـ بـيـنـ الأـصـلـ وـالـفـرعـ بـوـصـفـ يـوـهـمـ المـنـاسـبـ وـلـيـسـ بـمـنـاسـبـ.

وـهـذـاـ النـوعـ مـنـ الـقـيـاسـ اـخـتـلـفـ الـأـصـولـيـونـ فيـ تـعـرـيفـهـ، كـماـ اـخـتـلـفـواـ فيـ اعتـبارـهـ^(٣)ـ وـتـعـرـيفـاتـهـمـ لـهـ يـتـضـعـ منـهـ: أـنـ الـوـصـفـ فيـ مـرـتـبـةـ بـيـنـ الـطـرـدـيـ وـالـمـنـاسـبـ.

فـمـنـ حـيـثـ إـنـهـ لـمـ تـتـحـقـقـ فيـ الـمـنـاسـبـ، أـشـبـهـ الـطـرـدـيـ، وـمـنـ حـيـثـ إـنـهـ لـمـ يـتـحـقـقـ فيـ اـنـتـفـاؤـهـ، أـشـبـهـ الـمـنـاسـبـ، وـهـذـاـ سـمـىـ شـبـهـاـ^(٤)ـ.

(١) «شرح مختصر ابن الحاج» ٢/٣٤٧ - ٣٤٨، «الإحكام» للأمدي ٤/٣ - ٤، «تيسير التحرير» ٤/٧٦ - ٧٧، «إرشاد الفحول»: ٢٢٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٥.

(٢) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٧١.

(٣) يـرـاجـعـ فـيـاـ قـيلـ فـيـهـ مـنـ تـعـرـيفـاتـ وـالـخـلـافـ فـيـهـ: «شـرحـ مـخـتـصـرـ ابنـ الحاجـ، وـحـاشـيةـ التـفـازـانـيـ» ٢/٢٤٤ - ٢٤٥.

(٤) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٦٥.

والغزالى في «المستصفى» قال: فإذاً معنى التشبيه: الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم، بخلاف قياس العلة، فإنه جمع بما هو علة الحكم، فإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس، فلست أدرى ما الذي أرادوا؟ وبم فصلوه عن الطرد المحسن، وعن المناسب؟ وعلى الجملة، فنحن نريد هذا بالشبه .
ثم ضرب أمثلة كثيرة على ذلك^(١).

٣ - باعتبار درجة الجامع في الفرع:

ينقسم ثلاثة أقسام:

- ١ - أن يكون الجامع في الفرع أقوى منه في الأصل، كقياس القتل أو الضرب على التأليف، فإن الجامع وهو الأذى في الفرع أقوى منه في الأصل.
- ٢ - أن يكون الجامع في الفرع مساوياً له في الأصل، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق، إذ هما متساويان في الرق.
- ٣ - أن يكون الجامع في الفرع أدنى منه في الأصل، كقياس النبيذ على الخمر، فإن الإسكار في النبيذ أدنى منه في الخمر، ويسمى القسمان الأولان بفهم الموافقة، أو التبيه، أو فحوى الخطاب، أو دلالة النص، باختلاف اصطلاح الأصوليين.

(١) «المستصفى» ٢/٨١ - ٨٥.

ما يسمى قياساً عند الحنابلة وما لا يسمى

قبل أن نتكلم على أنواع القياس التي يأخذ بها الحنابلة، ويقولون بها، نُشير إلى مسائل لها صلة بالموضوع، وقد اتفق العلماء - ومنهم الحنابلة - على اعتبارها والعمل بها، ولكن الخلاف في دخولها في القياس، أو لا؟
أي: هل العمل بها عند الحنابلة من باب القياس، أو من باب دلالة الألفاظ؟ وهي:

١ - تنقیح المناط:

إذا نص الشارع على حكم عقیب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح، فينقح المجتهد الصالح، ويلغى ما سواه. هذا هو ما يسمى: تنقیح المناط. والمناط: هو العلة، فهي مَنَاط الحكم، لأنها مَكَانُ تَوْطِهِ، أي: تَعلیقه. والاجتهاد في العلة ثلاثة أضرب: تحقيق المناط، وتنقیحه، وتحريجه.
وتحقيق المناط^(١) مجمع على العمل به، وهو من دلالة النصوص^(٢).

(١) تحقيق المناط: هو تحقيق العلة، أي: معرفة وجودها في آحاد الصور، أو تطبيق القاعدة الكلية المنصوصة أو المجمع عليها في آحاد الصور، أي: تطبيق النص في أفراده، أو تطبيق القاعدة في أفرادها.

ومنه: ما هو مجمع عليه، وهو أن تكون القاعدة الكلية منصوصة أو متفقاً عليها، فيجتهد في تحقيقها في الفرع، كوجوب المثل من النعم في جزاء الصيد، وكوجوب نفقة الزوجة، فيجتهد في البقرة مثلاً بأنها مثل الحمار الوحشي، ويجتهد في القدر الكافي في نفقة الزوجة.
ومنه: ما عرف فيه علة الحكم بنص أو إجماع، فيتحقق المجتهد وجود تلك العلة في الفرع، =

وتخريج المناط: هو استنباط العلة والقياس عليها، وهو القياس المختلف في اعتباره، وعند القائلين بالقياس لا خلاف في تسميته قياساً.

أما تنقیح المناط؛ فقد أقر به أكثر منكري القياس، والقائلون بالقياس اختلقو في تسمیته قیاساً مع الاتفاق على العمل به. وتنقیح المناط يسمى أحياناً الإلحاد بنفي الفارق^(١)، وهو المعروف عند الشافعی رحمه الله بالقياس في معنى الأصل، وهو مفهوم الموافقة بعینه^(٢).

فقد قال عنه المجد: وهذا قياس عند أصحابنا، وقد أقرّ به كثير من منكري القياس، وأجرأه أبو حنيفة في الكفارات مع منع القياس فيها.

وفيما إذا كان المسكون عنه في معنى المتصوّص عليه من غير نظر ولا اعتبار، وإن لم تظهر مناسبة، كقوله: «من أعتق شركاً له في عبد»^(٣) في إلحاد الأمة بالعبد؛ ذكر المجد: الخلاف في تسميته قياساً على مذهبين، ثم ذكر عن القاضي أئن قال: إنّه لا يجوز المع من مثل هذا القياس مع إيضاح علته، وإن نهي عن القياس الشرعي.

قال أبو البركات: وهذا يقتضي: أنه مع تسميته قياساً، فإنه مستفاد من دلالة اللفظ حتى مع النهي عن القياس، فصارت المذاهب ثلاثة^(٤). وسألي أرأي القاضي في التنبيه والفحوى على أنه ليس قياساً، ومن

= كالعلم بأن السرقة هي مناط القطع، فيتحقق المجتهد وجودها في النباش لأنذه الكفن من حزره مثله. انظر «مذكرة أصول الفقه»: ٢٤٤، «الإحکام» للأمدي ٣٠٢/٣.

(١) جرى على هذا البيضاوى في «المنهاج» حيث جعل تقييح المناط مساوياً لإلغاء الفارق، أما ابن السبكي في «جمع الجواعمة»، فقد جعله مخالفًا له حيث عرف تقييح المناط بأنه: الاجتهد في تعين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، وذلك بحذف ما لا دخل له في التأثير. «أصول الفقه» لأبي النور زهر ٤/١٧.

(٢) «أصول الفقه» للشنقيطي: ٢٤٣ - ٢٥٢.

(٣) تقدم تخيّمه في الصفحة (٤٧٦).

٣٨٨ - ٣٨٧) (المسودة) :

الأمثلة التي ساقها ما يدخل في هذا النوع، وهو ما كان المskوت عنه مساوياً للمنطق.

وابن تيمية رحمه الله في «المجموع» قال عن تنقح المناط: وهذا النوع يسميه بعض الناس قياساً، وبعضهم لا يسميه قياساً، وهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في الموضع التي لا يستعملون فيها القياس، والصواب: أنَّ هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه التزاع، وإن اختلف الناس، هل الحكم مستفاد من خطاب الشارع، أو من المعانى القياسية^(١).
وقال أيضاً في تنقح المناط وتحقيقه وتأريخه:

والآيات التي أنزلها الله على محمد صلى الله عليه وسلم فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن، إذ كانت رسالته عامة للثقلين، وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شيء من الآيات مختصاً بالسبب المعين الذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعوا هل يختص بنوع السبب المسؤول عنه، وأما بعين السبب، فلم يقل أحد من المسلمين: إنَّ آيات الطلاق، أو الظهار، أو اللعن، أو حَدَّ السرقة والمحاربين، وغير ذلك يختص بالشخص المعين الذي كان سبب نزول الآية.

وهذا الذي يسميه بعض الناس تنقح المناط، وهو أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم حكم في معين، وقد علم أنَّ الحكم لا يختص به، فيريد أن ينفع مناط الحكم، ليعلم النوع الذي حكم فيه، كما أنه لما أمر الأعرابي الذي وقع أمرأته في رمضان بالكفارة، وقد علم أنَّ الحكم لا يختص به، وعلم أنَّ كونه أعرابياً أو عربياً، أو الموطوءة زوجته لا أثر له، فلو وطئ المسلم العجمي سريته، لكان الحكم كذلك... إلى أن قال: ولا يسمى قياساً عند كثير من العلماء، كأبي حنيفة، ونفاة القياس، لأنفاق الناس على العمل به، كما انفقوا على تحقيق المناط، وهو: أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي، فينظر في ثبوته في بعض الأنواع، أو بعض الأعيان... إلى أن قال: وأما تأريخ المناط:

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٢/٣٢٦ - ٣٣٢.

فهو القياس المحسن، وهو أن ينص على الحكم في أمور قد يظن أنه يختص بها، ف يستدل على أن غيرها مثلها، إما لانتفاء الفارق، أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل، وهذا هو القياس الذي تُقرّ به جمahir العلماء، وينكره نفأة القياس^(١).

٢ - فحوى الخطاب:

فحوى الخطاب ويسمى التنبية والأولى: وهو أن يكون معنى حكم المنطق في جانب المskوت عنه لفظاً أولى، وأظهر ظهوراً جلياً مثل: «فلا تقلْ هُنَّا أَفَ» [الاسراء: ٢٣]. وهو حجة عند الجمهور إلا ما شدّ من بعض أهل الظاهر.

وهل هو قياس أو لا؟ :

١ - أكثر الشافعية على أنه قياس واضح أو جلي، ومحكي عن الشافعية ذلك.

٢ - أما الحنابلة، فقد ذكر أبو يعلى، وأبو البركات، وابن تيمية: أنه ليس قياساً، وأن ذلك من مخصوص أحد:

١ - قال أبو يعلى: فاما الحكم الثابت من طريق التنبية، فلا يسمى قياساً، وإنما هو مفهوم الخطاب وفحواه، نحو قوله تعالى: «فلا تقلْ هُنَّا أَفَ». فإن الضرب ونحوه من الإضرار بالوالدين من نوع منه بمعنى اللفظ، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أربع لا تجوز في الضحايا: العوراء التيئن عورها، والعرجاء التيئن عرجها»^(٢). فلما نصّ على العوراء، كانت العميماء مثلها في المعنى، لمعنى اللفظ، وكذلك لما نصّ على العرجاء، كانت المقطوعة

(١) نفس المصدر ١٩/١٤ - ١٨.

(٢) أخرجه مالك ٤٨٢/٢ في الضحايا: باب ما ينهى عنه من الضحايا، والترمذني (١٤٩٧)، وأبو داود (٢٠٨٢)، والنمسائي ٢١٤/٧، ٢١٥، وابن ماجه (٣١٤٤)، والدارمي ٧٦/٢، والطيساني (٧٤٠)، وأحمد ٤/٢٨٤، والطحاوي ٢/٢٩٦، وابن الجارود (٩٠٧)، والبيهقي ٩/٢٧٤، وإسناده صحيح، وصححه الترمذني، وابن حبان (١٠٤٦).

الأربع في معناها وزيادة من طريق اللفظ. وكذلك قوله: «الَّذِي نَهَا مِنْهَا جَلْدُه» [النور: ٢] ونص في الإمام على النصف، كان العبد مثلها من طريق اللفظ... إلى أن قال: وكذلك قوله في الفأرة تقع في السمن: «إِنْ كَانَ جَامِدًا، فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مائِعًا، فَأَرِيقُوهُ»^(١)، فكانت العصفورة في معنى الفأرة، والشحم الجامد في معنى السمن الجامد، والشحم الذائب، كالسمن الذائب، وكذلك الزيت والشیرج... إلى أن قال: كل هذا من معنى اللفظ، وقد أوصى إليه أحمد رحمه الله في رواية الحسين بن حسان، فقال: إنما القياس أن يقيس الرجل على أصل. فأما أن يجيء إلى أصل، فيهدمه، فلا نجد القياس بما كان على أصل مُستنبط، وكذلك قال في رواية الميموني: سألت الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة. وأعجبه ذلك، ومعنى قوله عند الضرورة: إذا لم يجد دليلاً غيره من كتاب أو سنة^(٢).

والاحتجاج بالتبنيه يجوز مع وجود دليل غيره، وقال في رواية الميموني: ير الوالدين واجب ما لم يكن معصية، قال تعالى: «فَلَا تُقْلِنْهُمَا أَفَ»، فاحتج على وجوب برهما بقوله: «فَلَا تُقْلِنْهُمَا أَفَ». فدل على أنه مستفاد من جهة اللفظ.

ثم ذكر خلاف الشافعي، وأنه مستفاد من جهة القياس، لكنه قياس جلي، وذكر أن هذا القول قول أبي الحسن الخزري من الخنابلة^(٣).

٢ - وقال أبو البركات: التبنيه ليس بقياس، بل هو من قبيل النصوص.

(١) تقدم تحريره في الصفحة (٦٢٥).

(٢) رواية الحسين بن حسان، ورواية الميموني لا تدلان على الدعوى المطروحة للاستدلال صراحة، وهي: أن الحكم في التبنيه ثابت بدلالة اللفظ لا بدلالة القياس. ولكن قد يفهم منها ذلك، ذلك أن القياس عند أحمد يلتجأ إليه عند فقدان الأدلة، ولا يجوز استعماله مع وجود شيء من الأدلة، فهو آخر الأصول، أما التبنيه فيحتاج به وإن كان فيه أدلة أخرى، كما ذكر عنه القاضي في استدلاله على وجوب بر الوالدين، فهو لا يسمى بذلك قياساً، ولا يلتجأ إليه ما دام النص ثبت به، فقوله: إن القياس للضرورة. يدل على أنه إذا أمكن أن تؤخذ دلالة الحكم من اللفظ، فلا يلتجأ للقياس.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٠٤.

نص عليه في مواضعه . والقاضي ذكر التنبية والعلة المنصوصة ، وما كان في معنى الأصل ، كالسمن مع الزيت مسألة واحدة^(١) .

٣ - وفصل ابن تيمية ، فقال : منه ما يكون المتكلم قصد التنبية بالأدنى على الأعلى ، كآية البر ، فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب ، وليس قياساً ، وجعله قياساً غلط .

ومنه : ما لم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى ، لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى ، وهذا ينقسم إلى مقطوع ومظنون ، ثم مثل للمقطوع بقول أَحْمَدَ : لَا يرْهِنُ الْمَصْفَحَ عَنْ أَهْلِ الدَّرْمَةِ ، لَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُنَّ أَنْ يَسْافِرُ بِهِ لِأَرْضِ الْعَدُوِّ خَافَةً أَنْ يَنْالُوهُ^(٢) .

ومثل للمظنون بقول أَحْمَدَ : لَا شُفْعَةَ لِذَمِّيٍّ ، لَأَنَّهُمْ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ فِي الطَّرِيقِ حَقٌّ ، وَاسْتَدَلَ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٣) : «إِذَا لَقِيْتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ ، فَأَبْلُوْهُمْ إِلَى أَصْبَرَّهُ»^(٤) .

٣ - العلة المنصوص عليها :

وإذا كانت العلة في الأصل منصوصاً عليها ، فتعدى الحكم بها إلى الفرع ، فهل يعتبر هذا الحكم ثابتاً بالقياس ، أو بدلالة النص؟ وبعبارة أخرى: هل يُسمى هذا الإلحاد قياساً أو لا؟ ذكر أبو الخطاب: أنه من دلالة النص ، خلافاً لبعضهم .

(١) «المسودة»: ٣٨٩.

(٢) تقدم تخریجه في الصفحة (١٤٤).

(٣) أخرجه من حديث أبي هريرة: مسلم (٢١٦٧) في الاستئذان: بباب النبي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام ، والترمذني (٢٧٠١) ، وأبو داود (٥٠٢٥).

(٤) «المسودة»: ٣٤٦ - ٣٤٨ ، وهذا التفصيل لا يظهر فيه الفرق بين النوعين ، فهل يزيد ابن تيمية أن يقول: «إن النوع الثاني قياس بخلاف الأول». إن كان غرضه ذلك ، فعبارة: «لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى» لا تؤدي هذا الغرض بوضوح ، فليحرر .

وذكر القاضي ما هو أعم من ذلك، فقال: جميع ما يحكم به من جهة القياس على أصل منصوص عليه، فهو مُراد بالنص الذي أوجب الحكم في الأصل، خلافاً لبعض المتكلمين^(١).

والفرق واضح بين كلام أبي الخطاب والقاضي، فأبو الخطاب يقول: إنَّ الحكم في الفرع مُراد بالنص إذا نصَّ على العلة، والقاضي يعتبر ذلك إذا نصَّ على الأصل.

وقال أبو البركات: إذا عَلِل الشارع في صورة بعلة توجد في غيرها، فالحكم ثابت في الكل بجهة النص لا بالقياس، وهو قول الشافعي، وقد ذكر القاضي في المجرد احتمالين. والقول بثبوته بالنص قول الجماعة وأكثر منكري القياس.

وقال جماعة: بأنَّه ثابت بالقياس لا بالنص.

وسما ذلك ابن عقيل استدلاً. وقال: الاستدلال ليس بقياس عندنا، وهو مذهب جماعة من الفقهاء. وقال قوم: هو قياس، ومثل لذلك بما توجد فيه العلة منصوصة، ثم ذكر قول أبي الخطاب: إنَّه يتحمل أن يقول: إنَّ الله أراد النص على الأصل، وعلته فقط، وعلق عليه بقوله:

قلت: ذكر هذين الوجهين عجيب مع قوله: إنَّ النص على العلة نص على فروعها، وقد سما ابن عقيل العلة المنصوصة، كقوله: «إِنَّه مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»^(٢) استدلاً، وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بقياس، وعند آخرين هو قياس، وقال ابن حمدان: هذا الطواف يشمل كل طائف، فغيننا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يُعلق الحكم على قياس مُستنبط، وإلحاد الفأرة بالهرة إلحاد الفروع بالأصول إذا كان العموم متنطبقاً لها. فكانا أصلين في المعنى، وصارا كالاجناس الستة^(٣).

(١) «العدة» ورقة: ٢١٠، «التمهيد» ورقة: ١٥٤، «المسودة»: ٣٨٦.

(٢) تقدم تخریجہ في الصفحة (٦٣٢).

(٣) «المسودة»: ٣٩٠ - ٣٩٣، وانظر «شرح مختصر التحریر»: ٣٩٠.

نتيجة البحث فيها يُسمى قياساً عند الحنابلة

استعرضنا فيها مَرَّ آراء الأصوليين الحنابلة، وما نُقل عنهم فيها يسمى
قياساً، ونستطيع أن نلخص آراءهم في المسائل الثلاث فيما يلي:

١ - تنقية المناط :

مَرَّ أن الاجتهاد في العلة ثلاثة أضرب: تحقيق المناط، وتخريجه، وتنقيحه.
فتحقيق المناط: جُمِعَ على العمل به عند الحنابلة وغيرهم، وهو من دلالة
النصوص.

وتخريج المناط: هو القياس، ولا خلاف في تسميته قياساً عند الحنابلة.
أما تنقية المناط: فقد اختلف الحنابلة في تسميته قياساً - مع اتفاقهم على
العمل بموجبه - على قولين:

(أ) أنه يسمى قياساً، وهذا الذي ذكره المجد عن الأصحاب. وعلى هذا
يكون الحكم فيه مستفاداً من المعانى القياسية.

(ب) أنه مع تسميته قياساً، فإنه مستفاد من دلالة اللفظ، وهذا القول
ذكره المجد عن القاضي أبي يعلى. وأثناء كلام القاضي على مسألة التنبية؛ ذكر
أمثلة تدخل في تنقية المناط، وقال عنها: إنها لا تسمى قياساً، وهي فيها إذا
كان المskوت عنه مساوياً للمنطوق.

٢ - فَحْوِي الخطاب، أو ما يسمى بالتنبيه:

هذا النوع لا يسمى قياساً عند الحنابلة جميماً، وقد شدّ منهم أبو الحسن الخرزي، فقال: إنَّ الحكم فيه مستفاد من القياس، كما هو قول الشافعية.

٣ - العلة المنصوص عليها:

إذا كانت علة الأصل منصوصاً عليها، فجمهور الحنابلة لا يسمون تعدي الحكم بها إلى الفرع قياساً، بل يعتبرونه من دلالة النصوص، كما ذكر ذلك القاضي، وأبو الخطاب، وأبو البركات، وكما سَمِّاه ابن عَقِيل استدلاً.

إلا أنَّ أبا البركات ذكر عن القاضي وأبي الخطاب احتمالاً آخر، أَنَّه يسمى قياساً، وقد تَعَقَّبَ هذا الاحتمال، ورَدَ عليه، وضعفه بما نقل عن ابن عَقِيل وابن حمدان. وعلى ذلك يتضح أنَّ الصحيح لدى الحنابلة: أنَّ تعدي الحكم إلى الفرع بالعلة المنصوص عليها، لا يسمى قياساً.

ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع القياس

ذكرنا فيما مضى بعض الأنواع المختلفة في تسميتها قياساً، وإن كان قد اتفق على العمل بها، وسبق الكلام أيضاً على أنواع القياس وتقسيمه، فما الذي يأخذ به الإمام أحمد رحمة الله منها؟

عند دراستنا لما كتبه الأصوليون من الخنبلة، والخبريون بأصول أحمد رحمة الله، نجد أنه يأخذ بأنواع القياس كلها، إلا قياس الشبه، فقد نقل عنه الاختلاف فيه. ولذلك جعله القاضي القياس الخفي، كما ذكر ذلك في كتاب «العدة» حيث جعل القياس ضربين: واضح، وخفي، وقال: إن الواضح ما وُجد معنى الأصل في الفرع بكماله، كعلة الربا نص النبي صلى الله عليه وسلم على الربا في البر^(١)، فحملنا الأرز عليه، لأنَّ فيه معنى البر من الكيل والجنس. وقال عن هذا: إنَّ أحمد رحمة الله استعمله في رواية ابن القاسم، فقال: لا يجوز الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة.

وقال عن الخفي: إنَّ قياس غلبة الشبه، وصورته: أن يتجادب الحادثة أصلان: حافظٌ ومُبيح، ولكل واحد من الأصلين أوصاف خمسة، والحادثة لا تجمع أوصاف واحد منها، غير أنها بأحد الأصلين أكثر شبهاً، مثل: إن كانت بالإباحة أشبه بأربعة أوصاف، وبالخطر بثلاثة أوصاف، ففي هذا روایتان:

إحداهما: ليس هذا بقياس أصلاً، والقياس ما وجد في الفرع أوصاف

(١) أخرجه من حديث عمر بن الخطاب: مالك ٢/٦٣٦، ٦٣٧، والبخاري ٤/٢٩١، كلاماً في البيوع، ومسلم ١٥٨٦) في المساقاة، وأبو داود (٣٤٤٨)، والترمذى (١٢٤٣)، والنسائي ٢٧٣/٧.

الأصل بكمالها، فإذا وجد بعضها في الفرع لم يكن قياساً. نصَّ عليه أَحْمَد رحْمَهُ اللَّهُ فِي روَايَةِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ حَسَانٍ، فَقَالَ: القياسُ أَنْ يَقْاسِ الشَّيْءَ عَلَى الشَّيْءِ إِذَا كَانَ مِثْلُهُ فِي كُلِّ أَحْوَالٍ، فَأَمَّا إِذَا أَشْبَهَهُ فِي حَالٍ وَخَالَفَهُ، فَأَرْدَتْ أَنْ تَقِيسَ عَلَيْهِ، فَهَذَا خَطَا قدْ خَالَفَهُ فِي بَعْضِ أَحْوَالٍ، وَوَافَقَهُ فِي بَعْضٍ، فَإِذَا كَانَ مِثْلُهُ فِي كُلِّ أَحْوَالٍ، فَأَقْبَلَتْ بِهِ وَأَدْبَرَتْ بِهِ، فَلَيْسَ فِي نَفْسِي مِنْهُ شَيْءٌ.

ونقل أبو البركات عن القاضي قوله: لا يجوز رد الفرع إلى الأصل حتى تجمعها علة معينة تقتضي إلحاقه به، وهذا من صوص أَحْمَد.

وكذلك قال أبو الخطاب^(١): لا بد في القياس من علة مؤثرة. قال: وقال بعض الحنفية: لا يعتبر في ذلك علة معينة، ويجزئ الاقتصار على ضرب من الشبه^(٢).

والرواية الثانية: إنَّ قياسَ صحيحٍ. وَتَلْحُقُ الْحَادِثَةُ بِأَكْثَرِهِمَا وَلَا يَوْجِدُ^(٣) حُكْمَهُما، وَقَدْ نَبَهَ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ عَلَى هَذَا فِي روَايَةِ حَرْبٍ فِي يَهُودِي قَذْفٍ يَهُودِي يَتَلَاعَنًا؟ قَالَ: لَيْسَ هَذَا وَجْهٌ؛ لَأَنَّهُ لَيْسَ عَدْلًا، وَاللَّعَانُ: إِنَّمَا هُوَ شَهَادَةُ، وَلَيْسَ بَعْدًا، فَتَجُوزُ شَهَادَتُهُ، كَأَنَّهُ لَمْ يَرَ بَيْنَهَا اللَّعَانَ، فَقَدْ قَاسَ اللَّعَانَ عَلَى الشَّهَادَةِ فِي امْتِنَاعِهِ مِنَ الْكَافِرِ مَعَ قَلَةِ شَبَهِهِ بِالشَّهَادَةِ، وَذَكَرَ شَبَهِهِ بِالْأَيْمَانِ، فَدَلَّ هَذَا مِنْ قَوْلِهِ عَلَى جُوازِهِ مَعَ كَثْرَةِ الشَّبَهِ^(٤).

فالقاضي سَمِّيَ قياس الشبه: قياساً خفياً، ونقل الروايتين عن أَحْمَدَ فِي القول به، وسمى الواضح: ما كان معنى الأصل موجوداً في الفرع بكماله. ولم ينقل عن أَحْمَدَ فيه خلاف، بل قال: إنَّه استعمله.

وأبو محمد في «الروضة» ذكر لقياس الشبه تعريفين:

١ - أحدهما: قول القاضي يعقوب: وهو أن يتعدد الفرع بين أصلين

(١) «التمهيد» ورقة: ١٥٨.

(٢) «المسودة»: ٣٨٩.

(٣) هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: وتأخذ حكمه.

(٤) «العدة» ورقة: ٢٠٣ - ٢٠٤، «المسودة»: ٣٧٤.

حاضر ومبيح، ويكون شبهه بأحدهما أكثر، فيلحق بالأكثر، ومثل بتردد العبد بين الحر والبهيمة.

٢ - أَنَّهُ الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتتماله على حكم الحكمة من جلب المصلحة أو دفع المفسدة، ومثل له بالجمع بين مسح الرأس، ومسح الخُفَّ في نفي التكرار، بوصف كونه مسحًا، والجمع بينه وبين الأعضاء المسولة في التكرار، بكونه أصلًا في الطهارة^(١).

ثُمَّ قال: واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه، فروى عنه روايتان:

أَحدهما: أَنَّهُ صحيح.

والآخر: أَنَّهُ غير صحيح. واختارها القاضي^(٢).

وفي قوله: إِنَّ القاضي اختار الرواية القائلة بِأَنَّهُ غير صحيح، نظر، ذلك أَنَّ القاضي في «العدة» بعد أن ذكر الروايتين عن أحمد، ومن قال بها من غيره، وبين وجهة كل رواية؛ ردًّا أدلة الفائلين بِأَنَّهُ ليس بصحيح، فقال: إذا تقرر هذا، وأَنَّ غلبة الشبه حجة، فهو على ضربين:

أَحدهما: أن يكون الشبه بالأوصاف.

والثاني: بالأحكام... إلخ^(٣).

وقد ذكر ابن تيمية أَنَّ القاضي يعتبر قياس الشبه حجة، كما سيأتي قريباً. وابن تيمية في «المسودة» ذكر قول القاضي في المتردّد بين أصلين يجب إلحاقه بأشبههما به، وأقرّ بهما إليه، كإلحاق الوارث بالإقرار، لا بالشهادة، ثُمَّ ذكر قول الحنفية في إعطائه حكم الأصلين، أي: ما يشبهه في كل منها، وقال عن

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٢٩٨/٢.

(٢) المصدر السابق ٣٠٠/٢.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٠٤.

هذه الطريقة: هي طريقة الشبهين، ثم قال: قلت: من قال: قياس غلبة الشبه - كما فسره القاضي - حجة، فلا كلام، لكن يرد عليه التسوية بين الشهرين في الحكم مع العلم بافتراقهما في بعض الصفات المؤثرة. وإنما فعلوه لضرورة إلهاق الفرع بأحد الأصلين، فألحقوه بالأشبه به، كما تفعل القافة بالولد.

ومن قال: ليس بحججة، فقد يحكم فيه بحكم ثالث مأخوذ من الأصلين، وهو طريقة الشبهين، فيعطيه بعض حكم هذا، وبعض حكم هذا، كما فعله أحمد في ملك العبد، وكذلك مالك، وهذا كثير في مذهب مالك وأحمد، مثل تعلق الزكاة بالعين أو بالذمة، والوقف؛ هل هو ملك الله تعالى، أو للموقوف عليه؟ ونحو ذلك، وطريقة الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعية وأحمد، وهو مقتضى قول من يقول بغلبة الاستباه، ويعتبر للحادثة أصلاً معيناً، ومن لم يقل به، فقد يقول بها، والأشبه: أنَّه إنْ أمكن استعمال الشبهين، وإلاً الحق بأشبههما به، فإن القائلين بالأشبه، كالقاضي، سلموا: أنَّ العلة لم توجد في الفرع، وأنَّه حكم غير قياس، بل بأنَّه أشبه بهذا الأصل من سائر الأصول، كما أنَّ في طريقة الشبهين ليس أحدهما هو الأصل^(١).

فابن تيمية هنا كأنَّه يشير إلى قول ثالث في قياس الشبه، فقد تقدم عن أحمد روایتان:

إحداهما: العمل به.

والثانية: عدم اعتباره.

وابن تيمية يشير إلى أنَّ أحمد يستعمل طريقة الشبهين، أي: يحكم في الحادثة بحكم ثالث مأخوذ من الأصلين، ومثل مملك العبد، وقال: إنَّ هذا كثير في مذهب مالك وأحمد، ثم قال: إنَّ طريقة الشبهين ينكرها كثير من أصحاب الشافعية وأحمد، وهو قول من يقول بغلبة الاستباه، ويعتبر للحادثة أصلاً معيناً، ثم رجح ابن تيمية: أنَّه إنْ أمكن استعمال الشبهين، فهو أولى، وإلاً

(١) «المسودة»: ٣٧٥ - ٣٧٦.

الحق بأشبهها، وقد علل ذلك: بأنَّ القائلين بإلحاق الحادثة بالأ شيء سلموا: أنَّ العلة لم توجد في الفرع، وأنَّه أشبه بهذا الأصل من غيره.

والخلاصة مما تقدم:

- ١ - أنَّ الأصوليين الخنابلة نقلوا عن أحمد روایتین في الأخذ بقياس الشبه والعمل به:
 - (أ) إحداهما: أنَّه يعمل به، وهي التي رجحها القاضي، وانتصر لها.
 - (ب) الثانية: أنَّه لا يعمل به، ولا بد من تساوي الفرع مع الأصل في جميع الأوصاف.
- ٢ - طريقة الشبهين: ذكرها ابن تيمية، وقال: إنَّها موجودة بكثرة في مذهب أحمد، وينكرها كثير من أصحابه.
وهي التي اختارها ابن تيمية، فإذا لم يمكن استعمالها، الحق الفرع بأشبهها، وعلى هذا يكون لأحمد روایة ثلاثة في المسألة.

ما يجرى فيه القياس

اختلف الأصوليون في مسائل، هل يجري فيها القياس أو لا؟
نشير إلى بعضها أولاً، ثم نذكر رأي الحنابلة في ذلك.

١ - الحدود والكافرات:

منع الخفية جريان القياس فيها، وأجازه غيرهم.

٢ - الأسباب:

جريان القياس في الأسباب: أجازه أكثر الشافعية، ومنعه الخفية، وهو اختيار ابن الحاجب، والأمدي.
ومثاله: إثبات كون الماء سبيلاً للحد بالقياس على الزن.

ما يجري فيه القياس عند أ Ahmad

أولاً - الحدود والكافارات والمقدرات والأبدال والأسباب :

المتابع لفتاوی الإمام أ Ahmad، ولكتب الفروع لدى الحنابلة؛ يجد أنهم لا يفرقون في استعمال القياس والعمل به فيما تدرك علیه، ومن ذلك الحدود والكافارات والمقدرات والأبدال. وقد ذكر الأصوليون من الحنابلة: جواز ثبوتها بالقياس، وجريان القياس فيها، وقد نقلوا عن أ Ahmad رحمة الله في ذلك مسائل قال فيها بالقياس؛ وهي من هذا الباب:

قال أبو يعلى: يجوز إثبات الحدود والكافارات والمقدرات والأبدال بالقياس، ويجوز قياسها على الموضع التي أجمع على ثبوتها في ذلك فيها، وقد قال أ Ahmad رحمة الله في رواية الميموني فيمن سرق من الذهب أقل من ربع دينار: أقطعه، قيل: ولم؟ قال: لأنَّه لو سرق عروضاً قوْمتها بالدرارِم، كذلك إذا سرق ذهباً أقل من ربع دينار قوْمتها بالدرارِم، فقد أثبت القطع بالقياس، وكذلك نقل عن الميموني في النصارى إذا زُفَّ وهو مُحْصَن: يرجم. قيل له: لم؟ قال: لأنَّه زان بعد إحصائه^(١). وكذلك نقل جعفر بن محمد النسائي أبو محمد عن أ Ahmad رحمة الله في يهودي مُرْجِئِذن، فقال: كذبت. قال: يُقتل لأنَّه شتم^(٢).

(١) هذا بناء على أن النص وارد في المسلم: «لا يُحل قتل أمْرِيَّ مُسلِّم إِلَّا بِاحْدَى ثَلَاثٍ... وزَنَ بَعْدِ إِحْصَانٍ».

(٢) «العدة» ورقة: ٢١٨.

ثم ذكر من قال بهذا القول، ومن خالف، واستدل بجريان القياس في المحدود والكافارات والمقدرات والأبدال. وذكر أدلة المخالفين، وردها، وهي لا تعدو الأدلة التي سندكرها بعد مذهب الحنابلة في كون المحدود ثُدراً بالشبهة، وأنَّ المحدود ونحوها مقدرات مبنها التوقف.

وألزم الحنفية: بأنَّهم قد أثبتوا الحد بالقياس، وكذلك الكفارات، فقالوا: تجب الكفارة على المفتر بالأكل والشرب قياساً على المُجَامِع^(١)، وقالوا: الحد يجب على الرد^(٢) في المحاربة قياساً على المباشر على قتال المشركين^(٣).

وأبو الخطاب في «التمهيد» فَيَدَّ المَسَأَلَةَ بِمَا إِذَا عَلِمَ ذَلِكَ، وَلَمْ يَنْعِ مِنْهُ مَانِعٌ، ثُمَّ سَلَكَ مَسْلِكَ شِيَخِهِ السَّابِقِ^(٤).

والقول بجريان القياس في المحدود والكافارات، هو الذي اختاره أبو محمد في «الروضة»، واستدل له^(٥)، كما أَنَّه اختار أيضاً جريان القياس في الأسباب^(٦).

والطوفى في «شرح مختصر الروضة» قال: إنَّ إجراء القياس في الأسباب هو مذهبنا، وذكر الأدلة على ذلك، وأدلة المعارضين، ورد عليها. وفي جريان القياس في المقدرات والمحدود والكافارات، قال عنه: إنَّه مذهب أحمد. وذكر من وافقه، واستدل لذلك، وذكر ما احتاج به الخصم، ورد عليه، وهو في مسلكه في الرد والمناقشة، كغيره من أهل الأصول^(٧).

(١) قد لا يلزم الحنفية بهذا، لأنَّهم يقولون: إنَّ الكفارة قد تعلقت بجنابة الإفطار لا بخصوص الجماع، كما دلت على ذلك النصوص، وإنَّ فايقطر يتحقق بالأكل كما يتحقق بالجماع.

(٢) هكذا في المخطوط، والصواب: «الرَّد» بالهمزة، والحنفية يعبرون الحَدُّ في الحرابة على الردة والمبادر، جاء في «الاختيار» للموصلى: وإن باشر القتل واحد منهم أجرى الحد على الكل، لأنَّ المحاربة تتحقق بالكل، لأنَّهم إنما أقدموا على ذلك اعتقاداً عليهم حتى لو غلبوا أو هزموا انحازوا إليهم، فكانوا عوناً لهم، وهذا المعنى كان الردة في الغنيمة كالقاتل، ولأنَّ الردة ساعٍ في الأرض فساداً، لأنه إنما وقف ليقتل إذا قتل، كأهل البغي.

(٣) «العدة» ورقة: ٢١٨.

(٤) «التمهيد» ورقة: ١٥٦ ، وانظر «المسودة»: ٣٩٨ - ٣٩٩.

(٥) «روضة الناظر» ٣٤٣ / ٢.

(٦) نفس المصدر ٣٣٩ / ٢، و«المسودة»: ٣٩٩.

(٧) «شرح مختصر الروضة» ٤٤٨ / ٣ - ٤٥٢.

وقال شارح «الكوكب المنير»: ومنع قوم القياس في إثبات أصول العبادات، فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز، ومنعه أبو حنيفة، وأصحابه، في حدٍ، وكفارٍ، وبدلٍ، ورخصٍ، ومُقدّرٍ، لنا عموم دليل كون القياس حجة، وقول الصحابي: «إذا سَكِّرَ هَذِي، وإذا هَذِي افْتَرَى» وكبقية الأحكام، ومنعه جمع في سبب وشرط، ومانع كجعل الزنى سبيباً لإيجاب الحد، فلا يقاس عليه اللواط، وصححه الآمدي، ، وابن الحاجب، وجزم به البيضاوي. لكن نقل الآمدي عن أكثر الشافعية جريانه فيها، ونبه عليه في «جمع الجواب»^(١).

والخلاصة في هذا: أنَّ أَحَد رَحْمَهُ اللَّهُ وَالخَنَابَلَةَ: يقولون بجريان القياس في الحدود، والكافارات، والأبدال، والمقدرات، والأسباب، ولكنهم يقيدون ذلك بإدراك العلة، كما نصَّ أبو الخطاب على ذلك، ولم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة.

(١) «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٨.

الأدلة

١ - الحدود والكافارات :

استدلَّ المجizzون بجريان القياس في الحدود والكافارات: بأنَّ أدلة حُجَّية القياس أدلة عامة تشمل الحدود والكافارات، وقد قاس الصحابة شارب الخمر على القاذف، وأوجبوا عليه حد القاذف في قول عليٍّ، أو عبد الرحمن بن عوف في رواية أخرى: «إذا شَرِبَ سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حدَّ الاقتراء»^(١).

واستدلَّ المانعون: بأنَّ شرع الحدود والكافارات تقدير لا يعقل معناه، والقياس لا يجرى إلَّا فيما يكون معقول المعنى.

ورده المجizzون: بأننا نجري القياس فيما يعقل معناه منها، لا في كلها.

(١) أخرجه مالك في الأشربة، وعنه الشافعي ٣٠٤/٢ عن ثور بن زيد доказ: أن عمر... قال الحافظ في «التلخيص» ٧٥/٤: وهو منقطع، لأن ثوراً لم يلحق عمر بلا خلاف، لكن وصله السائي في «الكتاب»، والحاكم ٣٧٥/٤ من وجه آخر عن ثور، عن عكرمة، عن ابن عباس، ورواه عبد الرزاق (١٣٥٤) عن معمر، عن أبيوب، عن عكرمة، ولم يذكر ابن عباس، وفي صحته نظر لما ثبت في «الصحيحين» عن أنس أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريدة والعقال، وجلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر، ولا يقال: يحتمل أن يكون عبد الرحمن وعلى وأشارا بذلك جميعاً، لما ثبت في صحيح مسلم (١٧٠٧): «... فقال علي لعبد الله بن جعفر: أقم عليه الحد، قال: فأخذ السوط فجلده، وعلى بعد، فلما بلغ أربعين قال: حسبك، جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب إلى». فلو كان هو المشير بالثمانين، ما أضافها إلى عمر، ولم يعمل بها، لكن يمكن أن يقال: إنه قال لعمر باجتهاد، ثم تغير اجتهاده.

واستدلوا أيضاً: بأنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «اَدْرُؤُوا الْخَدْوَدَ بِالشُّبُهَاتِ»^(١). واحتلال الخطأ في القياس شُبهة، فلا ثبت للحدود به، ورده الم Gizzon: بأنَّ ذلك موجود في خبر الواحد والشهادة ولم يدرأ بها^(٢).

٢ - الأسباب:

استدل المانعون بجريان القياس في الأسباب: بأنَّ القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكم، وتساوي الأسباب مما استثار الله بعلمه، فلا سبيل لجريان القياس فيه، وقالوا أيضاً: إنَّ علة سببية المقيس عليه، وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول، مُتنافية في المقيس، وهو الوصف الآخر، لعدم انسباط الحكم، وتغایر الوصفين، فيجوز اختلاف قدر الحكمة في كل منها، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو السببية.

واستدل الم Gizzon بما يأتي:

أولاً: إنَّ نصب الأسباب حُكْم شرعي يمكن أن تعقل علته، وتتعدد إلى سبب آخر.

وأجاب المانعون عن هذا: بأنَّ هذا الإمكان مبني على إدراك ما فيه من الحكمة، لكن الحكمة غير مُنضبطة، ومن ثم لا يجوز التعليل بها، وبناء القياس عليها.

ثانياً: إنَّ إمكان القياس في الأسباب يأتي من وجهين: أحدهما: تتفريح الماء، فقياس اللائط على الزاني، كقياس الأكل على الجماع في وجوب الكفارة. فوصف كونه زنى لا يؤثر، بل المؤثر إيلاج فرج في فرج محِّر قطعاً، مشتهي طبعاً.

وأجاب المانعون: بأنَّ هذا الإيلاج هو السبب في وجوب الحد على الزاني

(١) تقدم تخریجه في الصفحة (٣١٧).

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٥٤ / ٢ - ٢٥٥ ، «الإحکام» للأمدي ٤/٦٢ .

واللائط. فليس هناك قياس للّواط على الرزق في كونها سبباً لوجوب الحد، على أننا نمنع كون الرزق غير مؤثر في وجوب الحد، بل هو المؤثر، لأنَّه يتربَّ عليه ضياع النسب أو اشتباهه، وليس ذلك في اللّواط لعدم الإنبات.

ثالثاً: أنَّ الحكم يعلل بالحكمة، ويعدى بتعديتها، كما في قول الرسول صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا يَقْضِي القاضي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ عَصْبَانٌ»^(١)، فجعل الغصب سبباً، لأنَّه يُدهش العقل، وهو موجود في الجوع والعطش، فيقاس عليه^(٢).

ويحاب عن ذلك: بأنَّ التعليل بالحكمة مختلف فيه، وأنَّه لا يجوز التعليل بها عند جمهور العلماء، والمنع من القضاء في حالتي الجوع والعطش ثابت بعموم المعنى الذي هو تشویش الفكر، وليس ثابتاً بالقياس. وبذلك يتبيَّن رُجحان القول بعدم القياس في الأسباب.

٣ - المخصوص من جملة القياس:

من المسائل التي اختلف فيها: ما ورد على خلاف القياس، هل يقاس عليه، ويجرى القياس فيها ماثله أو لا؟

قالت الحنفية: إنَّ المخصوص من جملة القياس لا يقاس عليه. وقالت الشافعية: يجوز القياس عليه.

وقد نُقل عن أَحْمَد رحْمَهُ اللَّهُ روايات في مسائل، قال بالقياس فيها على ما استثنى من القياس، كقياس من نذر ذبح نفسه على من نذر ذبح ولده في الفداء.

قال القاضي في «العدة»: مسألة المخصوص من جملة القياس، يقاس

(١) أخرجه من حديث أبي بكرة نفيع بن الحارث: البخاري ١٢٠/٣، ١٢١، في الأحكام، ومسلم ١٧١٧ في الأقضية، وأبو داود (٣٥٨٩)، والترمذني (١٣٣٤)، والنسائي ٢٣٧/٨، ٢٣٨.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٣٤٢، «المتصفى» ٢/٩١ - ٩٢.

عليه، ويقاس على غيره. أما القياس عليه، فإنَّ أَحْمَد رَحْمَهُ اللَّهُ قَالَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ مُنْصُورٍ: إِذَا نَذَرَ أَنْ يَذْبَحَ نَفْسَهُ يَقْدِي نَفْسَهُ بِذَبْحِ كَبْشٍ، فَقَاسَ مِنْ نَذْرٍ ذَبْحَ نَفْسَهُ عَلَى مِنْ نَذْرٍ ذَبْحٍ وَلِدَهُ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مُخْصُوصًا مِنْ جَمْلَةِ القياسِ. وَإِنَّا ثَبَّتَ بِقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ^(١)، وَأَمَّا قِيَاسِهِ عَلَى غَيْرِهِ؛ فَإِنَّ أَحْمَد رَحْمَهُ اللَّهُ قَالَ فِي رِوَايَةِ الْمَرْوُذِيِّ: يَحُوزُ شِرَاءُ أَرْضِ السَّوَادِ، وَلَا يَحُوزُ بِعِيهَا، فَقَبِيلُهُ: كَيْفَ أَشْتَرِي مِنْ لَا يَمْلِكُ؟ قَالَ: القياسُ كَمَا تَقُولُ، وَلَكِنَّ الْإِسْتِحْسَانَ. وَاحْتَجَ بِأَنَّ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجَّحُوا فِي شِرَاءِ الْمَصَاحِفِ وَكَرِهُوا بِعِيهَا، وَهَذَا يُشَبِّهُ ذَلِكَ، فَقَدْ قَاسَ مُخْصُوصًا مِنْ جَمْلَةِ القياسِ عَلَى مُخْصُوصٍ مِنْ جَمْلَةِ القياسِ.

ثُمَّ ذَكَرَ مَنْ قَالَ بِهَذَا، وَمَنْ خَالَفَهُ، وَاسْتَدَلَّ لِمَا اخْتَارَهُ، وَرَدَّ أَدَلَّةَ الْمَعَارِضِينَ^(٢).

وَأَبُو الْخَطَابِ فِي «الْتَّمَهِيدِ»: ذَكَرَ لِلأَصْحَابِ وَجَهِينَ فِي الْمَسَأَةِ: أَحَدُهُمَا يَوَافِقُ قَوْلَ الْحَنْفِيَّةِ^(٣).

وَأَبُو مُحَمَّدِ فِي «الرُّوضَةِ»، قَسْمُ الْمُسْتَنْتَنِيِّ مِنْ قَاعِدَةِ القياسِ: إِلَى مَا عَقَلَ مَعْنَاهُ، وَإِلَى مَا لَا يَعْقُلُ مَعْنَاهُ، وَمَثَلُ الْقَسْمَيْنِ، وَقَالَ: إِنَّهُ يَصْحُّ أَنْ يَقَاسَ عَلَى مَا عُقِلَ مَعْنَاهُ مَتَى وَجَدَتِ الْعُلَةَ، وَأَمَّا مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، فَلَا يَصْحُّ^(٤).

وَنَسْتَخلُصُ مَا تَقْدِمُ:

إِنَّ لِلأَصْحَابِ فِي القياسِ عَلَى مَا وَرَدَ عَلَى خَلَافِ القياسِ وَجَهِينَ: أَحَدُهُمَا: جَوَازُهُ. وَالثَّانِي: مَنْعُهُ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ أَبُو الْخَطَابُ، إِلَّا أَنَّ

(١) قَالَ ابْنُ تَبَّانَةَ رَحْمَهُ اللَّهُ اعْتَرَاضًا عَلَى هَذَا: قَلْتَ: بَلْ هُوَ عَلَى وَقْقِ القياسِ فِي أَنْ نَذَرَ الْمُعْصِيَةِ يَنْعَدِدُ، وَمَوْجِهُ الْبَدْلِ الشَّرْعِيِّ، أَوْ كَفَارَةُ يَعْنَى. «الْمُسْوَدَةُ»: ٤٠٠.

(٢) «الْعُدَةُ» وَرَقَةُ: ٢١٦ وَمَا بَعْدَهَا.

(٣) الورقة: ١٥٥.

(٤) «رُوضَةُ النَّاظِرِ مَعَ شَرْحَهَا» ٣٣١/٢ - ٣٣٣.

الراجح عند الحنابلة الجواز. وهو الذي اختاره القاضي أبو يعلى، ونقل عن
أحمد مسائل فيه.

وقد قَيَّد ابن قدامة ذلك: فيما عُقِلَ معناه، وهذا القيد لازم لكلام
القاضي، وإن لم يُصرَّح به.

ليس في الشريعة ما يخالف القياس

وما له صلة بالمسألة السابقة القول: بأنّ في الشريعة ما يخالف القياس، ومن اشتهر من الحنابلة في نفي ذلك: ابن تيمية رحمه الله وتلميذه ابن القيم. فقد قررا: أنّه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، وأنّه لا تعارض بين النصوص الصحيحة والأقوسات الصحيحة، بل كل ما جاء في الشرع على مقتضى القياس الصحيح. ولا يجوز أن تصادم النصوص، أو تلغى طرداً لأقوسة فاسدة.

وقد سُئل ابن تيمية رحمه الله عنها ي قوله بعض الفقهاء في بعض المسائل: بأنّها جاءت في الشريعة على خلاف القياس، وهل يعارض القياس الصحيح النص؟ فأجاب على المسألة برسالة تُسمى: «رسالة في معنى القياس»^(١)، وبين فيها: القياس الصحيح، والقياس الفاسد، وأنّ الأقوسات الصحيحة لا تعارض نصوص الشريعة، وبين أنّ القياس الصحيح الذي وردت به الشريعة هو الجمع بين المترافقين، والفرق بين المختلفين، وما قاله في هذا: وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويعنّ مساواته بغيره، لكنّ الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل واحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة خالفاً للقياس، فإنّما هو خالف للقياس الذي انعقد في نفسه، وليس خالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أنّ النص جاء

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠ / ٥٠٤ وما بعدها.

بخلاف قياس. علمنا أنَّ قياس فاسد، بمعنى أنَّ صورة النص امتازت من تلك الصورة التي يظنُّ أنها مثلاً لها بوصف أو جَب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يُخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده. ثمَّ تكلم على المضاربة والمساقاة والمزارعة التي قيل: إنَّها على خلاف القياس، وبينَ أنَّها موافقة للقياس الصحيح.

ثمَّ استطرد بذكر أمثلة كثيرة، قيل: إنَّها جاءت على خلاف القياس، وبينَ غلط من قال ذلك، وأوضح أنَّها لا تختلف القياس الصحيح، وبينَ وجه الحق فيها، ثمَّ ذكر أنَّ الأحكام التي يقال: إنَّها على خلاف القياس نوعان: نوع جُمجم عليه. ونوع متنازع فيه:

فما لا نزاع في حكمه: تبيَّن أنَّه على وفق القياس الصحيح، وينبغي على هذا أنَّ مثل هذا هل يقاس عليه أم لا؟ فذهب طائفة من الفقهاء إلى أنَّ ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه، ويحکى هذا عن أصحاب أبي حنيفة، والجمهور أنَّ يُقاس عليه، وهذا هو الذي ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما.

وقالوا: إنَّا يُنظر إلى شروط القياس، فما عُلمت عليه ألحقنا به ما شاركه في العلة، سواء قيل: إنَّه على خلاف القياس أو لم يُقل، وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الأصل والفرع، والجمع بدليل العلة، كالجمع بالعلة. وأما إذا لم يقم دليل على أنَّ الفرع كالأصل، فهذا لا يجوز فيه القياس، سواء قيل: إنَّه على وفق القياس أو خلافه، وهذا كان الصحيح أنَّ العرايا يلحق بها ما كان في معناها. وحقيقة الأمر أنَّه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل: إنَّه على خلاف القياس؛ فلا بدَّ من اتصفه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم. وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه، فحكمه كحكمه. وإلاً كان من الأمور المفارقة له.

وأما المتنازع فيه: فمثل ورود حديث بخلاف أمر، فيقول القائلون: هذا

بخلاف القياس، أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المصارفة. فإنَّ النبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ قال: «لا تُصرِّوا الإبل ولا الغنم، فمن ابْتَاعَ مُصْرَافًا فهو بخَيْرِ النَّظَرَيْنَ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا: إِنَّ رَضِيَّهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنَّ سَخْطَهُ رَدَهَا وَصَاعَادًا مِنْ تَمَرٍ»^(١) وهو حديث صحيح، فقال القائلون: هذا يخالف قياسِه! سول من وجوه:

منها: أنَّ الخراج بالضماء، فاللَّبن الذي يحدث عند المشري غير مضمون عليه، وهنا قد ضمه.

ومنها: أنَّ اللَّبن من ذوات الأمثال، فهو مضمون بمثيله، وهذا مضمون بغierre، وهو التمر.

ومنها: أنَّ ما لا مثل له يُضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمه بالتمر.

ومنها: أنَّ المال المضمون يُضمن بقدر لا يقدر بده بالشرع، وهذا قدر بالشرع.

فقال المتبعون للحديث: بل ما ذكرتموه خطأً. والحديث موافق للأصول، ولو خالفها، لكنه هو أصلًا، كما أنَّ غيره أصل. فلا تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها. فإنَّها كلها من عند الله.

أما قولهم: رد بلا عيبٍ ولا فوات صفة. فليس في الأصول ما يوجب انحصر الرد في هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرد، وهو من جنس الخلف في الصفة، فإنَّ البيع تارةً تظهر صفاتيه بالقول، وتارةً بالفعل، فإذا ظهر أنَّه على صفة وكان على خلافها، فهو تدليس، وقد أثبت النبيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ الخيار للركبان إذا تلقوا، واشتري منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر^(٢). وليس كذلك واحد من الأمرين، ولكن فيه نوع من التدليس.

