

القسم الثاني

آراءه في الدين والحياة

الباب الأول

في الفقه وأصوله

يراد اصطلاحًا بكلمة «الدين» هنا كل ما شرعه الله للمسلمين بالقرآن الكريم أو بسنة الرسول ﷺ، فهو لهذا يشمل أصول الدين أو علم الكلام، والفقه الذي يجب أن ينزل على أحكامه في العبادات والمعاملات على اختلاف ضروبها، والأخلاق التي ينبغي أن نسير عليها لتكون حقًا خير أمة أخرجت للناس؛ والدين بهذا المعنى العام يسمى شريعة أيضًا، كما يسمى كذلك ملة.

وفي هذا، نجد محمد على التهانوي يقول وهو يتكلم عن الشريعة: «الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم، سواء أكانت متعلقة بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أم بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام، ويسمى الشرع أيضًا بالدين والملة.»^١

ولذلك نريد بآرائه في الدين آراءه في الفقه وفهم القرآن وتفسيره وعلم الكلام والفلسفة. كما نريد بآرائه في الحياة الآراء الاجتماعية والسياسية التي ذهب إليها وعمل على الأخذ بها في الحياة العامة للمجتمع والأمة. ومن مجموع هذا وذاك تتكون أبواب هذا القسم الثاني من الكتاب، وسنتناول مباحث كل باب منها على نحو وسط بين الإيجاز والإطناب، ومن الله التوفيق.

^١ «كشاف اصطلاحات الفنون»، مادة شريعة، المجلد الأول ص ٨٣٥، طبعة الأستانة سنة ١٣١٧هـ.

أصول الفقه

لكل فقيه من الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة أصول يرجع إليها في استنباط الأحكام، وابن تيمية رحمه الله لم يكن صاحب مذهب عُرف به كغيره من أولئك الأئمة، ولكنه مع اجتهاده كان حنبلياً؛ ولذلك كانت أصوله في الفقه هي في جملتها أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

وقد كانت هذا الأصول التي اعتمد عليها الإمام ابن حنبل في فقهه وفتاويه، على ما يذكره أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم (توفي سنة ٧٥١هـ)^١، خمسة أصول وهي: النص من الكتاب والحديث، فمتى ظفر بنص في المسألة أفتى بموجبه دون التفات إلى ما خالفه، ولا إلى من خالفه ولو كان من كبار الصحابة؛ ولهذا لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من الكافر، عندما صح عنده الحديث المانع من التوارث بينهما بسبب اختلاف الدين.

وعند عدم النص يلجأ إلى فتوى الصحابي، فإذا وجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف لها منهم مخالفاً لم يتجاوزها إلى رأي آخر، دون أن يدعي أن ذلك إجماع بل يقول تورعاً ما يفيد أنه لا يعلم شيئاً يعارض هذه الفتوى.

وإذا تعددت الآراء من الصحابة في المسألة الواحدة، يلجأ إلى اختيار أقربها إلى كتاب الله وسنة رسوله، بمعنى أنه لا يخرج عن رأي من هذا الآراء؛ ولهذا كان يتوقف أحياناً عن الفتوى إذا لم يجد مرجعاً لأحد تلك الآراء.

وبعد ذلك، كان يرجع إلى الحديث المرسل أو الضعيف مرجحاً له على القياس، ما دام ليس هناك أثر آخر يدفعه، ولا قول صاحب ولا إجماع على خلافه.

^١ راجع «إعلام الموقعين» ج ١: ٢٣ وما بعدها، طبعة محمد منير الدمشقي.

وأخيراً، إن لم يجد شيئاً من الأصول الأربعة المتقدمة، لجأ إلى القياس فاستعمله للضرورة.

ومن ذلك نرى أن ابن حنبل رضي الله عنه كان رجل نص وأثر أكثر منه رجل فقه وقياس، وهكذا كان الشيخ ابن تيمية رحمه الله تعالى، وإن كان له في بعضها نظر خاص أو زيادة في البيان والتفصيل؛ إذ يذكر أن طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عنها في أصول الفقه، هي بإجماع المسلمين الكتاب، والسنة على اختلاف أنواعها، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، ثم المصالح المرسلة.

وسنتكلم عن كل من هذه الأصول بإجمال؛ لنتبين ما يريده شيخ الإسلام بكل منها، ولنعرف المعين الضخم الذي استقى منه تراثه الفقهي الجليل.^٢

الكتاب والسنة

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين في أنه الأصل الأول للإسلام عقائده وتشريعاته، وأخلاقه وآدابه، وأما السنة فهي الأصل الثاني بعد القرآن بالإجماع أيضاً. ويذكر الشيخ رحمه الله أنها في هذه الناحية أنواع ثلاثة:

النوع الأول: هو السنة المتواترة التي تفسر القرآن ولا تخالف ظاهره، مثل ما جاء منها في عدد صلوات اليوم واللييلة، وعدد ركعات كل صلاة، ومقدار نصاب الزكاة في أنواع الأموال المختلفة، ومناسك الحج والعمرة وكيفية أدائهما، وغير ذلك كله من الأحكام التي بينتها السنة، ولم تعلم إلا بها.

والنوع الثاني منها: هو ما لا يفسر القرآن أو يقال يخالف ظاهره في شيء، ولكنه أتى بحكم جديد، مثل السنة التي جاءت في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وما شاكل ذلك من السنن التي جاءت بأحكام غير منصوص عليها في القرآن ولا تخالف ظاهره مطلقاً.

ومن البدهي أن السنة التي من النوع الأول تكون حجة فيما جاءت به؛ إذ إنها متممة لما جاء به القرآن من التشريعات التي جاء بها الدين، وكذلك النوع الثاني يجب العمل به إلا عند الخوارج أو بعضهم، وهو في هذا يقول عن هذا النوع من

^٢ راجع «قاعدة في المعجزات والكرامات»، ص ١٩ وما بعدها.

السنة: «فمذهب جميع السلف العمل بها أيضاً، إلا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنة (أي التي من هذا النوع) حيث قال أولهم للنبي ﷺ في وجهه: هذه القسمة ما أريد بها وجه الله.»

ويحكى عنهم أنهم لا يتبعونه ﷺ إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له، وأما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول فلا يعملون إلا بظاهره؛ ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية.

وقال النبي ﷺ لأولهم: «لقد خبت وخسرت إن لم أعدل.» فإذا جوز أن الرسول يجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله عليه من الأموال، وهو معتقد أنه أمين الله على وحيه، فقد اتبع ظالماً كاذباً ... وقد ينكر هؤلاء كثيراً من السنن طعنًا في النقل لا ردًا للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة والحوض والصراط والقدر وغير ذلك.»^٢

والنوع الثالث من أنواع السنة: هو أحاديث أو أخبار الأحاد التي وصلت إلينا بروايات

الثقات عن الثقات، والمتقات بالقبول، ويعتبرها ابن تيمية حجة وأصلًا من أصول الفقه، ويجب تقديم العمل به على المصادر الأخرى التي تجيء بعده، وفيها يقول: «وهذه أيضاً مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم، وقد أنكروا بعض أهل الكلام ... وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيراً منها بشروط اشتراطها^٣ ومعارضات دفعها بها ووضعها.

كما يرد بعضهم بعضاً (أي من السنة)؛ لأنه يخالف ظاهر القرآن فيما زعم، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول، أو لأن عمل متأخري أهل المدينة على خلافه،^٤ أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الحديث والفقه وأصول الفقه.»

^٢ «رسالة المعجزات والكرامات»، ص ٢٠.

^٤ يريد أن بعض الفقهاء، كالحنفية مثلاً، يعرضون أحاديث الأحاد على القرآن، ويقبلون منها ما كان متفقاً معه ويردون ما لم يكن كذلك.

^٥ يشير بذلك إلى أن السنة هي الأصل الثاني من أصول مذهب الإمام مالك كما هو الأمر في المذاهب الأخرى، إلا أنه كما ذكر القاضي عياض بن موسى في كتابه «المدارك» كان يترك من السنة «ما وجد الجمهور والجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه.» وراجع «الديباج المذهب»، ص ١٦.

وهكذا نرى ابن تيمية يشدد في العمل بالسنة متى صحت، وفي اعتبارها أصلاً من أصول الفقه ولو كانت أخبار آحاد، ولا يرد بعضها لأنها مثلاً تخالف عموم القرآن أو ظاهره في رأي البعض، ولا يذهب مذهب أبي حنيفة ومالك في ردهما لبعضها لهذا السبب، أو لأنها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة عند الأخير.

وإن كثيراً من آي القرآن وأحاديث الرسول تؤيده في المنهج الذي سلكه، فالله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وليست طاعة الله إلا العمل بكتابه، كما أن طاعة الرسول تكون بالعمل بسنته الصحيحة. والرسول ﷺ يقول محذراً من ترك العمل بما صح عنه من السنة: «لا ألقى أحداً متكئاً على أريكته يأتيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري! ما وجدناه في الكتاب اتبعناه»^٦.

وبخاصة أن كثيراً من الأحكام الشرعية مأخوذ من السنة النبوية، وكثيراً أيضاً من هذه الأحكام التي تثبت بالسنة هي في الواقع تخصيص لظاهر القرآن وعمومه، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ الآية، فهي بنصها وظاهره عامة في تحريم كل ميتة ودم، ولكن الرسول قال في حديث له: «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد، ودمان الكبد والطحال»، فكان هذا الحديث مخصصاً لتلك الآية العامة.

الإجماع

والإجماع طريق من طرق الأحكام التشريعية، ولكنه يجيء بعد نصوص الكتاب والسنة بلا ريب، والإجماع الذي عليه اتفاق عامة المسلمين، والذي يعلمونه جميعاً، هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما كان بعد ذلك فالعلم به متعذر غالباً.

ولذلك يقول ابن تيمية في رسالته عن المعجزات والكرامات: «ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتي، وغير ذلك».

^٦ «الرسالة» للإمام الشافعي ص ١٥، المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢١.

كما يذكر في إحدى فتاويه أن معنى الإجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة.^٧

وبعد هذا لا بد للإجماع الذي يعتبر حجة وأصلاً من أصول الفقه من سند من النصوص؛ وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون من الأحكام الفقهية يكون منصوصاً عليه من الرسول، وقد بينه في حديث له، ولكن قد يخفى النص على بعض الناس فيستدل بالإجماع الذي علمه، مع أنه لا توجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص.^٨

ويأتي الشيخ رحمه الله بمسائل كثيرة تُرى بادئ الرأي أن أحكامها ثبتت بالإجماع من غير نص عن الرسول فيها، كما يقول بعض الفقهاء، ولكنه بالبحث يظهر أن ثبوت هذه الأحكام هو بالسنة لا بالإجماع.

ومن ذلك مسألة المضاربة، فإنها — كما يقول — كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش، فإن الأغلب عليهم كان التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، والرسول ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة، كما سافر بمال خديجة، والعرير التي كان فيها أبو سفيان (هي العير التي جاء ذكرها في غزوة بدر) كان أكثرها مضاربة معه وغيره.

فلما جاء الإسلام أقرها الرسول، وكان أصحابه يتاجرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك، والسنة قوله وفعله وتقريره فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.^٩ وفي رأينا أن هذا استدلال جيد، وفيه رد الأحكام إلى أصولها الصحيحة الأولى.

^٧ راجع المجلد الأول من مجموعة فتاويه الكبرى، ص ٤٠٦، نشر فرج الله زكي الكردي بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ.

^٨ راجع في هذا الإمام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ حيث يقول: «ولا يمكن ألبة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ». «الإحكام في أصول الأحكام» ج ٤: ١٢٩. وراجع أيضاً ما يذكره في موضع آخر من هذا الكتاب (ج ٤: ١٤٤، ٢٢٢) من أن الذي نحتاج إليه جميعاً هو معرفة أحكام القرآن والسنة، ففيهما غنية عن كل دليل آخر.

^٩ راجع «معارج الوصول» ص ٢٠-٢١.

ونستطيع أن نذكر هنا مثلاً آخر، وهو عقد السلم، فإن الفقهاء الأحناف مثلاً يرون جوازه استحساناً على خلاف القياس لأن فيه بيع المعدوم، ولكن الحق أنه ثابت بسنة الرسول ﷺ، فإنه جاء والناس في المدينة يتعاملون به، فأقرهم عليه كما هو معروف.

وفي رأينا أن الأمر كما يقول ابن تيمية بعد ذلك بحق؛ أي أن المسائل المجمع عليها قد تكون راجعة إلى أن طائفة من الفقهاء المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم.

وابن جرير الطبري مع طائفة من الفقهاء يقولون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن نص عن الرسول، مع قولهم بصحة القياس وحجيته، ونحن لا نشترط أن يكونوا جميعاً قد علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، ثم يقول: لكننا استقرينا موارد الإجماع فوجدنا كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة. هذا، ومن الطبيعي أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة في رأي ابن تيمية، بعدما رأيناه يشترط لحجية الإجماع أن يكون إجماعاً من علماء المسلمين كافة في عصر من العصور، ثم أن يكون سنده نصاً عن الرسول ﷺ؛ ولهذا نجده ينكر القول بأن الإجماع هو المستند الذي يرجع إليه أكثر مسائل الشريعة الإسلامية، فيقول: «ومن قال من المتأخرين إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هو قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالاتهما على الأحكام.

وقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه 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 والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم.

لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: اقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيما قضى به الصالحون قبلك، وفي رواية فيما أجمع عليه الناس ... وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر: قدم الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع.

وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في كتاب الله، ثم بما في السنة، ثم بسنة أبي بكر وعمر لقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر.»

وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو القضاء، وهذا هو عين الصواب.^{١٠}
 بقي بعد ذلك أن نعرف رأي ابن تيمية فيما إذا تعارض الإجماع مع نص عن الرسول ﷺ، هل يؤخذ بالإجماع ويكون ناسخاً للنص؟ أو يجب حينئذٍ ترك الإجماع والأخذ بالنص؟

هنا نراه يخطئ من قال من المتأخرين بأنه إن وجد نص يخالف الإجماع، اعتقد أن هذا النص قد نسخ بنص آخر لم يبلغه، بل قال بعضهم إن الإجماع هو الذي نسخه، ومعنى هذا أو ذاك وجوب الأخذ بالإجماع مع مخالفته للنص الذي ظهر.
 ثم يقرر بعد هذا أن الصواب هو غير ذلك، وهو ما كان عليه السلف؛ «وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ. فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ، فهذا ما لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك.» كما قال في رسالة «معارض الوصول».
 ويختتم هذه الرسالة بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأن السنة لا ينسخها إجماع، وأن الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة.

