

القسم الثاني

آراؤه وفقه

آراؤه

(١) لم يكن أحمد بن حنبل من الرجال الذين تكفوا على دراسة الملل والنحل ، والفرق المختلفة ، ومجادلاتهم ، ولم يكن ممن يستجيزون العكوف المطلق على الدراسات العقلية ، غير مستندة إلى أصل من كتاب أو سنة ، ولم يكن ليستبيح لنفسه الجدل في أى صورة من صوره ، لأن الحقائق لا تطمس إلا بمشارت الجدل ، ولا تذوب إلا في حومة الخصومة البيانية ، ولأنه فهم العلم طالبا للحقائق ، ودراسة للمأثور ، وليس غلابا ولا نزالا ، ولا اعتراكا بالأقوال ، كاعتراك الجند بالسبوف ، ولأن من جعل طلب هذا العلم الدينى بالجدل ، فقد جعل دينه هدفا للخصومات ، وغرضا لسهام الطعن ، وليس هذا عما يتبدل إليه إمام السنة أحمد رضى الله عنه .

وحين عكوف أحمد على دراسة السنة وحدها ، وعلم الدين وفقهه عن طريق المأثور عن الرسول الكريم كانت تجرى قريبا منه معارك الجدل الكلامى فى العقائد ، ومعارك الجدل حول الخلافة والخلفاء السابقين ، والمفاضلة بين الصحابة ، وأحمد كان يتحامى الخوض ، وينذر الخائضين فى خوضهم ، وكل ميسر لما خالق ، وكأها قوى عقلية تؤدي عملا اسلاميا قد يكون له ثمرات طيبة ، وقد تكون عقيمة الأثر ، وقد يكون إثمها أكبر من نفعها ، وشرها أكبر من خيرها .

ولكن الزمن ، وملايساته لا تترك أحمد فى هذا العلم الدينى بعيدا عن مشار الخلاف ، ومتنازع الأهواء ، ومضطرب الفسك ، بل تجرى العوامل المختلفة لحمله على القول فيما يخوضون فيه ، هذه العوامل أدبية معنوية ، ثم مادية تقرر بقوة السلطان إذ حمل المأمون الفقهاء والمحدثين على أن يقولوا مقالته فى القرآن طوعا أو كرها ، وحسب أن ذلك القول هو الدين لا منجاة للؤمن إلا أن يعتنقه ، وأن على من بيده الأمر أن يحمل الناس على ذلك القول طوعا أو كرها .

امتنع أحمد عن أن يقول مقالة المأمون ، والخليفين من بعده ، ونزل به منازل مما ذكرنا ، ومن بعدها صار إمام أهل السنة ، والملاذ الذى يلوذون إليه فى تعرف ما يتفق مع ما كان عليه السلف الصالح من عقيدة صحيحة ، وما يجب الايمان به ، ليحتموا

برأى هذا السلف عما يفتنهم به معاصروه في زعمهم ، فتجرد أحمد لبيان العقيدة السلفية من غير جدال ، بل كان يكتفي ببيانها وبطلان ما كان يثار ، ويعتبره بدعا يجب ردها وعدم الأخذ بها .

ولذلك أثرت له آراء في العقائد ، كان فيها سلفية ، كما كان سلفية في فقهه ، لا يتبع المنشابه ابتغاء الفتنة أو ابتغاء تأويله ، بل يقول في كل ما جاء في القرآن والسنة النبوية الصحيحة : آمنا به كل من عند ربنا .

٢ - ولقد كان أحمد كأكثر علماء السنة ينزلون الصحابة منازلهم ، ولا يطعنون في أحد منهم ، احترازا من أن ينالوا بسوء من شرفوا بفضل الصحبة ، واختصوا بمنزلة مجالسة النبي صلى الله عليه وسلم ، والاعتباس من هديه ، ويسلكون مسالك التابعين الذين تلقوا علم أولئك الصحابة ، فلا يخوضون في السياسة ، ولا يناوئون الحكام ، بل ينصرفون إلى العلم كما انصرف أولئك العلية من التابعين ، سواء في ذلك من كانوا راضين عن أساليب الحكم الذي أعقب حكم الخلفاء الراشدين ، ومن كانوا ساخطين ، فابن المسيب والحسن البصري وغيرهما من التابعين الذين لم يرتضوا الحكم الأموي ، قد سكنوا إلى فضل الطاعة ، ولم يفارقوا الجماعة ، واتجهوا إلى العلم ، وهداية الناس .

وكذلك سلك أحمد رضي الله عنه ، فهو لم يخض في سياسة ، ولم يحرض على خروج بل استنكر الخروج ، ولكن الأحاديث في المفاضلة بين الصحابة كانت مستفيضة في كل مكان ، وكل ناد ، حتى إن المأمون في مجلس مناظرته كان يثير ذلك ، ويعان تفضيل علي - على سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، ويتصدى لبيان ذلك ، ويناقش من يناقش ، ويقرن نزعة الشيعة هذا بالعمل ، فيهم أن يعهد بالخلافة من بعده لبعض أولاد علي ، اذ يعهد فعلا ، ثم يموت من يعهد اليه ، ولعله يكون قد رجع عن نزعة ، فعهد بالخلافة من بعده لأخيه المعتصم .

وإذا كان أحمد بما آل إليه من الإمامة في الحديث قد صار المقصود بالسؤال عن هذا ، والمطلوب بيان طريقة السلف فيه ، فقد تصدى لبيان منازل الصحابة ومراتبهم ،

وتصدى ببيان قليل في طرق تولي الخلافة ، ووجوب الطاعة ، وعدم جواز الخروج عن الخلفاء . ومضار الخروج والفتن .
ولهذا نرى لأحمد رضي الله عنه آراء في العقائد ، وآراء في السياسة ، ونرى ضرورة بيانها إجمالاً :

آراؤه حول بعض العقائد

٣ - كانت في هذا العصر تثار مسائل متصلة بالعقائد الإسلامية ، يشير بها كبار الفرق الإسلامية ، وينشرونها بين جماهير المسلمين ، وأولئك لا يشقون إلا بعلم الفقهاء والمحدثين ، فلا يسألون غيرهم عنها ، ولا يجدون ما يجاوب الشبهة عند غيرهم ، ومن هذه المسائل ، مسألة حقيقة الإيمان ، ومسألة القدر وأفعال الإنسان ، وأرادته بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى ، والذنوب ، وأثرها في الإيمان ، وكون مرتكب الكبائر من أهل القبلة يدخل الجنة أو يخلد في النار ، ثم مسألة الصفات ومعها مسألة المسائل التي شغلت العصر ، ورفعت أحمد ، وهي مسألة خلق القرآن ، وتبعها مسألة رؤية الله ، وهكذا . فهذه خمس مسائل ، نرجو أن نجلى رأى أحمد فيها ، في بيان موجز من غير تفصيل .

١ - الإيمان

٤ - ذكرنا هذه المسألة ، لأن حقيقة الإيمان من المسائل التي جرى حولها الخلاف ، وأثارته الفرق المختلفة ، فالجهمية يرون أن الإيمان هو المعرفة ، وإن لم يصحبها عمل ، ولم يصرحوا بوجوب الإذعان ، والمعتزلة يرون الأعمال جزءاً من الإيمان بحيث إن من لم يرتكب الكبائر لا يكون مؤمناً ، وإن اعتقد بالوحدانية ، وشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واسكنه لا يكون كافراً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، والخوارج في جملتهم قالوا إن العمل جزء من الإيمان ، بحيث إن مرتكب المعاصي لا يكون مؤمناً ، بل يكون كافراً ، وهكذا .

ولقد كان لا بد أن يتكلم الفقهاء والمحدثون في هذا المعاني بطريقتهم ، وهي الاعتماد على الكتاب والسنة ، دون الاعتماد على العقل المجرد ، ولقد اختلفوا في ذلك

على آراء ، وإن لم تكن متباعدة ، فأبو حنيفة يرى أن الإيمان هو الاعتقاد الجازم ، والاذعان ، ووجود أمانة حسية تدل على ذلك الاعتقاد ، وهذه الأمانة هي النطق بالشهادتين ، ولا يعد العمل جزءا من الإيمان ، ولا يعد الإيمان إلا حقيقة مجردة إن وجدت كانت كاملة ، فلا يقبل الزيادة والنقصان ، فإيمان أبي بكر كإيمان سائر الناس ، ولكنه يفضل عليهم بالعمل ، وبشهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالجنة كغيره من العشرة الذين بشرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها ، لأن تفاوت المؤمنين في الأقدار بعد ذلك يكون بالعمل والأخذ بالأوامر واجتناب النواهي .

وقال مالك إن الإيمان هو التصديق والاذعان ، ولكنه يزيد لأن القرآن الكريم صرح بأن بعض الذين آمنوا قد ازدادوا إيمانا ، وقد كان يقول إنه أيضا ينقص ، ولكنه وجد القرآن الكريم صرح بأن الإيمان يزيد ، ولم يصرح بأن القرآن ينقص ، فكف .
 ه — أما أحمد بن حنبل رضى الله عنه فهو يقرر في عدة مواضع أن الإيمان قول وعمل ، ويزيد وينقص ، فقد جاء في كتاب المناقب لابن الجوزي أن أحمد رضى الله عنه كان يقول « الإيمان قول وعمل ، ويزيد وينقص ، والبر كله من الإيمان ، والمعاصي تنقص من الإيمان ، ويقول : صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة ، من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسول ، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه ، ولم يشك في إيمانه » (١) .

ويقول في موضع آخر : « الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، زيادته إذا أحسنت ونقصانه إذا أسأت ، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام ، فإن تاب رجع إلى الإيمان ، ولا يخرج من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم ، أو يرد فريضة من فرائض الله جاحدا لها ، فإن تركها تهاونا بها وكسلا ، كان في مشيئته ، إن شاء عذبه ، وإن شاء عفا عنه » (٢) .

وإن هذا الكلام يستفاد منه أن الحقائق ثلاث إيمان ، وإسلام ، وكفر ، وأن الإسلام وسط بين الإيمان والكفر ، وتشير إلى أن الإيمان لا يكون معه عصيان ،

(١) المناقب ص ١٦٥

(٢) المناقب لابن الجوزي ص ١٦٨

ويشير الى أنه إن حصل العصيان يكون الشخص مسلماً . ولا يسمى مؤمناً ، وهنا نجده يتقارب من المعتزلة ، ولكنه سرعان ما يبتعد عنهم ، لأنهم يرون أن من يموت عاصياً مخلد في النار ، وأحمد يفوض أمر من يموت عاصياً إلى ربه ، فإن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه ، وبهذا تكون المحاجزات قوية بينه وبين المعتزلة ، ومن يتقاربهم . وهو في هذا الاعتقاد يعتمد على النصوص ، ولا يعتمد على شيء سواها ، يسير في اتجاهها ، وينتهي إلى حيث تنتهي إليه .

٢ - حكم مرتكب الكبيرة

٦ - وإن مسألة مرتكب الكبيرة كانت موضع نظر واختلاف بين العلماء ، فالخوارج يعدونه كافراً ، والحسن البصري من التابعين كان يعده منافقاً ، والمعتزلة يعدونه في منزلة بين المنزلتين ، وقد يسمونه مسلماً وهو عندهم مخلد في النار ، وأبو حنيفة ومالك والشافعي يعدونه مؤمناً ويتركونه لأمر الله سبحانه وتعالى ، فإن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه .

والمرجئة يقولون : إن الإيمان لا تضر معه معصية . كما لا ينفع مع الكفر عمل طاعة ، وإن رحمة الله وسعت كل شيء ، أولئك هم المرجئة الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفجار ، وأهل المعاصي ، والشهرستاني يقول إن هناك مرجئة أهل السنة ، ورأيهم كراي أبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم ، وهو أن العاصي مرجأ أمره ، ومفوض مصيره إلى ربه ، إن شاء عذبه ، وإن شاء عفا عنه .

وأحمد رضي عنه في هذا الأمر كأولئك الفقهاء السالفين ، لم يشذ عن طريقهم ، والنصوص المنقولة عنه في هذا كثيرة ، فهو يقول في وصف المؤمن : « أرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله ، وفوض أمره إلى الله ، ولم يقطع بالذنوب العصمة من عند الله وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره ، الخير والشر جميعاً ، ورجا لمحسن أمة محمد ، وتخوف على مسيئهم ، ولم ينزل أحداً من أمة محمد الجنة بالأحسان ، ولا النار بذنوب اكتسبها ، حتى يكون الله الذي ينزل خلقه حيث شاء » (١)

ويقول في موضع آخر : « لا تشهد على أهل القبلة بعمل يعمل به بحجة ولا نار ، نرجو الصالح ، ونخاف على المسيء المذنب ؛ ونرجو له رحمة الله ، ومن لقي الله بذنب تائباً غير مصر عليه ، فإن الله يتوب عليه ، ويقبل التوبة من عباده ، ويعفو عن السيئات ، ومن لقيه ، وقد أقيم عليه حد ذلك في الدنيا عن الذنوب التي قد استوجبت بها العقوبة فأمره إلى الله ، إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » (١)

ويقول أيضاً في دستور الايمان : « لا يكفر أحداً من أهل التوحيد ، وإن عملوا بالكبائر » (٢)

ويندد بالمعتزلة ، إذ ينقل عنهم أنهم يكفرون مرتكبي الذنوب ، فيقول : « وأما المعتزلة فقد أجمع من أدركنا من أهل العلم أنهم يكفرون بالذنب ، فمن كان منهم كذلك فقد زعم أن آدم كافر ، وأن أخوة يوسف حين كذبوا أباهم كفار ، وأجمعت المعتزلة أن من سرق حبة في النار تبين منه امرأته ، ويستأنف الحج إن كان حجاً » (٣) ولسنا في مقام تحقيق قول أحمد عن رأى المعتزلة فلذلك موضعه من القول في غير هذا الكتاب (٤) ، ومهما تكن حقيقة ذلك الرأي ، فإن كلام أحمد هذا يدل بالارباب على أنه رضى الله عنه يرى أن أهل القبلة لا يخلدون في النار بذنوبهم ، بل أمرهم مفوض لربهم . فإن شاء عفا عنهم ، وبرحمة منه كان العفو ، وإن شاء عذبهم .

٧ - ولسكن نرى في بعض المنقول عنه أنه يحكم بأن تارك الصلاة كافر ، ويخص ذلك الذنب من بين الذنوب كلها بهذا الحكم ، ويقرر ذلك في هذا المنقول عنه ، إذ يقول : « وليس من الأعمال شيء تركه كفر إلا الصلاة ، من تركها فهو كافر ، وقد أحل الله قتله » (٥)

وهذا النص فيه شيء من الغرابة ، إذ خص الصلاة بتلك المزية ، وقد نقل عنه ، ولم يبين السند ، ولعل التارك المذكور هو التارك المستمر الذي يشعر بالاجحود ، ومن جحد

(١) المناقب ص ١٧٤

(٢) المناقب ص ١٧٦

(٣) المناقب ص ١٦٨

(٤) راجع كلامنا عن المعتزلة في كتاب أبي حنيفة

(٥) المناقب ص ١٧٣

ركنا من أركان الدين الثابتة بالضرورة، فهو كافر باجماع المسلمين ، لأنه إنكار لما جاء به الرسول ﷺ .

ولو سيرنا ذلك النص على عمومته لكانت الميزة التي كانت سبباً في هذا الاختصاص هي أن فرض الصلاة لعمومه ، وعدم قبوله للسقوط قط ، وكونها عمل الجوارح في الغدو والعشى ، وفي الظهيرة ، وحين تسمى كانت شعيرة الاسلام ، وكانت شعاره الذي يعلنه ، ويظهره ، وكانت الامارة التي يتميز بها المسلم من الكافر ، فن لم ينش مسجداً ، ولا يقيم الصلاة ، ويستهن بها ، فانه لا يعد من المسلمين عند احمد رضى الله عنه ، ويزكى نظره أن الآذان كان يعتبر من مظاهر توبة المرتدين في عصر الردة ، فكان عدم ظهوره أمانة الكفر ، والآذان هو الاعلام بالصلاة والدعوة إليها ، فالصلاة مظهر الاسلام ، وعنوانه اذا لم تسكن ثمة أمانة تدل عليه .

هذا توجيهنا لهذا المنقول عن أحمد رضى الله عنه ، وتقريبه وتأنيسه ، وإن كان النقل في ذاته غريباً .

٣ - القدر وأفعال الانسان

٨ - لعل أظهر ما امتاز به احمد في حياته هو التفويض المطلق لحكم الله ، والخنوع الكامل لقدره سبحانه وتعالى ، فقوض أموره إلى الله سبحانه وتعالى فيما غاب ، وما حضر ، وإن كان يتخذ الأهمية لما يحضره من الأمور ، فلا يكون من الذين يتمنون الأمانى ، ويستسلمون ، ولا يعملون ؛ بل يعمل ويتوكل على ربه ، مؤمناً بقدرته ، وبالقدر خيره وشره .

والعبارات المنقولة عنه التي تدل على الايمان المطلق بالقضاء والقدر خيره وشره كثيرة ، وهو إيمان عميق مستمكن في نفسه أبلغ ما يستمكن الاعتقاد في نفس المؤمن ، من غير أن يتعده عن العمل .

ومن ذلك ما جاء في المناقب ، إذ قال : « أجمع سبعون رجلاً من التابعين ، وأئمة المسلمين ، وفقهاء الأئمة على أن السنة التي توفي عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أولها الرضا بقضاء الله ، والتسليم لأمره ، والصبر تحت حكمه ، والأخذ بما أمر

الله به ، والبعيد عما نهي عنه ، وإخلاص العمل لله ، والإيمان بالقدر خيره ، وشره ، وترك المراد والجدال . والخصومات في الدين « (١) .
وهذا الكلام يدل على أن أحمد رضى الله عنه كان يؤمن بالقدر خيره وشره ،
ويسلم الأمور كلها لله سبحانه وتعالى :

ويدل على أنه لا يصح عنده المراء والجدال والخصومة في هذه المسألة ، فإنه إذا
كان أحمد رضى الله عنه قد بغض إليه الجدل في كل مسائل الدين ، فقد بغض إليه الجدل
في هذه المسألة خاصة ، فإن الجدل فيها لا يصل إلى غاية ولا ينتهي إلى نهاية ، بل كلما
ازداد الجدل حولها ازدادت تعقيداً ، كما قال أبو حنيفة رضى الله عنه ، وهذا نص
قوله رحمه الله ، ورضى عنه في مسألة القدر : « هذه مسألة قد استصعبت على الناس ،
فأنى يطبقونها ، هذه مسألة مقفلة ، قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم
يفتح إلا بمخير من الله يأتي بما عنده ، ويأتي ببينة وبرهان »
ويقول مخاطباً من جاءوا يناقشونها فيها : « أما علمتم أن الناظر في الشمس كالناظر
في شعاع الشمس ، كما ازداد نظراً ازداد حيره »

وإذا كان أبو حنيفة الناظر المتكلم يقول هذا القول ، ويرى أن الجدل حول القدر
يزيد مسألة تعقيداً وحيرة ، فأولى أن يسلك ذلك المسلك إمام أهل السنة الذي يحاكي
السلف الصالح ، ولا يقصد إلى غير منهاجهم رضى الله عنهم ، ويرى أن ترك المناقشة في
القدر من السنة ، ولذلك يقول : « من السنة اللازمة التي من ترك منها خصلة ولم يقبلها ،
ويؤمن بها لم يكن من أهلها - الإيمان بالقدر خيره ، وشره ، والتصديق بالأحاديث فيه ،
لا يقال : لم وكيف ؟ إنما هو التصديق والإيمان بها » .

٩ - وأحمد إذ يؤمن بالقدر خيره وشره يقرر أن الله سبحانه وتعالى يعلم بكل
شئ ، ويقدر كل شئ ، وما يفعله الإنسان بقدرته الله سبحانه وتعالى وبارادته ، ولذلك
يخالف القدرية الذين يقولون إن الإنسان يعمل ما يعمل بقدرته الخاصة ، لا بقدرته
الله سبحانه وتعالى ، ولا يريد الله سبحانه وتعالى المعاصي ، إذ لا يأمر بها ، ولا يأمر

سبحانه بما لا يريد ، ولا يريد ما ينهى عنه ، إذ الإرادة والأمر عندهم متلازمان ، لا يوجد أحدهما من غير أن يوجد الآخر .

واحمد لا يرى ذلك ، بل يرى ما يراه جمهور المسلمين ، وأهل الفقه . وهو أن الله سبحانه وتعالى لا يقع شيء قط في السكون لا يريده ، بل كل شيء بقدره الله تعالى وإرادته ، ولذلك يذم القدرية بهذه النحلة التي انتحلوها ، ولقد سأله صالح ابنه عن الصلاة خلف القدرى ؟ فقال : « إنه يقول إن الله لا يعلم ما يعمل العباد ، حتى يعملوا ، فلا تصل خلفه » (١) .

لكن احمد إذ يذم القدرية ، ويقبح طريقتهم ، لا يجادل ، ولا يناقش ، ولا يحاول أن يقيم دليلا عقليا على إبطال ما ينتحلون ، لأنه يرى أن كل أمر ثبت بالسنة والقرآن لا يحتاج الى دليل وقد جاءت السنة بوجوب الايمان بالقدر خيره وشره ، فكل ما ينافيه باطل ، وكان يرى الخوض في تفصيل هذه الأمور من البدع التي ابتدعتها علماء الكلام ، إلا إذا كانت قد نطقت به سنة نبوية أو قرآن كريم ؛ ولذلك كان يقول كما كتب لبعض أصحابه :

« لست بصاحب كلام ، ولا أرى الكلام في شيء من هذا ، إلا ما كان في كتاب ، أو حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو عن أصحابه ، فأما غير ذلك ، فأن الكلام فيه غير محمود » (٢) .

٤ — الصفات ومسألة خلق القرآن

١. — كان احمد يثبت كل الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، والصفات التي وصف الله بها نفسه في الحديث الشريف ، فكل وصف لله سبحانه وتعالى جاء به النص يصفه تعالى به ، فهو في هذا كشأنه دائما متبع للنصوص لا يعدوها إلى غيرها من وسائل الاستدلال ، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بأنه سميع بصير متكلم قادر مرید عليم خبير حكيم عزيز ، ليس كمثل شيء سبحانه وتعالى ، ولقد روى عنه ابنه عبد الله أنه في أحاديث الصفات قال : « هذه الأحاديث نزويها كما جاءت » .

(١) المناقب ص ١٥٩ .

(٢) المناقب ص ١٥٦ .

ولا يبحث عن كنهها . ولا عن حقيقتها ، ويعتبر التأويل خروجاً على السنة ، إن لم يكن مستمداً منها ، وذلك لأنه يرى أن اتباع المتشابه ابتداء للفتنة ، وابتداع في القول ولذلك يقول عن صفة المؤمن من أهل السنة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله ، كما جاءت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل الجنة يرون ربهم ، فيصدقها ، ولا يضرب لها الأمثال ^(١) .

وهو يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى قديم لا أول له ، فكذا تلك صفاته ، ومنها صفات الكلام .

١١ - ومن صفة الكلام تجيء مسألة خلق القرآن في نظر أحمد ، وقد شرحنا في حياته ما نزل به من محنة بسببها ، وتركنا تحقيق رأيه فيها إلى هذا الموضع من البحث وإن المحنة تدل على أنه ما كان ينطق بأن القرآن مخلوق ، الأمر الذي دعا إليه بنو العباس ، ولو كان قد نطق بها ، ولو كررها ما نزل به من البلاء ما قد نزل ، ولما كان ما ذا كان رأيه ، أكان يرى أن القرآن الذي يقرأ ويكتب في المصاحف ، ويلفظ به القارئ في قراءته ، وتسكتب حروفه في المصاحف قديم ، لتقديم صفة الكلام ، أم لا ينطق بأن القرآن مخلوق ، لأن ذلك بدعة لا يصح لمثله أن ينطق بها ؟

لقد اختلفت في ذلك الروايات عن أحمد رضي الله عنه ، وقبل أن نخوض في بيان رأيه نقول : القرآن ، بمعنى تلاوته محدثة لا قديمة ، فن قال إن القرآن مخلوق أي محدث ، بمعنى قراءته ، فكلامه سليم لا شك فيه ، وذلك لأن القراءة وصف للقارئ ، لا وصف لله سبحانه وتعالى ، وإطلاق القرآن بمعنى القراءة قد جاء في القرآن الكريم ، فقد قال الله تعالى « وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا » « أي قراءة الفجر » وهذا أمر بدهي لا يحتاج إلى نظر دقيق ، وبحث عميق .

ومع هذه البداهة يحكي ابن قتيبة أن ناساً قالوا إن القراءة للقرآن قديمة ، ويوجه قوهم فيقول في توجيهه : « إن من قال القراءة غير مخلوقة ، فقد قال إن أعمال العباد غير مخلوقة » ^(٢) وكيف يقول قائل إن أعمال العباد غير مخلوقة ١١ والعباد أنفسهم

(١) الكتاب السابق

(٢) اختلاف اللغز لابن قتيبة ص ٥٢ طبع القوسى بتحقيق العالم المحقق الشيخ السكونى

مخلوقون ، فكل أفعالهم مخلوقة ، هذا كلام غير جدير بالنظر ، والحكاية والرواية .
١٢ - وقد سبقنا هذا الكلام ، لتعلم إلى أي حد كان الناس في عصر أحمد قد وقعوا في حيرة ، وضلوا ، حتى في الأمر المحسوس الذي لا يشك فيه ، وحتى لقد امتنع قوم عن أن ينطق بأن القراءة مخلوقة ، لأن ذلك النطق بدعة لا يصح أن يكون ، إذ كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار ، كما جاء بذلك الأثر الصحيح .

وإذا كان هذا شأن الخلاف في قراءة القرآن ، فكيف يكون الشأن في القرآن نفسه ، والقرآن الكريم ينظر إليه نظران أحدهما ، النظر إلى مصدره ، وهو أن الله سبحانه متصف بالكلام ، وصفة الكلام قديمة بقدم الذات العلية ، لأن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بما يتصف به الحوادث ، تعالى الله عنها علوا كبيرا .

النظر الثاني هو النظر إلى هذه الحروف ، وتلك الكلمات المكونة منها ، والمعاني التي تدل عليها الكلمات وتفهم من العبارات التي هي كلمات مجتمعة ، هذا هو المحز ، فماذا كان رأى أحمد فيه ؟

قال فريق إن أحمد كان يتوقف ، ويرى أن الخوض في هذا الأمر بدعة يجب السكوت فيها ، ولا يصح استمرار الحديث مع الذين يثيرونها ، ويؤيدون ذلك بعبارات يلقفونها عن أحمد تدل على الامتناع عن الخوض ، وألا يساق إلى ذلك سوقا ، حتى لا يجرى فيما جرى فيه المبتدعون ، من مثل قوله المعتصم ، وقد جاء به للمناقشة ، فقد جاءت في روايته هو طه المناقشة قوله : « جلست وقد أثقلتني الاقياد ، فلما مكثت هنيهة قلت : تأذن في الكلام ؟ فقال تكلم ، فقلت إلام دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال إلى شهادة أن لا إله إلا الله . قال : قلت أنا أشهد أن لا إله إلا الله ثم قلت إن جدك ابن عباس يحكي أن وفد عبد القيس لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرهم بالآيمان بالله ، وقال أتدرون ما الآيمان به ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا الخمس من الغنم »^(١)

وهذا كلام المتوقف الذي لا يقطع فيه بأمر ، ولا يدعى أن القرآن المقروء المكون

من حروف وكلمات قديم، وأصرح من هذا إجابته التي نقلت إلى المأمون ، « فقد وجه إليه السؤال هكذا: ما تقول في القرآن ، فأجاب هو كلام الله ، فقليل له مخلوق هو ؟ فقال هو كلام الله لا أزيد عليها ، ولما قيل له إن الله لا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني ، قال ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير »^(١)

وإن هذا كلام صريح في التوقف ، ليس فيه جزم بأمر معين .

١٢ - ولكن ابن قتيبة تلميذ عبد الرحمن مهدي المعاصر لأحمد ، يرد تلك الرواية ، أو هذا التخريج عن أحمد رداً قويا ، وينفي أن أحمد سكنت عن الحكم في المسألة ، ويرى أن موقف الساكنتين شنيع لا يمكن أن يكون من مثل أبي عبد الله ، فيقول فيهم : « ولم أر في هذه الفرق أقل عنرا ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة ، وإنما يجوز أن يؤمر بها قبل تفاقم الأمر ووقوع الشحناء ، وليس في غرائز الناس احتمال الامساك عن أمر في الدين قد انتشر هذا الانتشار ، وظهر هذا الظهور ، ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم ، ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب ، وقد كان طوؤلاء أسوة فيمن تقدمهم من العلماء حين تكلم جهم وأبو حنيفة^(٢) في القرآن ، ولم يكن دار بين الناس قبل ذلك . ولا عرف ، ولا كان فيما تكلم فيه الناس ، فلما فزع الناس إلى علمائهم لم يقولوا هذه بدعة ، لم يتكلم الناس فيها ، ولم يتكفوها ، ولكنهم أزالوا الشك باليقين ، وجلوا الحيرة ، وكشفوا الغمة ، وأجمعوا رأيهم على أنه غير مخلوق ، فأفتوهم بذلك ، وأدلو بالحجج والبراهين ، وناظروا وقاسوا ، واستنبطوا الشواهد من كتاب الله عز وجل ... »^(٣)

ولقد روى عن أحمد أنه قال : « من زعم أن القرآن مخلوق ، فهو جهمي ، والجهمي كافر ، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع » .
ولكن ابن قتيبة ينكر هذه الرواية أيضا ، ويعدها عجيبة من العجائب ، ثم يقول :

(١) راجع أخبار المحنة .

(٢) المحقق أن أبا حنيفة لم يخض في هذا ، ولم يشتهر الكلام فيه في عصره .

(٣) اختلاف اللغة ص ٩٩ .

« كيف يتوهم على أبي عبد الله مثل هذا القول ، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين » (١) .

١٤ - وقال فريق آخر إن أحمد كان يرى أن القرآن بحروفه ، وكلماته ، وعباراته ومعانيه ، غير مخلوق ، وإن رسائل أحمد وكثيرا من عباراته المروية عنه تدل على ذلك ، وتصريح به ، ومن ذلك رسالته إلى المتوكل عند ما طلب إليه هذا أن يبين له حقيقة رأيه ، والقول الشافي في مسألة خلق القرآن

والجمع بين ما جاء في هذه الرسالة ، والاجابات التي أجاب بها رسل المأمون وأجاب بها المعتصم أنه كان في أول الأمر يتوقف ، ممتنعا عن الخوض في أمر ليس من السنة الخوض فيه ، فلم يعلن رأيه أو لعله لم يكن قد كوفى لنفسه فيه رأيا ، فلهاطم السيل ، وراجع المصادر التي بين يديه من الآثار وأخبار الصحابة والتابعين أعلن رأيه هذا مع حرصه على أن عدم الخوض أولى ، وأن الاختصام في كتاب الله تعالى لا يجوز ١٥ - ولمكان رسالته إلى المتوكل من الفصل في القضية ننقلها لك كما جاءت في

الحمية ، وتاريخ الذهبي : وهذا نص ما جاء فيهما عن عبد الله بن أحمد .
« كتب عبيد الله بن يحيى إلى أبي يقول له إن أمير المؤمنين أمرني أن أكتب إليك أسألك عن أمر القرآن ، لا مسألة امتحان واسكن مسألة مسرفة وتبصرة ، فأملى على أبي رحمه الله إلى عبيد الله بن يحيى :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، أحسن الله عاقبتك أبا الحسن في الأمور كلها ، ودفع عنك مكاره الدنيا والآخرة برحمته ، وقد كتبت إليك رضي الله عنك بالذي سأل عنه أمير المؤمنين بأمر القرآن بما حضرني ، وإني أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين ، فقد كان الناس في خوض من الباطل ، واختلاف شديد ينغمسون فيه ، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين ، فنفى الله بأمير المؤمنين كل بدعة ، وانجلي عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس ، فحصر ف الله ذلك كله ، وذهب به أمير المؤمنين ، ووقع ذلك من المسلمين موقعا عظيما ، ودعوا الله لأمير المؤمنين ، أن يزيد في نيته وأن يعينه على ما هو عليه . . .

فقد ذكر عن عبد الله بن عباس أنه قال : لا تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ،
فإن ذلك يوقع الشك في قلوبكم ، وذكر عن عبد الله بن عمرو أن نفرا كانوا جلوسا
بباب النبي ﷺ ، فقال بعضهم ألم يقل الله كذا ، وقال بعضهم ألم يقل الله كذا ، فسمع
رسول الله ﷺ ، فخرج ، كأنا فقيء في وجهه حب الزمان ، فقال : بهذا أمرتم ! أن
تضربوا كتاب الله بعضه ببعض !! إنما ضات الأمم قبلكم في مثل هذا ، إنكم لستم
بما هنا في شيء ، انظروا الذي أمرتم به ، فاعملوا به ، وانظروا الذي نهيتهم عنه ، فانتهوا
عنه ، وروى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : مرأ في القرآن كفر ، وروى عن
أبي جهم ... عن النبي ﷺ ، قال : لا تماروا في القرآن ، فإن مرأ فيه كفر ، وقال ابن
عباس : قدم على عمر بن الخطاب رجل ، فجعل عمر يسأله عن الناس ، فقال يا أمير المؤمنين
قد قرأ القرآن منهم كذا وكذا ، فقال ابن عباس ، فقلت والله ما أحب أن يتسارعوا
يومهم هذا في القرآن هذه المسارعة . قال فزبرني عمر ، وقال مه ، فانطلقت إلى منزلي
مكتئبا حزينا ، فبينما أنا كذلك إذ أتاني رجل ، فقال أجب أمير المؤمنين ، فخرجت ،
فاذا هو بالباب ينتظرني ، فأخذ بيدي فخلا بي ، فقال : ما الذي كرهت ؟ قلت يا أمير
المؤمنين ، متى يتسارعوا هذه المسارعة يحتقوا ، ومتى ما يحتقوا يختصموا ، ومتى
ما يختصموا يختلفوا ، ومتى ما يختلفوا يقتتلوا ، قال لله أبوك ، والله إن كنت لأكتمها
الناس ، حتى جئت بها ، وروى عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض
نفسه على الناس بالموقف ، فيقول : هل من رجل يحملني إلى قومه ، فإن قرشنا قد
منعوني أن أبلغ كلام ربي ، وروى عن جبير بن نفير ، قال رسول الله ﷺ إنكم
لن ترجعوا إلى شيء أفضل مما خرج منه يعني القرآن ، وروى عن ابن مسعود أنه قال
جردوا القرآن ، ولا تسكتبوا فيه شيئا إلا كلام الله عز وجل ، وروى عن عمر بن
الخطاب أنه قال : إن هذا القرآن كلام الله فضعه مواضعه ، وقال رجل للحسن البصري
يا أبا سعيد إنني إذا قرأت كتاب الله ، وتدبرته كدت آيس ، وينقطع رجائي ، فقال
إن القرآن كلام الله ، وأعمال ابن آدم إلى الضعف والتقصير ، فاعمل وابشر ، وقال
فروة بن نوفل الأشجعي : كنت جارا لخطاب ، وهو من أصحاب النبي ﷺ ، فخرجت
معه يوما من المسجد ، وهو آخذ بيدي ، فقال يا هناه ، تقرب إلى الله بما استطعت ،

فأنك ما تتقرب إليه بشيء أحب إليه من كلامه ، وقال رجل للحكم بن عتيبة : ما حمل أهل الأهواء على هذا ؟ قال : الخصومات . وقال معاوية ابن قرة ، وكان أبوه ممن أتى النبي ﷺ : إياكم وهذه الخصومات ، فإنها تحبط الأعمال وقال أبو قلابه ، وكان قد أدرك غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ : « لا تبجالسوا أهل الأهواء ، أوقال أصحاب الخصومات ، فإني لا آمن أن يغمسوك في ضلالتهم ، ويلبسوا عليكم بعض ما يعرفون ، ودخل رجلان من أصحاب الأهواء على محمد بن سيرين ، فقالا يا أبا بكر نحدثك بحديث ؟ قال لا ، قال : فقرأ عليك القرآن ؟ قال : لا ، لتقومان عني ، أو لأقومنه ، فقاما ، فقال بعض القوم : وما عليك أن يقرأ عليك آية ، قال : إني خشيت أن يقرأ على آية ، فيحرفها ، فيقر ذلك في قلبي ، ولو أعلم أني أكون مثلي الساعة لتركتهما ، وقال رجل من أهل البدع لأيوب السخيتاني : يا أبا بكر ، أسألك عن كلمة ؟ فولي ، وهو يقول ، ولا نصف كلمة ، وقال ابن طاووس لابن له كلمة رجل من أهل البدع : يا بني ، أدخل أصبعيك في أذنيك ، حتى لا تسمع ما يقول ، ثم قال اشدد ، اشدد ، وقال عمر بن عبد العزيز : « من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر من التنقل ، وقال إبراهيم النخعي : إن القوم لم يدخر عنهم شيء خبيء لكم ، لفضل عندكم وكان الحسن يقول شرداء خالط قلبها ، يعني الأهواء ، وقال حذيفة بن اليمان : اتقوا الله ، وخذوا طريق من كان قبلكم ، والله لن استقمتم لقد سبقتم سبقاً بعيداً ، ولئن تركتموه يمينا وشمالا ، لقد ضللتهم ضلالا بعيداً ، أو قال مبينا . .

وقد قال الله تعالى : وإن أحد من المشركين استجارك ، فأجره ، حتى يسمع كلام الله ، وقال : (ألا له الخلق والأمر) فأخبر بالخلق ، ثم قال (والأمر) فأخبر أن الأمر غير الخلق ^(١) وقال عز وجل : (الرحمن علم القرآن ، خلق الإنسان ، علمه البيان) فأخبر أن القرآن من (علمه) . وقال تعالى : ولن ترضى عنك اليهود ، ولا النصارى ، حتى تتبع ملتهم ، قل إن هدى الله هو الهدى ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ، مالاك من الله من ولي ولا نصير » وقال : « ولئن أتيت الذين أوتوا

(١) وكأنه يشير رضى الله عنه بالفرقة بين الخلق والأمر بأن القرآن من أمر الله لا من خلقه ، فهو على هذا ليس بمخلوق .

الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلك ، وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض
ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم ، إنك إذا لمن الظالمين ، وقال تعالى ،
وكذلك أنزلناه حكما عربيا ، ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ، مالك من
الله من ولي ، ولا واق « فالقرآن من علم الله . . .

« وفي هذه الآيات دليل على أن الذي جاءه هو القرآن ، لقوله (ولئن اتبعت
أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم) . ولقد روى عن غير واحد ممن مضى من سلفنا
أنهم كانوا يقولون : القرآن كلام الله غير مخلوق وهو الذي أذهب إليه ، لست
بصاحب كلام ، ولا أرى الكلام في شيء من هذا ، إلا ما كان في كتاب الله ، أو في
حديث عن النبي ﷺ أو عن أصحابه ، أو عن التابعين ، فأما غير ذلك فإن الكلام
فيه غير محمود .

وقد قال الذهبي بعد نقل الرسالة : قلت رواية هذه الرسالة عن أحمد أئمة اثبات ،
أشهد بالله أنه أملاها على ولده ، وأما غيرها من الرسائل المنسوبة إليه . . ففقيها نظر .
١٦ - هذه رسالة صحيحة السند ، ثابتة النسبة ، وقد أملت بعد ذهاب الحجة ،
وأحمد في شيخوخته ، أي وهو في كمال استوائه العلمي ، فهي تدل على رأيه الذي
استقر عليه .

وهي تدل أولا بالذات على أن الخوض في مثل هذا والتعمق فيه لا يستحسنه ، ولا
يرضاه ، وكأنه يخوض فيما يخوض فيه كارها ، مضطرا ، لينع الناس من أن يفتنوا بما
يدعو إليه أهل الخصومات في الدين ، ولذلك ساق ماساق من الاخبار في صدرها ،
ثم ختم كلامه فيها بقوله : « لست بصاحب كلام ، ولا أرى الكلام في شيء من هذا »
وتدل ثانيا على أنه يرى أن القرآن غير مخلوق ، وهو ينطق بهذا تابعا للسلف
الذين قالوه ، ولم يبتدعه ابتداعا ، ولولا أنه حسب أن بعض التابعين قاله ما نطق به ،
ويزكي ذلك الرأي بأن القرآن كلام الله ، وكلام الله غير خلق الله ، وبأن القرآن أمر
والأمر غير الخلق ، وبأن القرآن من علم الله سبحانه وتعالى ، وعلم الله غير خلقه ، وقد
أخذ هذا كله من نصوص الكتاب ، ومن أحاديث النبي ﷺ ، وأخبار الصحابة

والتابعين فهو في هذا غير معتمد على العقل وحده ، ولا على النظر المجرد الذي لا يعتمد على النقل .

١٧ - نلتهمى من هذا إلى أن أحمد يرى أن القرآن غير مخلوق ، أو انتهى رأيه بعد دراسة الكتاب والسنة إلى هذا الرأي ، وهو في هذا يعتمد على القرآن الكريم ، ويعتمد على الآثار ، ويحاكي منهاج السلف الصالح .

ولكنه لم يوجهه التوجيه العقلي ، ليسوغه في الفكر ؛ لأنه لا يعد ذلك من عمله ، لأنه ليس بصاحب كلام ؛ إذ أن ذلك النحر من التفكير ، إنما يتجه إليه علماء الكلام ، وأهل الجدل والخصومات ، الذين كانوا يستنبطون آراءهم باسناد من العقل ، ولا يتقيدون بأن تكون أسنادهم من النقل .

وإذا كان أحمد لم يحاول محاولة عقلية لتسوية رأيه في الفكر ، فقد وجد بعده من العلماء من عمل على توضيح رأيه ببيان الدعامة العقلية التي يبنى عليها ، والأسس الفكرية التي يقوم عليها بناؤه ، ومن هؤلاء ابن قتيبة وابن شيمية ، وهما في سبيل ذلك فرقا بين القرآن وقراءته ، فالقرآن الذي يقرأه كلام الباري سبحانه وتعالى ، والقراءة هي صوت القارئ الذي يسمع ، لقوله تعالى : « وإن أحد من المشركين استجارك ، فأجره ، حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأمنه » ولقول النبي ﷺ : « زينوا القرآن بأصواتكم ، وقد سمع النبي ﷺ أبا موسى الأشعري وهو يقرأ القرآن ، فقال له أبو موسى : « لو علمت أنك تسمع لحبرت لك تحبيرا »

وإذا كانت القراءة صوت العبد ، فهي مخلوقة ، كما أن العبد مخلوق ، ومثل القراءة المداد الذي تكتب به المصاحف ، فهو ليس كلام الله سبحانه وتعالى وإن كان المكتوب كلام الله ، ولقد قال الله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكتبت ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مددا » ، ففرق سبحانه وتعالى بين المداد الذي تكتب به كلماته ، وبين كلماته (١) .

١٨ - هذه هي قراءة القرآن والمداد الذي يكتب به لا يمارى أحد في أنها مخلوقة ، والمروى عن أحمد ذلك . أما ذات القرآن الذي نزل به جبريل على محمد ﷺ ، فهو

كلام الله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وإذا كان كلام الله سبحانه وتعالى ، فهو يتصل بصفة من صفاته تعالت ذاته وصفاته علوا كبيرا ، وذلك بألفاظه ومعانيه وعباراته ، فكلها يتصل بصفات الله سبحانه وتعالى .

والعلماء بالنسبة لصفات الله سبحانه وتعالى على ثلاث طوائف :

(الطائفة الأولى) تنفي أن يكون الله سبحانه متصفا بصفة من صفات المعاني كالقدرة والارادة والعلم والكلام والسمع والvision ، وإلا كانت صفات الله قديمة بقدم ذاته ، فيتعدد القدماء وهؤلاء هم المعتزلة ، ويعدون الصفات المذكورة في القرآن الكريم ، والتي سيقمت مساق النعت له سبحانه وتعالى أسماء له تعالى لصفات ، وإذا كانت ذات الله سبحانه وتعالى غير متصفة بصفة من صفات المعاني ، والقرآن كلام سبحانه وتعالى بمعنى أنه خلقه ، وأنشأه ، وجعله دالا على نبوة سيدنا محمد ﷺ بأعجاز العرب عن أن يأتوا بمثله ، وعجزهم فعلا عن ذلك ، لما فيه من مزايا بيانية ليست في قدرهم .

(الطائفة الثانية) طائفة تثبت الصفات للذات العلية ، ولكنها تقر أن الأفعال التي تسكون بقدرة الله سبحانه وتعالى مخلوقة له جلّت قدرته ، فالله سبحانه وتعالى متكلم ولكنها يخلق الألفاظ والمعاني ، فالقرآن على هذا مخلوق لله سبحانه وتعالى ، كما أن الأشياء كلها مخلوقة لله سبحانه وتعالى بقدرة .

(الطائفة الثالثة) وهي الطائفة السلفية تقول ان الله سبحانه وتعالى متصف بالصفات التي ذكرت في القرآن الكريم نعتا للذات العلية ، فهو متصف بالقدرة والارادة ، والعلم والسمع والvision والكلام ، وغير ذلك من الصفات التي جاءت الآثار بها ، ولا يحكمون بأن الأفعال التي تصدر عن ذات الله سبحانه وتعالى تسمى مخلوقة ، فلا يسمى القرآن مخلوقا ، لأنه قائم بذات الله سبحانه وتعالى : ويقول في ذلك ابن تيمية « السلف قالوا لم يزل الله متكلماً ، إذا شاء ، وإن الكلام صفة كمال ، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم وهو يتكلم . إذا شاء بالعربية ، كما تكلم بالقرآن العربي ، وما تكلم ؛ فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه ، فلا تسكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة ؛ لأن الله تكلم بها » (١)

فالأساس أن ما يصدر عن صفات الله تعالى وقدرته أيسمى خلقا ، وتطلق عليه كلمة مخلوق ، أم لا يسمى خلقا ، ولا تطلق عليه كلمة مخلوق ؟ فالسالفون لا يسمونه مخلوقا .
١٩ - وإذا كان القرآن على هذا التقرير غير مخلوق ، فهل هو قديم لقدم الله تعالى ، إذ أنه قائم بذاته ؟ هنا يقرر ابن تيمية أن القرآن ليس بقديم عند أحمد ، لأنه لا يعتبر كل ما يقوم بالذات العلية قديما بقدمها ، إذ كل ما فعله الله سبحانه وتعالى بأرادته قائم به عنده ، ومنها ما هو حادث ، بل كلها حادث ، وغير هذا المنزع هو منزع الفلاسفة الذي ساقته إليه فروضهم العقلية التي لا تلزم الاسلام والمسلمين ، وهي ظنيات تتضافر ، فتكون نتائج ظنية .

وينفي ابن تيمية أن يكون مذهب أحمد والسلف قدم القرآن فقال ، « والسلف اتفقوا على أن كلام الله منزل غير مخلوق فظن بعض الناس أن مرادهم أنه قديم العين ، ثم قالت طائفة هو معنى واحد ، وهو الأمر بكل مأمور ، والنهي عن كل منهي والخبر لكل مخبر ، والله إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا . وهذا القول مخالف للشرع والعقل » (١)
ولقد بين أنه لا منافاة بين اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام القديم ، وكون ما يتكلمه غير قديم ، فقال :

« وحينئذ فكلامه قديم ، مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وإن قيل إنه ينادى ويتكلم بصوت لا يلزم من ذلك قدم صوت معين ، وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته ، لم يمتنع أن يتكلم بالياء قبل السين » (٢)

٢٠ - ويستخلص من هذا كله أن أحمد بن حنبل ، ومن سلك مسلكه يقولون إن القرآن غير مخلوق ، ولا يقولون إنه قديم ، بل هو حادث بحديث التكلم من الله سبحانه وتعالى بمشيئته وأرادته عند ما يتكلم وأنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كلامه بالروح الأمين جبريل .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالمعاني والحقائق لم تكن محل خلاف ، وإنما كان موضع

(١) الكتاب المذكور ص ١٥٦

(٢) الكتاب المذكور ص ١٠٦

الخلاف أن تطلق كلمة مخلوق على القرآن أو لا تطاق ، ولذلك حرر الاستاذ الأمام الشيخ محمد عبده الكلام في ذلك المقام ، فقال :

« قد ورد أن الله كلم بعض أنبيائه ، ونطق القرآن بأنه كلام الله ، فصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لا بد أن يكون شأننا من شأنه قديماً بقدمه أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم ، فلا خلاف في حدوثه ، ولا أنه خالق من خلقه ، وخصص بالاسناد لاختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد ابلاغه لخلق ، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهراً وباطناً ، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه ، بوجه من الوجوه سوى أن ما جاء على لسانه مظهر لصدوره ، والقول بخلاف ذلك مصادرة للبدهة ، وتجروء على مقام القدم بنسبة التغير والتبدل إليه ، فإن الآيات التي يقرؤها القاريء تحدث ، وتفتى بالبدهة كما تليت ، والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً ، وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضلليها ، والدعوة إلى مخالفتها ، وليس في القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشرف وجوده ما يمس شرف نسبته ، بل مادعا الدين إلى اعتقاده ، فهو السنة ، وهو ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة »

« أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة ، وأحدث فيها الأحداث ، خصوصاً في أوائل القرن الثالث من الهجرة ، وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق ، فقد كان منشؤه مجرد التخرج والمبالغة في التأدب من بعضهم ، وإلا فإنه يحل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم ، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ، ويكيّفه بصوته »^(١)

وهذا الجزء الأخير من قول الأمام صحيح لا شك فيه ، فالأمام أحمد لم يقرر قط أن القراءة قديمة ولا غير مخلوقة ، ولم يقرر قط أن القرآن قديم ، إنما الذي قرره أن القرآن غير مخلوق ، وقد خرج العلماء رأيه على أنه لا يبعد ما كان صادراً عن الله قائماً بذاته ، يقال عنه إنه مخلوق .

وإن إدعاء أن أحمد قد ذكر أن القرآن قديم ، فأنما أذيعت نسبته إليه في القرن الرابع برواية مجهولة .

ولقد أنكر الذهبي في تاريخه صحة هذه النسبة إلى أحمد رضى الله عنه .

٢١ هذه مسألة خلق القرآن ، ورأى أحمد فيها ، كما حققه العلماء ، وبينوه ، وقد أنبنى الكلام في المسألة كما قلنا على الكلام في الصفات ، وما يقوله أحمد فيها .
ولقد ذكر أن أحمد يرى الرأى الذى لا تأويل فيه ، ولا تشبيه ، فهو يصف الله الله سبحانه وتعالى بكل وصف جاء في القرآن الكريم ، أو السنة النبوية الثابتة ، يصفه بالسمع والبصر والعلم والكلام والحياة ، وغير ذلك من الصفات التى جاء ذكرها في القرآن والسنة ، غير باحث عن كيفها ، ولسكنه جازم بأنه لا يشابه الحوادث في صفة من الصفات ، لقوله تعالى « ليس كمثله شئ » وهو السميع البصير .

وهو بهذا الرأى وسط بين أهل التعطيل الذين نفو الصفات ؟ والمشبهة والمجسمة والحشوية الذين أثبتوا الصفات ولم يقولوا إن التشبيه ممنوع قطعاً ، بل أثبت الحشوية لله سبحانه وتعالى ما يثبت للآدميين ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .
وقد ادعى بعض هؤلاء المشبهة نسبتهم إلى الإمام أحمد ، وهو منهم براء ، لأنه يقرر فيما يقرر ما جاء به النص القاطع ، وهو أنه سبحانه وتعالى : « ليس كمثله شئ » ، وهو السميع البصير .

٥ - رؤية الله يوم القيامة

٢٢ - هذه مسألة من المسائل التى ثارت في عصر أحمد رضى الله عنه ، فإن المعتزلة نفوا أن يرى الله سبحانه وتعالى يوم القيامة ، لأن الرؤية تقتضى الجسمية ، والجسمية توجب مشابهة الله للحوادث ، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ ، وقد تأولوا الآيات الواردة في القرآن التى تدل على الرؤية ، مثل قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وغيرها من الآيات التى تدل بظاهرها على جواز الرؤية ، بل على تحقق وجودها يوم القيامة .

ولقد كان المأمون الذى حاول في آخر حياته حمل الناس على أن يقولوا إن القرآن

مخلوقاً، لا يتجه إلى حملهم على الاعتقاد بعدم الرؤية، وإن كان هذا رأيه الذي يعتنقه لأنه معتزلي ينهج مناهجهم، ولكن الواثق أضاف إلى الإكراه على خلق القرآن الإكراه على نفي الرؤية، واستمر ذلك إلى أن كشفت الغمة، وزالت السكرية بمجيء المتوكل. أما أحمد الذي كان يأخذ بالنصوص، ولا يجرى فيها تأويلاً، فإنه يؤمن بالرؤية إيماناً كاملاً، ولذا جاء في إحدى رسائله في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة أن الإيمان بالرؤية يوم القيامة جزء من إيمانها، فقال :

« والإيمان بالرؤية يوم القيامة، كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت من الأحاديث الصحاح؛ وإن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه فإن ذلك مأثور بحديث صحيح، رواه قتادة عن عكرمة، عن عبد الله بن عباس، ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه علي بن زيد عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس، والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والسنن فيه بدعة، ولكن تؤمن به على ظاهره، ولا نناظر فيه أحداً^(١) »

ونرى من هذا أن أحمد يؤمن برؤية الله يوم القيامة، لأن النصوص جاءت بها وأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه، ولكنّه إذ يؤمن بهذا الإيمان لا يحاول معرفة الحال التي تكون عليها الرؤية، وكونها من خواص الأجسام، أو بحال لا تكون فيها جسمية، ولا شبه جسمية، ويرى المناظرة في ذلك، وتحرى هذه العقلية بدعة من القول لا يخوض فيها ولا يناظر حولها، ولكنّه يؤمن بأنها تكون بطريقة لا تؤدي إلى أن يكون الله مشابهاً للحوادث، لأنه سبحانه ليس كشيء، أما حقيقة الرؤية وكيف تكون فهذه هي الشقة الحرام التي يتحامى النظر فيها، والولوج إليها، ورأى أحمد في هذا وسط بين الذين نفوا الرؤية نفياً باتاً، لا يأخذون بالحديث الذي أثبت يوم القيامة، لأنه من أحاديث الآحاد، لا يؤخذ بها في العقائد - وبين الذين أثبتوا الرؤية كرويتنا للاشخاص والأشياء مما يجعل الله سبحانه وتعالى في مكان، كالأجسام، وهؤلاء هم الحشوية والجسمية، وقد أخذ برأى أحمد هذا جماهير المسلمين.

٢٣ - ونرى أحمد في مسالكه قد اعتمد على السنة، ولم يعتمد على القرآن وحده؛

لأن القرآن الكريم قد ورد فيه آيتان هما في ظاهرهما متعارضتان : (إحداهما) قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (والأخرى) قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » وأحمد في مسنده لا يجعل القرآن عضنين ، فلا يضرب بعضه ببعض ، فاستعان بالسنة ، وفيها الفصل ، وعلى ذلك أثبت الرؤية يوم القيامة ، ولعله جعل النفي في الآية الثانية إنما هو في الدنيا ، ولقد سلك هذا المسلك ابن قتيبة في إختلاف اللفظ ، فقد قال بعد أن ذكر الآيتين السابقتين ، وقوله تعالى لموسى « لن ترانى » :

« إنه أراد لا تدركه الأبصار في الدنيا ، وأراد لن ترانى في الدنيا ، لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا ، وتجلى لهم يوم الحساب ، ويوم الجزاء والقصاص ، فيروونه ، كما يرى القمر في ليلة البدر ، لا يختلفون فيه ، كما لا يختلفون في القمر.... وحديث رسول الله ﷺ قاصر على الكتاب ، ومفسر له ، والخبر في الرؤية من الأخبار التي لا يدفعها إلا جاهل أو معاند ظالم ، لتتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات فلما قال عز وجل : « لا تدركه الأبصار » وجاء عن رسول الله ﷺ : « ترون الله يوم القيامة » لم يخف على ذى نظر أنه في وقت دون وقت » (١)

٢٤ — هذه جملة من آراء أحمد في الموضوعات التي خاض فيها علماء الكلام ، وأثاروا حولها المشكلات في هذا العصر ، وتراه فيها التزم في دراستها المنهاج الذي التزمه في دراسة الفقه ، وقد اعتصم فيها عن الشطط ، ومجاوزه الحد ، بأمرين :

(أحدهما) أنه التزم النصوص لا يعدوها ، ولا يؤولها ، ولا يفسرها بغير ظاهرها ، وإن احتاج فهمها إلى الاستعانة بأمر من خارجها ، لا يتخذ من العقل المجرد معينا ، بل يتخذ المدد والمعين من السنة ، يفسر بها الكتاب ، ولا يضرب بعضه ببعض ، كما كان يرمى المتكلمين الذين أثار المشكلات في عصره .

(ثانيهما) أنه فيما أثبت لله من صفات جاءت بالكتاب ، أو جاءت بها السنة النبوية ، كان حريصاً على نفي المشابهة بين الله تعالى وخلق ، استمساكاً بقوله تعالى : (ليس كمثل شيء) فهو في إثبات الصفات وإثبات الرؤية كان حريصاً على أن ينفي المشابهة بين الله سبحانه ، واحد من خلقه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

آراؤه في السياسة

٢٥ - ولقد كان مسلك أحمد في دراسته لبعض النواحي المتصلة بالسياسة رجلاً يتبع الأثر ، ولا يتجانب عن مسلكه ، وكان بالنسبة لآرائه في الصحابة يتبع المنقول وما كان عليه السكثرة من الصحابة ، والتابعين رضي الله عنهم أجمعين ، فهو في هذا أثرى ، كشأنه في كل ما كان يتجه إليه من دراسات .

وفي شأن الخلافة والخليفة ، وعن يختار ، وكيف يختار - كان رجلاً واقعياً ، يتجنب الفتن ، ويجتهد في أن يكون شمل المسلمين ملتئماً ، ويؤثر الطاعة لأمام متغلب ، ولو كان ظالماً - على الخروج على الجماعة .

ويتشابه نظر أحمد في مسائل السياسة ونظر الإمام مالك رضي الله عنه ، فهما يتفقان في ترتيب منازل الصحابة ، ويتفقان في اختيار الخليفة ، ويتفقان في أن الخروج على الخليفة ، ولو كان ظالماً لا يجوز ، لأنه يرتكب في فتن الخروج من الظلم ما لا يرتكبه الحاكم المستبد من ظلم .

وإذا كان ثمة من فرق بين الإمامين في هذا فهو أن مالكا رضي الله عنه عاين فتن الخروج ، والاضطراب في عصور الانقلاب ، وكانت في عصره الفتن ، وقرينة منه ، أما أحمد ، فلم يعاين الفتن كثيراً ، ولم يكن في عصره قريباً منها ، ولم يشهد إلا الفتن التي كانت بين الأمن والمأمون ، وقد رآها قد انتهت إلى شر لا إلى خير ، وإلى تغلغل النفوذ الفارسي ، وظهور النحل المختلفة ، والابتداع في الدين ، وسيطرة الابتداع على الحاكمين ، وأنه كان فريسة لذلك النوع من الحكم الظالم ، ونزل به من الضرب ، والحبس والتضييق ما يشير كل حكيم ، ويزرع حب النقمة في القلوب ، ويولد الحقد والآخر - وكان هذا من شأنه أن يجعله مؤيداً للخروج على الحكم ، لو كان رأيته يستمد من إحساسه ، ولكنه ما جعل حكمه تبعاً لهواه ، ولا رأيته تبعاً لما كان يأخذه على حكم عصره ، بل استمد رأيه في الخلافة والخروج عليها من السنة ، وعمل السلف ، والمصلحة الاجتماعية العامة ، لا تلك الأحاسيس الخاصة ، فقد كان ينهى عن الخروج ، ويعتبره بغياً مهما تكن حال الخليفة ، ولو كان قاتله ، ومن صب عليه سوط العذاب .

٢٦ - هذه إشارة نبيها بعض التبيين ، فتكلم عن رأيه في الصحابة ، وترتيب درجاتهم ومن يسب أحدا منهم ، ثم رأيه في طريق اختيار الخليفة ، والخروج عليه ، والجهاد معه والائتمام به ، وهكذا .

٢٧ - وبالنسبة للصحابة هو يحلمهم ، ولقد جاء عنه أنه كان يرى أن من يسب أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ مشكوك في إسلامه ، أوليس من أهل الإسلام ، فقد روى عنه عبد الله ابنه أنه قال : « قلت لأبي : من الرافضي ؟ قال الذي يشتم ، أو يسب أبابكر وعمر ، وسألت أبي عن رجل يشتم رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ قال ما أراه على الإسلام (١) »

ولقد روى عنه أنه قال : « إذا رأيت رجلا يزكرك أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ ، بسوء فاتهمه على الإسلام (٢) » .

هذا رأيه فيمن يسب الصحابة يتهمه في دينه ، ويوسع مع ذلك في معنى الصحابي ، فيقول : « كل من صحبه سنة ، أو شهرا ، أو يوما ، أو ساعة ، فهو من أصحابه ، له من الصحبة على قدر ما صحبه ، وسمع منه ، ونظر إليه ولو نظرة ، فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين لم يروه ، ولو لقوا الله بجميع الأعمال ، كان هؤلاء الذين صحبوا النبي ﷺ ، أفضل من التابعين بصحبتهم ، ولو عملوا كل أعمال الخير ، ومن انتقص أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ ، أو أبغضه لحدث كان منه ، أو ذكر مساويه - كان مبتدعا ، حتى يترحم عليهم جميعا ، ويكون قلبه سليما لهم (٣) »

وتراه في هذا يرمى من لم يخلص للصحابة بقلبه ، مع أنه يسميهم بلسانه بأنه مبتدع ، والمبتدع عنده متهم في دينه .

٢٨ - هذه نظراته إلى الصحابة عموما ، وأما ترتيب منازلهم ، فهو أيضا متبع للسلف من الصحابة والتابعين ، فهو يرى أنهم في الفضل مرتبون ، ويقول في هذا الترتيب : « خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق ، ثم عمر بن الخطاب ، ثم عثمان بن عفان ،

(١) المناقب ص ١٦٥

(٢) المناقب ص ١٦٠

(٣) المناقب ص ١٦١

فقدم هؤلاء الثلاثة ، كما قدم أصحاب رسول الله ﷺ ، لم يختلفوا في ذلك ، ثم بعد هؤلاء أصحاب الشورى الخمسة : علي والزبير ، وطلحة ، وعبد الرحمن عوف ، وسعد ، وكلهم يصلح للخلافة ، وكلهم امام »

ويعلق على هذا الخبر ابن الجوزي ، فيقول : « يذهب في ذلك إلى حديث ابن عمر : « كنا نعد ، ورسول الله ﷺ حي ، وأصحابه متوافرون ، أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم نسكت (١) »

وبعد أصحاب الشورى الذين ذكرهم - أهل بدر من المهاجرين ، ثم أهل بدر من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ على قدر الهجرة ، والسابقة أولا ، فأولا ، ثم سائر الصحابة .

وقد سبقنا هذا لنعرف عقلية أحمد ، ومقدار استمساكه بالآثر ، واتباعه ، وإن لم يكن لذلك التفضيل ثمرة عملية ، وهو في حقيقته دراسة تاريخية .

وزاه في هذا يقف موقفا وسطا أيضا بين إمامين بالنسبة لمراتب الخلفاء الراشدين ، فأبو حنيفة في رواية صحيحة عنه يفضل عليا على عثمان رضي الله عنه ، وقد بينا ذلك في دراسته ، ومالك يعد السبق في ثلاثة : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، ثم يذكر أنه بعد ذلك يستوى الناس ، أما أحمد فإنه لا يعد سيف الإسلام في سائر الناس ، بل يجعله في أصحاب الشورى الخمسة بعد رفع عثمان رضي الله عنه ، والناس بعد ذلك دونهم على مراتب بينهم .

ثم نرى أحمد يعترف بخلافة علي رضي الله عنه ، ويراها خلافة شرعية ، ويصرح بذلك ، فيقول : « من لم يثبت الإمامة لعلي ، فهو أضل من حمار سبحانه الله يقيم الحدود ، ويأخذ الصدقة ، ويقسمها بلا حق وجبله ، أعوذ بالله من هذه المقالة ، نعم خليفة ، رضي أصحاب رسول الله ﷺ ، وصلوا خلفه ، وغزوا معه ، وجاهدوا ، وحجوا ، وكانوا يسمونه أمير المؤمنين راضين بذلك غير منكرين ، فنحن لهم تبع » (٢) .

ويشتد في الدفاع عن علي رضي الله عنه عندما يجد أحدا يمس به أو يمس خلافته ، وذلك لأنه في عهد المتوكل قد كثرت الطعن في ذلك الإمام العادل سيف الإسلام ، إذ كان المتوكل ناصبيا ، أي من الذين يناصرون عليا العداوة ، ويطعنون فيه ، فكان أحمد يرد أقوالهم ، ويذكر خلافة علي ، ومناقبه رضي الله عنه ، فيقول : « إن الخلافة لم تزين عليا ، بل علي زينها » ويقول : « علي بن أبي طالب من أهل بيت ، لا يقاس بهم أحد » ويقول : « ما لأحد من الصحابة من الفضائل بالأسانيد الصحاح مثل ما لعل رضي الله عنه (١) »

وتراه في هذا يعرف فضل علي رضي الله عنه ، ويشتد في الدفاع عن أبي بكر وعمر وعثمان ، ويروي فضائل علي في الصحاح ، ولكنه عند ترتيب الدرجات يتبع الترتيب الذي وضعه الصحابة لا يعنوه ، ولا يتجاوزوه ، وهو في هذا كشيخه الشافعي يروي فضائل علي ، ومناقبه ، ويحبه ، وعند التفضيل يقدم أبا بكر ، ويقول : « إن الأمر ليس على ما يحب » .