(١) أخرجه مالك ٦٨٣/٢، والبخاري ٣٠٩/٤، ومسلم ١٥٢٤، وأبو داود ٣٤٤٣، والترمذى ١٢٥١)، والنسائي ٢٥٣/٧، ٢٥٤.

(٢) أخرجه مسلم ١٥١٩) في البيع: باب تحريم تلقي الجلب، وأبو داود (٣٤٣٧)، والترمذى (١٢٢١) من حديث أبي هريرة أنَّ رسولَ اللهَ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتَى سيدَهُ السوقَ، فهو بالخيار». وانظر «فتح الباري» ٣١٢/٤، ٣١٣.

وأما قوله: «الخراج بالضمان»^(١) فأولاً: حديث المصاراة أصبح سُنة باتفاق أهل العلم مع أنه لا مُنافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث في ملك المشتري، ولفظ الخراج اسم للغلة، مثل: كسب العبد، وأما اللَّبن، ونحوه، فملحق بذلك، وهنا كان اللَّبن موجوداً في الضرع، فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عنها حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللَّبن الموجود في الضرع وقت العقد.

وأما تضمين اللَّبن بغیره، وتقدیره بالشرع: فلأن اللَّبن المضمون اختلط باللَّبن الحادث بعد العقد، فتعذر معرفة قدره، فلهذا قدر الشارع البدل قطعاً للنزاع، وقدر بغير الجنس، لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كانه ابتياع لذلك اللَّبن الذي تعذر معرفة قدره بالصاع من التمر، والتمر كان طعام أهل المدينة، وهو مكيل مطعم يقتات به، كما أن اللَّبن مكيل يقتات، وهو أيضاً يقتات بلا صنعة، بخلاف الحنطة والشعير، فإنه لا يقتات به بلا صنعة. فهو أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللَّبن.

ولهذا كان من موارد الاجتهاد: أن جميع الأ MCS يضمون ذلك بصاع من تمر، أو يكون ذلك لمن يقتات التمر، فهذا من موارد الاجتهاد، كأمره في صدقه الفطر بصاع من شعير أو تمر^(٢).

ثم استطرد بذكر أمثلة أخرى مما تنازع فيه الفقهاء، وقيل فيه: إنَّه على خلاف القياس، ويبيَّن استقامته مع القياس والأصول. وجاء من بعده تلميذه ابن القِيم رحمة الله، ونَهَى نَهْجَهُ في الموضوع، ووسع في البحث والاستقصاء،

(١) رواه أبو داود (٣٥٠٨)، والترمذى (١٢٨٥)، والنمسائي (٢٥٤/٨، ٢٥٥)، والبيهقي (٣٢١/٥) عن عائشة رضي الله عنها قالت: إن رجلاً ابْتَاعَ غلاماً، فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى رسول الله ﷺ، فرَدَهُ عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامي، فقال رسول الله ﷺ: «الخراج بالضمان»، وفي رواية: أن رسول الله ﷺ قضى أن الخراج بالضمان.

(٢) «مجموع الفتاوى» ٢٠ / ٥٥٥ - ٥٥٨.

وذكر: أنَّ التسويَة بين الفرع والأصل في الحكم مع افتراقهما فيما يقتضي الحكم أو يمنعه، هو القياس الفاسد، وهو الذي جاءت الشريعة بإبطاله، كما أبطل قياس الربا على البيع، وقياس المينة على المذكى، وذكر أنَّ من قال: إنَّ الشريعة تأني بخلاف القياس الذي هو من هذا الجنس، فقد أصاب، ثمَّ بين أنَّ القياس الفاسد أصل كل شر^(١)، ونقل عن شيخه ما قاله: في أَنَّه ما من نصٍ صحيح إلَّا وهو موافق للعقل، قال: وما عرفت حديثاً صحيحاً إلَّا ويمكن تخريجه على الأصول الثابتة... وقال: وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع، فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أَنَّ المعقول الصحيح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً، فلا بدَّ من ضعف أحدهما، لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسدته مما يخفى كثير منه على أفضلي العلماء فضلاً عن من هو دونهم، فإنَّ إدراك الصفة المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة المعانى التي علقت بها الأحكام من أشرف العلوم، فمنه الجلىُّ الذي يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلَّا خواصهم، فلهذا صارت أقىسة كثيرٍ من العلماء تحبِّيء مخالفة للنصوص لخفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثيرٍ من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدلُّ على الأحكام^(٢).

وبعد أن سرد بعض ما أشَكَّل على بعض الفقهاء، وظنه بعيداً عن القياس، وبين موافقته للقياس قال: فهذه نُبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أَنَّه ليس في الشريعة شيءٌ يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف، وأنَّ القياس الصحيح دائِرٌ مع أوامرها ونواهيه، وجوداً، وعدماً، كما أَنَّ المعقول الصحيح دائِرٌ مع أخبارها، وجوداً، وعدماً. فلم يخبر الله ولا رسوله بما ينافي صريح العقل، ولم يشرع ما ينافي الميزان والعدل^(٣).

(١) «إعلام الموقعين» ٢/٧ - ٨.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/٢٨ - ٢٩.

(٣) نفس المصدر ٢/٥٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣٢٩، «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٧٤ وما بعدها.

هذا رأي ابن تيمية رحمه الله، وتلميذه ابن القيم في المسألة، وهو رأي مَرْدُهُ: شدة التمسك بالنصوص، وتنزيتها عن مخالفة القياس الحق، ومَرْدُهُ أيضاً: القول بالقياس، واعتباره دليلاً صحيحاً من أدلة الشرع يجب على الأمة العمل به، وبناء على ذلك، فأدلة الشرع من عند الله، ولا يجوز أن تتناقض، أو يأقِنُ شيء منها على خلاف الآخر. فالمسألة دائرة بين الاهتمام بالنصوص، والتسليم لها، وبين القول بالقياس والعناية به. فلا يفرض أن يوجد بينه وبين النصوص تعارض.

التعارض بين الأقيسة

التعارض:

التعارض: هو استواء الأمارتين وتقابلهما، وهو يشمل تعارض الأدلة. سواء أكانت منصوصة، أم معقولة.

وقد اتفق العلماء على أنه لا يمكن التعارض بين دليلين، قطعيين، سواء أكانا عقليين أم نقليين، ولا بين قطعي وظني، وإنما يتعارض الظنيان، وعند ذلك يلتجأ المجتهد لوسائل الترجيح وطرقه، وقد أنكر البعض التمسك بالترجح، وقال: عند التعارض يلزم التخيير أو التوقف، ولكن الراجح أن على المجتهد أن ينظر في الأدلة، ويبحث عن المرجحات، فقد أجمع الصحابة على العمل بالترجح، من ذلك: تقديمهم خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الحتنانيين^(١) على خبر: «الماء من الماء»^(٢) ولو لم يعمل بالراجح، لزم العمل بالمرجوح، وهو ممتنع^(٣).

والبحث هنا في التعارض بين الأقيسة، وترجح بعضها على بعض، وبينها وبين الأدلة الأخرى:

(١) تقدم تخریجه في الصفحة (١٠٨).

(٢) تقدم تخریجه أيضاً في الصفحة (١٥٤).

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٧٣، «فتح الغفار» ٣/٥١.

(أ) التعارض بين الأقيسة:

إذا وقع التعارض بين ما كان مظنوناً من الأقيسة؛ فالجمهور على أنه يثبت الترجيح بينها. وقد قسم الأصوليون الترجيح بينها إلى أنواع، منها^(١): الترجيح بسبب العلة، وبحسب الدليل الدال على علية الوصف، وبحسب كيفية الحكم، وبحسب الأمور الخارجية، وبحسب الفرع:

١ - فالترجيحات بحسب العلة كثيرة: منها أن يرجع القياس المدل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكم على القياس المدل بنفس العلة^(٢)، للإجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة، فيرجع التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.
وقد ذكر الأصوليون صوراً كثيرة من ترجيحات العلل:

منها: ترجيح العلة التي توافق الكتاب، أو الخبر، أو الأثر عن الصحابي، على ما لم توافق ذلك، أو لم تشهد لها الأصول.

ومنها: تقديم المنصوص عليها على المستنبطة، وتقدم المطردة المُتعكسة على غيرها، وتقدم المؤثرة في أصلها وجوداً أو عدماً على المؤثرة في غير أصلها، وتقدم العلة المردودة إلى ما يكثر شبهها بالأصل على ما كان شبهها به أقل. وتقدم العلة المردودة إلى أصل ثابت بدليل قطعي على غيرها، وتقدم المفسرة على المُجمَلة^(٣).

٢ - والترجيحات بحسب الدليل الدال على علية الوصف أيضاً كثيرة،

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٨١ - ٢٨٣، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣١٧ / ٢ وما بعدها، «الإحكام للأمدي» ٢٦٨ / ٤ - ٢٨٠، «المستصفى» ١٢٩ / ٢، «تيسير التحرير» ٨٧ / ٤ وما بعدها، «فتح الغفار» ٥٤ / ٣.

(٢) المراد بالعلة هنا: المعنى المناسب، أو المقتضي لتشريع الحكم، وهو أحد إطلاقات العلة، وليس المراد به الوصف الظاهر المنضبط... إلخ، فهذا إطلاق آخر لم يرد من لفظ العلة هنا.

(٣) من أبرز كتب الخاتمة التي تطرق لترجيحات العلل وتوسعت فيها: «العدة» ورقة: ٢٢٦ - ٢٢٧، «التمهيد» ورقة: ١٨٧ - ١٩١، (المسودة): ٣٧٦ - ٣٨٥، «روضة الناظر مع شرحها» ٢٦٤ / ٢، «شرح مختصر التحرير»: ٤٤٩ - ٤٥٨، «شرح الطوفى على الأصول» ٧١٦ / ٣ وما بعدها.

منها: ترجيح العلة التي ثبتت عليتها بدليل قاطع على العلة التي لم ثبتت عليتها بدليل قاطع.

٣ - ومن المرجحات بحسب دليل الحكم: أنه يقدم ما دليل أصله قطعي على ما دليل أصله ظني.

٤ - ومن المرجحات بحسب كيفية الحكم: أن يكون أحدهما يقتضي حداً والآخر يسقطه، فالمسقط يقدم.

٥ - ومن المرجحات بحسب الأمور الخارجية: أنه يقدم ما انضم إليه فتوى صحابي على ما لم يكن كذلك.

٦ - ومن المرجحات بحسب الفرع: أن يقدم ما كان مقطوعاً بوجود عنته في الفرع على المظنون وجودها فيه.

(ب) التعارض بين المنقول والمعقول:

إذا تعارض المنقول والمعقول:

فالمnocول إذا كان خاصاً دالاً بمنطقه، فإنه يقدم على القياس، لأنَّه أصل بالنسبة للرأي، ولقلة تطرق الخلل إليه.

أما إذا لم يدل بمنطقه، فهو مختلف قوة وضعفاً، والترجيح يكون بما يقع للناظر من قوة الظن، قال الآمدي: وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له.

وإذا كان المنقول عاماً، وعارضه قياس، فقد اختلف فيه: قيل: يقدم القياس، وقيل: يقدم العام، وقيل: بالتوقف، وقيل: يقدم القياس الجلي دون الخفي، وقيل: يقدم القياس على العام المخصوص دون غيره، واختار التفتازاني في حاشيته على «شرح العضد»: تقديم القياس مطلقاً، وهو اختيار الآمدي؛ لأنَّ العمل بالعموم يبطل القياس بالكلية، والعمل بالقياس لا يبطل إلاً وصف العموم. لأنَّ القياس يتناول المتنازع بخصوصه، والعام يتناوله بعمومه، والأولى أولى^(١).

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣١٩/٢، «الإحکام» للأمدي ٤/٢٨٠ - ٢٨١، وانظر الأقوال وأدلتها في «روضة الناظر مع شرحها» ٢/١٦٩ - ١٧٢.

وقد جاء في «التحرير» وشرحه: الخلاف فيما إذا تساوى القياس وخبر الواحد المعارضان، بأن كان كل منها عاماً أو خاصاً، وذكر أنَّ الخبر يقدم مطلقاً عند الأكثر، منهم: أبو حنيفة والشافعي وأحمد، وقيل: يقدم القياس، ونسب إلى مالك، وذكر رأياً ثالثاً لأبي الحسين: أنَّه يقدم القياس الذي ثبتت علته ثبوتاً قطعياً، وأورد اعتراض السبكي على أبي الحسين: بأنَّ القطعي لا نزاع فيه، ويرجح على الظن، وقال: إنَّ المختار عند الأمدي وابن الحاجب: أنَّه إن ثبتت العلة بنصٍ راجع على الخبر، وقطع بها في الفرع قُدْم القياس، وإلا قُدْم الخبر.

واستدل لرأي الأكثر الذين يقدمون خبر الواحد بأدلة، منها:

- ١ - تقرير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معاذًا حين آخر القياس عن السنة، ومنها أخبار الآحاد.
- ٢ - أنَّ الظن في القياس أضعف منه في الخبر، فلو قدم القياس، قدم الأضعف، وهو منوع.
- ٣ - أنَّ أصل القياس ثبت بالخبر في حديث معاذ، فلا يقدم على أصله.
- ٤ - أنَّ الخبر دليل قطعي لو لا الطريق الموصلة إلينا، بخلاف القياس^(١).
ولا يخفى أنَّ الخلاف السابق فيما إذا كان التعادل قائماً بين القياس والخبر، بحيث يكون الدليل الذي نص على العلة في القياس مُساوياً لخبر الواحد، أي: ليس أرجح منه.

(١) «تيسير التحرير» ١١٦/٣ - ١٢٠

تعارض الأقىسة لدى الحنابلة

قال أبو يعلى: لا يجوز أن يعتدلي قياساً على أصل واحد مع كون أحدهما موجباً للحظر، والآخر موجباً للإباحة، ولا بد من وجود المزية في أحدهما، وقد تظهر تلك المزية، وقد تختفي، فإذا خفت، وجب أن يجتهد في طلب ترجيح أحدهما، والوقف إلى أن يتبين ذلك، وكذلك الأخبار لا يجوز أن يرد خبران متعارضان من جميع الوجوه ليس مع أحدهما ترجيح يقدم به، وقد قال أبو بكر الخلال في كتاب «العلم»: لم أجده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً متضاداً^(١) إلاً وله وجهان؛ أحدهما إسناد جيد، والآخر إسناد ضعيف.

ثم قال بقصد الاستدلال على عدم تعارض الأدلة من غير أن يكون مع أحدهما ترجيح: ولأنَّ هذا يوجب تكافؤ الأدلة وتعارضها، وهذا خلاف موضوع الشريعة، ثم ذكر ما احتاج به المخالف، ورد عليه^(٢).

وقال أبو الخطاب في «التمهيد»: لا يجوز أن تعدل الأماراتان في المسألة عند المجتهد، فلا تترجح إحداهما على الأخرى، وبه قال الكرخي، والسرخسي، وأكثر الشافعية، وقال الجبائي وابنه: يجوز ذلك، ويكون المجتهد خيراً في الأخذ بأحد الحكمين شاء. واستدل لرأيه: بأنه لو جاز ذلك، لأدى إلى حصول الشك في الحكم الشرعي، وذلك لا يجوز^(٣).

وابن تيمية في «المسودة»: نقل كلام القاضي، وما نقل عن أبي الخطاب،

(١) هكذا في الأصل، ولعل الأصح: «حديثان متضادان»، أو أن المراد: حديث روی بروايتين.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٣٧ - ٢٣٨، «المسودة»: ٤٤٦.

(٣) «التمهيد» ورقة: ٢١٤ - ٢١٢.

وابن عقيل، وذكر الخلاف في تكافؤ القياسين وتعادلها.

ويتبين من ذلك كله:

١ - أنَّ الخنابلة يمنعون تعادل القياسين، وتكافؤهما، وأنَّه لا بدَّ من مُرْجح، وعلى المجتهد البحث عنه، وعليه أن يقف إلى أن يتبيّنه.

٢ - قولهم هذا مرتبط بالقول: بأنَّ الحق في جهة واحدة، وليس كُلُّ مجتهد مصيِّباً.

٣ - الذين خالفوهم: أجازوا التكافؤ والتساوي، وقالوا: إنَّ المجتهد مخير في الأخذ بأيِّها شاء، وهذا مرتبط بالقول: بأنَّ كُلَّ مجتهد مصيِّب.

٤ - نقل ابن تيمية قول القاضي في تعارض البيتين، وهو أنَّه إذا لم يكن لإحداهما مَزِيَّة على الأخرى، كان حظهما السقوط، كالصين والقياسين إذا تعارضا. وقال عن هذا: إنَّ أخذ على ظاهره، صار قوله ثالثاً.

٥ - وذكر في الفصل التالي له قوله للقاضي: بأنَّ دلائل الفروع يجوز أن تتكافأ، والمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أمرَيْن متناقضَيْن، فحكمه حكم العامي، يجب عليه أن يقلد غيره، ولا يجوز القول بالتخمير.

قال ابن تيمية بعد هذا: قلتُ: وكذا يجب أن يُقال: إذا تكافأت عنده، وعجز عن الترجيح، فعلى هذا يكون التقليد بدلاً لا يصار إليه إلَّا عند العجز عن الاجتهاد.

وذكر شارح «ختصر التحرير»: أنَّ تعادل الظنين غير ممكن عند الإمام أحمد وأصحابه، وذكر أنَّه إنْ تعذر الجمع، ولم يعرف المتقدم أن على المجتهد أن يرجع إلى غيرهما، وإن لم يكن ذلك، فيجتهد في الترجيح، وإن لم يترجح له العمل بآحدَهما، فيتوقف، وذكر ما سبق أن نقلناه عن ابن تيمية بأنَّ عليه أن يُقلد غيره، ثم ذكر القول الثاني: وهو جواز تعادلها، ونسب القول به للقاضي وابن عقيل، وهو خلاف ما سبق أن ذكرناه عن القاضي، ثم ذكر حُجَّج القولين^(١).

(١) «شرح ختصر التحرير»: ٢٤٦ وما بعدها.

والخلاصة: أنَّ الحنابلة يمنعون تعادل القياسيين، وأنَّه لا بدَّ من مرْجح، وعلى المجتهد أن يتوقف حتى يتبيّنه، وإن عجز عن الترجيح، يكون حكمه حكم العامي يقلد غيره، ولا يكون خَيْرًا في الاثنين.

قال أبو البركات: إذا تعادلت الأدلة عند المجتهد: فحكمه الوقف عند أصحابنا، قال صالح: كنت أسمع أبي كثيراً يُسأَل عن الشيء، فيقول: لا أدرِّي، وربما قال: سَلْ غَيْرِي^(١).

(١) «المسودة»: ٤٤٦ - ٤٤٩.

تعارض القياس مع الأدلة الأخرى لدى الحنابلة

تقدّم أنَّ أَحمد رحْمَهُ اللَّهُ لَا يأخذ بالقياس إلَّا عند الضرورة، وقد جعل ابن القيم القياس عنده آخر الأصول التي تبني عليها فتاوِيهِ، فلهذا لا يمكن أن يعارض القياس نصاً من النصوص، بل يجب أن يُلغى القياس والرأي عند وجود النص، وينصار إلى النص، وفيما مضى كفاية من التقول في هذه المسألة، وقد تكلم أبو محمد في «الروضة» على ترتيب الأدلة، وأنَّ على المجتهد أولاً أن ينظر إلى الإجماع، ثُمَّ ينظر في الآحاد، فإنْ عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنة متواترة، قدم خبر الآحاد، فإنَّ تعارض قياسان، أو خبران أو عمومان، طلب الترجيح . . . إلخ^(١).

فابن قدامة رحْمَهُ اللَّهُ: جعل المقدم الإجماع، ثُمَّ المتواتر من الكتاب والسنّة، وهو في مرتبة واحدة، ثُمَّ أخبار الآحاد.

والمراد بالإجماع المقدم هنا: هو الإجماع القطعي، أما غيره، فلا يُقدّم على النص، وهذا في الواقع تقديم للنص المستند إليه الإجماع على النص الآخر المخالف للإجماع^(٢).

وفي «ختصر التحرير» قال^(٣): يقدم الإجماع، فالكتاب، ومتواتر السنّة، فآحادها، فقول صحابي، فقياس. وقال في شرحه على كلمة: فقياس: بعد ذلك

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥٦/٢.

(٢) «مذكرة أصول الفقه» للشنقطي: ٣١٥.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٤٢٤ وما بعدها.

كله. فقد رتب الأدلة حسب مذهب الإمام أحمد، وجعل القياس آخرها. وقال عن التعارض: إنَّه تقابل دليلين ولو عامين على سبيل المانعة، وقال: إنَّ بعض الأصحاب يمنعه بلا مرجع، وذكر أنَّ أَمَّا رحْمَهُ اللَّهُ خصْ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الصلاة بعد الفجر والعصر، بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»^(١).

وما تقدم: نعلم أنَّ التعارض لا يكون بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني، وإنما يكون بين ظنيين، وعرفنا ما تقدم: أنَّ الإمام أحمد وأكثر أصحابه يمنعون تعادل الدليلين الظنيين في نفس الأمر، وإن جاز جسبي ما يظهر للمجتهد.

والقياس عند الإمام أحمد رحْمَهُ اللَّهُ يأتِي آخر الأدلة، ذلك لأنَّه لا يقول به إلَّا للضرورة، وعند فقد النصوص، وأقوال الصحابة، وما أجمعوا عليه، وعلى هذا لا يتصور أن يقف القياس عنده موقف المعارض لأدلة الشرع. بل اعتبر هو وأصحابه القول بالرأي في مقابل النصوص أمراً لا يجوز للمسلم فعله، وتقديم ما نقلنا عن ابن تيمية وابن القيم في اعتبارهما ذلك قياساً فاسداً، وأنَّ النصوص مقدمة على كل ما سواها، وأنَّ ما نقل من ذم الرأي من الصحابة ومن تبعهم، فالمراد به الرأي المخالف لنصوص الشرع.

وببناء على ذلك لا يتصور معارضة القياس معارضة تامة لأدلة الشرع الأخرى الصحيحة الثابتة، وإنما الكلام يرد في تحصيص القياس للعموم، أو النسخ بالقياس ونحو ذلك. وهذا ما سنُشير إليه الآن:

(أ) تحصيص القياس للعموم:

أما تحصيص العموم بالقياس عند الحنابلة: فقد نقل في المسألة عن أحمد وأصحابه وجهان وروایتان، اختار الجواز من أصحابه: أبو بكر عبد العزيز، والقاضي، وابن عَقِيل، وأبو الخطاب، وغيرهم.

(١) تقدم تحريره في الصفحة (٥٥٠).

قال القاضي في مسألة تخصيص العموم بالقياس^(١): وقد أومأَ أَمْ حَمَدَ إِلَى الوجهين، فقال في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرده إلا مثله. فظاهر هذا أنه - القياس - لا يخص الظاهر. ونُقل عنه في مواضع كلام يدل على جواز التخصيص، فقال في رواية أبي بكر بن محمد: إذا قذفها بعد الثلاث وله منها ولد يريده نفيه: يلاعن، فقيل له: أليس الله يقول: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ» [النور: ٦]، وهذه ليست زوجة؟. فاحتاج بأنَّ الرجل يطلق ثلاثةً وهو مريض فترثه، لأنَّه فار من الميراث، وهذا فار من الولد، قال: فقد عارض الظاهر بضرب من القياس.

وتعقيبه في «المسودة» بقوله: قلت: لم يخص العموم، وإنما عارض ظاهر المفهوم، لأنَّ تخصيص الحكم بالأزواج ينفيه عن سواهم، والقياسات غالباً يعارضن المفهوم، وحقيقة قياس أبي عبدالله أن المبتوة ليست زوجة، وقد جعل حكمها كالزوجة، وهذه أيضاً ليست بزوجة، ويجعل حكمها كالزوجة لأجل الحاجة، وكلاهما مطلقة، وذلك فارًّا من الإرث جعلت مطلقتها كزوجة، فقطع فراره، وهذا فارًّا من الولد يجعل مطلقتها كزوجته، فيتحقق فراره، ولأنَّ اللعان عقوبة الفار من الولد كالإرث.

ثم قال - أي القاضي -: وكذلك نقل الأثر عن المرأة تنفي بغير محروم، فقيل له: النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تُسافر امرأة إلا مع ذي محروم»^(٢) فقال: هذا أمر قد لزمها، يسافر بها، وهم يقولون: لو وجَّب عليها حق القاضي على أيام رفعت إلى القاضي، ولو أصابت حدًا في البدادية جيء بها حتى يقام عليها.

(١) «العدة» ورقـة: ٧٦.

(٢) أخرجه من حديث ابن عباس: البخاري ٦٤/٤، ٦٥، في الحج: باب حج النساء، ومسلم (١٣٤١) بلفظ: «ولا تُسافر المرأة إلا مع ذي محروم». وأخرجه من حديث أبي هريرة: مالك ٩٧٩/٢، والبخاري ٤٦٨/٢، ومسلم (١٣٣٩)، وأبو داود (١٧٢٣)، والترمذني (١١٧٠) بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُسافر مسيرة يوم وليلة وليس معها ذو حرمة منها» وفي رواية: «مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محروم عليها»، وفي رواية مسلم: «لا يحل لامرأة أن تُسافر ثلاثة إلا ومعها ذو محروم منها».. وأخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: مسلم (١٣٤٠)، وأبو داود (١٧٢٦)، والترمذني (١١٦٩) بلفظ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم

وتعقبه في «المسودة» بقوله: قلت: إنما خص هذا العموم بقوله: «البُكْرُ بالبِلْرَبِّ حَلَدْ مَثَّةً وَتَغْرِيبُ عَامٍ»^(١) لكن هذا أيضاً فيه عموم، فعُضُدَ أحد العمومين بالقياس على صورة التخصيص، وهذا مجْمَعٌ عليه.

قال - أي القاضي - : وكذلك نقل عنه أبو داود في رجل قال لامرأته: أنت طالق، ونوى ثلاثة. فقال: هي واحدة، فقيل له: إسحاق يقول: هي ثلاثة، ويأخذ بالحديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٢) فقال: ليس هذا من ذاك، أرأيت لو نوى أن يطلق امرأته ولم يلفظ بلفظ، يكون طلاقاً؟ وتعقبه أيضاً في «المسودة» بقوله: قلت: ليس هذا تخصيص عموم، إنما هو بيان عدم العموم، لأنّ قوله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» لا بدّ فيه من عمل ونية، والنية المجردة لا تدخل فيه، وكذلك قوله: أنت طالق؛ إذا نوى ثلاثة يكون نية محضة، كالنية المجردة، لأنّه لم يتكلم بما يدل على العدد فهذا قصده^(٣).

ثم قال القاضي: وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز فيما وجده في تعليق أبي إسحاق بن شاقلا، ثم ذكر أنّ من الأصحاب من قال: لا يجوز تخصيص العموم بالقياس، ولم يفرقوا بين المتواتر والآحاد. قال: وربما ذهبوا إلى ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرده إلاّ مثله، ثم نقل أنّه وجد للأصحاب وجهين في المسألة^(٤).

= الآخر أن تسفر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً، إلا معها أنها أو ابنتها أو زوجها أو اخوها، أو ذو حرم منها، وأخرجه البخاري ٦٧٤ بلفظ: «لا تسفر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو حرم».

(١) أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت (١٦٩٠) في الحدود، ولفظه: «البكر بالبكر، جلد مثة، ونفي سنة، والثيب بالثيب؛ جلد مثة والرجم». وهو في «المسند»، وسنن أبي داود (٤٤١٥)، والترمذى (١٤٣٤)، وسنن البيهقي ٢١٠/٨، وابن ماجه (٢٥٥٠).

(٢) أخرجه البخاري (١) و(٥٤) و(٢٥٢٩) و(٣٨٩٨) و(٥٠٧٠) و(٦٦٨٩) و(٦٩٥٣)، ومسلم (١٩٠٧)، وأبو داود (٢٢١٠)، والترمذى (١٤٤٧)، ومالك في «الموطأ»: ٤٠١، وأحمد ١/٢٥ و٤٣، والطیالسي: ٩، وأبو نعيم في «الخلية» ٤٢/٨، وفي «أخبار أصبهان» ١١٥/٢ و٢٢٢، وابن منده في «الإيمان» (١٧) و(٢٠١)، والبغوي (١).

(٣) «المسودة»: ١٢٠ - ١٢٢.

(٤) «العدة» ورقه: ٧٧ - ٧٨.

وفي كتاب «الروایتين والوجهين»^(١) له أيضًا: ذكر اختلاف الأصحاب في المسألة. وما نقل عن أحمد فيها مثل كلامه في «العدة» الذي سقناه آنفًا.

ثم قال: وكذلك نقل الميموني في الرجل يزوج ابنته وهي كبيرة: أحب إلى أن يستأمرها، فإن زوجها من غير أن يستأمرها، فلم ير أن النكاح مردود. ثم قال: فمن قال: لا يخص الظاهر، فوجهه أن العموم أعلى رتبة في الحجة من القياس، ألا ترى أن القياس قد يمتنع في كثير من الأصول، والعموم لا يجوز وجوده عارياً من إيجاب حكم.
فإذا كان كذلك لم يجز ترك الأقوى بالأضعف.

وذكر أبو الخطاب: أن لا فرق بين خبر الواحد والقياس، فإن خبر الواحد إذا عارض القرآن سقط إلا أن يكون القرآن عاماً، والخبر خاصاً، فيخصوصه، ومثله القياس يخصوص عموم القرآن على ظاهر قول أكثر أصحابنا، ومن منع منهم منع أن يخصوص بالخبر والقياس^(٢).

وابن قدامة في «الروضة»: جعل التخصيص بالقياس هو آخر الأمور التي يخص بها العام ترتيباً، وذكر الوجهين عن الأصحاب، وذكر الأقوال الأخرى في تخصيص العموم بالقياس، ويظهر من استدلالاته، ومناقشته أنه يرجع تخصيص العموم بالقياس^(٣).

وما تقدم نخلص إلى الآتي:

١ - أن للحنابلة قولين في تخصيص العموم بالقياس، هما روایتان عن أحمد:

الأولى: جواز تخصيص العموم بالقياس، وقد اختار هذه الرواية أكثر الأصحاب، منهم: أبو بكر عبد العزيز، والقاضي، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وغيرهم، وهو الذي رجحه ابن قدامة. وقد روى الأصحاب عن أحمد ما يدل

(١) الورقة: ٤٣٥ - ٤٣٦.

(٢) «المهيد» ورقة: ١٦٩، «المسودة»: ١٢٠.

(٣) «روضة الماظن مع شرحها» ٢/ ١٦٩ - ١٧٢، «شرح مختصر التحرير»: ٢٠٩.

على هذه الرواية في قوله: إنَّ القاذف بعد الثلاث يلاعن، وفي نفي المرأة بدون محرم، وفي كون الطلاق بلفظ الواحدة طلقة واحدة وإن نوى ثلاثة.

وتقدم هذا في روايات أبي بكر بن محمد، والأثرم، وأبي داود التي ساقها كلها القاضي.

الثانية: أنَّ القياس لا يخص العموم، وقد استدل بهذه الرواية بقول أَحْمَد في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يرده إِلَّا مثله، وقد اختار هذه الرواية من الأصحاب ابن شاقلا، وأبو الحسن الخزري، وقد جاء في «المسودة» عن القاضي: أنَّ شيخه يرى عدم الجواز أيضاً.

٢ - على قول أكثر الأصوليين من الخنابلة: أنَّ القياس يخص العام، فمرتبته متأخرة عن المخصصات الأخرى، التي لم يختلف في التخصص بها، وقد ذكر ذلك ابن قُدَامَةَ، كما أشرت إليه آنفًا.

(ب) النسخ بالقياس:

قال القاضي: فأما القياس فلا ينسخ، لأنَّه يستنبط من أصل، فلا يصح نسخه مع بقاء الأصل المستنبط منه، والأصل باق، فكان القياس باقياً ببقائه، وإذا لم يصح نسخه، لم ينسخ به أيضاً، لأنَّه إنما يصح ما لم يعارضه أصل، فإن عارضه أصل، سقط في نفسه، فبطل أن ينسخ الأصل به، مثل أن يقول: علة الربا في البرْ مكيل جنس، فإن وجد خبر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في جواز التفاضل في الأرض سقط القياس، ولأنَّ القياس دليل محتمل، وليس بالقوى الذي يقع به النسخ.^(١)

وقال أبو البركات: مَسَأْلَةٌ: ولا يجوز النسخ بالقياس، قاله القاضي وأبو الخطاب وغيرهما.

ونقل اتفاق أكثر العلماء من الفقهاء، وأصحاب الأصول على أنَّه لا يجوز

(١) «العدة» ورقة: ١٢١.

النسخ بالقياس، مثله ابن عقيل: بأن ينص على إباحة التفاضل في الأرز بالأرز فإنه لا ينسخ بالمستبطن من نبيه عن بيع الأعوان الستة، أو عن بيع الطعام مثلاً بمثل، ونحو ذلك.

واختار ابن برهان: أن يجوز في زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أن ينسخ ما يثبت بالقياس بالنص، أو بقياس علة يوماً إليها، وبسط القول في ذلك^(١) وهذا قول ابن عقيل.

وواضح مما تقدم: أن الاختلاف بين الأصحاب في تحصيص العموم بالقياس واضح، أما النسخ بالقياس، فلم ينقل فيه روايات، وقد أطلق القول بعدم النسخ بالقياس أبو الخطاب في «التمهيد»، وكذلك القاضي فيما نقلناه عنه قريباً.

إلا أن أبا محمد في «الروضة» استثنى ما كان منصوصاً على عنته، فقال عنه: ينسخ ويُنسَخ به، وما لم ينص على عنته، فلا^(٢)، وهو اختيار الآمدي^(٣).

وقال شارح «مختصر التحرير»: وأما كون القياس لا ينسخ به، فهو الذي عليه أصحابنا والجمهور^(٤).

(١) «المسودة»: ٢٢٥.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها»: ٢٣٠ / ٢.

(٣) «الإحکام» للأمدي: ٣ / ١٦٤.

(٤) «شرح مختصر التحرير»: ٢٦٧ - ٢٦٨.

الباب السادس
الاجتہاد-الفتوی-التغییید

الفَصْلُ الْأُولُ

الاجتِهاد

الاجتهاد

معناه:

الاجتهاد في اللغة: بذل المجهود، واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، مُستلزم للتكلفة والمشقة.

وفي اصطلاح الأصوليين: استفراغ المجهد الوسع في طلب الأحكام الشرعية، على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد.

وقال عنه الغزالى: في طلب العلم بأحكام الشريعة، وقال عنه الأمدي: في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، واحترز به عن الأحكام القطعية^(١).

وقد ذكر الشوكانى جملة من تعاريفات الاجتهاد، ونقل قول أبي بكر الرازى: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشرعى، لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم، لجواز وجودها حالية عنه، لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد.

والثانى: ما يغلب في المظن من غير علة. كالاجتهاد في الوقت والقبلة.

(١) «المصنفى» ٢/١٠١، «الإحکام» للأمدي ٤/٦٢، وانظر: «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٢٨٩. فلم يزد على ما ذكره الأمدي، «فتح الغفار» ٣/٣٤، «تيسير التحرير» ٤/١٧٨.

والثالث: الاستدلال بالأصول^(١). ويقصد بذلك أصول الأحكام، وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس، وما يرجع إليها من الأدلة الأخرى.

هذا وأمثال تعريف للاجتهاد في نظرنا؛ تعريف الكمال بن الهمام في «التحرير»، حيث عَرَفَ الاجتهاد بأنه: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكمٍ شرعيٍ ظنيٍ.

ونشرح هذا التعريف فنقول:

إنَّ بذل الطاقة معناه: استفراغ القُوَّة والوَسْع والجهد، بحيث يحس البادل من نفسه العجز عن المزيد عليه، فإذا شاب هذا البذل شيءٌ من التقصير، فإنه لا يُسمى اجتهاداً.

والمراد بالفقيه عند الأصوليين: المجتهد، أما شُيوع إطلاقه على من يحفظ الفروع، فهذا اصطلاح لغير الأصوليين، وهذا القيد لا بد منه، لأنَّ بذل الطاقة من العامي في تحصيل حكم شرعي لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً.

وتنكير الحكم في التعريف؛ يُشعر بأنَّ استغراق الأحكام ليس بشرط في تحققحقيقة الاجتهاد، وأنَّه لا يلزم إحاطة المجتهد بجميع الأحكام ومداركها بالفعل، لأنَّ ذلك خارج عن طوق البشر، وهذا القيد يخرج من حقيقة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل غير الأحكام، كبذل طاقته في تحصيل الرزق، أو في العبادة، أو تحصيل العلم، فإنَّ ذلك وإن سُمِّي اجتهاداً في اللغة، ولكنه لا يعتبر اجتهاداً في اصطلاح الأصوليين.

ووصف الحكم بالشرعي في التعريف؛ يخرج الأحكام اللغوية والحسية والعقلية من دائرة الاجتهاد الاصطلاحي، إذ بذل الطاقة في تحصيل أحدها لا يعتبر اجتهاداً في الاصطلاح.

والتعبير بالظني؛ يخرج بذل الطاقة في تحصيل الأحكام القطعية. فإنَّه لا يسمى اجتهاداً.

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٠

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا التعريف خاصٌ ب نوع من الاجتهاد : وهو الاجتهاد في الحكم الشرعي العملي الظني ، لأنَّ بذل الطاقة لتحصيل الأحكام الشرعية الاعتقادية وإن اعتبر اجتهاداً عند الأصوليين لكنه يتميّز بحكم خاص ، وهو أنَّ المصيب من المجتهدين فيه واحد ، والمخطئ آثم ، باتفاق المصوّبة والمخطئة . لكننا نميل إلى جعل التعريف عاماً في العمليات والاعتقادات ، ظنية كانت أو قطعية ، والسبيل إلى ذلك هو حذف قيد : « ظني » من التعريف ، فيصير التعريف شاملاً للنوعين .

هذا ، ولا كان من أبرز ما يشير إليه التعريف أمران :

أحدهما : الفقيه المجتهد .

والآخر : عدم اشتراط استغراق الأحكام في تحقق حقيقة الاجتهاد ، فإننا سنتكلم بإيجازٍ عن كلِّ من المجتهد ، وتجزيء الاجتهاد .

شروط المجتهد

المجتهد: هو الذي يحصل منه الاجتهاد، ويقوم به.

قال عنه الشوكاني: ولا بد أن يكون بالغاً، عاقلاً، قد ثبتت له ملائكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مأخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

١ - أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما، لم يكن مجتهداً، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يُشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق فيها بالأحكام. وقد ذكر أقوال بعض العلماء في العدد الذي يلزم معرفته من الآيات، وتعقبها، وكذلك ما يلزم معرفته من السنة.

ثم قال: ولا يخفاك أنَّ كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة: أنَّ المجتهد لا بد أن يكون عالماً بما اشتغلت عليه مجتمعـيـنـيـعـ السـنـةـيـ صـنـفـهاـ أـهـلـ الفـنـ، كـالـأـمـهـاـتـ السـتـ، وـمـاـ يـلـحـقـ بـهـ. مـشـرـفـاـ عـلـىـ مـاـ اـشـتـغلـتـ عـلـيـهـ المسـانـيدـ وـالـمـسـتـخـرـجـاتـ، وـالـكـتـبـ الـتـزـمـ مـصـنـفـوـهـاـ الصـحـةـ. وـلـاـ يـشـرـطـ فـيـ هـذـاـ: أـنـ تكونـ مـحـفـظـةـ لـهـ مـسـتـحـضـرـةـ فـيـ ذـهـنـهـ، بلـ يـكـونـ مـنـ يـتـمـكـنـ مـنـ اـسـتـخـرـاجـهـاـ مـوـاـضـعـهـاـ بـالـبـحـثـ عـنـهـاـ عـنـدـ الـحـاجـةـ إـلـىـ ذـلـكـ. وـأـنـ يـكـونـ مـنـ لـهـ تـمـيـزـ بـيـنـ الصـحـيـحـ مـنـهـاـ، وـالـحـسـنـ، وـالـضـعـيفـ، بـحـيثـ يـعـرـفـ رـجـالـ الإـسـنـادـ مـعـرـفـةـ يـتـمـكـنـ بـهـاـ مـنـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ بـأـحـدـ الـأـوـصـافـ الـمـذـكـورـةـ، وـلـيـسـ مـنـ شـرـطـ ذـلـكـ أـنـ يـكـونـ حـافـظـاـ لـحـالـ الرـجـالـ عـنـ ظـهـرـ قـلـبـ، بلـ الـمـعـتـبـ أـنـ يـتـمـكـنـ بـالـبـحـثـ فـيـ كـتـبـ الـجـرـحـ وـالـتـعـدـيـلـ مـنـ مـعـرـفـةـ حـالـ الرـجـالـ، مـعـ كـوـنـهـ مـنـ لـهـ مـعـرـفـةـ تـامـةـ بـاـيـوجـبـ الـجـرـحـ، وـمـاـ لـاـ يـوـجـبـهـ مـنـ الـأـسـبـابـ، وـمـاـ هـوـ مـقـبـولـ مـنـهـاـ، وـمـاـ هـوـ مـرـدـودـ، وـمـاـ هـوـ

قادح من العلل، وما هو غير قادر.

٢ - أن يكون عارفاً بسائل الإجماع حتى لا يخالفها.

٣ - أن يكون عالماً بلسان العرب، ليتمكن من تفسير النصوص، ولا يُشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي؛ وفي النحو كسيبوه والخليل، بل الشرط: الحصول من ذلك على مقدار يمكنه من معرفة معانى الألفاظ، ووجوه الدلالات المختلفة.

٤ - أن يكون عالماً بأصول الفقه متمنكاً من طرق الاستنباط ومعرفتها، ليستطيع استنباط الأحكام بواسطة استخدام هذه الأصول، ولأهمية معرفتها والعلم بها يقول الفخر الرازي: إنَّ أَهْمَّ الْعِلُومِ لِلْمُجتَهِدِ عِلْمُ أَصْوَلِ الْفَقَهِ.

٥ - أن يكون عارفاً بالنسخ والمنسوخ حتى لا يحكم بموجب نص منسوخ.

الشروط المختلفة فيها:

وهناك شروط اختلف فيها:

فالجمهور على عدم اشتراطها، وأخرون قالوا: باشتراطها. وهي:

(أ) العلم بالدليل العقلي: فقد شرطه جماعة، منهم: الغزالى والفارخر الرازي، ولم يشرطه غيرهم، لأنَّ الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا العقلية.

(ب) علم أصول الدين: اشترطه المعتزلة، ولم يشرطه غيرهم، والأمدي اشترط العلم بالضروريات منه فقط، كالعلم بوجود الله وصفاته.

(ج) علم الفروع: ذهب جماعة إلى اشتراطه، منهم الأستاذ أبو إسحاق والأستاذ أبو منصور، وهو اختيار الغزالى، وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه، لأنَّه يلزم على اشتراطه الدور، فكيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها بعد حيازته لنصب الاجتهاد^(١).

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٢ - ٢٥٠ بتصريف، «الإحکام» للأمدي ١٦٣/٤، «المصنفى»

تجزئة الاجتهاد

معناه:

معنى تجزئة الاجتهاد: جريانه في بعض المسائل دون بعض، ذلك أنَّ المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة في هذه المسائل دون غيرها، فإذا حصل له ذلك، هل له أن يجتهد في تلك المسألة التي جمع أطرافها، وما قبل فيها، أو لا بد أن يكون مُحصلاً لجميع ما يحتاجه في جميع المسائل من الأدلة؟

آراء جمهور العلماء في تجزيء الاجتهاد:

اختلاف العلماء في تجزيء الاجتهاد على ثلاثة مذاهب:

- ١ - الجواز: وإلى هذا ذهب أكثر المتكلمين، منهم: أبو علي الجبائي، وأبو عبدالله البصري، وأكثر الفقهاء، ومنهم: أكثر الحنفية، والأمدي، وابن الحاجب، واختاره ابن دقيق العيد، بل قال ابن السبكى: إنه هو الصحيح^(١).
- ٢ - عدم الجواز: وبه قالت طائفة، واختاره الشوكاني في «إرشاد الفحول»^(٢).

(١) «الإحكام» للأمدي ١٦٤/٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٩٠/٢، «تبسيير التحرير» ١٨٢/٤، «إرشاد الفحول»: ٢٠٠، «حاشية البناني على شرح جمع الجواب» ٣٨٦/٢.

(٢) الصفحة ٢٠٠.

٣ - الجواز في الفرائض دون غيرها: وقد أشار إليه ابن القيم في «إعلام الموقعين» ويلحق بها الأبواب المستقلة^(١).

وقد حاول الزركشي تحرير محل الخلاف، فقال: إنَّ ظاهر كلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف باباً دون باب، أما مسألة دون مسألة، فلا يتجزأ قطعاً، لكن قال ابن الأنباري: إنَّ الخلاف جاري في الصورتين وهذا هو الظاهر^(٢):

آراء علماء الحنابلة:

لم يُنقل عن أحمد فيما اطلعوا عليه كلام في المسألة، ولكن علماء الحنابلة تعرضوا لتجزيء الاجتهاد، واختاروا جوازه، وفيما يلي نعرض لآراء بعضهم في المسألة ليتضح لنا ذلك:

١ - ابن قدامة:

ذكر أبو محمد المسألة في كتاب «الروضة» في الأصول، واختار جواز تجزئة الاجتهاد، وأنه لا يشترط في المجتهد بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، فقال في ذلك: وليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ الاجتهاد في جميع المسائل... إلخ^(٣).

٢ - ابن تيمية:

كذلك من الحنابلة الذين اختاروا تجزئة الاجتهاد وجوازه: أبو العباس ابن تيمية، فقد صرَّح به في أكثر من موضع في كتاباته، وبين أنَّ العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له ذلك.

(١) ٤/٢١٦ - ٢١٧.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٠٠.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٠٦/٢.

وما قاله في ذلك: وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له الاجتهاد، فإنَّ الاجتهاد منصب يقبل التجزاً والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز. وقد يكون الرجل قادرًا في بعض، عاجزاً في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلَّا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب، فاما مسألة واحدة من فن، فيبعد الاجتهاد فيها^(١).

وذكر في موضع آخر: أنَّ التفقه في الدين فرض، وأنَّ طريقه معرفة الأحكام الشرعية بالأدلة السمعية، لكن قد يعجز البعض عن معرفتها كلها، فيسقط عنه ما لم يقدر عليه، ويجب عليه ما قدر، وما قاله في ذلك: لكن من الناس من يعجز عن معرفة الأدلة التفصيلية في جميع أموره، فيسقط عنه ما يعجز عن معرفته، لا كل ما يعجز عنه من التفقه، ويلزمه ما يقدر عليه.

وقال أيضًا: والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزاً والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهدًا في فن، أو باب، أو مسألة، دون فن، وباب، أو مسألة، وكل أحد، فاجتهاده بحسب وسعته^(٢).

٣ - ابن القيم:

وقد تبع ابن القيم رحمه الله شيخه في ذلك، فذكر أنَّ الاجتهاد يقبل التجزاً والانقسام، وأنَّ على الإنسان أن يجتهد فيما يعلمه، وذكر خلاف العلماء في المسألة، وصواب القول بالجواز، بل قطع به، قال في ذلك:

الفائدة الثالثة والثلاثون: الاجتهاد حالة تقبل التجزاً والانقسام، فتكون الرجل مجتهدًا في نوع من العلم، مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرايض وأداتها واستنباطها من الكتاب والسنة، دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحجج أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيها لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته فيها اجتهد فيه مُسوعة له للإفتاء بما

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠٤ / ٢٠٤ - ٢١٢ .

(٢) المصدر السابق ٢١٢ / ٢٠ - ٢١٣ .

لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتني في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه:
أهمها: الجواز، بل هو الصواب المقطوع به، والثاني: المنع، والثالث:
الجواز في الفرائض دون غيرها^(١).

٤ - الفتوحى:

وقد تحدث الفتوحى عن المسألة، وذكر خلاف العلماء فيها، وأنَّ أصحاب
أحمد يقولون بالتجزيء، قال في ذلك: الاجتهاد يتجزأ عند أصحابنا والأكثر.
ثم استدل للقول بالجواز^(٢).

والخلاصة مما تقدم عن ابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم، والفتوجى:
أنَّهم يرون تجزأ الاجتهاد، وأنَّه قول أصحاب أحمد، وهذا يوافق قول أكثر
الفقهاء والمتكلمين، كما سبق أن ذكرناه عند الكلام على رأي الجمهور في تجزيء
الاجتهاد.

وقد ذكر ابن القيم وجهين للأصحاب فيما إذا بذل جهده في معرفة مسألة
أو مسائلتين، فهل له أن يفتي بها؟
أحدهما: الجواز، وقد صَحَّحَه ابن القيم.
الثاني: المنع.

قال في ذلك: فإن قيل: فما تقولون فيما بذل جهده في معرفة مسألة أو
مسائلتين، هل له أن يفتي بها؟
قيل: نعم يجوز في أصح القولين، وهو لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا
إلاً من التبليغ عن الله وعن رسوله^(٣).

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢١٦.

(٢) «شرح مختصر التحرير»: ٣٩٨.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤/٢١٧.

ويبدو لي من جوابه على هذا الاعتراض: أنَّ الكلام فيه غير الكلام على
تجزِيء الاجتِهاد الذي سبق أن ذكر الخلاف فيه والمذاهب، ولم يذكر للأصحاب
فيه وجهين، بل صَوْب وقَطْع بصحة القول بالجواز.

الأدلة

بعد أن ذكرنا اختلاف العلماء في تحzierة الاجتهاد، ورأي الحنابلة في المسألة، نذكر ما استدل به كل فريق:

(أ) فالقائلون بجواز تحzierة الاجتهاد استدلوا بما يأقى:

- ١ - لو لم يجز ذلك، للزم أن يحيط المجتهد بجميع الأحكام والمسائل الشرعية، وذلك مُتذرر، إذ جميعها لا يحيط به بشر.
- ٢ - أن المجتهد إذا أطلع على أدلة المسألة، واستجمع أطرافها، فهو والمجتهد المطلق فيها سواء، وكونه لا يعلم غيرها من المسائل لا يؤثر عليه في معرفة حكمها، فإذاً يجوز له الاجتهاد فيها، كما جاز لغيره.

(ب) والقائلون بأنَّه لا يجوز تحzierة الاجتهاد استدلوا بأنَّ كل ما يُقدَّر جهله به من الأحكام يجوز تعلقه بحكم المسألة التي اجتهد فيها، وعندئذ لا يجوز الاجتهاد فيها، للجهل ببعض ما يتعلق بها. وأجيب عن هذا بأنَّ المفروض حصول أمارات تلك المسألة في ظنه: إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تحرير الأئمة الأمارات، وضم كلَّ إلى جنسه، وإذا كان كذلك، فما ذكرتم من الاحتمال بعيد لا يقْدح في ظن الحكم، فيجب عليه العمل به^(١).

(ج) ومن فَرق بين الفرائض وغيرها: رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفرض ومعرفة مُستحقبيها عن كتاب البيوع والإيجارات والرهون والنضال وغيرها، وعدم تعلقاتها بها، وأيضاً فإنَّ عامة أحكام المواريث قطعية،

(١) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢٩٠ / ٢، «شرح الكوكب المنير»: ٣٩٨

وهي منصوص عليها في الكتاب والسنّة، فأجاز الاجتهاد فيها دون غيرها^(١).
والذي أرجحه أخيراً: جواز تحزئة الاجتهاد، وأنَّ المتصدي لحكم بعض
المسائل يكفيه أن يكون عارفاً بما يتعلّق بها، وما لا بد منه فيها، ولا يضره جهله
بما لا تعلّق له بها. كما أنَّ المجتهد المطلق قد يكون مجتهداً في المسائل الكثيرة
بالغاً فيها رتبة الاجتهاد، وإن كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها. إذ ليس
من شرط المفتى أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإنَّ ذلك مما لا
يدخل تحت وسع البشر، فقد سُئل الإمام مالك رحمه الله عن أربعين مسألة،
فأجاب عن أربع منها وقال في البقية: لا أدرى^(٢).

قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنَّها قد تمكن العناية بباب من
الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالأخذ
أمكِن الاجتهاد^(٣).

(١) «إعلام الموقعين» ٤/٢١٦ - ٢١٧.

(٢) «الإحکام» للأمدي ٤/١٦٤.

(٣) «إرشاد الفحول»: ٢٠٠.

انقطاع الاجتهاد وبقاوته

هذه المسألة يعبر عنها الأصوليون بخلو العصر عن المجتهدين، لأنَّه إذا خلا العصر من مجتهد، فالاجتهاد قد انقطع. وقبل الخوض في المسألة والخلاف فيها نشير إلى حكم الاجتهاد، لأنَّ له علاقة بالمسألة. والاجتهاد الذي هو استفراج الوسع في استنباط الأحكام الشرعية: مُقوم من مقومات الشريعة الإسلامية؛ ذلك لأنَّها الشريعة الخالدة الشاملة لجميع الناس إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، والكاملة في أحكامها، فلا نقص فيها. والمعروف أنَّ النصوص متناهية، وقضايا الناس ومشكلاتهم غير متناهية، بل تتجدد في كل عصر ومكان، فلا بد من مواجهة هذه القضايا واستنباط الأحكام لها، وهذا الأمر هو عمل المجتهدين، والاجتهاد: تكليف من الله للأمة، لأنَّه في حقيقته تحقيق أحكام الشريعة على العباد وتطبيقها، وتركه يؤدي إلى أن يختكم الناس إلى غير شريعة الله، ومن هنا كان الاجتهاد فَرِضاً من فروض الإسلام على المسلمين في كل زمان ومكان، وهو من فروض الكفاية، لأنَّه يتحقق بقيام بعض الأمة به، ويسقط الوجوب بذلك. فعلى الأمة أن توجد مجتهدين في الشريعة لاستنباط الأحكام، وتطبيقتها على الواقع، وتهيئ لهم السبل في ذلك حتى يكونوا مجتهدين، فينتقل الوجوب إليهم.

قال بعض العلماء: الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب: فَرِضْ عين، وفَرِضْ كِفاية، ونَدْبَ:

فالأول على حالين: اجتهادٌ في حق نفسه عند نزول الحادثة، واجتهادٌ فيما يتغير عليه الحكم فيه، فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإنَّما كان على التراخي.