القياس

وتجيء مرتبة هذا الأصل بعد الإجماع، لكنه القياس الصحيح الذي يطابق النص، وأثر الاحتجاج به في استنباط الأحكام الشرعية عن بعض الصحابة، وأقر الرسول ﷺ من ذهب إليه في حياته، وذلك كما فعل مع معاذ بن جبل حين أراد إرساله إلى اليمن وسأله كيف يقضي إذا عرضت له قضية.

ولأن من الصحابة من عمل بالقياس، نرى ابن تيمية يقول: «وقد روي عن علي وزيد أنهما احتجاً بقياس، فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقاً فقد غلط، ومن ادعى أنه من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط، بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم» إلى آخر ما قال.^{١١}

^{١٠} «معارض الوصول»، ص ٢٣.

^{١١} «معارض الوصول» ص ٢٢-٢٣.

والقياس المعتبر عند ابن تيمية هو القياس الصحيح دون الفاسد، وهو الذي جاءت به شريعة الله ورسوله، هذه الشريعة التي جمعت في الحكم بين المتماثلين وفرقت بين المختلفين، وذلك إنما يكون بطريق القياس في المتماثلين في العلة دون المختلفين فيها. ويذكر الشيخ رحمه الله في أول رسالته عن القياس^{١٢} صورتين للقياس الصحيح، وهما:

- (أ) «أن تكون علة الحكم التشريعي في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها.»
(ب) «القياس بإلغاء الفارق بين الصورتين؛ أي الأصل والفرع؛ أي ألا يكون بينهما فرق مؤثر في الشرع.»

ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، بل إذا جاءت الشريعة في بعض الأمور بحكم يخالف حكم نظائره، «فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره (أي في الحكم)، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ... فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.»

ولعل ابن تيمية يشير بذلك الكلام إلى مشكلة كبيرة ثارت قبله وبعده، ولا تزال تثور بين الفقهاء حتى اليوم على ما نعتقد، وقد لمسنا نحن هذه المشكلة في كتاب ظهر لنا منذ سنوات.^{١٣}

إن النظم ومن تبعه من المعتزلة يقولون بأن من الحق أن العقل يقتضي التسوية في الحكم بين المتماثلات، والتفرقة فيه بين المختلفات، ولو اطرده الأمر كذلك في الشريعة كان القياس أمراً يدعو إليه العقل.

^{١٢} هي «القياس في الشرع الإسلامي»، طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٦هـ، وهي مرجعنا فيما نذكره عن ابن تيمية في هذا الأصل.

^{١٣} راجع «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، ص ١٨٥-١٨٧، من الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٥٤م.

ولكن الشارع نراه يفرق في الحكم بين الأمور المتماثلة،^{١٤} وقد يُسوّي بين أمور مختلفة،^{١٥} وهذا على خلاف قضية العقل، وإذن لا يكون العقل مجوّزاً للقياس. وبعد هؤلاء المتكلمين، نجد ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ يشدّد جدّاً في رفض القياس، اكتفاء بالقرآن والسنة، واستدلالاً لمذهبه الظاهري وتقبيحاً لمذهب معارضيه، وقد بسط ذلك كله في كتابه «الإحكام»، ورد على خصومه ردوداً لم تخلُ من حدة لسانه وشديد نقده ومرير تهكُّمه.

إنه يرى أن من قال بالقياس في الشريعة قد تعدى حدود الله وقفها ما لا علم له به، وقال فيها برأيه، ما دام لديه كتاب الله وسنة رسوله وفيهما كل غنية إذا عرفنا كل ما فيهما من الأحكام؛ ولهذا لم يقل صحابي قط بالقياس.

وأما كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري حين بعثه قاضياً إلى اليمن، وكذلك نحوه مما روي عن الصحابة من الآثار التي تفيد الأخذ بالقياس، فقد أنكر هذه الآثار جميعاً بالطعن في أسانيدھا من ناحية، وبإلزام خصومه؛ إذ خالفوا بعض ما توجه به من ناحية أخرى.

ثم ينتقل ابن حزم في كتابه «الإحكام» خطوة أخرى أبعد مما سار إليه، فيحاول أن يجد من القرآن والسنة نصوصاً يدعم بها مذهبه في رفض القياس رفضاً باتاً شاملاً، فيرى هذه النصوص مبطلّة للقياس، داعية إلى وجوب رفضه والعمل به في شريعة الله ورسوله، وبخاصة أنه يرى أن القول بالعلل في شيء من الشريعة وأحكامها باطل. وفي رأينا أنه مهما تكن شدة معارضة ابن حزم، وقوة جدله ولدده في الخصومة، ومهما تكن حجج الذين رفضوا الأخذ بالقياس من الطوائف الأخرى، فإن الحق هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن القياس أصل من أصول الفقه ومصدر من مصادره، مصدر لا يستغني عنه فقيهه، ولم ينكره صحابي من قبل، بل أرشد الله إليه في غير موضع من كتابه، كما يقول ابن تيمية وابن القيم.

لقد عرض ابن القيم — وكان أكبر حفيظ للتراث العلمي لشيخه الأكبر — في الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين»، مسألة القياس عرضاً وافياً، وبين أدلة القائلين به وأدلة الآخرين الذين يرفضونه.

^{١٤} مثل قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير، وحد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر.

^{١٥} مثل إيجاب القتل بالردة والزنى مع الاختلاف بينهما.

وتكلم عن عدم إحاطة النصوص أو إحاطتها بالحوادث التي تزيد كل يوم، ومعنى هذا الحاجة للقياس أو عدم الحاجة إليه، ولم ينس أن يعرض لمسألة كون أحكام الله معللة —وحيثئذٍ يتأتى القياس — أو غير معللة فلا يكون القياس ممكنًا.

وبعد هذه البحوث وأمثالها المتعلقة بالقياس والخلاف الشديد فيه،^{١٦} وبعد أن نقد كلاً من الطرفين — الذين غلوا في الأخذ بالقياس، والذين غلوا في رفضه — نقول إنه بعد ذلك كله، ذكر بأن في نصوص الكتاب والسنة بياناً للأحكام الشرعية كلها، والقياس الصحيح مع هذا حق مطابق للنصوص، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس.^{١٧}

هذا، وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالقياس الصحيح، وجعله أصلاً من أصول الفقه، فإن هذا يوجب عليه بيان العلة التي بسببها نعطي للفرع حكم الأصل المقيس عليه. وإذا كان قد رأى أن القياس المعتبر لا بد أن يطابق نصاً من النصوص، كان لا بدّ له من الذهاب إلى اشتغال نصوص الكتاب والسنة على جميع الأحكام الشرعية جملة وتفصيلاً.

وإذا كان قد قرّر أن هذا القياس الصحيح لا تأتي الشريعة بخلافه قط، كان عليه بيان رأيه فيما يقال عن كثير من الأحكام التشريعية أنها ثبتت على خلاف القياس. تلك مسائل ثلاث كان لزاماً على شيخ الإسلام أن يتناولها بالبحث والبيان، وقد فعل رحمه الله تعالى، ونحن نتكلم عنها على هذا الترتيب:

الأولى: علة القياس عند الفقهاء الأحناف ومن سلك طريقهم، هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي يبني عليه الحكم الشرعي لأنه مظنته. وقرروا بعد تعريف العلة على هذا النحو أن تدور الأحكام الشرعية مع عللها وجوداً وعدمًا.

^{١٦} أخذت هذه المباحث أكثر من ثلثي الجزء الأول وقسمًا كبيراً من الثاني.

^{١٧} راجع أيضاً كتابنا «تاريخ الفقه الإسلامي» نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٥٨م ص ٢١ وما بعدها، فقد وفيها فيه البحث في بيان أن الاجتهاد بالرأي — ومنه ما عرف فيما بعد بالقياس — نشأ أيام الرسول نفسه، وناقشنا في ذلك آراء المستشرقين.

ولهذا شرطوا فيها الشروط التي ذكرناها ومنها الانضباط؛^{١٨} لأنها هي التي تعرفنا وجوب إعطاء الفرع حكم الأصل متى وجدت العلة فيه؛ وبذلك تكون تكاليف الله لعباده مستقيمة، وأحكام معاملاتهم متسقة على اختلاف ظروفها، ما دام مناط الأحكام هي عللها على النحو الذي عرّفوها به.

ولكن ابن تيمية لا يسير معهم في تعريف العلة على هذا النحو، بل يختلف عنهم على ما نراه في كثير من كلامه وفتاويه، فهي المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أو الوصف المعتبر في حكم الله ورسوله، أو الوصف الملائم المناسب الذي استوجب الحكم الشرعي لما فيه من مصلحة، أو الحكمة الحقيقية التي كانت سبب تشريع هذا الحكم.

وهذه العبارات متقاربة المعنى، وكلها تدور حول المصلحة أو الحكمة التشريعية، هذه الحكمة التي لا تخلو من أن تكون جلب منفعة أو دفع مضرّة؛ وبذلك يتحقق قصد الشارع من تشريعاته، فإن كل أحكام الشريعة الإسلامية تحقق جلب المنافع ودفع المضار.

والذي يتبادر إلى العقل أن يكون الأمر كما قال ابن تيمية، فتكون العلة التي يُبنى الحكم عليها وجوداً وعدمًا هي حكمته؛ لأنها الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه، ولأن لكل حكم شرعي حكمته التي أرادها الله من العمل به.

ولكن هذه الحكمة إن ظهرت لنا وعرفناها في كثير من الأحكام، فقد تكون خافية لا نستطيع التحقق منها وجوداً وعدمًا في كل حال؛ ومن ثم، شرط الأصوليون الآخرون في العلة ألا تكون وصفًا ظاهرًا مناسبًا فقط، بل أن يكون أيضًا منضبطًا محددًا يمكن التحقق من وجوده أو عدمه، ويتضح ذلك بهذا المثال: أباح الله للمسافر والمريض في رمضان الفطر، والعلة هي السفر في الأولى والمرض في الثاني، والحكمة هي دفع المشقة عن كل منهما، والسفر والمرض أمران منضبطان، على حين المشقة أمر تقديري غير منضبط فلا يمكن التحقق منه؛ ولهذا جعلت العلة هنا مجرد السفر أو المرض وإن لم توجد مشقة في هاتين الحالتين.

^{١٨} معنى انضباط الوصف الذي هو العلة، أن يكون أمرًا معينًا يمكن التحقق من وجوده، كالسفر المبيح للفطر في رمضان لأنه مظنة المشقة.

ولكن هؤلاء وجدوا عقبة في طريقهم الذي سلكوه؛ وذلك أنهم رأوا العلة التي جعلوها الوصف الظاهر الملائم المنضبط (أي لا الوصف الملائم وإن لم يكن منضبطاً تماماً، أو الحكمة التي هي سبب التشريع)، موجودة في أشياء كانت توجب تحريمها، ومع هذا فقد ثبت جوازها بالسنة، فلجئوا إلى القول بجوازها استحساناً لا قياساً. وذلك مثل السلم الذي أجازته الرسول ﷺ بحديث معروف أقرَّ به هذا النوع من المعاملة؛ إذ وجد أهل المدينة يتعاملون به، ومثل عقد إجارة الأشياء أو الأشخاص، مع أن المعقود عليه في هذين العقدين معدوم غير مقدور التسليم حين العقد، فالعلة في تحريم كل منهما موجودة، ومع هذا هما جائزان شرعاً.

ومهما يكن، فإن مسلك ابن تيمية لا يبعد كثيراً عن مسلك الآخرين، فإن مبنى الأحكام الشرعية على جلب المنافع ودفع المضار وليس من الأحكام ما لا حكمة له أو ما لا يحقق مصلحة معروفة حقيقية أو يدفع ضرراً حقيقياً كذلك من تشريعه، وبذلك تلتقي الحكمة بالوصف الظاهر الملائم المنضبط في أكثر الأحوال.

ومع هذا، فإن نظر ابن تيمية في هذه الناحية يجعل القياس الصحيح قريب الإدراك، ومعيناً على تعرف حكم التشريع، وأدنى إلى ما يتبادر إلى الذهن ويتعارفه الناس، ويجعل الأحكام الفقهية ذات أصرة قوية بتحقيق ما أَرَادَهُ اللهُ من تحقيق المنافع ودفع المضار.

الثانية: لشيخ الإسلام رسالة أشرنا إليها كثيراً فيما سبق، وهي «معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»، وقد افتتحها بقوله: «إن رسول الله ﷺ بين الدين، أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله.»

ولا ريب في أن المراد بفروع الدين وعمله هو الأحكام التشريعية التي تسمى أيضاً الفقه أو الشرع، وهذا كافٍ في بيان ما يراد من أن في النصوص بياناً للشرعية الإسلامية وأحكامها، بالتفصيل حين يجب، وبالإجمال حين يكفي، وبالنص تارة، والحمل عليه تارة أخرى.

والآن نذكر أنه رحمه الله قد رفعت إليه فتوى تعتبر من صميم الموضوع الذي نعالجه، وأجاب عنها بما نرى من الخير تلخيصه بعد ذكر نص الفتوى، وهو: «من يقول إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، هل قوله صواب، وهل أراد النص الذي لا يحتمل التأويل أو الألفاظ الواردة المحتملة؟ ومن نفى

القياس وأبطله من الظاهرية، هل قوله صواب، وما حجّته في ذلك، وما معنى قولهم النص؟^{١٩}

وقد بدأ الجواب بقوله بأن هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي، وهو خطأ، والصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك، وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله، وشمولها لأحكام أفعال العباد.

وذلك أن الله بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قاعدة عامة تتناول أنواعًا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانًا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطية بأحكام أفعال العباد.

وضرب لهذا الخمر مثلًا، فإن الله حرمها بنص القرآن والسنة، فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول إلا عصير العنب خاصة فلم يحرم إلا ذلك، والبعض حرم أيضًا بعض الأنبيذة المسكرة، ومن العلماء من حرم كل مسكر مائعًا كان أو جامدًا، وهذا وذاك بطريق القياس لعلة الإسكار في كل منها كالخمر المتخذة من عصير العنب.

مع أن الصواب الذي عليه الأئمة الكبار هو أن الخمر المذكورة في القرآن والسنة تتناول كل مسكر، فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة، لا بالقياس وحده، وإن كان القياس دليلًا آخر يوافق النص، كما جاء أيضًا في صحيح مسلم أن الرسول قال: «إن كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام».

فمن ظن أن النص القرآني لم يتناول إلا خمر العنب، وأن تحريم سائر المسكرات ثبت بالقياس، كان مخطئًا في فهم النص. ومما يؤيد شمول النص لكل مسكر أن الخمر لما حُرِّمت لم يكن بالمدينة شيء من خمر العنب، وإنما كان عندهم النخل يتخذون من ثمره خمرًا، فلما نزلت آية التحريم أراقوا ما كان عندهم من أشربة، ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون من اللغة أو بيان الرسول أن لفظ الخمر ليس خاصًا بعصير العنب وحده.