٢٩ - ومع هذا الاعتقاد في علي ، والدفاع عنه ، ما كان يسمح لنفسه بالطعن في خصومه من الصحابة ، وإن كان يعتقد أنه على الحق رضي الله عنه ، سئل عما كان بين علي ومعاوية فقال : « ما أقول فيهم إلا الحسنى ... : رحمهم الله أجمعين ، ومعاوية وعمر بن العاص وأبو موسى الأشعري ، كلهم وصفهم الله تعالى في كتابه ، فقال « سيئاتهم في وجوههم من أثر السجود »

وكال لا يسمح بالجدل في أيهما كان على الحق ، وقد سأل هاشمي عن رأييه فيما جرى بينهما ، فأعرض عنه ، فلما أعلم بأنه من بني هاشم أقبل عليه بعد الأعراض ، وقال له : اقرأ : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ، ولكم ما كسبتم ، ولا تسألون عما كانوا يفعلون » وتراه في هذا يحل عليا ، ولا يطعن في معاوية ، ويقرر أن عليا كان على الحق عندما يكون الأمر يحتاج إلى بيان فقهي ، فقد اتهم الشافعي في حضرته بأنه شيعي ، لأنه أخذ أحكام البغاة من قتال علي لمعاوية والخوارج ، فيقول أحمد : « إنه أول إمام من الصحابة ابتلى بالخروج » فهو يقر بأن أخذ أحكام البغاة من قتال علي لمعاوية ليس فيه

نقد للشافعي، وفي ذلك الحكم ضمنا على معاوية بأنه كان باغيا، ولقد قال النبي ﷺ لعبار بن ياسر: « تقتلك الفئة الباغية » وقد قتله فئة معاوية، فتعين الباغي بهذا الأثر النبوي الكريم.

لكن أحمد مع هذا الاعتقاد رأى طائفة من الصحابة مع معاوية، فكف عن ذكره، والمناقشة في شأنه، لأنه يسير دائما في الطريق الذي يسلكه الصحابة لا يعده، ولا يتجه إلى غيره.

٣ - هذه آراء أحمد في الصحابة، وترتيب درجاتهم، وقد رأينا رجلا يتبع الأثر والنقل، وما سلكه الصحابة، ولنتقل بعد ذلك إلى رأيه في اختيار الخليفة.

وفي هذا المقام لانجد لأحمد طريقا بينا واضحا لاختيار الخليفة، ولا بيانا صريحا للميت الذي يختار منه الخليفة، إلا أنه يرى فيما نحسب أن نظام اختيار الخليفة القائم من يكون بعده نظام صالح، فإنه قد ورد به الأثر، فالنبي قد أشار إشارة من غير عبارة باختيار أبي بكر للصلاة، وهو ﷺ مريض، وأبو بكر قد اختار عمر خليفة من بعده، وعمر قد اختار واحدا من ستة، وترك للمسلمين أمر تعيين ذلك الواحد، وما دام أحمد يسلك مسالك الصحابة، فلا بد أنه يرى هذه طريقة صالحة، لأن الصحابة قد اتبعوها.

وإن هذا الاختيار الذي لا تكون فيه محاباة لقريب لا يمنع المبايعة العامة على السمع والطاعة من جماهير المسلمين، وأن على من يختار الخليفة السابق أن ينال هذه المبايعة قبل أن يتولى سلطته، إذ المبايعة شرط لتوليها، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن اختيار الخليفة السابق لخلفه غير ملزم، بل هو اقتراح من مخلص للاسلام والمسلمين، ولهم أن يقرروا الاختيار أو يردوه، وفي الاقتراح مصلحة، وهو توجيه للعقول قبل أن تستولى عليها الفرقة والانقسام.

وأحمد كسائر الفقهاء كان يرى جواز هذه الطريقة، بل لعله يؤثرها على غيرها، لأنها مسلك الصحابة، وقد أقر جواز غيرها.

ولقد استحسّن هذه الطريقة ابن حزم الأندلسي، وقال إن جوازها قد اتفق الفقهاء عليه، ولذلك قال:

« لم يختلفوا في أن عقد الإمامة يصح بعهد من الإمام الميت، إذا قصد به حسن

الاختيار للأمة عنده مرتبة ، ولم يقصد بذلك هوى ، وبعد سرد الطرق المختلفة يعلن اختياره لهذه الطريقة ، فيقول : « وأفضلها وأصحها أن يعهد الامام إلى إنسان يختاره إماما بعد موته ، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته ، إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه ، كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز ، وهذا الوجه نختاره ونكره غيره » ويقول « إن مات الامام ، ولم يعهد إلى أحد يبادر رجل يستحق الامامة فيدعو إلى نفسه ، كما فعل علي رضي الله عنه ، إذ قتل عثمان ، وكما فعل ابن الزبير »

٣١ - وإذا كان أحمد يقر ذلك الطريق الذي سلكه أبو بكر رضي الله عنه ، بل ترجح أنه يختاره عند سلامة الخليفة الذي يعهد إلى غيره من الهوى ، فأنا نراه يقر أخذ الخلافة بالتغلب إن اطاعه الناس ورضوا به ، وهو في هذا يسلك مسلك شيخه الشافعي ، في اعتبار امامة المتغلب ، ويسلك مسلك مالك في اعتباره إمامة الفضول .
ولنتقل العبارات الدالات على ما نقول من كلامه ، فقد قال في إحدى رسائله رضي الله عنه :

« السمع والطاعة للأئمة ، وأمير المؤمنين ، البر والفاجر ، ومن ولي الخلافة ، فاجتمع الناس عليه ، ورضوا به ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسمي أمير المؤمنين ، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة ، البر والفاجر ، وتسمية الفء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض ، ليس لأحد أن يطعن عليهم ، ولا ينازعهم ، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ ، من دفعها إليهم أجزأت عنه ، برا كان أو فاجرا . وصلاة الجمعة خلفه ، وخلف كل من ولي ، جائزة إمامته ، ومن أعادها ، فهو مبتدع تارك للآثار ، مخالف للسنة ، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم ، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين ، وتدين بأنها تامة ، لا يكن في صدرك شك . ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين ، وقد كان الناس اجتمعوا عليه ، وأقروا له بالخلافة بأى وجه كان بالرضا أو بالغلبة ، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين ، وخالف الآثار عن رسول الله — فأن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية » (١)

٣٢ - هذه أقوال أحمد ناطقة بنطقا صريحا بأنه يرى أن الإمامة كما تكون بالرضا السابق على التولية وتجيء الولاية تابعة له ، قد تكون بالغالب بأن يتغلب شخص بسيفه على المسلمين ، ويتولى أمورهم فيطيعوه ، فتكون العافية للجماعة الإسلامية في عدم الخروج عليه ، وإصلاحه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو صريح في وجوب طاعة البر والفاجر ، ووجوب الإخلاص له في السر والعلانية ، وصريح في أن الخروج عليه بغى ، وشق لو حدة الجماعة ، وخروج على السنة ، وميل إلى البدعة . ويظهر أن أحمد ما كان يرى الطاعة في أمر قد محض للمعصية ، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ويؤخذ ذلك من أفعاله ، لا من أقواله ، فالمعتصم والواثق ، ومن قبلهما رسل المأمون حاولوا حمله على أن يقول في القرآن غير ما يعتقد ، فما أجابهم إلى ما طلبوا ورضى بالعذاب الطون عن أن يجيبهم إلى ما يقولون ، ولم يكن في ذلك النوع من المخالفة للسلطان خروج ، ولا دعوة إلى الخروج ، لأن الخروج أن يجاهر بمعصيانه ويقاقله ، والدعوة إلى الخروج تحريض الناس على العصيان والقتال ، وبث روح التردد في النفوس ولم يكن في امتناع أحمد عن أن يقول مقالة الخليفة في أمر القرآن شيء من ذلك ، إنما هو الاستمسك بالعروة الوثقى في نظره ، والصبر على المحنة في سبيلها ، وإن جار السلطان وظلم فطاعته واجبة ، ولذلك يقول في بيان بعض ما تدعو إليه السنة : « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف ، وإن جاروا »^(١)

فالذي ينهى أحمد عنه هو الخروج بالسيف ، أو ما يؤدي إلى ذلك ، وليست الطاعة تتقاضى الطائع أن يقول كل ما يرضى الخليفة بالحق وبالباطل ، فإن ذلك هو الرياء والنفاق .

٣٣ - وإذا كان أحمد يبحث على الطاعة ولزوم الجماعة ، وينهى عن الخروج بالسيف أو ما يؤدي إليه ، فأى طريق يرى سلوكه لحل الولاية والأمراء على العدل ، واجتناب الظلم ، لقد كان مالك رضى الله عنه يرى مارآه أحمد من بعده ، ولكنه كان يرى أن النصيح لأئمة المسلمين هو الطريق المثلى لحلمهم على العدل ، وإقامة السنة ، ولذلك اختلط

بهم، ونصح لهم، وقام بواجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، من غير مداخلة، ولا إدهان في القول، ولا شك أن هذه الطريق قد تنتج نتائج حسنة في الجملة إذا فتح ولى الأمر بابَه للمخلصين، ونطقوا بالحق، وفتح أذنيه لسماعه، وقلبه لوعيه، وأنه بتوالى النصيح والارشاد قد يكون السير بالحكم في مدارج الكمال، وإن لم يكن النصيح وحده كافيا لبلوغ أقصى الغاية.

ولسكننا نرى أحمد لم يتصل بالخلفاء، ولم يؤثر عنه أنه عمد إلى دعوة الأمراء والحكام إلى الامتناع عن الظلم، وإلى توجيههم إلى إقامة السنة، بل كان موقفه منهم سلبيا، لا يسيرهم فيما هم فيه، ولا يدعوهم بالقول إلى غيره، فهل كان ذلك ناشئا من أنه كان يمتنع عن الخوض في السياسة ومعالجة شئونها، وترك الأمر والدعوة إلى السياسة الصالحة للصالحين من أهل الخبرة فيها، وخصوصا أنه وجد الأمور معقدة؟ لعل ذلك هو الذى حمله على ذلك المسلك، ولعله أيضا قد وجد أن النصيحة لا تصادف القلوب الواعية، ولما استئثس من الاجابة لغلبة المعتزلة، وأهل الاهواء على قلب الخليفة، كفى نفسه مؤنة الردود الجافة، وهل يترك هو واشباهه أمور الامة ههنا لانصيحة ولاهداية؟ يظهر أنه كان يرى رأى الحسن البصرى من أن صلاح الرعية يؤدى لا محالة إلى صلاح الراعى، وأن الحاكم مظهر من مظاهر الشعب، فاذا استقام الشعب على الجادة وأقام السنة، واستمسك بأوامر الدين كان الحكام الصالحون ولذلك كانت جهوده كلها لاهياء السنة، وحث الناس على القيام بحقها، وكانت أقواله وأفعاله وسمته وسلوكه داعية قوية مؤثرة للصلاح والاستقامة، والحكام لون الشعب الذى يظهر.

٣٤ - هذا رأى أحمد فى الطاعة، وقد بينا من قبل ما نظنه رأيه فى اختيار الخليفة وطريقة اختياره، ولم نره يصرح بأن الخلافة تكون فى بيت من بيوت العرب، أو قبيلة من قبائله، كما ذكرنا ان مجموع كلامه يدل على أن الناس ان بايعو بأى حال - كان المبايع خليفة، ولو كان من غير العرب، أو من غير قریش فطاعته واجبة، والجهاد معه واجب، وإقامة الجمع والاعياد، وسائر الصلوات وتنفيذ الحدود تحت ظله واجبات أيضا، ليقوم عمود الدين، ولأنه يحوز امامة الفضول كما قلنا.

ولسكن ألا يرى بيتنا قد اختصته السنة بمزية الأفضلية؟ يظهر أنه كان يعرف

الحديث : « قدموا قريشاً ولا تقدموها » وقد فسر به بأن التقدم المراد في الحديث خاص بالخلافة ، فقد روى أن ابراهيم الخريفي أحد تلاميذه سأله عن معنى التقدم في هذا فقال إنه في الخلافة (١).

وإذا كان إمام السنة على علم بهذا الحديث ، فهو بلا ريب يأخذ به ، ويرى أن قريشاً أولى بالخلافة من غيرهم ، لأن الناس نهوا عن التقدم عليهم فيها ، وهو نهى عام يعم ، ولا يخص ، ولأنه كما قلنا يرى جواز امامة المفضول منعا للفتن ، وانباعاً للصحابة الذين ساروا معاوية . وبذلك يجمع بين السنة والعمل ، جزاءه الله خيراً .

حديث أحمد وفقهه

٣٥ - هذا هو الغرض المقصود من دراستنا، وقد ذكرنا عرضاً آراءه في السياسة وحول العقائد، لأنه قد اضطر تحت سلطان الفكر في عصره، وملايسات الزمان، ولمجادلات إلى أثارها المعتزلة، ومن ورائهم الخلفاء أن يتكلم فيها، وكان مع كلامه يتجنب الخوض مع أصحاب الأهواء وغيرهم، بل كان يذكر رأيه عرضاً عند سؤال سائل أو استرشاد مسترشد، إذ كان إماماً يقتدى به، ويرشد، ويدعو إلى ما يراه سبيلاً للهداية، إن طلب إليه ذلك، فتكلم ولم يخض، وأبدى رأيه، ولم يجادل، وصبر على البلاء في رأيه، ولم يناضل، فكان بذلك التقى النذب المحتسب. أما في الفقه والحديث فذلك هو مقامه، وما نصب نفسه له، واتجهت مواهبه كلها له، اتجه إلى الحديث، ومعرفة آثار الصحابة وأخبارهم، وفناويهم وأقضيتهم، ومن أفضية الرسول، وفتاوى الصحابة وأقضيتهم اقتبس الفقه، وبذلك الطريق المستقيم اتجه إليه، فكان فقهه مأثوراً أو قريباً منه، ولما التقى بالشافعي في صدر حياته. تعلم منه ضوابط الفهم الصحيح للكتاب، والمقابلة بين الأصول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وبعبارة عامة تعلم منه كيف يكون الاستنباط، وكيف يستخرج أحكام الفروع من مصادر الشرع الأولى. ولكن ذلك الذي تعلمه من الشافعي، ورأى منه عقله، وأنه منال عظيم لا يصح أن يفوت طالب علم الكتاب والسنة، قد هضمه على طريقة تمثيله في نفسه، فإن العالم يستقي من ينابيع العلم المختلفة، ويهضمها ويكون غذاء صالحاً، ثم يأتي بشمرات ما تغذى به عليها خالصاً يتفق مع كونه، وشخصه، وإن كان غذاؤه منها، لذلك تلقى أحمد علم الشافعي، وكله فقه وطرائق استنباط، وتغذى به، وكان ثمرته أن استطاع أن يدرس السنة والآثار دراسة قوية، ويسلك في فقهه طريق الأثر، فإن لم يعلم أن في المسائل التي يستفتي فيها قضية اصحابي أو تابعي، قارب، ولم يباعد، فكان فقهه بذلك آثاراً، أو محاكاة صحيحة لآثار، أو مقارنة لها، فكان الفقه الأثرى في حقيقته، وفي منحاه، وفي مظاهره.

٣٦ - لذلك يحق لنا أن نقول إن أحمد إمام في الحديث، ومن طريق هذه الإمامة

في الحديث والآثار كانت إمامته في الفقه، وإن فقهه آثار في حقيقته، ومنطقه، ومقاييسه وضوابطه، ولونه ودهنونه، ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبري، أن يكون فقيها، وعده ابن قتيبة في المحدثين، ولم يعده من الفقهاء، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو قريبا منها، ولكن النظرة الفاحصة لدراساته، وما أثر عنه من أقوال وفتاوى في مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقيها غالب عليه الأثر، ومنجاء.

ومهما يكن حكم العلماء على أحمد من حيث كونه فقيها، فإن بين أيدينا مجموعة فقهية تنسب إليه. وروايات مختلفة ومتحدة ذات سند مرفوع تحكي عنه، وقد تلقاها العلماء بالقبول، وإن كان بعضهم منذ القديم قد أثار حولها غبارا وإن لم يحجبها، ولم يطمسها، فإن العين عند الدراسة تواجهه في كشف الحقيقة من ورائه،
٣٧- ولماذا ثار ذلك الغبار حول هذا الأمر الذي تلقاه العلماء بالقبول، وتوارثوه، على أن نسبته إلى أحمد صحيحة؟

الجواب عن ذلك أن أحمد رضى الله عنه كان ينهى أولا أصحابه وسامعيه عن كتابة غير الحديث، وكان يرى في أول أمره أن كتابة غير الحديث بدع من الناس، إذ كيف يجمع القرطاس بين كلام الرسول ﷺ وكلام سائر الناس، ولأنه رضى الله عنه كان يخشى انصراف الناس عن علم الحديث والآثار، إذا دونت آراء الفقهاء، فيتدارسون كلامهم في الفروع، وما استخرجوه من حلول للمسائل التي تقع، ويستغنون بذلك عن علم الحديث، ومتابعة الرواية، وتتبع الآثار، وكأنه كان يتوقع ما حدث للناس للناس من بعد، ويخشاه، فإن فريقا كبيرا منهم قد استطابوا دراسة آراء الأئمة في الفروع، وعكفوا عليها، وروايتها عن أصحابها، بدل أن يرووا الحديث والآثار، ويتبعوها.

ولقد كان يرى أن الفقهاء يختلفون في تخریجاتهم الفقهية، ونظراتهم، فلو دون كل ذلك لكان الناس في حيرة في نظره، لأن هذا العلم في نظره دين، وما يجب أن يكون دين الله عظيم، وأقوالا متفرقة، وآراء متضاربة.

من أجل ذلك كله أثر عنه النهي عن أن تكتب عنه فروع فقهية قط، وكان يقول في كتب غيره ناهيا عن قراءتها «لا تنظروا فيما وضع اسحق، ولا سفيان، ولا الشافعي

ولا مالك ، وعليك بالأصل » : « وسئل عن ناس من أهل الحديث يكتبون كتب الشافعي فقال : « لا أرى لهم ذلك » وسئل عن كتب أبي ثور ، فقال : كتاب ابتدع فهو بدعة ، وعليكم بالحديث »

ويظهر أنه لم يستجز في أول تصديده للحديث إلا نقل موطأ مالك ، لأنه كتاب حديث : وإن كان فيه فقه .

وكان يكره أن تنقل عنه فتاويه بالشفاه ، بعد أن كره وضعها في الكتاب ، يروى أنه بلغه أن أحد من التقوا به يروى عنه مسائل بخراسان ، فصاح في أصحابه ، اشهدوا أني قد رجعت عن ذلك كله (١) .

٣٨ - ومع صدق هذه الأخبار التي نقلت عنه في النهي عن رواية الفتيا عنه والاختصار على رواية الحديث ، نرى أخبارا أخرى تدل على أنه كان يجيز ذلك النقل بالكتاب والمشافهة ، بل إنه كان يراجع المكتوب أحيانا ، ويتقبل تلك المراجعة . والتوفيق بين النقلين أن نقول إن أحمد كان في صدر حياته ينهى عن أن ينقل عنه غير الحديث ؛ لأنه ما كان يستجيز لنفسه أن تنشر عنه فتاويه ، لأنه يرى الافتاء نوعا من الابتلاء ينزل بالفقيه ، فيضطر إلى أن يذكر حكم الأمر الذي لم يروفيه نص صريح عن النبي ﷺ ولا فتوى في موضوعه عن أصحابه ، فيفتى حيث لا يكون نص متبع وذلك ما كان يرى أحمد أنه يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة ، وما يذكر ضرورة لا ينشر ، وهو ابتلاء لا يحسن التوسع فيه ، ولا الاسترسال ، أما إذا كان في موضع الافتاء حديث أو أثر ، فذلك اتباع ، ونشره نشر للحديث ، وهكذا كان أحمد في مبدأ تصديده للفتوى والتحديث ، ولمكنه اضطرار في آخر أمره أن يجيز كتابة فتاويه ، بل نشرها يروى أن عبد الملك بن عبد الحميد الميموني المتوفى سنة ٢٧٤ هـ أحد أصحاب أحمد قال : « سألت أبا عبد الله عن مسائل نسكتبها فقال : أي شيء تسكتب يا أبا الحسن ، فلو لا الحياء منك ما تركت تسكتبها ، وإنه على لشديد ، والحديث أحب إلى منها ، قلت : إنما تطيب نفسي في الحمل عنك ، إنك تعلم أنه منذ مضى رسول الله

(١) راجع هذا وما يشبهه في المناقب لابن الجوزي . وهذا الراوى هو اسحق بن منصور الروزي وسنبت أن أحمد أقر ثانيا ماروى .

ﷺ ، قد لزم أصحابه قوم ثم لم يزل يكون للرجل أصحاب يلزمون ويكتبون . قال : من كتب ؟ قلت أبو هريرة .. وكان عبد الله بن عمر يكتب . فقال لي فهذا الحديث !! فقلت له ، فما المسائل إلا حديث ، ومن الحديث تشقق « (١)

فهذا الكلام يدل على أمرين : (أحدهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يكره أن تنقل عنه المسائل ؛ وأنه استحي أن يمنع من يكتبها ، فكتبت عنه تحت سلطان الاستحياء (ثانيهما) أن صاحبه مازال به حتى استطاب ذلك ، وزال عنه كرهه له ، أو خف ذلك ولقد ورد أيضا في كتاب (المنهج لأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد) أن أسحق ابن منصور الكوسج المروزي المتوفى سنة ٢٥١ نقل وأن الإمام أحمد رجوع عن المسائل التي نقلها عنه ، فجمع أسحق تلك المسائل في جراب ، وحملها على ظهره ، وخرج راجلا إلى بغداد ، وهي على ظهره ، وعرض خطوط أحمد عليه في كل مسألة استفتاه فيها ، فأقر له بها ثانيا ، وأعجب أحمد من شأنه (٢)

٣٩ - وينتهي بنا الأمر في هذا إلى أن أحمد كان يعد نفسه محدثا قبل كل شيء ، وأن فتاويه ينبغي أن تسكون كلها من نبع الأثر ، لا يفتى إلا به ، فلها ابتلاه الله بالاستفتاء في حوادث لم يقع من الصحابة نظيرها ، اضطر إلى الفتوى باجتهاده ورأيه ، واعتقد أن هذه ضرورة تقدر بقدرها ، ولا يصح أن تنقل عنه ، لأنها ضرورة لا تتجاوز موضعها ، ولا يصح أن يجرى فيها القياس ، ولا أن تنشر ، ولما سكن أصحابه مازالوا به حتى رضى بأن تكتب عنه فتاويه ، وأن تنشر تلك الفتاوى بين الناس ، وأنه خير للناس أن يأخذوا بفتاوى قد تشققت من الحديث ، والاقتداء فيها واضح ، والاتباع بين - من أن يأخذوا بفروع فقهية لم تكن قوية الصلة بالحديث والأثر ، مثل فتاويه ، لأن أصحابه لم يكونوا في مقام من الحديث ، كمقام أحمد فيه وإمامته .

ومن نهي أحمد عن الكتابة ، وإضطراب المصادر ، في إجازته ، وكثرة المروى واتساع أبوابه ، حتى لقد جمعت فيه المجلدات الضخمة - قد ثار الغبار ، ولما كتبه غبار لم يثبت عند أهل النظر السليم الدقيق .

(١) المنهج لأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية . رقم ٤٣٢٢ تاريخ - الجزء الاول ص ٢٠٠

(٢) راجع الكتاب المذكور ص ١٤٩

ومهما يثر من الغبار حول المرويات الفقهية عن أحمد ، فإن الاجيال قد توارثت تلك المجموعة الفقهية المنسوبة إليه ، وتدارسها الناس ، وتكون من مجموعها الفقه الحنبلي ، وخبطت بقواعد جامعة ، وتكون منها منطق فقهي هو الاثر ، أو ما ينحدر نحو الاثر ، أو ما يتشقق من الاثر ، على حد تعبير بعض أصحاب أحمد .

٤ - - وخلاصة القول إن أحمد المحدث قد أثر عنه المسند الذي جمعه ، ونقله إلى الاخلاف في كتاب لا مجال للريب في نسبته إليه ، وقد رواه عنه الثقات ، وقد كتبه هو ، وأملاه على أصحابه وتلاميذه ، وكان على حريصا كل الحرص على تحريره ، ليكون للناس إماما ، كما جاء في بعض تعابير عنه .

أما أحمد الفقيه ، فلم يكتب كتابا في الفقه ، ولم يمل على أصحابه شيئا فيه ، بل كان يبعث أن ينقل عنه شيء فيه أولا ، ثم حمله أصحابه على أن يحيز نقل فقهه ، وربما أمضى بتوقيعه فتياه تصديقا على نقلها ، وأقرارا بصحة نسبتها إليه ، لتتحري الصحة في الأخذ عنه .

ولنبتدى الآن بالكلام في المسند .

المسند

٤١ - المسند هو مجموعة من الأحاديث التي رواها أحمد رضي الله عنه ، وضرب في مناقب الأرض ساعيا جاهدا في جمعها ، والمسند هو خلاصة ما تلقاه أحمد رضي الله عنه من الأحاديث ، ودونها بأسنادها ، ولذلك يبتدىء جمعه من وقت أن ابتداء يتلقى الحديث ، وقد ابتداء يتلقى الحديث في السادسة عشرة من عمره ، وقرر علماء السنة أنه ابتداء في جمع المسند سنة ١٨٠ هـ وفي هذه السنة قد ابتداء أحمد طلب الحديث كما ذكرنا في بيان حياته رضي الله عنه ، وقد جاء في كتاب المنهج لأحمد ما نصه : « كان ابتداءه فيه سنة ثمانين ومائة »^(١)

وقد ذكرنا أن أحمد كان يكره الكتابة ، ولكنه آثر أن يكتب الحديث ، فابتداء كتابة المسند في مطلع حياته ، ولقد بين سبب ذلك في إجابته عن سؤال وجهه إليه ابنه عبد الله ، فقد روى أن عبد الله قال : « قلت لأبي لم كرهت وضع الكتاب ، وقد عملت المسند ؟ فقال له عملت هذا الكتاب إماما ، إذا اختلفت الناس في سنة عن رسول الله ﷺ رجع إليه .

٤٢ - وضع أحمد إذن نصب عينيه منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يجمع الأحاديث عن الثقات الذين يراهم ، ويلتقي بهم ، ويروى عنهم ، وقد كان يسعى إليهم جاهدا مهما بعدت الشقة ، وعظمت المشقة ، وقد استمر في جمع مسنده هذا مدى حياته ، ولم تكن همته متجهة إلى الترتيب والتنظيم والتبويب ، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين ، ويظهر أنه استمر في الجمع ، والكتابة في أوراق متفرقة على نحو المسودات ، حتى أحس بدنو الأجل ، فجمع بنيه وخاصته ، وأملى عليهم ما كتب ، وأسمعهم إياه مجموعا ، وإن لم يكن مرتبا ، ولذلك قال شمس الدين الجزري ما نصه :

« إن الإمام أحمد شرع في جمع المسند ، فكتبه في أوراق منفردة ، وفرقه في أجزاء منفردة ، على نحو ما تكون المسودة ، ثم جاء حلول المنية قبل حصول الأمانة ، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته ، ومات قبل تنقيحه ، وتهذيبه ، فبقى على حاله ، ثم

إن ابنه عبد الله ألحق به ما يشا كله ، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويمثله ،^(١) وهذا الكلام يدل على أن الامام أحمد رضى الله عنه لم يسمع المسند إلا لأولاده وأهل بيته ، وهو في ظاهره يخالف ما اشتهر من أنه رضى الله عنه كان يملى الحديث من الكتب التي جمعها لكل من يسأله عن حديث ، ولكنه عند التحقيق لا مخالفة ؛ لأنه في مدارسته لطالبي الحديث كان يقرأ عليهم من كتبه ما يطلبون ، ولم يكن بهذا يسمعهم كتابا كاملا حاويا كل ما جمع من حديث تلقاه بالسماع من مختلف الشيوخ في كل البقاع الإسلامية ، بل يلقي ما يرى الحاجة الخاصة لسائله ، أو العامة داعية للاقائه ، ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع ، وأسمعهم كل ما تلقى ، حتى لا يضيع ما سمعه ، وليكون ما تلقوه للناس إماما .

وإن الكلام الذي نقلناه عن الجزرى يدل على أمر آخر ، وهو أن المسند المروى ليس هو الذى سمعه أحمد لأولاده ، بل عليه زيادات أخرى ضمها ابنه عبد الله راوى المسند ، فألحق به ما يشا كله ، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ، ويمثله ، فهل معنى هذا أن المسند الموجود ، وهو رواية عبد الله هذا ليس كله لأحمد ؟ الجواب عن ذلك أن ما ضمه عبد الله ربما لا يكون عن سماع من غير أبيه ، بل من سماعه عن أبيه نفسه ، ولكنه لم يكن مما أملاه عليهم عند أملاء المسند ، ويكون ما رواه عبد الله عن أبيه ، وهو المسند . ولكنه لم يكن سمع الكل على أنه المسند من أبيه ، رضى الله عنهم أجمعين ، ولا نمنع أن يكون قد زاد عليه من غير أبيه كما قال بعض العلماء .

٤٣ - - وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين أيدي طلاب الحديث وقارئيه هو عبد الله بن أحمد ، ومن الواجب أن نعرفه ، فأن ذلك من تعريف المسند الذى رواه ، إذ أن الثقة بالنقل اطمئنان الى المنقول .

قد شغف عبد الله منذ صغره بطلب الحديث ، فطلبه عن أبيه ، ومن غيره ، وإن كان أكثر ما روى في حياة أبيه كان عن أبيه ، ولقد قال : كنت أعرض الحديث على أبي رضى الله عنه ، فأرى في وجهة التغير ، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمع^(٢) .

(١) راجع في هذا مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق الاستاذ الشيخ احمد شاكر .

(٢) طبقات الجنابة لابن أبي يعلى ص ١٣٢ .

ولقد كان أبوه يستحسن منه اتجاهه الى الحديث ، وحسن عنايته ، ويقول فيه :
« ابنى عبد الله محظوظ من علم الحديث ، لا يكاد يذاكرنى الا بما لا أحفظ »^(١)
ولقد بلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه ؛ وقد أشار رضى الله عنه
الى ذلك فى تلك الحكمة ، اذ ذكر أنه كان لا يذاكره الا بما لا يحفظ ، ولا شك أنه
كان يتقبل ما يذاكره فيه من حديث الرسول صلوات الله مما لم يسمعه .
ولكنه اذا كان قد سمع عن غير أبيه فى حياته ، فقد كان بارشاد منه ، وهو
الذى عرفه بفضل رجال عصره ، ومنازلهم ، ولقد قال ابن عدى : « نبى عبد الله
بأبيه ، وله فى نفسه محل من العلم ، أحيا علم أبيه بمسند الذى قرأه أبوه عليه خصوصا
ولم يكتب عن أحد ، الا من أمره أبوه ان يكتب عنه » .
ولقد قرر العلماء فيما قرروا أن عبد الله كان أروى الناس عن أبيه ، وقد قال ابن
أبى يعلى فى طبقاته :

« قرأت فى كتاب أبى الحسين بن المنادى ، وذكر عبد الله وصالحا ، فقال : « كان
صالح قليل الكتابة عن أبيه ، فأما عبد الله فلم يكن فى الدنيا أحداً روى عن أبيه رحمه
الله منه ، سمع المسند وهو ثلاثون ألفا ، والتفسير ، وهو مائة وعشرون ألفا ، سمع
منها ثمانين . . . وسمع الناسخ والمنسوخ ، والتاريخ ، وحديث شعبة ، والمقدم ، والمؤخر
فى كتاب الله ، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير ، وغير ذلك من المصنفات
وحديث الشيوخ . وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال ، وعمل
الاحاديث . . . والمواظبة على طلب الحديث ، ويذكرون عن أسلافهم الاقرار له
بذلك »^(٢) .

ولقد كان الناس ، وخاصة العلماء يثنون عليه لفضل أبيه ، وامتداد الفضل إليه ،
وبعد همته فى طلب الحديث ، حتى لقد كان يبرم من كثرة الثناء ، ويكره سماعه .
٤٤ — روى عبد الله هذا مسند أبيه ، ونشر علمه بين الناس ، ثم تسلسلت الروايات
بالسماع عن بعده عن ثقات اثبات حتى حفظته الأجيال ، واستقر فيها ذخيرة دينية

« ١ » راجع مقدمة المسند ص ٣٨

« ٢ » طبقات الحنابلة المختصرة ص ١٣٢ ، ١٣٣ طبع دمشق

وعالية يستحفظ عليها العلماء ، وقد تلقوها بالقبول .
ويظهر أن عبد الله هو الذي رتب المسند بالوضع الذي نراه الآن . وحاول أن
يغير ذلك الترتيب ، وجعله على نسق آخر - محدثون وحفاظ من بعده ، فلقد كانت
همته أن يجمع المتناثر الذي جمعه أبوه ، ويزيد عليه قدرا قليلا يماثله . وكان يروى مسند
كل صحابي ، ولقد قال الذهبي في نقد ذلك الترتيب « ولو أنه حرر ترتيب المسند
وقربه وهذبه لأتى بأسنى المقاصد ، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقيض لهذا الديوان
السامى من يخدمه ، ويبوب عليه ، ويتكلم على رجاله ، ويرتب هيئته ووضعه ، فانه
محتو على أكثر الحديث النبوى ، وقل أن يثبت حديث إلا وهو فيه وأما الحسان
فما استوعبت فيه ، بل عامتها إن شاء الله تعالى فيه ، وأما الغرائب وما فيه لين ، فروى
من ذلك الأشهر ، وترك الأكثر مما هو مأثور فى السنن الأربع ، ومعجم الطبرانى
الأكبر ، والأوسط » ويقول الجزرى فى ترتيبه ، ومحاولة تقريره : « أما ترتيب هذا
المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الامام الصالح الورع أبا بكر
محمد بن عبد الله بن المحب الصامت رحمه الله ، فرتبه على معجم الصحابة ، ورتب الرواة
كذلك ، كترتيب الأطراف ، وتعجب فيه كثيرا .

ثم ان شيخنا الامام مؤرخ الاسلام وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء اسماعيل
ابن عمر بن كثير رحمه الله أخذ هذا السكتاب المرتب من مؤلفه ، وأضاف اليه أحاديث
السكتب الستة ، ومعجم الطبرانى الكبير ، ومسند البزار ، ومسند أبى يعلى الموصلى ،
وأجهد نفسه كثيرا ، وتعجب فيه تعبا عظيما ، فجاء لانظير له فى العالم ، وأكمله إلا بعض
مسند أبى هريرة ، فانه مات قبل أن يكمله ، فانه عوجل بكف بصره ، وقال لى رحمه الله تعالى
لازلت أكتب فيه إلى الليل ، حتى ذهب بصرى معه ، ولعل الله يقبض من يكمله »

٤٥ - وهكذا نرى أن عبد الله قد سار فى ترتيب مسند أبيه سيرا وجده المحدثون
من بعده صعبا فى المراجعة ، ويخالف فى نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن
بعده ، فالموطأ من قبله ، والجوامع الصحاح من بعده كلها مرتب على حسب الموضوعات
الفقهية للأحاديث ، وغير الفقهية ، فالأحاديث التى يجمعها باب واحد تجمع تحت عنوان
ورتب على حسب ترتيب كتب الفقه تقريبا ، كذلك نهج موطأ مالك ، وكذلك نهج

غيره ، وبذلك سهل الرجوع اليها ، والانتفاع بها ، إذ أن طالب الاستشهاد بحديث في موضوع ديني يلجأ الى تعرفه ، والتحرى عنه في موضوعه ، من كتاب الحديث الذي يكون تحت يده .

أما مسند أحمد فقد رتبته جامعه ونشره على حسب الصحابي الذي ينتهي الحديث عن النبي ﷺ اليه وان كان الحديث مرسلًا كان ذلك على حسب التابعي ، الذي انتهى الحديث عن النبي ﷺ اليه فابتدأ بأحاديث العشر المبشرين بالجنة - أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي وغيرهم ، ثم من يليهم ، وهكذا ، حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا ، فكان لهذا صعبا ، لا يرجع اليه إلا الحفاظ ، ولا ينتفع به إلا الذين تمرسوا بالحديث وعلومه .

٤٦ - وقد كان أحمد رضى الله عنه يتخير الثقات يروى عنهم ، فما يروى عن شخص يعتقد أنه ضعيف ، غير ضابط أو غير فاض ، وإذا علم الثقة أخذ عنه ، وروى ، وكتب وقيد ، وأمل على تلاميذه ، ولكن قد يبدو له من بعد الرواية أن من روى عنه قد خدع فيه ، أو كان في المسند من ليس ثقة ، فانه يسقط حديثه ، ولذلك كان دائماً الحذف والتغيير في المكتوب عنده ، حتى بعد أن أملى المسند على أولاده وخاصة ، وكان ذلك احتياطاً لدينه ، ولعلم الناس ، ولقد جاء في كتاب خصائص المسند ما نصه :

« ومن الدليل على أن ما أودعه الامام أحمد رحمه الله تعالى مسنده قد احتاط فيه إسناداً وممتناً ، ولم يورد فيه إلا ما صح عنده ما أخبرنا أنه روى بالمسند المتصل الى أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « يهلك أمتي هذا الحى من قریش . قالوا : فما تأمرنا يا رسول الله ، قال لو أن الناس اعتزلوهم . قال عبد الله قال أبو في مرضه الذى مات فيه : اضرب على هذا الحديث ، فانه خلاف الأحاديث عن النبي ﷺ » (١)

وهذا الكلام يدل على أمرين : (أحدهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يديم التنقيح في المسند ، فكان يحذف ما يبدو له تعارضه مع المشهور من الصحيح ، ولم ين عن ذلك حتى في مرضه الذى مات فيه .

(ثانيهما) أنه كان حريصاً على نقد المتن ، كما هو حريص على نقد السند ، ونقد

المتن عنده ليس متسعاً كما هو عند أبي حنيفة ، ومالك رضى الله عنهما ، بل لا يرد حديثاً

لنقد مئته إلا إذا كان مخالفاً للمشهور من الأحاديث ، فهو في الواقع ترجيح روايات على رواية ، وسنبين ذلك عند الكلام في فقهه ، ونوازن بينه وبين الإمام مالك رضي الله عنه وكلاهما إمام في الحديث والفقه ، وإن كان مالك في الفقه أوسع باعاً .

٤٧ - ذكر الذمبي في تاريخه أن الإمام أحمد رضي الله عنه لم يكن في روايته مقتصرًا على الحديث القوي ، بل كان فيه القوي والغريب ، ولقد صرح الإمام أحمد رضي الله عنه بأنه كان يروي الأحاديث التي يذكرها الثقات من معاصريه من غير أن يرد إلا ما يتعارض مع المشهور ، فقد روى أنه قال لابنه عبد الله ما نصه :

« قصدت في المسند الحديث المشهور ، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى ، ولو أردت أن أقصد ما صح عندي ، لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء ، ولست أعرف طريقتي في الحديث ، لست أخالف ما ضعف ، إذا لم يكن في الباب ما يدفعه » فأحمد في المسند لا يرد ما يضعف في نظره ، إلا إذا كان عنده سند صحيح من السنة نفسها ، كما رأيت في خبر أبي هريرة الذي رده آتفاً ، وهو الخاص باعتزال قريش ، فما رده إلا لمخالفته أحاديث أخرى أكثر منه شهرة ، واستفاضة ، فهو لا يرد ما ينسب إلى السنة إلا بالسنة نفسها ، لا بشيء سواها .

وعلى ذلك كان في المسند القوي وغيره ، وقد اتفق العلماء على أن فيه الحديث الصحيح في اصطلاح المحدثين ، والحديث الحسن ، والحديث الغريب .

والحديث الصحيح هو الحديث الذي اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وخلا من الشذوذ والعلة ، والشذوذ أن يكون مخالفاً للمشهور ، والعلة أن يكون المتن مشتملاً على أمر يقدر في النسبة ، وإن لم يكن نص من الحديث مخالف ، والحسن الحديث الذي يرويه من قربت درجة الثقة في روايته ، أو أرسله ثقة ، وتعددت وجوه الرواية ، وسلم من الشذوذ والعلة كالصحيح .

والغريب وهو نوع من الصحيح أو الحسن ، وهو ما رواه راو منفرداً بروايته ، فلم يرو عن غيره ، أو انفرد برواية في مئته أو أسناده ، وإنما سمي غريباً لانفراد راويه عن غيره ، كالغريب الذي شأنه الانفراد عن وطنه ، ويقول علماء الحديث إن الغالب في الغريب أنه غير صحيح ، ولذلك يذكره بعض العلماء قسماً له

وقد ذكر الذهبي أنه لم يأخذ من الغريب الذي انفرد الراوى به إلا ما علم عند أهل الحديث ، وترك الغريب الذي لم يعلم لهم .
ومهما يكن من الأمر ، فهذا النوع من الأحاديث موجود في المسند باتفاق العلماء من غير خلاف .

٤٨ - ولكن الذي هو موضع خلاف بين العلماء وجود الضعيف فيه ، وإن المنطق العلي يوجب علينا أن نفرض جواز ذلك فيه ، وليس هذا الفرض احتمالا عقليا مجردا ، كشأن الأمور التي لم يترجح فيها جانب عقلي على جانب ، بل هو احتمالي ناشئ عن دليل علي ، وذلك لأمرين : (أحدهما) أن الإمام أحمد رضى الله عنه كان يحذف منه إلى آخر حياته ، وقد نقلنا أنه حذف خبر أبي هريرة عن قرين ، وهو في مرض الموت ، وإذا كان قد بدا له ضعيف بعد خفائه ، وأظهره ، فيجوز أن يكون الضعيف قد استمر مستترا حتى يوجد من يظهره .

ثانيهما - أن قاعدة الإمام التي ذكرها لابنه ، ونقلناها آنفا أنه لا يرد المنسوب إلى السنة مما ذكر على السنة المحدثين ، إلا إذا كان ما يدفعه ، فهو لا يخالف ما ضعف إلا إذا كان في الباب ما يدفعه كما صرح ، فهو لا يرد السنة للعلل الخفية كخالف قاعدة فقهية مشهورة ، ونحو ذلك ، بل إن عبارته لتؤمى إلى أن في المسند ضعفا .

٤٩ - ومع هذا الذي قررناه ، وهو متفق مع المنطق العلي ، ومع المقررات المنقولة عن الإمام أحمد في منهاجه نجد علماء الحديث يختلفون في وجود حديث موضوع بل مكذوب في المسند ، فيقول بعضهم ليس فيه حديث موضوع قط ، ويقول الآخر إن فيه ضعيفا ، فأبن تيمية وإن كان يسلم أن في بعض أحاديث المسند ضعفا من حيث الاصطلاح لا يسلم أن فيه موضوعا برواية أحمد ، وما يتبين أنه موضوع هو من زيادة القطيعي الذي رواه عن عبد الله بن أحمد ، ويقول في كتاب منهاج السنة : « صنف أحمد كتابا في فضائل الصحابة أبي بكر وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وغيرهم ، وقد روى في هذا الكتاب ما ليس في مسنده ، وليس كل ما رواه أحمد في المسند وغيره يكون حجة عنده بل يروى ما رواه أهل العلم ، وشرطه في المسند ألا يروى عن المعروف بالكذب عنده ، وإن كان في ذلك ما هو ضعيف ، وشرطه في المسند مثل من شرط أبي داود

في سنده وأما في كتب الفضائل ، فروى ما سمعه من شيوخه ، سواء أكان صحيحاً أم ضعيفاً ، فإنه لم يقصد ألا يروى إلا ما ثبت عنده ثم زاد ابنه عبد الله على مسند أحمد زيادات ، وزاد أبو بكر القطيعي أحاديث كثيرة موضوعة ، فظن الجهال أن ذلك من رواية أحمد رواها في المسند ، وهذا خطأ قبيح .

وقد خالفه العراقي في هذا ، وقرر أن في المسند أحاديث ضعيفة كثيرة ، وأحاديث موضوعة قليلة ، وناقض ابن تيمية في قوله إن الموضوع من زيادة القطيعي ، لا من رواية أحمد أو ابنه ، وأيد مناقضته بدليل مادي . فأورد عدداً محدوداً من الأحاديث التي قال أهل الشأن فيها : إنها من الأحاديث الموضوعة ، وهي من رواية أحمد أو رواية ابنه ولقد جاء ابن حجر فصنف كتابه القول المسدد في الذب عن مسند أحمد ، وأجاب عما أورده شيخه العراقي ، وقال إنه موضوع وأنه رواية أحمد أو ابنه عبد الله .

٥ - وننتهي من هذا إلى أن العلماء يقررون في شبه اتفاق على أن فيه ضعيفاً ، لأن أحمد كان يروى عن من لم يعرف بالكذب ، ويروى عن من ضعف حفظه ، ويعتضد به ، أما الموضوعات فقد قالوا إنه ليس برواية أحمد شيء منه ، ولا يمكن ينسب إلى ابن الجوزي أنه قال إن فيه بعض الموضوعات التي نقلت خطأ ، ومعاذ الله أن ينقلها أحمد ، أو يكون في بعض من تلقى عنهم من يعتمد الكذب ، وإنما هو خطأ يسرى .

وخلاصة القول إن بعض العلماء يقول إن مسند أحمد ليس فيه موضوع برواية أحمد ، وبعضهم يقول إن مسند أحمد فيه الموضوع بروايته ، والعلية من العلماء متفقون على أن فيه الضعيف ، والفرق بين الضعيف والموضوع أن الموضوع يقوم الدليل على الكذب فيه ، أما الضعيف ، فهو خبر لم تتوافر شروط الرواية الصحيحة ، ويجوز أن يكون صادقاً ، إذ لم يقيم دليل على كذبه .

ونختم هنا البحث بكلمة ابن الجوزي التي رد بها دعوى الذين يزعمون أن المسند ليس فيه ضعيف ، وهم ليسوا من علية العلماء ، فقال : « قد سألتني بعض أصحاب الحديث : هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح ، فقلت نعم ، فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب ، فحملت أمرهم على أنهم عوام ، وأهملت فذكر ذلك ، وإذا بهم قد كتبوا فتاوى ، فسكتب فيها جماعة من أهل خراسان ، منهم أبو العلاء الهمداني ،

يعظمون هذا القول ، ويردونه ، ويقبحون قول من قاله ، فبقيت دهشاً متعجباً ، وقلت في نفسي : واعجباً !! صار المنتسبون إلى العلم عامة أيضاً ، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث ، ولم يبحثوا عن صحيحه من سقيم ، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد ، وليس كذلك ، فإن الامام أحمد روى المشهور والجيد والردى ، ثم هو قد رد كثيراً مما روى ، ولم يقل به ، ولم يجعله مذهباً له ، ليس هو القائل في حديث النيزك مجهول ، ومن نظر في كتاب العلل الذي صنّفه ، أبو بكر الخلال رأى أحاديث كثيرة كلها في المسند ، وقد طعن فيها أحمد ، ونقلت من خط القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء في مسألة النيزك ، قال : إنما روى أحمد في مسنده ما اشتهر ، ولم يقصد الصحيح ، ولا السقيم ، ويدل على ذلك أن عبد الله قال : قلت لأبي ما تقول في حديث ربيع بن حراش عن حذيفة ؟ قال الذي يرويه عبد العزيز بن رواد ؟ قلت نعم . قال الأحاديث بخلافه . قلت : فقد ذكرته في المسند !! قال قصدت في المسند المشهور ، فلو أردت أن أقصد ما صح عندي لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء اليسير ، ولا كنت يا بني تعرف طريقتي في الحديث ، لست أخالف ، ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه . قال القاضي ، وقد أخبر عن نفسه . كيف كان طريقه في المسند ، فمن جعله أصلاً للصحة فقد ترك مقصده .

وختم ابن الجوزي مقاله بقوله : « قد غمى في هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم في العلم صاروا كالعامّة ، وإذا مر بهم حديث موضوع ، قالوا : قد روى ، والبكاء ينبغي أن يكون على خسارة المهم . ولا حول ولا قوة إلا بالله »

٥١ - - هذا هو مسند أحمد ، وهذه أقوال العلماء فيه ، ومقدار الاحتجاج فيما اشتمل عليه ، ولنترك الكلام إلى طريقة أحمد في الاحتجاج بالسنة لاثبات الفروع إلى موضع ذلك من القول ، وهو عند بيان الأصول التي بنى عليها الفقه الحنبلي ولنتكلم الآن في نقل ذلك الفقه

نقل الفقه الحنبلي

٥٢ - ذكرنا أن أحمد لم يصنف كتابا في الفقه بعد أصلا يؤخدمه مذهبه، ويعد مرجعه، ولم يكتب إلا الحديث، وقد ذكر العلماء أن له بعض كتابات في موضوعات فقهية، منها المناسك الكبير، والمناسك الصغير، ورسالة صغيرة في الصلاة، كتبها إلى إمام أصلي هو وراءه، فأساء في صلاته، وقد طبعت ونشرت.

وهذه الكتابة هي أبواب قد توافر فيها الأثر، وليس فيها رأى أو قياس، أو استنباط فقهي، بل اتباع لعمل، وفهم لنصوص، فرسالته في الصلاة، والمناسك الكبير، والصغير، هي كتب حديث، وإن كانت في موضوعات مما تناولها الفقه بالبسط والشرح، والتوضيح، ولكنها كأكثر العبادات أعمال نصوص صريحة، أو اتباع عمل مروي.

وكتبه التي كتبها، وكلها في الحديث في الجملة هي المسند، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر في كتاب الله تعالى، وفضائل الصحابة، والمناسك الكبير والصغير، وكتاب الزهد.

وله رسائل يبين مذهبه في القرآن، والرد على الجهمية، والرد على الزنادقة، وقد أشرنا إليها، ونقلنا من بعضها عند الكلام في حياته، وآرائه في العقيدة، وما كان يثار في عصره.

٥٣ - وإذا كان أحمد لم يدون في الفقه كتابا، ولم ينشر آراءه، ولم يملأها على تلاميذه، كما كان يفعل أبو حنيفة، فإن الاعتماد في نقل فقهه على عمل تلاميذه فقط، وهنا نجد كأنهنا الغبار يشار حول ذلك النقل من نواح عدة:

أولاهما: أن أحمد كان طول حياته يكره أن تنقل عنه الفتاوى أو تدون، أو تنشر باسمه كما أشرنا من قبل، ويروى في هذا أن أحمد بن الحسين بن حسان قال: «قال رجل لأبي عبد الله أريد أن أكتب هذه المسائل، فأني أخاف النسيان، فقال أحمد بن حنبل لا تكتب، فأني أكره أن أكتب رأئي، وأحس مرة بأنسان يكتب، ومعه ألواح في

في كنهه ، فقال : لا تكتب رأيا لعل أقول الساعة بمسألة ، ثم أرجع غدا عنها ^(١) .
وإذا كان أحمد يسكره أن تنقل عنه مسائل ، وأن ما كتب كان بكراهة منه ،
أو خفية عنه ، فإن المنقول لا بد أن يكون قليلا ، وإذا كان كثيرا ، فالخطأ قريب
راجح في العقل ، وقد رويت عنه مسائل كثيرة لا تنقل عما روى عن أبي حنيفة ، ومالك
فكانت تلك السكثرة مع هذا النهي ذريعة الخطأ والرد .

ثانيها : أن بعض اصحابه الذين أكثروا من النقل عنه ، والذين كانوا مصدرا
كبيرا لفقيهه قد أثرت عنه عبارات تدل على أنه نشر عن أحمد مسائل قبل أن يراه
فحرب السكرمانى ، وهو ممن أكثر الرواية عن أحمد ذكر أنه نشر أربعة آلاف مسألة
بالسمع قبل أن يراه ، بل إن الذى روى هذا الفقه وهو أبو بكر الخلال يحكى أن
المسائل التى رواها عن حرب ، وهى أربعة الآلاف هذه قد رواها حرب من غير تلق
عن أحمد ، وإليك نص ما يقوله الخلال :

« قال لى : كنت أنصوف قديما . فلم أتقدم فى السماع ، وقال لى : هذه المسائل
حفظتها قبل أن أقدم إلى أبى عبد الله ، وقبل أن أقدم إلى اسحق بن راهويه ، وقال لى :
هى أربعة آلاف عن أبى عبد الله ، واسحاق بن راهويه ، ولم أعدها ^(٢) »

وإذا كان الخلال ، وهو يعد كأسد بن الفرات ، وسحنون فى راوية المذهب
المالكي الذى جمعت أكثر فروعه المدونة قد روى مسائل لم يتلقها ، عن صاحبها
وهو حى ، وإن عددها كبير جدا ، فن حق العلم أن يتظن فى النقل ، وألا يسلم من
غير أن يزيل ذلك الريب .

ثالثها : أن المروى عن ذلك الأمام الأثرى الذى كان يحفظ فى الفتيا ، فيقيد نفسه
بالأثر ، ويتوقف حيث لا أثر ولا نص بشكل عام - ولا يلجأ إلى رأى إلا فى
الضرورة القصوى التى تلجئه إلى الافتاء - كان المروى كثيرا جدا والأقوال المروية
عنه متضاربة ، وذلك لا يتفق مع ما عرف عنه من عدم الفتوى إلا فيما يقع من المسائل
ولا يفرض الفروض ، ويشقق الفروع ، ويطرد العلل ، ولقد كان يكثر من لا أدري

(١) طبقات الحنابلة المختصرة لابن أبى بعلل ص ١٧

(٢) طبقات ابن بعلل ص ١٠٣

ويقتدى في ذلك بما لك ، وابن عيينة ، فهذه السكثرة لا تنفقد مع المعروف عنه من الاقلال من الفتيا ، ومع المعروف عنه من الاكثار من لا أدري ، ومع المشهور عنه من أنه لا يفتى بالرأى إلا للضرورة القصوى ، فوق ما قلنا من أنه نهى ان تنقل عنه مسائل فقهية ورابعها - أن احمد قد اشتهر أنه رجع عن مسائل كثيرة نشرت عنه بخراسان ، ففردها من نسبتها إليه ، فكيف ينسب إليه ما جرد نفسه منه ، ونفاه ، وأعلن أنه ليس برأى له ، وأنه لا يصح نقله عنه .

وخامسها - أن الفقه المنقول عن احمد قد تضاربت أقواله فيه تضارباً يصعب على العقل أن يقبل نسبة كل هذه الأقوال إليه ، وافتح أى كتاب من كتب الحنابلة ، واعمد إلى أى باب من أبوابه تجد لا يخلو من عدة مسائل اختلفت فيها الرواية بين لا ، ونعم ، أى بين النفي المجرد ، والاثبات المجرد ، ولنفتح مثلاً كتاب الفروع ، فى باب من أبوابه وقد وقع نظرنا على باب من أبواب الزكاة ، وهو حكم الزيادة التى يأخذها جامع الزكاة أتحتسب من زكاة العام المقبل أم لا تحتسب ، ثم أتحتسب الهدايا للعامل من الزكاة أم لا تحتسب ، فقال :

« وإن أخذ الساعى فوق حقه اعتد بالزيادة من سنة ثانية ، نص عليه ، وقال احمد رحمه الله يحسب ما أهداه للعامل من الزيادة ، وعنه لا يعتد بذلك . . . وإن زاد فى الخرص (أى التقدير بالظن) هل يحتسب بالزيادة من الزكاة ؟ فيه روايتان » (١) . وهكذا كلما سرت مطمئناً قليلاً عثرت باختلاف الروايات كثيراً ، ثم محاولة التوفيق بتوفيق مقبول ، أو غير مقبول ، وقريب أو بعيد ، وإن ذلك من شأنه أن يثير الريب حول النسبة ، وإن لم يكن قطع بالرد .

٤٥ - هذه نواح قد أثارت غباراً حول الفقه الحنبلى ، وإذا أضيف إليها أن كثيراً من الأقدمين لم يعدوا احمد من الفقهاء ، فابن جرير الطبرى لم يعده منهم ، وابن قتيبة الذى كان قريباً من عصره جداً لم يعده فى جماعة الفقهاء ، بل عدّه فى جماعة المحدثين ، وهكذا ، ولو كانت تلك المجموعة الفقهية معروفة مشهورة ، وهى بلا شك تجعل صاحبها فقيهاً أى فقيه ما ساع لأولئك أن يحذفوا احمد من سجل الفقهاء ، وهو جدير بهذه المجموعة

أن يكون في الصف الأول منهم، وإنه إذا كان نسبة هذه المجموعة إليه صحيحة يكون المروى عنه من الفقه لا يقل مقدارا، بل يزيد عن الحديث الذي رواه ونشره .
ده — هذه هي المشارات قد تثار حول المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد، وإننا إذ نقرر أنه غبار قد تقذى به بعض الأعين التي لا تنفذ إلى الحقائق من ورائه — نقرر أن الأجيال من العلماء قد تلقوا نسبة ذلك الفقه إلى أحمد بالقبول، وإن طريقنا الذي نسلكه في صحة المسائل التاريخية، أن ما يتلقاه العلماء في كل الأجيال بالقبول لا ننسكه أو نرده إلا إذا قام الدليل على بطلان النسبة، لأن تلقى العلماء بالقبول في كل الأجيال يجعل الظاهر شاهدا، وما يشهد الظاهر له ثابت قائم، حتى يقوم الدليل على خلافه، وإن المشارات التي ذكرناها لا تعد دليلا ناقضا للمقرر الثابت عند العلماء، الذي تلقته أجيالهم، وسلمت به جيلا بعد جيل .

وإذا كان من العلماء من لم يعتبر أحمد في الفقهاء، فذلك لأن انصرافه أولا وبالذات كان للحديث، وفتاويه ومسائله كانت الإجابة فيها أقرب إلى الرواية منها إلى التفريع الفقهي، والتخريج، ولم يكن كما لك له منهاج فقهي معين درس الأحاديث على ضوئه، ولا كأبي حنيفة الذي كان يفسر الروايات تفسير الفقيه المخرج الذي يبني حكم غير المنصوص عليه، بل لم يكن كالشافعي الذي عبد أصول الفقه، وسهل دراسة مناهجه، وإن كان لم يحكم الأقيسة والقواعد الفقهية في النصوص؛ ذلك بأنه كان محدثا قبل أن يكون فقيها، وما درس الحديث ليخرج، بل كانت دراسة الحديث عنده غرضا مقصودا لذاته، وليست وسيلة لغيره، ثم جاء فقهه لما صار إماما للناس يستفتى فيضطر إلى الفتيا، فما كان من نص نطق به، وإن كان للصحابة أو لبعض كبار التابعين فتاوى فيه ذكره، ولا يفتش فيما وراءه، وإن لم يكن ثمة فتاوى للصحابة، ولا لبعض كبار التابعين اشتق من بين يديه غير مائل إلى القياس إلا لضرورة، فكان فقهه أثرا أو شبيها به، فسمى لذلك محدثا، كما نوهنا من قبل .

وإن كان أحمد قد روى عنه أنه نهى أصحابه عن نقل مسائله، فقد اضطر إلى أن يقر بعض المنقول، كما نوهنا آنفا، بل إنه كان أحيانا يكتب بخطه مقرا بصحة النقل، ويظهر أنه ما كان يقدر أن مسائله ستداع عنه ذلك الذبوع، وقد ذهب به فرط حرصه

على ألا يقول في دين الله برأيه ، وحرصه على ألا يتحمل تبعات الفتوى التي يفتيها للضرورة على أن يعلن رجوعه عن مسائل اشتهرت عنه ، تورعا وزهدا ، ولقد جاء إليه السكوسج الذي أعلن الرجوع عن المسائل التي رواها ، وأخذ إقرارا بها ، وعرضها عليه ثانيا (١) .

٥٦ — بقيت مسألتان نجليهما دفعا للريب عن الفتوة الخنبلي ، وهما أكثرته ، مع تورعه عن نقل فقهاء وذيوعه ، وكون بعض أصحابه نقل عنه عددا كبيرا من فتاويه قبل أن يلقاه

والحق أن الامام أحمد بعد محنته ، وما تحمله في سبيلها قد ذاع اسمه في كل البقاع الاسلامية مقرونا بعلم الدين بفروعه كلها ، سواء أكان يتصل بالعقيدة ، أم بالحديث والفقهاء وقد عمر بعد المحنة أكثر من عشرين سنة ، فاعتبره الناس إمامهم يرجعون إليه في الأمور التي يبتلون بها ، ويريدون أن يعرفوا حكمها ، وما كان لترك الفتوى لبشر المريسي وإخوانه الذين خاضوا في مسألة القرآن ، واعتبر خوضهم فيها فسقا ، بل المعقول أن يفتى بما علم من أثر ، وأن ينشر ما لديه من علم ، وإن لم يجد حديثا ، ولو كان ضعيفا أفتى برأيه ، ومنبعه السنة ، فهي صدره وورده ، ومبتدؤه ، ومنتهاه ، ومقدمته ، وغايته ولقد أفتى كثيرا ، وكلها كثر الاستفتاء كثر مسائل الفقه ، وقد كان بعد المحنة العلم الأشهر المقصود من كل البقاع الاسلامية ، يجيئون إليه من كل فج عميق ، ليعبروا به ، ويأخذوا من حديثه ، ويستفتوه ، فالكثرة في المسائل ليست غريبة ، بل قلة الفتوى هي التي تكون غريبة ، لأن أحدا من الأئمة لم ينفرد بالشهرة في عصره ، كما انفرد بها أحمد أو غالب ، فأبو حنيفة كان يعاصره مالك والليث والاوزاعي ، وكل أولئك لهم مقام في الفقه ، والشافعي كان يعاصره أبو يوسف ومحمد ، وأحمد ، أما أحمد بعد المحنة ، فلم يكن في عصره من يقار به شهرة ، وكثرة الفتوى تابعة لذيوع الاسم ، واتساع الشهرة .

وإذا ذاع فقه أحمد في حياته ، أو المسائل كما كان يسميه هو وأصحابه ، فلا بد أن تشتهر تبعاً لشهرته ، وإذا اشتهرت وذاعت ، فيجوز أن ينقلها بعض من لم يلق الإمام ممن سمعها منه ، ثم قد يدفعه الحرص والشوق إلى مشاهدة الإمام وإلى الرحلة إليه بعد أن

حفظ عنه ما حفظ ، ونقل عنه ما نقل ، وذلك ما كان بالنسبة لحرب الكرماني . فقد كان رجلا متصوفا ، ثم اطلع على مسائل لأحمد ، واسحق بن راهويه ، فنقلها ، ثم انتقل بعد نقلها الى أحمد وروى عنه ، وشافيه ، فليس في هذا ما يطعن في النسبة ، ويبلغ درجة رد هذا الفقه ، أو الشك المبني على سبب معقول يرد المشهور ، ويناقض الظاهر ويهدمه .

٥٧ - أما اختلاف الأقوال ، واختلاف الروايات ، فإن ذلك مأثور عن كل الأئمة ، ويختلفون فيه قلة وكثرة ، وكان هناك اختلاف بشكل عام موجود في كل المذاهب ومروى عن كل الأئمة بقدر ليس بالقليل ، والدافع إلى ذلك إخلاصهم في تحرى الحق فقد يقول أحدهم قولا برأيه ، ثم يبدو له خلافه ، فيوجب الحرص على الحق أن ينطق بما رأى آخر ، وإذا كان فقه أحمد قد كان نقله بطريق الرواية والمشافهة عنه ، فإن احتمال الاختلاف في المنقول يكون قويا ، لأن أحمد قد ينقل عنه رأى في مسألة ، ثم يرجع عنه ولا يعلم من نقل الأول الرجوع فتنتقل الروايتان .

بل إن الشافعي الذي كتب فقهه أو أملاه ، قد وجد فيما أملاه اختلاف الأقوال حتى فيما رواه الربيع بن سليمان الذي اعتبر ناقل كتب الشافعي في آخر أدوارها ، فتراه ينقل في المسألة الواحدة رأيين ، ثم يضيف إليهما أنه سمع عنه غيرهما ، ولم يكن ذلك مشيرا للشك في صحة النقل ، بل إن الشافعي كان أحيانا يذكر احتمالين في مسألة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر .

وما كان التورع في طلب الحقيقة والإخلاص في سبيلها طريقا للطعن فيها ، والشك في صحة نقلها ، ولو كان اختلافا كان قولا واحدا ، والله سبحانه وتعالى أعلم ، وسنبين اختلاف الأقوال قريبا .

نقطة فقه أحمد

٥٨ - كان لأحمد أصحاب كثيرون ، منهم من روى الحديث عنه ، ومنهم من روى الحديث والفقه ، ومنهم من اشتهر برواية الفقه ، وقد أحصاهم صاحب كتاب المنهج الأحمد في عدد كبير ، وقارب في الأحصاء ولم يجد ، ولقد قال بعد ذكر كثير منهم في بيان مراتبهم في النقل :

«ومنهم المقل عنه ، ومنهم المكثّر ، وهم أيضا متفاوتون في المنزلة عند الإمام أحمد ، والنقل عنه ، والضبط والحفظ ، ومن المكثّرين عنه إبراهيم الحربي ، وإبراهيم ابن هاني ، وولده إسحاق ، وأبو طالب المشكّات ، وأبو بكر المروزي ، وأبو بكر الأثرم ، وأبو الحارث أحمد ، وإسحاق بن منصور الكوسج ، وإسماعيل الشاليني وأحمد بن محمد السكّال ، وأبو المظفر إسماعيل ، وبشر بن موسى ، وبكر بن محمد ، وحرب السكرمان ، والحسن بن ثواب ، والحسن بن زياد ، وأبو داود السجستاني ، وعبد الله وصالح ، وعبد الله فوران ، وعبد الملك الميموني ، والنضل بن زيادة ، وأبو بكر بن محمد بن الحكم ، والفرج بن الصباح ، ومحمد بن إبراهيم ، ومثنى بن جامع ، ومهني بن يحيى ، وهارون الجمال ويعقوب بن بختان ، وأبو الصقر يحيى وغيرهم^(١)

٥٩ - هؤلاء هم الذين ذكرهم العليمي في كتابه ، ولسنا نذكر الذين نقلوا مسألة أو مسألتين ، بل نذكر الذين أكثر من نقل الفقه ، أو على حد تعبیر مؤرخي الفقه الحنبلي الذين نقلوا المسائل ، لا الذين روى الحديث عنه فقط ، وسنجد أن الذي جمع عليهم أحد علماء الطبقة الثانية ، وهو أبو بكر الخلال ، فهو في الفقه الحنبلي بمنزلة محمد في الفقه الحنفي ، وبمنزلة سحنون في الفقه المالكي ، وبمنزلة الربيع بن سليمان في الفقه الشافعي ، بيد أن محمدا رضى الله عنه شاهد أبا حنيفة وأخذ عنه ، وإن كان قد عول في نقله على صاحب أبي حنيفة ، الأول أبي يوسف وغيره ؛ إذ أن صحبته لأبي حنيفة لم تكن طويلة فقدمت ، ومحمد هذا في الثامنة عشرة من عمره ، وما كانت هذه السن تمسكه من أن ينقل عن الإمام نفسه تلك الثروة الفقهية العظيمة .