والثاني على حالين: أحدهما:

إذا نزلت بالمستفتى حادثة، فاستفتى أحد العلماء، توجه الفرض على جميعهم، وأخصُّهم بمعرفتها من خُصُّ بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره، سقط الفرض، وإلاًّ أثموا جميعاً.

والآخر: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها.

والثالث على حالين: أحدهما: فيما يجتهد فيه العالم من خير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله، والثاني: أن يستفتية مستفت قبل نزولها^(١).

مذاهب الجمهور في خلو العصر من مجتهد:

إذا تقرر هذا، فقد اختلف الجمهور في خلو العصر من مجتهد على ثلاثة أقوال:

١ - الأكثر: - منهم الأَمْدِيُّ، وابن الحاجب، والغزالِيُّ، والقَفَالُ - يجوزُ الخلو. وحکى الزركشي في «البحر» أنه يجوز أن يخلو العصر عن مجتهد، وبه جزم صاحب «المحصول».

قال الرفاعي: الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم.

قال الزركشي: - ولعله أحده من كلام الرازبي. أو قول الغزالِي في «الوسيط» -: قد خلا العصر عن المجتهد المستقل. وتعجب الزركشي من نقل الاتفاق مع وجود الاختلاف^(٢).

٢ - الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، والزبيري من الشافعية: لا يجوز، وهو الذي نصره الشوكاني أيضاً.

٣ - ابن دقيق العيد: لا يجوز إلا عند ظهور أشراط الساعة.

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٣.

(٢) نفس المصدر.

مذهب الحنابلة في المسألة:

يذكر الأصوليون: أنَّ الحنابلة من المانعين لخلو العصر من مجتهد يقوم لله بالحججة والحنابلة أنفسهم ذكروا ذلك أيضاً، واستدلوا له، وردوا على القائلين بخلو العصر من مجتهد . وفيما يلي نشير إلى ما ورد في ذلك :

١ - ابن تيمية رحمه الله أحد مجتهدى الحنابلة في عصره، له كلام كثير في الاجتهاد والتقليد، والفتوى، وقد حمل على المبالغين في التقليد، والمعطلين لآلات الاجتهاد، مما جعل الناس يتبعون عن أصل الشريعة: الكتاب والسنة، ويتبعدون بأقوال الرجال، ويسدون على أنفسهم طريق الاجتهاد، ويوجبون عليها التقليد.

فقد ذكر أنَّ من الناس من يوجب النظر والاستدلال في المسائل الأصولية على كل أحد، ومنهم من يوجب التقليد ويحرم النظر في دقيق العلم، ومنهم من يوجب النظر والاجتهاد في المسائل الفرعية على كل أحد، ومنهم من يوجب التقليد فيها بعد عصر أبي حنيفة ومالك مطلقاً، وضَعَّفَ هذا كله، وقال: والذي عليه جماهير الأمة: أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة. لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد، ويحرّمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد، ويحرّمون الاجتهاد، وأنَّ الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعجز عن الاجتهاد^(١).

٢ - وابن القيم رحمه الله قد شدَّ النكير على الذين يسدون باب الاجتهاد وأبطل قولهم، وما قاله في ذلك :

إنَّ المقلدين حكموا على الله قدرأً وشرعأً بالحكم الباطل جهاراً. المخالف لما أخبر به رسوله، فأنخلوا الأرض من القائمين لله بحججه، وقالوا: لم يبق في الأرض عالم منذ الأعصار المتقدمة، فقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد أبي

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠٤ / ٢٠ .

حنيفة، وأبي يوسف، وزُفر بن الْهَذِيل، ومُحَمَّد بن الحسن، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهذا قول كثير من الحنفية.

وقال أبو بكر بن العلاء القُشيري المالكي : ليس لأحد أن يختار بعد المتشين من الهجرة . وقال آخرون : ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي ، وسفيان الثوري ، ووكيع بن الجراح ، وعبد الله بن المبارك . وقالت طائفة : ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي . وقال : واختلقو متى انسدَ باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سُلطان ، وعند هؤلاء أنَّ الأرض قد خَلَت من قائم الله بحجـة ، ولم يبقَ من يتكلـم بالعلم ، ولم يحلَ لأحدٍ بعد أن ينظر في كتاب الله ولا سُنة رسوله لأخذ الأحكـام منها ، ولا يقضـي ويُفتـي بما فيها حتى يعرضـه على قول مقلـده ومتبـوعـه ، فإنـ وافقـه حـكمـ به ، وأنـقـتـ به ، وإلا رـدـه ولم يقبلـه ، وهذه أقوالـ كما ترى قد بلـغـتـ من الفـسـادـ والـبـطـلـانـ والـتـنـاقـضـ ، والـقـولـ عـلـىـ اللهـ بـلـاـ عـلـمـ وإـبـطـالـ حـجـجـهـ ، والـزـهـدـ فـيـ كـتـابـهـ وـسـنـةـ رـسـوـلـهـ ، وـتـلـقـيـ الـأـحـكـامـ مـنـهـاـ ، مـبـلـغـهـاـ ، وـبـأـبـيـ اللهـ إـلـاـ أـنـ يـتـمـ نـورـهـ ، وـيـصـدـقـ قـوـلـ رـسـوـلـهـ : إـنـهـ لـاـ تـخـلـوـ الـأـرـضـ مـنـ قـائـمـ اللهـ بـحـجـجـهـ ، وـلـاـ تـزـالـ طـائـفـةـ مـنـ أـمـتـهـ عـلـىـ مـخـضـ الـحـقـ الـذـيـ بـعـثـهـ ، وـأـنـهـ لـاـ يـزـالـ يـعـثـ عـلـىـ رـأـسـ كـلـ مـئـةـ سـنـةـ هـذـهـ الـأـمـةـ مـنـ يـجـدـ دـيـنـهـ^(١) .

٣ - الفتـوـحـيـ : وقد تـحدـثـ الفتـوـحـيـ عـنـ المسـأـلـةـ ، وـذـكـرـ أـنـهـ لـاـ يـجـوزـ خـلـوـ العـصـرـ عـنـ مجـتـهـدـ ، وـنـقـلـ عـنـ ابنـ مـفـلـحـ الـخـبـلـيـ قـوـلـهـ بـذـلـكـ ، وـأـنـهـ قـوـلـ الـأـصـحـابـ ، وـأـنـ ابنـ عـقـيلـ لـمـ يـنـقـلـ خـلـافـاـ فـيـ المسـأـلـةـ ، وـنـقـلـ عـنـ الـبـرـماـويـ قـوـلـهـ بـأـنـ ابنـ دـقـيقـ الـعـيـدـ اـخـتـارـ مـذـهـبـ الـخـنـابـلـةـ ، وـنـقـلـ تعـقـيـبـ ابنـ مـفـلـحـ وـشـارـحـ «ـالـتـحـرـيرـ» عـلـىـ كـلـامـ الـقـاتـلـينـ بـفـقـدـانـ مجـتـهـدـ الـمـطـلـقـ ، وـقـوـلـهـماـ : بـأـنـ ذـكـ غـيرـ صـحـيـحـ ، وـسـيـاقـ كـلـامـهـ وـاضـحـ فـيـ أـنـ الـخـنـابـلـةـ يـمـنـعـونـ خـلـوـ العـصـرـ مـنـ مجـتـهـدـ ، وـمـاـ قـالـهـ فـيـ ذـلـكـ : وـلـاـ يـجـوزـ خـلـوـ العـصـرـ عـنـ مجـتـهـدـ . قـالـ ابنـ مـفـلـحـ : لـاـ يـجـوزـ خـلـوـ العـصـرـ عـنـ مجـتـهـدـ عـنـ أـصـحـابـناـ وـطـوـاـفـ(٢)ـ .

(١) «ـإـعـلـامـ الـمـوـقـعـينـ» ٢٥٦ / ٢ .

(٢) «ـشـرـحـ الـكـوـكـبـ الـمـنـيـنـ» : ٤١٦ - ٤١٨ .

٤ - وابن بدران من الحنابلة: ذكر أنَّ الأصحاب يقولون: لا يجوز خلو العصر من مجتهد، ونقل عن شارح «التحرير» ما سبق أن ذكره عنه الفتوي، ثم استطرد في التشنيع على القائلين بخلو العصر من مجتهد. ووجوب التقليد، وإنقطاع الاجتهاد، وفي كلامه شيء من المجازفة، سامحة الله .
وما قاله في مذهب الأصحاب في أصل المسألة:

ذهب أصحابنا إلى أنَّ لا يجوز خلو العصر من مجتهد، ولم يذكر ابن عقيل خلاف هذا إلَّا عن بعض المحدثين^(١).

واستخلص مما تقدم: أنَّ الحنابلة يمنعون إنقطاع الاجتهاد، ولا يقولون بسد بابه، ولم أر فيها اطاعتُ عليه من كتبهم من خالف منهم في ذلك.
ومما يؤكِّد أنَّ الحنابلة لا يسدون باب الاجتهاد، ولا يقولون بانقطاعه: أنَّه وُجد منهم في مختلف العصور علماء أفضَّل، هم أئمة المذهب بعد الإمام أحمد رحمه الله، وكلُّ منهم يجتهد في المسائل التي تُعرض عليه، وتَجَدُ للأئمة، وقد يخرجون عن المعتمد في مذهبهم، ويُرجحون بعض الروايات على بعض، بل يُضيقون أقوالاً معتمدة في المذهب.

ومن أشهر هؤلاء: أبو الوفاء بن عقيل، وأبو محمد بن قدامة، وأبو العباس ابن تيمية، وتلميذه ابن القَيْم، وغيرهم الكثير من مجتمعهم في حرية الفكر، والخروج عن أسوار التقليد، والأخذ من الينبوع الصافي: الكتاب والسنة، ومواجهة كل مشكلة تَجَدُّ، ولو لم يتكلم فيها أحد من العلماء قبلهم .
ومن ذلك كله: ندرك أنَّ سد باب الاجتهاد لم يكن من الحنابلة.

قال أبو زَهرة بعد أن ذكر من سد باب الاجتهاد: ولقد جاء الحنابلة بعد هؤلاء وأولئك، فقرروا أنَّ باب الاجتهاد بكل طرائقه لا يُغلق، وإن كانت القوى مختلفة والمدارك متباعدة، فليس لأحد أن يُغلق بابه، وإن كان الناس جيئاً ليسوا أهلاً. بل كلُّ ومداركه، وكلُّ وما تيسر له، وقد يخلو بعض الأقاليم، أو

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٢.

بعض المعاصرين من المجتهدین، وليس ذلك لأنَّ الاجتہاد حُرِم وبابه مُقفل، بل لأنَّ المدارک لم تَتَّجِه، والهم تقاصرت وإنْ كان السبب مُيسراً والباب مفتوحاً.

وإنَّ قضية فتح باب الاجتہاد في المذهب الحنبلی، قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرین وأقوال المتقدمین، حتى لقد قال ابن عقیل من متقدمي الفقهاء في ذلك المذهب الجلیل: إِنَّه لَا يعرِف خلافاً فِيهِ بَيْنَ الْمُتَقْدِمِينَ، وإنَّ أَفْرَادَ الْمُتَأْخِرِينَ أَنَّهُ قَدْ يوجَدُ عَصْرٌ يَخْلُو مِنَ الْمُجتَهِدِ الْمُطْلَقِ، فَابْنُ حَمْدَانَ الْحَنْبَلِيَّ يَقُولُ: وَمِنْ زَمْنٍ طَوِيلٍ عَدَمُ الْمُجتَهِدِ الْمُطْلَقِ، وَمَعَ أَنَّهُ الْآنَ أَيْسَرُ مِنْهُ فِي الزَّمْنِ الْأَوَّلِ.

ونرى من هذا: أَنَّه يقرُّ الواقع، ولكن لا يُقرِّرُه، بل يَسْتَنْكِرُه، فإذا وُجِدَتْ أَعْصَرُ لِمَ يَعْرِفُ فِيهَا مجتھد، فَلَيْسَ ذَلِكَ مَا يَسْتَبِشِرُ بِهِ، بل مَا يَسْتَغْرِبُ مِنْهُ، لِتَوَافُرِ السَّنَنِ وَتَدوِينِ الْأَثَارِ، وَاسْتِبَاطِ وَسَائِلِ الاجتہادِ، وَجَمْعِ الْأَقْوَالِ وَالاسترشادُ بِهَا فِي تَمِيزِ الصَّحِيحِ وَإِبَاعَدِ السَّقِيمِ.

وإذا كان باب الاجتہاد مفتوحاً، وإذا كان العلیة من أصحاب أحد وأتباعه قد استنكروا أن يخلو زمان من المجتهدین المطلقيین المستقلین، فإنَّ ذلك المذهب يكون ظللاً ظليلاً لأحرار الفكر من الفقهاء، ولذلك كثُرَ فِيَهُ العلیاء الفطاحل في كل العصور، وبعض العلیاء كان إذا اطَّلَعَ عَلَى مَا في ذلك المذهب الأثري من خصوبية وحریة في البحث، ورجوع إلى الأثر، يطرح مذهبه الذي كان يعتنقه، ويلجأ إلى ذلك المذهب الواسع الرحاب، الخصب الجناب، فإذا قَلَّ عدَدُ مُعْتَنِقِيهِ مِنَ الْعَامَةِ وَأَشْبَاهِهِمْ، فقد كثُرَ عدَدُ مُعْتَنِقِيهِ مِنَ المجتهدین وأمثالهم، ومن يتخيرون من المذاهب ولا يتقيدون، وحسبه أن يكون فيه الإمامان: ابن تیمیة وابن القیم، ليكونا عوضاً عن الكثرة والأعداد، ولو كان المحدود أجناساً وأقالیم^(۱).

(۱) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ۳۵۹ - ۳۶۰.

الأدلة

تقديم خلاف العلماء في خلو العصر من مجتهد، وأنَّ الأكثرين قالوا بجوازه. وفيما يلي نُشير إلى أدلة المجوزين والمابعين:

١ - المجوزون استدلوا:

(أ) بأنَّ خلو العصر عن مجتهد ليس ممتنعاً لذاته، إذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال، ولا ممتنعاً لأمر من الخارج، لأنَّ الأصل عدمه، وعلى مُدعيه بيانه، وكل ما كان كذلك، فهو جائز.

(ب) أنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ إِنْ تَرِزَاعَ أَيْنَتْرَعُهُ مِنَ النَّاسِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُهُ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا مَيَّتْ عَالَمٌ اخْتَدَّ النَّاسُ رَؤُوسًا جُهَالًا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلَّوْا وَأَضَلَّوْا»^(١) رواه أحمد والستة، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيُثَبَّتَ الْجَهَلُ» رواه البخاري^(٢).

ووجه الدلاله من الحديثين: أنَّ الرسول أَخْبَرَ بِانْتِرَاعِ الْعِلْمِ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ وَفَشَّوْجَهَلَ، وَهُوَ مَعْنَى خُلُوِّالْعَصْرِ مِنْ مجتهد.

(١) تقدم تخربيه في الصفحة (٣٦١).

(٢) أخرجه من حديث أنس: البخاري ١٦٢١، ١٦٢٣ في العلم، ومسلم (٢٦٧١) في العلم أيضاً، والترمذني (٢٢٠٦). وأخرجه من حديث ابن مسعود وأبي موسى الأشعري: البخاري ١٥/١٣ في الفتن، ومسلم (٢٦٧٢)، والترمذني (٢٢٠١). وأخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ١٦٥/١، ومسلم (١٥٧)، وأبو داود (٤٢٥٥).

(ج) وذكر الأمدي لهم دليلاً ثالثاً، وهو: أنَّ طريق معرفة الأحكام الشرعية الاجتهاد، فلو خلا منه العصر، لتعطلت الشريعة، واندرست أحكامها، وذلك ممتنع، وأجاب عليه: بأنَّه يمكن للعوام الاعتماد على الأحكام المنقولة إليهم في كل عصر من سبق من المجتهدين في العصر الأول بالنقل المغلب على الظن^(١)، وبهذا لا تعطل الشريعة.

٣ - من يقول: بأنَّه لا يجوز خلو العصر من مجتهد إلَّا عند ظهور أشرطة الساعة، يستدل بما ورد من النصوص التي تفيد أن رفع العلم من أشرطة الساعة، وأنَّها لا تقوم إلَّا على شرار الناس.

ومن الأدلة السابقة ومناقشتها أستخلص النتائج التالية:

١ - أنَّ ما بعد أشرطة الساعة يُجمع على جواز خلوه من المجتهدين، إذا حمل إطلاق الخنابلة على ما قبل الأشرطة، حيث يتافق قولهم مع قول ابن دقيق العيد.

٢ - أنَّ الجواز العقلي ينبغي أن يكون محل اتفاق، وأنَّ الخلاف إنما هو في الجواز بمعنى الواقع.

٣ - أنَّ المجتهد غير المستقل يجب أن يجمع على عدم خلو الزمان منه.

الترجح :

مررت معنا أدلة الفريقين، والذي أرجحه هو القول بالمنع. ذلك لأنَّ أدلة المجوزين لا تقوى على معارضته أدلة المانعين في نظري، ويمكن الإجابة على دليلي المانعين:

١ - الدليل الأول: قولهم: ليس ممتنعاً لذاته، ولا لأمر خارج، فهذا راجع للجواز العقلي، والمانعون لا يعارضون فيه، إنما يعارضون في الواقع من طريق السمع لا العقل.

(١) «الأحكام» للأمدي ٤/٢٠٣.

٢ - استدلاهم بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنَّه يقبض العلم بقبض العلماء ، وما ورد في معناه ، فقد قال الحنابلة : إنَّ هذه الأحاديث لفظها على العموم ، والمراد منها المخصوص^(١) . لما ورد من النصوص ببقاء طائفة من أمَّة محمد صلى الله عليه وسلم ظاهرة على الحق ، والأحاديث التي فيها رفع العلم بعد أشراط الساعة لا تقوم حُجَّة على من يقول بمنع ذلك قبل أشراط الساعة .

على أنَّه ينبغي ، التفريق بين خلو بعض الأماكن ، وخلو الدنيا كلها . فال الأول ممكن ، ثم إنَّ حدوث فترات جمود وتأخر في الفكر الإسلامي لا تعني سد باب الاجتهاد وانقطاعه ، فمتي وجدت القدرات والإمكانيات ، وجب الاجتهاد والاستنباط .

والقول بانقطاع الاجتهاد أو سد بابه ، يخالف طبيعة التشريع الإسلامي النامية الشاملة الخالدة ، كما ذكرنا ذلك في مطلع الكلام على هذا الفصل . وأخيراً ، ننقل مقطعين من كلام عالمين متخصصين للقضية ، ومن شنع على الموجبين للتقليد ، والقائلين بانقطاع الاجتهاد ، وسد بابه :

١ - أوهما الإمام الشوكاني رحمة الله ، فقد أيد قول المانعين ، وانتصر له وأكثر النقول فيه ، وفيما يلي ننقل بعض ما نقله الشوكاني عن بعض العلماء الذين لا يحيزون خلو العصر من مجتهد ، وتعقيبه على ذلك ، قال في ذلك :

قال الزبيري : لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجَّة في كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل في كثير ، فاما أن يكون غير موجود ، كما قال الخصم ، فليس بصواب ؛ لأنَّه لو عدم الفقهاء لم تقرَّ الفرائض كلها ، ولو عطلت الفرائض كلها حلَّت النكمة بالخلق كما جاء الخبر : « لا تَقْوِي الساعَة إلَّا عَلَى أَشْرَارِ النَّاسِ »^(٢) ، ونحن نعوذ بالله أن نؤخَّر مع الأشرار .

قال ابن دقيق العيد : هذا هو المختار عندنا ، لكن إلى الحد الذي تنتقض

(١) «شرح الكوكب المنير» : ٤١٧ .

(٢) أخرجه من حديث ابن مسعود : مسلم (٢٩٤٩) في الفتن : باب قرب الساعة .

به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان. وقال في شرح خطبة «الإمام»: والأرض لا تخلو من قائم الله بالحجـة، والأمة الشريفة لا بد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجـة إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى. انتهى.

وما قاله الغزالـي رحـمه الله: من أَنَّه قد خلا العصر عن المجتهد، قد سبقه إلى القول به القـفالـ، ولكنـه ناقض ذلكـ، فقالـ: إِنَّه ليس بـمقلـد لـالشافـعيـ، وإنـما وافق رأـيهـ، كـما نـقـلـ ذلكـ عـنـهـ الزـركـشـيـ وـقـالـ - أـيـ: الزـركـشـيـ -: قولـ هـؤـلـاءـ القـائـلـينـ بـخـلـوـالـعـصـرـ عـنـ الـمـجـتـهـدـ مـاـ يـقـضـيـ مـنـهـ الـعـجـبـ، فـإـنـهـمـ إـنـ قـالـواـ ذـلـكـ باعتـبارـ الـمـعـاصـرـينـ لـهـمـ، فـقـدـ عـاـصـرـ الـقـفـالـ، وـالـغـزـالـيـ، وـالـرـازـيـ، وـالـرـافـعـيـ، مـنـ الـأـئـمـةـ الـقـائـمـينـ بـعـلـومـ الـاجـتـهـادـ عـلـىـ الـوـفـاءـ وـالـكـمـالـ جـمـاعـةـ مـنـهـمـ، وـمـنـ كـانـ لـهـ إـلـامـ بـعـلـمـ الـتـارـيـخـ وـالـاطـلـاعـ عـلـىـ أـحـوـالـ عـلـمـاءـ الـإـسـلـامـ لـاـ يـخـفـيـ عـلـيـهـ مـثـلـ هـذـاـ، بلـ قـدـ جـاءـ بـعـدـهـمـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ مـنـ جـمـعـ اللـهـ لـهـ مـنـ الـعـلـومـ فـوـقـ مـاـ اـعـتـدـهـ أـهـلـ الـعـلـمـ فـيـ الـاجـتـهـادـ، وـإـنـ قـالـواـ ذـلـكـ لـاـ بـهـذـاـ الـاعـتـبـارـ، بلـ باـعـتـبارـ أـنـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ رـفـعـ مـاـ تـفـضـلـ بـهـ عـلـىـ مـنـ قـبـلـ هـؤـلـاءـ مـنـ هـذـهـ الـأـئـمـةـ⁽¹⁾ مـنـ كـمـالـ الـفـهـمـ، وـقـوـةـ الـإـدـرـاكـ، وـالـاسـتـعـدـادـ لـلـمـعـارـفـ، فـهـذـهـ دـعـوـىـ مـنـ أـبـطـلـ الـبـاطـلـاتـ بـلـ هـيـ جـهـالـةـ مـنـ الـجـهـالـاتـ، وـإـنـ كـانـ ذـلـكـ باـعـتـبارـ تـيـسـرـ الـعـلـمـ لـمـ قـبـلـ هـؤـلـاءـ الـمـنـكـرـيـنـ، وـصـعـوبـتـهـ عـلـيـهـمـ وـعـلـىـ أـهـلـ عـصـورـهـمـ، فـهـذـهـ أـيـضاـ دـعـوـىـ باـطـلـةـ؛ فـإـنـهـ لـاـ يـخـفـيـ عـلـىـ مـنـ لـهـ أـدـنـىـ فـهـمـ أـنـ الـاجـتـهـادـ قـدـ يـسـرـهـ اللـهـ لـلـمـتـأـخـرـيـنـ تـيـسـرـاـ لـمـ يـكـنـ لـلـسـابـقـيـنـ، لـأـنـ التـفـاسـيرـ لـلـكـتـابـ الـعـزـيزـ قـدـ دـوـنـتـ، وـصـارـتـ فـيـ الـكـثـرـةـ إـلـىـ حـدـ لـمـ يـكـنـ حـصـرـهـ، وـالـسـنـةـ الـمـطـهـرـةـ قـدـ دـوـنـتـ وـتـكـلـمـ الـأـئـمـةـ عـلـىـ التـفـسـيرـ وـالـتـجـرـبـ، وـالـتـصـحـيـحـ وـالـتـرجـيـحـ بـمـاـ هوـ زـيـادـةـ عـلـىـ مـاـ يـحـتـاجـ إـلـيـهـ الـمـجـتـهـدـ، وـقـدـ كـانـ السـلـفـ الـصـالـحـ وـمـنـ قـبـلـ هـؤـلـاءـ الـمـنـكـرـيـنـ يـرـحلـ لـلـمـحـدـيـثـ الـوـاحـدـ مـنـ قـطـرـ إـلـىـ قـطـرـ، فـالـاجـتـهـادـ عـلـىـ الـمـتـأـخـرـيـنـ أـيـسـرـ وـأـسـهـلـ مـنـ الـاجـتـهـادـ عـلـىـ الـمـتـقـدـمـيـنـ، وـلـاـ يـخـالـفـ فـيـ هـذـاـ مـنـ لـهـ فـهـمـ صـحـيـحـ، وـعـقـلـ سـوـيـ، وـإـذـاـ أـمـعـنـتـ النـظـرـ وـجـدـتـ هـؤـلـاءـ الـمـنـكـرـيـنـ إـنـاـ أـتـوـاـ مـنـ قـبـلـ أـنـفـسـهـمـ، فـإـنـهـمـ لـاـ عـكـفـوـاـ عـلـىـ التـقـلـيدـ، وـاشـتـغـلـوـاـ بـغـيرـ

(1) هـكـذـاـ فـيـ الـأـصـلـ، وـلـعـلـهـ: مـنـ هـذـهـ الـأـمـةـ.

علم الكتاب والسنّة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سَهَلَهُ الله على من رَزَقهُ العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنّة، ولما كان هؤلاء الذين صَرَحُوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نصرح لِكَ مِنْ وَجْدٍ مِن الشافعية بَعْدِ عَصْرِهِمْ مِنْ لَا يَخَالِفُ مُخَالِفَ فِي أَنَّهُ جَمِيعَ أَصْعَافِ عِلْمِ الاجتِهادِ، فَمِنْهُمْ: ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ، وَتَلَمِيذُهُ ابْنُ دِقِيقِ الْعِيدِ، ثُمَّ تَلَمِيذُهُ ابْنُ سَيِّدِ النَّاسِ، ثُمَّ تَلَمِيذُهُ زَيْنُ الدِّينِ الْعَرَاقِيِّ، ثُمَّ تَلَمِيذُهُ ابْنُ حَجَرِ الْعَسْقَلَانِيِّ، ثُمَّ تَلَمِيذُهُ السِّيَوْطِيِّ، فَهُؤُلَاءِ سَتَّ أَعْلَامٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَلَمِيذُ مِنْ قَبْلِهِ، وَقَدْ بَلَغُوا مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْعُلْمِيَّةِ مَا يَعْرَفُ مَصْنَفَاهُمْ حَقَّ مَعْرِفَتِهِمْ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِمامٌ كَبِيرٌ فِي الْكِتَابِ وَالسنّةِ، وَمُحيِطٌ بِعِلْمِ الاجتِهادِ إِحْاطَةً مُتَضَاعِفةً، عَالِمٌ بِعِلْمِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا، ثُمَّ فِي الْمُعاصرِينَ هُؤُلَاءِ كَثِيرٌ مِنَ الْمَائِلِينَ لَهُمْ، وَجَاءَ بَعْدِهِمْ مَنْ لَا يَقْصُرُ عَنْ بَلوَغِ مَرَاتِبِهِمْ، وَالْتَّعْدَادُ لِبَعْضِهِمْ - فَضْلًا عَنْ كُلِّهِمْ - يَحْتَاجُ إِلَى بَسْطٍ طَوِيلٍ.

وقد قال الزركشي في «البحر» ما لفظه: ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتئاد، وكذلك ابن دقيق العيد.

وهذا الإجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذاك الشافعي الرافعي.

وبالجملة: فتطويل البحث في مثل هذا لا يأني بكثير فائدة، فإنَّ أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازمٍ لمن فتح الله عليه أبواب المعرفة، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون، ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون، ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد افترى على الله عزوجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثم على عباده الذين تَعَبَّدُهُمُ الله بالكتاب وبالسنّة، وبالله العَجَبُ مِنْ مَقَالَاتٍ هِيَ جَهَالَاتٍ وَضَلَالَاتٍ. فإنَّ هذه المقالة تَسْتَلزمُ رفع التَّعْبُدُ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَّةِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَقِنْ إِلَّا تَقْلِيْدَ الرِّجَالِ الَّذِينَ هُمْ مُتَعَبِّدُونَ

بالكتاب والسنّة، كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبد بالكتاب والسنّة مختصاً بن كانوا في العصور السابقة، ولم يبق هؤلاء إلّا التقليد لمن تقدمهم. ولا يمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنته رسوله، فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة، والمقالة الزائفة، وهل النسخ إلّا هذا، سبحانك هذا بهتان عظيم! ^(١) . ١. هـ

٢ - الثاني: ابن بدران الحنبلي: وهو أيضاً من شنّع على القائلين بوجوب التقليد وانقطاع الاجتهاد، واستطرد في ذلك، وما قاله فيه:

وقد أطّال العلماء النقّس في هذا الموضع، وأورد كل من الفريقين حججاً وأدلة، وكأنّ القائلين بجواز خلوّ عصر من مجتهد قاسوا جميع علماء الأمة على أنفسهم، وخبلوا لها أئمّة لا أحد يبلغ أكثر من مبلغهم من العلم ثم رازوا ^(٢) أنفسهم، فوجدوها ساقطة في الدرك الأسفل من التقليد، فمنعوا فضل الله تعالى، وقالوا: لا يمكن وجود مجتهد في عصرنا أبْتَه. بل غلاً أكثرهم، فقال: لا مجتهد بعد الأربعين من الهجرة، وينحل كلامهم هذا إلى أنّ فضل الله تعالى كان مدراراً على أهل العصور الأربع، ثم إنّه نَضَبَ فلم يبق منه قطرة تنزل على المتأخرین، مع أنّ فضل الله تعالى لا يتُضَبِّ، وعطاؤه ومدده لا يقفار عند الخد الذي حده أولئك. ثم تكلّم بعد هذا مشنعاً على القائلين بانقطاع الاجتهاد، وأورد عبارات، نابية لا تليق بالعلماء، ولا تؤثّر في ميزان البحث العلمي - عفا الله عنه - إلى أن قال: على أننا نقول لمن قطع بخلو العصر من مجتهد: إنّ هذه المسألة التي حكمت بها اجتهادية محضة، فإن كان الحكم منك عليها باجتهاد منك، فقد أكذبتك نفسك حيث اجتهدت: أنّ لا اجتهاد، وأمسى كلامك ساقطاً، وإن كنت حكمت بذلك تقليداً لغيرك، فلنا لك: المقلد لا يجوز له أن يحكم بشيء مقلداً لمن غلط باجتهاده، وذلك أنّ الذي قلدته إما أن يكون مجتهداً، فنعيده عليه الكرة بالاحتجاج السابق، وإن كان مقلداً خاطبناه

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٥٣ - ٢٥٤ .

(٢) رازه روزاً: جَرَبَه. «القاموس المحيط» ٢/١٧٧.

بما خاطبناك به، ثم ينتقل الكلام إلى الثاني، والثالث، وما قبلهما، فيتسلسل
الأمر أو يدور، والدور والتسلسل باطلاً^(١). ثم ختم كلامه بنفس الشدة التي
تجاوزنا نقل ما ورد فيها لما ذكرناه.

(١) «المدخل إلى مذهب الإمام أحد»: ١٩٢ - ١٩٣.

لا اجتهاد مع النص

سبق الكلام على منزلة النصوص عند أحمد رحمة الله في الباب الأول، وأنّها الأصل الأول من أصول فتاويه، وأنّه إذا وجد النص الصحيح لم يلتفت إلى ما خالقه ولا من خالقه، وعند الكلام على القياس بيّنا أيضاً: أنّ أحمد لا يقول به إلّا للضرورة، وذلك عند عدم النص من كتاب أو سنة، وعند عدم أقوال الصحابة وفتاواهم، وقد جعله ابن القيم بمنزلة التيمم عند فقد الماء، وأكل الميتة للمضطر، وهناك أيضاً نقلنا نصوصاً كثيرة عن أحمد رحمة الله، وغيره من علماء الحنابلة: في أنّ كل رأي يقع مخالفًا للنصوص، فهو رأي فاسد ومذموم، وصاحبه إن كان يعلم النص، فهو مُتّقول على الله ما لم يأذن به.

والقياس نوع من أنواع الاجتهاد، وهو اجتهاد في استنباط العلة من النصوص عليه، لتعديتها للفرع الذي لم ينص على حكمه، ليحكم عليه بحكمها، ولذا ناسب أن نذكر شيئاً مما ذكرناه هناك في أنّه لا اجتهاد عند وجود النص، فإذا وجدت النصوص من الكتاب أو السنة بطل الرأي، وبطل قول العلماء والأئمة إذا كان بخلافها.

وقد عقد لذلك ابن القيم رحمة الله فصلاً في كتابه «إعلام الموقعين»^(١) قال فيه:

فصل في تحريم الإفتاء، والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء في ذلك.
وخلصته:

(١) ٢٦٠ وما بعدها.

- ١ - ذكر جملة من نصوص الكتاب والسنّة توجب اتباع ما جاء عن الله والرد عند التنازع إلى رسوله، واستدلّ بها على أن النص لا إجتهد معه.
- ٢ - ذكر بعض الواقع التي قال فيها الصحابة برأيهم، ثم أطّلعوا على نصوص فيها، فرجعوا عن أقواهم لقول الرسول صلّى الله عليه وسلم.
- ٣ - نقل جملة من أقوال العلماء في سقوط الاجتهد إذا وجد النص. ومنها: قول الشافعي رضي الله عنه:

أجمع الناسُ على أنَّ من استَبَانتْ له سُنَّة رسول الله صلّى الله عليه وسلم لم يكن له أن يَدْعُها لقول أحدٍ من الناسِ.

وتواتر عنه أَنَّه قال: إذا صَحَّ الحديثُ، فاضرِبُوا بقولي عرضَ الحائطِ.

وصح عنه أَنَّه قال: إذا رَوِيتُ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم حديثًا، ولم آخذ به، فاعلموا أَنَّ عقلي قد ذهبَ.

ومنها: قول عبدالله بن أحمد: قال أبي: قال لنا الشافعي: إذا صَحَّ لكم الحديث عن النبي صلّى الله عليه وسلم، فقولوا لي حتى أذهب إليه، وقول الإمام أحمد: كان أحسن أمر الشافعي عندي أَنَّه كان إذا سمع الخبر لم يكن عنده، قال به وترك قوله.

٤ - ذكر تصنيف الإمام أحمد رحمه الله كِتابًا في طاعة الرسول صلّى الله عليه وسلم ذكر فيه الأدلة على طاعة الرسول، وأنَّه عليه الصلاة والسلام المبين لكتاب الله، وأنَّ على الأمة العمل بما صَحَّ عنه، وأنَّه لا تَرَد سُنَّة بظواهر الكتاب.

وكتابات شيخه ابن تيمية مملوقة بالتشديد في هذه المسألة، وخاصة على من يُقدِّس أقوال الرجال وآراءهم في مقابل نصوص الشرع، مع أنَّهم بشرٌ غير معصومين من الخطأ والزلل والنسيان. كيف وقد حصل ذلك لمن هو أفضل منهم، وهم صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلم، وخطئهم لا ينقص من قيمتهم، فهم مَعذورون مَأْجورون، ما داموا استفراغوا الوعس في الاجتهد، وقد

صَرِّحوا جِيئاً بالنهي عن تقليدهم عند وجود النصوص وظهورها، فإنَّ الحق فيها لا شكَّ.

وهذه المسألة من أوضح المسائل لدى الحنابلة، إذ أنَّ اهتمامهم بالنصوص، وتبعهم لها وكثرتها في استدلالاتهم جعلهم وقافين عندها، حتى لقد قالوا: إنَّ وافية بعامة الحوادث، قال ابن تيمية:

والمنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله: أنَّ الآثار وافية بعامة الحوادث، وأنَّ القياس إنما يُحتاج إليه في القليل، وفي كلامه ما يدل على أنَّ فتاوى الصحابة أحاطت لفظاً أو معنى بالحوادث، فإنه قال: وما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغريك عنه؟! والواجب أن يفرق بين أعمال الخلق الواقعية، وبين المسائل المولدة لأعمالهم المقدرة، فأما أعمالهم، فعماتها فيها نص، وأما المولدات، فيكثير فيها ما لا نص فيه، وزعم الظاهرية وغيرهم: أنَّ النصوص محطة بجميع الحوادث مطلقاً^(١).

والمراد بنفي الاجتهاد عند وجود النص، ما إذا كان النص صحيحاً صريحاً. أما الاجتهاد في فهم النص وتطبيقه على الواقعية إذا كان ظني الدلالة، فهذا أمر آخر تختلف الأفهام فيه، وهو نوع من الاجتهاد في النصوص. والله أعلم.

(١) «المسودة»: ٥٢٠ - ٥٢١

الفصل الثاني

الفَتْوَىُ

الفَتْوَى

معناها:

المُفْتَى: هو المُخْبِر بِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى لِعِرْفَتِهِ بِدَلِيلِهِ.

وَقِيلَ: هو المُخْبِر عَنِ اللَّهِ بِحُكْمِهِ.

وَقِيلَ: هو المُتَمَكِّن مِنْ مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الْوَقَائِعِ شَرْعًا بِالدَّلِيلِ^(١).

وَالْفَتْوَى: هي مَا يُخْبِرُ بِهِ الْمُفْتَى جَوابًا لِسُؤَالٍ، أَوْ بِيَانًا لِحُكْمِ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ سُؤَالًا خَاصًا.

وَقَالَ عَنْهَا الْقَرَافِيُّ: الْفَتْوَى إِخْبَارٌ عَنْ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى فِي إِلْزَامٍ وَإِبَاحةٍ^(٢).

وَمَنْصَبُ الْفَتْوَى: هو مَنْصَبُ الْاجْتِهادِ فِي الْوَاقِعِ، وَلَذِلِكَ قَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ: مَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهادِ، لَمْ يَجِزْ لَهُ أَنْ يُفْتَى.

وَقَدْ قَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْأَصْوَلِيِّينَ: إِنَّ الْمُفْتَى: هُوَ الْمُجْتَهَدُ، وَالْمُسْتَفْتَى: مَنْ لَيْسَ بِمُجْتَهَدٍ^(٣).

وَتَقْدِيمُ الْكَلَامِ فِي شُرُوطِ الْمُجْتَهَدِ، وَفِي تَحْزِيْثِ الْاجْتِهادِ، وَمَا قِيلَ هُنَاكَ يُقَالُ هُنَاكَ، فَشُرُوطُ الْمُفْتَى هِي شُرُوطُ الْمُجْتَهَدِ^(٤).

(١) «صَفَةُ الْفَتْوَى وَالْمُفْتَى وَالْمُسْتَفْتَى»: ٤٠.

(٢) «الْفَرْوَقُ»: ٤/٥٣.

(٣) «إِرْشَادُ الْفَحْولِ»: ٢٦٥، «الْإِحْكَامُ» لِلْأَمْدِيٍّ ٤/٢٢١ وَمَا بَعْدُهَا.

(٤) «الْمُسْوَدَّةُ»: ٥٤٦.

شروط المفتى

تُقدم أنَّ المفتى هو: المجتهد، ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد هو: المقلد. وعند الكلام على المجتهد، وما يلزم له ذكرنا طرفاً مما يشرط له، وهي شروط المفتى في الواقع.

وقد ذكر العلماء من شروطه:-

- ١ - أن يكون عارفاً بالأدلة العقلية المثبتة لوجود الله سبحانه وتعالى. وإرساله الرسول وتأييده بالمعجزات، وتبلیغه الرسالة.
- ٢ - أن يكون عارفاً بأدلة الأحكام وأنواعها، واختلاف مراتبها في دلالتها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وطرق الترجيح فيها.
- ٣ - أن يكون عدلاً ثقة، حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية^(١).

وقال ابن حمدان الحنفي: ومن صفتة وشروطه أن يكون مُسلماً، عدلاً، مُكْلِفًا، فقيهاً، مجتهداً، يَقْظاً، صحيح الذهن والفكر والتصرف في الفقه وما يتعلّق به، أما اشتراط إسلامه، وتكليفه، وعدالته، فالإجماع، لأنَّه يخُبر عن الله تعالى بحكمه، فاعتبر إسلامه، وتكليفه، وعدالته، لتحصل الثقة بقوله، وبين عليه كالشهادة والرواية^(٢).

(١) «الإحکام» للأمدي ٤/٢٢٢.

(٢) «صفة الفتوى والمفتى والمستفتى»: ١٣.

شروط المفتى عند أحمد

الشروط التي تقدم ذكرها للمفتى يشترطها أيضاً الإمام أحمد، فحينما يستعرض الإنسان كتب الأصول لدى الحنابلة، وما نقل عن أحمد رحمة الله في صفة المفتى، وما ينبغي له؛ يجد أنه يشترطها، ويزيد عليها أيضاً من باب الحيطة:

قال القاضي في شروط وصفة المفتى: أن يكون عارفاً بالقرآن؛ ناسخه ومنسوخه، ومحمله ومحكمه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، وهي المعرفة بما قصد به بيان الأحكام من الحلال والحرام... إلى أن قال: ويحتاج أن يعرف من السنة جملتها التي تشتمل الأحكام عليها، ويعرف أيضاً المتقدم، والمتأخر، والناسخ، والمنسوخ، والمطلق، والمقييد، والمجمل، والمفسر، والعام، والخاص، ويحتاج أن يعرف إجماع أهل الأعصار عصراً بعد عصر... ويحتاج أن يعرف من لغة العرب والأعراب ما يفهم به عن الله تعالى، وعن رسوله معنى خطابهما، وأن يكون عارفاً باستنباط معانى الأصول والطرق الموصلة إليها... ويكون عارفاً بمراتب الأدلة، وما يجب تقديمها منها... إلى أن قال: وإذا صار من أهل الاجتهاد بما ذكرنا، لم يجب قبول قوله فيما يُفتى به إلا أن يكون ثقة مأموناً في دينه، فإذا كان بهذه الصفة، يجب على العامة الرجوع إلى قوله وقبول فتياه، وقد نقل عن أحمد رحمة الله ألفاظ في المعنى ترجع إلى ما ذكرنا^(١).

هذه الشروط التي ذكرها القاضي، وهو من شيوخ الحنابلة، وذكرها أيضاً

(١) «العدة» ورقة: ٢٤٩.

غيره في صفة المفتى عند أحمد استنبطوها من نصوص كثيرة نقلت عن أحمد رحمة الله، نذكر منها:

١ - قال أحمد في رواية صالح: ينبغي للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالماً بوجوه القرآن، عالماً بالأسانيد، عالماً بالسنن. وكذلك نقل أبو الحارث عنه: لا يجوز الاختيار^(١) إلا لرجل عالم بالكتاب والسنن، وكذلك نقل حنبل عنه: ينبغي لمن أفتى أن يكون عالماً بقول من تقدم، وإلا فلا يُفتي، وكذلك نقل يوسف بن موسى: واجب أن يتعلّم كل ما تكلم الناس فيه.

٢ - وذكر أبو حفص بن شاهين في تعاليقه، قال: حدثنا يحيى بن سهل، حدثنا بعض أصحابنا، حدثنا أبو العباس أحمد بن عبد الله بن أحمد الأطرش، قال: سمعت أبا الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله بن المنادي يقول: سألتُ جدي عن أحمد بن حنبل، فقال: سمعتُ رجلاً يسأله: إذا حفظ الرجل مئة ألف حديث يكون فقيهاً؟ قال: لا، قال: فمئتي ألف؟ قال: لا، قال: فثلاث مئة ألف؟ قال: لا، قال: فأربع مئة ألف؟ قال بيده هكذا؛ وحرك يده، فقلت: كم كان يحفظ أحمد بن حنبل؟، قال: أجاب عن ست مئة ألف. قال القاضي على هذا: ظاهر هذا الكلام منه: أنه لا يكون من أهل الاجتهاد إذا لم يحفظ من الحديث هذا القدر الكثير الذي ذكره.

وهذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا، ويحتمل أن يكون أراد بذلك وصف أكمل الفقهاء، فأما ما لا بد منه، فالذي وصفنا^(٢).

وأيد القاضي رأيه هذا بما روي عن أحمد أنه قال: أما الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي، في ينبغي أن تكون ألفاً أو ألفاً ومئتين، قال القاضي: وهذه الرواية تؤيد صحة التأويل لقول أحمد رحمة الله: لا يُفتي وقد حفظ مئة ألف ومئتي ألف على طريق الاحتياط، لأنَّه قد حرر الأخبار التي يدور عليها العلم - يعني الحلال والحرام - بآلف أو ألف ومترين^(٣).

(١) لعل المراد بالاختيار: الاختيار من أقوال الصحابة عند الاختلاف، فقد مر معنا أن من أصول أحمد التغیر من أقوال الصحابة عند اختلافهم ما كان أقربها للكتاب والسنن.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٠، وانظر هذه الروايات وغيرها في «إعلام الموقعين» ٤/٢٠٥.

(٣) «العدة» ورقة: ٢٥٠، «المسودة»: ١٤٥ وما بعدها.

٣ - ذكر أبو عبدالله بن بطة في كتاب «الرد على من أفتى في الخلع»: أنّا
 أبو حفص عمر بن محمد بن رجا، حدثنا أبو نصر عصمة بن أبي عصمة،
 حدثنا العباس بن الحسين العيطري، حدثنا محمد بن الحاج، قال: كتب أحمد
 ابن حنبل رحمة الله عنه كلاماً، قال العباس: وأملأه علينا، قال: لا ينبغي
 للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى تكون منه خمس خصال:
 أما أولها: أن يكون له زينة. فإن لم يكن له زينة لم يكن على كلامه نور، ولم
 يكن عليه نور.

وأما الثانية: فيكون له حلم ووقار وسكنية.

وأما الثالثة: فيكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته.

وأما الرابعة: فالكافية، وإلاًّ مَضِغُه الناس.

ومعرفة الناس^(١).

قال ابن القيم تعليقاً على هذه الخصال: وهذا مما يدل على جلاله أَمْد
 وحمله من العلم والمعرفة، فإنَّ هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأيَّ شيء نقص
 منها، ظهر الخلل في المفتى بحسبه.

ثم شرح هذه الخصال الخمس، وبين ضرورتها للمفتى، وما يتربَّ على
 نقصانها فيه^(٢).

٤ - وقال عبدالله بن أَمْد: سأَلْتُ أَبِي عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَنْهُ الْكِتَبُ
 الْمُصَنَّفَةُ فِيهَا قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ، وَلَيْسَ
 لِلرَّجُلِ بَصَرٌ بِالْحَدِيثِ الْمُضِعِيفِ الْمُتَرَوِّكِ، وَلَا بِالْإِسْنَادِ الْقَوِيِّ مِنْ الْمُضِعِيفِ،
 فَيُجَوِّزُ أَنْ يَعْمَلَ بِمَا شَاءَ وَيَتَخَيَّرَ مِنْهَا، فَيُفْتَنُ بِهِ، وَيَعْمَلُ بِهِ؟، قَالَ: لَا يَعْمَلُ
 حَتَّى يَسْأَلَ مَا يُؤْخَذُ بِهِ مِنْهَا، فَيَكُونُ يَعْمَلُ عَلَى أَمْرٍ صَحِيفٍ، يَسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ
 أَهْلُ الْعِلْمِ^(٣).

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٠.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤ / ١٩٩ - ٢٠٥، وانظر «شرح الكوكب المير»: ٤١٣ - ٤١٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ٤ / ٤٢٦.

فهذه النصوص عن أحمد رحمه الله تدل على الشروط التي سبق أن نقلناها عن القاضي أبي يعلى، وتدل على تشدد أحمد رحمه الله في أمر الإفتاء، وأنه لا يجوز لكل الناس، بل من توفرت فيه آلة، ووصل إلى مرتبة المجتهد، ذلك لأن منصبها واحد من حيث التأهيل.

وقال أبو الخطاب: فصل في صفة المجتهد الذي يجوز له الفتوى، ويحرم عليه التقليد، من شرط المجتهد في الأحكام الشرعية: أن يكون عالماً بطريق الاجتهاد؛ وهو أن يعرف الأدلة الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، والأدلة الشرعية على ضربين: منها ظاهر، ومنها استنباط، فالظاهر: خطاب صاحب الشرع وأفعاله، وأما الاستنباط: فهو القياس والاستدلال، ثمّ شرح ما يحتاجه لمعارف الأدلة، وكيفية الاستنباط^(١).

وأبو الوفاء بن عقيل رحمه الله: ذكر ما يجب أن يكون عليه المفتى، فقال: فصل في صفة العالم الذي توسع له الفتوى في الأحكام: هو أن يكون على صفات عامة وخاصة؛ فالعامة التي لا تختص، من ذلك العقل والبلوغ والإسلام والعدالة، والصفات التي تختص: أن يكون عارفاً بالأدلة ومناصبها، وما يكون منها دليلاً بقضية العقل وطريق الإيجاب، وما هو متعلق بمدلوله تعلقاً لازماً، وما يدل منها بطريق المواجهة من أهل اللغة، نحو تواضعهم على دلالات الألفاظ، وما جعله الشرع دليلاً على الأحكام، ولولا وروده بذلك، لم يكن دليلاً، لأنَّه بمعرفة ذلك يتمكن من الوصول إلى العلم بأحكام الشرع، وأنَّها مشروعة من قبل الله عزَّ وجلَّ الذي تَبَعَّد خلقه بما شاء أن يتبعدهم به، وأن يكون بحيث يصح له، ويتأق منه أن يحكم بحكم الله في القضية إذا كان حاكماً^(٢).

ثم ذكر ضرورة معرفته بحدوث العالم، وإثبات الصانع، وتعبده الناس بالشائع على لسان رسوله بعد النظر في معجزاته، وضرورة معرفته بأحكام

(١) «التمهيد» ورقة: ٢٢١.

(٢) «الواضح في الأصول» الجزء الأول، ورقة: ٥٦.

الخطاب ومَوْقِعُ الْكَلَامِ وَمَوَارِدُهُ، وَمَصَادِرُهُ، وَدَلَالَاتُهُ، وَضَرُورَةُ مَعْرِفَتِهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَةِ رَسُولِهِ مَا لَهُ تَعْلُقٌ بِالْأَحْكَامِ، وَضَرُورَةُ مَعْرِفَتِهِ لِلنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وَالْأَحْكَامِ التَّعَارُضِ وَطُرُقِ التَّرجِيحِ، وَضَرُورَةُ مَعْرِفَتِهِ لِلإِجْمَاعِ وَحِجْيَتِهِ، وَالْقِيَاسِ وَالْأَحْكَامِ الْعَلَلِ.

ثُمَّ قَالَ: وَيَجِبُ فِي الْجَمْلَةِ أَنْ يَكُونَ عَالَمًا بِجَمِيعِ أَصْوَلِ الْفَقْهِ وَأَدْلَةِ الْأَحْكَامِ ثُمَّ ذَكْرُ ضَرُورَةِ تَقْوَاهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَحْرِزَهُ مَا يَفْتَحُ بِهِ، ثُمَّ ذَكْرُ مَا نَقْلَ عَنْ أَحْمَدَ مِنْ رِوَايَاتِ الْمَقْدَارِ الَّذِي يَحْفَظُهُ مِنَ الْأَحَادِيثِ، وَمَا يَجِبُ أَنْ يَعْرَفَ مِنْ عِلْمِهِ.

وَذَكْرُ حَلِ الْقَاضِيِّ مَا نَقْلَ عَنْ أَحْمَدَ فِي حَفْظِ خَمْسِ مِائَةِ أَلْفِ، أَوْ سَتِ مِائَةِ أَلْفِ حَدِيثٍ عَلَى الْاِحْتِيَاطِ وَالْتَّغْلِيْظِ فِي الْفَتْيَا، وَأَيْدِيهِ وَجَعْلِهِ حَقِيقًا فِي هَذَا وَتَوْسُعُ فِي أَحْكَامِ الْمُفتَىِ وَالْمُسْتَفْتَىِ^(١).

وَقَالَ شَارِحُ «مُختَصِّرِ التَّحْرِيرِ»: لَا يَفْتَحُ إِلَّا مجْتَهِدٌ عِنْدَ أَكْثَرِ الْأَصْحَابِ، وَمَعْنَاهُ عَنْ أَحْمَدَ. ثُمَّ ذَكْرُ النَّصْوَصِ الَّتِي سَبَقَ أَنْ نَقْلَنَاها عَنْ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ^(٢). وَالخَلَاصَةُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ: أَنَّ الْخَنَابَلَةَ رَحْمَهُمُ اللَّهُ يُشارِكُونَ غَيْرَهُمْ فِي كُونِ الْمُفتَىِ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونُ مجْتَهِدًا، وَيُجَيِّزُونَ تَحْزِيزَةَ الْفَتْوَىِ كَمَا أَجَازُوا تَحْزِيزَةَ الْاجْتِهَادِ، فَمَنْ تَمَكَّنَ مِنْ أَدْلَةِ مَسْأَلَةِ، وَأَحْاطَ بِهَا، جَازَ لَهُ الْفَتْوَىُ فِيهَا، وَإِنْ لَمْ يَلْعُجْ دَرْجَةَ الْمُجْتَهِدِ الْمُطْلَقِ.

وَأَحْمَدَ - بِشَكْلِ خَاصٍ - تَلْمِعُ مِنْهُ تَشَدِّدًا فِي أَمْرِ الْفَتْوَىِ، وَإِحْاطَتْهَا بِسَوْارِ التَّقْوَىِ، وَحُسْنِ النِّيَّةِ، وَالسَّكِينَةِ، وَالْوَقَارِ، وَالْفِطْنَةِ، وَالتَّحْرِزِ، فِي ذَلِكَ كُلِّهِ، وَمَنْشَأُ ذَاكَ عِنْدَهُ رَحْمَهُ اللَّهُ؛ الْوَرْعُ، وَالتَّوَاضُعُ، وَالْخُوفُ مِنَ اللَّهِ فِيهَا يَقْدِمُ عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ حَمَلَ كَلَامَهُ فِي بَعْضِ الصَّفَاتِ الَّتِي ذَكَرَهَا عَلَى الْاسْتِحْبَابِ^(٣).

(١) نفس المُصْدَرِ: ٥٦ - ٦١.

(٢) «شَرْحُ الْكَوْكَبِ الْمَنِّيِّ»: ٤١٥.

(٣) يَرَاجِعُ فِي مَوْضِعِهِ: عَظِيمُ الْمَسْؤُلِيَّةِ فِي الْفَتْوَىِ وَالتَّشَدِّدِ فِيهَا، كِتَابُ «صَفَةُ الْمُفتَىِ وَالْمُسْتَفْتَىِ» لِابْنِ حَمْدَانِ الْخَبْلِيِّ، الصَّفَحَةُ: ١٢، فَقَدْ تَوَسَّعَ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَأَوْرَدَ نَقْوَلًا كَثِيرًا عَنْ عَدْدِ مِنَ الْأَئِمَّةِ مِنْهُمْ إِلَمَامُ أَحْمَدَ رَحْمَهُ اللَّهُ.

