

الخطوب

في الآراء الفقهية

دراسة نقدية

رسالة علمية أعدت لنيل درجة العالمية العالية ((الدكتوراه))

أشرف عليها :

الأستاذ الدكتور : حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد

أعدّها الطالب :

عبد الله بن علي بن عبد الله السديس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

وتحتوي على: —

- (١) خطبة الرسالة.
- (٢) بيان أهمية الموضوع .
- (٣) أسباب اختيار الموضوع .
- (٤) خطورة الموضوع وكشف الشبهات حوله.
- (٥) الدراسات السابقة حول الموضوع .
- (٦) منهج الرسالة.
- (٧) خطة الرسالة .
- (٨) شرح مفردات العنوان.
- (٩) مجال الدراسة وحدودها.
- (١٠) مشكلة الدراسة وفروضها.
- (١١) الصعاب التي واجهت الباحث.
- (١٢) كلمة شكر .

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾^(١).

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾^(٢).

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾^(٣).

أما بعد ^(٤): —

فإن الله تعالى إنما خلق الجن والإنس لعبادته، وأرسل إليهم الرسل بالبينات، يدعوهم إلى عبادة الله وحده، وينهونهم عن أن يشركوا به شيئاً، وجعل لكل منهم شرعة ومنهاجاً، فتوحدت الأمة، وتعددت الشرائع.

وقد منَّ الله تعالى علينا فجعلنا من أمة محمد ﷺ خير أمة أخرجت للناس، وجعله على شريعة من الأمر، وأمره باتباعها، وأمرنا باتباعه، فأكمل الله تعالى لنا به ديننا، وأتم

(١) الآية (١٠٢) من سورة آل عمران.

(٢) الآية (١) من سورة النساء.

(٣) الآيتان (٧٠) و(٧١) من سورة الأحزاب.

(٤) خطبة الحاجة أخرجها الأئمة بالفاظ يزيد وينقص بعضها عن بعض، منهم: أحمد في المسند (١/٣٩٢-٣٩٣)، والنسائي في السنن "المتتبي" — كتاب النكاح (٦/٨٩-٩٠)، وأبو داود في السنن — كتاب النكاح — (٣٣١/١)، والترمذي في جامعهم — أبواب النكاح (٥/١٩-٢٠) (مع شرحه عارضة الأحوذى)، وابن ماجه في السنن — كتاب النكاح — (١/٦٠٩-٦١٠) رقم (١٨٩٢)، و(١٨٩٣)، وحديثها حسنه الترمذي ، وأخرج طرفاً منه مسلم في صحيحه — كتاب الجمعة — (٤/١٦٤-١٦٥)، واستوفى الإمام الألباني — رحمه الله تعالى — تحريجه في رسالته: ((خطبة الحاجة)).

علينا به نعمته، ورضي الله — تعالى — لنا الإسلام ديناً ، وأمرنا بالاعتصام بجملة جميعاً ،
ونهانا عن الفرقة والاختلاف ، وأن نقفوا ما ليس لنا به علم.

وأمرنا الله تعالى عند التنازع بالرد إليه — سبحانه — وإلى رسوله ﷺ أي : إلى
الكتاب والسنة .

وجعل الله ﷻ محبته مشروطة بتجريد المتابعة لرسوله ﷺ ، فلم يأمرنا — سبحانه
وتعالى — باتباع أحد من خلقه سواه؛ إذ كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب
الشرع، فكل قول وفعل لقوله وفعله تبع.

فقام رسول الله ﷺ بهذا الدين، وبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد
في الله حق جهاده، حتى توفي رسول الله ﷺ وقد ترك الأمة على البيضاء ليلها كنهارها،
لا يزيغ عنها إلا هالك، وترك في الأمة ما إن تمسكت به لن تضل بعده أبداً؛ كتاب الله
ﷻ وسنته ﷺ .

ثم خلفه من بعده في أمته الخلفاء الراشدون ، والأئمة المهديون، فساروا على هديه،
واستنوا بسنته، وكذلك جيل الصحابة جميعاً — رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم — ،
فكانوا — وهم الأتقياء الأخيار والبررة الأطهار — للأمة منارات الهدى، ومصابيح
الدجى، ثم جاء من بعدهم التابعون وتابعوهم — أهل القرون المفضلة — فاقتموا — من
بعد — ميراث النبي ﷺ وبنوه في الأمة، حين حملوا هذا العلم، و((يحمل هذا العلم من كل
خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين))^(١). ثم جاء
من بعدهم من تبعهم بإحسان إلى يومنا هذا، ممن سار على منهاج السلف الصالحين، في

(١) هذا لفظ حديث روي عن النبي ﷺ ، رواه البزار — كما في كشف الأستار (٨٦/١) رقم (١٤٣)، والعقيلي
في الضعفاء الكبير (٢٥٦/٤)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (١٧/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى
(٢٠٩/١٠)، وابن عبد البر في التمهيد (٥٨/١-٦٠)، وابن عدي في الكامل (٣١/١)، و(١٤٦/١)، من عدة
طرق، وقال القسطلاني في إرشاد الساري (٤/١) بعد أن ذكر هذا الحديث من طريق أسامة بن زيد ﷺ :
(وهذا الحديث رواه من الصحابة علي وابن عمر وابن عمرو وابن مسعود وابن عباس وجابر بن سمرة ومعاذ
وأبو هريرة — رضي الله عنهم — وأورده ابن عدي من طرق كثيرة كلها ضعيفة، كما صرح به الدارقطني
وأبو نعيم وابن عبد البر، لكن يمكن أن يتقوى بتعدد طرقه ويكون حسناً، كما جزم به ابن كيكليدي العلامي))
وانظر : مجمع الزوائد (١٤٥/١).

العلم والفهم والعمل، من كل من فقهه الله — تعالى — في الدين، وقد قال رسول الله ﷺ: ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين))^(١).

فكانوا قائمين لله — تعالى — بالحجة، مرشدين سائر الأمة إلى سواء المحجة، يعلمون الناس ما آتاهم الله — تعالى — من الحكمة، ويقضون بها بينهم، فما أحسن أثرهم على الناس!.

وكان من فضل الله تعالى أن جعل إجماعهم معصوماً عن الخطأ، إذ كانت هذه الأمة — بحمد الله تعالى — آمنةً من أن تجتمع على ضلالة.

لكنهم حين يختلفون ليسوا كذلك، فإنهم — على جلالتهم — بشر غير معصومين، فقد يقع لأحاديثهم — في مسائل فروع الأحكام — الخطأ، ويحيى من بعضهم الهفوة والزلة، فيشذ بذلك عن جماعتهم، وينفرد عن سائرهم بسبب تأويل أو خفاء دليل، ونحو ذلك، ومع هذا فإنهم — حينئذٍ — لا يعدمون — برحمة الله تعالى — الأجر، كفاء ما بذلوا من جهد في تطلب الحق.

ثم أما بعد: —

فهذه رسالة فقهية، وأطروحة علمية، صنفتها وفق متطلبات المرحلة الدراسية العالمية العالية "الدكتوراه"، وجعلت موضوع بحثها في شذوذات الفقهاء، ونوادير العلماء، وانفرادات الأئمة، وسميتها: ((الشذوذ في الآراء الفقهية — دراسة نقدية)). وإنما قصدت إلى البحث في هذا الموضوع لأهميته البالغة، ولأسباب أخرى دعت إلى اختياره من بين جملة من الموضوعات الفقهية الجليلة.

بيان أهمية الموضوع :-

تتجلى أهمية هذا الموضوع في الجوانب الآتية:-

الأول : أنه لا يمكن أن يُتوصل إلى الفقه إلا بمعرفة الشذوذ الفقهي !!، وقد نص

(١) حديث متفق عليه، أخرجه الشيخان — رحمهما الله تعالى — من حديث معاوية — رضي الله عنه —؛ أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب العلم — باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين — رقم الحديث (٧١)، انظره مع شرحه فتح الباري (١/١٦٤)، وأخرجه مسلم في صحيحه — كتاب الزكاة — باب النهي عن المسألة — انظره مع شرح النووي (٤/٤٢٥-٤٢٦).

على ذلك الأئمة، وذكروا أن من جملة ما يشترط لنيل رتبة الفقه والتأهل فيه، معرفة الإجماع من الشذوذ^(١).

ومن لم يعرف الشذوذ الفقهي وأنواعه وأحكامه وآثاره كيف يتأتى منه أن يميزه من غيره أو يميز غيره منه؟!.

ثم من لم يعرف الشذوذ الفقهي من غيره كيف يوثق في فقهه وقضائه وفتاويه!!؟.

الثاني: أن الشذوذ نوع من أنواع الاختلاف الفقهي، وقد عرف الأئمة المتقدمون للاختلاف الفقهي أهميته، فحثوا على معرفته، وحضوا على تدارسه، وتواصوا بذلك. من ذلك ما جاء عن الإمام التابعي الجليل قتادة بن دعامة السدوسي الوائلي — رحمه الله تعالى — من قوله: ((من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه))^(٢).

وهذا أيوب السخيتاني يقول لعثمان البتي — وهما من فقهاء التابعين — رحمهما الله تعالى —: ((دلي على باب من أبواب الفقه)) فيقول له: ((اسمع الاختلاف))^(٣). والآثار في هذا كثيرة، وسيأتي — إن شاء الله تعالى — ذكر طرف منها في المدخل الثالث من التمهيد.

الثالث: أن الشذوذ من موضوعات الفقه الشائكة، التي يلفها الغموض، ويكتنفها الإجمال والإبهام، فمعرفته والإحاطة بمباحثه — والحال ما ذكر — من الأهمية بالمكان الذي لا يخفى.

الرابع: أن الشذوذ الفقهي من الموضوعات الخطيرة، التي قد تزل فيها الأقدام، وتضل فيها الأفهام، وهو وإن كان جد خطير، لكنه بالبحث جدير، لاسيما حين تكشف دراسته عن كيفية الموازنة بين حفظ مراتب أهل العلم وإطراح شذوذاتهم. وهذا الجانب من الموضوع في غاية الأهمية والخطورة معاً.

الخامس: أن للشذوذ الفقهي آثاراً سيئة، بالغة التأثير، بعيدة الغور، متغلغلة في جوانب الحياة المختلفة من واقع الأمة، بل وفي الولايات الشرعية كالقضاء والحسبة والفتيا.

(١) انظر: جامع بيان العلم ص(٣٣٥).

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص(٣٤٤)، وابن حزم من طريقه في الإحكام (١٧٧/٦).

(٣) انظر: جامع بيان العلم ص(٣٢٩).

فلا غرو أن يكون من جوانب أهمية هذا الموضوع بيان تلك الآثار، والدلالة على الطرائق المناسبة لدرئها.

السادس : أن الشذوذ الفقهي منبث في أبواب الفقه، لا يكاد يخلو منه باب، وهذا يزيد من خطورته، فإن الظاهرة — من هذا النوع — كلما كان انتشارها عريضاً ، كلما برزت أهمية التصدي لها بالدراسة والنقد.

أسباب اختيار الموضوع :

أولاً : لأهميته، وقد تقدم آنفاً ذكر طرف من جوانبها.
ثانياً : لأنه لم يسبق بحثه، فإني قد نظرت في الأحكام الفقهية، فوجدتها على ثلاثة أضرب؛ فمنها : ما قد أجمع العلماء على حكمه، ومنها : ما اشتهر فيه الخلاف، وتقابلت فيه الأدلة، وتناظرت، فيما يظهر للمجتهدين ومنها : ما جاءت فيه آراء شاذة، ونوادير لأهل العلم ، وانفرادات مستغربة ، فأصبحت ناشزة، مستشعنة، تثير التساؤل.
فأما مواضع الإجماع فهي مشهورة، قد سجلت وعرفت ، فمن أهل العلم — قديماً وحديثاً — من بحث في أحكام الإجماع، لاسيما من صنف في علم أصول الفقه، ومنهم — قديماً وحديثاً — من تصدى لجمع المسائل المجمع عليها ، وألفت في ذلك المؤلفات.
وأما المسائل الخلافية الاجتهادية فهي أيضاً قد اعتنى بها العلماء والباحثون قديماً وحديثاً ، وصنفت المصنفات في المسائل الخلافية ، وفي مفهوم الاختلاف الفقهي وأسبابه وآثاره الفقهية.

وأما الشذوذ الفقهي فقد وجدته مهجوراً من حيث الدراسة والتمحيص والنقد، فلم أطلع لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين على مصنف أو بحث في ذلك ، وهذا غريب جداً ، وهو يدل على أن الأول قد ترك للأخر شيئاً!!.

ومما يزيد الأمر غرابةً ، والموضوع طرافة وجدة، أن جميع الجوانب النظرية لهذه الدراسة لم يسبق بحثها ، وكذا الجوانب الأكبر من الدراسة التطبيقية .

فلما رأيت الحال على ما ذكر، أردت بهذه الرسالة أن أميط اللثام عن هذا النوع من الخلاف الفقهي، ذي الأحكام الخاصة، وأن أقربه للمتفحمة، وأن أساهم بذلك في سد ثغرة في المكتبة الفقهية المعاصرة.

فالحمد لله — تعالى — على هدايته وتوفيقه، وأسأله عَلَيْكَ إعانتة وتسديده.

ثالثاً : ومن جملة أسباب اختياري لهذا الموضوع، أن بحثي في مرحلة (الماجستير) نبهني إليه.

ذلك بأني في أثناء دراستي العليا في المعهد العالي للقضاء في الرياض، التابع للجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كنت قد كتبت بحثاً تكميلياً — من متطلبات تلك المرحلة — بعنوان : "نقض الأحكام القضائية"، وقد سجلت فيه قول طائفة من أهل العلم: إن حكم القاضي ينقض إذا قضى القاضي برأي شاذ^(١).

وفي ذلك يقول الناظم :

حكم قضاة الوقت بالشذوذ يُنقض لا يُتم بالنفوذ^(٢)

واكتفيت في ذلك البحث التكميلي بإيراد بعض أقوال أهل العلم التي نصوا فيها على نقض الحكم القضائي المستند إلى الرأي الشاذ، مع ضرب بعض الأمثلة لذلك؛ نظراً إلى طبيعة ذلك البحث من جهة، وإلى موضوعه من جهة أخرى.

لكني بقيت أتساءل ما المراد بالشذوذ الفقهي على وجه الدقة؟ ولما ذا يقع فيه أهل العلم؟ وكيف المخلص منه؟ ونحو ذلك.

فكانت تلك التساؤلات — في ذلك الوقت — هي النواة الأولى لهذه الدراسة التي أخطتها الآن.

رابعاً : ومما شجعتني على اختيار هذا الموضوع أي وقفت على كلام لبعض كبار أهل العلم من السالفين يحث فيه على تتبع الأخطاء الشنيعة في المذاهب الفقهية، وتمييزها، لتعرف فتحذر.

وأعني بذلك الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي — رحمه الله تعالى — حيث يقول : ((كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح؛ لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا

(١) انظر : تبصرة الحكام (١/٥٧)، وقوانين الأحكام الشرعية ص (١٩٤-١٩٥)، وراجع معين الحكام (٦١٠/٢).

(٢) انظر: البهجة في شرح التحفة (١/٢٢).

يفتي به في دين الله تعالى ... فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكل ما جدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به، ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه، لكنه قد يقل وقد يكثر^(١).

والإمام القرافي — رحمه الله تعالى — وإن قيد ذلك بما يوجد منه في المذاهب المقلدة ؛ لمكانة خطورة التقليد من حيث الأخذ دون تبصّر، إلا أن الناحية العلمية تقتضي عدم الاقتصار على ذلك، بل ينبغي أن يُعرف ذلك النوع معرفة تامة، بمعرفة مفهومه وأحكامه، مهما وجد، وأياً وجد؛ لأنه لا يؤمن أن يغتر به — أيضاً — من يدعي الاجتهاد!.

على أن الدراسة النظرية التحليلية النقدية قد لا تفرق في هذا النوع بين ما وجد منه داخل المذاهب وخارجها، وإنما قد يقع الفرق بينهما في الدراسات الإحصائية أو التطبيقية أو التاريخية.

خامساً : ومما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع — أيضاً — أنه كثر في عصرنا التساهل في الفتوى، وتصدى لها من لم يتأهل لها، حتى وجدنا من يتتبع زلات العلماء، لاتباعها ، ويفتي بها جهلاً أو ضلالاً .

يقول شيخنا الإمام العلامة حمود بن عبد الله التويجري — رحمه الله تعالى — : ((فشى في زماننا التسرع إلى الفتيا بغير علم، وتغيير الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة، وكثر ذلك في المنتسبين إلى العلم، وقلّت المبالاة بما يترتب على ذلك من الوعيد الشديد))^(٢).

ويقول أيضاً : ((من أعظم زلات العلماء ، وأشدها خطراً على المفتين والمستفتين ما يكون مبنياً على الآراء المخالفة للكتاب والسنة، وما أكثر الواقعين في ذلك في زماننا))^(٣). فلما رأيت ذلك كذلك وقع في روعي أن من أجدر الموضوعات بالبحث، وأحراها بالدراسة ، موضوعاً يتناول الزلات والشذوذات بالنقد.

(١) الفروق (١٠٩/٢) الفرق الثامن والسبعون.

(٢) تغليظ الملام على المتسرعين إلى الفتيا وتغيير الأحكام ص(٥).

(٣) المصدر السابق ص(٤٠).

خطورة الموضوع :-

لم يَخْفَ عليَّ حين عزمت على البحث في موضوع الشذوذ الفقهي ، والتصدي له بالدراسة النقدية، أنه موضوع خطير، شائك، وأن الإقدام على الخطر يقتضى الحذر، وإدامة التفكير والنظر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وقد لاح لي من جوانب خطورة هذا الموضوع ثلاثة ؛ كل واحد منها كفيلاً —
بادي الرأي — بأن يصرف الباحث عن هذا الموضوع، ويصده عنه صدوداً .

وكل واحد منها يمكن أن يُعترضَ به على صلاحية هذا الموضوع للبحث أصلاً .
وأنا إذ أكشف — ههنا — عن تلك الجوانب الغطاء، فلكي يعلم الناظر في هذه الرسالة أن الباحث ما أقدم على الكتابة في هذا الموضوع إلا بعد النظر في عواقبه، والتأمل في مثالبه ومناقبه.

وهو — أي المطلع على هذه الرسالة — حين يعرف رأي الباحث في هذه الجوانب، ربما يُشاركه الرأي إن رأى أنه أجاد، أو يعذره للاجتهاد.

والجوانب المشار إليها هي :

[١] أن بحث شذوذات الفقهاء ، وجمع زلات العلماء، وكشف هفوات الفضلاء، قد يكون سبباً لإغراء الجهلة والفساق بها، ممن لا يؤمن منه أن يفرح بها منسوبة إلى أهل العلم ، فيعمل بها لموافقة هوى أو شهوة، فتفتح الدراسة هذه باب شر عريض، كان رتاجه مغلقاً .

كشف هذا الجانب :

نعم ، من المتقرر عند أهل العلم والديانة من المحققين أن الإعراض عن بعض الشر الخفي أحرى لإماتته، وأجدر بأن لا يتنبه إليه أهل الفسق والضلالة.
وأما الشر الظاهر فليس كذلك، بل منهج أهل العلم فيه الكشف والبيان والنصيحة والتحذير.

وكذلك كل أمر انطوى على شر أو فتنة، وغلب على الظن الخوف من الاغترار به، فإن الواجب كشفه وبيانه، إذ الظهور والخفاء أمرهما نسبي اجتهادي.

ثم إن الإذاعة والإعلان بنشر ذلك الكشف والبيان إنما هو بحسب نوع ذلك الأمر،

ومصدره، ومدى حاجة الناس كلهم أو بعضهم إلى التنبيه إلى ما فيه.

يقول الإمام مسلم — رحمه الله تعالى — : ((الإعراض عن القول المطرح أخرى لإماتته، وإحتمال ذكر قائله، وأجدر أن لا يكون ذلك تنبيهاً للجهال عليه، غير أنا لما تخوفنا من شرور العواقب، واغترار الجهلة بمحدثات الأمور، وإسراعهم إلى اعتقاد خطأ المخطئين، والأقوال الساقطة عند العلماء، رأينا الكشف عن فساد قوله، ورد مقالته، بقدر ما يليق بها من الرد، أجدى على الأنام، وأحمد للعاقبة، إن شاء الله))^(١).

ومن المعلوم أنه كثر في زماننا المتتبعون لرخص الفقهاء، والآخذون بزلات العلماء، حتى لقد تعجب من ذلك شيخنا العلامة الإمام حمود التويجري — رحمه الله تعالى — فقال: ((ما أكثر الواقعين في ذلك في زماننا!!))^(٢).

فهل يحسن بعد ذلك أن يقال: أعرضوا عن ذكر الشذوذات لكي لا يتنبه إليها الجهال؟! وهل حال من يقول ذلك — والحال كذلك — إلا كحال النعامة — كما يزعم الزاعمون — حين تدس رأسها في الرمال!!.

ثم يقال في كشف هذا الجانب: هذا منهج أهل العلم — في مثل ذلك — واضح ظاهر، جلي باهر، فقد صنفوا المصنفات في الرد على أهل الأهواء والضلالة في المعتقدات، وشحنوها بذكر شبهات القوم مقرونة بكشفها وبيانها والرد عليها بأبلغ الرد، وأؤكد النقد، فلم يقل أحد عنده مسكة من علم إن ذكرهم لتلك الشبهات خطأ؛ لأنه لا يؤمن أن يغتر بها بعض من يطلع عليها.

وهؤلاء الحفاظ والمحدثون يجمعون الأحاديث الموضوعية على رسول الله ﷺ ويسجلونها، ويثبتون نصوصها في كتب يصنفونها في ذلك لغرض التحذير منها، وبيان حالها، فلم يقل أحد يفهم ما يقول إنهم أخطأوا في ذلك؛ لأنه لا يؤمن أن يكون في جمع تلك الموضوعات سبب لإذاعتها وانتشارها بين الناس، فيؤدي ذلك إلى الاغترار بها.

فإن قيل: إنهم قرنوا إلى تلك الشبهات والموضوعات كشفها وبيانها ونقدها والتحذير منها فأمن بذلك الاغترار بها.

(١) صحيح الإمام مسلم — المقدمة، انظره مع شرح النووي (١/١٦٧).

(٢) تغليظ الملام ص(٤٠).

قيل: وكذلك ههنا فإن الباحث أسس بحثه على نقد الشذوذ، وجعل كلمة النقد لائحة في عنوانه، ظاهرة في ترجمته؛ لكي لا يتوهم متوهم أن المقصود جمع الشذوذات، وتعداد الزلات، وإحصاء الهفوات.

كلا، بل إن جمع الآراء الشاذة لم يكن من قصد هذه الرسالة أصلاً، كما سيأتي — إن شاء الله تعالى — بيانه في المنهج، والخطة، وشرح مفردات عنوان الرسالة. وإنما قصدت هذه الرسالة — في جملة ما قصدت إليه — إلى التعريف بالشذوذ الفقهي، وقد قال الإمام الشوكاني — رحمه الله تعالى — : ((قد يُعرف الشيء ليحتنب ويجذر، ويُعرف الشر لا للشر))^(١).

كما قصدت إلى نقد الشذوذ والتحذير منه، وتضمنت فصولاً في بيان قبيح آثاره، واقتراح وسائل لدرء أخطاره، فكيف — بعد ذلك — يصح أن يقال: إنه يخشى أن يؤدي نقد الشذوذ إلى الإغراء به؟! هذا من عكس الحقائق. إذ تبين هذا، فلننظر إلى الجانب الثاني .

[٢] أن نقد شذوذات العلماء قد يوهم عيهم بذلك، ويجر إلى القدح فيهم، والظعن عليهم، فإن القدح في القول قدح في القائل، والظعن فيه ظعن فيه، وفي هذا مفسدة عظيمة، وحبوة أئيمة، إذ يؤدي إلى سوء ظن العامة بعلمائهم إذ ((ما من عالم إلا وله زلة))^(٢)، وفي هذا من الشر ما لا يخفى، مع ما في ذلك من غيبة العلماء وإن لبست لباس النصيحة، يقول الإمام ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — :

((أما غيبة العلماء فمنبعها من خدعة النفس على إبداء النصيحة))^(٣).

ومن المعلوم أن لحوم أهل العلم مسمومة، وفي ذلك يقول السبكي — رحمه الله تعالى — :

فَلحوم أهل العلم سُمَّتْ لِلجُنَا
ةٍ عَلَيْهِمْ فَاحْفَظْ لسانَكَ وَابْعُدْ^(٤)

(١) أدب الطلب ومنتهى الأرب ص(١٨٩).

(٢) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٢١١/١٠).

(٣) تلبس إبليس ص(١١٧).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (١٧٨/١٠).

فكيف إذا كان من بين أولئك العلماء جملة من الصحابة والتابعين وتابعيهم من خيار هذه الأمة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — !!.

يقول الدكتور / محمد أبو الفتح البيانوني : ((فلا يبحث عن زلاتهم إلا حاقد حسود، أو عدو لدود، يهدف إلى هدم هذا الكيان العظيم في النفوس، وزعزعة الثقة في الفقه والفقهاء))^(١).

كشف هذا الجانب :

لا نسلم أن الطعن في القول طعن في القائل على كل حال، إذ الجهة قد تكون منفكة بينهما في بعض الأحوال، فإن الخطأ الصريح، أو الفعل القبيح، ممن قام له به عذر صحيح، لا يبيح اللوم فضلاً عن التجريح.

ولذا رفع الملام ، عن الأئمة الأعلام، فيما أخطأوا فيه من أحكام الحلال والحرام، لما ظهر لهم في ذلك العذر واستقام.

يقول الإمام ابن قتيبة — رحمه الله تعالى — : ((وقد يظن من لا يعلم من الناس، ولا يضع الأمور مواضعها، أن هذا اغتياب للعلماء، وطعن على السلف، وذكر للموتى، وكان يقال : (اعفُ عن ذي قبر) ، وليس ذلك كما ظنوا؛ لأن الغيبة سبُّ الناس بلثيم الأخلاق، وذكرهم بالفواحش والشائعات، وهذا هو الأمر العظيم المشبه بأكل اللحوم الميتة، فأما هفوة في حرف، أو زلة في معنى ، أو إغفال، أو وهم ونسيان، فمعاذ الله أن يكون هذا من ذلك الباب، أو أن يكون له مشاكلاً أو مقارباً ، أو يكون المنبه عليه آثماً ، بل يكون مأجوراً عند الله ، مشكوراً عند عباده الصالحين، الذين لا يميل بهم هوى ، ولا تدخلهم عصبية، ولا يجمعهم على الباطل تحزُّب، ولا يلفتهم عن استبانة الحق حسد. وقد كنا زماناً نعتذر من الجهل، فقد صرنا الآن نحتاج إلى الاعتذار من العلم، وكنا نؤمِّل شكر الناس بالتنبية والدلالة، فصرنا نرضى بالسلامة. وليس هذا بعجيب مع انقلاب الأحوال، ولا ينكر مع تغير الزمان، وفي الله خَلْف وهو المستعان))^(٢).

وصدق ابن قتيبة — رحمه الله تعالى — في كل ما قال آنفاً ، ومن أعجب قوله هذا

(١) دراسات في الاختلافات الفقهية ص(١٢٣).

(٢) إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث لابن قتيبة ص(٤٦—٤٧).

إليَّ قوله : ((صرنا الآن نحتاج إلى الاعتذار من العلم))!! وأنت ترى أن الباحث يحاول — ههنا — ومن قبل عدة ورقات أن يعتذر عن نقد الشذوذ الفقهي، وهو باب من أبواب العلم!!.

وفي الجملة فإن مجرد بيان خطأ المخطئ لا يُعدُّ طعنًا عليه ولا تنقصاً له عند أحد علمته من الناس.

فهؤلاء صحابة رسول الله ﷺ ورضي الله تعالى عنهم جميعاً — ينكر على بعضهم رسولُ الله ﷺ وقد يشدد في النكير حيناً ، وينكر بعضهم على بعض في بعض ما يصدر منه من قول أو عمل، فلم يقل أحد إنه نقص لذلك من قدر المنكر عليه وفضله قيداً أملة. وهؤلاء علماء الأمة — قديماً وحديثاً — لم يزل يرد بعضهم على بعض، ويُخطئ بعضهم بعضاً في بعض ما يذهبون إليه من الرأي في مسائل العلم، فلم يقل أحد — يعول على قوله — إن هذا من التطاعن والتنقص في شيء.

وهذا أمر في الغاية من الوضوح والبيان، فكيف يسوغ معه أن يقال إن نقدَ شذوذات الفقهاء من عيبيهم والطعن عليهم؟!.

نعم إذا اقترن بالنقد أو التخطئة أو الرد ذم أو تعبير أو تجريح فهذا هو الذي لا يحل فعله مع أحد من علماء المسلمين ممن عرف بالاجتهاد والفضل والسنة ، ولمزيد من الإقناع لا أرى بأساً أن أكشف — ههنا — عن هدف كبير من أهداف هذه الرسالة وهو أن يزداد المطالع لها مقتناً للشذوذ، وفي الوقت نفسه يزداد تبجيلاً وتوقيراً لمن عساه أن يكون قد وقع فيه أو حكي عنه من الأئمة الأعلام، والفقهاء الكرام.

وسوف أخصص — إن شاء الله تعالى — فصلاً من فصول هذه الرسالة لكشف هذا الأمر، وتحقيق ذلك الهدف ، على أن الرسالة من أولها إلى آخرها سوف تسيّر — إن شاء الله تعالى — على هذا المنهج.

على أن مدار كشف هذا الجانب يقوم على أمرين ؛ الأول : جواز وقوع الخطأ من العلماء وأنهم ليسوا بمعصومين من ذلك . والثاني : عدم جواز عيبيهم والطعن عليهم وإن أخطأوا. ثم يتركب من الأمرين أمر ثالث وهو أنه لا تلازم بين بيان خطأ المخطئ وعيبيه وذمه.

وقد تقدم بيان الأمرين الثاني والثالث ، وأما الأول فيقول ابن قتيبة — رحمه الله تعالى — موضحاً له : ((لا نعلم أن الله عز وجل — أعطى أحداً من البشر موثقاً من الغلط وأماناً من الخطأ، فيستكف له منها، بل وصل عباده بالعجز، وقرنهم بالحاجة، ووصفهم بالضعف والعجلة، فقال: ﴿خلق الإنسان من عجل﴾^(١)، و﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾^(٢) و﴿فوق كل ذي علم عليم﴾^(٣)، ولا نعلمه خص بالعلم قوماً دون قوم، ولا وقفه على زمن دون زمن، بل جعله مشتركاً مقسوماً بين عباده، يفتح للآخر منه ما أغلقه عن الأول، وينبه المقل فيه على ما أغفل عنه المكثّر، ويحييه بمتأخر يتعقب قول متقدم، وتالٍ يعتبر على ماضٍ. وأوجب على كل من علم شيئاً من الحق أن يظهره وينشره، وجعل ذلك زكاة العلم، كما جعل الصدقة زكاة المال))^(٤).

وإذ قد اطمأن المطالع لهذه الرسالة — في ظن الباحث — على أنها لن تهوي في دركات ثلب العلماء ، فلندع له سبر ذلك في أثناء سيره في مباحثها، وللنظر في الجانب الثالث .

[٣] قد يقال: هَبْ أن نقد الشذوذ في الآراء الفقهية لن يكون فيه تنبيه للجهال، ولا إغراء ولا إغواء للمنحرفين والضلال، وهَبْ — أيضاً — أنه لن يكون سبيلاً إلى الطعن على العلماء ، ولا طريقاً إلى إفساد ما يعتقدونه فيهم الدهماء ، ولكن كيف يتصدى الباحث لنقد آراء العلماء وهو لم يبلغ مبلغهم من العلم، ولم يقاربه، وأين الثرى من الثريا؟! .

وهل ينقد الدراهم والجواهر إلا الصيرفي الماهر، فأني لقليل البضاعة أن يمتهن تلك الصناعة؟! .

وما حاله مع بعض من يعالج نقد رأيه إلا كما قال الشاعر :

وابن اللبون إذا ما لَزَّ في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس^(٥)

كشفت هذا الجانب :

(١) من الآية (٣٧) من سورة الأنبياء.

(٢) من الآية (٢٨) من سورة النساء.

(٣) من الآية (٧٦) من سورة يوسف.

(٤) إصلاح غلط أبي عبيد ص(٤٥—٤٦).

(٥) البيت لجرير، انظر ديوانه ص(٢٥٠).

بأمرين؛ أحدهما : بأن يعلم الناظر في هذه الرسالة أن الباحث ناقل للنقد، وليس بمستقل به ولا مفترع له.

إذ أصل عملي في هذه الرسالة قائم على جمع أقوال العلماء — أنفسهم — في نقد الشذوذ ، والتأليف بينها ، وتبويبها وترتيبها، ثم أعملت رأبي ، وجهدت جهدي، لكي أخرج من ذلك كله بمنهج واضح المعالم في نقد الشذوذ، نظرياً وتطبيقياً .

وأنا — بحمد الله تعالى — أعرف قدر نفسي ، فلست ندأ لأولئك الفطاحل، بل يكفيني شرفاً أن أقترب من ضحضاح سواحل مجورهم لأعترف منها غرفةً بيدي.

والثاني : أن تصدي الباحث — هنا — لنقد الشذوذ الفقهي يجيء ضمن رسالة علمية، سجلت بعد موافقة هيئة علمية مختصة، ثم هي خاضعة لإشراف علمي تام من واحد من كبار أساتذة الفقه في هذا العصر ألا وهو شيخني الأستاذ الدكتور/ حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد — حفظه الله تعالى — .

ثم هي بعدُ ستواجه مناقشة علمية من أساتذة متخصصين.

والمقصود : أن هذه الأطر والضوابط تبين أن الباحث لن يكون مستقلاً في نقده للشذوذ الفقهي، بل سيكون في ذلك خاضعاً للتوجيه والإشراف والتسديد؛ ابتداء من التخطيط للبحث وانتهاء بإجازته إن شاء الله تعالى.

ولعل في ذلك ما يدفع ظن التعالم بالباحث، ويدراً في نحر ذلك الخاطر غير العاطر!!.

الدراسات السابقة حول الموضوع :-

قد تقدم أن من أسباب اختياري لهذا الموضوع أنه لم يسبق بحثه، ولا التصنيف فيه، وليس معنى هذا أن الفقهاء والمصنفين في العلم قد أهملوا هذا الموضوع بالكلية — وهو من الأهمية والخطورة بالمكان الذي أشرت إليه فيما سبق — إذ لو كان الواقع كذلك لم يجد الباحث مادة علمية يبني عليها ومنها بحثه، ولما كان ينبغي له أن يفترعه من تلقاء نفسه، كيف وقد قال إمام أهل السنة والجماعة، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني الوائلي — رحمه الله تعالى — : ((إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام))!!^(١).

(١) انظر : سير أعلام النبلاء (١١/٢٩٦).

وإنما المقصود أنه لم يصنف في الموضوع مصنف خاص، ولم يبحث قصداً على سبيل الاستقلال، بل جاء الكلام في الموضوع في كتب أهل العلم — رحمهم الله تعالى — مبعوثاً، متفرقاً، لا يكاد المطلع عليه فيها يظفر بمفهوم محدد للشذوذ الفقهي، بله أن يتحدد في ذهنه منها معالم دراسة نقدية متكاملة.

يؤيد هذا ويوضحه أن الدراسات والمصنفات التي حامت حول حمى الموضوع على أربعة أضرب:

(١) دراسات وأبحاث وكتب صنف في دراسة المسائل الخلافية، مطلقة، ومذهبية،

وهذا الضرب من المؤلفات كثير جداً لا يكاد يحصى أو يستقصى، وكثير منها

معروف مشهور متداول.

ولما كان الشذوذ الفقهي نوعاً من أنواع الخلاف كان هذا الضرب من المؤلفات

مظنةً لبحثه أو ذكره.

فأما كتب الخلاف المذهبي منها فلا تذكر الشذوذ؛ فإن ما صنف منها للمقارنة بين

المذاهب الأربعة المقلدة المشهورة كالإفصاح لابن هبيرة — رحمه الله تعالى — أو ما صنف

منها لتسجيل ما انفرد به مذهب منها عن سائرهما كالمنح الشافيات للبهوتي — رحمه الله تعالى

— أو عن بعضها كالفتح الرباني للدمنهوري — رحمه الله تعالى — كانت عنايتها متجهةً إلى

تقرير ما اجتمعت عليه تلك المذاهب من الأحكام وما انفرد بعضها عن بعض فيها.

فما يقرر فيها من انفرد إنما هو انفرد نسبي، أي بالنسبة للمذهب أو المذاهب التي

يقارن معها أو بها، ومع هذا فبعض تلك المفردات هي شذوذ فقهي كالقول بكراهة

الإشعار عند الإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — مثلاً، ومع هذا فإن تلك المصنفات لا

تنبه على الشذوذ في ما يوجد فيه الشذوذ من جنس هذا؛ لأنها لم تصنف لأجل هذا أصلاً؛

لأن الحكم بالشذوذ يقتضي النظر في أقوال الأئمة والفقهاء خارج إطار المذاهب المقلدة.

على أن هناك نوعاً من الشذوذ الخاص يذكره بعض من صنف في الفقه المذهبي،

وربما ذكره من صنف في الخلاف الفقهي العام، وهو الشذوذ داخل المذهب الواحد،

والمراد به أن يشذ بعض فقهاء المذهب عن سائر فقهاء ذلك المذهب بنقل أو طريق أو

وجه يحكيه في مسألة من المسائل.

وهذا النوع من الشذوذ النسبي الجزئي الخاص ليس من الشذوذ الفقهي في الاصطلاح العام، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه من هذه الرسالة — إن شاء الله تعالى — .
وأما كتب الخلاف العام أو المطلق كالإشراف لابن المنذر والاستذكار لابن عبد البر والمغني لابن قدامة — رحمهم الله تعالى جميعاً — وغيرها وهي كثيرة مشهورة فإنها بالنظر إلى طبيعتها الاستقرائية الموسوعية تسجل طائفة من نواذر العلماء وشذوذاتهم وانفراداتهم، وهي بهذا تعد مورداً مهماً من موارد هذه الرسالة، لكنها مع هذا لا تعد سابقة لموضوع الرسالة؛ لأن تلك المصنفات اكتفت بإيراد بعض الأقوال الشاذة في بعض المسائل معزوة إلى من حكيت عنه أو نسبت إليه، وربما أشارت إلى شبهة الرأي الشاذ وأجابت عنها.
أما موضوع هذه الرسالة فلم تتطرق إليه تلك المؤلفات، وأعني بذلك أن تلك المصنفات في الخلاف العام لم تذكر ضابط الشذوذ الفقهي، ولم تحدد أقسامه، ولا أنواعه، ولم تبين أحكامه، ولم تكشف عن آثاره، ولم تقترح وسائل لدرئه، ونحو ذلك من المباحث التي تشكل عمد الدراسة النقدية للشذوذ الفقهي.

(٢) دراسات ومؤلفات صنف في ذكر أسباب الاختلاف الفقهي وآثاره، كالتنبيه للبطلبيوسي، ورفع الملام لابن تيمية، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني، والتمهيد في ذلك للإسنوي — رحمهم الله تعالى — وغير ذلك كثير.
فهذه المصنفات — كما هو ظاهر — قد تخصصت في بحث أسباب الاختلاف الفقهي وآثاره، بل بعضها لم يذكر إلا أسباب الاختلاف المذهبي، والآثار المذهبية.
ومع هذا ولكون الشذوذ الفقهي ضرباً من ضروب الخلاف العام فقد استفاد الباحث من تلك المصادر، خاصة في الفصل الذي عقده لبيان أسباب الشذوذ، وأما الآثار الفقهية المذهبية للاختلاف التي أفاض فيها بعض أرباب تلك المصنفات فهي مختلفة اختلافاً كبيراً عن آثار الشذوذ الفقهي التي تحدث عنها الباحث في هذه الرسالة.

لذا كله فإن تلك المصنفات تبقى بعيدة عن أن تشكل سابقة للموضوع.
(٣) كتب صنف في جمع شذوذات العلماء وانفراداتهم العامة في المسائل الشرعية، وهي قليلة جداً بل نادرة، ومنها كتاب نواذر الفقهاء للجوهري — رحمه الله تعالى — ويمكن أن يلحق بها بعض الكتب المصنفة في الإجماع كالإجماع لابن

المنذر — رحمه الله تعالى — فإنها تحكي انفرادات الفقهاء في كثير من المسائل ، على أن كتاب النوادر قصد مؤلفه أصلاً إلى بيان النوادر والانفرادات فاقتضى هذا أن يُصدّر المسائل بحكاية الإجماع لينكشف معنى الحكم بالندور، بينا نجد أن الإجماع لابن المنذر إنما قصد إلى بيان الإجماع أصلاً لكن ذلك استجر ذكر الانفرادات عنه.

وبالجمللة فإن هذا النوع من المصنفات يعد مورداً مهماً من موارد هذه الرسالة؛ لأنه يزودها بالمادة الأساسية الأولية التي تُبنى عليها مباحثها، وأعني بذلك الآراء الشاذة، ولكن هذا النوع من المؤلفات — مع ذلك — يبقى بعيداً عن أن يشكل سابقة لموضوع الرسالة وهو الدراسة النقدية للشذوذ الفقهي، لاسيما وأن هذا النوع من المؤلفات ما هو إلا عبارة عن جمع إحصائي مجرد للشذوذات والنوادر الفقهية، يخلو من أي شيء آخر غير ذلك.

(٤) كتب صنف في دراسة مسألة شاذة واحدة، كمسألة إباحة المعازف والغناء مثلاً ، فقد أفردها بالتصنيف بعض أهل العلم، كابن رجب — رحمه الله تعالى — في كتابه نزهة الأسماع في مسألة السماع، وقال في مقدمته عن هذه المسألة :

((صنف الناس فيها تصانيف مفردة))^(١).

وكمثل مسألة نكاح المتعة، وممن صنف فيها من المتقدمين أبو بكر محمد بن عبد الله البردعي، وأبو عبد الله البصري^(٢).

وهذا النوع من المصنفات مفيد جداً في بحث المسائل الشاذة؛ لأنه يطلعنا على المنهج الذي طبقه المتقدمون حين تناولهم للآراء الشاذة بالدراسة، ولذا فقد استفدت منه في الدراسة التطبيقية كمنهج وخطه، وإن كنت قد استبعدت كلياً تلك المسائل الكبار التي تناولها المتقدمون بالدراسة، واخترت للدراسة التطبيقية مسائل أخرى مختلفة؛ لأنني لو اخترت تلك المسائل الكبار للدراسة التطبيقية فإنه مع ما في هذا من التكرار سيستنزف الجهد والوقت، بل ولضاق حيز الرسالة عن استيعاب دراسة بعض تلك المسائل ولو تعددت أسفار الرسالة، فهذا ابن رجب — رحمه الله تعالى — حين صنف في إحدى تلك

(١) نزهة الأسماع في مسألة السماع ص(١٩).

(٢) انظر : الفهرست لابن النديم ص(٣٣٠) وص(٢٩٤).