^{١٩} راجع في الفتوى والجواب عنها، المجلد الأول من مجموعة الفتاوى ص ٤١٠-٤١٥.

وبعد أن أتى بأمثلة أخرى، وتكلم عن القياس صحيحه وفاسده، قال: «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام المكلفين ... ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح ...

ومن كان متبحراً في الأدلة الشرعية، أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة، فثبت أن كل واحد من النص والقياس دل على هذا الحكم كما ذكرناه من الأمثلة.

فإن القياس يدل على تحريم كل 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 المسكرة لا فرق في ذلك بين شراب وشراب.^{٢٠}

فالفرق بين جميع الأنواع المشتركة من هذا الجنس، تفريق بين المتماثلين، وخروج عن موجب القياس الصحيح، كما هو خروج عن موجب النصوص ...» إلى آخر ما قال.

الثالثة: نرى أخيراً أن شيخ الإسلام يقرر أن القياس الصحيح لا تأتي الشريعة قط بخلافه، ويقول إنه لا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، وإذن، فما رأيه فيما يقول الفقهاء في كثير من الأحكام التشريعية أنها جاءت على خلاف القياس؟ إنه حقاً لا يعبأ بالجواب، وعلمه بالسنة ودقة فهمه لنصوص القرآن والسنة التشريعية يبين في دقة صحة ما قال، ونكتفي هنا ببيان ذلك في بضع مسائل نعرف منها أنه سلك السبيل السوي لتأييد ما رآه حقاً.

ولكن نرى من الخير قبل تناول هذه المسائل أن نشير إلى أن الأحكام التي يقال عنها إنها جاءت على خلاف القياس نوعان كما يذكر ابن تيمية:^{٢١} نوع لا نزاع بين الفقهاء في حكمه، ونوع تنازعوا فيه:

^{٢٠} واضح أن هذا المعنى هو حكمة تحريم الخمر، وهو في الوقت نفسه حكمة هذا التحريم.

^{٢١} رسالة «القياس»، ص ٥١ وما بعدها.

والنوع الأول: يتبين أنه على وفق القياس ما دام متَّفَقًا عليه، ولكن الخلاف فيه هو هل يقاس عليه أو لا؟ فذهب طائفة من الفقهاء، وحكي هذا عن أصحاب أبي حنيفة، أنه لا يقاس عليه، وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يقاس عليه غيره إن تحققت فيه شروط القياس، وهذا هو ما ذكره أصحاب الشافعي وابن حنبل وغيرهما.

وذلك بأنهم قالوا كما يحكي عنهم ابن تيمية نفسه: إنما يُنظر إلى شروط القياس، فما عُلمت علته ألحقنا به ما شاركه في العلة، سواء قيل إنه على خلاف القياس أو لم يقل ... أما إذا لم يقم دليل على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس، سواء قيل إنه على وفق القياس أو خلافه؛ ولهذا كان الصحيح أن العرايا يلحق بها (أي قياسًا) ما كان في معناها.

وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل إنه على خلاف القياس لا بدَّ من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقتها لها في الحكم، وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه، وإلا كان من الأمور المفارقة له.

وأما المتنازع فيه فمثل ما يأتي حديث بخلاف أمر (أي مخالف للقياس)، فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المَصْرَاة، فإن النبي ﷺ قال: «لا تصرُّوا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مَصْرَاة فهو بخير النظرين بعد أن يجلبها؛ إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردَّها وصاعًا من تمر»، وهو حديث صحيح،^{٢٢} فقال قائلون هذا يخالف قياس الأصول من وجوه: منها أنه ردُّ للمبيع بلا عيب ولا خُلف في صفة، ومنها أن الخراج بالضمان فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه، ومنها أن اللبن من نوات الأمثال فهو مضمون بمثله، ومنها أن ما لا مثل له يُضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمنه بالتمر ...

^{٢٢} لا تصرُّوا الإبل ... إلخ؛ أي لا تجمعوا اللبن في ضرعها عند إرادة بيعها حتى يعظم ضرعها، فيظن المشتري أنها كثيرة اللبن دائمًا. والمصرأة: هي الناقة والشاة ونحوهما التي فُعل بها ذلك، والتصرية في الأصل حبس الماء، ويراد بها هنا ترك حلب الناقة مثلًا اليوميين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن في نظر المشتري.

فقال المتَّبِعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ، والحديث موافق للأصول (فهو لهذا يكون موافقاً للقياس الصحيح)، ولو خالفها لكان هو أصلاً كما أن غيره أصل، فلا نضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب أتباعها كلها، فإنها كلها من عند الله.

ثم أخذ الشيخ رحمه الله تعالى بعد ذلك يبين بالدليل أن كل ما ذكره أولئك الفقهاء، من مخالفة هذا الحكم الذي ثبت بحديث الرسول للقياس، ليس صحيحاً في شيء منه، وأن هذا الحكم لا يخالف القياس بل يوافقه تماماً، وقد نعرض لهذا الرد بالتفصيل بعد حين.

هذا، ونأخذ الآن في الكلام عن بعض العقود التي يرى شيخ الإسلام بحق أنها جاءت على وفق القياس، لا مخالفة له كما قال جمهور الفقهاء الآخرين، وقد اخترنا أن نمثل لذلك بهذه العقود: السَّلم، الإجارة، المضاربة، ثم مسألة المُصَرَّاة:

السلم: من شروط صحة العقد عند جمهور الفقهاء أن يكون موضوعه (أي المعقود عليه) موجوداً حين العقد، فالمعدوم لا يصح إذن أن يكون محلاً للتعاقد؛ لأنه من غير المعقول أن يتعلق حكم العقد وآثاره بشيء معدوم لا يُقدر على تسليمه إلا بعد إتمام التعاقد، وحينئذٍ قد يثور النزاع والخصومة بين المتعاقدين، على حين أن العقود يجب أن تقوم على التراضي من الجانبين.

وترتب على هذا الشرط أو القاعدة، أنهم اضطروا للقول بأن عقود السَّلم والإجارة والمضاربة والاستصناع ونحوها مستثناة من هذه القاعدة العامة، وأنها تجوز شرعاً استحساناً لا قياساً، للحاجة إليها.

ومن المعلوم أن السلم عقد على شيء معدوم، فإنه بيع شيء أجل بثمن عاجل، ومع هذا لا خلاف بين الفقهاء في جوازه شرعاً، لما رواه الشيخان عن طريق ابن عباس الذي قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يُسلفون بالتمر السنتين والثلاث فقال: «من أسلف^{٢٣} في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.»

ولكن ابن تيمية ينكر ما ذهب إليه أولئك الفقهاء من اشتراط أن يكون موضوع العقد موجوداً غير معدوم، ومن ثم ينكر أن يكون جواز عقد السلم

^{٢٣} أي أسلم، كما جاء في رواية أخرى.

والإجارة ونحوهما ثبت على خلاف القياس، وهو في ذلك يقول: «لا تسلّم صحة هذه المقدمة (أي القاعدة أو الشرط المذكور)، فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، بل ولا عن أحد من الصحابة، أن يبيع المعدوم لا يجوز، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام.

وإنما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة، كما في النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي موجودة، وليست العلة في النهي لا الوجود ولا العدم، بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر، والغرر ما لا يُقدر على تسليمه سواء كان موجودًا أو معدومًا، كالعبد الآبق والبعير الشارد، ونحو ذلك مما قد لا يقدر على تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل، وهو غرر لا يجوز بيعه وإن كان موجودًا.

فإن موجب البيع تسليم المبيع، والبائع عاجز عنه، والمشتري إنما يشتريه مخاطرة ومقامرة، فإن أمكنه أخذه كان المشتري قد قمر البائع،^{٢٤} وإن لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشتري.^{٢٥}

وهكذا المعدوم الذي هو غرر نهى عن بيعه لكونه غررًا لا لكونه معدومًا، كما إذا باع ما يحمل هذا الحيوان أو ما يحمل هذا البستان، فقد يحمل وقد لا يحمل، وإذا حمل فالمحمول لا يُعرف قدره ولا وصفه، فهذا من القمار، وهو من الميسر الذي نهى الله عنه.

ومثل هذا إكراء دواب لا يُقدر على تسليمها، أو عقار لا يمكنه تسليمه، بل قد يحصل وقد لا يحصل، فإنه إجارة غرر» إلى آخر ما قال.^{٢٦}

هكذا فحص الشيخ رحمه الله عن العلة في منع بعض الأشياء المعدومة، ووجدها بحق أنها الغرر الذي يكون فيها؛ أي عدم القدرة على تسليمها، فإذا وجدت هذه العلة في بعض الأشياء الموجودة كان بيعها أيضًا منهيًا عنه؛ لأن في المبيع أو الإجارة في الحالين قمارًا وميسرًا نهى عنه الله تعالى وحرمه بنص

^{٢٤} أي لأنه تسلّم ما اشترى بثمن بخس.

^{٢٥} لأنه ضاع عليه ما التزمه من ثمن وإن كان بخسًا.

^{٢٦} رسالة «القياس»، ص ٤٠-٤١.

صريح من القرآن، وإذن يكون كل من السلم والإجارة على وفق القياس بلا ريب.

ولكنه مع هذا يخص كلاً من هذين العقدين ونحوهما بكلمة خاصة يبين فيها أنه ثبت جوازه شرعاً على وفق القياس، فهو يذكر أن قول الفقهاء إن السلم على خلاف القياس هو من جنس ما رووه من أن الرسول ﷺ قال: «لا تبع ما ليس عندك، وأرخص في السلم»، وهذا لم يُرو في الحديث وإنما هو من كلام بعض الفقهاء.^{٢٧}

وذلك أن الرسول نهى حكيم بن حزام أن يبيع ما ليس عنده فيكون جواز السلم بسنة الرسول مخالفاً للقياس. ولكنَّ نهى النبي حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده، إما أن يراد به بيع عين معينة ليست عنده ولا يملكها فيكون قد باع مال الغير قبل أن يشتريه، وفيه نظر.

وإما أن يكون المراد به النهي عن بيع الإنسان ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وهذا أشبه، فيكون قد ضمن للمشتري شيئاً لا يدري هل يحصل أو لا يحصل، وهذا في السلم الحالّ إذا لم يكن عنده ما يوفيه، والمناسبة فيه ظاهرة. وأما السلم المؤجل وهو المتعارف فهو أمر آخر.

إن موضوع العقد (وهو المسلم فيه) دين من الديون مؤجل في صحيفة إلى أجل معلوم، فهو كالابتياح بثمن مؤجل، ولا فرق بين أن يكون الثمن هو المؤجل أو يكون المؤجل هو موضوع العقد.

وفي هذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: أشهد أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله (يريد أنه ثبت جوازه شرعاً بالقرآن، لا استحساناً على خلاف القياس كما يقول الفقهاء الآخرون)، وقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾. وينتهي ابن تيمية من هذا بقوله: «فإباحة هذا على وفق القياس، لا على خلافه.»

^{٢٧} كيف هذا، وقد جاء في سنن أبي داود (ج٣: ٣٨٤) عن حكيم بن حزام أنه قال: يا رسول الله، يأتييني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال الرسول: «لا تبع ما ليس عندك»، وهذا الحديث رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه، وقال عنه الأول: إنه حديث «حسن»!

الإجارة: تكلم ابن تيمية بعد عقد السلم عن عقد الإجارة وناقش أقوال الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن هذا العقد جارٍ على خلاف القياس؛ لأنه بيع معدوم وهو المنفعة التي تتحقق بعد العقد شيئاً فشيئاً، ولأنه يجب في العقود التي تجري على القياس القدرة على تسليم المعقود عليه عقب العقد، وانتهى من هذه المناقشة إلى أن الإجارة على وفق القياس لا على خلافه.^{٢٨}

إن قولهم بأن الإجارة نوع من البيع لا يخلو أن يكون المراد به أحد أمرين: البيع الخاص الذي يفهم من لفظ البيع عند الإطلاق، أو المعاوضة العامة. ولا يصح أن يراد بها المعنى الأول، فإنه إنما ينعقد على الأشياء المعينة المحدودة، أو المضمونة في الذمة، وليست الإجارة كذلك في كل حال.

والقول بأنها نوع من المعاوضة العامة التي تتناول العقد على الأعيان أو المنافع، قول صحيح، لكن قولهم إن هذه المعاوضة لا تكون على معدوم دعوى مجردة من الدليل، بل هي دعوى كاذبة، وذلك بأن الشارع أجاز المعاوضة على الموجود وعلى المعدوم.

ومن القياس الفاسد أن يقول قائلهم: «كما أن بيع الأعيان لا يكون إلا على موجود فكذلك بيع المنافع، وهذا حقيقة كلامه.» هذا القياس فاسد، بل في غاية الفساد، فإنه — كما يقول — من شرط القياس الصحيح أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وهذا متعذر؛ لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها.

ولهذا أمرنا الشارع أن نؤخر العقد على الأعيان التي لم تُخلق إلى أن تُخلق، كما نهى عن بيع الحمل قبل أن يولد، والتمر قبل بُدُوِّ صلاحه، وعن بيع الحَب حتى يشتدَّ، وعلى هذا لا يبقى حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع في كل حال. وإذا كان ذلك يُظهرنا على أحد الفروق بين عقد البيع والإجارة، فإن هناك فرقاً آخر ذكره شيخ الإسلام إجمالاً، وفصّل القول فيه من بعده تلميذه ابن القيم.^{٢٩}

^{٢٨} راجع رسالة «القياس»، ص ٣٠ وما بعدها.

^{٢٩} رسالة «القياس»، ص ٤٤-٤٥، «إعلام الموقعين» ج ١: ٣٦٠-٣٦٢.

وهو أن الفقهاء حين لم يجيزوا بيع المعدوم في كل حال بنوا على هذا بطلان ضمان الحقائق والبساتين؛ لأنه — كما يقولون — بيع الثمار قبل بُدْوِّ صلاحها، بل قبل وجودها، ومنهم من ذكر الإجماع على بطلانه.

والحق أنه ليس لهم دليل صحيح لما ذهبوا إليه، فضلاً عن دعوى الإجماع، بل ربما كان الإجماع هو على جواز ضمان البساتين ونحوها شرعاً. فقد جرى العرف الصحيح على صحة هذه المعاملة من أيام الصحابة حتى اليوم، بل — كما يذكر ابن تيمية — إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضمن حديقة أسيد بن خضير ثلاث سنوات، وتسلف مقدار الضمان فقضى به ديناً كان على أسيد لأنه كان وصيّه، ومثل هذا من عمر لم يكن ليخفى على أحد.