الفرق بين الفتوى وبين القضاء

تقدم في تعریف الفتوى أنَّها: إخبار عن حکم الله سبحانه وتعالى، والمخبر فيها هو: المفتی، والمخبر هو: المستفتی العامي، أو عامة الناس في الفتوى العامة.

والقضاء: هو الحکم بين المتقاضین، والفصل في الخصومات بينهم على وجه يُلزم كُلًاً منها بما عليه تجاه الآخر.
وقد ذكر القرافي فرقاً بين القاضي والمفتی، قال فيه:

مثال الحاکم والمفتی مع الله تعالى - والله المثل الأعلى - مثال قاضي القضاة يولي شخصين: أحدهما: نائب في الحکم، والآخر: ترجمان بينه وبين الأعاجم. فالترجمان ينقل فقط، ويخبر من غير زيادة ولا نقص، ونائب الحاکم في الحکم يُنشئ من إلزام الناس، وإبطال الإلزام عنهم ما لم يُقرره مستتبیه؛ الذي هو القاضي الأصل، بل فوض ذلك لنائبه... إلى أن قال: فهذا مثال الحاکم مع الله تعالى، وهو ممثل لأمر الله تعالى في كونه فوض إليه ذلك، فيفعله بشرطه، وهو مُنشئ، لأنَّ الذي حکم به تعین... فهذا مثال الحاکم والمفتی مع الله، وليس له أن يُنشئ حکماً بالموى واتباع الشهوات^(١).

ومنصب القضاء: منصب ولاية تتصل بحياة الناس ومشكلاتهم، وإلزامهم بتنفيذ الأحكام. والأحكام الشرعية قسمان: منها ما يقبل القضاء مع

(١) «الإحکام في تمیز الفتوى عن الأحكام»: ٣١، ٨٤، (الفرق) ٤/٥٣ - ٥٤ حيث مثل المفتی مع الله، كالمترجم مع القاضي ينقل ما وجده عنه نقلًا، والحاکم مع الله كنائب الحاکم، يُنشئ الأحكام والإلزام بين الخصوم، وليس بناقل.

الفتوى، فيجتمع الأمران، ومنها ما لا يقبل إلا الفتوى^(١). فالقضاء، يتأنى فيها له ارتباط بمصالح الدنيا، كالعقود والأملاك والرهون، والفتوى، تتأنى فيها له ارتباط بمصالح الدنيا والآخرة، كالعقود والأملاك، والعبادات.

ومن الفروق بين الفتوى والقضاء:

١ - أن العبادات لا يدخلها الحكم، بل الفتوى فقط، وما وجد فيها من الإخبارات فهي فتوى، فليس حاكم أن يحكم، بأن هذه الصلاة صحيحة، أو باطلة. هكذا ذكر القرافي^(٢).

وفي «تبصرة الحكام» لابن فرحون، قسم العبادات باعتبار دخول الحكم ثلاثة أقسام :

(أ) ما يدخله الحكم استقلالاً : وهو الزكاة والصوم، ومثل للزكاة: بما لو حكم حاكم يرى جواز إخراج القيمة في الزكاة بصحة الإخراج، أو بموجبه عنده، وهو سقوط الفرض بذلك، فليس للساعي إذا كان الحكم مخالفًا لمذهبه أن يطالب المالك بإخراج الواجب عنه.

(ب) ما يدخله الحكم بطريق التضمن فقط: وهو الطهارة والصلوة، والأضحية، ومثل للطهارة: بما لو علق عتقاً أو طلاقاً على طهارة ماء أو نجاسته، فإذا ثبت عند الحاكم وقوع الطلاق لوجود الصفة، فحكمه بصحة الطلاق، يتضمن الحكم بالنجاست أو الطهارة.

(ج) ما يدخله الحكم استقلالاً وتضمناً: وهو الاعتكاف والحج، ومثل للاعتكاف يدخله الحكم استقلالاً بمسائل، منها: أنه يقضى للمكاتب على سيده بالاعتكاف اليسير، ومن اعتكتفت بغير إذن زوجها، فله منها، ومثل لدخوله بطريق التضمن: بما لو حكم بعذالة من اعتكف بدون صوم، والحاكم معتقد صحة ذلك الاعتكاف، كان حكمه بعدالته متضمناً صحة اعتكافه^(٣).

(١) «الفروق» ٥٢/٤، «المسودة»: ٥٥٥، «الإحکام» للقرافي: ٢٤.

(٢) «الفروق» ٤٨/٤.

(٣) «تبصرة الحكام» ١٠٠/١.

وقد علق صاحب تهذيب الفروق على مخالفة ابن فرحون للقرافي في دخول الحكم والقضاء في العبادات بقوله: وأما مخالفته له في العبادات، فلم يظهر وجهها، وينخلق ما لا تعلمون^(١).

٢ - ومن الفروق أيضاً: أن الفتوى تلزم المستفتى إذا كان مقلداً لمذهب المفتى، ولا تلزم إِذَا كان مقلداً غير مذهبِه، بخلاف الحكم، فإِنَّه يلزم الكل، سواء كان مقلداً لمذهب القاضي، أو غير مقلد.

قال صاحب «تهذيب الفروق على أدوار الشروق» لابن الشاطئ: ضابط الفتيا: أنها مجرد إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الآخرة والدنيا، يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتى به.

وضابط الحكم: إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الدنيا، وما في معناها، وتنفيذ له، سواء أكان من موقع الإجماع، أم من موقع الخلاف، بحيث لا يخص لزومه بمقلد أي مذهب من المذاهب... إلى أن قال: فالفتيا أعم من الحكم موقعاً وأخص لزوماً، والحكم بالعكس^(٢).

٣ - ومن الفروق أيضاً: أن حكم الحاكم لا ينقض باجتهاد مثله، بخلاف الفتوى، فلمفت آخراً أن ينظر فيما أفتني فيه غيره، وفيه بخلافه، وكذلك فتوى الحاكم ليست حكماً منه، ولو حكم غيره بخلاف ما أفتني به، لم يكن نقضاً لحكمه^(٣).

وما يتصل بهذا الفرق: أن نقض الحكم لا يتأق من المفتى، وإنما هو خاص من الحاكم، وذلك أن النقض لا يكون إلاً لمن يكون له الإبرام فيما يكون فيه النقض، وإنشاء الحكم في مواضع الخلاف إنما هو للحاكم، وكذلك النقض لهم.

(١) «تهذيب الفروق» ٩٣/٤.

(٢) المصدر السابق ٩٥/٤.

(٣) «إعلام الموقعين» ٢٢١/٤.

قال القرافي: وبهذا يظهر لك أنَّ جميع ما يصدر من الفتى إنما هو فتياً لا نقض ولا حكم، بالمعنى المفوض إلى الحكام، وإن كان حكماً شرعاً باعتبار استقراء الأدلة الشرعية^(١).

٤ - الفتوى أوسع من الحكم، فيجوز فتوى العبد والحر، والمرأة، والرجل، والقريب، والبعيد الأجنبي، والأمي، والقارئ، والأخرس بكتابته، والناطق، بخلاف الحكم والقضاء. فإنَّه لا يجوز حكم جميع هؤلاء^(٢).

٥ - يجوز أن يفتى الحاضر والغائب، ومن يجوز حكمه له، ومن لا يجوز بخلاف الحاكم، فليس له أن يحكم على غائب، ولا يحكم لمن تربطه به قرابة قوية.

قال ابن القييم: وهذا لم يكن في حديث هند^(٣) دليل على الحكم على الغائب، لأنَّه صلَّى الله عليه وسلم إنما أفتتها فتوى مجردة، ولم يكن ذلك حكماً على الغائب، فإنَّه لم يكن غائباً عن البلد، وكانت مراسلته وإحضاره ممكنة، ولا طلب البينة على صحة دعواها^(٤).

هذه أهم الفروق بين القضاء والفتوى. فالفتوى: أعم موقعاً وأخص لزوماً، والحكم: بالعكس كما تقدم، والحكم لا يدخل فيه ما كان متعلقاً بمصالح الآخرة، بخلاف الفتوى؛ فهي تدخل ما كان متعلقاً بمصالح الدنيا والآخرة، والحكم: لا ينقض، وليس من يأتي بعد من حكم به النظر فيه، أما الفتوى، فيخالف ذلك. والحكم: يلزم به المتخصصين، بخلاف الفتوى، فتلزم مقلد مذهب الفتى، ويمكن أن يقال أيضاً: بأنَّ الحكم: يستتبعه التنفيذ، والفتوى: إخبار يلزم المستفتى ديناً تنفيذه، وغير ذلك من الفوارق التي تقدم ذكرها. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) «الإحکام» للقرافی: ١٢٧.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٤، «المسودة»: ٥٥٥، فقد نقل ابن تيمية عن ابن الصلاح ذلك، «شرح مختصر التحرير»: ٤١٢ - ٤١٣.

(٣) تقدم تخریجه في الصفحة (٥٩٧).

(٤) «إعلام الموقعين» ٤/٤، ٢٢١.

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَاتِ

تَقْدِيمٌ فِي مَبْحَثِ الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ كَلَامٌ عَلَى هَذِهِ الْمُسَأَلَةِ، وَفِيهِ قَلْنَا: إِنَّ اعْرَافَ النَّاسِ وَعَادَاتِهِمْ أَمْرٌ أُوجِبَ الشَّارِعُ مُلاَحِظَتَهُ عِنْدَ تَطْبِيقِ الْأَحْكَامِ، وَلِذَلِكَ عَلَى الْمُجْتَهِدِ أَنْ يَتَعَرَّفَ عَلَيْهَا، حَتَّى لَا يَفْتَنَ أَوْ يَحْكُمَ بِخَلْفَهَا. وَمِنَ الشُّرُوطِ الَّتِي اشْرَطَتْ لِلْمُفْتَى، أَنْ يَعْرِفَ أَحْوَالَ النَّاسِ، وَمُجَارِيِّ كَلَامِهِمْ فِي عَقْدِهِمْ وَسَعْامِلَاتِهِمْ، وَمَا يَجْرِي بَيْنَهُمْ مِنْ مَحَاوِرَاتٍ، فَيَفْتَنَ عَلَى حَسْبِ ذَلِكَ.

وَمِنْ هَنَا، تَغْيِيرُ الْفَتْوَى حَسْبَ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ، وَذَلِكَ فِيهَا بَنِي عَوَائِدَ، وَفِيهَا تَخْلُفٌ فِي أَحْوَالِ النَّاسِ وَظَرْفِهِمْ. وَأَحَالَتِ الشَّرِيعَةُ الْمُجْتَهِدَ فِيْهِ عِنْدَ التَّطْبِيقِ إِلَى الْعُرْفِ. فَلَا يَجُوزُ لِلْمُفْتَى أَنْ يَفْتَنَ النَّاسَ فِي عَصْرٍ أَوْ بَلْدٍ بِفَتْوَى أُجْرِيتَ عَلَى حَسْبِ عَادَةِ جَمَاعَةٍ فِي عَصْرٍ مَضِيَّ، أَوْ فِي بَلْدٍ آخَرَ، وَعَادَةٍ مِنْ يَسْتَفْتِيهِ مُخْتَلِفَةٌ عَنْ عَادَاتِ أُولَئِكَ، بَلْ هَنَا يَجِبُ تَغْيِيرُ الْفَتْوَى.

قَالَ الْقَرَافِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي جَوابِهِ عَلَى السُّؤَالِ التَّاسِعِ وَالْثَّالِثِينَ: إِنَّ إِجْرَاءَ الْأَحْكَامِ الَّتِي مَدْرَكَهَا الْعَوَائِدُ مَعَ تَغْيِيرِ تِلْكَ الْعَوَائِدِ خَلَافَ الإِجماعِ، وَجَهَالَةُ فِي الدِّينِ، بَلْ كُلَّ مَا هُوَ فِي الشَّرِيعَةِ يَتَبعُ الْعَوَائِدَ، يَتَغَيِّرُ الْحَكْمُ فِيهِ عِنْدَ تَغْيِيرِ الْعَادَةِ إِلَى مَا تَقْضِيهِ الْعَادَةُ الْمُتَجَدِّدةُ، وَلَيْسَ هَذَا تَجَدِيدًا لِلْاجْتِهَادِ مِنَ الْمُقْلِدِينَ حَتَّى يُشَرِّطَ فِيهِ أَهْلِيَّةُ الْاجْتِهَادِ، بَلْ هَذِهِ قَاعِدَةُ اجْتِهَادِ الْعُلَمَاءِ، وَأَجْمَعُوا عَلَيْهَا، فَنَحْنُ نَتَبَعُهُمْ فِيهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِنَافِ اجْتِهَادِهِمْ. أَلَا تَرَى أَنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ الْمُعَالَمَاتِ إِذَا أَطْلَقُ فِيهَا الشَّمْنَ يَحْمِلُ عَلَى غَالِبِ النَّقْودِ، فَإِذَا كَانَتِ الْعَادَةُ نَقْدًا مَعِينًا، حَمَلَنَا الْإِطْلَاقُ عَلَيْهِ، فَإِذَا انتَقَلَتِ الْعَادَةُ إِلَى غَيْرِهِ عِيْنًا مَا، انتَقَلَتِ الْعَادَةُ إِلَيْهِ، وَأَلْغَيْنَا الْأُولَى لَا نَتَقَالُ الْعَادَةَ عَنْهُ، وَكَذَلِكَ الْإِطْلَاقُ فِي الْوَصَايَا وَالْأَئْمَانِ

وَجَمِيعُ أَبْوَابِ الْفَقَهِ الْمَحْمُولَةِ عَلَى الْعَوَادِيَّةِ، إِذَا تَغَيَّرَتِ الْعَادَةُ، تَغَيَّرَتِ الْأَحْكَامُ فِي تَلْكَ الْأَبْوَابِ، وَكَذَلِكَ الدَّاعَوَى؛ إِذَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ ادْعَى شَيْئًا لِأَنَّهُ الْعَادَةُ، ثُمَّ تَغَيَّرَتِ الْعَادَةُ، لَمْ يَبْقَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَدْعِيهِ، بَلْ الْعَكْسُ الْحَالُ فِيهِ، بَلْ لَوْ خَرَجْنَا نَحْنُ مِنْ ذَلِكَ الْبَلْدِ إِلَى بَلْدٍ آخَرَ، عَوَادِيَّهُمْ عَلَى خَلَافِ عَادَةِ الْبَلْدِ الَّذِي كَنَا فِيهِ، أَفْتَنَاهُمْ بِعَادَةِ بَلْدِهِمْ، وَلَمْ نَعْتَرِفْ بِعَادَةِ الْبَلْدِ الَّذِي كَنَا فِيهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قَدِيمَ عَلَيْنَا أَحَدُ مِنْ بَلْدِ عَادِتْهُ مَضَادَةً لِلْبَلْدِ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ، لَمْ نَفْتَهُ إِلَّا بِعَادَةِ بَلْدِهِ دُونَ عَادَةِ بَلْدَنَا. ثُمَّ اسْتَطَرَدَ فِي ضَرْبِ الْأَمْثَلَةِ، وَبَيْنَ أَنَّ مَعْنَى الْعَادَةِ فِي الْلَّفْظِ أَنْ يَغْلِبَ إِطْلَاقُ الْفَوْزِ وَاسْتَعْمَالُهُ فِي مَعْنَى حَتَّى يَصِيرُ هُوَ الْمُتَبَادِرُ مِنْهُ عَنْدِ الإِطْلَاقِ مَعَ أَنَّ اللَّغَةَ تَقْتَضِيهِ^(١).

فَتَغَيَّرَ الْفَتْوَى حَسْبَ تَغَيُّرِ الْأَمْكَنَةِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْأَحْوَالِ أَمْرٌ مَقْرُرٌ لِدِي الْعُلَمَاءِ، وَلَيْسُ هُوَ تَغْيِيرًا فِي أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ وَنُصُوصُهَا - كَمَا تَقْدِمُ بِيَانِهِ عَلَى مَبْحَثِ الْعُرُوفِ وَالْعَادَةِ - بَلْ الْمَرَادُ أَنَّ الشَّارِعَ أَحَالَ فِي تَطْبِيقِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ عَلَى الْعَوَادِيَّةِ، وَهُوَ راجِعٌ إِلَى فَهْمِ مَرَادِ الْإِنْسَانِ وَقَصْدِهِ أَيْضًا. وَلَذِلِكَ أُوجِبَ الْعُلَمَاءِ عَلَى الْمُفْتَينَ إِذَا جَاءُهُمْ مُسْتَفْتِيٰ مِنْ غَيْرِ بَلَادِهِمْ أَلَا يَفْتَوِهُ بِمَا يَفْتَوِنُ بِهِ أَهْلُ الْبَلْدِ، بَلْ عَلَيْهِمْ أَنْ يَسْأَلُوهُ عَنِ الْعُرُوفِ فِي بَلْدِهِ، وَهُلْ هُوَ يَخْالِفُ عُرُوفَ بَلْدِ الْمُفْتَى، أَوْ يَتَقَوَّلُ مَعَهُ، وَهُلْ تَجَدَدُ لَهُمْ عُرُوفٌ إِذَا كَانَ الْمُفْتَى يَعْرُفُ عُرُوفَهُمُ الْسَّابِقَ؟ قَالَ الْقَرَافِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي هَذَا: وَهَذَا أَمْرٌ مُتَعِّنٌ وَوَاجِبٌ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ الْعُلَمَاءُ، وَأَنَّ الْعَادِتِينَ مَتَى كَانُتَا فِي بَلَدَيْنِ لَيْسَا سَوَاءً، أَنْ حَكَمَهُمَا لَيْسَا سَوَاءً^(٢).

وَقَالَ رَحْمَهُ اللَّهُ: تَرَاعَى الْفَتاوَى عَلَى طُولِ الْأَيَّامِ، مِنْهَا تَجَدُّدُ فِي الْعُرُوفِ، اعْتِرِفْ، وَمِنْهَا سَقْطٌ، أَسْقِطْهُ، وَلَا تَحْمِلُ عَلَى الْمُنْقُولِ فِي الْكِتَابِ طُولَ عُمرِكَ، بَلْ إِذَا جَاءَكَ رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ إِقْلِيمِكَ يَسْتَفْتِيكَ، فَلَا تُبْهِبَهُ عَلَى عُرُوفِ بَلَدِكَ، وَاسْأَلْهُ عَنْ عُرُوفِ بَلْدِهِ، وَأَجْرِ عَلَيْهِ وَأَفْتَهُ بِهِ، دُونَ عُرُوفِ بَلَدِكَ، وَالْمَقْرُرُ فِي كِتَبِكَ، فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْوَاضِعُ، وَالْجَرِيُّ عَلَى الْمُنْقُولَاتِ أَبْدًا: ضَلَالٌ فِي الدِّينِ، وَجَهْلٌ بِعَقَادِصِ عِلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَالسَّلْفِ الْمَاضِينَ.

(١) «الْإِحْكَامُ» لِلْقَرَافِيِّ: ٢٣١ - ٢٣٤، «مَعِينُ الْحَكَامِ»: ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) «الْإِحْكَامُ» لِلْقَرَافِيِّ: ٢٤٩.

وهكذا؛ فالأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، وكل من له عرف يحمل كلامه على عرفة^(١).

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله ضرورة أن يعرف المفتى عُرف السائلين، فيحمل ألفاظهم على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفًا لحقائقها الأصلية، وذكر أنه إذا لم يفعل ذلك ضل وأضل، وأنه يحصل بالجهل بهذا ضرر عظيم. قال في ذلك:

لا يجوز له أن يُفتي في الإقرار، والأيمان، والوصايا، وغيرها مما يتعلق باللطف بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عُرف أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفًا لحقائقها الأصلية، فمفتى لم يفعل ذلك ضلًّا وأضل، فلفظ: الدينار عند طائفة اسم لثانية دراهم، وعند طائفة: اسم لاثني عشر درهماً، والدرهم عند غالب البلاد اليوم اسم للمغشوش، فإذا أقر له بدراهם، أو حلف ليعطيه إياها، أو أصدقها امرأة، لم يجز للمفتى، ولا للحاكم أن يلزمها بالخالصة، فلو كان في بلد إنما يعرفون الخالصة، لم يجز له أن يلزم المستحق بالمغشوشة، وكذلك في ألفاظ الطلاق والعتاق، فلو جرى عرف أهل بلد أو طائفة في استعمالهم لفظ: الحرية في العفة دون العتق، فإذا قال أحدهم عن مملوكه: إنه حر، أو عن جاريته: إنها حرة، وعادته استعمال ذلك في العفة لم يخطر بباله غيرها، لم يعتقد بذلك قطعاً. وإن كان اللفظ صريحاً عند من أَلْفَ استعماله في العتق، وكذلك إذا جرى عرف طائفة في الطلاق بلفظ: التسميع، بحيث لا يعرفون لهذا المعنى غيره، فإذا قالت: اسمح لي، فقال: سمحت لك، فهذا صريح في الطلاق عندهم، وأنه لا يسوغ أن يقبل تفسير من قال: لغلان عليًّا مال جليل، أو عظيم، بدانق أو درهم، ونحو ذلك، ولا سيما إن كان المقصود من الأغنياء المكثرين أو الملوك، وكذلك لو وصى له بقوس في محله لا يعرفون إلاً أقواس البندق، أو الأقواس العربية، أو أقواس الرجل، أو حلف لا يشم الريحان في محل، لا يعرفون الريحان

(١) «تبصرة الحكم» ٢/٦٣ - ٦٥ و ٧٠، «الفرق» ١/٤٤ - ٤٧.

إلاً هذا الفارسي، أو حلف لا يركب دابة في موضع عرفهم بلفظ الدابة: الحمار أو الفرس، أو حلف لا يلبس ثوباً في بلد عرفهم في الشياب: القمص وحدها. دون الأردية والأزر والجباب ونحوها، تقيدت يمينه بذلك وحده في جميع هذه الصور، واختصت بعرفه دون موضوع اللفظ لغة، أو عرف غيره، بل لو قالت المرأة لزوجها الذي لا يعرف التكلم بالعربية ولا يفهمها: قل لي: أنت طالق ثلاثة، وهو لا يعلم موضوع هذه الكلمة، فقال لها، لم تطلق قطعاً في حكم الله تعالى ورسوله، وكذلك لو قال الرجل آخر: أنا عبدك ومملوكك على جهة الخضوع له، كما يقوله الناس؟ لم يستبع ملك رقبته بذلك، ومن لم يُراع المقاصد والنيات والعرف في الكلام، فإنه يلزمها أن يجوز له بيع هذا القائل وملك رقبته بمجرد هذا اللفظ. وهذا باب عظيم يقع فيه الفتى الجاهل، فينفر الناس، ويكتذب على الله ورسوله ويغير دينه، ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجهه الله، والله المستعان^(١).

(١) «إعلام الموقعين» ٤ / ٢٢٨ - ٢٢٩.

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ

عَنْدَ ابْنِ الْقِيمِ

لقد عقد ابن القيم رحمه الله في كتابه «الإعلام» فصلاً عن تغيير الفتوى واختلافها بتغيير الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، وتغير أعراف الناس وعاداتهم، ومهد لذلك بكلام على بناء الشريعة على مصالح العباد، وأنّ بها صلاح الناس واستقرارهم، وقد ضرب أمثلة كثيرة على قاعدة تغيير الفتوى واختلافها، وبين أنّ الاختلاف فيها لاختلاف أحوال الناس وعاداتهم، وظروفهم، كإنكار المنكر، وما يتربّ عليه من المصالح، أو المفاسد، وأنّ الحكم يتبع ذلك، وما جاء في الشريعة من النبي عن قطع الأيدي في الغزو^(١) وإقامة الحدود في أرض العدو^(٢)؛ وإسقاط عمر حد القطع عام الماجاعة، ملاحظة للحالة التي يعيشها الناس، وذكر أنّ صدقة الفطر لا تتعين في الأنواع التي وردت في الحديث^(٣)،

(١) تقدم تخرّجه في الصفحة (٥١٧).

(٢) روى سعيد بن منصور في «ستنه» بإسناده عن الأحوص بن حكيم، عن أبيه، أنّ عمر كتب إلى الناس: أن لا يجعلنّ أمير جيش ولا سرية رجلاً من المسلمين أصاب حداً وهو غازٌ حتى يقطع الدرب قافلاً، لثلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكافار. انظر «المغني» لابن قدامة، ٣٠٩/٩، فقد ذكر مجموعة آثار أخرى أيضاً.

(٣) أخرجه مالك ٢٨٣/١ في الزكاة، والبخاري ٢٩٣/٣، ومسلم ٩٨٤، وأبي داود ١٦١١)، والترمذني ٦٧٦)، والنسائي ٤٨٥، عن نافع، عن ابن عمر: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل عبد أو حر، صغير أو كبير». ولأبي داود ١٦١٤) من طريق عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، قال: كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب... ولمالك ٢٨٤/١، والبخاري ٢٩٤/٣، ومسلم ٩٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري، قال: «كان نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب».

لأنَّها كانت غالب أقواتهم بالمدينة، وعلى المجتهد أن يفتي في كل بلد بإخراج غالب أقواتهم، وما يحقق الغرض من شرعية صدقة الفطر، وتكلم على رد صاع من تمر مع المُصرَّاة هل يتعمَّن، أو يرد صاعاً من قوت ذلك البلد الغالب، ولو لم يكن ثُرَا؟ وقد صَحَّ الثاني، وكذلك جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد هل يعتبر ثلاثة، أو طلقة واحدة؟ وأفاض في المسألة، وتكلم على صِلتها بتغيير الفتوى، لتغيير أحوال الناس وعاداتهم، وقال: إذا عرفت هذا، فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة، كما عرفت، لما رأته الصحابة من المصلحة، لأنَّهم رأوا مفسدة تتبع الناس في إيقاع الثلاث لا تنفع إلا بإمضائهما عليهم، فرأوا مصلحة الإمامضاء أقوى من مفسدة الواقع^(١).

ثمَّ بين أنَّ مفسدة التحليل التي وقع فيها الناس، أعظم من مفسدة تتبع الناس في إيقاع الثلاث، وأنَّ التحليل لم يكن منتشرًا في عهد الصحابة، وأنَّ كثيراً من الناس في عصره لا يعرف حرمة إيقاع الطلاق الثلاث.

وخلص: إلى أنَّ جَمْعَ الثلاث تعتَبر طلقةً واحدة رجوعاً إلى ما كان عليه الأمر زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وبعدًا عن مفسدة التحليل المنتشرة. وأفاض في المسألة كثيراً، وذكر أنَّ ما تغير به الفتوى لتغيير العُرف والعادة موجبات الأيمان والإقرار والندور.

وذكر قول المالكية في العُرف وما يبني عليه، وأنَّ الأحكام المترتبة عليه تدور معه كيما دار، وتُبطل إذا بطل، وأنَّ على المفتى أن يعرِّف عُرف المستفتى ويفتئه على أساسه، وكلما تجدد العُرف وتغيَّر اعتباره، ثمَّ قال أخيراً: وهذا محض الفِقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عُرفِهم وعوايدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضَلَّ، وكانت جنایته على الدين أعظم من جنایة من طب الناس كلهم على اختلاف بلادهم، وعوايدهم، وأزمنتهم وطَبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدائهم، بل

(١) «إعلام الموقعين» ٣/٥٢.

هذا الطيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضرّ ما على أديان الناس وأبدانهم،
والله المستعان^(١).

والخلاصة في ذلك كله: أنَّ الفتوى تتغير، وتحتَلُّ باختلاف الأمكنة،
والأزمنة، وأحوال الناس، وعاداتهم، وظروفهم، ومقدادهم، وهذا ما يعبر
عنه: لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان، وأنَّ على المفتى أن يلاحظ ذلك في
فتواه، ويعرف ما اعتاده الناس من أعراف، وعليه أن يكون صاحبِ فطنة
وفراسة حتى لا يخدع أو يحتال عليه. كما أنَّ يجب الحذر في تطبيق هذه القاعدة،
وهي ملاحظة الأعراف، واختلاف الفتوى عند اختلافها يجب الحذر فيها،
وذلك بمعرفة ما يلاحظ فيه العُرف، فالأصل أنَّ الناس يتبعون الشريعة،
ويتركون أعرافهم، وما تعارفوا عليه في حياتهم.

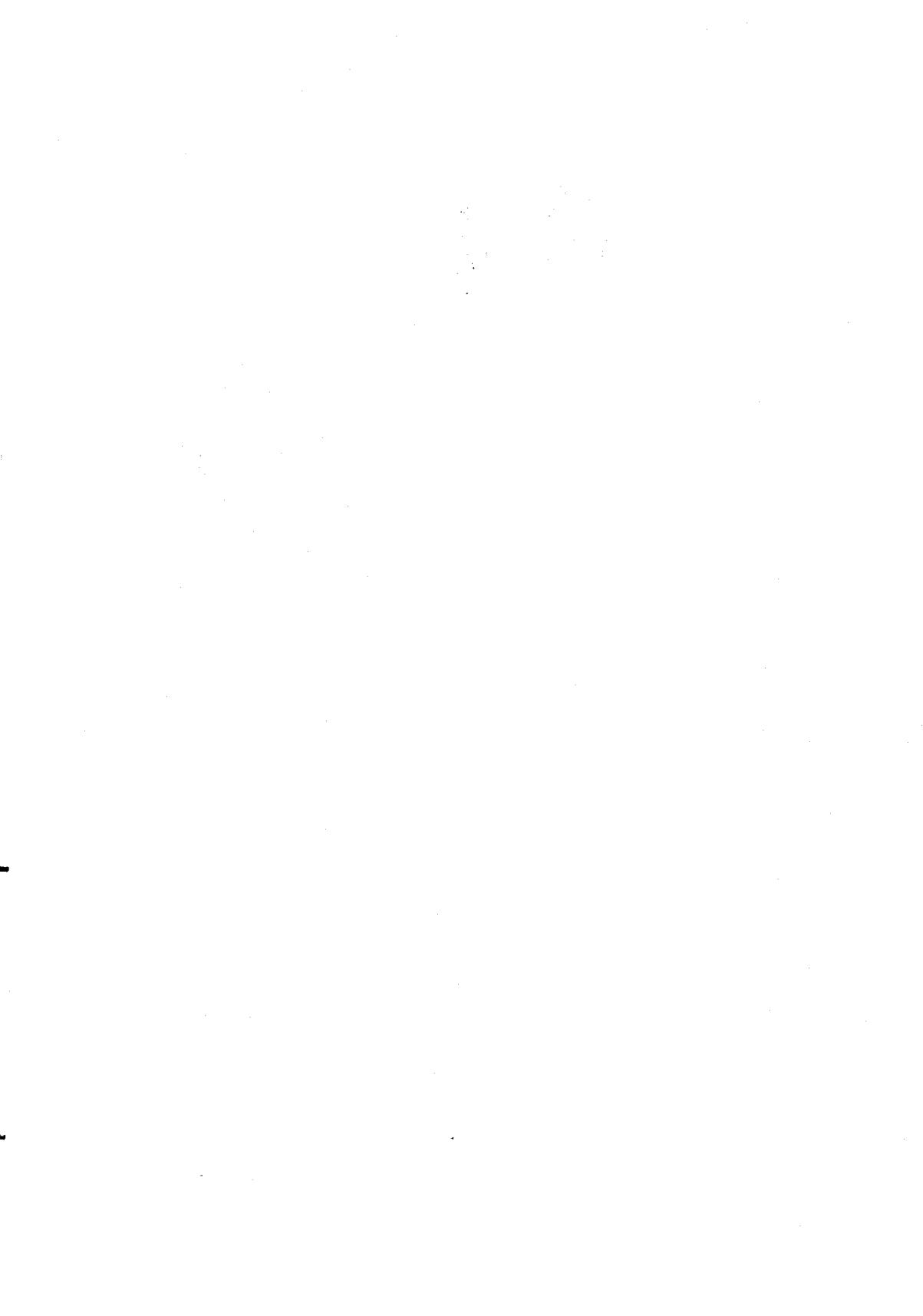
فالعرف يجب أن يكون تابعاً للشريعة لا مصادماً لها، ولو قيل: إنَّ
العرف هو الحاكم والمؤثر في الأحكام لنسفت أحكام الشريعة كلها، وما أنكر
على أن يتعارف أيّ قوم على نظام يسودهم، ويختكرون إليه، ولكن المقصود
بملاحظة العادات: هو في المجال التطبيقي، وما أحال الشرع الحکم فيه على
العرف، كالتقدیرات، والتعويضات والإقرارات. وحمل كلام الناس وعقودهم
вшروطهم على ما تعارفوا عليه. فهذا هو الذي يختلف باختلاف الأمكنة،
والأزمنة، وأحوال الظروف، أما أصل خطاب الشارع، وأحكامه، وأحواله
فلا تتغير، لأنَّها أبدية، ولا يؤثر فيها اختلاف مكان أو زمن أو حالة، فهي
صالحة لكلَّ الناس في مختلف البيئات والعصور والأمكنة.

والخاتمة رحمة الله: يوجبون على المفتى معرفة أحوال الناس وعاداتهم،
وأن تكون فتواه جارية على ما اعتادوه على التحوذ ذكرناه آنفاً.

وقد مرَّ معنا ما روي عن أحمد رحمة الله من الأمور التي ينبغي أن يكون

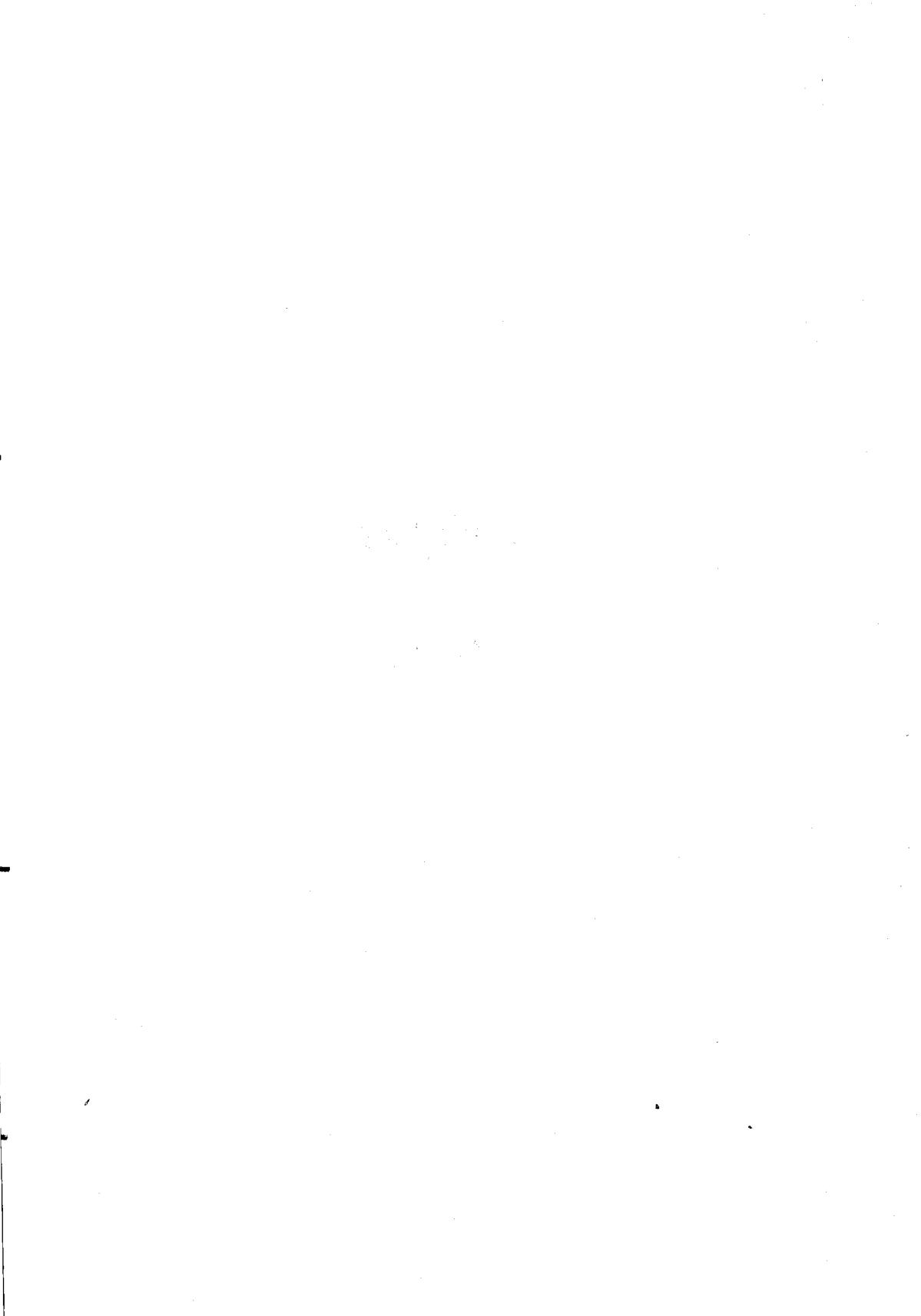
(١) نفس المصدر ٣/٨٩، والكلام على قاعدة تغير الفتوى بحسب الأمكنة وأحوال مبسوط في الجزء
الثالث منه، صفحة ١٤ - ١٠٧.

على علم بها، وأن منها: مَعْرِفَةُ النَّاسِ، وهذا ضروري، لأنَّه عبارة عن معرفة الحادثة التي سَيُطبَقُ عليها الحُكْمُ المُسْتَبْطَ، والحكم على الشيء فرع تصوّره. والله أعلم.



الفصل الثالث

التَّقْليِد



التقليد

تعریفه:

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، والجمع: قلائد، ومنه قوله تعالى: «وَلَا اهْدِي وَلَا قُلَائِد» [المائدة: ٢]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الخيل: «لَا تُقْلِدُوهَا الأُوتار»^(١).

ومنه قول الشاعر:

قَلْدُوهَا وَحَاسِدٌ خَوْفٌ وَشٌّ تَائِيًّا

وقد استعمل في تفويض الأمر إلى الشخص، وإسناده إليه، كما قال لقيط

الأيدي:

وَقَلَّدُوا أَمْرَكُمْ لِلَّهِ دَرْكُمْ رَحْبَ الدُّرَّاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضطَلِّعَا

أما تعريفه في الاصطلاح، فهو: قبول قول الغير من غير حجة^(٢).

(١) أخرجه أحمد ٣٤٥ / ٤، والنسائي ٢١٨ / ٦، ٢١٩، من حديث أبي وهب - وكانت له صحبة -
قال: قال رسول الله ﷺ: «تسموا بأسماء الأنبياء، وأحباب الأنبياء إلى الله عز وجل عبدالله
وعبد الرحمن، وارتبطوا بالخليل، وإحسنوا بنواصيهم وأكفارها، وقلدوها، ولا تقلدواها الأوتار،
وعليكم بكل كميت أغراً محجل، أو أشقر أغراً محجل، أو أدهم أغراً محجل». وفي سنده عقيل
ابن شبيب، وهو محمد بن عقبة، وياقع: رحاله ثقات.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥٠ / ٢

وفي «المستصفى»: قبول قول بلا حجّة^(١).

ووَعْنَ الْأَمْدِيِّ: الْعَمَلُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ مُّلْزِمٌ^(٢).

وَقَالَ عَنْهُ أَبْنَ الْهَمَامَ: الْعَمَلُ بِقَوْلِ مَنْ لَيْسَ قَوْلَهُ إِحْدَى الْحَجَجِ بِلَا حُجَّةٍ
مِنْهَا^(٣).

وَعَرَفَ الْقَفَالُ بِأَنَّهُ: قَبْوُلُ قَوْلِ الْقَائِلِ، وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ قَالَهُ، وَقِيلَ
فِيهِ: قَبْوُلُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ تَظَهِّرُ عَلَى قَوْلِهِ، وَقَبْوُلُ قَوْلِ الْغَيْرِ دُونَ
حُجَّةٍ.

وَاخْتَارَ الشُّوكَانِيُّ أَنْ يَقُولَ: هُوَ قَبْوُلُ رَأْيِ مَنْ لَا تَقْوِيمُ لَهُ الْحُجَّةُ بِلَا
حُجَّةٍ^(٤).

وَقَالَ عَنْهُ أَبْنَ الْحَاجِبَ: إِنَّ الْعَمَلُ بِقَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ^(٥).

وَكُلُّ هَذِهِ أَقْوَالٍ مُّتَقَارِبَةٍ مُّفَادِهَا: أَنَّ التَّقْلِيدَ: هُوَ الْعَمَلُ بِقَوْلِ الْمُجَتَهِدِ
وَالْمُفْتَيِّ بِصَرْفِ النَّظَرِ عَنْ دَلِيلِ الْقَوْلِ، لَأَنَّ الْمُقلَّدَ غَيْرَ مُتَمَكِّنٍ مِّنَ النَّظَرِ فِي الْأَدَلَّةِ
وَكِيفِيَّةِ اسْتِبْطَاطِ الْحُكْمِ مِنْهَا، فَقَتَّهُ فِي الْمُجَتَهِدِ وَالْمُفْتَيِّ تَحْمِلُهُ عَلَى قَبْوُلِ قَوْهُشَاهِ
وَالْعَمَلِ بِهِ.

وَلَعِلَّ أَمْثَلُ تَعْرِيفِ لِلتَّقْلِيدِ، هُوَ تَعْرِيفُ الْكَمَالِ بْنِ الْهَمَامَ: وَهُوَ الْعَمَلُ
بِقَوْلِ مَنْ لَيْسَ قَوْلَهُ إِحْدَى الْحَجَجِ بِلَا حُجَّةٍ مِنْهَا. فَإِنْ تَقْيِيدَ الْعَمَلَ بِقَوْلِ مَنْ
لَيْسَ قَوْلَهُ إِحْدَى الْحَجَجِ يَخْرُجُ مِنْ دَائِرَةِ التَّقْلِيدِ: الْعَمَلُ بِقَوْلِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْعَمَلُ بِقَوْلِ أَهْلِ الْإِجَاعِ، لَأَنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حُجَّةٌ، وَكَذَّلِكَ قَوْلُ أَهْلِ الْإِجَاعِ، وَيَخْرُجُ أَيْضًا عَمَلُ الْقَاضِيِّ بِشَهَادَةِ الشَّهِيدِ

(١) «المستصفى» ١٢٣/٢.

(٢) «الإحکام» ٢٢١/٤.

(٣) «التحریر فی أصول الفقہ»: ٥٤٧.

(٤) «إرشاد الفحول»: ٢٦٥.

(٥) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٠٥/٢.

الدول، فإنه عمل بقول أهل الإجماع المستند إلى الكتاب والسنة، بوجوب حكم القاضي عند شهادة الدول، ومثل ذلك أيضاً بالنسبة للعمل بالرواية، لأنَّه عمل بالإجماع، على قبول الرواية الصحيحة، وكذلك بالنسبة لقول الصحافي عند من يرى حجيته، وكذلك يشمل هذا التعريف رجوع العامي إلى المفتى - كما هو الشهور والمعارف لدى العلماء - فإنَّ قول المفتى ليس إحدى الحجج، ويستند العامي إلى قوله، لا إلى حجة تفصيلية أو إجمالية، فدخل عمل العامي بقول المفتى في حقيقة التقليد، والمراد بالحجja في هذا التعريف: الحجة الخاصة، وهي الدليل الخاص على الحكم الخاص.

حكم التقليد

تحرير محل النزاع :

مسائل الاجتهاد إذا اجتهد فيها المجتهد، وأداه اجتهاده إلى حكمها، فلا يجوز له اتباع غيره في خلاف ما أداه اجتهاده إليه، وإذا لم يجتهد في المسألة، فقد اختلاف في جواز اتباعه غيره من المجتهدين، والراجح أنه لا يجوز له ما لم يعجز أو يضيق الوقت، لأنّ لديه أهلية التوصل إلى الحكم، وهو قادر عليه، ووثقه به أتمّ مما لو قلّد^(١).

وتعليق ذلك على القدرة وعدمها بناء على القول بتجزئة الاجتهاد، وهو الراجح، كما تقدم، أما على القول ببنفي التجزيء، فيقلّد مطلقاً فيما يقدر عليه وما لا يقدر عليه^(٢).

وإذا لم يكن من أهل الاجتهاد، فقد اختلف في حكم اتباعه، وهذا هو ما يقصد به الكلام هنا على حكم التقليد.

آراء العلماء في ذلك :

- ١ - جمهور الأصوليين: أنه يلزم اتباع المجتهد، والأخذ بفتواه.
- ٢ - وقال جماعة: لا يجوز له الاتّباع إلّا أن يتبيّن صحة الاجتهاد بدليله.

(١) «الإحکام» للأمدي ٤/٢٠٦، ٢٢٢.

(٢) «تيسير التحرير» ٤/٢٤٦.

٣ - نقل عن الجبائي: أنه أجازه في مسائل الاجتهاد، دون غيرها، كالعبادات الخمس^(١).

الموازنة بين هذا التقسيم وما ذكره الشوكاني:

ذكرت كتب الأصول أن وجوب التقليد هو رأي الجمهور، وأن العامي يجب عليه التقليد كما مر آنفًا، ولكننا حينما نستعرض ما كتبه الشوكاني نجد أنه يتعارض مع ما ذكره الأصوليون، فقد جعل القول بعدم الجواز مطلقاً هو قول الجمهور، ونقل قول القرافي في مذهب مالك وبجمهور العلماء: وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد، ونقل دعوى ابن حزم: الإجماع على النبي عن التقليد، ونقل قول الأئمة: في النبي عن تقليدهم وترك أقواهم إذا عارضت السنة، ثم قال: فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلاً عن بعض المعتزلة.

وذكر أن كثيراً من أتباع الأئمة الأربع يوجبون التقليد على العامي، ويحرمونه على المجتهد، وقال عنهم: إنهم مقلدون، فلا يعتبر خلافهم، ولا سيما أن أئمتهم يمنعونهم من تقليدهم، وتقليل غيرهم.

وتعجب من استدلال الموجبين للتقليد على العامي بالاحتجاج بالإجماع على عدم الإنكار على المقلدين، ونقض هذا الإجماع، وقال: إن سؤال المقصرين العالم عن المسألة ليفتيه بالنصوص التي يعرفها ليس من التقليد، بل هو من باب طلب حكم الله في المسألة، والسؤال عن الحجة الشرعية، والتقليد هو العمل بالرأي، ورد على الاستدلال بقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [النحل: ٤٣]، بأن الآية غير عامة، ولو سلم بالعموم، فالمراد السؤال عن حكم الله، لا عن حكم الرجال^(٢).

(١) «الإحکام» للأمدي ١٩٨/٤، «تيسير التحریر» ٤/٢٤٦.

(٢) «إرشاد الفحول»: ٢٦٨.

وبذلك : يتضح تعارض ما نقله الشوكاني مع ما في كتب الأصول المعتمدة ، فهي تذكر أنَّ الجمهور يوجبون التقليد على العامي ، وهو يقول : إنَّ مذهب الجمهور وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد ، وقد ذكر دعوى ابن حزم الإجماع على النبي عن التقليد .

وما ذكره الشوكاني من أنَّ مذهب الجمهور حرمة التقليد غير مُسْلِم .. إذ قد سبقه من حكى رأي الجمهور واستدل له ونقله ، ثم إنَّ ما ذكره عن الأئمة من النبي عن تقليدهم ، راجع إلى حرمة تقليد الرجال مع ظهور النصوص ، ومعرفة الاستنباط منها ، وهذا لا يمكن بالنسبة للعامي ، واتباع النصوص ليس داخلاً في التقليد ، كما تقدم في تعريفه .

وقوله : إنَّ سؤال المقصري العامل عن المسألة ليفتيه بالنصوص التي يعرفها ليس من التقليد ، غير مُسْلِم ، بل هو التقليد بعينه ، لأنَّ المجتهد لا يُفتي إلاً مستنداً لدليل نصاً أو استنباطاً . فالمقلد يسأل عن حكم الله ، والمفتى يستنبط الحكم من نصوص الشارع ، وهو حكم الله في حقه وحق من اتبعه .

آراء الحنابلة في الموضوع

بعد هذا العرض الموجز للاختلاف في حكم التقليد، ننتقل للكلام على حكمه عند الحنابلة، لترى هل هم مع الموجبين، أو المانعين؟ ونستطيع أن نعرف ذلك من استعراض بعض ما كتبوه في المسألة:

١ - فالقاضي في «العدة» تكلم على صفة المستفي، ونقل عن أحمد ما يدل على أن فرضه التقليد، وأشار إلى رأي من يمنع العامي من التقليد، ورده، واستدل لوجوب تقليد العامي المجتهد، وانتصر لذلك.

ومما قاله في ذلك: وأما صفة المستفي: فهو العامي الذي ليس معه ما ذكرنا من آلة الاجتهاد، وذكر أبو حفص في كتاب أحمد رحمه الله عن إسماعيل بن علي^(١) عن عبدالله، قال: سألت أبي عن الرجل تكون عنده الكتب المصنفة فيها قول الرسول صلى الله عليه وسلم، واختلاف الصحابة والتابعين، وليس للرجل بصر بالحديث الضعيف المتروك، ولا الإسناد القوي من الضعيف، فيجوز أن يعمل بما شاء ويتحير ما أحب منها فيفي به ويعمل به؟ قال: لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمر صحيح، يسأل عن ذلك أهل العلم، وظاهر هذا: أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم تكن له معرفة بالكتاب والسنة.

وقال قوم من المعتزلة البغداديين: لا يجوز للعامي أن يقلد في دينه،

(١) إسماعيل بن علي بن إسماعيل، أبو محمد الخطبي، سمع عبدالله بن الإمام أحمد والحارث وغيرهما، وروى عنه الدارقطني وأبو حفص بن شاهين وغيرها، وكان فهماً عارفاً بأيام الناس وأخبار الخلفاء، صنف تاريخاً كبيراً، توفي سنة (٣٥٠) هـ . «طبقات الحنابلة» ٢/ ١١٨.

ويجب عليه أن يقف على طريق الحكم، وإذا سأله العالم، فإنما يسأله أن يعرفه طريق الحكم، وإذا عرفه، ووقف عليه، عمل به. وهذا غير صحيح لقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْزُّبُرِ» [النحل: ٤٣، ٤٤] قوله النبي صلى الله عليه وسلم: «أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْعِيَّ السُّؤَالِ»^(١)، وأنه ليس من أهل الاجتهاد، فكان فرضه التقليد، كالأعمى في القبلة، فإنه لما لم يكن معه آلة الاجتهاد في القبلة كان عليه تقليد البصير فيها، والحاكم إذا لم يكن معه حكم القيافة، وقيم المخالفات قلد فيها من هو من أهل العلم والبصر بها.

فاما قوله: إنَّه يقف على طريق الحكم، فالجواب: أنه لا سبيل إلى الوقوف على ذلك إلَّا بعد أن يتفقه سينين، ونرى من تفقهه المدد الطويلة، ولا تتحقق له طريق القياس، ولا يعلم ما يصححه وما يفسده، وما يوجب تقديمه على غيره، وفي تكليف ذلك العامة تكليف ما لا يطيقونه ولا سبيل لهم إلَيْه^(٢).

٢ - وأبو الخطاب في «التمهيد»: ذكر صفة المجتهد الذي يجوز له الفتوى، ويحرم عليه التقليد، ثم عقد فصلاً دللاً فيه على أنه لا يجوز للعالم التقليد مع ضيق الوقت، وبين فيه أن العامي فرضه التقليد، لأنَّه لا يعلم طرق الاجتهاد بخلاف المجتهد^(٣).

(١) أخرجه أبو داود (٣٣٦) من طريق موسى بن عبد الرحمن الأنطاكي، حدثنا محمد بن سلمة، عن الزبير بن خريق، عن عطاء، عن جابر، قال: خرجنا في سفر، فأصاب رجلاً من حجر، فشجبه في رأسه، فاحتلم، فسأل أصحابه: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل ومات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقال: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، وإن شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب - شك موسى - على جرحه خرقه، ثم يمسح عليها، ويفصل سائر جسده». والزبير بن خريق لين الحديث. وأخرجه ابن ماجة (٥٧٢)، والحاكم ١٧٨/١ من طريق عطاء، عن ابن عباس، يلفظ: أن رجلاً أصابه جرح في رأسه على عهد رسول الله ﷺ، ثم أصابه احتلام، فامر بالاغتسال، فاغتسل، فعَزَّرَ فهات، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «قتلوا قتلهم الله، أو لم يكن شفاء العي السؤال». ورجاله ثقات.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٠ - ٢٥١.

(٣) الورقة: ٢٢١ - ٢٢٢.

٣ - وقال أبو الوفاء بن عقيل رحمة الله: فصل في صفة المستفتى، وهو من عدم في حقه ما قدمناه من المعرفة بطرق الاجتهاد أو قصر عنها تقصيراً يخرجه عن أن يجوز^(١) أن يستفتى في حكم الحادثة، فذلك العامي تعينه وفرضه فيها يبتلي به من التوازل الدينية والحوادث الحكيمية، سؤال المجتهد الذي وصفناه فيما قبل، فهذا هو المستفتى وسؤاله للمجتهد هو الاستفتاء، ولا عبرة بقول من زعم أنَّ على العامي العلم بدليل يرشده إلى حكم الحادثة، لأنَّ ذلك يقطعه عن مصالحة، ولا تأق منه دلالة درك البقية، لكون ذلك يحتاج إلى تقدم معرفة أصول الفقه على ما قدمناه وأنَّ ذلك للعامي^(٢).

٤ - وأبو محمد في «الروضة» قال: وأما التقليد في الفروع، فهو جائز إجماعاً، ثم قال: بل وجب على العامي ذلك، واستدل للوجوب^(٣).

٥ - وابن تيمية في «المسودة» قال في التقليد: هو قبول قول المقلد بغير حجة، فيلزم المقلد ما كان في ذلك القول من خَيْر وشَر، وقال أيضاً: لا ينبغي للعامي أن يطالب المفتى بالحجج فيها أفتاه، ولا يقول له: لم؟ ولا كيف؟^(٤). وفي «المجموع» ذكر ابن تيمية قول من يوجب النظر والاجتهاد على كل أحد، وقول من يوجب التقليد على كل أحد، وانتقد الرأيين، وقال: إنَّ الذي عليه جماهير الأمة أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة.

ويبين أنَّ التقليد جائز للعجز عن الاجتهاد، سواء كان عامياً، أو ضاق الوقت عليه، أو لم يظهر له دليل وإن كان عالماً.