(١) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ص ٣٣٨ مخطوط بدار الكتب رقم ٤٣٢٣

وكذلك الربيع بن سليمان قد صاحب الشافعي طول إقامته بمصر ، بل التقي به قبل رحلته إليها ، والشافعي أملى عليه كتبه ، فلم يكن ثمة توسط بينه وبين الشافعي .
أما مشابهة الخلال بسحنون فواضحة جلية ، إذ كلاهما لم يلتق بالامام الذي نقل عنه ، بيد أن سحنون كان نقله وتحريه واضحا ، فهو قد أخذ الأسدية التي نقلها أسد عن ابن القاسم ، وراجعها على ابن القاسم ، وحررها تحريرا دقيقا ، فهل كان أبو بكر الخلال في السكتب التي جمعها ، وكان شاملة للفقهاء الحنبلي ، أو تكاد تكون شاملة ، قد كان فيها ذلك المتحرى الدقيق ، والمراجع الفاحص؟ إن العلماء في كل العصور قالوا هذا ، ومن حقنا أن نقرر صدق ما قالوا ، وعسانا في هذه الدراسة نجد ما يزيكي اطمئنانهم ، وينير طريقهم .

وفي سبيل هذه الدراسة نذكر بعض الرجال الذين تلقى عليهم الخلال فقه أحمد ، ونقتصر على بعض المكثرين من رواية المسائل ، وإن في ذكرهم ذكرا لبعض أصحاب أحمد الذين اشتهروا ، ونقلوا فقهه للأجيال .

بعض الناقليين من أصحاب أحمد

٦٠ - سمع أحمد كثيرون قد تجاوزوا الحسبة عدداً كما قلنا، ولعل الخنا بلة ببالغون في العدد، وإنه إذا ذهب قدر المبالغة يبقى بعد ذلك كثيرا، ولا يكون قليلا، ولذلك نختار من هؤلاء الصحاب بضعة رجال كان لهم فضل في نشر علمه رضى الله عنه، وهام أولاء.

١ - صالح بن أحمد بن حنبل : وهو أكبر أولاد الإمام أحمد رضى الله ، وكان أحمد معنيا بتربيته ، حفيا بأن يكون من الزهاد مثله ، وكانت طريقته في تهذيبه أمثل طرق التربية ، وهى التربية بالأسوة الحسنة ، وكثرة مشاهدة ذوى الخلق القويم ، وبيان مناحى فضائلهم ، فانه يروى أنه كان إذا زاره رجل من ذوى التقى والورع أحضر ابنه صالحا هذا ليراه ، إذ يروى أن صالحا كان يقول : « كان أبى يبعث خلفى إذا جاءه رجل زاهد ، أو رجل صالح متقشف ، لأنظر اليه ، يحب أن أكون مثله ، أو يرانى مثله ^(١) ».

وكان صالح هذا كثير العيال ، وكان سخيا جوادا ، يجود بما عنده قل أو جل ، ولذلك اضطرت له كثرة العيال إلى أن يلى قضاء طرسوس ، ولما جاءه العهد بالولاية بكى لأنه أحس بأنه خالف ما كان أبوه يريد منه ، ولأنه كان يريد أن يكون له من أبيه أسوة حسنة فى العزوف عن أى عمل للسلطان ، ولما اضطرت إلى الولاية لدين ركه ولا كثرة عياله ، ولذا قال معتذرا عن مخالفة طريقة أبيه : « الله يعلم ما دخلت فى هذا الامر إلا لدين قد غلبنى ، وكثرة عيال ، أحمد الله تعالى ».

وقد تلقى صالح - هذا الفقه والحديث عن أبيه ، وعن غيره من معاصريه ، وقد نقل الى الناس كثيرا من مسائل الفقه التى أفتى فيها أبوه رضى الله عنهما ، وقال فيه أبو بكر الخلال راوى الفقه الحنبلى : سمع من أبيه مسائل كثيرة وكان الناس يكتبون إليه من خراسان ، يسألهم عن المسائل « أى أنهم كانوا يكتبون إليه ليسأل أباه عن المسائل ، ويرسل إليهم بالاجوبة التى يتلقاها عنه ، وبهذا كان طريقا لنشر فقه أبيه فى حياته ، ومن بعده .

ويظهر أن ولايته القضاء التي اضطرت له الحاجة إليها ، والتي خالف بقبولها منهاج أبيه كانت خيرا ، فقد استطاع فيها أن يطبق فقه أبيه عملا بالقضاء ، وقد كان من قبل نظرا لم تصقله التجربة ، وإذا كان مذهب أحمد هو السنة أو اشتق منها ، فقد كان القضاء به قضاء بعلم السنة غضا كاملا ، وقد كان وفاة صالح سنة ٢٦٦

٦١ - (٢) عبد الله بن أحمد بن حنبل : ولد في جمادى الأولى سنة ٢١٣ ، وكان لأحمد عناية بتربيته كأخيه صالح ، وكان يرى فيه عناية خاصة بعلوم الحديث ، فنهاها فيه ، وشجعه على الاستمرار فيها ، ولذلك كان يقول كما نقلنا من قبل دأبني عبد الله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذكر في إلا بما لا أحفظ ،

وقد روى عن أبيه ، وعن كثيرين غيره ، ولذلك كان يذكره فيما حفظه عن غيره وإذا كان أخوه صالح قد عني بنقل فقه أبيه ومسائله ، ورويت عنه مسائل جواد ، كما قال أبو بكر الخلال ، فقد كانت عناية عبد الله متجهة إلى رواية حديث أبيه ، روى المسند وتممه ، فزاد فيه ما رأى زيادته . وقد توفي عبد الله سنة ٢٩٠ ، وقد وضعنا مقامه في الحديث عند الكلام في المسند ، فارجع إليه .

٦٢ - (٣) أحمد بن محمد بن هاني أبو بكر الأثرم : وهو من أصحاب أحمد الذين التقوا به بعد النضج ، ولقد كان من قبله يشتغل بالفقه والتخريج والاختلاف ، فلما التقى به اقتصر على علوم الأثر ، وقد قال في ذلك : « كنت أحفظ الفقه والاختلاف فلما صحبت أحمد بن حنبل تركت كل ذلك » (١) .

وقد لزم أحمد من بعد ذلك ، حتى لقد كان فيه صلاحه وزهده وورعه ، ولقد كان يحث أصحاب أحمد على الورع ، ويقول « أحمد بن حنبل رضي الله عنه ستر من الله على أصحابه ، فينبغي لأصحاب أحمد أن يتقوا الله ، ولا يعصوه مخافة أن يعيروا بأحمد » (٢) ولقد كان يرى أن الصمت أولى بالمؤمن إلا أن يكون الكلام في نصيحة أو في إرشاد العلماء للعامة والخاصة ، وقد جاء في إحدى رسائله : « إن في كثير من الكلام فتنة وبحسب الرجل ما بلغ به من الكلام حاجته ، ولقد حكى لنا أن فضلا كان يتلا كن في كلامه ، وإن في السكوت لسعة ، وربما كان من الأمور ما يضيق عنه السكوت ،

(١) المنهج الأحمد ص ١٧٤ من النسخة المخطوطة

(٢) طبقات ابن أبي عاصم ص ٣٩

وذلك لما أوجب الله من النصيحة ، وندب العلماء من القيام بها للخاصة والعامة «
ولقد جاء في هذه الرسالة عن شيخه أحمد : « ولقد تبين عند أهل العلم عظم المصيبة
بما فقدنا من شيخنا رضى الله عنه ، أبى الله أحمد بن حنبل إمامنا ، ومعلمنا ، ومعلم من
كان قبلنا منذ أكثر من ستين سنة ، وموت العالم مصيبة لا تجبر ، وثلمة لا تسد ، وما
عالم كعالم ، إنهم يتفاضلون ، ويتباينون بونا بعيدا » (١)

ولقد روى عن أحمد مسائل في الفقه ، وروى عنه حديثا كثيرا ، ومن مسأله في
الفقه ما ذكره من أن قراءة القرآن بالألحان بدعة لا تستحسن ، فقد قال الأثرم . « سألت
أبا عبد الله عن القراءة بالألحان . قال : كل شيء محدث ، فإنه لا يعجبني ، إلا أن يكون
صوت الرجل لا يتكلفه »

وروى عن أحمد جواز المسح على العمامة ، وإغناؤه عن المسح على الرأس ، فقد
جاء في كتاب المنهج لأحمد عنه « سمعت أبا عبد الله سئل عن المسح على العمامة ، قيل
تذهب إليه ؟ قال : نعم من خمسة وجوه عن النبي ﷺ » (٢)

وجاء في هذا الكتاب أنه روى عنه أن المضمضة والاستنشاق ركنان من أركان
الوضوء ، ففيه : « سألت أبا عبد الله عن رجل نسي المضمضة والاستنشاق في وضوئه ؟
قال : يعيد الصلاة . قلت لأبي عبد الله يعيدهما أم يعيد الوضوء كله ، قال لا بل يعيدهما
ولا يعيد الوضوء »

وهذا النص يفيد بظاهره أن المضمضة والاستنشاق ركنان ، ويفيد أن الترتيب
بين الأركان ، والمواالة ليسا بشرطين ، بدليل أنه يعيد بعد القيام بأداء الصلاة
فعلا ، ويعيدهما وحدهما من غير إعادة الوضوء كله ، وهكذا نراه يروى مسائل عن أحمد
وروى عنه حديثا كثيرا كما نوهنا من قبل .

وقد توفي الأثرم كما جاء في المنهاج لأحمد للعلیمی سنة ٢٦٠ ، وقال الذهبي إنه توفي
بعد الستين ، وقال ابن حجر سنة ٢٦١ وقال ابن أبي يعلى إنه لم يقع له تاريخ وفاته ،
وقد ادعى ابن قانع فيما نقل عنه الذهبي إنه توفي سنة ٢٧٣ ، ورجحه .

١٣ - (٤) عبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميموني : سمع أحمد وغيره من

معاصريه ، وقد كان أبو بكر الخلال معجبا بنقله عن أحمد أشد الإعجاب ، وقد اعتمد عليه كثيرا فيما نقل ، وقد كُتب مسائل أحمد بعلمه ، وأحمد يستحي أن ينهأ ، كما نقلنا من قبل ، وكان يستحسن لأحمد أن تكتب مسأله ، لأنها مشتقة من السنة ، وليست معارضة لها ، ولا تزيد عليها ، وقد صاحب أحمد أكثر من عشرين سنة ، فقد صحبه من السنة الخامسة والمائتين إلى سنة ٢٢٧ .

وقد قال أبو بكر الخلال فيه ، وفي نقله :

« الإمام في أصحاب أحمد ، جليل القدر ، كانت سنة يوم مات دون المائة ، فقيه البدن ، كان أحمد يكرمه ، ويفعل معه ما لا يفعل مع غيره ، وقال لي صحبت أبا عبد الله على الملازمة من سنة خمس ومائتين ، إلى سنة سبع وعشرين . وكنت بعد ذلك أخرج وأقدم عليه الوقت بعد الوقت ، فكان أبو عبد الله يضرب بي مثل ابن جريج من عطاء من كثرة ما أسأله . ويقول لي ما أصنع بأحد ما أصنع بك . . وعنده عن أبي عبد الله مسائل كثيرة في ستة عشر جزءا ، وجزءين كبيرين عنده بخط جليل مائة ورقة ، إن شاء الله تعالى ، ونحو ذلك لم يسمعه منه أحد غيري ، فيما علمت ، ومنه مسائل لم يشرك فيها أحد ، كبار جياذ تجوز الحد في عظمها وقدرها وجلالها » (١)

هذا كلام الخلال فيه ، وهو يدل على أنه نقل منه الكثير .

وقد نبهنا فيما مضى إلى أنه كان يكتب عن أحمد ، فهو على هذا من أصحاب أحمد الذين نقلوا فقهه إلى الأجيال ، والذين كان لروايتهم مكان من الاعتبار وقد توفي سنة ٢٧٤ هـ ٦٤ (٥) أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروزي : كان أخص أصحاب أحمد به وأقربهم إليه ، وأدناهم منه ، وهو الذي تولى غسله لما مات ، وكان عنده أثرا ، وهو الذي روى كتاب الورع عن الإمام أحمد رضي الله عنهما ، ولقد نقل الخطيب البغدادي تكذيب رواية كتاب الورع عن غيره ، ولقد طعن فيه بعض الناس ، فقال عبد الوهاب الوراق إذا طعنهم : « أبو بكر ثقة صدوق ، لا يشك في هذا إنما يحملهم على هذا الحسد » (٢)

ولقد كان أحمد يثق به الثقة كلها ، يثق بنقله ، كما يثق بورعه وعقله ، حتى إنه كان يقول كما ذكر الخلال : كل ما قلت ، على لساني ، فأنا قلته (١) .

وقد روى أبو بكر عن أحمد مسائل كثيرة ، ونقلها الخلال ، وكان هذا به معجبا ، ولقد كان ينقل عن بعض أصحابه أنه يقول فيه : « ما علمت أحدا كان أذب عن دين الله منه » .

وقد روى فقها كثيرا ، كما قلنا ، وكانت روايته لحديثه أقل من روايته لفقيهه ، توفي سنة ٢٧٥ هـ .

٦٥ (٦) حرب بن اسماعيل الحنظلي الكرماني : وقد ابتدأ حياته سالكا مسلك

الصوفية التي سادت في ذلك العصر ، ولذلك تأخر في لقاء أحمد ، فلم يلقه إلا في سن متقدمة ، وقد نقل عنه ابن أبي يعلى أن أبا بكر الخلال سأله عن سبب تأخره في لقاء أحمد رضي الله عنه ، فأجاب : « كنت أتصوف قديما ، فلم أتقدم في السماع وقد كانت بينه وبين المروذي مودة ، وقد أنزله في بيته عندما جاء للقاء أحمد ، والمروذي هو الذي حرص تلميذه الخلال على السفر إليه والسماع منه ، ونقل مسائل أحمد عنه ، ولمسا شد الرحال للذهاب إليه زوده بكتاب يوصيه به ، فأكرم بسبب هذا وفادته ، وأظهره لأهل بلده ، وسمع الخلال منه مسائل كثيرة وقد قال الخلال في وصفه : « رجل جليل القدر ،

وقد نقل عن أحمد فقها كثيرا ، ولكنه لم يسمع عنه كل ما أذاع عنه ، حتى أن الخلال قال إنه حفظ أربعة آلاف مسألة عن أحمد واسحاق بن راهويه قبل أن يستمع إليهما .

ومهما يكن من أمر حفظه لمسائل قبل أن يلقاه فإنه عندما التقى به كان يكتب عنه مسائل ، وكان المروذي مع عظيم صلته بأحمد ينقل عنه ما كتب ، وأبو بكر الخلال كان معنيا بأن ينقل عنه ما نقل المروذي .

ولقد نقل عن أحمد أنه كان يقول : « الناس يحتاجون إلى العلم مثل الخبز والماء ، ولم يذكر ابن أبي يعلى تاريخ وفاته ، لأنه لم يصل إليه علم ذلك فيما يظهر ، ولا يمكن قال الذهبي في طبقات الحفاظ إنه توفي سنة ٢٨٠ هـ .

(١) طبقات ابن أبي يعلى ص ٣٣ ، والمنهج الاحمدى ج ١ ص ٢٩٤ ، وتاريخ بغداد ج ٤ ص ٤٢٤

٦٦ (٧) ابراهيم بن اسحق الحربي وقد وصفه ابن أبي يعلى بقوله : « كان إما مافي العلم رأسا في الزهد ، عارفا بالفقه بصيرا بالأحكام ، حافظا للحديث ، وصنف كتباً كثيرة منها : غريب الحديث ، ودلائل النبوة ، وكتاب الحمام ، وسجود القرآن ، ودم الغيبة ، والنهي عن الكذب ، والمناسك ، وغير ذلك »

وقد لازم أحمد نحواً من عشرين سنة ، وأخذ عنه حديثه وفقهه ، ولذلك يقول لأصحابه : « كل شيء أقول لكم هذا قول أصحاب الحديث ، فهو قول أحمد بن حنبل ، هو القى في قلوبنا مذكناً غلبنا اتباع حديث رسول ﷺ ، وأقاول الصحابة ، والاقتراء بالتابعين »

ولم يأخذ عن أحمد الحديث والفقه فقط ، بل أخذ عنه أيضاً الزهد والورع ، فكان أشبه أصحابه به مساكاً ، يروى أن الخليفة المعتضد أرسل إليه عشرة آلاف درهم ، فردها ، فسأله أن يفرقها في جيرانه ، فقال للرسول : عافاك الله هذا مال لم نشغل أنفسنا بجمعه ، فلا نشغلها بتفريقه ، قل لأمير المؤمنين : إن تركتنا ، وإلا تحولنا من جوارك ، وقد رد هدية من المعتضد ، قدرها ألف دينار ، وهو وأهله في حال من الجوع تعد من المخصصة التي تبيح تناول المحرمات ، إذا لم يتمكن من سواها .

وقد كان مع عنايته بالفقه والحديث عالماً باللغة لا يغادر مجالسها إلا للحديث والفقه ، حتى ان ثعلباً الأمام في اللغة يقول ما فقدت ابراهيم الحربي من مجالس لغة : وقد كان من نقلة فقه أحمد وحديثه إلى الاختلاف كما قلنا ، وتوفي سنة ٢٨٥ هـ .

أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال

٦٧ — ذكرنا هؤلاء العلية من أصحاب أحمد الذين كانوا من نقلة فقهه ، ولم نذكرهم لأنهم وحدثهم الذين نقلوا هذا الفقه ، بل ذكرناهم ؛ لأن بعضهم كان من أخص أصحابه ، وبعضهم كان من أرواهم عنه ، وبعضهم كان ممن عني بكتابه فقهه ، وأذنه بذلك ، وبعضهم كان من أحفظ الناس لمسائله ، حتى قبل لقائه ، فحق علينا أن ننقل كلمات عنهم ليكونوا صورة لما كان عليه أصحاب الامام ، وهم جميعاً قد اشتهروا في نقل فقهه .

وقد جاء فقيهه جمع من أصحاب أحمد الذين ذكرناهم ، وغيرهم ، وقطع الفيافي والتقفار في سبيل هذا الجمع ، وهو أبو بكر الخلال الذي يعد جامع الفقه الحنبلي ، وناقله ، ولذلك نخصه بكلمة .

٦٨ - وقد قيض الله ذلك العالم الجليل لحفظ مذهب ذلك الامام الأثرى الكبير ، وقد قال ابن القيم في ذلك « كان (أحمد) شديد الكراهة لتصنيف الكتب ، وكان يحب تجريد الحديث ، ويكره أن يكتب كلامه ، ويشدد ذلك عليه جدا ، فعلم الله حسن نيته ، وقصدته ، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرا ، ومن الله سبحانه علينا بأكثرها ، فلم يفتنا منها إلا القليل ، وجمع الخلال نصوصه في الجامع الكبير ، فبلغ نحو عشرين سفرا ، أو أكثر ، وریت فتاويه ، ومسائله ، وحدث بها قرنا بعد قرن ، فصارت إماما وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم » ^(١) وقد قال ابن الجوزي فيه :

صرف عنايته إلى جمع علوم أحمد بن حنبل ، وسافر لأجلها ، وكتبها عالية ونازلة ، وصنفها كتباً ، ومعنى أنه كتبها عالية ونازلة أنه روى بعضها عن أصحاب أحمد ، وبعضها عن روى عنهم .

صحب الخلال أبا بكر المروزي إلى أن مات ، ويظهر أنه هو الذي حجب إليه رواية فقه أحمد ، فشغف بذلك شغفا شديدا ، وقد جاب الآفاق في سبيل ذلك ، فأخذ عن أولاد الامام أحمد وعمره ، وحرب الكرماني ، والميموني ، وغير كثير جدا ، وقد وصفه العليمي من أخذ عنهم ممن لم يحصهم ، فقال : « يكثرت أعدادهم ، ويشق احصاء أسمائهم ، سمع منهم مسائل أحمد ، ورحل إلى أقصى البلاد في جمع مسائل أحمد ، وسماعها من سمعها من أحمد ، ومن سمع من سمعها من أحمد ، فنال منها ، وسبق إلى ما لم يسبقه إليه سابق ، ولم يلحقه بعده لاحق » ^(٢) .

ولقد روى مع فقه أحمد قدرا كبيرا من الحكم التي وصلت إلى أحمد عن سبقة من علماء عصره ، فقد روى بسند متصل إلى أحمد أنه قال : قال سفيان الثوري : « حب الرئاسة أعجب إلى الرجل من الذهب والفضة ، ومن أحب الرئاسة طلب عيوب الناس »

(١) أعلام الموقعين ج ١ ص ٢٣ .

(٢) المنهاج لأحمد ج ١ ص ٣٩٢ .

وأُسند إلى أحمد أنه قال إن سفيان الثوري كان يقول : « ما ازداد رجل علما ، فازداد من الدنيا قربا ، إلا ازداد من الله بعدا » (١) .

ولقد كان الخلال بعد أن جمع رواياته يدرسها تلاميذه في جامع المهدي ببغداد ، ومن هذه الحلقة المباركة انتشر المذهب الحنبلي ، وتناقله الناس بمجموعة فقهية مدونة في نحو من عشرين مجلدا ، بعد أن كان روايات منشورة ، ورسائل متفرقة في الأقاليم ، وفي صدور الرجال ، أو في خزائهم الخاصة ، ولا تنشر إلا لخاصة الناس .

٦٨ - قد اتفق الفقهاء على أنه جامع أشتات المسائل الفقهية المنسوبة لأحمد ، ليس في ذلك من ريب ، ولكن أهو كان صادق الرواية في نقله ، فلا مجال للشك فيه ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك لقد قبل روايته الحديث كثيرون ، فأولى أن يكون مقبول النقل في الفقه ، ولقد تلقى علماء جيله نقله بالقبول ، ولم يطعنوا في نقله ، ولو كان نقله محل طعن لا ابتدأ ذلك الطعن بين معاصريه ، وتوارث الأجيال ذلك الطعن ، حتى وصل إلينا ، نعم إن بعض معاصريه كان ينفس عليه عمله ، وما ناله من منزلة ، وأى عالم مجد ليس له منافس ، والخسد من قديم الزمان بين العلماء ، وعلو المكانة يغري بالمنافسة فهذا أبو بكر الشيرجي الذي كان يعاصره يقول : « الخلال قد صنف كتبه ، ويريد أن تقعد بين يديه وتسمعها منه !! هذا بعيد » (٣) .

ولقد كان بعض الناس يشير النظر فيما كان يقول فيه عن شيوخته - أخبرنا ، وأن بعض شيوخته قالوا إنما هي إجازة ، ولكنه رد ذلك بأن كل ما رواه يصح أن يقال فيه حدثنا ، ولم ينكر عليه أحد ذلك ، وهذا نص ما جاء في تاريخ بغداد « قد رسم في كتابه ومصنفاته : إذا حدث عن شيوخته يقول أخبرنا أخبرنا أخبرنا ، فقليل له إنهم قد حكوا أنك لم تسمعها ، وإنما هي إجازة . فقال سبحانه الله ، قولوا في كتبنا كلها حدثنا » .

وبهذا يتبين أن كل ما في كتبه أخذه بالسماع عن التقي بهم من نقلة الفقه الحنبلي ، وهبها كانت إجازة أو بعضها كان إجازة ، ولم يكن كلها سماعا ، فأن ذلك لا يقدر في

(١) طبقات ابن أبي رجلي ص ٢٩٧ .

(٣) تاريخ بغداد ج ٥ ص ١١٣ .

نسبتها إليهم ؛ لأنهم لا يجيزون ما ليس بصادق عندهم ، فأجازتهم بلاريب دليل الصدق ،
والموافقة الكاملة على الصحة .

وإن تلقى علماء عصره لمروياته بالقبول هو وحده دليل على الصدق، ولقد صدقوه
ونقلوا عنه ، فقد قال أبو بكر محمد بن الحسين : « كلنا تبع للخلال ، لأنه لم يسبقه إلى
جمعه ، وعليه أحد » وقال أيضا : « كل من طلب العلم يقابل أبا بكر الخلال ، من يقدر
على ما يقدر عليه الخلال من الرواية » (١)

والشهادات بصحة نقله كثيرة، ومن أكبر علماء ذلك المذهب، وما كانوا ليتضافروا
على هذا الصدق لو كان عندهم ريب، ولقد كان حريصا على أن يأخذ كل ما نقل بالسمع
كما قلنا ، ولسكنه في النقل عن شيوخه الذين لهم عليه فضل التعليم والتثقيف كان
لا يجب أن يخمل ذكرهم ، بل يذكر ما نقل عنهم بالنسبة إليهم ، وغيرهم ما كان يتحرى
دائما ذكر النسبة ، وهذا لا ينفي أن جميع ما نقله كان لا يكتفى فيه بالتدوين من غير سماع
من صاحبه ، ولذلك قال لمن اعترض عليه قل في كل ما كتبنا حدثنا ، ولو كان يكتفى
بالنقل عن مكتوبات من غير سماع ما كانت هذه الرحلات الكثيرة التي قام بها مع
بعد الشقة بين الأقاليم الإسلامية التي رحل إليها ، ومع عظيم المشقة التي احتملها .

٧٠ - وما الكتب التي نقل بها ذلك المذهب ؟ قال ابن الجوزي : « صنفها كتباً
منها كتاب الجامع في نحو مائتي جزء » ويظهر أن كتاب الجامع هذا هو الذي نقل به
الفقه الحنبلي . أما غيره من الكتب ، فقد كانت في موضوعات أخرى ، ولذلك قال ابن
القيم فيما نقلنا عنه آنفاً : « جمع الخلال نصوصه في الجامع الكبير فبلغ نحو عشرين
سفراً ، أو أكثر » وهذا الكلام يدل على أن الجامع الكبير هذا هو الذي جمع فقه
أحمد بكل طرق رواياته ، ولسكن يبقى أن ابن الجوزي ذكر أن الجامع في نحو مائتي
جزء ، بينما ابن القيم ذكر أن الجامع يقع في عشرين سفراً أو أكثر ، ولا تعارض في
الحقيقة ، لأن ابن القيم عبر بالسفر ، والسفر هو المجلد الضخم ، وابن الجوزي عبر
بالجزء ، والجزء عند المتقدمين كان يطلق على السكراسة ، أو ما يقاربها ، أو ضعفها ، ولسنا
نذكر ذلك من غير بيّنة ، بل يؤخذ من عبارات الخلال نفسه ذلك التفسير ، فقد نقلنا

عنه في ترجمة الميموني أنه قال فيه : « عنده عن أبي عبد الله مسائل كثيرة ، في ستة عشر جزءا ، وجزئين كبيرين من عنده بخط جليل مائة ورقة » (١)

فهو يفسر الجزئين الكبيرين بمائة ورقة « أى أن الجزء الكبير خمسون ورقة ، فلو فرضنا أن المائتين من نوع الكبير تكون نحو عشرة آلاف ورقة ، أى نحو عشرين سفرا أو تزيد ، ولمكن لم ينص على أنها من الكبير ، فهي من المتوسط ، وتقديرها بحشرين سفرا معقول ، بل متعين .

٧١ - هذا هو عمل الخلال ناقل الفقه الحنبلي ، وقد تبعه من جاءوا بعده في نقله ولخصوه ، ثم شرحوه ، ثم وزنوه بأقوال الأئمة أصيحاب المذاهب ، وعد لهذا بحق ناقل المذهب الحنبلي ، وقد توفي سنة ٣١١ هـ .

نقله بعد الخلال

٧٢ - قلنا إن الخلال يعتبر ناقل الفقه الحنبلي ، وأقننا الدليل على ما قلناه ، وقد نقل معه غيره ، وإن كان أقل قدرا ، واعتمد في نقله على ما روى الخلال ، وإن كان قد روى عن غيره قليلا ، ولذا كرر اثنين ، كان لهما الفضل في تلخيص ما جمعه الخلال ، والزيادة عليه في القليل النادر . وهما عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقى ، وعبد العزيز ابن جعفر المعروف بعلام الخلال .

٧٣ - عمر بن الحسين الخرقى المتوفى سنة ٣٣٤ ، وقد قال فيه العليمي : « أحد أئمة المذهب ، كان عالما بارعا في مذهب أبي عبد الله ، وكان ذا دين ، وأخا ورع ، رحمه الله ، قرأ العلم على من قرأ على أبي بكر المروذى ، وحرب الكرماني ، وصالح وعبد الله ابني إمامنا أحمد ، له المصنفات الكثيرة ، وتخریجات على المذهب ، لم ينشر منها إلا المختصر » (٢)

وترى من هذا أنه تلقى علم الخلال وأخذ منه ، لأنه أخذ عن قرأ على هؤلاء الذين ذكرهم ، وهم المروذى وصالح وعبد الله ، وقد تلقى الخلال مسائل هؤلاء ، وضمنها كتابه .

(١) راجع نبذة رقم ١٣

(٢) المنهج الاحمدى ص ٤٠

ولمّا لم ينشر من كتب الخرقى إلا المختصر ، لأن الخرقى غادر بغداد ، لما صار للشيعة فيها قوة ، ورحل منها إلى دمشق ، ومات بها ، وقد طغى سلطان القرامطة في عهده حتى وصل إلى الحرمين الشريفين ، وأزالوا الحجر الأسود عن موضعه ، ولم يعد إليه إلا بعد وفاه الخرقى .

ومختصر الخرقى أشهر كتاب في الفقه الحنبلى ، ولذا توافر عليه العلماء بالشرح والتعليق ، حتى لقد كان له أكثر من ثلاثمائة شرح ، وقد نقل فيه خلاصة لما جمع الخلال ، وأحصى بعض العلماء عدة ما فيه من مسائل ، فبلغت ثلاثمائة وألفي مسألة . ومن عني بشرحه القاضى ابن أبى يعلى صاحب الطبقات ، وكان مما عني به الموازنة بين ما فيه من نقل الخرقى ونقل عبد العزيز غلام الخلال ، وقال فى ذلك : « قرأت بخط أبى بكر عبد العزيز : خالفنى الخرقى فى مختصره فى ستين مسألة ، ولم يسمعها ، فتبعت أنا اختلافهما ، فوجدته فى ثمان وتسعين مسألة » (١)

٧٤ - وقد اعتبر كتاب الخرقى هذا أصلاً محترماً من أصول الفقه الحنبلى ، ومن شرحه ، وبقي شرحه إلى الآن ، وطبع ونشر ، ولعله أعظم شروحه ، وأوفاهها - موفق الدين المقدسى ، وسمى شرحه المغنى .

وشرح المغنى كتاب كبير ، طبع فى ثلاثة عشر مجلداً كبيراً ، وهو فقه مقارن ، فانه لا يكتفى بشرح عبارة المختصر ، وبيان مدلولها ومفهومها ، بل يتبع ذلك ببيان شامل للاختلاف بين الروايات فيها فى الفقه الحنبلى ، ثم الاختلاف بين الأئمة على اختلاف مذاهبهم ، حتى بعض المذاهب التى لم يكن لها اتباع مشهورون ، كمذاهب بعض التابعين ومن جاء بعدهم ، كالأوزاعى وغيره ويذكر الأدلة الفقهية ، والآثار الصحيحة المثبتة للمدعى مشيراً إلى صحيحها من سقيمها ، ويرجح قولاً من بين الأقوال التى يسوقها مشيراً إلى قوة دليله ، وضعف دليل غيره بجواره .

وقد نظر إليه الحنابلة وغيرهم نظرة تقدير ، واعتبروه مرجعاً من مراجع الفقه الإسلامى المقارن ، الذى يرفع قارئه من التقليد إلى مكان من الاجتهاد ، والموازنة ، والترجيح الصحيح ، والاختبار عن بينة وحجة وبرهان ، وقد قال ابن مفلح الحنبلى

فيه ، وفيه مؤلفه : « اشتغل الموفق بتأليف المغني أحد كتب الاسلام ، فبلغ الأمل في إنجائه ، وهو كتاب بليغ في المذهب ، تعب فيه ، وأجاد ، وجمل به المذهب ، وقرأه عليه جماعة »

وقال فيه عز الدين بن عبد السلام الشافعي : « ما رأيت في كتب الاسلام مثل المحلى والمجلى لابن حزم ، وكتاب المغني للشيخ موفق الذين في جودتها ، وتحقيق ما فيها ، والمغني لا يقتصر على ذكر أصول المسائل ، ويوازن بين المذاهب المختلفة فيها ، بل بعد سوق الأقوال ، والترجيح والاختيار يفرع عليها ويخرج ، فيأتي بأوفى المطلوب ، وأقصى الغاية ، وأكثر تفرعاته على مقتضى المذهب الحنبلي .

وإن القارىء لهذا السفر الجليل ليحس بحلاوة العبارة مع دقة المعنى ، وجمال الأسلوب مع جلال الفكر ، وذلك شأن أمهات كتب الفقه الاسلامي ، التي تتصدى للموازنة بين الأقوال ، وسوق الأدلة ، والاقتباس من أقوال النبي ﷺ وفتاوى الصحابة ، وأقوال كبار التابعين .

٧٥ — عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال : وكنيته أبو بكر . كان قرينا لعمر ابن الحسين الخرفي ، وقد تلقى عن الخلال أكثر علمه وأخذ عن كثيرين غيره ممن أخذوا عن أصحاب أحمد . وقد وصفه ابن أبي يعلى في طبقاته ، فقال إنه كان حاد الفهم ، موثوقا به في العلم متسع الرواية ، مشهورا بالدراية ، موصوفا بالأمانة ، مذكورا بالعبادة ، وله المصنفات في العلوم المختلفة »

ويعد أشد تلاميذ الخلال اتباعا له ، ونقل عنه ، وكان حر التفكير في الترجيح بالرواية والدراية ، ولذا كان يرجح روايات وأقوالا قد رجح الخلال غيرها ، ويصرح بالمخالفة ، وقد ذكر القاضي ابن أبي يعلى طائفة من اختياراته التي خالف بها شيخه ، وقدم في بعضها اختياره على اختيار شيخه ، ومن هذه المسائل ما يأتي :

١ — الصلاة في الثوب المخصوب فقد روى فيها روايتان : أحدهما أن الصلاة صحيحة ، واختارها الخلال ، وروى أنها باطلة واختارها عبد العزيز ، وقد رجح القاضي أبو يعلى ما اختاره عبد العزيز ، وقال إنه الرواية الصحيحة .

ب — ضم الذهب والفضة لتكميل النصاب وفرض الزكاة إذا كان كل واحد

منهما لا يبلغ مقدار النصاب، بأن كان ما عنده من ذهب أقل من عشرين مثقالا ، وما عنده من فضة أقل من مائتي درهم ، فإن في المسألة قولين رويًا عند أحمد أحدهما أنه لا يضم ، والثاني أنه يضم لأكمال النصاب ، وقد اختار الخلال الضم ، واختار عبد العزيز عدم الضم ، وقد رجح القاضي ابن أبي يعلى اختيار الخلال ، وذكر أنه اختاره والده ، واختاره الخرقى

ح — دخول خيار العيب في الصرف ، فقد روى أنه إذا وجد في أحد العاقلين في بدله بعد التفريق عيبا ، يكون له الرد ، وأخذ بدل آخر ، واختار ذلك الخلال والخرقى وروى أنه ليس له الرد وأخذ بدل إذا لم يخرج العيب عن جنسه ، واختار تلك الرواية عبد العزيز ، وقد رجح القاضي ابن أبي يعلى اختيار الخلال والخرقى (١) . وهكذا تجد له اختيارات كثيرة ، وبعضها يقدمه العلماء على اختيار شيخه ، فقد كان ذا دراية ، وقدرة على التخريج ، ومن كان كذلك لا يسكن إلى التقليد المطاق ، بل يكون له اختيار مستحسن .

وإن عبد العزيز لم يكن فقهه مقصورا على النقل الحنبلى ، والترجيح بين أقواله ، بل وازن بين الفقه الحنبلى ، والفقه الشافعى ، وسجل ذلك في كتاب سماه خلاف الشافعى ، ولقد كانت وفاة عبد العزيز سنة ٣٦٣ .

(١) راجع هذه المسائل في طبعة ابن أبي يعلى ص ٣٣٥ ، والمهجع الاحمد ج ١ ص ٤٠٥

كثرة الأقوال والروايات

٧٦ - كثرت الأقوال والروايات في مذهب أحمد كثرة عظيمة ، وأسباب هذه الكثرة متضافرة معقولة ، ومنها .

(أ) أن أحمد رضى الله عنه كان رجلا متورعا يكره البدعة في الدين ، وأن يقول فيه من غير علم ولا سلطان مبين . ولما اضطر إلى الفتوى ، وكثر استفتاءؤه كان يتردد في القول أحيانا ، فقد يفتي بمقتضى رأى محاكيا الخبر ، ثم يعلم الأثر في الموضوع ، وقد يكون مغايرا لما أفتى ، فيرجع إليه مؤثرا الرجوع عن أن يقول بغير الحديث ، وربما لا يعلم من نقل عنه الرأى الأول الرجوع ، فينقل عنه القولان في موضوع واحد ، والرأى مختلف عند الرواة ، وأحمد له رأى واحد في نفسه ، وفي الواقع ونفس الأمر .

(ب) أن أحمد نفسه كان يترك المسألة أحيانا عن قولين ، وذلك إذا وجد الصحابة مختلفين ، ولم يجد حديثا يرجح به أحد الرأيين على الآخر ، فيترك المسألة ، وفيها الرأيان المأثوران عن الصحابة ، وقد تسكون الآراء أكثر من اثنين ، وقد قال في ذلك ابن القيم : « إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول ، فإذا رويت المسألة عنه ، رويت وفيها الرأيان أو الأكثر ، من غير ترجيح لرأى على رأى ، لأنه أمسك عن الترجيح ، فكان له القولان عنه ، منسوبان إليه » (٢)

(ح) أن أصحاب أحمد أخذوا آراءه الفقهية من أقواله ، وأفعاله ، وأجوبته ، ورواياته ، وإن ذلك مجال للاستنباط ، فقد يستنبط من فعل أحمد ، أو أجوبته قول لا يدل عليه الجواب ، أو الفعل ، وقد يحكى آخر خلافه ، لأنه سمع من أحمد ما يناقض استنباط الأول ، وهكذا ، وبذلك تسكثر الروايات ، وتختلف الأقوال المنسوبة إلى أحمد ، ولاضير في ذلك على العلم ، مادامت النسبة يمكن تحقيقها ، وما دام الترجيح له وسائل في دائرة الامكان .

د - أن يكون أساس النقل أن أحمد أفق في إحدى الواقعات بما يتفق مع الأثر ثم أفق في واقعة أخرى تقارب الأولى ، ولكن اقترنت بأحوال ، وملايسات جعلت الأنسب أن يفتى فيها بما يخالف الأولى ، فيجىء الرواة ، فيروون الاثنين ، وهم يحسبوا أن بينها تضارب بالعدم النظر إلى الملايسات التي اقترنت بكل واقعة منهما ، والحقيقة أن لا تضارب ، لأن كل واحدة جاءت في حال ، وأحاطت بهما ملايسات فصلتها عن الأخرى ، وجعلت فتوى كل واحدة متطابقة معها ، مناسبة لها ، وهذا ظاهر من الاختلاف وليس من الاختلاف ، في الرأي في شيء ، ولو كان في طاعة الباحثين أن يدرسوا فتاوى أحمد دراسة متعرف لما أحاط بواقعة الاستفتاء لبدا ذلك النوع كثير في فتاويه رحمه الله تعالى ، وقد قرر نحر الدين الرازي ذلك بالنسبة للشافعي ، وهو واقع بالنسبة لأحمد رضي الله عنه .

هـ - وإن أحمد كان يضطر إلى القياس ، أو بعبارة أعم إلى الرأي ، وأوجه الرأي ، مختلفة متضاربة ، وقد يتعارض في نظره وجهان من أوجه الرأي ، فيتوقف أو يذكر الاحتمالين ، أو الوجهين ، فينسبون إليه قولين .

٧٧ - من أجل هذا وغيره كانت المجموعة الفقهية المنسوبة لأحمد قد اختلفت فيها الأقوال والروايات بكثرة عظيمة ، ثم جاء الذين جمعوه ، والذين خرجوه ، وضبطوا فاختاروا صحة بعض الأقوال ورجحوها على غيرها ، أو صححوا بعض الروايات ، وردوا غيرها ، وقد رأيت كيف اختار الخلال رأيا ، أو رواية ، واختار تليذه عبد العزيز رأيا آخر ، أو رواية أخرى ، وكيف كان القاضي ابن أبي يعلى يرجح اختيار التلميذ على اختيار الأستاذ أحيانا .

وان اختلاف الأقوال والروايات على ذلك النحو فتح بابين من أبواب الدراسة للفقه الحنبلي عند علمائه .

(أحدهما) أن العلماء حاولوا وضع ضوابط للترجيح ، لكي يقدموا بعض الأقوال ويصححوا بعض الروايات دون الأخرى . وثانيهما أنهم في سبيل هذه الدراسة كانوا يحاولون وضع ضوابط عامة للخصائص التي امتاز بها الفقه الحنبلي ، فكانت تلك

القواعد العامة التي وضعها بعض علمائه ، ولترك هذا إلى موضع آخر قد نعرض له فيه .

ولنتكلم في الأول

طرق النقل والترجيح بين الأقوال والروايات

٧٨ - لقد اختلفت الروايات عن أحمد ، واختلفت الأقوال ، واختلف المنقول عنه في أحكام المسائل ، ثم اختلف في تفسير عبارات جاء على لسانه رضى الله عنه في إجابته عن مسائل سئل عنها ، فكانت عبارته ليست صريحة في إثبات الحرمة ، أو ليست صريحة في بيان أن الحكم هو الطلب على سبيل الوجوب أو على سبيل الندب ، فثلا كلية لا ينبغي جاءت في كثير من إجابته ، وقد فهم بعضهم أنه يراد منها التحريم ، والا كثرون على أنه يراد منها الكراهة ، ومن العلماء من قرر أنها تفسر على حسب القرائن ، شأن كل تعبير ، لا يتحرر المراد منه لدى قارئه إلا بالاستعانة بالقرائن الحالية واللفظية ، فأنها تتعاون مع اللفظ في الدلالة ، وتعين المراد .

ولنتكلم أولا في طرق ترجيح الأقوال والروايات ، ثم نتكلم ثانيا في فهم العبارات وبيان أوجهها .

٧٩ - إذا تعددت الروايات ، فإن العلماء يوازنون بين هذه الروايات بقوة أسنادها فما كان أقوى سنداً كان أصح خبراً ، فيقبل ، ويرد ما يعارضه ، إذا لم يمكن الجمع بينهما ، وإن تساوت الروايتان في قوة السند ، أولا يعلم ترجيح لأحدهما على الأخرى ، كان في المسألة قولان ، وكان النظر فيها كالنظر عند اختلاف أقوال أحمد ، وثبت هذا الاختلاف ، بالسند الصحيح الذي ينتهي إليه

وقد قالوا إذا تعددت أقوال أحمد المنسوبة إليه في حكم مسألة معينة ، فإنه إذا أمكن الجمع بينهما ، ولو بحمل العام على الخاص ، بأن كان العام متعارضاً مع الخاص ، فيثبت الأول حكماً ، والثاني يثبت غيره ، فتحمل المخالفة بينهما على التخصيص بأطلاق العام على الآحاد التي لا تدخل في الخاص ، فيحمل الخاص على ما يدل عليه ، والعام على ما لا يدخل في مدلول الخاص ، ومن التوفيق أيضاً حمل المطلق على المقيد ، بأن كان الحكم مطلقاً

في أحد القولين، ومقيدا في القول الآخر يحمل الكلام على إرادة القيد في المطلق، ليتلاقيا ومن التوفيق أيضا أنه إذا ورد الحكم عاما في أحد القولين كبطلان بلفظ العام، أو تحريم بلفظ عام، وفي القول الآخر بطلان في بعض الأحوال، أو تحريم في بعض الأحوال فإنه يكون المراد بالتحريم الذي يكون لفظه عاما هو ما يدل عليه الخاص، وهكذا.

فيعمل على التوفيق ما كان التوفيق ممكنا؛ لأن الأصل ألا يكون للأمام إلا رأى واحد، في المسألة الواحدة، فلا يفرض التعارض بين أقواله، إلا إذا تعذر التوفيق، فما دام التوفيق ممكنا يصار إليه.

٨٠ - وإن لم يمكن التوفيق، ولو بضرب من ضروبه السابقة، يتعرف التاريخ لكل قول، فأن عرف وتبين السابق، واللاحق، اعتبر بعض العلماء وهم الأكثرون السابق منسوخا، والثاني ناسخا؛ لأن معنى إفتائه ثانيا بما يخالف الإفتاء الأول أنه رجع عن هذا، وبدا له بطلانه، إذ قام الدليل لديه على خلافه، وإذا كان كذلك، فلا يصح أن ينسب إلى الإمام قول قدر رجع عنه، وبدا له دليل يعارضه؛ ولقد قال صاحب تصحيح الفروع في هذا القول: «إنه هو الصحيح» (١).

وقال بعض العلماء إن القولين في هذه الحال ينسبان إليه، ويعد في المذهب قولان في هذه المسألة، وهما منسوبا للأمام، بل يقول مجد الدين ابن تيمية، وهو ابن تيمية الكبير: «قد تدبرت كلامهم، فرأيتهم مذهبا له، وإن صرح بالرجوع عنه؛ وبمثل ذلك جاء في الفروع لابن مفلح» (٢).

ولعل وجهة نظر هؤلاء أن المسائل المتشابهة بينها فروق مشخصة تميز كل واحدة عن الأخرى، فإذا أفتى أحمد في إحدى المسألتين المتشابهتين بفتوى، فقد وجد من واقعتهما ما جعله يفتي بهذه الفتوى، فلما وقعت الواقعة الثانية المشابهة، وسئل عنها، ولا حظ من مشخصاتها وأحوالها ما جعله يفتي بحكم جديد غير الأول، فإنه يعتبر قد

أفتى في مسألة مغايرة ، وإن كان التشابه ظاهرياً ، ولو صرح بالرجوع عن الأول ، لما بدا له من تغير الحال ، لا من قوة الدليل ، إلا إذا صرح بأنه أفتى في الأول ، ولم يكن عنده حديث ، وقد وجدته ، فانه في هذه الحال ليس من المعقول أن يدعى على أحمد أن الأول يستمر منسوباً إليه .

هذا كله إذا علم تاريخ القولين ، وكان بينهما لا محالة تراخ زمني ، أما إذا جهل التاريخ ، والفرض أن التراخي الزمني ثابت ، أى أن القولين رويًا في واقعيتين مختلفتين ، ولا علم لمحققي المذهب بسبق أحدهما على الآخر ، فأن بعضهم يعتبر ثمة قولين في المذهب في هذه المسألة ؛ لأنه إذا كان العلم بالسابق واللاحق والرجوع لا يمنع هؤلاء من اعتبار المسألة ذات قولين ، فإنه أولى أن يعتبروا القولين إذا جهل السابق واللاحق .

وقال آخرون إن القول واحد ، ويرجح بين القولين بقوة الدليل ، وقرب أحد الرأيين من منطق المذهب الحنبلي ، أو كما عبر ابن مفلح « من قواعد مذهبه » ، فأقوى القولين دليلاً ، أو أقربهما إلى قواعد المذهب ينسب إلى أحمد ، والثاني يرد .

٨١ — وخلاصة القول في هذا المقام الذي تتعدد فيه الأقوال بتعدد الوقائع

أن علماء المذهب الحنبلي قد اختلفوا على فريقين :

(أحدهما) كان يتسع صدره لاختلاف الأقوال ، فيحكم بتعدد الأقوال متى قعذر التوفيق ، ويتخذ من كثرة أقوال الإمام دليل كمال ؛ لأنه كان رحمه الله ، كشأنه دائماً يتحرى لدينه ، ومن يتحرى لدينه يتردد ، فتكثر أقواله .

(وثانيهما) كان يميل إلى توحيد رأى الإمام ، فهو يرجح بالتاريخ إن أسعف التاريخ ، وإن لم يسعف يرجح بالموازنة بين الأقوال ، وتحقيق النسبة لأقوالها دليلاً وأقربها إلى منطق ، وقواعد مذهبه التي استنبطها العلماء المخرجون فيه ، فإن لم يكن ذلك كان في المذهب قولان ، وذلك عند الاضطرار يلجأ إليه ، وتعليل انجاء هؤلاء هو أن الأصل في المجتهد أن يكون له رأى واحد ينتهى إليه اجتهاده ، وإن لم يتعين له رأى واحد في المسألة لا يكون له اجتهاد فيها ، إذ الاجتهاد بذل الجهد لمعرفة الحكم ،

والحكم واحد ، فيجب أن يكون للأمام قول واحد ، فلا ينسب إليه القولان إلا إذا لم يكن لأحدهما مرجح .

وإذا كانت الروايات تختلف على حكم مسألة واحدة يرجح بينها ، ويقدم أقواها ، وإن لم يكن رجحان قبلتنا على رأى أصحاب المنهاج الأولى ، وقدمت أقربهما إلى قواعد المذهب ، وردت الأخرى على طريقة الفريق الثانى ، وذلك كله إذا لم يمكن التوفيق على ما سبق .

٨٢ — هذا خلاصة ما يقرره علماء المذهب الحنبلى عند اختلاف الروايات فى المسألة الواحدة ، وعند اختلاف الأقوال فى المسائل المتشابهة ، وقد حررنا فيه القول ، بما نراه محققاً لمرادهم موضعاً لكلام .

والآن ننتقل إلى الأمر الثانى ، وهو طريقته فى فهم عباراته ، أو استنباط أقواله من أحواله ، فأن المذهب كما قررنا ، لم يحرره صاحبه ، بل أخذ من عباراته وأفعاله ، ومروياته عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة وعن التابعين ، وأجوبته بأقوال بعض الفقهاء التى يستحسنها ، فحق علينا أن نذكر ما كان يسلكه العلماء فى تفسير بعض ذلك ، ليكون القارئ على علم بطريق تحرير مذهب ذلك الامام الجليل ولقد كانت عناية الأصحاب عند فهم العبارات التى جاءت على لسان الامام متجهة إلى معرفة مرادها من عرف بيانه ، وبما يقصده فى جملة أحواله من هذه العبارات ، ومن قرائن الأحوال ، ومن المقابلة بين المقامات المختلفة التى كان يتكلم فيها ، وعلى ضوء هذا نقرر بعض معانى عبارات فسروها ، واستنبطوا منها أحكاماً فقهية وطريقة استنباطهم من مجموعة الأحوال .

٨٣ — لقد جاءت على لسان الامام عند ما يسأل عن الشيء أهو حلال كلمة أكرهه ، أو يكرهه ، مثل قوله عند بيان حكم الجمع بين الاختين بملك يمين أكرهه ، أو عند الوضوء من آنية الذهب والفضة ، فقد قال « يكره » وهذان الأمران حكمهما أنهما حرام فى المذهب الحنبلى ، وأولهما حرام بالنص أو دلالة ، ولذلك كانت كلمة أكرهه ، أو يكرهه تجيء فى عبارات أحمد كثيراً ، ويراد بها التحريم ، ولقد قرر ابن القيم

أن إطلاق لفظ أكره أو يكره كان يحىء كثير آ على لسان الأئمة ، ويراد به التحريم ، وليس ذلك خاصاً بأحمد ، ولقد قال في ذلك : « غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك ، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ السكراهة ، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة السكراهة ، ثم سهل عليهم لفظ السكراهة ، وخفت مثولته ، فحمله بعضهم على التنزيه ، وتجاوز به آخرون إلى ترك الأولى ، وهذا كثير جداً في تصرفاتهم ، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة ، وعلى الأئمة ، وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين أكرهه ، ولا أقول هو حرام ، ومذهبه تحريمه ، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان ، وقال أبو القاسم الخرقى فيما نقله عن أبي عبد الله ، « ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة ، ومذهبه أنه لا يجوز » وقال في رواية ابنه عبد الله أكره لحم الحية والعقرب ؛ لأن الحية لها ناب ، والعقرب لها حمة ولا يختلف مذهبه في تحريمه ، وسئل عن بيع الماء فكرهه . . . وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصى ^(١)

ومثل أكره لا يعجبني ، وقد ساق ابن القيم أمثلة كثيرة لكلمة لا يعجبني والغرض منها أنها في رأيه محرمة ومن ذلك .

— أ — أنه قال في رجل أكره ماله حرام ، أيؤكل ماله ، ويغصب منه ، : إذا كان أكره مال الرجل حراماً ، فلا يعجبني أن يؤكل ماله « وقد قال في ذلك ابن القيم إنه على سبيل التحريم .

(ب) أنه قال في صيد الكلب من غير أن يرسل ، ويسمى عند إرساله : « إذا صاد الكلب من غير أن يرسل فلا يعجبني لأن النبي ﷺ قال : « إذا أرسلت كلبك وسميت » والمراد من لا يعجبني التحريم بدليل سوق الحديث .

— ح — وسئل عن الخمر يتخذ ليكون خلا ، فقال لا يعجبني ، وهذا على التحريم عنده .

٨٤ — وترى من هذا الذى ساقه ابن القيم أن هاتين السكمتين كانتا تنبئان بالتحريم ، كما تدل القرائن ، وكما تدل المقابلات بين الأحكام فى المسائل المختلفة . ولقد وجدنا اختلافا فى تفسير هاتين السكمتين ، وأن الأولى تركهما كغيرهما للقرائن ، ولذلك قال ابن مفلح :

« فى أكره أو لا يعجبني ، أو لا أحبه ، أو لا أستحسنه . . وجهان :

أحدهما هو للندب والتنزيه ، إن لم يحرمه قبل ذلك .

والوجه الثانى أن ذلك للتحريم كقوله : أكره المتعة والصلاة فى المقابر ، واختاره

الخلال — وقال فى الرعايتين ، والحاوى الكبير ، وآداب المفتى :

« الأولى النظر إلى القرائن فى السكك ، فأن دلت على وجوب ، أو ندب ، أو تحريم

أو كراهة ، أو اباحة حمل قوله عليه ، سواء تقدمت ، أو تأخرت ، أو توسطت ، وهو

الصواب ، وكلام أحمد يدل على ذلك ، (١)

وإن دراسة المذهب فى مجموعه يسهل للدارس معرفة مراد الإمام بعبارته

فيكون تفسيرها مطابقاً له ، ومن هذا القبيل تفسير كلمات ينبغى ، ولا ينبغى ،

وأستحب ، أو لا أستحب فى بيان كون المراد السكراهة أو التحريم أو الندب ،

أو الوجوب أو الاباحة .

٨٥ — ولقد كان من طرق معرفة فقه الإمام أفعاله ، وإجابته بحديث ،

أو فتوى صحابى ، أو رأى فقهى لبعض الأئمة المجتهدين ، أو ترجيحه لصحة حديث

أو تدوينه له ، أو رواية قولين لبعض الفقهاء ، أو الصحابة ، والتفريع على أحدهما

دون الآخر ، فكل هذا الأحوال تكشف عن رأيه ، وكل واحدة منها دلالة مبينة

لمذهبه فى الأمر الذى كانت فيه ، على اختلاف بعضها .

فأفعاله قد قرروا أنها تدل على مذهبه ، والمراد أنها إذا تعينت للاستدلال

ولا تقبل الاحتمال ، فمثلاً إذا صام يوم الاثنين فذلك دليل على أنه غير محرم ،

وإذا فعل فعلاً معيناً كأجارته داره ، فهو دليل على أنه ذلك مباح ، وهكذا تتخذ أفعاله

دليل الأباحة ، ولا يمكن أن تكون دليل الوجوب ، فقد كان تورعه يدفعه إلى أن يلتزم أموراً يرى من الورع التزامها ، فقد امتنع عن الولاية ، ولم يحرمها ، ولم يأكل من مال السلطان ولم يحرمه ، وهكذا تتخذ أفعاله دليلاً على رأيه في الحكم الذي لا يقبل العقل احتمال سواه .

٨٦ — واجابته بحديث ، أو فتوى صحابي دليل على أن هذه الاجابة رأيه ليس في ذلك شك ، لأن ذلك الإمام الجليل مستحيل أن يختار رأياً يخالف الحديث والقرائن تدل على أن هذا الحديث ليس له معارض في نظره ، وأنه مستقيم في الاستدلال به على حكم القضية التي يستفتى فيها ، وإلا ما ساقه جواباً لها ، ودليلاً عليها ، وحاشاه أن يسوق ما لا يراه دليلاً .

وفتوى الصحابي عنده حجة يأخذ بها ، ويرى وجوب ذلك ، وإجابته بهذه الفتوى دليل على أنه لا يعارضها كتاب ، ولا سنة ، وأنها أولى بالأخذ إن كان ثمة ما يخالفها .

٨٧ — أما إجابته يقول فقيه من الأئمة المجتهدين ، واعتبار تلك الاجابة دليلاً على أنه يرى ذلك الرأي ويختاره ، فقد اختلف علماء المذهب الحنبلي في ذلك ، فبعضهم قال إنه يعتبر رأيه ، لأنه ما اختاره إلا لرجحان دليله على مقتضى نظره ، ولأنه رضى الله عنه كان ينهى عن تقليد الرجال ، وإذا كان دليله قد رجح في نظره ، فيكون مذهبه ، ورأيه ، وذكره منسوباً للإمام ، لأنه سبقه إلى ذلك الرأي ، ولا يريد أن يغمطه فضله أو ليستأنس به ، ويبين أنه لم يكن رأيه بدعاً لم يسبق به . وقال آخرون لا يكون مذهبه لأنه قد ذكره ، لأنه لم ينته في المسألة إلى رأى ، فأحال المستفتى على قول فقيه غيره قد انتهى فيها ، وما دام نظره فيه هو ذلك النظر لا يعد رأيه ، ولا يصح أن ينسب إليه وقد قال مصحح الفروع في القول الأول : « هو أقرب إلى الصواب ، ويعضده منع الإمام أحمد من اتباع الرجال :

وإذا صحح الإمام أحمد حديثاً ، أو قال إنه حسن فالأكثر من رواة المذهب على أن ما يدل عليه الحديث هو مذهبه ، ولذلك إذا دون الحديث في كتبه

ولم يذكر ما يدل على معارضته بحديث آخر كان ذلك مذهبه ، وإن ذلك هو اختيار أبي بكر المروذي والأثرم ، وهناك قول ثان ، وهو ألا يكون مذهبه ، كما لو أفتى بخلافه ، وقد قواه صاحب تصحيح الفروع وقال :

« قلت هو قوى ، لا سيما فيما دونه من غير تصحيح ، ولا تحسين ، ولا رد والله أعلم » (١)

٨٨ — وقد ينقل عن الصحابة قولين ، ويلقيهما في إجابة من غير أن يرجح أحدهما على الآخر بأي نوع من أنواع الترجيح ، وفي هذه الحال يكون القولان منسوبين له ، ويعدان من مذهبه ، ولقد قال في ذلك ابن القيم : « إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان ، وكان تحريه لفتاوى الصحابة كتحري أصحابه لفتاويه ، بل أعظم » (٢) .

وهذا إذا روى قولين ، ولم يرجح أحدهما على الآخر بقوة السند ، أو بالحديث ، أو بالكتاب ، أما إذا رجح ، فإن رأيه هو الذي رجحه ، وهل يعتبر من الترجيح التفريع على أحد القولين دون الآخر ؟ في ذلك قولان : (أحدهما) أنه يكون مذهبه ، لأن التفريع كإعلان تحسينه ، أو ذكر تعطيله ، أو تقويته بأي وجه من الوجوه ، وعدم التفريع على الآخر إهمال له ، وذلك ترك صريح ، أو كالترك الصريح ، ولا يصح أن ينسب إليه قول متروك .

وثانيها — أنه لا يكون التفريع ترجيحاً ، لأن الترجيح بيان قوة السند أو الدليل أو تحسينه ، وليس التفريع منها ، ولقد قال مصحح الفروع في هذا القول : « هو الصواب ، ولكن سياق الفروع يدل على ترجيح الأول » .

٨٩ — هذه طرق نقل الفقه الحنبلي ، وطرق فهم ما جاء على لسان أحمد رضي الله عنه من أقوال وعبارات وروايات ، وما جاء في فتاويه من أجوبة ، وما كانت تفسر به أفعاله ، وأولئك نقلة ذلك الفقه ومفسروه ، وسندين من بعد مخرجه ، وكيف كان التخريج ، عند الكلام في الأدوار التي مر بها الفقه ، أما هنا في هذا

المقام ، فأننا نقتصر على الرواية والنقل ، وتفسير المنقول ، وترك تخريجه ، والتصرف فيه إلى ما بعد .

وانه من مجموع الروايات والتفسيرات قد تكون مذهب فقهي جليل ذو خواص مميزة له في نتائجه وثمراته وفي منهاجه وتفكيره ، ولنشر إلى ذلك بكلمة .

وصف عام للفقهاء الحنبلية

٩٠ — يروى العليمي في بيان علم الإمام أحمد رضي الله عنه ومنزلة فقهه أن عبد الوهاب الوراق قال : « ما رأيت مثل أحمد بن حنبل ، فقالوا له ، وأي شيء بان لك من فضله ، فقال : رجل سئل ستين ألف مسألة ، فأجاب فيها : حدثنا وأخبرنا ، وهذا الكلام يدل على أمرين : « أحدهما ، كثرة ما أجاب عنه من مسائل فقهية ، وقد أحصاها بستين ألفا ، وهو عدد ضخم نميل إلى أنه مبالغ فيه ، ولكننا مع هذا الميل ، أو مع القطع بأنه مبالغ فيه نقرر أن أحمد سئل عن مسائل كثيرة جدا ، فقد كانت خراسان وما وراءها ، والعراق وفارس ، وما حولهما لا يجدون مؤتمنا على الفتوى في عصره مثله ، إذ اشتهاره بالورع وتقواه ، وبلاؤه في اعتقاده وتورعه ، كل هذا جعله مقصودا بالاستفتاء من كل البقاع الإسلامية ، وكان يجيب ، حتى لا يترك السائل إلى من يراهم مبتدعة .

فهما نقرر المبالغة في العدد المذكور لأن منع السكثرة في ذاتها ، والمروى في ذاته كثير ، وليس ثمة طعن ذوبال في صدقه .

— ثانيهما — أن فتاويه كانت تعتمد على أحاديث وأخبار ، وآثار عن السلف الصالح رضي الله عنهم ، وكان علمه بذلك واسعا مستفيضا ، وثروته في علم الرواية كانت كبيرة جدا ، فكانت تمده بما تقتضيه الفتيا ، يفتي بقول الرسول ، وأقضيته ، وفتاوى الصحابة ، ما لا يعلم فيه خلافا ، ويختار بما اختلفوا فيه ، وإن وجد الصحابة مختلفين ، ولم يجد سببا للترجيح ترك المسألة ذات قوانين ، وإن لم يجد فتوى الصحابي ، استأنس لرأيه بقول تابعي ، أو بقول فقيه من الفقهاء الذين اشتهروا بعلم الأثر ، كمالك

والأوزاعي، وغيرهما؛ وهو في ذلك غير مقلد، بل هو مجتهد لا يريد أن يكون مبتدعا، وما انفرد فيه بالاجتهاد ليس بالقليل، وإن كان رحمه الله تعالى يحب أن يكون مستأنسا برأى إمام حرصا على دينه من أن يؤديه رأيه إلى الأغراب فيه، وما يراه يسير على منهاج الصحابة، لفرط تأثره طريقهم، ولذلك قال ابن القيم في اجتهاده رضى الله عنه: إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد، والمقلدين لغيره ليعظمون نصوصه، وفتاواه، ويعرفون لها حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاوية وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين، جاء عنه في المسألة روايتان،

٩١ — ولحرص أحمد في فقهه على أن يكون بعيدا عن الابتداع في الدين كان لا يفتى إلا فيما يقع من الأمور، لأن الفتوى بالرأى لا يصار إليها إلا عند الضرورة ولا ضرورة تلجى إلى الافتاء فيما لا يقع في المسائل، إلا إذ كان في ذلك سنة أو فتوى صحابي، فأن الفتوى في هذه الحال ليست فتوى بالرأى، بل هي نشر لعلم السلف، وقد كانت فتواهم في أمور واقعة، ولذلك لم يكن عنده الفقه التقديرى الذى أكثر منه أبو حنيفة، وتلاميذه، وعدوا هذا من الاستعداد للبلاء قبل نزوله، وقد وجد مثله في كتب الشافعى، فأنت ترى فروضا كثيرة في المروى من كتبه رضى الله عنه، وذلك لاختبار أقيسته التى كان يضعها، والذى عد بها أول ضابط للقياس راسم لحدوده، والفقه التقديرى له مزاياه إن لم يكن ثمة إفراط فيه، إلى درجة فرض مسائل بعيدة الوقوع، غير متوقعة، بل غير متصورة الوقوع أحيانا، وذلك وقع من المتأخرين من أتباع الأئمة القياسيين، أما الفقه الحنبلى فلتجنب إمامه الفقه التقديرى، واجتهاده في أن يكون فقهه أثرا أو كالأثر لم يفت إلا في الواقع، ولما فرع أتباعه من بعده الفروع على مذهبه، وقواعده التى استنبطوها، كان لابد من الفرض والتقدير لأن التفريع والتفقه لا يتم إلا بذلك، ولذلك سلكوا مسلك التقدير والفرض من غير أن يفرطوا ويوغلوا، ولقد قال ابن القيم في ذلك النوع:

« إذا سأل المستفتى عن مسألة لم تقع، فهل تستحب إجابته أو تتركه، أو يخير؟

فيه ثلاثة أقوال . وقد حكى عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لا يقع ، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن مسألة ، قال : هل كان ذلك ، فإن قال نعم ، تكلف له الجواب ، وإلا قال : دعنا في عافية ، وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام [والحق التفصيل ، فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها ، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر ، فإن كانت بعيدة الوقوع ، أو مقدرة لاتقع لم يستحب له الكلام فيها ، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد ، وغرض السائل الاحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة . إذا وقعت ، استحب له الجواب بما يعلم ، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ، ويعتبر بها نظائرها ، ويفرع عليها ، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى (١) .