المسائل — وهي مسألة السماع — يقول : ((واستيفاء الكلام في ذلك يستدعي تطويلاً كثيراً، ولكن سنشير — إن شاء الله بعونه وتوفيقه — إلى نقطة مختصرة وجيزة))^(١). وعلى أي حال لا يمكن أن يعد هذا النوع من المصنفات سابقة في موضوع الرسالة؛ لأن موضوعها متجه إلى دراسة الشذوذ الفقهي نفسه دراسة نقدية، لا إلى دراسة مسألة أو مسائل شاذة، إلا بالقدر الذي يوضح تلك الدراسة، فيكون جانباً تمثيلاً أو تطبيقياً لها. ومما تقدم كله يتضح أن موضوع هذه الرسالة لم يسبق بحثه، ولا التصنيف فيه — فيما أعلم — وأن جميع البحوث والدراسات والمؤلفات التي حامت حول حمى الموضوع لم تقع فيه!، على أنها جميعاً قد أمدت الباحث بالمادة العلمية الأساسية الأولية التي بنى منها بحثه، وأسس عليها رسالته. والله تعالى أعلم.

منهج الرسالة :-

إنه ليكفي في بيان أهمية المنهج في البحوث العلمية أن يُعلم أن الخلل فيه قد يؤدي إلى فساد العمل العلمي برمته. ولذا فإني حين عزمت على بحث موضوع الشذوذ الفقهي وقفت طويلاً أتأمل في المنهج المناسب الذي عليّ أن أسلكه فيه. ولما كان المنهج الذي ينبغي اتخاذه في أي موضوع يخضع للبحث يتوقف على طبيعة ذلك الموضوع وأهدافه، فقد اتضح لي — بعد التأمل والنظر — أن بحث الشذوذ الفقهي — ههنا — يجب أن يُسلك فيه المنهج النقدي . فطبيعة الموضوع تقتضي ذلك من حيث إن الشذوذ الفقهي أمر غامض مشتبّه سواء بالنسبة لمفهومه أم بالنسبة لأحكامه، وما هذا شأنه فإنه يحتاج إلى التحلية والتمييز وهذا هو عمل المنهج النقدي. وأما أهداف الموضوع فكذلك؛ بالنظر إلى أن هذه الدراسة دراسة فقهية تهدف إلى تمحيص الشذوذ في الآراء الفقهية وكشف ما قد ينطوي عليه من مخالفة وزيف ؛ في ذاته وفي نسبته إلى من نسب إليه، ومن المعلوم أن التمحيص والتوثق وكشف الزيف هي قوام

(١) نزهة الأسماع ص(٢٠).

المنهج النقدي.

فبناء على ما تقدم فإن المنهج الأساس الذي استخدمته في بحث هذا الموضوع هو المنهج النقدي، على أنني استخدمت منهجين إضافيين آخرين هما المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي حين رأيت أن بعض مراحل البحث تتطلب ذلك. هذا من حيث الجملة، أما من حيث التفصيل فسأوجز الآن الخطوات والمراحل المنهجية التي سلكتها في إعداد هذه الرسالة ، وهي :-

(١) بالنظر إلى جدّة الموضوع، وصعوبته وغموضه، فقد اتبعت في جمع مادته العلمية الأولوية المنهج الاستقرائي.

فقمت بمطالعة جملة من الكتب المبسوطة في الفقه، خاصة التي تُعنى بنقل الخلاف العام، وحاولت جمع وحصر الآراء والأقوال التي حكم عليها الأئمة — فيها — بالشذوذ، فتحصل لي من ذلك — في بداية جمعي للمادة العلمية — أكثر من خمسمائة رأي، حكم عليها الأئمة — كلّها — بالشذوذ.

ثم قمت بترتيب تلك الآراء الشاذة على كتب وأبواب الفقه المعروفة، من أول أبواب الفقه إلى آخرها في سجل خصصته لذلك.

(٢) ولما كان ركن هذه الرسالة الذي تقوم عليه هو تحديد مفهوم مصطلح الشذوذ الفقهي وبما أني لم أطلع على أي تعريف اصطلاحى للشذوذ الفقهي في بادئ الأمر، فقد قمت باستخدام المنهج التحليلي للتعرف على ضابط الشذوذ الفقهي من خلال تتبع تلك الآراء التي حكم عليها الأئمة بالشذوذ، والنظر في طبيعتها، والقاسم المشترك بينها، والسمات العامة لها، والصيغ المصاحبة للحكم عليها بالشذوذ، ونحو ذلك ، فتحددت لي بذلك صفات الرأي الشاذ.

وفي أثناء ذلك عثرت على جملة من التعريفات الاصطلاحية للشذوذ الفقهي في بعض كتب الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — فظننت أني كفيت المؤونة.

ولكن بعد دراستها دراسة نقدية تبين لي زيفها كلها، بما فيها التعريف الذي اختاره ابن حزم — رحمه الله تعالى — على أني قد استفدت استفادة تامة من نقده للاصطلاحات الأخرى.

وهكذا اضطررت إلى العودة إلى تحليل ما تحصّل عندي من الآراء التي حُكم عليها بالشذوذ فاستنتجت من ذلك تعريفاً للشذوذ الفقهي، رأيت أنه هو الذي يتفق مع صنيع الفقهاء حين يحكمون على رأي ما بالشذوذ.

وهو تعريف اجتهادي استنباطي لم آلو جهداً في البرهنة على صحته.

(٣) ما صنعتته في سبيل التوصل إلى حقيقة الشذوذ الفقهي هو كالأ نموذج لسائر

مباحث هذه الرسالة، أعني أن المنهج الذي أسلكه — وأنا أتناول هذا الموضوع

الجديد بالدراسة — قائم على الاستقراء ثم التحليل ثم النقد.

على أنه ليست كل مباحث هذه الرسالة تحتاج إلى أعمال هذه المناهج كلها وبقدر

واحد، إذ تتفاوت المباحث والفصول في هذا الشأن.

وأنا وإن جعلت المنهج النقدي هو الأساس — كما تقدم — إلا أن طبيعة هذا

الموضوع تقتضي الاستقراء والتحليل تمهيداً للعملية النقدية.

(٤) استخدمت طريقة السير والتقسيم في أثناء تحليل بعض موضوعات الرسالة،

وقد ظهر هذا في فصل أقسام الشذوذ الفقهي وأنواعه، وفي فصل حكم الشذوذ

على سبيل المثال، وهذا عمل اجتهادي صرف ألجأتني إليه جدّة الموضوع.

(٥) من منهجي في هذه الرسالة أنني لا أتردد في ذكر رأيي الشخصي في ما يعرض

فيها من قضايا علمية لها مساس مباشر بالموضوع حين يتضح لي المقام ويتحرر

عندي المقال.

بل تكاد تكون هذه الرسالة بمجملها عملاً اجتهادياً شخصياً للباحث، لكنه عمل

مستند إلى الأدلة ومدعومٌ بأقوال أهل العلم.

ومع ذلك فمن المعلوم أن استقلال المبتدئ — كمثلي — يمثل ذلك أمر خطير قد لا

تحمده عواقبه، لكن هذا العمل — وقد أشرت إلى ذلك فيما سبق — محكوم بإشراف

يسدده ويقومه، ثم هو بعدُ خاضع للمناقشة والنقد، ولولا ذلك لكان لي معه شأن آخر!!.

هذا، وإني في الوقت نفسه لا أتردد في التوقف عن إبداء رأيي محدد في أي قضية

علمية لا يظهر لي فيها شيء، وأسجل ذلك وأعتذر عنه، وربما ذكرت سبب التوقف

بالتفصيل، وقد يرى المطالع لهذه الرسالة شيئاً من ذلك في فصل أثر الشذوذ، على سبيل

المثال .

(٦) نحوت في رسالتي هذه نحو الإيجاز في الجملة، وهذا يظهر في أمور كثيرة ، منها أنه إذا عرضت قضية علمية جانبية فإني أشير إليها إشارة سريعة، ثم أكتفي بالإحالة على جملة من مصادرها.

ومنها أني أكتفي من التعريفات العارضة بواحد أو اثنين، ولا أطول بشرحها وذكر محترزاتها والمقارنة بينها، ونحو ذلك ، إلا تعريف الشذوذ نفسه، إذ هو لب المقصود، وجوهرة البحث المعقود!!.

ومنها أني اقتصرت في الدراسة التطبيقية على بضع عشرة مسألة، أخذت نحو نصف حجم الرسالة، ولو أني درست ما توفرت مادته عندي من مسائل الشذوذ لتضاعف حجم الرسالة عشرين ضعفاً أو أكثر!!.

ومع حرصي على الإيجاز فقد وقع لي في الرسالة استطرادات وتزيادات في مواضع نبهني إليها صاحب الفضيلة شبحي المشرف على هذه الرسالة — أدام الله تعالى الانتفاع بعلمه — .

(٧) قسمت هذه الدراسة قسمين ؛ قسم للدراسة النظرية، وقسم للدراسة التطبيقية، ولكل واحد من القسمين سماته المنهجية الخاصة به، مع اشتراكهما في المعالم المنهجية العامة.

فأما القسم النظري فهو المقصود الأول لهذه الرسالة، وهو الذي أنيط به كشف لثام عنواها، فهي معنونة بالشذوذ لا بالشذوذات، لكي يُعلم أن المقصود تطلب معاني الشذوذ وأحكامه، لا تتبع أفراد مسائله واستقصائها بالدراسة والنقد.

وأما القسم التطبيقي فهو وإن لم يكن المقصود الأول لهذه الدراسة إلا أنه بصفته يشكل أنموذجاً يحتذى — أو هكذا ينبغي أن يكون — لدراسة الآراء الشاذة دراسة نقدية — يعد ركناً ركيناً لا تقوم دراسة الشذوذ دراسة نقدية إلا به، إذ هو بهذا يكشف عن المنهج النقدي التطبيقي للشذوذ، بينما تتكفل الدراسة النظرية بالكشف عن المنهج التحليلي النقدي النظري.

هذا، وقد لاحظت أنه يمكن أن يقع خلط وتداخل بين القسمين حين التعرض

للمسائل الشاذة، فحرصت على الفصل بينهما ؛ بأن لا أتعرض لدراسة المسائل الشاذة التي يرد ذكرها في القسم النظري دراسة تطبيقية مستوفية من حيث الثبوت وكشف الشبه ونقدها ونحو ذلك، إذ لو ذهبت أفعل ذلك لتقطعت أوصال الكلام في الجانب الدراسي النظري. كما أنني في مقابل ذلك لا أشغل في الجانب التطبيقي بتحليل المسائل وبيان نتائجها وآثارها ونحو ذلك مما هو من طبيعة القسم النظري.

والمقصود أنني اكتفيت في دراسة المسائل الشاذة في كل قسم بما يناسبه واتخذت هذا منهجاً التزمت به في الرسالة كلها.

(٨) ومن منهجي في هذه الرسالة العناية بالتوثيق قدر الإمكان، فلا أرجع إلا إلى المصادر الأصيلة مهما تيسر، وأرجع في كل فن إلى مصادره، وإذا ظفرت بالإسناد في مسألة أو قول تشبثت به، ولا أعدل به غيره، إلا أن يكون تواتر أو استفاضة.

وفي القسم التطبيقي خاصة أوليت التوثيق العناية التامة قدر الطاقة، فلا أقبل نسبة رأي شاذ إلى من نسب إليه حتى أجد الإسناد الصحيح إليه، أو الاستفاضة من الحفاظ والفقهاء في ذلك عنه، مُبيناً — في أثناء ذلك — ما لا يثبت من الأسانيد، وما لا يصح من حكايات العزو المرسلة.

فإن صح الإسناد أو لم يصح — وجد أو لم يوجد — وكان اللفظ المنقول عن من نُسب إليه الشذوذ له معنى لا يتم به شذوذ الرأي ولا يدل عليه، بينته، ونفيت حينئذٍ نسبة الشذوذ إلى من نسب إليه بناءً على نقد المعنى والمتن.

وإن جاء عن من نسب إليه الشذوذ الفقهي روايةً أخرى ليست بشاذة أثبتها، فإن علمت المتأخر من الروايات أو الروائتين بينته.

وإن نفى بعض المتأخرين ثبوت شذوذ من الرأي جاء عن بعض المتقدمين سجّلته، ولم أقبله إلا بعد تمحيص؛ لأني رأيت بعض المتأخرين ينفي صحة نسبة الشذوذ إلى بعض المتقدمين بناءً على استهجان الشذوذ واستشناعه، مع أنه قد جاء عنه ذلك بأصح الطرق وأثبتها.

وإن جاء عن الذي نسب إليه الشذوذ أنه رجع عنه فكذلك؛ أنقله ثم أثبت من

صحته، وأسجل كل ذلك في مواضعه من الرسالة.

(٩) ومن منهجي في هذه الرسالة الحرص على ربط أحكام الشذوذ بالقواعد الأصولية، كمثل مسألة التخطيط والتصويب، ومسألة انعقاد الإجماع مع ندره المخالف، ونحو ذلك من المسائل الأصولية.

(١٠) ومن منهجي في هذه الرسالة أنني قصرتها على دراسة الشذوذ الفقهي الذي نسب إلى أحد من علماء أهل السنة والجماعة، فلا أتعرض لدراسة الشذوذات الفقهية التي جاءت عن أهل الأهواء والضلالات والبدع، كالخوارج والرافضة والمعتزلة ونحوهم.

لأن ما وقع فيه أولئك المبتدعة الضلال من زيغ في العقائد والأصول أعظم مما جاء عنهم من مستشعات الفروع؛ فلا معنى للاشتغال بنقد الفروع مع فساد الأصول. على أنني لما رأيت بعض علماء أهل السنة والجماعة يشير إلى بعض ما جاء عن بعض أهل الأهواء من شذوذ فقهي، اتبعته في ذلك، فسجلت مسألة أو مسألتين جاء الخلاف الشاذ فيهما عن بعض أولئك المبتدعة، لكي لا أحلي هذه الرسالة في الشذوذ عن بعض آراء أهل الخلاف المنبوذ، ولكي يعلم القارئ أن الشذوذات الفقهية لأهل الأهواء صادرة عن المكابرة ولها ارتباط وثيق بانحرافهم في الأصول.

(١١) ومن منهجي في هذه الرسالة أنني وجهت الدراسة فيها إلى الشذوذ العام دون الشذوذ المذهبي.

فإن الشذوذ إذا أطلق إنما ينصرف إلى الشذوذ الكلي، وأما الشذوذ المذهبي فهو شذوذ جزئي نسبي، قد لا يكون شذوذاً على وجه الحقيقة. وبناء على ذلك صرفت النظر في هذه الدراسة عن الشذوذات الجزئية داخل المذاهب الفقهية، كالشذوذ في الروايات والأوجه والطرق والاحتمالات المنسوبة إلى فقيهه في مذهب من المذاهب.

وإن كنت قد أشرت إلى شيء منها في معرض السبر والتقسيم والتنويع.

(١٢) ومن منهجي في هذه الرسالة أنني جعلت الحكم بالشذوذ على رأي فقهي ما منطلقاً من حكم العلماء والفقهاء عليه بذلك، مع التثبت من ذلك كما

تقدم.

لكني رأيت بعد أن استنتجت ضابطاً للشذوذ الفقهي ، أن عليّ أن أختبر هذا الضابط أو التعريف ولو في مسألة واحدة.

أعني : أن يأتي الحكم بالشذوذ على رأي فقهي ما منطلقاً من تطبيق الضابط المستنبط للشذوذ، دون أن أطلع على أن أحداً من العلماء وصف ذلك الرأي بالشذوذ. وقد قمت بذلك بالفعل، وأخضعت إحدى المسائل التي بنيتها على ذلك لدراسة مستقلة في ضمن المسائل المدروسة في القسم التطبيقي.

(١٣) ومن منهجي في هذه الرسالة أنني لا أتعرض لشذوذات المعاصرين

بالدراسة، ذلك بأني رأيت الشذوذات الفقهية الصادرة عن المعاصرين لا تخلو إما أن تكون صادرة ممن يعتد بخلافه من الفقهاء المعترين من أهل العصر، فهؤلاء لا أعرف لأحد منهم رأياً شاذاً إلا وقد سبقه إلى القول به أحد المتقدمين، فيكون الاشتغال بنقد المتقدم نقداً للمتأخر.

وإما أن تكون صادرة ممن لا يعتد بخلافه من أهل الضلالة أو الجهالة فهؤلاء لا معنى للاشتغال بنقد ما يجيء منهم.

لكن يبقى نوع آخر، وهو الشذوذ الفقهي في الفتوى في النوازل، فهذا مما تتعسر دراسته الآن، لعدم استقرار بعض الآراء، وعدم اتضاح بعضها، ولصعوبة حصرها، لاسيما وأن طائفة ممن يمكن أن يعتد بقولها هي خارج الجامع والمجالس الفقهية المعروفة في عصرنا.

(١٤) ومن منهجي في هذه الرسالة أنني لم أقصرها على باب من أبواب الفقه،

ولم أحصرها في كتاب من كتبه ولا مصنف من مصنفاته، بل نظرت إلى الشذوذ الفقهي نظرة عامة مطلقة.

ذلك بأن القصد الأول للرسالة هو الدراسة النظرية للشذوذ الفقهي بعامّة ، — وقد أكدت على ذلك فيما سلف مراراً — ، ومن المعلوم أن الدراسة النظرية لمثل ما نحن بصده لا تختلف باختلاف الأبواب والكتب، فالحديث عن مفهوم الشذوذ وأنواعه وأسبابه وأحكامه وآثاره ونحو ذلك من جوانب الدراسة النظرية، ليس له ارتباط خاص بباب ولا كتاب، بل إن حصر ذلك في كتاب أو باب ليس له أي فائدة أو تأثير يذكر لا

في تحليل الشذوذ الفقهي ولا في نقده، بل إن ذلك لو فعل لأدّى إلى تضيق الأفق أمام الباحث، ولتسبب في وجود قصور في كثير من الأحكام التي يطلقها!!
هذا فيما يتعلق بالدراسة النظرية.

أما القسم التطبيقي فكان يمكن أن تُقصر المسائل المدروسة فيه على باب من أبواب الفقه ، لكن لما كان الجانب الدراسي النظري عاماً ناسب أن يأتي اختيار المسائل للدراسة التطبيقية عاماً كذلك، أعني شاملاً لأقسام الفقه الأربعة المشهورة، لكي يتساق ذلك مع الجانب النظري، ولكي يتبين أن الشذوذ الفقهي من حيث هو شذوذ لا يختلف من باب إلى باب ولا من قسم إلى قسم.

(١٥) ومن منهجي في هذه الرسالة العناية بعزو كل قول إلى قائله، وقد قال الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((يقال: من بركة العلم أن تضيف الشيء إلى قائله))^(١).

(١٦) ومن منهجي في هذه الرسالة أني أحرص حرصاً تاماً حين نقل الأقوال على نقلها بألفاظها وحروفها، لا أمل من ذلك، وإن تكرر فتح الأقواس وإغلاقها!!
لاسيما فيما لا يمكن تأديته بالمعنى تاماً .

وإنما نحوت هذا النحو — مع ما في ظاهره من التطويل ، وما قد يجلبه من قول قائل : عجز عن فهم المعنى فتستر بالحرص على الألفاظ!! — لأمر ، منها : طبيعة موضوع البحث، وخطورته، وإذا نقلت الألفاظ كان هذا — إن شاء الله تعالى — أحرى أن لا يقع الزلل ، فإن الموضوع ذو مزلق.

ومنها : الحرص على تأدية المعنى تاماً ، فإن الألفاظ إذا نقلت بسياقها التام كان في هذا أمان من القصور أو التحريف، مثال ذلك حكايات الإجماع؛ فإن نقلها بالمعنى، وتأديتها بمثل قولك حكى الإجماع في المسألة فلان وفلان، ليس هو كمثل تأديتها بألفاظها؛ لأن بين ألفاظ حكايات الإجماع بوناً شاسعاً، فليس قولهم أجمع المسلمون قاطبة على كذا، كمثل قولهم : لا نعلم خلافاً في كذا. ونحو ذلك .

ومنها : أن النقل اللفظي يتيح للمطلع عليه الاستقلال بفهم المعنى، وقد يخالف في

(١) جامع بيان العلم ص(٤٠٧).

ذلك فهم الناقل له! بينما نجد أن نقل المعنى يصادر ذلك الاستقلال، وهذا في الغاية من الخطورة لاسيما في القضايا الشائكة.

يقول الفقيه الحنبلي الجليل ابن حمدان — رحمه الله تعالى — : ((اعلم أن أعظم المحاذير في التأليف النقلي إهمال نقل الألفاظ بأعيانها، والاكتفاء بنقل المعاني ، مع قصور التأمل عن استيعاب مراد المتكلم الأول بلفظه))^(١).

ويقول — رحمه الله تعالى — : ((إن أكثر المصنفين والحاكين ، قد يفهمون معني، ويعبرون عنه بلفظ يتوهمون أنه وافٍ بالغرض، ولا يكون كذلك))^(٢).

(١٧) ومن منهجي في هذه الرسالة العناية بتحرير المسائل — فيما يحتاج منها إلى تحرير — ، وهذا — أعني تحرير المسائل وتحقيق الكلام فيها، وتخليص مواضع الاتفاق من مواضع النزاع — في المكان الذي لا يخفى.

وقد توصلت — بفضل الله تعالى — من خلال هذا المنهج إلى نتائج أراها من الأهمية في الغاية.

(١٨) وقد سرت في هذه الرسالة على المنهج المتعارف عليه في مثل هذه الرسائل العلمية، فقامت بعزو الآيات الكريمة إلى مواضعها من كتاب الله تعالى.

(١٩) وخرجت الأحاديث النبوية الشريفة، فإن كان الحديث مما أخرجته الشيخان اكتفيت بهما، وكذلك إن كان عند أحدهما وإلا خرجته من كتب السنن والمسانيد ونحوها قدر الطاقة وما يقتضيه المقام، ولم أقصد إلى الاستيعاب ولا أستطيعه، وإنما أقصد إلى عزو الحديث إلى بعض كتب الحديث المعتبرة في التخريج، فإن وقفت حينئذ على الحكم على الحديث سجلته، فإن كان في الحكم على الحديث خلاف أو تفصيل بينته من خلال كلام أهل الصنعة فيه، لاسيما إن كان الحديث في مواضع الاحتجاج في المسائل، وخاصة إن كان هو العمدة في الاستدلال.

(٢٠) وثقت الآثار وحرصت على تخريجها من المصادر التي روتها بالإسناد مهما

(١) صفة الفتوى ص (١٠٥).

(٢) المصدر السابق ص (١١٠).

وجدت سبيلاً إلى ذلك.

فإن كان الأثر في معرض نسبة قول شاذ إلى صحابي لم أدعه حتى أكشف عن حكم إسناده إليه، فإن أعياني أن أجد ذلك عن أحد من الحفاظ، قمت بدراسة الإسناد بنفسى، وسامحتها بالتطفل على أهل تلك الصناعة، وأثبت ذلك في حاشية الرسالة في موضعه.

(٢١) شرحت المصطلحات ، وفسرت غريب اللغة، بالرجوع إلى المصادر المختصة بهذا الشأن.

(٢٢) عزوت الأبيات الشعرية والأمثال إلى مواضعها من دواوين الشعر وكتب الأمثال والأدب، فإن كان ثمَّ نظم لأحد من أهل العلم عزوته إلى كتبه أو المصادر التي روته عنه بالإسناد إن تيسر ذلك.

(٢٣) التزمت في المنهج الشكلي ما هو متعارف عليه في مثل هذه الرسائل العلمية :

أ - فأرتب ذكر أسماء العلماء في السياق الواحد مراعيًا في ذلك الطبقات وأقدمية الوفاة، وكذلك في النقول حين تتعدد عن طائفة منهم.

ب - أترضى عن العلماء وأترحم عليهم كلما جاء ذكرهم في متن الرسالة وأسجل ذلك كتابةً.

ج - إذا نقلت بالنص فإني ألتزم وضعه بين علامتي التنصيص.

د - إذا نقلت نقلاً حرفياً وحذفت بعضه في أثناؤه، فإني أشير إلى ذلك بوضع نقط أفقية تشير إلى موضع الحذف.

هـ - إذا أدخلت على النقل الحرفي شيئاً يقتضيه بيان السياق حصرته بين معقوفين.

و - إذا نقلت بالنص فإني أذكر المصدر في الحاشية مباشرةً، أما إذا نقلت بالمعنى فإني أسبق ذكر المصدر بكلمة "انظر".

ز - إذا تكررت ذكر المصدر في الحاشية التالية ، فإن اتحد الموضع اكتفيت بقولي: المصدر السابق ، وإن اختلف الموضع بينته.

ح - أرتب ذكر المصادر المتعددة في الحاشية - إذا جاءت في سياق واحد - وفق

أقدمية مؤلفيها.

ط- إذا وثقت من مصدر أصيل أو مباشر ذكرته أولاً ، فإن كان ثمّ مراجع أخرى عطفت على المصدر الأول بقولي : وانظر كذا ، أو وراجع كذا، وقولي : وانظر أبلغ من قولي : وراجع.

ي- إذا تكرّر ذكر الحديث لا أكرّر تخريجه وأحيل على موضعه الأول الذي خرج فيه، وكذلك إذا ذكرت أن شيئاً تقدم أذكر الموضوع الذي تقدم فيه، إلا أن يكون تقدمه قريباً بحيث يستحضر الذهن موضعه بيسر.

أما الإحالة على ما سيأتي فيني أكتفي — غالباً — بذكر الموضوع العام له.

ك- إذا وثقت من مصدر وذكرت اسمه في المتن فيني لا أكرّر ذكر اسم المصدر في الحاشية بل أحيل إلى الموضوع منه مباشرة.

تلك جملة من الطرائق الشكلية التي حاولت أن ألتزم بها، ولكن أئبه ههنا إلى أن اتباعي إياها ما هو إلا أكثرّي أغلبي، وإلا فأنا أول من يعلم أنه فاتني شيء كثير منها لم أتنبه إليه، وربما عذرت نفسي بأن الانشغال بالموضوع والجوهر قد أذهلني عن العناية بالشكل والمظهر.

ولكن قد قال الشاعر :

فما حسن أن يعذر المرء نفسه وليس له من سائر الناس عـاذر^(١)

(٢٤) صنعت للرسالة جملة من الفهارس التي تيسر للمطالع فيها الوصول إلى بغيته منها، ورتبت تلك الفهارس على حروف المعجم، عدا فهارس الآيات الكريمة، والآيات الشعرية، والموضوعات.

فأما الآيات الكريمة فترتيبها وفق المصحف الشريف، وأما الآيات الشعرية والنظم فترتيبها وفق معجم القافية، وأما الموضوعات فوفق تسلسلها في البحث.

وأخيراً : تلك هي أبرز معالم المنهج الذي سلكته في هذه الرسالة، وبقي أن أعتذر عن بعض أشياء وقعت لي في المنهج.

منها : أي رجعت في بعض المصادر إلى نسخ قد لا تكون متداولة كثيراً، وغيرها قد يكون

(١) ذكره الماوردي في كتابه " أدب الدنيا والدين " ص(٣١٤)، ولم يسم قائله.

أجود منها في الطبع والتحقيق والترتيب، وذلك بسبب أنها هي التي كانت في متناول يدي في أول أوان شروعي في كتابة الرسالة، ثم شق عليّ تبديلها، ومن ذلك نسخة صحيح مسلم وسنن أبي داود — رحمهما الله تعالى — وكذلك نسخة جامع بيان العلم. ومنها: أن بعض الأحاديث لم أثبت حين عزوها إلى مصادرها رقم الحديث والكتاب والباب، ونحو ذلك، وهذا تركته تخففاً أول الأمر، وأنا على نية استيفائه — إن شاء الله تعالى —.

ومنها: أني في مواضع كثيرة أذكر من خرّج الحديث في المتن، ثم أوثق الموضوع في الحاشية، وهذا خلاف المتعارف عليه، وإن كنت أرى أنه هو الصواب، ولكن فاتني أن ألتزم به في المواضع كلها. ومنها: أني لم أترجم للأعلام!!، وهذا قد يعد خطيئة في المناهج المتعارف عليها في مثل هذه الرسائل العلمية.

وأقول: أما إنه إن عُدَّ كذلك فيما سبق، فلقد أصبح من المعلوم — الآن — للباحثين والدارسين جميعاً أن تراجم الأعلام من أيسر الأمور — والحمد لله تعالى — بعد أن ظهرت في زماننا هذا كتب السير والتراجم والطبقات، وأودع كثير منها تلك الآلات، التي تخرج المطلوب منها في لحظة أو لحظات!!.

فإنما تركت تراجم الأعلام — إذاً — تخففاً من إثقال حواشي الرسالة بأمر أصبح الوصول إليه سهلاً ميسوراً.

ولي في هذا الصنيع سلف من علمائنا السابقين، فهذا الإمام الشوكاني — رحمه الله تعالى — يقول في مقدمة شرحه لمنتقى الأخبار: ((و لم أطول ذيل هذا الشرح بذكر تراجم رواة الأخبار؛ لأن ذلك مع كونه علماً آخر، يمكن الوقوف عليه في مختصر من كتب الفن من المختصرات الصغار))^(١).

ومع هذا فلا أعلم أني أثبت اسم علم واحد في هذه الرسالة — من غير المعاصرين — لم أقف على ترجمته، خلا المثنى بن إبراهيم الأملي الطبري شيخ ابن جرير الطبري — رحمهما الله تعالى — فإني قد فحصت عن ترجمته فحصاً شديداً، ولم أعثر عليها،

(١) نيل الأوطار (٤/١).

وسجلت ذلك في موضعه من الرسالة.
وسيجد الناظر في هذه الرسالة آثار وقوفي على تراجم أولئك الأعلام لائحة، إما في ترتيب أو وصف أو بيان حال أو طبقة ونحو ذلك، هذا فيما لا تقتضيه الدراسة العلمية، وأما ما تقتضيه فلا ريب فيه.

خطة الرسالة :-

لقد وضعت مخططاً أولاً لمباحث هذه الرسالة حين تقدمت بتسجيلها لدى الجهات المختصة في الجامعة، واشترطت فيه أن لي حق تعديله بما لا يخل بمضمونه إن ظهر لي ما يقتضي ذلك في أثناء السير في الرسالة.

وقد وافقت الجهة المختصة على ذلك، والتزمت به التزاماً تاماً، فلم أنقص من موضوعات الرسالة الرئيسية شيئاً، بل زدت عليها، لكنني أجريت تقدماً وتأخيراً في بعض الفصول، فجاءت خطة الرسالة كالاتي :

[١] المقدمة — هذه — : وتحتوي على : خطبة الرسالة ، وبيان أهمية الموضوع ، وأسباب اختيار الموضوع ، وخطورة الموضوع وكشف الشبهات حوله، والدراسات السابقة حول الموضوع، ومنهج الرسالة، وخطة الرسالة، وشرح مفردات عنونها، ومجال الدراسة وحدودها، ومشكلة الدراسة وفروضها، والصعاب التي واجهت الباحث ، وكلمة شكر.

[٢] التمهيد : وفيه ثلاثة مداخل :

المدخل الأول : الاجتهاد.

المدخل الثاني : الإجماع.

المدخل الثالث : الاختلاف.

[٣] القسم الأول : الدراسة النظرية ، وفيه سبعة فصول :

الفصل الأول : حقيقة الشذوذ.

الفصل الثاني : نشأة الشذوذ وأطواره.

الفصل الثالث : أقسام الشذوذ وأنواعه : وفيه مبحثان:

المبحث الأول : أقسام الشذوذ.

المبحث الثاني : أنواع الشذوذ.

الفصل الرابع : أسباب الشذوذ.

الفصل الخامس : حكم الشذوذ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : حكم الشذوذ من حيث هو.

المطلب الثاني: حكم الشذوذ من حيث العمل به.

المطلب الثالث : حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ.

الفصل السادس : أثر الشذوذ ، وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : أثر الشذوذ في القضاء وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : أثر الشذوذ في القاضي.

المطلب الثاني : أثر الشذوذ في الطرق الحكيمية.

المطلب الثالث: أثر الشذوذ في الحكم القضائي.

المبحث الثاني : أثر الشذوذ في الحسبة.

المبحث الثالث : أثر الشذوذ في الفتيا.

المبحث الرابع : أثر الشذوذ في واقع الأمة.

الفصل السابع : وسائل درء الشذوذ ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : الوسائل الوقائية.

المبحث الثاني : الوسائل العلاجية.

[٤] القسم الثاني : الدراسة التطبيقية ، وفيه تمهيد وأربعة فصول :

تمهيد : في بيان منهجيته الخاصة.

الفصل الأول : من الآراء الشاذة في العبادات.

الفصل الثاني : من الآراء الشاذة في المعاملات.

الفصل الثالث : من الآراء الشاذة في أحكام الأسرة.

الفصل الرابع: من الآراء الشاذة في الجنايات والحدود والأقضية.

[٥] الخاتمة : في نتائج البحث وتوصياته.

[٦] الفهارس وتشتمل على :

(١) فهرس الآيات الكريمة.

(٢) فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

(٣) فهرس الآثار .

(٤) فهرس غريب اللغة.

(٥) فهرس الأبيات الشعرية.

(٦) فهرس الأمثال .

(٧) فهرس الأعلام.

(٨) فهرس المصادر.

(٩) فهرس الموضوعات.

شرح مفردات عنوان الرسالة :-

لما كان عنوان هذه الرسالة هو : (الشدوذ في الآراء الفقهية — دراسة نقدية). فإنه يكون قد اشتمل على أربع كلمات تحتاج إلى شرح وتفسير، وبيان للمراد بها، وهي: الشدوذ، والآراء، والفقهية، والدراسة النقدية. وهذا شرحها بإيجاز :

الشدوذ : هذه الكلمة عليها مدار البحث في هذه الرسالة برمتها، ولذا أحيل في شرح الكلمة وتحليلها على الفصل الذي خصصته لذلك، وهو الفصل الأول من القسم الأول من الرسالة، وهو الفصل المعنون بـ : حقيقة الشدوذ. ولكني أؤكد — ههنا — أني قصدت إلى العنونة بـ الشدوذ وليس الشذوذات؛ لأن المقصود بيان أحكام الجنس لا تتبع آحاد الجمع، وفرق بين دراسة الشدوذ من حيث مفهومه وأحكامه، وبين دراسة الآراء الشاذة من حيث تتبع المسائل الشاذة واستقصاء ما ندد من نواذر العلماء ، وإخضاعه للدراسة التطبيقية.

الآراء : جمع رأي .

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي — رحمه الله تعالى — ((الرأي : رأي القلب،

ويجمع على الآراء^(١)، ثم قال : ((وأما البصر بالعين فهو رؤية، إلا أن تقول : نظرت إليه رأي العين وتذكر العين فيه))^(٢).

وقال ابن فارس — رحمه الله تعالى — ((رأى: الرء والهمزة والياء أصل يدل على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرةٍ. فالرأي : ما يراه الإنسان في الأمر، وجمعه الآراء))^(٣). هذا في اللغة، وفي الاصطلاح :

قال أبو الوليد الباجي — رحمه الله تعالى — ((الرأي : إدراك صواب حكم لم ينص عليه، وقيل: استخراج صواب العقبة))^(٤).

وقال الراغب الأصفهاني — رحمه الله تعالى — ((الرأي : اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن))^(٥).

وعرفه ابن القيم — رحمه الله تعالى — بأنه : ((ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات))^(٦).

وقال الكفوي — رحمه الله تعالى — ((الرأي : وهو استحضار المقدمات، وإزالة الخاطر فيها))^(٧).

ومحصلة هذا أن الرأي : ظن حكم شرعي. ولذا قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً، وقد يكون خطأً وقد يكون صواباً ، وقد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً ، يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه))^(٨).

ولما كان الرأي بهذه المثابة اخترت أن أنسبَ الشذوذ إلى الآراء؛ لأن الآراء لما كانت

(١) العين (٣٠٦/٨) مادة ((رأي)).

(٢) المصدر السابق (٣٠٩/٨).

(٣) مقاييس اللغة (٤٧٢/٢) مادة ((رأي)).

(٤) المنهاج في ترتيب الحجاج ص(١٣).

(٥) المفردات ص(٢٠٩).

(٦) إعلام الموقعين (٦٦/١).

(٧) الكلبيات ص(٦٧).

(٨) إعلام الموقعين (٦٧/١).

صادرة عن الظن كانت موضع تهمة، هكذا فقه الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — ،
 فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه ((يا أيها الناس اهتموا آراءكم على الدين))^(١).
 وقال سهل بن حنيف رضي الله عنه : ((يا أيها الناس اهتموا رأيكم على دينكم))^(٢).
 وما كان كذلك كان مظنة أن يقع فيه الخطل والزلل والشذوذ.
 لكن لما كان من المعلوم أن أكثر اجتهادات الفقهاء وآراءهم محمولة على الصواب لم
 يصح أن يُنسب الشذوذ إلى جملة آرائهم، ولذا جئت في صدد نسبة الشذوذ إلى آرائهم
 بـ"في" الظرفية، لاستبعاد توهم إرادة الكلية.
الفقهية: هذا قيد يخرج الشذوذ في الآراء عند غير الفقهاء من أرباب الفنون
 الأخرى.

والفقهية نسبة إلى الفقه.
 والفقه في اللغة: الفهم والإدراك والعلم والدراية.
 يقال: ((فَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهًا إِذَا فَهِمَ))^(٣).
 وقال أبو بكر الأنباري — رحمه الله تعالى — : ((كل عالم بشيء فهو فقيه فيه))^(٤).
 وقال أبو الحسين أحمد بن فارس — رحمه الله تعالى — : ((وأما الفقه ، فَفَقِهْتُ
 الشيء: إذا أدركته، وإدراكك علم الشيء فقه))^(٥).
 وجعل الزمخشري — رحمه الله تعالى — أصل الكلمة مأخوذ من الشق والفتح.
 فيقول: ((الفقه حقيقة: الشق والفتح، والفقيه: العالم الذي يشق الأحكام، ويفتّش عن
 حقائقها، ويفتح ما استغلق منها، وما وقعت من العربية فإؤه فاءً ، وعينه قافاً ، جُلَّه دالٌّ
 على هذا المعنى))^(٦).

-
- (١) رواه ابن حزم في الإحكام (٤٦/٦).
 (٢) رواه الشيخان ؛ البخاري في صحيحه، انظره مع فتح الباري (٢٨٢/١٣)، ومسلم في صحيحه انظره
 مع شرح النووي (٤٢٣/٧).
 (٣) العين للخليل بن أحمد (٣٧٠/٣).
 (٤) الزاهر في معاني كلمات الناس (٢٠٦/١).
 (٥) حلية الفقهاء ص(٢٣).
 (٦) الفائق في غريب الحديث (١٣٤/٣).

وأما الفقه في الاصطلاح :

فقال الباجي — رحمه الله تعالى — : ((الفقه : معرفة الأحكام الشرعية))^(١).
وعرفه الآمدي — التغلبي — — رحمه الله تعالى — بأنه : ((العلم الحاصل بجملة من
الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال))^(٢).

وقال مجد الدين ابن الأثير — الشيباني — رحمه الله تعالى — : ((الفقه : الفهم والدراسة
والعلم، في الأصل، وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة، وخاصةً بعلم الفروع، فإذا قيل:
فقيه، عُلِمَ أنه العالم بعلوم الشرع، وإن كان كل عالم بعلم فقيهاً، يقال : فقه الرجل —
بالكسر — : إذا علم، وفقه — بالضم — إذا صار فقيهاً، وتفقه : إذا تعاطى ذلك))^(٣).

دراسة نقدية : هذه العبارة تحدد نوع الدراسة التي ستجرى في هذه الرسالة على
الشذوذ الفقهي، ذلك بأن الدراسات أنواع مختلفة، فهناك الدراسات الإحصائية
والدراسات التاريخية، والدراسات الوصفية المجردة، وغيرها.

فعبارة (دراسة نقدية) تكشف عن نوع وطبيعة الدراسة التي ستقوم بها وتقدمها هذه
الرسالة في هذا الموضوع.

ولقد أصبح من المعلوم لدى الباحثين أن الدراسات النقدية هي أصعب وأشق أنواع
الدراسات كلها، ليس بالنظر إلى صعوبة تطبيق المنهج النقدي فحسب، بل وبالنظر إلى أن
الدراسة النقدية هي كالنتيجة لمجمل أنواع الدراسات الأخرى، فتلك الأنواع — غالباً —
ما تكون من مقدمات الدراسة النقدية، أو مصاحبة لها لا تكتمل إلا بها.

ولما كان معنى النقد في اللغة تمييز الدراهم، والكشف عن زيفها، حين يقع الشك في
جودة معدنها^(٤)، وكان الشذوذ في الآراء الفقهية موضع اشتباه والتباس، فظاهره
اجتهادات فقهية من فقهاء معتبرين، والأصل في اجتهاداتهم الصواب فالقبول، وباطنه غير

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج ص(١١).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٦/١).

(٣) جامع الأصول (٤/٨).

(٤) انظر : العين (١١٨/٥) وجمهرة اللغة لابن دريد (٢/٢٩٤—٢٩٥)، وتهذيب اللغة للأزهري

(٣٨—٣٦/٩)، والمحكم لابن سيده (٦/١٩٣—١٩٤).

ذلك، احتاج الشذوذ الفقهي إلى المنهج النقدي، الذي يكشف عن زيفه، ويميز بين أنواعه، ويميط اللثام عن أحكامه.

ولذا حرصت أن أثبت هذه العبارة "دراسة نقدية" في عنوان الرسالة، فهي تحدد منهج الرسالة وتكشف عن هدفها في وقت واحد. والله تعالى المستعان.

مجال الدراسة وحدودها :-

لقد اتضح مما تقدم آنفاً، حين بيان منهج الرسالة ، وفي أثناء شرح مفردات عنوانها أن مجال الدراسة وحدودها — هنا — هو : الشذوذ الفقهي ، مطلقاً ، دون تقييده بفترة زمنية، ولا بمذهب معين، ولا بكتاب محدد، ولا بموضوع خاص من موضوعات الفقه وأبوابه.

غير أن الدراسة استبعدت الشذوذ الفقهي عند طوائف أهل الأهواء والبدع، كما استبعدت الشذوذ الفقهي عند المعاصرين، وقد تقدم بيان سبب ذلك. وقد تبين مما تقدم — أيضاً — أن الدراسة منصبّة أصلاً على دراسة الشذوذ نفسه، لا على دراسة الآراء الشاذة، إلا بمقدار ما تقتضيه دراسة الشذوذ.

مشكلة الدراسة وفروضها :-

يمكن تلخيص مشكلات الدراسة وفروضها بما يلي :

(١) انطلاقاً من مسلّمة وجود آراء فقهية كثيرة حكم عليها بأنها شاذة، فما هو معنى الشذوذ الفقهي تحديداً.

(٢) كيف يمكن أن يقع الشذوذ الفقهي من العلماء الكبار ، وكيف يمكن أن نقبل نسبه إليهم، وإذا كانت نسبه إليهم صحيحة فهل يتعين علينا أن نحترمه ونقبله منهم بالنظر إلى سعة علمهم وفضلهم؟.

(٣) هل الشذوذات الفقهية ذات طبيعة واحدة؟ وما هي حدود تأثيرها؟

(٤) هل الشذوذ الفقهي أمر حتمي لا بد من وقوعه؟ وهل هناك وسائل يمكن أن تحد منه؟ .

(٥) هل هناك منهج خاص لدراسة الآراء الشاذة المبثوثة هنا وهناك؟ وما قوام هذا

المنهج؟ وما معالمة؟ وهل من أمّودج له؟ .

تلك هي أبرز المشكلات التي سوف تثيرها الدراسة ، منطلقة من اختبار صحة تلك الفروض التي انطوت عليها تلك الأسئلة.

الصعاب التي واجهت الباحث :

أن يواجه الباحث في مسائل العلم مصاعب ومشاق فهذا أمر متوقع ومنتظر، فليست جميع مسائل العلم مذلة للباحثين، دانية القطوف للدارسين.