ومن تمثيله للعجز عن الاجتهاد الذي يتقل إلى بدله، وهو التقليد، بالعجز عن الطهارة بالماء، يتقل إلى بدلها وهو التيمم، وكذلك كلامه عن

(١) ظاهر العبارة: أن التقصير يخرجه عن جواز الاستفتاء إلى عدم الجواز، وهذا معنى غير مستقيم، فعلل الصواب: أن لا يجوز.

(٢) «الواضح» الجزء الأول: ٦.

(٣) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥١/٢.

(٤) «المسودة»: ٤١١ - ٥٥٤ - ٥٥٣، «شرح الكوكب المنير».

العامي، وأنه لا يقدر على تحصيل العلوم التي تفيد معرفة المطلوب، يتضح أن دائرة الجواز التي ذكرها واسعة تشمل الوجوب والتعين، وتشمل المباح، وأن ذلك راجع لحالة المجتهد والمقلد، وأن العامي حيث لا يمكنه الاجتهاد ففرضه التقليد.

وإليك كلامه في المسألة بنصه:

وكذلك المسائل الفروعية: من غالبية المتكلمة والمتفقهة من يوجب النظر والاجتهاد فيها على كل واحد حتى على العامة، وهذا ضعيف، لأنَّ لو كان طلب علمها واجباً على الأعيان، فإنما يجب مع القدرة، والقدرة على معرفتها من الأدلة المفصلة تتعدَّر، أو تتعسر على أكثر العامة. وبيازائهم من أتباع المذاهب من يوجب التقليد فيها على جميع من بعد الأئمة: علمائهم، وعوامهم، إلى أن قال: والذي عليه جاهير الأئمة، أنَّ الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة. لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، وأنَّ الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعجز عن الاجتهاد، فاما القادر على الاجتهاد، فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، وال الصحيح: أنَّ يجوز حيث عجز عن الاجتهاد. إما لتفاوت الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإنما عدم ظهور دليل له، فإنه من حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله، وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء.

وكذلك العامي: إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل، جاز له الاجتهاد، فإنَّ الاجتهاد منصب يقبل التجزؤ والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب. فاما مسألة واحدة من فن، فيبعد الاجتهاد فيها، والله سبحانه أعلم^(١).

٦ - وقال ابن حمدان رحمه الله: ويجوز التقليد فيما يطلب فيه الظن من

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠٣/٢٠ - ٢٠٤ .

الأحكام الشرعية، وإثباتها بدليل ظني، وقيل: يجب التقليد في الأحكام الشرعية الفروعية المعروفة بالدليل إذا لم يعلم بالضرورة أنها من الدين^(١).

وابن القيم عقد فصلاً في كتابه «الإعلام» تحدث فيه عن التقليد، وأفاض وشدة، وانتصر فيه على الموجبين للتقليد، وفند حججه، واستدل للقول بعدم الوجوب، وقسم التقليد إلى: ما يحرم القول فيه والإفتاء به، وإلى: ما يجب المصير إليه، وإلى: ما يسوغ من غير إيجاب.

فأما النوع الأول فهو ثلاثة أنواع:

أحداها: الإعراض عما أنزل الله، وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء.

الثاني: تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله.

الثالث: التقليد بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلد.

والفرق بين هذا وبين النوع الأول: أن الأول قد قبل تمكنه من العلم والحججة، وهذا قدّ بعد ظهور الحجة له، فهو أولى بالذم ومعصية الله ورسوله^(٢).

وقال في أثناء كلامه على رد أدلة الموجبين للتقليد: إنَّ من ذكرتم من الأئمة لم يقلدوا تقليدكم ولم يسوغوه بتة، بل غاية ما نقل عنهم من التقليد في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلدوه، وهذا فعل أهل العلم، وهو الواجب، فإنَّ التقليد إنما يباح للمضططر، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد، فهو كمن عدل إلى الميته مع قدرته على المذكي، فإنَّ الأصل: أن لا يقبل قول الغير إلا بدليل إلا عند الضرورة، فجعلتم أنتم حال الضرورة رأس أموالكم^(٣).

(١) «صفة الفتوى والمفتى والمستفتى»: ٥٣.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/١٦٩.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٤١.

وقال أيضاً مبيناً أنَّ الناس لم يكفلوا معرفة ما لا تدعو الحاجة إليه: إنَّ الواجب على كل عبد أن يعرف ما يخصه من الأحكام، ولا يجب عليه أن يعرف ما لا تدعوه الحاجة إلى معرفته، وليس في ذلك إضاعة لمصالح الخلق، ولا تعطيل لمعاشهم، فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم قائمين بمحاصيلهم، ومعاشهم، وعمارة حروثهم، والقيام على مواشיהם، والضرب في الأرض لتجارتهم، والصفق بالأسواق، وهم أهدي العلماء الذين لا يشق في العلم غبارهم^(١).

وقال أيضاً: قولكم: قد قال أبي: ما اشتبه عليك فكُلْه إلى عالم، فهذا حق، وهو الواجب على من سوى الرسول، فإنَّ كل أحد بعد الرسول لا بد أن يشتبه عليه بعض ما جاء به، وكل من اشتبه عليه شيء وجب عليه أن يأكله إلى من هو أعلم منه، فإن تبين له صار عالماً مثله، وإنَّ وكله إليه، ولم يتتكلف ما لا علم له به، هذا هو الواجب علينا في كتاب ربنا وسنة نبينا وأقوال أصحابه، وقد جعل الله سبحانه فوق كل ذي علم عليمًا. فمن خفي عليه بعض الحق، فوكله إلى من هو أعلم منه، فقد أصاب، فأي شيء في هذا من الإعراض عن القرآن والسنتن وأثار الصحابة، واتخاذ رجل بعينه معياراً على ذلك، وترك النصوص لقوله وعرضها عليه، وقبول ما أفتى به، ورد كل ما خالفه^(٢).

وقال أيضاً: قولك: إنَّ الله سبحانه فاوت بين قوى الأذهان كما فاوت بين قوى الأبدان، فلا يليق بحكمته وعدله أن يفرض على كل أحد معرفة الحق بدليله في كل مسألة إلى آخره. فنحن لا ننكر ذلك، ولا ندعى أنَّ الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدلليله في كل مسألة من مسائل الدين دقه وجله، وإنما أنكرنا ما أنكره الأئمة، ومن تقدّمهم من الصحابة والتابعين، وما حدث في الإسلام بعد انقضاء القرون الفاضلة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، من نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص

(١) نفس المصدر ٢٣٨/٢.

(٢) نفس المصدر ٢٣١/٢.

الشارع، بل تقديمها عليه وتقديم قوله على أقوال من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جميع علماء أمته والاكتفاء بتقليله عن تلقي الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة^(١).

وقد ذكر أخيراً: أنَّ الله أوجب على العباد تقواه حسب الاستطاعة، فإذا لم يستطع معرفة الحكم كان معذوراً في تقليد غيره، ونقل عن ابن عبد البر نصوصاً^(٢) تؤيد ما قاله.

ومن هذه النقول عن ابن القيم، ومن الاطلاع على ما كتبه أيضاً في هذا الفصل، وفي فصل الفتوى وأدابها، وشروط المفتى والمستفتى: يتضح لنا رأيه بوضوح، فهو يركز فيها ينفيه بشدة على من يأخذون بأقوال الرجال مع وجود نصوص الشرع، أو يعارضون نصوص الشرع بأقوال مقلديهم. إذ إنَّ كثيراً من الأدلة التي ردَّ بها على الموجبين للتقليد تتجه هذا الاتجاه، وهو استنكار تقليد الرجال مع وجود النصوص، وهذا ليس رأيه وحده، بل رأى جميع علماء الأمة المحققين، وقد لا يرد كلامه على القائلين بالتقليد، لأنَّهم يقولون: يقلد العامي الذي لا يعرف النصوص، وكيفية استنباط الأحكام منها، أما إذا عرف ذلك، أو ظهرت النصوص، فجميع الناس مخاطبون بها علماؤهم وعوامهم.

وواضح أيضاً من كلامه: أنَّه لم يوجب الاجتهاد على كل أحد، ولم يوجب التقليد على كل أحد، وهو في ذلك تبع لشيخه ابن تيمية، بل على المسلم أن يتقي الله قدر المستطاع، فإذا لم يستطع الاجتهاد انتقل فرضه إلى التقليد، وهو التقليد الجائز، والذي قلنا: إنَّ دائرته أوسع من مدلول اللفظ الاصطلاحي، إذ يكون منه الواجب، وهو حينما يعجز عن معرفة الحكم بنفسه، فيتعين عليه تقليد المجتهدين.

(١) المصدر نفسه ٢٤٤/٢ وما بعدها، قوله: وما حديث في الإسلام... إلخ، لعل صوابه: ما حديث في الإسلام.

(٢) يراجع كتاب «جامع بيان العلم وفضله» ١٣٣/٢ وما بعدها، فكثير مما فيه قد نقله ابن القيم والشوكاني أثناء كلامهما على التقليد، والفرق بينه وبين الاتباع.

وأخيراً: أستطيع أن أخلص إلى النقاط التالية في مذهب الحنابلة:

١ - أن جهور الأصوليين من الحنابلة مع جهور العلماء، في أن فرض العامي التقليد، وأنه واجب عليه، كما تقدم النقل عن القاضي، وأبي الخطاب، وأبن عقيل، وأبن قدامة، وغيرهم من علماء الحنابلة.

٢ - أنهم نقلوا عن أحمد فيما رواه ابنه عبدالله: أنَّ الذي عنده الكتب المصنفة فيها قول الرسول واختلاف الصحابة والتابعين وهو لا يعرف صحيح الحديث من ضعيفه؛ أنَّ عليه أن يسأل أهل العلم، ويعمل بما أفتوه به، واستنبطوا من هذا: أنَّ أحد يرى وجوب التقليد للعامي.

٣ - أنَّ ابن تيمية رحمه الله، يرى أنَّ التقليد جائز في الجملة، أي أنَّ مشروع ومأذون به، وقد علق ذلك بالقدرة على الاجتهاد وعدمها، وقلنا في معرض الحديث عن رأيه: إنَّ دائرة الجواز عنده أوسع، فهي تشمل الوجوب والمباح.

ومعنى هذا: أنَّه يرى الوجوب عند العجز، وهذا في الحقيقة يرجع لقول الجمهور، لأنَّهم قالوا بالوجوب، لأنَّ العامي عاجز عن معرفة الحكم بنفسه.

٤ - أنَّ تعليق الحكم بالقدرة والعجز: راجع للقول بتجزئة الاجتهاد، وهو يرى ذلك. فالذي يقدر على معرفة حكم مسألة يجتهد فيها، والذي يعجز عنه يقلد فيه، كما أنَّ المجتهد لو ضاق عليه الوقت، أو تكافأت لديه الأدلة، ولم يظهر له وجه الصواب انتقل إلى التقليد.

٥ - أنَّ ابن القيم، لم يزد على ما ذكره ابن تيمية شيئاً في حكم التقليد سوى أنَّه ركز على مسألة واحدة، وهي: اتباع آراء الرجال وترك النصوص لأجلها فقط، وهذا - كما تقدم في تعقيبنا على كلامه - لم يقل به المحققون من علماء الأمة.

ولذا نظرنا في تقسيمه لأنواع التقليد، نجد أنَّ القسم الأول، وهو ما يحرم القول فيه والإفتاء به خارج عن محل النزاع في المسألة، والثاني: ما يجب

المصير إليه، وهو عند العجز، هو ما ذكره ابن تيمية، وهو الذي قلنا: إنَّ
الجمهور يقولون به. والثالث: وهو الجواز، راجع أيضاً إلى تحزنة الاجتهاد.
وبذلك، تكون آراء الخنابلة متقاربة مع آراء المحققين من جمهور
الأصوليين.

الأدلة

تقدّم خلّاف العلماء في حكم التقليد، ورأي المخابلة في المسألة، والآن سنتعرض للأدلة، ومناقشتها:

١ - أدلة الجمهور:

استدلّ لرأي الجمهور القائلين بوجوب التقليد بما يلي:

١ - قول الله تعالى: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** [الأنياء: ٧]، وهو عام لكل ما لا يعلم، ولكل من لا يعلم، فالعامي الذي لا يعلم، يجب عليه السؤال، والعمل بموجبه، وهذا هو التقليد.

٢ - الإجماع من قبل الصحابة، ومن بعدهم على استفتاء المجتهدين، وتقليدهم بالعمل بما يقولون، دون طلب للدليل ولا إنكار من المجتهدين. فكان إجماعاً على اتباع العامي للمجتهد مطلقاً.

٣ - أنّ العامي مُتبدّل بالشريعة وأحكامها، ولو قيل بوجوب النظر والاجتهاد، للزم الخرج على عامة الناس بتفرغهم لذلك، وقد نفى الله الخرج، ولم يكلف العباد ما يشق عليهم، فكان حكم العامي التقليد، لأنّه ليس أهلاً للإجتهداد، ولم يطلب من جميع الأمة أن تتأهل له.

(ب) المانعون من التقليد:

الذين لا يميزون التقليد يستدلون بما يلي:

١ - ما ورد من النصوص التي تنهى عن القول على الله بلا علم، كقوله تعالى: **﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: ١٦٩]، والقول بالتقليد قول بما لا يعلم، فكان منهياً عنه.

٢ - ما ورد من النصوص التي تطلب الاجتهد واستنباط الأحكام، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: **« طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيَضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ »**^(١) وقوله: **« اجْتَهَدُوا فَكُلُّ مُسِيرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ »**^(٢) وما عاتم في الأشخاص وفي كل علم، وهو يدلان على وجوب النظر.

٣ - أنَّ المجتهد معرض للخطأ، وأنَّه يحتمل أن يكذب في خبره، فكيف يؤمر المقلد باتباع الخطأ أو الكذب^(٣).

وبالنظر في هذه الأدلة يتبيَّن: أنها لا تنهض للاستدلال في المسألة المختلف فيها، ذلك أنَّ التقليد ليس قوله على الله بغير علم، بل هو قول بعلم، سنته ما قدمناه من الأدلة على وجوب التقليد أو جوازه، ثم النصوص الواردة في ذلك تلزم المفترين على الله بالباطل، والتقليد ليس افتراء على الله بالباطل، لما ذكرناه آنفًا، وما ورد من النصوص التي تطلب النظر والاجتهد ليست موجبة لكل فرد من الأمة، بل من يتأقَّل منه الاجتهد ويقدِّر عليه، وفرض الكفايات كلها من هذا النوع، والقول بأنَّ المقلد مأمور بالخطأ تبعاً للأمر بتقليد من أفاءه ليس

(١) حديث حسن، أو صحيح بشواهده وطرقه، أخرجه من حديث أنس: ابن عدي والبيهقي في **« شعب الإيمان »**، ومن حديث الحسين بن علي: الطبراني في **« الصغير »**، والخطيب في **« تاريخ بغداد »**، ومن حديث ابن عباس: الطبراني في **« الأوسط »**، ومن حديث ابن عمر: تمام في **« فوائد »**، ومن حديث ابن مسعود: الطبراني، ومن حديث علي: الخطيب البغدادي، ومن حديث أبي سعيد: الطبراني في **« الأوسط »** والبيهقي.

(٢) أخرجه من حديث علي: البخاري ٥٤٤ / ٧ في تفسير سورة: **﴿وَاللَّيلُ إِذَا يَغْشِي﴾**، وفي القدر: باب (وكان أمر الله قدرًا مقدورًا)، ومسلم (٢٦٤٧)، وأبو داود (٤٦٩٤)، والترمذني (٢١٣٧)، و(٣٣٤١). وأخرجه من حديث عمران بن حصين: البخاري ٤٣١ / ١١، ٤٣٢، ٤٣٢، ومسلم (٢٦٤٩)، وأبو داود (٤٧٠٩). وأخرجه من حديث جابر بن عبد الله: مسلم (٢٦٤٨). وأخرجه من حديث ابن عمر: الترمذني (٢١٣٦) و(٣١١٠).

(٣) **« الإِحْكَامُ لِلْأَمْدِي ٤/٢٢٩، شَرْحُ مُختَصَرِّ ابْنِ الْحَاجِبِ ٢/٣٠٦، الْمُسْتَصْفِي ٢/١٢٤، تَسْيِيرُ التَّحْرِيرِ ٤/٢٤٧. »**

بصحيح ، فالظن معمول به في العمليات ومعتبر ، والأَ وقع الإشكال حق بالنسبة للمجتهدين ، وحق لو أبدى المجتهد للعامي دليلاً ومستنده يبقى الاحتمال قائماً . وبهذا يتبيّن رُجحان قول الجمهور في المسألة .

ليس التقليد من لوازم الشرع

تقدّم الكلام على حكم التقليد عند الحنابلة، وأنّهم يرون تعيينه ووجوبه على العامي، ويحرّمونه على المجتهد، وأن ابن تيمية وابن القمي رحمهما الله يتّوسعان في دائرة الاجتهاد ودائرة التقليد، لذلك قالا: إن الاجتهاد والتقليد جائزان في الجملة، ولم يمنعنا من له علم بمسألة من الاجتهاد فيها، كما لم يوجدوا التقليد على كل أحد، ولم يسدا بباب الاجتهاد، بل فتحاه وأجازاه، ومنعا من خلُق العصر من مجتهد يقوم لله بالحجّة، كما تقدّم ذلك في باب الاجتهاد، وما سبق من كلام على حكم التقليد عند أحد رحمة الله والحنابلة.

ويتّضح من كلام ابن تيمية وتلميذه ابن القمي: أن التقليد ليس من لوازم الشرع، إذ إنّه يُصار إليه حينما لا يستطيع الإنسان الاجتهاد، بل يعجز عنه إن كان لديه نوع اجتهاد، أو لم يكن متّهيّاً له أصلاً، كما في العامي.

ذلك أنّ الأمة جميعاً، عليها وعوامها مطالبون بأحكام الشريعة، وخطابيون بها، ومعكلفون بالاحتكام إليها، والرد عند النزاع إلى كتاب الله وسنة نبيه، صلّى الله عليه وسلم.

فالالأصل هو اتباع النصوص، لأنّها هي الحجّة. ولذلك حصل لبس بين الاتّباع والتقليد، وذكر بعض الموجبين للتقليد صوراً، هي في الحقيقة من باب الاتّباع لا التقليد.

الفرق بين الاتّباع والتقليد:

الاتّباع: هو أن يتبّع الإنسان ما أنزله الله على رسوله صلّى الله عليه

وسلم، أي: يأخذ بالحججة التي يأخذ بها الأئمة والعلماء، فإذا تابع الرجل الأئمة فيما تابعوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانقاد للدليل، فهذا يعد متابعاً لا مقلداً، فأخذته بأقوالهم لدلالة الأدلة عليها، اتباع في الحقيقة للأدلة لا لأقوالهم.

ولذلك فرق العلماء بين الاتباع والتقليد، واعتبروا الاتباع من لوازم الشرع دون التقليد.

وقد تحدث أبو عمر في «الجامع» عن التقليد والفرق بينه وبين الاتباع، وذكر وجوب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها، وهي الكتاب والسنّة، وما كان في معناهما بدليل جامع.

وقال أبو عبدالله بن خويز منداد المالكي: التقليد معناه في الشرع: الرجوع إلى قول، لا حجة لقائله عليه، وذلك منع منه في الشريعة.

والاتباع: ما يثبت عليه حجة.

وقال في موضع آخر: كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجبه عليك، فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب الدليل عليك اتباع قوله، فأنت متبوعه، والاتباع في الدين مسوغ، والتقليد منع^(١).

قال ابن القيم: وقد فرق أحمد بين التقليد والاتباع، فقال أبو داود: سمعته يقول: الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين تخيّر. وقال أيضاً: لا تقلدي ولا تقلد مالكاً، ولا الثوري، ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا، وقال: من قلة فقه الرجل أن يُقلد دينه الرجال^(٢).

(١) «جامع بيان العلم وفضله» ١٤٣/٢.

(٢) «إعلام الموقعين» ٢/١٧٨ - ١٨٢، «إرشاد الفحول»: ٢٦٨.

وواضح من هذا، أنَّ الاتباع: هو الأخذ بالحججة نفسها، وأنَّ هذا هو الأصل بالنسبة للمسلمين، ولكن تأتي حالة العجز سواء للعامي، أو للمقصر، أو للمجتهد؛ إما لضيق الوقت، وإما لغير ذلك. والناس مُقيدين بالشريعة فيصبح فرضهم: العمل بأقوال المجتهدين، لوثيقهم بهم، سواء عرفوا دليлем أو لا. والمجتهد لا يقول قولاً لا حجة له عليه، وليس التقليد هو قبول ذلك القول، كما عرفه ابن خويز منداد، بل هو قبول قول المجتهد دون معرفة دليله على القول ومستنده، وترك البحث عن الدليل يأتي، لأنَّ المقلد لا يدرك طرق الاستدلال، وما يستعمله المجتهد في ذلك. فلوثوقة في المجتهد بتصوره في أحكامه عن أدلة الشرع، فإنَّه يأخذ قوله، ويعمل به.

فعل هذا: يكون التقليد حالة مُستثناء من الأصل، وهو اتباع أدلة الكتاب والسنة والأخذ بها، وهو الاتباع. فالاتباع من لوازم الشرع، ولكن حينما يعجز المرء يتنتقل إلى التقليد، ويكون في حقه متعيناً.

قال ابن القيم رحمه الله في هذه المسألة: قولكم: إنَّ التقليد من لوازם الشرع والقدر، والمنكرون له مضطرون إليه، ولا بد، كما تقدم بيانه من الأحكام.

جوابه: أنَّ التقليد المنكر المذموم ليس من لوازם الشرع، وإن كان من لوازם القدر، بل بطلانه وفساده من لوازם الشرع، كما عرف بهذه الوجوه التي ذكرناها، وأضعافها، وإنما الذي من لوازم الشرع المتابعة.

وهذه المسائل التي ذكرتم أنها من لوازם الشرع، ليست تقليداً، وإنما هي متابعة وامتثال للأمر، فإنْ أبيتم إلأَ تسميتها تقليداً، فالتقليد بهذا الاعتبار حق وهو من الشرع، ولا يلزم من ذلك أن يكون التقليد الذي وقع التزاع فيه من الشرع ولا من لوازمه، وإنما بطلانه من لوازمه. يوضحه الوجه الرابع والسبعين: أن ما كان من لوازם الشرع، بطلان صدقه من لوازם الشرع، فلو كان التقليد الذي وقع فيه التزاع من لوازם الشرع، فإنَّ ثبوت أحد النقيضين يقتضي انتفاء الآخر، وصحة أحد الضدين يوجب بطلان الآخر، ونحرره

دليلًا، فنقول: لو كان التقليد من الدين، لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال، لأنَّه يتضمن بطلانه. فإن قيل؛ كلاهما من الدين، أو أحدهما أكمل من الآخر، فيجوز العدول عن المفضول إلى الفاضل، قيل: إذا كان قد انسد باب الاجتهاد عندكم، وقطعتم طريقه، وصار الفرض هو التقليد، فالعدل عنده إلى ما قد سدَّ بابه، وقطعت طريقه، يكون عندكم معصية، وفاعله آثمةً، وفي هذا من قطع طريق العلم، وإبطال حجج الله وبيناته وخلو الأرض من قائم لله بحججه ما يبطل هذا القول ويدحشه. وقد ضمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّه لا تزال طائفةٌ من أمتنا على الحق لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم، حتى تقوم الساعة، وهؤلاء هم أولو العلم والمعرفة بما بعث الله به رسوله فِإِنَّهُمْ عَلَى بَصِيرَةٍ وَبِيَنَةٍ، بخلاف الأعمى الذي قد شهد على نفسه أَنَّه ليس من أولي العلم والبصائر.

والمقصود: أَنَّ الذي هو من لوازم الشرع المتابعة، والاقتداء، وتقديمه النصوص على آراء الرجال، وتحكيم الكتاب والسنة في كل ما تنازع فيه العلماء. وأما الزهد في النصوص، والاستغناء عنها بآراء الرجال، وتقديمها عليها والإنكار على من جعل كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة نصب عينه، وعرض أقوال العلماء عليها، ولم يتخذ من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين ولبيجة، فبطلانه من لوازم الشرع، ولا يتم الدين إلَّا بإنكاره وإبطاله. فهذا لون، والاتباع لون، والله الموفق^(١).

وهذا هو عين ما سبق أن ذكره في التقليد وحكمه، وركز عليه، وعلقنا عليه: بأنَّه خارج عن محل النزاع، وأنَّ جمهور علماء الأمة المحققين يقولون بوجوب اتباع النصوص عند ظهورها، ومعرفة المراد منها، وأنَّ ذلك لا يتعارض مع إيجابهم التقليد على العامي، لأنَّه لا يعرف النصوص، ولا يستطيع استنباط الأحكام منها، وابن القيم نفسه يقرر: أَنَّ العاجز عن استنباط الحكم ومعرفته يجب عليه سؤال من هو أعلم منه، وهذا هو التقليد في الواقع. والله أعلم.

(١) «إعلام الموقعين» ٢٤٨ / ٢ - ٢٤٩.

من يسأل المقلد

تقدّم: أنَّ المفتى: هو المجتهد. وأنَّ المجتهد: هو من توفرت فيه شروط الاجتهاد. وهي العلم بأدلة الأحكام، وكيفية استنباط الأحكام منها. وأنَّ المقلد: هو العامي الذي ليست لديه أهلية الاجتهاد.

وتقدّم أيضًا: أنَّ الاجتهاد يتجزأ، وأنَّ هذا اختيار ابن تيمية وابن القيم من الخنبلة. فعندما أنَّ القادر على الاجتهاد، ولو في بعض المسائل، لا يجوز له أن يقلد فيها، ويحوز أن يفتى فيها، وأنَّ الاجتهاد ليس واجبًا على كل أحد، ولا محضًا على كل أحد، وإنما هو جائز في الجملة، وقلنا: إنَّ دائرة الجواز عندهما واسعة، تشمل الواجب والمباح.

وعلى هذا: فالمقلد إنما يسأل المجتهد، وهو المفتى، أي: مَن توفرت فيه شروط الإفتاء والاجتهاد، ووثق المقلد في علمه ودينه.

قال الأَمْدِي: القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي، اتفقوا على جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم وأهلية الاجتهاد، والعدالة، بأن يراه منتصبًا للفتوى، والناس متفقون على سؤاله والاعتقاد فيه، وعلى امتناعه، فيمن عرفه بالضد من ذلك، واختلفوا في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهة، والحق امتناعه على مذهب الجمهور، وذلك لأنَّه لا يأمن أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول.

ثم بين أنَّ احتمال عامية مستور الحال قائمة وأرجح من احتمال العلم،

وأورد الاعتراض وأجاب عليه^(١)، ولم يزد في ذلك على ما ذكره الغزالى رحمه الله في «المستصفى» من الاتفاق على حرمة سؤال من عُرف بالجهل، والاتفاق على جواز سؤال من عرف بالعلم والعدالة، والاختلاف في مستور الحال، وترجح عدم سؤاله^(٢)، وتبعها كذلك ابن الحاجب في مختصره^(٣).

وقال الشوكاني: إذا تقرر لك أنَّ العامي يسأل العالم، والمقصري يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة، العارف بما فيها، المطلع على ما يحتاج إليه في فهمها من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه، ويرشدوه إليه، فيسأله عن حادثته. طالباً منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه، أو ما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحينئذ يأخذ الحق من معدنه، ويستفيد الحكم من موضعه، ويستريح من الرأي الذي لا يؤمن التمسك به أن يقع في الخطأ المخالف للشرع، المبين للحق، ومن سلك هذا المنهج ومشي في هذا الطريق لا يعدم مطلبه، ولا يفقد من يرشده إلى الحق، فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به، ويعرفه حق معرفته، وما من مدينة من المداين إلا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة، وعند ذلك يكون حكم هذا المقصري حكم المقصريين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، فإنَّهم كانوا يسترون النصوص من العلماء، ويعملون على ما يرشدونهم إليه، ويدلولونهم عليه^(٤).

رأي الحنابلة فيما يسأل المقلد:

المقلد يسأل المجتهد، لأنَّ منصبه ومنصب الفتى واحد، كما تقدم، والحنابلة قالوا: إنَّ على المقلد أن يعرف صلاحية من يستفتيه للفتيا.

(١) «الأحكام» للأمدي ٤/٢٢٢.

(٢) «المستصفى» ٢/٥١.

(٣) «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٧٣٠.

(٤) «إرشاد الفحول»: ٢٧١.

قال الإمام ابن حمدان الحنفي رحمة الله في مسألة المقلد: ويجب الاستفتاء في كل حادثة له، ويلزم تعلم حكمها، ويجب عليه البحث حتى يعرف صلاحية من يستفتنيه للفتيا إذا لم يكن قد عرفه، وهل يجب عليه الترجيح لفت يفتني على غيره؟ فيه وجهان، ولا يكتفي بكونه عالماً، أو منتسباً إلى العلم، وإن انتصب في منصب التدريس أو غيره من مناصب أهل العلم، فلا يكتفي بمجرد ذلك، ويجوز له استفتاء من توأتر بين الناس خبره، واستفتاء من فهم أنه أهل للفتوى... إلخ^(١).

وابن قدامة في «الروضة» قال: لا يستفتى العامي إلا من غالب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد، ومن عرفه بالجهل، فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً، ومن جهل حاله، فقد ذكر فيه الخلاف، ورجمع عدم تقليده، كما فعل الغزالي^(٢).
والفتواحي ذكر: أن للعامي أن يسأل من عرفه بالعلم والعدل، ولا يجوز له استفتاء من عرفه بغير ذلك^(٣).

وكذلك ذكر ابن بدران في «المدخل»^(٤).

وبين ابن تيمية، أنَّ المسلم إذا نزلت به نازلة أَنَّه يستفتى من يعتقد أنه يفتئي فيها بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان.

قال في ذلك: وإذا نزلت بالمسلم نازلة، فإنَّه يستفتى من اعتقاده يفتئي بشرع الله ورسوله من أي مذهب كان، ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل ما يوجبه وينهى به. بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويُترك إلا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(١) «صفة الفتوى والمفتى والمستفتى»: ٦٨.

(٢) «روضة الناظر مع شرحها» ٢/٤٥٢.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٤١٢.

(٤) الصفحة: ١٩٤.

وأتباع شخص لمذهب بعيته لعجزه عن معرفة الشرع من غير جهته إنما هو ما يسوغ له، ليس هو مما يجب على كل أحد إذا أمكنه معرفة الشرع بغير ذلك الطريق، بل كل أحد عليه أن يتقي الله ما استطاع، ويطلب علم ما أمر الله به ورسوله، فيفعل المأمور ويترك المحظور، والله أعلم^(١).

والخلاصة من هذا:

أن الحنابلة رأيهم موافق لرأي الجمهور، فالمفتي إما أن يكون معروفاً بالعلم أو معروفاً بالجهل، أو مستور الحال:

- ١ - فإن كان معروفاً بالعلم والفضل، جاز استفتاؤه.
- ٢ - وإن كان معروفاً بالجهل، حرم استفتاؤه.
- ٣ - وإن كان مجهول الحال، فالحنابلة يرجحون عدم استفتائه.

(١) «مجموع الفتاوى» ٢٠٨ / ٢٠٩ - ٢٠٦.

من يتبّعه المقلد عند تَعدُّد المفتين

آراء العلماء في ذلك:

إذا لم يكن إلّا مفتٍ واحدٍ وجب على المقلد اتباعه، أما إذا تعدد المفتون، فقد اختلف الأصوليون فيمن يتبعه المقلد منهم:

١ - قال جماعة: له أن يسأل من شاء منهم، ويقلده، وهو اختيار الغزالي والأمدي وابن الحاجب^(١).

٢ - وقال آخرون: تجب مراجعة الأفضل وسؤاله، فإن استووا، تخير بينهم، وهذا قول ابن سريج، والقفال، وجماعة من الفقهاء والأصوليين.

رأي الحنابلة فيمن يسأل المقلد عند تَعدُّد المفتين:

ذكر الأمدي أنَّ مذهب أحمد رحمة الله، أنَّ على العامي أن يراجع الأفضل الأعلم، فإن استووا، تخير فيهم، وهذه النسبة تستدعيها النظر في كتب أصحاب أحمد، وما نقلوه عنه، فهم أولى بتقرير مذهبة من الأمدي، وابن الحاجب، وغيرهما رحمهما الله.

وإذا نظرنا فيما كتبه الحنابلة في الأصول ، نجد التالي:

١ - أبو يعلى من شيوخ الحنابلة قد ذكر في كتابه «العدة» أنَّ أحمد رحمة الله

(١) «المستصفى» ١٢٥/٢، «الإحکام» ٤/٣١٧ - ٣٢٨، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٢/٣٠٩.

يرى أنَّ للعامي أن يقلد من يشاء، ولا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين.

قال في ذلك: وأما تسويف العامي تقليد من شاء من المجتهدین، فلعمري إنَّه كذلك، وهو ظاهر كلام أَحْمَد رحمه الله في رواية الحسين بن بشار المخرمي^(١)، وقد سأله عن مسألة من الطلاق، فقال: إنْ فَعَلْ حَتَّى، فقال له: يا أبا عبد الله، إنْ أَفْتَانِي إِنْسَانٌ: يَعْنِي لَا يَحْتَثُ، فقال له: تَعْرِفْ حَلْقَةَ الْمَدْنِيْنَ بِالرَّصَافَةِ. قال له: فَإِنْ أَفْتَوْنِي يَحْلُ؟ قال: نَعَمْ، وَهَذَا يَدْلِي عَلَى أَنَّهُ لَا يَلْزَمُهُ الاجْتِهَادُ فِي أَعْيَانِ الْمُفْتِينَ، لِأَنَّهُ أَرْشَدَهُ إِلَى حَلْقَةِ الْمَدْنِيْنَ، وَلَمْ يَأْمُرْهُ بِالاجْتِهَادِ فِي ذَلِكَ.

ويدل أيضًا: على أنَّ العامي إذا سُئلَ عَالَمِينَ، فأفتاه أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة، أَنَّهُ يجوز له أن يأخذ بقول من أفتاه بالإباحة، وكذلك نقل ابن القاسم الحنفي: أَنَّه قال لأَحْمَدَ رحمه الله: ربما اشتَدَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ مِنْ جَهْتِكَ، فَمَنْ نَسَالْ؟ فقال: سَلُوا عَبْدَ الْوَهَابَ، وكذلك نقل الحسن بن محمد بن الحارث^(٢) عن أَحْمَدَ رحمه الله أَنَّه سُئلَ عَنْ مَسَأَلَةٍ، فقال: سَلْ إِسْحَاقَ بْنَ رَاهْوَيْهِ، وكذلك نقل أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ الْبَرَائِيَّ^(٣) عن أَحْمَدَ أَنَّه سُئلَ عَنْ مَسَأَلَةٍ، فقال: سَلْ غَيْرَنَا، سَلْ الْعُلَمَاءِ، سَلْ أَبَاثُورَ، وكَأَنَّ الْمَعْنَى فِي ذَلِكَ: أَنَّهُ لَا سَبِيلٌ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ وَالْوَقْوفُ عَلَى طَرِيقِهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُجَتَهِدِينَ يَفْتَهِهِ بِمَا أَدَى اجْتِهَادَهُ إِلَيْهِ، فَيُؤْدِي ذَلِكَ إِلَى حِيرَتِهِ، فَجَعَلَ لَهُ أَنْ يَقْلُدَ أُوْثَقَهُمَا فِي نَفْسِهِ^(٤).

٢ - وابن حمدان رحمه الله: ذكر للأصحاب وجهين في وجوب الاجتهاد والبحث عن الأعلم والأورع ليقلده عند تعدد المفتين.

(١) ذكره صاحب «طبقات الحنابلة» ١٤٢ / ١، ونقل عن الخلال روايته هذه عن أَحْمَدَ.

(٢) الحسن بن محمد بن الحارث السجستاني، من نقل عن أَحْمَدَ أَشْيَاءَ، ذكره صاحب الطبقات دون بيان تاريخ مولده ووفاته. «طبقات الحنابلة» ١٣٩ / ١.

(٣) أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدَ بْنَ يَزِيدَ بْنَ غَزَوانَ، أَبُو الْعَبَاسِ الْبَرَائِيُّ، سَمِعَ مِنَ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ، وَرَوَى عَنْهُ أَنَّاسٌ كَثِيرُونَ، وَقَدْ اخْتَلَفَ فِي وَفَاتِهِ، فَقَيْلٌ: سَنَةُ (٣٠٠) هـ وَقَبْلُهُ: سَنَةُ (٣٠٢) هـ. «طبقات الحنابلة» ٦٤ / ١.

(٤) «العدة» ورقة: ٢٤٤ - ٢٥٥، وهو معناه في «الواضح» الجزء الأول ورقة: ٥٨.

قال في ذلك: فإن اجتمع اثنان أو أكثر من له أن يفتى، فهل يلزمهم الاجتهد، والبحث عن الأعلم والأورع والأوثق ليقلده دون غيره؟ فيه وجهان ولبقة العلماء مذهبان:

أحدهما: لا يجب، بل له أن يستفتى من شاء منهم لأهليتهم، وقد سقط الاجتهد عنه، لا سيما إن قلنا: كل مجتهد مصيب، لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتُم»^(١).

والثاني: يجب، لأنَّه يمكنه هذا القدر من الاجتهد بالبحث والسؤال، وشواهد الأحوال، فلم يسقط عنه، والعمل بالراجح واجب كالأدلة، والأول أصح ، لأنَّه ظاهر حال السلف، لما سبق .

ومع اطْلَع على الأوثق منها، فالظاهر أنَّه يلزم تقليله دون الآخر، كما وجب تقديم أرجح الدليلين، وأوثق الروايتين، فعل هذا، يلزم تقليل الأورع من العلماء، والأعلم من الورعين، فإن كان أحدهما أعلم، والآخر أورع قدم الأعلم على الأصح ، لأنَّه أرجح ، والعمل بالراجح واجب كالأدلة، وقيل: بل الأورع، لقول الله تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ» [البقرة: ٢٨٢]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَه»^(٢).

وقال أيضاً: ويجوز تقليل المفضول مع وجود الفاضل وإمكان سؤاله، وقيل: لا يجوز، فلو استفتى فقيهاً، فلم تسكن نفسه إليه، سأله ثانيةً، وثالثاً، حتى تسكن نفسه، وعلى الأول يكفي الأول، والأولى: الوقوف مع سكون النفس: لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اسْتَفْتِ نَفْسَكَ وَإِنْ أَفْتُوكَ وَأَفْتُوكَ

(١) تقدم تخرجه في الصفحة (٤٤٠).

(٢) أخرجه الحاكم من حديث أنس، والسبجزي في «الإبانة» من حديث أبي هريرة، ولا يصح، وقد ثبت من قول محمد بن سيرين أخرجه عنه مسلم في «صحيحة» ١/١٤. وانظر «صفة الفتوى والمفتى والمستفتى»: ٧٠ - ٦٩.

وأفتوك»^(١)، قوله: «دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ»^(٢)، قوله: «الإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ»^(٣)، وعندى أَنَّ هذَا مَحْمُولٌ مِنْ ابْنِ حَمْدَانَ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ لَا تَقْدُمْ أَنْ نَقْلَنَاهُ عَنْهُ مِنْ تَخْيِيرِهِ فِيهَا، أَوْ أَنَّ الْمَرَادَ إِذَا ظَهَرَ لِلْعَامِيِّ الْفَاضِلِ مِنَ الْمَفْضُولِ، وَبَانَ لَهُ ذَلِكُ، وَاطَّلَعَ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يُرِي وَجْبَ اتِّبَاعِ الْفَاضِلِ، كَمَا تَقْدُمُ عَنْهُ.

٣ - وَذَكَرَ ابْنُ تَيْمَةَ: أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَبْدُأَ بِالْأَسْنَ الأَعْلَمِ مِنَ الْمُفْتَنِينَ، وَبِالْأَوَّلِيِّ فَالْأَوَّلِيِّ، وَيَظْهُرُ لِي، أَنَّهُ يَقْصِدُ الْاسْتِحْبَابَ لَهُ، إِذَا تَقْدُمَ مِنْهُ مَا يَدْلِي عَلَى أَنَّ الْمَقْلَدَ خَيْرٌ فِيمَنْ يَسْتَفْتِيهِ مِنَ الْمُفْتَنِينَ^(٤).

٤ - وَابْنُ قُدَّامَةَ رَحْمَةَ اللَّهِ ذَكَرَ أَنَّهُ إِذَا وَجَدَ أَكْثَرَ مِنْ مُجْتَهَدٍ، فَلِلْمَقْلَدِ سُؤَالٌ مِنْ شَاءَ مِنْهُمْ، وَلَا يَلْزَمُهُ مَرَاجِعَةُ الْأَعْلَمِ، وَاحْتَجَ بِعَمَلِ الصَّحَابَةِ رَضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَذَكَرَ الْقَوْلُ الثَّانِيُّ، وَهُوَ سُؤَالُ الْأَفْضَلِ، وَقَالَ: إِنَّ الْخَرْقِيَّ أَوْمَأَ إِلَيْهِ فِيهَا إِذَا اخْتَلَفَ رِجَالُنَا فِي الْقَبْلَةِ، يَتَبعُ الْمَقْلَدَ أَوْ ثَقَهَا فِي نَفْسِهِ، وَلَكِنَّ أَبَا مُحَمَّدَ لَمْ يَرَ هَذَا الْقَوْلَ، وَحَلَّ كَلَامُ الْخَرْقِيِّ عَلَى مَا إِذَا سَأَلُوهُمَا فَاخْتَلَفُوا فِي الْفَتْوَى^(٥).

٥ - وَقَالَ ابْنُ الْقِيمِ رَحْمَةَ اللَّهِ: إِنَّ كَانَ فِي الْبَلْدِ مُفْتَنِيَانِ: أَحَدُهُمَا أَعْلَمُ مِنَ الْآخَرِ، فَهُلْ يَجُوزُ اسْتِفْتَاءُ الْمَفْضُولِ مَعَ وُجُودِ الْفَاضِلِ؟ فِيهَا قُولَانٌ لِلْفَقِهَاءِ، وَهُمَا وَجْهَانٌ لِأَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدٍ؛ فَمَنْ جَوَزَ ذَلِكَ رَأَى أَنَّهُ يَقْبِلُ قَوْلَهُ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ، فَوُجُودُ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ لَا يَمْنَعُ مِنْ قَبْولِ قَوْلِهِ، كَالشَّاهِدُ، وَمِنْ مَنْ يَنْهَا اسْتِفْتَاهُ قَالَ: الْمَقْصُودُ حَصْوَلُ مَا يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ الْإِصَابَةِ، وَغَلْبَةُ الظَّنِّ

(١) أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ ٤/٢٢٨، وَالْدَّارَمِيُّ ٢/٢٤٥، ٢٤٦، وَالْبَخَارِيُّ فِي «تَارِيخِهِ»، وَهُوَ حَدِيثُ حَسْنِ بْشَوَاهِدِهِ، انْظُرْهَا فِي «جَامِعِ الْعِلْمِ وَالْحُكْمِ»: ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) أَخْرَجَهُ مِنْ حَدِيثِ الْمَوْلَى بْنِ عَلِيٍّ: أَحْمَدُ ١/٢٠٠، وَالْتَّرْمِذِيُّ (٢٥١٨)، وَالْطَّيَالِسِيُّ (١١٧٨)، وَالنَّسَائِيُّ ٢/٢٣٤، وَأَبُو نَعِيمُ فِي «الْخَلِيلِ» ٨/٢٦٤، وَالْحَاكمُ ٤/٩٩، وَإِسْنَادُهُ صَحِيحٌ، وَقَالَ التَّرْمِذِيُّ: حَسْنٌ صَحِيقٌ، وَقَوْاهُ الْإِمَامِ الْذَّهَبِيِّ.

(٣) أَخْرَجَهُ مُسْلِمُ فِي «صَحِيقَهِ» (٢٢٥٣)، وَالْتَّرْمِذِيُّ (٢٣٩) مِنْ حَدِيثِ التَّوَاصِيِّ بْنِ سَمْعَانَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْبَرُ حَسْنٌ الْخَلْقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي نَفْسِكَ، وَكَرِهَتْ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ».

(٤) «الْمُسْوَدَةُ»: ٥٣٧ - ٥٥٤.

(٥) «رُوضَةُ النَّاظِرِ مَعَ شَرْحِهَا» ٢/٤٥٤.

بفتوى الأعلم أقوى فيتعين، والحق التفصيل: بأنّ المفضول إن ترجع بديانة أو ورَع أو تحرّ للصواب وعُدِم في الفاضل، فاستفادة المفضول جائز إن لم يتعين، وإن استويا، فاستفادة الأعلم أولى، والله أعلم^(١).

وقال في موضع آخر: هل يلزم المستفي أن يجتهد في أعيان المفتين ويسأل الأعلم والأدين، أم لا يلزم ذلك؟ فيه مذهبان، كما سبق وبينما مأخذهما، وال الصحيح: أنّه يلزم، لأنّه المستطاع من تقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد^(٢).

وبعد أن ذكر الأقوال في تقليد المتفقه القاصر قال: والصواب فيه: التفصيل، وهو أنّه إن كان السائل يمكنه التوصل إلى عالم يهديه السبيل، لم يحل له استفتاء مثل هذا، ولا يحل لهذا أن ينصب نفسه للفتوى مع وجود هذا العالم، وإن لم يكن في بلده أو ناحيته بحيث لا يجد المستفي من يسأله سواه، فلا ريب أن رجوعه إليه أولى من أن يقدم على العمل بلا علم، أو يبقى مرتبكاً في حيرته متربداً في عهاد وجهاته، بل هذا هو المستطاع من تقواه المأمور بها^(٣).

٦ - وذكر الفتوي في شرحه على «ختصر التحرير»: أنّ أكثر الأصحاب يرون جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل، وأنّ ابن عقيل ومن معه قالوا: يلزم الاجتهاد، فيقدم الأرجح، وقال: وأحمد روايتان، ثم ذكر أنّ العامي إنّه الأرجح، لزمه تقليده في الأصح، وأنّه يقدم الأعلم من المجتهدين على الأورع في الأصح، ويُخْير العامي في تقليد أحد مستويين عند الأكثر من الأصحاب وغيرهم، وقال في «الرعاية»: ولا يكفيه من لم تسكن نفسه إليه، فلا بدّ من سكون النفس والطمأنينة به، وقيل لأحمد: من نسأل بعدك؟ قال: عبد

(١) «إعلام الموعين» ٤/٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) نفس المصدر ٤/٢٦١.

(٣) نفس المصدر ٤/١٩٧، وانظر الصفحة ٢٢٠ من نفس الجزء.

الوهاب الوراق^(١)، فإنَّه صالح مثله يوفق للحق^(٢).

وقال ابن بدران: وهل يجب عليه أن يتخير الأفضل من المجتهدين، فيستفيه؟ فيه قولان بالنفي والإثبات، والحق أَنَّه لا يلزم استفتاء أَفضل المجتهدين مطلقاً، فإنَّ هذا يسد باب التقليد، أما إذا قيدنا ذلك بمجتهد البلد، فإنَّه يلزمه حينئذ تحري الأفضل، لأنَّ الأفضل في كل بلد معروف مشهور^(٣).

وما تقدم من النقول عن أئمة الحنابلة أخلص إلى النقاط التالية:

(أ) إذا لم يتبيّن للعامي الأرجح أو الأفضل والأعلم من المفتين:

١ - فال أصحاب ينقلون عن أحمد روايتين، هما وجهان للأصحاب:

أحدهما: أَنَّه لا يجتهد ولا يتحرج أَيُّها أَفضل، بل يجوز له أن يسأل أحدهما أَيُّها شاء، وجواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل هو الذي عليه أكثر الأصحاب، كما نقلنا عن القاضي، وكما صلح ذلك ابن حمدان واختاره ابن قدامة، وصححه الفتوحى وابن بدران.

الثاني: أَنَّه يلزم الإجتهد في أعيان المفتين، و اختيار أَفضلهم، وهو الذي اختاره ابن القَيْم وصححه، حيث قال: والصحيح أَنَّه يلزم، لأنَّ المستطاع من تقوى الله تعالى المأمور بها كل أحد.

وهو الذي أوصى إليه الخرقى فيما إذا اختلف رجلان في القبلة فلَمْ أوثقهما في نفسه، كما ذكر ذلك ابن قدامة، ولكن ابن قدامة حمل هذا منه على ما إذا سألهما، فاختلفا في الفتوى.

٢ - من الأصحاب من استحبَّ الإجتهد في أعيان المفتين، وسؤال

(١) عبد الوهاب بن عبد الحكيم بن نافع، أبو الحسن الوراق، النسائي الأصل، صحب الإمام أحمد وسمع منه ومن أناس كثرين، وكان صالحاً ورعاً زاهداً عaculaً، وختلف في وفاته فقيل: سنة

(٢) هـ، وقيل: (٢٥١) هـ وهو ثابت: «طبقات الحنابلة» ٢٠٩/١ - ٢١٢.

(٣) «شرح مختصر التحرير»: ٤١٨ - .

(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤.

الفاضل استحباباً، كما استنبطنا ذلك من كلام ابن تيمية فيما مضى، وكما ذكر ذلك ابن حдан أيضاً حيث قال: والأولى الوقوف مع سُكُون النفس.

(ب) إذا بان للعامي الفاضل والأرجح، فالذى رَجَحَهُ الفتوحى أنه يلزم العامي تقليده واتباعه، وترك المفضول، وكما ذكره ابن حدان أيضاً.

(ج) إذا كان أحدهما أعلم والآخر أورع، فللحنابلة في المسألة قولان:

أحدهما تقديم الأعلم، وهو الأرجح عند أكثرهم. وقد قال عنه ابن حدان: إنه الأصح، وكذلك الفتاحي.

أما ابن القيم، فقد فَصَّلَ حيث قال: إن تَرْجِحَ المفضول بديانة أو ورَعٍ أو تَحْرِيرَ للصواب، وَعَدْمِ ذلك في الفاضل، فاستفتاء المفضول جائز إن لم يَتَعْلَمْ، وإن أَسْتَوْيَا، فاستفتاء الأعلم أولى.

(د) إذا كان المفتياً مُسْتَوْيِنْ، فالراجح عند الحنابلة أنَّ العامي تُخْرَجُ بينها، واشترط في «الرعاية» أن تَسْكُنَ النَّفْسُ إِلَى مَنْ يَسْأَلُهُ.

الأدلة

تقديم خلاف العلماء فيمن يسأل المقلد عند تعدد المفتين، ورأي الحنابلة في ذلك، وهنا نستعرض أدلة المسألة:

١ - القائلون بأن المقلد تُخير، وله أن يسأل من شاء من المفتين: استدلوا بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم، فقد كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدین، وكان فيهم العوام ومن فرضه اتباع المجتهدین، ولم يُنقل عن أحد منهم تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المفتين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول وسؤاله مع وجود الأفضل، ولو كان غير جائز، لما جاز من الصحابة التتابع عليه.

ثم إن العامي قاصر عن معرفة الأفضل والأعلم، فكيف يكلف معرفتها؟

٢ - القائلون بأنَّه يلزم الإجتهداد في أعيان المفتين وسؤال الأفضل: احتجوا بأنَّ الترجيح بين الأدلة مطلوب، وكذلك بين المفتين في حق المقلد، وقالوا: بإمكان أن يعرف العامي الأفضل بالشهرة ورجوع الناس والعلماء إليه وكثرة المستفتين له، وتقديم العلماء له واعترافهم بفضلِه، وقالوا: إنَّ الظن يقول للأعلم الفاضل أقوى من الظن يقول المفضول، ورُدَّ من قبل المخربين: بأنَّ هذا لا يقاوم إجماع الصحابة، ولو سلم فإنَّ الترجيح بين الأدلة من عمل المجتهدین، وهو ممكن، أما ترجيح العوام، فهو عسير^(١).

والراجح في نظري: القول بأنَّ العامي تُخير في سؤال من شاء من المفتين لقوة أدلة هذا القول، وعدم مقاومة أدلة القول الثاني لها.

(١) «المستصفى مع فواتح الرحموت» ٣٩١/٢، «الإحكام» للأمدي ٢٠٤/٤، «شرح مختصر ابن الحاجب» ٣٠٩/٢.

إذا اختلف على المستفتين فتوى المفتين

إذا اختلف على المستفتين فتوى المفتين، فما الذي يعمل به المستفتى منها؟

اختلف العلماء في ذلك:

فمنهم من قال: بأنّه خير يأخذ بما شاء منها.

ومنهم من قال: يأخذ بالأغلظ.

وقيل: بالأخف.

وقيل: يأخذ بقول الأعلم.

وقيل: يأخذ بقول الأول.

وقيل: يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه.

وقيل: إن كان في حق الله يأخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد يأخذ بالأغلظ.

وقيل: إنّه يسأل المختلفين عن حجتها إن اتسع عقله لفهم ذلك، ويأخذ بأرجح الحجتين عنده، وإن لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عندـه^(١).

رأي الحنابلة في ذلك:

ذكر بعض الأقوال السابقة ابن حمدان الحنبلي، واستدل لها، ثم رجح: أن

(١) «إرشاد الفحول»: ٢٧١ - ٢٧٢.

يعمل بقول الأوثق من المفتين، وإن لم يوجد ما يرجح أحد القولين، وتساوي المفتيان عنده، تخير بينهما.

قال في ذلك: فليبحث إذن عن الأوثق من المفتين، فيعمل بفتياه، فإن لم يترجح أحدهما عنده، استفتى الآخر^(١)، وعمل بفتوى من وافقه الآخر، كما سبق، فإن تعذر ذلك، وكان اختلافها في الحظر والإباحة قبل العمل، اختار جانب الحظر والترك، فإنه أحوط، وإن تساوا من كل وجه، تخير بينهما كما سبق^(٢).

وابن تيمية في «المسودة»: يرى أنه إذا تساوت فتواهما عند العامي، فهو خير في الأخذ بأيهما شاء، فإذا اختار أحدهما تعين القول الذي اختاره^(٣).

وذكر أيضاً: أن المقلد يرجح أحد الأقوال بكثرة عدد قائليه من المفتين حالة الفتوى، ونقل كلاماً عن ابن هبيرة، قال فيه بعد أن ساق أمثلة: فإن هذا وأمثاله إذا توخي فيه اتباع الأكثرين، فأمره عندي أقرب إلى الخلاص وأرجح في العمل.

وقال أيضاً: كل من هذه المذاهب إذا أخذ به آخذ ساغ له ذلك، فإن خرج من الخلاف فأخذ بالأحوط، كتحريره مسح جميع رأسه، وأخذ فيها لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه، كمسألة البسملة بقول الأكثر، كان هو الأولى^(٤).