فاذا كان أحمد قد امتنع عن الإجابة فيما لا يقع ، حتى لقد نقل عنه أبو داود أنه سئل عن مسألة من هذا النوع ، فقال : دعنا من هذه المسائل المحدثه — فقد كان مع ذلك أصحابه من بعده يفرعون ، ولكن بقدر يتم به التفقه ، ووضع ضوابط ، وقواعد تسير مع منطق المذهب ، ومسالكه العام في الاستنباط .

٩٢ — وإذا كان أحمد لم يفرض ولم يقدر في الفقه ، كما كان يفعل شيخ الفقهاء أبو حنيفة ، فإن هناك ما كان يغنيه عن الفرض والتقدير ، فقد كانت المسائل الواقعة يسأل عنها من أقصى البلاد الإسلامية وأدناها ، فمن خراسان وفارس والعراق والشام والحرمين الشريفين كان يستفتى لأنه قد ابتلاه الله تعالى بالشهرة ، فأحسن البلاء ، وكان يجيب بما علم من آثار ، ويلتجئ إلى الرأي والقياس ، ولكن قياسه كان شديدا بالآثر ، لأنه كان من مشكاته ومن ضوئه ،

وإذا كان الافتاء في الأمور المتوقعة يكسب الفقه ضبطا ، وإحكاما في الصياغة ، فإن الافتاء في الأمور الواقعة يكسبه حياة وقوة ، ولذلك كان الفقه الحنبلي المأثور حيا نضرا ، ريان الحيا ، فيه جلال السلف ، إذ هو أثر أو من ينبوع الآثر ، ولقد كان

أحمد لتمرسه بالآثار قوى الإدراك لما يشبهها فينطق به ، لأن فكره تكون منه ، وأشرب به ، وما زج عقله وأطواء نفسه .

٩٣ — ولا يظن القارىء أن اعتماد أحمد على الآثار في فقهه ، لا يخرج عنها ، إلا وهو مستضىء بضوئها ، يجعل فقهه جامدا ، أو بعيدا عن حاجة الحياة والأحياء ، فإن الواقع غير ذلك ، لأنه قد وجد في العبادات ما يسهفه بالنصوص الكاملة ، وإن الأقيسة في العبادات لا يتسع لها الضمير الدينى ، كما يتسع للأقيسة في المعاملات ، فكان الاستمسك بالآثار في العبادات يسير على ما ينبغى أن يكون عليه العالم الدينى ، أما في المعاملات الدنيوية فقد كان في التحريم والتأثم يستمسك أشد الاستمسك بالنصوص والآثار السلفية ؛ حتى لا يحرم ما أحل الله ، ثم يترك الأمور التي لم يقم فيها دليل على التحريم على الإباحة أو في مرتبة العفو ، أو بعبارة أدق ، ما حرمه الله يثبت تحريمه ، وما أحله الله بالنص ، أو علم عن طريق السلف أو الرأى أنه أحله حكم بتحليله ، وما لم يقم دليل من نص على حرمة أو حله ، فهو مرتبة العفو ، لا إثم فيه ولقد قال ابن القيم في تقرير هذه الحقيقة :

« والأصل في العبادات البطلان ، حتى يقوم دليل على الأمر ، والأصل في العقود والمعاملات الصحة ، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم ، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله ، فإن العبادة حقة على عباده ، وحقه الذى أحقه هو ، ورضى به وشرعه ، وأما العقود والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين مخالفة هذين الأصلين ، وهو تحريم ما لم يحرمه ، والتقرب بما لم يشرعه . وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفو لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله ، فإن الحلال ما أحله الله ، والحرام ما حرمه ، وما سكت عنه فهو عفو » (١) .

٩٤ — وقد كان ذلك الأصل الموسع ، وهو جعل معاملات الناس على أصل العفو أو الإباحة ، حتى يقوم الدليل من الشارع على التحريم - سببا في أن كان المذهب

الحنبلية أوسع المذاهب في إطلاق حرية التعاقد، وفي الشروط التي يلتزم بها العاقدان ، فأقر من الشروط ما لم يقره غيره من الفقهاء ، وسار في ذلك على منهاج أساسه احترام كل ما يشترطه العاقدان ، والإلزام به ، حتى يقوم دليل من الشارع على تحريم ذلك الاشتراط ، أو بطلان الحقيقة الشرعية التي تتكون منه .

ولقد كان اعتبار الأباحة أصلا ، أو اعتبار كل مالا دليل فيه من الكتاب والسنة طلبا أو منعاً هو في مرتبة العفو التي لا يؤخذ بها الشارع سببا في توسعة الأحكام الفقهية على الناس ، فأخذ باستصحاب حال الأباحة أو العفو ، أو البراءة الأصلية وكان فيها تسهيل على الناس ، واتسع بسبب ذلك هذا المذهب الأثرى الكريم لمالم تنسج له مذاهب أخرى قامت على الرأي والقياس ؛ ذلك لأن الاستمسك بالنص والأثر ، والتشديد فيهما كما كانا السبب في تصعيب الاستنباط الفقهي ، كانا أيضا سببا في تصعيب التحريم ، فكان باب المنع مضيقا ، كما كان باب الإيجاب غير موسع ، وفي ذلك تسهيل كبير على الناس ، وتوسيع لأفق التحليل ، كما رأيت ، وكما سنبين في العقود ، فإن الذين وسعوا طريق الاستنباط في الشروط الجائزة والممنوعة دفعتهم أقيستهم لأن يقيّدوا الشروط ، فكان في ذلك ضيق في التعامل ، أما المذهب الحنبلي الذي ضيق طريق الاستنباط في الشروط الجائزة والممنوعة ، فلم تكن ثمة ذريعة لتقييد الشروط ، فكانت الأباحة ، وكان الإطلاق في الإلزام بالتراضي ، والالتزام .

٩٥ — ولقد وجدنا أحمد بن حنبل قد كان يفتي بالمصلحة إن أعوزه النص أو الأثر المتبع ، وذلك لأن المصالح قامت الدلائل الشرعية على اعتبارها ، وتضافرت المصادر الإسلامية على ملاحظتها ، فأخذ بها وسار فيها مسار مالك ، وإن لم يعطها من القوة ما أعطاه مالك ، ولم يجعلها تقف أمام النصوص ، كما فعل المالكيون ، كما أنه لم يحجم عنها ، كما فعل الشافعيون ، وغيرهم ، نعم أنه وجد من الحنابلة من غالوا في اعتبار المصلحة ، حتى وقفوا بها أمام النصوص ، وخصصوها بها ولو أيدها الإجماع عليها ، ومن هؤلاء الطوفي ، ولعله هو وحده الذي وقف ذلك الموقف ، ولكن ذلك لا يمثل الفقه الحنبلي على العموم ، ولا يحكي رأي أحمد على الخصوص ، وسنناقش

ذلك الرأى فى موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى ، وسنبين أنه رأى قد شذ فى الفقه الإسلامى ، فخرج عن الحنابلة ، والمالكية جميعا .

٩٦ — ولقد أكثر الفقه الحنبلى من الأخذ بأصل الذرائع ، وجعل للوسائل حكم غاياتها ، والمقدمات حكم نتائجها ، وقد توسع فى ذلك الفقه الحنبلى بما لم يتوسع فيه فقه سبقه ، وإن ذلك النوع من التفكير الفقهى قد جعل المذهب الحنبلى خصبا حيا واسع التصرف ، قوى الحياة لا يجمد على الأمور فى كونها وظواهرها ، وماديتها ، بل يحكم عليها ببواعثها ، وغاياتها ، واقترب عن المذهب الشافعى فى هذا الباب اقترافا بينا واضحا ، فبينما المذهب الشافعى ينظر إلى العقود والتصرفات نظرا ماديا ظاهريا لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها ولا ينظر إلى بواعثها ، وغاياتها ، ونتائجها أهى محرمة أم محللة ، كان المذهب الحنبلى مذهبا نفسيا واقعيا يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البينة ، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقينا أو لغلبة الظن ، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالا أو حراما .

والقول الجملى إن المذهب الحنبلى مذهب خصب ، وإن كان اعتماده على الأثر ، أو ما يشبه الأثر .

أصول الاستنباط في الفقه الحنبلي

٩٧ — ذكر ابن القيم أن الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد فتاويه خمسة :
أحدها النصوص ، فإذا وجد النص أقي بموجبه ، ولم يلتفت إلى ما خالفه
ولذلك قدم النص على فتاوى الصحابة ، وضرب ابن القيم أمثلة له على تركه فتاوى
الصحابة للنص ، منها ، أنه قدم حديث الأسلمية الذي اعتبر عدة الوفاة للحامل
بوضع الحامل ، ولم يعتبرها بأقصى الأجلين ، كما هي فتوى عبدالله بن عباس وعلى
في إحدى الروايتين ، ومنها أنه لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من
غير المسلم للحديث المانع ، (١)

الأصل الثاني — ما أقي به الصحابة ، ولا يعلم مخالف فيه ، فإذا وجد لبعضهم
فتوى ، ولم يعرف مخالفاً لها لم يعدها إلى غيرها ، ولم يقل إن ذلك اجماع ، بل يقول من
ورعه في التعبير : لا أعلم شيئاً يدفعه ، ومن ذلك قبول شهادة العبد فقد روى هذا عن
أنس ، وروى عنه أنه قال : لا أعلم أحداً رد شهادة العبد وقال ابن القيم « إذا وجد
الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة ، لم يقدم عليه عملاً ، ولا رأياً ولا قياساً » (٢)
(والأصل الثالث) من الأصول الخمسة التي ذكرها ابن القيم أنه إذا اختلف
الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم
فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكمي الخلاف ، ولم يحزم بقول . قال اسحق
ابن ابراهيم بن هانيء في مسائله : « قيل لأبي عبدالله : يكون الرجل في قومه ، فيسأل
عن الشيء فيه اختلاف ؟ قال يفتي بما وافق الكتاب والسنة ومالم يوافق الكتاب
والسنة أمسك عنه » (٣)

(١) قد يناقش ذلك بأنه ترك قول الصحابي بقول صحابي آخر عاضده الدليل ، فلم يكن النص مجرد دعامة
فقط بل قواه أن صحابياً آخر له فتوى تناقض فتوى الصحابي الذي تركه أحمد رضي الله عنهم ، فعاد ومعاوية
خالفهما جمهور الصحابة ، وابن عباس وعلى رضي الله عنهم خالفهما ابن مسعود وغيره فلم يكن تاركاً لفتوى
الصحابي بنص مجرد ، بل بفتوى صحابي آخر اعتمد بالنص وسدين أنه إذا اختلف الصحابة راجح بين أقوالهم

(٢) إعلام الموقعين ص ١ ص ٢٢ (٣) الكتاب المذكور

(الأصل الرابع) الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه ، وهو الذي رجحه على القياس ، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ، ولا المنكر ، ولا ما في روايته متهم ، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه . ولقد ذكر ابن القيم أن ذلك الأصل قد أخذ به كثير من العلماء ، ونسبه إلى أبي حنيفة ومالك والشافعي وسنناقش ذلك عند الكلام في هذه الأصول تفصيلاً .

(الأصل الخامس) مما ذكر ابن القيم القياس ، فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ، ولا قول الصحابة وواحد منهم ، ولا أثر مرسل أو ضعيف ذهب إلى القياس ، فاستعمله للضرورة كما قال ابن القيم ، وقد نقل الخلال عن أحمد أنه قال : « سألت الشافعي عن القياس ، فقال : إنما يصار إليه عند الضرورة »^(١) هذا عدد الأصول التي ذكرها ابن القيم في صدر كتابه اعلام الموقعين وإن المتتبع لكتب الأصول التي كتب فيها الحنابلة ، والمتتبع لكل ما كتب ابن القيم في شتى كتبه لا بد أن يزيد على هذه الخمسة ، وأن يدخل بعضها في بعض ، وأن يفصل بجملة بعض الأصول .

فالأصل الأول ، وهو النصوص يشمل في الحقيقة أصليين ، وهما الكتاب والسنة ، لأن النص إما نص الكتاب ، وإما نص من السنة ، ولكنه صنع كما صنع الشافعي من قبل فاعتبرهما شيئاً واحداً ، لأن مرتبة السنة من الكتاب أنها مبينة له ومفصلة مجمله ، وموضحة لمؤوله ، فهي وهو في مرتبة واحدة ، ولذلك تفصيل نبيته عند بيان الكتاب الكريم .

والأصل الثاني يدخل فيه الثالث ، وهو فتوى الصحابي إذا اختلف مع غيره من الصحابة وراجع ، ويعبر عنه بعبارة شاملة للثنتين ، وهو فتاوى الصحابة مجتمعين أو مختلفين .

والأصل الذي ذكره رابعاً ، وهو الأخذ بالحديث المرسل وإذا دخل في الاستدلال بالنصوص ، وإن كان لما ذكره ابن القيم حكمة واضحة بينة ، وهو أنه

في ترتيب الاستدلال لا يقدم المرسل والضعيف على فتوى الصحابي ، والنصوص المتواترة والصحيحة تقدم على فتوى الصحابي ، ولكن هذه الحكمة لا تمنع أنه يدخل في كلمة النصوص ، والواقع أن كلمة السنة عند أحمد تشمل الحديث المتواتر والصحيح وفتوى الصحابي ، والمرسل والضعيف .

فالأصول التي ذكرها ابن القيم نستطيع أن نعدّها أربعة ، وهي الكتاب والسنة ، وفتوى الصحابي ، والقياس .

وإذا أضفنا ما يذكره بعض الأصوليين ، وينسبونه من أصول لأحمد ، وما يجري على ألسنة العلماء من أصول أحمد ، وهي الاستصحاب ، والمصالح ، والذرائع زاد العدد . ولقد وجدنا في كتب الحنابلة كلاما في الاجماع يشبه كلام الشافعي فيه ، من حيث إنه كان يعتبر الاجماع حجة إن وقع ، ولكنه ان ذكر له على أنه حجة في مسألة معينة تبين أنه لا اجماع فيه ، وقد وقع ذلك من الشافعي ، وأبي يوسف ، وأحمد نفسه ، فحق علينا أن نذكره ، ونتكلم عن موقف أحمد رضي الله عنه ، أمتع الأخذ بالاجماع ، أم سلم ، في بعض الأمور .

وعلى ذلك يحق علينا في بيان فقه أحمد وأصوله أن نتكلم ببعض الكلام في الكتاب والسنة ، والاجماع وفتاوى الصحابة ، والقياس والاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والذرائع ، ولنبدأ برأس هذه الشريعة وهو الكتاب .

١ - الكتاب

٩٨ - القرآن الكريم هو عمود هذه الشريعة ، وأصلها ، وينبوعها الأول وبه التعريف العام لها ، وفيه قواعدها والأحكام التي لا تتغير بتغيير الأزمنة ، والامكنة ، والتي تعم بأحكامها الناس جميعا ، ولا تخص فريقاً دون فريق وبه الأحكام السكينة ، وبيان العقيدة الاسلامية الصحيحة ، وفيه الحجة القائمة على صحة هذا الدين المتين .

ولأنه ينبوع الأول للشريعة الاسلامية غنى العلماء قديما بدراسته ، وطرق استخراج الأحكام من عباراته وإشاراته وظاهره ونصه ، كما اجتهدوا في طريقة تأويل متشابهه ، وتفصيل مجمله ، وتبيين ما عساه يحتاج إلى بيان منها ، وبيان عامه وخاصة وناسخه ومنسوخه ، وطريق نسخه ، وكيف يكون ان وقع ، وقد اختلف العلماء تحت ظله في هذا ، واتفقوا جميعاً على أنه المصدر الأول لكل شرائع الاسلام ، لا يختلفون في ذلك ، ثم لقد اختلفوا في مقام السنة بجواره : أتأتى بأحكام زائدة عليه ، أم كل ما أتى به مرده إليه .

وقد خضنا في شرح فقه الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي في شيء من هذا ، ووضحنا رأي أولئك الأئمة واتباعهم في هذه الأمور ، وأجملنا في ذلك ما وجدنا الاجمال فيه شافياً ، وفصلنا ما وجدنا الحاجة إلى بيانه ماسة ، واقتضى المقام فيه الاطناب بدل الاجاز .

٩٩ - ولا نريد أن نخوض فيما خضنا فيه ، وخصوصاً أن أحمد رضي الله عنه لم يؤثر عنه في هذا قول ، ولم ينسب إليه أصحابه في هذا نظراً ، والخوض فيه إعادة — لما قلنا ، والبدء أولى من الاعادة .

ولكن أمراً من الأمور يجب أن نتكلم فيه بشيء من الوضوح ، وهو موضح لنظر أحمد ، وقد أجملناه فيما مضى ، لأن الاجمال فيه كان كافياً ، وهنا لا يكفي فيه

الاجمال ؛ لأنه يتصل بلب الفقه الحنبلي ، ولأحمد فيه كلام منسوب إليه ، ذلك الأمر هو مرتبة السنة ، من القرآن ، أهي متأخرة عنه ، أم مساوية له في استنباط الأحكام لا يقول أحد من العلماء إن السنة في مقام القرآن من حيث الاعتبار ، بل العلماء يجمعون على أنها متأخرة عنه في الاعتبار ؛ لأنه حجة الاسلام الأولى ؛ واليذوع الأول ، ولأن الاحتجاج بها ثبت منه لقول الله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » ولقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ولقوله تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حجية السنة ، وإذا كان اعتبار السنة حجة قد ثبت بالقرآن ، فهي بلا ريب متأخرة عنه في الاعتبار ؛ إذ لولا القرآن ما اعتبرت حجة .

فكون السنة متأخرة عن القرآن اعتباراً ، واستدلالاً أمر لا مزية فيه ولا اختلاف عند أهل النظر ، وإنما موضع النظر هو في كون استخراج الأحكام من القرآن لا بد فيه من السنة ، إذ هي بيانه ، وأنه من حيث دلالاته على ما فيه من أحكام ، تعتبر هي المبينة له ، لقوله تعالى : « إنا أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

لقد وجدنا الحنفية والمالكية يستخرجون الأحكام من الكتاب ، ويعرضون آحاد الأحاديث على الكتاب ، فما كان منها متفقاً مع الكتاب قبلوه ، وما لا يتفق مع الكتاب ، أو يخص عامه ردوه ، يفعل الحنفية ذلك ، ويقع من المالكية ذلك أحياناً كما كان منهم إذ ردوا حديث ولوغ السكب في الأثناء لمعارضته لظاهر القرآن ، وغير ذلك .

ووجدنا الشافعية يحملون السنة بياناً للقرآن ، فحيثما كان ظاهر القرآن مخالفاً لسنة لا ترد السنة ، بل تخصص ظاهر القرآن ، ويفهم القرآن عن طريقها ، وهي بيانه المبين ، ومفسره ، حتى لقد عبر بعض الفقهاء عن هذا المعنى بأن السنة حكمة على القرآن ، من حيث إنها طريق تفسيره ، والسبيل لبيانه ، وإنها تفصل بحمله ، وتبين

الناسخ من المنسوخ من القرآن ، وتقيد المطلق ، وهكذا ؛ ولذا يجعلهما الشافعي في الاستدلال مرتبة واحدة ، لأن الثانية مبينة للأول ، وإن كان الاعتبار الأول للقرآن ونسارع ، فتقرر أن أحمد بن حنبل ينظر ذلك النظر ، وأن ابن القيم كان صادفا تمام الصدق في ذكر استنباط أحمد رضي الله عنه عندما قرر أن الأصل الأول هو النصوص ، ولم يقدم نصوص القرآن على نصوص السنة في البيان للأحكام ، وإن كانت مقدمة في الاعتبار والاستدلال كما ذكرنا . ولأن ذلك النظر من لب النظر الحنبلي ، يوضح القول فيه ونفصله .

١٠٠ — لقد شدد أحمد رضي الله عنه في اعتبار السنة النبوية مفسرة تفسيراً صحيحاً للقرآن الكريم ، ولم يفرض أن يقع تعارض بين ظاهر القرآن والسنة ، لأن ظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة ، فهي مبينة ، وهي الحاكم المفسر لما اشتمل عليه من فقه وأحكام ، ولقد ألف كتاباً في الرد على من أخذ بظاهر القرآن ، وترك السنة ، ولقد جاء في مقدمة كتابه هذا ما نصه :

« إن الله جل ثناؤه ، وتقدست أسماؤه بعث محمد بالهدى ، ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبعه ، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره ، وباطنه ، وخاصة وعامة ، وناسخه ومنسوخه ، وما قصد له الكتاب ، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه ، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه ، واصطفاهم له ، ونقلوا ذلك عنه ، فكانوا أعلم الناس برسول الله ﷺ ، وبما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم وما قصد له الكتاب ؛ فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ﷺ .

ثم ساق أحمد بعد ذلك آيات كريمات كثيرة تدل على وجوب إطاعة الرسول ﷺ ، ويرد على من يقدمون ظاهر القرآن على السنة .

١٠١ — وإن هذا الكلام يدل على ثلاثة أمور :

(أحدها) أن ظاهر القرآن لا يقدم على السنة ، وذلك صريح قوله .
 (وثانيها) أن رسول الله (سبحانه وتعالى) هو الذي يفسر القرآن ، وليس
 صلوات الله عليه وسلم

لأحد أن يتأول فيه أو يفسر ؛ لأن السنة وحدها بيانه ، فلا يطلب البيان من غير طريقها .

(وثالثها) أن الصحابة هم الذين يفسرون القرآن ، إذا لم يكن ثمة أثر عن النبي ﷺ ؛ لأنهم هم الذين شاهدوا التنزيل ، وسمعوا التأويل ، وعرفوا سنة محمد ﷺ ، فتفسيرهم من السنة .

ولقد صرح بأنه لا تفسير إلا من أثر — ابن تيمية في رسالته التي كتبها في التفسير ، بل لقد صرح بأنه إذا لم يكن عن الصحابة في الآية تفسير أخذ بتفسير التابعين على بعض الآراء ، ولذلك قال :

« إذا لم تجد التفسير في القرآن ، ولا وجدته عن الصحابة ، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى التابعين . . . وقال شعبة وغيره : « أقوال التابعين في الفروع ليست حجة ، فكيف تكون حجة في التفسير ، يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم ، وهذا صحيح ، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب ، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم على بعض ولا على من بعدهم حجة ، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة ، أو عموم لغة العرب ، أو أقوال الصحابة في ذلك ، (١) »

ولقد يستنكر ابن تيمية أن يفسر القرآن بالرأى ، كما كان يفعل الزمخشري وغيره ، وإن هذا الاستنكار لا موضع له إذا لم يكن في الآية سنة ، ولا تفسير صحابي ؛ لأن ذلك القول يؤدي إلى ألا يفهم القرآن ، أو يمنع الناس عن تفهمه فيستخلق عليهم ، وهذا مناف لما وصف الله تعالى به كتابه من أنه كتاب مبين ، أي بين واضح ، ولقد قرر جواز تفسير القرآن بالرأى علماء كثيرون ممتازون ، منهم جحة الاسلام الغزالي وغيره ، ولكن الشرط ألا يخرج القرآن تخريجاً مذهبياً ، بأن يحاول المفسر حمل الكلام بطريق من التكلف على مقتضى مذهبه في أصول الدين أو في الفروع كما كان يفعل الزمخشري أحياناً في تفسير بعض الآيات التي تمس عن قرب أو بعد مسائل تتصل بآراء للبعثلة .

١٠٢ — هذه استطرادة جرننا إليها وقوف الامام أحمد ابن حنبل في فهم القرآن عند نصوص مأثورة عن السلف إن لم يكن عن النبي ﷺ شيء .

وإنه إذ يقرر ذلك لا يرى أن ظواهر القرآن ترد السنة ، بل ان السنة هي التي تعين دلالتها ، فلا يمكن أن ترد السنة لمعارضة عموم القرآن لها ، بل يحمل عام القرآن على خاص السنة ، ومطلقه على مقيدها ، ويجمله على مفصلها .

ولقد قسم ابن القيم السنة بالنسبة للقرآن ، إلى ثلاثة أقسام ، وقال في ذلك ، « السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه : (أحدها) أن تكون موافقة له من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها . (الثاني) أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن ، وتفسيراً له .

(الثالث) أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه ، أو محرمة لما سكت عن تحريمه ، ولا تخرج عن هذه الأقسام ، فلا تعارض القرآن بوجه ما ، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ يجب طاعته ، ولا تحل معصيته وليس هذا تقديمها لها على كتاب الله ، بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله . وكيف يمكن أحداً من أهل العلم ألا يقبل حديثاً زائداً على كتاب الله ، فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمته ، ولا على خالتها ، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب » (١) .

١٠٣ — وننتهي من هذه النقول إلى أن الامام أحمد رضى الله عنه والحنابلة من بعده لا يرون أن ظاهر القرآن لا يفسر إلا بالسنة لتعيين أحد الاحتمالين ، وإذا لم يكن في موضوعه سنة مأثورة أخذ بظاهره ، لأنه لا يوجد ما يتعارض مع ذلك الظاهر ، ولا يرجح أحد احتماليه .

وان من الظاهر لفظ العام ، فإن ألفاظ العموم كما يقول المالكية ظاهرها الدلالة على العموم ، ويفسر الكلام على ذلك الظاهر ، إلا إذا وجد من السنة ما يدل على الخصوص ، فإن العام يحمل عليه ، وعلى ذلك فالسنة سواء أكانت أحاديث مستفيضة

أو متواترة أم كانت آحاد، فأنها تخصص عام القرآن ، وتقيد مطلقه ، وتفصل مجمله ؛ لأن ذلك بيان ، فلا يكون التعارض بين السنة والقرآن ، حتى يقدم أقواها ثبوتا ، وهو القرآن على حديث الآحاد ، إذ لا تعارض حينئذ ، بل بيان

من أجل هذا النظر اعتبرت السنة عند أحمد حاكمة على القرآن من حيث هي بيانه ، ومقررة أحكامه ، ولقد فصل الشاطبي معنى قضاء السنة على الكتاب . فقال : « السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملا لأمرين فأكثر ، فتأق السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع إلى السنة ، ويترك مقتضى الكتاب ، وأيضا فقد يكون ظاهر الكتاب أمرا فتأق السنة ، فتخرجه من ظاهره . . . وحسبك أنها تقيد مطلقة ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره . فالقرآن آت بقطع اليد ، فخصت السنة ذلك بسارق النصاب المحرز ، وآت بأخذ الزكاة من جميع المال ظاهرا ، فخصته بأموال مخصوصة ، وقال تعالى ، وأحل لكم ما وراء ذلكم » فأخرجت السنة من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها » (١) .

١٠٤ — هذا مذهب أحمد رضى الله عنه في بيان القرآن الكريم ، لا يستقيه إلا من السنة ، وهو مسلك الشافعي رضى الله عنه قد أثبتته في رسالته ، ولعل ذلك النحو هو الذى أعجب به أحمد رضى الله عنه ، عندما سمع الشافعي لأول مرة يلقى دروسه في مكة ، فقد روى أن تلك الدروس كانت في بيان الناسخ والمنسوخ ، وطرائق ذلك ، ولعل هذا إنما أعجب أحمد رضى الله عنه ، لأنه يرضى نزعة الأثرية ، ويوافق ما في نفسه من اعتبار السنة مفسرة هذا الدين ، ولعلنا لانذهب بعيدا إذا استعنا في توضيح المذهب الحنبلي في هذا بما وضع به الشافعي رأيه ، وهو نفس هذه الطريقة .

لقد قسم الشافعي ما جاء في القرآن إلى قسمين (أحدهما) لا يحتاج إلى بيان مثل آية اللعان ، فإن فيها البيان من حيث حقيقة اللعان وعدده ، وموضعه ، وإن لم تذكر النتائج المترتبة عليه ، وقد بينتها السنة النبوية ، ومنها آية الصوم ، فقد بينته

السنة بياناً كاملاً من حيث وقته وأعداره ، وقد قررت السنة هذا البيان ، ثم ذكرت سائر الأحكام الخاصة بالصيام .

— القسم الثاني — من بيان القرآن ألا يكون البيان فيه على وجه الكمال ويحتاج إلى السنة ، وقد ضرب لهذا أمثلة ، نقسمها إلى ثلاث طوائف :

— أولاها — أن يكون الكلام محتملاً احتمالين ، فتعين السنة أحدهما ، ومن ذلك قوله تعالى في شأن المطلقة طائفة ثالثة « فَإِنْ طَلَّقَهَا ، فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ، حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ » فاحتمل ذلك أن يتزوجها غيره ، ولو لم يدخل بها ، وأن عقد النكاح كاف لإحلالها للأول ، واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها ؛ لأن اسم النكاح يقع بالإصابة ، ويقع بالعقد ، فلما قال رسول الله ﷺ لامرأة طلقت الثلاثة وتزوجها بعده رجل : « لَا تَحِلُّ لَهُ ، حَتَّى تَذُوقَ عَسِيلَتَهُ ، وَتَذُوقَ عَسِيلَتِكَ » تعين أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول .

— الثانية — أن يكون القرآن مجملاً ، فيذكر النبي ﷺ المفصل ، وكذلك شأن أكثر الفرائض ، فالصلاة مفروضة في القرآن إجمالاً ، في مثل قوله تعالى « إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا » والزكاة مفروضة إجمالاً في مثل قوله تعالى : « خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ ، وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا » وكذلك الحج ، وهكذا ، ولقد بين رسول الله ﷺ عدد الصلوات ، وكيف تكون في السفر ، وفي الحضر ، وكذلك الزكاة قد بينت السنة المقادير الواجبة في كل نوع من أنواع الأموال ، وشروط هذا الوجوب ، وبينت السنة مناسك الحج ومواقيته ، وما يتبع ، فكانت السنة في هذا تفسيراً للقرآن .

— الثالثة — بيان الخصوص في العام ، فإذا كان لفظ القرآن عاماً ، وجاء من السنة ما يدل على خصوصه ، كان ذلك الخصوص تفسيراً له ، وبيان أنه أريد به الخاص ، ومن عام القرآن الذي أريد به الخاص ، ودلت السنة على ذلك التخصيص قوله تعالى : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ، فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ » فهذه الآية السكرية بعمومها تفيد أن من يسرق شيئاً تقطع يده ، سواء أكان قليلاً

أم كان كثيرا ، ومهما يكن نوع المسروق ، ولكن سن رسول الله ﷺ أن لا قطع في ثمر ، ولا أكثر (١) ، وألا يقطع إلا من بلغت سرقة ربع دينار فصاعدا ، فكان لفظ القرآن عاما ، وظاهره الدلالة على العموم ، وأريد الخصوص بتخصيص السنة ، وهو أنه لا قطع إلا من سرقة محرز ، وبلغت سرقة ربع دينار .

ومن العام الذي جاء في القرآن وأريد به الخاص آية المواريث ، فقد قال تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم ، للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين ، فلهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف ، ولأبويه من كل واحد منهما السدس مما ترك ، إن كان له ولد ، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه ، فلأمه الثلث ، فإن كان له إخوة فلأمه السدس » ثم قال تعالى « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لهن ولد ، فإن كان لكم ولد فلهن الثلث مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ، وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة ، وله أخ أو أخت ، فلكل واحد منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين ، غير مضار وصية من الله ، والله عليم حكيم »

وهذه الآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أي أن مقدارها ، فجاءت السنة ، وبيئت أن الوصية التي تقوم على الميراث هي الوصية التي لا تزيد عن الثلث ، فكانت الآيات بذلك مخصصة أريد بها الخاص ، وإن كان اللفظ عاما .

— ١٠٥ — قد بينا في هذا الجزء من بحثنا أن أحمد يجعل السنة مفسرة لظاهر القرآن . وأنها مبينة لمعناه ، وأن أحاديث الأحاد ترتفع إلى مرتبة تخصيص عام القرآن ، وإن ذلك في الواقع قد يعد هو فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي ، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر ، فإن الذين غلب عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الأحاد في مقام تعرض له القرآن ، ولو بصيغته العموم ، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها ، ولا يجعلون خبر الأحاد في مرتبة تخصيصها ، أما الفقهاء

الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقا ، وقد وضع منزعهم الشافعي في رسالته ، وأحمد في كتابه الناسخ والمنسوخ ، وابن تيمية وابن القيم فيما كتبوا من كتب تعرضت لذلك ، كمنهاج السنة لابن تيمية ، وإعلام الموقعين لابن القيم . وقد شرحنا ذلك من ناحية أصوله الفقهية في كتاباتنا في الأئمة الثلاثة ، رضوان الله تعالى عليهم .

ولسكن وقد بينا وجهة نظر فقهاء الأثر فيما سقنا من بيان ، نشير إلى ما اعتمد عليه فقهاء الرأي من قول مأثور ، ومنهاج مساوك ، نسبوه إلى الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عنهم .

فقد قالوا في تبرير ردهم الأحاديث بعموم القرآن : إن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم أن يردوا كل حديث يخالف للكتاب ، وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة ، وقال لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت (١) . وردت عائشة تعذيب الميت بيماء أهله ، وتلت قوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » .

ومن هذا ترى أن فقهاء الرأي الذين لا يقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المحكم من كتاب الله سبحانه وتعالى الذي لا يحتاج إلى بيان ، قد اعتمدوا في منهجهم على الصحابة ابن بكر وعمر وعائشة ، وغيرهم رضوان الله تعالى عليهم . وحاكوا في منهجهم ، ولم يباعدوا عن ستمهم ، فما كانوا مبتدعين ، ولسكن كانوا مبتدعين ،

— ١٠٦ — ولنا وقد قررنا إجمالا طريقة أهل العراق ، وهو اعتمادهم على القرآن وظواهره ، ونصوصه أكثر من اعتمادهم على أخبار الآحاد ، وأنهم لا يقبلون خبر الآحاد في مقام بينه القرآن ، ولو بلفظ عام ، نذكر في هذا المقام فقيها جليلا ، يعد إماما في السنة ، وهو مالك فقد قارب فقهاء العراق في عرضهم أخبار الآحاد على الكتاب ، وهو بالنسبة لعام القرآن قارب العراقيين ، وإن لم يسلك كل مسلكهم

(١) وكتاب الله الذي يخالف الحديث هو ما جاء في سورة الطلاق من وجوب نفقة العدة ويلاحظ أن أحمد أخذ بحديث فاطمة هذه .

ذلك أن مالكا يختلف عن فقهاء العراق في نظره إلى عام القرآن ، فيحكم بأن دلالة من قبيل الظاهر أى ظنية ويتفق معه في ذلك الشافعي وأحمد ، ولكنه لا يلبث حتى يفترق عنهما ؛ لأنه لا يجعل حديث الآحاد مخصصا أو معارضا لعام القرآن في كل الأحوال ، بل وجدناه أحيانا يجعل له ذلك ، وأحيانا يرده لعموم القرآن .

فقد وجدنا إمام دار الهجرة يأخذ بالقرآن الكريم ، ولو كانت دلالة من قبيل الظاهر ، والعام ، فقد رد خبر : « نهى محمد ﷺ عن أكل كل ذى مخلب من الطير ، إذ مشهور مذهب مالك إباحة كل الطيور ، ولو كانت ذات مخلب ، وأخذ في ذلك بعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ، أو لحم خنزير » وترك الحديث وضعفه لهذه المعارضة .

أما حديث النهى عن أكل كل ذى ناب من السباع ، فقد أخذ به ، وحمله على السكرانة ، لأعلى التحريم ، فكانت الآية على ظاهرها ، هذا ما ذكره المالكية منسوبا لمالك ، ولكن في الموطأ تحريم كل ذى ناب من السباع أخذنا من صريح الحديث وقد وجدناه أيضا يحرم أكل الخيل لظاهر القرآن الكريم : « والخيل والبغال والحمير لتركبونها وزينة » فلم يذكر طعامها فكان ظاهر القرآن تحريمه ، وقد ورد صريح بعض الأحاديث بحللها .

وقد قدم السنن على ظاهر القرآن الكريم في الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ، إذ قد جعل الحديث الوارد في ذلك مخصصا لعموم قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، فتيين من هذا أنه في بعض الأحوال يجعل الحديث معارضا لظاهر القرآن ، ويخصصه ، وفي بعضها يرد خبر الآحاد بظاهر القرآن ، وقد اهتدى المالكية على ضوء الاستقراء إلى أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة ، وهو في ذلك كأبي حنيفة ، إلا إذا عاضد السنة أمر آخر من قياس أو عمل أهل المدينة ، فإنها في هذه الحال تعتبر مخصصة لعموم القرآن ، أو مقيدة لإطلاقه ، فإذا عاضد السنة عمل أهل المدينة كما في تحريم أكل كل ذى ناب من السباع ، فإنه قد أخذ بالسنة فيه مع مخالفته لعموم القرآن لأن عمل أهل المدينة كان على ذلك ، ولذا جاء في الموطأ بعد حديث النهى عن أكل كل ذى ناب « وهو الأمر عندنا » وهذا يفيد أن أهل المدينة على ذلك .

وكذلك الشأن في حرمة الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها ، فإن الاجماع وفيه أهل المدينة قد انعقد على ذلك ، فكان مزكياً للسنة فكانت مخصصة لعموم آية ، «وأحل لكم ما وراء ذلكم» .

وإذا لم تعاضد السنة بعمل لأهل المدينة ، أو قياس ، فإن النص يسير على ظاهره ، ويرد خبر الآحاد الذي يعارض ذلك الظاهر ، أما الحديث المتواتر أو المستفيض ، فإنه يرتفع إلى مرتبة نسخ القرآن ، فبالأولى يرتفع إلى تخصيص عامه وتقييد مطلقه ، وترجيح بعض الاحتمال في ظاهره ، وذلك لإعمال للنصين ، وأخذ بهما . وقد وجدنا مالكا أخذ بظاهر القرآن ، وترك خبر الآحاد في مسألة ولوغ الكلب في الأناء ، إذ رد خبر «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا ، إحداهن بالتراب» لظاهر القرآن ، وهو قوله تعالى : «وما علمتم من الجوارح مكليين» إذ إباحة ما يصطاده تدل بظاهرها على طهارته ، فرد خبر الآحاد الذي يدل على نجاسته هذا نظر مالك إلى عموم القرآن مع السنة ، وهو يتقارب مع فقهاء العراق ولا يبتعد عنهم إلا قليلا .

١٠٧ — وهذه أنظار العلماء في خبر الآحاد مع عموم القرآن ، يرد الحنفية كل خبر آحاد يخص عموم القرآن ، إلا إذا خص العموم من قبل ، ويقاربهم مالك فيرده إن لم يعاضد بعمل أهل المدينة أو قياس ، ويخالفهم الشافعي ، فيعتبر كل خبر صحيح مفسراً لعموم القرآن ، ويخصه ، ويعتبر ذلك تفسيراً ، ويباناً لمراد الله سبحانه وكذلك يعمل أحمد رضي الله عنه ، ويسير على ذلك المنهاج الذي وضحه الشافعي ، ولقد قال ابن القيم في مناصرة رأي أحمد والشافعي :

« لو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن ، وبطلت بالكلية ، فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها ، ويقول هذه السنة مخالفة لهذا العموم ، أو هذا الإطلاق ، فلا يقبل ، وهؤلاء الروافض ردوا حديث :

« نحن معاشر الأنبياء لا نورث بعموم آية « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وما من أحد رد سنة بما فهمه من القرآن إلا ، وقد قبل أضعافها مع كونها كذلك . »

هذه كلام ابن القيم في مناصرة طريقة الامام أحمد في قبول كل سنة 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 الاعتبار تالية للقرآن الكريم . ولنتقل إلى الكلام فيها ،

٢ - السنة

١٠٨ - هذا هو الأصل الثاني من أصول الامام أحمد ، وبعبارة أدق هذا هو الشطر الثاني من الأصل الأول عند ذلك الامام ، فقد علمت أن ابن القيم عندما حكى أصول أحمد اعتبر النصوص الصحيحة المسندة أصلاً واحداً ، فجعل الكتاب والسنة الصحيحة المتصلة أصلاً واحداً ، وقد تبينت حكمة ذلك من البيان الذي قدمناه ، إذ السنة بيان القرآن ، فكانت متممة له ، ولا يفرض تعارض بينهما ؛ لأنها مفسرة له ، ومؤولة إذا تعارض ظاهرة معها .

وإن هذا لا يتنافى مع جعل القرآن الأصل الأول في الاعتبار ؛ لأنه المبين لمقدار الاحتجاج في السنة ، والأصل الذي تقوم عليه الشرائع الثابتة بها ، والتقدم في الاعتبار لا ينافي التلاقي بينهما في بيان أحكام الشريعة من غير تعارض .

ولقد وضح الشاطبي تقديم القرآن في الاعتبار على السنة فقال :

« رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار ، والدليل على ذلك أمور .

(أحدها) أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة ، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل ، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل ، والمقطوع به مقدم على المظنون ، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة »

« الثاني أن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة عليه ، فأن كانت بياناً فهي ثان على المبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً ، فلا تعتبر زائدة ، إلا بعد أن لم تكن في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب »

(الثالث) ما دل على ذلك من الأخبار والآثار كحديث معاذ : « بم نحكم ؟

قال بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال بسنة رسول ؟ قال فإن لم تجد قال

اجتهد رأيي . . . الخ . (١)

١٠٩ — وتقدم الكتاب في الاعتبار بهذا مع كونهما أصلاً واحداً ، وتقديم الكتاب في الاستدلال كما جاء في حديث معاذ إنما هو من قبيل تناول الأسهل الأقرب الثابت ، فإن القرآن ثابت ثبوتاً لا مجال للشك فيه ، أما السنة فمقبولها يحتاج إلى تحر واستيثاق ، وتلق من مصادر مختلفة ، حتى يصل بها إلى مرتبة التواتر ، أو الشهرة والاستفاضه ، أو الاكتفاء بمصدر واحد ، وتحري أمانته ، وصدقه في النقل ، وضبطه فيما ينقل ، ولا يصح الانجاء إلى ذلك الأمر الذي يشق مادام في القرآن حكم صريح ، أما السنة الشاذة فأنها تدرس مع القرآن ، وعند تعرف الحكم منه يستعين بها في ذلك ، فأنها البيان والشرح ، والمكمل أو المفصل لشرائعه .

١١٠ — وإنه من الحق علينا ، ونحن ندرس امام السنه في دار السلام ، والذي استمسك بها من وقت أن شدا في طلب العلم إلى أن لقي ربه - أن نذكر فوق ما ذكرنا مقام السنه في الفقه الحنبلي بجوار الكتاب بتفصيل قليل ؛ موضحين في ذلك نظر أحمد الذي أجملناه آنفاً ، عند الكلام في الكتاب ، وعند موازنتنا بينه وبين غيره في معارضة السنه لظواهر القرآن ؛ وتفسيرها له ، أو تأويلها لظواهره .

لقد قرر أحمد رضي الله عنه في كلام كثير من المأثور عنه أن طلب علم الكتاب يكون عن طريق السنه ، وأن طلب هذا الدين يكون عن طريق السنه ، وأن السبيل المعبد لطلب فقه الاسلام ، وشرائعه الحق يكون عن طريق السنه ، وإن الذين يقتصرون على الكتاب من غير الاستعانة بالسنه في بيانه ، وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل ، ولا يهتدون إلى الحق القويم ، وذلك لأمر كثيرة .

أولها — أن نصوص القرآن الكريم واردة بوجوب طاعة الرسول صلوات وسلامه عليه ، وليست طاعته إلا باتباع سنته ، وإن الاحتكام إلى الرسول في حياته وإلى المروى عنه بعد وفاته أمر ثابت في الدين ، ولذلك قال الله تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون ، حتى يحكموك فيما شجر بينهم » وهذه الآية يقول الرواة إنها قد نزلت عندما قضى رسول الله ﷺ للزبير بن العوام ، إذ اختلف مع أنصارى أيهما يسقى أولاً من شراج الحرة ، فقد خاصم الأنصارى الزبير إلى رسول الله ، وكانت أرض

الزبير أقرب إلى الماء ، وأرض الأنصارى دونه ، فقال النبي ﷺ : « اسق يازبير وأرسل الماء إلى جارك ، فغضب الأنصارى وقال : « أن كان ابن عمك » فتلون وجه النبي عليه السلام ، وقال « اسق يازبير ، ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر ، فطلب النبي ﷺ من الزبير أولاً التسامح مع جاره بأن يرسل الماء عندما تبطل أرضه ، فلما لم يرض الأنصارى بين النبي الحكيم كاملاً ، وهو أن للأعلى حق حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقياً تاماً ، « ونزول الآية لهذا يدل على وجوب الخضوع التام للحكم السنة ولقد أمر الله تعالى بالحد من مخالفة الرسول ، فقال تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، واحذروا » ، وقال تعالى « وليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة ، أو يصيبهم عذاب أليم » ، وقال تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » .

فهذا كله يدل على وجوب طلب فقه هذا الدين من قبل السنة ، وطلب فقه القرآن من قبل السنة.

الثاني — من الأدلة ما ورد من الأحاديث التي تثبت وجوب الأخذ بالسنة وعدم الاختصار على الكتاب ، فلقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « يوشك أحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلال أحللناه ، وما كان فيه من حرام حرمناه ، ألا من بلغه عن حديث فسكذب به ، فقد كذب ثلاثة ، الله ، ورسوله ، والذي حدث به » ،

وقال صلى الله عليه وسلم : « يوشك رجل منكم متكثراً على أريكته يحدث بحديث عني ، فيقول بيننا وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الذي حرم الله وهكذا تجد النصوص الكثيرة الدالة على وجوب طلب شرائع هذا الدين من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن الاختصار على علم الكتاب بدع من القول لا يجدي في الحق ولا يستطيع لمتفقته أن يأخذ به .

الثالث — أن الأحكام الإسلامية الكثيرة التي أجمع المسلمون على كثير منها

مأخوذة من السنة ، أو الاعتماد إلا كبر فيها كان على السنة ، فالتحريم بالرضاع ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها كانت من السنة ، وأحكام الزكاة مفصلة ، والتي أجمع على أكثرها كانت من السنة ، وتفصيل مقادير الديات كانت من السنة وبيان أحكام السلم والحرب ، والمعاهدات والمهادنات ، وعقود الذمة ، ووجوب الوفاء ، وغير ذلك من السنة ، فمن لم يطلب الفقه من السنة ، فقد ضيع على نفسه تسعة أعشار الفقه الإسلامى أو أكثر ، ومن حسب أن الاختصار على الكتاب والرأى يؤدى إلى الفقه ، فقد ضل ضلالا مبينا .

١١١ — لهذا اتجه أحمد فى طلب هذا الدين إلى السنة ، فمنها طلب علم الكتاب ومنها طلب سائر علوم الدين ، وفقه الإسلام وشرائعه .

وإنه من المقرر أن السنة ليست مرتبة واحدة فى قوة سندها ، بل هى فيه مرتبة ، ولذلك حق علينا أن نبين مراتبها ، ثم نذكر مقدار الاستدلال فى كل مرتبة والحكم عند تعارضها ، وما يقرره أحمد فى ذلك ، وموافقته أو مخالفته لغيره من الأئمة . يقسم الفقهاء وعلماء الحديث الأحاديث من حيث سندها إلى أربعة أقسام (١) أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة أو مستفيضة ، وأحاديث آحاد ، وأحاديث غير متصلة السند ، بل منقطعة فى طبقة من طبقاتها .

والأحاديث المتواترة هى التى تروى عن قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم ، وتبين أما كنهم ، ويدوم هذا الحد ، فيكون آخره وأوسطه كطرفيه ، وذلك مثل نقل الصلوات الخمس ، وأعداد الركعات ومقادير الزكوات ، وما أشبه ذلك .

١١٢ — والأحاديث المتواترة بالمعنى موجودة بكثرة ومتفق عليها ، أما الأحاديث المتواترة المروية بالنص فنادرة ، وليس العلماء متفقين على تواترها ، وقد ادعى التواتر باللفظ فى قوله صلى الله عليه وسلم . « من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار » ومن الأحاديث المتواترة المعنى قوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء ما نوى » فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ،

ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها ، فهجرته لما هاجر إليه ،

والحديث المتواتر يوجب العلم اليقيني ، وقد قال السكثرة من العلماء ، إن العلم الحادث من المتواتر ، كالعلم الناشئ من العيان . وقالت طائفة إن المتواتر من الأخبار يوجب علم طمأنينة لا يقين ، ومعنى الطمأنينة أن يحتمل الوهم أو الشك ، ولكن يكون الاحتمال من غير أصل يعتمد عليه ، بل مجرد احتمال عقلي من غير سند . وقد قال في توجيه رأيهم إن المتواتر صار جمعا بالآحاد ، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد ، وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال ، إذ لو انقطع الاحتمال ، واستحال الكذب حال الاجتماع لا نقلب الجائز ممتنعاً ، إذ ينقلب الكذب الذي كان جائزاً — مستحيلاً ، وذلك باطل ، فإي يؤدي إليه باطل ، وهو انقطاع احتمال الكذب .

ولقد يؤيد ذلك التفكير المنطقي الواقع العملي ، فقد وجدنا جماعات تتفق على قبول أخبار غير صادقة ، وتتواتر بين جموعها ، ويتلقاها الخلف عن السلف مع بطلانها ، وقيام الدليل على كذبها .

وقد احتج الجمهور لقولهم (وهو أن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني كالعلم بالعيان) بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم ، فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة ، كما يعرفون أبناءهم بالعيان ، ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغاراً ، ثم صيروتهم كباراً ، كما يرون ذلك عياناً في أولادهم ، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر ، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان

وقد أثبت التحقيق المنطقي صحة ما تواضع الناس عليه منذ القدم ، وذلك لأن الناس خلقوا على مشارب متباينة ، وطبائع مختلفة لا يتفقون ، فإن اتفقوا في خبر ، فأما عن سماع أو اختراع ، واتفاقهم على الاختراع باطل ؛ لأن كثرتهم وعدم إحصائهم تحيل اتفاقهم فيما يخترعون ، فلم يبق إلا أن الاتفاق كان مبنيًا على السماع ، وبذلك يثبت العلم قطعاً بالخبر المتواتر

والأحاديث المتواترة حجة بإجماع علماء المسلمين ، إلا من لا يؤبه بقوله من

ينتحل اسم الإسلام، كأولئك الذين حكى الشافعي في كتاب الأم أنه ناقشهم في إحدى مناظراته بالبصرة، وقد انقضوا، ولا أحد منهم بعد عصر الاجتهاد الفقهي.

— ١١٣ — والأحاديث المشهورة، أو المستفيضة هي الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى، أو الثانية فيها آحادا، ثم تنتشر بعد ذلك، وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، والطبقة الأولى هي طبقة الصحابة، والثانية هي طبقة التابعين، فإذا اشتهر الحديث بين التابعين، أو اشتهر في الطبقة التي تلي التابعين اعتبر مشهورا مستفيضا، وإن لم يشتهر في الطبقة التي تلي التابعين، بل اشتهر بعدها لا يعتبر مشهورا لأن الأحاديث قد دوت كلها بعد ذلك، فصارت معروفة، فلا يعتبر الاشتهار إلا قبل ذلك.

والمشهور الذي تلقاه علماء القرن الثاني أو الثالث بالقبول، واستفاض بينهم، وإن كان من قبيل حديث الآحاد في أولى طبقاته قد جعله الحنفية في مرتبة بين الآحاد، وبين المتواتر، فخصصوا به القرآن، وزادوا به على أحكامه، وليست أحاديث الآحاد عندهم لها هذا الشأن.

فالتفرقة بين المشهور والآحاد تظهر ثمرتها عند الحنفية الذين لا يجعلون أحاديث الآحاد تبلغ درجة تخصيص القرآن، أما غيرهم الذي يجعل أحاديث الآحاد مخصصة للقرآن باطلاق كأحمد والشافعي، أو عند معاضدتها بعمل أهل المدينة، أو قياس، كما هو رأى المالكية، فإنهم لا يفرقون بين الآحاد والمشهور إلا من حيث كثرة الرواة وهي تعطيه قوة عند الترجيح.

— ١١٤ — وحديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يسميه الشافعي، ومن كان في عصره من العلماء، هو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان، أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة.

ونسبة حديث الآحاد إلى رسول الله ﷺ إنما هو على سبيل الظن الراجح، لا على سبيل العلم اليقيني، ولذلك سار جمهور علماء المسلمين على قبول أحاديث الآحاد من الثقة والعدل، والاحتجاج بها في العمل دون الاعتقاد، لأن الاعتقاد يجب أن يبنى على أدلة يقينية لا شبهة فيها، إذ الاعتقاد علم جازم عن دليل، وذلك لا يكون

بدليل ظني فيه شبهة ، أما العمل ، فيبني على الرجحان ، ويكفي فيه نفي الاحتمال الناشئ عن دليل ، لانفي مطلق احتمال ، وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب ، فيكون احتمال الكذب غير ناشئ عن دليل ، واحتمال الصدق يؤيده الدليل ، فيكون العمل على مقتضاه ، هكذا يسير الناس في أقضيتهم ، وهكذا يسرون في معاملاتهم أو عملهم ، ولو كانت الأحكام والأعمال لا تستقيم إلا إذا بنيت على أدلة لا شبهة فيها لتعطلت الأحكام ، وما استقامت أمور الناس ، وما قضى بحق ، ولا دفع باطل .

— ١١٥ — هذا رأى الجمهور في حديث الآحاد يأخذون به في العمل دون الاعتقاد ، فهل يسلك أحمد ذلك المسلك ، فيرده في الاعتقاد ، ويقبله في العمل ؟ إن الدارس للآراء التي أعلنها أحمد في العقائد ، وفيما عليه السلف الصالح ، وفي منهاج السنة في رسائله وإجاباته عما كان يسأله عنه أهل عصره يجدونها تدل على أنه كان يقبل أحاديث الآحاد في الاعتقاد ، ويسير على مقتضاها ، ولا يقتصر في الأخذ بها على العمل ، فالإيمان بعذاب القبر ، والإيمان بمنكر ونكير ، والإيمان بالحوض والشفاعة والإيمان بأن الموحدين يخرجون من النار بعد أن يمتحنوا بها ، كل هذا أخذه من الأحاديث ، وهى أخبار آحاد ، فدل ذلك على أنه لفرط تورعه يسلم بكل ما جاءت السنة في اعتقاده وعمله معا .

وإنه ليقول في رسالته إلى مسدد بن مسرهد البصرى : « الميزان حق ، والصراط حق . . . والإيمان بالحوض والشفاعة حق ، والإيمان بالعرش والكرسى ، والإيمان بملك الموت ، وأنه يقبض الأرواح ، ثم يرد الأرواح إلى الأجساد ، والإيمان بالنفخ في الصور ، والدجال خارج في هذه الأمة ، وينزل عيسى بن مريم فيقتله » (١) . وهذه الأمور أكثرها ثابت بأخبار آحاد .

وإن أحمد رضى الله عنه قد أشربت روحه حب النبي وأصحابه ، فصار كل ما يسند إليه صلى الله عليه وسلم بسند يرتضيه يقبله ، ويستولى على نفسه ، ويتغلغل في إحساسه

وشعوره ، حتى يصير ما يتضمنه في ضمن معتقده ، فيؤمن بكل ما جاء به السنة ، كما يؤمن بكل ما جاء به الكتاب الكريم ، ولا يفرق في الأخذ بأحاديث رسوله ﷺ بين عمل واعتقاد ، ولا بين أعمال الجوارح ، وإذعان القلب والعقل .

— ١١٦ — والقسم الرابع من الأحاديث التي جرى الاحتجاج بها الحديث المرسل ، وللحديث المرسل اصطلاحان (أحدهما) اصطلاح المحدثين فيطلقونه على الحديث الذي يتصل فيه السند إلى التابعي ، ويترك التابعي ذكر الصحابي الذي روى عنه ، بل يسند إلى النبي ﷺ ، وإذا انقطع السند دون التابعي سمي منقطعاً . ولا يسمى مرسلًا .

(وثانيهما) أن كل حديث لم يذكر فيه السند متصلًا إلى رسول الله ﷺ يسمى مرسلًا ، سواء أكان الانقطاع عند الصحابي أو دونه ، ويشمل هذا إرسال التابعي وعدم ذكر الصحابي ، وإرسال الصحابي فيما لم يسمعه عن النبي ﷺ بأن يروي الصحابي خبراً ثبت يقيناً أنه لم يكن في صحبة النبي في الوقت الذي أسند القول إلى النبي ﷺ ، ويشمل إرسال العدل في أي عصر من العصور .

وهذا الإطلاق الأخير شائع في لغة الفقهاء في عصر الأئمة ، وبعض الكتاب في علم أصول الفقه ، والإطلاق الأول هو المشهور عند المحدثين ؛

— ١١٧ — وحجية المرسل في الأحكام الشرعية موضع نظر عند العلماء ، فقد رده بعض المحدثين ، واعتبره من الأحاديث الضعيفة التي لا يحتج بها في العمل ، وقد ذكر النووي في التقريب أن ذلك رأى جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول ، والعلة في رده هو جهل من روى عنه وعدم تسميته ، لأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عن لا يسمى قط ، (١) .

ولكن ذلك الرأي هو غير المشهور عند الفقهاء ، بل المشهور عند الفقهاء غيره

(١) ويستدل النووي لذلك أيضاً بقوله : « إن الراوي الذي يصل التابعي بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً ، ويحتمل أن يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً ، فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعي الذي لم يذكره روى عن صحابي أو تابعي ضعيف أو ثقة ، ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة ،

إذ المذاهب الأربعة على قبوله ، وبعضهم قبله باطلاق ، وجعله في مرتبة المسند على سواء ، وبعضهم قبله باطلاق ، ولكن أخره عن المسند ، وبعضهم مع تأخيره عن المسند قيد قبوله بشروط اوجب تحققها فيه ، وذلك هو الشافعي .

فأبو حنيفة رضى الله عنه قبل المرسل إذا كان الذى ارسل صحابيا ، أو تابعيا بأن لم يذكر الصحابي الذى روى عنه ، أو تابعا للتابعين ؛ بأن لم يذكر التابعى الذى روى عنه ، أما الإرسال من بعد تابع التابعين ، فغير مقبول ، كما تقول كتب الحنفية ومالك رضى الله عنه يقبل المرسلات ويقبل البلاغات ، ويفتى على أساسها مع أنه هو الذى كان يتشدد في قبول الرواية ، وذلك لأنه كان يقبل المرسل من الرجل الذى يثق به ، وينتقيه ، فهو كان يتشدد في البحث عن الرجل الذى يكون ثقة ، فإذا كان مستوفيا لكل شروطه اطمأن إليه ، وقبل منه سنده ، ومرسله ، وبلاغاته ، فالتشدد في الاختيار هو سبب الإطمئنان ، وقبول الإرسال .

فليس قبول مالك وأبي حنيفة للإرسال دليلا على التساهل في الرواية ، وليسوا يجيزون الإرسال من كل شخص ويقبلون الإرسال من أى شخص ؛ بل يقبلون إرسال الثقات الذين عرفوهم متصفين بالصدق ، وأنهم إن أرسلوا فعن بيته ، وعن ثقة ، وربما كان إرسالهم سببه شهرة ما يروونه ، وكثرة من أخذوه عنهم ، ولقد صرح بذلك بعض التابعين ، فالحسن البصرى يقول : « كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً » ويقول : « متى قلت حدثني فلان ، فهو حديثه لاغير ، ومتى قلت قال رسول الله ﷺ ، فقد سمعته من سبعين أو أكثر »

ولقد روى أن الاعمش قال : « قلت لأبراهيم : « إذ رويت لي حديثاً عن عبد الله فاسنده لي ، فقال : إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله ، فهو الذى روى لي ذلك ، وإذا قلت : قال عبد الله . فقد رواه لي غير واحد »

ويظهر أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين ، وتابعي التابعين ، قبل أن يكثر الكذب على رسول الله ﷺ فلما كثر اضطرب العلماء إلى الإسناد ، ليعرف الراوى ، فتعرف نحلته ، ولقد قال في ذلك ابن سيرين من التابعين : « ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة .

لهذا كله قبل مالك وأبو حنيفة الإرسال في الحدود التي لاحظناها ، ويظهر من تتبع موطأ مالك ، وكتب الآثار المتصلة في إسنادها إلى أبي حنيفة أن المرسل عندهما في مرتبة خبر الآحاد ، فعند تعارضهما يرجح بينهما بطرق الترجيح التي تتبع عند تعارض خبرين ، قوتهما من حيث النسبة المجردة واحدة ، وإذا كنا قد وجدنا نظرا مختلفا عند أتباع هذين الإمامين من بعد ، فإن هذا رأيهما ونظرهما .

هذا رأى الدين قبلوا المرسل من الأئمة باطلاق ، ولم يشترطوا إلا الضبط والعدالة فيمن يروى إليهم .

أما رأى الشافعي ، وهو الذي لم يضع المرسل في مرتبة ، المسند ولم يقبله بعد تنزيل رتبته إلا بقيود ، فلأنه أستاذ أحمد بنين رأيه بعض التبیین ؛ لأن بيانه بيان لرأى تلقاه أحمد ، وكان موضع دراسة له ، وقبله أو تأثر به .

إن الشافعي يقبل المرسل من الأحاديث في الجملة ، ولكنه يشترط لقبوله شرطين أحدهما في المرسل ، وثانيهما في الحديث المرسل ، فهو يشترط في الراوى المرسل أن يكون تابعيا ، ومن كبار التابعين الذين التفتوا بعدد كبير من الصحابة ، كسعيد بن المسيب والحسن البصري ، فهو لا يقبل من التابعين الذين لم يلتفتوا بكثير من الصحابة .
وأما الشرط الذي يشترطه في الخبر المرسل لقبوله فهو أن يكون له شاهد يزكي قبوله ، وذلك بواحد من أمور أربعة :

— أولها — أن يكون الحفاظ الثقات المأمونون قد رووا معناه مسندا إلى النبي ﷺ ، فإن ذلك شهادة بصحة الخبر الذي أرسل ، وعندى أن الحجة حينئذ تكون في معنى مارووا ، وهو مروي بسند متصل .

— ثانيها — أن يشهد له مرسل آخر غيره روى بغير طريقه ، فأن وجد ذلك كان مسوغا لقبولها ، لمعاوضة بعضهما للآخر ، ومرتبة هذه الشهادة دون الأولى ، لأن معاوضة المسند أقوى من معاوضة المرسل .

— ثالثها — أن يشهد له فتوى أو قول الصحابي من أصحاب رسول الله ﷺ ، فإن هذه الموافقة دليل على أن المرسل له أصل معتبر عند الصحابة ، أو بعضهم

ولذلك أفتوا بمثله ، وهذه مرتبة في الشهادة دون الثانية .

— ورابعها — أن تقبل هذا المرسل جماعات من أهل العلم ، ويفتون بمثل ما جاء به ، فإذا قبل مالك أو أبو حنيفة أو إبراهيم أو سفيان بن عيينة أو سفيان الثوري ، كان ذلك شهادة مزكية أو مسوغة للقبول وهذه دون المراتب الثلاث السابقة .

والمرسل عند الشافعي لا يكون في قوة المتصل ، كما قررنا ؛ فإن تعارض متصل ومرسل ، قدم المتصل ، ويقول الشافعي في تعليل ذلك « إن معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وإن بعض المنقطعات ، وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحدا ، من حيث لو سمي لم يقبل » .

— ١١٩ — هذا نظر الشافعي أستاذ أحمد في ذلك ، ونراه قد وافقه في بعض قوله ، وخالفه في بعض آخر ، فقد اعتبر أحمد المرسلات من الأحاديث حجة ، ولكنه أخرها عن فتوى الصحابة ، ووضعها في قرن مع الأحاديث الضعيفة ، وهو بهذا خالف شيخه ، ووافقه ، فخالفه في أن المرسل مؤخر عن فتوى الصحابي ، فهو يقدمها عليه إذ يعتبر فتاوى الصحابة من السنة على ما سنين ، إن شاء الله تعالى عند الكلام فيها .

وفي حال الضرورة يقبلها كما يقبل الأحاديث الضعيفة ؛ لأنه يؤثر الفتوى بها على القياس والرأي ؛ إذ لا يقدم على القياس إلا عند الضرورة القصوى ، ولا يمكنه أن يكون في ضرورة قصوى ، وعنده مندوحة بقبول حديث منسوب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان منقطع السند ، وليس متصلا .