بل قد كان ذلك — كما يذكر ابن القيم — بمشهد من الصحابة، ولم ينكره منهم رجل واحد، ومن جعل هذا إجماعاً فقد أجمع الصحابة على جواز ذلك، وأقل درجاته أن يكون قول صحابي بل قول الخليفة الراشد ولم ينكره منكر، وهذا حجة عند جمهور العلماء.

فالصواب، إذن، هو ما فعله سيدنا عمر الذي جعل الله الحق على لسانه وقلبه، وبصحة هذا يتضح الفرق الآخر بين البيع والإجارة، «إذ الفرق — كما يقول شيخ الإسلام — بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والإجارة، ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحَب حتى يشتد، ثم إذا استأجر أرضاً ليزرعها جاز هذا مع أن مقصوده الحب؟ لكن مقصوده ذلك بعمله لا بعمل البائع.»

بقي ما يقوله الناقدون لجريان الإجارة على وفق القياس، وهو أن موجب العقد تسليم المعقود عليه بعد إتمامه، وهذا مستحيل في الإجارة بالنسبة لموضوعها الذي يحدث أنا بعد أن في الزمان.

وهنا يذكر ابن تيمية أن هذا غير صحيح إن سلمنا أن عقد الإجارة هو عقد بيع، فإن موجب العقد هو ما أوجبه الشارع أو المتعاقدان على أنفسهما،^{٢٠} وكلاهما منتفٍ، فلا الشارع أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقب العقد، ولا العاقدان التزاماً ذلك.

^{٢٠} أي فيما يجوز لهما شرعاً أن يوجبا.

بل تارة يكون العقد على هذا الوجه؛ أي يكون تسليم الثمن والمثلن عقبه، وتارة يشترطان التأخير في أحدهما، أو في محل العقد بصفة خاصة لما في ذلك من المصلحة للبائع أو المشتري، وهذا كما كان لسيدنا جابر حين باع بعيره للرسول واستثنى ظهره إلى المدينة.

وإنن، لا دلالة في الشريعة على أن من موجبات العقد التسليم عقبه كما زعموا، وليس هذا أصلاً من أصولها يكون الخروج عنه خروجاً عن القياس، بل التسليم والقبض في الأعيان والمنافع على السواء كالقبض في الدين، تارة يكون موجب العقد قبضه عقبه حسب الإمكان، وتارة يكون موجب تأخير التسليم لمصلحة من المصالح المشروعة.

وأخيراً، نذكر أنه إذا تركنا عقد الإجارة الذي لا يمكن فيه تسليم المعقود عليه عقب العقد، فإنه في عقد البيع إذا كان في تأخير تسليم المبيع ضرر يسير بالمشتري ومصلحة راجحة للبائع، نرى أنه من أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة يجب أرجحهما كما هو معروف، كما يجب دفع الضرر الأكبر باحتمال الضرر الأدنى.

وهكذا وصل الإمام ابن تيمية إلى دفع ما يحتج به الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن عقد الإجارة يجوز استحساناً لا قياساً، وإلى التدليل بحق على أنه موافق للقياس وأصول الشريعة.

المضاربة والمزارعة: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذين العقدين، وكذلك أيضاً عقد المساقاة^{٣١} تجوز شرعاً على خلاف القياس؛ وذلك لأنها من جنس عقد الإجارة، ومن ثم يجب أن يكون الربح معلوماً قدره حين العقد، ولكن الأمر في هذه العقود على غير هذا النحو.

^{٣١} لا فرق بين المزارعة والمساقاة، إلا أن الأولى هي تسليم المالك أرضاً زراعية لمن يقوم بزراعتها على أن يكون الربح بينهما مناصفة أو مثالثة مثلاً، على حين أن المساقاة هي دفع إنسان شجراً يملكه إلى من يقوم بخدمته ويكون الربح بينهما كذلك.

وذلك لأن أجر العامل في كل منها لم يعرف قدره عند التعاقد، بل يكتفى فيها بأنه حصة شائعة في الربح العام^{٣٢} كنصفه أو ثلثه على حسب ما يتفق المتعاقدان عليه؛ ولهذا لا يجوز كل من هذه العقود قياساً، بل استحساناً. ولكن شيخ الإسلام لا يذهب مذهب أولئك الفقهاء؛ أي في إرجاع هذه العقود إلى الجنس الذي يدخل فيه عقد الإجارة وإلى ما استتبعه عندهم من جوازها استحساناً لا قياساً للسبب الذي ذكره، بل يرى أنها من جنس عقد الشركة فتكون قياسية.

وإنه ليبنى ما يراه على أصل هام يجب التنبه إليه، فيه تتميز العقود الواردة على عمل العامل من عقد الإجارة، وهو يقول في هذا ما ينبغي أن نأتي به ولو بشيء من الاختصار؛ إذ يذكر أن العمل ثلاثة أنواع: **أحدها:** «أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذا عقد الإجارة اللازمة؛ أي العقد اللازم.»

والثاني: «أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر فهذه الجعالة، وهي عقد جائز ليس بلازم. فإذا قال: من رد عبدي الأبق فله مائة، فقد يقدر على رده وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب أو بعيد ... فمن عمل هذا العمل استحق الجعل وإلا فلا.

ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل بالعمل جزءاً شائعاً ومجهولاً جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول أمير السرية التي يسريها لك خمس ما تغنمين أو ربعة ... ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلاً على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحاب النبي ﷺ الذين جعل لهم قطيع على شفاء سيد الحي، فرقاه بعضهم حتى برئ فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء لا على القراءة.»

وأما النوع الثالث: «فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل، كما للجاعل

^{٣٢} الذي يأتي من الاتجار برأس المال في المضاربة، أو الزرع والثمر اللذين ينتجان من الأرض والشجر في المزارعة والمساقاة.

والمستأجر قصد في عمل العامل؛ ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء ...

بل هذه (أي عقد المضاربة) مشاركة، هذا ينفع بدنه (أي بعمله) وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة؛ ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر؛ لأن هذا يخرجهما عن القول الواجب في الشركة ...»^{٣٣}

هكذا يرى شيخ الإسلام ابن تيمية بحق، وأما الذين ذهبوا إلى أن هذه العقود الثلاثة على خلاف القياس فقد ظنوا أنها من جنس الإجارة فيشترط فيها مثلها العلم بالعوضين، فلما رأوا أن العمل في هذه العقود غير معلوم وكذلك الربح قالوا بمخالفتها للقياس.

وهذا من غلطهم كما يقول: فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضة وإن قيل إن فيها شوب المعاوضة.^{٣٤} وبعد أن بحث ابن تيمية هذه العقود الخمسة وعقوداً كثيرة أخرى، وبين أنها جميعها على وفق القياس لا بخلافه كما زعم جمهور الفقهاء، قال ما ينبغي أن ننقله بنصه:

«وبالجملة، فما عرفت حديثاً صحيحاً لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما.

لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء، فضلاً عنهم هم دونهم، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة، من أشرف

^{٣٣} رسالة القياس، ص ٨-٩.

^{٣٤} رسالة القياس، ص ٧، وينبغي هنا أن نشير إلى أن المضاربة وإن كانت عقداً على خلاف القياس عند الأحناف تعتبر من الشركات عند فقهاء الأحناف؛ ولهذا توضع في كتبهم في باب الشركات، وكذلك المزارعة والمساقاة يأخذان حكم الشركات عند ظهور الناتج من الزرع والثمار.

العلوم فمنه الجليُّ الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم.

فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفًا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»^{٣٥}

مسألة المصرة

ولعل مصداق هذا التأكيد، فضلاً عما ذهب إليه في تلك العقود، رأيه في «مسألة المصرة» وما جاء به حديث الرسول في ضمان لبنها الذي حلبه المشتري، فقد رأى الفقهاء قبله في أن جعل هذا الضمان صاعاً من تمر هو حكم مخالف للقياس للوجوه التي ذكرنا عنهم من قبل.^{٣٦}

إن الشيخ، رضي الله عنه وأرضاه، بعد أن بيّن هذه الوجوه أخذ في مناقشتها، وانتهى بأنه ليس في الحكم الذي جاء به حديث الرسول ﷺ شيء يخالف القياس، بل هو على وفقه تماماً، وذلك إذ يقول: «أما قولهم: «رد بلا عيب ولا فوات صفة» فليس في الأصول ما يوجب انحصار الرد في هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس الخلف في الصفة، فإن المبيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل، فإذا ظهر أنه على صفة وكان بخلافها فهو تدليس ...

وأما قولهم: «الخراج بالضمان» (أي أن الأمر بردّ صاع من تمر مخالف للقياس الذي يؤخذ من الأثر الذي يقول: الخراج بالضمان)، فإن حديث المصرة أصح منه باتفاق أهل العلم مع أنه لا منافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث في ملك المشتري ... وهنا كان اللبن موجوداً في الضرع فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللبن الموجود في الضرع وقت العقد.

وأما تضمين اللبن بغيره وتقديره بالشرع، فلأن اللبن المضمون اختلط باللبن الحادث بعد العقد فتعدرت معرفة قدره؛ فلهذا قرر الشارع البديل قطعاً للنزاع، وقُدِّر

^{٣٥} رسالة القياس ص ٦١-٦٢.

^{٣٦} راجع ما سبق ص ٨٩، وهو مأخوذ عن رسالة القياس ص ٥٢.

بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيُفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتياع لذلك اللبن الذي تعذرت معرفة قدره، بالصاع من التمر، والتمر كان طعام أهل المدينة وهو مكيل مطعوم يُقتات به كما أن اللبن مكيل مقتات به، وهو أيضاً يقتات به بلا صنعة، بخلاف الحنطة والشعير فإنه لا يقتات به إلا بصنعة.

فهو (أي التمر) أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن؛ ولهذا كان من موارد الاجتهاد أن جميع الأمصار يضمنون ذلك بصاع من تمر، أو يكون ذلك لمن يقتات بالتمر، كأمره ﷺ في صدقة الفطر بأن يخرج أهل كل بلد مقدار الصاع مما يقتاتون به كالشعير ونحوه.»

وبعد، فقد وصل الإمام ابن تيمية رحمه الله إلى بيان وإثبات ما اعتقده الحق، وهو أنه ليس في الشريعة الإسلامية من الأحكام ما يخالف القياس الصحيح، وقد تأتى له ذلك بما أوتيه من الحظ الوافر في فهم الفقه وأصوله الأولى، والقدرة على رد الأحكام الشرعية إلى أصولها الأصلية بعد إدراك عللها، والفهم العميق لكتاب الله والإحاطة بقدر المستطاع بسنة رسوله.

وهو لهذا حقيق بأن يوصف بأنه فقيه مجتهد حقاً وإن كان ينتسب للمذهب الحنبلي لاتفاقه مع مؤسسه في أصوله الفقهية، ولو تقدّم به الزمن إلى عصر الأئمة الأربعة لعدّ بلا ريب من المجتهدين بإطلاق.

الاستصحاب

ويجيء هذا الأصل بعد الأصول السابقة، وهو حجة عنده وعند غيره من الفقهاء في الوصول إلى الأحكام الفقهية، ويقول في تعريفه وحجّيته: «وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه قولان.»^{٣٧}

فإن عَرَض للمجتهد عقد أو تصرفٌ جدّ في زمنه، وسُئِل عن رأيه فيه، ولم يجد نصّاً من الكتاب أو السنة أو دليلاً شرعياً آخر يبين حكمه الشرعي بالإباحة أو التحريم،

^{٣٧} رسالة المعجزات والكرامات ص ٢١.

كان عليه أن يحكم بأنه مباح بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما حُرِّم شرعاً، وهذه الإباحة هي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميعاً، فما دام لم يقم لديه دليل على تغيير هذه الحال، يجب أن يكون الحكم باقياً على الإباحة الأصلية. وكذلك الملك الثابت لشخص ما لشيء من الأشياء يعتبر قائماً بدليل الاستصحاب، ما لم تتغير الحال فيجده ما يثبت زوال ملكه له، وذمة الإنسان البريئة من شغلها بدين أو التزام يظل حكمها أنها بريئة حتى يثبت أنها مشغولة؛ وذلك لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيّره.

ويقول الخوارزمي في كتابه «الكافي» عن هذا الدليل أو الأصل: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاءه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»^{٢٨}

ومع هذا، فإن الحق في رأينا أن من التجوز عدَّ الاستصحاب دليلاً؛ لأن الدليل في الحقيقة هو الدليل الذي ثبت به الحكم السابق، وما الاستصحاب إلا استبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه.^{٢٩}

وأخيراً، إن معنى قول الشيخ ابن تيمية رضي الله عنه أن الاستصحاب حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وفي كونه حجة في اعتقاد عدم خلاف، أنه حجة لمن لا يعتقد تغيير الحال التي لها حكمها الثابت بالدليل، فيندفع بها (أي بهذه الحجة) دعوى مدعي التغيير إلا إذا قام عليه دليل، ولكنه مع هذا، ليس حجة متفقاً عليها في دعوى عدم تغيير الحال فلا يصح حينئذٍ استصحاب الحكم، فقد تكون الحال قد تغيرت فعلاً مع أنه دليل على هذا التغيير.

ويظهر هذا واضحاً لنا إذا أشرنا إلى مركز المفقود وحكمه عند الفقهاء؛ أي الذين يرون منهم أن الاستصحاب حجة لعدم الاعتقاد لا لاعتقاد عدم، فإن المركز الشرعي

^{٢٨} راجع «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥هـ، مطبعة صبيح بالقاهرة ص٢٠٨.

^{٢٩} «علم أصول الفقه» للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف، مطبعة النصر بالقاهرة سنة ١٩٥٤ ص١٠٢.

للمفقود عندهم هو اعتباره حياً في حق نفسه، وميتاً في حق غيره حتى تعرف وفاته أو يحكم بها القضاء، ويترتب على هذا أمران:

(أ) عدم قسمة أمواله بين ورثته بعد فقده؛ وذلك استصحاباً لحال حياته التي لم يبق دليل بعد على تغيرها.

(ب) ألا يرث أحد ممن مات من أقاربه بعد فقده؛ لأن الميراث يقتضي اعتقاد بقاءه حياً، لا عدم اعتقاد موته فحسب. لكن استصحاب الحال يصلح علة وحجة لبقاء ما كان على ما كان (وهو حال الحياة) التي تمنع قسمة أمواله بين ورثته، لا لاكتساب حقوق جديدة لا تكون إلا إذا اعتقدنا عدم موته، وهذا ما لا يكون الاستصحاب حجة فيه عندهم، ومن هؤلاء الفقهاء الأحناف.^{٤٠}

على حين أن الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا إلى أن الاستصحاب يصلح حجة في الحالين، فإنهم يرون أنه استصحاب حال حياته لبقاء ما يملكه على ملكه حتى يثبت موته حقيقة أو حكماً يستلزم اعتقادنا عدم موته فيكون له حينئذٍ وراثته من مات بعد فقده قبل الدليل على موته حقيقة أو حكماً.