لكن لما كان لا يَجْمَلُ — في نظري — بالباحث تعدادُ أنواع المشاق التي واجهها ، وتفريعاتها، وتشقيقاتها، والتزويد فيها، والتزوين بها، رأيت أن أقصر منها على ما يكون كالعذر عن التقصير، وهي :

[١] عدم التفرغ في أثناء فترة إعداد الرسالة، فقد قمت في أثناء إعدادي لهذه الرسالة بتدريس جميع مواد القسم الذي أنتسب إليه، وهو قسم القضاء والسياسة الشرعية، قمت بتدريس جميع مواد القسم على سبيل الاستقلال بها، وفي جميع سنوات الكلية الأربع.

[٢] جدّة الموضوع : قد تقدم — قريباً — تقرير أن موضوع هذه الرسالة جديد تماماً، ولا يخفى أن جدّة الموضوع تُعدُّ من أسباب صعوبته، إذ لا يجد الباحث — حينئذٍ — أثراً يقتفيه، ولا معالم سابقة يهتدي بها.

يقول الفقيه الحنبلي الجليل ، علاء الدين المرداوي — رحمه الله تعالى — : ((فإن المؤلف إذا صنف كتاباً قد سبق إلى مثله، يسهل عليه تعاطي ما يشاهده، ويزيده فوائده وقيوداً ، وينقحه ، ويهدبه، بخلاف من صنف في شيء لم يسبق إلى التصنيف فيه؛ لأنه يحصل له مشقة بسبب ذلك))^(١).

وصدق — رحمه الله تعالى — فإن الجدة تصرف عن التنقيح والتهديب والتجميل، إلى إقامة أصل الشيء ، فلا يكاد أن يتهيأ له إقامة عموده حتى تصيبه المشقة والكال والفتور، فقلّ أن يفرغ إلى التنقيح، بخلاف من وجد الأصل قائماً، والعمود راسياً، فإن حلّ همّه — حينئذٍ — التنقيح والتهديب، لتفرغه له، وتوجهه أصلاً إليه.

(١) الإنصاف (٢٩٦/١٢).

[٣] صعوبة الموضوع وغموضه :

الكلام في العلم ليس بالأمر السهل، قال الإمام مالك — رحمه الله تعالى — : ليس في العلم شيء خفيف، العلم كله ثقيل.

وذلك بأن سائلاً سأله عن مسألة فقال: ((لا أدري، فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة... فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة؟! ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً﴾^(١)، فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة^(٢).

فكيف إذا كان الكلام في دقائق العلم وغموضه وعويصه؟! هذا يحتاج إلى التبحر في العلم.

يقول القرافي — رحمه الله تعالى — بعد أن أوصى أرباب المذاهب الفقهية بتفقد مذاهبهم من الآراء المخالفة للإجماع أو النصوص أو القواعد لتعرف فتحذر: ((غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد، والقياس الجلي، والنص الصريح، وعدم المعارض لذلك، وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر في الفقه^(٣)). ولذا عدَّ الشاطبي — رحمه الله تعالى — التمييز بين ما هو شاذ وما ليس بشاذ من وظائف المجتهدين، وقصّر معرفته عليهم.

يقول — رحمه الله تعالى — في معرض حديثه عن زلات العلماء: ((فإن قيل: فيما ذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟ فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام^(٤)).

فتحصل من كلام هذين الإمامين الجليلين — رحمهما الله تعالى — شهادة بأن معرفة الشذوذ وتمييزه من غيره لا تتحصل إلا للمجتهد متبحر في الفقه. وإذ جاءت الشهادة بذلك ممن عُرف بالتحقيق فحسبك بها.

(١) الآية (٥) من سورة المزمل .

(٢) انظر: ترتيب المدارك للقاضي عياض (١/١٨٤-١٨٥)، وإعلام الموقعين (٤/٢١٨).

(٣) الفروق (٢/١٠٩-١١٠)، الفرق رقم (٧٨).

(٤) الموافقات (٤/٩٧).

هذا في معرفة الشذوذ وتمييزه فكيف بدراسته ونقده؟!.

ويقول شيخنا الأستاذ الدكتور محمد فضل عبد العزيز المراد — محقق كتاب نوادر الفقهاء للجوهري — : ((من المعلوم أنه من الصعب جداً العثور على الأقوال النادرة منسوبةً إلى قائلها))^(١).

هذا في العثور على الشذوذ منسوباً إلى قائله، فكيف بالتأكد من هذه النسبة وتحقيقها، أم كيف بنقد الشذوذ الفقهي نقداً يحيط بجوانبه لا بمجرد التحقق من النسبة؟!.

ومعاذ الله أن أدعي التبحر في الفقه أو مرتبة الاجتهاد في العلم، لأنني أعلم أن هذا ليس لي بحق، وإنما ذكرت ما ذكرتُ آنفاً بياناً لصعوبة موضوع الرسالة ، لعل ذلك أن يكون عذراً عن التقصير والأخطاء والزلات التي وقعتُ مني فيها .

كلمة شكر : —

صحّ عن رسول الله ﷺ أنه قال : ((من لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل)).

أخرجه الإمام أحمد واللفظ له^(٢)، وأبو داود^(٣) والترمذي^(٤) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

فأحمد الله تعالى — أولاً — وأشكره ، فهو سبحانه مولي النعم العظيمة، ومسدي المنن الجليلة، خلقنا، ورزقنا، وهدانا، وأسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنةً.

فله — عز وجل — الحمد ، وله — سبحانه — الشكر، ملء السموات ، وملء الأرضين، وملء ما بينهما، وملء ما شاء ربنا من شيء بعد، أهل الثناء والمجد ، أحق ما قال العبد، وكلنا لله عبد، لا أحصي ثناءً على الله تعالى، هو — سبحانه — كما أثنى على نفسه.

فوالله لو لا الله ما استطعت أن أكتب حرفاً واحداً في هذه الرسالة.

ثم أتوجه بالشكر إلى والديّ — حفظهما الله تعالى — ومَتَّعهما ومَتَّعَ بهما —

(١) مقدمة تحقيق كتاب نوادر الفقهاء ص(١٠).

(٢) المسند (٢/٢٥٨).

(٣) السنن — كتاب الأدب — باب في شكر المعروف (٢/٢٩٠).

(٤) الجامع — أبواب البر والصلة — باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك — وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح))، انظر : جامع الترمذي مع شرحه عارضة الأحوذوي (٨/١٣٢—١٣٣).

فلتوجيههما ، وإرشادهما ، ومتابعتهما ، وسؤالهما المتكرر عن الرسالة متى تتم، أبلغ الأثر في نفسي، فجزاهما الله تعالى عني خير ما جزى والدين عن ولدهما، إذ لا سبيل إلى أن أجزيهما ولو بعض حقهما.

ثم لمشايخي، وأساتذتي، الذين تتلمذت عليهم، وتلقيت منهم علم الفقه وقواعده وأصوله، ومناهج البحث فيه، الشكر الجزيل ، والعرفان بالفضل، فقد أفاضوا عليّ من علمهم وتوجيههم ما لا أستطيع جزاءه، ولا أقدر على وفائه، وهم — بحمد الله تعالى — كثير، لا أمكن من حصرهم — الآن — لكن أذكر منهم : أصحاب الفضيلة : الشيخ صالح الفوزان ، والشيخ عبد الله الجبرين، والشيخ عبد الله الغديان، والشيخ عبد العزيز آل الشيخ، والشيخ محمد الصالح، والشيخ صالح السدلان، والشيخ صالح الأطرم، والشيخ محمد فضل عبد العزيز المراد، فهؤلاء الأئمة الأعلام درست عليهم علم الفقه، وأما علم القواعد الفقهية فتلقيته عن الشيخ عبد الله الغديان — خاصةً — .

ومنهم: الشيخ أحمد مباركي والشيخ عبد العزيز الربيعه، والشيخ عبد الرحمن الدرويش والشيخ عبد الله الزايد والدكتور علي بن عبد الحميد أبو زنيد والدكتور طه جابر فياض العلواني، وهؤلاء الأعلام تلقيت عنهم علم أصول الفقه.

ومنهم — ممن تلقيت منه مناهج البحث في علم الفقه وأصوله الشيخ عبد الله الغديان، فقد درست عليه — مع زملائي — مناهج البحث في العلوم الشرعية دراسة تامة، نظريةً وتطبيقيةً، والدكتور فاروق عبد العليم مرسي، والدكتور محمد صدقي البورنو.

فلكل هؤلاء الأعلام الشكر والتقدير والعرفان بالفضل والجميل.

أما المشرف على هذه الرسالة ، صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور، الشيخ حمد الحماد، فهو الذي له اليد الطولى فيها؛ في التوجيه ، والتسديد، وإنه لشرف أن يشرف على رسالتي هذا الشريف.

ولولا أن يقال : إنه يتملق مشرفه ليصيب بعض ما عنده، لأفضت في بيان فضله، ولكن حسبي أن أقول — الآن — إنه لولا فضل الله تعالى أولاً ، ثم الطريقة التي أشرف بها شيخني على هذه الرسالة ، لما خرجت بهذا الشكل، بل ربما لم تخرج مطلقاً.

فلشيخني المشرف الشكر والتقدير ، وجزاه الله تعالى عني خيراً، وأدام الانتفاع بعلمه.

والشكر موصول لكل من مدَّ لي يد العون والمساعدة في أثناء فترة إعداد هذه الرسالة من أهلٍ أو ولدٍ أو قريبٍ أو صديقٍ أو جارٍ أو زميلٍ.

وأما هذه الجامعة الإسلامية ، التي تقدّم هذه الرسالة في رواقها، فأرجو من الله أن تبقى نوراً وضياءً يشع بميراث النبوة على أنحاء المعمورة، فكم بثت من علم، وكم نشرت من هدى، وكم انتفع بها من الخلق، وفق الله تعالى القائمين عليها، والعاملين فيها، إلى كل خير وسداد وارشاد.

وصلى الله وسلم تسليماً كثيراً على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

وفيه ثلاثة مداخل :

- (١) المدخل الأول : الاجتهاد
- (٢) المدخل الثاني : الإجماع
- (٣) المدخل الثالث: الاختلاف

توطئة

الشدوذ الواقع في الآراء الفقهية يُعدّ من نتاج الاجتهاد في الجملة، فإن المجتهد قد يؤدي به اجتهاده إلى خلاف دليل قطعي لخفائه عليه ، "فرب دليل خفي قطعي" ^(١).
" وكثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف " ^(٢).
والشدوذ الفقهي له تعلق أيضاً — بدليل الإجماع؛ لأن من الشدوذ ما يأتي مصادماً للإجماع ، حارقاً له.
وكذلك يعد الشدوذ نوعاً من أنواع الخلاف ، له سماته وخصائصه .
فظهر من هذا أن للشدوذ الفقهي ارتباطاً بهذه الموضوعات والمسائل الكبار، أعني :
الاجتهاد ، والإجماع ، والخلاف .
لذا رأيت من المناسب أن أمهد — بين يدي الحديث عن الشدوذ — بتناول هذه الموضوعات تناولاً مجملًا ، بالقدر الذي يصلح أن يكون منطلقاً لدراسة الشدوذ في الآراء الفقهية دراسة نقدية .
وإلا فمن المعلوم أن كل موضوع من تلك الموضوعات ، لا يكاد يُستوفى الحديث عنه إلا بالأجزاء والمجلدات .
لكن ليس من شأن التمهيد النشر والبسط ، بل من شأنه الإيجاز والقصد .
ولما كان المراد من هذا التمهيد هو الدخول إلى الشدوذ عن طريق تلك الموضوعات، جعلت كل واحد منها مدخلاً .

(١) المسودة في أصول الفقه ص (٤٩٦)، والعبارة لشيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — .

(٢) المصدر السابق ص (٤٩٧)، من كلامه أيضاً .

المدخل الأول : الاجتهاد

تعريفه :

الاجتهاد في الاصطلاح الفقهي هو : ((درك الوسع في طلب الحكم بالاعتبار والنظر))^(١).

أو هو بعبارة أخرى : ((بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة))^(٢).

أهليته :

لا يجوز الاجتهاد إلا من متأهل له، فلا يجوز أن يقدم عليه من لم تتوفر فيه شروطه، أو تحصل عنده آتته.

يقول الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه، من خبر لازم؛ كتاب أو سنة أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ما وصفتُ، كما يطلب ما غاب عنه من البيت، واشتبه عليه من مثل الصيد، فأما من لا آلة فيه فلا يحل له أن يقول في العلم شيئاً))^(٣).

ويقول في موضع آخر : ((لا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله ﷺ وأفوايل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً يميز بين المشتبه، ويعقل القياس))^(٤).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف

(١) الجدل على طريقة الفقهاء ، لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي — رحمه الله تعالى — ص (١).

(٢) المستصفى (٢/٣٥٠).

(٣) الأم (٧/٢٧٧).

(٤) إبطال الاستحسان للشافعي — رحمه الله تعالى — مطبوع مع الأم (٧/٣٠١—٣٠٢).

بوصفين:

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها^(١).

محلّه :

لا يسوغ الاجتهاد مع وجود نص أو إجماع، فإن فعل فقد وُضع في غير محلّه، وهو — حينئذٍ — اجتهاد ساقط لا اعتبار له.

وإنما الاجتهاد في النصوص، أو عليها للإلحاق بها، لا معها في مقابلتها. قال الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((الاختلاف وجهان : فما كان لله فيه نص حكم ، أو لرسوله سنة، أو للمسلمين فيه إجماع؛ لم يسع أحداً علم من هذا واحداً أن يخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد، كان لأهل العلم الاجتهاد فيه، بطلب الشبهة بأحد هذه الوجوه الثلاثة))^(٢).

خطورته :

لا يخفى أن محصلة الاجتهاد أن يقول في النازلة أو المسألة هذا حكم الله تعالى، أو هذا حكم رسوله ﷺ ، أو هذا يلزم شرعاً ، وهذا لا يلزم، أو هذا ينبغي أن يفعل ديانةً، وهذا ينبغي أن لا يفعل كذلك، ونحو ذلك .

وهذا كله توقيع عن رب العالمين، وهذا منصب جدُّ خطير.

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعدَّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه . . . وليعلم المفتي عمّن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غداً بين يدي الله))^(٣).

(١) الموافقات (٤/٥٦).

(٢) الأم (٧/٢٨٥).

(٣) إعلام الموقعين (١/١١).

أقسامه :

ينقسم الاجتهاد — بالنسبة إلى إحاطته وشموله — إلى قسمين:
اجتهاد كلي : وهو التأهل للنظر في أحكام الشريعة كلها.
واجتهاد جزئي : وهو اقتصار التأهل على نوع من الأحكام أو مسألة من المسائل،
وقد وقع في الاجتهاد الجزئي خلاف بين أهل العلم في جواز وقوعه، والمحققون على
جوازه.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام،
فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم ، مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه))^(١).

مراتب المجتهدين :

المجتهدون على أربعة مراتب : مجتهد مطلق، ومجتهد في مذهب ، ومجتهد في نوع من
العلم، ومجتهد في مسألة منه أو مسائل^(٢).
وقيل في مراتبهم : مجتهد مستقل، ومجتهد مطلق، ومجتهد تخريج، ومجتهد ترجيح،
ومجتهد فتياً^(٣).

وغير خافٍ أن الاجتهاد — على الحقيقة — إنما ينصرف إلى الاجتهاد في فهم
نصوص الكتاب والسنة، فمن قصر عن ذلك فليس بمجتهدٍ إلا تجوزاً بقيده.

تغير الفتوى :

القضاء والفتوى عليهما مدار نتيجة الاجتهاد، وقد ذكر بعض أهل العلم أن الفتوى
تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((ينبغي له [يعني المفتي] أن يكون فقيهاً في
معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان

(١) المصدر السابق (٤/٢١٦).

(٢) انظر : صفة الفتوى ص(١٦).

(٣) انظر : الرد على من أخلد إلى الأرض ص(١١٥—١١٦).

والمكان والعوائد والأحوال ، وذلك كله من دين الله))^(١).

وقد طار بعض الجهال وبعض الضلال بهذه الكلمة كل مطير، ثم أوقعوها في غير موقعها جهلاً أو إفساداً .

يقول شيخنا العلامة الدكتور : صالح الفوزان — حفظه الله تعالى — ((وليس معنى تغير الفتوى ما يفهمه بعض الجهال أو المغرضين أن ذلك من أجل مجارة العصور، أو أهواء الناس ورغباتهم ، فإن ذلك من أعظم الضلال))^(٢).

ومن المعلوم عند أهل العلم أن لتغير الفتوى أسباباً ، منها : تغيرها لتغير الاجتهاد، أو لسد الذرائع، أو لفسو الفتنة أو الفساد، أو لاختلاف العرف في ما يبنى على العرف، أو لملاحظة اختلاف الحال، ونحو ذلك مما يعرفه أهل العلم، ومن أمثلة ذلك : أن يفتي بجواز بيع السلاح في زمان أو مكان ثم يفتي في زمان أو مكان آخر بتحريمه لظهور الفتنة فيهما. ومن ذلك ما ذكره أهل العلم من تحريم بيع العنب لمن يتخذه خمراً ، وإباحة القبلة للشيخ الصائم وكراهتها للشاب، وإسقاط العدالة ببعض حوارم المروءة في بلد دون بلد ونحو ذلك كثير لا يتسع له المقام.

وأما ملاحظة الأعراف والعوائد حال الفتوى فأمر واسع جداً ، وهو مبسوط في كتب الفقه وقواعده.

مادة الاجتهاد :

الأدلة من الكتاب والسنة هي مادة الاجتهاد، التي تمد المجتهد بمعرفة أحكام الحوادث والنوازل كلها، فهي تفي بذلك جميعه، خلافاً لمن زعم غير ذلك.

يقول الشوكاني — رحمه الله تعالى — : ((وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه، ووجه إليه همته، واستعان بالله عز وجل، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق، والعثور على الصواب، من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه، فإنهما الكثير

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٠٥).

(٢) الاجتهاد ص(٢٧).

الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال، والمعتمصم الذي يأوي إليه كل خائف، فاشدد يديك على هذا، فإنك إن قبلته بصدر منشرح، وقلب موفق، وعقل قد حلت به الهداية؛ وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائناً ما كان، فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفني بجميع الحوادث، فمن نفسك أتيت، ومن قبل تقصيرك أصبت، وعلى نفسها براقش تجني، وإنما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم، وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية^(١).

بقاء الاجتهاد :

عند ما فشا التقليد نادى بعض الناس بإغلاق باب الاجتهاد، زاعماً تعذره في الأزمنة المتأخرة، ولكن المحققين من أهل العلم عابوا ذلك وردوه، وقالوا : لا يخلو زمان عن مجتهد^(٢)، بل بينوا أن الاجتهاد في هذه الأعصار أيسر وأسهل منه في الأعصار الخالية؛ لما تيسر من جمع التفسير والحديث واللغة ونحوها.

يقول الصنعاني — رحمه الله تعالى — : ((فالحق الذي ليس عليه غبار ، الحكم بسهولة الاجتهاد في هذه الأعصار، وأنه أسهل منه في الأعصار الخالية، لمن له في الدين همة عالية، ورزقه الله فهماً صافياً ، وفكراً صحيحاً ، ونباهةً في علمي السنة والكتاب))^(٣).

هل كل مجتهد مصيب ؟ :

الاجتهاد هل هو خطأ وصواب؟ أو كل من اجتهد أصاب؟!.

أولاً : تحرير المسألة :

أ — الكلام — هنا — في المسائل الشرعية الفرعية العملية ، لا العقلية الأصولية العلمية.

(١) إرشاد الفحول ص(٢٥٩).

(٢) انظر : الرد على من أخلد إلى الأرض ص (٩٧).

(٣) إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ص(١٠٣).

ب — الكلام — هنا — في المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها، فخرج بذلك المسائل المعلومة من الدين بالضرورة، والمسائل التي فيها دليل قاطع وإن لم تكن من الضروريات^(١).

ثانياً : جملة المذاهب في المسألة:

المذهب الأول : مذهب المصوّبة : وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب، وهؤلاء تشعبوا بعد ذلك؛ فمن قائل كل مجتهد مصيب وإن كان الحق مع واحد!! ومن قائل بل الحق متعدد بتعدد المجتهدين بحسب ظنّهم، وبعضهم قال: إنما كلفوا إصابة الأشبه، ومنهم من قال : ليس لله تعالى في مسائل الاجتهاد حكم أصلاً!. وهذا المذهب مذهب عامة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة.

المذهب الثاني : مذهب المخطئة : وهم القائلون ليس كل مجتهد بمصيب، بل الاجتهاد — حينئذ — منه خطأ وصواب، والحق واحد، فمن أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ. ثم تشعبوا في حكم الخطأ شعبتين : فمنهم من قال : إن المخطئ في مسائل الاجتهاد آثم على كل حال، وهذا القول منقول عن الأصم والمريسي وابن عليّة^(٢).

(١) انظر : إرشاد الفحول ص(٢٦٠—٢٦١).

(٢) ينظر في ابن عليّة هذا من هو ؟ فإنه إذا أطلق عند المحدثين فإلهم يقصدون به إسماعيل بن عليّة الإمام الحافظ الثقة الثبت، الذي قال فيه شعبة : ((ابن عليّة سيد المحدثين))، وقال فيه الأئمة الحفاظ : ما أحد من المحدثين إلا وقد أخطأ إلا إسماعيل بن عليّة ... ونحو ذلك من عباراتهم.

انظر تاريخ بغداد (٦/٢٣٣—٢٣٤).

وإذا أطلق ابن عليّة عند المتكلمين فإنما يقصدون به ابنه إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة، وإبراهيم بن عليّة هذا جهمي ضال، ولذا كثيراً ما تساق آراؤه الكلامية وشذوذاته الفقهية مقروناً إلى شيوخه وأضرابه في الضلال كالأصم وبشر المريسي. انظر : تاريخ بغداد (٦/٢٠—٢٣).

وما يمنع من الجزم بأن المراد بابن عليّة هنا — إبراهيم — بحكم دلالة السياق والمعنى معاً إلا ما وقع في "المسودة" لآل تيمية ص(٤٩٨) من التصريح باسم إسماعيل في هذا الموضع ! وهو ما جعل العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي — رحمه الله تعالى — في تعليقه على الإحكام للآمدي (٤/١٨٢—١٨٣) في الحاشية يجعل كونه إبراهيم مجرد احتمال.

ومنهم من قال : إن المخطئ لا إثم عليه، بل هو مأجور أجراً واحداً ، وهذا القول هو قول عامة الفقهاء^(١).

ولا شك في أن الصواب أن الاجتهاد منه خطأ وصواب، وليس كل مجتهد بمصيب، والقول بالتصويب مطلقاً قول مبتدع؛ لأنه محدث بعد عهد الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — مخالف لما كان من مذهبهم.

يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((وفي رجوع أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض ، ورد بعضهم على بعض، دليل واضح على أن اختلافهم عندهم

أما محقق التمهيد لأبي الخطاب (٣١١/٤) فقد جزم في الحاشية رقم (٥) بأنه إسماعيل!. والخلط بين إسماعيل بن عليّة وبين ابنه إبراهيم يقع في تحقيقات بعض المعاصرين لكتب الأئمة، ومن ذلك مثلاً: أن محقق حلية العلماء للشاشي حين قال المصنف : ((وقال الأصم وابن عليّة زكاة الفطر مستحبة)) (١١٩/٣)، ذهب المحقق يترجم لابن عليّة على أنه إسماعيل!! ويذكر من ثناء أهل العلم عليه!! بينما الخلاف في فرضية زكاة الفطر إنما جاء عن إبراهيم وشيخه الأصم المعتزلي ، وقد صرح بهذا الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٣٦٨/٣) فقال : — في معرض تعقبه على من حكى الإجماع على فرضية زكاة الفطر — ((وفي نقل الإجماع مع ذلك نظر؛ لأن إبراهيم بن عليّة وأبا بكر بن كيسان الأصم قالوا إن وجودها نسخ)).

وفي الجملة : فإن الشذوذات الفقهية إنما تعرف عن إبراهيم لا عن أبيه، فإذا أطلق ابن عليّة في شذوذات فقهية فإنما هو إبراهيم وحده، هذا الذي أعرفه من استقراء صنيع الفقهاء ، سواء أفرد بالذكر ، أو قرن إلى الأصم المعتزلي، وهذا هو الكثير الغالب؛ لأنه — أعني إبراهيم — كان من غلمانته، كما جاء التعبير بذلك في تأريخ بغداد (٢١/٦).

وإني بهذه المناسبة لأقر بالفضل لشيخنا العلامة عبد المحسن بن حمد العباد البدر — حفظه الله تعالى — فإنه هو الذي نبهني إلى عدم الخلط بين ابن عليّة وابنه.

(١) انظر : التمهيد لأبي الخطاب (٣١٠/٤ — ٣٤٨)، والمستصفي (٣٦٣/٢ — ٣٧٨)، والمسودة ص (٤٩٧ — ٥٠٣)، والإحكام للآمدي (١٨٣/٤ — ١٩٦)، وشرح تنقيح الفصول للقراي ص (٤٣٨ — ٤٤١)، والتحرير لابن الهمام — مع شرحه — التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٣١٢ — ٣٠٥/٣).

خطأ وصواب))^(١).

ويقول الشيرازي — رحمه الله تعالى — عن مذهب المصوّبة : ((لم يكن في الصحابة من يذهب إلى هذا، بل كان مذهبهم أن الحق في واحد، ولهذا خطأ بعضهم بعضاً))^(٢).
وأما ما ذهب إليه الأصم وبشر المريسي من تأييم المخطئ على كل حال، فهذا ليس بشيء، وليس مثل هؤلاء من يعتد به في مسائل العلم.

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيف، ولا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء ، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه))^(٣).

وهذه المسألة طويلة الذيل، يكثر فيها الشغب والفضول^(٤)، ولكن لما كان المقام — هنا — مقام تمهيد لدراسة الشذوذ الفقهي ، كان من غير المناسب بسط الكلام فيها، فأكتفي بالإشارة إلى ارتباط هذه المسألة بالشذوذ الفقهي وتأثيرها فيه، فأقول : يرى بعض علماء الأصول ، من المعاصرين ، أنه يترتب على مذهب المصوبة الترخص بالأخذ بأي الأقوال^(٥).

وسياتي أن الشذوذات الفقهية ما هي إلا أقوال صادرة من مجتهدين!!.

ولكن هذه النتيجة ، التي هي في الغاية من الخطورة، يجد من تحققها ما تقرر عند علماء الأصول — وقد ذكر عند تحرير المسألة — من أن هذه المسألة مفروضة فيما لا قاطع فيه.

(١) جامع بيان العلم ص(٤٠٤).

(٢) التبصرة ص(٣٩٤).

(٣) جامع بيان العلم ص(٤١٦).

(٤) انظر : إرشاد الفحول ص(٢٦١).

(٥) انظر : الاجتهاد والتقليد في الإسلام لشيخنا الشيخ الدكتور طه جابر فياض العلواني ص(٩٦) في الحاشية.

فأما ما فيه دليل قطعي فمن خالفه فقد أخطأ — وإن اجتهد — عند الجميع، أي عند المصوبة والمخطئة معاً .

يقول ابن الهمام — رحمه الله تعالى — : ((الخلاف فيما لا قاطع، أما ما فيه فالاجتهاد على خلافه خطأ اتفاقاً))^(١).

وهذا الغزالي — رحمه الله تعالى — وهو من كبار المصوبة يقول : ((ثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم الاجتهاد نظره، أو يضعه في غير محله بل في موضع فيه دليل قاطع ، أو يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً ... فجميع هذا مجال الخطأ. وإنما ينتفي الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله، وتم في نفسه، ووضع في محله، ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا إلى ما وجب))^(٢).

فإذا أضفنا إلى هذا ما ذكره جهابذة العلماء المحققين، من المتقدمين والمتأخرين، من أن كثيراً من المسائل الفقهية الفرعية الخلافية يمكن بأن توصف بأنها قطعية، بحسب ما يظهر للمجتهد فيها؛ تبين — حينئذٍ — ضعف تأثير مذهب المصوبة في حكم المسائل الشاذة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((كثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف))^(٣).
ويقول أيضاً : ((فرب دليل خفي قطعي))^(٤).

ويقول العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي — رحمه الله تعالى — : ((المسائل الفقهية شأنها شأن المسائل الأصولية، في أن كلاً منهما قد يكون في نظر المجتهد قطعياً ، وقد

(١) التحرير — مع شرحه التقرير والتحجير — (٣/٣١٢).

(٢) المستصفى (٢/٣٧٥).

(٣) المسودة ص (٤٩٧).

(٤) المصدر السابق ص (٤٩٦).

يكون ظنياً ، حسب ما بلغه من الأدلة، ومدى فهمه فيها^(١).
وسياًتي — إن شاء الله تعالى — مزيد بيان لمدى تعلق هذه المسألة بالشذوذ الفقهي
في فصل خاص يعقد لحكم الشذوذ.
على أن القول بالتصويب قد تفرع عنه أقوال في غاية الغثاثة!!
فهذا الجبائي — وهو من المصوبة — يقول : يتخير المجتهد في أقوال المجتهدين^(٢).
فخرق بذلك الإجماع على وجوب الاجتهاد على المجتهدين^(٣).
يقول الغزالي — رحمه الله تعالى — : ((الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في
الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده))^(٤).
وذاك آخر يقول : ((كان للنبي ﷺ أن يفتي في الحوادث بما يشتهي، والآن لصالح
الأمة أن يفتوا في الحوادث بما يشتهون من غير اجتهاد))^(٥).
وكذب هذا المفتري ، فإن التشهي هو الهوى، ورسول الله — صلى الله عليه وسلم
— لا ينطق عن الهوى، قال الله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي
يوحى﴾^(٦).

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوقف في بعض ما يسأل عنه حتى يأتيه
الوحي بخبر ذلك^(٧).

وإنما اختلف الأصوليون في هل للنبي صلى الله عليه وسلم أن يجتهد فيحكم باجتهاده

(١) تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي — رحمه الله تعالى — على الإحكام للآمدي (٤/١٨١) في الحاشية.

(٢) انظر : المسودة ص(٥٠٣).

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) المستصفي (٢/٣٧٤).

(٥) المسودة ص(٥٠٣).

(٦) الآياتان (٤،٣) من سورة النجم.

(٧) انظر : صحيح البخاري — كتاب الاعتصام — باب ما كان النبي — صلى الله عليه وسلم — يسأل مما لم

ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري ...، انظره مع فتح الباري (١٣/٢٩٠).

أو لا يجوز له ذلك حتى يأتيه التوقيف من الوحي؟ فأين هذا من ذلك؟!^(١).
ولم يتوقف الأمر عند هذا، بل جاء قوم فقالوا: ((كل من أفتى في حادثة بحكم يريد
التقرب به إلى الله فهو مصيب، سواء كان مجتهداً أو لم يكن))^(٢).
فانظر — رعاك الله تعالى — أي داهية انجر إليها بعض من تعلق بأذيال التصويب ،
وأي انحلال وانخزال ارتكسوا فيه .

فلم يبقَ بعد ذلك إلا أن يأتي زنديق ، من أولئك الزنادقة — وقد أينعت لهم رؤوس
في زماننا لم تقطف بعد — فيقول: كل من أفتى بشيء فهو مصيب ، كان مجتهداً أم غير
مجتهد ، صالحاً كان أم غير صالح ، أراد التقرب إلى الله بذلك أم لم يُرد . ورحم الله تعالى
أبا إسحاق الإسفراييني فإنه كان حين يأتي ذكر هذه المسألة يصول ويجول!! ويقول :
هذا كلام أو له سفسطة وآخره زندقة^(٣).

وعفا الله تعالى عن أبي حامد الغزالي فإنه حين حكى هذه الجملة عاجها ، لأنه لم
يسر غورها^(٤).

ولله در شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فإنه شفى الغليل في
تفسيرها^(٥).

نظرة في الاجتهاد المعاصر :

في الوقت الذي نشهد فيه علماء ربانيين يجتهدون في الأحكام الشرعية على هدي
الكتاب والسنة ، لاسيما في بلادنا هذه — المملكة العربية السعودية — حرسها الله تعالى ،

(١) انظر : المحصول للفخر الرازي — الجزء الثاني — القسم الثالث (٩/٦)، وراجع : فتح الباري
(٢٩١/١٣—٢٩٢).

(٢) المسودة ص(٥٠٣).

(٣) انظر : سير أعلام النبلاء (٣٥٥/١٧).

(٤) انظر : المستصفي (٣٦٧/٢).

(٥) انظر : قاعدة في توحيد الملة وتعدد الشرائع ، لشيخ الإسلام ابن تيمية — مع مجموعة الرسائل المنيرية
(١٦٠/٣).

فإن العصر يعج باجتهادات منحرفة .

يقول الأستاذ الدكتور محمد فوزي فيض الله : ((ظهرت فتاوى واجتهادات كنا نتوقع أن تكون راشدة ، وأن تكون في مستوى المباحث والفتاوى المعروفة عن العلماء السابقين ، والفقهاء الأتقياء ، لكننا وجدنا فيها ، كما وجد الناس من العامة والخاصة ، ريباً مريباً ، واتجاهات غير سديدة ، لم يخل الباحث فيها عن أمر من الأمور التالية :

- ١ — حبه الظهور بالشذوذ.

- ٢ — جر الإسلام إلى النظريات والأفكار القانونية الغربية جرّاً .

- ٣ — تنزيل أحكام الشريعة وقسرها على ماتعامل به الناس .

- ٤ — التأثير بالانطلاقات التي لا تعتمد على الأديان .

- ٥ — ممالأة الحكام، وتسويغ اتجاهاتهم ، وتبرير تصرفاتهم.

- ٦ — الارتجال والجرأة على الفتاوى.

- ٧ — الاستهانة بالقديم والقدامى من سلف الأمة، والشغف بالتجديد^(١).

ولا يخفى أن مثل هذا المنهج المنحرف في الاجتهاد سيكون مباءة للشذوذ الفقهي، يبيض فيه ويفرخ ، وأن أصحاب تلك المناهج الاجتهادية الزائفة لن يترددوا في الارتكاس في حمأة الشذوذ متى رأوا أنه يحقق أهواءهم.

فائدة :

ذكر بعض الفقهاء أن الاجتهاد شرط في المفتي والقاضي، وأما المدرس أو المصنف فليس بشرط فيهما!!^(٢)

مآل الاجتهاد :

إذا اجتهد العلماء في طلب الحق الذي هو حكم الله تعالى في المسألة ؛ فإما أن يتفقوا عليه فيصير إجماعاً ، ويسقط الاجتهاد فيه بعداً ، وإما أن يختلفوا فيه.

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور / محمد فوزي فيض الله ص(١٣٧—١٣٨).

(٢) انظر: الرد على من أدخل إلى الأرض للسيوطي ص(١٨٠).

فهذا مآل الاجتهاد — ولا بد — إما إجماع وإما اختلاف.
فلننظر الآن في الإجماع ثم في الاختلاف.

المدخل الثاني : الإجماع

تعريفه:

الإجماع: ((اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصةً على أمر من الأمور الدينية))^(١).

وقيل في حده : ((اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع))^(٢).

حجته :

الإجماع حجة شرعية ، ودليل من أدلة الأحكام ، يجب العمل به على كل مسلم . هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافاً لبعض أهل الأهواء والبدع^(٣). وحجية الإجماع قد تكون قطعية وقد تكون ظنية بحسب نوعه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((وتنازعوا في الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ والتحقيق : أن قطعيه قطعي ، وظنيه ظني. والله أعلم))^(٤).

أنواعه :

كما تقدم فالإجماع نوعان : قطعي ، وظني. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((الإجماع نوعان : قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص. وأما الظني : فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي ، بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر

(١) المستصفي (١/١٧٣).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/١٩٦).

(٣) انظر : الفقيه والمتفقه (١/١٥٤)، والإحكام للآمدي (١/٢٠٠).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/٢٧٠).

القول في القرآن^(١) ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية، لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية^(٢).

الخطأ في نقل الإجماع :

قال الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — ((ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه))^(٣).

وقال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — ((كيف يجوز للرجل أن يقول أجمعوا؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال إني لم أعلم مخالفاً، كان ذلك))^(٤).
وقال : ((لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا))^(٥).
والامر كما قال هذان الإمامان الجليلان ؛ فإن الخطأ في نقل الإجماع يقع كثيراً جداً ولذلك أسباب وآثار.

فأما أسبابه :

فمنها : صعوبة الإحاطة بأقوال جميع المجتهدين في المسألة؛ لا سيما بعد عهد الصحابة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — ، وهي بعد القرون الثلاثة المحمودة لا تكاد تتحصل؛ بحيث يُتوصل إلى القطع بعدم المخالف^(٦).
فمن تجرأ على حكاية الإجماع بهذا المعنى — والحال ما ذكر — لاسيما ممن ليس له كبير معرفة بخلاف السلف فقد كذب، ووقع في أمر عظيم.

(١) كذا في النسخة، ولعل صحة العبارة : في القرى، أو : في القرن.

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٧—٢٦٨).

(٣) اختلاف الحديث ، للشافعي ، ملحق بآخر مختصر المزني ص(٥٠٧).

(٤) المسودة لآل تيمية ص(٣١٥).

(٥) المصدر السابق ص(٣١٦).

(٦) انظر : المصدر السابق .

ومن هنا — والله تعالى أعلم — قال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — ((من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا))^(١).

ولذا كان علماء السلف — رحمهم الله تعالى — حين ينقلون الإجماع يعبرون عنه بقولهم : لا نعلم خلافاً في كذا، ونحو ذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((الذين كانوا يذكرون الإجماع كالشافعي ، وأبي ثور، وغيرهما ، يفسرون مرادهم بأننا لا نعلم نزاعاً، ويقولون هذا هو الإجماع الذي ندعيه))^(٢).

ومنها : أن يعرض الوهم لناقل الإجماع، ولذلك عدة صور ، يوضح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فيقول :

((وإذا قيل : يجوز في ناقل النزاع أن يكون قد غلط فيما أثبتته من الخلاف؛ إما لضعف الإسناد، أو لعدم الدلالة. قيل له : ونافي النزاع غلطه أجوز؛ فإنه قد يكون في المسألة أقوال لم تبلغه ، أو بلغت وظن ضعف إسنادها، وكانت صحيحة عند غيره، أو ظن عدم الدلالة وكانت دالة، فكل ما يجوز على المثبت من الغلط يجوز على النافي ، مع زيادة عدم العلم بالخلاف، وهذا يشترك فيه عامة الخلاف، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم، لاسيما في أقوال أمة محمد ﷺ التي لا يحصيها إلا رب العالمين))^(٣).

ومنها : أن يعرض الخطأ في مفهوم الإجماع :

فإن من أهل العلم من لا يرى مخالفة الواحد أو الاثنین قاذحة في صحة الإجماع^(٤). فيحكي الإجماع مع وجود الخلاف جرياً على مفهومه، وقد يأتي من يطلع على حكاية الإجماع على هذه الصفة فينقلها دون أن ينسبها إلى مدعيها الأول، فيقع اللبس. وإلا فمن المعلوم أن جماهير أهل العلم لا يرون الإجماع إلا إجماع الكافة^(٥).

(١) المصدر السابق ص(٣١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٧١/١٩).

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر : شرح الكوكب المنير (٢٣٠/٢).

(٥) انظر : إحكام الفصول للباحي ص(٤٦١).

هذا نوع .

وهناك نوع آخر يقع في مفهوم الإجماع وهو أن من أهل العلم من يرى أن الإجماع بعد الخلاف المتقدم إجماع صحيح يرتفع به ذلك الخلاف ومنهم من لا يرى ذلك إجماعاً صحيحاً^(١).

وهكذا القول في أنواع الإجماعات المختلف في مفهومها؛ هل هي إجماع صحيح أو لا؟
ومنها : أن يعرض الخطأ في نقل الإجماع ونفيه من جهة أن يدخل فيه من ليس من أهله، ممن لا يعتبر خلافه ولا وفاقه، كالمعتزلة والخوارج والرافضة ونحوهم^(٢).

وفي الجملة فإن الأخطاء في إثبات الإجماع ونفيه في المسائل الفقهية كثيرة جداً كما تقدم، وأهل العلم من نقلة الآثار وأهل البصر بالخلاف يختلفون في مقدار تثبتهم من تحقق الإجماع من جهة ، وفي مناهجهم في مفهوم الإجماع من جهةٍ أخرى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((ينظر في ذلك إلى مثبت الإجماع والنزاع، فمن عرف منه كثرة ما يدعيه من الإجماع والأمر بخلافه، ليس بمنزلة من يعلم منه إثبات إجماعٍ عُلِمَ انتفاؤه ، وكذلك من عُلِمَ منه في نقل النزاع أنه لا يغلط إلا نادراً ليس بمنزلة من علم منه كثرة الغلط))^(٣).

وأكثر ما يقع الغلط حين يأتي الشيء من غير أهله المعروفين بالعناية به وتحصيله، يقول المقرئ — رحمه الله تعالى — : ((حذر الناصحون من : أحاديث الفقهاء، وتحميلات الشيوخ، وتخريجات المتفقيين ، وإجماعات المحدثين))^(٤).

ومهما يكن من أمرٍ فإن السلامة من الخطأ في نقل الإجماع عزيزة؛ لا يكاد يسلم منها من عُرف بكثرة حكايته للإجماع وإن كان حافظاً واسع الاطلاع على الخلاف .
ومن ذلك :

(١) انظر : التبصرة في أصول الفقه للشيرازي ص(٣٧٨—٣٨٣).

(٢) انظر : مراتب الإجماع لابن حزم ص(١٢)، وراجع : نقد مراتب الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية في ص(١٢٥) في حاشية المراتب، وقارن مع ما في جامع بيان العلم لابن عبد البر ص(٤١٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٧٢/١٩).

(٤) القواعد للمقرئ (٣٤٩/١)، القاعدة (١٢١)، وانظر: المعيار المعرب للونشريسي (٣١/١٢).

أن ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — حين قال — في مسألة المعتكف إذا دخل في الاعتكاف — : ((فإن كان دخل فيه فالقضاء واجب عند العلماء، لا يختلف في ذلك الفقهاء))^(١).

تعبه ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بقوله : ((لم يصنع ابن عبد البر شيئاً ، وهذا ليس بإجماع، ولا نعرف هذا القول عن أحدٍ سواه))^(٢).
ولعل هذا ومثله ما جعل بعض من تقدم يحذر من إجماعات ابن عبد البر — رحمه الله تعالى —^(٣).

فإن كان المقصود الحث على التثبت حينئذٍ فحسن، وإلا فابن عبد البر — رحمه الله تعالى — إمام جليل له اطلاع واسع جداً على مذاهب علماء الأمصار، فلا تهدر حكاياته للإجماع لوقوع خطأ أو وهم في بعضها.
ومن ذلك أيضاً :

أن الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — وجه نقداً إلى الفقيه الجليل ابن العربي — رحمه الله تعالى — فذكر أن ابن العربي له عادة في : ((الإقدام على نقل الإجماع مع شهرة الاختلاف))^(٤).
ومن ذلك أيضاً :

ما جاء عن جملة من الأئمة من أنهم نقلوا الإجماع مع وجود الخلاف؛ لخفائه عليهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((وقد ادعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد، من مالك ومحمد بن الحسن والشافعي وأبي عبيد في مسائل، وفيها خلاف لم يطلعوه))^(٥).