وقد ذكر ابن قدامة: أن المقلد إذا اختلف عليه جواب المفتين، فيلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه، واستدل بأن تعارضهما كتعارض الدليلين عند المجتهد، فيلزم الترجيح، وذلك ممكن للعامي.

أما إن استوى عنده المفتيان، فيجوز له الأخذ بقول من شاء منها.

(١) هكذا ورد في كتاب «صفة المفتى»، ويظهر أنه: استفتى آخر.

(٢) «صفة المفتى والمستفتى» ٨٠ - ٨١.

(٣) «المسودة»: ٥١٩.

(٤) المصدر السابق: ٥٣٨ - ٥٤١.

وقال أخيراً: وقد روي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على جواز تقليد المفضول، فإن الحسين بن بشار سأله عن مسألة في الطلاق، فقال: إن فعل حنت، فقال له: يا أبا عبدالله إن أفتاني إنسان؟ يعني لا يحيث؟، فقال: تعرف حلقة المدینین بالرخصة، فقال: إن أفتوني به حل؟ قال: نعم، وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا^(١).

وقال ابن القيم: فإن اختلف عليه مفتیان فأكثر، فهل يأخذ بأغلظ الأقوال، أو بأخفها، أو يتخيير، أو يأخذ بقول الأعلم أو الأورع، أو يعدل إلى مفتٍ آخر فينظر من يوافق من الأولين، فيعمل بالفتوى التي يوقع عليها، أو يجب عليه أن يتحرّى ويبحث عن الراجح بحسبه؟ فيه سبعة مذاهب، أرجحها السابع، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقين أو الطبيبين أو المشيرين، كما تقدم، وبالله التوفيق^(٢).

وذكر الفتوحى: أنه إذا اختلف عليه رأي المفتين، أخذ أيهما شاء على الصحيح، وقال: اختياره القاضى، والمجد، وأبو الخطاب، وذكر أنه ظاهر كلام أحمد، ثم ساق إحالة أحد السائل على حلقة المدینین، وذكر اختيار الموفق، وأنه يأخذ بقول الأفضل منها علمًا ودينًا، فإن استويا، تخير^(٣).

وقال ابن بدران: فإن سأله المستفتى مجتهدين، فأكثر، فاختلقو عليه في الجواب؛ فقولان، أظهرهما وجوب متابعة الأفضل^(٤).

والخلاصة في هذا: أن الحنابلة اختلفوا فيما يتابعه المقلد عند اختلاف الفتوى عليه، على أقوال:
 ١- أن عليه أن يبحث ويتحري عن الراجح، فيعمل بفتواه، وهذا رأي ابن حمدان وابن القيم.

(١) «روضة الناظر مع شرحها» ٤٥٦/٢.

(٢) «إعلام الموقعين» ٤/٢٦٤.

(٣) «شرح الكوكب المنير»: ٤٢٠.

(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤.

- ٢- يرجح أحد الأقوال بكثرة عدد قائليه، وهو اختيار ابن تيمية، وعندى أنه محمول على الاستحساب، لأنَّه ذكر أنه يسوغ للمقلد أن يعمل بأي مذهب من المذاهب المختلفة.
- ٣- يلزم الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه، وهو اختيار الموفق وابن بدران.
- ٤- أنَّه خير يأخذ أيهما شاء، وهذا قول أكثر الأصحاب، وهو الذي صححه الفتويسي، ونبيه للقاضي، وأبي الخطاب، وللمجد، وهو ظاهر كلام أحمد.
- والقول الأخير: هو الذي يترجح لي، إلَّا أنَّ المكلف لو عمل بالأحوط، وخرج عن الخلاف، لكان أفضل له من باب الاستحساب، كما ذكر ذلك ابن تيمية رحمه الله.

والمسألة في الواقع قريبة من المسألة التي قبلها، وقد ترجح هناك: أنَّ العاميَّ خير في سؤال من شاء عند تعدد المفتيين، والله أعلم بالصواب.

فُتيا الفاسق ومستور الحال عند الحنابلة

يشترط الحنابلة في الفتى العدالة، ولا يحيزون قبول فتوى الفاسق.

قال ابن حمدان رحمه الله: ومن صفة الفتى وشروطه أن يكون مسلماً، عدلاً، مكلفاً، فقيهاً، مجتهداً، يقتضاها، صحيح الذهن والفكير والتصرف في الفقه، وما يتعلق به، أما اشتراط إسلامه وتوكيله وعدالته، فالإجماع، لأنَّه يخبر عن الله تعالى بحكمه، فاعتبر إسلامه وتوكيله وعدالته، لتحصل الثقة بقوله.

ثم ذكر الخلاف فيمن جهل باطنِه، هل هو عدل أو لا؟^(١)

وقال ابن القيم: وأما فُتيا الفاسق؛ فإنْ أفتى غيره، لم تقبل فتواه، وليس للمستفتي أن يستفتية، ولوه أن يعمل بفتوى نفسه، ولا يجب عليه أن يفتى غيره، وفي جواز استفتاء مستور الحال وجهاً، والصواب جواز استفتائه وإفتائه.

قلت: وكذلك الفاسق، إلا أن يكون معلناً بفسقه داعياً إلى بدعته، فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا مختلف باختلاف الأمكانة، والأزمنة، والقدرة، والعجز، فالواجب شيء، والواقع شيء، والفقير من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعه، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عمَّ الفسق، وغلب على أهل الأرض، فلو منعت إماممة الفسق، وشهادتهم، وأحكامهم، وفتاويهم، وولياتهم، لتعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا؛ فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح،

(١) «صفة الفتى والمستفتى»: ١٣.

وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل، فليس إلا
الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار^(١).

وقال الفتوحي: ولا تصح الفتيا من مَسْتُورِ الْحَالِ، ويفتي فاسق نفسه
عند أصحابنا والشافعية وجمع، لأنَّه ليس بآمين على ما يقول^(٢).

وقال ابن بدران: أما إذا جهل حاله، فلا يقلده أَيْضًا عند الأكثرين، خلافاً
لقوم^(٣).

والذي اتضح لي: أنَّ جمهور الخنابلة لا يُحِبُّون استفتاء مَسْتُورِ الْحَالِ،
لأنَّهم يشترطون عدالة المفتي، كما تقدم، والمَسْتُورُ مجهول الحال، فلم يتوفَّر فيه
الشرط.

أما الفاسق الواضح: فقد انتفى فيه الشرط عَلَيْهَا، فمن باب أولى حرمة
استفتائه. ولا يجوز اتباع قوله، أما حكمه في نفسه، فهذا أمر خاص به، ولو
ذلك.

ولابن القيم رأي يخالف رأي جمهور الخنابلة في المسألة ناشئ من ملاحظة
الواقع والمجتمع، وغلبة الفسق عليه، وأنَّه إذا لم يستفت الفاسق، ولم يقبل
قوله، تعطل الناس وجاءوا الحق في أعمالهم. وهو يشترط ألا يعلن الفاسق
فسقه، ولا يدعو لبدعته، ويعتبر اشتراط العدالة أمراً نسبياً يختلف باختلاف
الناس والأحوال والأمكنة، وأنَّه يعتبر الأصلح فالأصلح عند القدرة، وعند
الضرورة يقبل قول الفاسق.

وعندي: أنَّه رأي له وجاهته، لأنَّ هذا هو المستطاع في تقوى الله، ولو
اشترط الناس الصلاح والعدالة في أكمل صورهما دائمًا، لما وجدوا من يتوفَّر فيه

(١) «إعلام الموقعين» / ٤ / ٢٢٠ . وانظر الصفحة ١٩٧ من نفس الجزء.

(٢) «شرح الكوكب المني»: ٤١٢ ، والمراد: أنه لا يفتني غيره، لأنَّه ليس بآمين على ما يقول.

(٣) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ١٩٤ .

ذلك في كل الأحوال.

أما عند وجود من تتوفر فيه العدالة، فلا يقبل قول الفاسق بحال. والله
سبحانه وتعالى أعلم.

الخاتمة
في مختصر المذهب وأثره في نسخة

مشاهير المجتهدين في المذهب

تقدّم أثناة الكلام على ترجمة الإمام أحمد، كلام عن علمه وفضله وورعه، ورغبته عن الشهرة، وغُزوفه عن المناصب، وتواضعه رغم سعة علمه وجلالة فضله، وكلام عن نبيه عن كتابة أقواله وأرائه، وحرصه على اتباع السنة وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، ولذلك فإن غالب ما تركه من آثارٍ هو جمع للنصوص، ونقل لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، وسلف هذه الأمة.

قال ابن القيم رحمه الله: وكان رضي الله عنه شديد الكراهة لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتد عليه جداً، فعلم الله حسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثة سفراء، ومن الله سبحانه علينا بأكثراها، فلم يفتتنا منها إلا القليل، وجاء الخلال نصوصه في «الجامع الكبير»، بلغ نحو عشرين سفراً أو أكثر، ورويَت فتاویه ومسائله، وحدث بها قرناً بعد قرن، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم^(١).

فالإمام أحمد رحمه الله، لم يكتب شيئاً من فتاویه وأقواله، لأنَّه - كما نقل عنه - يكره جمع ذلك، خشية أن تكون ديناً يدين به الناس، ويرغب أن ينهل الناس من أصل الشريعة: كتاب الله، وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، ويربطوا بها، ولا يتركوها لأقوال الرجال، ولعلمه أنَّ السنة لا تجتمع لأحد، ولذلك كان هو وغيره من الأئمة يقولون: إذا خالف قولي قولَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاضربوا بقولي عرض الحائط.

(١) «إعلام الموقعين» ٢٨ / ١

وروى الحافظ ابن الجوزي في «مناقبه» عن أحمد أنه قال: القلائل من السماء تنزل على رؤوس قوم يقولون برؤوسهم هكذا وهكذا. قال ابن الجوزي: المعنى: لا يريدها. قوله: هكذا وهكذا، أي: يمليون رؤوسهم عن أن تتمكن منها، ومعنى الكلام أنهم لا يريدون الرياسة، وهي تقع عليهم، ويحتمل أن ي يريد أنهم يطأطئون رؤوسهم تواضعاً، فلذلك كان أحمد ينهى عن كتب كلامه تواضعاً، فقدر الله له أن دون ورتب وشاع^(١).

وقد كتب أصحاب الإمام أحمد عنه كثيراً من أقواله وفتاويم ومسائله، وجمعوها وتناقلوها، وكانت هي أساس المذهب الحنبلي.

ومن أجوبيه ومسائله المجموعة:

- ١ - مسائل عبدالله بن أحمد لوالده أحمد وجواباتها.
- ٢ - كتاب المسائل عن أحمد والحنظلي. رواه عنها إسحاق بن منصور المروزي.

- ٣ - مسائل أحمد بن حنبل، لإسحاق بن منصور الكوسجي المروزي.
- ٤ - المسائل التي حلف عليها الإمام أحمد.
- ٥ - مسائل الإمام أحمد، رواية السجستاني.

وغير ذلك من المسائل والفتاوي والأقوال التي جمعت عن أحمد رحمه الله ومن أشهر من نقل روایات احمد عنه الأثرم، المتوفى بعد الستين ومئتين، والحربي إبراهيم، المتوفى سنة خمس وثمانين ومئتين^(٢).

وقد انتشرت هذه المسائل والفتاوي في الآفاق، حتى جاء محمد بن محمد ابن هارون أبو بكر الخلال، فانصرف إليها وجمعها من الآفاق، وكتب ما روي عن أحمد بالإسناد، وتتبع ذلك من أصحابه وطرقه، وجمع أكثرها في كتابه:

(١) «المناقب» لابن الجوزي: ١٩٤.

(٢) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٢٠٥ - ٢٠٦.

«الجامع» وهو لا يزال مخطوطاً.

فكان الجامع هو الأصل في الروايات المنسوبة عن أَحْمَد رَحْمَهُ اللَّهُ، حيث تناوله المجتهدون من أصحابه بالترجح والاختيار لما نقل من الروايات.

ومن أول ما ألف الحنابلة في الفقه: «مختصر الخرقى» أبي القاسم عمر بن الحسين^(١) المتوفى سنة ٣٣٤ هـ، فقد اجتهد في ترجيح الروايات، وتولى على هذا المختصر كثير من علماء الحنابلة في مختلف العصور، فشرحوه وعنوا به أشد العناية، حتى قيل: إنه شرح بثلاث مئة سُرْح، أعظمها: شرح ابن قُدَامَة المسما بالمعنى^(٢).

ومن أوائل من كتب في الفقه الحنفى أيضاً: أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، غلام الخلال، المتوفى سنة ثلث وستين وثلاث مائة، وكان معاصرأً للخرقى.

ثم تابع العلماء في الكتابة، وترجح الروايات والاستدلال عليها والتفریع والتخریج.

ومن أشهر المجتهدين في المذهب: شيخ الحنابلة، وناشر مذهبهم: القاضي أبو يعلى محمد بن الحسن بن الفراء، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. وهو من شرّاح مختصر الخرقى، وله مؤلفات كثيرة في الفقه وفي الأصول، «كالعادة»، و«الروايتين» و«الأحكام السلطانية»، وغير ذلك.

وابنه الشهيد أبو الحسين صاحب «طبقات الحنابلة» المتوفى سنة ٥٢٦ هـ.

وأبو يعلى الصغير، محمد بن محمد أبي خازم بن الفراء. صاحب

(١) أبو القاسم الخرقى، قرأ العلم على من قرأه على أبي بكر المروذى، وحرب الكرمانى، وصالح عبدالله ابنى الإمام أَحْمَد، وله مصنفات كثيرة لم يتشر منها إلا «المختصر» في الفقه. ترجمته في «طبقات الحنابلة» ٢/٧٥ - ١١٨.

(٢) انظر التعريف بمختصر الخرقى، للشيخ محمد بن مانع في مقدمة الطبعة الأولى للمختصر.

المؤلفات الكثيرة، المتوفى سنة ٥٦٠^(١).

ومنهم: ابن الجوزي تلميذ أبي يعلى الصغير- المتوفى سنة ٥٩٧ هـ.

ومنهم: أبو الخطاب محفوظ بن أحد الكلوذاني. المتوفى سنة ٥١٠ هـ، صاحب «التمهيد» في الأصول، و«الهدایة» في الفقه. وغير ذلك من الكتب.

ومنهم: أبو الوفاء بن عَقِيل، المتوفى سنة ٥١٣ هـ، صاحب «الواضح» في الأصول، و«الفنون»، الذي قيل: إنه يبلغ مئات المجلدات، ولكنه لم يوجد منه إلا فصول متاثرة.

ومنهم: موفق الدين بن قدامة، شيخ المذهب في زمانه، صاحب «المغني»، و«روضة الناظر»، وغيرهما من الكتب والتآليف، توفي سنة ٦٢٠ هـ.

ومن متأخرتهم: ابن تيمية، وابن القيم، وابن رجب، صاحب «القواعد» في الفقه، والطوفي، والفتوي، والبهوي، وغيرهم الكثير. وقد كتب في تراجمهم وطبقاتهم الكتب الكثيرة.

وقد ذكر العلامة المرداوى: جملة من نقل فقه الإمام أحمد رضي الله عنه من أصحابه، بلغ عددهم مئة وواحداً وثلاثين. منهم المقل، ومنهم المكث، ومنهم المتوسط، وهذا في الفقه خاصة، وأما من نقل عنه الفقه وغيره، فهم كثيرون، ذكرهم من كتب في مناقب الإمام أحمد، ومن كتب في تراجم أصحابه وطبقاتهم، وقد زادوا في الطبقات لأبي يعلى على الخمس مئة^(٢).

ولا شك أنّ هؤلاء المجتهدين في المذهب قَعُدوا قواعده، وفرعوا عليها، ورجحوا الروايات المنقوله عن أحد، وبينوا ما هو قوله ومذهبه صراحة، وما هو إيماء وإشارة، وما هو من باب التخريج، أو الاحتمال. وقد ثنا المذهب بتتابعهم عليه، وتقعيدهم لقواعد، وتفرعيهم عليها، وفي بيان الراجح من روایاته،

(١) كانت ولادته سنة (٤٩٤) هـ، وسمع الحديث من أبيه وعمه وغيرهما: «ذيل طبقات الحنابلة» . ٢٤٤/١

(٢) «الإنصاف» ٢٧٧/١٢ - ٢٩٦

حتى أصبح من أوسع المذاهب الإسلامية في باب الاجتهاد، واستنباط الأحكام لما جدّ في مختلف العصور من المشكلات، وإفتاء العامة والمقتدين في مختلف بلدانهم وأماكنهم.

وقد ألف هؤلاء المجتهدون كتبًا كثيرة ومتعددة في مختلف العلوم:

١ - ففي الفقه: أكثروا من التأليف فيه شرحاً و اختصاراً، وتعليقًا واستدلاً، حتى إنَّ كثيراً من كتبهم لا تقتصر على المذهب الحنفي وحده، بل تشتمل على جميع المذاهب: ذكرًا للخلاف، ومناقشةً للأدلة، وترجيحًا للراجح. كما هو الحال في كتاب «المغني»، وفي كثير من كتابات ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ويصل الأمر أحياناً إلى الخروج عن المقرر في المذهب، و اختيار الراجح، ولو كان خارجاً عن المذهب.

ومن الكتب المؤلفة فيه: شروح مختصر الخرقى، وهي كثيرة. قيل: إنها بلغت ثلاثة شرح كما تقدم^(١)، ومن شروحه غير «المغني»، شرح القاضى أبي يعلى.

ومن كتب الفقه في المذهب: «المستوعب»، و«الكافى»، و«العمدة»، و«مختصر ابن نجيم»، و«رؤوس المسائل»، و«المهداية»، و«التذكرة»، و«المحرر»، و«المقنقع»، و«الفروع»، و«المتنهى»، و«الإقناع»، و«غاية المتنهى»، و«دليل الطالب»، و«معنى ذوى الأفهام»، و«عمدة الراغب»، و«الرعايان»، وغير ذلك مما هو أكثر منه.

٢ - وكتبوا في القواعد الأصولية وما يبني عليها من الفروع، ومنها: «القواعد» لابن قاضي الجبل. و«القواعد» الكبرى والصغرى للطوفى، وكتاب «القواعد» لابن رجب، و«القواعد» لابن اللحام.

٣ - وكتبوا في الأحكام السلطانية، ومن كتب فيها منهم: أبو يعلى، وابن تيمية، وابن القيم.

(١) انظر «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٢١٤

٤ - ولهم في أصول الفقه كتابات كثيرة، من أهمها: «العدة» و«الكافية» و«المعتمد» لأبي يعل، و«التمهيد» لأبي الخطاب، و«الواضح» لابن عقيل، و«الروضة» لابن قدامة، وختصرها وشرحه للطوفى، و«المسودة» لآل تيمية، و«ختصر التحرير وشرحه» للفتوحى «والتحرير وشرحه» للمرداوى، و«المقنع» لابن حدان، و«الإيضاح» لابن الجوزي، وختصارات كثيرة وشروحها لغير هؤلاء.

٥ - وكتبوا أيضاً في التفسير والطبقات، وأحاديث الأحكام، وتحريج أحاديث الفقه، وكتبوا في الآداب الشرعية، وفي مُناهضة البدع، وفي المفردات، والفروق، وفن الخلاف والجدل، وغير ذلك من الفنون^(١).

(١) نفس المصدر: ٢٣٠ - ٢٥٠

فَهُمُ الْأَصْحَابُ لِكَلَامِ أَحْمَدَ وَرِوَايَاتِهِ

أصحاب الإمام أحمد رحمه الله أخذوا مذهبه من إجاباته وفتاوه ومسائله وأقواله، وهذه جاءت مُتفقة الزمان والمكان. و مختلفة في الصيغ والأساليب، فأحياناً يقول: لا يُعجِّبني، وأحياناً يقول: لا يَنْبغي، أو: يكره، أو: يحرم، أو: لا أراه، وغير ذلك مما ورد عنه.

وقد يروى عنه في المسألة أكثر من روایة، وأحياناً يكون بين الروایتين اختلاف. ولذلك اشتهر المذهب الحنبلي بكثرة روایاته. وتقدم فيأخذ أحمد بفتوى الصحابة أنه إذا اختلف الصحابة على قولين جاء عنه في المسألة روایتان.

وفي هذا الفصل سنُبيِّن كيف يتصرف الأصحاب في كلام أحد وعباراته، وعلى أي شيء يحملونه؟ وأي الروایات المنقوله عنه هي مذهبه إذا تعددت الروایات؟

وقد اعْتَنَى أصحاب الإمام أحمد بما نقل عنه من روایات وفتاویٍ أشد العناية، مما يدل على حرصهم على تحري اتباعه، وهم في ذلك معتقدون أنه حريص على اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصحابته رضوان الله عليهم. ومن عناياتهم بذلك أنهم تتبعوا الكلام الذي صدر عنه، وما أحاط به من قرائن، فالأفاظ، منها الصریح والمحتمل والظاهر. وبعد تتبع وعناية شديدة، وضعوا لذلك القواعد والمنهج الذي ساروا عليه، وما اعتبروه مذهبًا له ومرويًّا عنه، وساروا عليه أيضًا في التخريج والنقل، وسنُشير إلى بيان شيء من ذلك،

مع أنه قد كتبت فيه الكتب والرسائل الكثيرة، وغالب كتب الفقه الحنفي يذكر فيها ذلك. وفي مقدماتها خاصة^(١).

ومنحصر الكلام في النقاط التالية:

- ١ - فهم أصحاب أحمد لما ورد عنه من ألفاظ محتملة.
- ٢ - ما يعتبر مذهبًا له وما لا يعتبر.
- ٣ - ما ورد عن أصحابه من تصرف فيها روى عنه من تحرير ونقل وتفريع.

(١) ومن أهمها: مقدمة: «الإنصاف»، و«الفروع»، و«القاعدة» التي كتبها المرداوي رحمه الله في صفة الروايات المقوولة عن أحد، والأوجه والاحتلالات الواردة عن أصحابه، في الجزء الثاني عشر من الإنصاف: ٢٤٠. وقد جمع على الهندي من هذه الكتب رسالة في بعض مصطلحات الفقه الحنفي.

فَهُمْ أَصْحَابُ أَحْمَدَ مَا وَرَدَ عَنْهُ مِنَ الْأَفْاظِ

في عصر أَحْمَدَ رَحْمَةِ اللهِ لَمْ تَكُنْ الْمَصْطَلَحَاتُ الَّتِي وَضَعَهَا الْمُتَّخِرُونَ لِلْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ مُسْتَعْمِلَةً مِنْ قَبْلِ الْجَمِيعِ، بَلْ كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَ الْأَفْاظَ حَسْبَ مَدْلُولَهَا الْلُّغُوِيِّ مِنْ جَهَةِ، أَوْ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ، وَكَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدَ رَحْمَةِ اللهِ أَكْثَرَ مَا يَسْتَعْمِلُ فِي فِتاوَاهُ الْأَفْاظَ وَالْأَسَالِيبَ الَّتِي اسْتَعْمَلَهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوْ صَاحَابُهُ مِنْ بَعْدِهِ.

وَلَا جَاءَ أَصْحَابُ أَحْمَدَ مِنْ بَعْدِهِ لِيُحدِّدُوا رَأْيَهُ وَمَذْهَبَهُ، لَمْ يَكُنْ أَمَامَهُمْ سُوَى تَلْكَ الْفَتَنَاوِيِّ وَالرَّوَايَاتِ وَالْأَقْوَالِ، فَأَخْذَنَا فِي الْبَحْثِ فِيهَا وَفِيهَا تَدَلُّ عَلَيْهِ، وَبِلَّا وَلَا إِلَى اسْتَعْمَالِ الْأَفْاظِ فِي الْلُّغَةِ أَحْيَانًا، وَمَدْلُولُهَا الشَّرْعِيُّ أَحْيَانًا أُخْرَى، أَوْ مَا يَقْتَضِيهِ الْعُرْفُ وَالْعَادَةُ، أَوْ تَبَعُّوا الْقُرْآنَ، فَإِنْ هُوَ دُورًا كَبِيرًا فِي تَحْدِيدِ مَفْهُومِ الْكَلَامِ، كَمَا أَنَّهُمْ يَفْسِرُونَ الْأَحَادِيثَ إِذَا تَعَدَّتْ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَيَحْمِلُونَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ إِذَا وُجِدَ لَهُ حَمْلٌ.

وَالْأَفْاظُ الْإِمَامِ رَحْمَةِ اللهِ، مِنْهَا مَا هُوَ صَرِيحٌ وَاضْعَفُ، وَمِنْهَا مَا يَحْتَمِلُ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى، وَقَدْ قَسَمَهَا الْإِمَامُ ابْنُ حَدَّانَ الْخَنْبَلِيُّ رَحْمَةِ اللهِ، أَرْبَعَةَ أَقْسَامٍ :

مِنْهَا: مَا هُوَ صَرِيحٌ لَا يَحْتَمِلُ تَأْوِيلًا لَا مَعَارِضَ لَهُ . فَمَا كَانَ مِنْ هَذَا لَا شَكَّ أَنَّهُ مَذْهَبُهُ، إِلَّا إِنْ رَجَعَ عَنْهُ إِلَى قَوْلٍ آخَرَ.

وَمِنْهَا: مَا هُوَ ظَاهِرٌ يُجُوزُ تَأْوِيلَهُ بَدْلِيلٍ أَقْوَى مِنْهُ، فَإِذَا لَمْ يَعْرَضْهُ أَقْوَى مِنْهُ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَانِعٌ شَرْعِيٌّ أَوْ لُغُوِيٌّ أَوْ عُرْفِيٌّ، فَهُوَ مَذْهَبُهُ .

وَمِنْهَا: الْمَجْمُلُ الَّذِي يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ .

ومنها: ما دلّ سياق كلامه عليه، وقوته، وإيماؤه، وتبييهه^(١).

وقد كتب العلماء من الحنابلة فيها يحمل عليه لفظ الإمام أحمد إذا لم يكن صريحاً، وتوسعوا كثيراً، سواء في كتب الفقه، أو كتب الأصول والقواعد وسنذكر طرفاً مما ذكروه وأشاروا إليه بالنسبة إلى أحكام التكليف الخمسة:

١ - ما يدل من ألفاظه على المنع والتحريم أو الكراهة:

يرد عن الإمام أحمد كثيراً **الالفاظ** ليست صريحة في التحريم، ولا صريحة في الكراهة، وإنما هي محتملة بمعنى الاستعمال اللغوي، أو ورودها في لسان الشارع، ولذلك اختلف فيها أصحابه على أي شيء تحمل؟ وإن كان أكثرهم والمحققون منهم يفهمون ما يراد منها حسب الاستعمال وقرائن الأحوال.

فمن ذلك مثلاً قوله: أخشى أن يكون كذا أو أخشى ألا يكون، قوله:
لا ينبغي ولا يصلح، أو أكره ولا يعجبني، أو هذا أشنع، ونحو ذلك كثير.

قال القاضي؛ إذا سُئل عن حكم فقال: أخشى أن يكون كذا، أو أخشى ألا يكون، فهو مثل قوله: يجوز ولا يجوز، فدلل في رواية صالح، وقد سُئل عن صلاة الجمعة، فقال: أخشى أن تكون فريضة، وكذلك نقل منها عنه فيمن حلف: لا يلبس من غزها، فلبس ثوباً فيه من غزها الثالث: أخشى أن يكون قد حث.

وساق أمثلة أخرى، ثم قال: وكل ذلك قد ورد عنه النص الصريح بالحكم الذي ذكرنا، لأنَّ هذا اللفظ يستعمل في الامتناع عن فعل الشيء خشية الضرر منه. ومنه قوله تعالى: **﴿يَقُولُونَ نَخْشَىُ أَنْ تُصِيبَنَا ذَائِرَةً﴾** [المائدة: ٥٢]، معناه: نخاف.

إلى أن قال: وكذلك إذا قال: أخاف ألا يكون أو يكون، فإنَّه يجرئ مجرئ الصريح. وقد قال في رواية الميموني: إذا أعطى القيمة أخاف ألا يجوز.

(١) «صفة الفتوى والمفتى والمستفتى»: ٨٥، ٨٩ - ٩٠.

إلى أن قال: والممعنى فيه ما ذكرنا، وهو لأنها تستعمل في الامتناع. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي﴾ [الأعنام: ١٥]، معناه: إنني أمتنع خوفاً من ربي.

إلى أن قال: وكذلك إذا قال: هذاأشنع عند الناس، فإنه يقتضي المنع. قال في رواية الميموني في شهادة العبد في الحدود: كأنه شنع. وإنما ذلك عنده أتتيب الناس^(١)، وهذا ظاهر كلام أبي بكر عبد العزيز، لأنّه لما ذكر هذه المسألة قال: لا يختلف القول عنده أن شهادته في الحدود لا تجوز.

وخرج شيخنا أبو عبدالله وجهاً آخر: أنه لا يقتضي المنع، لأنّه امتنع عن الصلاة قبل المغرب لأجل أنّ العامة تشفع ذلك، ولم يقتض ذلك التحرير؛ لأنّ هذه اللفظة محتملة، لأنّها تستعمل في الامتناع فيما يخرج عن العادة، وتستعمل فيما كان قبيحاً عند الله^(٢).

ومن الأصحاب من حمل قوله: أخشى أو أخاف أن يكون أو ألا يكون، أو أخاف ألا يجوز، أو أجبن عنه، على التوقف. ولكن الأكثريّة يحملونه على ظاهره في المنع.

وذهب صاحب «الرعاية» في قوله: أجبن عنه؛ إلى الجواز، ومنهم من برى أنه للكراهة^(٣).

وقال القاضي: وأما الكراهة فقد روی عنده ألفاظ تقتضي التزية، وألفاظ اقتضت : التحرير.

أما التحرير، فنقل الأثر عنده: يكره جلود الشعالب. ونقل ابن منصور: أكره المتعة. والمراد بذلك: التحرير.

(١) هكذا في مخطوط «العدة»، والعبارة غير واضحة، ولعل المقصود: أن الناس يشنعون شهادة العبد في الحدود.

(٢) «العدة» ورقة: ٢٥٤.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩، «الانصاف» ١٢ / ٢٤٨ - ٢٤٩، «صفة الفتوى»: ٩١ - ٩٢.

وعدَ صوراً ثم قال: ونقل المروزي: أكره الخبز الكبار. وهذا يقتضي التزية، ثم ذكر أنه إذا نقل عنه في مسألة صريح القول بالتحريم، وأجاب فيها بأكره؛ حمل على التحرير، فيبني مطلق كلامه على مقidine. وإذا لم يكن عنه صريح القول حمل على التزية؛ لأنَّ هذه اللفظة تستعمل في التحرير وفي التزية، ومثل ذلك^(١).

وإذا قال: لا ينبغي، أو لا يصلح، أو أستقبحه، أو لا أراه شيئاً، أو ما شابهها؛ فمن أصحابه من يحمله على التحرير، وهم الأكثر، واستدلوا باستعمال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه الألفاظ فيما حرم^(٢)، ومنهم من يحمله على الكراهة، ومنهم من يحمل قوله: أكره أو لا يعجبني. أو لا أحبه، أو لا أستحسن على التزية والكراهة، وقيل للتحرير^(٣).

وقال في «الرعايتين» و«الحاوي الكبير» و«آداب المستفي»: الأولى النظر إلى القرائن في الكل، فإن دلت على وجوب، أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة، حمل قوله عليه، سواء تقدمت، أو تأخرت، أو توسيط. قال في تصحيح الفروع: وهو الصواب، وكلام أحمد يدل على ذلك^(٤).

وماتبع لأقوال الإمام أحمد وأجوبيته، يرى أنه يستعمل هذه الألفاظ في التحرير وفي غيره. ولكن المراد منها يفهم بالنظر في الأدلة وبالقرائن، وفي إجاباته وأقواله الأخرى. وما ينبغي التنبيه إليه أنَّ الأئمة رحمهم الله لم يكونوا يستعملون الاصطلاحات التي اصطلح عليها العلماء فيما بعد، في الحرمة، والوجوب، والكرامة، والندب، والإباحة. ومن ينزل كلامهم حسب الاصطلاحات المتأخرة، فقد يغلط، وينسب إليهم قولًا لم يقولوا به. قال ابن القيم في ذلك:

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٤.

(٢) «صفة الفتوى»: ٩٠.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩ - ٥٣٠، «الإنصاف»: ٢٤٧/١٢ - ٢٤٨، «الفروع»: ٦٦/١.

(٤) «صفة الفتوى»: ٩٣، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٤٩، «الفروع» وتصحیحه ٦٨/١.

وقد غلط كثير من المتأخرین من أتباع الأئمة على أئمتهما بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحریم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحریم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة، وخفت مؤونته عليهم، فحملوه على التنزیه، وتجاوز به آخرون إلى کراهة ترك الأولى، وهذا كثیر جداً في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة، وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أکرھه، ولا أقول: حرام، ومذهبہ تحریمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحریم ، لأجل قول عثمان.

وقال أبو القاسم الخرقي فيما نقله عن أبي عبدالله: ويکرھ أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة، ومذهبہ أنه لا يجوز، وقال في رواية أبي داود: ويستحب ألا يدخل الحمام إلّا بمئزر له، وهذا استحباب وجوب، وقال في رواية إسحاق بن منصور: إذا كان أكثر مال الرجل حراماً، فلا يعجبني أن يؤکل ماله، وهذا على سبيل التحریم .

وقال في رواية ابنه عبدالله: لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا الكواكب ولا الكنیسة، وكل شيء ذبح لغير الله، وقال الله عزّ وجلّ: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» [المائدۃ: ۳]، فتأمل كيف قال: لا يعجبني. فيما نص الله سبحانه على تحریمه، واحتاج هو أيضاً بتحریم الله له في كتابه .

وقال في رواية الأئمّة: أکرھ لحوم الجلاله وألبانها، وقد صرخ بالتحریم في رواية حنبل وغيره .

وقال في رواية ابنه عبدالله: أکرھ أكل لحم الحیة والعقرب؛ لأنّ الحیة لها ناب، والعقرب لها حمة^(۱). ولا يختلف مذهبہ في تحریمه .

وقال في رواية حرب: إذا صاد الكلب من غير أن يرسل فلا يعجبني؛

(۱) الحمة: السم أو الإبرة يضر بها الزنور والعقرب وغير ذلك ويلدغ بها.

لأنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ»^(١). فقد أطلق لفظة: لا يعجبني على ما هو حرام عنده، وقال في رواية جعفر بن محمد النسائي^(٢): لا يعجبني المكحلة والمرود، يعني من الفضة، وقد صرَّح بالتحريم في عدة موضع، وهو مذهب بلا اختلاف.

وقال جعفر بن محمد أيضًا: سمعت أبا عبد الله سئل عن رجل قال لامرأته: كل امرأة أتزوجها أو جارية أشتريها للوطء وأنت حية، فالجارية حرة والمرأة طالق. قال: إن تزوج لم أمره أن يفارقها، والعتق أخشى أن يلزمها، لأنَّه مخالف للطلاق. قيل: يهب له رجل جارية. قال: هذا طريق الحيلة، وكرهه، مع أنَّ مذهب تحريم الحيل، وأنَّها لا تخلص من الأيمان، ونص على كراهة البطة^(٣) من جلود الحمير، وقال: لا تكون ذكية، ولا يختلف مذهبه في التحرير.

وسئل عن شعر الخنزير، فقال: لا يعجبني، وهذا على التحرير. وقال: يكره القَدَّ^(٤) من جلود الحمر، ذكياً وغير ذكي، لأنَّه لا يكون ذكياً، وأكرره لمن يعمل وللمستعمل.

وسئل عن رجل حلف: لا ينفع بكذا، فباعه واشتري به غيره، فكره ذلك، وهذا عنده لا يجوز.

وسئل عن ألبان الأتن، فكرهه، وهو حرام عنده.

وسئل عن الحمر يُتَخَذُ خلَّاً، فقال: لا يعجبني. وهذا على التحرير عندَه.

وسئل عن بيع الماء، فكرهه. وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصى،

(١) تقدم تخرُّيجه في الصفحة (٤١٦).

(٢) ذكره الحلال وأثني عليه، وكان الإمام أحمد يكرمه، وقد روى عن الإمام أجزاء صالحة ومسائل كثيرة. «طبقات الحنابلة» ١٢٤/١.

(٣) البطة: رأس الخف بلا ساق.

(٤) القد: السير يقدُّ من جلد غير مدبوغ.

وكذلك غيره من الأئمة^(١).

٢ - ما يدل على الوجوب والندب:

تقدمت بعض الألفاظ التي تدل على المنع أو الكراهة، كذلك هناك ألفاظ تدل على الوجوب وألفاظ على الندب، وقد تكون محتملة للأمرتين والقرائن تعين المراد.

فمن ذلك قوله: أحب إلى كذا، ونحوه، فهذا اللفظ يقتضي الاستحباب، وقد يراد به الوجوب. قال القاضي في ذلك:

فإن قال: أحب إلى كذا، ولا أحب كذا، فإطلاق هذا يقتضي الاستحباب دون الإيجاب، لأنّ هذا هو المعهود في عرف التخاطب. ومنه قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَطَاسَ وَيُكَرِّهُ التَّشَاؤبَ»^(٢) وقد نقل عنه ما يدل على ذلك، فقال في رواية أبي طالب: يذبح إلى القبلة أحب إلى... ونقل عنه في مواضع آخر هذا اللفظ، والمراد به الإيجاب. ونقل أبو طالب: الأجل في السلم أحب إلى، لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٣).... وعد صوراً أخرى.

ومثله لو قال: يعجبني، أو أعجب إلى. فعن الأكثرين يحمل على الندب وقدمه في الفروع وغيره، وقيل: يحمل على الوجوب^(٤).

وقال أبو يعلى في قوله: أعجب إلى: إنّه يدل على الاختيار، قال في ذلك: فإن قال: أعجب إلى ألا يكون، أو يكون، فالمقصوص عليه أن ذلك لا

(١) «إعلام الموقعين» ١/٣٩ - ٤١.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة: البخاري ٥٠١/١٠ في الأدب، وأبو داود، (٥٠٢٨)، والترمذى (٣٧٠) و(٢٧٤٧)، وأخرجه مسلم (٢٩٩٤) بلفظ: «الت Shawab من الشيطان، فإذا تشاءب أحدكم، فليكتظ ما استطاع».

(٣) «العلدة» ورقه: ٢٥٤.

(٤) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف» ٢ العبرة - ٢٤٩، «صفة الفتوى»: ٩١ - ٩٢، «الفروع» ٦٧/١.

يقتضي الوجوب في التحرير والمنع، وإنما هو على طريق الاختيار.

نقل الأثر عنده أنه سئل عن المكان يصيّب البول، فيحيط باريته عليه، وهو جاف، يصلّي عليه؟ أعجب إلى أن يتوقى.... فقال له: هذا جاف وعليه باريته أي شيء تكره من هذا؟ قال: إني قلت لك: أعجب إلى أن يتوقف، وهذا صريح من كلامه أنه لا يقتضي التحرير، ويجب أن يكون الحكم في قوله: يعجّبني، مثل قوله: أكره وأحب. وأنه إن نقل عنه في مسألة صريح القول بالتحريم، ثم أجاب: بأعجّبني، أن يحمل على التحرير؛ لأن هذه اللفظة تستعمل في مستحسن غير واجب^(١).

٣ - ومن ألفاظه ما يدل على الإباحة والاختيار:

وذلك كقوله: لا بأس، وأرجو أن لا بأس، فقد ذكر الأصحاب، أن هذا يدل على الإباحة^(٢).، وإذا أجاب عن شيء، ثم قال في نحوه: أهون أو أشد أو أشنع. فقيل: هما سواء، وقيل بالفرق^(٣).

قال أبو المحاسن عبد الحليم ابن تيمية: إذا سئل الإمام أحمد عن مسألة، فأجاب فيها بحظر أو إباحة، ثم سئل عن غيرها، فقال: هذا أسهل، أو هذا أشد. فهل يتضمن ذلك المساواة بينها في الحكم أو لا؟ اختلف في ذلك الأصحاب: فذهب أبو بكر غلام الخلال إلى المساواة بينها في الحكم، وقال ابن حامد: يقتضي ذلك الاختلاف^(٤).

(١) «العدة» ورقة: ٢٥٥.

(٢) «صفة الفتوى»: ٩١، «المسودة»: ٥٢٩، «الإنصاف»: ٢٤٩/١٢.

(٣) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف»: ٢٤٩/١٢، «الفروع» وتصحيحه ٦٨/١.

(٤) «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٥١، «صفة الفتوى»: ٩٣ - ٩٤.

ما يعتبر مذهبًا للإمام وتصح نسبته إليه

نظراً لكثره ما نُقل عن أحمد رحمه الله من روایات، وما أفتى فيه من مسائل، فقد اختلف أصحابه في مسائل، هل تعتبر مذهبًا لأحمد وتصح نسبتها إليه، أو تكون تابعة للمذهب، ولا يصح نسبتها إليه؟ وكثير من هذه المسائل لا تخص الإمام أحمد وحده، ولكنها تشمل كل إمام فيها يعتبر مذهبًا له، وما يكون مذهبًا لأتباعه دونه.

ويبحث المجتهدون من الحنابلة في هذه المسائل، وتحrirهم الصحيح منها من غيره، يدل على نبوء هذا المذهب، والجهد الذي بذله أصحابه فيه بعد مؤسسه أحمد ابن حنبل، وهي وإن كانت مسائل كثيرة مبثوثة في كتب الفقه والأصول، إلا أننا نذكر طرفاً منها، فنقول:

أولاً: مذهب الإنسان: ما قاله أو دلّ عليه بما يجري بجري القول من تنبئه أو غيره، فإن عدم ذلك لم تجز إضافته إليه. ذكره أبو الخطاب. وقال أيضاً: ما نصّ أو نبه عليه أو شملته عللته التي علل بها^(١).

وقال ابن حمدان: وما دلّ كلامه عليه وسياقه وقوته، فهو مذهب، ما لم يعارضه أقوى منه، كقوله في العرابة: فيها اختلاف، إلا أنَّ إمامهم يقوم في وسطهم. وعاب من قال: يقعد الإمام، فدلّ على أنَّ مذهبـه أن يصلي العريان قائماً^(٢).

(١) المسودة: ٥٢٤ - ٥٢٦، «الإنصاف» ١٢ / ٢٤٨.

(٢) صفة الفتوى: ٩٥.

ثانياً: إضافة المذهب إليه من جهة القياس على قوله: اختلف فيه الأصحاب على قولين:

وقال أبو البركات: إذا نص الإمام على مسألة، وكانت الأخرى تُشبهها شيئاً يجوز أن يخفى على مجتهد، لم يجز أن تجعل الأخرى مذهبة بذلك، فاما ما لا يخفى على بعض المجتهدين، فلا يفرق الإمام بينها.

وقال ابن حمدان: ما قيس على كلامه، فهو مذهبة، وقيل: لا، وقيل: إن جاز تخصيص العلة وإلا فهو مذهبة. وقال أيضاً: إن نص عليها أو أومأ إليها أو عَلَّ الأصل، فهو مذهبة، وإنما أن تشهد أقواله أو أفعاله أو أحواله للعلة المستنبطة بالتعيين.

وقال ابن تيمية: إن نص في مسألة على حكم وعلله بعلة، فوُجِدَت في مسائل آخر. فمذهبة في تلك المسائل كالمسألة المعللة، سواء قلنا بتخصيص العلة أم لا. كما سبق^(١).

وقال المرداوي: والمقياس على كلامه مذهبة، على الصحيح من المذهب^(٢).
والقول بأن مذهبة في المسألة التي لم ينص عليها إذا وجدت فيها العلة التي بينها في المسألة المنصوص عليها، هو مذهبة في المنصوص عليها، هو اختيار الموفق في «الروضة»^(٣)، فهو يشترط أن يبين المجتهد العلة، وهو اختيار الطوفي في شرحه على الأصول^(٤).

ثالثاً: إذا نُقل عن الإمام في المسألة قولان؛ فإن أصحابه يحاولون الجمع بينهما، فإذا أمكن ذلك كان القولان مذهبة، وإن تعذر الجمع وعرف التاريخ فاختلقو:

فقيل: الثاني مذهبة، وهو الراجح.

(١) «المسودة»: ٥٣١.

(٢) «الإنصاف»: ٢٤٣/١٢، ٢٤٧، وانظر «صفة الفتوى»: ٨٨، «الفروع» وتصحيحه ٦٦/١.

(٣) ٤٤٢/٢.

(٤) «شرح مختصر الروضة» ٦٣٨/٣ وما بعدها.

وقيل : الأول .

وقيل : كلامها مذهب له ، إذ لا ينقض الاجتهاد بالاجتهد ، قال ابن بدران : فإن أريد ظاهره ، فممنوع ، وإن أريد أن ما عمل بالأول لا ينقض ، فليس بما نحن فيه .

فإن جهل التاريخ : فمذهبة أقرب الأقوال من الأدلة الشرعية وأشبهاها بأصوله ، وقواعد مذهبة^(١) .

وذكر أبو المحسن ابن تيمية : أن تخریج القولين في المسألة على أربعة أضرب :

أن يذكر في القديم قولًا ، ثم يذكر في الجديد خلافه ، فمذهبة الثاني .
أن يذكر في الجديد قولين في موضع واحد ، ويختار أحدهما ، فمذهبة الذي اختاره .

أن يذكر قولين في موضع واحد ، ثم يعيد المسألة في موضع آخر ، فيذكر أحدهما ، فيدل على اختياره له ، فيكون مذهبة ، وقيل : ليس ذلك دليلاً .
أن يذكر قولين في موضع واحد ، ولا يدل على اختياره لأحدهما ، فهذا لا نعرف مذهبة فيه^(٢) .

رابعاً : وإن أفتى في مسألتين متشاربيتين بحكمين مختلفين في وقتين وبعد الزمن ، ففي جواز النقل والتخریج ، حيث لا مانع ، وجهان للأصحاب ، فمنهم من منع أن يجعل فيها روايتان بالنقل والتخریج ، ومنهم من أجاز ذلك بعد الجد والبحث وعدم ظهور فرق ، وهو اختيار الطوفى^(٣) ، وقد جعل ابن حمدان

(١) المسودة : ٥٢٧ - ٥٢٩ ، «الإنصاف» ١٠ / ١ و ١٢ - ٢٤١ - ٢٤٢ ، صفة الفتوى : ٨٥ - ٨٧ .
و ٩٩ ، الفروع وتصحیحه ١ / ٦٤ - ٦٥ .

(٢) المسودة : ٥٣٤ .

(٣) المصدر السابق : ٥٢٦ ، «الإنصاف» ١١ / ١ و ١٢ - ٢٤٤ / ١٢ ، الروضة مع شرحها ٢ / ٤٤٣ ،
شرح مختصر الروضة ٣ / ٦٤٦ وما بعدها .

جواز النقل والتخرير مبنياً على القول بأن ما قيس على كلامه مذهب له^(١).

خامساً: إذا أجب الإمام بقول فقيه، ففيه قولان:

أحدهما: أنه مذهب.

والثاني: ليس بذهبه، ورجحه المرداوي.

سادساً: إذا صلح الإمام خبراً أو حسنة أو دوئه ولم يرده، ففي كونه مذهب وجهان، الراجح أنه مذهب له^(٢).

سابعاً: ما انفرد به بعض الرواة عنه، وقوى دليله، فهو مذهب، وقيل: بل ما رواه جماعة بخلافه^(٣).

ثامناً: إذا ذكر الإمام قولين، وحسن أحدهما أو عللها، فما وجدت فيه العلة هل يعتبر قوله؟ ذكر في «الروضة» وختصرها للطوفى و«ختصر التحرير»: أن الحكم يتبع العلة، وما وجدت فيه العلة فهو قوله، وقيل: لا يكون قوله.

وإن ذكر قولين وفرع على أحدهما، ففيه الخلاف أيضاً^(٤).

تاسعاً: وإن أجب الإمام بكتاب أو سنة أو إجماع أو قول بعض الصحابة، فهو مذهب؛ لأنّ قول أحدهم حجة عنده على الأصح، وإن ذكر عن الصحابة في مسألة قولين، فمذهب أقربها من كتاب أو سنة أو إجماع إذا لم يرجع أحدهما، ولم يختره أو يحسنه، وقيل: لا مذهب له منها عيناً، وقيل بالوقف^(٥).

(١) «صفة الفتوى»: ٨٨ - ٨٩.

(٢) «المسودة»: ٥٣٠، «الإنصاف»: ٢٥٠/١٢، «صفة الفتوى»: ٩٧، «الفروع» وتصحيحه ٦٩/١.

(٣) «المسودة»: ٥٢٩، «صفة الفتوى»: ٩٦، وقد صوب المرداوي كونه مذهباً له، «تصحيح الفروع» ٦٩/١.

(٤) «الإنصاف»: ٢٥٢/١٢، «صفة الفتوى»: ١٠٠، «الفروع» ٧٠/١.

(٥) «المسودة»: ٥٣١، «الإنصاف»: ٢٥٠/١٢، «صفة الفتوى»: ٩٧ - ٩٨.

تصرف الأصحاب فيما روي عن أحمد

مرّ معنا في أكثر من مناسبة: أنَّ مذهب أحمد كثير الروايات، وقد اشتهر فيه هذا الأمر، حتى إنَّ الإنسان يجد في كثير من الأحيان روایتين. وهذه الروايات تصرف فيها الأصحاب، وبينوا المقدم منها والمؤخر، ثم إنَّهم لم يقفووا على حد ما روي عن أحمد، بل زادوا مسائل بالتلخیص والتفریع والأوجه، مما جعل الفقه الحنبلی فقهًا نامیًّا، يواجه مشكلات كل عصر بروح متتجددة. والذي يقرأ في كتب الفقه للحنابلة تمر به عبارات واصطلاحات قد لا يفهمها إذا لم يكن له خبرة بطرق الأصحاب وما اصطلحوا عليه، فالوجه، والتلخیص. والنقل، والتفریع، والرواية، والنص، والإطلاق، والتقييد، وألفاظ كثيرة تمر بالقارئ لها مدلولات اصطلاح عليها الأصحاب، وذكرها بعضهم في مقدمات الكتب المطولة، أو في القواعد التي تتحدث عن طرائقهم وعباراتهم. وسنذكر بنذة بعد قليل عن بعض الفوارق في الاصطلاحات.

أما لماذا تتعدد الروايات في المذهب الحنبلی. أو لماذا تُنقل في كتب الفقه؟ فإن لذلك فوائد. قال الطوفی رحمه الله عنها وفي تصرف أصحاب أحمد فيها: وثم فائدة خاصة بمذهب أحمد، وما كان مثله، وهي أنَّ بعض الأئمة؛ كالشافعی ونحوه نَصَوا على الصحيح من مذهبهم، إذ العمل من مذهب الشافعی على القول الجدید، وهو الذي قاله بمصر وصنف فيه الكتب، كالأم ونحوه. ويقال: إنَّه لم يبق من مذهبـه شيء لم ينص على الصحيح منه، إلَّا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة، واختتم قبل أن يحقق النظر فيها، بخلاف الإمام أحمد ونحوه، فإنه كان لا يرى تدوين الرأي، بل همه الحديث وجمعه وما

يتعلق به، وإنما نقل النصوص عنه أصحابه تلقياً من فيه من أجوبته في سؤالاته وفتاواه، كل من روى منهم شيئاً دونه وعرف به، كمسائل أبي داود وحرب الكرماني، ومسائل حنبل، وابنه صالح وعبد الله، وغيرهم من ذكرهم أبو بكر في أول «زاد المسافر» وهم كثير. ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في «جامعه الكبير»، ثم تلميذه أبو بكر في «زاد المسافر»، فحوى الكتاب على جماً من علم الإمام أحمد رضي الله عنه من غير أن يعلم منه في آخر حياته الإخبار بتصحيح مذهبة في تلك الفروع. غير أنَّ الخلال يقول في بعض المسائل: هذا قول قديم لأحمد رَجع عنه. لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيح الذي فيه إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد والقاضي أبي يعلى وأصحابه، ومن المتأخرین المصنف رحمة الله عليهم أجمعين. ولكن هؤلاء - بالغين ما بلغوا - لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد، كما يحصل من تصحيحة هو لمذهبها قطعاً... إلى أن قال: فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء، وبلغ من العلم درجة قاربهم، جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقوله عن صاحب المذهب، كتصوفهم، ويُصْحَح منها ما أدى اجتهاده إليه، وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتي.

قال: وفي عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الحراني، حرسه الله. فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذهفائدة خاصة بمذهب أحد، وما كان مثله، لتدوين نصوصه ونقلها. والله الموفق^(١).

وما ينبغي معرفته: أنَّ مذهب الإمام أحمد، قد نما بسبب الجهد الذي بذله

(١) «شرح مختصر الروضة» ٦٢٦/٣ - ٦٢٨. وانظر «التعليق على الروضة» ٤٣٦/٢ - ٤٣٧.

المجتهدون فيه، من تخریج ونقل وتوجیه. ولذلك فمن مذهب احمد ما هو منقول عنه قد نص عليه، ومنه ما هو من عمل أتباعه، تخریجاً على أقوال الإمام، وبناء على القواعد والأصول التي سار عليها في اجتهاداته^(١).

وكثير من التفريعات والأوجه والأقوال الموجودة في المذهب، هي من عمل أصحاب الإمام من جاء بعده.

قال أبو زهرة: قام رجال المذهب الحنفي بأعمال جليلة أفادت طالبيه، وعبدت طريق الوصول إليه، فجمعوا المروي عن أحمد، وعنوا به عناية كبيرة، ورجحوا بين الروايات المختلفة، ثم خرروا عليه، وربوا بين الأقوال المختلفة من حيث قوتها، ثم وضعوا ضوابط عامة ترجع إليها أشتات الفروع، ولم يكتفوا بذلك، بل خاضوا في علم الأصول التي بني عليها المذهب الحنفي^(٢).

وكثرة الأقوال والروايات والتوجيهات والتخریجات في المذهب الحنفي، جعلت المجتهدین يوازنون بين ذلك كله، من حيث قوة الدليل، وصحة النسبة لمن قال بها، فجاءت الترجيحات والتصحیحات، وتناقلها الفقهاء على مدى العصور، ولم يتقدّم المجتهدون المتأخرون بما اختاره المجتهدون السابقون، بل كانت لهم اختياراتهم وأراؤهم حتى في الخروج على المذهب كله، كما حصل لشیخ الإسلام ابن تیمیة وتلميذه ابن القیم رحمهما الله.

قال المرداوي رحمه الله: اعلم أنَّ معرفة الصحيح والترجیح في المذهب إلى أصحابه، وقد حرر ذلك الأئمة المتأخرون، فالاعتماد في معرفة الصحيح من المذهب على ما قالوه.