ولسنا ونحن نقرر هذا نجد من الحق أن نقول إن أحمد رضي الله عنه اعتبر المرسل من قبيل الأخبار الضعيفة التي يكون الأصل ردها ، وعدم قبولها ، ولذلك قدم عليه فتوى الصحابي ، وهو لا يقدم هذه الفتوى على حديث صحيح قط ، فتقديمها عليه دليل على أنه يعتبره ضعيفا لا صحيحا ، وهو بذلك ينحو نحو المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف ، لا من قبيل الحديث الصحيح

ولمّا أفتى به في حال الضرورة ؛ لأنه لا يريد أن يفق في الدين بشيء من عنده ، وعنده أثر يستأنس به ، فهو يأخذ به ، مادام ليس له إمام من الصحابة يفق بفتواه .
وبذلك نستطيع أن نقول إن أحمد لم يكن متساهلاً في قبول المرسلات أكثر من شيخه الشافعي ، بل كان لها أكثر رداً ؛ لأنه وضعها في سجل الأحاديث الضعيفة ، وإن أفتى بها عند الضرورة ، فلأنها مثلها .

— ١٢٠ — وهنا نلاحظ تدرجاً زمنياً في قبول المرسلات ، والأحاديث المنقطعة ، والاحتجاج بها ، فانه كلما كان الإمام أسبق زمناً كان أكثر قبولاً للرسائل فأبو حنيفة ومالك والشافعي ، وسفيان بن عيينة وغيرهم ممن عاصروهم كانوا يقبلون مرسلات الأحاديث ، ولا يشترطون إلا الثقة بمن ينقل إليهم ، ويحكمون عنه ، فلما جاء الشافعي وجدناه قد شدد في شروط قبوله ، ووضع القيود ، وضبط الضوابط ، واشترط الشهادات المزكية ، حتى إذا جاء أحمد وضعه في سجل الأحاديث الضعيفة ، وقبله في حال قبولها ، وشيخه قدم عليه المتصل بإطلاق ، وهو قدم عليه فتوى الصحابي ولما جاء المحدثون من بعد أحمد كانوا بالنسبة للرسائل أكثر رداً ، فضعفوها ، ولم يأخذ أكثرهم بها .

ولم كان ذلك التدرج الزمني ؟ الجواب عن ذلك واضح من مطوى ما قلناه فأنه كلما كان الزمن أقرب إلى الرسول ﷺ كان المجهولون الذين لم يذكروا أقرب إلى فرض الثقة ، ولأن الرواة الذين ذكروا الحديث من غير أن يذكروهم أهل الثقة بهم ، والاطمئنان إلى أنهم لا ينقلون إلا عن ثقات عدول ضابطين ؛ وما كان في الامكان بعد أن تعددت الطبقات بين الفقهاء والنبي ﷺ ، كما في عصر أحمد والشافعي أن يطمئنا ذلك الاطمئنان ، وأن يشقوا بحال الذين لم يذكروا تلك الثقة .
وننبه هنا إلى أن أحمد رضي الله عنه لم يكن يشترط في الرواة الذين يتلقى عنهم ويأخذ عنهم بالشفاه والكتابة ما كان يشترطه أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما من الضبط ، ولذلك ما كان له أن يطمئن إلى من لا يذكرون — اطمئنانهم .

١٢١ — ولنتقل بعد ذلك إلى بيان ما كان يشترطه أحمد في الرواة ، ومقداره

تشده أو تساهله ، ونقده الأحاديث عند دراستها ، أكان يصنع صنيع السابقين وشيخه الشافعي ، أم كان ينحو غير منحاهم ، ومنحاه ؟ .

كان أحمد في مسنده لا يروى عن السكذابين ، بل يروى عن الثقة العدول ، فهو يروى عن عرف بالتقوى ، واشتهر بالصدق ، ولا يرد الحديث لنقد في متنه إلا إذا عارضه غيره ، ولا يشترط لقبوله عرضه على كتاب الله سبحانه وتعالى ، بل يعتبر السنة مفسرة الكتاب ، ودلائله ، وهي بهذه المرتبة الموضحة ، ولذا جاء في رسالته لمسدد بن مسرهد البصري ما نصه .

« السنة عندنا آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والسنة تفسر القرآن ، وهي دلائل القرآن ، وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقول والأهواء ، إنما هي الاتباع ، وترك الهوى ،

فهو لا يشترط لقبول السنة ، موافقتها للقواعد ، ولا عرضها عليها ، بل يقبلها جميعها ، ولا يرد من السنن إلا ما يعارض سنناً أقوى سنداً منها ، وأوثق رجالاً ، ولذلك كان يرد بعض ما يدونه في مسنده إذا عارضه أقوى منه سنداً ، وأوثق رجالاً وأكثر عدداً ، وشهرة واستفاضة ، فهو يرد الخبر بسنة أقوى ، لكيلا يخرج عن السنة ، بل يكون في رد بعض الأخبار في دائرتها ، لا يخرج منها .

وكان يقبل عن أهل التقوى الذين لم يعرفوا بالكذب ، وإن كان في ضبطهم نقص ، فهو يدون ما يأخذ عنهم ، ويقبل روايتهم ، ويعتبر بها ، ويوازن بينها وبين غيرها ، وإن عارضها ما هو أوثق منها ردها ، فهو يردها بسند أقوى ولا يمنع الأخذ بها منعاً مجرداً ، وقد قال في ذلك ابن تيمية .

« قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط في حديثه ، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة ، فيروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد ، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً ، حتى يحصل العلم بها . . وهذا مثل عبدالله بن طهية فإنه كان من أكابر علماء المسلمين ، وكان قاضياً بمصر ، كثير الحديث ، ولكن احترقت كتبه ، فصار يحدث من حفظه ، فوقع في حديثه غلط كثير ، مع أن الغالب

على حديثه الصحة . قال أحمد بن حنبل : قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به .
مثل ابن طيعة ،

ويقول أيضا : « هذه طريقة أحمد بن حنبل ، لم يرو في سنده عن يعرف أنه
يتعمد الكذب ، لكن يروى عن عرف منه الغلط للاعتبار به ، والاعتضاد »
وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ما كان يمتنع عن رواية إلا من عرف
بأنه يتعمد الكذب ، أما أهل التقى ، فإنه يروى عنهم ، يأخذ بحديثهم ، ولو كانوا
غير ضابطين ، ولكن إن وجد حديث لغيرهم أوثق منهم لضبطه رد حديثهم ،
وأخذ بغيره .

ولكن يجب التنبيه إلى أمر دلت عليه النصوص السابقة ، وهو أنه يدرس
أحاديث غير الضابطين ، ويفحصها ، وينقدها بما عنده من آثار أخرى ، لجريان بعض
الشك في شأنها ، لأن كثرة الغلط مهما تكن تقوى الراوى لا تمنع الاحتمال
أو الشك بسبب ضعف الضبط .

١٢٢ — تكلمنا فيما مضى عن السنة من حيث اتصال سندها ، وانقطاعه
ومن حيث تواترها . واشتهارها ، وانفراد الثقة بها ، وذكرنا ما يقبله أحمد ، ودرجته
في الاحتجاج ، ومقدار قوته في الاستدلال .

وبقى بعد ذلك أن نتكلم في ترتيب المحدثين للأحاديث ، أو ترتيبهم لأخبار
الآحاد ، وما يأخذ به أحمد منها ، وإن نخوض بالتفصيل في أسماء الأحاديث ، بل
سند كمراتب ثلاثة للأحاديث عندهم ، وهى الأحاديث الصحيحة ، والأحاديث
الضعيفة ، وكيف كان يفتى أحمد بالأحاديث الضعيفة ، إن لم يجد صحيحا ولا حسنا .

١٢٣ — يعرف المحدثون الحديث الصحيح بأنه ما اتصل سنده بنقل العدل
الضابط عن مثله ، وسلم من شذوذ ، وعلة ، ونرج بالاتصال المنقطع والمرسل على رأى
من يقبله ، لأن السند لم يتصل برسول الله ﷺ ، وبالعدالة من لم يكن معروف
العدالة ومن كان مجروحا ، وخرج بالضابط ما يكون روايه غير حافظ ولا مستيقظ
أو كان فيه غفلة ، وكثير الخطأ ، ونحو ذلك ، ويراد بالشذوذ ما يرويه الثقة مخالفا لرواية

الناس ، وبالعلة ما فيه أسباب خفية قاذحة ، كأن يدل البحث على وجود ذى غفلة في إسناده ، أو يكون المسند مخالفا لقاعدة عامة دل الاستقراء الشرعى على وجودها وتضافرت المصادر من السنة عليها .

والحديث الحسن هو الحديث المتصل ، الذى يرويه راو غير كامل الثقة ، ولكنه قريب منها ، أو يرويه ثقة ، ولكن السند غير متصل بل مرسل ، ولكن يروى كلاهما من أكثر من وجه ، والشرط فيه أيضا سلامته من الشذوذ والعلة ، فتعدد الأوجه جعله حجة ، وجعل المتفق يحسن الظن بالرواة .

والحديث الحسن مرتبة دون مرتبة الحديث الصحيح ، ولذا يقدم هذا عليه في الاستدلال إن تعارضا .

وقد ذكر ابن تيمية في الحسن : « ان الحسن ما تعددت طرقة ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقله وضبطهم »

والضعيف كما عرفه النووي ما لم توجد فيه شروط الصحة ، ولا شروط الحسن ، بأن كان رواته غير عدول ، ولم يكونوا مستورين ، بل عرفوا بالكذب ، أو كانوا مستورين ، ولم تعدد أوجه روايتهم ، أو كان في الخبر شذوذ أو علة خفية ، فأنت هذه الأسباب توجب ضعف الخبر ، كما كان عكسها موجبا للحكم بصحتها أو حسنها . وإن الأخبار الضعيفة مراتب ، أبعدها عن القبول الموضوع الذى قام الدليل على كذبه ، ولقد قال السخاوى « واعلم أنهم كما تكلموا فى أصح الأسانيد ، تكلموا فى أو هى الأسانيد ، وفائدته ترجيح بعض الأسانيد على بعض ، وتمييز ما يصلح للاعتبار » وإن من الضعيف ما يرتقى عند الدراسة إلى درجة الحسن ، بأن تكثر طرقة كثرة ترفعه إلى درجة رواية المستورين أو ذوى الحفظ السيئ فيرتفع إلى درجة الحسن « ولقد جاء ذلك فى التدريب ، ففيه .

« إن الضعيف لكذب راويه أو لفسقه لا ينجبر بتعدد طرقة المائلة له لقوة الضعف ، وتقاعد هذا الجابر ، نعم يرتقى بمجموعه عن كونه منكرا ، أو لا أصل له

وربما كثرت الطرق ، حتى أوصلته إلى درجة المستور ، والسيء الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر ، فيه ضعيف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن . ولقد قال النووي : « الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقى عن الضعيف إلى الحسن ، ويصير مقبولا به » وترى من هذا أن الضعيف قد يصير حسنا يعمل به ، ولكن لا يكون العمل بالضعيف منفردا ، بل بالمجموعة التي تعددت طرقها ، وكونت ثقة بالمنقول ، لا بأحاد الناقلين .

١٢٤ — وتقسم الحديث إلى هذه الأقسام الثلاثة لم يكن معروفا في عصر أحمد رضي الله عنه ، بل جاء من بعده إنما كانت الأحاديث عند أحمد إما صحيحة تتوافر فيها كل حدود الحديث الصحيح ، فتقبل ، وإما أحاديث ضعيفة لا يتوافر فيها ذلك الحد ، ولا ينطبق عليها ، فتكون ضعيفة ؛ وعلى ذلك يدخل الحسن فيها ، كما يدخل الضعيف الذي تعددت طرقه ، ورفعته إلى درجة الحسن .

ولقد قال في ذلك ابن تيمية : « أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح ، وحسن ، وضعيف أبو عيسى الترمذي ، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده بذلك ، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون الصحيح الذي عرفت عدالة ناقله ، وضبطهم وقال : الضعيف الذي عرف أن ناقله متهم بالكذب ردى الحفظ ، فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذباً ، أو سيء الحفظ ، فاذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يعتمد كذبه ، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعا ، وقد يكون بعيداً ، ولما كان تجوز اتفاقهما في ذلك يمكننا نزل من درجة الصحيح وأما من كان قبل الترمذي من العلماء ، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثي ، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف ، والضعيف كان عندهم نوعين : ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذي ، وضعيف ضعفاً يوجب تركه ، وهو الواهي . »

وترى من هذا التوضيح أنه في عصر أحمد لم يكن إلا صحيح ، رواه ثقات

لا شذوذ فيه ، ولا علة ، وضعيف لم يكن روايته من الثقات ، وأنه أحيانا يعمل به إذا لم يكونوا من المتهمين بالكذب ، وتعددت الأوجه ، أو كانوا متهمين وكثرت أوجه الروايات بهم ، وهذا هو الحسن ، وما في منزلة الحسن ، فإن لم يكن كذلك كان واهيا أو موضوعا لا يلتفت إليه .

١٢٥ — وإنما خضنا في ذكر هذه الأقسام ، وتوضيح هذه الضروب من الروايات ، لأنه روى عن الإمام أحمد رضى الله عنه أنه كان يعمل بالضعيف من الأخبار ، وإن كانت منزلته في العمل بعد فتاوى الصحابة ، ولقد قرر العلماء أن مسند أحمد كان فيه الضعيف من الأخبار كما ذكرنا ، وكان هو يقبل الرواية عن الضعفاء ، إذا لم يعرفوا بالكذب ، فكان يروى عن بعض الذين لم يشتهروا بالضبط ، كابن طيعة وغيره ، ممن كثر خطؤهم في الرواية والنقل ، وإن لم يكونوا من أهل الكذب الذين يتعمدون ، بل كانوا من أهل التقوى والصلاح .

١٢٦ — وقبل أن نحرر رأى الإمام أحمد رضى الله عنه وبنين الأسس التي بنى عليها الأخذ بضعيف الأخبار - نقول إن المذاهب الثلاثة في العمل بالخبر الضعيف : أولها — أنه لا يعمل به مطلقا ، لا في الأحكام الشرعية ، ولا في المواعظ ، وهو مذهب كبار الحفاظ والمحدثين ، كالبخاري ومسلم ، ولقد شنع مسلم على كل من يأخذ بحديث ضعيف ، وقال في ذلك في المقدمة التي افتتح بها صحيحه :

« إن الواجب على كل واحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها ، وثقات الناقلين لها من المتهمين ألا يروى منها إلا ما عرف صحة نجاحه والستارة في ناقله ، وأن ينفي منها ما كان من أهل التهم ، والمعاندين من أهل البدع ، والدليل على أن الذي قلنا هو اللازم دون ما خالفه قول الله جل ذكره : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ، فتصبجوا على ما فعلتم نادمين » وقال جل ثناؤه ممن ترضون من الشهداء ، وقال عز وجل : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » فدل بما ذكرنا من هذه الآي أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول ، وأن شهادة غير العدل مردودة ، والخبر ، وإن فارق معناه معنى الشهادة في بعض الوجوه ، فقد يجتمعان في أعظم معانيهما »

ويروى في التحذير من أخبار القصاص والصالحين الذين يروون أخباراً في الترغيب والترهيب » عن عاصم لا تجالسوا القصاص ، وعن يحيى بن سعيد القطان « لم نر في الصالحين شيئاً أ كذب منهم في الحديث ، وفي رواية لم نر أهل الخير في شيء أ كذب منهم في الحديث » يعنى أنه يجري الكذب على لسانهم ، ولا يتعمدون الكذب .

ووجه ذلك الرأى ، ان هذا الدين لا يؤخذ فيه إلا بكتاب أو سنة ثابتة والأخبار الضعيفة ليست سنة ثابتة ، والأخذ بها زيادة في الدين بغير علم ، وحجة ، بل الأخذ بها يدخل في ضمن المنهى عنه في قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » والأخذ بها أخذ بأقوال الفساق ، ومن لا يحسنون النقل في الدين ، وذلك كله لا يجوز وإنه خير للرجل أن يقول برأيه في أمر لا نص فيه ، وإن أخطأ فخطؤه منسوب إليه ، من أن ينسب إلى الرسول ما لم يثبت أنه قال ، ولأجل هذا لم يأخذ أولئك بحديث ضعيف قط ، إلا إذا روى من وجوه كثيرة ، وارتفع إلى مرتبة الحسن .

١٢٧ — الرأى الثانى أنه يعمل به في الفضائل ، وينسب هذا القول إلى طائفة

من علماء الفقه والأثر ، فأبن عبد البر يقول : « أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به ، وقال الحاكم : « سمعت أبا زكريا العنبرى يقول : « الخبر إذا لم يحرم حلالاً ، ولم يحل حراماً ، ولم يوجب حكماً ، وكان في ترغيب أو ترهيب أغمض عنه وتسوّهل في روايته ، وعن عبد الرحمن بن مهدى كما أخرجه البيهقى : « إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا في الرجال ، وإذا روينا في الفضائل والعقاب سهلنا في الأسانيد وتساحنا في الأحاديث ، وروى مثل هذا عن أحمد بن حنبل رضى الله عنه فقد قال كما روى الميمونى عنه : « الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها ، حتى يحىء شيء فيه حكم ، وقد روى عنه أنه قال في سيرة ابن اسحق : « ابن اسحق رجل يكتب الأحاديث (أى في المغازى ونحوها) وإذا جاء الحلال والحرام أرونا قوماً هكذا . . . وقبض أصابعه الأربعة ، إشارة إلى القوة في الوثوق » .

وإن هذا الكلام يدل بنصوصه على أمرين : (أحدهما) أن من كبار العلماء من يتساهل في قبول أخبار الضعاف ، إذا كانت في ترغيب أو ترهيب ، وعندى في هذا الأمر أنهم إن قصدوا قبول معانى هذه الأحاديث فأمر صحيح ، ولسكنه لاجدوى فيه ، لأنها تأتي في فضائل مقررّة ثابتة بالأحكام العامة في الإسلام ، فلا جدوى في قبول الأحاديث ؛ لأن هذه الأمور ثابتة من غير طريقها ، ولا تحتاج إلى تقريرها ، وإن قصدوا الحكم بصحة النسبة إلى الرسول . فإن ذلك حكم بأن الرسول قال ، مع أنه لم يأت بسند صحيح نسبة القول إليه ، وإن كلامهم إن حملناه على وجه يقبل نقول إنهم لم يتشددوا في تحرى النسبة إلا عند التحليل والتحريم حيث تسكون الثمرة تكليفا فيه طلب أو منع أو إباحة ، وذلك أخطر من مجرد النسبة .

(وثانى الأمرين) اللذين تدل عليهما النقول السابقة أن أحمد بن حنبل كان يتساهل في الرواية إذا لم تسكن في تحليل أو تحريم وأنه يشدد إذا كانت ذلك ، وإن هذا ينتهى إلى أن أحمد كان يقبل الضعاف فقط في الفضائل والمغازى والترغيب والترهيب ، وأما التحليل والتحريم ، فإنه لا يقبل إلا ما يكون من ثقة مقبول ، لأسبيل إلى رد روايته ، ولسكن نقل عنه الأخذ بالضعاف إذا لم يكن ما يعتمد عليه إلا الرأى أو قبول خبر ضعيف ، فيختار الثانى ، حتى لا يقول فى دين الله برأى نفسه .

— ١٢٨ — الرأى الثالث ، هو العمل بالضعيف إذا لم يكن فى الباب حديث صحيح أو حسن ، وعزى ذلك القول إلى أبى داود ، وهو قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، ولسكن ذلك إذا لم يكن ثمة فتوى صحابى ، فإن فتوى الصحابى تقدم عليه ، وسنقرر ذلك قريبا .

ولقد شرط الحافظ ابن حجر ثلاثة شروط للأخذ بالضعيف عند من يأخذون ، وتلك الشروط الثلاثة هى :

(١) أن يكون الضعف غير شديد ، فيخرج من انفراد من الكاذبين ، والمتهمين بالكذب ، ومن فحش غلطه ، وقد قال بعض العلماء إن ذلك الشرط متفق عليه .

(٢) ان يندرج تحت أصل معمول به ، بحيث لا يكون العمل به غريبا عن قواعد الإسلام المعروفة الثابتة المقررة .

(٣) ألا يعتقد عند العمل به ثبوته ، بل يعتقد الاحتياط ، أى أنه يأخذ به ؛ لأنه لا يريد أن يتهجم على الدين برأيه ويأخذ بالخبر ، لاعلى أنه حديث صحيح النسبة ، بل على احتمال صحة النسبة .

١٢٩ — هذه هي الأقوال الثلاثة في العمل بالحديث الضعيف ، وأحمد من الذين يأخذون بالحديث الضعيف ويقدمونه على رأى ، ولقد نقلنا لك في صدر كلامنا في أصوله عن ابن القيم ما يؤيد ذلك ، ولكنه لا يجعل الحديث الضعيف في مرتبة الصحيح ، بل يؤخره عن فتوى الصحابي كما بينا .

ولقد صرح أحمد بذلك في رواية ابنه عبدالله ، فقد روى عنه أنه قال : « لا تكاد ترى أحداً ينظر في رأى إلا وفي قلبه غل ، والحديث الضعيف أحب إلى من رأى وقال عبدالله : « سألته عن الرجل يكون يبلا لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يدرى صحيحه من سقيم ، وصاحب رأى فمن يسأل ؟ قال يسأل صاحب الحديث ، ولا يسأل صاحب رأى » .

ولقد ذكر ابن الجوزى أن أحمد كان يقدم الحديث الضعيف على القياس ولقد روى عنه أنه قال لابنه عبدالله « يابنى لا أخالف ما ضحف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه »

ولقد قررنا أن مسند أحمد رضى الله عنه كما قرر أهل الخبرة فيه الضعيف ، لأنه كان يريد أن يكون جامعا لكل ما روى عند أهل عصره ، ويجرى على السنة الرواة من معاصريه ، فكان يجمع كل ما يتلقاه عنهم ، ولا يرد إلا ما ثبت لديه أن هناك ما يخالفه ، ويكون أقوى منه من حيث الثقة وعدد الرواة ، واشتهارهم بالصدق . فهو لا يرد شيئا مما أخذ إلا اذا كان في الباب شيء يدفعه ، كما نقله عنه ابنه عبد الله .

١٣٠ -- ولنا أن نأخذ شاهدا لهذا القول من المسند نفسه ، وإنك تفتح أى جزء من أجزائه ، وأى مسند لواحد من الصحابة تجد بعض الضعيف المروى ، دع المنقطع

الذى يكون المذكورون من سنده ثقات ، كرسيل سيد بن المسيب وغيره ، ولكن اتجه الى المروى بسند فيه بعض الضعفاء ، سواء أ كان متصلاً أم منقطعاً ، ولنضرب لذلك أمثلة ثلاثة ، فتحنا مسند عمر ، فوجدناها فيها ، ووجدنا غيرها مما يشابهها ، وليس أمراً نادراً . وهذه الأمثلة هي :

١ — أنه يروى عن أبي اليمان الحكم بن نافع ، حدثنا أبو بكر بن عبد الله عن راشد بن سعد عن حمرة بن عبد كلال قال :

« سارع عمر بن الخطاب الى الشام بعد سيره الاول ، كان إليها ، حتى إذا شارفها بلغه ، ومن معه أن الطاعون فاش فيها ، فقال له أصحابه ، ارجع ، ولا تقحم عليه ، فلو نزلتها ، وهو بها لم نزلك الشخوص عنها ، فانصرف راجعاً الى المدينة ، ففرس من ليلته تلك ، وأنا أقرب القوم منه ، فلما انبعث انبعثت معه في أثره ، فسمعتة يقول ردوني عن الشام بعد أن شارفت عليه ، لأن الطاعون فيه ، وما منصرفي عنه مؤخرأ في أجلى ، وما كان قدوميه معجلى عن أجلى ، ألا لو قدمت المدينة ، ففرغت من حاجات لابدلى منها سرت ، حتى أدخل الشام ، ثم أنزل حمص ، فأنى سمعت رسول الله ﷺ يقول : ليبعثن الله منها يوم القيامة سبعين ألفاً ، لا حساب ولا عذاب عليهم ، مبعثهم فيما بين الزيتون ، وحائطها في البرث الأحمر ،^(١)

فهذا الخبر قال أهل الخبرة بالحديث انه ضعيف ، لأن بعض رجال سنده ضعيف ، وهو أبو بكر بن عبد الله بن أبي مریم^(٢) فهو من الضعفاء .

ب — حديث أبي داود الطيالسى ، إذ قال : حدثنا أبو عوانه عن داود الأودى عن عبد الرحمن المسلى عن الأشعث بن قيس قال : « ضفت عمر ، فتناول امرأته فضربها ، وقال يا أشعث احفظ عني ثلاثاً حفظتهن عن رسول الله ﷺ : « لا تسلم الرجل فيما ضرب امرأته ، ولا تنم إلا على وتر ، ونسيت الثالثة »

(١) البرث الأرض اللينة . وقد قال ابن الأثير : « يريد بها أرضاً قريبة من حمص قتل بها جماعة من الشهداء والصالحين .

(٢) راجع المسند بتحقيق الأستاذ شاكر .

وقد قال المحدثون إن إسناده ضعيف ؛ لأن فيه داود بن يزيد الأودي ، ليس بقوى ، ويتكلمون فيه ، وعبد الرحمن المسلي ذكر أنه من الضعفاء .

— ح — حديث أبي سعيد، عن عبد العزيز بن محمد، عن صالح بن محمد بن زائدة، عن سالم بن عبد الله ، أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك في أرض الروم ، فوجد في متاع رجل غلول ، فسأل سالم بن عبد الله ، فقال حدثني عبد الله عن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « من وجدتم في متاعه غلولا ، فاحرقوه ، قال وأحسبه قال واضربوه ، قال فأخرج متاعه في السوق ، قال فوجد مصحفا ، فسأل سالما ، فقال بعه ، وتصدق بثمنه (١) وفيه صالح بن زائدة ، وقد قال فيه البخاري « منكر الحديث »

وهكذا نجد فيه بعضا من الأحاديث التي حكم الخبراء في هذا الفن أو العلم - بأنها أحاديث ضعيفة ، وإن كان بعض العلماء يحسنون بعضها ، أو وجد ما يعاضد هذه الأحاديث ، ويرفعها إلى مرتبة الحسن .

— ١٣١ — أحمد رضى الله عنه يأخذ بالأحاديث الضعيفة ، ويظهر أنه يتقيد في الأخذ بالشروط التي ذكرها العلماء الذين قرروا الأخذ بهذه الأحاديث ، وهي ألا يكون الضعيف الذي كان رواة في الحديث ، ممن يتعمد الكذب ، وأن يرجع الحديث إلى أصل عام ، وألا يعتقد نبوت الحديث ، بل يعمل به للاحتياط .

فقد رأيناه رضى الله عنه يذكر الضعيف ، ويقرر أن العمل به أحب لاحتياط في دينه للرأى ، ووجدنا الضعفاء الذين كانوا في إسناد رواياتهم لم يكونوا ممن يتعمدون الكذب ، بل منهم من زكاه بعض العلماء ، ومنهم تتقوى روايته بإسناد أخرى ، وإن بعضهم كان ضعفه بسبب قلة ضبطه ، ولم يكن متهما قط في روايته بل لقد يقرر ابن تيمية أن الحديث الضعيف في نظر أحمد ، والذي يقبله هو من قبيح الضعيف الذي يرتفع إلى مرتبة الحسن ، أو الحسن ، وأن أحمد كان يعتبر الضعيف قسيما الصحيح ، ولا يعتبر الحسن إلا ضعيفا ، ويقبله بهذا الاسم ، ويقول في ذلك :

« وأما قولنا إن الحديث الضعيف خير من الرأى ، ليس المراد به الضعيف

(١) الغلول هو الخيانة أو السرقة من الغنائم .

المتروك . لسكن المراد به الحسن وكان الحديث في اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح ، وإما ضعيف ، والضعيف نوعان : ضعيف متروك ، وضعيف ليس بمتروك فتكلم أئمة الحديث بذلك ، فجاء من لا يعرف إلا اصطلاح الترمذى ، فسمع قول بعض الأئمة : « الحديث الضعيف أحب إلى من القياس » فظن أنه يحتج بالحديث الذى يضعفه مثل الترمذى ، وأخذ يرجع طريقة من يرى أنه اتبع للحديث الصحيح »

وترى من هذا ان ابن تيمية يرى أن ما يسمى ضعيفا ، ويقبله أحمد هو من القسم المسمى بالحسن ، ولسكن الأحاديث التى ذكرناها ، وهى من المسند لم تكن مما حكم عليه المحدثون بأنه من قبيل الحسن ، بل هى من قبيل الضعيف ، حتى على اصطلاح الترمذى ومن جاء بعده من المحدثين ، وإن لم يكن ضعيفا معدودا فى الموضوعات ، أو ان رواته ممن يتعمدون الكذب ، وهو لم يعارضه بغيره ، حتى يرتفع من الضعف إلى الحسن ، ولذلك نتهى من الأمر ، فنقرر أن أحمد كان يقدم ما يضعف سنده من الأخبار على رأى ، ويعتد ذلك من الاحتياط فى الدين ، ولا يقبل خبرا يحكم بأنه موضوع قط ، وفرق بين الضعيف ، والموضوع ، وقد قال الزركشى فى ذلك : « بين قولنا موضوع وقولنا لا يصح بون كبير ، فان فى الأول إثبات الكذب والاختلاق ، وفى الثانى إخبار عن عدم الثبوت ، ولا يلزم منه إثبات العدم وهذا يحىء فى كل حديث قال فيه ابن الجوزى لا يصح ونحوه »

— ١٣٢ — وما كان أخذ أحمد بالخبر الضعيف فى سنده الذى يكون له أصل عام فى الشرع ، ولا يعارض حديثا صحيحا واردا فى الدين إلا للاحتياط فى شأن دينه ، فاختر أن يفتى بمضمونه للاحتياط ، أى لاحتمال صحته ، لا لثبوت نسبته ، وذلك لأن أحمد إذ يروى خبرا ضعيفا غير ثابت وضعفه ، ولا يجد صحيحا فى موضوع الفتوى يكون بين حرجين (أحدهما) أن يفتى برأيه ، وهو لا يستسيغ ذلك إلا فى حال الضرورة القصوى ، إذ لا يكون منه مفر ، فيفتى راجيا أن يكون صوابا ، وإن يكن خطأ فخطؤه منسوب إليه ، وعند وجود خبر ، ولو كان ضعيف السند لا يرى أن الضرورة أو الحاجة المسوغة للاجتهاد برأيه قد وجدت ، وحال ضعفه لا تنفى

احتمال الصدق ، وخصوصا أن للحديث أصلا ثابتا قد يبرر صدقه ، أو يرجح جانبه (وثانيهما) أن يأخذ بالخبر الضعيف ، وفي هذا حرج عليه ؛ لأن الأخذ به قد يكون سببا في الحكم بصحة نسبته ، وبذلك ينسب إلى الرسول قولاً لم يثبت بطريق سليم كل السلامة ، بل أثبتته بطريق لسلامة فيها أو فيها ما يعوق .

فاختار رضى الله عنه طريقا وسطا يجمع بين الابتعاد عن الرأى الذى يبغضه فى الدين ، وبين عدم إسناد القول إلى الرسول ، اختار أن يعمل بموجب الحديث احتياطا لدينه ، وأخذنا بجانب احتمال الصدق ، مع بقاء الصدق احتماليا ، لا مرجح يرجحه ، فهو يعمل بالحديث غير حاكم بصحة النسبة ، ولذلك كان يقول فى الحديث إنه ضعيف وأنه مع ضعفه أحب عندى من الرأى .

وان أحمد كان يبتعد عن الرأى بذلك ، وأحيانا يدفعه تجنب الرأى ، فى أن يأخذ بفتاوى بعض الفقهاء السابقين الذين عرفوا بالاتباع دون الابتداع ، كمالك والشافعى والثورى ، وغيرهم من الفقهاء الذين أوتوا حظا كبيرا من علم الآثار ، وربما كان يسلك ذلك المسلك إذا اجتهد برأيه ، ولم تستقم بين يديه مقدمات تنتج حكما يستريح إليه ، فكان يعتمد على اجتهاد علماء الاثر على النحو السابق ، وكان ذلك كله احتياطا لدينه ، وامتناعا عن أن يقول فيه بغير علم .

— ١٣٣ — وإذا كان أحمد يفضل الأخذ بالأخبار الضعيفة على النحو الذى قررنا على ألا يفتى برأيه فأولى ألا يأخذ بالرأى أو القياس فى حال وجود حديث صحيح ، وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن أحمد رضى الله عنه لا يقدم القياس على حديث قط ، بل على خبر ضعيف ، إذا لم يثبت أنه موضوع .

وهنا نجد يلتقى مع شيخه الشافعى ، فى أنه لا مجال للرأى مع الحديث ، بل إنه يسير إلى مدى أوسع من شيخه ؛ لأن شيخه لا يعترف بالحديث الضعيف على أى وجه من الاعتراف ، فلا يأخذ به ، ويقدمه على الرأى ، وهذا يقدمه على القياس .

وأما أبو حنيفة ومالك فقد ثبت أنهما يقدمان أحيانا القياس على أخبار الآحاد فطريقتهم مباينة تمام التباين لطريقة أحمد وشيخه . ولطريقة أحمد بشكل خاص ، وربما عرضنا لذلك ببعض التفصيل عند الكلام فى القياس .

— ٣ — فتوى الصحابي

— ١٣٤ — تخرج كل إمام من الأئمة على طائفة من الفتاوى تكونت من دراستها ملكته الفقهية ، وأحسن السير على مقتضاها ، ونهج مثل مناهجها ، فأبو حنيفة درس الفقه العراقي المنسوب لابن مسعود ، وبعض المكي ، وتخرج بوجه خاص على فقه ابراهيم النخعي ، حتى لقد تشابهت طرائقهما في الاستنباط ، وتلقى ذلك الفقه على شيخه حماد . ومالك رضى الله عنه تخرج على فقه الفقهاء السبعة من التابعين ، وتلقاه عن تلقى عليهم ، كابن شهاب وريعة الرأي وغيرهما ، وقد أحسن الاستنباط على مثل مناهجهم ، إذ قد تكونت ملكته الفقهية على أساس فقههم ، والشافعي رضى الله عنه تخرج على ابن عيينة في الحديث ، ثم تخرج على فقه مالك ، ووازنه بالفقه العراقي عند ما التقى بمحمد بن الحسن ، وأحسن الموازنة ، وخرج على الناس بدراسة كلية مزج فروعها عقله الكبير الجامع ، وكانت تلك الدراسة علم أصول الفقه الذى ضبط موازين الاستنباط ، وجمع مقاييس الفقه .

أما احمد بن حنبل ، فكانت له مدرسة تجاوزها الحقب ، وعلا إلى عهد الرسول وعهد أصحابه ، فتخرج في الفقه على المجموعة الفقهية التى رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم في أقضيته ، والأحكام المأثورة عنه صلى الله عليه وسلم ، ورويت عن أصحابه عليهم السلام في أقضيتهم وفتاويهم ، سواء فى ذلك ما رجعوا فيه إلى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما اجتهدوا فيه من آراء ، فكانت تلك المجموعة التى رواها ، والتى رحل إلى الأقطار الاسلامية فى سبيل جمعها هى المدرسة الفقهية التى تخرج عليها ، وتغذى منها غذاء صالحا بدا فى كل استنباطه وتخريجاته الفقهية المختلفة ، واستطاع بما تلقاه عن الشافعي من طرائق الاستنباط وضوابطه أن يستخرج من تلك المجموعة ويرتبها ، كل فى مرتبته من القوة ، وأن يبنى عليها ويخرج ، حتى كان فقهه من مشكاتها كما

أشار إلى ذلك ابن القيم فيما نقلناه عنه آتفا عند الكلام في أصوله .

— ١٣٥ — وليست المجموعة الفقهية المأثورة عن الصحابة قدرا قليلا لا يخرج فقيها ، إنما هي قدر كبير جاء في متنوع الأحداث ومختلف الأقاليم ؛ فكانت جامعا كبيرا لأحكام جزئية ، عاجلت أشتاتاً من الحوادث ، لأناس تخالفت مشاربهم ، وتباينت مسالكهم في الحياة ، فمنها ما عالج أحداثاً وقعت في العراق ، ومنها ما عالج ثمانية وقعت بمصر أو الشام ، ومنها ما عالج أخرى وقعت في فارس وهكذا ، فكانت ألوانا مختلفة من الغذاء الفسكري ، وأشكالا متنوعة من العلاج الاجتماعي .

وكان الصحابة مختلفين في قدر الفتيا ، فمنهم من أكثر من الافتاء ، ومنهم من كان المأثور من فتواه قليلا ، وأكثرهم فتوى عمر ، وعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، وزين بن ثابت ، وعائشة رضي الله عنهم أجمعين « ولقد قال ابن حزم في هؤلاء الصحابة الستة . ويمكن أن يجمع فينا كل واحد من هؤلاء مجلد ضخمة »
ويلى هؤلاء في الكثرة عشرون منهم أبو بكر ، وعثمان ، ومعاذ ، وسعد بن أبي وقاص ، وطليحة والزبير ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وسليمان الفارسي وجابر ، وأم سلمة ، وغيرهم »

والسبب في كثرة الفتوى من الأولين أن بعضهم امتد به الزمن بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وجدت أحداث كثيرة ، فسئلوا عن أحكامها ، فأفتوا بما فهموا من الكتاب ، وبما سمعوا من الرسول ، أو على ضوء هذين الأصلين الكبيرين ، وعمر وعلي قد وليا أمر المسلمين فسئلا ، فأفتيا ، وقد نقل ابن سعد في طبقاته عن محمد بن عمر الأسلمي أنه قال : « وإنما كثرت الفتوى عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ، لانهما وليا فسئلا ، وقضيا بين الناس ، وكل أصحاب رسول الله ﷺ كانوا أئمة يقتدى بهم ، ويحفظ عنهم ويستفتون فيفتون » .

١٣٦ — تخرج أحمد على تلك المجموعة الفقهية الأثرية التي كانت نوراً يهتدى به ، وكانت قبسة نبوية من علم الرسول صلوات وسلامه عليه ، ومن علم أصحابه ؛ فكان يعرض عليها بالنواجد ، يرجع إليها في كل ما يسأل عنه ، ويستفتي فيه .

ولذلك كانت أقوال الصحابة وفتاويهم حجة عنده ، تلي حجية أحاديث الرسول الصحيحة ، وتتقدم على المرسل من الأحاديث ، والضعيف من الأخبار ، وقد اتفق العلماء الذين نقلوا فقهه على ذلك ، ولم يختلفوا فيه ، فسلكهم بجمع على أنه كان يأخذ بفتوى الصحابة ، ولا يجتهد برأيه ما وجد في موضوع الفتوى أثراً منقولاً عن صحابي .

١٣٧ — وإن فتاوى الصحابة كانت عنده درجتان .

(أولاهما) إذا لم يعرف خلاف بينهم في تلك الفتوى ، أو وجد قولاً لأحدهم ولم يهده استقراؤه إلى قول آخر .

(وثانيهما) إذا اختلفوا فيما بينهم ، ووجد قولان أو ثلاثة ، كما كان في مسألة ميراث الأخوة الأشقاء ، أو لأب مع أبي الأب ، فانهم اختلفوا في ذلك على أقوال ، فأبو بكر اعتبر أبا الأب كالأب يحجب الأخوة ، وزيد اعتبره كأخ بشرط ألا يقل عن الثلث ، وعلى اعتبره كالأخ بشرط ألا يقل عن السدس ، وهكذا .

أما في المرتبة الأولى ، فإنه يأخذ بقول الصحابي ، ولا يسمى ذلك إجماعاً خلافاً للحنفية ، وقد وافق في ذلك الشافعي ومن أمثال ذلك أخذه برأى انس في قبوله شهادة العبد ، وقد نقل عنه الإمام أحمد أنه قال في ذلك : « لا أعلم أحداً رد شهادة العبد » فاعتبره أحمد قولاً واحداً لا يعلم خلافه .

وأما المرتبة الثانية ، فإنه قد اختلف النقل عن أحمد فيها ، فقليل إنه يعتبر أقوالهم جميعاً ، وتعتبر تلك الأقوال أقوالاً له ، فيكون في المسألة عنده قولان ، أو ثلاثة على حسب اختلاف أقوال أولئك ، وذلك لأنه يتخرج من أن يقدم برأيه بعض هذه الأقوال على بعض ، إذ كلهم من رسول الله ملتزمين نورا وهداية ، وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعايينوا الرسول ، وساعة مع الرسول أخير من اجتهاد سنين ولقد ذكر ابن القيم رواية أخرى ، فقال : « من أصوله (أي أحمد) أنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكمي الخلاف فيها ، ولم يحزم بقول ،

قال اسحق بن ابراهيم بن هانيء في مسائله ؛ قيل لابي عبد الله يكون الرجل في قومه ،
فيسأل عن الشيء فيه اختلاف ، قال يفتى بما وافق الكتاب والسنة ، وما لم يوافق
الكتاب والسنة أمسك عنه ، (١)

ووجهة هذه الرواية واضحة ، لأن الكتاب والسنة هما أصل الاسلام ،
ولا يمكن أن تكون الأقوال كلها درجة واحدة في قربها ، من النصوص ، أو
ملاءمتها لموضوع الفتوى ، فلا بد أن يتخير من بينها قولاً يكون أنسب وأوفق للمسألة
التي يستفتى فيها ، أو يكون أقرب إلى النصوص .

وهذه الرواية تتفق مع المنصوص عليه في رسالة الشافعي رضي الله عنه ، فإنه
كان يتخير من أقوال الصحابة ما يجده أقرب إلى النصوص ، كما اختار من أقوال
الصحابة في مسألة ميراث الاخوة على الجدة الصحيح قول زيد ورجحه بالقياس
الفقهي ، وقرر أنه لولا الأقوال الماثورة لكان يقتضى القياس أن يحجب
الاخوة الجدة .

وأبو حنيفة كان يسلك مثل ذلك المسلك فكان يتخير من أقوال الصحابة
إن اختلفوا ، وكان لا يخرج عن أقوالهم إلى غيرها ، ولسكنه يأخذ بما شاء ،
ويدع ما شاء .

١٣٨ — وهناك رواية ثالثة عن أحمد ، وهي أنه إذا اختلف الصحابة لا يتخير
من أول الأمر من بين الأقوال أقربها إلى النصوص ، بل يرجح أولاً أقوال الخلفاء ،
وقد روى هذه الرواية أيضاً ابن القيم في موضع آخر من كتابة إعلام الموقعين ،
فقد جاء فيه ما نصه :

« إذا قال الصحابي قولاً ، فأما أن يخالفه صحابي آخر ، أو لا يخالفه ، فإن
خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر . وإن خالفه 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 روايتان

عن الامام أحمد ، والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح ، وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر ، فأن كان الأربعة فى شق ، فلا شك أنه الصواب ، وإن كان أكثرهم فى شق ، فالصواب فيه أغلب ، وإن كانوا اثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصواب ، فأن اختلف أبو بكر وعمر ، فالصواب مع أبى بكر . وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة ، واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة ، وعلى الراجح من أقوالهم ، (١)

وترى من هذا أن ابن القيم يذكر رواية ثلاثة لأحمد عند اختلاف الصحابة وهى أنه يقدم الأقوال لأجل أصحابها إذا كانوا الخلفاء الراشدين ، فيقدم أقوال الخلفاء على غيرهم ، ثم يتخير بالقرب من الكتاب والسنة إذا لم يكن قول للخلفاء . وتقديم أقوال الخلفاء على هذه الرواية له وجهه ؛ لأن قول الخلفاء قد صادف عملاً ارتضاه جمهور المسلمين وقبلاه ، بل آثروه ، لأنه لو كان مخالفاً لكتاب الله وسنة رسوله ، أو كان غيره أقرب منها ، لقوموا آراء الخليفة ونهوه ، وله من دينه وقوة عقله ، وهدايته ما يجعله يستسيغ رأى مخالفه ، إن ثبت له أنه أقرب إلى الدين وكتاب الله وسنة رسوله ومصلحة المصلحين والدارس لحياة الخلفاء الأولين ، وخصوصاً أبى بكر وعمر ، يرى أن رأيهما كان مزكى فى أكثر الأحوال بموافقة جمهور المؤمنين ، فهو رأى يقارب الاجماع ، فكان تقديمه له وجهة قوية .

١٣٩ — ويظهر أن أحمد رضى الله عنه كان إذا وجد آراء للخلفاء الراشدين أو لبعضهم اختارها دون غيرها ، وإن لم يجد اختار أقرب الآراء إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإن لم يبد له وجه من القرب ترك الأمر ، وتوقف ، أو كان له فى الموضوع قولان ، فجاء الذين من بعده فوجدوا هذه الأحوال ، وروى بعضهم الفتوى التى اختار فيها قول الخلفاء ، وجاء راو آخر فلم يرو إلا واقعة التخيير بالقرب من الأصول ، وجاء ثالث ، فروى واقعة ترك الأقوال جملة ، ونسبتها كلها إليه ، فكل رواية صادقة ، لأنها روت واقعة صحيحة ، ومن مجموع هذه الروايات ، وهذه

الوقائع يستبين رأيه ، وهو الذى قلنا إنه الذى يظهر لنا ، وهو الترجيح أولا بقائل القول ، ثم بدليله ، ثم ترك الأقوال بعددها .

١٤٠ — ومرتبة الأخذ بفتوى الصحابي في ترتيب الأدلة هي بعد النصوص الثابتة ، وهي القرآن والأحاديث الصحيحة ، ولقد ادعى بعض العلماء أن أحمد كان إذا وجد فتوى الصحابي لا يلتفت إلى النصوص ولا يتجه إليها ؛ لأن فتوى الصحابي أغنته عن الاستنباط ، أى أنه لا يجتهد إلا حيث لا يجد فتوى الصحابي ، ولقد رد ذلك الزعم ابن القيم وأثبت أن أحمد كان يقدم النص على فتوى الصحابي رضى الله عنه ، وقال :

« كان الامام أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه ، ولم يلتفت إلى ما خالفه ، ولا من خالفه كائنا من كان ، ولذلك لم يلتفت إلى خلاف عمر رضى الله عنه في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس ^(١) ، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار ابن ياسر ^(٢) ولم يلتفت إلى قول ابن عباس ، وإحدى الروايتين عن علي رضى الله عنهم ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أقصى الأجلين ، لصحة حديث سبيعة الاسلمية ^(٣) ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع عن التوارث بينهما ، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة

(١) رأى عمر رضى الله عنه أن المعتدة من طلاق ، ولو كان ثلاثا لها النفقة ؛ لقوله تعالى في سورة الطلاق « لينفق ذو سعة من سعته . . . » وروى فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ، فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ، ولما روت ذلك لعمر . قال : « لا ترك كتاب وسنة نبينا لقول امرأة لا تدرى لعلمها حفظت اولسيت » فأخذ احمد بحديث فاطمة وترك فتوى عمر .

(٢) رأى عمر أن التيمم يكون بضربتين إحداهما للوجه ، والثانية بمسح بها اليدين إلى المرفقين ، وروى عمار عن النبي صلى الله عليه وسلم أن التيمم يكون بضربة بمسح بها وجهه وكفيه إلى المرفقين ، فأخذ احمد بالحديث ولم يشترط الضربتين ، ولم يشترط المسح إلى المرفقين .

(٣) عدة المتوفى عنها زوجها الحامل أبعد الأجل الوضع أو أربعة أشهر وعشر وذلك عند ابن عباس وعلي وهذا خلاف الذى روته سبيعة الاسلمية ، فأما ذكرت انها وضعت بعد وفاة زوجها بليال . فجاءت ذلك صلى الله عليه وسلم ، فاستأذنته أن تنكح ، فأذن لها ، وبذلك أخذ احمد رضى الله .

الحديث بخلافه ^(١) ولا إلى قوله في إباحة لحوم الحمر كذلك ، ^(٢) وهذا كثير جداً ،
وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه كان يأخذ بالحديث مع وجود فتوى
الصحابي ؛ لأنه لم يكن يقدمها على الحديث ، وهنا نلاحظ أن فتوى عمر بأن المبتوتة
لها النفقة والسكنى أخذها من القرآن الكريم ، وهي صريح قوله تعالى : في المطلقات
« اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم . . . » وقوله تعالى فيهن أيضاً « لينفق ذو
سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه ، فلينفق مما آتاه الله » فإن هذا يشمل المطلقات
جميعاً ، سواء فيهن المبتوتة . ثلاثاً ، والبائنة بما دون ذلك ، والمطلقة طلاقاً رجعياً ، وبذلك
العموم استدلل عمر رضى الله عنه ، ولسكن أحمد يجعل السنة دائماً هي مفسرة القرآن
حيث تلاقيا في موضوع واحد ، فيحمل القرآن على بيان السنة ، وبذلك تكون
الآيات غير شاملة للمبتوتة ؛ ويكون عموم اللفظ القرآني الكريم أريد به الخاص ،
وفي الآية ما قد يفهم منه أن المبتوتة بالثلاث لا تدخل ، لأن قال بعد قوله تعالى ،
« يأيتها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن . . . » « لاتدرى لعل الله
يحدث بعد ذلك أمراً » والمبتوتة بالثلاث لارجاء لها في العودة ، بل وضع الشارع
العقبات في سبيل هذه العودة ، ولذلك ردت فاطمة بنت قيس عمر قائلة : بيني وبينكم
كتاب وتلت آيات الله إلى قوله تعالى : « لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً »
ثم قالت : « فأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟ »

فكان الحديث معيناً ذلك المعنى عند أحمد رضى الله عنه ، وبذلك يسير أحمد
على مقتضى مسلكه ، وهو أن السنة مفسرة للقرآن ، وهي هنا كذلك ، فكان بين
يديه تفسيران للقرآن الكريم ، تفسير عمر رضى الله عنه ، وهو وجوب النفقة
للمبتوتة ، والثاني تفسير النبي صلى الله عليه وسلم ، فاختار رضى الله عنه تفسير النبي صلى
الله عليه وسلم ، كما هو شأنه دائماً .

(١) مذهب ابن عباس إنكار الربا في غير النسبية ، وكان يقول إنما الربا النسبية ، ولكن روى حديث
ربا الفضل الذهب بالذهب مثل بمثل إلى آخره ، وهذا هو مذهب أحمد .

(٢) انتهى النبي عن أكلها كما روى في الصحيحين .

١٢١ — قد بينا في الكلام السابق أن أحمد رضى الله عنه يأخذ بفتاوى الصحابة ويؤخرها في الاستدلال عن الحديث الصحيح ، ويقدمها على المرسل ، والضعيف .

ويجب أن يلاحظ أن المرسل الذي تتقدم عليه فتوى الصحابي هو الذي يرسله التابعي ، ومن دونه ، أما الذي يرسله الصحابي ، كما نرى في أحد الصحابة حديثاً وثبت ، أن ذلك الصحابي لم يكن مدركا للنبي ﷺ في الوقت الذي كان قول الرسول فيه أو فعله ، فأن ذلك يكون مرسل من الصحابي ، ويفرض لا محالة أنه رواه عن صحابي آخر ، وهذا النوع من الارسل يكون في قوة الحديث الصحيح ، المتصل كما اتفق على ذلك علماء الحديث ، وعلى ذلك لا تقدم عليه فتوى الصحابي كسائر المرسلات ، وتعليل ذلك واضح جداً ؛ لأن فتوى الصحابي قول للصحابي نفسه تقدم على غيرها لمشاهدته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبته ، ومعاينته للنزول ، فإذا جاء صحابي آخر له مثل منزلة الأول من حيث الصحبة ، وأسند قولاً أو فتوى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فأن قول النبي أوثق ، وما كان قبول فتوى الصحابي إلا لأنها من السنة أو مقتبسة من السنة ، فلا تقدم على السنة التي يكون راويها له مثل منزلة الصحابي المقتضى ، وهذا منطق حسن قويم .

١٤٢ — وإذا كان أحمد رضى الله عنه يعتبر فتوى الصحابي مصدراً من مصادر الفقه ، ويأخذ بها ، فعلى أى وجه كان مأخذه ؟ يأخذ بها على أنها من السنة ، أم يأخذ بها على أنها اجتهاد من الصحابة ، ولكن اجتهادهم أولى بالأخذ من اجتهاده؟ لقد وجدنا الفقهاء الأربعة ذوى المذاهب المنشورة في البلاد الإسلامية يأخذون جميعاً بفتوى الصحابي ، ولكن يختلفون في طريق الأخذ ، فالشافعي كما يصرح في الرسالة يأخذ بفتواهم على أنها اجتهاد منهم ، واجتهادهم أولى من اجتهاده ، ووجدنا مالكا رضى الله عنه يأخذ بفتواهم على أنها من السنة ، ويوازن بينها وبين الأخبار المروية ، إن تعارض الخبر مع فتوى صحابي ، بخلاف الشافعي ، فإنه لا ياتفت إلى فتوى الصحابي ، إذا وجد خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك من أسباب مخالفته

لمالك في كثير من الفروع ، وسمى طريقة مالك من قبيل جعل الفرع أصلاً .
واختلف علماء التخريج عن حقيقة نظر أبي حنيفة ، فأبو سعيد البراذعي اعتبر
الأخذ بفتوى الصحابي من قبيل ترجيح أبي حنيفة اجتهادهم على اجتهاده ، وأخذ ذلك
من عبارات أبي حنيفة ، ومسلكه في فتوى الصحابي ، وأبو الحسن السرخي
اعتبر الأخذ بفتوى الصحابي من قبيل الأخذ بالحديث والسنة ، ولذلك لا يأخذ بها
إلا فيما لا يدرك بالقياس ، كالمواقيت ونحوها ، مما شأنه النقل ، فيتبع الصحابي في هذه
الحال على أن قوله نقل لا رأى .

ومن أي القبيلين أحمد بن حنبل ؟ أكان كشيخه الشافعي ، أم كان كأمام دار،
الهجرة مالك ؟ لقد وجدناه يقدم الحديث الصحيح باطلاق على فتوى الصحابي
ولا يوازن بينهما كمالك ، كما وجدناه يأخذ بكل فتاوى الصحابة من غير تفرقة
بين ما يكون طريقه التوقف ، وما يحتمل أن يكون طريقه الاجتهاد ، ووجدناه
يقدم فتوى الصحابي على الحديث المرسل ، والحديث الضعيف على التفسير الذي
فسرنا به الضعف عنده .

وعندي أننا لانستطيع أن نقول إن أحمد كان يعتبر كل فتاوى الصحابة من
قبيل النقل ، ونستطيع أن نقرر أنه كان يأخذ بأقوالهم على أنها المرجع الثاني
لفهم الدين والشرع الاسلامي ، بعد أقوال النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنهم أقرب
إلى الرسول وقد عاينوا ، وشاهدوا ، وأثنى الله عليهم ، وعلى من اتبعهم باحسان ،
إلى يوم الدين ، فأقوالهم تقبل ، فإن كان طريقها التوقف لاحالة ، فهي أثر ، وإن
كان للرأى فيها مجال ، فهو رأى مقتبس من هدى النبي صلى الله عليه ، لصحبته لهم
عليه السلام ، وتلقيهم هديه ، وإدراكهم لمراحي التنزيل ، فاتباعهم سنة ، وإن لم
تسكن كل أقوالهم أحاديث ، أو في قوة الأحاديث .

١٤٣ — ولقد حرر هذا المعنى ابن القيم ، مبيناً أن آراءهم أقرب إلى
السنة والكتاب ، فقال :

« إن الصحابي إذا قال قولاً ، أو حكم بحكم ، أو أفق بفتيا ، فله مدارك ينفراد

بها عنا ، ومدارك نشاركه فيها ، فأما ما يختص به ، فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاهما ، أو من صحابي آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به ، فلم يرو كل منهم كل ما سمع وأين ما سمعه الصديق رضى الله عنه ، والفاروق ، وغيرهما من ، كبار الصحابة إلى ما روه ، فلم يرو عن صديق الأمة مائة حديث ، وهو لم يغب عن النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من مشاهدته ، بل صحبه من حين بعث ، بل قبل البعث إلى أن توفي وكان أعلم الأمة به صلى الله عليه وسلم ، وبقوله وفعله ، وهديه وسيرته وكذلك أجلة الصحابة ، روايتهم قليلة جداً بالنسبة إلى ما سمعوه من نبيهم ، وشاهدوه ، ولو روى كل ما سمعوه ، وشاهدوه لزد على رواية أبي هريرة أضعافاً مضاعفة ، فأما صحبه نحو أربع سنين ، وقد روى عنه الكثير ، فقول القائل لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء - قول من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم ، فأنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعظمونها ، ويقللون خوف الزيادة والنقص ويحدثون بالشئ الذى سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم مراراً ، ولا يصرحون بالسماع ، ولا يقولون ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . فتلك الفتوى التى يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة وجوه :

(أحدها) أن يكون سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم .

(الثانى) أن يكون سمعها من سمعها .

(الثالث) أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفى علينا .

(الرابع) أن يكون قد اتفق عليه ملوهم ، ولم ينقل إلينا الا قول المفتى بها وحده .

(الخامس) أن يكون لسكالم عليه باللغة ، ودلالة اللفظ على الوجه الذى انفرد به عنا ، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب ، أو لمجموع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدة أفعاله وأحواله ، وسيرته وسماع كلامه ، والعلم بمقاصده ، وشهود تنزيل الوحي ، ومشاهدة تأويله بالفعل ، فيكون فهم ما لا نفهمه

نحن ، وعلى هذه التقارير الخمسة تسكون فتواه حجة علينا يجب اتباعها .
(السادس) أن يكون فهم ما لم يروه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ في فهمه
وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة ، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال من خمسة أغلب
على الظن من وقوع احتمال واحد معين ، هذا مالا يشك فيه عاقل ، وذلك يفيد ظناً
غالبًا قوياً على أن الصواب في قوله . . . وليس المطلوب إلا الظن الغالب ، والعمل
به متعين ، ويكفي العارف هذا الوجه . (١)

١٤٤ — والاحتجاج بأقوال الصحابة وفتاوبهم مسلك جماهير الفقهاء ، وقد
خالفهم الشيعة ، ولكن أيد بن القيم نظر الجمهور بنحو ستة وأربعين وجهاً ، وكلها
حجج قوية ، ولا نريد أن نطيل الموضوع بسردها ، فليرجع إليها إلى القارئ . (٢)
ولقد وجدنا الشوكاني في كتابه ارشاد الفحول يناقض الأئمة الأربعة ، ويقرر
أن أقوال الصحابة ليست حجة فيقول .

« والحق أنه ليس بحجة ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبيها
محمدًا صلى الله عليه وسلم ، وليس لنا إلا رسول واحد ، وكتاب واحد ، وجميع الأمة
مأمورون باتباع كتابه ، وسنة نبيه ، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك ، فكلمهم
مكلفون التكليف الشرعية ، واتباع الكتاب والسنة ، فمن قال : إنه تقوم الحجة في
دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله ، وما يرجع إليهما ، فقد قال في دين الله
بما لا يثبت ، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم
وتقول بالغ ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قواه أو أقوالهم حجة على
المسلمين يجب عليهم العمل بها ، وتصير شرعاً متقدراً تعم به البلوى مما لا يدان الله عز
وجل به ، ولا يحل لمسلم الركون إليه ، ولا العمل عليه ، فإن هذا المقام لم يكن
إلا لرسول الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عبادته ، لا لغيرهم ، وإن بلغ في العلم والدين
وعظم المنزلة أي مبلغ ، ولا شك أن مقام الصحابة مقام عظيم ، ولكن ذلك في

(١) اعلام الموقعين - ج ٤ ص ٢٤٨

(٢) اعلام الموقعين الجزء المذكور

الفضيلة وارتفاع الدرجة ، وعظمة الشأن ، وهذا مسلم لا شك فيه ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حججة قوله ، والزام الناس باتباعه ، فان ذلك مما لم يأذن الله به ، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ، وأما ما تمسك به بعض القائلين بحججة قول الصحابي مما روى عنه هذا صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » فهذا مما لم يثبت قط ، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشرع ، فكيف مثل هذا الأمر العظيم ، والخطب الجليل ، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة ، وحرصهم على اتباعها ، ومشيههم على طريقها يقتضى أن اقتداء الغير بهم في العمل بها واتباعها هداية كاملة ؛ لأنه لو قيل لأحدهم لم قلت كذا ؟ لم فعلت كذا ؟ لم يعجز عن إبراز الحجة من الكتاب والسنة ، ولم يتلعم في بيان ذلك ، وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه صلى الله عليه وسلم وآله من قوله : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » وما صح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » فأعرف هذا ، واحرص عليه ، فان الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ، ولم يأمرك باتباع غيره ، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ، ولا جعل شيئا من الحجة عليك في قول غيره كائنا من كان ^(١) .

— ١٤٥ — وهكذا نرى الشوكاني يدفعه فرط المغالاة في الابتعاد عن التقليد ، والتشدد في الاعتماد على الكتاب والسنة إلى رفض الأخذ بفتاوى الصحابة حاسبا أن ذلك تزيد في الدين ، والفقه الاسلامي ؛ لأن الله لم يبعث لهذه الأمة إلا نبيا واحدا . وما كان الذين أخذوا بأقوال الصحابة وفتاويهم ، واقتبسوا منها إلا مستمسكين أشد الاستمسك بأن النبي واحد ، والسنة واحدة ، والكتاب واحد ؛ لكن وجدوا أن هؤلاء الصحابة هم الذين استحفظوا على كتاب الله سبحانه وتعالى ، ونقلوا أقوال

محمد إلى من بعدهم ، فكانوا أعرف الناس بشرعه ، وأقربهم إلى هديه ، وأقوالهم قبسة نبوية ، وليست بدعا ابتدعوه ، ولا اختراعا اخترعوه ، ولكنه تلبس للشرع الاسلامي من ينابيعه ، وهم أعرف الناس بمصادرها ومواردها ، فمن اتبعهم ، فهو من الذين قال الله فيهم : « والذين اتبعوهم باحسان »

وان الذين يأخذون بفتاويهم على أنها من السنة أكثرهم ، (وخصوصا أحمد) يؤخرها عن الأحاديث الصحيحة ، ولا يضعها في مرتبتها ، فاتباعهم سنة ، حيث لا تصح سنة غير أقوالهم .

ولو أن الشوكاني عند ما قال إن أقوال الصحابة لا يؤخذ بها ، ويعتمد الفقيه على الاجتهاد برأيه وبالقياس لكان لسكلامه نزع من الانسجام الفكري ، وان كان فيه غلو أو شطط ، ولكن الشوكاني يعد من نفاة القياس أو الاجتهاد بالرأى ، وهو الذي يقول في الرد على مثبتى القياس : « إن أنقض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تنفي بالأحكام ، فانها متناهية والحوادث غير متناهية ، ويجب عن ذلك بأخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد أكمل لها دينها ، وبما أخبرها رسوله صلى الله عليه وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها »

وإذا كان المجتهد الباحث لا يجد نصا من الكتاب يسعفه ، ولا حديثا يرشده ، فبأى شيء يفتي إن كان لا يفتي بقول صحابي ، ولا بقياس ورأى !! اللهم إنه يريد فتح الباب فيؤدى إلى الضيق والمآزق التي لا خروج منها ، وبذلك لا يكون كلامه منسجا ، وفيه هلو وشطط ، وتنكب للجادة في جملة .

فتوى التابعي

— ١٤٦ — علمنا مسلك أحمد رضي الله عنه في فتاوى الصحابة ، وكيف كان يأخذ بها ، إذا لم يعرف مخالف ، ويتخير مقيدا أو مطلقا ، إذا اختلفوا والآن نريد أن نعرف رأيه في فتوى التابعي إذا لم يجد نصا ، ولا خبرا ، أيأخذ بها ، كما أخذ بفتوى الصحابي ، وان كانت دونها مراتب ، أم يجتهد رأيه ؟

إن جمهور الفقهاء وإن كانوا يصرحون بأنهم لا يأخذون بفتاوى التابعين باعتبارها أصلاً يرجع إليه قد يأخذون بفتاوى بعض كبار التابعين ، فأبو حنيفة كان يأخذ أحياناً بقول إبراهيم النخعي من غير أن يعتبر أقوال التابعين أصلاً من أصول الاستنباط ، بل صرح بأنهم رجال ، له أن يجتهد كما اجتهدوا ، ومالك رضى الله عنه كان يأخذ أحياناً بقول سعيد بن المسيب ويزيد بن أسلم ، والقاسم بن محمد بن أبي بكر ، والشافعي رضى الله عنه كان يأخذ أحياناً بقول عطاء .

ويظهر أن هؤلاء كان يستقيم عندهم الدليل المنتج للرأى ، ويجدون رأى بعض كبار التابعين المشهود لهم بالفقه والعلم والتقى فيستأنسون به ، ويسندون القول إليهم باعتبارهم قد سبقوا به ، وإن كان المجتهد قد وصل إليه بمثل دليلهم من غير اتباع لهم ، ولا اعتماد مطلق على قولهم .

هذه نظرة الأئمة الثلاثة الذين سبقوا أحمد ، وتتلذذ لثائهم ، أما أحمد ، فإن الروايات قد اختلفت عنه في الاحتجاج برأيه ، فرواية تقول يحتج به ، ورواية تقول لا يحتج به ، وفقه التابعى كتفسيره ، وكأنه عن أحمد روايتان في فتاوى التابعى إحداهما تعتبرها حجة يجب الأخذ بها والثانية لا يلزم الأخذ بها ، وموضع ذلك بلا شك إذا لم يكن فى الموضوع نص ولا فتوى صحابى ، ولا حديث مرسل ، أو غيره مما يكون حجة عند أحمد بالاتفاق ، أما عند وجود واحد من هذه الأصول فى الموضوع ، فإنه لا يؤخذ بفتوى التابعى من غير اختلاف .