ولهذا — والله تعالى أعلم — ولكثرة التعرض للخطأ حين حكاية الإجماع نجد أهل

(١) الاستذكار (٣٠٦/١٠).

(٢) المغني — مع الشرح الكبير — (١١٨/٣).

(٣) انظر: القواعد للمقري (٣٥٠/١)، والمعيار المعرب (٣١/١٢).

(٤) فتح الباري (١٦١/١٣).

(٥) المسودة ص (٣١٦).

العلم يتفاوتون في صيغة نقل الاتفاق في المسائل .

ومثال ذلك : أن الإمام إسحاق بن راهويه — رحمه الله تعالى — يقول : ((إيجاب زكاة الفطر كالإجماع))^(١).

ويقول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((أجمعوا على أن صدقة الفطر فرض))^(٢).
وتعقبه الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — فقال : ((وفي نقل الإجماع مع ذلك نظر؛ لأن إبراهيم بن عليّة وأبا بكر بن كيسان الأصم قالوا : إن وجوبها نسخ،...))^(٣).
لكن هذا التعقب لهذا التعليل فيه نظر ؛ لأن هذين الرجلين غير مرضيين، ولا معدودين في جملة العلماء الذين يعتبر قولهم في الإجماع والخلاف.

فأما الأصم المعتزلي فأخرجه الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — من جملة العلماء الذين يعتد بقولهم في كتابه مراتب الإجماع، ولم يتعقبه في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — في نقده للكتاب^(٤).

وأما إبراهيم بن عليّة فقد قال عنه الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — :
((وإبراهيم بن عليّة هذا له شذوذ كثير، ومذهب عند أهل السنة مهجورة، وليس قوله عندهم مما يعد خلافاً ولا يعرج عليه))^(٥).

وكيف يعرج أحد على قول إبراهيم بن عليّة وهو الذي وصفه الإمامان الشافعي وابن حنبل — رحمهما الله تعالى — بأنه ضال مضل^(٦).
وقال عنه الذهبي — رحمه الله تعالى — بأنه جهمي شيطان!!^(٧).

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (٤/٣٣١).

(٢) الإجماع لابن المنذر ص(٤٥).

(٣) فتح الباري (٣/٣٦٨).

(٤) انظر : مراتب الإجماع — ومعه في حاشيته نقد مراتب الإجماع — ص(١٣).

(٥) التمهيد (٦/٢٩٦)، وقد حرف محققاه اسم إبراهيم إلى إسماعيل!! وقالوا : ((في الأصلين إبراهيم مكان إسماعيل وهو تحريف))!! وقد تابعهما على هذا التحريف الشنيع مؤلفا "الإجماع لابن عبد البر" ص(٢٠٨—٢٠٩).

(٦) انظر : تأريخ بغداد (٦/٢١).

(٧) انظر : سير أعلام النبلاء (٩/١١٣).

وقد نقل الخلاف في فرضية زكاة الفطر عن غير ذينك المغموزين، وليس المقام هنا مقام تحقيق صحة ما نقل من الإجماع في المسألة، بل المقصود التنبيه على ما في نقل الإجماع في كثير من المسائل من صعوبة وتعسر، وعلى ما تنطوي عليه صيغ حكاية الإجماع من أهمية، وعلى ما يعرض من توهم وخطأ في إثبات الإجماع أو نفيه. ولذا نلاحظ التردد في عبارات بعض أهل العلم حين نقل الاتفاق في المسائل، ومن أمثلة ذلك :

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — في مسألة الغسل من التقاء الختانين : ((ولا يصح فيه دعوى إجماع الصحابة، وقد يقرب فيه إجماع من دونهم إلا من شذ))^(١).
ويقول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — في مسألة اشتراط الحرز في السرقة : ((ليس في هذا الباب خبر ثابت لا مقال فيه لأهل العلم، ويقول عوام أهل العلم نقول، وهو كالإجماع من أهل العلم))^(٢).

والنقل عن أهل العلم في تصرفهم في صيغ حكاية الإجماع في المسائل كثير جداً، ومفيد جداً، ولكن لا يناسب التمهيد التطويل والتمديد.
ذلك ما يتعلق بالأسباب .

وأما ما يتعلق بالآثار، أعني آثار الخطأ في نقل الإجماع التي أشرت إليها قبل ورقات، فهي آثار كثيرة خطيرة، يعيننا منها في هذه الرسالة تأثير تلك الأخطاء في نسبة الشذوذ الفقهي إلى من عساه أن يكون لم يقع منه الشذوذ الذي نسب إليه، أو نفي الشذوذ الفقهي إلى من عساه أن يكون قد ارتكس فيه!!.

ذلك بأن مخالفة الإجماع — الذي هو إجماع — شذوذ لا شك فيه — كما سيأتي بيانه في موضعه — إن شاء الله تعالى — فإذا وقع خطأ في إثبات إجماع لم يثبت استجر ذلك تشذيد من خالفه، وإذا وقع خطأ في نفي إجماع ثابت استجر هذا نفي الشذوذ عمّن خالفه.

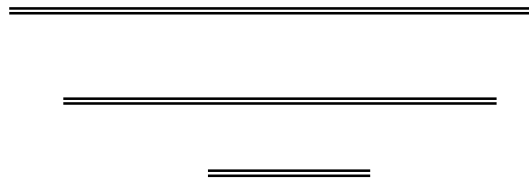
وهذه آثار — كما ترى — في غاية الخطورة . والله تعالى أعلم .

(١) التمهيد (٢٣/١١٧).

(٢) الإشراف (١/٤٩٨—٤٩٩).

هذا، ومباحث الإجماع — بعدُ — وهو ثالث أدلة الأحكام، كثيرة واسعة معلومة^{*} لكن لا يناسب ذكرها هنا؛ لأنها ليست من مقصود هذه الرسالة، ولذا أكتفي بما تقدم مما له ارتباط بأحكام الشذوذ الفقهي، على إيجاز فيه هو أيضاً، كراهة التطويل، وتعويلاً على ما سيأتي من ذلك في موضعه — إن شاء الله تعالى — .

لكن إذا كان الحكم كما قال الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — : ((فما أجمعوا عليه فهو الحجة، ويسقط الاجتهاد مع إجماعهم))^(١).
فما الحال حين الاختلاف؟ وما شأن الانفراد؟.



(١) الفقيه والمتفقه (١/١٧٢).

المدخل الثالث : الاختلاف

الاختلاف في مسائل الأحكام قد وقع بين علماء الإسلام، سلفهم وخلفهم.
قال ابن خلدون — رحمه الله تعالى — : ((فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بد من وقوعه))^(١).

تعريفه :

الاختلاف والخلاف — وهما بمعنى عند الأكثر — ضد الاتفاق^(٢).
قال ابن عقيل — رحمه الله تعالى — : ((حد الخلاف : الذهاب إلى أحد النقيضين من كل واحد من الخصمين))^(٣).
وقال الجرجاني — رحمه الله تعالى — : ((الخلاف منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل))^(٤).
والمراد بالاختلاف الفقهي : ((ما لا يتفق عليه الفقهاء في مسائل الاجتهاد بغض النظر عن صواب أو خطأ أو شذوذ الرأي الذي يقال))^(٥).
وهناك من فرق بين لفظي اختلاف وخلاف في المعنى .
يقول الكفوي — رحمه الله تعالى — : ((الاختلاف : هو أن يكون الطريق مختلفاً ، والمقصود واحداً . والخلاف : هو أن يكون كلاهما مختلفاً . والاختلاف : ما يستند إلى دليل ، والخلاف : ما لا يستند إلى دليل... فإن الخلاف هو ما وقع في محل لا يجوز فيه الاجتهاد ، وهو ما كان مخالفاً للكتاب والسنة والإجماع))^(٦).

(١) المقدمة ص(٤٥٦).

(٢) انظر: القاموس المحيط (٣/١٣٨)، والمصباح المنير ص(٦٩).

(٣) الجدل على طريقة الفقهاء ص(١).

(٤) التعريفات ص(١٠١).

(٥) مجموعة بحوث فقهية ، للدكتور عبد الكريم زيدان ص(٢٧٥).

(٦) الكليات ص(٦١—٦٢).

وقال بعض الفقهاء : ((القضاء يصح في موضع الاختلاف لا الخلاف، والفرق أن للأول دليلاً لا الثاني))^(١).

قال ابن عابدين — رحمه الله تعالى — معلّقاً : ((هذه تفرقة عرفية))^(٢).
وما كان كذلك فالحلفُ فيه هيّن ، وإنما حرصت على تسجيله هنا لأنه قد يترتب على مذهب من فرّق بينهما أن يصف الشذوذ الفقهي بأحدهما دون الآخر، وسيتبين هذا — إن شاء الله تعالى — حين يُعرف الشذوذ ما هو؟ .

أقسامه :

ينقسم الاختلاف أقساماً ، ويتنوع أنواعاً ، باعتبارات مختلفة :

(١) فبالنظر إلى حقيقته :

الاختلاف نوعان : الأول : اختلاف تنوع ، ومنه الاختلاف في الأفضل ، والاختلاف في العبارة.

ومعنى الاختلاف في الأفضل أن يُسوِّغ المختلفون العمل بما اختلفوا فيه ولكن يقع الخلاف بينهم فيما هو الأفضل من صورته وأضرابه.

ومثاله الاختلاف في القراءات ، وصفة الأذان والإقامة، والاستفتاح، والتشهدات، وصلاة الخوف ، وتكبيرات العيد والجنائز، ونحو ذلك^(٣).

ومعنى الاختلاف في العبارة أن يقع الاختلاف في التعبير عن المعنى الواحد بألفاظ مختلفة.

وبمثل له شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بقوله : ((كما قد يختلف كثير من الناس في ألفاظ الحدود ، وصيغ الأدلة، والتعبير عن المسميات، وتقسيم الأحكام))^(٤).

(١) الدر المختار للحصكفي — مع حاشية ابن عابدين — (٤٠٣/٥).

(٢) رد المحتار (حاشية ابن عابدين) (٤٠٣/٥).

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢٠٤/١)، واقتضاء الصراط المستقيم (١٣٢/١—١٣٤).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (١٣٣/١).

ويقول عنه الشاطبي — رحمه الله تعالى — ((وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد... وهكذا يتفق في شرح السنة، وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم))^(١).

الثاني : اختلاف تضاد : وفيه يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((وأما اختلاف التضاد فهو : القولان المتنافيان ، إما في الأصول وإما في الفروع، عند الجمهور الذين يقولون المصيب واحد، وإلا فمن قال كل مجتهد مصيب، فعنده هو من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد ، فهذا الخطب فيه أشد؛ لأن القولين يتنافيان))^(٢).

ومن المعلوم أن الاختلاف إذا أطلق ينصرف إلى اختلاف التضاد، وأما اختلاف التنوع فليس بخلاف على الحقيقة، وإن كان ظاهره الاختلاف.

وقد نبه الشاطبي — رحمه الله تعالى — إلى خطورة الخلط بين هذين النوعين ، من جهة إثبات الإجماع ونفيه.

فقال: ((والأقوال إذا أمكن اجتماعها، والقول بجمعها، من غير إخلال بمقصد القائل، فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه... وهذا الموضوع مما يجب تحقيقه؛ فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح))^(٣).

وحين ذكر الشاطبي — رحمه الله تعالى — عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف لكونه ليس بخلاف حقيقي — وأكثرها راجع إلى اختلاف التنوع — قال : ((هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف يجب أن تكون على بال من المجتهد ليقبس عليها ما سواها، فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة الإجماع))^(٤).

وقد تقدم في المدخل الثاني من هذا التمهيد التنبيه إلى أثر إثبات الإجماع أو نفيه في

(١) الموافقات (٤/١٢٠-١٢١).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٣٤).

(٣) الموافقات (٤/١٢٠-١٢١).

(٤) المصدر السابق (٤/١٢٤).

مسألة أو حكمٍ على تشديد من خالف فيها.

(٢) وبالنظر إلى موضوعه :

الاختلاف نوعان أيضاً : الأول : اختلاف في الأصول : وهو الاختلاف الواقع في المسائل الاعتقادية العلمية، كالاختلاف الواقع بين أهل السنة والجماعة وبين أهل الأهواء والبدع من الخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة ونحوهم، ممن وقع الخلاف بيننا وبينهم في كثير من مسائل الديانة والاعتقاد. بل يمكن أن يُدخل في هذا النوع الاختلاف الأكبر وهو الاختلاف بين المؤمنين والكافرين.

الثاني : اختلاف في الفروع : وهو الاختلاف الواقع في المسائل الفقهية الفروعية العملية، وهو المقصود هنا.

على أن الاختلاف الفقهي قد يقع بيننا وبين المخالفين لنا في الأصول، فقد جاء عن طوائف أهل الأهواء والبدع من المخالفين لنا في أصول الديانة خلاف في الفروع كثير. وذلك الخلاف منهم في الفروع ، له — عند التأمل — تعلق بخلافهم في الأصول. وقد أضرب علماء أهل السنة والجماعة عن ذكر خلاف أهل الأهواء في الفروع؛ اكتفاء بنقضهم عليهم أصولهم الباطلة، ولأن خلاف مثل هؤلاء الضلال الزائغين خلاف ساقط لا اعتبار له، فلم يكونوا يذكرون لأهل الأهواء والضلالات خلافاً في الفروع إلا نادراً^(١).

وهم إنما يذكرون هذا النادر، لا لكونه معتبراً عندهم، بل لبيان ما اشتمل عليه من باطل، فيكون كالمثال لفروع القوم يعتبر به غيره من فروعهم، لاسيما حين يكون ذلك الفرع مما اتخذوه شعاراً لهم.

وقد سرت في هذه الرسالة على هذا المنهج — كما تقدم — فلم أذكر لأهل الأهواء من الشذوذ الفقهي إلا بعض ما ذكره علماء أهل السنة والجماعة عنهم، ونقلوه في كتبهم، وأردت بذلك أن يكون مثلاً كاشفاً لسخافة القوم في الفروع!!^(٢).

(١) انظر: الإبانة لابن بطة (٢/٥٥٧—٥٦٧)، والموافقات (٤/١٢٦)، ومقدمة ابن خلدون ص(٤٤٦)، وتاريخ الفقه الإسلامي للسائيس ص(٦٥)، وتاريخ التشريع الإسلامي لمناع القطان ص(٢٦٨—٢٧٤).

(٢) انظر مثلاً: القسم الثاني من هذه الرسالة — الدراسة التطبيقية — الفصل الثاني — المسألة الثالثة.

وإلا فالمتقرر — كما تقدم — ما قاله الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((أقوال أهل الأهواء غير معتد بها في الخلاف المقرر في الشرع))^(١).

(٣) وبالنظر إلى قوته :

الخلاف ثلاثة أنواع^(٢) : الأول : الخلاف القوي ، وهو الخلاف المتعادل، الذي قويت فيه الأدلة من الطرفين. كمثل ميراث الجدم مع الإخوة، والطلاق الثلاث بكلمة واحدة، وزكاة الحلي، ونحو ذلك.

الثاني : الخلاف الضعيف، وهو ما ترجح فيه جانب أحد المختلفين على الآخر ترجحاً ظاهراً ، بيناً ، بالنظر إلى قوة الأدلة وضعفها. كإيجاب الوتر والأضحية. ونحو ذلك.

الثالث : الخلاف الشاذ، وهو موضوع هذه الرسالة.

ومبنى هذا التنويع على النظر إلى التعادل والترجيح والقطع، وهذا متعلق بنظر المجتهد، فيقع الخلف فيه هو أيضاً ، بل قد يتعسر في بعض المسائل الخلافية إلحاق الخلاف فيها بأحد هذه الأنواع ؛ لتردد النظر فيه بين نوعين.

حكمه :

يرتبط حكم الاختلاف بموضوعه من جهة وبما يحدثه من أثر من جهة أخرى، وبعض هذا له تعلق بأسباب الاختلاف.

وفي الجملة فإن الاختلاف من حيث الحكم على ثلاثة أضرب^(٣).

الأول : الاختلاف المذموم كمخالفة الكفار للمؤمنين ، ومخالفة أهل الأهواء والبدع لأهل السنة والجماعة ، وكذا كل اختلاف أوقع في ضلالة أو فتنة أو فرقة.

الثاني : الاختلاف الممدوح وهو ما أمر به من مخالفة المشركين والمبتدعين، وكل ما نهى الشارع عن التشبه به فمخالفته مشروعة ممدوحة.

(١) الموافقات (٤/١٢٥-١٢٦).

(٢) انظر : فقه التعامل مع المخالف، لأستاذي الدكتور / عبد الله بن إبراهيم الطريقي ص(٥٥).

(٣) انظر : أدب الخلاف للدكتور/ صالح بن عبد الله بن حميد ص(١١-١٣).

الثالث: الاختلاف السائغ: وهو اختلاف المجتهدين في الأحكام - وهو المقصود هنا- وهذا حكمه في الجملة ، وإلا فقد يكون الاختلاف في الفروع مذموماً من جهة ما قد يجز إليه من فرقة أو هوى أو بغي أو معاداة.

ولذا قال عبد الله بن مسعود - رضي الله تعالى عنه - : ((الخلافاً شر))^(١). ويمكن القول إن الخلاف الفقهي يخرج عن كونه خلافاً سائغاً - وهو الأصل فيه - فيعد خلافاً مذموماً بأحد أمرين : إما لما يدخله من الهوى أو ما يحدثه من الفرقة، وإما لشناعته لمصادمته للنصوص.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : ((قد كان العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله : ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾^(٢) وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة، وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية، مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين، نعم من خالف الكتاب المستبين ، والسنة المستفيضة ، أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافاً لا يعذر فيه فهذا يعامل بما يُعامل به أهل البدع))^(٣).

وقد نبه الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - إلى أن الاختلاف بعد قيام الحجّة خلاف مذموم واستنبط ذلك من كتاب الله تعالى ، فقال : ((قال الله عز وجل: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾^(٤). وقال: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم البينة﴾^(٥)، فإنما رأيت الله ذم الاختلاف في الموضوع

(١) رواه أبو داود في سننه - كتاب المناسك - باب الصلاة بمنى - (٣٠٨/١)، وراجع مسند الإمام أحمد (١٦٥/٥).

(٢) من الآية (٥٩)، من سورة النساء.

(٣) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٤).

(٤) من الآية (١٠٥)، من سورة آل عمران.

(٥) الآية (٤)، من سورة البينة.

الذي أقام عليهم الحججة ولم يأذن لهم فيه))^(١).

وأما ذم الاختلاف في الأحكام الذي تصحبه الفرقة والتباغض والبغى فكثير في كلام أهل العلم، ومن المعلوم أن تلك الأحوال القبيحة قد جاءت النصوص بالتحذير منها وذمها والإزرار على أهلها، فإذا صحب الاختلاف شيء منها أو أدى إليها صار له معها حكمها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((وأما الاختلاف في الأحكام فأكثر من أن ينضبط، ولو كان كل ما اختلفت مسلمان في شيء تهاجرا، لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة))^(٢).

ويقول شيخنا الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان — حفظه الله تعالى — ((أما أهل العلم فإنهم يختلفون في بعض مسائل العلم وهو متحابون، مجتمعون على الحق، معتصمون بحبل الله، كما كان صحابة رسول الله ﷺ يختلفون في بعض أحكام الشرع ولا يدعوهم ذلك إلى التفرق، وأن يكونوا شيعاً كل فريق يُعادي الآخر، كما يحصل اليوم لكثير ممن يزعم أنه من أهل العلم))^(٣).

ويقول في موضع آخر: ((الاجتهاد السائغ لا يبلغ مبلغ الفتنة والفرقة إلا مع البغي والعدوان))^(٤).

ولذا لما كان اسم الاختلاف قد يوحي بالفرقة والتدابير كره بعض السلف إطلاقه على المصنفات، بل كره بعضهم إطلاق هذه اللفظة على ما لم يتفق عليه أهل العلم من الأحكام. فقد روى الحافظ أبو نعيم — رحمه الله تعالى — بسنده إلى التابعي الثقة طلحة بن مصرف اليامي — رحمه الله تعالى — ((كان طلحة إذا ذكر عنده الاختلاف قال: لا تقولوا الاختلاف، ولكن قولوا: السعة))^(٥).

(١) الأم (٢٨٥/٧)، وراجع: الرسالة للشافعي ص(٥٦٠—٥٦١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧٣/٢٤).

(٣) الهوى وأثره في الخلاف ص(٢٨).

(٤) ذم الفرقة والاختلاف ص(١٩).

(٥) حلية الأولياء (٢١/٥)، رقم (٦١٦٦).

وصنف رجل كتاباً وسماه كتاب الاختلاف، فقال له الإمام أحمد — رحمه الله تعالى —: ((لا تسمه كتاب الاختلاف، ولكن سمه كتاب السعة))^(١).
أما الخلاف الشاذ فسيأتي — إن شاء الله تعالى — بيان حكمه في فصل خاص بذلك.

أسبابه :

قد صنف أهل العلم قديماً وحديثاً في أسباب الاختلاف الفقهي — وهو المقصود هنا — التصانيف الكثيرة المتنوعة^(٢)، لكن لما كان المقام — هنا — مقام تمهيد، أكتفي بالقول إن أسباب الاختلاف الفقهي تدور على محورين : الأول خفاء الدليل، والثاني تأويله.
وقد نبه إلى ذلك الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — فقال : ((كانوا إذا وجدوا كتاباً أو سنة اتبعوا كل واحد منهما، فإذا تأولوا ما يحتمل فقد يختلفون، وكذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا))^(٣).

فهذان هما سببا كل اختلاف فقهي على سبيل الإجمال، وإياهما قصد الشاطبي — رحمه الله تعالى — حين قال : ((الشرعية راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دوراتها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه))^(٤).

هذا وقد جاء عن بعض من تقدم : ((لو سكت من لا يعلم سقط الاختلاف))^(٥).
وجاء أيضاً قولهم : ((أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء))^(٦).

(١) المسودة (٤٥٠).

(٢) منها على سبيل المثال : التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين للطليوسي، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي، وأسباب اختلاف الفقهاء للتركي.

(٣) اختلاف الحديث — مطبوع مع مختصر المزني — ص(٥٠٨).

(٤) الموافقات (١٢٤/٤).

(٥) جامع بيان العلم ص(٢٣٣).

(٦) مجموعة الرسائل المنيرية (١٥٧/٣—١٥٨) — الرسالة الثامنة : ((قاعدة في توحيد الملة وتعدد الشرائع))
لشيخ الإسلام ابن تيمية .

وأما أسباب الشذوذ الفقهي فسأتحدث عنها — إن شاء الله تعالى — بالتفصيل في فصل خاص أعقده لذلك.

حجته :

يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة، إلا من لا بصر له ، ولا معرفة عنده، ولا حجة في قوله))^(١).
ولأن الاختلاف بمجرده ليس بحجة بالإجماع رد المحققون إطلاق عبارة (لا إنكار في مسائل الاختلاف) وبينوا بطلانها ، وأن الصحيح أن يقال : (لا إنكار في مسائل الاجتهاد)^(٢).

ذلك بأن الخلاف قد يأتي في موضع لا يسوغ فيه الاجتهاد فيكون — حينئذٍ — خلافاً ساقطاً لا يجوز أن تعطل من أجله شعيرة الاحتساب.
وسياًتي لهذا — إن شاء الله تعالى — مزيد بيان في فصل أعقده لأثر الشذوذ.

مقداره :

ما مقدار الاختلاف في الأحكام قلة وكثرة؟
اختلفت أنظار أهل العلم في هذا بحسب الجهة التي نظروا منها إلى الاختلاف، وبحسب مفهوم الخلاف عندهم، وبحسب مقارنته بضده وهو الاتفاق.
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((أما الاختلاف في الأحكام فأكثر من أن ينضب))^(٣).

ويقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — وكأنه يفسر سبب عدم انضباط الاختلاف من جهة إحصائه — : ((واعلم يا أخي : أن الفروع لا حد لها تنتهي إليه أبداً ، ولذلك تشعبت، فمن رام أن يحيط بآراء الرجال فقد رام ما لا سبيل له، ولا غيره،

(١) جامع بيان العلم ص(٤٠٦).

(٢) انظر : إعلام الموقعين (٣/٢٩٩-٣٠٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧٣/٢٤).

إليه))^(١).

وأما أبو إسحاق الشاطبي — رحمه الله تعالى — فيقول : ((الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل))^(٢).

ويرتب على ذلك قوله : ((فلا خلاف حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة))^(٣).

وقوله : ((كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية))^(٤).

وأما ابن أمير الحاج — رحمه الله تعالى — فيقول : ((قال أبو إسحاق الإسفراييني : نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ولهذا يرد قول الملحده إن هذا الدين كثير الاختلاف، ولو كان حقاً لما اختلفوا. فنقول : أخطأت، بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة، هي من مسائل الاجتهاد والخلاف، ثم في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع من نفسه، وفي بعض ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، فلا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة))^(٥).

هكذا قال — رحمه الله تعالى — ولكن لا يخفى أن هذا الإحصاء يحتاج إلى استقراء تام، وهو — هنا — إن لم يكن متعذراً فهو متعسر، وأما التقريب في أمر لا ينضبط — كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فيما نقل عنه قريباً — فهو مظنة الخلل. والله تعالى أعلم.

(١) جامع بيان العلم ص(٥٣٢).

(٢) الموافقات (٤/١٢٥).

(٣) المصدر السابق (٤/١٢٦).

(٤) المصدر السابق (٤/١٢٧).

(٥) التقرير والتحبير (٣/٨٣).

أهمية معرفته :

لقد أرشد الأئمة الأعلام إلى أهمية معرفة الاختلاف الفقهي لكل من يريد أن يتأهل في الفقه.

يقول قتادة السدوسي — رحمه الله تعالى — وهو التابعي الثقة الثبت — ((من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه)) رواه ابن عبد البر بسنده إليه^(١)، ومن طريقه أخرجه ابن حزم^(٢).

وحين قال أيوب السخيتاني — رحمه الله تعالى — وهو التابعي الثقة الثبت الحجة ، من كبار الفقهاء العباد — : لعثمان البتي — رحمه الله تعالى — وهو التابعي الصدوق — : ((دلي على باب من أبواب الفقه، قال : اسمع الاختلاف))^(٣).

وأيوب — رحمه الله تعالى — هو الذي جاء عنه أنه قال : ((أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء ، وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء)) رواه عنه ابن عبد البر بإسناده إليه^(٤).

ويقول عطاء الخراساني — رحمه الله تعالى — وهو التابعي الصدوق — : ((لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه)). رواه ابن عبد البر بسنده إليه^(٥)، وأخرجه ابن حزم من طريقه وقال : ((هكذا روينا عن سعيد بن جبير، وهكذا قال أحمد بن حنبل وغيره))^(٦).

وقال الحافظ الثقة سعيد بن أبي عروبة — رحمه الله تعالى — : ((من لا يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالماً)) رواه ابن عبد البر^(٧) وأخرجه ابن حزم من

(١) جامع بيان العلم ص(٣٤٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (١٧٧/٦).

(٣) جامع بيان العلم ص(٣٢٩).

(٤) المصدر السابق ص(٣٤٥).

(٥) المصدر السابق .

(٦) الإحكام (١٧٧/٦).

(٧) جامع بيان العلم ص(٣٤٤).

طريقه^(١).

وقد سئل الإمام مالك — رحمه الله تعالى — وهو رأس المتقين وكبير المثبتين — :
(لمن تجوز الفتوى؟ فقال : لا تجوز الفتوى إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه، قيل له :
اختلاف أهل الرأي؟ قال : لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ...))^(٢).

وقال الإمام الحافظ الثقة الفقيه الحجة سفيان بن عيينة — رحمه الله تعالى — :
(أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء)) رواه ابن عبد البر^(٣).

وقال قبيصة بن عقبة — رحمه الله تعالى — وهو المحدث الصدوق : ((لا يفلح من لا
يعرف اختلاف الناس)) رواه ابن عبد البر^(٤) ومن طريقه ابن حزم^(٥).

وقال هشام بن عبيد الله الرازي — المحدث الصدوق ، الذي قال : لقيت ألفاً
وسبعمائة شيخ^(٦) — رحمه الله تعالى — : ((من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفيقيه))
رواه ابن عبد البر^(٧).

وقال يحيى بن سلام — رحمه الله تعالى — وهو المحدث الصدوق^(٨) : ((لا ينبغي لمن
لا يعرف الاختلاف أن يفتي))^(٩).

وكلام أهل العلم — رحمهم الله تعالى — في هذا المعنى كثير، وقد أخرج شيخ
الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — من لم يعرف الاختلاف من جملة العلماء إلى جملة
العوام.

يقول — رحمه الله تعالى — : ((فأما من لم يعرف إلا قول عالم واحد وحجته ،

(١) الإحكام (١٧٨/٦).

(٢) جامع بيان العلم ص(٣٤٥)، والإحكام (١٧٧/٦).

(٣) جامع بيان العلم ص(٣٤٥).

(٤) المصدر السابق ص(٣٤٧).

(٥) الإحكام (١٧٨/٦).

(٦) انظر : لسان الميزان (٢٣٥/٦).

(٧) جامع بيان العلم ص(٣٤٤).

(٨) انظر : لسان الميزان (٣١٩/٦—٣٢٠).

(٩) جامع بيان العلم ص(٣٤٦)، والإحكام لابن حزم (١٧٨/٦).

دون قول العالم الآخر وحجته، فإنه من العوام المقلدين ، لا من العلماء الذين يرجحون وُيزَيِّقون))^(١).

وأما أبو إسحاق الشاطبي — رحمه الله تعالى — فيكشف عن الجانب الأهم في معرفة الاختلاف ، فيقول بعد أن أورد جملة من كلام أهل العلم في أهمية معرفة الاختلاف : ((وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف لا حفظ مجرد الخلاف))^(٢).

فتحصل مما تقدم كله أن معرفة الاختلاف الفقهي شرط للتأهل في الفقه والإفتاء في مسأله، وأن المراد بالاختلاف الفقهي ليس هو الاختلاف الواقع بين المذاهب الفقهية المقلدة فحسب، بل يقصد به في المقام الأول اختلاف الصدر الأول من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — والتابعين — رحمهم الله تعالى — كما نبه إليه الإمام مالك — رحمه الله تعالى — آنفاً .

وأن هذا الأمر كما قال الشاطبي — رحمه الله تعالى — ليس يقصد به حفظ مسائل الاختلاف حفظاً مجرداً ، بل المراد معرفة طرائق استنباط المختلفين، ووجوه الأدلة، وأنواع التعارض والترجيح ، ونحوها .

هذا وغير خاف أن الشذوذ الفقهي نوع من أنواع الخلاف — كما تقدم — وإذ كان كذلك فهو داخل في جملة ما تطلب معرفته من الاختلاف، وأن من لم يعرفه فلا يمكنه التأهل في الفقه، وقد نص على ذلك الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — فقال : بعد أن عدّد جملة من أقسام علوم الدين — : ((... ومعرفة الإجماع من الشذوذ، قالوا ولا يوصل إلى الفقه إلا بمعرفة ذلك))^(٣).

وإذ كانت معرفة الشذوذ بهذه المثابة فما حقيقة الشذوذ؟.

(١) مجموع الفتاوى (٢٣٣/٣٥).

(٢) الموافقات (٩٠/٤).

(٣) جامع بيان العلم ص(٣٣٥).

القسم الأول

الدراسة النظرية

وفيه سبعة فصول :

- (١) الفصل الأول : حقيقة الشذوذ.
- (٢) الفصل الثاني : نشأة الشذوذ وأطواره.
- (٣) الفصل الثالث : أقسام الشذوذ وأنواعه.
- (٤) الفصل الرابع : أسباب الشذوذ.
- (٥) الفصل الخامس : حكم الشذوذ.
- (٦) الفصل السادس : أثر الشذوذ.
- (٧) الفصل السابع : وسائل درء الشذوذ.

المثل الأول

حقيقة الشهود

الفصل الأول

حقيقة الشذوذ

قال في اللسان : ((وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه))^(١).
ولكي نبليح حقيقة الشذوذ لا بد من معرفة معناه في اللغة ومعناه في الاصطلاح.

أولاً : الشذوذ في اللغة

أ – تصريف الكلمة :

الشذوذ مصدر للفعل شذَّ يقال : شذَّ عنه يشذُّ ويشذُّ شذًّا وشذوذًا، فهو شاذٌّ وشذَّه هو يشذُّ لا غيرُ ، وأشذَّه غيره . وأبى الأصمعيُّ شذَّه . والشذاذ : المتفرقون ، وشذان جمع شاذٍّ مثل شابٍّ وشبان ، ويروى بفتح الشين . ويقال : من قال شذان فهو جمع شاذ، ومن قال شذان فهو فعْلان وهو ما شذَّ من الحصى . ويقال : أشذذتَ يا رجل إذا جاء بقول شاذ^(٢).

ب – معاني الشذوذ في اللغة :

تأتي كلمة ((شذوذ)) في اللغة العربية لعدة معانٍ متقاربةٍ منها :

(١) التفرق :

ومنه قيل : شذاذ الناس متفرقوهم^(٣) ، والشذاذ : المتفرقون^(٤) . وشذان الحصى : المتفرق منه^(٥) .

قال امرؤ القيس :

(١) لسان العرب لابن منظور (٢/٩٤٢)، مادة ((حقق)).

(٢) انظر مادة ((شذذ)) في المصادر الآتية : العين للخليل بن أحمد (٦/٢١٥)، باب الشين والذال، والتقفية في اللغة للبندنجي ص(٣٤١)، وتهذيب اللغة للأزهري (١١/٢٧١)، والصحاح للجوهري (٢/٥٦٥)، ولسان العرب لابن منظور (٣/٢٢١٩—٢٢٢٠)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (١/٣٥٤).

(٣) العين (٦/٢١٥)، وتهذيب (١١/٢٧١).

(٤) التقفية ص(٣٤١).

(٥) جمل اللغة لابن فارس (٢/٥٠١)، والقاموس المحيط (١/٣٥٤).

تُطَايِرُ شُدَّانَ الْحَصَى بِمَنَاسِمٍ صِلَابِ الْعُجَى مَلْثُومَهَا غَيْرُ أَمْعَرَا^(١).

(٢) العُرْبَةُ والمَفَارِقَةُ :

ومنه قيل : شُدَّاذُ النَّاسِ : الَّذِينَ لَيْسُوا فِي قِبَائِلِهِمْ وَلَا مَنَازِلَهُمْ^(٢).

أَيُّ : الَّذِينَ يَكُونُونَ فِي الْقَوْمِ وَلَيْسُوا مِنْ قِبَائِلِهِمْ وَلَا مَنَازِلَهُمْ^(٣).

(٣) الْإِبْتِعَادُ وَالتَّنْحِي :

قال صاحب كتاب ((التقفية في اللغة)) : ((ومنه حديث شاذ أي متنحي ليس على أمر الجماعة))^(٤).

وقال في ((لسان العرب)) : ((ويقال شاذ أي مُتَنَحٍّ))^(٥).

وقال في ((القاموس المحيط)) : وَأَشَدُّ جَاءَ بِقَوْلِ شَاذٍ وَالشَّيْءِ نَحَاهُ وَأَقْصَاهُ^(٦).

(٤) التُّدُورُ وَهُوَ السَّقُوطُ وَالخُرُوجُ :

قال في التهذيب : ((ويقال : أَشَدَّذْتَ يَا رَجُلًا إِذَا جَاءَ بِقَوْلِ شَاذٍ نَادِرًا))^(٧).

وجاء في اللسان : شَدَّ الشَّيْءُ نَدَرَ عَنِ جَمْهُورِهِ^(٨)، ومثله في القاموس المحيط^(٩).

وقال ابن منظور : ((ندر الشيء يندر ندوراً سقط وقيل : سقط وشذ ونوادر

الكلام تندر وهي ما شذ وخرج من الجمهور))^(١٠).

(٥) النُّفُورُ وَالتُّدُودُ وَهُمَا بِمَعْنَى :

(١) ورد هذا الشاهد بهذا اللفظ في : الصحاح (٥٦٥/٢)، والجمل (٥٠١/٢)، واللسان (٢٢٢٠/٣)،

وانظره في ديوان امرئ القيس ص(٦٤)، لكن بلفظ : ظران بدلاً من شذان.

(٢) التهذيب (٢٧١/١١) والقاموس المحيط (٣٥٤/١).

(٣) الجمل (٥٠١-٥٠٠/٢) والصحاح (٥٦٥/٢) واللسان (٢٢١٩/٣).

(٤) ص (٣٤١).

(٥) (٢٢٢٠/٣).

(٦) (٣٥٤/١).

(٧) (٢٧١/١١).

(٨) (٢٢١٩/٣).

(٩) (٣٥٤/١).

(١٠) اللسان (٤٣٨٢/٦) مادة ((ندر)) .

قال في ((اللسان)) : ((ويقال أشذذت يا رجل إذا جاء بقول شاذ ناداً))^(١).

وفي : ((المصباح المنير)) : ((شد : نفر فهو شاذ))^(٢).

(٦) القلّة :

ومنه قيل : جاؤوا شُدّاً أي قلالاً^(٣).

وقال في ((القاموس المحيط)) : ((والشُدُّ القِلَالُ))^(٤).

(٧) الانفراد :

والانفراد من أبرز معاني الشذوذ وأظهرها ، ويطلق الشذوذ على الانفراد بصورة
الثلاث :

(أ) مطلق الانفراد :

قال أهل اللغة : كل شيء منفرد فهو شاذ^(٥).

ومنه قول ابن فارس : ((الشذوذ الانفراد ، ويقال ذلك في كل شيء))^(٦).

(ب) الانفراد عن الخاص :

ومن ذلك قولهم : شد الرجل من أصحابه أي : انفرد عنهم^(٧).

(ج) الانفراد عن العام أي الانفراد عن الجماعة أو عن الجمهور :

قال أهل اللغة : شد : انفرد عن الجمهور ونذر وليس هو على أمر الجماعة^(٨).

ومنه قول المطرزي : ((شد عن الجماعة انفرد عنهم))^(٩).

(٨) الخروج عن الجماعة :

(١) (٢٢٢٠/٣).

(٢) ص (١١٧).

(٣) لسان العرب (٢٢١٩/٣).

(٤) (٣٥٤/١).

(٥) العين (٢١٥/٦) ، والتهذيب (٢٧١/١١) واللسان (٢٢٢٠/٣) .

(٦) مجمل اللغة (٥٠٠/٢) .

(٧) العين (٢١٥/٦) ، والتهذيب (٢٧١/١١) ، واللسان (٢٢٢٠/٣) .

(٨) التقفية ص (٣٤١) ، والصحاح (٥٦٥/٢) ، واللسان (٢٢١٩/٣) ، والقاموس المحيط (٣٥٤/١) .

(٩) المغرب (٤٣٥/١) .

ومن ذلك ما ورد في قصة قوم لوط : ثم أَتَبَعَ شُدَّانَ القوم صخرًا^(١) .
قال ابن منظور : ((أي من شذ منهم وخرج عن جماعته))^(٢) .
وفي الحديث : ((...وفي أصحاب رسول الله ﷺ رجل لا يدع لهم شاذة ولا فاذة
إلا اتبعها يضربها بسيفه...)) الحديث^(٣) .
قال الإمام النووي : ((الشاذ والشاذة الخارج والخارجة عن الجماعة))^(٤) .
وقال الإمام ابن حجر : ((وقيل : الشاذ الخارج))^(٥) .
والفرق بين هذا المعنى والذي قبله أي بين الخروج عن الجماعة وبين الانفراد عنها
هو : أن الانفراد لا تسبقه مخالطة أو لا يلزم أن تسبقه مخالطة، أما الخروج فهو بعد
الدخول والمخالطة، أي بعد أن كان مع الجماعة خرج عنهم .
وقد نبه على ذلك ابن حجر فقال في شرح حديث : ((لا يدع لهم شاذة ولا فاذة))
المتقدم : ((الشاذة بتشديد المعجمة ما انفرد عن الجماعة، وبالفاء مثله ما لم يختلط بهم))^(٦) .
وقال بعد ذلك : ((وقيل : الشاذ الخارج والفاذ المنفرد))^(٧) ففرق بينهما في المعنى .

ج - المعنى اللغوي الجامع :

المعاني اللغوية المتقدمة للشذوذ هي أبرز المعاني التي تأتي لها هذه الكلمة .
وهي وإن كانت معانٍ لغوية متعددة ظاهرها الاختلاف والتنوع إلا أنها ترجع إلى
معنى واحد جامع بينها شأنها في ذلك شأن أكثر مفردات اللغة العربية التي تتعدد معانيها

(١) انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (٥٢٤/١)، واللسان (٢٢١٩/٣)، وهذا الأثر أخرجه ابن جرير
في تفسيره (٥٩/١٢) عن قتادة .

(٢) اللسان (٢٢١٩/٣)،

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب المغازي ، انظره مع الفتح (٤٧١/٧)، ورواه مسلم في صحيحه
كتاب الإيمان ، انظره مع شرح النووي (١٢٣/٢) .

(٤) شرح صحيح مسلم (١٢٣/٢) .

(٥) فتح الباري (٤٧٢/٧) .

(٦) المصدر المتقدم في نفس الموضوع .

(٧) المصدر المتقدم في الموضوع نفسه .

في الظاهر وهي في الأصل ترجع إلى مقياس واحد أو أصل واحد يضمها جميعاً ، فمنه تنطلق وإليه تعود.

وأول من توسع في هذا واهتم ببيانه من أهل اللغة — فيما أعلم — الإمام ابن فارس بل وضع في ذلك مصنفاً سماه ((مقاييس اللغة)).
وإذا تأملنا في المعاني اللغوية لكلمة ((شذوذ)) نجد أنها ترجع إلى أصل واحد هو :
الانفراد والمفارقة.

يقول ابن فارس : ((شذ: الشين والذال يدل على الانفراد والمفارقة))^(١).

ثانياً : الشذوذ في الاصطلاح

جاء مصطلح ((الشذوذ)) أو ((الشاذ)) في عدة فنون، وهو في كل فن بحسبه، ومعناه يختلف من فن إلى فن على حسب ما تواطأ عليه فيه أهل كل فن.
وإن كانت جميع تلك المصطلحات على اختلاف فنونها لا تخرج عن الأصل اللغوي شأنها في ذلك شأن كل مصطلح علمي لا بد أن يرجع إلى أصله اللغوي ويمت إليه بسبب قوي.
ومن الفنون التي استخدمت مصطلح ((الشاذ)) أو ((الشذوذ)) علم الفقه، وعلم القراءات ، وعلم أصول الحديث، وعلم النحو والصرف.
أما علم الفقه فسنرجئ الحديث عن مصطلح ((الشذوذ)) فيه إلى حين لأنه هو المقصود من هذه الرسالة فنؤخره إلى موضع نفرغ فيه له ونوليه هناك ما يستحق من بحث وبيان واستقصاء — إن شاء الله تعالى — .

ونبين الآن بإيجاز مصطلح الشذوذ في العلوم الأخرى :

(١) علم القراءات :

هناك في علم القراءات مصطلح : القراءة الشاذة.

والقراءة الشاذة هي التي لم يصح سندها.

قال السيوطي : ((الشاذ هو ما لم يصح سنده))^(٢).

(١) مقاييس اللغة (٣/١٨٠).

(٢) الإتيان (١/٧٧)، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٤/١٠٥).

ثم قال : ((وفيه كتب مؤلفة، من ذلك قراءة ﴿ملك يوم الدين﴾ بصيغة الماضي ونصب يوم، و﴿إياك يُعبد﴾ ببنائه للمفعول))^(١).
وقال بعضهم : الشاذ قراءة التابعين كالأعمش ويحيى بن وثاب وابن جبير ونحوهم)).