ثم ذكر عدداً من مشايخ المذهب، ومن كتبه المعتمدة، ثم قال: وهذا الذي قلته من حيث الجملة، وفي الغالب، وإنَّ فهذا لا يطرد ألبته، بل قد يكون المذهب ما قاله أحدهم في مسألة، ويكون الصحيح من المذهب ما قاله

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٣٧٦.

الآخر أو غيره في أخرى، وإن كان أدنى منه منزلة باعتبار النصوص والأدلة والعلل والماخذ والاطلاع عليها والموافق من الأصحاب، وربما كان الصحيح مخالفًا لما قاله الشیخان^(١)، وكل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلاً المعصوم صلٰ الله عليه وسلم، هذا ما ظهر لي من كلامهم، ورؤيده كلام المصنف في إطلاق الخلاف ويظهر ذلك بالتأمل لمن تبع كلامهم وعرفه^(٢).

وقال أبو زهرة: ونرى من هذا، أنَّ تصحيح الأقدمين لأقوال الإمام أحمد والأوجه التي تنسب إليه والتي لا تنسب لم يقيِّد كل المتأخرین أنفسهم بهذه التصحيحات، بل فتحوا لأنفسهم باب الترجيح والتصحيح والتخيير، وبذلك استمر نمأ المذهب الحنبلي، ولقد فتح ابن تيمية وتلاميذه ذلك الفتح، ولم يكتفوا به، بل إنهم فتحوا باب الاجتهاد المطلق، وإن كان منتسباً لمذهب أحمد، فنرى ابن تيمية وتلاميذه يخرجون، ويفتون ويجتهدون مطلقين غير مقيدين إلاً بالأدلة والأصول التي قَيَّدَ بها الإمام أحمد نفسه في استنباطهم، فذهبوا إلى المعين الأصلي الذي استقى الإمام أحمد منه فتاواه واستقروا منه، ووصلوا إلى نتائج تعد جديدة في الفقه الذي انتهى إليه الأئمة الأربع، ولابن تيمية في ذلك الكثير، فهو قد أفتى بأنَّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع إلاً واحدة، وأنَّ الطلاق المعلق إذا قَصَدَ به الخلف لا يقع به شيء، وقرر ابن القيم أنَّ طلاق الغضبان لا يقع، وهكذا نجد الكثير الذي انفرد به ابن تيمية وتلاميذه عن المذاهب الأربع.

ولقد حمل ابن تيمية وتلاميذه، علم الاجتهاد المطلق في عصر الظلمات، أو في عصر التقليد المطلق، ودعوا إليه وساروا في الطليعة، وقد يتساءل الباحث لم كان دُعاة الحرية في الدراسة الفقهية من ذلك المذهب الأخرى؟ إنَّ الجواب عن ذلك مشتق من المذهب نفسه، ذلك بأنَّ الإمام أحمد كانت فتاواه تعتمد على فتاوى الصحابة بالتابع أو المشاكلة، وتعتمد على أقضية الرسول صلوات الله

(١) المراد بالشیخین في اصطلاح المتأخرین: الموقف والمجد.

(٢) «الفروع» وتصحیحه ٥١/١.

وسلامه عليه بالاتباع المطلق، والمشاكلة بالتخرير عليها، فكان على المتأخر في ذلك المذهب الجليل، ولو كان مُقلداً تقليداً مطلقاً، أن يطلع على مصادره، وهي فتاوى الصحابة وأقضياتهم، وقضاء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأقواله وأفعاله، وهو هكذا يخلق في جو الفقه النبوى، فيستولي عليه نوره، ويقبس منه قبضة حمديه، فيرى أقوال المجتهدين على حقيقتها بضوئها، فيراها مخالفة أو موافقة لما شاهده في السنة، وقد أشربت أرواحهم بها، إذ دنوا منها، فاجتهدوا على ضوئها غير مجانين طريقة إمامهم ولا خارجين عليه، فإن خالفوه في بعض ما استنبط، فقد اتبعوه في مسالكه في الاستدلال^(١).

وقال أيضاً في أثر مجتهدي المذهب في غمه:

هذه صورة لما قام به الفقهاء في المذهب الحنفي من تخرير غمام، ووسع أفق الاجتهاد فيه، ومن دراسة لأصوله، وبيان لأداته، وإثبات لصحة الاجتهاد فيه، ثم بعد ذلك جمعوا أشتاته، وضيّقوا مسائله، فسهّلوا سبل معرفته وطريقه التخرير عليه، واستنباط ما لم ينص عليه، وكانوا في كل عصورهم أسبق فقهاء المذاهب إلى فتح باب الاجتهاد، والتحليل في سماء الكتاب والسنة، وعدم الوقوف عند حدود ما استنبطه الأئمة لا يجاوزونه، ولم يغلقوا باب الاجتهاد، كما جاء على أقلام غيرهم من الفقهاء المستمسكين بمذاهبهم، والذين يؤمنون النصوص إذا لم تكن متطابقة مع أقوال أئمتهم، ولم يضيقوا واسعاً، ولم يحجزوا على العقول.

وكان فيهم مجتهدون، إن لم يكن في كل العصور ففي جلّها، وإن خلت عصور من مجتهدين فيهم؛ فلتقاصر الهمم، لا للدعوة إلى الوقوف والجمود على آراء معينة.

وحسبي أن تعلم، أنَّ من رجال هذا المذهب ابن تيمية، وابن القَيْم، وغيرهما من جددوا هذه الشريعة، ولا نقصد بالتجديد ما يفهمه العامة من معنى الكلمة. وهو أن يثوروا على الدين، وأن يخرجوا عن أحكامه، إغا التجديد أن

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٨٢ - ٣٨١.

نأى بالقديم على حقيقة معناه، ونغذيه بعناصر الحياة، ونكسبه من وقائعها وما وجد فيها من شؤون الفكر والاقتصاد والمجتمع ثروة جديدة لم تكن، فليس التجديد تقليداً للمحدثين مجردًا، ولا اتباعاً للمبتدعين متدفعاً، وإنما التجديد إحياء القديم متغدياً من وقائع الحياة، وقد خلع رِبقة الجمود التي نُسميها التقاليد الفاسدة، والعادات الموروثة التي ليست من الدين، وكذلك كان ابن تيمية وتلميذه، وكذلك ينبغي أن يكون المجدد في الإسلام^(١).

وقد يتساءل المرء عن كثرة الروايات وورودها في بعض الكتب مطلقة دون ذكر الصحيح أو المقدم؟

والجواب على هذا التساؤل: أنَّ الإنسان بإمكانه معرفة الرواية المقدمة أو الصحيحة، أو المعتبرة في المذهب، برجوعه إلى طريقة الأصحاب فيها يقدمونه وفيما ينصون عليه، أنَّه هو المذهب أو ظاهره، كما أنَّ الإنسان يعرف ذلك بقرب الرواية لأصول أَحْدَادِه، ولأدلة الشرع وقواعده، وهناك أيضاً كتب تكشف للراغب الصحيح من الروايتين.

وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ذلك: أما هذه الكتب التي يذكر فيها روایتان أو وجهان ولا يذكر منها الصحيح، فطالب العلم يمكنه معرفة ذلك من كتب أخرى، مثل كتاب «التعليق» للقاضي أبي يعلى، و«الانتصار» لأبي الخطاب، و«عمدة الأدلة» لابن عَقِيل، و«تعليق» القاضي يعقوب البرزبي^(٢)، وأبي الحسن ابن الزاغوني، وغير ذلك من الكتب الكبار التي يذكر بها مسائل الخلاف، ويذكر فيها الرابع.

وقد اختصرت رؤوس مسائل هذه الكتب في كتب مختصرة، مثل «رؤوس المسائل» للقاضي أبي الحسن، وقد نقل الشيخ أبو البركات صاحب «المحرر» أنَّه

(١) المصدر السابق: ٣٩٠ - ٣٩١.

(٢) يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطور، العكري، البرزبي - وبرزبي: بفتح الباء وسكون الراء، وفتح الزاي، وكسر الباء الثانية ثم ياء ساكنة ونون؛ قرية كبيرة على خمسة فراسخ من بغداد - كان يعقوب ذا معرفة بالقضاء والحديث والفقه والقرآن، حسن السيرة، جليل الطريقة، توفي سنة (٤٨٦) هـ. «المنهج الأحد» ١٥٨/٢، «المتنظم» ٩/٨٠، «طبقات الحنابلة» ٢٤٥/٢، وقد تحرف فيه إلى: «البرزبي».

كان يقول من يسأله عن مذهب أَحْمَد: إِنَّهُ مَا رَجَحَهُ أَبُو الْخَطَابِ فِي رَؤُوسِ مَسَائِلِهِ. وَمَا يَعْرِفُ مِنْهُ ذَلِكَ كِتَابُ «الْمَغْنِي» لِشِيخِ أَبِي مُحَمَّدِ، وَكِتَابُ «الْاَهْدَى» لِجَدِنَا أَبِي الْبَرَّاتِ، وَقَدْ شَرَحَ «الْاَهْدَى» غَيْرُ وَاحِدٍ كَأَبِي حَلِيمِ الْهَرَوَانِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ تَيْمَةَ، صَاحِبِ «التَّفْسِيرِ» عَمُّ أَبِي الْبَرَّاتِ، وَأَبِي الْمَعَالِيِّ ابْنِ الْمَنْجَا، وَأَبِي الْبَقَاءِ النَّحْوِيِّ، لَكِنْ لَمْ يَكُمِلْ ذَلِكَ.

وَقَدْ اخْتَلَفَ الْأَصْحَابُ فِيمَا يُصَحِّحُونَهُ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُصَحِّحُ رَوْيَةً، وَيُصَحِّحُ آخَرَ رَوْيَةً، فَمَنْ عَرَفَ ذَلِكَ نَقْلَهُ، وَمَنْ تَرَجَّحَ عَنْهُ قَوْلٌ وَاحِدٌ عَلَى قَوْلٍ آخَرَ اتَّبَعَ الْقَوْلَ الرَّاجِعَ، وَمَنْ كَانَ مَقْصُودُهُ نَقْلُ مَذَهَبِ أَحْمَدَ نَقْلًا مَا ذُكِرَهُ مِنْ اخْتِلَافِ الرَّوَايَاتِ وَالْوُجُوهِ وَالْطُّرُقِ، كَمَا يَنْقُلُ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكَ مَذَاهِبَ الْأَئمَّةِ، فَإِنَّهُ فِي كُلِّ مَذَهَبٍ مِنْ اخْتِلَافِ الْأَقْوَالِ عَنِ الْأَئِمَّةِ، وَاخْتِلَافِ أَصْحَابِهِمْ فِي مَعْرِفَةِ مَذَهَبِهِمْ، وَمَعْرِفَةِ الرَّاجِعِ شَرْعًا، مَا هُوَ مَعْرُوفٌ.

وَمَنْ كَانَ خَبِيرًا بِنَصْوصِ أَحْمَدَ وَأَصْوَلِهِ، عَرَفَ الرَّاجِعَ فِي مَذَهَبِهِ فِي عَامَةِ الْمَسَائِلِ، وَإِنْ كَانَ لَهُ بَصَرٌ بِالْأَدَلَّةِ الشَّرِعِيَّةِ، عَرَفَ الرَّاجِعَ فِي الشَّرِعِ^(۱).

وَقَالَ أَبُو زَهْرَةَ فِي الْخَدْمَةِ الَّتِي عَمِلُوهَا مُجْتَهِدوُ الْمَذَهَبِ لَهُ حَتَّى أَصْبَحَ مَيْسُورًا لِمَنْ أَرَادَ الاطِّلاعَ عَلَيْهِ، وَاضْحَى كُلُّ الوضُوحِ: كَانَتْ جَهُودُ الْخَنَابلَةِ فِي خَدْمَةِ ذَلِكَ الْمَذَهَبِ وَالتَّخْرِيجِ فِيهِ وَعَلَيْهِ لِتَنْمِيَتِهِ عَظِيمَةً جَدًّا، وَلَقَدْ قَامَ الْمَجَدُونُ مِنْهُمْ بَعْدَ أَنْ كَثُرَ التَّفْرِيعُ فِيهِ، وَتَعَدَّدَتْ مَسَائِلُهُ، بِوُضُعِ ضَوَابِطِ عَامَةٍ؛ وَذَلِكَ أَنَّ الْمُتَأْخِرِينَ مِنَ الْفَقَهَاءِ وَجَدُوا أَشْتَانًا مِنَ الْفَرْوَعِ مُوزَعَةً فِي الْأَبْوَابِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَوَجَدُوا أَنَّ أَحْكَامًا مُتَشَابِهًةً يَنْصُّ عَلَيْهَا فِي أَبْوَابٍ مُخْتَلِفَةٍ، فَجَمَعُوا تَلْكَ الْأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ، كُلُّ طَائِفَةٍ مُتَّحِدةٍ لِالْفَكْرِ وَالْحَكْمِ فِي قَاعِدَةٍ، فَتَكُونُ مِنْ هَذِهِ الطَّوَافَاتِ الْفَقِيَّةِ قَوَاعِدٌ تَجْمَعُ الْمَسَائِلَ الْمُوَحَّدةَ فِي قَرْنٍ وَاحِدٍ، وَإِنَّ الاطِّلاعَ عَلَيْهَا يَجْعَلُ الْقَارئَ يَعْرِفُ فَرْوَعَ الْمَذَهَبِ الْخَنَابلِيَّ بِأَيْسَرِ كَلْفَةٍ، وَأَقْرَبِ طَرِيقٍ.

وَهِيَ فَوْقَ تَسْهِيلِهَا لِلِّاطِلاعِ عَلَيْهِ، تَعْطِيَ الْقَارئَ صُورَةً وَاضْχَانَةً عَنِ

(۱) «بِجمْعِ الْفَتاوَىٰ» ۲۰ - ۲۲۸ - ۲۲۷، «الْفَرْوَعُ» وَتَصْحِيحُهُ ۱/۵۲.

منطقه ومساواته، واتجاهاته المختلفة، وقد ألّفت عدة كتب في القواعد، منها كتاب : «القواعد الكبرى»، و«القواعد الصغرى» لنجم الدين الطوفي، و«القواعد» لابن رجب. و«القواعد» لعلاء الدين علي بن عباس البغلي المعروف بابن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣ هـ^(١).

(١) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٢٨٢ - ٢٨٣.

الروايات والأوجه وال تخريجات والنقل

كثيراً ما يرد في مذهب أَحْمَد: الرواية أو الوجه أو التخريج أو النقل. وهي عبارات ينبغي التفريق بينها، وقد اصطلاح عليها المصنفون من الخنابلة في الفقه أو الأصول، وهي راجعة إلى خدمة مجتهد المذهب له، ومتابعهم لتطويره وإنائه، والمتبوع لا صطلاحاتهم يجد دقة في التعبير، وصدقًا في المدلول، ولكن اختلاف ذلك وعدم انصباطه يكون مع من لم يخبر أصولهم، ولم تكن له دُرْبة ومران في كتبهم.

ومن الواضح أنَّ المذهب الحنبلي، أو ما كتب في الفقه، ليس هو كله من أقوال الإمام أَحْمَد، ولا من نصوصه ورواياته وفتواه، بل هو من عمل الأصحاب، ولذلك قلنا: إنَّ متابعهم له نقلًا، وجمعًا، وتخريجًا، وتقريراً، وترجحًا، وتصححًا، كل ذلك جعله أكثر شمولًا، وجعله نامياً يواجه ما تجدد من مشكلات العصور.

وما في مذهب أَحْمَد من الفتاوي والأقوال والآراء ينقسم ثلاثة أقسام:

١ - **الروايات:** وهي الأقوال المنسوبة لأَحْمَد، سواء اتفقت أم اختلفت ما دام القول منسوباً إليه، والحكم المنسوب إليه صريحاً في عباراته المنشورة.

٢ - **التبنيات:** وهي الأقوال التي لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم القول عن الإمام مما تومن إلية العبارة مما يفهم من الكلام، كسياق حديث يدل على حكم يسوقه، أو يحسنه، أو يُقويه، وهي في حُكم المنسوب عليه.

٣ - الأوجه: وهي ليست أقوال الإمام بالنص، فلم يقلها بالعبارة، ولا بالإشارة، بل هي أقوال المجتهدين والمخرجين في المذهب على مثلها المنصوص عليه^(١).

فالروايات المطلقة: هي نصوص الإمام أحمد رحمه الله، وكذلك إذا وردت كلمة: «وعنه»، فالمراد به أحمد، وهي أيضاً من الروايات الصريحة.

والتبنيات: كقول الأصحاب: أوما إليه أحمد، أو أشار إليه، أو ذَلَّ كلامه عليه، وذلك فيما لم يكن صريحاً بلفظه رحمه الله^(٢).

أما ما كان وارداً عن أصحابه ومن تصرفاتهم، فهو: إما وجه، وإما احتمال، وإما تخريج ونقل، وإما توقف. والوجه يشمل التخريج والنقل، وإنما هو خاص بأقوال الأصحاب. وقد وَضَعَ ذلك الأصحاب ويَسِّرُوهُ. قال ابن تيمية في ذلك:

الأوجه: أقوال الأصحاب وتخريجهم، إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد، أو إيمائه أو دليله أو تعليله، أو سياق كلامه وقوله.

وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أحمد وخرجت منها، فهي روايات مخرجة له، أو مَنْقولَة من نصوصه إلى ما يُشبِّهُها من المسائل إن قلنا: ما قيس على كلامه مَذَهَبٌ له، وإن قلنا: لا، فهي أوجه لمن خرجها وقواسها. فإن خرج من نص، ونقل إلى مسألة فيها نص يخالف القول المخرج فيها من نصه في غيرها، فهو وجه لمن خَرَجَهُ، فإن خالفه غيره من الأصحاب في الحكم دون طريق التخريج، ففيها لهم وجهان. ويمكن جعلهما مَذَهَباً لأحمد بالتخريج دون النقل لعدم اتخاذها من نصه، وإن جَهَلْنَا مستندَهُما، فليس أحدهما قولًا مخرجاً للإمام أحمد، ولا مَذَهَباً له بحال.

فمن قال من الأصحاب هنا: هذه المسألة رواية واحدة؛ أراد نَصَّهُ، ومن

(١) المصدر السابق: ٣٧٧.

(٢) «المسودة»: ٥٣٢.

قال: فيها رواياتان، فإحداهما بنص، والأخرى بإيماء أو تخرير من نص آخر له، أو بنص جعله مُنكره، ومن قال: فيها وجهان، أراد عدم نصه عليها سواء جهل مُستنده أم لا، ولم يجعله مذهبًا لأحمد. فلا يعمل إلا بأصل الوجهين وأرجحهما، سواء وقعا معاً من واحد أو أكثر، سواء علم التاريخ أو جهل.

وأما القولان هنا: فقد يكون الإمام نصّ عليهم، كما ذكره أبو بكر عبد العزيز في «زاد المسافر»، أو نص على أحدهما وأوْمأ إلى الآخر، وقد يكون مع أحدهما وجه أو تخرير أو احتمال بخلافه.

وأما الاحتمال: فقد يكون للدليل مرجوح بالنسبة إلى ما خالفة، أو للدليل مُساوٍ له.

وأما التخرير: فهو نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسويف بينها فيه.

وأما التوقف: فهو ترك العمل بالأول والثاني، والنفي والإثبات إن لم يكن فيها قول، لتعارض الأدلة وتعادلها عنده، فله حكم ما قبل الشرع من حظر وإباحة ووقف^(١).

وقال المرداوي في «الإنصاف»: فالتأريخ في معنى الاحتمال، والاحتمال في معنى الوجه، إلا أنَّ الوجه مجزوم بالفتيا به.

وقال أيضًا: القول يشمل الوجه والاحتمال والتخرير، وقد يشمل الرواية، وهو كثير في كلام المتقدمين كأبي بكر وابن أبي موسى، وغيرهما^(٢).

والفرق بين القول والتخرير: أن القول يكون منسوباً إلى الإمام على أنه قول له، وأما التخرير؛ فإنَّ الحكم يستخرج من الأصول الكلية، فإذا أخذ الحكم من أصل كلي، فهو مخرج قولاً واحداً، وإذا نص الإمام على حكم أو عرف من أفعاله، فهو له قولاً واحداً^(٣).

(١) «المسودة»: ٥٣٢ - ٥٣٣، وانظر «الإنصاف» ١٢ / ٢٥٦ - ٢٥٧، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: ٥٥ - ٥٦.

(٢) «الإنصاف» ٦ / ١.

(٣) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٨.

والفرق بين التخريج والنقل: أنَّ التخريج أعمٌ من النقل والتلخيص، فحاصله بناء فرع على أصل، وذلك يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع، كتخريج فروع كثيرة على قاعدة: تكليف ما لا يطاق مثلاً، وكما فعل ابن رجب وابن اللحام في قواعدهما، وغيرهما.

أما النقل والتلخيص، فهو أن ينقل نص الإمام، ثم يخرج عليه فروعًا، وهذا مختص بنصوص الإمام، فالنقل أخص من التلخيص^(١).

والخلاصة من ذلك كله:

أنَّ عمل المجتهدين في المذهب الحنبلي أكسبه قوة ونماء ووضوحاً، إذ إنه بواقعه الحالى من صنعتهم بعد أحمد رحمه الله، تربياً وتبنياً وتقعيداً وتفريراً، وإلحاقاً لمسائل لم يعرِفها الإمام رحمه الله على مسائل عرفها وبينَ علتها.

والخلاف الذي سبق أن تحدثنا عنه في إضافة المذهب إليه من جهة القياس على قوله، ليس خلافاً في كون هذه المسائل الملحقة من المذهب، إنما الخلاف في نسبتها للإمام أحمد رحمه الله. كذلك ما خرج على مذهبها مما استبط فيه حكم مسائل جدّت لم يعرِفها الإمام، ولم يحكم فيها. فأقوال المخرجين هي أوجه في المذهب لأصحابها، ولا تُنسب إلى الإمام على أنها أقوال له، كما تقدم؛ وإن كانت من المذهب الحنبلي بالتلخيص^(٢).

وواقع المذهب الحنبلي وتطوره عبر العصور، وفتح أصحابه أبواب الاجتهاد، ورفعهم لواءه. كل ذلك ذليلٌ واقعي على أثر أولئك الأئمة الأعلام المجتهدين في نموه. رحهم الله وجراهم خيراً.

والحمد لله أولاًً وآخرأ.

(١) «شرح الطوفى على الأصول» ٦٤٤ / ٣ وما بعدها وانظر «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»:

(٢) «ابن حنبل» لأبي زهرة: ٣٧٧ - ٣٧٨.

الفهارس

١ - الآيات القرآنية

٢ - الأحاديث النبوية والآثار

٣ - الأعلام

٤ - الكتب

٥ - الأمم والفرق

٦ - البلدان

الأيات القرآنية

الصفحة

الأية

سورة البقرة

٥٣٥	(٨)
٥٣٥	(٩)
٢٣٣ - ٢٣٢	(٤٣)
٥٣٥ - ٥١٠	(٦٥)
٥١٦	(١٠٤)
٣٦٥ - ٢٩٧	(١٤٣)
٥٤١ - ٢٣٢	(١٨٣)
٧٦٣ - ٦٣٤ - ٣٦١ - ٢٠١	(١٦٩)
٦٣٨ - ٦٣٧	(١٧٣)
٥٤٦ - ٥٤٥ - ٥٤٢ - ٤٦٩	(١٧٨)
٥٥٠	(١٧٩)
١٣٤	(١٨٤)
١٤٣ - ١٣٤	(١٨٧)
٥٥٠	(١٩٤)
٦٢٧ - ١٨٨ - ١٠١	(١٩٦)
١٤٣	(١٩٧)
٥١٨	(٢٢٠)

الصفحة	الأية
١٠١	(٢٢٦)
١٦٧	(٢٢٨)
١٤٣	(٢٣٠)
٥٣٥	(٢٣١)
٦٠٤ - ٥٩٢	(٢٣٣)
٦٢٦ - ٢٣٩	(٢٧٥)
٧٧٥	(٢٨٢)

سورة آل عمران

١٧٣ - ١٦٩ - ١٦٨ - ١٦٥	(٧)
٥٤٦ - ٥٤٥	(٤٤)
٢٣٣	(٩٧)
٢٣٨	(١٦٤)
٢٠٠	(١٨٧)

سورة النساء

١٣٧	(١٠)
٦١٥ - ٢٣٤ - ١٢١	(١١)
٥٩٧	(١٩)
١٤٨	(٧٣)
٢٤٣ - ٢٣٦	(٢٤)
٢٣٩ - ٢٣٣	(٦٩)
١٦٨	(٤٢)
٦٣٤ - ٣٦٥ - ٢٢٤	(٥٩)
٢٢٧	(٨٠)

الصفحة	الأية
١٩٠	(٨٢)
١٥٣	(١٠١)
١٨٢	(١٠٥)
٣٦٣	(١١٥)
١٩١	(١٢٣)
٥٣٥ - ٥٣٢	(١٤٢)

سورة المائدة

٧٤٧	(٢)
٨٠٣ - ٤٧٩	(٣)
١٤٨	(٥)
٢٣٤ - ١٢١	(٣٨)
٦٢٥	(٤٢)
٥٥٠	(٤٤)
٥٤٦ - ٥٤٥ - ٥٤١ - ٤٦٩	(٤٥)
٥٥١	(٤٨)
٦٣٤ - ٦٢٥	(٤٩)
٨٠٠	(٥٢)
١٤٨	(٩٥)

سورة الأنعام

٨٠١	(١٥)
٦٣٤ - ٤٧٩	(٣٨)
٢٤٣ - ٢٣٥ - ١٩١	(٨٢)
٥٥٠ - ٥٤٦	(٩٠)

الصفحة	الأية
٥١٦ - ٥١٠	(١٠٨)
٢٨٤	(١١٦)
٦٢٦	(١٢١)
١٦٧	(١٤١)
٥٤١	(١٤٦)
سورة الأعراف	
٦٠١ - ٥٩٦	(١٩٩)
سورة الأنفال	
٥٣٥	(٦٢)
سورة التوبة	
٦٢٦	(٣٧)
٦٢٨	(٩٧)
١٢٤	(١٠٣)
٣٢٩ - ٢٩١	(١٢٢)
سورة يوئس	
٣٤٧	(٧١)
سورة هود	
١٧٣	(١)
سورة يوسف	
١٩٠	(٢)

الصفحة	الآية
٥٣٢	(٧٦)

سورة ابراهيم

٢٤٣ (٢٤)

سورة الحجر

٢٣٠ (٩)

سورة النحل

٧٦٢ - ٧٥٤ - ٧٥١ (٤٣)

- ١٨٩ - ١٨٣ - ١٨٢ - ١٨١ (٤٤)

٢٣٠ - ٢٢٣ - ٢٠١ - ١٩١

٧٦٢ - ٧٥٤ - ٧٥١ - ٢٤٣ - ٢٣٣

١٨٣ (٦٤)

٦٣٤ - ٣٦١ (٨٩)

٥٥٠ (١٢٣)

٤٦٩ (١٢٦)

سورة الإسراء

٦٥٠ - ٦٤٩ (٢٣)

١٠٥ (٣١)

٢٨٤ (٣٦)

٨٢ (٧٩)

سورة مريم

١٤٩ (٤٢)
- ٨٢٩ -

سورة طه

٥٥٠

(١٤)

١٩٨

(٤٦)

سورة المؤمنون

٢٤٧

(٤٤)

١٩٠

(٦٨)

سورة النور

٦٥٠ - ٢٧٣

(٢)

١٤٣

(٤)

٦٨٤

(٦)

٢٠٢

(١٣)

١١٨

(٣٣)

٥٩٧

(٥٨)

٢٣٧ - ٢٢٤

(٦٣)

سورة التمل

٥٣٢

(٥٠)

سورة لقمان

١٣٤

(١٤)

سورة فاطر

٥٤٩

(٣٢)

سورة الصافات

٥٤٥ - ٥٤٤

(١٠٧)

٥٤٦ - ٥٤٤

(١٤١)

سورة ص

١٩٠

(٢٩)

٥٥٤ - ٥٣٢

(٤٤)

سورة الزمر

١٧٣

(٢٣)

٥٧٦

(٥٥)

سورة الشورى

٦٢٧

(١٧)

سورة الأحقاف

١٣٤

(١٥)

سورة محمد

٥٨١

(٦)

سورة الحجرات

٢٩١

(٦)

سورة النجم

٢٣٧ - ٢٢٣ - ١٨٧

(٤ - ٣)

سورة الحشر

٦٣٣

(٢)

٢٣٧ - ٢٢٨ - ٢٢٤ - ١٨٧

(٧)

٣٩٠

(٩)

سورة الطلاق

٥٣٣

(٢)

١٩٢ - ١٤٣

(٦)

٦٠٤

(٧)

سورة الانشقاق

١٩٢

(٨)

سورة المرسلات

١٦٨

(٣٥)

سورة الزلزلة

١٣٨

(٧)

سورة الإخلاص

١٠١

(١)

الأحاديث النبوية والأثار

٧٦٣	اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له
١٤٠	احفظ عفاصها ووکاءها
٦٦٥ - ٣٢٠ - ٣١٨ - ٣١٧	ادرأوا الحدود بالشبهات
٢٢٠	استسقى رسول الله وعليه خميصة
٧٧٥	استفت نفسك
٤٤١	اقتدوا باللذين من بعدي
٦٢٥ - ٢٢٧	انزع عنك الجبة
٢٢٠	أثقل صلاة على المنافقين
٧٧٦	الإثم ما حاك في النفس
١٤٠	أدّوا الخيط والمخيط
٢٣١	إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله - عمر -
٦٣٢	إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل
١٥٤	إذا التقى الختانان
١٠٨	إذا جلس بين شعبها الأربع
٦٥١	إذا لقيتموهם في طريق فألجموهם
٤١٦	إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً
٢١٩	أراد النبي أن يكتب إلى ناس من العجم
٦٣١	رأيت لو كان على أبيك دين
٦٤٩	أربع لا تجوز في الصحايا
٧٧٥ - ٤٤٠	أصحابي كالنجوم
٣٢٩	أطیعوا قریشاً ما استقاموا

١٣٤	أعتق رقبة
٢٣٧ - ٢٢٥ - ١٨٣	ألا إني أوقيت القرآن ومثله معه
٧٥٤	ألا سألوا إذ لم يعلموا
٦٥٠ - ٦٢٥	أقوها وما حولها وكلوا سمنكم
٢٢١	ألم ترَى أن مُجززاً نظر آنفاً إلى زيد
٣٠٦	أمسك منهن أربعاً
٤٠١	إن الإسلام ليأرز إلى المدينة
٧١١ - ٣٦١	إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً
٥٧	إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة
٨٠٥	إن الله يحب العطاس
٦٨٥	إنما الأعمال بالنيات
٣٢٥	إنما الربا في النسبيّة
١٠٧	إنما يكفيك هذا
٤٠١	إن المدينة طيبة
٧١١ .	إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم
٦٠٣ - ٥٩٥	أن النبي أعطاه ديناراً ليشتري به شاة
٦٥٢ - ٦٣٢	إنها ليست بنجس
٦٦٤	إنه إذا شرب سكر - علي -
٧٧٥	إن هذا العلم دين
٦٧٥ - ١٠٨	إنني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل
٦٣٢	أينقص الرطب إذا يبس؟
٦٣٣ - ٢٢١ - ١٨٣	بم تحكم؟
٦٨٥	البكر بالبكر جلد مئة
٢٣٢	بني الإسلام على خمس
٦٠٥	البيّان بالخيار ما لم يتفرقا
٥٩٧	تحيّضي في علم الله ستاً

٥٢	تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك
٦٣٤	تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب
١٦٠ - ١٥١	جعلت لي الأرض مسجداً
٢٧٢	خذوا عنى فقد جعل الله لهن سبيلاً
٢٣٤	خذوا عنى مناسككم
٧٣٥ - ٦٠٥	خذني ما يكفيك ولدك
٦٧٢	الخارج بالضمان
٣٧٧	الخلافة بعدي ثلاثة
٣٨٤	خيركم قرني
٧٤٠ - ٥١٧	دعا، لا يتحدث الناس أن محمدًا
٧٧٦	دع ما يربيك إلى مala يربيك
١٤٨	الدين النصيحة
٦١٨	رضيك رسول الله لدينا
١٣٤	رفع عن أمتي الخطأ
٣٦٦	سألت ربي ألا تجتمع أمتي على الضلاله
٢٩٢	سنوا بهم سنة أهل الكتاب
١٥٤	صدقة تصدق الله بها عليكم
٢٣٣	صلوا كما رأيتمني أصلني
٧٦٣	طلب العلم فريضة على كل مسلم
- ٣٧٩ - ٣٧٨ - ٢٢٢	عليكم بستي وسنة الخلفاء
٤٥٥ - ٤٥٣ - ٤٤١	
٧٤٠	فرض رسول الله زكاة الفطر صاعاً
٥٩٨	فقضى النبي على أهل الحائط حفظها
١٥٢	في الإبل السائمة زكاة
١٠٢	في أربع وعشرين من الإبل فما دون
١٤٧	في أربعين شاة شاة

في سائمة الغنم الزكاة

- كأنني أنظر إلى وبهض الطيب في مفرق - عائشة -
- كتاب الله يقضي بالقصاص
- كل المسلم على المسلم حرام
- كل الناس أكفاء
- كنا نعزل والقرآن يتزل - جابر -
- كنت أستقي أبا عبيدة - أنس -
- لا تجتمع أمتي على خطأ
- لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان
- لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود
- لا تزال طائفة من هذه الأمة على الحق
- لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم
- لا تصروا الإبل ولا الغنم
- لا تفعل ، بع الجمع بالدرام
- لا تقبل شهادة خصم وظنين
- لا تقليدوها الأوتار
- لا تقوم الساعة إلا على أشرار الناس
- لا تلقوا الجلب فمن تلقاءه
- لا تنکح المرأة على عمتها
- لا ، حتى تذوقي عسيلته
- لا صيام لمن لم يجمع الصيام
- لا ضرر ولا ضرار
- لا وصية لوارث
- لا ، ولكنه لم يكن بأرض قومي
- لا يجلدن أمير جيش ولا سرية - عمر -

٢٣٤	لا يرث القاتل
٢٢٠	لا يصلين أحد العصر إلا في بنى قريطة
٥٩٢	لا يقبل الله صلاة بغير ظهور
٥٤٦ - ١١٣	لا يُقتل مؤمن بكافر
٦٦٦	لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان
٤٠١	لا يكايد أحد أهل المدينة إلا انماع
٥٩٧	لتنتظر عدد الليالي والأيام
٢٧٢	لعلك قبلت أو غمزت
٥٢٩	لعنة الله المحلّت والمحلّل له
٦٣٢ - ٥٣٦ - ٥٢٩	لعنة الله اليهود حرمت عليهم الشحوم
٢٢٥ - ١٠٦	لقد تركت فيكم ما إن تمسّكت به لن تضلوا
٥٥٢	لو أدركني أخي موسى لما وسعه إلا اتباعي
٤٦٩	لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم - عمر -
١٩٦	لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود - مجاهد -
١٥٣	ليَ الواجب يُحل عقوبته
١٣٢	ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته
١٩٣ - ١٠٧	ليس لها نفقة ولا سكنى
٦٧٥ - ١٥٤	الماء من الماء
٥٥٢	ما تجدون في التوراة بشأن الرجم؟
- ٥٧٦ - ٣٦٦	ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن
٦٠٢ - ٦٠١ - ٥٩٦	ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئاً - قتادة -
١٩٦	ما قصرت وما نسيت
٢٨٨	من أحيا أرضاً ميتة فهبي له
٦٠٥	من أسلم فليسلم في كيل معلوم
٥٦٢	من أصبح جنباً فلا صوم له
٣٢٥	

- من أعتق شركاً له في عبد
 من سُئل عن علمٍ فكتمه
 من سرق عصا مسلم فعليه ردها
 من سره بحبوجة الجنة
 من سنّ في الإسلام سنة حسنة
 من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد
 من غشنا فليس منا
 من قال في القرآن برأيه
 من قال في القرآن بغير علم
 من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه
 من الكبائر شتم الرجل والديه
 من كذب على متعمداً
 من نام عن صلاة أو نسيها
 نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
 نصر الله عبداً سمع مقالتي
 نهى رسول الله أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو
 نهى رسول الله عن أكل لحوم الحمر الأهلية
 نهى رسول الله عن بيع الشمار قبل بدء صلاحها
 نهى رسول الله عن بيع السلاح في الفتنة
 وإن وجدته غريقاً فلا تأكله
 يا كعب، قم فاقضه
 يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
 يد الله مع الجماعة
- ٦٤٧ - ٤٧٦
 ٢٠٠
 ١٤١
 ٣٦٦
 ٢١٧
 ١١٤ - ١٠٩
 ١٧٢
 ٢٠٢
 ٢٠١
 ٤٢٤
 ٥١٧
 ٢٤٧
 ٦٨٣ - ٥٥٠
 ٣٢٠
 ٢٩٣
 ٦٥١ - ١٤٢
 ٢٢٧ - ١٠٨
 ٢٣٣
 ٥١٧
 ٨٠٤ - ٤١٦
 ٢١٩
 ٢٢٧ - ١٤٨
 ٣٦٦

فهرس الأعلام

الصفحة	الاسم الأمدي
١٤١ - ١٤٠ - ١٣٨ - ١٣٦ - ١٣٥ - ١٢١	
- ١٦٨ - ١٦٦ - ١٦٣ - ١٦٢ - ١٥٥ - ١٤٥	
- ٢٥٨ - ٢٥٥ - ٢٥٤ - ٢٥١ - ٢٠٨ - ١٧٠	
- ٢٨٥ - ٢٧٦ - ٢٧٤ - ٢٦٩ - ٢٦٤ - ٢٦١	
- ٣٦٥ - ٣٤٧ - ٣٤١ - ٣٣١ - ٣٢٧ - ٢٩٢	
- ٤١١ - ٤٠٩ - ٤٠٨ - ٤٠٤ - ٣٧٨ - ٣٦٧	
- ٥٦٧ - ٥٦٠ - ٥٥٣ - ٤٦٢ - ٤٦٠ - ٤٤٢	
- ٦٦٣ - ٦٦٠ - ٦٣٠ - ٦١٦ - ٦١٤ - ٦١١	
- ٧٤٨ - ٧١٢ - ٦٩٧ - ٦٩٣ - ٦٦٨ - ٦٧٧	
. ٧٧٣ - ٧٦٩	
٦٠	إبراهيم بن أبان
٩٢ - ٨٨ - ٧٢ - ٦٠	إبراهيم بن إسحاق الحرabi
٢٨٨	إبراهيم بن الحارث
٥٤٥	إبراهيم عليه السلام
٦٦ - ٤٢	إبراهيم بن المهدى
٥٣٣ - ٣٣٨	إبراهيم النخعى
٣٠٤	إبراهيم الهجرى
٢٩٢ - ١٠٧	أبي بن كعب
٦٤	أحمد بن إبراهيم الدورقى
٧٦	أحمد البنا الساعاتى
٦٥٦ - ٢٨٩	أحمد بن الحسين بن حسان

الصفحة

الاسم

٦٧ - ٦٥ - ٦٣ - ٤٨ - ٤٢	أحمد بن أبي دواد
٢٧٧	أحمد بن سعيد السنجي
٣٤٠ - ٧٧	أحمد شاكر
٦٤	أحمد عبد الجواد الدومي
- ٦١٧ - ٦١٦ - ٣٩٨ - ٣٠٧	أحمد بن القاسم
. ٦٥٥ - ٦٢١ - ٦٢٠	
٧٧٤	أحمد بن محمد البرائى
٦٧	أحمد بن نصر الخزاعي
	أحمد بن هانىء = الأثرم
٣٢٥ - ٢٢١	أسامة بن زيد
٧٥ - ٦٠	إسحاق بن إبراهيم الحنظلي
٦٥	إسحاق بن إبراهيم صاحب الشرطة
- ٣٢٩ - ٣٠٧ - ٢٤١	إسحاق بن إبراهيم بن هانىء
- ٤٤٩ - ٣٣٧ - ٣٣٣ - ٣٣١	
. ٦٨٥ - ٤٥٢ - ٤٥٠	
٣٠٧	إسحاق بن أبي إسرائيل
٦٧ - ٥١	إسحاق بن حنبل الشيباني
٧٧٤ - ٤٤٧ - ٣٧٥ - ٦١	إسحاق بن راهوية
٤٨	إسحاق بن سليمان بن علي
٤٢٧ - ٢٧٠ - ١٣٨ - ١٢٤ - ١٢٠	أبو إسحاق الشيرازي
٨٠٣ - ٨٧	إسحق بن منصور الكوسج
١٢٤ - ١٢٠	الإسفرايني
٦٤	إسماعيل بن داود
٥٢٩ - ٤٥٣ - ٣٧٩	إسماعيل بن سعيد الشالنجي

الصفحة	الاسم
٧٥٣	إسماعيل بن علي الخطبي
٢٨٧ - ٥٨ - ٥٥ - ٤٦	إسماعيل ابن عليه
٦٤	إسماعيل بن أبي مسعود
٤٨	أبو الأسود الدؤلي
٣٥٧ - ٣٥٤ - ٣٥٣ - ٣٥٢ - ٣٥١	الأصم
٦٩٧ - ٤٨ - ٤٢	الأصمعي
٣٤٢ - ٣٢٩ - ٢١٣	الأعمش
٥٥٥	أبو أمامة بن سهل بن حنيف
٦٤ - ٦١ - ٥٧ - ٤٨ - ٤٦ - ٣٥	الأمين
٦٩٩	ابن الأنباري
- ٢٩٢ - ٢١٩ - ١٩٠ - ٤٨	أنس بن مالك
. ٤٦٧ - ٤٤٨ - ٣٧٤	
٧٦٦ - ٧٠٨ - ٢٣٦ - ٩٣	الأوزاعي
٤٨	إياس المزني
٥٥٤ - ٥٣٢	أيوب عليه السلام
١٠٧	أبو أيوب анصارى
٣٧	بابك الخرمي
١٥٧	الباجي
٢٧٤ - ٢٦٤	ابن البارقاني
٤١	البحتري
٥٨٣ - ٣٣٦ - ١٩٠ - ٦٤ - ٤٦	البخاري
٤٢٣	ابن بدينا
٥٩٧ - ٣٢٥	البراء بن عازب
- ١٤٢ - ١٤١ - ١٢٤ - ١٢٣ - ١٢٢	أبو البركات ابن تيمية
- ١٩٩ - ١٩٥ - ١٦٤ - ١٦٠ - ١٥٩	

الاسم**الصفحة**

- ٣٣١ - ٣١٩ - ٢٥٣ - ٢٤٩ - ٢١٣	
- ٣٩٦ - ٣٥٣ - ٣٣٦ - ٣٣٥ - ٣٣٢	
- ٤٣٥ - ٤٣٤ - ٤٢٨ - ٤٢٤ - ٤٠٧	
- ٥٧١ - ٥٥٣ - ٥٤٧ - ٤٧٢ - ٤٤٥	
- ٦٤٧ - ٦٣٧ - ٦٣٦ - ٦٠٠ - ٥٩٩	
- ٦٨١ - ٦٥٤ - ٦٥٢ - ٦٥٠ - ٦٤٩	
. ٨١٧ - ٨٠٨ - ٧٨٣ - ٦٨٧	
٧٠٨	البرماوي
٦٨٨ - ٥٥٣ - ٢٧٤ - ١٥٧	ابن برهان
٤٨٦	البزدوي
٣٥٧ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٢ - ٣٥١ - ٦٣	بشر المريسي
٦٣	بشر بن المعتمر
٦٦	بشر بن الوليد
٧٢٩ - ٥٣٦	ابن بطة
٤٣٥	البعلي
٨١٧	أبو البقاء النحوي
- ٣٠٥ - ٣٠٤ - ٢٧٨ - ٢٧٦ - ٩١	أبو بكر الأثرم
- ٤٠٩ - ٤٠٦ - ٣٣٤ - ٣٢٧ - ٣٠٨	
- ٨٠١ - ٧٩٢ - ٦٨٧ - ٥٤٥ - ٤٢٣	
. ٨٠٦ - ٨٠٣	
٦٣٣	أبو بكرة
٢٥٥ - ١٦٠ - ١٥٧	أبو بكر الدفاق
- ٣٧١ - ٢٨٤ - ٢١٣ - ١٩١	أبو بكر الصديق
- ٤٥٣ - ٤٣٣ - ٣٨٣ - ٣٧٧	
. ٧٤١ - ٦٣٣ - ٦١٨ - ٤٧٠ - ٤٦٢ - ٤٥٤	
- ٨٤٢ -	

الاسم

الصفحة

٦١	أبو بكر الطبراني
- ٨٠١ - ٧٩٣ - ٦٨٦ - ٦٨٥	أبو بكر عبد العزيز
٨٢١ - ٨١٢ - ٨٠٦	
٥٥	أبو بكر بن عياش
٦٢١ - ٦٢٠ - ٦١٦ - ٥٧٩	بكر بن محمد
٣١٢ - ٣٠٧	أبو بكر بن أبي مريم
٢٥٧	البناني
٧٩٤	البهوتى
٤١	البورطى
٦٦٣ - ١٢٤ - ١٢١ - ١٢٠	البيضاوى
٦٣٧ - ٣٠١ - ١٣١	البيهقى
٣١١ - ٣٠٠ - ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٥ - ٦١	الترمذى
٦٧٧ - ٥٦٣ - ٥٦٢ - ٥٦١ - ٥٥٣	التفتازانى
- ١٤٢ - ١٤١ - ١٢٣ - ١١٢ - ١٠٤ - ٧٦	ابن ثيمية
- ١٧٢ - ١٧٠ - ١٦٨ - ١٦٠ - ١٥٩ - ١٥٠	
- ١٩٦ - ١٨٩ - ١٨٦ - ١٨٢ - ١٧٧ - ١٧٥	
- ٢١٨ - ٢١٢ - ٢٠٥ - ٢٠١ - ١٩٩ - ١٩٧	
- ٢٨١ - ٢٨٠ - ٢٧٩ - ٢٧٤ - ٢٦٤ - ٢٤٩	
- ٣٠٩ - ٣٠٧ - ٣٠٤ - ٢٩٧ - ٢٩٥ - ٢٨٢	
- ٣٣٧ - ٣٣٥ - ٣٣١ - ٣١٤ - ٣١١ - ٣١٠	
- ٣٧٢ - ٣٧٠ - ٣٥٩ - ٣٥٨ - ٣٥٤ - ٣٥٣	
- ٣٩١ - ٣٩٠ - ٣٨٦ - ٣٨٣ - ٣٧٦ - ٣٧٥	
- ٤٤٨ - ٤٤٦ - ٤٣٧ - ٤٢٤ - ٣٩٩ - ٣٩٦	
- ٤٩٨ - ٤٩٢ - ٤٨١ - ٤٨٠ - ٤٧٥ - ٤٥٠	
- ٥٢٤ - ٥٢٢ - ٥١٩ - ٥١٥ - ٥١٣ - ٥٠٠	
	- ٨٤٣ -

الاسم

الصفحة

- ٦١٢ - ٥٧٢ - ٥٤٧ - ٥٣٦ - ٥٣٤ - ٥٢٨	ثمامه بن الأشمرس
- ٧٥٥ - ٧٢١ - ٧٠٩ - ٦٩٩ - ٦٣٧ - ٦٢٠	ثوبان
- ٨١٤ - ٨١٢ - ٨٠٨ - ٧٩٤ - ٧٧١ - ٧٥٩	أبو ثور
. ٨٢٠ - ٨١٦	جابر الجعفي
٦٣	جابر بن عبدالله
٣٣٣ - ٣٢٩	الجاحظ
٨١	الجبائي
٣١٢ - ٣٠٧	جريل عليه السلام
٦٠٣ - ٢٤٢	الجرجانى
٤٨ - ٤٢ - ٣٧ - ٣٥	ابن جريج
٧٥١ - ٦٩٨ - ٦٧٩	جرير
٢٣٧ - ٢١٢	جرير بن عبد الحميد
٥٨٢ - ٣٧٩ - ٣٣٦	ابن الجزري
٣٢٩	الجصاص
٤٨	الجعد بن درهم
٥٦	جعفر بن سليمان بن علي
٥٠	جعفر بن محمد النسائي
٣١٧ - ٢٧١	الجمحي
٦٣ - ٦٢	الجند
٤٧	جهنم بن صفوان
٨٠٤ - ٦٦١	
٥٨١	
٦٠	
٦٣	

الصفحة	الاسم
- ٢٧٤ - ٢١٣ - ٩٢ - ٩٠ - ٦٠ - ٥٧	ابن الجوزي
. ٧٩٤ - ٧٩٢ - ٤٣٧ - ٣٠٤	
- ٢٨٧ - ١٥٣ - ١٣٨ - ١٣١	الجويني - إمام الحرمين -
٥٨٨ - ٤٦٦ - ٤٦٢ - ٤٦١ - ٤٢٦	
- ١٦٣ - ١٦٢ - ١٣٦ - ١٣٥ - ١٢١	ابن الحاجب
- ٣٤٦ - ٣٢٧ - ٢٨١ - ٢٧٦ - ١٦٦	
- ٤٦٠ - ٤٤٢ - ٤٠٤ - ٤٠٢ - ٣٩٢	
- ٦٩٨ - ٦٦٣ - ٦٦٠ - ٥٧٧ - ٥٦٧	
. ٧٧٣ - ٧٧٠ - ٧٤٨	
- ٣٥٢ - ٣٥١ - ٣٣٨ - ٢٨٩ - ٢٨٨	أبو الحارث الصائغ
- ٤٠٦ - ٣٧٥ - ٣٧٣ - ٧٥٩ - ٣٥٧	
- ٦٢٠ - ٦١٧ - ٥٢٩ - ٤٣٦ - ٤٠٩	
. ٧٢٨ - ٦٢٢ - ٦٢١	
٤٥٤ - ٣٨٠ - ٣٧٨	أبو حازم القاضي
٧٦	الحافظ العراقي
٣٠٢ - ١١٢	الحاكم النيسابوري
٧٨	حامد الفقي
٢٧٤ - ١٥٧	أبو حامد المرزوقي
٥٣٣	الحجاج
٧١٦ - ٥٨٩ - ٣٠٢ - ٢٩٧ - ٧٦	ابن حجر العسقلاني
٢١٩	ابن أبي حَدْرَد
٤٧٠ - ٤٦٧	حذيفة بن اليمان
٥٩٧	حرام بن مُحِيَّصَة
٨١٢ - ٨٠٣ - ٩١	حرب بن إسماعيل الكرمانى
- ٤٠٤ - ٣٢٤ - ٣٠١ - ٢٨٤ - ٢٢٣	ابن حزم

٧٥٢ - ٧٥١ - ٦١٣ - ٦٠٢	حسان بن عطية
٢٣٧	حسان بن محمد
٨٧	حسن - جارية أحمد -
٦١	الحسن بن أحمد الإسفرايني
٦٠	الحسن البصري
٤٣٦ - ٣٤١ - ٢١٣ - ١٩٦ - ١٧٦ - ٤٨	أبو الحسن التميمي
- ٥٤٦ - ١٥٢ - ١٥٠ - ١٤٥	الحسن بن ثواب
٥٤٨ - ٥٤٧	أبو الحسن الخرزي
- ٣٧٦ - ٣٥٩ - ٣٥٧ - ٣٥٢	الحسن بن زياد المؤذن
٦٨٧ - ٦٨٥ - ٦٨٤	الحسن بن سهل
٦٨٧ - ٦٥٤	الحسن بن محمد بن العارث
٧٠٨	الحسن بن الهيثم البزار
٤٢	أبو الحسين البصري
٧٧٤	الحسين بن بشار المخرمي
٦٠	حسين حامد
٥٦٠ - ٢٥٥	الحسين بن حسان
٧٨٣ - ٧٧٤	الخطيبة
٤٧٨	أبو حفص البرمكي
٦٥٠ - ٦٢٣ - ٦٢٠	أبو حفص بن شاهين
٤٧٩	أبو حفص العكبري
٤٤٥	حفصة
٧٥٣ - ٧٢٨	حكيم بن جبير
٢٧٦	
٤٦٧	
٣٠٦	

الصفحة	الاسم
٥٧٣ - ٥٤٧	الحلواني
٨١٧	أبو حليم النهرواني
٥٨ - ٥٤	حماد بن زيد
- ٧٢٦ - ٧١٠ - ٦٥٤ - ٦٥٢ - ١٥٧	ابن حمدان
- ٧٧٨ - ٧٧٦ - ٧٧٤ - ٧٧١ - ٧٥٦	
٨٠٩ - ٨٠٨ - ٨٠٧ - ٧٩٩ - ٧٨٥ - ٧٨١	
٥٩٧	حمنة بنت جحش
- ٥٤٥ - ١٤٩ - ١٤٨ - ١٣٢ - ٥١	حنبل بن إسحاق
٨١٢ - ٨٠٣ - ٧٢٨	
- ١٤٥ - ١٠٢ - ٨٣ - ٤٧ - ٤٣	أبو حنيفة النعمان
- ٢٧٤ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ١٧٦ - ١٥٠	
- ٣٤٢ - ٣٤١ - ٣٣١ - ٣٠٤ - ٢٨١	
- ٤٢٧ - ٣٩٨ - ٣٩٧ - ٣٧٥ - ٣٥٣	
- ٥٢٦ - ٥٠٩ - ٤٦٦ - ٤٥٤ - ٤٤٦	
- ٦٤٧ - ٥٨٩ - ٥٧١ - ٥٦٩ - ٥٤٨	
. ٨١٧ - ٧٠٨ - ٦٧٨ - ٦٧٠ - ٦٤٨	
٤٨٦	الحواري
٦١	خدية أم محمد
٨٠٣ - ٧٩٣ - ٧٧٨ - ٧٧٦	الخرقي
١١٢	ابن خزيمة
- ١٥٠ - ١٤١ - ١٢٤ - ١٢٣ - ٨٩	أبو الخطاب
- ٢٦٣ - ٢٥٦ - ٢٤٩ - ١٨٩ - ١٥٧	
- ٣١٨ - ٢٨٩ - ٢٨٢ - ٢٧٨ - ٢٦٧	
- ٣٨٠ - ٣٧٣ - ٣٥٨ - ٣٥٢ - ٣٣٠	
- ٤٠٦ - ٣٩٨ - ٣٩٥ - ٣٨٦ - ٣٨٥	
	- ٨٤٧ -