والذين قالوا إنه حجة من الحنابلة اختلفوا فى تقديمه على القياس ، ففريق قدمه على القياس ، لأن القياس لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة ، ولا ضرورة ، وفى الموضوع فتوى تابعى ، وفتوى التابعى المعروف بالفضل والتقى تعتبر فى هذه الحال أثر اسلفيا . فيقدم على الرأى الفقهي ، وفريق قدم القياس عليه ؛ لأنه دليل معتبر لدليل يعارضه ، أما إذا خالفه القياس فقد وجد دليل شرعى مقرر سلك طريقه السلف الصالح وأذن لهم النبي ﷺ فيه ، والقياس فى جملة حمل على النص ، والنص مقدم على قول التابعى ، وما فيه حمل عليه يقدم عليها .

— ١٤٧ — ومهما يكن شأن ذلك الاختلاف ، ومهما تسكن الروايات عن أحمد في هذا ، فإن المشهور عند الحنابلة المقرر عند علمائهم أن أحمد رضى الله عنه كان في كثير من الأحيان يباعد الاجتهاد بالرأى تورعا ، حتى كان إذا لم يجد أثرا ولو ضعيفا لم يعرف وضعه أخذ بفتاوى علماء الأثر ، كفتاوى مالك رضى الله عنه ، والثورى ، وسفيان بن عيينة ، والأوزاعي ، وغيرهم ، ومن كان شأنه كذلك فلا بد أنه كان يقبل فتاوى بعض كبار التابعين ، كسعيد بن المسيب وغيره من فقهاء المدينة السبعة الذين انتهى إليهم فقه عمر ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت ، ولا يأخذ بهذه الأقوال على أنها أصل فقهي ، بل للاحتياط ، والاستئناس ، كما كان شأنه في الخبر الضعيف ، فقد احتاط ، فأخذ به ، وإن لم يعتبره صحيح النسبة ، ولم يحكم بصدقه ، فأخذ به لأنه أحب إليه من القياس ؛ ولأنه أحوط .

٤ - الاجماع

١٤٨ - وجدنا ابن القيم لم يعد في أصول الفقه الحنبلي الاجماع ؛ فلم يذكره في سردها كما نقلنا، ووجدنا الرواة ينقلون عنه أنه قال : « من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب » ونقل عنه أنه قرر أن الاجماع على فرض وجوده فلا مطمع في العلم به ، وهكذا كثرت التقول عنه ، إما بنفي وجوده مطلقاً ، أو بنفي العلم به ، أو بنفي وجوده في غير الصحابة .

ومن الحق أن نقرر حقيقة رأيه في الاجماع من حيث وجوده ، ومن حيث حجيته ، ومن حيث مرتبته في الاحتجاج ، ولسنا نخوض في كلام الأصوليين في الاجماع ، فأنهم اختلفوا في مسائله الشكلية والجزئية اختلافا طويلا ، وموضع بيانها علم الأصول .

١٤٩ - وإذا اتجهنا إلى تعرف حقيقة الاجماع ، فأنا نتجه إلى بيان حقيقة التي تلقاها عن شيوخه الذين تصدوا لهذه المسائل ، ولا نجد أحداً ممن تلقى عليهم تصدى لمسائل الأصول سوى شيخه الشافعي ، فلنعرف حقيقة الاجماع ، كما جاءت على لسان الشافعي ، وكما جاءت في كتبه .

يذكر الشافعي حقيقة الاجماع ، فيقول في كتاب إبطال الاستحسان : « نُسِت أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه ، إلا لما تلقى علماً أبدأ ، إلا قاله لك ، وحكاه عن قبله ، كالظهر أربع ، وكتحرير الخبر ، وما أشبه ذلك » .

ولا شك أن هذا هو الاجماع الذي حكم أحمد بعدم وجوده ، أو استبعاد وجوده ، أو شدد عند الاستنباط والاحتجاج به في تحقق وجوده ، كما يرجح الحنابلة وكما هو المعقول في ذاته ، فما كان أحمد ممن يناقشون في المسائل مناقشة مجردة ، بأن يتحرى حقائق الأشياء ، ويناقش إمكان ثبوتها ، أو عدم إمكانه ، وينظر في ذلك نظراً مجرداً من غير أن تسكون بين يديه فتوى يريد استخراج الحكم فيها ، أو ترجيح دليل فيها ، فيضطره إلى ذلك النظر ؛ حاجة مست إليه .

ولقد وجدنا الحنابلة يعرفون الاجماع بمثل ذلك التعريف ، فوجدنا ابن تيمية يعرفه بقوله : « معنى الاجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام ، وإذا ثبت اجماع الأمة على حكم من الأحكام ، لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة ، ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها اجماعا ، ولا يكون الأمر لذلك ، بل يكون القول الآخر أرجح » (١) .

١٥٠ — والاجماع بهذا المعنى قد تحقق في أمور دينية في الاسلام كالاجماع على عدد الصلوات وأوقاتها ، والصوم وحدوده ، وبعض مفطراته ، والديات في الجملة وبعض الحدود ، والقصاص ، وهكذا تجد الصحابة قد أجمعوا على ذلك ، وأجمع من بعدهم عليها ، حتى صارت هذه المسائل المجمع عليها مما علم من الدين بالضرورة ، ولكن الحجية فيها لم تكن الاجماع وحده ، بل كانت الحجية النصوص المثبتة ، وانعقد الاجماع على صحة هذه النصوص ، وسلامة الاستدلال بها ، على ما انتهى الأمر إليه .

ولكن وجد من العلماء في عصر الاجتهاد في عصر أبي حنيفة ومالك ، والأوزاعي ، وأبي يوسف ، وغيرهما من احتج يقول عامة العلماء ، أو بالاجماع في أمور لم ينعقد فيها اجماع ، فوجدنا مثلا أن أبا يوسف في كتابه الرد على سير الأوزاعي يختلف معه في انعقاد الاجماع في مسألة السهم للفرسين : وإليك النص ، كما جاء في هذا الكتاب :

« قال أبو حنيفة رضى الله عنه في الرجل يكون معه فرسان ، لا يسهم إلا لواحد وقال الأوزاعي : يسهم للفرسين ، ولا يسهم لأكثر من ذلك ، وعلى ذلك أهل العلم ، وبه عملت الأئمة . قال أبو يوسف لم يبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا عن أحد من أصحابه أنه أسهم للفرسين ، إلا حديث واحد ، وكان الواحد عندنا شاذاً لا نأخذ به ، وأما قوله بذلك عملت الأئمة ، وعليه أهل العلم ، فهذا مثل قول أهل الحجاز ، وبذلك مضت السنة ، وليس يقبل هذا ، ولا يحمل هذا عن الجهال ،

فمن الأمام الذى عمل بهذا ، والعالم الذى أخذ به ، حتى ننظر ، أهو أهل لأن يحمل عنه ، مأمون على العلم على أم لا ، وكيف يقسم للفرسين ، ولا يقسم لثلاثة ؟ ! من قبل ماذا ، وكيف يقسم للفرس المربوط فى منزله لم يقاتل عليه ، وإنما قاتل على غيره ، وترى من هذا كيف كان الأوزاعى يحتج بقول عامة أهل العلم ، وعمل الأئمة ، أى يحتج بالاجماع ، وأبو يوسف ينسكرك ذلك ، بل يستنكر هذا المسلك فى الاستدلال ويرى أن هذه الدعوى لا تستقيم فى الانتاج العلمى ، بل يجب أن يذكر العلماء أو أهل العلم لتعرف حالهم ، أهم أهل لأن يؤخذ عنهم ، ويحتج بأقوالهم ، أم ليسوا بأهل فالحاجة بكلمة الاجماع ، من غير ذكر المجمعين لاجدوى فيها .

١٥١ — والشافعى رحمه الله مع تقريره أن الاجماع حجة يؤخذ بها ، إذا احتج عليه بالاجماع أنكرو وقوعه فى المسائل التى يتناظر فيها ، ويضيق نطاق المسائل التى يقبل فيها الاجماع ، بل إنه يكاد يحكم بامتناع وجود الاجماع فى غير الأحكام العامة التى علمت من الدين بالضرورة ، فيقول فى كتاب جماع العلم لمناظر يحتج باجماع أهل العلم : « من أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت باجماعهم حجة ؟ . قال (أى مناظره) هم من نصبه أهل كل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله ، وقبلوا حكمه ، ثم يبين له الشافعى خطأ ذلك النظر ، وعدم إمكانه ، فيقول :

« ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه ، وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى ألا يحل له أن يفتى ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم ، ثم علمت تفرق أهل كل بلد مع غيرهم ، فعلينا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء ، ومنهم من كان يختار عليه ، ثم أفتى الزنجى ابن خالد ، فكان منهم من يقدمه فى الفقه ، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم ، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر ، ويتجاوزون القصد ، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ، ثم يتركون بعض قوله ، ثم حدث فى زماننا ، منهم مالك ، كان كثير منهم يقدمه ، وغيره يسرف عليه ، ويضعف مذاهبه ، ورأيت المغيرة بن حازم والدا روردي يذهبون من مذاهبه ، ورأيت من يذمهم ، ورأيت بالسكوفة قوماً يميلون

إلى قول ابن أبي ليلى يذمون مذاهب أبي يوسف ، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلى ، وما خالف أبا يوسف ، وآخرين يميلون إلى قول الثوري وآخرين إلى قول الحسن بن صالح »

« وبلغني غير ما وصفت شديده بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان ، ورأيت المسكين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين ، وبعض المبائين يذهبون إلى تقديم ابراهيم النخعي ، ثم لعل كل صنف من هؤلاء ، قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بيده ، وبين من قدموا من أهل البلدان ، وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا .

« فاذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف ، فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله . ما كان لفلان أن يفتي لنقص عقله وجهالته ، وما كان يحل لفلان أن يسكت ويفتي آخر من أهل العلم ، ورأيت من أهل البلدان ما كان يحل له أن يفتي لجهالته ، يعني الذي زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل عليه وعقله ، ثم وجدت أهل كل بلد كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم ، فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحد ، وتفقه عام ، وكما وصفت رأيهم أو رأى أكثرهم ، وبلغني عن غاب منهم شديده بهذا »

وتراه في هذا يبين مسافة الخلاف بين فقهاء البلد الواحد ، حتى لا يمكن أن ينصب من بينهم فقهاء معترف بهم من الجميع ، ومسافة الخلاف بين فقهاء البلاد المختلفة فلا يمكن معها أن يجمعوا على فقه واحد عام ، أو رأى واحد عام في مسألة .

ثم يشير بعد ذلك نظراً آخر ، وهو أصناف العلماء الذين ينعقد بهم الاجماع ، أمهم علماء الكلام أم ليسوا منهم ، وهكذا يثير عجاجة قوية في بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الاجماع ، حتى يصعب على الناظر ، بل على الفقيه أن يميزهم بعلامات واضحة بيّنة ، ولقد اضطر مناظره لذلك أن يسأله (هل من اجماع ؟) فيجيبه الشافعي : نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها ، فذلك الاجماع هو الذي لو قلت فيه أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يقول لك : ليس هذا باجماع ، فهذا الطريق التي يصدق بها من ادعى الاجماع فيها ، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه

مدون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت من الإجماع ، حيث أدركت التفرق في
دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ، فانظرة أيجوز أن يكون هذا إجماعاً ،^(١)
ولقد صرح الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث بأن الصحابة والتابعين لم يدع
أحد منهم الإجماع إلا فى أصول الفرائض ، فيقول :

« وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من
أصحاب رسول الله ﷺ ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين
يلونهم ، ولا عالم علمته على ظهر الأرض ، ولا أحد نسبته العامة إلى العلم إلا حيناً
من الزمان »^(٢) .

فترى من هذا أن الشافعى يرى أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم أو أطلق
عليه الناس اسم العالم إلا فى جمل الفرائض التى علمت من الدين بالضرورة ، ولا يسمع
أحداً إنكارها ، لأنها ركن الدين ، وبناءؤه ، وأما غيرها ، فلا يصر أحد على دعوى
الإجماع فيها ؛ لأنه سرعان ما يتبين له أن قوله لا قيل لعالم على غير ما قال :

١٥٢ — هذا هو النظر فى الإجماع الذى كان فى العصر الذى عاش فيه أحمد
كثير القول فيه ، ادعاه كثيرون فى الحجاج والمنظرة ، فكان يسهل على المناظر
أن يقول إن عامة أهل العلم ، أو إجماع أهل العلم على مثل نظره ، ويرد عليه مناظره
تلك الدعوى ، وهذا النظر ، مبيناً خلافاً نظره ، وينسبه إلى أهل العلم ، وهذا
الأوزاعى إمام الشام يحسب أن عامة أهل العلم على أن الرجل يسهم له لفرسين ، فيرد
دعواه أبو يوسف منكراً الإجماع ، مستنكراً الاحتجاج به من غير بيان من هم
المجتمعون .

ثم ها هو ذا الشافعى يبين بطريقة استقرائية امتناع إجماع أهل البلدان على
رأى أو على الأقل صعوبة ذلك ، ثم يقرر أن دعوى الإجماع لا يصر عليها عالم إلا
فى جمل الفرائض .

(١) كتابه جماع العلم الجزء السابع ص ٢٥٧

(٢) اختلاف الحديث على هامش الام ص ١٤٧ .

جاء أحمد ، فوجد تلك الدعاوى وبطلانها ، ودرس على شيخه الشافعي ذلك النظر القويم ، وقد كان معجبا بعقله العلي أيا إعجاب ، حتى كان حريصا على أن يستمع إلى عقله القوي عند ما التقى به أول لقاء في مكة ؛ لذلك نحن نرجح أنه كان يستبعد وجود الإجماع في غير الأمور المعلومة من الدين بالضرورة ؛ ولحرصه على ألا يقول على العلماء ما لم يقولوا ، أو يدعى ما لا يصح - كان إذا احتج بمسألة لم يعرف فيها خلافا لا يقول إنها من المجمع عليه ، بل يقول لا أعلم فيه مخالفا تورعا عن ادعاء لاتوافر فيه أسباب الدعوى وأسنادها ، ولأنه يعلم أن العلم بالإجماع أمر مستبعد ، أو لا يمكن في غير أصول الفرائض ، على ما قال الشافعي ، أو ما علم من الدين بضرورة ، ولا يسع أحدا إنكاره .

ولقد ذكر ابن القيم أن أحمد رضى الله عنه كان يشكر دعوى الإجماع من غير حجة ، ويحكم بأنه في ذلك كالشافعي ، فيقول في ذلك :

« قد كذب أحمد من ادعى الإجماع ، ولم يسخ تقديمه على الحديث الثابت ، وكذلك الشافعي أيضا في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه خلافا لا يقال له إجماع وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سمعت أبي يقول ما يدعى فيه الرجل الإجماع فهو كذب ، من ادعى الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس يختلفوا ما يدرية ، ولم ينته إليه ، فليقل لانعلم الناس يختلفوا . ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الامام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ لتعطلت النصوص ، وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص ، فهذا هو الذي أنكره الامام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع . »

— ١٥٣ — ونرى من هذا أن أحمد وشيخه يسيران على منهاج واحد هو المنهاج الذي سنه الشافعي ، ويقرر أن الإجماع حجة ، ولكن لا يقبله من يدعيه ، ويقدمه على النصوص لمجرد تلك الدعوى ، وكلاهما يرى أن المسائل التي لا يعلم فيها خلاف يكتفي بذكر أنه لا يعلم فيها خلافا ، وكون العالم تقع بين يديه مسائل لا يعلم فيها خلافا بين

العلماء في جيل من الأجيال أمر مقرر ثابت ، ومن حقه ، بل من الواجب عليه أن يقبل هذه المسائل ، ولا يقر غيرها ، لكيلا يكون غريبا في تفكيره عنى علماء جيله ، أو عن علماء جيل سابق له ، وهو أفضل من جيله ، ولكن إذا وجد حديثا يخالف ذلك أخذ به ، ولم يلتفت إلى غيره ؛ لأنه إذا كان يأخذ بقول العلماء الذى لا يعلم مخالفا من الناس ، وله أن يرفضه إذا وجد له مخالفا من العلماء ، فأولى أن يرفضه ، بل يجب عليه أن يرفضه إذا خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن قوله هو البيان الذى ليس بعده بيان .

— ١٥٤ — وننتهى من هذا إلى أمرين : (أولهما) أن أحمد رضى الله عنه لا يثني وجود الاجماع نفيا مطلقا في كل مسائل العلم ، بل ينفيه في الدعاوى التى كان يدعيها بعض العلماء في جيله ، كما نفاه أبو يوسف في دعوى الأوزاعى أن رأيه عليه عامة أهل العلم ، وكما كان ينفيه الشافعى في وجه من ينأظره ، ويحتج بالاجماع ليرد الحديث الصحيح .

(ثانيهما) أن أحمد رضى الله عنه كان يقرر أن هناك مسائل لا يعلم فيها مخالفا ، وإن مثل هذه المسائل يأخذ بها إذا لم يجد حديثا في موضعها ، ولا يدعى أن ذلك أجماع كامل ، بل يقول إنه لا يعلم مخالفا ، وذلك ورع في الدين ، فوق أنه هو الحق المبين على ما وضعنا ، فيما نقلنا لك عن الشافعى رضى الله عنه .

— ١٥٥ — وإذا كان أحمد رضى الله عنه لم ينف وجود الاجماع نفيا مطلقا ، وأنه كان يثني دعواه في المسائل الجزئية بعد توافر الدليل عليها ، فليس ذلك لانكار عقلى لوجوده ، كما قال النظام وبعض الشيعة ، وغيرهم ، بل إن أحمد عند ما كان يتكلم في الاجماع ما كان الكلام يتجه به نحو الوجود ، بل كان يتجه نحو العلم به ، ولذلك كان يقول : « لا أعلم مخالفا » وهذا اللفظ كما أنه لا يثني وجود المخالف ، كذلك لا يثبت وجود المخالف ، فالتقضية عنده قضية علم ، لا قضية وجود ؛ لأن النظر في الوجود إمكانا واستحالة نظر عقلى فلسفى ، وقد خاض فيه الشافعى بنظراته الاجتماعية الفاسفية ، أما أحمد فقد كان ينظر إلى الوقائع ، والفتاوى فيها ، من غير نظر فلسفى ،

ولذلك كان يكتفى من القول في المسائل التي لا يعلم فيها بخالفا بذلك فقط ، ويكذب من يدعى الإجماع لعدم العلم بالمخالف ، ولقد جاء في كتاب المدخل في فقه الامام أحمد بن حنبل ما نصه :

« لا يتوهم من متوهم أن الإمام أحمد أنكر الإجماع إنكارا عقليا ، وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت في جميع الأقطار، وبلغت الأطراف الشاسعة ووقف عليها كل مجتهد ، ثم أطبق الجميع على قول واحد ، وبلغت أقوالهم كلها مدعى الإجماع عليها، وأنت خير بأن العادة لا تساعد على هذا ، كما يعلمه كل منصف تغل عن الجمود والتقليد ، نعم يمكن أن يعلم هذا في عصر الصحابة دون ما بعدهم ، لقلّة المجتهدين يومئذ ، وتوافر المحدثين على نقل فتاواهم ، وآرائهم ، فلا تهمن أيها العاقل الامام بأنكار الاجماع مطلقا ، فتفتري عليه » (١) .

— ١٥٦ — وترى من هذا الكلام أن أحمد رضى الله عنه لم يكن نظره متوجها في رد دعوى الاجماع إلى ذات الوقوع ، إنما إلى العلم ، والعبارة تشير إلى استبعاد الوقوع في الجملة ، وإن لم يكن ذلك مما يعنى به أحمد رضى الله عنه .
وإذا كان الرد بسبب عدم العلم ، فاذا توافرت أسباب العلم ، فإنه لا يتأتى الرد والإنكار ولا يكون ذلك إلا في عصر الصحابة ؛ لأن العلماء من الصحابة كانوا في عهد أبي بكر وعمر مقيمين بالمدينة ، ولم يتفرقوا في الأقاليم إلا بعد ذلك ؛ وبذلك كان في الامكان أن يجتمعوا على رأى ، وأن تتوارث الأجيال اجتماعهم ، فقد اتفقوا على جمع القرآن في المصاحف مثلا ، وعلم إجماعهم على ذلك لمن جاء بعدهم ، ولذلك جرى بعض العلماء على أن أحمد لا يعتبر إجماعا إلا إجماع الصحابة ، وذلك لأن نقله قد توافر ، وأسباب العلم ثابتة ، وهو لم ينكر دعاوى إجماع من بعد الصحابة إلا لعدم توافر أسباب العلم ؛ إذ تفرق العلماء في البلاد ، وكثروا ، وصعب التلاقى بينهم بل صعب إحصائهم ، ومعرفتهم معرفة صحيحة كاملة ، كما بين الشافعى في جماع العلم .

— ١٥٧ — قد قررنا أن أحمد كان يأخذ بقول لا يجد له مخالفا ، ويستمسك

به ، ويعتبره حجة إذا لم يكن ثمة حديث في الموضوع، وقلنا إن ذلك من فرط ورعه ، وتحفظه عن أن يفتى في الموضوع برأى نفسه في وقت قد وجد فيه كل الفقهاء الذين يعلم شيئا عن آرائهم ، قد قرروا ذلك الرأى ، ولم يعرف أن لهم مخالفا قد قرر غير ما ارتأوا .

وإذا كان نفي العلم بالمخالف دالا على شيء ، فهو يدل على أن الأكثرين ، أو جمهور العلماء على ذلك الرأى ، لأنه لو كان نقيضه مثله في العدد ، لكان له مثل شهرته، ولظهر وعلم واشتهر بين الناس ، ولعلم المخالف .

ولذلك قال بعض العلماء ، إن أحمد يرى أن الإجماع ينبغي بقول الأكثر تخريجا لاستدلاله بقول لا يعلم له مخالفا ، إذ أن عدم العلم بالمخالف يدل على كثرة معتنقيه ، وهو أخذه باعتباره اتفاقا ،

واعتبار قول الأكثر إجماعا هو قول ابن جرير الطبري ، وأبي بكر الرازي من الحنفية ، وأبي الحسين الخياط من المعتزلة ، وبعض الحنابلة ، وقد خرج الطوفي قول أحمد عليه ، على النحو الذى بيناه .

وإذا اعتبرنا ذلك إجماعا ، فإنه يكون حجة عند أحمد كما بينا ، ومرتبته دون الحديث الصحيح ، وقبل القياس ؛ إذ أن القياس هو أدنى الرتب وأضعفها ، ولا يصير أحمد إليه إلا عند الضرورة ، وقد بدفعه القياس في هذه الحالة إلى الشذوذ والغرابة ، ولذا لم يصير إليه .

— ١٥٨ — وينتهى بنا القول بالنسبة لرأى أحمد في الإجماع إلى أنه له مرتبتان عنده (أولاهما) وهى العليا إجماع الصحابة بل إجماع الناس في أصول الفرائض ، وإجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت للنظر عندهم وتبادلوا الرأى فيها ، وانتهوا إلى رأى معين ، فإن هذا الاجماع يكون حجة ، وهو معتمد على سند من الكتاب أو السنة الصحيحة ، وهو حجة قوية لا يوجد حديث صحيح يخالفها ؛ لأن الصحابة هم رواية أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته ، فلا يمكن أن ينعقد إجماعهم ، وثمة حديث يخالفه من غير أن يذكره ، ويتبادلوا الرأى فى فهمه وتخريجه ،

فان ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم ، فهو شاذ قد وجد ما يعارضه ، وأحمد كان يرد الخبر إذا وجد في الباب ما يعارضه .

— المرتبة الثانية — أن يعلم رأى ويشتهر ، ولا يعلم له مخالف قط ، فهذه المرتبة الثانية من الإجماع إن سمينا مثل هذا الوضع إجماعا ، وهذه دون الحديث الصحيح ، وفوق القياس ؛ لأنه إذا وجد فقيه مخالف نقض الإجماع ، فأولى إذا وجد خبر مخالف ، وهذا النوع ، أو هذه الرتبة كانت في العصور التي وليت عصر الصحابة .

— ١٥٩ — ومن الخير أن نسوق بعض مسائل أخذ بها أحمد وغيره ، باعتبار أنه لم يعرف مخالف فيها ، أو لم يخالف إلا الشواذ الذين لا يؤبه بخلافهم ، وقد ساق ابن القيم طائفة منها كان القياس في الحملة أساس الاستنباط فيها فقال :

« ومن القياس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياسا على الكلاب ، بقوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » وقال عز وجل : « والذين يرمون المحصنات » فدخل في ذلك المحصنون ، وكذلك قوله في الأماء : « فاذا أحصن ، فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فدخل في ذلك العبد قياسا عند الجمهور إلا من شذ . . . وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياسا على الأخنتين » وهذا كله إجماع احترامه أحمد وغيره من الفقهاء ، ولم يفكر في رأى سواه .

— ١٦٠ — وترى مما سبق أن أحمد لا يخضع للإجماع الذى ينطبق عليه التعريف الذى ابتدأنا به فى بيان حقيقة إلما كان يجمع عليه الصحابة من المسائل التى يتبادلون فيها النظر ، ويتذاكرون الأحكام القرآنية والنبوية فيها ، وينتهون فيه إلى رأى يرتضونه ، ويعملون به ، أو تسير شئون الدولة على مقتضاه ؛ إن كان أمرا يتصل بشئونها ، أما إجماع غيرهم ، فلا سبيل إلى عليه .

ولقد أقر بهذه الحقيقة أهل النظر الدقيق من العلماء ، كما أشار إليها الشافعى فى مجادلاته .

وقد قال الشوكانى « من أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بحملة

علماء الغرب ، والعكس ، فضلا عن العلم بكل واحد بالتفصيل ، وبكيفية مذهبه ، وبما يقوله في تلك المسألة بعينها ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه ، من علماء الدنيا ، فقد أسرف في الدعوى ، وجازف في القول ، ولقد قرر أبو مسلم الأصفهاني أن العلماء متفقون على اعتبار إجماع الصحابة ، وأن الخلاف في غيره ، وقرر أنه غير ممكن العلم به ، فقال : « الحق تعذر الاطلاع على الاجماع ، إلا إجماع الصحابة ، حيث كان المجمعون ، وهم العلماء منهم في قلة ، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام ، وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به . . . وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة ، وقوة حفظه ، وشدة اطلاعه على الأمور الثقلية ، هذا نظر أحمد في الإجماع قد جليناه ووضحناه مع اضطراب النقل عنه ، والله أعلم .

هـ - القياس

١٦١ - القياس في الفقه الاسلامي الحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في الوصف الموجب للحكم .
وقد عرفه الشوكاني بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر ، بجامع بينهما ويقول ابن تيمية في هذا :

« القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح ، والقياس الفاسد ، فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة ، وهو الجمع بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين والأول قياس الطرد ، والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله هذه تعريفات ثلاثة ذكرناها ، لأنها تكشف عن حقيقة القياس في الفقه الاسلامي ؛ وهو ضروري لكل من يتصدى للفتوى ، ولا يمكن أن يستغنى عنه فقيهه ، وهو يستمد قوته من الفطرة الانسانية ؛ لأنها توجب التساوى في الحكم عند التماثل في الأوصاف الموجبة ، لأن الربط بين الأشياء المتماثلة إن توافرت أسبابها ووجدت الصفات المتحدة المكونة لها ، من أحكام العقل العامة ، وإن الاستدلال العقلي فيما ننتجه براهين المنطق ، قائم على ربط المماثلة بين الأمور ؛ ليتوافر الشرط في انتاج المقدمات لنتائجها ، فإن هذه المقدمات لا تنتج نتائجها المقررة الثابتة إلا بالاعتماد على البديهية المقررة الثابتة ، وهي أن التماثل يوجب التساوى في الحكم .

ولقد قال ابن القيم في هذا المقام : « مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين ، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال وغلقت أبوابه » .

١٦٢ - هذه حقيقة القياس ، وإذا كانت أحداث الناس لا تنهاى ، فلا بد منه في الفقه الاسلامي على قلة أو على كثرة ، وقد هدى إليه القرآن ، والحديث النبوى فآله سبحانه وتعالى يذكر الأحكام ، ويشير إلى عللها ، أو يصرح بأوصافها المناسبة

مثل قوله تعالى : « ويسألونك عن المحيض ؟ قل هو أذى ، فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن » ، وقال في تحريم الخمر والميسر « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » وكذلك الأحاديث النبوية فيها تصريح بالأوصاف المناسبة أو العلل ، بل فيها تصريح بالحكم بموجب القياس ، ومن الأول قوله ﷺ في النهي عن لحوم الخمر ، « فأنها رجس » ومن الثاني ما يروى أنه جاءه رجل يقول له : « إن أئى أدركه الإسلام ، وهو شيخ كبير ، لا يستطيع الرحل ، والحج مكتوب عليه ، أفأحج عنه فقال له النبي ﷺ : « أنت أكبر ولده ؟ قال نعم قال : أرأيت لو كان على أبيك دين ، ففرضيته عنه أكان يجزى ؟ قال : نعم قال فحج عنه وفي هذا الخبر ترى أن النبي ﷺ هدى الرجل بالقياس ، فالحق أداء الحج عن أبيه العاجز عن أدائه بأداء دينه ، وإذا كان أداء الدين يبرىء ذمته ، فكذا ذلك أداء الحج يجزىء عنه عند العجز .

١٦٢ — ومع هذه الأمور المقررة الثابتة وجدنا فريقاً من العلماء أنكر القياس ونفاه ، وفريقاً آخر غالى فيه ، وأكثر ، فالأول « ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثرة ، ويجوز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين ، ولا يثبت أن سبحانه وتعالى شرع الأحكام لعل ومصالح ، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لهاطرداً وعكساً ، وأنه قد يوجب الشيء ويحرم نظيره من وجه ، ويحرم الشيء ، ويبسح نظيره من وجه ، وينهى عن الشيء ، لا لمفسده فيه ، ويأمر به لا لمصلحة ، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة ، وبأزاء هؤلاء الفريق الثانى الذين أفرطوا فى القياس وتوسعوا جداً ، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع فى شبه أوطردا ، ووصف يتخيلونه علة ؛ ويمكن أن يكون علته وألا يكون ؛ فيجعلونه هو السبب الذى علق الله ورسوله الحكم بالحرص والظن ؛ وهذا الذى أجمع السلف على ذمه » (١)

هذان فريقان اختصما فى شأن القياس .

أحدهما غالى فى نفيه ، حتى جرد الناس من التفكير فى شرع الاسلام .
وثانيهما غالى فى إثباته فتعلق بأوصاف ظنها العلل المؤثرة ، فسير الحكم على مقتضاها طرداً وعكساً ، أى نفيًا وإثباتاً ، وعمم هذه الأوصاف ، وجعلها شاملة ووقفها فى موقف المعارضة للنصوص ، وبلغت الحال ببعضهم أن وازن بين النص المحفوظ ، والعلل المتلبسة .

١٦٤ — ولقد كان لأحمد المحدث والفقير موقفاً حسناً ، فكان بين ذلك قواماً فلم ينف القياس نفيًا باتاً ، كما فعل الظاهرية الذين حكموا بالنصوص دون سواها ، وسهل لهم طريقهم أنهم لم يبتلوا باستفتاء الناس ، فلم يقصدوهم ، كما قصدوا أبا حنيفة ، ومالكا ، والشافعى ، وأحمد ، ولم يغال فى القياس مغالاة العراقيين الذى خلطوا أبا حنيفة وتلاميذه ، فوقفوا العلل المطردة فى زعمهم فى مقام المعارضة للنصوص ، وفتاوى الصحابة .. أخذ أحمد بالقياس ، وقرره كما جاء فى الروضة لابن قدامة الحنبلى إذ فيها أن أحمد رضى الله عنه قال : « لا يستغنى أحد عن القياس » وهى كلمة حق بالنسبة للفقهاء التى يتصدى للأفتاء ، فإنه مضطر إليه لا محالة ، لأن الناس يجد لهم من الحوادث ما يقتضى قياس غير منصوص على منصوص ، ولا يستطيع الفقيه أن يجد لكل حادثة نصاً من الكتاب أو السنة أو فتاوى الصحابة ، وما دام لا يجد شيئاً من ذلك فأما ألا يفنى ، فيكون الناس فى حرج شديد ، ولا يعلمون أحكام الدين فى أعمالهم . وإما أن يقيس رفعاً للحرج ، وإجابة لداعى الارشاد والهداية ، ولا يغنى التوقف فى هذا فتىلاً .

وإذا كان أحمد قد نقل عنه ، أن القياس لا يستغنى عنه فقيه فقد ادعى بعض العلماء أنه روى أيضاً عنه ما يجعله فى صف الذين نفوا القياس ، فقد روى عنه أنه قال : « يجتنب الكلام فى الفقه المجمع والقياس ، فهذا النص يفيد بنصه ، وجوب تجنب الكلام فى القياس ، وبالتالى عدم الأخذ به ، ولكن تأول ذلك النص أبو يعلى القاضى الحنبلى بأن ذلك إذا كان القياس فى حال النص ، فإنه غير معتبر ، بل يكون قياساً فاسداً ، ويكاد الفقهاء يأخذون بذلك ، على تفاوت فيما بينهم .

والحنابلة جميعاً يقررون أن أحمد بن حنبل كان يأخذ بالقياس، ويؤيدون كلامهم بعبارة وردت عنه، وبالفروع المأثورة عنه، فأنها توحى بطريقة استنباطها إلى أنه لم يكن من نفاة القياس، بل كان من مثبتيه.

١٦٥ — أخذ أحمد رضى الله عنه بالقياس، كما نقل عنه أصحابه وتلاميذهم من بعدهم كما نوهنا، وما كان أحمد مبتدعاً، بل كان متبعاً، فإن الصحابة الذين تخرج على فقههم، وإن باعد بينه وبينهم الزمن قد أخذوا بالقياس ونقل عنهم، وكثير من الأحكام التي استنبطوها بنيت عليه، وقد قال ابن القيم: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يحتدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره...» (١)

ولقد قال المزني صاحب الشافعي في ذلك: «الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأموال والتشليل عليها» (٢)

ومع أننا نقرر مع الحنابلة أن أحمد كان يأخذ بالقياس، فأنتنا نقول إنه ما كان يميل إلى التوسع فيه، بل كان يأخذ به فقط عند الضرورة، وهو في ذلك يسلك مسلك الشافعي، كما روى الخلال عنه، فقد جاء في كتاب الخلال عن أحمد: «سألت الشافعي عن القياس، فقال: «إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه»

ولأن القياس ما كان يأخذ به إلا للضرورة أي للاضطرار إلى الافتاء، وليس ثمة نص يسهفه، ولا فتوى صحابي تعينه - كان لا يتجه إلى القياس، وعنده حديث صحيح، أو فتوى صحابي ثابتة، بل كان أحب إليه أن يفتي بالحديث الضعيف عن أن يقيس، ويفتي برأيه.

١٦٦ — كان أحمد يجتهد بالقياس، ولذلك كان للقياس في الفقه الحنبلي مقام ولعل الحنابلة أعطوه من العناية أكثر مما أعطى أحمد رضى الله عنه، وقد دفعتهن إلى ذلك حاجة الزمان، فإن الناس قد جدت لهم أحداث اضطروا فيها إلى أن يفتوا

(٢) اعلام الموقعين - ١ ص ١٧٨

(١) اعلام الموقعين - ١ ص ١٧٦

وأن يقيسوا على فتاوى الصحابة ، والأمور المنصوص على حكمها ، واضطروا إلى أن يخرجوا على أقوال إمامهم ، ولا بد لذلك من القياس ، فسلكوا طريقه ، واجتهدوا ، واستنبطوا .

ولقد كانت الروح العلمية التي دون فيها علم الأصول ، وتوسع فيه العلماء من بعد الشافعي دافعة العلماء من مختلف المذاهب لأن يرضوا بنهجتهم العقلية بالدراسات العلمية والعناية بالقضايا الكلية ، والقواعد العامة للاستنباط - فتسكلموا في طريقة استخراج الأحكام من الكتاب والسنة ، وأسهموا في وضع ضوابط للاستنباط بالقياس ، وغيره من ضروب الاجتهاد بالرأي ، كالاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان وغير ذلك .

ولقد وجدنا من الحنابلة لهذا من كتبوا في الأصول كتابات محكمة رائعة ، ومنهم علي بن محمد بن عقيل البغدادي المتوفى سنة ٥١٣ هـ ، ومنهم أبو يعلى محمد بن الحسين القراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، ومنهم أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسين البغدادي المتوفى سنة ٦٩٥ هـ ، ومنهم الطوفي وسنتسكلم عنه عند الكلام في نظرية المصالح ، ومنهم العالمان الجليلان ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم .

كتب هؤلاء في أصول الفقه ، وخاضوا في بيان قواعد هذا العلم ، وخصوا القياس بفضل من البيان ، وخص ابن تيمية وابن القيم القياس في الفقه الإسلامي ببيان أوفى ، سلكوا فيه مسلك السلف الصالح ، وخاضوا فيه على ضوئهم ، وبينوا مرامي الأقيسة التي نقلت في فروع الإمام أحمد ، ووضحا المقاصد التي سبقت لها الأحكام ، وعرجوا في ذلك على مقاصد الشريعة ، وغايات الأحكام فيها ، وهم في ذلك يوضحون مناهج الصحابة ، والتابعين ، والأئمة الأربعة بوجه عام ، وأحمد بوجه خاص .

١٦٧ — وإنا نجد أن من الواجب علينا أن نقبض قبضة يسيره مما كتبه هذان الإمامان تكون قبسا نستضيء به ، وتعرف تفكير أحمد في أقيسته ، والمرامي العامة للفقه الإسلامي من القياس .

لقد ابتدأ ابن تيمية في رسالته في القياس إلى بيان أن الشريعة الإسلامية كلها

ما جاء به النص ، وما لم يحىء به النص متفق مع ما توجبه الأقيسة الفقهية السليمة ، وبين خطأ ما يجرى على أقلام بعض كتاب الفقه الاسلامي من المتقدمين والمتأخرين من أن هذا موافق للقياس ، وذلك مخالف له ، وان من النصوص الشرعية ما يكون مخالفا للقياس ، بل يقرر أن كل النصوص الاسلامية من السكتاب والسنة تتفق مع القياس .

وهو في هذا السبيل لا يتقيد بالأوصاف التي تعتبر عللا يعممون حكمها ، كما يفعل الحنفية الذين حكموا بطرد المقاييس ، بل يسند الأقيسة إلى الحكم والأغراض والمقاصد الشرعية العامة ، دون ما سماه الحنفية علة منضبطة ، فهو ينظر في كون الأمر متفقا مع القياس ، أو مختلفا معه إلى كونه موافقا للمقاصد الشرعية أولا ، وهي ترجع في جماتها إلى جلب المصالح ودفع المضار ، ويسير في الأمر مبينا اتفاق كل النصوص الشرعية مع المصلحة ، والعدالة من غير نظر إلى العلة المنضبطة المطردة .

— ١٦٨ — وهو في هذا السبيل يقسم القياس إلى قسمين صحيح وفاسد ، فيقول : « أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ يحمل يدخل فيه القياس الصحيح ، والقياس الفاسد ، فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، الأول قياس الطرد ، والثاني قياس العكس ، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله ، فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق ، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره ، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ، ويمنع مساواته لغيره ، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس ، وقد لا يظهر ؛ وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد ، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفاً للقياس ، فأما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر ، وحيث

علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علينا قطعاً أنه قياس فاسد ، بمعنى أن الصورة التي امتازت عن تلك الصورة التي يظن أنها مثلها - بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ؛ فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً ، لسكن فيها ما يخالف القياس الفاسد ، وإن كان من الناس من لا يعلم فسادَهُ » (١) .

وترى من هذا أنه يقرر أمرين : « أحدهما » أنه لا شيء من أحكام الشريعة إلا وهو متفق مع الأقيسة الصحيحة التي تحقق التساوى في الحكم عند وجود التماثل ، والاختلاف عند وجود التفارق ، فالأشياء تتشابه في الأحكام ، والنظائر لا تختلف ، فما من نص يحى مخالفاً الحكم في نظائره ، فلا معنى لكلمة هذا مخالف للقياس ، إذ أنه ليس في الشريعة ما يصدق عليه هذا الوصف .

— ثانيهما — أن الأقيسة الفاسدة هي التي تتخالف مع النصوص ، وذلك لأن القياس الصحيح يتقاضى الفقيه أن يلاحظ أمرين هما الاتحاد في الوصف المثبت للحكم ، وألا يوجد معارض في أحد المتشابهين أبعد التشابه بينهما أو يمنع تأثير الوصف المثبت في الطرف الآخر ، فلا يكون مشتبهاً في هذا ، فلا يكون القياس صحيحاً وهذه قد تبدو مخالفتها للنصوص الشرعية ، وفي هذه الحال لا يكون النص مخالفاً للقياس ، بل يكون القياس فاسداً .

— ١٦٩ — ويسير ابن تيمية ومعه تلميذه ابن القيم في إثبات أن النصوص التي ادعى مخالفتها للقياس هي موافقة للقياس ، ويبين أساس هذا التوافق ، ويبلغ في ذلك الغاية .

ولكن قبل أن نضرب الأمثال على ذلك ، وتبين عمق تفكيره في تخريجها نذكر أساس الخلاف بينه وبين الفقهاء الذين قرروا أن بعض النصوص قد يحى مخالفاً للقياس ، وإن الذين أكثروا من هذه العبارة الحنفية ، فكثيراً ما يجرى على أقلامهم عبارة هذا الحكم جاء على خلاف القياس ؛ للنص .

إن الحنفية يقررون أن القياس أساسه العلة المشتركة بين الأصل والفرع ، وهي

(١) رسالة القياس ص ٢١٧ من الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية

التي تؤثر في ثبوت الحكم في الأصل ، فيثبت بمقتضاها الحكم في الفرع ، ويفرقون بين العلة والوصف المناسب أو الحكمة ، إذ الحكمة أو الوصف الملائم غير المنضبط هي المصلحة التي تتحقق مع غرض الشارع في إثبات الطلب ، أو المنع ، وأما العلة فهي الوصف الملائم المنضبط الذي من شأنه أن يكون الحكم أثر الارتباط بينهما ، والعلة في أكثر الأحوال تتلاقى مع الوصف المناسب ، بل إن الملازمة المشتركة بينهما هي التي اقتضت أن يكون ذلك الوصف علة مؤثرة في ثبوت الحكم . ولكن قد توجد العلة ، ولا تتحقق الحكمة فيها ، ولا يمنع ذلك من كون العلة مؤثرة في وجود الحكم ، ولذلك قالوا إن العلة مناط الحكم وجودا وعدما ، فحيثما وجدت ، وجد الحكم ، وحيثما انتفت انتفى ، أما الحكمة فليس لها هذه القوة .

ولقد قرر الحنفية لهذا أن العلة لها عموم ، فهي تثبت الحكم دائما كلما تحققت في أى أمر من الأمور ، وبذلك تتقرر الأصول ، وتضبط الأحكام ، ويكون الحمل على النصوص الشرعية ، وتعرف الأحكام القياسية ، والأحكام التي تجيء مخالفة للقياس ، ولكنها موافقة للنصوص ، فتقتصر على موضع النص ، ولا تكون سائرة على مقتضى القواعد الفقهية ، ومع ذلك لها احترامها ، لمقام النص عليها .

هذا نظر الفقهاء القياسيين الذي جرى على أقلامهم عبارة أن هذا النص مخالف للقياس ، أما ابن تيمية وتبعه في هذا تلميذه ابن القيم ، وهو نظر كثيرين من الحنابلة ، ولعله هو الذي يتفق مع نظر الامام أحمد نفسه في أقيسته ، فقد اعتبروا الوصف المؤثر في الحكم هو الحكمة ، أى الوصف المناسب الذي يتفق مع أغراض الشارع العامة ، وهي جلب المصالح ودفع المضار ، فهم نظروا إلى ذلك الوصف ، دون العلة التي قيدها الحنفية بالقيود السابقة .

وما داموا قد نظروا إلى ذلك الوصف الملائم ، فلا يمكن أن يوجد نص إسلامي مخالف له ، وإذا اعتبروا الصلة الرابطة بين الأشباه والنظائر هي الحكمة الشرعية ، فلا يمكن أن تجيء نص شرعي مخالف لنظائره ، وإن هذا النظر فيه فائدة ، وهي تبين

مراعى الشريعة فى أغراضها العامة ، وفى كل حكم من الأحكام ، وإن بدا للناس أنه غريب ، فهى موضحة لأغراض الشريعة فى الجزئيات والكليات معا .
وإذا كانت هذه فائدة ذلك النظر ، فإن نظر الحنفية وأشباههم له فائدة علمية ، وهى ضبط الفقه الإسلامى بقواعد محكمة قوية ، وليس فى قولهم أن ذلك النص مخالف للقياس تشويه له ، أو نقص لقدره ؛ لأنهم أخذوا به ، واعترفوا بتحقيق المصلحة فيه ، ولسكنهم سيروا قاعدتهم على أطرافها لتضبط موازين الاستنباط ، ولتجمع قواعد الأحكام ، ولكل وجهة هو موليها .

— ١٧٠ — بعد بيان أساس الاختلاف النظرى بين هؤلاء الخنابلة ، وأئمة القياس الحنفية . نتجه إلى تخريجات ابن تيمية فى المسائل التى سماها الحنفية مخالفة للقياس ، مع الاعتراف بوجه المصلحة فيها ، ولسنا فى سبيل ذلك نخصيها إحصاء ، بل نضرب لها الأمثال ، ونختار من هذه الأمثال ، مسائل بعضها كلى ، وبعضها جزئى فى بيان حكم حديث مثلا ، قضى الخنابلة به ، وخالفهم فى صحته غيرهم ، واعتبروه مخالفا لحديث ، أقوى منه ، وهما هى ذى الأمثلة :

— ١ — حوالة الحقوق ، فقد قرر الفقهاء القياسون أنها مخالفة للقياس ؛ لأنها تمليك الدين قبل وفائه ؛ لغير من عليه الدين ؛ إذ أن مقتضى هذه الحوالة أن يملك شخص دينيا له على آخر ، فيستوفيه دون الدائن ، ويحل محل الدائن فيه ، وذلك لا يجوز فى القياس ، لأن الدين وصف فى الذمة لا يجرى عليه التمليك ، أما تمليكه للمدين فهو إبراء ، وفوق ذلك فإن حوالة الحق داخلة فى عموم النهى عن بيع الكالء بالكالء ، وقد بين ابن تيمية بطلان القياس ، وبطلان انطباق الحديث ، فقال :
« وأما الحوالة فمن قال إنها تخالف القياس قال إنها بيع دين بدين ، وذلك لا يجوز وذلك غلط من وجهين :

(أحدهما) أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ، ولا إجماع ، وإنما ورد النهى عن بيع الكالء بالكالء ، والكالء هو المؤخر الذى لم يقبض ، وهذا كما لو أسلم فى شيء فى الذمة ، وكلاهما مؤخر ، فهذا لا يجوز بالاتفاق ، وهو بيع كالء بكالء .

(الوجه الثاني) أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع ، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء ، فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل ، ولهذا ذكر النبي ﷺ الحوالة فى معرض الوفاء ، فقال فى الحديث مطلق الغنى ظلم ، وإذا اتبع أحدكم على ملىء فليتبّع ، فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل ، وبين أنه ظالم إذا مطلق ، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء ، وهذا كقوله تعالى ، فاتبعوا بالمعروف وأداء إليه باحسان ، أمر المستحق أن يطالب بالمعروف ، وأمر المدين أن يؤدى باحسان ، ووفاء الدين لس هو البيع الخاص ، وإن كان فيه شوب المعاوضة ، وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب أن الغريم إذا قصد الوفاء صار فى ذمته للمدين مثله يتقاضى ما عليه بماله ، وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء ، وقالوا : بل نفس المالى الذى قبضه يحصل به الوفاء ، ولا حاجة أن نقدر فى ذمة المستوفى دنيا ، وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين ، وهذا لا حاجة إليه ، وتراه فى هذا يثبت أن حوالة الحق ليست خارجة على القياس ، أى لم تجز شاذة عن حكم النظائر ، لأنها ليست بيع الكالئ بكالئ المنهى عنه ، ولأنها ليست من قبيل البيع أو التملك ، ولكنها من قبيل استيفاء الحقوق ، والتعاون فى استيفائها .

والأقيسة فى المذهب الحنفى لا تتسع لقبول حوالة الحقوق ، وإن كان المذهب قد قبل حوالة الدين ، ولذلك قرر بعض القانونيين ، وبعض رجال الفقه الإسلامى أن حوالة الحقوق لا يقرها المذهب الحنفى ، ولكن ذلك المذهب المتوسع الأفق الذى امتاز فقهاؤه بالقدرة على المخارج الفقهية إذا ضيق عليهم الأقيسة أبواب الفتوى قد وجدوا حوالة الحقوق مخرجا ، وأفتى بعضهم بها ، ولذلك جاء فى البدائع جواز حوالة الحقوق ، واعتبرها توكيلا بقبض الدين ، وهذا نص قوله :

وأما بيع الديون من غير من عليه ، والشراء بها من غير من عليه ، فينظران أضاف البيع والشراء إلى الدين لم يحز بأن يقول لغيره بعت منك الدين الذى فى ذمة فلان بكذا ، أو يقول اشتريت منك هذا الشيء بالدين الذى فى ذمة فلان ؛ وذلك

لأن ما في ذمة فلان غير مقدور التسليم في حقه ، والقدره على التسليم شرط انعقاد العقد على ما مر ، بخلاف البيع والشراء بالدين من عليه الدين ؛ لأن ما في ذمته مسلم إليه . وإن لم يضاف العقد إلى الدين الذي عليه جاز ، ولو اشترى شيئاً بضمن دين ، ولم يضاف العقد إلى الدين ، حتى جاز ، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذي له عليه جازت الحوالة ، سواء كان الدين الذي أحيل به ديناً يجوز بيعه قبل القبض ، أم لا يجوز كالسلم ، ونحوه ، وذكر الطحاوي رحمه الله أنه لا تجوز الحوالة بدين لا يجوز بيعه قبل القبض ، وهذا غير سديد ، لأن هذا توكيل بقبض الدين ، فإن انحال له يصير بمنزلة الوكيل للمحيل بقبض دينه من المحتال له ، والتوكيل بقبض الدين جائز أى دين كان ، ويكون قبض الوكيل ، كقبض موكله ، (١) .

هذا نص ما في البدائع ، وتراه أقر الحوالة بالحق واعتبرها صحيحة ، ومن الغريب أنه انتهى فيها إلى ضرب من ضروب القياس ، وأوجد لها نظيراً ، وهو الوكالة باستيفاء الدين ، وهنا يتلاقى الفقيه الحنبلي بالفقيه الحنفي ، في أن الحوالة بالحق من قبيل الاستيفاء لا من قبيل المبادلة ، وإن كان معنى المبادلة ثابتاً ، بل إن كان مقصوداً ، كما في الصورة التي ذكرها صاحب البدائع ، وإن اشترط عدم إضافة العقد إلى الدين بيعاً وشراءً .

ولا ننسى أن نقول إن كلا الفقيهين المتباعدين زمنياً ، ومذهباً ، ومقاماً ، التقيا في النتيجة ، ولسكن لم يتوحد مسالكهما في الوصول إليها ، فالكاساني وصل إليها عن طريق العلة التي يدور معها الحكم وجوداً وعدمها ، وهي الانابة . أما ابن تيمية فقد قصد إلى المقصد الشرعي من أول الأمر ، وهو المعاونة على استيفاء الحقوق ، وذلك فرق ما بين المنهاجين .

— ١٧١ — ومن الأمثلة التي ساقها ابن تيمية ، وبين فيها غرض الشارع الاسلامي عقود المضاربة ، والمزارعة ، والمساقاة ، (٢) وهذا نص قوله :

(١) البدائع الجزء الخامس ص ١٨٢

(٢) المضاربة شركة في الربح يكون المال من جانب ، والعمل من جانب آخر ، والمزارعة شركة في إنتاج الأرض بين صاحب الأرض ، والعامل ، والمساقاة شركة في الثمر بين صاحب الشجر والعامل

وقالوا المضاربة والمساواة والمزارعة على خلاف القياس ، ظنوا أن هذه العقود من جنس الاجارة ؛ لأنها عمل بعوض ، والاجارة يشترط فيها العلم بالعوض ، والمعوض ، فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم ، والرجح فيها غير معلوم ، قالوا تخالف القياس وهذا من غلطهم ، فان هذه العقود من جنس المشاركات ، لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط العلم بالعوضين ، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات ، وإن قيل إن فيها شوب معاوضة ، وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة ، وإن كان فيها شوب معاوضة ، حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيه شروط البيع الخاص »

« وايضاح هذا أن العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع : (أحدها) أن يكون العمل مقصودا معلوما مقدورا على تسليمه ، فهذه الاجارة اللازمة (والثاني أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول ، أو غرر ، فهذه الجمالة ، وهي عقد جائز ليس بلازم ، فإذا قال من رد عبدي الآبق فله مائة ، فقد يقدر على رده ، وقد لا يقدر على رده ، وقد يردّه من مكان قريب ، وقد يردّه من مكان بعيد ، فلهذا لم تكن لازمة لكن هي جائزة ، فان عمل هذا العمل استحق الجعل ، وإلا فلا ، ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل جزءا شائعا ، ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم ، مثل أن يقول أمير الغزو من دل على حصن فله ثلث مافيه ، ويقول للسرية التي يسرى بها لك خمس ما تغنمين ، أو ربعة ، وقد تنازع العلماء في سلب القاتل هل هو مستحق بالشرع كقول الشافعي ، أو بالشرط كقول أبي حنيفة ، ومالك على قولين ، وهما روايتان عن أحمد ، فمن جعله مستحقا بالشرط جعله من هذا الباب ، ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جملا على شفاء المريض جاز ، كما أخذ أصحاب رسول الله ﷺ الذين جعل لهم قطيعا على شفاء سيد الحى ، فرقاه بعضهم حتى برىء ، فأخذوا القطيع ، فان الجعل كان على الشفاء ، لا على القراءة ، ولو استأجر طبيبا أجرة لازمة على الشفاء لم يجز ، لأن الشفاء غير مقدور ، فقد يشفيه الله ، وقد لا يشفيه ، وهذا ونحوه مما تجوز الجمالة فيه . »

« وأما النوع الثالث ، فهو ما لا يقصد فيه العمل ، بل المقصود المال ، وهو المضاربة ، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل ، ولهذا لو عمل ما عمل ، ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء ، وإن سمي هذا جمالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعاً لفظياً ، بل هذه مشاركة ، هذا بنفع بدنه ، وهذا بنفع ماله ، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الاشاعة ، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر ؛ لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة ، وهذا هو الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم من المزارعة^(١) وترى من هذا النظر كيف كان يتجه ابن تيمية إلى المقصد العام ، وفقهاء الحنفية إلى العلل الخاصة ، فهم اعتبروا المضاربة ، والمزارعة ، والمساقاة إجازات ، أجزت استثناء ؛ لأن الأجرة غير معلومة ، وهو بنظره الشاملة لم يعتبرها إجارة ، بل اعتبرها اشتراكاً ثم وضح مقاصد الشريعة في العقود التي تجعل المكافأة على نتائجها ، والعقود التي يجري فيها الالتزام ، والتعاقد الكامل ، والعقود التي يكون الأساس فيها الاشتراك في الثرات ، والتعاون في حال الخسارة لاحتمالها .

— ١٧٢ — جـ — ومن الأمثلة الشفعة ، فقد قرر فقهاء الحنفية أن الشفعة تثبت على خلاف القياس ، وأنها أمر استثنائي لأن الأصل ألا ينتقل الملك من صاحبه إلى غيره إلا بطيب نفسه ، ورضاه ، وفي الشفعة يملك العقار جبراً عن صاحبه وهو المشتري إذ بمقتضى البيع صار هو المالك ، ومع ذلك ينزع ملكه جبراً عنه . ومن جهة أخرى ترى في تقرير الشفعة إضراراً بالمالك الأصلي ، وهو البائع ؛ لأنه إذا علم الراغبون في الشراء أنهم إن اشتروا نزع ملكهم منهم لا يقدمون على الشراء ، فإذا كان المالك مضطراً للبيع كان بين حالين : أما احتمال الضرر النازل به الذي يضطره للبيع ، وذلك أذى لا ريب فيه ، وإما الترغيب في البيع الذي أعرض الناس عنه — بعرضه بشمن بخس فيه غبن فاحش ، ولكنه قد اضطر إليه .

هذا ما قرره الحنفية ، وقرر ابن القيم أن الشفعة مشروعية على مقتضى القياس وأصول الشريعة ، فقال : من محاسن الشريعة وعدلها قيامها بمصالح العباد ، وورودها

بالشفعة ، ولا يايق بها غير ذلك ، فان حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن ، فان لم يمكن رفعه إلا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله ، وإن أمكن رفعه بالإنزام ضرر دونه رفعه به . ولما كانت الشركة منشأ الضرر في الغالب ، فان الخلطاء يكثر فيهم بغى بعضهم على بعض شرع الله سبحانه وتعالى رفع هذا الضرر بالقسمة تارة ، وانفراد كل من الشريكين بنصيبه ، وبالشفعة تارة أخرى ، وانفراد أحد الشريكين بالجملة ، إذا لم يكن على الآخر ضرر في ذلك ، فاذا أراد بيع نصيبه وأخذ عوضه كان شريكه أحق به من الأجنبي ، وهو يصل إلى غرضه من العوض من أيهما كان ، فكان الشريك أحق بدفع العوض من الأجنبي ، وينزل عنه ضرر الشركة ولا يتضرر البائع ؛ لأنه يصل إلى حقه من الثمن ، وكان هذا من أعظم العدل ، وأحسن الأحكام المطابقة للعقول والفطرة ومصالح العباد .

ويقول في قول الفقهاء إن الأصل الا يخرج المال من يد صاحبه إلا بطيب نفسه « إنما كان الأصل عدم انتزاع ملك الإنسان منه إلا برضاه ، لما فيه من الظلم له ، والاضرار به ، فأما ما لا يتضمن ظلماً ، ولا اضراً ، بل فيه مصلحة له باعطائه الثمن فلشريكه دفع ضرر الشركة عنه ، فليس الأصل عدمه ، بل هو مقتضى أصول الشريعة فإن أصول الشريعة توجب المعاوضة للحاجة والمصلحة الراجحة ، وإن لم يرض صاحب المال ، وترك معاوضته لشريكه مع كونه قاصداً للبيع ظلم منه ، وإضرار لشريكه ، فلا يمكنه الشارع منه ، بل من تأمل مصادر الشريعة ومواردها تبين له أن الشارع لا يمكن هذا الشريك من نقل نصيبه إلى غير شريكه ، وأن يلحق به من الضرر مثل ما كان عليه أو أزيد منه ، مع أنه لا مصلحة له في ذلك ،^(١)

وترى من هذا المثال أن ابن القيم في تعليله ، وفي توجيهه إلى الأقيسة يتجه إلى المقاصد العامة للشريعة من أن الضرر يزال ، وأنه مقدم في الاعتبار ، ولا يلتفت إلى غير ذلك ، إلا إذا كان هناك تفويت مصلحة يترتب عليه ضرر أشد ، وهكذا .

(١) القياس في الفقه الاسلامي ص ١٨٢ وما يليها .

١٧٣ — ومن الأمثلة السلم فقد قرر الحنفية أنه عقد استثنائي ثبت على خلاف القياس ؛ لأنه يبيع المعدوم أو يبيع ما ليس عند البائع ، وهو بهذا داخل في عموم نهى النبي صلى الله عليه وسلم في قوله : « لا تبع ما ليس عندك » ولكن يقرر ابن القيم أنه يبيع قياسى جار على أصل الشريعة في البيوع ، والتعاقد بوجه عام ، لأنه يبيع مضمون في الذمة مقدور على تسليمه غالباً كالمعاوضة على المنافع في الأجاره ، وكالترام الثمن في البيوع المطلقة ، وأخطأ القياسون في قياسهم بيع السلم على بيع المعدوم ، أو يبيع ما ليس عنده ، لأن يبيع العين المعدومة ، يبيع ما لا وجود له ولا يقدر على تسليمه ، ويبيع الانسان عينا معينة لا يملكها ، بل هى ملك لغيره الالتزام فيها منصب على شىء معين ليس مضمون التسليم ، بخلاف السلم فإن الالتزام فيه بموصوف ، وهو ثابت في الذمة ، وتسليم جنس معين النوع والصفة مقدور التسليم غالبا ، وإن الالتزام بأداء شىء يعرف بجنسه ، ونوعه ، ووصفه ، وقدره ، وثبت ذلك في الذمة هو من قبيل الديون فهو كالثمن ، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا في الذمة ، وبين الآخر ؟ إن الأولى إذن أن يقاس المسلم فيه على الثمن في البيوع المطلقة ، وعلى الديون بشكل عام ، وهذا محض القياس والمصلحة ، ولقد فهم ابن عباس حل عقد السلم من قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه الآية » وقال فى ذلك : « أشهد أن السلف ^(١) المضمون في الذمة حلال فى كتاب الله تعالى ، وقرأ هذه الآية ^(٢) »

١٧٤ — ومن الأمثلة التى اعتبر الحنفية بعض الأخبار فيها مخالفاً للقياس ، أو لأحكام المسائل الداخلة فى عموم حديث آخر الذى فيه — أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذى يركب ويحلب النفقة » فقد قرر الحنفية أن هذا الخبر لا يتفق مع القياس ، ومع المقرر الثابت ، وهو أن الرهن لا ينقل

() السلف والسلم هما مترادفان يطلقان على عقد يعرفه الشرعيون بأنه بيع أجل معرف بالجنس والنوع والقدر والغصة بماجل ، أى يكون المبيع على النحو السابق ، ومجلا ، والثمن معجلا .

(٢) اعلام الموقعين ج ١ ص ٣٥٠

المالكية ، ومؤنة المالك على المالك ، ومنافع المملوك على المالك ، والحديث يجعل المنفعة عائدة على المرتهن ، والنفقة عليه ، وهذا غير المقرر في أحكام المالكية ، ولأن المنفعة قد تكون أكثر من النفقة فيكون ذلك ربا ، إذ كل قرض جر نفعا فهو ربا ، ولذلك كان الخبر مخالفا للقياس ، وللشهور المقرر من الأحاديث والأحكام .
ولكن ابن تيمية يثبت أنه موافق للقياس من جهة ان الرهن إذا كان حيوانا فملكه لصاحبه المدين ، والمرتهن فيه حق الاحتباس للاستيثاق من الاستيفاء ، فهو باق في يده ، وإذا كان في يده ، فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته ، وأصابه الضرر ، فإذا استوفى المرتهن هذه المنفعة ، وعوض عنها بالنفقة ، وكانت بدلها ، فإن في هذا جمعا بين المصلحتين وبين الحقين ، فإن منفعته حق لصاحبه ، والنفقة واجبة عليه ، فإذا استوفى المرتهن حقه ، وأدى عنه واجبه ، فقد وهب ماله من حق بما عليه من واجب ، ومن جهة أخرى فإن المرتهن بانفاقه عليه ، قد أدى ما وجب على غيره فكان ديننا عليه ، والمنفعة تصلح أن تكون بدلا عما أدى من دين ، فأخذها خير من أن تذهب على صاحبها وتبطل ^(١)

هذا فحوى ما قاله ابن تيمية ، وعندى أن الحنفية كانوا في هذه القضية أقيس من ابن تيمية ، وإن كانوا قد أفرطوا في تضعيف الحديث ، أما وجه كونهم أقيس فلأن المنفعة تصلح بدلا للدين إذا كان ثمة تراض على هذه البدلية ، وإذا كانت تساوى في قيمتها النفقة التي أنفقت ، فإن كانت بالرضا ومساوية للنفقة فلا مجال للشك في الحل ، والقياس الذى يمنع ذلك مضيق من غير مستند من الشرع ؛ فلا يلتفت إليه ، ولكن إن كانت بغير رضا ولا قضاء ، فهو أكل لمال غيره من غير حكم عادل رافع للظلم ، ومن غير رضا مقرر مثبت ، وإن كانت المنفعة أكثر من النفقة ، فإن الزيادة ربا لا يحلها الرضا ، فكيف إن لم يكن ذلك التراضى ، ولو أننا تساهلنا في مسألة الرضا ، وقلنا إن الانفاق دين يثبت للمرتهن ، وله أن يستوفيه بما يقع تحت يده من مال المدين ، فذلك يكون إن كان من جنس حقه ، والمنفعة ليست من جنس ذلك

الحق ، وما يقوله ابن تيمية من أن المرتهن إن لم يستوف المنفعة تذهب هدرأ لا يستقيم فيه قوله ، لأن على المرتهن أن يمكن الراهن من استيفاء المنفعة بطريقة تجمع بين يد المرتهن وحق المالك ، بأن تؤجر ، وهى تحت يد المرتهن أو نحو ذلك من طرق الاستغلال التى لا تضيع المنفعة ، ولا تذهب بحق الاستيثاق من الاستيفاء.

١٧٥ — و — ومن الأمثلة التى ساقها ابن تيمية مخالفاً الحنفية فى أنها مخالفة للقياس حديث المصرة^(١) ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تصروا الأبل ولا الغنم ، فمن ابتاع مصراة ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضىها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر » فقد قال فيه انه حديث صحيح ، وقال الحنفية انه يخالف المقرر من الأحاديث المشهورة ، والقياس الصحيح ؛ لأنه رد للمبيع من غير عيب ؛ إذ أن جمع اللبن فى الضرع لا يعد عيباً ، ولم يشترط وصفاً معيناً وتختلف الوصف ، فيرد لفوات وصف مرغوب فيه ؛ ولأن الخراج بالضمان ، واللبن الذى حلب كان فى ملك المشتري ، وإن هلك فى ذلك الوقت كان عليه هلاكها ، وعليه نفقاتها ، وما كان كذلك لا يضمن ، والخبر يضمنه ، ولأن الضمان يكون بمثل العين المستهلكة ان كانت مثالية ، واللبن مثلى فيضمن بمثله ، وإذا اعتبرناه قيمياً ، فالقيمتى يضمن بقدر قيمته من النقد ، والخبر لم يضمنه لا بالمثل ، ولا بالقيمة النقدية ، ولأن تقدير العوض بالصاع من التمر لا أساس له من التقديرات ، إذ أنه لا تعلم مالية ما أخذ حتى يعوض بقدره ، ولو من التمر ، فتقدير العوض تقديرأ شرعياً بذلك فى أمر مالى ، وليس من العبادات - غريب عن الأصول العامة للشرع الاسلامى ، كما كان الخبر غريباً عن الأصول الخاصة .