قال السيوطي معقباً : ((وهذا الكلام فيه نظر))^(٢).
وهناك من حدَّ القراءة الشاذة بقوله :
((القراءة الشاذة : القراءة التي خالفت المتواتر المحفوظ في الصدور والمكتوب في المصاحف من كلام الله تعالى))^(٣).

(٢) علم أصول الحديث ((مصطلح الحديث)) :
في علم أصول الحديث هناك مصطلح : الحديث الشاذ.
والحديث الشاذ عرف بعدة تعريفات منها :
الحديث الشاذ هو : أن يروي الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس^(٤).
وقيل : الحديث الشاذ هو : الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات وليس له أصل
بمتابع لذلك الثقة^(٥).

وقيل : الحديث الشاذ هو : ما ليس له إلا إسناد واحد يشذ بذلك شيخ ثقة كان أو
غير ثقة^(٦).
(٣) علم النحو والصرف :

يتردد في علم النحو والصرف قول أهل اللغة : هذه كلمة شاذة ، أو هذه لغة
شاذة، أو هذا قول شاذ.

(١) المصادر السابقة، والآيتان من سورة الفاتحة، ٤ ، ٥ .

(٢) الإيتقان (١/٧٥).

(٣) معجم لغة الفقهاء ص(٢٥٥).

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص (٣٦) ، وانظر معجم لغة الفقهاء ص (٢٥٥).

(٥) مقدمة ابن الصلاح ص (٣٦) ، وانظر كشاف اصطلاحات الفنون (٤/١٠٤).

(٦) مقدمة ابن الصلاح ص (٣٦) ، وانظر التعريفات للجرجاني ص (١٢٤).

يقول في ((المصباح المنير)) : ((والشاذ في اصطلاح النحاة ثلاثة أقسام : أحدها : ما شذ في القياس دون الاستعمال فهذا قوي في نفسه يصح الاستدلال به . والثاني : ما شذ في الاستعمال دون القياس فهذا لا يحتج به في تمهيد الأصول ... والثالث : ما شذ فيهما فهذا لا يعول عليه لفقد أصله))^(١).

ويقول الجرجاني : ((الشاذ على نوعين : شاذ مقبول وشاذ مردود، أما الشاذ المقبول : هو الذي يجيء على خلاف القياس ويقبل عند الفصحاء والبلغاء، وأما الشاذ المردود : هو الذي يجيء على خلاف القياس ولا يقبل عند الفصحاء والبلغاء، والفرق بين الشاذ والنادر والضعيف هو : أن الشاذ يكون في كلام العرب كثير لكن بخلاف القياس، والنادر هو الذي يكون وجوده قليلاً لكن يكون على القياس، والضعيف هو الذي لم يصل حكمه إلى الثبوت))^(٢).

ويقول التهانوي :

((الشاذ بتشديد الذال لغة : المتفرد ، وعند أهل العربية كالصرفيين والنحاة : ما يكون مخالف القياس من غير أن ينظر إلى قلة وجوده وكثرته في الاستعمال نحو : قود))^(٣).

هذا ، ويلاحظ بروز اصطلاح الشذوذ في بعض العلوم العصرية كعلم التربية وعلم الاجتماع وعلم النفس.

ومن ذلك مصطلح : الشذوذ النفسي ويراد به الانحراف عن الطبيعة السوية في النفس البشرية.

ومنه أيضاً مصطلح : الشذوذ الجنسي، ويراد به عمل قوم لوط ونحوه، مما يخالف النهج السوي في العلاقات الإنسانية وتمجحه العقول النيرة وتشمئز منه الفطر السليمة.

(١) ص(١١٧).

(٢) التعريفات ص(١٢٤).

(٣) كشف اصطلاحات الفنون (١٠٤/٤).

الشذوذ في الاصطلاح الفقهي

لقد استخدم الفقهاء — رحمهم الله تعالى — مصطلح الشذوذ كثيراً في كلامهم على المسائل الفقهية وفي حكايتهم الأقوال المروية وفي حكمهم على آراء الرجال في المسائل الجزئية.

ومع ذلك ومع دوران هذا المصطلح على ألسنتهم كثيراً لم أجد من أولى هذا المصطلح عناية خاصة من حيث الحد والتعريف والشرح وإخراج المختز وبيان الضابط ونحو ذلك مما يحتاجه أي مصطلح من المصطلحات لكي يستقر وينضبط ويتقيد استخدامه وفق معنى دقيق واضح .

إلا ما كان من الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — فإنه اعتنى بهذا المصطلح وحاول أن يصل في حده إلى كلمة تجمع أطرافه وتمنع دخول ما ليس منه فيه . ولعل من أسباب عنايته بهذا دون غيره أنه كثيراً ما كان خصومه من الفقهاء ومناظروه من العلماء يرمونه بالشذوذ الفقهي، فقد تعرض لذلك من علماء عصره أكثر مما تعرض له أي فقيه آخر بمنزلة ابن حزم، فكأنه — رحمه الله تعالى — أراد أن يحسم مادة هذه الكلمة — الشذوذ — من أصلها فالتفت إليها التفاتة الباحث المستقرئ، وتوصل فيها إلى نتيجة تؤدي أول ما تؤدي إلى إفحام خصومه بتحديد معنى لهذا المصطلح يتفق مع اتجاه ابن حزم الفكري عامة والفقهي خاصة.

وسأسوق الآن التعريفات التي عُرف بها الشذوذ عند أهل الفقه وأصوله مما اطلعت عليه مع بيان المناقشة التي ترد على كل تعريف منها ثم أقترح التعريف الذي أرى أنه أقرب التعريفات إلى التعبير عن مراد الفقهاء من هذه الكلمة الاصطلاحية مقروناً بالتدليل والشرح.

التعريف الأول:-

الشذوذ : هو مفارقة الواحد من العلماء سائرهم^(١).
وهذا التعريف لبعض الأصوليين وحكاه ابن حزم عن طائفة من العلماء.

مناقشة التعريف :

نوقش هذا التعريف ورُدَّ من وجهين :

الأول : أن الشذوذ مذموم بإجماع، والواحد إذا خالف الجمهور إلى حق فهو محمود ممدوح، ومحال أن يكون المرء محموداً مذموماً من وجه واحد في وقت واحد. وقد خالف جميع الصحابة — رضي الله عنهم — أبا بكر رضي الله عنه في حرب أهل الردة فكانوا في حين خلافهم مخطئين كلهم فكان هو وحده المصيب فبطل هذا التعريف^(٢).

الثاني : يقال لمن قال الشذوذ مفارقة الواحد للجماعة : ما تقول في خلاف الاثنين للجماعة ؟ فإن قال : هو شذوذ ، سئل عن خلاف الثلاثة ثم يزداد واحداً واحداً هكذا أبداً ، فلا بد له من أحد أمرين : إما أن يحدَّ عدداً ما بأنه شذوذ وأن ما زاد عليه ليس شذوذاً ، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه فيصير شاذاً على الحقيقة، أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول وعن إجماع الأمة فيصير شاذاً على الحقيقة أيضاً ولا بد له من ذلك^(٣).

التعريف الثاني:-

الشذوذ هو : الخروج عن الجماعة بعد الدخول فيها .
أي هو: أن يجمع العلماء على أمر ما ثم يخرج رجل منهم عن ذلك القول الذي جامعهم عليه.

(١) انظر : المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٣١/٢)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم المجلد الثاني الجزء الخامس ص(٨٦)، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٢٦٦/٣)، ومعجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعه جي والدكتور حامد صادق قنبي ص(٢٥٥).
(٢) الإحكام لابن حزم — المجلد الثاني — الجزء الخامس ص(٨٦).
(٣) المصدر السابق المجلد الثاني — الجزء الخامس ص(٨٧—٨٨).

وهذا التعريف قال به أكثر الأصوليين وهو المشهور عندهم^(١)، وعزاه ابن حزم لجمهور الظاهرية^(٢).

مناقشة التعريف :

نوقش هذا التعريف ورُدَّ من وجهين :

الأول : أن هذا المعنى — لو وجد — نوع من أنواع الشذوذ وليس حداً للشذوذ ولا رسماً له^(٣).

أي أن التعريف يؤخذ عليه أمران : أنه ليس بجامع، وأنه من باب تعريف الشيء بذكر نوع من أنواعه، وهذا قادح في التعريف ؛ لأنه ليس بحد ذاتي ولا رسم عرضي. الثاني : دخول ما ذكر في التعريف في الامتناع والمحال، يقول ابن حزم : وليت شعري متى تيقنا إجماع جميع العلماء كلهم في مجلس واحد فيتفقون ثم يخالفهم واحد منهم^(٤).

التعريف الثالث:-

الشذوذ هو: مخالفة الحق .

وهذا التعريف هو تعريف ابن حزم للشذوذ.

يقول ابن حزم : فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ، وسواء كانوا أهل الأرض كلهم بأسرهم أو بعضهم، والجماعة والجملة هم أهل الحق، ولو لم يكن في الأرض منهم إلا واحد فهو الجماعة وهو الجملة، وقد أسلم أبو بكر وخديجة — رضي الله تعالى عنهما — فقط فكانا هم الجماعة، وكان سائر أهل الأرض — غيرهما وغير رسول الله ﷺ أهل شذوذ وفرقة^(٥).

(١) انظر : المعتمد (٣١/٢)، والإحكام لابن حزم (٨٦/٥—٨٧)، والمستصفي للغزالي (١٨٧/١)،
والتمهيد لأبي الخطاب (٢٦٦/٣)، والإحكام للآمدي (٢٣٨/١)، والتقريب والتحبير لابن أمير الحاج
(٩٥/٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص(٨٨).

(٢) الإحكام لابن حزم — المجلد الثاني — الجزء الخامس ص(٨٧).

(٣) الإحكام لابن حزم (٨٧/٥).

(٤) المصدر السابق في الموضوع نفسه.

(٥) المصدر السابق .

ثم يقول : وهذا الذي قلنا لا خلاف فيه بين العلماء ، وكل من خالف فهو راجع إليه ومقر به شاء أو أبي^(١)!!؟!

ويدلل ابن حزم على ما ذهب إليه من أن الشذوذ هو مخالفة الحق بقوله :
الحق هو الأصل الذي قامت السماوات والأرض به، قال الله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(٢)، فإذا كان الحق هو الأصل فالباطل خروج
عنه وشذوذ منه، فلما لم يجوز أن يكون الحق شذوذاً ، وليس إلا حق أو باطل صح أن
الشذوذ هو الباطل، وهذا تقسيم أوله ضروري وبرهان قاطع كاف والله الحمد^(٣).

مناقشة التعريف:

الذي يظهر لي أن تعريف ابن حزم للشذوذ ترد عليه المناقشة من ثلاثة أوجه :

الأول : أن التعريف وإن كان جامعاً فهو ليس بمانع.

بيانه : أن للشذوذ ركنين هما : مخالفة الصواب، والانفراد عن الجماعة. فلا بد أن
يكون كل شذوذ مخالفاً للحق، فمن هنا كان التعريف جامعاً، لكن ليس كل مخالفة للحق
تسمى شذوذاً ، فمن هنا كان التعريف ليس بمانع، فالأقوال الضعيفة والمرجوحة والمخالفة
للأولى والأرجح والأصح إذا لم تنفرد عن الجماعة لا تسمى شذوذاً في اصطلاح الفقهاء
كما هو عليه صنيعهم الدال عليه استقراء عباراتهم في هذا الشأن .

الثاني : أن هذا التعريف يؤدي إلى شيوع معنى الشذوذ وإلى عدم انضباطه ، ذلك
أن كل صاحب قول أو رأي سيدعي أنه على الحق وأن مخالفه مخالف للحق فهو شاذ إذاً،
ولو فتح هذا الباب لأدي إلى مفسدتين : الأولى : عدم التمييز بين الشاذ وغيره، والثانية :
مخالفة ما استقر عليه صنيع الفقهاء من الحفاظ الذين نقلوا الاختلاف والآراء فإنهم
تواضعوا على اصطلاح ارتضوه فيما بينهم وهم وإن لم يصرحوا به فإن صنيعهم دال عليه
وهو أنه لا بد للشذوذ من الركنين المتقدم ذكرهما وسيأتي الدليل الاستقرائي على ذلك

(١) المصدر السابق .

(٢) سورة الأحقاف ، الآية (٣).

(٣) الإحكام (٨٧/٥).

قريباً إن شاء الله تعالى .

الثالث : أن التعريف بالجملة التي ذكر ابن حزم إنما ينطبق على الشذوذ في أصول الدين والاعتقاد لأن مبناها على اليقين والحق فيها واضح مبين ، أما مسائل الفروع فغالب بنائها على غلبة الظن فلا يتوصل فيها إلى حقيقة المخالفة للحق إلا بما يشهد معها من قرائن ودلائل ومن ذلك الانفراد عن الجماعة فهو ركن معتبر وقرينة قوية دالة على ضعف رأي المنفرد ولذا يقول الإمام ابن الحاجب وهو من كبار الأصوليين : ((لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين ... لم يكن إجماعاً قطعياً لأن الأدلة لا تتناوله ، والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف))^(١).

أما ما استدلل به ابن حزم لتعريفه فتمكن مناقشته على النحو الآتي : نسلم أنه ليس إلا حق أو باطل، ونسلم أن الحق لا يجوز أن يكون شذوذاً ، ونسلم أن الشذوذ من الباطل لكن لا نسلم أن الشذوذ هو الباطل لأن من الباطل ما ليس بشذوذ، كما تقدم، فعلى هذا ليست كل مخالفة للحق تسمى شذوذاً، وهذا بعينه معنى ما تقدم من أن تعريف ابن حزم ليس بمانع ، وكأن ابن حزم — رحمه الله تعالى — شعر بضعف نتيجة دليله المنطقي هذا فلم يدع الضرورة إلا لأوله كما هو نص عبارته .

التعريف المقترح:

لما لم تسلم تلك التعريفات من النقد، فإني أرى أن مراد الفقهاء بالشذوذ الفقهي هو: (الانفراد عن الجماعة باجتهاد في حكم فرعي تبين قطعاً وقوعه في غير محله) وهذا هو التعريف الذي أقترحه وأراه سالماً من الاعتراضات التي وجهت إلى التعريفات السابقة .

شرح التعريف وذكر محترزاته :

الانفراد عن الجماعة : المراد بالانفراد هنا المفارقة مع المخالفة لا مجرد الانفراد بالاجتهاد في مسألة لم يسبق الفقيه أحد في بحثها والقول فيها ، بقرينة ربط الانفراد بكونه عن الجماعة ؛ إذ الانفراد المجرد لا يسمى شذوذاً في الاصطلاح .

(١) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرحه المسمى ((بيان المختصر)) للأصفهاني (١ / ٥٥٤) .

وقد رأيت ابن حزم في الإحكام يخلط بين هذين النوعين ولا يميز بينهما^(١). وهذا الجزء من التعريف يُخرج القول الضعيف والمرجوح غير المنفرد فلا يسمى شاذاً في الاصطلاح الفقهي.

والمراد بالجماعة هنا ما يعم الاستغراق وما يقاربه ، فيشمل مخالفة الإجماع قطعيه وظنيه، كما يشمل الانفراد عن عامة أهل العلم وأكثرهم وجمهورهم .

وقد استخدم أهل العلم مصطلح ((الجماعة)) شاملاً للمعنيين السابقين كليهما^(٢).

باجتهاد : هذا قيد في التعريف تخرج به آراء المقلدين، فلا تسمى شذوذاً إلا تبعاً. في حكم فرعي: هذا قيد في التعريف جيء به ليدخل فيه الشذوذ الفقهي خاصة ويخرج ما عداه من الشذوذ في الفنون الأخرى كالشذوذ في أصول الديانة وكالشذوذ في أصول الفقه ونحو ذلك.

تبيين: هذا احتراز يخرج به الرأي الاجتهادي حال وقوعه فإنه قد يقع في محله — مع مجانبة الصواب — لعدم العلم إما بالمخالف أو بالنص.

قطعاً: هذا يخرج ما لم يُقطع فيه بخطأ المخالف المنفرد، فإنه لا يسمى شذوذاً. وقوعه في غير محله: يدخل فيه كل اجتهاد فقد شرطه فخالف نصاً أو إجماعاً أو وقع عن تحكم دون دليل.

ويخرج بهذا القيد الانفراد عن الجمهور وعامة أهل العلم باجتهاد صحيح سليم، فهذا لا يسمى شذوذاً اصطلاحاً بل يعدُّ انفراداً عن الجماعة مجرداً ، وهذا وإن كان قليلاً نادراً فتصور وقوعه قريب فاحتيج إلى التنبيه عليه.

الدليل على صحة التعريف السابق :

اشتمل التعريف المقترح المختار على ركنين مهمين تميز بهما التعريف على غيره من التعريفات السابقة، ولا يقوم التعريف إلا بهما وأرى أن التدليل عليهما كاف في إثبات

(١) المجلد الثاني — الجزء الخامس (٨٨-٨٩).

(٢) انظر على سبيل المثال : المغني مع الشرح الكبير (٢٢/٩)، و(٣٢٠/٩)، و(٣٧٧/٩)، و(٢٥٠-٢٤٩/١٠).

صحة التعريف .

والركنان هما : الانفراد عن الجماعة ، ومخالفة الصواب .

أما الانفراد عن الجماعة فدليله اللغة والعرف والاستخدام.

أما اللغة فلأنه قد تبين لنا أن العرب يستخدمون الشذوذ لمعان كلها تدور حول الانفراد والمفارقة، ولا بد في كل معنى اصطلاحى أن يشتمل على المعنى اللغوي أو جزء منه إذ لا انفكاك بينهما، والانفراد عن الجماعة الذي أدخلناه في المعنى الاصطلاحى هو أوضح وأشهر معاني الشذوذ في اللغة فكان أحق بالربط بين المعنيين من الانفراد المجرد الذي ذهب إليه ابن حزم في تعريفه.

وأما العرف والاستخدام : فلأن الاستقراء والتتبع لصنيع الفقهاء وأئمة الفتوى والحفاظ الذين عنوا بنقل الآراء يدل بما لا يدع مجالاً للشك على أنهم لا يصفون رأياً بالشذوذ حتى تتحقق فيه علة الانفراد عن الجماعة.

وطالما رأيت الحفاظ من أهل الفقه يعطفون الشذوذ على كونه عن أهل العلم أو عن الجمهور أو عن الفقهاء .

وأسوق الآن نبذة من كلامهم لتدل على ما ذهبت إليه فمن ذلك :

وقولهم : ((وهذا شذوذ عن أقوال أهل العلم وخلاف للسنة لا يعرج على مثله))^(١).

وقولهم : ((وذلك قول شذ فيه عن الخلفاء والعلماء ولا يصح في النظر))^(٢).

وقولهم : ((وهو قول شاذ لا نعلم اليوم به قائلاً))^(٣).

وقولهم : ((وفعل هؤلاء شاذ يخالف قول الجمهور وترده السنة فلا يعول عليه))^(٤).

وقولهم : ((وهو قول شاذ خالف فيه أهل العلم والسنة))^(٥).

وقولهم : ((لم يختلف العلماء في هذا إلا شيء روي عن النخعي شذ فيه عن جماعة

(١) المغني مع الشرح الكبير (٤/٥٠٦).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق (٧/٥٥).

(٤) المصدر السابق (٧/٢٤٤).

(٥) المصدر السابق (٧/٣٨٥).

العلماء فلم يتبعه عليه أحد))^(١).

وقولهم : ((ولا نعلم أحداً وافقه على ذلك وهو مع شذوذه وانفراده عن أهل العلم خلاف ظاهر حديث عمرو بن حزم))^(٢).

وقولهم : ((وهذا شذوذ يخالف قول جماعة فقهاء الأمصار في أهل الفقه والأثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم))^(٣).

إلى ما لا يكاد يحصى من الأمثلة من عباراتهم الدالة على ربطهم بين الشذوذ وبين مخالفة أهل العلم والانفراد عن جماعتهم وجمهورهم ، ولولا أنهم يرون أن الانفراد عن الجماعة ركن من أركان الشذوذ لما تواطأت عبارتهم على نسق واحد في ذلك .

وأما دليل الركن الثاني في التعريف وهو : مخالفة الصواب ، فهو أن الإجماع قد انعقد على ذم الشذوذ، فدل على أنه لا بد في الشذوذ من مخالفة الصواب ؛ لأن مجرد الانفراد عن الجمهور لا يقتضي الذم ما لم تقع مخالفة الصواب، فدل انعقاد الإجماع على ذم الشذوذ على اعتبار هذا الركن.

ومن حكي الإجماع على ذم الشذوذ ابن حزم حيث يقول : ((والشذوذ مذموم بإجماع))^(٤).

وبعد ما تقدم تبقى شبهة واحدة ترد على التعريف وهي : ما حد الانفراد المذكور فيه؟ أي كم العدد الذي إذا انفرد سمي شاذاً ؟
والجواب :

أن الضابط في ذلك أن يقال : حد الانفراد هو أن تنفرد القلة القليلة عن الكثرة الكاثرة، بحيث ينذر المخالف ويكثر ويعظم من عداه، ولا يجد في ذلك عدد محصور، بل ما دام يصدق لغة وعرفاً على المخالف أنه هو القليل النادر وأن ما سواه هو الجماعة، والجمهور والسواد الأعظم فالمخالف منفرد داخل في المراد بالانفراد في التعريف.

(١) المصدر السابق (٧/٥٣٦).

(٢) الأوسط لابن المنذر (١/٧١).

(٣) المغني مع الشرح الكبير (١٠/٢٦٥).

(٤) الإحكام ، المجلد الثاني ، الجزء الخامس (٨٦).

فإن خرج المخالف عن حد القلة القليلة النادرة لغة وعرفاً أو خرج بهما من يقابله عن حد الجماعة والجمهور والسواد الأعظم لم يكن حينئذٍ انفراد عن الجماعة، ولا يعد التقابل حينئذٍ شذوذاً بالمعنى الاصطلاحي.

وبهذا الاستناد إلى اللغة والعرف والعادة في تحديد النادر والقليل وفي تحديد الجماعة والجمهور دون الحصر بعدد معين نستطيع أن نتخلص من إزامات ابن حزم حيث يقول : ((يُسأل من قال : إن الشذوذ هو مفارقة الواحد للجماعة ما تقول في خلاف الاثنين للجماعة؟ فإن قال : هو شذوذ، سئل عن خلاف الثلاثة للجماعة ثم يزداد واحداً واحداً هكذا أبداً ، فلا بد له من أحد أمرين : إما أن يجد عدداً ما بأنه شذوذ وأن ما زاد عليه ليس شذوذاً ، فيأتي بكلام فاسد لا دليل عليه فيصير شاذاً على الحقيقة، أو يتمادى حتى يخرج عن المعقول وعن إجماع الأمة فيصير شاذاً على الحقيقة أيضاً ، ولا بد له من ذلك وباللّٰه تعالى التوفيق))^(١).

ولهذه المسألة نظائر كثيرة في الفقه الإسلامي، أعني في الرجوع إلى العادة والعرف واللغة في تمييز القليل من الكثير وتحديد النادر اليسير من الفاحش الكثير، ولو تمسكنا بالتدرج العددي الذي أشار إليه ابن حزم لبطل التمييز بين الأشياء في القلة والكثرة والصغر والكبر والاتساع والضيق ونحو ذلك.

فوجود هذه الصفات والمفاهيم المتقابلة في اللغة والعرف والشرع يدل على بطلان ما ذهب إليه ابن حزم من التمسك بالتدرج العددي إلزاماً منه بحد عدد معين يجعل فارقاً بينها وإلا فلا.

ومن نظائر هذه المسألة العدد اللازم لحصول التواتر، فالحققون من العلماء على عدم تحديد عدد معين بل المرجع في ذلك إلى العادة فإذا بلغوا حداً تحيل العادة تواطهم على الكذب حصل التواتر وإلا فلا.

فلا ينظر إلى التدرج العددي بل ينظر إلى المتحصل وحكم اللغة والعرف والعادة عليه. إذ لو نظرنا إلى التدرج العددي لاقتضى ذلك أن لا يقدم الخبر المتواتر على خبر

(١) المصدر نفسه (٨٧/٥—٨٨).

الواحد ولقيل إن خبر الواحد والاثنين وما زاد إلى أن يبلغ حد التواتر كلها واحد لا ينفصل بعضها عن بعض ، وهذا باطل بل هو مما أجمع على فساده (١).

وقد أشار الشاطبي — رحمه الله تعالى — إلى إمكانية قياس العلم المنقول بما تضمنته الأخبار على الأخبار نفسها من حيث حصول الظن بمفرداتها وحصول القطع بمجموعها ، أي كما أن الأخبار يحصل التواتر بنقلها من الجمع الغفير فتكون قطعية فكذلك الفتاوى والأحكام التي هي مادة الأخبار يحصل من كثرة العلماء المخبرين بتلك المضامين ما يفيد العلم بها (٢).

وكما تقدم فإن نظائر هذه المسألة كثيرة في الفقه ، وقد فرق الفقهاء بين القليل والكثير في الحكم في كثير من المواضع وما ذلك إلا لإمكان الرجوع في مفهوميهما إلى اللغة أو العرف والعادة .

يقول ابن قتيبة — رحمه الله تعالى — :

((حكم القليل يخالف حكم الكثير في كثير من المواضع ، ألا ترى أنه يجوز للمصلي أن يمشي خطوة وخطوتين وخطوات وهو راعع إلى الصف الذي بين يديه ، ولا يجوز له أن يمشي وهو راعع مائة ذراع ومئتي ذراع ، ويجوز له أن يردئ الرداء على منكبيه إذا سقط عنه ، ولا يجوز له أن يطوي ثوبه في الصلاة ولا أن يعمل عملاً يتناول ، ويتسم فلا تنقطع صلاته ويقهقهه فتقطع)) (٣).

وإذا تأملنا صنيع الفقهاء — رحمهم الله تعالى — نجدهم لا يتقيدون بعدد معين لا يتعدونه في نسبة الشذوذ إليه عند المخالفة والانفراد بل يُعولون في ذلك على ما تقدم من اللغة أو العرف والعادة في الحكم على النادر بالندرة والقليل بالقلة دون تعرض لعدد محدد. ومن ذلك أن ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حين ذكر أن القول بالعول في الفرائض هو قول عامة الصحابة ومن تبعهم من العلماء — رضي الله تعالى عنهم — وأن ذلك يروى عن عمر وعلي والعباس وابن مسعود وزيد — رضي الله تعالى عنهم — وسائر أهل العلم . قال بعد ذلك : ((إلا ابن عباس وطائفة شذت يقل عددها، نقل ذلك عن

(١) التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص (٣٦٢).

(٢) بتصرف من كلام الشاطبي في ((الموافقات)) (٣٤/٢).

(٣) تأويل مختلف الحديث ص (٦٢).

محمد بن الحنفية ومحمد بن علي بن الحسين وعطاء وداود فإنهم قالوا : لا تعول المسائل ((^(١)).

ومن ذلك أيضاً أنه حين نقل إجماع أهل العلم على أن الجدة المدلية بأب غير وارث لا ترث وهي كل جدة أدلت بأب بين أمين كأم أبي الأم قال : ((إلا ما حكى عن ابن عباس وجابر بن زيد ومجاهد وابن سيرين أنهم قالوا : ترث، وهو قول شاذ لا نعلم اليوم به قاتلاً وليس بصحيح))^(٢).

ففي المسألة الأولى نسب الشذوذ إلى طائفة وعد منهم خمسة، وفي المسألة الثانية نسب الشذوذ إلى أربعة ، فدل ذلك على أن الانفراد لا يشترط أن يكون من واحد ولا من اثنين ونحو ذلك بل من القلة القليلة عن الكثرة الكاثرة.

وهذا هو الذي جرى عليه اصطلاح الفقهاء وهو المعلوم من صنيعهم في الحكم على الآراء ، ولولا خشية الإطالة لزدت في ضرب الأمثلة على ذلك.

وإنما أطلت النفس في كشف هذا الأمر وبيانه لأنه موضع قد يشتهه على من لم يمارس عبارات الفقهاء واصطلاحهم في الحكم على الآراء بالشذوذ فيظن أن ذلك لا ضابط له أو يظن أنه مع تعدد المخالفين المنفردين لا يصح الحكم عليهم بالشذوذ.

فأحببت — بجهدى القاصر — أن أوضح ما فهمت من مصطلحهم في ذلك لاسيما وأن الفقهاء — إلا من ندر — لم يعبروا عن مصطلحهم في الحكم على الآراء بالشذوذ بعبارة تُجَلِّي الأمر فيه، وإنما عرف ذلك من الاستقراء والتتبع كما تقدم.

— والله تعالى أعلم —

(١) المغني مع الشرح الكبير (٢٥/٧).

(٢) المصدر السابق (٥٥/٧).

الفصل الثاني

نبذة التمدد وأطواره

الفصل الثاني :

نشأة الشذوذ وأطواره

الشذوذ الفقهي — كما تقدم — هو نوع من أنواع الاجتهاد، تبين قطعاً وقوعه في غير محله، بمخالفته للنصوص الشرعية ، وانفراده عن عامة أهل العلم. وحيث إن الخلاف الشاذ ناشئ في أصله عن الخطأ في الاجتهاد، فإن معرفة متى نشأ الشذوذ ، وما هي الأطوار التي مرّ بها؛ مرتبطة بتتبع مراحل الاجتهاد. فعلى هذا يمكن القول بأن الخطأ الاجتهادي والشذوذ الفقهي مرّاً بالأطوار الآتية :

الطور الأول : عهد النبي ﷺ :

لم يكن في عهد النبي ﷺ آراء شاذة مستقرة البتة؛ لأمر عدة، من أهمها : (١) أن القرآن كان ينزل ، والوحي لم ينقطع، فكانت الآيات تنزل بالتشريع والتوجيه ، والأمر والنهي وتكشف عن أحوال النوازل الجديدة، وتبين أحكامها، وتجيّب عن أسئلة الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — فيما يسألون عنه مما يخفى عليهم.

قال الله تعالى : ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ﴿الآية (١)﴾ .

وقال عز وجل: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى ﴿الآية (٢)﴾ .

وقال سبحانه وتعالى : ﴿يسألونك ما إذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات ﴿الآية (٣)﴾ .

وهكذا يأتي البيان من الحجّة القاطعة ، فيغني عن إعمال الرأي بالاجتهاد، الذي يكون عرضة للخطأ والانحراف.

بل إن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — كانوا يحتجون بالأفعال التي كانت تفعل وقت نزول القرآن ؛ بأن سكوت القرآن عن النهي عنها يدل على جوازها،

(١) الآية (٢١٩)، من سورة البقرة.

(٢) الآية (٢٢٢)، من سورة البقرة .

(٣) الآية (٤)، من سورة المائدة.

وإلا لما أقر الله تعالى المؤمنين على فعلها.

فعن جابر رضي الله عنه أنه قال : ((كنا نعزل والقرآن ينزل))^(١).

قال سفيان بن عيينة — رحمه الله تعالى — أحد رواة الحديث — مفسراً — : ((لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن))^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — شارحاً — : ((فكأنه يقول : فعلناه في زمن التشريع، ولو كان حراماً لم نُقرّ عليه))^(٣).

(٢) أن النبي محمداً ﷺ كان بين أظهر المسلمين يرشدهم ويهديهم ويبين لهم. وكان الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — يفتنون إلى النبي ﷺ فيما يعرض لهم من وقائع ونوازل لا يعلمون حكمها.

فهذا رجل منهم يأتي إلى النبي ﷺ فيقول : هلكت يا رسول الله ، فيقول رسول الله ﷺ وما أهلكك؟ فيقول : وقعت على امرأتي في رمضان.

فيفتنيه رسول الله ﷺ ويبين له ما يلزمه في ذلك^(٤).

وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأتي إلى النبي ﷺ فيقول : ((يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً ؛ قبلتُ وأنا صائم)) فيبين له النبي ﷺ حكم ذلك ، بأن يضرب له في ذلك مثلاً^(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب النكاح — باب العزل — رقم الحديث (٥٢٠٨)، انظره مع فتح الباري (٣٠٥/٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه — كتاب النكاح — باب حكم العزل — انظره مع شرح النووي (١٩٦/٦).

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي (١٩٦/٦).

(٣) فتح الباري (٣٠٦/٩).

(٤) الحديث أخرجه الشيخان : البخاري في صحيحه — كتاب الصوم — باب إذا جامع في رمضان...، رقم الحديث (١٩٣٦)، انظره مع فتح الباري (١٦٣/٤)، ومسلم في صحيحه — كتاب الصيام — باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان...، انظره مع شرح النووي (٨٨/٥).

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢١/١)، وأبو داود في السنن — كتاب الصوم — باب القبلة للصائم (٣٧٤/١)، والدارمي في سننه (١٣/٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦٠/٣—٦١)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٤٥/٣)، رقم (١٩٩٩)، وابن حبان في صحيحه ، كما في موارد الظمان ص (٢٢٧)، رقم =

وهذه حولة — رضي الله تعالى عنها— تأتي إلى النبي ﷺ تشكو زوجها، ويستمع إليها النبي ﷺ وينزل الله — تعالى — في شأنها قرآناً^(١).
والأمثلة على هذا كثيرة معلومة.

ولم تكن أسئلة الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — للنبي ﷺ مقتصرة على أحكام الحلال والحرام ، بل كانوا أيضاً يسألون عن المندوبات وفضائل الأعمال.
فهذا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يسأل النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله؟^(٢).

(٩٠٥)، والحاكم في المستدرک (٤٣١/١)، وقال : ((صحيح على شرط الشيخين)) ولم يتعقبه الذهبي في تلخيصه.

- (١) أخرجه النسائي في سننه ((المجتبى)) — كتاب الطلاق — باب الظهار — (١٦٨/٦)، وأبو داود في سننه — كتاب تفریع أبواب الطلاق — باب في الظهار — (٣٤٧/١)، وابن ماجة في سننه — كتاب الطلاق — باب الظهار — (٦٦٦/١)، برقم (٢٠٦٣)، والحاكم في المستدرک (٤٨١/٢)، في كتاب التفسیر — وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد)) ولم يتعقبه الذهبي في تلخيصه.
- (٢) انظر : صحيح البخاري — كتاب مواقيت الصلاة — باب فضل الصلاة لوقتها — رقم (٥٢٧)، مع فتح الباري (٩/٢)، وصحيح مسلم — كتاب الإيمان — باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال — مع شرح النووي (٤٠٢/١).

وأبو ذر رضي الله عنه يسأله أي الأعمال أفضل؟^(١).

بل هذا حذيفة رضي الله عنه يسأله عن الشر! ، يقول رضي الله عنه : ((كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني...)) الحديث^(٢).
ويجيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذلك، هادياً ، ومبشراً ، ونذيراً .
وكان رسول الله — صلوات الله وسلامه عليه — يتوقف عن الإجابة في بعض ما يسأل عنه، أو يقول : لا أدري ، حتى يأتيه الوحي بعلم ذلك^(٣).
ومع هذا ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدرّب بعض أصحابه على الاجتهاد، ويحثهم عليه، ويبيّن لهم فضله، ويرشدهم إلى طرق الاستنباط فيه.
فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر))^(٤).
وحين جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم خصمان يختصمان ، قال لعمرو : ((اقض بينهما يا عمرو، فقال : أنت أولى بذلك مني يا رسول الله ، قال : وإن كان، قال : فإذا قضيت بينهما فما لي ؟ قال : إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات،

(١) انظر : صحيح البخاري — كتاب العتق — باب أي الرقاب أفضل — رقم (٢٥١٨)، مع فتح الباري (١٤٨/٥)، وصحيح مسلم — كتاب الإيمان — باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال — مع شرح النووي (٣٩٩/١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب الفتن — باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة؟، برقم (٧٠٨٤)، مع فتح الباري (٣٥/١٣)، ومسلم في صحيحه — كتاب الإمارة — باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين...، انظره مع شرح النووي (٤٤/٨).
(٣) تقدم تخريجه ص(٥٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة — باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ، رقم (٧٣٥٢)، مع فتح الباري (٣١٨/١٣)، ومسلم في صحيحه — كتاب الأفضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ — مع شرح النووي (٢٦٩/٧).

وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة^(١).
وجاءت الرواية عن رسول الله ﷺ أنه قال ذلك أيضاً لصحابي آخر، هو عقبة بن عامر رضي الله عنه^(٢).
وقال رسول الله ﷺ لعمر رضي الله عنه حين جاء يسأله عن القبلة للصائم : ((أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟))^(٣).
وكان رسول الله ﷺ يتابع اجتهادات الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — فيقرهم على الاجتهاد السائغ ، ويرشدهم حين الخطأ ، ويردهم إلى الصواب .
يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((قد كان الصحابة يقولون بأرائهم في عصره عليه السلام ، فيبلغه ذلك، فيصوب المصيب ويخطئ المخطئ))^(٤).
فمما أقرهم عليه من الاجتهاد، ما رواه ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — قال : قال النبي ﷺ يوم الأحزاب : لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة ، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم : بل نصلي، لم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم))^(٥).

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٠٥/٤)، والدارقطني في السنن (٢٠٣/٤)، والحاكم في المستدرک (٨٨/٤)، وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد))، وتعقبه الذهبي في تلخيصه فقال : ((قلت : فرج ضعفوه)).

يعني : فرج بن فضالة ، وهو أحد رجال الإسناد، وهو أيضاً عند أحمد والدارقطني ، وراجع في الحكم على فرج هذا : الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٨٥/٧—٨٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٠٥/٤)، والدارقطني في السنن (٢٠٣/٤)، وفيه عندهما فرج بن فضالة المتقدم آنفاً في الحديث قبله.

(٣) تقدم تخريجه ص (١٠٣) .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٨٤/٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه — واللفظ له — كتاب المغازي — باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ... ، رقم الحديث (٤١١٩)، مع فتح الباري (٤٠٧/٧—٤٠٨)، ومسلم في صحيحه — كتاب الجهاد والسير — باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين — مع شرح النووي (٣٦٧/٧—٣٦٨).

فائدة عجيبة : قال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — في فتح الباري (٤٠٨/٧) : ((قوله : (لا يصلين أحد العصر) كذا وقع في جميع النسخ عند البخاري، ووقع في جميع النسخ عند مسلم (الظهر) مع

ومما رده رسول الله ﷺ من اجتهادات الصحابة — رضي الله تعالى عنهم —
وكشف خطأه وبين وجه الصواب فيه ، عدة قضايا ومسائل .
منها : حديث العسيف، حين أخبر والده أن على ابنه الرجم، فافتداه بمائة شاة
ووليدة، فرد النبي ﷺ ذلك بقوله : ((والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله
— جل ذكره — المائة شاة والخادم ردّ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام))^(١).
ومنها : نقض النبي ﷺ فتوى أبي السنابل رضي الله عنه في الحامل المتوفى عنها زوجها؛ أنها —
بعد أن وضعت حملها — يلزمها أن تعتد أربعة أشهر وعشراً^(٢).
ومنها : أن بعض الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — حين باع بريرة — رضي الله
تعالى عنها — واشترط الولاء، نقض رسول الله ﷺ ذلك الشرط وأبطله^(٣).
ومنها : أن عمراً رضي الله عنه حين أخطأ في كيفية التيمم من الجنابة ، أرشده النبي ﷺ إلى
الكيفية الصحيحة في ذلك^(٤).
ومنها : أن بلالاً رضي الله عنه حين باع التمر بالتمر متفاضلاً ، خطأه رسول الله ﷺ فقال

اتفاق البخاري ومسلم على روايته عن شيخ واحد بإسناد واحد)).

- (١) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب الحدود — باب الاعتراف بالزنا — رقم الحديث (٦٨٢٧)،
(٦٨٢٨)، انظره مع فتح الباري (١٢/١٣٦—١٣٧)، ومسلم في صحيحه — كتاب الحدود — باب
حد الزنا — انظره مع شرح النووي (٧/٢٣٠—٢٣١).
- (٢) انظر : صحيح البخاري — كتاب الطلاق — باب ﴿وألات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ رقم
الحديث (٥٣١٨)، انظره مع فتح الباري (٩/٤٦٩)، وصحيح مسلم — كتاب الطلاق — باب انقضاء
عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل — انظره مع شرح النووي (٦/٣٠٤).
- (٣) انظر : صحيح البخاري — كتاب المكاتب — باب المكاتب ونجومه في كل سنة نجم — رقم
(٢٥٦٠)، مع فتح الباري (٥/١٨٥)، وصحيح مسلم — كتاب العتق — باب بيان أن الولاء لمن أعتق
— مع شرح النووي (٦/٣٤٥).
- (٤) انظر : صحيح البخاري — كتاب التيمم — باب التيمم ضربة — ، رقم الحديث (٣٤٧)، انظره مع
شرحه فتح الباري (١/٤٥٥—٤٥٦)، وصحيح مسلم — باب التيمم — انظره مع شرح النووي
(٢/٤٣٨—٤٣٩).

له: ((أَوْه أَوْه، عين الربا ، لا تفعل ... الحديث^(١)).

وحين يقع من بعض الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — خطأ كبير في الاجتهاد، يترتب عليه فوات نفس أو نحوه، فإن رسول الله ﷺ ينكر ذلك إنكاراً شديداً ، ويغلظ فيه ما لا يغلظ في الأخطاء الاجتهادية الأخرى. ومن ذلك :

أن النبي ﷺ أنكروا على خالد بن الوليد رضي الله عنه ما فعل في بني جذيمة ، حتى قال ﷺ : ((اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد، مرتين))^(٢).

وأنكر ﷺ على أسامة بن زيد — رضي الله تعالى عنهما — قتل من قال : لا إله إلا الله، حتى قال أسامة رضي الله عنه : ((تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم))^(٣). وأنكر ﷺ على الذين أفتوا صاحب الشجة بغير علم، وغلظ في ذلك، حتى دعا عليهم بقتل الله تعالى لهم كما قتلوه^(٤).

وبهذا لم تكن الأخطاء الاجتهادية لتستقر في هذا الطور ؛ لوجود الحجة القاطعة الكاشفة المبينة.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب الوكالة — باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود، رقم (٢٣١٢)، مع فتح الباري (٤/٤٩٠)، ومسلم في صحيحه — كتاب المساقاة والمزارعة — باب الربا — مع شرح النووي (١٨/٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب المغازي — باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة — رقم (٤٣٣٩)، مع فتح الباري (٨/٥٦—٥٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب المغازي — باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة — رقم (٤٢٦٩) مع فتح الباري (٧/٥١٧)، ومسلم في صحيحه — كتاب الإيمان — باب تحريم قتل الكافر بعد قول لا إله إلا الله — انظره مع شرح النووي (٤٣٦/١).

(٤) انظر : مسند الإمام أحمد (١/٣٣٠).

مع أنه قد جاءت الأخبار المسندة عن جملة من كبار الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — أنهم كانوا يفتنون الناس على عهد النبي ﷺ منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت^(١) — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — .
إلا أن هذا — والله تعالى أعلم — محمول — إن ثبت — على ما يبلغونه مما يسمعونه ويتلقونه عن رسول الله ﷺ من أحكام.
وإلا فإن حاجتهم إلى الاجتهاد وإعمال الرأي والنظر والاستنباط مع وجود رسول الله ﷺ بينهم لا تكاد تذكر.