الاسم

الصفحة

- ٤٤٨ - ٤٣٧ - ٤٣٤ - ٤٢٤ - ٤١٠	
- ٥٩٩ - ٥٧٣ - ٥٧٢ - ٥٧١ - ٥٤٨	
- ٦٥١ - ٦٢٢ - ٦٢٠ - ٦١٩ - ٦٠٠	
- ٧٨٣ - ٦٦٧ - ٦٦٢ - ٦٥٤ - ٦٥٢	
. ٨١٧ - ٨٠٧ - ٧٩٤	
- ٣٣٨ - ٣٠٥ - ٩٢ - ٨٨ - ٨٦ - ٨٠	الخلال
٨١٢ - ٧٩٢ - ٧٩١ - ٦٧٩ - ٤٣٧	
٨٩ - ٨٤ - ٨١	ابن خلدون
٧٩٧ - ٤٨ - ٤٢	الخليل بن أحمد الفراهيدي
٤٢٨	الخوارزمي
٧٦٧ - ٧٦٦ - ١٥٧	ابن خويز منداد
٣٩	الخيزران
٣٠٨	أبو داود
- ٤٣٦ - ٣٩٥ - ٣٨٥ - ٧٥ - ٦٠	أبو داود السجستاني
٨٠٣ - ٧٩٢ - ٧٦٦ - ٤٨٥ - ٤٣٧	
- ١٤١ - ١٤٠ - ٨٤ - ٨٢	داود الظاهري
- ٤٢٧ - ٣٧٠ - ١٥٧ - ١٤٢	
. ٦٣٠ - ٦١٤	
٢٨ /	الدبوسي
٤٣٦ - ٢١٢	أبو الدرداء
٣٦	دبل
- ٤٧٩ - ٤٧١ - ٤٦٢ - ٢٩٤	ابن دقيق العيد
- ٧١٣ - ٧٠٨ - ٧٠٤ - ٦٩٨	
. ٧١٦	
٦٣	الذهبي

الصفحة

الاسم

٢٨٩-٢٨٨	ذو اليدين
٤٢	ذي النون المصري
-٢٧٤-١٣٨-١٢٤-١٢٠	الرازي
-٤٠٨-٣٧١-٣١٩-٣١٧	
-٦٩٧-٦٩٣-٤٣٧-٤٢١	
.٧١٥	
٣٧٠-١٦٥	الراغب الأصفهاني
٧١٥	الرافعي
٢٢٦	ابن الروندي
٣٠٨	ربعي بن خراش
-٤٩٣-٤٨٥-٤٧٧-٩٢	ابن رجب
.٨٢٢-٧٩٤-٦٢٤	
٧٥	رشيد رضا
٦١	ريحانة
٢٨٢	ابن الزاغوني
٧١٤	الزبيري
٧١٦-٧١٥-٦٩٩-٤٦٥	الزركشي
٤١	الزعفراني
٧٠٨-١١١	زفر بن الهذيل
٣٠٢	أبو زكريا العنبرى
٦٤	زهير بن حرب
٥٠٧	زيد بن الأرقم
٤٦٧-٤٥٤-٢١٣	زيد بن ثابت
٢٢١	زيد بن حارثة
٦٠٢-٥٩٢	الزيلعى

الصفحة

الاسم

٧١٦	زين الدين العراقي
٣٢٩	سالم بن أبي الجعد
-٢٧٠-٢١٣-١٢٤-١٢٠	ابن السبكي
٦٧٨-٣٤٧	
١٠٨	سبيعة الأسلمية
٦٠٢-٨٢	السخاوي
٥٤	أبو سراج بن خزيمة
٦٧٩-٥٩١-٢١١-٢١٠	السرخسي
٧٧٣-١٤٥-١٢٦	ابن سُرِيج
٦٣٢	سعد بن أبي وقاص
٢٠١-١٩٧	سعيد بن جبير
٥٣٢	أبو سعيد الخدري
٤٦٧	سعيد بن العاص
٤٨	سعيد بن أبي عروبة
-٣٣٨-٣٣٧-٣٢٨-٣٢٧	سعيد بن المسيب
. ٤٦٩	
٨٠١-٦٦٧-٤٥٥-٤٥٤	سعيد بن منصور بن داود
-٩٣-٨٢-٨١-٧٤-٧٢	سفيان الثوري
٧٦٦-٧٠٨-١٩٦-١٩٠	
-٥٧-٥٦-٥٥-٤٦-٤٢	سفيان بن عيّنة
. ٥٨	
٥٩٧-١٩٢	أم سلمة
	سليمان بن الأشعث = أبو داود السجستاني
٥٤	سليمان بن حرب
٧٣	سليمان بن داود الهاشمي

الصفحة

الاسم

٤٢	ابن السمك
٥٦١	ابن السمعاني
٥٦	الستدي بن شاهك
١٥٧	السهيلي
٦٩٧-٤٨-٤٢	سيبوه
٧١٦	ابن سيد الناس
٤١٢-٣٤٢-٣٣٨	ابن سيرين
٧١٦-٥٨٩-٥٨٨-٧٧-٧٥	السيوططي
٧٤	الشاذكوني
٣٦	شارلمان
٧٣٤	ابن الشاط
-٢٣٦-٢٣٥-٢٣١-٢٢٢-١٨١	الشاطبي
-٤٦٧-٤٦٦-٤٦٣-٢٤٠-٢٣٩	
-٥٠١-٥٠٠-٤٩٧-٤٧٩-٤٦٨	
-٥٠٩-٥٠٨-٥٠٧-٥٠٥-٥٠٢	
-٥٢٤-٥٢٣-٥٢١-٥١٢-٥١١	
.٦٠٥-٥٨٩-٥٨٦-٥٣٧-٥٢٦	
-٧١-٧٣-٦٠-٥٦-٤٧-٤٦-٤٣-٤١	الشافعي
-١٣١-١٢٣-١١١-١٠٩-١٠٢-٩٣-٩١-٨٨	
-١٦٠-١٥٠-١٤٩-١٤٥-١٤٢-١٣٨-١٣٢	
-٢٠٨-٢٠٥-٢٠٤-١٩٠-١٨٦-١٨٢-١٧٦	
-٣٣١-٣٢٧-٢٩٣-٢٨١-٢٧٤-٢٣٨	
-٣٧٥-٣٦٨-٣٥٥-٣٥٣-٣٤٢-٣٤٠-٣٣٧	
-٤٤٦-٤٣٣-٤٢٦-٣٩٨-٣٩٧-٣٩٢	
-٥٤٨-٥٠٩-٥٠٧-٤٦٩-٤٦٦-٤٦١-٤٥٢	

الاسم

الصفحة

-٦٧٠-٦٥٢-٦٤٧-٦٣٨-٦٣٦-٥٧٧-٥٦٧	
.٨١٧-٨١١-٧٢٠-٧٠٨-٦٧٨	
٦٨٧-٦٨٥-٤٢١	ابن شacula
٤٨٠	شكار الحنبلي
٥٤٢-٢٥٧	الشربيني
٦٢١-٦١٦-٣٧٥-٢٣١	شريح القاضي
١٩٧	شعبة بن الحجاج
٤٧١-٤٦٢-٤٦١	الشنقيطي
٤٣٦	ابن شهاب
-٢٦٢-١٦٤-١٤٥-١٢٩-١٢٧-١٢٠ -٢٩٨-٢٩٤-٢٧٦-٢٧٤-٢٦٦	الشوکانی
-٤٦٠-٤٤٣-٤٤٢-٤٢٢-٣٧١	
-٦٩٨-٦٩٦-٦٩٣-٥٦٣-٥٥٣	
.٧٧٠-٧٥٢-٧٥١-٧٤٨-٧١٤	
٤٦	الصاحب بن عباد
-٥٢٩-١٨٨-١٤٧-١٣٢-١٢١-٩١	صالح بن أحمد بن حنبل
-٨٠٠-٧٢٨-٦٨١-٥٦٨-٥٤٦	
.٨١٢	
٤٢	صالح المري
٤٢٣	صالح بن موسى
٥٠	صفية بنت ميمونة
٣٤٠	ابن الصلاح
-١٥٧-١٢٦-١٢٤-١٢٠	الصيرفي
.٤٢٧-٤٢٦-٤٢١	

الصفحة

الاسم

-٣٥٨-٣٥٧-٣٥٢-٣٥١	أبو طالب العكري
-٥٦٩-٥٤٦-٤٤٨-٤٣٦	
.٨٠٥-٥٧١-٥٧٠	
-١٨٤-٨٤-٨٢-٨٠	الطبرى
.٣٤١-٢٠٠	
٨٢	الطحاوى
٦٠١	الطرابلسى
٢٩٢	أبو طلحة الأنصارى
١٠٧	طلحة بن عبيد الله
٢١٣	طلحة بن مصرف
-١٥٩-١٥٠-١٣١-٧٩	الطوفى
-٣٣١-٢٥٦-٢٠٥-١٧١-١٧٠	
-٣٩٦-٣٨٢-٣٨١-٣٧٣-٣٧١	
-٤٧١-٤٦١-٤٢٦-٤٠٩-٤٠٨	
-٤٩١-٤٨٥-٤٨٢-٤٧٨-٤٧٢	
-٦٦٢-٥٧٤-٥٣١-٥١٣-٤٩٢	
.٨١١-٨١٠-٨٠٩-٨٠٨-٧٩٤	
٢٦٤	ابن الطيب
٥٩٦	ابن ظفر
-٢٠٨-١٩٢-١١٤-١٠٩-١٠٧	عائشة
.٦٧٥-٦٠٤-٢٢١-٢١٢	
٥٩٢-٥٨٣	ابن عابدين
٧٢	أبو عاصم
٤٣٦-٣١٨-٢٧٣-٢٧٢	عبادة بن الصامت

الصفحة	الاسم
١٠٨-١٩٠-١٩٦-٢٠٠-٢٠١-٢٢٥-	ابن عباس
٣٢٥-٣٥٢-٣٥٧-٣٧٤-٣٧٦-	
٤١٢-٤٣٥-٤٤٨-٤٥٥-٥٣٣-	
٥٣٦-٦١٨-٦٦٧-	
٢٧٧-٢٧٩-	أبو العباس الفارسي
٦١	عباسة بنت الفضل
٨٢-٢٣٦-٢٨٠-٢١٤-٣٤٠-	ابن عبد البر
٣٤١-٧٥٩-٧٦٦-	
١٨٩-٢٥٦-٢٧٩-٣٨٢-٨٠٦-	عبد الحليم ابن تيمية
٨٠٩	
٣٧١	عبد الحليم الجندي
١١٣	عبد الرحمن بن البيلمانى
١٢٢-١٨٩	أبو عبد الرحمن الجوزجاني
٤٦٧	عبد الرحمن بن الحارث
١٨٩	أبو عبد الرحمن السلمي
٦٦٤-٢٩٢	عبد الرحمن بن عوف
٥٥-٦٠-٧٢-٧٢-٢٢٨-٣٠١-	عبد الرحمن بن مهدي
٥٥-٦٠-٧٤-٨٨-٣٠٦-	عبد الرزاق بن همام
٩٢	عبد العزيز بن جعفر
٣٠٨	عبد العزيز بن أبي رواد
٦٣	عبد الفتاح أبو غدة
٢٢٨-٢٦٥-٢٦٨-٢٧٩-٢٨١-	عبد القادر بدران
٣١٠-٣٥٥-٣٥٦-٣٧٠-٣٧٣-	
٣٨٢-٤٠٧-٤٠٩-٤١٥-٤٦١-	
٤٧٢-٤٧٨-٥١٣-٥٧٤-٦٢٢-	

-٧٨٣-٧٧٨٧٧١-٧١٧-٧٠٨	
. ٨٠٩-٧٨٦	
-٧٨٧٦-٧٥٥٨-٤٧-٤١	عبد الله بن أحمد بن حنبل
-٣٢٩-٣٠٨-٣٠٥-٣٠٣-٩١	
-٣٥٩-٣٥٧-٣٥٥-٣٥١-٣٤٢	
-٦٣٩-٤٠٦-٣٧٥-٣٧٣-٣٧٢	
-٧٩٢-٧٦٠-٧٥٣-٧٢٩-٧٢٠	
. ٨٠٣	
٦٩٨	أبو عبدالله البصري
٦١٧	أبو عبدالله بن حامد
٩٣	عبد الله بن أبي داود
٤٦٧	عبد الله بن الزبير
. ٤٤٨-٣٧٤-٣٠٦-١٩٠-٨٦	عبد الله بن عمر
٣١٢-٣٠٧	عبد الله بن لهيعة
. ٧٠٨-٧٤-٥٥	عبد الله بن المبارك
-٢١٠-٢٠٥-٢٠٤-١٨٩-١٨٤	عبد الله بن مسعود
-٣٧٦-٣٥٧-٣٥٤-٣٥٢-٢١٢	
٦٠٢-٥٩٦	
٥٥	عبد المؤمن العيسى
-٣٣٥-٣٢٨-٢٨٩-٨٦-٧٣	عبد الملك بن عبد الحميد الميموني
-٦١٩-٦١٦-٥٦٨-٤٣٧-٣٣٦	
-٦٦١-٦٥٠-٦٣٦-٦٢١-٦٢٠	
. ٨٠١-٨٠٠-٦٨٦	
٤٣٧	عبدوس بن مالك

الصفحة	الاسم
٥٨٣-٥٨١-٤٩٢-٤٩٠-٤٨٠	عبد الوهاب خلاف
٧٧٨٧٧٤	عبد الوهاب الوراق
١٥٣-١٤٥-٧٣	أبو عبيد القاسم بن سلام
٢٩٢	أبو عبيدة بن الجراح
٣٩	أبو العتاهية
٤٧	عتبة بن غزوان
-٣٧٧-٢١٣-٢٠٦-١٨٩-١٠٧ -٤٦٧-٤٦٢-٤٥٤-٣٩٩-٣٩٧ .٨٠٣-٥٤٦-٤٧٠	عثمان بن عفان
٦١	عثمان الموصلي
٦٠٣-٥٩٤	عروة بن الجعد
٧١٦-٥٩٠	العز بن عبد السلام
-٣٦٠-٣٥٠-٢٧٦-٢٦٦-١٦٣ -٥٦٣-٥٦١-٥٥٣-٤٤٢-٤١٩	العصفد
.٧١٢	
.٤٤٨-٣٧٤-٣٣٨-٣٢٩-١٩٦ -١٦٠-١٥٨-١٤٩-١٤٢-٩١-٩٠-٧٩ -١٩٥-١٨٩-١٧١-١٦٨-١٦٢-١٦١ -٣٩٦-٣٣٥-٢٧٤-٢٠٠-١٩٩-١٩٧ -٤٧٣-٤٣٨-٤٣٤-٤٣٣-٣٩٩-٣٩٨ -٦٨٠-٦٥٤-٦٥٢-٦٢٤-٦٢٠-٥٧٠ -٧٣٠-٧١٠-٧٠٩-٦٨٨-٦٨٦-٦٨٣ .٨٩٤-٧٧٧-٧٦٠-٧٥٥	عطاء بن أبي رباح ابن عقيل
١٩٦	عكرمة مولى ابن عباس
٤٦	أبو العلاء

الصفحة	الاسم
٨٢	العلاء السمرقندى
٦٠٢	العلائى
٣٠٧	على بن الجعد
٧٦	علي بن الحسن بن عروة
-٢٨٤-٢١٣-١٠٨-١٠٧	علي بن أبي طالب
-٣٧٧-٣٧٦-٣٥٧-٣٥٢	
-٥٤٦-٤٦٨-٤٥٤-٤٣٥	
. ٦٦٤-٦١٨-٥٧٢	
٥٦	علي بن مجاهد
٧٤-٦٣-٦٠-٤٢	علي بن المدينى
٥٥	علي بن هاشم بن البريد
٤٤٩-١٠٧	عمار بن ياسر
	عمر بن أحمد بن إبراهيم = أبو حفص البرمكى
٢٧٦	عمر بن بدر
٥٥	أم عمر بنت حسان
٩٢	عمر بن الحسين الخرقى
٣٠٧	عمر بن حكما
-١٩٢-١٥٤-١٥٣-١١٤-١٠٧	عمر بن الخطاب
-٣٥٧-٣٥٤-٣٥٢-٢٩٢-٢٣١-٢١٣	
-٣٩٩-٣٩٥-٣٨٣-٣٧٧-٣٧٥-٣٧١	
-٤٦٩-٤٦٢-٤٥٤-٤٥٣-٤٤٩-٤٣٣	
-٥٥٣-٥٥٢-٥٤٦-٥٣٦-٥٣٤-٤٧٩	
. ٦٤٠-٦٣٣-٦٢١-٦١٨-٦٠٤	
١١١-٥٧	عمر بن عبد العزيز
٣٠٧	عمر بن مرزوق

الصفحة	الاسم
٢٩٣	عمر بن حزم
٣٢٩	عمرو بن دينار
٣٠٤	عمرو بن شعيب
٦٢-٤٨	عمرو بن عبيد
٩٢-٤٨	أبو عمرو بن العلاء
٥٧٢	العنبري
٣٢٧	عيسي بن أبيان
٤٨	عيسي بن جعفر
٣١٤-٢٥١	عيسي ابن مريم
-١٣٨-١٣٥-١٣١-١٢١-١١٩-١٠١ -٤٢١-٢٥٥-١٧٠-١٦٨-١٦٦-١٦٥ -٤٨٦-٤٨٣-٤٦٦-٤٦٤-٤٤٢-٤٢٦ -٦٣١-٦١٥-٦١٤-٦١٣-٥٧٣-٥٥٩ -٧٧٠-٧١٥-٦٩٧-٦٩٣-٦٤٥-٦٣٢ . ٧٧٣	الغزالى
٣٠٦	غيلان بن سملة الثقفي
٦٢	غيلان بن مسلم
٥٨١-١١٨	ابن فارس
٤٤٩-١٩٣-١٠٧	فاطمة بنت قيس
٣٦	الفتح بن خاقان
-١٦٠-١٥٣-١٥٠-١٣٦-١١٩-١١٨ -٢١٢-٢٠٥-١٧١-١٧٠-١٦٤-١٦١ -٢٦٧-٢٦٥-٢٥٦-٢٥٣-٢٤٩-٢١٣ -٣٣١-٣١٠-٢٩٠-٢٨٩-٢٨٢-٢٧٤ -٥٧٤-٥٤٨-٤٠٩-٤٠٨-٣٨١-٣٥٥	الفتوحى

-٧٨٣-٧٧٧-٧٧١-٧٠٨٧٠١-٦٢٠	
. ٧٩٤-٧٨٦	
٨٢	الفراهي
٧٣٤-٧٣٣	ابن فرhone
٤٨	الفرزدق
٨٢	فريديريك كرن
٤٢	الفضل بن الربع
. ٣٣٨-٣٢٨-٢٨٨-١٩٨	الفضل بن زياد
٤٢-٣٥	الفضل بن سهل
٣٢٥	الفضل بن عباس
٥٤٥	الفضل بن عبد الصمد
٤٢-٣٦	الفضل بن يحيى البرمكي
١٥٧	ابن فورك
٦١	القاسم بن الحارث
١٤٢	أبو القاسم الجزري
	أبو القاسم الموسوي = المرتضى
. ٦٣٠-٦١٥-٦١٤-٢٨٧	القاشاني
٢٩٠	ابن القاص
٣٩٤-٣٩٣-٨٤-٨٣	القاضي عياض
٢٠٢-١٩٦-٩٣	قتادة
. ٨٢-٨٠-٧٢-٤٣-٤٢-٤١	ابن قتيبة
٩٣	قتيبة بن سعيد
-١٢٤-١١٩-١١٧-١٠٢-٧٩	ابن قدامة المقدسي
-١٦٨-١٦١-١٦٠-١٥٨-١٥٠-١٣٥	
-٢٦٤-٢٥٦-٢٤٩-٢٠٥-١٧١-١٧٠	

-٣٢٤-٣١٨-٢٨٩-٢٧٩-٢٧٨-٢٦٧	
-٤٧٨-٤٧٢-٤٧١-٤٦١-٤٢١-٣٢٦	
-٦٥٦-٦١٣-٥٧٣-٥٤٧-٥٣٠-٤٨٦	
-٧٠٩-٦٩٩-٦٨٦-٦٨٢-٦٦٧-٦٦٢	
.٨٠٨-٧٩٤-٧٧٨-٧٧١-٧٦٠-٧٥٥	
-٥١٠-٥٠٧-٥٠٤-٤٨٦-٤٧١-٤٦٢	القرافي
-٧٣٢-٧٢٥-٦٠١-٥٩٢-٥٩١-٥١٢	
.٧٥١-٧٣٧-٧٣٦-٧٣٤-٧٣٣	
٥٩٢-٥١٨-٥٠٩-٤٦٥-٤٦١	القرطبي
٧٠٨-٥٥٣	ابن القشيري
١٥٧	ابن القصار
٧٧٣-٧٤٨-٧١٥-٥٨٩-٥٦٤-١٤٥	القفّال
-١٧٦-١٣١-١١١-١٠٦-١٠٣-٨٤-٨٠-٧٦	ابن القيم
-٢٢٦-٢٢٤-٢١٣-١٩٥-١٩٣-١٩١-١٨٥	
-٣٣٧-٣٣٤-٣٣٢-٣١١-٣٠٤-٢٤١-٢٢٨	
-٤٢٣-٤٢١-٤١٥-٣٨٣-٣٧٤-٣٥٨-٣٥٤	
-٤٨١-٤٧٦-٤٥٥-٤٥٢-٤٤٨-٤٤٦-٤٣٧	
-٥١٦-٥١٣-٥٠٨-٥٠٥-٥٠٠-٤٩٨-٤٩٢	
-٦٠٣-٥٩٨-٥٩٣-٥٣٦-٥٣٢-٥٢٩-٥٢٣	
-٦٨٢-٦٧٢-٦٦٩-٦٤٠-٦٣٧-٦٢٨-٦٢٢	
-٧٤٠-٧٣٨-٧٢٩-٧١٩-٧٠٩-٧٠٠-٦٩٩	
.٨١٣-٧٩٤-٧٨٥-٧٨٣-٧٧٨-٧٦٦-٧٥٩-٧٥٧	
٦٣٢	كبشة بنت كعب بن مالك
٤١	الكرابيسي
٦٧٩-٥٦٠-٣١٩-٣١٨-٣١٧	الكرخي

الصفحة	الاسم
٢١٧	الكسائي
٢١٩	كعب بن مالك
٢٠٥	الكعبي
-٣٦٠-٣٤٧-١٦٦-١٣٦-١٣٥ .٧٤٨٧١٢-٦٩٤-٦١٢-٦١١	الكمال بن الهمام
٤٨٤٢	الكندي
٧٤٧	لقيط الإيادي
٤٠٠-٩٣	الليث بن سعد
-٤٨٤٦-٤١-٤٠-٣٥ .٦٦-٦٥-٦٤-٦٢-٦١	المأمون
٣٦	ماردة
-٨١-٧٤-٥٨-٥٥-٤٣-٤١ -١٩٠-١٧٦-١٥٧-١٤٥-١٣١-٨٤	مالك - الإمام -
-٣٤١-٣٣١-٢٨١-٢٢٥-٢١٢-٢٠٥ -٤١٧-٣٩٧-٣٩٥-٣٩٤-٣٧٥-٣٥٣	
-٤٩٠-٤٦٢-٤٦١-٤٤٦-٤٣٣-٤٢٦ -٦٥٨-٥٤٨-٥٢٩-٥١٣-٥٠٩-٥٠٧	
.٨١٧-٧٦٦-٧٥١-٧٠٤-٦٧٨	
٢٨٧	الماوردي
٤٢	المبرد
.٦٨-٤٦-٣٧-٣٦-٣٥ -٣٧٤-٢٠٢-١٩٦-١٩٠ .٥٣٣-٤٤٨	المتوكل
٢٢١ ٥٩١-٥٦٨-٥٦٧	مجاز المدلجي المحلبي

الاسم

الصفحة

٤٦٢	محمد بن الحسن البناي
٣٠٦	محمد بن الحسن بن قشيش
٥٢٨-١١٣-١٠٩	محمد بن الحكم
٥٠-٤٥	محمد بن حنبل
٣٧١-٣٤١-٣٣٣-١٨٦-٨٧-٨١	محمد أبو زهرة
٤٨٣-٤٧٧-٤٥٠-٤٣٨-٤٢٨-٤٢٢	
. ٨١٧-٨١٤-٨١٣-٧٠٩-٦٢٩-٤٩٢	
٦٤-٤٢	محمد بن سعد الزهري
٤٧-٣٩	محمد بن سليمان الهاشمي
١٤٨	محمد بن العباس
٧٧	محمد بن عبد الوهاب البحيري
١٩٩	محمد بن علي الحلواي
	محمد بن محمد بن أبي الورد = أبو الورد
٧٧	محمد بن أبي محمد المقدسي
٣٠٧	محمد بن معاوية
٦٦	محمد بن نوح
٦١	محنة أخت بشر
٢٦٥-٢٥٥	المرتضى
٨٢١-٨١٣-٨١٠-٨٠٨-٧٩٤	المرداوي
-٢٧٨- ٢٧٧-٩١-٥٤ -٥٣	المرزوقي
-٤٥٣-٤٥١-٣٨٥-٣٨٢-٣٠٧	
. ٦٦٧-٥٦٨	

الصفحة	الاسم
٣٥١-١٩٤-٨٢-٧٥-٧٠	المرؤزي
٨٠٢-٧٩٢-٤٠٩-٣٧٩-٣٥٧	
٥٤٦-٥٤٥	مريم عليها السلام
٦٢٩-٤٢٦-٤٢١	المُزني
٣١٤	مسدد بن مسرهد
١٩٦	مسروق بن الأجدع
٣٤٠-٣٠٠	مسلم بن الحاج
٣٥	أبو مسلم الخراساني
٦٤	أبو مسلم المستلمي
٤٨	مسلم بن الوليد
٤٨١-٤٧٨	مصطفى زيد
٢٣١-٢٢١-١٨٣-١٠٨	معاذ بن جبل
٦٧٨-٥٥١-٣٦٢-٣٦١	
٥٤٦-١٠٨	معاوية بن أبي سفيان
-٤١-٣٩-٣٨-٣٦-٣٥	المعتصم
٦٧-٦٦-٦٣-٤٦	
٤٥٤	المُعتضد
٦٠	المعروف الكرخي
٥٧٤	ابن المعمار
-٢٦٢-٢١٤-٢٠٥	ابن مفلح الحنبلي
٧٠٨-٥٧٤-٢٦٥	
٢٣٧	المقداد بن معديكرب
٤٨	ابن المقفع
٣٢٩	ابن أبي مليكة
٨١٧	ابن المَنْجَاجِ

الصفحة

الاسم

٥٥٥	ابن المنذر
٤٨-٤٥-٣٦-٣٥	المنصور
٤٦٥	ابن المنير
٥٤-٥٣-٤٦-٣٩-٣٥	المهدي
-٣٩٥-٣٢٩-٣٠٧-٣٠٥	مهنا
٨٠٠-٦٢٣-٦٢٧-٤٣٦	
٦٣١-٢٨١-١٤٥-٤٨	أبو موسى الأشعري
٥٢٨	موسى بن سعيد الدنداني
٥٥٢-٥٥٠-٢٥١	موسى عليه السلام
-٥٨٨-٥٤٩-٢١١-٢١٠	ابن نجيم
٥٩١-٥٨٩	
٥٨٢-٨٢	النسفي
٣٩٦	ابن نصر
-٢٨٧-٢٧٨-٦٣-٤٨-٤٢	النظام
٣٥٦-٣٥٥-٣٥٠-٣٤٩	
٥٥	أبو النعمان عارم
٦٣٠-٦١٥-٦١٤	النهراني
٣٠٩	النوفلي
٥٤-٤٦-٣٥	الهادي
-٥٤-٤٨-٤٦-٤٠-٣٨-٣٥	هارون الرشيد
٣٩٩-٦٤-٦١-٥٨-٥٧	
٧٣	هارون بن يزيد
٧٨٢	ابن هبيرة
٦٢-٤٨-٤٢	أبو الهدیل العلاف
٥٣٢-٣٢٥-٨٦	أبو هریرة

الصفحة	الاسم
٨٣-٧٤-٥٥	هشيم بن بشير
٧٣٥-٦٠٥-٥٩٧	هند بنت عتبة
٥٤	الهيثم بن جميل
٦٨-٦٣-٥١-٤٦-٤١-٣٥	الواشق
٢٨١	الواسطي
٦٢-٤٨	واصل بن عطاء
٤٢	الواقدي
٦٢٤	أبو الورد
٧٠-٨-٦٠	وكيع بن الجراح
٢٩١	الوليد بن عقبة
٢١٣	ابن وهب
٧٤-٥٦	يحيى بن سعيد
٢٣٦	يحيى بن أبي كثیر
٢٢٨-٨٨-٧٤-٦٤	يحيى بن معين
٦٤	يزيد بن هارون
٨١٦	يعقوب البرزاني
٥٧٣	يعقوب العكري
٦٥٦	يعقوب القاضي
١٥٣	يعلي بن أمية
٧٩٣	أبويعلي الصغير
-١٤٢-١٢٣-١١٧-١٠١-٧٩	أبويعلي القاضي
-١٦٨-١٦٧-١٦٠-١٥٧-١٤٩	
-١٩٨-١٩٤-١٨٨-١٧١-١٧٠	
-٢٥٥-٢٥٣-٢٥٠-٢٠١-١٩٩	
-٢٨٢-٢٨١-٢٧٨-٢٧٤-٢٦٤	

-٣١٨٣١١-٣٠٧-٣٠٥-٢٨٩
 -٣٣٨-٣٣٥-٣٣٣-٣٣٠-٣٢٨
 -٣٧٩-٣٧٦-٣٧٢-٣٥٨-٣٥٣
 -٤٢٤-٤٢٣-٤٠٦-٣٩٥-٣٨٥
 -٤٥١-٤٤٨-٤٤٥-٤٣٤-٤٢٧
 -٥٧٠-٥٦٨-٥٤٨-٥٤٥-٤٥٤
 -٦٢٢-٦١٩-٦١٦-٥٩٩-٥٧١
 -٦٦١-٦٥٧-٦٥٥-٦٥٢-٦٤٧
 -٧٥٣-٧٢٧-٦٨٥-٦٨٣-٦٧٩
 . ٨٠٠-٧٩٣

٩٢

-٣١٨٣١٧-١٧٦-٨٣-٤٧

. ٧٠٨٣٩٧

٥٣٢

٧٢٨٤٢٣-٤٠٩

٤٢

٥٤٦-٥٤٥

٤٦

ابن أبي يعلى
 أبو يوسف الانصاري

يوسف عليه السلام

يوسف بن موسى

يوسف بن يعقوب

يونس عليه السلام

يونس بن عبد الأعلى

الكتب

٣٩٢	اختلاف الحديث
٨٢	اختلاف العلماء
٨٢-٨١	اختلاف الفقهاء
٤٢	اختلاف اللفظ
٨٠٢	آداب المستفتى
٤٦٦-٤٦٣	الإعتصام
٨١٦	الإنصار
٨٢	الإنقاء
٣٥٥	إبطال الاستحسان
٨٢	أحسن التقاسيم
٧٩٣	الأحكام السلطانية
٦٤	أحمد بن حنبل بين محنة الدين والدنيا
٤١	أدب الكاتب
٦٩٨-٣٧١	إرشاد الفحول
٧٥	الأشربة
-٤٧٧-٤٤٦-٢٤٢	إعلام الموقعين
-٥٩٣-٥٢٩-٥١٣-٥٠١	
. ٧٥٧-٧٤٠-٧١٩-٦٩٩	
٧٩٥	الإقناع
٧١٥	الإمام

٤٦٩	الأم
٨٢١	الإنصاف
٧٩٦	الإيضاح لابن الجوزي
٢١٧	البدر المنير
٨٢	تأسيس النظر
٧٣٣	تبصرة الحكماء
٦٧٩-٦١٢-٢١١-٢٠٨-١٦٦	التحرير
.٧١٢-٦٩٤	
١٥٧	التحقيق
٣٤١	تدريب الراوي
٧٩٥	التذكرة
٨٣	ترتيب المدارك
٨١٦	التعليق
٣٢٤	التقريب
٥٦٢	التلويح
١٩٩	التمام
-٢٦٧-٦٣-٢٥٠-١٥٦-١٥٠	التمهيد
-٣٨٠-٣٧٣-٣٥٢-٣٣٠-٢٧٨	
-٦٦٢-٦١٩-٥٧١-٤٢٤-٤٠٨	
.٧٩٦-٧٩٤-٧٥٤-٦٧٩-٦٦٧	
٣٤٠	التمهيد لابن عبد البر
٥٩٢-٤٧١	تنقیح الفصول
٧٣٤	تهذیب الفروق
٧٦٦	جامع بيان العلم وفضله
٧٩٣-٧٩١-٨٠-٧٥	الجامع الكبير
٧٨	الجرح والتعديل

٦٦٣-٣٤٧-١٢٠	جمع الجامع
٨٠٢	الحاوي الكبير
٧٩٥	دليل الطالب
٥٩٢	الذخيرة
٩٢	ذيل طبقات الحنابلة
١٧٥-١٧٣-٨٠-٧٥	الرد على الزنادقة
٧٢٩	الرد على من أفتى في الخلع
٢٧٧	الرسالة - لأحمد بن حنبل -
٣٢٧-٢٩٣-١٨٦	الرسالة - للشافعي -
٦٦٩	رسالة في معنى القياس
٧٧٩-٧٧٧	الرعاية
٧٩٣-٦٨٦-٦١٩-٦١٧-١٢١	الروایتين والوجهين
-١٦٨-١٥٩-١٥٠-١٣٥-١٠٢-٧٩	الروضة
-٢٨٩-٢٧٨-٢٦٧-٢٦٤-٢٥٦-٢٤٩	
-٣٨٠-٣٧٣-٣٧٠-٣٥٣-٣٣١-٣١٨	
-٤٦١-٤٥١-٤٣٦-٤٠٧-٣٩٦-٣٨٢	
-٦٥٦-٥٧٣-٥٤٧-٤٨٦-٤٧١-٤٦٢	
-٧٧١-٧٥٥-٦٩٩-٦٨٦-٦٦٧-٦٦٢	
.٨١٠-٧٩٦-٧٩٤	
٨١٦-٧٩٥	رؤوس المسائل
٨٢١-٨١٢	زاد المسافر
٧٥	الزهد
٧٥	السنة
٤٨٥	شرح الأربعين النووية
٤٦٢	شرح الررقاني
-٣٣١-٢٨٩-٢٠٥-١٥٠	شرح الكوكب المنير

شرح مختصر التحرير

-٣٥٥-٢٨٢-٢٦٧-٢٦٥

-٤٢٧-٤٢٦-٤٠٨-٣٨١

-٦٨٨-٦٢٠-٥٧٤-٤٣٤

٥٦١

شرح مختصر ابن الحاجب

-٣٣١-٢٥٦-٢٠٥-١٥٩

شرح مختصر الروضة

-٤٧١-٤٢٦-٣٩٦-٣٨٢-٣٨١

-٦٦٢-٥٧٤-٥٣١-٥١٣-٤٨٧

.٧٩٦

٤٦٥

شفاء الغليل

٧٥

الصلة

٢٢٩-١٨٨

طاعة الرسول

٤٣٧-٩٢

طبقات الحنابلة

٤٧٧

طرق الحكمية

٦٣

العبر

-٢٥٠-١٩٩-١٦١-١٥٨-١٤٧-٧٩

العدة

-٣٥١-٣٣٨-٣٣٥-٣٢٨-٢٧٦

-٥٧٠-٥٤٥-٣٧٩-٣٧٣-٣٧٢

-٦٨٦-٦٦٦-٦٥٥-٦١٧-٦١٦

.٧٩٦-٧٩٣-٧٧٣-٧٥٣

٧٧

عقود الزبرجد

٣٣٨

العمل - للخال

٧٧-٧٥

العمل والرجال

٦٧٩

العلم

٨١٦

عمدة الأدلة

٧٩٥

عمدة الراغب

٨٢

عمدة الطالب

٨٢	عمة العارفين
٧٩٥	غاية المتنهى
٧٩٥	الفروع
٥٨٨	الفرق
٧٩٤-٤٧٣	الفتون
٢١٧	القاموس
٤٣٥	القواعد - للبعلي -
٨١٨-٧٩٥-٧٩٤	القواعد - لابن رجب -
٨١٨-٧٩٥	القواعد - للطوفي -
٧٩٥	القواعد - لابن قاضي الجبل -
٨١٨-٧٩٥	القواعد - لابن اللحام -
٧٦	القول المسدد
٤٢٨	الكافي - للخوارزمي -
٧٩٥	الكافي - للمقدسي -
٥٨٣	كشف الأسرار
٧٦	الكواكب الدراري
٥٩١	المبسوط
٧٥٥-٦٤٨-١٧٤	مجموع فتاوى ابن تيمية
٨١٦-٧٩٥	المحرر
٤٠٨ - ١٢٠	المحصول
٤٠٤	المحل
٤٦٠	مختصر ابن الحاجب
٧٩٣	مختصر الخرقى
٧٩٥	مختصر ابن نجيم
٨٢	مختلف الرواية

- ٤٧٢ - ٣٥٥ - ٢٦٨	المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل
٧٧١ - ٥٧٤ - ٥١٣	
٦٣	مسألة خلق القرآن
٧٥	مسائل الإمام أحمد
٧٧٠ - ٦٤٥ - ٤٨٣ - ٤٦٦ - ١٣٥	المستصنفي
٧٩٥	المستوعب
٣٠٨ - ٧٦ - ٧٥ - ٤٢	المسند
- ٢٥٣ - ٢٤٩ - ١٩٩ - ١٥٩ - ١٤٩ - ١٢٢	المسودة
- ٣٥٣ - ٢٨٩ - ٢٧٩ - ٢٦٣ - ٢٥٦	
- ٥٤٧ - ٤٧٢ - ٤٤٥ - ٤٢٤ - ٤٠٧ - ٣٨٠	
- ٦٥٧ - ٦٢٠ - ٥٩٩ - ٥٧٣ - ٥٧١ - ٥٥٣	
. ٧٩٦ - ٧٨٢ - ٧٥٥ - ٦٨٧ - ٦٨٥ - ٦٨٤ - ٦٧٩	
٤٧٨	المصلحة في التشريع الإسلامي
٨٢	المعارف
٣٠٥ - ٢٧٦	معاني الحديث
٣٢٤	المعتمد
٨١٧ - ٧٩٥ - ٧٩٤	المغني
٧٩٥	معنى ذوي الأفهام
٧٩٥	المقنع
٢١١ - ٢١٠ - ١٧٥	المنار
٧٥	المناسب
٧٩٢ - ٤٣٧ - ٩٢ - ٦٠	مناقب أحمد
٧٩٥	المتتهى
٤٠٨ - ١٦٦	متهى السول
١٢٠	المنهج
٥٨٩ - ٥٢٦ - ٥٠٩ - ٢٣٩ - ٢٣٥	الموافقات

٣٩٨ - ٣٤٢ - ٢٢٥ - ٧٤	الموطأ
١٨٦	الناسخ والمنسوخ
١٥٧	نتائج الفكر
٤٧٧	نظيرية المصلحة
٨١٧ - ٧٩٥ - ٧٩٤ - ٥٧٢	الهداية
- ١٦٨ - ١٦٠ - ١٤٢ - ٧٩	الواضح في أصول الفقه
. ٧٩٦ - ٧٩٤ - ٥٧٠ - ١٨٩	
١٥٧	الوجيز
٧٥	الورع والإيمان
٥٩٦	الينبوع

الأمم والفرق

٣٦	الأتراك
٥٤٣ - ٢٥٣	الأشاعرة
٣٦ - ٣٥	البرامكة
٢٥١ - ٢٤٨	البراهمة
٢٢٠	بني قريظة
٦١٦ - ١٧٢ - ١٠٣	الجهيمة
٣٧	الخرامية
٣٥٠ - ٢٨٥ - ٢٧٣ - ٢٧٢	الخوارج
٣٥٥ - ٢٨٧	الرافضة
٣٧	الراوندية
٦١٦ - ٢٢٨ - ١٠٣ - ٣٧	الزنادقة
٣٦	السُّعد
٢٥١ - ٢٤٩ - ٢٤٨	السمنية
٣٥٠ - ٣٤٩ - ٢٦٦	الشيعة
٧٢١ - ٦٢٩ - ٦١٥ - ٤٢٥ - ٣٨٥	الظاهيرية
٤٥ - ٣٧	العباسيين
٢١٩	العجم
٣٨ - ٣٦ - ٣٥	الفرس
٢٩٢ - ١٤٨	المجوس
١٤٥ - ٤٢ - ٤٣ - ٦٢ - ٦٨ - ٤١	المعزلة

- ٥٤٣ - ٢٨٥ - ٢٧٣ - ٢٧٢ - ٢٥٣

٧٥٣ - ٦٩٧

٢٥٢ - ٢٥١

٢٦٦ - ٢٥٢ - ٢٥١

النصارى

اليهود

البلدان

٤٧٦	أذربيجان
٤٦٧	أرمينية
٧٧	أنقرة
- ٥٦ - ٥٥ - ٤٨ - ٤٧ - ٤٥	البصرة
٧٣ - ٦٢ - ٥٨	بغداد
- ٥٠ - ٤٧ - ٤٦ - ٤٥ - ٤٠ - ٣٦	
- ٦٢ - ٥٩ - ٥٧ - ٥٥ - ٥٣ - ٥١	
٨٨ - ٨٧ - ٦٦ - ٦٥	خراسان
٨٤ - ٥١ - ٥٠ - ٣٨	الخيف
٥٩	دجلة
٥٦	الرصافة
٧٨٣ - ٧٧٤	الرقة
٧٣ - ٦٥ - ٦٣ - ٥٣	الري
٧٣ - ٥٦ - ٥٥	سامراء
٦٨ - ٣٩ - ٣٦	سرخس
٥١	الشام
٤٦٧ - ٣٧١ - ٣٥٦ - ٧٣	صناعه
٤٦٩	طرسوس
٦٦ - ٥٨	عبدان
٥٦	

٤٦٧ - ٣٧١ - ٣٥٦ - ٧٤ - ٤٠	العراق
٤٨	عكاظ
٣٨	كردستان
٧٣ - ٥٨ - ٥٦	الковة
- ٣٩٥ - ٣٩٤ - ٣٩٣ - ٣٩١ - ٣٩٠	المدينة المنورة
٧٤١ - ٤٠٢ - ٤٠٠ - ٣٩٩ - ٣٩٧	
٤٨	المِرْيَد
٧٣ - ٥١ - ٥٠ - ٤٥	مَرْو
٣٧١ - ٣٥٦ - ٤٧	مَصْرُ
٦٠٢ - ٣٩٦ - ١٨٦ - ٥٨ - ٥٥	مَكَّة
٧٣ - ٥١	وَاسْط
٦٣١ - ٦٢٦ - ٧٣ - ٥٩ - ٥٧ - ٥٥	الْيَمَن

فهرس المزدوجات

٥	مقدمة الطبعة الثالثة
١٧	المهد
١٩	أهمية الموضوع
٢٨	طريقة البحث
	نبذة تاريخية عن الإمام أحمد
٣٥	عصر الإمام أحمد في جانبه السياسي والاجتماعي والعقلي
٤٥	بيشه
٥٠	أسرته
٥٣	حياته
٥٥	رحلاته في طلب العلم
٥٦	لقياه بالإمام الشافعي
٥٨	اهتمامه وحرصه في طلب العلم
٥٩	جلوسه للفتوى والحديث
٦٠	من روى عنه الحديث والعلم
٦٢	المحنة وتطوراتها
٦٩	شخصيته
٧٢	ثقافته
٨١	دعوى أنه محدث وليس بفقيره
[٣٤٣ - ٩٥]	الباب الأول في النص
	الفصل الأول: في مباحث مشتركة بين الكتاب والستة
١٠١	تعريف النص
١٠٣	منزلة النصوص عند أحمد

١٠٦	إهدار خالفة النص منها كانت ومن كانت
١١١	سقوط الاجتهاد عند ظهور النص
١١٧	الوقوف عند ظاهر النص إلا إذا وجد ما يوجب التأويل
١٢٠	أقسام الظاهر واختلاف العلماء فيها
١٢١	آراء الخنابلة في العمل بالظواهر
١٢٦	أدلة كل فريق والراجح منها
١٢٩	ما يشترط في التأويل
١٣١	صرف الظاهر عن مقتضاه عند الإمام أحمد
١٣٣	المنطق
١٣٧	المفهوم
١٤٠	الاحتجاج بمفهوم المواجهة
١٤٣	مفهوم المخالفة وأنواعه
١٤٥	آراء العلماء في حجية مفهوم المخالفة
١٤٧	آراء الخنابلة في حجية المفهوم المخالف
١٣٥	أدلة القول بالمفهوم المخالف وعدمه
١٥٧	مفهوم اللقب
١٥٨	آراء الخنابلة في حجية مفهوم اللقب
١٦٢	أدلة من قال بحجية مفهوم اللقب
١٦٣	أدلة من قال بعدم حجية مفهوم اللقب
١٦٥	المحكم والتشابه
١٦٧	تعريف المحكم والتشابه عند الخنابلة
١٧١	ما يندرج في التشابه
١٧٥	حكم العمل بالمحكم والتشابه
الفصل الثاني: في مباحث خاصة بالكتاب	
١٨١	تفسير القرآن
١٨٥	تفسير القرآن بالسنة والأثر عند احمد
١٨٨	تفسير الصحابة والرجوع إليه
١٩٤	تفسير التابعى
١٩٨	تفسير القرآن على مقتضى اللغة
٢٠١	تفسير القرآن بالرأي
٢٠٤	القراءة الشاذة

٢٠٧	أدلة الأقوال في القراءة الشاذة
٢١٠	ثمرة الخلاف في العمل بالقراءة الشاذة
الفصل الثالث: مباحث خاصة بالسنة	
٢١٧	معنى السنة
٢٢٣	منزلة السنة
٢٢٦	رأي الحنابلة في منزلة السنة
٢٣٠	مرتبة السنة من الكتاب
٢٣٧	استقلال السنة بتشريع الأحكام
٢٤١	مرتبة السنة من الكتاب عند أحمد
٢٤٥	أقسام الحديث
٢٤٧	المتواتر
٢٤٩	رأي الحنابلة في إفادة المตواتر العلم
٢٥١	أدلة المسألة
	العلم الحاصل من التواتر ليس متولداً منه،
٢٥٣	بل هو بخلق الله تعالى
٢٥٥	نوع العلم الحاصل عن التواتر
٢٥٧	أدلة الخلاف في العلم الحاصل عن التواتر
٢٦٠	شروط المتواتر
٢٦٣	مذهب الحنابلة في الشروط المجمع عليها للمتواتر
٢٦٧	الشروط المختلف فيها
٢٦٧	الحنابلة ورأيهم في الشروط المختلف فيها
٢٦٩	أخبار الأحاد
٢٧٣	ما يفيده خبر الواحد
٢٧٦	مذهب الحنابلة فيما يفيده خبر الواحد
٢٨٤	أدلة المسألة
٢٨٧	العمل بخبر الواحد
٢٩١	أدلة الخلاف في حكم العمل بخبر الواحد
٢٩٥	أقسام الأحاديث من حيث الصحة والضعف
٢٩٦	تعريف الصحيح والحسن والضعف
٣٠٠	حكم العمل بالصحيح والحسن والضعف
٣٠٣	رأي الإمام أحمد في العمل بالضعف

٣١٣	الاستدلال بأحاديث الأحاد في العقائد
٣١٥	أدلة المسألة
٣١٧	العمل بخبر الأحاد في الحدود وما يسقط بالشبهات
٣٢٣	الأحاديث المرسلة واختلاف العلماء في الاحتجاج بها
٣٢٣	مراسيل الصحابة
٣٢٥	أدلة قبول مراسيل الصحابة
٣٢٧	مرسل غير الصحابي
٣٣٥	مرسل العصور المتأخرة عند الخنابلة
٣٣٦	مرتبة المرسل عند أحد
٣٤٠	أدلة الخلاف في الاحتجاج بالمرسل
[٤١٢ - ٣٤٥]	الباب الثاني: الإجماع
٣٤٧	معنى الإجماع
٣٤٩	منكر الإجماع والرد عليهم
٣٥١	مذهب الإمام أحمد في الإجماع إجمالاً
٣٦١	أدلة المكربين لحجية الإجماع
٣٦٣	أدلة الجمهور
٣٦٩	ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع الإجماع
٣٧٢	الاحتجاج بإجماع الصحابة عند أحمد
٣٧٧	إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة
٣٧٩	إجماع الخلفاء الراشدين عند أحمد
٣٨٤	إجماع التابعين
٣٨٥	إجماع التابعين عند الخنابلة
٣٨٨	أدلة الاحتجاج بإجماع التابعين
٣٩٠	إجماع أهل المدينة
٣٩١	تحرير محل النزاع في اعتبار إجماع أهل المدينة
٣٩٣	تحقيق مذهب المالكية
٣٩٥	إجماع أهل المدينة عند الخنابلة
٤٠١	الأدلة على اعتبار إجماع أهل المدينة
٤٠٤	الإجماع الضمني
٤٠٦	رأي الخنابلة في الإجماع الضمني
٤١١	أدلة الخلاف في الإجماع الضمني

[٤٢٨ - ٤١٣]	الباب الثالث: استصحاب الحال
٤١٥	معناه وأنواعه
٤٢٣	الاستصحاب عند الخنبلة
[٦٠٦ - ٤٢٩]	الباب الرابع: في الأدلة المختلفة فيها
الفصل الأول: فتوى الصحابي	
٤٣٣	اختلاف العلماء في حجيتها
٤٣٤	فتوى الصحابي عند الخنبلة
٤٤٠	أدلة الخلاف في حجية قول الصحابي
٤٤٥	قول الصحابي هل يخص العام
٤٤٨	مترلة قول الصحابي من الأصول
٤٥١	التخير من أقوال الصحابة عند الاختلاف
الفصل الثاني: المصالح	
٤٥٩	تعريفها وأقسامها
٤٦٠	مذاهب العلماء في اعتبار المصلحة
٤٦٧	أمثلة على المصالح
٤٧١	المصالح المرسلة عند الخنبلة
٤٨٢	المصلحة والنصل
٤٨٥	رأي الطوف
الفصل الثالث: سد الذرائع وإبطال الحيل	
٤٩٧	معنى الذرائع والخيل
٥٠٠	الفرق بين الذرائع والخيل
٥٠٤	أنواع الذرائع
٥٠٩	آراء الجمهور في سد الذرائع
٥١٣	سد الذرائع عند الخنبلة
٥١٦	الأدلة على وجوب سد الذرائع
٥١٩	إبطال الحيل
٥٢٤	تحرير محل النزاع
٥٢٦	آراء الجمهور في الحيل
٥٢٨	إبطال الحيل لدى الخنبلة
٥٣٢	أدلة المجازين للحيل
٥٣٥	أدلة المانعين للحيل

	الفصل الرابع: شرع من قبلنا
٥٤٣	آراء الأصوليين في كونه دليلاً
٥٤٤	شرع من قبلنا عند الحنابلة
٥٤٩	أدلة الخلاف في شرع من قبلنا
٥٥٤	الشمرة العملية للخلاف
	الفصل الخامس: الاستحسان
٥٥٩	تعريف الاستحسان
٥٦٥	أمثلة على الاستحسان
٥٦٧	آراء العلماء في القول بالاستحسان
٥٦٨	الاستحسان عند الحنابلة
٥٧٦	أدلة الخلاف في الاستحسان
	الفصل السادس: العرف
٥٨١	تعريف العرف
٥٨٣	الفرق بين العادة والعرف
٥٨٤	الفرق بين العرف والإجماع
٥٨٥	أقسام العرف
٥٨٨	شروط اعتبار العرف وتحكيمه
٥٩١	رأي جهور العلماء في العرف
٥٩٣	العرف عند الحنابلة
٦٠١	أدلة اعتبار العرف
[٦٨٨ - ٦٠٧]	الباب الخامس: القياس
	الفصل الأول: تعريفه، حجيته في الجملة، متى يصار إليه
٦١١	تعريف القياس
٦١٤	حجيتها
٦١٦	مذهب الإمام أحمد في القياس إجمالاً
٦٣٠	أدلة الخلاف في حجيحة القياس
٦٣٦	متى يصار إلى القياس
	الفصل الثاني: في أنواع القياس.
٦٤٣	تقسيمات القياس عند الجمهور
٦٤٦	ما يسمى قياساً عند الحنابلة وما لا يسمى

٦٥٥	ما يأخذ به الإمام أحمد من أنواع القياس
٦٦٠	ما يجري فيه القياس
٦٦١	ما يجري فيه القياس عند أحمد
٦٦٤	أدلة المسألة
٦٦٦	المخصوص من جملة القياس
٦٦٩	ليس في الشريعة ما يخالف القياس
٦٧٥	التعارض بين الأقىسة
٦٧٩	تعارض الأقىسة لدى الحنابلة
٦٨٢	تعارض القياس مع الأدلة الأخرى لدى الحنابلة
٦٨٣	تخصيص القياس للعموم
٦٨٧	النسخ بالقياس
٦٨٩ - ٧٨٧	الباب السادس : في الاجتهاد والفتوى والتقليد
	الفصل الأول : في الاجتهاد
٦٩٣	معناه
٦٩٦	شروط المجتهد
٦٩٨	تجزئة الاجتهاد
٧٠٣	أدلة الخلاف في تجزئة الاجتهاد
٧٠٥	انقطاع الاجتهاد وبقاوئه
٧٠٦	مذهب الجمهور في خلو العصر من مجتهد
٧٠٧	مذهب الحنابلة في المسألة
٧١١	أدلة المسألة
٧١٩	لا اجتهاد مع النص
	الفصل الثاني : الفتوى
٧٢٥	معناها
٧٢٦	شروط المفتق
٧٢٧	شروط المفتق عند أحمد
٧٣٢	الفرق بين الفتوى والقضاء
٧٣٦	تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيات
٧٤٠	تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكانة والأحوال عند ابن القيم

الفصل الثالث: التقليد

747	تعريفه
750	حكم التقليد
753	آراء الحنابلة في الموضوع
762	الأدلة
765	ليس التقليد من لوازم الشرع
769	من يسأل المقلد
770	رأي الحنابلة فيمن يسأل المقلد
773	من يتبعه المقلد عند تعدد المفتين
780	الأدلة
781	إذا اختلف على المستفتين فتوى المفتين
785	فتيا الفاسق ومستور الحال عند الحنابلة
[٨٢٢-٧٨٩]	الخاتمة: في مجتهدي المذهب وأثرهم في نموه
791	مشاهير المجتهددين في المذهب
797	فهم أصحاب أحمد لما ورد عنه من ألفاظ
٨٠٧	ما يعتبر مذهبًا للإمام وتتصحّر نسبة إليه
٨١١	تصرف الأصحاب فيما روي عن أحد
٨١٩	الروايات والأوجه والแทخريجات والنقل
٨٢٣	الفهارس
٨٧٩	فهرس الموضوعات