ونعتقد أن الرأي الأول الذي ذهب إليه بعض الأحناف هو الأصح، كما نرى أنه هو الذي يذهب إليه بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وتلميذه الأكبر ابن القيم؛ وذلك بدليل ما جاء في كتبهم من المثل والأحكام الدالة على الذهاب إليه والأخذ به.

وفي هذا يذكر ابن القيم — وهو يتكلم عن الاستصحاب وتحمله البعض فوق ما يستحقه، وجزمهم بموجبه (أي في الحالين) لعدم علمهم بتغير الحال، مع أنه ليس عدم العلم علماً بالعدم — ما ينبغي أن ننقله عنه، وذلك إذ يقول لبيان معنى رأي بعض الأحناف: «إنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغيّر له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمكننا ألا تثبت الحكم ولا ننفية، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته.

فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعارض مع المستدل، فهو يمنعه الدلالة حيث يثبتها، لا أنه يقيم الدليل على نفي ما ادّعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض

^{٤٠} راجع مثلاً: «شروح الكنز» للإمام الزيلعي ج ٣: ٣١٠.

لون والمعترض لون؛ المعترض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلم دلالته ويقوم على نقيضه.

وذهب الأكثرون، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيره، إلى أنه يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه؛ لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل (أي المغير للحال الأولى)، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه.^{٤١} والله أعلم.

المصالح المرسلة

عني ابن القيم بفقهِ الإمام أحمد بن حنبل وأصوله، فعليه تخرج وصار إماماً من أئمة الفقه الإسلامي، ولكن نراه حين تكلم عن أصوله الفقهية لا يذكر فيها «المصالح المرسلة».^{٤٢}

وعندما تناول شيخه ابن تيمية، في إحدى رسائله، بيان أصول الفقه التي يرجع إليها استنباط الأحكام التشريعية، نراه يذكر المصالح المرسلة من بينها، ولكنه يقف موقف المتشكك فيها، والمتردد في قبولها، كما سنعرف ذلك بعد حين.

نرى هذا وذاك من الشيخ وتلميذه، وهو أمر قد يثير الدهشة والعجب في بادئ الأمر؛ وذلك بأنه من المعروف أن هذا أصل من أصول الفقه عند الحنابلة، وقد استند إليه الإمام أحمد رضي الله عنه، وكذلك ابن تيمية وابن القيم، في كثير من الأحكام التي قالوا بها كما يتضح من تراثهم الفقهي الكبير.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى الإمام أحمد نفسه فقيهاً سلفياً يتبع نصوص الكتاب والحديث فإذا ظفر بنص في المسألة أفتى بموجبه دون التفات إلى ما خالفه أو من خالفه ولو كان من كبار الصحابة؛ ولهذا لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من غير المسلم، عندما صح عنده حديث الرسول المانع من التوارث بينهما لاختلاف الدين.

ثم هو يأخذ، عند عدم النص، بفتاوى الصحابة وآرائهم ويختار عند تعددها في المسألة الواحدة أقربها من كتاب الله وسنة رسوله، فهو على كل حال لا يخرج عن رأيي

^{٤١} راجع «إعلام الموقعين»، ج١: ٢٩٤-٢٩٥، وراجع أيضاً في ذلك «أصول السرخسي» المتوفى سنة ٤٩٠هـ، طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ ج٢ ص ٢٢٣-٢٢٦.

^{٤٢} راجع «إعلام الموقعين»، ج١ ص ٢٣ وما بعدها.

من هذه الآراء، حتى إنه — كما يذكر ابن القيم نفسه — كان يتوقف أحياناً عن الفتوى إن لم يجد مرجحاً يرضاه لأحد تلك الآراء، كما كان لا يلجأ إلى استعمال القياس إلا للضرورة.

فإذا صح هذا، وهو صحيح، يكون من البدهي أنه كان يأخذ بأصل المصالح المرسلة كما فعل الصحابة رضي الله عنهم في كثير من أحكامهم وآرائهم الفقهية، ونذكر فيها بعض المثل التي تبين ذلك أجلى بيان، وقد تناولناها في كتاب ظهر لنا منذ بضعة سنوات،^{٤٣} وهي:

(أ) ليس في القرآن ولا في سنة الرسول نص يوجب أو لا يوجب جمع كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التي كان محفوظاً فيها، ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة، بعد أن تخرج أبو بكر أول الأمر من هذا العمل وقال: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ ولكن عمر ظل يراجع حتى شرح الله صدره له.

(ب) ثم جاء سيدنا عثمان ورأى اختلاف المسلمين، وقد ازداد تفرقهم في البلاد، في قراءة بعض حروف من القرآن، فخشى أن يؤدي الأمر إلى اختلافهم فيه كما اختلف اليهود والنصارى في كتبهم، فأمر بجمع القرآن في مصحف واحد، وفرّق منه نسخاً في الأقطار المختلفة، ثم أمر بما سواه من الصحف ذات القراءات المخالفة فحرقته.

(ج) منع سيدنا عمر إعطاء «المؤلفة قلوبهم» على الإسلام نصيباً من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك في القرآن وسنة الرسول العملية، وكان من قوله في هذا لعُيينة بن حصن والأقرع بن حابس: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما، لا رعى الله عليكما إن رعيتما».^{٤٤}

(د) إبقاؤه رضي الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التي فتحت في عهده في أيدي أهلها، ووضع الخراج عليهم، بدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق في ذلك كما هو معروف، وكان هذا الصنيع توفيقاً من الله ورعاية للمصلحة العامة للمسلمين.

^{٤٣} «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤م بمطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة ص ١٩٢-١٩٤، وراجع أيضاً فيها وفي غيرها «الاعتصام» للشاطبي ج ٢: ٩٩ وما بعدها.

^{٤٤} راجع: «أحكام القرآن» للإمام الجصاص، ج ٣: ١٥٣.

(هـ) جواز أن يفرض الإمام العادل على الأغنياء من المال ما لا بد منه لتكثير الجند وإعداد السلاح؛ ليكون ذلك حماية للبلاد.^{٤٥}

(و) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناعات قيمة ما يضيع عندهم من حاجات الناس وأمتعتهم، مع أنها أمانات عندهم، والأمين لا يضمن، ولكن سيدنا علي بن أبي طالب خاف الخيانة والتقصير، فقال في هذا: لا يصلح الناس إلا ذلك.

والإمام أحمد، كما قلنا، فقيه سلفي بكل معنى الكلمة، فهو بلا ريب يأخذ بفتاوى الصحابة وبمنهاجهم في الاستنباط، وهو لهذا يرى بيقين أن من أصول الفقه مبدأ المصلحة المرسله لما فيه من تحقيق الصالح العام، ودرء المفسدة العامة أيضاً. ومن ثم، نجد له آراء وفتاوى كثيرة كان مصدرها هذا المبدأ، وبخاصة في باب السياسة الشرعية، ونحن نذكر من ذلك هذه الأمثلة مكتفين بها:

(أ) يرى أن جزاء من شرب الخمر في رمضان، أو أتى شيئاً نحو هذا، هو إقامة الحد عليه مع التغليظ فيه، كمثل الذي يقتل في الحرم — أي قتلاً خطأ — فعليه دية وثلاث.

(ب) يرى وجوب نفي المخنث؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف عليهم حبسه.

(ج) ومما نص عليه أيضاً أن من طعن على الصحابة يجب على السلطان عقوبته، وليس له أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتبهه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة.^{٤٦}

وبعد الإمام ابن حنبل نجد أصحابه وأتباعه يأخذون بهذا الأصل أيضاً على ذلك النحو، ومنهم أخيراً ابن القيم ففي كتبه — مثل: «إعلام الموقعين»، و«زاد المعاد»،

^{٤٥} نستطيع القول، مستلهمين هذا المثل وسابقه، بأن قانون الإصلاح الزراعي — ونحوه من القرارات التي جاءت بعده — له سند قوي من الشريعة الإسلامية. وراجع في فرض بعض المال على الأغنياء للجنود والسلاح وحماية الوطن، «المستصفى» للغزالي ج ١: ٣٠٣-٣٠٤.

^{٤٦} راجع هذه الأمثلة في «إعلام الموقعين»، ج ٤: ٣١٣-٣١٤.

و«الطرق الحكمية» — الكثير من الآراء التي بنيت عليه، ونذكر المثل الآتية من كتابه الأخير: ^{٤٧}

(أ) روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»؛ ولهذا — كما يقول ابن القيم — كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، ومن اضطر إلى طعام — مثلاً — عند غيره لا يحتاج إليه، كان له أن يأخذ بقيمة المثل.

ولو امتنع من بيعه له إلا بأكثر من سعره، فأخذه منه بما طلب، لم يجب عليه إلا قيمة مثله؛ وذلك دفعاً لضرر المحتاج، وفي الوقت نفسه لا ضرر فيه على المالك.

(ب) وكذلك يرى أن من اضطر إلى الاستدانة من الغير فأبى أن يعطيه إلا برِباً أو معاملة ربوية، فأخذه منه بذلك، لم يستحق عليه للدائن إلا مقدار رأس ماله.

(ج) وبعد ذلك تكلم عن التسعير وأن منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، ثم قال ممثلاً لهذا النوع: «وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به، وفيه دفع مفسدة عامة وتحقيق مصلحة.»

(د) ومن هذا النوع أيضاً — كما يقول — أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة، كالفلاحة والنساجة وغير ذلك، فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم؛ فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك.

(هـ) ونذكر أخيراً أنه تكلم عن الاضطرار للسكنى فقال: إذا قُدِّرَ أن قومًا اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان مملوك — أي لغيرهم — أو استعارة ثياب يستدفئون بها، أو رحى للطحين، أو دلو لنزع الماء، أو قُدْر، أو فأس، أو نحو ذلك، وجب على صاحبه بذله بلا نزاع.

لكن هل يجب أن يأخذ عليه أجرًا؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجره المثل، قال شيخنا

^{٤٧} راجع صفحات ٢٨٤-٢٨٦، ٢٨٩، ٣٠٥.

— يريد ابن تيمية: «والصحيح أنه يجب عليه بذل ذلك مجاناً، كما دل عليه الكتاب والسنة.» إلى آخر ما قال.

لعلنا عرفنا مما تقدم كيف أخذ الصحابة بالمصالح المرسلة، وكيف أخذ بها الإمام ابن حنبل والذين اتبعوا مذهبه ومنهجه في الأخذ بها، فكان ذلك من العوامل التي جعلت فقهه خصباً متفقاً مع مقاصد الشريعة التي هي تحقيق المصالح ودرء المفسد عن الناس، هذه المصالح التي — وإن لم يشهد لاعتبارها دليل شرعي خاص — تتفق وما جاء به الدين، ولا تخالف أصلاً من أصوله.

والآن، علينا بعد ذلك أن نعرض لهذه المسائل: ما هي المصلحة المرسلة، وما هو موقف ابن تيمية منها، ولماذا تشكك وتردد فيها، وسنتناول كلاً من هاتين المسألتين على هذا الترتيب:

الأولى: يجد الباحث العليم أن كل أمر تناوله الشارع بحكم من الأحكام لا بد فيه من معنى أو وصف مناسب اقتضى هذا الحكم الشرعي، وهذا المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدم ذلك إلى أقسام ثلاثة: ما يعلم أن الشارع اعتبره، وما يعلم أنه ألغاه، وما لا يعلم أنه اعتبره أو ألغاه.

والمصالح المرسلة هي هذا القسم الثالث؛ أي الذي لا يشهد له أصل من أصول الشريعة لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وعلى هذا يراد بها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها، ويكون في اعتبارها مع ذلك جلب نفع أو دفع ضرر، وقد يقال: إنها المصالح التي يرجع معناها إلى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل من الشارع معين.

وليس صحيحاً ما يقوله بعض العلماء من اشتها الإمام مالك ورجال مذهبه بانفرادهم بالقول بهذا الأصل والأخذ به، فإن الفقهاء — كما يقول الشوكاني — في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك.^{٤٨}

^{٤٨} «إرشاد الفحول»، ص ١٩١.

وإذن، يكفي أن نقول بأن المالكية هم أكثر الفقهاء أخذًا بهذا الأصل المختلف فيه من أصول الأحكام الفقهية.^{٤٩} ومهما يكن، فإنه يشترط لاعتبار المصالح المرسله مصدرًا أو أصلًا من أصول التشريع، في رأي القائلين بها، ثلاثة شروط وهي:

- (أ) أن يكون ذلك في مسائل المعاملات لا العبادات؛ لأن هذه ثابتة لا تتغير باختلاف الزمن والأحوال، ولأن الله تعالى قد تعبدنا بها كما جاءت في الكتاب والسنة.
- (ب) ألا تعارض هذه المصالح مقصدًا من مقاصد شريعة الله ورسوله، ولا دليلاً من أدلتها المعروفة.
- (ج) أن تكون مصالح حقيقية ضرورية للمجتمع، أو على الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقي.

وقد تعرّض لها الإمام الشاطبي طويلاً، وبحثها من كل جهاتها، فإذا رجعنا إليه نجده يلاحظ أنه لا بد لاعتبار المصالح المرسله من أمور ثلاثة لا تخرج عما ذكرناه، وهي ما يأتي بنص كلامه:

أحدها: الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

والثاني: أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عُقل منها وجرى على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلققتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما يجري مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك.

والثالث: أن حاصل المصالح المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب «ما لا يتم الواجب إلا به

^{٤٩} راجع «المستصفي» للغزالي، ج: ١، ص: ٢٨٤ وما بعدها، ففيه أن الغزالي وهو من الفقهاء الشافعية يأخذ بهذا الأصل بشرط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية وإلا تغير كثير من الأحكام بتغير الأحوال، وبالزعم بأن هذه أو تلك مصلحة حقيقية على حين أنها ليست كذلك. وراجع أيضاً «إرشاد الفحول»، ص ٢١٢-٢١٣؛ حيث تكلم عن المصالح المرسله أيضاً، وحقق من قال بها من الفقهاء من أصحاب المذاهب المعروفة ورجالها.

فهو واجب»، فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى التخفيف لا إلى التشديد.^{٥٠}

المسألة الثانية: هذه هي المصالح المرسله كما حققها الفقهاء الأثبات، فكيف وقف الشيخ ابن تيمية منها، ولم يبين من كلامه التردد في القول بها؟ نجد الإجابة من هذا وذاك فيما كتبه فيها، فلنرجع إليه،^{٥١} كما نجد إشارات إلى ذلك في كثير من رسائله ومؤلفاته الأخرى.