وإن تيمية يعتبر الخبر متفقاً مع الأصول ، ويرجح قول الشافعية والحنابلة الذين أخذوا به ، ويرد الوجوه السالفة بأن سبب الرد قائم ؛ لأنه تدليس ؛ إذ أن إظهار المبيع بصفات ليست حقيقية يعد كذاً وصف ، ثم تخلف ذلك الوصف ؛ وإنه إذ ذكر الوصف وتخلف فإن له الرد لفوات ذلك الوصف ، وكذلك هنا ،

(١) التمهيدية جمع اللبن فى ضرع الحيوان

وفوق ذلك فشكل تدليس يحيز الفسخ كما أثبت النبي صلى الله عليه وسلم للركبان إذا تلقوا ، واشترى منهم قبل أن يهبطوا السوق ، ويعلموا السعر — الخيار في الفسخ وأما الخراج بالضمان فهو خبر قوى يستدل بمثله ، ولكن حديث المصرة أقوى في نظر أحمد والشافعي ، ومن يتبعهما ، والخراج اسم للغلة ، فيقتصر عليها ، واللبن نماء لا غلة ، وكان موجودا وقت العقد ، فهو جزء من المبيع ، فافترق موضوع الحديثين ، ولم يجعل الصاع عوضا عن اللبن الحادث بعد العقد ، بل عن اللبن الذي كان وقت العقد ؛ وأما تولى الشارع التقدير فلأن اللبن الموجود وقت العقد اختلط بغيره ؛ فتعذر التقدير الحقيقي ، فتولى التقدير التقريبي حسما لمادة الخلاف .

وأما اعتبار العوض من غير جنس التمر فلكي يكون بيعا ومعاوضة ، لا تضمينا بالمثل ، حتى لا يكون أزيد أو أكثر ، فتعتبر الزيادة ربا ، فكانت المعاوضة بغير الجنس ليكون ذلك تفاديا من الربا الذي يكون عند التفاوت .

واختير ذات التمر ؛ لأن طعام العرب الذي كان يغلب عليهم اللبن والتمر ، فكان التعويض من جنس ما يجري ، الغذاء الغالب ، أى أن المشتري فوت على البائع قدراً من الغذاء ، فيعوض بغذاء ثان هو صنو ذلك الغذاء ، ولذلك قرر ابن تيمية أن من موارد الاجتهاد أن يضمن من يرد المصرة مقدارا من قوت البلد ، يساوى الصاع من التمر إذا كان قوت البلد غير اللبن والتمر .

وترى من هذا أن ابن تيمية بدا قياساً متسع الأفق لا يقتصر في دفاعه على باب واحد من أبواب المشاكلة والمشابهة ، بل يوسع طرائق التشبيه ، وتعدد الأوصاف ويسعفه في ذلك عقل أريب دارس لخواص الأشياء ، ولمعانى الأحكام ، ولمراعى الشرائع .

١٧٦ — هذه أمثلة سقناها ، وهى تريك صورة دقيقة لانتفاع الحنابلة بالقياس الفقهي ، وإذا كان العراقيون كأبي حنيفة وغيره ، ومن قاربه في الاجتهاد بالرأى من غير العراقيين قد أحسنوا وأجادوا وفرعوا وشعبوا مسالك الاجتهاد ، فتلاميذ أحمد بن حنبل ومن خلفهم من الحنابلة قد استفادوا هذه الفائدة من القياس

وكان قياسهم أحكم ، لأنهم كانوا يؤمنون بين الأقيسة ، وما أوتوه من علم واسع شامل بالسنة وفتاوى الصحابة وأقضيته وطرائق استنباطهم ، فهو قياس يستقى من ينابيع الأثر ، ويشا كل تمام المشاكلة اجتهد السلف ، إذ كان اجتهد السلف هو المشاكلة لهم .

وقد وجدنا من الحنابلة في الأقيسة الأخرى أمرين زادوهما في الأقيسة الفقهية (أولهما) أنهم نظروا في الأحاديث التي زعم الحنفية وغيرهم أنها ليست متفقة مع القياس ، وأنها استثناء يؤخذ بها إن لم يعارضها - وبينوا اتفاقها مع القياس ، فذكروا في تفسير دقيق محكم موافقتها للقياس ، واتفاقها مع أصول الشرع ، وعدم بعدها عن مراميه وغاياته .

(ثانيهما) أنهم نظروا في الأوصاف المشتركة بين الفرع والأصل في أقيستهم نظرة جامعة كلية . فاتجهوا إلى المقاصد الشرعية السامية التي تتجه إلى إيجاد جماعة فاضلة تقوم على رعاية المصالح ، ودفع الأضرار في حياة دينية ، وخلقية تستمد النور من السماء .

وترى من هذا أن هؤلاء الأثرين قد أفاد عملهم في القياس الفقهي اتساعاً في أبوابه ، وسموا في غاياته ، ونموا في طرائقه ، كما استفادت الآثار منهم مدافعين يبينون غاياتها ومقاصدها ، واتفاقها مع ما تنتجه المقاييس العقلية السليمة ، وأفاد الاستنباط الفقهي عموماً ، فاستبان الشرع الإسلامي متجانساً غير متنافر ، فالأشياء والنظائر لها أحكام متشابهة ، والأشياء المختلفة الأوصاف لها أحكام كاختلافها .

٦ — الاستصحاب

١٧٧ — هذا أصل فقهي ، قد أجمع الأئمة الأربعة ومن تبعهم على الأخذ به ولاسكنهم اختلفوا في مقدار الأخذ ، فأقلهم أخذاً به الحنفية ، وأكثرهم أخذاً به الحنابلة ثم الشافعية ، وبين الفريقين المالكية ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة بالاستصحاب كان تابعاً لمقدار الأدلة التي توسعوا فيها ، فالذين توسعوا في القياس والاستحسان ، واعتبروا العرف دليلاً من أدلة الشرع يؤخذ به حيث لائنص ، قلت عندهم مقادير المسائل التي أخذوا فيها بالاستصحاب ، وكذلك كان الحنفية ، وقاربهم المالكية ، لأنهم أيضاً وسعوا باب الاستنباط بالمصالح المرسلة ، فكان ذلك سبباً في قلة المسائل التي اعتمدوا فيها على هذا الأصل .

أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس ، أمراً لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة ، فأنهم وسعوا طرائق الاستنباط بذلك الأصل ، وكان الشيعة أكثر أخذاً من الفريقين .

١٧٨ — والآن نتجه إلى بيان حقيقته ، وقد بين معناه الشوكاني في ارشاد الفحول ، فقال : « معناه أن ما ثبت في الزمن الماضي ، فالأصل بقاءه في الزمن الحاضر والمستقبل ، مأخوذ من المصاحبة ، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلاني ، كان فيما مضى ، وكلما كان فيما مضى ، ولم يظن عدمه ، فهو مضمون البقاء » وعرفه ابن القيم بأنه استدامة اثبات ما كان ثابتاً ، ونفي ما كان منقياً أي بقاء الحكم القائم نفيًا وإثباتاً ، حتى يقوم دليل على تغيير الحالة ، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي ، بل تستمر لعدم وجود دليل مغير ، ومثال ذلك إذا ثبتت الملكية في عين بدليل يدل على حدوث شرائها ، فإنها تستمر بدليل هذا الشراء ، حتى يوجد دليل يفيد نقل الملكية إلى غيره ، ولا يكفي احتمال البيع لزوالها ، بل لا بد من قيام دليل عليه ، وكمن علمت حياته في زمن معين ، فإنه يغلب على الظن وجوده في الحاضر والمستقبل ، حتى يقوم الدليل على غيره ، فيحكم باستمرار حياته ، حتى

يوجد ما يثبت الوفاة ، فالمفقود يحكم بحياته ، حتى يوجد ما يدل على وفاته ، أو توجد
الأمارات التي يغلب على الظن معها بأنه توفي ، ويحكم بالوفاة بناء عليها . ويكون
الحكم بالوفاة هو الذي منع استصحاب الحال من بعده ، إذ كان مغيراً لها ،
أو مزيلاً لوجودها .

وإذا كانت غلبة الظن باستمرار الحال موجبة لاستمرار حكمها ، فإن ذلك
لا يعتبر دليلاً قوياً للاستنباط ، ولذلك إذا عارضه أضعف أدلة الاستنباط الأخرى
قدم عليه ، ولذلك قال فيه الخوارزمي « هو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل
عن حادثة يطلب حكمها في السكتاب ثم في السنة ، ثم في الاجماع ، ثم في القياس ، فإن
لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والأثبات ، فإن كان التردد في زواله
فالأصل بقاءه ، وإن التردد في ثبوته ، فالأصل عدم بقاءه » (١)

وعلى ذلك إذا كان الأصل في شيء الإباحة ، فإنها تستمر ، حتى يقوم دليل
على الحظر ، وإذا كان الأصل في شيء الحظر ، فإنه يستمر الحظر ، حتى يقوم دليل
على الإباحة ، وإذا كان الأصل في أمر الوجوب استمر الوجوب ، حتى يقوم الدليل
على عدمه ، فإذا كان الأصل في العقود والشروط وجوب الوفاء بها أخذنا من عموم
النصوص الموجبة لها ، فإن ذلك الوفاء ثابت لسكل عقد وشرط ، مهما يكن ، حتى
يقوم الدليل على وجوب الوفاء ، وإذا كان الأصل في المصالح والمنافع الإباحة ، فإن كل
أمر فيه منفعة يصبح تناوئها ، حتى يقوم الدليل على حظرها ، وهكذا كان ذلك
الأصل في الاستنباط موسعاً في المذهب الحنبلي ، وإن كان ذلك المذهب أثرياً نقلياً
يعتمد على اتباع السلف ، ويشدد في هذا الاتباع ، لأنه إن كان يشدد في قبول الدليل
المثبت من حيث موافقته الآثار ، فهو يشدد أيضاً في قبول الدليل المغير للأحوال
الذي يبطل الاستصحاب ، وعلى ذلك تكثر أحكام الاستصحاب ، ولهذا كان ذلك
المذهب الكريم من أقل المذاهب تقييداً وأوسعها إطلاقاً ، وسنبين عند الكلام في

العقود والشروط أنه أكثر المذاهب الإسلامية إطلاقاً لحرية التعاقد ، ولعله المذهب الوحيد الذي يقرر أن آثار العقود من عمل المتعاقدين ، وأن الشروط مقاطع الحقوق ١٧٩ — والحكم الذي يثبت باستمرار الحال ، أو على التحقيق يستمر باستمرار الحال ، له جانبان جانب إيجابي مثبت ، وجانب سلبي مثبت ، ولعل أوضح مثل نقرر به هذين الجانبين المفقود ، قبل الحكم بوفاته . فأن الحال التي كانت ثابتة هي الحياة فيفرض استمرارها ، وتستمر معها الأحكام ؛ وهي ذات جانبيين .

أحدهما اكتساب الحقوق التي تثبت للحى قبل غيره ، كميراثه من غيره ، وانتقال ملك الغير إليه بمثل الوصية والميراث ، فأن هذا جانب إيجابي يحاب حقوقاً جديدة ، وهناك جانب سلبي وهو الثاني ، وهو ملكيته للأمور الثابتة ملكيتها قبل الفقد ، ومنع غيره منها ، لفرض استمرار حياته ، ويسمى ذلك الحق سلبياً ؛ لأن قصاره منع الغير من امتلاكه .

ولقد قرر الحنفية أن استصحاب الحال لا يمكن أن يثبت به إلا الحقوق السلبية أى يمنع انتقال ملكية مال المفقود لغيره ، بل تستمر هذه الملكية على ذمته ؛ لبقاء ذمته ، وقال الحنابلة والشافعية أن استصحاب الحال يثبت الحقين الإيجابي والسلبي ، مادام لم يقم دليل مانع لاستمرارها ، وعلى ذلك يرث المفقود من غيره ، وتثبت له الوصايا ، وينال استحقاقه في الأوقاف وتثبت له الغلات التي حدثت وقت فقده ، ولذلك يقولون إن الاستصحاب يصلح دليلاً للإثبات والدفع ، وأما الحنفية فيقولون إيه يصلح للدفع فقط .

١٨٠ — ولقد قر ابن القيم معنى قول الحنفية إن الاستصحاب يصلح حجة للدفع دون الإثبات بقوله :

« معنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال ، لبقاء الأمر على ما كان ، فأن بقاءه على ما كان ، إنما هو مستند إلى موجب الحكم ، لا إلى عدم المغير ، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ، ولا مثبتاً أمكننا ألا نثبت الحكم ، ولا ننفيه ، بل

ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته ، فيكون حال المستمسك بالاستصحاب كحال المعارض مع المستدل ، فهو يمنع الدلالة حيث يثبتها ؛ لا أنه يقيم دليلا على نفي ما ادعاه ، وهذا غير حال المعارض ، فالمعارض لون ، والمعارض لون ، فالمعارض يمنع دلالة الدليل ، والمعارض يسلم دلالته ، و يقيم دليلا على نقيضه « (١)

وهذا الكلام يتلاقى مع ما قررناه من أن الحنفية يقررون الأخذ بالجانب السلبى من دلالة الاستصحاب دون الجانب الإيجابى ؛ إذ أن مؤداه أن المستمسك بالاستصحاب يستمسك بالأصل الذى كان ثابتا ، الذى لم يقم دليل على تغييره ، فهو لا يقيم دليلا على صحة ما يدل عليه يثبت به حقوقا ايجابية ، ويعارض دعوى تنافىها ، ولكن يعترض به على مدعى التغيير من غير أن يعارض الدعوى بدليل ايجابى مناهض ، ولذلك كانت حاله حال المعارض على الدليل ، وما يطالب بالدليل عليها ، ومتى قام الدليل سقط الاعتراض ، وليست حال المعارض الذى يكون معه الدليل ، بحيث لا تسقط المعارضة بمجرد قيام الدليل على الأمر ، بل عند قيام الدليل ، يكون ثمة دليلان متعارضان ، فيوازن بينهما .

١٨١ — والمصادر الاسلامية الثابتة التى نقلها السلف الصالح ، وتلقوها بالقبول تثبت ذلك الأصل ، ولنضرب لذلك بعض الأمثلة من المقررات فى المذهب الحنبلى

١ — قد قرر الحنابلة آخذين من الآثار أن الصيد إذا غرق فى الماء قبل الاستيلاء عليه لا يركل ، ولو وجدت آثار السهام فيه ، لأنه لا يدرى أقتل غرقا فلا يحل ، أم قتل بالسهم الذى سمى عليه عند ارساله فيحل ، ولما كان الأصل فى الذبائح التحريم ، حتى يثبت الحل بالذبح المسمى عنده ، أو بالصيد الذى يسمى عند ارسال آله ، ولم يثبت دليل الحل بيقين فتبقى القضية على أصل التحريم .

ب — لقد قرر الحنابلة أيضا أن الأصل فى الماء أنه طاهر مطهر ، فيبقى على ذلك الأصل ، حتى يقوم دليل على انتقاله من هذه الحال ، إلى حال أخرى تغير

الحكم ، فلا نزول الطهارة إلا بقيام دليل النجاسة من تغير في اللون والرائحة مثلاً أو رؤية النجس يخالطه

ج — إذا توضأ شخص ، فإنه يكون متطهراً ، ويستمر على وضوئه ، وله أن يصلى ما دام لم يعلم يقيناً أو بخلبة ظن أنه حدث منه ما نقض ذلك الوضوء ، فإذا مضت فترة على وضوئه ، ولم يعلم أو يظن شيئاً من ذلك ، واسكنه حدث عنده شك في الناقض ، فإنه يستمر طاهراً ، وله أن يصلى مع ذلك الشك ، لأن الأصل بقاء الحال الثابتة ، حتى يقوم دليل على نقيضها ، ولم يقم ذلك الدليل .

د — إذا حدث زواج بين رجل ومن يظهر أنها أجنبية عنه ، فإن العاقدین يتعاشران على ظاهر الحل ، فإذا أخبرتهما امرأة أنها أرضعتهما ، والتقت معه على ثديها فإن الحرمة تثبت بينهما ، وذلك لأن أصل الايضاع على التحريم ، وإنما أبيحت الزوجية بينهما بظاهر الحال ، وقد عارض هذا الظاهر ظاهر مثله ، وهو الشهادة ، فإذا تعارضا تساقطا ، وبقي أصل التحريم ، لامعارض له ، فيثبت

ه — أن المطلق إذا شك في أنه طلق واحدة أو ثلاثة ، فإن أحمد رضى الله عنه مع جمهور الفقهاء خلافاً للمالك قد قرروا أنه لا يقع إلا طلاق واحدة رجعية ؛ وذلك لأن الحل ثابت بيقين بمقتضى عقد الزواج المتيقن الخالى عند انشائه من كل مانع شرعى ، فكان الحل هو الحال الثابتة المستمرة ، فلا نزول بالشك ، بل لا نزول إلا بما يماثلها في الثبوت . والواحدة مستيقنة ، فتثبت ، وهى لا تنافى الحل ، فتثبت معه (١) .

والفرق بين هذه الصورة وسابقتها أنه فى السابقة قد أثبتت شهادة الظئر بطلان العقد ، فزال سبب الحل ، أو بعبارة أحكم لم يثبت موضوع الاستصحاب ، وهو النكاح المثبت له ؛ لعدم خلو الزوجين من الموانع وقت انشائه أما فى هذه المسألة فإن موضوع الاستصحاب قد وجد وجوداً لا شك فيه ، إذ قد وقع الزواج مع الخلو

من الموانع الشرعية فتثبت الحال ، ولا يلتفت إلى المنافي الذى وقع فيه الشك .
و — ومن الأمثلة المفقود الذى أشرنا إلى حكمه فيما مضى من القول ، فإنه يستمر الحكم بالحياة إلى أن يثبت لدى القضاء ما يدل على موته ، فيحكم بموته ، والحكم بالموت عند الحنابلة والشافعية يثبت الموت غير مستند إلى ما قبله ، بل يثبت به الموت فى الزمن الذى بعده ، وقد خالف الحنفية ، فقررُوا أن الحكم بالموت بالنسبة لما له من مال ثبتت ملكيته فيه قبل الفقد ينفذ من وقت الحكم ، فلا يرثه ورثته إلا من ذلك الوقت ، أما بالنسبة لما يكتسبه من مال بالميراث أو الوصية أو الاستحقاق فى وقف مثلا ، فإن الحكم بالموت يعتبر من وقت الفقد ، وكان ذلك سيرا على قاعدتهم التى تقرر أن الاستصحاب حجة فى الدفع لافى الاثبات .
١٨٢ — هذا وللاستصحاب صور كثيرة ، ومما أثبتته أحمد بن حنبل أو الحنابلة منها :

ا — استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته واستمراره كالمالك عند وجود سببه ، فإنه يثبت حتى يوجد ما يزيله ، وكشغل الذمة بدين ثبت بسبب قرض ، أو كان ثمن مبيع ، أو كان عن اتلاف أو جب ضمانا ، ففى كل هذه الأحوال تشغل الذمة بالدين ، حتى يؤدى ، أو تسكون البراءة منه ، أو تجزى المقاصة فيه ، ومن ذلك دوام الحل بسبب النكاح ، حتى يوجد ما يزيله من نحو طلاق بائن .

ب — ومنها استصحاب العدم الأصيل المعلوم مما أقره الشرع كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل على ذلك التكليف ، فإنه إذا لم يكن التكليف بأن لم يقم دليل عليه كانت الأمور فى مرتبة العفو الأصيل ، فيكون للشخص أن يتناولها ؛ لأن ذلك من العفو الذى لم يكن فيه تكليف ثابت .

ح — ومنها استصحاب الوصف الشرعى الذى ثبت تابعا لحال قائمة ، كالحل إن ثبت مرتبطا بأمر ثابت ، فإنه يستمر حتى يقوم الدليل على خلافه ، والحياة بالنسبة للمفقود ، فقد قررنا ثبوتها ، حتى يصدر الحكم بزوالها ، وهكذا الأوصاف ، التى ثبتت مقترنة بحال ، فأنها تستمر ، حتى يقوم الدليل على زوالها .

د — ومن صور الاستصحاب حكم الاجماع في محل النزاع ، وقد ضربوا لذلك مثلاً بالشخص الذى لا يجد الماء قط ، فإنه قد أجمع الفقهاء على أنه يجوز له التيمم ، والصلاة بهذا التيمم ، فإذا أتم الصلاة قبل رؤية الماء فقد سحت الصلاة ، ولو رآه بعد ذلك ، ولو رآه قبل الصلاة لا تصح إلا بوضوء ، ولسكن إذا رآه في أثناء الصلاة أتبطل الصلاة ، ويستأنفها من وضوء ؟ قال الذين يحكمون بأن استصحاب حال الاجماع دليل يستمر - ان الصلاة تصح ، ويتمها ، ولا يستأنفها .

ومن الأمثلة على ذلك أم الولد، وهى الأمة التى يتسرى بها سيدها ، ويستولدها ، فتلد ولداً له ، فقد قال جمهور الفقهاء لا تباع ، وقال الظاهرية تباع ، لأن الاجماع منعقد على جواز بيعها قبل أن تلد ، والولادة لم تنزل هذا الاجماع ، فيستمر حكمه بمقتضى استصحاب الحال .

وهذا النوع من الاستصحاب محل خلاف بين الأصوليين ، وهو محل خلاف بين الحنابلة أيضاً ، فبعضهم يعتبره حجة ، والقاضى أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب وغيرهم لا يعتبرونه حجة ، لأن انعقاد الاجماع على صفة لا يستلزم الاجماع على صفة أو حال أخرى ، فقد انعقد الاجماع على صحة الصلاة من غير رؤية الماء ، وهذا لا يقتضى بقاء الاجماع مع رؤية الماء ، والاستصحاب شرطه بقاء الحال على الصفة التى كانت وقت الحكم ، فإن هذه هى التى تعد مناطه ، فإذا تغيرت الصفة ، فقد زالت الحال ، أو تغير موجب الحكم ، فيكون الأمر خاضعاً لحكم آخر ، ومن جهة أخرى فإن استصحاب الحال لا يصلح حجة أمام دليل آخر ، فإذا كان الصحابة أجمعوا على جواز بيع الأمة من غير استيلاد ، فقد قام الدليل على عدم جواز بيعها عند الاستيلاد ، فإن فرض بقاء الحال ، فإن الاستصحاب لا يصار إليه فى الفتوى إلا عند فقد غيره من الأدلة كما قررنا . . . وهكذا

١٨٣ — من هذا القول تبين أن الحنابلة يأخذون بالاستصحاب أصلاً من أصول الفتيا ، ويتوسعون فيه أكثر من الحنفية وأكثر من المالكية ، ويقاربون الشافعية

فى ذلك ، وإنه فى الواقع كلها أكثر الفقهاء ووسعوا فى باب الاستدلال بالرأى قل
اعتمادهم على الاستصحاب ، وكلما قللوا من الاستدلال بالرأى أكثروا من
اعتبار ، الاستصحاب وذلك استقراء ثابت ، فالظاهرية الذين ضيقوا على أنفسهم ،
وسدوا كل أبواب الرأى فى وجوههم أكثروا من الاستصحاب ، حتى كانوا أكثر
الفقهاء أخذاً به ، والشافعية الذين منعوا الاستنباط بالمصالح ، والاستحسان وسد
الذرائع ، وغير هذا قد أخذوا بهذا الأصل ، وكانوا أكثر اعتماداً عليه من الحنفية
والمالكية ، والحنابلة الذين كانوا يميلون إلى الآثار ، ويعد فقهم فقه الآثار بحق
أكثروا منه ، أما الحنفية والمالكية الذين ساروا فى الرأى إلى أبعد مداه من غير
خروج على النصوص فقد قللوا منه .

وهذا الاستقراء الفقهى يؤيده المنطق ؛ لأنه كلما كثرت طرائق الاستدلال
وجدت الأحكام المغيرة للأمور التى تستصحب فى الأحوال ، وكلما كثرت المغير قل
استصحاب الحال ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

٧ - المصالح^(١)

١٨٤ - نقلنا لك الأصول التي ذكر ابن القيم أنها أصول الاستنباط عند أحمد ، ولم يذكر المصالح منها وليس عدم ذكرها دليلاً على عدم اعتبارها ، بل إن فقهاء الحنابلة ، يعتبرون المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، وينسبون ذلك الأصل إلى إمامهم جميعاً وإن ابن القيم نفسه يعد المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، بل إنه يقرر أنه ما من أمر شرعه الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد ، وإن أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة ، ومنع الفساد والمضرة ، ويتكرر ذلك في كل السكتب التي كتبها ، فتراه مشبوتاً في إعلام الموقعين ، ومفتاح دار السعادة ، وزاد المعاد في هدى خير العباد ، وغير ذلك مما كتب في الأصول والفروع ، وينسب ذلك إلى الإمام أحمد ، ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله ، لأنه يرى أنه داخل في باب القياس الصحيح ، وقد علمت فيما نقلناه لك عنه وعن شيخه ابن تيمية أنهما ومعهما كثيرون من الحنابلة ينظر في الأقيسة نظرة أوسع مما ينظر غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس ، ومسالك العلة فيه ، لأنهم يجعلون الأوصاف المشتركة التي تبني على أساسها الأقيسة الصحيحة ، وتسير معها طرداً وعكساً تكون مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية ، ولذلك يعتبرون الحكم ، والأوصاف المناسبة هي أساس الأحكام ، واطراد الأقيسة ، وليست هذه الحكم والأوصاف المناسبة إلا المصالح ، ودفع المضار ، ومنع الخرج من الضيق .

ولقد قرر علماء الأصول أن أحمد ابن حنبل ، ومالك رضي الله عنهما ، قد أخذوا بمبدأ المصالح المرسلة من غير تكثير من أتباعهما ، بل إن بعض كتاب الحنابلة قد أغرقوا في اعتبار المصالح أغراضاً قد خلع فيه الرقعة في نظرنا ، وعلى رأس هذا الفريق

(١) تكلمنا في كتاب مالك عن أصل المصالح للمعتبرة ، ووازننا بين أقوال الفقهاء وأقوال علماء الأخلاق ولا نريد أن نكرر هنا ما قلناه هناك ، ولذا تقتصر هنا على النظر الحنبلي لإيها .

الطوفى الحنبلى ، ولعله لم يتبعه فى طريقته أحمد ، وسندناقشها ، وسنبين أن مسلكه ليس حنبلياً ، وإن كان هو حنبلياً .

١٨٥ — وإن الأخذ بالمصالح المرسلة ، واعتبارها أصلاً فقهيّاً يبنى عليه الاستنباط فى غير مواضع النص ، هو الذى يتفق مع اتباع أحمد رضى الله عنه للسلف الصالح فى استنباطهم ، وعدم الخروج عن طريقتهم ، حتى عد تابعياً ، وذلك لأن الصحابة الذين اقتدى بهم ، وتخرج على فتاويهم قد كانوا يأخذون بالمصالح المرسلة وإليك طائفة مما أخذوا به .

ا — فهم قد جمعوا القرآن الكريم فى المصحف ، ولم يكن ذلك فى عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ؛ لأن المصلحة تقاضتهم ذلك ؛ إذ خشوا أن ينسى القرآن الكريم بموت الحفاظ ، وقد رأهم عمر رضى الله عنه يتهافنون على الموت فى حرب الردة ، فخشى نسيان القرآن بموتهم ، فأشار على أبى بكر بجمعه فى المصحف واتفق الصحابة على ذلك وارتضوه .

ب — واتفقوا من بعده صلوات الله وسلامه عليه ، على حد شارب الخمر ثمانين جلدة مستندين فى ذلك إلى المصلحة ، أو الاستدلال المرسل ، إذ رأوا الشرب ذريعة إلى الاقتراء وقذف المحصنات بسبب كثرة الهذيان .

ح — واتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصناع مع أن الأصل أن أيديهم على الأمانة ، ولسكن وجد أنهم لو لم يضمّنوا لاستهانوا بالمحافظة على أمتعة الناس وأموالهم ، وفى الناس حاجة شديدة إليهم ، فكانت المصلحة فى تضمينهم ؛ ليحافظوا على ما تحت أيديهم ، ولذلك قال على فى تضمينهم لا يصلح الناس إلا ذاك .

د — وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يشاطر الولاة الذين يتهمهم - فى أموالهم ، لاختلاط أموالهم الخاصة بأموالهم التى استفادوها بسلطان الولاية ، وذلك من الاعتماد على المصلحة المرسلة ؛ لأنه رأى فى ذلك صلاح الولاية ، ومنعهم من استغلال سلطان الولاية لجمع المال ، وجر المغانم من غير حل .

ه — وقد نقل عن عمر رضى الله عنه أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا فى

قتله ، لأن المصلحة تقتضى ذلك ، إذ لا نص في الموضوع ، ووجه المصلحة أن القتل معصوم ، وقد قتل عمداً ، فأهداره داع إلى خرم أصل القصاص ، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى القتل ، إذا علم أنه لا قصاص عند الاشتراك ، فإن قيل هذا أمر بدعى ، وهو قتل غير القاتل ؛ لأن كل واحد لا يعد قاتلاً بمفرده ، قيل في رد ذلك : إن القاتل هو الجماعة من حيث الاجتماع ، فقتلها كلها يشبه قتل القاتل وحده إذ القتل مضاف إليها ، كأضافته إلى الشخص الواحد ، فنزل الأشخاص المجتمعون لغرض القتل منزلة الشخص الواحد ، وقد دعت إلى هذا مصلحة ؛ لأن فيه حقناً للدماء وصيانة للمجتمع (١)

و — ولقد نفى عمر بن الخطاب من الخطاب نصر بن حجاج ، وكان شاباً جميلاً نفاه من المدينة ، لأنه سمع بعض النساء يتشيب به ، فوجد الفاروق رضى الله عنه (٢) أن فى إبعاده عن المدينة مصلحة عامة ، وإن كان فيه ضرر عليه . ولعله رضى الله عنه لاحظ فى سلوكه ما من شأنه أن يغرى النساء ، ويرضى هو بهذا الإغراء ، فنفاه عقوبة له ، وليعتبر غيره .

ز — ولقد منع عمر رضى الله عنه بيع أمهات الأولاد ، لأنه رأى فى ذلك مصلحة هى المحافظة على الولد ، وتسهيل إنهاء الاسترقاق ؛ ولأنه إذا ورثها ولدها عتقت عليه ، ولقد وافقه كثرة من الصحابة على ذلك ، ومنهم على رضى الله عنه ثم بدا له بيعهن ، وقال لقاضيه إن عدم البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر ، فقال له القاضى : « يا أمير المؤمنين رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك ، فقال : « أقضوا كما كنتم تقضون ، فأنى أكره الخلاف » (٣)

١٨٦ — رأى أحمد رضى الله عنه فتاوى الصحابة التى بنيت على المصالح ، وهى كثيرة جداً ، ولعل أكثر فتاويهم بالرأى كان النظر فيها إلى المصلحة ، وإذا كان

(٢) هذه الأمثلة من الاعتصام للشاطي ج ٢

(٢) راجع الطرق الحكيمة ص ١٢

(٣) الطرق الحكيمة ص ١٧

ذلك الرجل الأثرى المستمسك بما عليه السلف يأخذ بفتاويهم المنصوص عليها فهو إذا لم يجد نصاً لهم أخذ بمنهاجهم ، واتبع مثل طريقهم ، حتى يكون دائماً مستضيئاً بمشكاتهم ، وقد أخذوا بالمصلحة سييلاً من سبل الفتوى ، فحق عليه أن يأخذ بها ، وقد أخذ بها في كثير من المسائل ، ولنضرب لك بعض الأمثلة .

١٨٧ — فقد أخذ بها رحمه الله في السياسة الشرعية بشكل عام ، وهي ما ينهاه الامام لأصلاح الناس ، وحملهم على ما فيه مصلحة ، وإبعادهم عما فيه مفسدة ، وقرر رضى الله عنه في ذلك عقوبات في الأخذ بها لإصلاح للناس ، وإن لم يرد فيها نصوص . لأن العقوبات تكون للناس بمقدار ما يحدثون من جرائم ، وكل ما يدفع عن الناس شر هذه الجرائم ، فهو مشروع ما لم يكن منها به بصريح النصوص ، وفي مثل هذه الأحوال . وان فتاوى أحمد التي هي من قبيل السياسة الشرعية كثيرة منها نفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم ، ومنها تغليظ الحد على شرب الخمر في نهار رمضان ، ومنها عقوبة من طعن في الصحابة ، وقرر أن ذلك واجب ، وليس للسلطان أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ، ويستتبيه ، فأن تاب ، وإلا كرر العقوبة ، (١)

ولقد تبع أحمد في ذلك الحنابلة ، فأكثرُوا من الافتاء في باب السياسة الشرعية بكل ما فيه مصلحة للرعية ، وإقامة للحق والعدل ، ورفع الفساد والشر .

ولقد ناظر شافعي أبا الوفاء على بن عقيل بن محمد ، فقال الشافعي « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » فقال ابن عقيل الحنبلي : « السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس ، أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى ، فأن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط ، وتغليط للصحابة ، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل ما لا يحجده عالم بالسنن ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف ، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريق على للزنادقة لكفى » (٢)

ولقد سار أصحاب أحمد وتلاميذهم في باب السياسة الشرعية إلى مدى بعيد ، وأفتوا فتاوى كثيرة كان أساسها مصلحة الجماعة معتمدين على أن المصلحة أصل أساسى لاقامة الشريعة العادلة ، والحكم العادل ، وحماية الجماعة الاسلامية ، ومن ذلك قتل الجاسوس على المسلمين إذا اقتضت المصلحة قتله ، وقتل من يدعو إلى بدعة يخشى على الجماعة الاسلامية منها ، وليس من مصلحة المسلمين بقاؤه . . . الخ . . .

١٨٨ — ولقد أفتى أصحاب أحمد بجواز إجبار المالك على أن يسكن في بيته من لا مأوى له إذا كان فيه فراغ يتسع له ، ولقد قال ابن القيم في ذلك : « إذا قدر أن قوما اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه ، أو النزول في خان مملوك . . . وجب على صاحبه بذله بلا نزاع ، لكن هل له أن يأخذ أجراً ؟ فيه قولان للعلماء ، وهما وجهان لأصحاب أحمد ، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرة المثل » (١)

وهذا بلا شك الأساس فيه المصلحة ، ودفع المضرة ، إذ يسكن المحتاجون من غير ضرر يقع بالمالك إلا منع المغالاة في الأجرة ، وذلك ليس فيه ظلم يدفع .

١٨٩ — وما أفتى به أصحاب أحمد أن الناس إن احتاجوا إلى أرباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم اجبروا عليها بأجرة المثل ، وليس لهم أن يمتنعوا ، ويعاقبون إذا لم يفعلوا ، فإنه لا تتم مصلحة إلا بذلك ، ولقد افترضوا للمصلحة الواجبة الرعاية أن تعلم الصناعات فرض كفاية لحاجة الناس إليها » (٢)

١٩٠ — ومن الفتاوى التي كان أساسها المصلحة العامة والعدل إفتاء بعض متأخري الحنابلة بجواز التسعير أى وضع حد أعلى لثمن الأشياء ، إذا كان الناس في حاجة إلى ذلك ، وكان الناس في حرج من دونه ، وقد خالفوا ذلك عموم نهى النبي ﷺ عن التسعير ، وقرروا أن نهى النبي عن التسعير خاص ببعض الأحوال ، ولقد قال في ذلك ابن القيم :

« التسعير منه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، فإذا تضمن ظلم الناس ولم كراههم بغير حق على البيع بشمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله تعالى لهم ، فهو حرام

وإذا تضمن العدل بين الناس ، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بشمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز ، بل واجب .

« فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس قال : « غلا السعر على عهد النبي ﷺ ، فقالوا يا رسول الله : لو سعرت لنا فقال : « إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر وإني لأرجو أن ألقى الله ، ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ، ولا مال » رواه أبو داود والترمذي وصححه ، فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء ، وإما لكثرة الخلق ، فهذا إلى الله ، فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق . . .

« وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة ، فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل ، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به » (١)

— ١٩١ — وهكذا نرى الفقه الحنبلي خصبا ؛ إذ أخذ بالمصالح ، ونهج فيه الامام أحمد منهج السلف ، وسار على مثل طريقهم ، ولم يعتبر كل مصلحة صالحة الأخذ ، بل كانوا في ذلك كالمالكية يقيدون المصلحة المقيدة بقيود شرعية .

فقد اشترط الحنابلة - ١ - أن تكون المصلحة متفقة مع مقاصد الشارع الاسلامي ، بأن تكون ملائمة للمصلحة التي أخذ بها السلف الصالح رضي الله عنهم ، وبالأولى لا تنافي أصلا من أصوله ، ولا دليلا من أدلته ، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها ، بأن تكون من جنسها ، وليست غريبة عنها ، وإن لم يشهد لها دليل خاص . ٢ - ويشترط أن تكون معقولة في ذاتها جرت على المناسبات المعقولة التي

إذا عرضت على أهل العقول تلقوها بالقبول

٣ - وأن يكون بالأخذ بها رفع حرج لازم في الدين فالو لم يؤخذ بالمصلحة في موضعها لكان الناس في حرج ، والله تعالى يقول « ما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢)

النصوص والمصالح

— ١٩٢ — الفقهاء بالنسبة لاعتبار المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ، وهو ما يسمى أصل المصالح المرساة ، أو الاستدلال المرسل ثلاث طوائف : طائفة لم تعتبر المصالح إلا إذا كان لها أصل خاص يشهد لها بالاعتبار ، فإذا لم يكن لها أصل شاهد بالاعتبار أو المنع ردوها ، وهم الشافعية ، والحنفية ، فالشافعية لا يأخذون إلا بالنصوص ، أو الحمل على النصوص بالقياس الذي يقيدون علمته ومساكنها ، ويندر أن يأخذوا بمصلحة مرسل لا يشهد لها دليل خاص بالاعتبار . والحنفية يأخذون بالاستحسان مع القياس ، ولسكنهم يردونه إلى القياس الخفى أو الاجماع أو النص ، أما الاستدلال المرسل أو المصلحة المرساة ، فليس له عندهم اعتبار ، وإن كان الاستحسان يفتح الباب قليلاً لها .

« الطائفة الثانية » تأخذ بالمصلحة المرسل ، ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار ولسكنهم 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 درجه الصحة والقوة ، وهؤلاء هم الحنابلة ، فهم يعتبرونها في مرتبة القياس ، أو على التحقيق ضرباً من ضروبه ، والقياس لا موضع له حيث النص ، بل حيث فتوى الصحابي ، بل حيث الخبر الذي لا يصل إلى مرتبة الصحيح أو القوي ؛ ذلك بأن أحمد رضى الله عنه قد قرر أن الخبر الضعيف أحب إليه من القياس ، فتبعه أكثر الحنابلة على ذلك ، ومن كان من المنسوبين إلى الحنابلة يرى غير ذلك الرأى فقد شذ عنهم ، وسلك غير سبيل إمامه ، وسنتكلم عنه في الطائفة الأخيرة .

(الطائفة الثالثة) وهى تأخذ بالمصالح المرساة ، وتقفها موقف المعارضة للنصوص وأولئك فريقان ، المعتدلون المقتصدون فى الأخذ بالمصالح ، وهم أكثر المالكية يأخذون بالمصالح المرساة ، ويخصصون بها النصوص التى لا تكون قطعية فى دلالتها أو التى لا تكون قطعية فى ثبوتها ، فيخصصون العام فى القرآن أحياناً بالمصلحة وتقف

المصلحة ، معارضة لبعض أخبار الآحاد ، وقد يرجح الأخذ بها ، أو يرجح الأخذ بخبر الآحاد .

أما النصوص القطعية ، في دلائلها وثبوتها ، فلا يمكن أن تقف المصالح معارضة لها ، بل على التحقيق لا يمكن أن تكون ثمة مصلحة في غير موضع النص القطعي ، في دلائلها وثبوتها ، وما يتوهمه العاقل مصلحة معارضة للنص هو من مشارات الهوى لبست لبوس المصالح ، وليست منها .

الفريق الثاني من هذه الطائفة الأخيرة الغلاة في الأخذ بالمصالح ، وهؤلاء يقدمون المصالح المقطوع بها على النصوص القطعية ، وأظهر من يقول هذه المقالة الطوفي المنسوب إلى الحنابلة

— ١٩٣ — وإذا كان الطوفي حنبلياً ، أو منسوباً إلى الحنابلة ، فإنه مذكور في طبقاتهم ، ومعروف بأنه من رجالهم وله كتابات في أصول المذهب الحنبلي يؤخذ بها في هذا المذهب ، ويعتبر من المرجحين ، والمخرجين فيه - فكان لذلك من الحق أن نشرح رأيه ، ونبين وجهته ، وننقده ، فنبين زيفه وصحيحة ، ثم نوازن بينه وبين المذهب الحنبلي ، أو على التحقيق مسلك أحمد ، ثم نذكر كلمة معرفة به .

— ١٩٤ — لقد حمل الطوفي لواء المغالاة في اعتبار المصالح والوقوف بها أمام النصوص ، بل تقديمها على النصوص ، وتخصيص هذه بالنصوص في معاملات الناس وبين ذلك في حديث « لا ضرر ولا ضرار » وقال في المصلحة إذا عارضت النص أو الاجماع : « إن خالفها ، وجب تقديم رعاية المصالح بطريق التخصيص والبيان لها ، لا بطريق الافتيات عليهما » ثم يقول « إن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ، ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك ، بل هي أبلغ من ذلك وهي التعويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام ، وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات دون العبادات وشبهها ؛ لأن العبادات حق للشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه ، كما ، وكيف ، وزمانا ، ومكانا ، إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم

له ، ولأن غلام أحدها لا يعد مطيعا خادما له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده ، وفعل ما يعلم أنه يرضيه ، فكذلك ها هنا ، ولهذا لما تقيدت الفلاسفة بعقولهم ، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا ، وهذا بخلاف حقوق المكلفين ، فإن أحكامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم ، وكانت هي المعتبرة ، وعلى تخصيصها المعول « ولا يقال : إن الشارع أعلم بمصالحهم ، فالتؤخذ من أدلته ، لأننا قد قررنا أن المصلحة من أدلة الشرع ، وهي أقواها وأخصها ، فلنقدمها في تحصيل المصالح ثم أن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعادات ، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل ، فاذا رأينا الشرع متقاعداً عن افادتها علمنا أننا أحسننا في تحصيلها على رعايتنا » (١)

١٩٥ — ومقصد الطوفى من كلامه أن يقدم المصلحة على النص والاجماع ، في معاملات الناس ، كما هو واضح ، إذ أنه يصرح بذلك ، فيقول : « إن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال » ففي رسالته :

« المصلحة وباقي الأدلة إما أن يتفقاً أو يختلفا ، فإن اتفقا فيها ونعمت ، كما اتفق النص والاجماع والمصلحة على اثبات الأحكام الكلية الخمسة ، وهي قتل القاتل ، والمرتد ، وقطع السارق ، وحد القاذف والشارب ، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها الأدلة المصلحة ، وإن اختلفا ، فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما - جمع ، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ، ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها ، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها ، بقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه ، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بأثبات الأحكام ، وباقي الأدلة كوسائل . والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل » (٢)

(١) تفسير المنار المجلد السابع ص ١٩٤ ، ورسالة الصانع للطوفى ص ٧٧٩ من المنار المجلد التاسع

(٢) الرسالة بالمجلد التاسع من المنار ص ٧٦٧

ولقد ساق الأدلة لأثبات دعواه ، فذكر الحديث : « لا ضرر ولا ضرار » .
ثم قوله تعالى : « يأيتها الناس قد جاء تسكم موعظة من ربكم ، وشفاء لما في الصدور
وهدى ورحمة للؤمنين ، قل بفضل الله وبرحمته ، فبذلك فليفرحوا ، هو خير
بما يجمعون » .

ثم أخذ يسوق آيات قد لوحظت المصلحة في أحكامها مثل قوله تعالى :
« ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب » .

وقد بين وجه تقديم المصلحة على النص فذكر أن النصوص تقبل النسخ ،
والمصلحة لا تقبله ، وإن سلمت النصوص من النسخ لا تسلم من التخصيص ، وما
يكون غير قابل للألغاء في بعضه أو كله - هو أقوى مما يقبل الألغاء في كله بالنسخ ،
أو في بعضه بالتخصيص .

وإن قيل له إن المصالح ملاحظة في أحكام الشارع من غير شك ، ولكن
جعلت النصوص معللة لها ، وأدلة عليها ، وإن الأخذ بها من غير أدلته تعطيل لتلك
الأدلة أجاب عن ذلك بأن الشارع هو الذي جعل المصلحة أصلاً ، فتقديمها تقديم
بعض الأصول ، وإليك كلامه ، فهو يقول :

« فان قيل : الشارع أعلم بمصالح الناس ، وقد أودعها أدلة الشرع ، وجعلها
أعلاماً عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاودة له - قلنا فأما كونه
أعلم بمصالح المكلفين ، فنعم ، وأما كون ما ذكرناه تركاً لأدلة الشرع بغيرها ، فمنوع ،
إنما ترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها ، مستند إلى قوله عليه السلام : « لا ضرر
ولا ضرار » كما قلنا في تقديم الاجماع على غيره من الأدلة ، ثم إن الله عز وجل جعل
لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة ، فلا نتركه لأمر مبهم ، يحتمل أن يكون طريقاً
إلى المصلحة ، ويحتمل ألا يكون ،

١٩٦ - هذا مسلك الطوفي يرمى في جملة كراهيته كما رأيت إلى تقديم رعاية المصالح على
النصوص ، بل النصوص التي يؤيدها الاجماع في مدلولها ، وذلك التقديم في المسائل
المتعلقة بمعاملات الناس ، وذلك لأن شرع الله قاصد إلى المصلحة ، ونصوصه
وسائل مرشدة إليها ، فأن تحققت هي من غير هذه الوسائل قدم اعتبارها إن

عارضتها ، لأن المقاصد مقدمة على الوسائل ، ولأن النصوص قابلة للنسخ والتخصيص فتخصص بموضع المصلحة ، فيعمل الدليلان .

١٩٧ — ولنا في كلامه نظرة فاحصة ، وقبل أن نخوض في فحص قوله نبين موضع النزاع بينه وبين غيره من الفقهاء الذين ارتضينا طريقتهم ، وهم الذين اعتبروا المصلحة أصلاً فقهيًا قائماً بذاته يؤخذ بها ، وإن لم يكن هناك نص خاص شاهد لها أو انوعها بالاعتبار ، فإن بيان موضع النزاع هو الأساس الأول لحسم الخلاف بين المختلفين ، بل إن سقراط يحسب أن كل خلاف بين المتجادلين أساسه جهل بموضع النزاع عند أحد الطرفين ، ولو حرر لساكبيهما لحسم الخلاف ، وتم الوفاق .

لقد اتفق الذين قالوا إن المصلحة أصل قائم بذاته يؤخذ به ، حيث لا نص في الموضوع — على أنه حيث وجدت المصلحة المحققة أو التي يغلب على الظن وجودها فهي مطلوبة ، وإنما موضع النزاع في التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع في سنده ودلالته ، لقد فرض الطوفي أن التعارض يتحقق ، وأنه يقدم المصلحة على ذلك النص ، وقرر المالكيون ، ومن سلك مسلكهم من الحنابلة غير الطوفي أن المصلحة ثابتة حيث وجد النص ، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبة ، والنص القاطع يعارضها ، إنما هي ضلال الفسك ، أو نزعة الهوى ، أو غلبة الشهوة ، أو التأثير بحال عارضة غير دائمة ، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال ، أو على التحقيق منفعة مشكوك في وجودها ، وهي لا تقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم وثبت ثبوتاً قطعياً لا مجال للنظر فيه ، ولا في دلالته ، أما إذا ثبت الحكم بنص قد ثبت بالظن ، إذا كان الاحتمال في سنده ، أو كانت دلالته ظنية ، فقد قرر أحمد بن حنبل رضي الله عنه أن النص أولى بالاعتبار ، والمصلحة الحقيقية فيه ، وما عارضه توهم مصلحة كيفاً كان .

وأما مالك فقد أثر عنه أنه يخصص ما يثبت بالظن — بالقياس إن تضافرت شواهد القياس واعتمد على أصل مقطوع به ، والمصلحة عنده من ذلك الصنف إن ثبتت بطريق قطعي إذ يكون بين أيدينا أصلاً متعارضان ، أحدهما ظني في سنده أو دلالته ، والآخر

قطعى فى دواعيه وثبوتيه ، وفى هذه الحال يقدم القطعى عل الظنى ، وان كان النص قرآنا
ظنى الدلالة خصص ، وان كان خبر آحاد يكون هذا تضعيفا لنسبته عن طريق
الشذوذ فى متنه ؛ لأنه ان خالف مصلحة راجحة مؤكدة يكون مخالفاً لمجموع الشواهد
الشرعية المثبتة لطلب المصالح ودفع المضار .

لم يقف الطوفى عند الحد الذى وضعه المالكيون ، ولم يقيد نفسه بما قيد به أحمد
ابن حنبل اجتهاده ، بل تجاوز الحد ، فزعم أن المصالح تقف معارضة للنصوص القطعية
وأردف ذلك بزعمه أنها تقف أمام الأمور المجمع عليها ، وهذا محز الخلاف ،
ومفصل القول .

١٩٨ — وإن الأدلة التى ساقها ليست قاطعة فى دلالتها على مطلوبه ، بل
الارتباط بينها وبين دعواه ارتباط واه لا يصلح شرطاً لانتاج دعوى خطيرة كهذه
الدعوى التى تفرض أن نصوص الشارع القطعية تجسئ مضادة للمصالح ، وإن هذه
المقدمات التى ساقها لأثبات دعواه تصلح حجة لمخالفه ، بل تسكون فى اثبات النقيض
أقوى دلالة وأكثر انتاجاً ؛ فأن قول الله تعالى : « يأيها الناس قد جاءكم موعظة
من ربكم وشفاء لما فى الصدور » تدل على اشتغال نصوص الشريعة على المصالح ،
لا على احتمال معارضة المصالح لها ، فأن الموعظة والهداية والرحمة والشفاء فى مطويات
نصوصها ، فلا يمكن أن تسكون معارضة لمصلحة ، وإلا ما كانت موعظة ، ولا شفاء
ولا رحمة ، والآيات التى ساقها تثبت أن الأحكام المنصوص عليها فيها جاءت بالمصالح
فلا يمكن أن يكون فى نصوص الشارع ما يعارض المصالح الحقيقية المعتمدة عند
العقلاء مصلحة ، لا مجال للشك فيها ، والحديث يصرح بأن الشريعة ، تمنع الضرر
والضرار ، وما يكون كذلك من الشرائع لا يمكن أن تسكون نصوصه معارضة
للمصالح مناهضة لها ، ففرض التعاند إذن بين النصوص والمصالح فرض باطل ،
وما ينبى عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية فى دلالتها وسندها باطل أيضاً

١٩٩ — بقى أن نناقش ما زعمه من أن طريق معرفة المصالح طريق واضح
فأنه يقرر ذلك ، ويقرر أن طريق النصوص المعارضة للمصالح مبهم ، وأنه لا يصح

أن تترك المصالح لأمر مبهم محتمل أن يكون طريقاً للمصلحة ، ويحتمل ألا يكون
وهنا نجد الطوفى مؤمناً بالمصلحة الأيمان كله ، وليته قد تخلف به الزمان ، حتى
رأى عصرنا الحاضر ، وتشابك الاجتماع فيه ، وتعقد مسائله ، وحيرة العلماء في
علاجه ، وتضارب آرائهم ، وتباين مذاهبهم ، حتى إن بعضهم ليرى في الأمر المصلحة
كلها ، وهى واضحة لديه وحده ، ويرى الآخر غيرها ، وتتعدد المذاهب من فلسفة
الخاصة إلى متناحر العامة ، فهذا فوضوى ، وذاك اشتراكى ، وذلك يناصر رأس
المال فى قوة ، وهذا يناصره باعتدال ، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجيم ملكاً
للدولة ؛ لتسكون منفعتها للكافة ، وهؤلاء يدعون إلى أن تسكون الأراضى على
الشيوع لكل آحاد الأمة ، وهؤلاء يمنعون الوراثة ، وآخرون يجيزونها بقدر محدود
« وكل حزب بما لديهم فرحون » .

فاذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا ، وجاء أنصار رأس المال من غير
اعتدال يرون المصلحة القاطعة عندهم توجب تقييد تحريم الربا ، أو تقييد أحواله ،
فيخصص قوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رموس أموالكم لا تظلمون ، ولا تظلمون ببعض
الأحوال ، أو ببعض الناس ، أو نحو ذلك ، أن تكون قد تركنا النص لأمر واضح بين
غير مبهم ، ألا إن الحلال بين والحرام بين ، وبينهما مشتهيات ولا عاصم لنا من
مشتهيات الأزمئة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة ، ففيها المعاذ ، وفيها النور ،
وفيها الجادة التى لا عوج فيها ، والاستمسك بها استمسك بالعروة الوثقى التى
لا انفصام لها .

٢٠٠ — ان المصالح ليست كلها بيينة واضحة المناهج ، بل منها ما هو بين لا يحتاج
إلى بيان وتعريف ، ومنها ما هو ملتبس غير بين ، والناس فى حياتهم الخاصة والعامة
يبتلون بمسائل لا يعرفون فيها وجه الصواب والمصلحة ، وأمور الكافة قد يخفى
فيها وجه المصلحة ، فتسكون الدراسة ، ولا يمكن أن ينتهى الناس إلى الاجتماع على
أن أمراً فيه مصلحة ، ويمكن أن يكون من النصوص القرآنية أو الأحاديث الصحيحة
ما يعارضه ، أو يمنعه .

إن الطوفى يسلك فى اثبات قضيته مقدمتين ، كاتاهما لا يقرهما أحد : فيفرض فى الأولى أن المصالح كلها بيضة واضحة غير مبهمة ، وأن الاعتماد عليها اعتماد على أمر بين لا إبهام فيه ، والعلماء جميعاً يرون أن من الأمور ما لا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه اليقين ، فيكون النص هو النور ، ولا يجعلون القرآن عضنين ، يؤخذ به عند من يتبينون المصلحة فيه ، ويخصص ، أو لا يعمل به عند من لا يرونها فيه ، وقد تختلف بعد ذلك آراؤهم ، فيرى الأولون عكس ما كانوا يرون ، ويرى الآخرون ما كان يرى الأولون ، فتسكون نصوص الشارع هزوا ولعباً .

وفى فرض فى الثانية أن النصوص غير شاملة للمصالح أو ليست أمارات عليها فى كل الأحوال ، ويقرر العلماء أنه لا يمكن أن توجد مصلحة مستيقن بها ، ويعارضها نص قطعى فى سنده ودلالته .

وإنه من الملاحظ على الطوفى فيما ساق من قول أنه لم يأت بمثل واحد ، يستيقن الناظر فيه بوجه المصلحة والنص القاطع يخالفها ، وإنه كان يتبين له خطأ نظره عندما يحاول أن يجد هذا المثال ، فإنه لا يجده بعد طول الاستقراء والتتبع ، وعندئذ يرى أن العقول قد تخفى عليها وجوه المصالح فى النصوص ، ولكنها تهتدى إليها بالبحث والميزان ،

٢٠١ — هذا مسلك الطوفى شرحناه ، ومحصناه ، وبيننا زيفه ، ولا شك أنه يحا فى مسلك الإمام أحمد رضى الله عنه ، فقد علمت شدة استمساكه بالنصوص ، واعتماده عليها ، وتقفيه الآثار ، وتأثره طريقها ، بل إننا لا نجد أحداً من الخنابلة غالى مغالاة الطوفى فى الإيمان بالمصلحة ، وفرض معارضتها للنصوص ، وإننا نجد فقيهم جمعهما به العصر ، ولكن فرق بينهم النظر ، وهما ابن تيمية ، وابن القيم ، فقد قرر كلاهما أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح ، ولقد ساقا طوائف من النصوص كانت تخفى وجوه المصالح فيها ، فبيناهما بجلاء ووضوح ، وأسعفهما فى ذلك عقل مدرك أريب ، عارف بوجوه المصالح ، بل إننا نجد ابن تيمية فى رسالته فى القياس يبين موافقة بعض الأخبار الضعيفة للمصلحة ، فكيف بالنصوص الثابتة .

ولنضرب لذلك مثلاً ، فإنه روى أن رسول الله ﷺ قضى في رجل وقع على جارية امرأته ، بأنه إن كان استكرهها ، فهي حرة ، وعليه لسيدها مثلها ، وإن طاوعته فهي له ، وعليه لسيدها مثلها ، فإن هذا الخبر ضعيف عند أهل الخبرة بالحديث ، ومع ذلك أخذ ابن تيمية يبين وجه القياس والمصلحة فيه ؛ لأن بعض العلماء عده حسناً لا ضعيفاً ، فبين أنه موافق للمصلحة وللقواعد الفقهية عند طوائف الفقهاء ، فعمل ضمان مثلها لسيدها بأن ما صنعه اعتداء فيه اتلاف لقيمة الأمة ، ومن أتلف شيئاً أو نقص من قيمته ، وجب عليه مثله ، وأن المثل يكون من الجنس ، ومن الفقهاء من يضمنون الحيوان بمثله ، فتضمن بمثلها ، وساق على ذلك الأمثلة والشواهد ، وعمل كونه يملكها في حال المطاوعة بأنه لم يكن ثمة اعتداء عليها بغير إرادتها ، وعمل كونها حرة باستكراها بأنه اعتداء على الأمة ، وهي لا تملك حولاً ولا طولاً ، وقد حكم النبي في مثل هذا الاعتداء بالحرية ، في حال من مثل بعبدته ، فإنه يكون حراً . فإن الذي يمكن له من هذا الاستكراه ، مع عدم العقوبة ، كونها أمة ، فيزيل الله عنها هذه الرق ليكون ذلك تعويضاً لها عما أصابها ، وليكون ما يلزمه من المثل غرماً يكون عقوبة لما أثم به في جنب الله ، والاعتداء على الناس .

هذا مسلك المخرجين والمجتهدين في المذهب الحنبلي يبينون وجوه المصالح في النصوص والأخبار ، ولو ضعيفة ، ولا يفرضون المعارضة للمصالح بأي وجه من الوجوه .

وعلى ذلك نقرر أن مسلك الطوفي بعيد عن مذهب أحمد ، وبعيد عن مسلك كل المخرجين ، والمجتهدين والمرجحين في المذهب الحنبلي ، فهو رأى شاذ بين علماء الجماعة الإسلامية عموماً ، وعلماء المذهب الحنبلي خصوصاً .

٢٠٢ — ولم نجد من يجوز تخصيص النصوص بكثرة ، ونسخ بعضها بالاجتهاد إلا بعض الشيعة ، كالشيعة الإمامية ، فإنهم لم ينهوا النسخ وتخصيص النصوص بانتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ، بل أجازوا لأئمتهم مخالفتها بعلوم تلقوها . ولقد وجدنا الطوفي يقاربههم ، لأنه جعل المصلحة تنسخ النصوص ، وتخصصها

فأحل المصلحة محل الأئمة ، والتقى الرأيان في أن النص بعد الرسول لا زال قابلاً للنسخ ، والأخراج من عمومه ، إن جدد مصالح على مسلك الطوفي ، أو رأى الإمام ، على مذهب الإمامية .

فهل استقى رأيه من أصل شيعي ؟ ثم هذب فيه ، أو غير في منهجه ، وإن كانت النتيجة في الجملة واحدة ؟ إن دراسة حياة الطوفي نجد فيها الجواب الصريح من غير تلمس ، ولذلك نلم بها الإمامة موجزة .

٢٠٣ — الطوفي هو سليمان بن عبد القوي وقد تلقى علومه ببغداد ، ثم رحل إلى دمشق ، وتلقى على علمائها ، والتقى بابن تيمية وغيره من كبار الحنابلة ، وأخذ عنهم ، وكان عالماً بالأصول ، وأديباً ، وفقهاً ، ولسكنه لم يكن عالماً بالحديث وقد قال فيه ابن رجب « اختصر كثيراً من كتب الأصول ، ومن كتب الحديث أيضاً ، ولسكن لم يكن له فيه يد ، ففي كلامه فيه تخطيط كثير » (١)

ولقد ذكر ابن رجب أنه كان شيعياً ، وقال فيه : « وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة ، حتى إنه قال في نفسه : حنبلي ، رافضي ، أشعري ، هذه إحدى العبر ، ووجد له في الرفض قصائد ، وهو يلوح به في كثير من تصانيفه ، حتى إنه صنف كتاباً سماه : العذاب الواصب ، على أرواح النواصب ، ومن دسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين للنواوي : « اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب ، وذلك أن الصحابة استأذنته في تدوين السنة من ذلك الزمان ، فمنعهم ذلك وقال : لا أكتب مع القرآن غيره ، مع علمه أن النبي ﷺ قال اكتبوا لأبي شاه . خطبة الوداع ، وقال : « قيدوا العلم بالكتاب » . فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ » لانضبطت السنة ولم يبق بين آخر الأئمة وبين النبي ﷺ في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته ، لأن الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا ، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما ، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن

أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه هو الذى أضل الأمة قصدا منه وتعمداً ،
ولقد كذب فى ذلك ، وجفر ،^(١)

هذا ما قاله ابن رجب فيه ، وقد أخذ بعد ذلك يبين أن السنة علمت ، وبينت
صحة نظر عمر رضى الله عنه ،

لقد تلقى الطوفى العلم الشيعى بالمدينة ، وقد رحل إلى الديار المصرية ، ولاذ فيها
نحوى الحنابلة ، ولكن انكشفت نحلته الشيعية ، فعوقب على ذلك بتعزير شديد ،
وأبعد عن التدريس الذى تولاه بها ، فرحل عنها إلى الحجاز وجاور بالحرم المدى ،
وأقام مع شيخ الشيعة إبان ذاك بالمدينة إلى أن توفى سنة ٧١٦ .

٢٠٤ — كان الطوفى إذن شيعياً وأظهر نفسه حنبلياً ، وكتب فى الفقه والأصول
على ذلك النحو ، وشرح الأحاديث على أنه فقيه حنبلى ، وكان يث فى أثناء شرحها
ما يؤيد به آراء الشيعة ، وقد رأيت كيف يحمل عمر تبعة اختلاف الأمة إلى
يوم القيامة .

وعلى ذلك تقرر أن مهاجمته للنصوص ، ونشر فكرة نسخها ، أو تخصيصها
بالمصالح هى أسلوب شيعى أريد به تهوين القدسية التى تعطىها الجماعة الإسلامية لنصوص
الشارع ، والشيعة الأمامية يرون أن باب النسخ والتخصيص لم يخلق ، لأن الشارع
الحكيم جاء بشرعه لمصالح الناس فى الدنيا والآخرة ، وأدرك الناس بذلك الإمام
فله أن يخصص ، كما خصص النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه وصى أوصيائه ، وقد أتى
الطوفى فى رسالته بالفكرة كلها ، وإن لم يذكر كلمة الامام ليروج القول ،
وتنتشر الفكرة .

وعلى هذا نقرر أن هذا الرجل ليس من الحنابلة ، ولم تكن رسالته فى المصالح
تفكيراً حنبلياً ؛ لأنه يخالف الإمام وكل الحنابلة .

٨ - الذرائع^(١)

٢٠٥ - هذا أصل فقهي اعتمد عليه الحنابلة تابعين لأمامهم ؛ إذ كان أصلا من أصول الفتوى عنده ، وذلك لأن الشارع إذا كلف العباد أمراً ، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه ، وإذا نهى الناس عن أمر ، فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه حرام أيضا . وقد ثبت ذلك بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلبا ومنعا ، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشيء ، وينهى عن كل ما يوصل إليه ، ويأمر بالشيء ، ويأمر بكل ما يوصل إليه ، أمر بصلاة الجمعة ، وأمر بالسعي إليها ، وأمر بترك البيع لأنه سبيل السعي إليها ، وأمر بالمحبة بين الناس ، ونهى عن التباغض والفرقة ، ونهى عن كل ما يؤدي إليها ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيعه ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه ، وقد قسم الشارع الموارث بين أهلها ؛ ونهى عن كل ما يؤدي إلى تغيير قسمته ، فنهى عن الوصية لوارث ، وعن منع الوارث حقه ، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقا بائنا في مرض الموت تراث ، حيث يهتم بقصد حرمانها من الميراث ، وإن لم يقصد الحرمان ؛ لأن الطلاق في الغالب في هذه الحال يقصد به الحرمان ؛ إلا إذا قام الدليل على خلافه ، كأن يكون الطلاق بطلبها ، فإن ذلك يكون دليلا على أنه لم يقصد حرمانها ؛ ولذلك كان هذا موضع نظر ، والنبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو ؛ لئلا يكون ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو فيكون عينا على المسلمين ، يكشف عوراتهم

وهكذا كان كل مطلوب بالقصد الأول قد طلبت وسائله بالقصد الثاني أو باعتبارها وسائل مجردة ، وكل منهي عنه بالذات ، تكون وسائله منهيأ عنها ؛ لأنها تؤدي إليه ، وبذلك المنهاج أخذ الإمام أحمد ، ومن تبعه ، والإمام مالك ومن تبعه

(١) قد بينا ذلك الأصل في كتاب مالك ، وهنا ننظر إليه بقدر ما يوضح الفقه الحنبل في

٢٠٦ — وعلى ذلك تكون موارد الشريعة قسمين : مقاصد ، وهى الأمور المكونة للمصالح والمفاسد فى أنفسها ، أى التى هى فى ذاتها مصالح أو مفاسد . ووسائل ، وهى الطرق المفضية إلى المقاصد ، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم أو تحليل ؛ غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها .
وقد قال ابن القيم فى بيان ذلك الأصل :

« ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهتها ، والمنع بها بحسب افضائها إلى غاياتها ، وارتباطها بها ، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والاذن بها ، بحسب افضائها إلى غاياتها ، فوسيلة المقصود تالية للمقصود ، وكلاهما مقصود ، لكنه مقصود قصد الغايات ، وهى مقصودة قصد الوسائل ، فاذا حرم الرب شيئاً ، وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها ، تحقيقاً لتحریمه ، وتشبيهاً له ، ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية لكان ذلك نقضاً للتحریم وإغراء للشفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الأباء ، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك ، فإن أحدهم إذا منع جنده ، أو رعيته ، أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة لعدم متناقضا ، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده ، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه ، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه ، فما الظن بهذه الشريعة التى هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال ، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم ، بأن حرمها ونهى عنها » (١)

٢٠٧ — والنظر إلى الوسائل بتوجه اتجاهين .
(أحدهما) نظر إلى الباعث الذى يبعث الشخص على الفعل ، أقصد به أن يصل إلى حلال أم يصل إلى حرام .