(١) أخرج ذلك بأسانيد متعددة ابن سعد في الطبقات (٢/٣٣٥، ٣٤٠، ٣٥٠)، وفيها جميعها شيخه محمد بن عمر الواقدي، قال عنه الحافظ ابن حجر في التقريب ص(٤٩٨)، رقم (٦١٧٥)، : ((متروك مع سعة علمه))، وراجع: سير أعلام النبلاء (١/٤٥١—٤٥٢)، وفتح الباري (١٢/١٤١).

ولذا كانت ينابيع الآراء الشخصية الاجتهادية تكاد تكون جافة في هذا الطور؛ لعدم الحاجة إليها مع إمكان الوصول إلى الحكم القطعي بالأخذ مباشرة عن رسول الله ﷺ .

ومع أنه يلاحظ — من خلال ما تقدم من أمثلة وغيرها — وجود جملة من الأخطاء الاجتهادية في الأحكام الفرعية في هذا الطور ، والتي لو قُدِّر لها الاستقرار لكان يمكن أن تصير جذوراً لآراء شاذة؛ إلا أنه — بحمد الله تعالى — لم يكن يقدر لتلك الأخطاء أن تستقر، إذ سرعان ما ينزل الوحي ببيانها، أو يبلغ ذلك رسول الله ﷺ فيظهر الخطأ ، ويرد إلى الصواب، فنبئتُ بذلك جذر الشذوذ، وينقطع أصله ويزهق فرعه.

الطور الثاني : عهد الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين —:

بعد انقطاع الوحي بوفاة رسول الله ﷺ انقطع تصحيح الأخطاء الاجتهادية عن طريق الوحي والتنزيل ، ولكن الأمر — والحمد لله رب العالمين — كما قال رسول الله ﷺ : ((إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً ، كتاب الله وسنة نبيه))^(١) . فكان الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — إذا عرضت قضية أو نزلت نازلة فزعوا

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (٩٣/١)، من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — وذكر أن جميع رواته ممن احتج بهم البخاري ومسلم، أو أحدهما ، ولم يتعقبه الذهبي في التلخيص، ثم أخرج الحاكم في المستدرک (٩٣/١) لهذا الحديث شاهداً من حديث أبي هريرة ؓ مرفوعاً بنحوه، ورواه ابن عبد البر في التمهيد (٣٣١/٢٤) من حديث أبي هريرة ؓ مرفوعاً ، من الطريق التي أخرجه منها الحاكم، ورواه ابن عبد البر — أيضاً — في التمهيد (٣٣١/٢٤)، وفي جامع بيان العلم ص(٣١٢) — في باب معرفة أصول العلم وحقيقته ...، من حديث كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده، وكثير قال عنه الحافظ ابن حجر في التقریب ص(٤٦٠) رقم (٥٦١٧) : ((ضعيف أفرط من نسه إلى الكذب)). وأخرجه الإمام مالك في الموطأ — كتاب الجامع — النهي عن القول بالقدر — ص(٦٤٨)، رقم (١٦١٩)، بلاغاً عن النبي ﷺ .

وقال الحافظ ابن عبد البر في التمهيد (٣٣١/٢٤) عن هذا الحديث : ((محفوظ ، معروف ، مشهور عن النبي ﷺ عند أهل العلم ، شهرة يكاد يستغني بها عن الإسناد)).

إلى الكتاب والسنة.

فإن لم يجدوا في بيانها نصاً من كتاب الله تعالى ، وخفيت على بعضهم سنة رسول الله ﷺ اجتمعوا وتشاوروا ، لاسيما في أوائل هذا الطور، في عهد الخليفين الراشدين، أبي بكر وعمر — رضي الله تعالى عنهما — حين كان كبار الصحابة وعلمائهم متوافرون في المدينة.

وكان كثيراً ما تتكشف السنة الخافية على بعضهم عند المشاورة، فيقع الحكم في القضية أو النازلة وفق ذلك النص.

وبهذا كان الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — يجتنبون الخطأ في الاجتهاد، ولذا كانت الأخطاء الاجتهادية ، والآراء المنفردة ، في هذا الطور قليلة جداً لا تكاد تذكر، لاسيما والعهد قريب، فهم القوم الذين تنزل فيهم الوحي، وصحبوا رسول الله ﷺ وشهدوا معه المشاهد ، وتلقوا منه السنة والحكمة دون واسطة .

ومع هذا — وكما تقدم — فإن السنة ربما خفيت على بعضهم رضي الله تعالى عنهم — إذ أن الأمر كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((إن الإحاطة بحديث رسول الله ﷺ لم تكن لأحد من الأمة))^(١).
ومن ذلك :

أن أبا بكر — الصديق — رضي الله عنه خفي عليه ميراث الجدة في سنة رسول الله ﷺ حتى سأل عنه فأخبر به^(٢).

وعمر — رضي الله عنه — خفيت عليه سنة الاستئذان ثلاثاً حتى أخبر بها^(٣).

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام ص (١٢).

(٢) انظر : سنن أبي داود — كتاب الفرائض — باب في الجدة — (١٧/٢) ، وجامع الترمذي — أبواب الفرائض — باب ما جاء في ميراث الجدة — (٢٥١/٨-٢٥٣) (مع شرحه عارضة الأحوذى) ، وسنن ابن ماجه — كتاب الفرائض — باب ميراث الجدة — (٩٠٩-٩١٠) رقم (٢٧٢٤) ، وسنن الدارمي — كتاب الفرائض — باب قول أبي بكر الصديق في الجدات — (٣٥٩/٢) ، ومستدرک الحاكم — كتاب الفرائض — (٣٣٨/٤) ، قال الحاكم : ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)) ولم يتعقبه الذهبي في التلخيص ، والسنن الكبرى للبيهقي — كتاب الفرائض — (٢٣٤/٦) .

(٣) انظر : صحيح البخاري — كتاب الاعتصام — باب الحجّة على من قال إن أحكام ... ، رقم =

وعثمان رضي الله تعالى عنه — خفي عليه ما جاء في السنة من أن المتوفى عنها زوجها يلزمها أن تعتد في البيت الذي توفي زوجها وهي فيه ، حتى أخبر به بعد^(١) .
وعلي رضي الله تعالى عنه — خفي عليه أن السنة في المتوفى عنها إذا كانت حاملاً أن عدتها بوضع حملها^(٢) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الأمثلة المتقدمة وغيرها مما هو على شاكلتها : ((وهذا باب واسع يبلغ المنقول منه عن أصحاب رسول الله ﷺ عدداً كثيراً جداً))^(٣) .

ثم قال : ((فهؤلاء كانوا أعلم الأمة وأفقهها، وأتقاهم، وأفضلها، فمن بعدهم أنقص، فحفاء بعض السنة عليهم أولى، فلا يحتاج ذلك إلى بيان))^(٤) .

ويقول : ((وإنما يتفاضل العلماء من الصحابة ومن بعدهم بكثرة العلم، أو جودته، وأما إحاطة واحد بجميع حديث رسول الله ﷺ فهذا لا يمكن ادعاءه قط))^(٥) .

ومع هذا — وكما لوحظ في جملة الأمثلة المتقدمة — كانت السنة الخافية على بعضهم تتكشف لهم بالمساءلة والمناظرة والمشاورة، ولذا لم يُعهد في أوائل هذا الطور أن استمر خفاء السنة على أحد من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — حتى استمر على الإفتاء بخلافها فوقع بذلك في شاذ من الرأي إلا فيما ندر — فيما أعلم — .

ثم إن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — بعد ذلك انتشروا في الأمصار، وتفرقوا في البلدان والثغور، واستوطنوها، وأخذوا — بما آتاهم الله تعالى من علم — يفتنون الناس،

(٧٣٥٣)، مع فتح الباري (١٣/٣٢٠-٣٢١).

(١) انظر : جامع الترمذي — أبواب الطلاق — باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها — (١٩٥/٥—١٩٦)، وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح)) .

(٢) الحديث في هذا تقدم تخريجه ص(١٠٧)، وراجع في خفاء هذه السنة على علي عليه السلام : الاستذكار (١٨/١٧٦—١٧٧)، ورفع الملام ص(٢٢) .

(٣) رفع الملام ص(٢٣) .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق ص(١٢—١٣) .

ويقضون بينهم، ويعلمونهم شرائع دينهم.

وكان الحال كما قال الإمام مالك — رحمه الله تعالى — : ((إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد ، فأفتى كل في مصره بما رأى))^(١). ولم يكونوا — رضي الله تعالى عنهم — يسارعون إلى الفتيا ولا يتسرعون فيها، بل إن من روي عنه منهم الفتيا بالنسبة لمجموعهم قليل جداً .

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((الذين روي عنهم الفتيا منهم — رضي الله عنهم — مائة ونيف وثلاثون ، لا يحفظ التكثير منهم من الفتيا إلا عن عشرين))^(٢). وكانوا — رضي الله تعالى عنهم — ربما أعوزهم النص فأفتوا بأرائهم بعد الفحص وبذل الجهد، والخروج من العهدة ببيان أن ذلك من رأيهم.

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((وقد صح عن الصحابة أنهم قالوا بأرائهم، صح ذلك عن أبي بكر وابن مسعود وعمر وعلي، وغيرهم، وكلهم يقول : أقول في هذا برأيي ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأً فمني، وزاد بعضهم : ومن الشيطان والله ورسوله بريئان))^(٣).

وكانوا — رضي الله تعالى عنهم — ربما خفيت على بعضهم السنة فعمل أو أفتى أو قضى بخلافها، اجتهاداً منه في نوازل لا بد من الحكم فيها.

فظهر في النصف الثاني من هذا الطور أخطاء اجتهادية أكثر مما ظهر في نصفه الأول، لتفرق الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — في البلدان — كما تقدم — مما أدى إلى صعوبة اتصاهاهم للشورى، لاسيما مع كثرة النوازل والقضايا باتساع رقعة البلدان التي انتشر فيها الإسلام، والحاجة إلى القضاء أو الفتوى فيها في وقتها.

ومما سجل في هذا الطور من أخطاء اجتهادية، وآراء منفردة، ومسائل شاذة، ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه من أنه كان يطبق في الركوع^(٤)، وانفراده في ست مسائل في

(١) ترتيب المدارك (٢/٧٢).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٦/١٨).

(٣) المصدر السابق (٦/٩٩).

(٤) انظر : الأوسط لابن المنذر (٣/١٥٣).

الفرائض^(١)، وما جاء عنه ﷺ من أن من قَبِل وهو صائم فقد أفطر^(٢).
وما جاء عن أبي طلحة ﷺ أنه كان يأكل البرد وهو صائم^(٣).
وما جاء عن عبد الله بن عمرو بن العاص — رضي الله تعالى عنهما — من أن ماء
البحر لا يجزئ من وضوء ولا جنابة^(٤).
وما جاء عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — من عدم جواز ادخار لحوم
الأضاحي فوق ثلاث^(٥)، وما جاء عنه من نضحه الماء في عينيه إذا كان يغتسل من
الجنابة^(٦).
حتى قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — حين ذكر هذا عنه — : ((وله — رحمه
الله — أشياء شذ فيها ، حملة الورع عليهما))^(٧).
وجاء عن جملة من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — أن من جامع ولم ينزل لم
يجب عليه الغسل^(٨).
وجاء عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — الترخيص في نكاح المتعة^(٩)، وفي
الصرف^(١٠)، وانفراده في مسألة العول^(١١).
هذا، وقد جاء أن أبا جعفر المنصور حين أشار على الإمام مالك — رحمه الله

(١) انظر : المغني (٩/٧).

(٢) انظر : مصنف ابن أبي شيبة (٦١/٣).

(٣) انظر : المحلى (١٧٧/٦).

(٤) انظر : المصنف لابن أبي شيبة (١٣١/١).

(٥) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٩٦/٨).

(٦) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (١٧٧/١).

(٧) الاستذكار (٧٦/٣).

(٨) انظر : معالم السنن للخطابي (٧٤/١).

(٩) انظر : فتح الباري (١٧٣/٩) وفيه : ((روي عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة، وإجازة المتعة عنه أصح)).

(١٠) انظر : صحيح مسلم — كتاب البيوع — باب الربا — مع شرح النووي (١٩٧/٧—٢٠)، وفيه أنه
رجع عن القول به .

(١١) انظر : المستدرک للحاكم (٣٤٠/٤)، والسنن الكبرى للبيهقي (٢٥٣/٦).

تعالى— بتأليف كتاب جامع في العلم ، قال له : ((ضُمَّ هذا العلم ، ودون كتاباً، وجنب
فيها: شداثد عبد الله بن عمر، ورخص ابن عباس، وشواذ ابن مسعود، واقصد أوسط
الأمر، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة))^(١).

ومع هذا كله فقد كانوا — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — يبادرون إلى الرجوع عن
المخالفة إلى السنة مهما بلغت.

ومن ذلك :

رجوع ابن مسعود رضي الله عنه عن القول بعدم جواز التيمم للجنب^(٢).

ورجوع أبي بن كعب رضي الله عنه عن القول بأن من جامع ولم ينزل فلا غسل عليه^(٣).

ورجوع أبي هريرة رضي الله عنه عن الفتوى ببطان صيام من أصبح جنباً^(٤).

ورجوع ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — عن القول بربا الفضل^(٥)، وعن النهي

عن أكل ما لفظ البحر^(٦).

ورجوع ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — عن القول بجواز ربا الفضل، وهي

مسألة (الصرف) المشهورة^(٧).

ورجوع أبي سبرة الجعفي رضي الله عنه عن التطبيق في الركوع^(٨). وغير ذلك كثير.

وإني — بعد أن نظرت في شذوذات أهل العلم وانفرادهم في المسائل ، وموقفهم

حال المخالفة — لا أعلم لطبقة من طبقات أهل العلم من فضل مراجعة الحق ما لأهل هذه

الطبقة؛ أعني طبقة الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — .

(١) ترتيب المدارك (٧٣/٢).

(٢) انظر: جامع الترمذي (مع شرحه عارضة الأحوذوي) (١٩٣/١) — أبواب الطهارة — باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء .

(٣) انظر : الموطأ — كتاب الطهارة — ص (٤٢)، رقم الحديث (١٠٣).

(٤) انظر : معالم السنن (١١٥/٢).

(٥) انظر : فتح الباري (٣٨٠/٤، ٣٨٢).

(٦) انظر : الفقيه والمتفقه (٢٠١/٢).

(٧) انظر : صحيح مسلم — كتاب البيوع — باب الربا — مع شرح النووي (١٩/٧—٢١).

(٨) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٨٤/٢).

وإذا كان حال كثير من الخلف هي كما قال عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — : ((ما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصبر عليه، مع علمه بضعفه وبعده))^(١)، فإن حال السلف — لاسيما هذا النمط الأول — أعني صحابة رسول الله ﷺ على خلاف ذلك، ولذا جاء عنهم من الرجوع إلى الحق إذا بلغهم ما لم يأت عن غيرهم، مع أن لغيرهم من الأخطاء والزلات والشذوذات ما ليس لهم، مما لا يكاد يحصى كثرة.

وبما تقدم — كله — يتبين أن هذا الطور شهد وقوع أخطاء اجتهادية، وظهور زلات علمية، ونبوغ شذوذات فقهية، إلا أنها كانت — بحمد الله تعالى — قليلة جداً . فأهل هذا الطور — وإن كانوا أفضل الأمة وأعلمها وأفقهها وأجلها بعد نبيها ﷺ إلا أنهم لم يكونوا معصومين — من حيث هم أفراد — من الوقوع في الخطأ. لكنهم كانوا — والفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء — أسرع الناس مراجعة للحق، وأسبقهم إياباً إليه؛ لأنهم كانوا أتقى الأمة، وأصفاها قلوباً، وأنقاها سريرةً، وأسلمها صدوراً. ولهذا ندر أن يحفظ عن أحد منهم أن استمر على رأي شاذ، وإن وجد فله في ذلك أبلغ العذر، وهو صائر مع ذلك — إن شاء الله تعالى — إلى أحمد العواقب من الثواب والأجر.

الطور الثالث : عهد التابعين وأتباعهم — رحمهم الله تعالى — :

في هذا العهد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، وتفرق الناس في البلدان، وكثرة النوازل، وأخذ علماء التابعين، وأتباع التابعين، يتصدون للفتيا والقضاء. وكان ربما خفيت عليهم السنة في بعض ما يعالجونه من قضايا ومسائل، فكان وجود الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — بين التابعين — رحمهم الله تعالى — مما يخفف عليهم وطأة الاجتهاد، حين كانوا يلجأون إليهم، ويسألونهم ويشاورونهم، ويقتبسون

(١) قواعد الأحكام (١٣٦/٢)، وفي النسخة : ((يصبر عليه)) وهو خطأ مطبعي، وهو كثير فيها، بل وفيها سقط في مواضع .

منهم العلم والهدى.

لكن مع هذا كثر في هذا العصر الخطأ في الاجتهاد بالنسبة للعصر الذي سبقه.
فأهل هذا العصر — من التابعين وأتباع التابعين — هم أقل في الرتبة والفضل والعلم
من سبقهم من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — كما أن التابعين وأتباعهم هم خير
من جاء بعدهم.

قال رسول الله ﷺ فيما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ((خير الناس قرني ثم الذين
يلوئهم ثم الذين يلوئهم))^(١).

ومع هذا ، ولأن الخطأ لا يسلم منه أحد إلا من عصمه الله تعالى ، فقد ظهرت في
هذا الطور انفرادات ونوادير وشذوذات عن بعض التابعين من كبارهم وصغارهم، وعن
جملة من أتباع التابعين في طبقاتهم المتعددة.

وقد سجل ذلك أهل العلم وبينوه وكشفوه في مصنفاتهم المختلفة.
ومما جاء من الأخطاء الاجتهادية والشذوذات الفقهية عن أهل هذا العهد :
ما جاء عن : سعيد بن المسيب وأبي العالية وعلقمة النخعي والأسود النخعي وأبي
وائل، وهم — رحمهم الله تعالى جميعاً — من طبقة كبار التابعين.

وكذلك ما جاء عن : الحسن البصري وأبي عبيدة بن مسعود وعطاء وطاووس وبكر بن
عبد الله المزني والشعبي ومجاهد بن جبر وعكرمة وأبي سلمة بن عبد الرحمن وأبي الشعثاء جابر
بن زيد، وعبد الرحمن بن الأسود النخعي، ومصعب بن سعد بن أبي وقاص وابن سيرين وعروة
بن الزبير، وهم — رحمهم الله تعالى جميعاً — من الطبقة الوسطى من التابعين .

وكذلك ما جاء عن بعض التابعين ممن هو أدنى طبقة ممن تقدم، كقتادة وابن شبرمة
والأعمش ومكحول والضحاك بن مزاحم والحكم بن عتيبة وهشام بن عروة وإبراهيم
النخعي — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

وسيجد القارئ — إن شاء الله تعالى — في ثنايا هذه الرسالة أمثلة لانفرادات

(١) أخرجه البخاري في صحيحه — كتاب الشهادات — باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد —
حديث رقم (٢٦٥٢)، انظره مع شرحه فتح الباري (٥/٢٥٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه — كتاب
الفضائل — باب فضل الصحابة ثم الذين يلوئهم ثم الذين يلوئهم — انظره مع شرح النووي (٤١٩/٩).

وشذوذات ونوادير كل من تقدم ذكره ههنا.
وهؤلاء — أعني التابعين — رحمهم الله تعالى جميعاً — هم أعلم الأمة وأفضلها بعد الصحابة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — ومع ذلك فرمما خفيت عليهم السنة في بعض ما يفتون به فيقعون في الخطأ أو الشذوذ.
جاء عن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — قوله : ((ما كان بالعراق أشد تبجراً من هذين — يعني الحسن والشعبي — قال : وخفي ذلك عليهما))^(١).

يعني : حكم الإحداد.

ورمما انفرد أحد التابعين عن عامتهم بقول في مسألة؛ فحين ذهب عامة التابعين إلى أن الحائض إذا طهرت في وقت صلاة فإنها تصلحها والتي تجمع معها كالعصر مع الظهر والعشاء مع المغرب خالفهم الحسن البصري — رحمه الله تعالى — في ذلك.
يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((قال الإمام أحمد : عامة التابعين يقولون بهذا القول، إلا الحسن وحده قال : لا تجب إلا الصلاة التي طهرت في وقتها وحدها))^(٢).
هذا، وقد لاحظت أن بعض انفردات وشذوذات التابعين في بعض المسائل الفقهية هو مما تابعوا فيه انفردات بعض الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — في تلك المسائل ، من لقيه أولئك التابعون وأخذوا عنه العلم.
ومن ذلك :

قال الحافظ أبو عمر بن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أصحاب ابن عباس من أهل مكة، واليمن، كلهم يرون المتعة حلالاً على مذهب ابن عباس ، وحرّمها سائر الناس))^(٣).
ومنه أيضاً : أنه جاء عن الأعمش — رحمه الله تعالى — أنه لا يرى الغسل على من جامع ولم ينزل^(٤)، والأعمش تلميذ لهشام بن عروة^(٥) — رحمه الله تعالى — وهو يذهب

(١) انظر : فتح الباري (٤٨٦/٩).

(٢) انظر : المغني (٣٩٦/١).

(٣) الاستذكار (٢٩٥/١٦)، وراجع : التمهيد (١١٤/١٠—١١٥).

(٤) انظر : معالم السنن للخطابي (٧٤/١).

(٥) انظر : سير أعلام النبلاء (٣٩/٦).

هذا المذهب أيضاً^(١) — وهشام تلميذ لأبي سلمة بن عبد الرحمن^(٢) — رحمه الله تعالى — وأبو سلمة يذهب إليه أيضاً^(٣) — وأبو سلمة تلميذ للصحابيين الجليلين — أبي سعيد الخدري ورافع بن خديج^(٤) وهما — رضي الله عنهما — يذهبان إلى هذا الحكم^(٥). ومع هذا ، ومع أنه يمكن أن يُعدَّ هذا الطور امتداداً طبعياً للطور الذي سبقه، إلا أن هذا الطور شهد زيادة ملحوظة في النوادر والانفرادات والشذوذات الفقهية عن الطور الذي تقدمه.

ونبغت شذوذات جديدة بعيدة الأثر في الخطورة، ومن ذلك ما قرره بعض أهل العلم من المتقدمين قال : ((إن أول من أحل المسكر من الأنبياء إبراهيم النخعي، وهذه زلة عالم وقد حذرنا من زلة العالم))^(٦).

ورحم الله تعالى إبراهيم النخعي — هذا الإمام الجليل — فإنه هو الذي جاء عنه أيضاً أنه قال : ((لا تحدثوا بزلة العالم ، فإن العالم يزل الزلة ثم يتركها))^(٧). ومع هذا، فإن أهل هذه الطبقة — رحمهم الله تعالى — كانوا يقتدون بسلفهم من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — في الرجوع عن الخطأ إلى الصواب إذا ظهر لهم .
ومن ذلك :

رجوع إبراهيم النخعي — رحمه الله تعالى — عن قوله : إن المأموم يقوم عن يسار إمامه، عند ما بلغه الحديث أنه يقوم عن يمينه^(٨).

(١) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٢٤٩/١).

(٢) انظر : تهذيب التهذيب (٤٩/١١).

(٣) انظر : سنن أبي داود — كتاب الطهارة — باب في الإكسال — (٣٤/١).

(٤) انظر : تهذيب التهذيب (١١٥/١٢).

(٥) انظر : معالم السنن (٧٤/١).

(٦) انظر : التمهيد لابن عبد البر (٢٥٥/١).

(٧) انظر : إحياء علوم الدين للغزالي (١٨٣/٢).

(٨) انظر : سنن الدارمي (١٥٣/١).

ورجوع ابن جريج — رحمه الله تعالى — عن الترخيص في نكاح المتعة بعد أن كان يذهب إليه، ويروي فيه الأحاديث^(١).

ورجوع القاضي أبي يوسف — رحمه الله تعالى — عن القول بجواز بيع الوقف^(٢).
ورجوع زفر بن الهذيل — رحمه الله تعالى — عن القول بقتل المسلم بالكافر
الذمي^(٣).

وهكذا فقد كانوا وقافين مع النصوص؛ لأنهم كانوا — رحمهم الله تعالى — أهل
ورع وديانة وصدق في الاجتهاد.

ومع هذا فقد لوحظ — في النصف الثاني من هذا الطور — ظهور مدرسة الرأي التي
عابها كثير من أهل العلم .

فعن الحميدي — رحمه الله تعالى — قال : قال سفيان — رحمه الله تعالى — : ((ما
زال أمر الناس معتدلاً حتى غير ذلك أبو حنيفة بالكوفة والبيتي بالبصرة وربيعة بالمدينة))
رواه ابن حزم^(٤) والخطيب البغدادي^(٥) — رحمهما الله تعالى — .

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((وصدق سفيان ، فإن هؤلاء أول من تكلم
بالآراء))^(٦) .

(١) انظر: فتح الباري (١٧٣/٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٤٠٣/٥).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٤٠/٨—٤١).

(٤) الإحكام (١٤٨/٦).

(٥) تاريخ بغداد (٤١٣/١٣—٤١٤).

(٦) الإحكام (١٤٨/٦).

وانظر بعض أمثلة انفرادات عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — في : الاستذكار (١٥٥/٢٠—١٥٦)،
والتمهيد (٣٣٤/١٣)، والمغني مع الشرح (٢٢٠/٤)، وراجع : نوادر الفقهاء للجوهري ص (١١٢)،
وص (٢٣١)، وص (٢٤٩)، وص (٢٦١—٢٦٢)، والمحلى (١٩١/٦—١٩٢).

وانظر أمثلة لانفرادات ربيعة — رحمه الله تعالى — في : الإجماع لابن المنذر ص (٣١—٣٢)، ونوادر
الفقهاء ص (٤٠)، وص (١١٦—١١٧).

وأما الإمام أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — فسترى أمثلة كثيرة لانفراداته مبثوثة في مواضعها من هذه الرسالة.

ومدرسة أهل الرأي قد وقع لها من الشذوذ الفقهي — مما وقفت عليه — ما يقارب ما وقعت فيه مدرسة أهل الظاهر، على ما بينهما من تفاوت في المنهج، إذ هما على طرفين في الاجتهاد متباعدين.

وسيجد القارئ — إن شاء الله تعالى— أمثلة كثيرة، في ثنايا هذه الرسالة للشذوذات الفقهية التي وقعت فيها المدرستان كلتاهما .

والمقصود هنا الإشارة إلى مدرسة أهل الرأي؛ لأنها سبقت في الظهور مدرسة أهل الظاهر، وهي — أعني : مدرسة أهل الرأي — هي التي نبعت في النصف الثاني من هذا الطور الذي نتحدث عنه ههنا.

هذا، ولم يقتصر صدور الآراء الشاذة على أهل الرأي من أهل هذه الفترة، بل جاء شذوذ من الرأي عن جملة من أتباع التابعين ومنهم بعض الأئمة المقلدين، كابن جريج ومالك والأوزاعي وشريك النخعي والشافعي، مما هو مبعوث في ثنايا هذه الرسالة. على أن ما جاء عن أولئك الأئمة من هذا القبيل قليل جداً بل نادر بالنسبة إلى ما جاء عن أهل الرأي.

وكان العلماء الجلّة من أتباع التابعين يبغضون الشذوذ ويحاذرونه ، ويتوقون منه قدر ما يستطيعون ، وإذا بلغ أحدهم أن أخاه أخطأ في اجتهاده وخالف السنة كتب إليه يعلمه بها، وينبهه إلى ما عساه أن يكون قد خفي عليه من ذلك.

فهذا الإمام الليث بن سعد — رحمه الله تعالى— يقول : ما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا مني^(١).

وها هو يكتب إلى الإمام مالك — رحمه الله تعالى— ينبهه ويبين له^(٢)، ويكتب الإمام مالك — رحمه الله تعالى— إلى الإمام الليث — رحمه الله تعالى— كذلك، ينبهه ويبين له^(٣). بل إن الغيرة الدينية — عند أهل هذا القرن المفضل — قد تصل ببعضهم إلى أن يغلظ القول في حق أخيه حين يبلغه عنه أنه ترك سنة بلغته .

(١) انظر : إعلام الموقعين (٣/٩٥).

(٢) انظر : المصدر السابق (٣/٩٥—١٠٠).

(٣) انظر : ترتيب المدارك (١/٤١—٤٣).

فقد روى الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — بسنده : ((عن أحمد بن حنبل قال : بلغ ابن أبي ذئب أن مالكا لم يأخذ بحديث البيهقي بالخيار ، قال : يستتاب وإلا ضربت عنقه . ومالك لم يرِدْ الحديث ، ولكن تأوله على غير ذلك))^(١) .

وفي الجملة فإن هذا الطور قد شهد من ظهور الأخطاء الاجتهادية ونبوغ الشذوذات الفقهية أكثر مما شهده الطور الذي سبقه .

وإذا استثنينا هنات بعض أهل الرأي — ممن ظهر في النصف الثاني من هذا الطور — فإن اجتهادات أهل العلم في هذا الطور كانت لصيقة بالسنة ، متشبثة بها ، متمسكة بعراها ، ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، فكان نور الأثر يطغى على ما يقابله من ظلمة الرأي والنظر ، والحمد لله رب العالمين .

الطور الرابع : عهد الأئمة المقلدين :

لا يخفى أن عهد الأئمة المقلدين بدأ في النصف الثاني من الطور السابق فبينه وبين هذا الطور تداخل من هذه الجهة ، ومع هذا فقد استمر هذا الطور الرابع وامتد فترة زمنية طويلة أخرى ، فلذا ، ولتمييزه بظواهر جديدة فيما يتعلق بتطور الشذوذ الفقهي ، حَسُنَ — في نظري — أن يفرد بنظر خاص .

وليعلم — بدءاً — أن المقصود بالأئمة المقلدين هنا أشمل من الأربعة المشهورين ، فيعم غيرهم ممن قُلِدَ من الأئمة حتى صار له مذهب وأتباع وإن كان قد انقرض بعد أو تلاشى .

هذا، وفيما يتعلق بالأخطاء الاجتهادية والشذوذات الفقهية في هذا الطور يمكن أن نلاحظ ونسجل الأمور الآتية :

أولاً : ظهرت في هذا الطور — كما تقدم — مدرسة أهل الرأي ، متمثلة في كبيرها، الإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — وأصحابه كأبي يوسف وزفر ومحمد بن

(١) تأريخ بغداد (٣٠٢/٢) ، وحديث : ((البيهقي بالخيار)) رواه البخاري في صحيحه — كتاب البيوع — باب إذا بين البيهقي ولم يكتما ونصحا — رقم (٢٠٧٩) ، انظره مع شرحه فتح الباري (٣٠٩/٤) ، ومسلم في صحيحه — كتاب البيوع — باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين — انظره مع شرح النووي (٣٧٨/٦) .

الحسن رحمهم الله تعالى جميعاً — وغيرهم .

وأصحاب هذه المدرسة توسعوا في النظر، وإعمال الرأي ، والقياس ، حتى وقعت لهم — رحمهم الله تعالى — بسبب ذلك شذوذات فقهية كثيرة ، قد سجّلت طائفة منها في ثنايا هذه الرسالة .

وقد كانت تلك الشذوذات مطعناً يطعن بها عليهم من لا يعرف للأئمة قدرهم؛ لأن الطعن الحقيقي ليس بالشذوذ من حيث هو ، وإنما من جهة كيفية الوقوع فيه ، كما سيأتي مبسوطاً في موضعه — إن شاء الله تعالى — ^(١).

ثانياً : ظهرت في هذا الطور مسائل ونوازل كثيرة جداً لم تكن معروفة قبله ، وقد تكلم فيها أهل العلم ، واجتهدوا ، وانفرد بعضهم في الاجتهاد في مسائل لم يكن قد اجتهد فيها أحد من أهل العلم قبله .

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((أخرجنا على أبي حنيفة والشافعي ومالك ، مئين كثيرة من المسائل ، قال فيها كل واحد منهم بقول ، لا نعلم أحداً من المسلمين قاله قبله)) ^(٢). ويقول أيضاً : ((وهكذا القول حرفاً حرفاً في أقوال ابن أبي ليلى ، وسفيان ، والأوزاعي وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد وأشهب وابن الماحشون والمزني وأبي ثور وأحمد وإسحاق وداود ومحمد بن جرير ، ما منهم أحد إلا وقد صحت عنه أقوال في الفتيا ، لا يعلم أحد من العلماء ، قالها قبل ذلك القائل ممن سمينا ، وأكثر ذلك فيما لا شك في انتشاره واشتغاره)) ^(٣).

وهذا من حيث هو لا ضير فيه ، بل هو محمودة لهؤلاء ، الذين هم أهل للفتوى ، فعظم الله أجرهم على ما بذلوا في اجتهادهم في قضايا ونوازل المسلمين . ولكن انفرادهم — كل على حدة — بالاجتهاد في تلك المسائل الجديدة قد يكون مظنة للوقوع في الأخطاء الاجتهادية بل — ولو نادراً — في الشذوذات الفقهية .

(١) انظر : فصل حكم الشذوذ ، من هذه الرسالة .

(٢) الإحكام (٤/١٧٩).

(٣) المصدر السابق (٤/١٨٩)، وراجع كلاماً عجبياً لابن حزم — رحمه الله تعالى — في هذا المجال، في المحلى (٩/٢٧٣—٢٧٤).

وهذا ما وقع ، فقد سجلت في هذه الرسالة أمثلة لشذوذات فقهية عن بعض من ذكر ابن حزم من أولئك الأئمة .

بل هذا ابن حزم — رحمه الله تعالى— يقول : ((قد ذكر محمد بن جرير الطبري أنه وجد للشافعي أربعمئة مسألة خالف فيها الإجماع))^(١) !! .
قلت : إذا عرفتَ مذهبَ ابن جرير — رحمه الله تعالى— في الإجماع هانت عليك عبارته هذه .

وهذا الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى— يقول عن ابن جرير نفسه — رحمه الله تعالى— : ((تفرَّد بمسائل حفظت عنه))^(٢) .

ثالثاً : ظهرت في هذا الطور مدرسة أهل الظاهر ممثلة بإمامها داود بن علي — رحمه الله تعالى— .

وفرقة الظاهرية على ما لهم من باع طويل في العلم والفضل ، ومن قوة في الاحتجاج بالكتاب والسنة ، واقتفاء للأثر حيثما كان ، إلا أنهم قعدوا قواعد في الاحتجاج أو هت مذهبهم في بعض المسائل والفروع ، فجاءوا بأقوال وآراء مستبشعة مستشعة ، فرح بها أرباب التقليد فطاروا بها يطعنون عليهم مشرقين ومغربين .
وهم — أعني أهل الظاهر — رحمهم الله تعالى وعفا عنهم — إنما انتهوا إلى حيث علموا وفهموا ، ومن فعل هذا فقد أحسن وإن أخطأ .

وقد سجلت في هذه الرسالة جملة من شذوذات أهل الظاهر في مواضعها ، وهذا الذهبي — رحمه الله تعالى— يقول عن إمام الظاهرية ، داود بن علي — رحمه الله تعالى— : ((...وله شذوذ في مسائل شانت مذهبه))^(٣) .

رابعاً : ظهر في هذا الطور التقليد ، ومعناه أن يلتزم بمذهب إمام لا يتعداه إلى غيره .
وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((إنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع))^(٤) .

(١) الإحكام (١٨٩/٤) .

(٢) تأريخ بغداد (١٦٣/٢) ، وراجع : سير أعلام النبلاء (٢٧٠/١٤) .

(٣) سير أعلام النبلاء (٩٢/٨) .

(٤) إعلام الموقعين (١٨٩/٢) .

والذي يظهر — والله تعالى أعلم — أن التقليد بدأ في عهد الأئمة المقلِّدين ، بدلالة أنهم كانوا ينهون عن تقليدهم ، ثم عمَّ التقليد بعد ذلك وطمَّ .
والتقليد المذموم لو لم يكن من مساوئه — وهي كثيرة جداً — إلا أنه يؤدي إلى تقلد زلة العالم ، ومتابعته في ما شذ فيه ، والوقوع في مخالفة السنة عمالية وخبطاً ، لكفى بذلك بيانا لقبحه ونكارتة .
وإذا كان للعالم عذره وأجره ، فهل للمقلد — في هذه الحال — إلا إثمه ووزره !! .

الطور الخامس : عهد التقليد :

كما تقدم فإن التقليد قد عم وطم بعد عهد الأئمة المقلِّدين ، ومع أن عهد التقليد التي استمرت حقبةً طويلة — ولا زالت — قد شهدت في فترات كثيرة منها نشاطاً ملحوظاً في التصنيف في علوم الشريعة المتنوعة، حيث أقبل الفقهاء من كل مذهب يضعون المصنفات من متون وشروح وحواشٍ ومختصرات، وكانت دواوين السنة — من قبل — قد ظهرت فأشرقت الشمس لكن هيهات أن يراها غير المبصر، والتقليد — الممقوت — غطاء وعمى .

وإذ كان المقام هنا ليس مقام المقال عن التقليد وإنما الحديث هنا عن الشذوذ الفقهي وما طرأ عليه من تقلبات وأطوار، فإنه بالرغم من تقريب العلم وتيسيره في هذا الطور بما تقدمت الإشارة إليه، إلا أن الشذوذ الفقهي شهد تحولاً عجيباً في هذا الطور، تمثل ذلك في تثبيت المقلدة بشذوذات المقلِّدين، فلم يحرك فيهم الاطلاع على السنة واختلاف أهل العلم والأدلة والحجج والبراهين المثبوتة في تلك المصنفات؛ لم يحرك فيهم إرادة أو عزمًا على اتباع ما ظهر من الحق بل أركسهم التقليد في حمأة الضلالة إلا من ندر ممن رحمه الله تعالى ووقفه إلى اتباع الهدى .

حتى لقد اشتكى من ذلك الإمام عز الدين ابن عبد السلام — وهو من أهل هذه الحقبة — فقال : ((ما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصبر عليه، مع علمه بضعفه وبعده))^(١) .

(١) قواعد الأحكام (٢/١٣٦) .

وقبله الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — يصف أهل زمانه من المقلدة المتفقهة وهم من أهل هذه الحقبة — ويتلطف معهم بالدعاء لهم وتسميتهم بالأصحاب فيقول : ((...أصحابنا — يغفر الله لهم ويسددهم — أضربوا عن الواجب عليهم، من تدبير أحكام القرآن ، ورواية أخبار النبي ﷺ واختلاف العلماء ، ومعرفة مراتب الاستدلال، المفرق بين الحق والباطل، وأقبلوا على ظلمات بعضها فوق بعض، من قراءة طروس مُعكَّمة، مملوءة من قلت : رأيت . فقتنوا بجوابات لا دلائل عليها، وأفنوا في ذلك أعمارهم، فصفرت أيديهم من معرفة الحقائق، وظلموا من اغترَّ بهم، والأقل منهم شغلوا أنفسهم في أنواع القياس، وتخصيص العلل ، واستخراج علل لم يأذن بها الله تعالى ، ولا رسوله ، ولا يقوم على صحتها برهان ، فقطعوا أيامهم بالترهات، ولو اعتنوا بما ألزمهم الله تعالى الاعتناء به، من تدبير القرآن، وتتبع سنن النبي ﷺ لاستناروا واهتدوا، ولاستحقوا بذلك الفوز والسبق، وما توفيقنا إلا بالله تعالى))^(١).

وهكذا فإن هذا الطور شهد جموداً وتقليداً ، أما الجمود فقد أغلق باب الاجتهاد، وبهذا لم يُلاحظ وجود شذوذات فقهية جديدة في هذا الطور عند المقلدة إلا في ما ندر عن طريق التخريج ونحوه.

وأما التقليد فقد أدى إلى بقاء شذوذات الأئمة معمولاً بها تقليداً لهم، وبهذا ساهم التقليد في ثبوت الشذوذ واستمراره في هذا الطور، وإن كان قد أدى في الوقت نفسه إلى عدم افتراع شذوذ جديد.

ومع هذا كله فقد شهد هذا الطور في بعض فتراته أمرين في غاية السوء فيما يتعلق بالأحكام الشرعية الفقهية .

أما أحدهما : ففتح باب الحيل والمخارج.

وأما الآخر : فاتباع الرخص.

وهما أمران مقبوحان مردولان ، وهما — في الظاهر — لم يفترعا شذوذاً جديداً ، ولكنهما في الحقيقة جاءا بما هو أقبح من الشذوذ المجرد؛ لأنهما على ما فيهما من المفساد

(١) الإحكام (٦/١٠٣—١٠٤).

العظيمة لم ينفكا عن الشذوذ الفقهي المعروف.

فالحيل المحرمة والمخارج المردولة ما هي إلا شذوذ مبطن ؛ لأنها تنتهي إلى فعل ما لا يجيزه أحد من الأئمة ولا يرتضيه ، وإن كان في أصل الأمر هو معمول على مذهبه.

على أن جملة من تلك الحيل إنما بني على شذوذات فقهية معروفة.

وأما اتباع الرخص فما هو إلا تجميع التسهيلات والشذوذات والتلفيق بينها واتباعها؛ فلا يكاد ينفك اتباع الرخص عن شذوذ، بل هو من أشنع صور اتباع الشذوذ.

ومع هذا، فقد شهد هذا الطور، ذو الحقة الزمنية الطويلة، علماء أجلاء كان لهم باع طويلة في العلم والتحقيق ، وتحرير المسائل ، والذب عن حرمة الشريعة، وهم — كغيرهم — لم يسلّموا من الخطأ في الاجتهاد، أو الزلة في الفتوى، لكن إذا كان الماء إذا بلغ القلتين لم يحمل الخبث ، فكيف بالبحر هل تغيره النقطة والنقطتان.

فهذا ابن حزم — رحمه الله تعالى — من علماء هذه الحقبة — نبذ التقليد وأحيى مذهب أهل الظاهر، وقفا السنن ، ورفع لواء الأثر، ومع هذا فجاء عنه شذوذ فقهي في عدة مسائل، سجلت طرفاً منها في هذه الرسالة، وهذا ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — من فقهاء هذه الحقبة ومحدثيها — ضرب في العلم بسهم وافر ، ومع ذلك فوقع له شذوذ فقهي في بعض المسائل، يقول عنه الإمام الذهبي — رحمه الله تعالى — : ((وله مسألة ليست من قواعده، شذ فيها، وهي صلاة الرغائب، قواها، ونصرها، مع أن حديثها باطل بلا تردد، ولكن له إصابات وفضائل))^(١).

وهذا الشوكاني — رحمه الله تعالى — وهو قريب من عصرنا هذا، يناهذ التقليد، ويجاهد في إعادة الفقه والتفقه إلى طرازه الأول، وله اليد الطولى في عدة فنون.

ومع هذا ربما وقع في الشذوذ الفقهي، لاسيما حين يتأثر بأهل الظاهر فيسير معهم في مسرب واحد، كما فعل — مثلاً — في مسألة زكاة عروض التجارة^(٢).

ولا يتسع المقام هنا لتعداد فقهاء هذه الحقبة الطويلة فضلاً عن بيان موقف كل واحد منهم من الشذوذ الفقهي من حيث المجانبة والمقارفة، فأكتفي بما تقدم كأمثلة

(١) سير أعلام النبلاء (٢٣/١٤٣).

(٢) راجع هذه المسألة في القسم الثاني من هذه الرسالة.

وإشارات.

الطور السادس : عهدنا هذا :

يعد هذا العصر الذي نحن فيه امتداداً لعهود التقليد ، إذ لا يزال التقليد يضرب بجرانه.

ومع هذا فإننا نشهد — بحمد الله تعالى — علماء ربانيين ينابذون التقليد — إلا ما لا بد منه — ويميلون إلى تحرير المسائل وتحقيقتها، ويقفون الدليل ، ويتبعون السنة، ويحذرون من زلات العلماء، ويذكرون لهم فضلهم وسابقتهم. لكن أولئك الربانيين قليل ما هم ، إذ الغالب على عصرنا هذا إما التقليد الأعمى أو الانفلات الأهوج.