إنه يعرف المصالح المرسله فيذكر أن الطريق السابع من طرق الأحكام الشرعية هي المصالح المرسله، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسله، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان. ثم ينتقل إلى نقد من يضيقون مجالها، فيقول: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسله بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسله في جلب المنافع وفي رفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين.»

ومجال المصالح المرسله عنده واسع يشمل أمور الدنيا والدين، ما دام مناطها تحصيل المنافع ودفع المفسد، وآية ذلك بقسميه قوله: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين ككثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهاديات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم، فقد قصر.»

هذا، وقد عرفنا من دراستنا لعصر ابن تيمية أنه كان زاخراً بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة في الإسلام، فربما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ولكنهم مع هذا يرونها أعمالاً طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة. كما كان فيه من الأمراء والسلطين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينبها لهم بعض من يحيطون

^{٥٠} راجع كتاب «الاعتصام»، ج ٢: ١١٠-١١١، ٢١٤.

^{٥١} راجع رسالته في المعجزات والكرامات ص ٢٢ وما بعدها.

بهم، زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضرارًا، وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم كثيرًا قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا!﴾

ولذلك نرى شيخ الإسلام يقف موقف المتريث، ويشكك في المصالح المرسله، ويتردد في القول والأخذ بها إلا بعد التثبت وعن بيته، وهو لهذا يقول بعد الفقرة الأخير التي نقلناها عنه:

«وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإنه من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محذور في الشرع ولم يعلموه ... وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعًا، بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه.

وحجة «الفريق» الأول، أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل الكتاب والسنة والإجماع على اعتبارها، وحجة «الفريق» الثاني، أن هذا أمر لم يرد به الشرع نصًا ولا قياسًا.»

يتبين من هذا أن الشيخ رحمه الله وأرضاه لم يتردد في الواقع في قبول «المصالح المرسله»، وفي اعتبارها من أصول الشريعة واستخراج أحكام ما يجدر من الحوادث والوقائع، شأنه في هذا شأن إمامه وجميع الحنابلة الذين أخذوا بها.

ولكنه كان يدعو إلى الوقوف حتى يظهر بجلاء أن ذلك من المصالح المرسله حقيقة أو ليس كذلك، وبخاصة أنه يرى بحق أن أحكام الشرع كلها تقوم على تحقيق المصالح ودفع المفاسد؛ ولذلك نراه أخيرًا يقول: «والقول الجامع: إن الشريعة لا تهمل مصلحة، بل الله تعالى قد أكمل الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركتنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك.

لكن ما اعتقده العقل مصلحة إن كان الشرع لم يرد به، فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، وإما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة، أو الغالبة، وكثيرًا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالضررة، كما قال تعالى في الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾.

والآن، وقد وفقنا الله للكلام على أصول فقه شيخ الإسلام نأخذ في الكلام على فقهه نفسه، وسنرى إن شاء الله أثر هذه الأصول في آرائه الفقهية التي تزخر بها فتاويه ورسائله، وكم هو فقه خصب فيه توسعة على الناس في تصرفاتهم ومعاملاتهم. ولا عجب في ذلك، فإن مرجعه الأول والأخير في هذه الآراء هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والله يقول في كتابه العظيم: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ويقول أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

الفصل الثاني

فقه ابن تيمية

(١) نظرة عامة

نشأ ابن تيمية حنبلياً كما هو معروف، وأفاد كثيراً جداً من أصول الإمام أحمد وفقهه، إلا أنه لم يلتزمه في آرائه وفتاويه، بل كان مجتهداً يقول ويفتي بما قام عليه الدليل وإن خالف مذهب إمامه أو مذاهب الفقهاء الآخرين المعروفين.

كل من كتبوا عنه من معاصريه أو الذين جاءوا من بعده يصفونه بالفوق في الفقه وسائر العلوم الإسلامية، وبالاجتهاد الذي اجتمعت له أدواته وتوافرت فيه شروطه، وهذا الشيخ كمال الدين بن الزمكاني وكان معاصراً له، يقول عنه في كلام له: «واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها»^١

ويذكره الحافظ الكبير أبو الحجاج المزني، وهو أستاذ أئمة الجرح والتعديل في زمنه، فيقول: «ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا أتبع لهما منه»، كما جاء في كتاب «شذرات الذهب» في ترجمته.

كما يقول عنه الإمام الذهبي في تاريخه الكبير: «ولقد كان عجباً في معرفة علم الحديث، فأما حفظه متون الصحاح وغالب متون السنن والمسند، فما رأيت من يدانيه في ذلك أصلاً»، على ما نقله ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة».

ويضاف إلى هذا، عنايته التامة بتتبُّع فتاوى الصحابة والتابعين، فصار عليماً بها، كما عني كذلك بدراسة فقه كل من المذاهب المعروفة فوقف على آرائهم واختلافاتهم

^١ راجع طبقات ابن رجب، ج ٢: ٣٩٠.

وأَسباب هذه الاختلافات، حتى «كان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا منه في مذاهبهم أشياء» كما يذكر ابن رجب في الطبقات.

لا عجب، بعد هذا كله، إذا رأيناه قد انكسرت عنه رِبْقَة التقليد لمذهب الإمام أحمد أو غيره، بل كان يذهب إلى ما يراه حقًا وقام الدليل عليه، غير ناظر إلى موافقته أو مخالفته لأَيٍّ من هذه المذاهب، كما كان فيما يختاره من مذهب إمامه ابن حنبل يصدر عن دليل لا عن تقليد.

وفي ذلك يقول الإمام الذهبي أيضًا عنه في معجم شيوخه: «وَفَاقَ النَّاسَ فِي مَعْرِفَةِ الْفِقْهِ، وَاخْتِلَافِ الْمَذَاهِبِ، وَفَتَاوَى الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، بَحِيثَ إِذَا أَفْتَى لَمْ يَلْتَزِمْ بِمَذْهَبٍ، بَلْ بِمَا يَقُومُ دَلِيلُهُ عِنْدَهُ.»^٢

(٢) أنواع آرائه

إن الذي يتتبع جمهرة آراء الشيخ الأكبر وفتاويه، يرى أنها تتنوع إلى مجموعات، لكل منها طابع خاص أو وصف تدخل تحته، وكان من عوامل هذا التنوع تدرج صاحبها في الزمن والبحث والتعمق فيه، وهذه الأنواع أو المجموعات هي:

- (أ) آراء صدر فيها عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل.
- (ب) آراء اختارها لم يلتزم فيها مذهبًا معينًا، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب المعروفة.
- (ج) آراء خالف فيها كل هذه المذاهب، أو المشهورَ من أقوال فقهاءها.

وكان من الطبيعي أن يكون ترتيب آرائه وفتاويه على هذا النحو، فقد كان أول أمره حنبليًا كما عرفنا؛ ومن ثم كان يتقيد غالبًا بمذهب إمامه بعد بحث واقتناع بأدلته. ثم انتقل به الزمن والبحث خطوة أخرى، فطَوَّفَ في محيط المذاهب المعروفة، وحلَّقَ في سماواتها، فكان يفتي بما يراه الحق غير متقيد بمذهب واحد منها، وإن كانت فتاويه في هذه الحقبة لا تخرج عن دائرتها جميعًا.

^٢ طبقات ابن رجب، ج ٢: ٣٨٩.

وحين صارت دراساته محيطة عميقة كل العمق، واستحصده عقله وتفكيره، كانت له اجتهادات بعقله، في دائرة النصوص ومقاصد الشريعة العامة، خالف فيها هذه المذاهب جميعاً، وهذا ما يضعه بعض مؤرخيه تحت عنوان «مفرداته وغرائبه».

ولا نرى ضرورة لأن نتعرض للطائفة الأولى من فتاويه، فهي كثيرة بطبيعة الحال وبخاصة في فتاويه المصرية، وليس له أصالة في استنباط أحكامها التي تدخل في دائرة المذهب الحنبلي، وإن كان له كبير فضل في تحرير هذا الآراء وبيان أدلتها ورجحانها على غيرها ولهذا رأى الأخذ بها.

ولكننا لا نجد بدءاً من ذكر نماذج لآرائه وفتاويه الأخرى؛ أي التي اختارها من بين المذاهب الفقهية المختلفة أو انفرد بها، وبعدها نعرض لبعض مفرداته التي خالف فيها المذاهب المعروفة، كما نعرض بعدها لبعض المسائل التي يبين فيها بوضوح مقدار عنايته بالفقه المقارن، وهذا كله على النحو التالي:

(٣) نماذج من اختياراته

إذا كان لابن تيمية آراء كثيرة لم يلتزم في القول أو الإفتاء بها مذهباً فقهياً معيناً، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة؛ فذلك لأنه يرى أن الحق في عامة مسائل الشريعة لا يخرج عنها، وهو في هذا يقول: «قول القائل: لا أتقيد بأحد هؤلاء الأربعة، إن أراد به أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقيين، فقد أحسن، بل هو الصواب من القولين، وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها بل أخالفها، فهو مخطئ في الغالب قطعاً؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة.

ولكن تنازع الناس: هل يخرج عنها في بعض المسائل؟ على قولين، وقد بسطنا ذلك في موضع آخر.»^٣

هذا ونعرض هنا بعض هذه الآراء التي اختارها، وذلك من كتابه «الاختيارات العلمية»،^٤ وهي آراء تعالج مسائل اجتماعية سواء ما كان منها في العبادات والمعاملات.

^٣ راجع مختصر الفتاوى المصرية ص ٦١.

^٤ طبع هذا الكتاب ملحقاً بالمجلد الرابع من «مجموعة الفتاوى».

في الزكاة

هل يجوز نقل زكاة أهل بلد إلى فقراء بلد آخر؟ وهل يجوز نقلها من الريف إلى فقراء أهل مصر الجامع؟ في الإجابة عن هذين السؤالين يختلف الفقهاء، وقد تعرض ابن تيمية لذلك إذ يقول: «وإذا نقل الزكاة إلى المستحقين بالمصر الجامع، مثل أن يعطي من بالقاهرة من العشور التي بأرض مصر، فالصحيح جواز ذلك؛ فإن سكان مصر إنما يعانون من مزارعهم (أي مزارع أهل غير مصر)، بخلاف النقل من إقليم مع حاجة أهل الإقليم المنقول عنه.»^٥

وهل يجوز إعطاء شيء من الزكاة لمن لا يقوم بما عليه من طاعة الله والعمل بشرائعه؟ يقرر ابن تيمية في ذلك أنه لا ينبغي أن يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله، فإن الله فرضها معونة على طاعته، فمن لا يصلي (مثلاً) من أهل الحاجات الذين هم من مصارف الزكاة، لا يعطي شيئاً حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة.^٦

ويصدر ابن تيمية رحمه الله في هذا عن أصل له في باب الأطعمة من كتاب «الاختيارات العلمية» السابق ذكره، وذلك إذ يقول: «والأصل فيها (أي في الأطعمة) الجل لمسلم يعمل صالحاً؛ لأن الله تعالى إنما أحلّ الطيبات لمن يستعين بها على طاعته لا في معصيته، لقوله تعالى: ﴿كَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.»

ولهذا لا يجوز أن يُعان بالمباح على المعصية، كمن يعطي اللحم والخبز لمن يشرب عليه الخمر ويستعين به على الفواحش، إلى آخر ما قال.

ولعل مما جعل ابن تيمية يتخذ هذا أصلاً له، ويبنى عليه عدم جواز إعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله (وإن كان لنا في هذا الرأي مقال)، رغبته الشديدة في جعل المجتمع الإسلامي مجتمعاً مثالياً لا يخالف فيه أحد عن أمر الله ورسوله في عامة أحواله.

هذا، ومن المعروف أن من عليه الزكاة تبرأ ذمته منها إذا أعطاها بنفسه لأحد مصارفها، أو سلمها له وكيهه في دفعها، أو أعطاها للوالي الذي هو بحكم منصبه نائب عن المسلمين جميعاً، فهل تبرأ ذمته بإعطائها لولي الأمر عادلاً كان أو ظالماً؟

^٥ الاختيارات، ص ٥٨.

^٦ الاختيارات، ص ٦١.

هنا نجد ابن تيمية يقول: «ويبدأ بدفع الزكاة إلى وليّ الأمر العادل. وإن كان ظالمًا لا يصرف الزكاة في المصارف الشرعية، فينبغي لصاحبها ألا يدفعها إليه، فإن حصل له ضرر بعدم دفعها إليه، فإنه يجزئ عنه إذا أخذت منه في هذه الحالة عند أكثر العلماء. وهم في هذه الحالة ظلموا مستحقها، كوليّ اليتيم وناظر الوقف إذا قبضا المال وصرفاه في غير مصارفه الشرعية.»^٧

في البيع

المعروف أن العقد يتم إذا اتصل الإيجاب بالقبول وإذا توافرت في كل منهما شروطه الصحيحة شرعًا، ولكن قد يتخذ أحد المتعاقدين من العقد سببًا غير مشروع، فهل ينعقد العقد حينئذٍ، ويكون صحيحًا شرعًا لوجود ركنه وهو مجموع الإيجاب والقبول؟ أو يعتبر غير صحيح لسببه غير المشروع؟

يرى أبو حنيفة والشافعي صحة هذا العقد لأن ركنه وهو الإيجاب والقبول قد تحقق، ونية السبب أو الغرض غير المباح شرعًا مستترة فترك أمره لله وحده. ولكن صاحبين وابن حنبل يرون عدم صحة هذا الضرب من العقود، ولا يجعلون للإيجاب والقبول أثرًا متى قام الدليل أو القرينة الصحيحة على هذا القصد الآثم، وقد اختار ابن تيمية هذا الرأي.

وعلى ذلك، يكون بيع عصير ممن يتخذه خميرًا صحيحًا على الرأي الأول، ويكون باطلًا على الرأي الثاني الذي اختاره ابن تيمية إذ يقول: «ولا يصح بيع ما قصد به الحرام كعصير يتخذه خميرًا إذا عُلِمَ ذلك، كمذهب أحمد وغيره، أو ظُنَّ، وهو أحد القولين، يؤيده أن الأصحاب قالوا لو ظن الآجر أن المستأجر يستأجر الدار لمعصية كبيع الخمر ونحوه لم يجز له أن يؤجره تلك الدار ولم تصح الإجارة، والبيع والإجارة سواء.»^٨

وفي بيان هذا الرأي نجد ابن قدامة المقدسي الحنبلي (توفي سنة ٦٢٠هـ) يقول: «إن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خميرًا محرّم ... إذا ثبت هذا، فإنما يحرم البيع

^٧ الاختيارات، ص ٦٢.