(وثانيهما) أن ينظر إلى المآلات المجردة من غير نظر إلى البواعث والنيات. ومن الأول أن يعقد عقداً لا يقصد به مقتضاه الشرعى ، بل يقصد به أمراً محرماً ، كمن يعقد عقد زواج لا يقصد به أصل العشرة الدائمة ، بل يقصد به أن يحلها لمطلقها الثالث ، وكمن يعقد عقد بيع لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن بل يقصد به التحايل على الربا ، فانه فى هذه الأحوال وأشباهاها يكون العاقد آمناً ولا يحل له ما عقد عليه فيما بينه وبين الله ، وإن قامت الدلائل عند انشاء العقد على نيته ، اعتبرت تلك النية الظاهرة سبباً فى فساد العقد وبطلانه ، لأن اعتبار النية التى قام عليها دليل مادى ظاهر اقترن بانشاء العقد أولى من اعتبار الألفاظ المجردة بل ان ذلك تفسير لهذه الألفاظ ، لأن قرائن الأحوال تعين المراد ، وتكشف المقاصد ، وإن الألفاظ مقصودة للدلالة على مقاصد العاقدين ، فإذا ألغيت تلك المقاصد ، واعتبرت العبارات مجردة كان ذلك الغاء لما يجب اعتباره ، واعتباراً لما لم يقصد لذاته .

وترى فى هذه الحال كان النظر إلى الباعث ، من حيث التأثير أولاً ، ثم من حيث بطلان التصرف ان قام دليل .

٢٠٨ — أما النظر الثانى ، فهو النظر الى المآلات من غير اعتبار للباعث فالاتجاه هنا إلى الأفعال ، وما تنتهى فى جملتها إليه ، فان كانت تنحو نحو المصالح التى هى المقاصد والغايات من معاملات الناس بعضهم مع بعض كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد ، وان كانت مآلاتها تنحو نحو المفاسد ، فانها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد ، وان كان مقدار التحريم أقل فى الوسيلة .

والنظر إلى المآلات على ذلك النحو لا يكون كما ترى الى مقاصد العامل ونيته ، بل إلى نتيجة العمل وثمرته ، وبحسب النية يشاب الشخص أو يعاقب فى الآخرة على نحو النظر الأول ، وبحسب النتيجة والثمره يحسن العمل فى الدنيا أو يقبح ، ويطلب أو يمنع ، لأن الدنيا قامت على مصالح العباد ، وعلى القسطاس والعدل ، وقد يستوجبان النظر إلى النتيجة والثمره دن النية المحسنة والقصد الحسن ، فمن سب الأولان مخلصاً

العبادة لله سبحانه وتعالى ، فقد احتسب نيته عند الله في زعمه ، لولا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن السب إن أثار ذلك حنق المشركين ، فسبوا الله عدوا بغير علم ، فقد قال تعالت كلماته : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » ، فهذا النهى الحازم الكريم كان الملاحظ فيه النتيجة الواقعة ، لا النية الدينية المحتسبة ٢٠٩ — ونرى من هذا السياق أن المنع فيما يؤدي إلى الأثم أو إلى الفساد لا يتجه فيه إلى النية فقط ، بل إلى النتيجة المشمرة أيضا ، فيمنع للنتيجة ، وإن كان قد علم الباعث الحسن ، والنية المحتسبة .

وقد يقصد الشخص الشر بفعل المباح ، فيكون آثما فيما بينه وبين الله ، ولكن ليس لأحد عليه من سبيل ، ولا يحكم على تصرفه بالبطلان الشرعي ، كمن يرخص في سلحته ، ليضر بذلك تاجراً ينافسه ، فأن هذا بلا شك عمل مباح ، وهو ذريعة إلى إثم هو الاضرار بغيره ، وقد قصده ، ومع ذلك لا يحكم على عمله بالبطلان بأطلاق ، ولا يقع تحت التحريم الظاهر الذي ينفذه القضاء ، فأن هذا العمل من ناحية النية ذريعة للشر . ومن ناحية الظاهر قد يكون ذريعة للنفع العام والخاص ، فأن البائع بلا شك ينتفع من بيعه ، ومن رواج تجارته ، ومن حسن الاقبال عليه ، وينتفع العامة من ذلك الرخص ، وقد يدفع إلى تنزيل الأسعار ، ومع ذلك كرهه أحمد إن تبين أن فيه إضرارا بصاحبه على ما نبين .

فبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية كما رأيت ، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام ، أو إلى دفع الفساد العام ، فهو ينظر إلى القصد والنتيجة أو إلى النتيجة وحدها .

٢١٠ — والحق أن أصل الذرائع من حيث المنع القضائي ، أو بعبارة عامة من حيث الحكم الدنيوي لا تعتبر فيه النية على أنها الأمر الجوهرى في المنع أو الإباحة إنما النظر الجوهرى إلى النتائج والثمرات ، فأن كانت نتيجة العمل مصلحة عامة كان واجبا بوجوبها ، وإن كان يؤدي إلى فساد ، فهو ممنوع بمنعه ، لأن الفساد ممنوع ، فما يؤدي إليه ممنوع ، والمصلحة مطلوبة ، فما يؤدي إليها مطلوب ، وإن المقصود

بالمصلحة النفع العام ، وبالفساد ما ينزل من الأذى بعدد كبير من الناس ، ولذلك إذا كان ما هو مباح للشخص من المنافع الخاصة يؤدي الاستمساك به إلى ضرر عام ، أو يمنع مصلحة عامة كان منع الاستمساك مطلوباً سداً للذريعة ، وإثارة للمنفعة العامة على الخاصة ؛ وانضرب لذلك بعض الأمثال :

١ — تلقى السلع قبل نزولها في الأسواق وأخذها للتحكم بمنوع ؛ لأنه وإن كان في أصله جائزاً ؛ لأنه بيع وشراء — إن أجزى كان الناس في ضيق ، ولم تستقم حرية التعامل ، فيكون في بقاء الاذن ضرر عام ، فيمنع الأمر لسد الذرائع ، ويكون المنع عاماً ، ولو كان لبعض المتلقين نية حسنة محتسبة ، وفوق ذلك فإن هناك غيباً محتملاً على البائع ، ولذا أثبت أحمد رضى الله عنه له الخيار ، سواء أكان هناك غيب بالفعل أم لم يكن .

ب — احتكار الطعام وما يحتاج إليه الناس ، فإنه حرام بنص النبي ﷺ « لا يحتكر إلا خاطئ » ، أى آثم ، ولولى الأمر أن يمنع الاحتكار ، لما يترتب على ذلك من مضار بالناس ، فله أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه ، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه ، والناس في حاجة ، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه في الجهاد وغير ذلك ، فإن من اضطر إلى طعام غيره أخذه منه بغير اختياره بقيمة المثل ، ولو امتنع من بيعه إلا بأكثر من سعره ، فأخذه منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة المثل .

وفى هذا ترى أن ولى الأمر يتدخل لمنع الاحتكار سداً للذريعة الفساد ، والأذى الذى ينزل بالناس .

ج — وما أفتى به الامام أحمد معتمداً على هذا الأصل ، أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرا به ، فلم يعطه ، حتى مات جوعاً ، وجبت عليه الدية ، فكان وجوب الدية ، مع أنه لم يقتل لا عمداً ولا خطأ ، ولكن كان منعه وسيلة الموت ، فكان كالمسبب فيه ، فتجب الدية لهذا السبب ، ولسد ذريعة الشر والفساد ، ولبث روح التعاون بين الناس .

٢١١ — ولقد قسم ابن القيم الوسائل بالنسبة إلى نتائجها إلى أربعة أقسام ، فقال :

« القول أو الفعل المفضى إلى المفسدة قسيمان :

(أحدهما) أن يكون وضعه للافضاء إليها ، كشرب المسكر المفضى إلى السكر ، وكالقذف المفضى إلى مفسدة الفرية ، والزنى المفضى إلى اختلاط المياه وفساد الغرس، ونحو ذلك ، فهذه أقوال وأفعال وضعت مفضية لهذه المفاسد ، وليس لها ظاهر غيرها .

(والثاني) أن تكون موضوعة للافضاء إلى أمر جائز أو مستحب ، فيتخذ وسيلة إلى المحرم ، إما بقصده أو بغير قصد منه ، فالأول كمن يعقد النكاح قاصدا به التحليل ، أو يعقد البيع قاصدا به الربا والثاني كمن يسب أرباب المشركين بين أظهرهم ، ثم هذا القسم من الذرائع نوعان ، أحدهما أن تكون مصاحبة الفعل أرجح من مفسدته ؛ فههنا أربعة أقسام ، هذا كلام ابن القيم ، والأقسام الأربعة التي أشار إليها هي .

(الأول) أن يكون الأمر منهيًا ، وهو مقصد إلى مفسدة لا محالة كتناول الخمر والقذف والزنى كما مثل .

(والثاني) أن يكون الأمر جائزا وقصد به التوصل إلى مفسدة ، وهو مفضى إليها لا محالة .

(والثالث) أن يكون الأمر جائزا ، وإفضاؤه إلى مفسده احتمالي أو جانب المصلحة غالب ، والرابع ما يكون جانب المفسدة هو الغالب .

وهذه الأقسام سليمة من حيث الفرض العقلي ، ولسكن القسم الأول لا يعد من الذرائع ، بل يعد من المقاصد ؛ لأن الخمر والزنى والقذف ، كالربا وأكل أموال الناس بالباطل ، والنصب والسرقة مفسدات في ذاتها ، وليست ذرائع ولا وسائل .

إنما الكلام في الذرائع هو في الوسائل التي تؤدي إلى المفاسد ، فتدفع ، ويسمى ذلك سد الذرائع ، أو تؤدي إلى جلب المصالح فتطلب .

وعلى ذلك لا يدخل في الذرائع إلا الأقسام الثلاثة ، ولسكن يلاحظ أن الفعل أو القول قد يكون في ذاته محرماً ، واتخذ ذريعة لمحرّم آخر أكبر ، فينال حظه ، كالنيمة بقصد التحريض على القتل ، وهذا يكون حراماً لذاته ، ولأنه ذريعة لأثم أكبر منه فيجتمع له سوء من ناحيتين ؛ إذ يجمع له المنعان ، المنع لذاته ، والمنع لغيره ، فتضاعف المنع ، وقوى التحريم .

وإذا كان الأمر في ذاته جائزاً أو مطلوباً ، ولسكنه يؤدي إلى محرّم ، فإن تحريمه يتفاوت بتفاوت مقدار افضائه إلى ذلك المحرم ، وبمقدار الحرمة في القصد فإذا كان افضاؤه إلى المحرم حتمياً كان حراماً ، وإن كان افضاؤه بغلبة الظن كان على قدر ذلك ، وإن كان الافضاء إلى المفسدة نادراً لم يلتفت إلى ذلك ؛ لأن النادر لا حكم له ٢١٢ — وفي الصور السابقة كلها كان الطريق إلى المحرم إما أن يكون جائزاً أو مطلوباً ، وأما أن يكون ممنوعاً ، وكلها كان إلى المحرم ، وهناك صور أخرى تكون الوسيلة طريقاً للمطلوب كتيقن الزواج طريقاً لتحصيل الفرج ، فإنه يكون في هذه الحالة فرضاً إذا استيقن الوقوع في الزنى إن لم يتزوج ، وهكذا كل ما يؤدي إلى المصلحة يكون مطلوباً بطليها ، إذا كان في أصله حلالاً مشروعاً ، فأفضاؤه إلى المصلحة يعلى مرتبة الطلب بمقدار طلب هذه المصلحة ، وتحققها بوجوده .

ولسكن إذا كانت الوسيلة ممنوعة لذاتها ، وهي تؤدي حتماً إلى مطلوب ، أو حق وإقامة عدل ، فهل تكون مطلوبة أو تستمر على حرمتها ، كشهادة الزور لا ثبات حق قد أنكره المدعى عليه ؛ لقد أجاب عن ذلك ابن تيمية مقرراً مذهب الحنابلة بأنه لا يجوز فقال : « هذا محرّم عظيم ؛ عند الله قبيح ؛ لأن ذنبيك الرجلين شهدا بما لا يعلمان ، وهو حملهما على ذلك » (١)

وهذا إذا كان ذلك الأمر الذي اتخذ وسيلة محرماً لذاته كالسكذب ، فإن كان أصل تحريمه لأنه ذريعة إلى محرّم كالنظر إلى عورة الأجنبية ، فإنه حرام لأنه ذريعة إلى الزنى غالباً ، فإن الحكم في هذه الحال يختلف ؛ إذ يباح إذا كان يدفع حاجة ، كعلاج

مرض ، فإذا كانت المرأة مريضة ، ولا بد لتمام علاجها من رؤية عورتها ، تباح له الرؤية ؛ لأن المحرم لغيره يباح عند الحاجة ، لأن المنع في هذه الحال يكون جانب المفسدة أكبر من جانب المصلحة ، أو جانب المفسدة نادرا فلا يلتفت ، أما إذا كان المحرم حرم لذاته ، فإنه لا يباح إلا عند الضرورة ، ولا يباح للحاجة .

٢١٣ — ولنضرب أمثلة من الفقه الحنبلي توضح أخذ أحمد بالذرائع .

أ — أن أحمد رضى الله عنه كان يكره الشراء ممن يرخص السلع ، ليمنع الناس من الشراء من جار له ، أو نحو ذلك وكان ذلك من الذريعة ، لأن الامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال ذلك الضرر بأخيه ، ولأن في الشراء منه إغراء له بالسير في طريقه هذا ، ولقد ورد نهى النبي ﷺ عن طعام المشركين ، وهما الرجلان بقصد كل منهما ميسارة الآخر في التبرع ، والذي يرخص في السعر للاضرار من ذلك النوع أو أشد قبحا ، لأنه يعتمد إلى الاضرار بغيره ، وقد يؤدي فعله إلى الاحتكار ، بأن تزول منافسة غيره ، فيستبد بالأسعار ، كما قد ينتفع الناس من الرخص كما ذكرنا آنفا ، ولشكل حال ، تبدو فيها البواعث ، ويحتاط ولى الأمر للنتائج .

ب — أن أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة ؛ لنهى النبي صلى الله عليه وسلم ، لذريعة الشر ؛ لأنه إعانة على معصية ، ولم يجوز أحمد هذا البيع ؛ لأنه إعانة على العدوان غالبا ، وفي معنى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو اجارة أو معاوضة تعين على معصية ، كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين ، وبيعته للبغاة ، وبيعه لقطاع الطريق ، وإجارة الدور والخوانيت ، لمن يقيم فيها سوقا للمعاصي ، كالمراقص والملاهي المحرمة .

ج — أن من المقرر عند الحنابلة — أن من وقع في معصية ، وفي أثناء تلبسه بها وجدت منه التوبة في حال طاعة ، كمن يغتصب أرضا أو دارا ، ثم يندم ، وهو باق فيها فيتوب ، فإنه عند خروجه منها يكون في حال طاعة أو عفو على اختلاف التخريج ، كمن تطيب وهو محرم بالحج ، ثم ندم ، وأراد التوبة ، وشرع في غسله بيده قصدا لازالته .

وإن الحكم بأن الفعل مع أنه تلبس بالمعصية يصبح مطلوباً هو في الحقيقة من باب الذرائع ، لأن السبيل للطاعة صار طاعة ، وإن كان في أصله معصية ، وقد اختلف علماء المذهب ، الخنبلي في تخريجه ، فخرجه بعضهم بأن الفعل ينقلب طاعة ، لأنه السبيل للطاعة ، وخرجه بعضهم على أنه عفو عن المعصية ، وإن كان مطلوباً ، وإليك نص ما جاء في كتاب القواعد لابن رجب ، فقد جاء فيه ما نصه :

« والكلام ها هنا في مقامين .

(أحدهما) هل تصح التوبة في هذه الحال ، ويزول الأثم بمجردهما ، أم لا يزول حتى ينفصل عن ملابسات الفعل بالسكينة ، فيه لأصحابنا وجهان .

(أحدهما) وهو قول ابن عقيل أن توبته صحيحة ، ويزول عنه الأثم بمجردهما ويكون تخلصه من الفعل طاعة ، وإن كان ملابساً له ، لأنه مأمور به فلا يكون معصية ، ولا يقال من شرط التوبة الاقلاع ولم يوجد ؛ لأن هذا هو الاقلاع بعينه ، وأيضاً فالاقلاع إنما يشترط مع القدرة عليه دون العجز ، كما لو تاب الغاصب ، وهو محبوس في الدار المغصوبة أو توسط جمعاً من الجرحى متعمداً ، ثم تاب ، وقد علم أنه إن أقام قتل من هو عليه ، وإن انتقل قتل غيره ، لكن هذا من محل النزاع ^(١) أيضاً ،

« والوجه الثاني ، وهو قول أبي الخطاب أن حركات الغاصب ، ونحوه في خروجه ليست طاعة ، ولا مأموراً بها ، وهي معصية ، ولكنه يفعلها لدفع أكبر المعصيتين بأقلهما ، وأبو الخطاب وإن قال ليست طاعة هو يقول لا اثم فيها ، بل يقول بوجودها ، وهو في معنى الطاعة » ^(٢)

د — ومن الأخذ بالذرائع عدم قبول توبة الزنديق الذي ارتد ، وكان مشهوراً بالزندقة ، فإن المقرر في الاسلام أن المرتد يستتاب ، فإن تاب كان مسلماً ، وإن لم يتب قتل ، ولكن استثنى من المرتدين الزنادقة إذا ارتدوا ، لأنهم يتخذون عنوان

(١) صورة هذه أن يكون هناك جرحى مشننون قد ألغوا في الأرض ، فيمر عليهم عامداً ، وهذا اثم ، ثم يبدو أن يرجع تائباً ، فإن عاد قتل وأن بقي قتل ، وهذا نتيجة لتوبته بمجرد صدورها ؛ لأن الاقلاع متعذر من غير معصية أكبر ؛ إذ من يمر عليهم سيقتلون ، فيكون في الاقلاع اثم مؤكد

(٢) قواعد ابن رجب ص ١٠٦

الاسلام سبيلا للسكيد له ، وافساد العقيدة ، ونشر البدع ، وبث الدعاية الخفية لافساد المسلمين ، فهم منافقون عند اعلانهم الاسلام ، فاذا تمسكن ولى الامر من رقابهم باعلان ردتهم ، فلا يصح له أن يمكنهم من الافلات بالتوبة غير الحقيقية التى يتخذونها طريقا للأبغال فى شرهم ، وكان ذلك من باب سد الذرائع . وهذا المسلك هو أصح الروايات عن أحمد ، وهو مذهب مالك ، ورواية عن أبي حنيفة ، وأما الشافعى فهو الذى خالف فى ذلك .

٢١٤ — وترى من هذا أن أحمد رضى الله عنه ، ومثله فى ذلك مالك رضى الله عنه كان عند الحكم ينظر إلى المآلات ، فيقررهما ، ويمنع كل ما يؤدي فى مآله إلى محرم ويقرر كل ما يؤدي فى مآله إلى مطلوب ، وينظر فى ذلك نظرا كلياً وجزئياً ، فيحرم تلقى الركبان ، لسكيلا يؤدي إلى غلاء الأسعار على العامة ، ولسكيلا يكون فى ذلك خدع للمقدمين على الأمصار ، ولم يكونوا على علم بالأسعار ، فكان التحريم لأنه يؤدي إلى ضرر خاص بالبائعين ، وضرر عام بالمستهلكين ، وكان المنع بالنسبة للمآلات منظورا فيه إلى النتيجة المترتبة ؛ سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة ، أما الأثم الأخرى فإنه ينظر فيه إلى الباعث .

وقد قرر أنه إذا كان الباعث الخير ، والنتيجة كانت شرا غالبا أو مؤكدا منع الفعل مع نية الخير ، اعتبارا بالمآل والنتيجة ، قياساً على قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » .

هذه مبدئة خلاصة لأخذ أحمد بالذرائع كما رضى الله عنهما ، وقد عنيينا فيها بضرب الأمثال من الفقه الحنبلى ، ولم نعن ببيان الأدلة التى قام عليها ذلك الأصل ، اكتفاء بما ذكرناه فى كتابنا مالك^(١) .

(١) قد شرحنا أصل الذرائع فى كتاب مالك ، فليرجع إليه من يريد معرفته مفصلا .

موازنة بين الشافعي وأحمد في الذرائع

٢١٥ — كان أكثر الفقهاء أخذاً بالذرائع أحمد ومالك رضى الله عنهما ، وأقل الفقهاء أخذاً بها الشافعي ، وكان أبو حنيفة وأصحابه أقرب إلى الشافعي في القلة ولم يقاربوا مالك وأحمد ، وذلك بعد اجماع الجميع على نوع من الذرائع ، أخذاً ، وعلى نوع آخر رداً ، فقد اجمعوا على أن ما يؤدي إلى إيذاء جمهور المسلمين ممنوع لا محالة كحفر الآبار في الطرق العامة ، أولقاء السم في طعامهم ، ولعل من ذلك في عصرنا رمى جراثيم الأمراض في مياه الشرب ، ومن هذا النوع الذرائع التي جاء بها النص ، كسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى إن سمع ذلك .

وقد أجمعوا أيضاً على أن ما يكون سبباً للخير والشر ، ويكون في فعله فوائد للناس لا يكون ممنوعاً كغرس العنب ، فإنه يؤدي إلى عصره ، وتخديره ، ولسكن لم يكن لذلك بأصله ، ولأن استخدامه لذلك احتمالي ، والمنفعة في غرسه أكبر من هذه المضرة ، والعبرة بالأمر الغالب ، أو الراجح في الظن .

٢١٦ — وفيما عدا القسمين السابقين كان الخلاف ، فالشافعي رضى الله عنه نظر إلى الأحكام الظاهرة ، وإلى الأفعال عند حدوثها ، ولم ينظر إلى غاياتها ومآلاتها وقال في ذلك .

« الأحكام على الظاهر ، والله ولي الغيب ، من حكم على الناس بالازكان ^(١) جعل لنفسه ما حظر الله تعالى عنه رسوله صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الله عز وجل إنما يتولى الثواب والعقاب على المخيب ؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه ، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر ، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة - كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم ،

وهذه الظاهرية هي التي يستمسك بها أشد الاستمسك ، وينهى فيها عن تظنن غايات الأمور لم تكن قائمة ولا ثابتة وقت الفعل أو التصرف ، لأن الأخذ بذلك أخذ

(١) الازكان الغم بالظن ، والاسم الزكاة

بالأزكان والظن، والشرعية عنده ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال ومادتها ، لا إلى مآلاتها أو بواعثها ، إذا لم يكن هناك دليل ظاهر على المآلات أو البواعث .

وإن هذه النظرة تخالف نظر الأمامين أحمد ومالك ، فأنهما عند اتجاهاهما إلى الذرائع نظرا إلى المآلات نظرة مجردة ، ونظرا إلى البواعث ، فمن عقد عقدا قصد به أمراً محرماً ، وأتخذ العقد ذريعة له . فأن المآل والباعث يحرمان العقد ، فيأثم عند الله ويكون العقد باطلا ، لأنه ربا ، فيبطل سداً للذريعة .

٢١٧ — ولقد نظر الشافعي تلك النظرة الظاهرية ، أو على حد تعبير رجال القانون المادية ، وعمم شمولها ، ولم يقتصر فيها على ناحية من نواحي الشرعية دون الناحية الأخرى ، وطبق قاعدته على العقود والتصرفات .

فكان تفسيره للعقود ، واعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطالان ، وترتيب الأحكام ينظر نظرة ظاهرية مادية لا ينظر إلى البواعث ، ولا إلى المآلات فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها ، بحسب مآلاتها الواقعة في المستقبل ولا بحسب النيات المقترنة بالعقد ، وقام الدليل عليها من أحوالهما وما لابس العقد من أمور سبقتة ولحقته ، واسكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه ، وما يستفاد منها في اللغة وعرف العقادين ، ولذلك يقول مصرحاً بعدم أخذه بالذرائع:

« يبطل حكم الأزكان من الذرائع في البيوع وغيرها ، ويحكم بصحة العقد ، وإن أراد رجل أن ينسكح امرأة ، ونوى ألا يحبسها إلا يوماً أو شهراً ، إنما أراد أن يقضى منها وطراً ، وكذلك نوت هي منه ، غير أنهما عقدا النكاح مطلقاً على غير شرط ، .

ويقول في كتاب أبطال الاستحسان : « إنه لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه ، لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ، ولا بأغلب ، وكذلك لا يفسد كل شيء إلا بعقده ، ولا تفسد البيوع بأن يقول : « هذا ذريعة ، وهذه نية سوء ولو جاز أن يبطل من البيوع بأن يقول هذه ذريعة ، وهذه نية سوء ، ولو جاز أن يبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل — كان يكون

اليقين من البيوع بعقد مالا يحل أولى أن يرد به ^(١) من الظن ، ألا نرى أن رجلا لو اشترى سيفاً ، ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالاً ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذا لو باع البائع سيفاً من رجل يراه أنه يقتل به رجلا كان هكذا ^(٢) .

ومعنى هذا الكلام أنه لا يفسد العقد للمآل الذي يؤدي إليه تنفيذه ، كما لا يفسده للنية ، ولو قام عليها دليل سابق ولا حق ، ويقول لنا لو جعلنا العقد باطلاً أو فاسداً ، لظن في المآل أو لظن النية الفاسدة لكان بيع السيف لمن يشتريه ليقتل بيعاً باطلاً لا يملك المشتري السيف به ، لأن النية مؤكدة ، ولسكن حكمنا بأن البيع ينقل الماسكية ، فيكون صحيحاً والنية فيها العقاب الأخرى ، وإذا كان ذلك صحيحاً ، فثله في الصحة بيع السلاح في الفتنة ، لأن مآله أن يكون بيعاً لمن يظن أنه سيقتل به ، وقد صححنا البيع لمن ينوى يقيناً .

ويقول الشافعي أيضاً : فإذا دل الكتاب ثم السنة ، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها لا تفسدها نية المتعاقدين كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدتها على عاقدتها ، ثم إذا كان توهما ضعيفاً ، والله سبحانه وتعالى أعلم ^(٣) .

٢١٨ — وفي هذا ترى الشافعي يستنكر الحكم بأن بيع السلاح في الفتن باطل لأنه لا يصح أن يتوهم على العاقد نية عنده إذا كان البيع صحيحاً عند تأكده نية نفسه وهذا مالم يقله أحمد ، ولا مالك رضي الله عنهما ، لأنهما نظرا إلى المآل .

وإنه ليطبق مبدأه هذا على النكاح كما بينا ، فيحكم بأن النكاح يكون صحيحاً ولو كان العاقدان ينويان قضاء وطر ، وتبينت تلك النية من سابق العقد ولاحقه ، فكان النكاح مؤقفاً في نيتهم الظاهرة الثابتة ، ولا يحكم ببطلان النكاح لذلك إلا إذا

(١) الام الجزء السابع ص ٢٧٠

(٢) الام الجزء الثالث ص ٣٣

صرح العاقدان باشتراط التوقيت في صيغة العقد عند انشائه .

ويطبق الشافعي نظره في العقود التي يقصد بها الربا ، أو يظن من عقدها أن المقصود بها الربا ، فحكم بأن الثمن إذا كان مؤجلا ، وقبض المشتري العين كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن ، ولو كانت نية الربا ثابتة في ذلك العقد ، بأن تكون النتيجة أن يكون المشتري قد استدان من البائع ديناً ، وأداه بأكثر منه ، وأمارات الربا فيه واضحة ، واسكن ما دام لم يقتن بالعقد عند انشائه ما يدل على قصد الربا فالبيع صحيح ، وقد نص على صحته في الأم . فيقول : « وإذا اشترى طعاماً إلى أجل فقبضه ، فلا بأس أن يبيعه بمن اشتراه منه ، ومن غيره بنقد ، وإلى أجل ، وسواء في هذا المعين ، وغير المعين » .

أي سواء في ذلك ما يعين على الربا ، وما لا يعين على الربا ، أي سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم ؛ لأنه نظر إلى الصورة الظاهرة ، وترك الله المغيب .

٢١٩ — وإن ذلك الجزء من البحث كما ترى قد اختلف فيه التلميذ عن شيخه اختلافاً بينا ، واختار مسلك مالك رضي الله عنه ؛ لأنه وجده أنزه في الدين ، وأقرب إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي جاءت لأصلاح الناس ، وقيام بناء الجماعة الإسلامية على أسس صالحة من الخير في نظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولذلك حكم بإبطال بيع العينة مادامت تؤدي إلى التعامل بالربا ، كما أبطال كثيراً من العقود ؛ لأن تنفيذها يؤدي إلى فساد عام في الجماعة الإسلامية ، كما ذكرنا في الاحتكار والتسعير ، وتلقي السلع ، وهكذا .

ولعل أوضح مثال للخلاف بين الفقهاء المالكي والحنبلي ، وبين الفقه الشافعي في مسألة الذرائع ، هو تلك البيوع الربوية فقد توسع مالك وأحمد في تحريمها ، وإبطالها ، وضيق الشافعي باب الإبطال ، وقاربه في ذلك أبو حنيفة وأصحابه رضي الله تبارك وتعالى عنهم أجمعين .

ولقد استدل على تحريم البيوع الربوية التي تسمى ببيع العينة أى التي يتوسط في التعامل فيها بالرباعين بأن يبيع الشخص عيناً بثمان مؤجل ، ثم يبيعها لبايعها بثمان معجل أقل فيكون الفرق ربا — بما ذكر من سد الذرائع للربا ، وبحديث تسلم العلماء في سنده ، وهو ما روى من النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا ضن الناس بالدينار والدرهم ، وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر ، وتركوا الجهاد في سبيل الله ، أنزل الله عليهم بلاء ، فلا يرفعه ، حتى يراجعوا دينهم » .

ولقد توسع المالكية والحنابلة في معنى هذا البيوع الربوية ، وضيق الشافعي باب التفسير ، فجازت بمقتضى ذلك عقود ربوية كثيرة ، ولقد قال القرافي في ذلك : « من باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك (ومعه أحمد) يقول إنه أخرج من يده خمسة الآن ، وأخذ عشرة إلى آخر الشهر فهذه وسيلة السلف خمسة بعشرة إلى أجل بأظهار صورة البيع لذلك ، والشافعي ينظر إلى صورة البيع ، ويحمل الأمر على ظاهره ، فيجوز ذلك ، وهذه البيوع يقال إنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك (ومعه أحمد) وخالفه الشافعي » .

٢٢٠ — وترى من هذا كيف اختلف النظر الحنبلي والمالكي عن نظر الشافعي ؛ فأنهما ينظران إلى مآلات الأفعال نظرة اجتماعية تقدر الوقائع المترتبة ، ولا تقتصر في نظرها ، على الصور الفردية الواقعة ؛ فهما ينظران إلى الثمرات المترتبة في مجموعها لا إلى الوقائع في آحادها ، ولا شك أن ذلك النظر كما قلنا أسلم ، وأجدر بالشرائع التي تجيء قاصدة إلى إصلاح الجماعة ، وترى إلى تكوين بنيانها على أسس من الفضائل الخلقية والاجتماعية .

٢٢١ — ولئن قررنا أن أحمد يتفق مع مالك في النظر في المآلات ومخالفة الشافعي في عدم النظر إلى ذلك ، فأن هناك أمراً ، نرى فيه الحنابلة وقد انفردوا بمخالفة الشافعي فيه ، وهو النظر إلى المقاصد التي يرمى إليها العاقد من عقده ، فأن الشافعي قد رأى أنه يقرر أن النية ليس لها أثر في الحكم على العقد من حيث الصحة والفساد قط ، ما دامت هذه النية لم يكن هناك شرط صريح مقترن بالانشاء يدل عليها .

فإذا لم يكن ذلك ، فإن العقد يكون صحيحاً مهما يقم من الدلائل قبله أو بعده على نيته التي لا تتفق مع معنى العقد والمقصد الشرعي منه ، ولكن الحنابلة يرون أن المقصد إذا قام الدليل عليه مما لا بس العقد ، سواء أصرح به أم لم يصرح ، وسواء أكان التصريح به مقترناً بالعقد أم قبله ، فإن العقد يكون الحكم فيه ، على أساس ذلك المقصد ، فإن كان المقصد حراماً كان العقد على حرام وكان فاسداً لا ينشأ به التزام ، وقد رد ابن القيم على الشافعي ، وأحسن الرد ، وجاء في أثناء كلامه ما نصه :

« المتكلم بالعقود ، إن كان قاصداً لها ترتبت أحكامها في حقه ولزمته ، وإن لم يكن قاصداً لها ، فأما أن يقصد خلافها ، أو لا يقصد معناها ، ولا غير معناها ، فإن لم يقصد غير التكلم بها ، فهو الهازل ، وإن قصد غير معناها ، فأما أن يقصد ما يجوز له قصده أولاً فإن قصد ما يجوز له قصده ، ولم يكن حكم العقد الذي تدل عليه الصيغة لم تلزم أحكام هذه الصيغة بينه وبين الله تعالى في كل حال ، وأما في القضاء ، فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً ، لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه ، وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلاً ، وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه ، وإن قصد منه ما لا يجوز قصده ، كالتكلم بنكحت وتزوج ، لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقته بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث ، وبعث واشترت يقصد الربا وما شابه ذلك ، فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده ، وجعل اللفظ والفعل وسيلة إليه ، فإن في تحصيل مقصوده تنفيذاً للحرم . وإسقاطاً للواجب ، وإعانة على المعصية ، ومناقضة شرعه وإعانتته على ذلك إعانة على الأثم والعدوان ، ولا فرق بين إعانتته على ذلك بالطرق التي وضعت مفضية إلى الأثم بذاتها كالربا الصريح وبين إعانتته عليه بالطرق التي وضعت مفضية إلى غيره ، واتخذها هو ذريعة ، كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا فالمقصود إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجبا لاختلاف حكمه فيحرم من طريق ، ويحل بعينه من طريق أخرى ، فإن الطرق وسائل ، وهي مقصودة لغيرها ، فأى فرق بين التوصل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمسكر والخداع والتوصل

إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السر الاعلان ، والظاهر الباطن ، والقصد اللفظ بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم ، وخطره أقل من سالك تلك ، كما ان وسائل الخداع والمكر أمقت ، وهم في قلوبهم أوضع ^(١) .

٢٢١ — وخلاصة القول أن أحمد والشافعي يسيران في خطين متباعدين بالنسبة لمآلات العقود ، ومقاصد العاقدین من عقودهم ، فالشافعي يسير على أن كل عقد تؤخذ أحكامه من صيغته ومما لا يسه واقترن به ، ففساده يكون من صيغته ، وصحته تكون منها ، ولا يفسد لأمر خارجة عنه ، ولو كانت نيات ومقاصد ، لها أمارات ولو كانت مآلات مؤكدة ، ونهايات ثابتة ، وأحمد خالفه في كل ذلك ، وكل مجتهد نصيب

خاتمة

٢٢٣ - هذه أصول المذهب الحنبلي التي ينسبها الحنابلة إلى امام دار السلام أحمد رضى الله عنه ، وكلها ينتهى إلى السنة ، وهى كيفما تنوعت ، وتفرعت ، تنبع من معين واحد ، وهو الآثار ، فهو إما أن يستقى من الآثار نصاً ، فإن لم يجد أثراً يسعفنه فى قضيته ، حاكى الأثر فى طريقته ، فهى مأخوذة منها بالمنهاج ، كما أخذت فروع كثيرة من الآثار بالنص ، وهو فى كلا الأمر متببع منهج منهاج السلف ، أو يقول بمقالة السلف .

ولو استقرت الأصول أصلاً أصلاً لوجدت أنه منهج المنهاج السلفى لا يعدوه ولا يسلك غير سبيله ، فقد وجد السلف يقيسون الأشباه بالأشباه ، ويعطون حكم النضير لنظيره ، فأخذ بالقياس إن لم يجد نصاً .

ووجد الصحابة يبقون الشيء على ما هو عليه من حكم ، حتى يتغير الموضوع أو تتغير الحال ، فأفتى بما سماه العلماء من بعده استصحاب الحال ، وأبقى الأحكام الثابتة على ما هى عليه ، حتى يقوم الدليل على التغير الموجب لحكم آخر ، غير الذى ثبت فى الماضى ، لزوال ما كان يقتضيه ، ويثبت .

ووجد الصحابة فى عصر الراشدين قد أخذوا بالمصالح المرسلة ، واعتبروها وحدها مسوغاً للحكم إن لم يكن ثمة نص ، فوجد الصحابة جمعوا القرآن فى المصاحف وجمعوا الناس على مصحف واحد ، ووجدهم قتلوا الجماعة بالواحد ، وضمنوا الأجير العام ، لأنهم رأوا المصالح فى ذلك ، وسنوا بذلك لمن يتبعهم فى طرق الاجتهاد أن يتبعهم ، فاتبعهم أحمد فى ذلك ، وأفتى بالمصالح المرسلة كما أفتوا ، واختارها أصلاً من أصول الاستدلال ، إذ قد فتحوا له عين الطريق ، فسلكه متبعاً لهم ، مهتدياً بهديهم سالكاً سبيلهم .

ووجدهم قد أعطوا الوسيلة حكم الغاية ، والمقدمة حكم النتيجة ، فجعلوا وسيلة المطالب مطلوبة ، ووسيلة الممنوع ممنوعة ، فأفتى بما سعى من بعد بالذرائع ، سداً وطالبا وبذلك كان فى فقهه كله سلفياً تابعا ، سواء فى ذلك ما اجتهد فيه ، وما نقل حكمه ، فكان من مشكاة السلف دائماً فى فقهه ، وإن ذلك لم يجعل فقهه جامداً ، بل جعله خصباً نيراً .

دراسة لبعض فقه أحمد

٢٢٤ — في هذا المقام نختار بعضاً من فقه أحمد لنكشف به عن مناهجه مطبقاً مبيناً بالفروع ، بعد أن ذكرناه مجملًا مؤيداً بالدليل ، مُستَمِداً من الكتاب والسنة وآثار السلف ، ولنكشف للقارئ عن خصوصية ذلك الفقه ، وورع صاحبه وشدته في أمور العبادات ، ووسائلها .
ولقد اخترنا في ذلك بابين .

أحدهما — أحكام الشروط المقترنة بالعقود ، وهو باب كان أحمد فيه أوسع الفقهاء صدرا ، وأكثرهم قبولا للشروط ، وأقربهم إلى القوانين الحديثة ، ومسايرة روح العصر الحاضر .

وثانيهما — أجزاء من أبواب الطهارة للعبادة ، وقد جئنا بذلك الباب ، لأن الناس في مصر يصفون كل متشدد في الدين عامة ، وفي الطهارة خاصة — بالحنبلية ، ثم صار الوصف مثلاً يطلق على كل متشدد في النزاهة أو ما يشبهها ، فيقال فلان في هذا حنبلي ، فحق علينا أن نبين مقدار الصدق في هذه القضية ، ونعتذر إلى قرائنا من القانونيين في درج هذا الباب المتصل ببعضه بالنجاسات والوضوء ، ونظمهم بأننا سنوجز ولا نطنب ، وسنسلم ، ولا نستعرض .

١ — حرية التعاقد والشروط المقترنة بالعقود

٢٢٥ — إن إنشاء العقود في القوانين الحاضرة يرجع إلى الإرادة الحرة لسكلا العاقدين ، وكذلك الآثار المترتبة عليها تنشأ تلك الإرادة (فالعقد شريعة المتعاقدين) نشأت باتفاقهما بالنسبة لآثاره ، وكل ما اشتمل عليه من أطعام ، ما لم يكن مشتملا على شيء يخالف النظام العام) فكل ما ارتضاه العاقدان من أحكام يكون صحيحا ، واجب الوفاء ، ولا عبرة بالتعادل بينهما فيما يغبمانه ، ويغرمانه بسبب العقد ، إنما العبرة بكون الالتزامات نشأت عن إرادة حرة لم يلبس عليها بغش أو تدليس ، فاذا

توافرت تلك الإرادة ثبتت الآثار التي ارتضاها العاقدان، فمقتضى العقد عند القانوينين
لإرادة العاقدين أثر في تسكوينه ، وليس كله من عمل الشارع .

أما عند الفقهاء المسلمين ، أو على التحقيق عند جمهورهم ، فالإرادة تنشئ العقد
وأحكام العقد وآثاره من عمل الشارع ؛ فمقتضيات العقود كلها تثبت بدليل شرعي
وليس للعاقد أن يضيف شيئاً إليها ، أو يقيد هذه المقتضيات ، إلا إذا قام دليل من
الشارع عليها ، يحجز التزامها والوفاء بها .

٢٢٦ — وإذا كان ذلك نظر الجمهور فمن الحق أن نقرر أنه قد خالف الجمهور
في هذا كثير من الحنابلة، وبعض من المالكية ساروا في مسارهم ، وقد بنى هؤلاء الحنابلة
نظرهم في هذا على أن الشريعة دعت إلى قاعدة عامة وهي الوفاء بالعقود وذلك بقوله
تعالى « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » وتلك القاعدة الثابتة بهذا النص المحكم تقرر
سلطان الإرادة في إيجاد الالتزامات الناشئة بالعقد ، وفوق ذلك هناك قاعدة أخرى
ثابتة بنص محكم أيضا ، وهي قاعدة اعتبار الرضا أساساً لنقل الحقوق واسقاطها ؛
وصدور الاذن العام بذلك من الشارع الحكيم ، بقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا
لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض ، ففي هذه الآية
السكرية جعل الرضا سبباً ملزماً لصاحبه بما التزمه .

ويتبين من هذا الكلام أن الشارع الذي يحمي الحقوق ، ويرتب الأحكام هو
الذي يأمر ويقرر أن كل ما يتفق عليه العاقدان برضاها يلزمهما الوفاء به ، فيكون
جعل الإرادة هي المؤثرة في مقتضيات العقود إنما كان بحكم الشارع وأمره ، ولقد
قرر هؤلاء نظر الحنابلة في ذلك ابن تيمية ، فقال :

« إن العقود إنما وجب الوفاء بها ، لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقاً ؛ إلا ما خصه
الدليل ، على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها الملل والعقلاء جميعهم ،
وأدخلها في الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلي (١) . . . »

(١) الذين حكموا بمقتضى الوجوب العقلي المعتزلة من علماء الكلام . أما الفقهاء عامة ، فيرون أنه لا وجوب
إلا حيث يوجب الشارع .

والأصل في العقود رضا المتعاقدين ، ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد ، لأن الله تعالى قال في كتابه « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وقال : « فأن طبن لسكم عن شيء منه نفساً ، فكلوه هنيئاً مريئاً » فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه ، فدل على أنه سبب له ، وهو حكم معلق على وصف مشتق مناسب ، فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم ، وإذا كان طيب النفس هو المبيح للمصداق ، فكذلك سائر التبرعات قياساً بالعلة المنصوصة التي نص عليها القرآن ، وكذلك قوله تعالى : « إلا أن تكون تجارة عن تراض » لم يشترط في التجارة إلا التراضى ، وذلك يقتضى أن التراضى هو المبيح للتجارة ، وإذا كان كذلك التبرع والتجارة ، فاذا تراضى العاقدان ، أو طابت نفس المتبرع بتبرعه ثبت حله^(١) .

ويتهى القول إلى أن المذهب الحنبلى فى نظر بعض الحنابلة يقرر أن إرادة العاقدین لها التأثير الأول فى تكوين مقتضيات العقد ، وذلك بأذن عام من الشارع يجعل الرضا أساس الالتزام وبأمر عام ، هو الوفاء بالعقود .

٢٢٧ — وقد علمت أن جمهور الفقهاء يرون أن الشارع لم يعط حمايته إلا للعقود التى تتفق آثارها التى يريد بها العاقدان مع مقتضياتها التى نص عليها ، أو قام عليها الدليل من نص أو قياس ، أو استدلال بأى وجه من وجوه الاستدلال الشرعى المعتبر ، فما خالف هذه المقتضيات لا يلتفت ، أو يأتى على عقد الالتزام بالآفساد .

وقد انبنى على مخالفة هؤلاء الحنابلة لجمهور الفقهاء فى مقتضيات العقود وآثارها ، اختلافهم معهم فى حرية التعاقد ، والشروط المقترنة بالعقود ؛ فالحنابلة يقررون أن الأصل فى العقود والشروط الإباحة ، والناس أحرار فى أن يعقدوا أى عقد كان وبأى شروط كانت ، وما يعقدونه يجب الوفاء به من غير تقييد بمقتضى خاص ، وكل هذا ما لم يشتمل العقد على أمر حرمه الشارع ، ونهى عنه كالربا ، فما لم تشتمل تلك العقود على أمر محرم بالدليل الشرعى ، فالعقد حر فيها ، يعقدها بأى شرط شاء

(١) فتاوى ابن تيمية الجزء الثالث ص ٢٣٩

أما إذا اشتملت على أمر حرمه الشارع ، وثبت التحريم بدليل من الأدلة الشرعية
المعتبرة فهي فاسدة ، أو على الأقل لا يجب الوفاء بها .

أما غير الحنابلة وبعض المالكية ، فقد قرروا أن ما يتفق عليه العاقدان من
عقود ، وما يتراضيان عليه من شروط ، فلا يكون واجب الوفاء إلا إذا قام الدليل
من الشارع على وجوب الوفاء به ، إذ الأصل عندهم أنه لا التزام إلا بما ألزم به
الشارع الحكيم ، فما لم يقم دليل على اعتبار الشارع للالتزام ، فلا إلزام لأحد العاقدين
وكل عقد له مقتضيات معينة هي التي ألزم الشارع ، فلا التزام بالزيادة عليها .

وعلى ذلك اختلف الأصل بين هؤلاء الحنابلة وغيرهم ، فهم جعلوا الأصل
وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على منع الشارع للوفاء بعقد معين أو شرط معين ،
وغيرهم قالوا إن الأصل عدم وجوب الوفاء حتى يقوم دليل شرعي على وجوب
الوفاء ، فضيق الحنابلة باب المنع ، واعتبروا الأصل الوفاء ، ووسع غيرهم في المنع
وضيقوا باب الوفاء فاعتبروا غيره هو الأصل .

والذين خالفوا الحنابلة وبعض من المالكيين لم يكونوا درجة واحدة في المنع
بل اختلفت درجاتهم باختلاف كثرة الأدلة الشرعية التي يعتبرونها ، وقلتها ، فالظاهرية
الذين ضيقوا نطاق الاستدلال كانوا أشد الفقهاء تضيقاً في العقود ، والمالكية ،
إذ أكثروا من طرائق الاستدلال وخصوصاً في المصالح كانوا أكثر الفقهاء
الذين اعتبروا الأصل المنع حتى يقوم الدليل ، والحنفية يقاربونهم ، والشافعية
يقاربون الظاهرية .

٢٢٨ — هذه موازنة موجزة بين آراء فقهاء المسلمين في حرية التعاقد ، وقبل أن
نخوض في الأدلة التي يسوقها أولئك الحنابلة لتأييد مذهبهم في هذه الحرية ننقل لك
فروعاً مروية عن أحمد تدل على هذا الإطلاق ، فقد اتفق الناقلون لفقهه والذين درسوا
فقه غيره على أنه أوسع الأئمة فتحة لباب الشروط ، وقد قال ابن تيمية في ذلك .

« ليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط من أحمد ، وعامة ما يصححه
أحمد من العقود والشروط ، فيها تنبيه بدليل خاص من أثر أو قياس ، لكنه لا يجعل

حجة الأولين (أى الحجج التى ساقها الفقهاء الآخرون) مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه يخالف مقتضى العقد ، أو لم يرد به نص ، وكان قد بلغه فى العقود والشروط من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة ما لم يجده عند غيره من الأئمة ، وعلى ذلك سنسوق الأمثلة ، وقد نجد أنه يذكر أثراً يؤيد قوله ، بيد أنه ليس معنى ذلك أنه كان يمنع من غير حجة دالة على المنع إلا عدم الموافقة لمقتضى العقد وهاك طائفة من الأمثلة :

١ — أجاز أحمد رضى الله عنه أن يمقد عقد الزواج مع شرط الخيار مدة معلومة لأحد العاقلين ، أى أن أحد العاقلين يشترط لنفسه أن له فسخ عقد الزواج مدة معلومة بعد عقده ، بحيث لو مضت المدة ، ولم يفسخ أمضى العقد ، ولعله أجاز ذلك الشرط لعدم وجود دليل يمنعه أولاً ، ولأن الحاجة قد تدعو إليه ثانياً ، فأن الشخص قد يكون على غير علم تام بحال الطرف الآخر من العقد ، وهو عقد الحياة فلا بد أن تتوافر حرية الاختيار كاملة عند انشائه ، فاشتراط حق الفسخ مدة معلومة يدفع ضرراً محتملاً ، إذ يدفع الضرر والخديعة ، ولنا فى ذلك نظر (١)

ب — وأجاز أحمد كل الشروط فى النكاح ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج » وهذا يقتضى عند أحمد أن الشروط فى النكاح أو كد منها فى عقود المبادلات المالية ، وإذا اشترطت المرأة أو الرجل لنفسه شرطاً ولم يتم الوفاء به ، فأن له فسخ عقد الزواج (٢) ولقد أجاز أحمد بمقتضى هذه القاعدة للمرأة أن تشترط ألا تسافر معه ، وإلا تنتقل من دارها ، كما أجاز لها أن تشترط ألا يتزوج عليها ، وإذا اشترطت أن يكون للزوج مال ، فظاهر أنه لا مال له يكون لها الفسخ والعكس ، فأجاز له أن يشترط أن يكون لها مال ، أو ذات يسار أو ذات جمال

(١) خلاصته أن عقد الزواج تسبقه مفاوضات طويلة من شأنها أن تعرف كلا الزوجين بصاحبه ، واشترط الخيار مدة لا يزيد شيئاً ، فشكل شيء كان يمكن أن يعلم ، ومثل هذه الشرط يكون فيه إجحاش للطرف الآخر ، ولذا نهى مالك عن الزواج على الشرط ، وطلب الزواج على الدين

(٢) لا نوافق أحمد على إجازة كل شرط فى النكاح ، وقد بينا رأينا فى كتاب نظرية العقد ، فارجع إليه .

ح - وأجاز أحمد للبائع أن يبيع ، ويشترط منفعة المبيع له مدة معلومة ، فإذا باع دارا له فله أن يشترط سكنها مدة معلومة ، وذلك لما ورد من حديث جابر أن النبي ﷺ اشترى جملة ، واشترط جابر ظهره إلى المدينة .

د - وأجاز العتق مع تقييده بخدمة السيد أو غيره ، وذلك لأن أم مسلمة اعتقت عبدا لها ، واشترطت أن يخدم النبي ﷺ ما عاش .

هـ - وأجاز أحمد رضى الله أن يقيد الملك المطلق عند مباشرة سببه بقيود تمنع التصرف المطلق ، أو تقييد طريق الانتفاع ، فأقر اشتراط البائع لأمة ألا ينتفع بها المشتري في الخدمة ، بل تكون للتسرى فقط ، روى ذلك الخلال في جامعه ، ففيه : « عن أبي طالب . سألت أحمد عن رجل اشترى جارية فشرط عايه أن يتسرى بها بأن تكون جارية نفيسة يحب أهلها أن يتسرى بها . قال لا بأس . »

وأقر اشتراط البائع على المشتري أنه إذا استغنى عن المبيع ، وأراد بيعه ، فهو له بشمنه ؛ وقد جاء ذلك في جامع الخلال أيضا ، ففيه عن أبي طالب : « سألت أبا عبد الله عن رجل اشترى من رجل جارية ، فقال له إن أردت بيعها ، فأنا أحق بها بالثمن الذى تأخذها به منى ؟ قال لا بأس به ، ولسكن يظهر أن المملوك لا يثبت في هذه الحال كما لها - من غير شك ، ولذلك لم يحز له أن يقربها ، ولا أن يطأها ؛ لأن الإبزئاع على التحريم ، حتى يكون دليل قاطع مثبت للحل ، ولأن عمر كره لابن مسعود إذا ابتاع من امرأته جارية على هذا الشرط - أن يقربها .

وأقر أيضا أن يبيع شخص عقارا ، ويشترط على المشتري أن يقفه ، كما فعل عثمان رضى الله عنه مع صهيب ، وأقر أيضا أن يبيع شخص عبدا ، ويشترط عليه أن يعتقه ويقاس على هذا أمثاله من التبرعات الخيرية .

وفى هذا كله ترى أن أحمد يقر انتقال المملوك التامة مقيدة بالشروط ، لأن الشروط عنده على أصل الإباحة ، ولأن الشروط إنما يتفق عليها العاقدان عليها الحاجة إليها ، ومنع الحاجات من غير دليل شرعى حرج ، وما جعل الله على الناس من حرج فى هذا الدين .

٢٢٩ — هذه فروع قد نقلناها من المذهب الحنبلي ، وهي مستقاة من جمعوا مسائل أحمد وفتاويه ، ومنها ترى أن أحمد أخصب الأئمة فقها في باب العقود والشروط ، وأوسعها رحابا لها ، وأن عليه بالآثار كان يسعفه بآثار تفتح الباب للاشتراط في عقود ظن غير من لا يعلم السنة كما يعلمها أنه لا أثر فيه ، وأن دراسته للآثار جعلته يفهم أن منطق الفقه الأثرى يوجب الاطلاق دون التقييد ، والاباحة دون المنع ، حتى يقوم دليل به .

٢٣٠ — وإنا إذ نختار مسلك أحمد في حرية التعاقد في غير عقد الزواج ولا نرى تقييدها إلا بنص نسوق بعض الأدلة التي تؤيده ، وقد ذكرها ابن تيمية في رسالة العقود والشروط كاملة ، ونختار نحن بعض الأدلة مختصرا ، فهي :

١ — أن كل عقد واجب الوفاء بحكم القرآن العام ، فقد جاءت الآيات الكثيرة بوجوب الوفاء بالعقود مثل قوله تعالى « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا » ومثل قوله تعالى ، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، الخ الآية السكرية في هذا المقام ، ولقد أثبت القرآن أن كل تجارة يوجد فيها الرضا فهي مباحة تثبت لكلا العاقلين حقوقا مالية ، فكل ما يطلق عليه اسم التجارة من العقود يجب الوفاء بما يشتمل عليه من التزام بالنص ، وكل ما يشبه التجارة كالزراعة والمساقاة ، وسائر ضروب الأجارة ، واجب الوفاء بمقتضى القياس عليها مادام قد تحقق مناط الجواز ، وهو الرضا ، لأنه علة الوفاء والمعنى الذي كان من أجله الالتزام والالتزام في العقود . والآثار متضافرة عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه توجب الوفاء بالعهد ، وعدم خفر الزمة ، وتقبيح الغدر ، وليس الامتناع عن تنفيذ ما أوجبه العاقد على نفسه كيفما كان عقده ، ومهما يكن وصفه وموضوعه - إلا من باب الغدر ، فالوفاء بكل عقد واجب ، ولولم يرد به نص ، ما دام لا يشتمل على أمر حرمه الشارع ونهى عنه .

٢ — وأن العقود من الأفعال التي تسمى في لسان الفقهاء بالعادات ، فليست من العبادات ، والعادات ينظر فيها إلى عللها ومعانيها ، لا إلى النصوص والآثار فقط ، فأحكامها معللة بمصالح الناس ، وجلب المنافع ، ودفع المضار ، والعاقدان ما اشترطا

شرطاً ؛ إلا ولأحدهم مصلحة مجاورة أو مضرة مدفوعة ، فلو منعنا تنفيذ الشرط من غير دليل شرعى ، نسكون قد ضيقنا حيث وسع الشارع ، ومنعنا حيث أطاق ، فقد ناط الشارع نقل الحقوق واسقاطها بالرضا ، فكل عقد يتحقق فيه الرضا ، وفيه نقل حق أو إسقاط حق فهو واجب ، ولو لم يرد دليل خاص ، ومن منع فقد حارب قاعدة الرضا التى قررها القرآن ، وثبتها ، وبينتها السنة فى جملة من الأحاديث الصحاح ، والآثار المروية .

٣ — أن المقرر فى الفقه الإسلامى وفى أصول المذاهب كلها أن الأصل فى الأشياء والمعاملات المالية الحل ، لا المنع ، والعقود هى ضوابط التعامل المالى ، فكان الأصل فيها كيفما كانت شروطها التى لم ينه الشارع عنها - الحل ، حتى يقوم الدليل على خلافه ، فمباح للشخص بمقتضى ذلك الأصل العام أن يباشر من العقود ما يرى فيه مصلحته ، وما يحقق رغبته ، وأن يشترط ما شاء ما لم ترد أدلة فقهية تمنع الحل فحينئذ يكون المنع ، والفساد أو البطلان .

٤ — أن الالتزام بالشرط كالاتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه ، بل الشروط فى حقوق العباد أوسع من النذر فى حق الله تعالى ، والالتزام فيها أوفى من الالتزام بالنذر ، ^(١) إذ النذر التزام عبادة والعبادات ليس للعباد أن يشرعوها ، ولا أن يوجبوا على أنفسهم ما ليس واجباً ، ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال : « وليوفوا نذورهم » كان الوفاء بالنذر واجباً إذا كان من جنس العبادات المقررة الثابتة ، أما المعاملات فإنها باب أوسع من باب العبادات ، وإذا كان الوفاء بالنذر قد وجب مع هذا التضييق ، فأولى أن يجب الوفاء بالعقد عند هذه التوسعة المقررة فى باب التعامل .

٢٣١ — وأحمد رضى الله عنه الذى يوسع فى حرية التعاقد هذه يفتح باباً آخر قد خلقه غيره من الفقهاء ، وهو باب التعليق ، فإنه من المقرر عند غيره أن عقود التمليكات التى تفيد التملك فى الحال ، وعقود الانكحة لا تنعقد معلقة على شرط

(١) كتاب إعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٢٤٠

في المستقبل عند جمهور الفقهاء ، ولسكن ابن القيم يروى عن أحمد رضى الله عنه أنه يجيز العقود معلقة ، ويوجب الالتزام سيراً على الأثر المقرر « المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً ، أو حرم حلالاً » ويقول ابن القيم في ذلك : « تعليق العقود والفسوخ والتبرعات ، والالتزامات وغيرها أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة ، فلا يستغنى عنه المكلف ونص الإمام أحمد على جواز تعليق النكاح بالشرط ، وهذا هو الصحيح ، كما يتعلق الطلاق ، والجماعة ، وغيرها من العقود ، وعلق أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه عقد المزارعة بالشرط ، فسكان يدفع أرضه إلى من يعمل عليها ، على أنه إن جاء عمر بالبذر فله كذا ، وإن جاء العامل بالبذر فله كذا (١) .

ونص الإمام أحمد على جواز تعليق البيع بالشرط في قوله إن بعث هذه الجارية فأنا أحق بها بالثمن ورهن أحمد نعله ، وقال للبرتن إن جمئتك بالحق إلى كذا ، وإلا فهو لك ، وكذلك تعليق الإبراء بالشرط نص على جوازه (٢) .

وترى من هذه النصوص أن أحمد يجيز إنشاء العقد بصيغة معلقة ، وهى الصيغة التى تفيد وجود العقد عند وجود الشيء المعلق عليه ، سواء أكانت تلك العقود لتملك الأعيان ، أم لتملك المنافع ، وسواء أكانت إسقاطات أم التزامات ، وأجاز تعليق عقود الأنسكحة بالشرط كسائر العقود ، وقد علل ذلك ابن القيم ؛ بأن الأساس فى العقود هو الحاجة إليها ، وقد تكون ثمة حاجة خاصة أو مصلحة خاصة فى عقد معلق على شرط ، ويجب أن تجاب هذه الحاجة ، ويقرر العقد وإلا كان هذا تضيقاً من غير مصلحة ظاهرة ، ومن غير دليل ، وكل تضيق هو من الحرج الذى نهى الشارع عنه ، وحرمة الشارع ومنعه ، وهو من العنت الذى لم يحىء به الرسول صلوات وسلامه عليه .

(١) ويلاحظ هنا أن العقد هنا غير معلق ، بل فيه ترديد فى الشرط

(٢) اعلام الموقعين - ٣ ص ٢٣٨

٢٣٢ — هذه صور من التوسعة في العقود والشروط قد فتح فيها أحمد باب التعاقد على مضراعيه ، فلم يمنع شرطا إلا إذا كان ثمة نص مانع ، ولم يجعل للمقتضيات التي يستخرجها القياس تحكما في مصالح الناس وحاجاتهم ، لأن ذلك قد يؤدي الى الحرج المنهى عنه .

ولقد رأينا أحمد يتوسع في العقود توسعاً ما كنا نحسب أنه سبق الفقه الحديث إليه ، وهو البيع من غير حد للثمن ، وجعل الثمن هو السعر العام في وقت معين يتفق العاقد عليه ، ويسمى ذلك البيع بقطع السعر ، وقد ذكره ابن القيم في إعلام الموقعين ، ولنترك له الكلام حتى لا نتزيد عليه .

و اختلف الفقهاء في جواز البيع بما ينقطع به السعر ، من غير تقدير الثمن وقت العقد ، وصورتها - البيع من يعامله من خباز أو لحام ، أو سمان ، أو غيرهم ، يأخذ منه كل يوم شيئاً معلوماً ، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع ، ويعطيه ثمنه فثمنه الأكترون ، وجعلوا القبض به غير ناقل للملك ، وهو قبض فاسد يجرى مجرى المقبوض بالغصب ؛ لأنه مقبوض بعقد فاسد ، هذا وكلهم إلا من شدد على نفسه يفعل ذلك ، ولا يجد منه بدا ، وهو يفتى ببطلانه ، وأنه باق على ملك البائع ، ولا يمكنه التخلص من ذلك ، إلا بمساومته له عند كل حاجة يأخذها ، قل ثمنها أو أكثر وان كان ممن شرط الإيجاب والقبول لفظاً ، فلا يدفع المساومة ، أن يقرن بها الإيجاب والقبول لفظاً ،

(والقول الثاني) وهو الصواب المعمول به ، وهو عمل الناس في كل عصر ومصر جواز البيع بما ينقطع به السعر ، وهو منصوص الامام أحمد ، واختاره شيخنا (أي ابن تيمية) وسمعته يقول هو أطيب لقلب المشتري من المساومة يقول (لى أسوة بالناس آخذ بما يأخذ به غيرى ، قال والذين يمنعون من ذلك لا يمكنهم تركه ، بل هم واقعون فيه ، وليس في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا اجماع الأمة ولا قول صاحب ، ولا قياس صحيح — ما يحرمه » (١) .

٢٢٣ — هذا عقد قد كثر في زمننا الحاضر ، لم يستقم منطقته عند الفقهاء جميعاً ، ولكن استقام منطقته عند أحمد ، وعند الذين أدركوا مراعى الشريعة وغايتها من إصلاح الناس ، وإقامة الحق بينهم ، من غير شذوذ ولا مشار للنزاع .

ولقد وجدنا أحمد لفرط احترامه للشروط التي يشترطها المتعاقدان ، يعتبر الشروط السابقة على العقد مع نيته ملحقه به ، ويكون حكمها حكم الشروط المقارنة في الالتزام ، وهو مذهب أهل المدينة ، فشكل شرط سابق محترم مادام العقد كان مقصوداً وفي نية العاقدين وقت القول .

وهكذا ترى ذلك الإمام الذي جعل آثار السلف أستاذه ، فتخرج عليها ، واهتدى بهديها ، ولم يخرج عن سنتها ، ولم يسلك غير سبيلها ، واقتبست روحه من نورها ، — انتهى في العقود وكثير من معاملات الناس إلى التوسعة بدل التضيق ، وإلى الاباحة دون المنع .

وبذلك قام الدليل على أن الناس الذين يزعمون أن الرجوع إلى مسالك السلف الصالح فيها تضيق على الناس لم يعرفوا حقيقة هذه الآثار ، وكيف سلك الصحابة السبيل وكيف عالجوا المشا كل التي عرضت بروح الدين الذي جاء رحمة للناس ، ولم ينجى لاعنائهم والتضيق عليهم ، وهذه عقود تقوم عليها الأسواق العالمية في العقود ، قد كان في فقه أحمد متسع لها ، وقد تبين أنه اهتدى في هذا بهدى السلف رضى الله عنهم .