فأفواج المقلدة لازالت تجتر تلك المتون والشروح والحواشي، لا تعرف غثها من سمينها.

وأما المنفلتون الهوج ، فهم بين عقلائي متمرد، وشهواني مترخص، وبينهما فراريج رأت الديكة تصيح فصاحت لصياحها!!.

على أننا في الآونة الأخيرة بدأنا نلاحظ — نحن طلبة العلم — نشوء ناشئة ممن شدا شيئاً من العلم قليلاً، صدّروا أنفسهم، وتصدوا لما ليسوا هم له بأهل، فتكلموا في العلم، فجاءوا بشذوذات وطوام.

وفي هذا يقول بعض المعاصرين : ((إن هذا الشذوذ العلمي الذي يعج عجباً في أيامنا، هو من نتائج بُعد المتكلمين في العلم عن هذين الخلقين : التلقي للعلم ، والتدرج في تحصيله))^(١).

هذا ، وقد لاحظت أن كلاً من أولئك وأولئك وأولئك يعمدون إلى شذوذات فقهية وزلات علمية جاءت عن بعض المتقدمين فيتعلقون بها فرحين مستبشرين ، ينفضون عنها الغبار، ويصقلونها ، ويبرزونها، ويحتجون بها ولها، ويشهرونها سيف حجاج ومناظرة. وما هذا إلا من جهلهم ، وإلا لو علموا أنها عورة وسوءة وقبيح، لستروها كما

(١) صفحات في أدب الرأي للأستاذ/ محمد عوامة ص(١٢٠).

تستر المهرة خراها!!!.

وهذا الذي نشهده في هذا العصر من إحياء الشذوذ الفقهي والتعلق به، ممن لا خلاق له أو لا علم عنده هو أحد الدوافع التي جعلتني أحاول التصدي لنقد الشذوذ وكشف عواره في هذه الرسالة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الفصل الثالث

أقسام الشذوذ وأنواعه

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أقسام الشذوذ .

المبحث الثاني : أنواع الشذوذ.

المبحث الأول : أقسام الشذوذ الفقهي

بالاستقراء والتتبع ينقسم الشذوذ إلى سبعة أقسام وذلك بالنظر إلى ثبوته واستقراره، وهي كما يلي :

القسم الأول :

شذوذ ثابت مستديم ، أي أن نسبته إلى من نسب إليه ثابتة عنه، ومستديمة. بمعنى أنه لم يحفظ عنه أنه رجع عن رأيه الذي شد فيه.

ومن أمثله :

(١) انفراد سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى— بالقول إن المطلقة ثلاثاً يكفي لأن تحل لزوجها الأول أن تعقد عقد النكاح على زوج آخر ثم يطلقها وإن لم يكن هناك وطء^(١).

(٢) انفراد الحسن البصري — رحمه الله تعالى— بالقول إنه لا يجب الإحداد^(٢).

(٣) انفراد أبي ثور — رحمه الله تعالى— بالقول بقبول شهادة العبيد في الزنا^(٣).

القسم الثاني :

شذوذ لم يثبت بل حكى حكاية ضعيفة.

ومن أمثله :

(١) أن ابن قدامة — رحمه الله تعالى— حين ذكر أن عامة أهل العلم يشترطون لوجوب القطع في السرقة أن يسرق من حرز ويخرجه منه قال : ((إلا قولاً حكى عن

(١) المغني مع الشرح الكبير (٨/٤٧١-٤٧٢)، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠٩/٣٢).

(٢) المغني مع الشرح (٩/١٦٦).

(٣) المصدر السابق (٥/١٢).

عائشة والحسن والنخعي فيمن جمع المتاع ولم يخرج به من الحرز عليه القطع، وعن الحسن مثل قول الجماعة، وحكي عن داود أنه لا يعتبر الحرز؛ لأن الآية لا تفصيل فيها، وهذه أقوال شاذة غير ثابتة عن نقلت عنه^(١).

القسم الثالث :

شذوذ رجوع عنه صاحبه .

ومن أمثلته :

(١) رجوع ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — عن القول بجواز ربا الفضل،

وهي مسألة ((الصرف)) المشهورة^(٢).

(٢) رجوع ابن مسعود رضي الله عنه عن القول بعدم جواز التيمم للجنب^(٣).

القسم الرابع :

شذوذ متردد فيه إذ ورد عن نسب إليه رواية أخرى توافق الجماعة .

ومن أمثلته :

(١) انفراد الحسن البصري — رحمه الله تعالى — بالقول بأن من ذرعه القيء وهو

صائم فقد أفطر بذلك وذلك في إحدى الروايتين عنه ووافق في الرواية الأخرى

عنه الجماعة في عدم الفطر بذلك^(٤).

(٢) انفراد سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — في إحدى الروايتين عنه بالقول

بإباحة صيد الجوسي وذبيحته، ووافق في الرواية الأخرى الجماعة على تحريم

ذلك^(٥).

(٣) انفراد الحسن البصري — رحمه الله تعالى — في إحدى الروايتين عنه في عدم

(١) المغني مع الشرح الكبير (١٠/٢٤٩—٢٥٠).

(٢) المغني مع الشرح الكبير (٤/١٢٣).

(٣) المصدر السابق (١/٢٥٧).

(٤) الإجماع لابن المنذر ص(٤٧).

(٥) المغني مع الشرح الكبير (١١/٣٨—٣٩).

اشترط الحرز للقطع في السرقة ، ووافق في الرواية الأخرى الجماعة على أن ذلك شرط^(١).

القسم الخامس :

شذوذ مؤول؛ أي أن ما ظاهره الشذوذ له حقيقة صحيحة غير منفردة عن الجماعة. ومن أمثله :

(١) ما حكى أن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — نهي عن الاضطجاع بعد ركعتي الفجر وقال عنه إنه بدعة، يقول بعض أهل العلم : ((إنه شذ بذلك حتى روي عنه أنه أمر بحصب من اضطجع))^(٢).

فهذا الفعل والقول من ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — الذي ظاهره الشذوذ لنهيه عن سنة رسول الله ﷺ الثابتة التي عليها جماعة أهل العلم، ليس هو على ظاهره المحكي عنه.

بل حقيقة الأمر أنه ﷺ إنما كان ينهي عن فعل الاضطجاع في المسجد مع أنه يرى استحبابه في البيت لفعله ﷺ .

فلم يكن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — ينهي عن نفس الاضطجاع بل ينهي عن إيقاعه في المسجد ويأمر بحصب من يفعل ذلك.

فلعل من رأى صنيعه وإنكاره على المضطجع في المسجد ظن أن مذهبه النهي عن نفس الاضطجاع فنقل ذلك عنه خطأ ولم يفتن إلى أنه إنما ينهي عن فعله في المسجد لا مجرد الفعل.

يقول ابن حجر — رحمه الله تعالى — عن الضجعة بعد ركعتي الفجر : ((وذهب بعض السلف إلى استحبابها في البيت دون المسجد وهو محكي عن ابن عمر، وقواه بعض شيوخنا بأنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه فعله في المسجد، وصح عن ابن

(١) الإجماع لابن المنذر ص(١١٠).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٤٣/٣).

عمر أنه كان يحصب من يفعله في المسجد))^(١).

هذا، وقد روى ابن أبي شيبة بسنده إلى ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أنه صلى ركعتي الفجر ثم اضطجع^(٢).

وفي المصنف عنه رضي الله عنه روايات أخرى تدل على كراهيته للضجعة^(٣) لكنها — والله تعالى أعلم — محمولة على هذا التأويل الذي ذكرت أو على أنها قبل بلوغ النص إياه، أو أنها لا تثبت في النقل، وليس هنا مجال تحرير هذه المسألة وإنما ضربت هذا مثلاً لهذا القسم من الشذوذ.

(٢) ومن أمثلة الشذوذ المؤول أيضاً :

ما روي عن أسماء — رضي الله تعالى عنها — أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة، يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((المرأة يحرم عليها تغطية وجهها في إحرامها كما يحرم على الرجل تغطية رأسه لا نعلم في هذا خلافاً إلا ما روي عن أسماء أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة))^(٤).

فهذا المروي عن أسماء — رضي الله تعالى عنها — يمكن أن يؤول تأويلاً صحيحاً ويحمل على محمل لا يتعارض مع رأي الجماعة وهو أن يقال لعلها إنما كانت تسدل الحجاب على وجهها عند الحاجة لا أنها كانت تلتزم الغطاء دون حاجة إليه وإذا حمل صنيعها على هذا الوجه زال ما ظاهره انفرادها عن عامة أهل العلم ومخالفتها للسنة . يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((ويحتمل أنها كانت تغطيه بالسدل عند الحاجة فلا يكون اختلافاً))^(٥).

(٣) ومن ذلك أيضاً :

أن العلماء أجمعوا على أنه يحرم على الرجل أن يطأ جاريته إذا علم منها الفجور،

(١) المصدر السابق (٤٤/٣).

(٢) المصنف (٢٤٧/٢).

(٣) المصدر السابق (٢٤٨/٢—٢٤٩).

(٤) المغني مع الشرح الكبير (٣٠٥/٣).

(٥) المصدر السابق في الموضع نفسه.

ولكن كان ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — يرخص في وطء الأمة الفاجرة ، وروي ذلك عن سعيد بن المسيب ، فما وجه ذلك وما تأويله ؟
يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — :
((لعل من كره ذلك كرهه قبل الاستبراء أو إذا لم يحصنها أو لم يمنعها من الفجور ، ومن أباحه بعدهما ، فيكون القولان متفقين والله أعلم))^(١).

القسم السادس :

شذوذ أصالة، وشذوذ عن طريق التخريج، أي أن الشذوذ ينقسم إلى شذوذ منسوب إلى من نسب إليه أصالة أي أنه من قوله أو فعله، وشذوذ نسب إلى من نسب إليه عن طريق التخريج على قوله أي : أن من نسب إليه الشذوذ لم يقله حقيقة وإنما نسب إليه عن طريق القياس والتخريج على قول له آخر يشابهه أو يمثله.
ومن أمثلة هذا القسم :

(١) أن عطاء — رحمه الله تعالى — قال فيمن أصبح مفطراً يعتقد أنه من شعبان فقامت البينة بالرؤية أنه من رمضان قال عطاء يأكل بقية يومه، فانفرد بهذا الرأي عن عامة الفقهاء الذين يقولون : يلزمه الإمساك والقضاء^(٢).
ثم جاء الفقهاء — رحمهم الله تعالى — إلى مسألة أخرى شبيهة بتلك، وهي مسألة من أفطر والصوم لازم له كالمفطر بغير عذر والمفطر يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع أو يظن أن الشمس قد غابت ولم تغب أو الناسي لنية الصوم ونحو ذلك.
فقالوا في ذلك كله يلزمهم الإمساك، قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((لا نعلم بينهم فيه اختلافاً))^(٣).

إلا أن بعض الفقهاء نسب إلى عطاء في هذه المسألة الثانية — عن طريق التخريج — أنه يقول لا يلزمهم الإمساك ويفطرون بقية يومهم، مع أنه لم يحفظ عنه في هذه المسألة

(١) المصدر السابق (٧/٥١٩).

(٢) المصدر السابق (٣/٧١).

(٣) المغني مع الشرح الكبير (٣/٧١—٧٢).

الثانية هذا القول، بل هو مقيس على كلامه في المسألة الأولى لأنها شبيهتها .

فبهذا ينسب الشذوذ إلى عطاء في المسألة الأولى أصالة ، وفي المسألة الثانية تخريجاً .
يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى— بعد أن ساق المسألة الثانية بالسياق المتقدم :
(إلا أنه يخرج على قول عطاء في المعذور في الفطر بإباحة فطر بقية يومه قياساً على قوله
فيما إذا قامت البينة بالرؤية ، وهو قول شاذ لم يعرج عليه أهل العلم)^(١).

(٢) ومن أمثلة هذا القسم أيضاً :

أن عامة أهل العلم يقولون : إذا علق الطلاق بشرطين لم يقع قبل وجودهما جميعاً .
فجاء القاضي أبو يعلى — رحمه الله تعالى— فخرّج وجهاً في مذهب الإمام أحمد —
رحمه الله تعالى— أنه يقع الطلاق بوجود أحد الشرطين .
وبنى هذا التخريج على إحدى الروايتين عن الإمام فيمن حلف أن لا يفعل شيئاً
ففعل بعضه^(٢) .

فكأنه جعل كل شرط من الشرطين كجزء الشيء المحلوف عليه، ولما كانت إحدى
الروايتين أن من حلف لا يفعل شيئاً ففعل بعضه فإنه يحنث بفعل ذلك البعض؛ نظر إلى
وجود أحد الشرطين المعلق عليهما الطلاق وقاسه على فعل بعض المحلوف عليه، وخرج
بناءً على ذلك وجهاً في المذهب أن من علق الطلاق على شرطين فوجد أحدهما وقع
الطلاق .

ولو أخذ هذا التخريج مأخذ القبول وعُدَّ ذلك وجهاً في المذهب لكان رأياً شاذاً
مخالفاً لما ذهب إليه عامة أهل العلم .

لكن ابن قدامة — رحمه الله تعالى— يعلق على هذا التخريج فيقول :
(وهذا بعيد جداً يخالف الأصول ومقتضى اللغة والعرف وعامة أهل العلم فإنه لا
خلاف بينهم في المسائل التي ذكرناها في الشرطين جميعاً)^(٣) .

ومما تقدم يتضح المراد بالشذوذ التخريجي، على أننا نلاحظ من المقارنة بين المثالين

(١) المصدر السابق في الموضوع نفسه.

(٢) المصدر السابق (١/٣٥٩—٣٦٠).

(٣) المصدر السابق.

السابقين فرقاً مهماً وهو أن التخريج في المثال الأول جاء تخريجاً على رأي شاذ في الأصل فصار شاذاً مثله، أما التخريج في المثال الثاني فلم يكن على أصل شاذ وإنما جاء الشذوذ من خلل في التخريج نفسه للفرق بين الأصل المخرج عليه وبين الفرع المخرَج. وإنما ضربت المثال للشذوذ التخريجي دون الشذوذ أصالة مع أنهما جميعاً داخلان تحت هذا القسم من الشذوذ لحاجة الشذوذ التخريجي للمثال والتوضيح، أما الشذوذ أصالة فهو الكثير الغالب والشأن فيه واضح، وما تقدم في الأقسام الأولى من الأمثلة يصلح أن يكون مثلاً له.

القسم السابع :

شذوذ منقرض؛ أي أن الرأي الشاذ وجد فترة من الزمن ثم هُجر وتُرك فانقرض ولم يعلم أحد قال به بعد ذلك .
ومن أمثلة هذا القسم :

(١) ما ورد في كلام ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حيث يقول :
(أما العدو إذا قدر عليه فلا يجوز تحريقه بالنار بغير خلاف نعلمه، وقد كان أبو بكر رضي الله عنه يأمر بتحريق أهل الردة بالنار، وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره، فأما اليوم فلا أعلم فيه بين الناس خلافاً)^(١).

(٢) ومن أمثلة هذا القسم أيضاً:
أن إجماع أهل العلم انعقد على أن الجدة المدلية بأب غير وارث لا ترث إلا ما حكى من قول شاذ عن بعض الصحابة والتابعين — رضي الله تعالى عنهم ورحمهم : أنها ترث.

لكن هذا الرأي الشاذ هجر — بعد — فانقرض.
يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — عن هذه المسألة :
(وأجمع أهل العلم على أن الجدة المدلية بأب غير وارث لا ترث، وهي كل جدة أدلت بأب بين أمين كأم أبي الأم، إلا ما حكى عن ابن عباس وجابر بن زيد ومجاهد وابن

(١) المغني (١٠/٥٠٢).

سيرين أنهم قالوا : تراث. وهو قول شاذ لا نعلم اليوم به قاتلاً وليس بصحيح))^(١).

(٣) ومن هذا القسم أيضاً :

أن أكثر أهل العلم يرون تحريم أكل الحمر الأهلية^(٢)، ولم ينقل الخلاف في هذا إلا عن ابن عباس وعائشة - رضي الله تعالى عنهم -^(٣) وكذلك عكرمة وأبو وائل - رحمهما الله تعالى -^(٤)، فإنهم كانوا لا يرون بأكل الحمر الأنسية بأساً .

وهذا الخلاف خلاف شاذ لانفراده عن عامة أهل العلم ولمخالفته السنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ في النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية .

يقول ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - في هذا الخلاف :

((وأما ما نهى الله عنه ورسوله فلا خيار فيه لأحد، وكل قول خالف السنة فمردود، ولا وجه لقول ابن عباس ومن تابعه؛ لأن الله عز وجل قد أمر في كتابه عند تنازع العلماء وما اختلفوا فيه بالرد إلى الله ورسوله، وليس في جهل السنة في شيء قد علمها فيه غيره حجة))^(٥).

لكن هذا الرأي الشاذ هجر وترك فانقرض، ولذا يقول ابن عبد البر - رحمه الله

تعالى - :

((وأما لحم الحمر الأنسية فلا خلاف بين علماء المسلمين اليوم في تحريمها))^(٦).

فقوله ((اليوم)) دليل على انقراض الرأي الشاذ.

على أنه يجب التنبيه على أن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - اختلف النقل عنه

في هذه المسألة^(٧).

تلك جملة الأقسام التي ينقسم إليها الشذوذ الفقهي من حيث النظر إلى ثبوته

(١) المغني (٥٥/٧).

(٢) المغني (٦٥/١١).

(٣) التمهيد (١٢٣/١٠).

(٤) المغني (٦٥/١١).

(٥) التمهيد (١٢٧/١٠).

(٦) المصدر السابق (١٢٣/١٠).

(٧) المصدر السابق (١٢٣/١٠-١٢٤).

واستقراره لم أر من نبه عليها بهذا الحصر والتقسيم وإنما دلني عليها النظر الاستقرائي إلى كلام العلماء والتأمل في طريقتهم حين عرض الآراء الخلافية وما يند عنها من شذوذ. ولا ريب عندي أن لهذا التقسيم فائدة جليلاً ، فعن طريقه تمييز الآراء الشاذة المحفوظة من جهة كونها ثابتة حقيقية غير منقرضة ولا مؤولة ولا مرجوع عنها، عن الآراء الشاذة غير المحفوظة إما لعدم ثبوتها أو لرجوع القائل بها عنها أو للتردد فيها أو لكونها مؤولة أو منقرضة أو لأن طريقها التخريج لا الأصالة. وبذلك التمييز نستطيع أن نعطي كل قسم ما يستحقه دون خلط بين المحفوظ وغير المحفوظ .

فالمحفوظ منها يتوجه الحكم عليه من حيث الرواية والعمل لذاته. أما غير المحفوظ فلا يشتغل فيه من الناحية النقدية لذاته وإنما تتوجه إليه الدراسة والنقد من جهة الثبوت والاستقرار ويكون هذا مغنياً عن تكلف النقد الذاتي الموضوعي. ومن خلال هذا التفريق في التعامل بين ذينك القسمين يتضح جلياً ضالة الشذوذ الفقهي المحفوظ ، وأن ما يبدو لأول وهلة من كثرة الآراء الشاذة إنما مرده إلى الخلط بين القسمين.

— والله تعالى أعلم —

المبحث الثاني : أنواع الشذوذ الفقهي

بالاستقراء والتتبع للآراء الشاذة والتأمل في المسائل الواردة فيها تبين لي أن الشذوذ الفقهي اثنا عشر نوعاً ويمكن ترتيبها بحسب النظر إلى الجهة التي يبنى عليها كل نوع كالآتي :

أولاً : الشذوذ بالنظر إلى تعلقه بالأحكام نوعان :

(١) شذوذ يتعلق بأحكام التكليف من إيجاب واستحباب وإباحة وكراهة وتحريم. والمراد بهذا النوع أن يكون الشذوذ متعلقاً بحكم تكليفي ينفرد به من ينفرد به عن عامة أهل العلم في مسألة من المسائل قالت الجماعة فيها بحكم تكليفي آخر غير الذي ذهب إليه ذلك المنفرد.

كأن يذهب عامة أهل العلم إلى القول بإيجاب أمر من الأمور على المكلف وينفرد عنهم من يشذ عنهم في هذا ويقول بعدم إيجاب ذلك الأمر. وكذلك الحال بالنسبة لباقي أحكام التكليف الخمسة .
مثال ذلك :

أن عامة أهل العلم ذهبوا إلى وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها وانفرد عنهم الحسن البصري فقال : لا يجب الإحداد. فهنا وقع الشذوذ في حكم تكليفي هو رفع الإيجاب عما اتفقت الجماعة على وجوبه.

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — عن هذه المسألة :

((... هذا يسمى الإحداد، ولا نعلم بين أهل العلم خلافاً في وجوبه على المتوفى عنها زوجها إلا عن الحسن فإنه قال : لا يجب الإحداد ، وهو قول شذ به عن أهل العلم وخالف به السنة فلا يعرج عليه))^(١).

ومن أمثلة هذا النوع أيضاً : أن عامة أهل العلم على تحريم ما قتله الشبكة أو الحبل،

(١) المغني (٩/١٦٦).

ولم يخالف في هذا إلا الحسن فذهب إلى إباحة ما قتله الجبل إذا سمي ونفذ فيه الجبل وجرحه^(١).

فهنا وقع الشذوذ في حكم تكليفي وهو إباحة ما ذهبت الجماعة إلى تحريمه. وهكذا الشأن في بقية الأحكام التكليفية الخمسة ولا نطيل بذكرها وإنما المقصود التمثيل لهذا النوع.

(٢) شذوذ يتعلق بأحكام الوضع ، من صحة أو بطلان ، وإجزاء وعدمه، وسبب وشرط وعلّة ونحو ذلك.

والمراد بهذا النوع أن يكون الشذوذ من جهة حكم من الأحكام الوضعية، كأن يكون الشذوذ بالقول بصحة عقد قالت الجماعة ببطلانه، أو بالقول بإجزاء عبادة على صفة قالت الجماعة بعدم إجزائها على تلك الصفة ، وهكذا الحال في بقية الأحكام الوضعية كالسبب والشرط والعلّة ونحوها.

ومن أمثلة هذا النوع ما يلي :

أ — أن داود — رحمه الله تعالى — شذ عن عامة أهل العلم بقوله : لا يثبت الخيار بتصرية البقرة، وعامة أهل العلم على أنه لا فرق في التصرية بين الشاة والناقة والبقرة^(٢). فالخلاف في هذه المسألة يدور حول صحة الخيار أو بطلانه وهما من أحكام الوضع المعروفة .

ب — عامة أهل العلم على أن من شروط القطع في السرقة إخراج المسروق من الحرز، وشذ الحسن البصري — رحمه الله تعالى — في إحدى الروايتين عنه فلم يعدّ هذا الشرط شرطاً للقطع، بل قال في تلك الرواية إن مجرد جمع المتاع في البيت سبب للقطع، وخالف في ذلك عامة أهل العلم فلم يروا ذلك سبباً للقطع^(٣).

فالشذوذ في هذه المسألة متعلق بالسبب والشرط معاً ، وهما من أحكام الوضع. وهكذا الشأن في بقية الأحكام الوضعية الأخرى.

(١) انظر : المصدر السابق (٢٥/١١).

(٢) المغني (٢٣٦/٤).

(٣) الإجماع لابن المنذر ص(١١٠)، والمغني (٢٤٩/١٠—٢٥٠).

ثانياً : الشذوذ بالنظر إلى من صدر منه الشذوذ ثلاثة أنواع :

(١) شذوذ صادر من مجتهد ، وشذوذ صادر من مقلد.

والمراد بالمجتهد هنا من بلغ رتبة الاجتهاد، والمراد بالمقلد من لم يبلغ رتبة الاجتهاد، فالشذوذ قد يصدر من مجتهد فيعذر إذا لم يقصر في اجتهاده؛ لأن تصديه للاجتهاد سائغ له، لكن المقلد الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد لا يسوغ له أن يدخل نفسه فيه بل فرضه السؤال والاتباع، فإن تصدى للاجتهاد فشذ فقد أوقع نفسه في المحذور وظلمها بالتهور في أمر ما كان ينبغي له أصلاً أن يدخل فيه.

وإن كان للمجتهد حين يشذ بالرأي عذر من تأويل أو خفاء دليل ونحوهما فلا عذر لهذا المقلد.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — :

((المخالف على ضربين : أحدهما : أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أو لا، فإن كان كذلك فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول، والثاني : أن لا يكون من أهل الاجتهاد وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطةً ؛ إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة ولا رأوه أهلاً للدخول معهم فهذا مذموم، وقلما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هذا القسم))^(١).

(٢) شذوذ صادر ممن يعتد بخلافه ، وشذوذ صادر ممن لا يعتد بخلافه.

والفرق بين هذا النوع والذي قبله أن الذي لا يعتد بخلافه قد يكون مقلداً وقد يكون فاسقاً أو كافراً ونحو ذلك.

وكثيراً ما يذكر الفقهاء — رحمهم الله تعالى — المسائل المتفق عليها ثم يعقبون ذلك بقولهم وليس فيها خلاف ممن يعتد بخلافه ونحو ذلك من عباراتهم.

ومن ذلك :

أ — أن عامة أهل العلم ذهبوا إلى أن الدية تجب مؤجلة في قتل الخطأ وشبه العمد

(١) الموافقات (٣/٤٤-٤٥).

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — :

((ولا أعلم في أنها تجب مؤجلة خلافاً بين أهل العلم ... وقد حكى عن قوم من الخوارج أنهم قالوا : الدية حالة لأنها بدل متلف، ولم ينقل إلينا ذلك عن يعد خلافه خلافاً))^(١).

ب — أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل ، ولم يخالف في هذا إلا من لا يعتد بخلافه، يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — :

((وحكى عن ابن عليه والأصم أنهما قالا : ديتها كدية الرجل... وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي ﷺ))^(٢).

ومن المعلوم أن الأصم ومن في طبقتهم كابن عليه لا يعتد بخلافهم ولا يقدر خلافهم في الإجماع كما نبه على ذلك غير واحد من أهل العلم^(٣).

(٣) شدوذ صادر ممن اطلع على الآراء الأخرى وأدلتها ، وشدوذ صادر من غافل أو واهم أو لم يبلغه دليل الجماعة .

والغالب على النوع الأول أن يكون طريقه التأويل ، والغالب على النوع الثاني أن يكون طريقه خفاء النص .

فكما يوقع خفاء النص المجتهد في الشذوذ ، فكذلك التأويل البعيد المتكلف يوقعه في الشذوذ أيضاً ، لأن التأويل البعيد نوع من الرد الخفي للنص .

فمثال ما وقع الشذوذ فيه من جهة صدوره ممن خفي عليه النص أن عامة أهل العلم يرون لزوم الوقف .

وذهب أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — إلى أن الوقف لا يلزم بمجرد^(٤).

وكان أبو يوسف — رحمه الله تعالى — يميز بين الوقف حتى بلغه حديث عمر رضي الله عنه وفيه قول النبي ﷺ له :

(١) المغني (٩/٤٩١-٤٩٢).

(٢) المغني (٩/٥٣١-٥٣٢).

(٣) انظر : مراتب الإجماع لابن حزم ص(١٣).

(٤) المغني (٦/١٨٥-١٨٦).

((إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها))^(١).

فقال أبو يوسف — رحمه الله تعالى — :

((هذا لا يسع أحداً خلافة ولو بلغ أبا حنيفة لقال به))^(٢).

حتى قال بعض أهل العلم : رد الوقف مخالف للإجماع فلا يلتفت إليه ، فقال ابن

حجر — رحمه الله تعالى — معلقاً :

((وأحسن ما يعتذر به عن رده ما قال أبو يوسف فإنه أعلم بأبي حنيفة من

غيره))^(٣).

ومثال ما وقع الشذوذ فيه من جهة صدوره ممن اطلع على دليل الجماعة لكنه تأول

تأويلاً بعيداً ما ذهب إليه أشهب — رحمه الله تعالى — من أنه يجوز الاقتصار في مسح

الخفين على مسح أسفلهما .

قال ابن رشد — رحمه الله تعالى — :

((وشذ أشهب فقال : إن الواجب مسح الباطن أو الأعلى أيهما مسح))^(٤).

ثم قال : ((وأما من أجاز الاقتصار على مسح الباطن فقط فلا أعلم له حجة))^(٥).

لكن الباجي — رحمه الله تعالى — وجه قول أشهب توجيهاً تلمس فيه تأويلاً بعيداً

لقوله فقال :

((ووجه قول أشهب — والله أعلم — أن الممسوح عنده غير مستوعب ، ولذلك

جوز المسح ببعض الرأس ، وإذا كان أسفل الخف عنده محلاً للفرض لأنه يجازي من القدم

ما هو محل لفرض الغسل جاز له الاقتصار عليه))^(٦).

ولا يخفى أن أسفل الخف ليس بمحل لفرض المسح عند جماهير العلماء وهذا هو محل

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الوصايا انظره مع الفتح (٣٩٩/٥).

(٢) فتح الباري (٤٠٣/٥).

(٣) فتح الباري (٤٠٣/٥).

(٤) بداية المجتهد (١٩/١).

(٥) بداية المجتهد (١٩/١).

(٦) المنتقى (٨١/١).

النزاع في هذه المسألة مع أشهب ولا يصح أن يُعدَّ محل النزاع دليلاً ولا مقدمة للدليل .
وأما التعليل الذي ذكره فلا وجه له لأن محاذاة الشيء لا تصير حكمه له حكماً
على سبيل الاستقلال .

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — عن أسفل الخف : ((ليس محلاً لفرض المسح
فلم يجزئ مسحه كالساق))^(١) .

وقد جاءت النصوص عن النبي ﷺ بمسح ظاهر الخفين وقد جاء في بعض النصوص
الأخرى الجمع بين مسح الظاهر والباطن لكنها معلولة^(٢) ولم يرد عنه ﷺ الاقتصار على
مسح أسفل الخف فالقول بالاقتصار بالمسح على أسفل الخف قول بالرأي وتأويل قياسي
بعيد يخالف ظاهر النصوص الشرعية وينفرد عن ما ذهب إليه جماهير العلماء .
وليس هنا موضع بسط القول في هذه المسألة وإنما أردت ضرب المثال على هذا
النوع فحسب .

ثالثاً : الشذوذ بالنظر إلى كيفية صدوره يتنوع إلى شذوذ بالقول وشذوذ بالفعل .

أما الشذوذ بالقول فهو الكثير الغالب على الآراء الشاذة وفي الأمثلة السابقة للأنواع
المتقدمة ما يصلح أمثلة للشذوذ القولي .
أما الشذوذ بالفعل فهو أن يصدر من المجتهد فعلٌ يشذ به عن النصوص وعن عامة
أهل العلم ويقترن بذلك الفعل ما يدل على أنه وقع على سبيل الاجتهاد .
والشذوذ الفعلي قليل بالنسبة للشذوذ القولي ذلك لأن القول هو المنبئ عن الرأي
غالباً ، ولأن المجتهد قد يشذ برأي ولا يعمل به إما لعدم حاجته إليه ، وإما لأجل أخذ
نفسه بالعزيمة فيما أفتى فيه بالرخصة وإما لغير ذلك من الأسباب .
ومن أمثلة الشذوذ الفعلي : أن جماهير أهل العلم وعامتهم ذهبوا إلى أنه لا يصح بيع

(١) المغني (١ / ٣٠٦) .

(٢) انظر جامع الترمذي / أبواب الطهارة / باب في المسح على الخفين أعلاه وأسفله وباب في المسح على
الخفين ظاهرهما (١ / ١٤٦ - ١٤٧) مع شرح ابن العربي .

الولاء ولا هبته ، ووقع من بعض المجتهدين أنه وهب الولاء وابتاعه ، فهذا الفعل منهم شذوذ بالفعل يخالف ما ذهب إليه عامة أهل العلم وترده السنة الصحيحة .

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — :

((ولا يصح بيع الولاء ولا هبته ولا أن يأذن لمولاه فيوالي من شاء ... عن عمرو بن دينار أن ميمونة وهبت ولاء سليمان بن يسار لابن عباس وكان مكاتباً ، وروي أن ميمونة وهبت ولاء مواليتها للعباس ، وولاؤهم اليوم لهم ، وأن عروة ابتاع ولاء طهمان لورثة مصعب بن الزبير وقال ابن جريج قلت لعطاء : أذنت لمولاي أن يوالي من شاء فيجوز ؟ قال : نعم ، ... وفعل هؤلاء شاذ يخالف قول الجمهور ، وترده السنة فلا يعول عليه))^(١).

رابعاً : الشذوذ بالنظر إلى أثره :

الشذوذ بالنظر إلى أثره نوعان هما :

(١) شذوذ يمنع انعقاد الإجماع ، وشذوذ لا يمنع انعقاد الإجماع .

أما الشذوذ الذي يمنع انعقاد الإجماع فهو انفراد المجتهد قبله أي قبل وقوع الإجماع وذلك على مذهب جمهور الأصوليين الذين يقولون لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق الجميع بحيث لو انفرد واحد لم ينعقد الإجماع ، وهي مسألة الاتفاق مع ندور المخالف هل هو إجماع أو ليس بإجماع^(٢) ؟

ومثال الشذوذ الذي يمنع انعقاد الإجماع الرأي الذي ينفرد به صحابي عن الصحابة

ﷺ .

ومن ذلك مثلاً انفراد ابن مسعود رضي الله عنه بست مسائل من الفرائض خالف فيها سائر

(١) المغني (٧/٢٤٣-٢٤٤) .

(٢) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرحه ((بيان المختصر)) للأصفهاني (١/٥٥٤) ، والحصول للرازي/الجزء الثاني من القسم الأول ص (٢٥٧) ، والتبصرة للشيرازي (٣٦١-٣٦٤) ، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/٢٢٩-٢٣١) .

الصحابة^(١).

وأما الشذوذ الذي لا يمنع من انعقاد الإجماع فله عدة صور.
منها : انفراد الواحد أو الاثنين على مذهب الطبري وبعض الأصوليين الذين يقولون
إن انفراد الواحد أو الاثنين لا يمنع انعقاد الإجماع مع مخالفتها^(٢).
ومنها : أن ينفرد مجتهد أو أكثر بعد انعقاد الإجماع ويخرج عن الاتفاق بعد الدخول
فيه، وهذه الصورة هي التي خص أكثر الظاهرية الشذوذ بها كما تقدم^(٣).
ومنها : أن ينعقد الإجماع على حكم ثم يأتي من يخالف الإجماع بعد استقراره، ومن
ذلك ما ذهب إليه عبد الرحمن بن الأصم من عدم تجويزه لعقد الإجماع ، يقول ابن قدامة
— رحمه الله تعالى— :

((وأجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الإجماع إلا ما يحكى عن
عبد الرحمن بن الأصم أنه قال : لا يجوز ذلك لأنه غرر، يعني أنه يعقد على منافع لم تخلق،
وهذا غلط لا يمنع انعقاد الإجماع الذي سبق في الأعصار وسار في الأمصار))^(٤).
ومما تقدم في هذا النوع يتبين أنه لا ارتباط في الوجود بين الإجماع والشذوذ، فقد
يوجد الإجماع دون شذوذ، وقد يوجد الشذوذ من غير إجماع، لكن كل مخالفة للإجماع
تعد شذوذاً وليس كل شذوذ مخالفاً للإجماع.

(٢) شذوذ لا يكفر صاحبه به ولا يفسق، وشذوذ يكفر صاحبه به أو يفسق .
فالأول هو أن يشذ المجتهد برأي خالف فيه نصاً أو إجماعاً دون قصد لمخالفة النص
أو علم بسبق الإجماع.

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى— :
((كل من خالف قرآناً أو سنة صحيحة أو إجماعاً متيقناً وهو لا يلوح له أنه مخالف

(١) انظر المغني (٩/٧).

(٢) انظر المصادر الواردة في الهامش رقم ٢ من الصفحة السابقة .

(٣) انظر ص (٩٢).

(٤) المغني (٣/٦).

لشيء من ذلك فليس كافراً ولا عاصياً ولا فاسقاً بل هو مأجور أجراً واحداً^(١).
وهذا النوع وحده هو المقصود حين الحكم في هذا البحث بالشذوذ على رأي صحابي أو تابعي أو فقيه من فقهاء المسلمين من الأئمة والحفاظ والمجتهدين.
أما الشذوذ الذي يكفر به صاحبه فهو إنكار المجمع عليه إجماعاً يقينياً مما هو معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار حرمة الربا مثلاً .
بل جعل ابن حزم — رحمه الله تعالى — مطلق مخالفة الإجماع الصحيح كفراً مع العلم بالإجماع دون تقييده بكون المجمع عليه مما هو معلوم من الدين بالضرورة.
يقول ابن حزم :

((من شرط الإجماع الصحيح أن يكفر من خالفه بلا اختلاف بين أحد من المسلمين في ذلك))^(٢).

وتعقبه ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فقال :
((إن كثيراً من العلماء لا يكفرون مخالف الإجماع، وقوله : إن مخالف الإجماع يكفر بلا اختلاف من أحد من المسلمين هو من هذا الباب فلعله لم يبلغه الخلاف في ذلك، مع أن الخلاف في ذلك مشهور مذكور في كتب متعددة، والنظام نفسه المخالف في كون الإجماع حجة لا يكفره ابن حزم والناس أيضاً))^(٣).
وأما الشذوذ الذي يفسق به صاحبه فهو الشذوذ الناتج عن تتبع الرخص ، يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — :

((واتفقوا أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحل))^(٤).
وقد نقل الإجماع على ذلك الشاطبي حكاية عن ابن حزم^(٥).
وسياًتي لهذا مزيد بيان — إن شاء الله تعالى — عند الحديث عن أسباب الشذوذ.

(١) الإحكام/ المجلد الثاني / الجزء الثامن ص(١٤٠).

(٢) مراتب الإجماع ص(١٠).

(٣) نقد مراتب الإجماع ، معه ، ص(١١).

(٤) مراتب الإجماع ص(١٧٥).

(٥) انظر : الموافقات (٤/٧٢-٧٣).

خامساً : الشذوذ بالنظر إلى قوة المخالفة:

الشذوذ بالنظر إلى قوة المخالفة نوعان :

(١) شذوذ خفيف وشذوذ شديد.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— في تقرير ذلك :

((اعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على مرتبة واحدة بل فيها ما هو خفيف ومنها ما هو شديد، وتفصيل القول في ذلك يستدعي طولاً فلنكمله إلى نظر المجتهدين))^(١).

والذي يظهر لي أن من صور الشذوذ الشديد الانفراد عن الجماعة في إثبات الشيء جملة واحدة، أو إنكاره جملة واحدة، كإنكار مشروعية الإحداد^(٢)، ومشروعية الخلع^(٣)، ومشروعية الإجارة^(٤)، ونحو ذلك.

والشذوذ الخفيف كإنكار بعض الشيء أو جزء منه كالشرط ونحوه؛ كمثل إنكار اشتراط الحرز في إثبات حد السرقة^(٥) ونحو ذلك.

وهذا التقسيم والتمثيل إنما هو بالنسبة للموضوع، أما من حيث النظر إلى نوع المخالفة للاتفاق السابق فيكون الشديد ما خالف الإجماع اليقيني والخفيف ما خالف الإجماع الظني كما سيأتي في النوع الثاني من هذا القسم.

(٢) شذوذ مخالف للإجماع القطعي ، وشذوذ مخالف للإجماع الظني .

والإجماع القطعي هو الإجماع التام الذي لا يخالف فيه البتة^(٦)، وهو العلم بنفسه الخلاف وأن يكون العلم بالإجماع تواتراً^(٧).

(١) الموافقات (٤٤/٣).

(٢) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(٨٨)، والمغني (١٦٦/٩).

(٣) انظر : المغني (١٧٣/٨—١٧٤).

(٤) انظر : المغني (٣/٦).

(٥) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(١١٠)، والمغني (٢٤٩/١٠—٢٥٠).

(٦) انظر : مراتب الإجماع لابن حزم ص(١٦).

(٧) انظر : نقد مراتب الإجماع لابن تيمية ص(١٦).

ولما كان الإجماع القطعي بهذه الصفة فلا يكاد يوجد الشذوذ عنه ممن يعتد بخلافه من علماء المسلمين وفقهائهم والحمد لله تعالى.

وإنما يوجد الشذوذ عن الإجماع القطعي من أهل الأهواء والبدع والفرق الضالة الخارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة.

أما الشذوذ عن الإجماع الظني فهو موجود محفوظ عن بعض الأئمة والفقهاء، وعمامة الآراء الشاذة الواردة في هذا البحث هي من هذا النوع.

والإجماع الظني أنواع متعددة منها عدم العلم بالخلاف ومنها الإجماع السكوتي ومنها الاتفاق مع ندرة المخالف ونحو ذلك^(١).

وقد نبه ابن قدامة — رحمه الله تعالى — على الفرق بين هذين النوعين من الإجماع وذكر أن ما يرد من المخالفة من علماء السلف للإجماع إنما المراد بذلك الإجماع الظني لا القطعي^(٢).

سادساً: الشذوذ بالنظر إلى تاريخ وقوعه:

منه ما هو قديم سابق ومنه ما هو جديد لاحق.

فمن الشذوذ القديم ما حفظ عن بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم من الانفرادات كانفراد ابن مسعود رضي الله عنه بمسائل من الفرائض وكانفراد ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — بمسائل من الفرائض وغيرها سبقت الإشارة إليها^(٣).

وكانفراد بعض التابعين كسعيد بن المسيب والحسن البصري — رحمهما الله تعالى — بمسائل معروفة محفوظة عنهما سبق ذكر طرف منها^(٤).

وأما الشذوذ الجديد اللاحق فهو شذوذ المتأخرين عن تلك الطبقة .

ومن أمثلة الشذوذ المتأخر ما أشار إليه ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حيث يقول :

(١) انظر : الإحكام لابن حزم / المجلد الأول / الجزء الرابع / ص(١٤٥).

(٢) انظر : المغني (٥٣٢/٩—٥٣٣) طبعة جامعة الإمام.

(٣) انظر ص(١١٤)، وص(١٣٧).

(٤) انظر ص(١٣٢) مثلاً.

((وإذا خالغ الرجل زوجته أو فسخ نكاحه فله أن يتزوجها في عدتها في قول جمهور الفقهاء ... وشذ بعض المتأخرين فقال : لا يحل له نكاحها ولا خطبتها ؛ لأنها معتدة))^(١).

ومن المعلوم أن الحكم على الشيء بالتقدم والتأخر نسبي. وهناك نوع من الشذوذ المتأخر هو الشذوذ المعاصر إما على سبيل التقليد لشذوذ متقدم أو جاء من اجتهاد في النوازل الحادثة.

سابعاً : الشذوذ بالنظر إلى النسبة بينه وبين الآراء الأخرى :

يتنوع الشذوذ بالنظر إلى النسبة بينه وبين الآراء الأخرى إلى شذوذ كلي عام وإلى شذوذ نسبي جزئي.

فالشذوذ الكلي العام هو الانفراد عن عامة الفقهاء دون قيد بعصر أو مذهب ونحوهما. ومن أمثله انفراد سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — بعدم اشتراط الوطء لحل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول^(٢).

وأما الشذوذ النسبي الجزئي فهو الانفراد بالنسبة لعصر أو مذهب ونحوهما. ومن أمثله انفراد الحسن البصري عن عامة التابعين بالقول بأن الحائض إذا طهرت في وقت صلاة فلا تجب عليها إلا الصلاة التي طهرت في وقتها وحدها وإن كانت مما يجمع معها غيرها كالظهر والعصر، وكالمغرب والعشاء^(٣).