^٨ نفس المرجع، ص ٧٢.

ويبطل إذا علم قصد المشتري بذلك، إما بقوله، وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك، فإن كان محتملاً، مثلاً أن يشتريه من لا يُعلم حاله أو من يعمل الخمر والخل معاً، ولم يلفظ بما يدل على إرادة الخمر، فالبيع جائز.

وإذا ثبت التحريم فالبيع باطل، ويحتمل أن يصح وهو مذهب الشافعي، إلى آخر ما قال، وفيه استدلال جيد لمذهب القائلين بعدم صحة العقد.^٩

ونحن نرى أن الرأي الذي اختاره ابن تيمية هو الأولى بالاتِّباع، فإنه رأي يساعد على تصحيح الأوضاع الفاسدة في المجتمع، ويتفق مع قول الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». وليس يغني عن اتباع الإمامين أبي حنيفة والشافعي ما ذهبوا إليه لتصحيح الرأي الآخر وترجيحه، ومنهم الطحاوي إذ يقول: «ومن كان له عصير فلا بأس عليه ببيعه، وليس عليه أن يقصد بذلك إلى من يأمنه أن يتخذه خمراً دون من يخاف ذلك عليه؛ لأن العصير حلال فبيعه حلال، كبيع ما سواه من الأشياء الحلال مما ليس على بائعها الكشف عما يفعله المشتري بها.»^{١٠}

ليس يغني هذا التدليل من الحق شيئاً في رأينا، وبخاصة الأحناف الذين يقولون دائماً: العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني، والله أعلم.

في الهبة

يذكر ابن تيمية، في باب الهبة من كتاب الاختيارات، أنه لا يجوز للإنسان أن يقبل هدية من شخص ليشفع له عند ذي أمر، أو ليرفع عنه ظلماً، أو ليوصل إليه حقه، أو يوليه ولاية يستحقها، أو يستخدمه في الجند المقاتلة، وهو مستحق لذلك.

وإذا كان لا يجوز شرعاً أن يقبل الإنسان هدايا أو هبات لهذه الأعمال وأمثالها، فإنه يجوز للإنسان أن يبذل ما يتوصل به إلى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه، وكل هذا وذاك هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر، وفيه حديث مرفوع رواه أبو داود وغيره.

وقد تعرض الشيخ رحمه الله لهذا الموضوع بتفصيل في فتاويه المصرية، فذكر — بعد أن بيّن ذلك الرأي الذي اختاره — أنه قد رخص بعض المتأخرين من الفقهاء في

^٩ راجع كتاب «المغني»، ج ٤: ٢٢٢-٢٢٣، من طبعة دار المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٧هـ.

^{١٠} راجع مختصر الطحاوي، طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ، ص ٢٨٠.

قبول الهدية لمثل تلك الأعمال ويكون ذلك من باب «الجعالة»، ثم قال: وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم والأئمة، فهو غلط.

وأفاض في بيان أن هذا الرأي غلط وخطأ من ناحيتين؛ الأولى: أن هذا ليس من باب الجعالة في شيء؛ لأنه في الجعالة يكون النفع للجاعل البازل، وهنا «إنما المنفعة لعموم الناس، أعني المسلمين، فإنه يجب أن يؤول في كل مرتبة أصلح من يقدر عليها ... وهذا واجب على الإمام، وعلى الأئمة أن يعاونوه في ذلك، فمن أخذ جُعلاً من شخص معين على ذلك أفضى إلى أن تطلب هذه الأمور بالعوض، ونفس طلب الولاية منهى عنه فكيف بالعوض!»

ومن الناحية الثانية، يلزم من إجازة قبول الهدية لمثل ذلك ضرر كبير تام إذا كان الأمر أمر تولية عمل من الأعمال؛ أي ينتهي الحال إلى «تولية الجاهل والفاسق والفاجر، ويترك العالم العادل القادر، وأن يرزق في ديوان المقاتلة الفاسق والجبان العاجز عن القتال، ويترك العدل والشجاع النافع للمسلمين، وفساد هذا كثير.»

وبعد أن انتهى الشيخ من ذكر ما يجوز وما لا يجوز في هذه المسألة، نراه لا يترك المشكلة دون حل، بل يذكر أن على ذي الجاه أن يساعد المستحق بجاهه بلا عوض، وكذلك المظلوم حتى يصل إلى حقه ويرفع عنه ظلمه، وأن ينصح لأولي الأمر بأن يبين لهم من يستحق الولاية والعطاء ومن لا يستحق، فإن هذا من أعظم ما يجب عليه من ضروب طاعة الله ورسوله.^{١١}

(٤) من مفرداته وغرائبه

كان الشيخ رحمه الله تعالى يفتي بما أداه إليه اجتهاده، فتارة يوافق بعض أئمة المذاهب الأربعة، وتارة يخالفهم جميعاً أو يخالف المعروف من آرائهم ومذاهبهم، وهذا هو ما يسميه كثير من مؤرخيه بمفرداته وغرائبه في الفقه.

^{١١} راجع في المسألة بتمامها، مختصر الفتاوى المصرية ص ٤٥٨-٤٦٠.

ونذكر هنا جملة من هذه المفردات والغرائب التي حوكم بسبب البعض منها ومنع من الإفتاء بها، راجعين إلى «العقود الدرية» لابن عبد الهادي، و«طبقات ابن رجب»، و«شذرات الذهب» لابن العماد،^{١٢} ومكتفين منها بذكر ما يلي:

- القول بقصر الصلاة في كل ما يسمى سفرًا، طويلًا كان أو قصيرًا، كما هو مذهب الظاهرية وقول بعض الصحابة.
- القول بأن البكر لا تُستبرأ وإن كانت كبيرة، كما هو قول ابن عمر، واختاره البخاري أيضًا.
- القول بأن من أكل في شهر رمضان معتقدًا أنه ليل فبان أنه نهار، لا قضاء عليه كما هو الصحيح عن عمر بن الخطاب، وإليه ذهب بعض التابعين وبعض الفقهاء بعدهم.
- القول بأن المتمتع يكفيه سعي واحد بين الصفا والمروة، كما هو في القارن والمُفرد، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما.
- القول باستبراء المختلعة بحيضة، وكذلك الموطوءة بشبهة، والمطلقة آخر ثلاث تطليقات.
- القول بإباحة وطء الوثنيات بملك اليمين؛ أي مثل إماء أهل الكتاب.
- القول بجواز التيمم، مع وجود الماء، لمن خاف فوات العيد والجمعة أو وقت صلاة أخرى من الصلوات المكتوبة إذا استعمل الماء.
- القول الذي مال إليه أخيرًا بتوريث المسلم من الكافر الذمّي، وله في ذلك بحث طويل.
- القول بعدم وقوع الطلاق بالهلف به إذا حنث، وليس على الحالف حينئذٍ إلا كفارة اليمين، وقد جرى له بسبب هذا الرأي مَحَنٌ وقلقل معروفة.
- القول بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة، ومن الغريب أن هذا هو الحكم الذي كان عليه العمل أيام الرسول، وأبي بكر، وصدرًا من خلافة عمر!

^{١٢} راجع على التوالي: ٣٢٢ وما بعدها من «العقود الدرية»، ٤٠٤-٤٠٥ من ابن رجب، ج٦: ٨٤-٨٥ من الشذرات، على أن فتاويه المعروفة تشمل الكثير من ذلك.

- القول بأن المرأة إذا لم يمكنها الاغتسال في البيت، أو شق عليها النزول إلى الحمام وتكرره، لها أن تتيمم وتصلي.
- القول بأنه لا حدٌّ لأقل الحيض ولا لأكثره، ولا لأقل الطهر بين الحيضتين، ولا بسنِّ الإياس من الحيض؛ فإن ذلك يرجع إلى ما تعرفه كل امرأة من نفسها.
- القول بأن تارك الصلاة عمدًا لا قضاء عليه ولا يشرع له القضاء، بل عليه الإكثار من النوافل رجاء غفران الله له.
- القول بأن سجود التلاوة لا يشترط له طهارة، كما هو مذهب ابن عمر واختيار البخاري.
- القول بجواز بيع ما يُتخذ من الفضة للتَّحلي وغيره كالخاتم ونحوه بالفضة متفاضلاً، وجعل الزيادة في الثمن في مقابل الصنعة.
- القول بأن المائع لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير، قليلاً كان أو كثيراً.

تلك طائفة من اجتهادات ابن تيمية رحمه الله تعالى، التي عُدَّت من مفرداته؛ لأنه خالف بها فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة، أو خالف على الأقل الأقوال المشهورة المعروفة لهم، وهي تدل على باع طويل في الاجتهاد، وعلى شجاعة في الجهر بما رآه حقاً وإن خالف غيره من جِلَّة الفقهاء، وإن حصل له بلاء بسبب ما يجهر به.

(٥) من دراساته المقارنة

نتناول بالعرض هنا مسألة واحدة من أهم المسائل التي يجب بحثها في زماننا هذا وفي كل زمان، وهي مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدان من عقود ويشترطان من شروط، وقد أفاض في بحثها بحثاً مقارناً الشيخ ابن تيمية رحمه الله وأجزل ثوابه، وذلك على ما جاء في رسالته عن العقود والشروط التي نشرت في مجموعة فتاويه الكبرى. ولهذه المسألة أهميتها وخطرها الكبير حقاً؛ وذلك لأننا — كما ذكرنا في كتاب ظهر لنا منذ بضع سنين^{١٢} — نعلم أن لإرادة الإنسان التأثير الأول في عقودة التي

^{١٢} هو كتاب «الفقه الإسلامي» راجع ص ٤١٠ وما بعدها من الطبعة الثالثة نشر دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٨م القاهرة.

يعقدها وشروطه التي يشترطها، ونعلم أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم؛ نظرًا للحاجة التي تتجدد بتجدد الزمن.

فهل يكون للإنسان، مع هذا وذاك، أن يعقد ما شاء من عقود، ويشترط ما شاء من الشروط، ويكون ما يعملُه جائزًا شرعًا؟ بمعنى هل يعتبر كل ما يكون من ذلك صحيحًا شرعًا، ما دام قد أرادَه والتزمه من نفسه كما أرادَه والتزمه من يتعاقد معه؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نذكر أولًا أن الأمر في القانون الوضعي واضح، فإنه لم يراعِ إلا الإرادة الحرة لكل من المتعاقدين، فكل عقد أو شرط يكون صحيحًا متى صدر عن إرادة حرة؛ لهذا نرى الأستاذ الدكتور السنهوري يقول حرفيًا ما يلي:

«قد لخص «ديموج Demogue» نظرية سلطان الإرادة في ست؛ أولًا: التعاقد وهو حر في حدود النظام العام. ثانيًا: الالتزام وهو ما أرادَه المتعاقدان. ثالثًا: العبرة بالإرادة الباطنة لا بالإرادة الظاهرة. رابعًا: يفسر القاضي العقد طبقًا لنية المتعاقدين الصريحة والضمنية. خامسًا: لا يجوز تعديل العقد إلا بإرادة المتعاقدين الصريحة والضمنية. سادسًا: لا ينقض الالتزام إلا بإرادة المتعاقدين.^{١٤}

ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير، في إنشاء العقد وآثاره التي تترتب عليه، هو لإرادة المتعاقدين، دون النظر إلى ما قد يكون من عدم تعادل في الغنم والغرم بينهما؛ أي دون نظر إلى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش.

هذا هو شأن القانون الوضعي، ولكن الفقه الإسلامي الذي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر إلى الأمر نظرة أخرى؛ وذلك بأنه يرى أن إرادة المتعاقدين هي التي تنشئ العقد حقًا، ولكن الشريعة تتدخل في ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار؛ ولهذا يقول الفقهاء بحق بأن العقود أسباب «جعلية شرعية» لأحكامها ومقتضياتها وآثارها. إنهم يريدون أن يقولوا بأن الرابطة بين العقد وأحكامه وآثاره، باعتبار أنه سبب وهذه الأحكام والآثار مسبب عنه، ليست رابطة طبيعية عقلية، بمعنى أنه متى وُجد السبب تترتب عليه وجود المسبب حتمًا، بل هي رابطة جعلها الشارع بينهما، ولكننا اعتدنا وجودها دائمًا، فاعتقدنا أنها طبيعية يوجبها العقل وطبائع الأشياء.

^{١٤} «نظرية العقد» ص ١٠١ بالهامش رقم ٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٤م بمطبعة دار الكتب المصرية، وانظر في تطور هذا المبدأ كتاب «الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام» ص ٧٧ وما بعدها دار النشر للجامعات المصرية سنة ١٩٥٢م.

ومسألة ترتب آثار العقود وأحكامها عليها، على اعتبار أن العقود أسباب جعلية من الشارع، مسألة يكاد يُجمع عليها الفقهاء؛ ولهذا تكون إرادة الإنسان مقصورة على إنشاء العقد فقط، أما آثاره فهي من عمل الشارع؛ حتى لا يبغى بعض الناس على بعض بما يشترطون.

وفي ذلك نجد الإمام الغزالي (توفي سنة ٥٠٥هـ) يقرر أن الله هو الذي أضاف الأحكام إلى أسبابها؛ لأن الأسباب لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، فالسبب هو ما يحصل الحكم عنده، لا به.^{١٥}

وكذلك يذهب الإمام أبو إسحاق الشاطبي (توفي سنة ٧٩٠هـ) هذا المذهب؛ إذ يقول: «إن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه، لا كسب فيه للمكلف، وهذا يتبين في علم آخر، والقرآن والسنة دالان عليه.»^{١٦} هذا، وإذا كان رجال الفقه الإسلامي على اتفاق في هذه الناحية، ومنهم ابن تيمية، فإنهم ليسوا على اتفاق فيما يختص بمدى حرية المتعاقدين في إبرام العقود التي يرونها، وفي اشتراط ما يشاءون من شروط.

فهناك المضيقون وهم الظاهرية الذين يرون أن الأصل في العقود والشروط هو الحظر، فلا يجوز منها إلى ما ورد به الشرع وأجازه، ومعنى هذا أنه يكاد لا يكون لإرادة المتعاقدين أي سلطان أو أثر.

وهناك الفقهاء أصحاب المذاهب الأخرى الذين يرون أن الأصل في العقود والشروط هو الحل والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما جاء الشرع بتحريمه والمنع منه.

وهؤلاء في التوسعة على الناس في معاملاتهم على درجات مختلفة، فمنهم الأحناف ثم الشافعية الذين لا يكادون يفرقون عنهم من ناحية الأسس والأصول، وإن كانوا أقل توسعة منهم في ناحية التطبيقات.

ثم يجيء المالكية الذين وسعوا على الناس أكثر من الأحناف، وأخيراً الحنابلة — وبخاصة ابن تيمية وأتباعه منهم — الذين جزوا في التوسع والتيسير إلى آخر الشوط، وكانوا فيما ذهبوا إليه متفقين مع ما عرف به الإسلام من رفع للحرج وتيسير.

^{١٥} راجع «المستصفى من علم الأصول»، ج ٢: ٩٣-١٩٤.

^{١٦} راجع «الموافقات في أصول الأحكام»، ج ١: ١٣١ وانظر أيضًا ما يليها.

والآن، بعد هذه المقدمة التي لم يكن منها بد في رأينا، نبدأ في بيان معالجة الإمام ابن تيمية للمسألة، وكيف كان محيطاً بالمذاهب والآراء الفقهية فيما على اختلافها، وباستدلال كل فريق لما ذهب إليه، وأخيراً نعرض رأيه الحق الذي ذهب إليه واستدل له بما فيه مقنع وبلاغ لمن يطلب الحق ويعتقه مع ما قام عليه الدليل.

إنه رحمه الله يذكر أن العقود في المعاملات المالية وغيرها لها قواعد جامعة عظيمة المنفعة، ثم أخذ يتكلم عن هذه القواعد واحدة بعد الأخرى، وجعل القاعدة الثالثة في العقود والشروط، ما يحل منها وما يحرم، وما يصح منها وما يفسد، ثم قال: «ومسائل هذا القاعدة كثيرة جداً، والذي يمكن ضبطه منها قولان؛ أحدهما: أن يقال إن الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشرع بإجازته، وهذا قول أهل الظاهر، وكثير من أصول أبي حنيفة تُبنى على هذا، وكثير من أصول الشافعي، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد.»^{١٧}

وبعد هذا الإجمال أو الإشارة إلى مذاهب الفقهاء، شرع في تفصيل هذا الإجمال بالنسبة لهم جميعاً فقال: «فإن أحمد قد يعلل أحياناً بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس، كما قال في إحدى الروايتين في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل.

وأما أهل الظاهر فلم يصحوا لا عقداً ولا شرطاً إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وإذا لم يثبت جوازه أبطلوه واستصحبوا الحكم الذي قبله، وطرّدوا ذلك طرداً جارياً، لكن خرجوا في كثير منه إلى أقوال ينكرها عليهم غيرهم.

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصح في العقود شرط يخالف مقتضاه المطلق، وإنما يصح الشرط في العقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه؛ ولهذا له أن يشترط في البيع خياراً، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال؛ ولهذا منع بيع العين المؤجرة، وإذا ابتاع شجراً عليه ثمر للبائع فله مطالبته بإزالته ...

ولم يصح في (عقد) النكاح شرطاً أصلاً؛ لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ؛ ولهذا لا يفسخ عنده بعيب أو إفسار ونحوهما، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقاً، وإنما صح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان.

^{١٧} راجع في هذه المسألة من كل نواحيها، «مجموعة الفتاوى» ج: ٣-٣٢٣-٣٤٩.

والشافعي يوافق على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل، لكنه يستثني مواضع الدليل الخاص، فلا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاث، ولا استثناء منفعة المبيع، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع.

ولكنه يجوز استثناء المنفعة بالشرع، كبيع العين المؤجرة على الصحيح من مذهبه، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء، ونحو ذلك، ويجوز في النكاح بعض الشروط دون بعض، فلا يجوز اشتراط دارها أو بلدها، أو لا يتزوج عليها ولا يتسرى، ويجوز اشتراط حررتها وإسلامها، وكذلك سائر الصفات المقصودة على الصحيح من مذهبه كالجمال ونحوه ...

وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي، كالخيار أكثر من ثلاث، وكاستثناء البائع منفعة المبيع، واشتراط المرأة ألا ينقلها وألا يزاحمها غيرها، فيقولون كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل، إلا إذا كان فيه مصلحة للعاقد.

وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه يجوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعي، فقد يوافقونه في الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثني أكثر مما يستثني للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعاني وأثار الصحابة رضي الله عنهم، ولما قد يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر.

هكذا يذكر ابن تيمية آراء الأئمة الفقهاء في دقة وتفصيل، ويقارن بعضها ببعض مبيئاً أصل كل منهم وما رأى استثناءه عن هذا الأصل وعلّة هذا الاستثناء أو أساسه.

هذا، والذين ذهبوا إلى المنع من العقود والشروط إلا ما أذن به الشارع، بأن جاء به نص أو إجماع، وعلى رأسهم أهل الظاهر، يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شؤون الأمة جميعاً، وبخاصة العقود التي تقوم عليها المعاملات بين الناس، على أساس من العدل ينفي أن يضارَّ بعض الناس ببعض، وهذا ما لا يكون إن تركت لهم الحرية في عقد ما يريدون من عقود واشتراط ما يرون من شروط.

وبخاصة أن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط، فإذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد في الشريعة وأصولها، ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمنا من عقد أو شرط، نكون قد أحللنا أو حرّمنا على غير ما شرع الله وأذن به، وهذا ما لا يجوز بحال.

كما يستدل الظاهرية لمذهبهم أيضاً بما روي أن الرسول ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»؛ أي مردود عليه وباطل.

ولذلك نرى ابن حزم، بعد أن روى هذا الحديث ورضيه يقول: «فصح بهذا النص بطلان كل عقد عقده الإنسان والتزمه، إلا ما صح أن يكون عقداً جاء النص أو الإجماع بإلزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه.»^{١٨}

وهم يستدلون أيضاً بحديث هو معتمد في هذا الباب كما يقول ابن تيمية، وهذا الحديث جاء في الصحيحين، ونصه هكذا كما رواه الإمام البخاري:

«عن عائشة رضي الله عنها أن «بريرة» جاءت تستعينها في كتابتها،^{١٩} ولم تكن قضت من كتابتها شيئاً، فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت.

فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل، ويكون ولاؤك لنا.

قالت (أي السيدة عائشة): فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: ابتاعي فأعتقي، فإنما الولاء لمن أعتق.

ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟! من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة شرط، شرط الله أحق وأوثق.»

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال في حديثه: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق.» وإذا كان مجرد شرط من الشروط في عقد من العقود يكون باطلاً؛ لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالإجماع، فبالأولى يكون العقد الذي هذه صفته باطلاً ولا يجب الوفاء به.

وبعد أن ذكر الإمام ابن تيمية هذا الحديث الذي يعتمد عليه أولئك المضيقون في العقود والشروط، قال: «ولهم من هذا الحديث حجتان؛ إحداهما: قوله (أي الرسول) ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، فكل شرط ليس في القرآن ولا في الحديث

^{١٨} «الإحكام في أصول الأحكام»، ج ٥: ٣٢.

^{١٩} أي بدل كتابتها لتتال الحرية بعد أدائه للملكية.

ولا في الإجماع فليس في كتاب الله، بخلاف ما كان في السنة أو في الإجماع فإنه في كتاب الله بواسطة دلالته على اتباع السنة بالإجماع.

ومن قال بالقياس، وهم الجمهور (أي غير الظاهرية)، إذا دل على صحته (أي صحة الشرط) القياس المدلول عليه بالسنة أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله، فهو في كتاب الله.

والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي مقتضى العقد على اشتراط الولاية؛ لأن العلة فيه كونه مخالفًا لمقتضى العقد؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع، فإذا نزلت إرادتها تغييرها تغييرًا لما أوجبه الشرع، إلى آخر ما قال.^{٢٠}

وهكذا نرى الشيخ رضي الله عنه أمينًا كل الأمانة في حكاية آراء الذين ذهبوا إلى القول الأول في المسألة موضوع البحث، وفي بيان ما استدلوا به لمذهبهم.

وبعد ذلك بين أن القول الثاني هو أن الأصل في العقود والشروط هو الحل والصحة، فلا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص من الكتاب أو السنة، أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس، ثم قال: «وأصول أحمد رضي الله عنه — المنصوص عنه أكثرها — تجري على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحًا للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحًا للشروط منه.

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبيهه بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعًا من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطًا يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص.

وكان قد بلغه ما في العقود والشروط من الآثار، عن النبي ﷺ والصحابة، ما لم يجده عند غيره من الأئمة فقال بذلك وبما في معناه قياسًا عليه، وما اعتمده غيره في إبطال الشروط من نص فقد يضعفه أو يضعف دلالته، وكذلك قد يضعف ما اعتمده من قياس، وقد يعتمد طائفة من أصحاب أحمد عمومات الكتاب — التي سنذكرها — في تصحيح الشروط.»

^{٢٠} راجع الفتاوى ج ٣: ٣٢٥-٣٢٦.

وبناء على هذا الأصل، يجوزُ الإمامُ أحمدُ للبائع — كما يذكر ابن تيمية — أن يستثنى بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك، إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استثنائها في ملك الغير.

كما يجوز أيضاً للمعتق أن يستثنى خدمة العبد مدة حياته، أو مدة حياة السيد، أو مدة حياة غيرهما، وذلك اتباعاً لحديث سفينة لما أعتقته أم سلمة وشرطت عليه خدمة النبي ﷺ ما عاش.

وكذلك يجيز الإمام ابن حنبل أيضاً في عقد الزواج عامة الشروط التي للمشترط فيها غرض صحيح، لما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توافوا به ما استحللتم به الفروج.»

فيجوز للزوجة مثلاً أن تشتري مع زوجها، ولا تنتقل من دارها، أو لا يتزوج عليها، أو أن يشترط كل من الزوجين في الآخر صفة يصح قصدها، كاليسار والجمال ونحو ذلك ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه في العقد.

وبعد أن انتهى الشيخ رحمه الله من بيان القول الثاني في المسألة، وهو القول الذي ذهب إليه الإمام ابن حنبل وقاربه الإمام مالك في الأخذ به، أبان صراحة عن رأيه حيث قال:

وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع وجوزَ أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، جوزَ أيضاً استثناء بعض التصرفات.

وعلى هذا فمن قال: هذا الشرط ينافي مقتضى العقد مطلقاً، فإن أراد الأول فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني لم يسلم له وإنما المحذور أن ينافي مقصود العقد، كاشتراط الطلاق في (عقد) النكاح، أو اشتراط الفسخ في العقد.

فأما إذا شرط شرطاً يقصد بالعقد (كان هذا الشرط) لم ينافِ مقصوده. وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، والاعتبار (يريد به القياس)، مع الاستصحاب والدليل النافي.^{٢١}

^{٢١} راجع الفتاوى ج ٣: ٣٢٩.

ثم أخذ بعد ذلك يفيض في الاستدلال لما ذهب إليه بهذه الأدلة الشرعية كلها، وهذا ما لا نرى ضرورة تتبُّعه فيه بالتفصيل، ونكتفي بهذه منها: ٢٢

(أ) أمر الله سبحانه وتعالى في آيات كثيرة من القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام، فيدخل في هذا ما التزمه الإنسان وعقده على نفسه من عقد بالمعنى المعروف، ومن شرط في عقد من العقود.

وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامة، وفي بعض الآيات برعاية عهد الله، فيدخل في ذلك أيضًا ما عقده المرء على نفسه، فإذا كانت رعاية العهد واجبة، فإن رعايته هي وجوب الوفاء به.

(ب) وورد عن الرسول ﷺ أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد، وتنهاى عن الغدر وتذم الغادرين ذمًا شديدًا. وإذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطًا ثم نقضه فقد غدر، يكون من الواضح أنه «قد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلا ما أباحه الشارع، لم يجز أن يؤمر بها مطلقًا ويذم من نقضها وغدر مطلقًا».

ومما جاء عن الرسول في ذلك قوله من حديث له: «والمسلمون على شروطهم، إلا شرط حرم حلالًا أو أحل حرامًا»، وهو حديث حسن صحيح كما قال الترمذي، وكذلك قوله: «الناس على شروطهم ما وافقت الحق».

(ج) وأما قوله ﷺ: «من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»، فإن معناه أن الشرط يكون باطلًا إذا خالف كتاب الله بأن يكون المشروط مما حرم الله، فإن كان المشروط ليس مما حرمه الله، فلا يكون مخالفًا لكتابه.

وبعبارة أخرى، يكون المعنى أن من اشترط أمرًا ليس في حكم الله أو في كتابه بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل؛ لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه، وحينئذ يكون بالشرط واجبًا ويلزم الوفاء به.

وأيضًا، فإن الشرط الذي دل الإجماع أو القياس على صحته، وإن لم يرد نصًا في الكتاب والسنة، يكون قد دلَّ عليه بأحدهما بواسطة؛ لأن الإجماع والقياس لا بد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنة رسوله.

٢٢ انظر في الأدلة كلها ج ٣: ٢٢٩-٣٤٩ من مجموعة الفتاوى.

(د) وبعد ذلك، فإن الأصل في العقود، وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعاقدين بما يوجبه على نفسه بالتعاقد؛ لأن الله يقول في كتابه (سورة النساء الآية رقم ٢٩): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.

وإذا كان الله لم يشترط في صحة التجارة (ومعناها كل عقود المعاملات) إلا التراضي، فإن هذا يقتضي صحة ما يتراضى المتعاقدان من عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه، إلا أن يكون في ذلك ما حرّمه الله فإنه يكون باطلاً كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.

هذا، ونختتم هذا البحث الفقهي الدقيق المقارن للشيخ رحمة الله في هذه المسألة الهامة، مسألة العقود والشروط، بكلمة موجزة محكمة له في وجوب رعاية مقاصد المتعاقدين ما دام ليس فيها ما يخالف الكتاب والسنة، وذلك إذ يقول:

«ومقاصد العقلاء إذا دخلت في العقود، وكانت من الصلاح الذي هو المقصود، لم تذهب عفواً ولم تُهدَر رأساً، كالأجال في الأعواض، ونقود الأثمان المعينة ببعض البلدان، والصفات في المبيعات، والحرفة المشروطة في أحد الزوجين، وقد تفيد الشروط ما لا يفيد الإطلاق، بل ما يخالف الإطلاق»^{٢٣}

وفي رأينا أن الحنابلة ومن نحاهم، وبخاصة الإمام ابن تيمية، كانوا موفقين فيما ذهبوا إليه في هذا الموضوع الذي تقوم عليه المعاملات بين الناس، فإن في الرأي الذي قصره ابن تيمية توسيعاً كبيراً على الناس، وهو مع هذا يستند إلى أدلة صحيحة تجعله الأحقّ بالاتباع.

^{٢٣} «نظرية العقد»، ص ٢١١، نشر جمعية أنصار السنة المحمدية، القاهرة سنة ١٩٤٩م، وهذا الكتاب هو كتاب «العقود» لابن تيمية كما جاء بمقدمة الناشر ولكنه استحدث له هذا الاسم بلا سبب معقول!