فالحسن — رحمه الله تعالى — انفرد عن عامة التابعين بهذا الرأي . يقول ابن قدامة : ((قال الإمام أحمد : عامة التابعين يقولون بهذا القول إلا الحسن وحده، قال : لا تجب إلا الصلاة التي طهرت في وقتها وحدها))^(٤).

(١) المغني (١٢٦/٩).

(٢) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(٨١)، والمغني (٤٧١/٨—٤٧٢)، و مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠٩/٣٢).

(٣) انظر : المغني (٣٩٦/١).

(٤) المغني (٣٩٦/١).

لكنه بالنسبة إلى العصور الأخرى لم ينفرد بهذا الرأي بل تابعه عليه ، وقال به الثوري وأصحاب الرأي^(١).

ومن هذا النوع — أي من الشذوذ النسبي الجزئي — أن يشذ فقيه عن فقهاء مذهبه أو عن مذهب إمامه برأي ينفرد به ، ويمكن أن يطلق على هذا النوع الشذوذ المذهبي، وهو كثير منتشر داخل المذاهب، إذ يعتمد أحد أتباع المذاهب المعروفة إلى مخالفة مذهبه في مسألة فينفرد فيها برأي يشذ فيه عن سائر ما عليه أتباع ذلك المذهب مما هو مستقر معروف فيه.

ولكن لا يصح أن يُعدَّ الشذوذ داخل المذهب شذوذاً بالمعنى الاصطلاحي العام على كل حال وإن صح أن يعد لغة كذلك، لأن الانفراد عن الجماعة يراد به الانفراد عن عامة أهل العلم ولا يخص به مذهب ولا طائفة.

فقد يشذ فقيه عن مذهب إمامه ويكون موافقاً فيما انفرد فيه جمهور العلماء. هذا ما تحصّل لي من أنواع الشذوذ عن طريق الاستقراء ، ولا يخفى ما لمعرفة هذه الأنواع والتفريق بينها من فائدة؛ حيث يجري التعامل مع كل نوع بحسب ما يقتضيه حاله من حكم دون خلط.

(١) المصدر السابق .

الفصل الرابع

أسباب الضغوط

توطئة :-

قبل الحديث المفصل عن أسباب الشذوذ يحسن التنبيه إلى عدة أمور:-

الأول: علاقة أسباب الشذوذ بأسباب الاختلاف

يعد الشذوذ نوعاً من أنواع الاختلاف الفقهي في الجملة، فهو وإن كان خلافاً شنيعاً لا يحكى إلا على سبيل التنبيه إليه للتحذير منه ، ولا يعتد به للعمل في مسائل الخلاف إلا أنه بالنظر إلى صدوره غالباً من فقيه مجتهد في مسائل فرعية ملتحق بالاختلاف الفقهي .

إذ أن حقيقة الاختلاف الفقهي هي أنه ((ما لا يتفق عليه الفقهاء في مسائل الاجتهاد بغض النظر عن صواب أو خطأ أو شذوذ الرأي الذي يقال))^(١).
أما ما ذهب إليه الإمام الشاطبي — رحمه الله تعالى — من أن تلك الآراء الشاذة ليست من الخلاف حقيقة، فهذا جري منه على أن الخلاف الحقيقي هو الناشئ عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع^(٢).

وهذا اصطلاح رآه ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المعنى.
وبناء على ما تقدم من كون الشذوذ نوعاً من أنواع الاختلاف الفقهي فقد لوحظ الاشتراك في بعض الأسباب بين الشذوذ والاختلاف الفقهي بمفهومه العام.
فبعض أسباب الشذوذ هي أيضاً معدودة من أسباب الاختلاف الفقهي العام، كمثل خفاء النص في بعض صورته.

إلا أنه لما كان الفرق قائماً والبون شاسعاً بين الآراء الشاذة والآراء الاجتهادية المتعادلة فقد انفرد كل منها بأسباب تخصه.
فليس كل سبب للاختلاف سبباً للشذوذ، وليس كل سبب للشذوذ سبباً للاختلاف بذلك المعنى.

ومن أبرز الفوارق بين أسباب الشذوذ وأسباب الاختلاف أن أسباب الاختلاف

(١) مجموعة بحوث فقهية د. عبد الكريم زيدان ص (٢٧٥)، بحث بعنوان: «الخلاف في الشريعة الإسلامية».

(٢) انظر : الموافقات (٤/١٢٥).

عادة ما تكون راجعة إلى أدلة واضحة موجودة لكن ظاهرها التعارض.
أما أسباب الشذوذ فهي عادة ما تكون راجعة إلى خفاء الأدلة أو الغفلة عنها أو التساهل في الأخذ بمقتضاها.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — :

((الشرعية راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دوراتها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه، أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي، أما الأول فالتردد بين الطرفين تحر لقصده الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده))^(١).

الثاني : الانحراف العقدي من أسباب الشذوذ الفقهي

ونحن نبحث في أسباب الشذوذ يجب أن لا نغفل عن أن للاختلاف العقدي أثراً في الاختلاف الفقهي.

إذ قد يُقَعَّد الانحراف العقدي مبدأً يعكس على قاعدة من قواعد الاستنباط الفقهي، فينتج عن ذلك آراء فقهية شاذة ترجع في سببها إلى الانحراف العقدي. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك قاعدة التحسين والتقييح العقليين عند المعتزلة، وإنكار الشيعة والخوارج لحجية الإجماع.

بل إن بعض علماء أهل السنة والجماعة ممن ألف في العقيدة ذكروا في معتقدهم بعض الأحكام الفرعية العملية كمثل نصهم على مشروعية المسح على الخفين؛ لأن هذا الحكم الفقهي ونحوه أصبح كالشعار لأهل الاعتقاد الصحيح يميزهم في جملة ما يتميزون به عن أهل الزيغ والضلال من الرافضة ونحوهم^(٢).

(١) الموافقات (٤/١٢٤).

(٢) انظر: العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز الحنفي ص (٤٣٥)، وشرح السنة للبرهاري ص (٣٠)، والاعتصام للشاطبي (٢/٣٤٧—٣٥٥).

الثالث : للشذوذ المعاصر بعض الأسباب التي تخصه

مما ينبغي لفت النظر إليه أن للشذوذ المعاصر بعض الأسباب التي تخصه^(١). ولم أذكرها في هذا الفصل؛ لأن الشذوذ العصري غير داخل في خطة البحث التي سرت عليها في هذه الرسالة.

أما الأسباب المثبتة هنا فهي الأسباب العامة للشذوذ الفقهي ، ولا ريب أنها أو بعضها هي أيضاً من أسباب الشذوذ المعاصر. لكنني لم أذكر في جملة الأسباب ما هو خاص بالشذوذ العصري للسبب الذي ذكرت أنفاً، وقد كشفت عن ذلك في مقدمة الرسالة فلتراجع.

الرابع : أنواع أسباب الشذوذ

يلاحظ أن أسباب الشذوذ على نوعين :

الأول : أسباب باعثة على أصل الشذوذ، أي هي أسباب وجود الشذوذ ابتداءً .

الثاني : أسباب موصلة إلى الأخذ بالرأي الشاذ الموجود قبلاً .

فالأول سبيله الاجتهاد الذي وقع في غير محله، والثاني سبيله التقليد ، ثم الأول على

نوعين :

أ — صادر عن مجتهد امتلك آلة الاجتهاد.

ب — صادر عن من تصدر للاجتهاد وهو ليس له بأهل، أو لم تكتمل آلة الاجتهاد

فيه^(٢).

ولذا سيلاحظ المطلع على ما سأذكر من أسباب أن منها ما ينطبق على الشذوذ

الصادر عن مجتهدي الأمة المعترين، ومنها ما ينطبق على الشذوذ الصادر عن من تصدر

(١) انظر : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. محمد فوزي فيض الله ص (١٣٧—١٣٨).

(٢) انظر : الموافقات (٤٤/٣—٤٥)، و(٩٣/٤—٩٨).

للاجتهاد وهو ليس له بأهل، فأخطأ بإحلاله نفسه منزلة ليس هو لها بأهل، أو انجرف مع الهوى فتحيل أو ترخص أو لفق و تأول، أو قلد من وقع في ذلك ، أو في بعضه، دون أن يتحرى أو يحتاط لدينه، كما سيأتي بيانه — إن شاء الله تعالى —.

فلنشرع الآن في ذكر أسباب الشذوذ الفقهي على وجه التفصيل فنقول وبالله

التوفيق: -

السبب الأول

خفاء النص

لا شك في أن من خفي عليه النص الشرعي الذي اتفق على الأخذ به جماعة أهل العلم فخالفه ، أن ذلك شذوذ منه، إنما أوقعه فيه ذلك الخفاء. وخفاء النص أهم أسباب الشذوذ الفقهي على الإطلاق. ويمكن تفصيل الكلام في هذا السبب على الشكل الآتي :

أولاً: المقصود بهذا السبب : —

إنما يقصد بخفاء النص ههنا خفاء حديث رسول الله ﷺ في حكم من الأحكام العملية الفرعية .

إذ الدليل النصي كتاب أو سنة ، والكتاب محفوظ متواتر لا سبيل إلى خفائه إلا ما قد يعرض من ذهول أو نسيان، وإنما يطرأ الخفاء على السنة لكثرتها وتفرق نقلتها في البلدان وعدم تواتر كثير منها .

والمراد بالسنة في هذا السبب السنة الصحيحة الثابتة الصالحة للاحتجاج التي لو قدر اطلاع المجتهد عليها لما وسعه إلا الأخذ بها .

وإنما كان خفاء النص — الذي هذه سبيله — سبباً للشذوذ الفقهي لأن الجماعة ستتفق على الأخذ به — إلا فيما ندر — فيكون مخالفة مخالفاً للنص وللجماعة معاً فيتحقق حينئذٍ ركنا الشذوذ .

ثانياً : أهمية هذا السبب :

يعد هذا السبب أهم وأبرز أسباب الشذوذ الفقهي كما أشرت إلى هذا آنفاً ويرجع ذلك إلى الأمور الآتية :

(أ) أنه السبب الكثير الغالب ، إذ يلاحظ — بالاستقراء — أن معظم الشذوذ الفقهي خاصة لدى طبقة السلف الصالح — رحمهم الله تعالى — يرجع إلى خفاء النص على المجتهد فيفتي أو يقضي أو يعمل بخلافه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — عند حديثه عن عدم بلوغ بعض الأحاديث بعض المجتهدين : ((وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث ، فإن الإحاطة بحديث رسول الله ﷺ لم تكن لأحد من الأمة))^(١). بل إنه — رحمه الله تعالى — ذكر أن خفاء النصوص على بعض المجتهدين له أمثلة كثيرة جداً تعد بالألوف فقال :-

((وهذا باب واسع يبلغ المنقول منه عن أصحاب رسول الله ﷺ عدداً كثيراً جداً ، وأما المنقول منه عن غيرهم فلا يمكن الإحاطة به فإنه ألوف، فهؤلاء كانوا أعلم الأمة وأفقهها وأتقها وأفضلها فمن بعدهم أنقص فخفاء السنة عليهم أولى ، فلا يحتاج ذلك إلى بيان))^(٢). ثم أعقب ذلك بقوله — رحمه الله تعالى — :

((فمن اعتقد أن كل حديث صحيح قد بلغ كل واحد من الأئمة أو إماماً معيناً فهو مخطئ خطأ فاحشاً قبيحاً))^(٣).

وقبل ذلك قال الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — :

((لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره، وهم في العلم طبقات، منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره))^(٤).

(ب) أن هذا السبب يكشف بوضوح عذر من خالف السنة ممن خالفها من السلف — رضي الله تعالى عنهم ورحمهم أجمعين — وأنه يحرم الطعن عليهم لذلك، كما سيأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

(ج) أن هذا السبب يوضح طريقاً من طرق درء الشذوذ الفقهي ، فإن كان من أسباب الشذوذ الفقهي خفاء بعض السنة على بعض أهل العلم، فإن في نشر السنن

(١) رفع الملام ص (١٢).

(٢) المصدر السابق ص (٢٣).

(٣) المصدر السابق .

(٤) الرسالة ص (٤٢—٤٣).

وإحيائها وتعلمها وتعليمها ما يدرأ الشذوذ الآتي من هذه الجهة قدر الإمكان لاسيما بعد تهيؤ الوسائل الكثيرة لذلك في هذا العصر.

ثالثاً :-

قد يرد تساؤل عن هذا السبب كيف يصح فرضه مع أن المجتهد لا يكون مجتهداً إلا بعد الإحاطة بالنصوص؟

وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — عن ذلك بقوله :
(ولا يقولن قائل : من لم يعرف الأحاديث كلها لم يكن مجتهداً ؛ لأنه إن اشترط في المجتهد علمه بجميع ما قاله النبي ﷺ وفعله فيما يتعلق بالأحكام ، فليس في الأمة على هذا مجتهد، وإنما غاية العلم أن يعلم جمهور ذلك ومعظمه بحيث لا يخفى عليه إلا القليل من التفصيل)^(١).

كما ورد تساؤل آخر ، وهو :

كيف تخفى النصوص وقد جمعت ودونت ؛ إذ خفاؤها والحال هذه بعيد؟! .
وقد أجاب عنه أيضاً تقي الدين ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فقال :
(هذه الدواوين المشهورة في السنن إنما جمعت بعد انقراض الأئمة المتبوعين — رحمهم الله — ومع هذا فلا يجوز أن يُدعى انحصار حديث رسول الله ﷺ في دواوين معينة، ثم لو فرض انحصار حديث رسول الله ﷺ فيها فليس كل ما في الكتب يعلمه العالم ولا يكاد ذلك يحصل لأحد؛ بل قد يكون عند الرجل الدواوين الكثيرة وهو لا يحيط بما فيها)^(٢).

رابعاً :-

هذا السبب سبب أكثرى أغلبي وليس بسبب يلزم منه الشذوذ أبداً ، إذ قد يجتهد المجتهد فيصيب السنة باجتهاده مع خفائها عليه.

ومن ذلك :

(١) رفع الملام ص (٢٥).

(٢) المصدر السابق ص (٢٤).

((أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أتى في امرأة تزوجها رجل فمات عنها ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها، فاختلفوا إليه قريباً من شهر لا يفتيهم، ثم قال : أرى لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث وعليها العدة، فشهد مَعْقِل بن سنان الأشجعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثل ما قضيت))^(١).

وفي رواية عنه رضي الله عنه أنه قال : ((سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بُرَاء))^(٢).
ففي هذا المثال خفيت السنة على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فاجتهد وأفتى برأيه ومع ذلك فقد هدي في رأيه إلى الصواب، ووافق حكمه في ذلك — بحمد الله — حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

خامساً : أنواع خفاء النص :-

خفاء النص يعرض للمجتهد على أنواع أربعة هي :-

(١) خفاء النص بالكلية ، وذلك بأن لا يبلغ المجتهد نصاً في المسألة التي يجتهد فيها. يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — متحدثاً عن أوجه تطرق الخطأ للاجتهد المعترف شرعاً:

((يعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم الاطلاع عليه جملة))^(٣).

والأمثلة على هذا النوع كثيرة، ومنها :

أ — خفاء ميراث الجدة على أبي بكر الصديق رضي الله عنه حتى سأل عنه فأخبر به^(٤).

ب — خفاء سنة الاستئذان على عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى أخبره بها أبو موسى الأشعري رضي الله عنه^(٥).

(١) رواه الإمام أحمد في المسند (٤٤٧/١)، والنسائي في ((المجتبى)) (١٢١/٦-١٢٢)، واللفظ له ، وأبو داود في سننه (٣٣٠/١)، والترمذي في جامعه (٨٤/٥-٨٦)، وقال : ((حديث حسن صحيح)).

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الموافقات (٩٣/٤).

(٤) تقدم توثيقه ص (١١١).

(٥) تقدم توثيقه ص (١١١).

ج — خفاء الحكم بأن المتوفى عنها زوجها تعتد في البيت الذي توفي زوجها وهي فيه على عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى أخبر به فيما بعد^(١).

د — خفاء حكم المفوضة إذا مات عنها زوجها على علي وزيد وابن عباس وابن عمر — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — فأفتوا بأن المفوضة إذا مات عنها زوجها فلا مهر لها^(٢)، مع أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها أن لها مهر نساءها^(٣).

قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق طرفاً من خفاء بعض النصوص على بعض الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — ومنها الأمثلة السابقة: —

((فهؤلاء كانوا أعلم الأمة وأفقهها وأتقها وأفضلها فمن بعدهم أنقص فخفاء السنة عليهم أولى فلا يحتاج ذلك إلى بيان))^(٤).

(٢) خفاء بعض النص مما يوقع في الوهم.

قد لا يخفى النص بكليته بل يطلع المجتهد على بعض النص ولكن يخفى عليه بعضه مما لا يمكن فهم النص على وجهه إلا بالاطلاع عليه فيخطئ في فهم النص، وإنما دخل عليه الخطأ من تلك الجهة .

وقد نبه الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — على هذا النوع فقال :

((ويُسأل [يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم] عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصى والخبر مختصراً ، والخبر فيأتي ببعض معناه دون بعض، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب))^(٥).

ثم يقول:

(١) تقدم توثيقه ص(١١٢).

(٢) انظر : جامع الترمذي (٨٦/٥)، ورفع الملام ص (٢٢—٢٣).

(٣) تقدم تحريج الحديث الوارد في ذلك ص(١٦١).

(٤) رفع الملام ص(٢٣).

(٥) الرسالة ص (٢١٣).

((وما لم يوجد فيه إلا الاختلاف فلا يعدو أن يكون لم يحفظ متقصى كما وصفتُ قبل هذا فيعد مختلفاً ، ويغيب عنا من سبب تبيينه ما علمنا في غيره، أو وهماً من محدث))^(١).

وكذلك اعتنى ببيان هذا النوع ابن السيّد البطليوسي — رحمه الله تعالى — إذ أنه لما ذكر عللاً ثمانية تعرض للحديث فتحيل معناه فرمما أوهمت فيه معارضة بعضه لبعض، وربما ولدت فيه إشكالاً يجوج العلماء إلى طلب التأويل البعيد — على حد تعبيره — عدّها منها: إسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى إلا به، وأن ينقل المحدث الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له، وأن يسمع المحدث بعض الحديث ويفوته سماع بعضه^(٢).

كما أشار إلى هذا النوع أيضاً الشاطبي — رحمه الله تعالى — حين ذكر أن الخطأ في الاجتهاد قد يعرض من خفاء بعض الدليل حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه^(٣).
ومن الأمثلة على هذا النوع :

أ — ما روى مسلم — رحمه الله تعالى — في صحيحه بسنده عن هشام بن عروة عن أبيه قال : ذكر عند عائشة قول ابن عمر : الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقالت : يرحم الله أبا عبد الرحمن سمع شيئاً فلم يحفظ ، إنما مرت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال : أنتم تبكون وإنه ليعذب^(٤).

فعائشة — رضي الله تعالى عنها — أنكرت على ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — ما ذهب إليه من تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، وبينت أن سبب ذلك هو أنه لم يبلغه النص في ذلك عن رسول الله ﷺ على الوجه الصحيح بل خفي عليه من النص ما أوقعه في الوهم.

لكن ليعلم أن كثيراً من أهل العلم رد هذا الإنكار ونفوا عن رواية ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — الوهم وجمعوا بين النصوص الواردة في هذا الموضوع على أوجه

(١) الرسالة ص (٢١٦).

(٢) انظر : التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ص (١٦٥—١٦٦)،
و(١٩٤—٢٠٧).

(٣) انظر : الموافقات (٩٣/٤).

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووي (٢٥٣/٤).

من الجمع زال بها — بحمد الله تعالى — التعارض الظاهري^(١).

ب — ما روى الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — بسنده أن رجلين دخلا على عائشة فقالا : إن أبا هريرة يحدث أن نبي الله ﷺ كان يقول : ((إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار)) ... فقالت : والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن نبي الله ﷺ كان يقول : ((كان أهل الجاهلية يقولون : الطيرة في المرأة والدار والدابة))^(٢) الحديث.

فذهب بعض أهل العلم إلى أن أبا هريرة رضي الله عنه دخل والنبي ﷺ يحدث فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوله ، وعدّ هذا المثال من أمثلة العلة التي تعرض للحديث فتوجب الخلاف فيه من جهة الرواية وهي أن يسمع المحدث بعض الحديث ويفوته سماع بعضه^(٣). وأخذ هذا من إنكار عائشة على أبي هريرة — رضي الله تعالى عنهما — في هذا الحديث.

لكن هذا الإنكار محل نظر، فقد قال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — بعد أن أشار إلى أن الحديث روي عن عدة من الصحابة منهم ابن عمر وسهل بن سعد الساعدي وسعد بن أبي وقاص وجابر بن عبد الله — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — : ((لا معنى لإنكار ذلك على أبي هريرة مع موافقة من ذكرنا من الصحابة له في ذلك))^(٤).

(٣) خفاء ما طرأ على النص من نسخ أو تخصيص ونحوهما .

وذلك بأن يبلغ المجتهد نص في المسألة التي يجتهد فيها لكن خفي عليه نص آخر جاء بحكم في المسألة نفسها ناسخ لما أفاده النص الأول من حكم أو مقيد لمطلقه أو مخصص

(١) انظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٣١/١٠)، وفتح الباري (١٥٤/٣).

(٢) المسند (٢٤٦/٦)، ورواه الحاكم في المستدرک بأخصر من هذا اللفظ ، وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد)) ونقل الذهبي تصحيح الحاكم في التلخيص وسكت عنه، انظر : المستدرک وبذيله التلخيص (٤٧٩/٢).

(٣) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف للبطليوسي ص (٢٠٦—٢٠٧).

(٤) فتح الباري (٦١/٦).

لعمومه ونحو ذلك.

ومن الأمثلة على هذا النوع :

أ — ما ذهب إليه علي وابن عمر رضي الله عنهما من عدم جواز ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، إذ لم يبلغهما — رضي الله تعالى عنها — ترخيص رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك بعد تقدم النهي عنه، فبقيا على ما بلغهما أولاً من النهي عن ذلك^(١).

ب — ما ذهب إليه ابن مسعود رضي الله عنه من التطبيق في الركوع، فقد كان صلى الله عليه وسلم يفعلها ويأمر به تمسكاً بما بلغه في ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الأمر، ولم يبلغه نسخ ذلك، والأمر بوضع الأيدي على الركب في الركوع، فاستمر على العمل بالمنسوخ لعدم بلوغ الناسخ إياه^(٢).

ج — ما ذهب إليه بعض الصحابة وبعض التابعين من أن من جامع امرأته ولم يمن يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره ولا يجب عليه لذلك غسل ذهاباً منهم إلى أن الماء لا يكون إلا من الماء .

ومن استمر على القول بهذا الحكم من الصحابة والتابعين : سعد بن أبي وقاص، وأبو أيوب الأنصاري ، وأبو سعيد الخدري، ورافع بن خديج، وزيد بن خالد — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — ، وسليمان الأعمش ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وهشام بن عروة، وداود بن علي — رحمهم الله تعالى —^(٣).

هذا، وقد صح هذا الحكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة أحاديث منها: حديث أبي بن

(١) انظر : صحيح مسلم (١٩٧/٨)، ومسند أحمد (١٦/٢)، وجامع الترمذي (٣٠٨/٦)، والرسالة للشافعي ص (٢٣٨)، والاعتبار للحازمي ص (٢٣٣-٢٣٧)، وشرح النووي لصحيح مسلم (١٩٦/٨)، والمغني (١١٠/١١).

(٢) انظر : صحيح مسلم (١٨١/٣-١٨٢)، ومسند أحمد (٤١٨/١-٤١٩)، وسنن أبي داود (١٣٨/١-١٣٩).

(٣) انظر : معالم السنن للخطابي (٧٤/١)، ذكر الصحابة والأعمش وداود، وسنن أبي داود (٣٤/١)، ذكر أبا سلمة والمصنف لعبد الرزاق (٢٤٩/١-٢٥٣)، ذكر رافع بن خديج وهشام بن عروة، وانظر : فتح الباري (٣٩٩/١).

كعب^(١) وغيره.

لكن ذهب جمهور أهل العلم إلى أن هذا الحكم منسوخ بما دلت عليه الأحاديث الصحيحة الموجبة للغسل من الجماع وإن لم يصحبه إنزال^(٢)، ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه^(٣)، وحديث عائشة — رضي الله تعالى عنها^(٤).

ومن أصرح الأدلة على النسخ قول أبي بن كعب رضي الله عنه : ((إن الفتيا التي كانوا يقولون : الماء من الماء ، رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام ثم أمر بالغسل بعدها))^(٥).

ومع ذلك فقد خفي النص الناسخ على من تقدم ذكره من الصحابة والتابعين فبقوا على القول بالمنسوخ.

د — ما ذهب إليه ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — من حل نكاح المتعة^(٦)، واستمراره على القول بذلك — في أقوى الروايتين عنه^(٧) — مع إنكار بعض الصحابة عليه ذلك كعلي بن أبي طالب وعبد الله بن الزبير وابن أبي عمرة الأنصاري — رضي الله تعالى عنهم أجمعين —^(٨)، وذلك منه رضي الله عنه بسبب خفاء النص عليه، الناسخ أبداً لإباحتها. بقرينة أنه رضي الله عنه يجيب المنكرين عليه بأن نكاح المتعة فعل في عهد إمام المتقين صلى الله عليه وسلم^(٩)، وهذا مما لا خلاف في صحته^(١٠)، لكن النسخ لذلك وقع آخر ما وقع نسخاً دائماً مؤبداً

(١) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٣٩٨/١).

(٢) انظر : اختلاف الحديث للشافعي ، ملحق بعد مختصر المزني في كتاب الأم ص (٤٩٥)، وفتح الباري (٣٩٧/١).

(٣) صحيح البخاري مع الفتح (٣٩٥/١).

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووي (٤١٤/٢—٤١٦).

(٥) رواه الإمام أحمد في مسنده (١١٥/٥—١١٦)، وابن خزيمة في صحيحه (١١٢/١—١١٣).

(٦) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (١٦٧/٩)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (١٢٩/٦—١٣٠).

(٧) انظر : التمهيد (١٢١/١٠).

(٨) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (١٦٦/٩)، وصحيح مسلم مع الشرح (١٢٨/٦—١٣٠).

(٩) انظر : صحيح مسلم مع الشرح (١٢٨/٦—١٢٩).

(١٠) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (١٦٧/٩)، وصحيح مسلم مع الشرح (١١٨/٦—١٣٠).

إلى يوم القيامة ، كما روى ذلك الإمام مسلم في صحيحه من حديث الربيع بن سبرة الجهني عن أبيه أن رسول الله ﷺ : ((نهى عن المتعة وقال : ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة، ومن كان أعطى شيئاً فلا يأخذه))^(١).

ولو بلغ هذا النسخ ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما- ومن قال بقوله من التابعين لرجعوا عن القول بالإباحة؛ إذ هذا هو الذي يليق بحالهم، وجلالتهم في العلم والفضل.

(٤) خفاء الطريق الصحيح للنص

وذلك بأن لا يخفى النص بذاته لكنه لا يصل إلى المجتهد بطريق صحيح، بل يصل بطريق ضعيف لا تقوم به حجة في غالب ظن المجتهد، فلا يعتد به المجتهد في الأحكام، فكأن النص بذلك في حكم الخفاء في حق ذلك المجتهد؛ لأنه في الواقع لم يصل إليه نص حجة في المسألة التي شذ فيها.

وقد بين شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية - رحمه الله تعالى- هذا النوع أتم بيان فقال في معرض ذكره لأسباب اختلاف الفقهاء وذكر الأعذار لمن خالف الحديث الصحيح من السلف:

((السبب الثاني: أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده؛ إما لأن محدثه أو محدث محدثه، أو غيره من رجال الإسناد مجهول عنده، أو متهم أو سئ الحفظ، وإما لأنه لم يبلغه مسنداً بل منقطعاً، أو لم يضبط لفظ الحديث، مع أن ذلك الحديث قد رواه الثقات لغيره بإسناد متصل... وقد ضبط ألفاظ الحديث بعض المحدثين الحفاظ، أو لتلك الرواية من الشواهد والمتابعات ما يبين صحتها))^(٢).

وبعد أن أشار إلى أن هذا النوع من الخفاء كثير جداً ، وأنه في العصور المتأخرة أكثر منه في العصر الأول قال:

((فإن الأحاديث كانت قد انتشرت واشتهرت ، لكن كانت تبلغ كثيراً من العلماء من طرق ضعيفة، وقد بلغت غيرهم من طرق صحيحة غير تلك الطرق؛ فتكون حجة من

(١) صحيح مسلم (٦/١٢٩).

(٢) رفع الملام ص (٢٥-٢٦).

هذا الوجه مع أنها لم تبلغ من خالفها من الوجه الآخر^(١).

ومن الأمثلة على هذا النوع :

أ — أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما بلغه عن فاطمة بنت قيس — رضي الله تعالى عنها — أنها تحدث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها حين طلقها زوجها ثلاثاً : ((لا نفقة لك ولا سكني))^(٢)، فقال عمر رضي الله عنه : لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة^(٣).

فهنا بلغ الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر رضي الله عنه ، لكنه لم يأخذ به ؛ لأن الحديث لم يبلغه بطريق يوجب الاحتجاج به عنده ؛ لأنه أتهم الراوي بالنسيان أو عدم الضبط لاسيما مع معارضته في الظاهر لعموم الكتاب.

وهذا رأي رآه أمير المؤمنين رضي الله عنه ، وخالفه فيه بعض أهل العلم فقال بمنطوق حديث فاطمة — رضي الله تعالى عنها —^(٤).

ب — ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال : فيمن توفي عنها زوجها ولم يكن قد دخل بها ولا فرض لها صداقاً : لها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة^(٥). ولم يأخذ في هذا بحديث بروع بنت واشق وقضاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بأن لها مثل صداق نسائها وعليها العدة ولها الميراث^(٦)؛ لأنه بلغه عن من لم يرض حديثه وهو معقل بن سنان فقال : لا نقبل معقل بن سنان^(٧).

ومع ذلك فقد صح هذا الحديث عند جماعة من أهل العلم فأخذوا به^(٨)، وبعضهم

(١) رفع الملام ص (٢٦).

(٢) صحيح مسلم (٢٩٢/٦).

(٣) صحيح مسلم (٢٩٧/٦).

(٤) انظر : جامع الترمذي (١٤٣/٥)، وسنن الدار قطني (٢٣/٤)، وانظر التعليق المغني بذيله (٢٥/٤)،

وانظر : شرح النووي على صحيح مسلم (٢٨٧/٦).

(٥) انظر : جامع الترمذي (٨٦/٥).

(٦) سبق تخريج الحديث ص (١٦١).

(٧) انظر : عارضة الأحوذى (٨٦/٥).

(٨) انظر : جامع الترمذي (٨٥/٥—٨٦).

علق القول به على ثبوته كالشافعي — رحمه الله تعالى—^(١)، وروى عنه أنه رجع إلى القول به آخراً^(٢).

ج — ومن ذلك أيضاً : أن الشافعي — رحمه الله تعالى— قال : ((فأما من نذر صياماً أو صلاةً ثم مات فإنه يكفر عنه في الصوم ولا يصام عنه، ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه في الصلاة))^(٣).

وذلك أنه لم يثبت عنده في الصوم عن الميت حديث صحيح، وقال في حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— الذي بلغه في ذلك: ((أشبهه أن لا يكون محفوظاً))^(٤). ومع ذلك فقد احتاط — رحمه الله تعالى— فقال: ((قد روي في الصوم عن الميت شيء فإن كان ثابتاً صيم عنه كما يحج عنه))^(٥).

هذا، وقد جاء الحديث الثابت الصحيح بالصوم عن الميت، فقد روى البخاري ومسلم — رحمهما الله تعالى— عن عائشة — رضي الله تعالى عنها— أن رسول الله ﷺ قال : ((من مات وعليه صيام صام عنه وليه))^(٦).

والأمثلة على هذا النوع كثيرة، وقد تقدم قريباً كلام شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— في هذا النوع وأن الخفاء فيه كثير جداً .

سادساً : أحوال المجتهد مع خفاء النص : —

للمجتهد مع خفاء النص أربعة أحوال :

الحالة الأولى : أن لا يبلغه النص مطلقاً فيستمر على خلافه ، ومن أمثلة هذه الحالة

(١) انظر : مختصر المزني ص (١٨١).

(٢) انظر : جامع الترمذي (٨٦/٥).

(٣) كتاب اختلاف الحديث للشافعي، مطبوع مع مختصر المزني الملحق بكتاب الأم ص (٥٦١).

(٤) المصدر السابق .

(٥) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٣٠٩/٦) وعزاه إلى كتاب المناسك في القديم .

(٦) رواه البخاري في صحيحه، انظره مع الفتح (١٩٢/٤) ، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام

(١٢٧/٥).

ما ذهب إليه ابن مسعود رضي الله عنه من التطبيق في الركوع ^(١).

الحالة الثانية : أن يبلغه النص لكن نسيه ، ومن أمثلته نسيان عمر بن الخطاب رضي الله عنه حديث التيمم من الجنابة عند فقد الماء مع تذكير عمار رضي الله عنه إياه ذلك لكنه لم يذكره ^(٢).
الحالة الثالثة : أن لا يبلغه النص أول الأمر فيفتي بخلافه ، ثم يبلغه النص فيرجع إليه. ومن أمثلته : رجوع أبي هريرة رضي الله عنه عن فتواه في أن من أصبح جنباً فلا صوم له ، حين بلغه الحديث خلاف ما أفتى ^(٣).

الحالة الرابعة : أن يظهر النص في عصر المجتهد ، وكان خافياً على أهل بلده ومشايخه فيجعل عدم عملهم بمقتضى النص علة قاذحة في الأخذ به ، فلا يأخذ به .
وفي هذا يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — قاصداً من ليس أهلاً للاجتهاد وإن أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة على حد تعبيره : ((أما القسم الثاني : فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان ، فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به ، ومصداق له ، على نحو ما يصدقه الإجماع ، فإنه نوع من الإجماع ، فعلي ، بخلاف ما إذا خالفه ، فإن المخالفة موهنة له أو مكذبة)) ^(٤).

ومن المعلوم أن الاحتجاج بـ ((العمل)) وردّ بعض النصوص لمخالفتها إياه ، من تعميمات المذهب المالكي ، ويقصدون به ((عمل أهل المدينة)) خاصة ^(٥).
وإن كان الشاطبي — فيما يظهر من سياق كلامه — لم يخص عمل أهل المدينة بالذكر ههنا.

ومن أمثلة هذه الحالة :

أن الإمام مالك — رحمه الله تعالى — حين روى حديث ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم

(١) انظر : صحيح مسلم (٣/١٨١-١٨٢).

(٢) انظر : صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري (١/٤٥٥-٤٥٦) ، وراجع فتح الباري (١/٤٥٧).

(٣) انظر : صحيح البخاري وفتح الباري (٤/١٤٣-١٤٨) ، والمصنف لابن أبي شيبة (٣/٨١-٨٢).

(٤) الموافقات (٣/٤٥).

(٥) انظر : مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/٥٦٣-٥٦٨) ، وتفتيح الفصول وشرحه للقرافي ص (٣٣٤).

يتفرقا إلا بيع الخيار))^(١).

قال مالك : وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه ^(٢).

قال الدهلوي — رحمه الله تعالى— ((وحديث خيار المجلس فإنه حديث صحيح ، روي بطرق كثيرة ، وعمل به ابن عمر وأبو هريرة من الصحابة ، ولم يظهر على الفقهاء السبعة ومعاصريهم، فلم يكونوا يقولون به ، فرأى مالك وأبو حنيفة أن هذه علة قاذحة في الحديث))^(٣).

هذا وأنبه إلى أن سبب دفع الإمام مالك — رحمه الله تعالى— لهذا الحديث وعدم العمل به مختلف فيه ^(٤)، وإن كان بعض المالكية قد قال : ((دفعه مالك — رحمه الله تعالى— بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به))^(٥)، ودعوى إجماع أهل المدينة على ترك العمل به، هي أيضاً موضع منازعة^(٦).
ومن أمثلة هذه الحالة أيضاً :

ما نبه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— من أن سبب خفاء بعض أحكام الصلاة على طائفة من الفقهاء ، كمثل عدم إتمام التكبير، وعدم إتمام الاعتدالين، وتأخير بعض الصلوات عن وقتها المشروع؛ راجع إلى بعض الأمراء الذين كانوا يؤمّون الناس، ويفعلون ذلك، وكان هذا يشيع في الناس، فيربو في ذلك الصغير، ويهرم فيه الكبير، حتى إن كثيراً من خاصة الناس لا يظن السنة إلا ذلك^(٧).

فإذا ظهرت السنة الحقيقية في ذلك كانت غريبة مصادمة لما عليه واقع كثير من الناس، وربما ردت بحجة أن العمل مضى على خلافها.

(١) الموطأ (٢/٦٧١).

(٢) المصدر السابق .

(٣) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص (٤٤).

(٤) انظر : التمهيد لابن عبد البر (٩/١٠٤—١٠).

(٥) التمهيد (٩/١٤).

(٦) المصدر السابق (٩/١٠٤—١٠).

(٧) انظر : القواعد النورانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص (٨٤).

وهذا نوع دقيق من خفاء النص، إذ ليس هو بخفاء مطلق، بل هو خفاء في وقت معين، قد يطول وقد يقصر، فيجعل ذلك الخفاء من أسباب ترك السنن ومخالفتها، حتى وإن ظهر النص بعد، والله تعالى أعلم.

سابعاً : كيف يعلم خفاء النص على المجتهد؟

ليس مجرد ترك المجتهد الأخذ بالنص يدل على خفائه عليه، بل قد يكون المجتهد قد ترك العمل بموجب ظاهر النص لتأويل تأوله، أو ترك العمل به لوجود معارض راجح عنده، ونحو ذلك.

وأرى — والله تعالى أعلم — أنه لا يمكن أن يعلم خفاء النص على مجتهد من المجتهدين إلا بأحد طريقتين :

[١] النص على ذلك : وهو نوعان :

أ — النص على ذلك من المجتهد نفسه، بأن يقول — مثلاً — لا أعلم في هذا نصاً ، أو لا أعلم في هذه المسألة سنة يجب اتباعها، أو يقول : هذا رأيي إلا أن توجد سنة بخلاف ذلك، ونحو ذلك من عبارات أهل العلم في هذا الصدد.

ومن أمثلة ذلك : ما تقدم قريباً من قول الشافعي — رحمه الله تعالى — ((قد روي في الصوم عن الميت شيء فإن كان ثابتاً صيم عنه كما يحج عنه))^(١).

فتعليقه الحكم بثبوت الحديث يدل على أنه لم يثبت عنده حديث في ذلك، وهذا من أنواع خفاء النص — كما تقدم — ولذا قال الشافعي : ((لا يصام عنه))^(٢).

ومن المعلوم أنه قد ثبت النص في ذلك ثبوتاً لا لبس فيه^(٣)، — والله تعالى أعلم — .

ب — النص على ذلك من تلميذ المجتهد أو من عالم مشهور بالثبوت، خبير بمذهب ذلك المجتهد، أو معروف بسعة اطلاعه على مذاهب أهل العلم وطرق استنباطهم.

ومن أمثلة ذلك :

(١) انظر : معرفة السنن والآثار للبيهقي (٣٠٩/٦)، وعزاه إلى كتاب المناسك في القديم .
(٢) كتاب اختلاف الحديث ، للشافعي ، مع مختصر المزني الملحق بكتاب الأم ص (٥٦١).
(٣) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (١٩٢/٤)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (١٢٧/٥).

أن الإمام أبا حنيفة — رحمه الله تعالى — يرى عدم لزوم الوقف^(١)، ولما بلغ صاحبه أبا يوسف — رحمه الله تعالى — حديث عمر رضي الله عنه وقول النبي صلى الله عليه وسلم له : ((إن شئت حبّست أصلها وتصدقت بها))^(٢)، قال أبو يوسف : لو بلغ أبا حنيفة لقال به^(٣).
[٢] أن يعلم ذلك بطريق الاستقراء والتتبع ، وقد يستعان في ذلك بمعرفة الأفراد من الحديث^(٤)، ونحو ذلك .

وهذا الطريق — في نظري — وعر المسالك جداً ، لا يكاد يتحصّل إلا لقلّة من الحفاظ، وحملة الآثار وأهل البصر بالأخبار من نقاد أهل العلم.
ولذا نجد كثيراً من أهل العلم حين ينقلون ذلك يعبرون بقولهم : لعله لم يبلغه الحديث، ونحو ذلك من عبارات الاحتياط في عدم الجزم بالنقل والحكم.
ومن أمثلة ذلك :

أن ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — حين ذكر انفراد سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — في أنه يجوز للمطلقة ثلاثاً أن تعود إلى زوجها الأول بمجرد عقد الثاني عليها، أي بدون اشتراط وطء الثاني لها .

فقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أظنه — والله أعلم — لم يبلغه حديث العسيلة هذا، ولم يصح عنده))^(٥).

وحين أنكر بكر بن عبد الله المزني — رحمه الله تعالى — مشروعية الخلع، وقد جاءت في مشروعيته السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث مخالعة امرأة ثابت بن قيس رضي الله عنه له، قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((كأنه لم يثبت عنده أو لم يبلغه))^(٦).
ومما يكشف عن صعوبة هذا الطريق، أعني طريق الاستقراء للحكم بأن نصاً ما قد

(١) انظر : معاني الآثار للطحاوي (٩٥/٤).

(٢) تقدم تخريجه ص (١٤٤).

(٣) فتح الباري (٤٠٣/٥).

(٤) انظر : مقدمة ابن الصلاح (٤١—٤٢).

(٥) التمهيد (٢٣٠/١٣).

(٦) فتح الباري (٣٩٦/٩).

خفي على مجتهد بعينه، أن الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — قد اشتهر عنه أنه قال :
إذا صح الحديث فهو مذهبي^(١)، فيقول النووي — رحمه الله تعالى — منبهاً : ((وهذا الذي
قاله الشافعي ، ليس معناه : أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً قال هذا مذهب الشافعي ،
وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب — على ما تقدم من صفته أو
قريب منه —

وشرطه : أن يغلب على ظنه أن الشافعي — رحمه الله — لم يقف على هذا
الحديث، أو لم يعلم بصحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها، ونحوها من
كتب أصحابه، الآخذين عنه، وما أشبهها ، وهذا شرط صعب، قل من يتصف به، وإنما
اشترطوا ما ذكرنا؛ لأن الشافعي — رحمه الله — ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة، رآها،
وعلمها، لكن قام الدليل عنده على طعن فيها، أو نسخها، أو تخصيصها، أو تأويلها، أو
نحو ذلك))^(٢).

تنبيه:

قد لا يقتصر خفاء النص على الواحد والاثنين والطائفة اليسيرة من أهل العلم —
وإن كان غالب الأحوال كذلك — بل قد يخفى النص على جمع كثير من أهل العلم.
ومما يدل لذلك هذا النص الذي رواه يحيى عن مالك — رحمهما الله تعالى — :
((قال يحيى : وسمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان ، إنه لم
ير أحداً من أهل العلم والفقهاء يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل
العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء،
لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم، ورأوهم يعملون ذلك))^(٣).
هذا، مع أنه قد جاء النص الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ بمشروعية صيام ست

(١) لتقي الدين السبكي رسالة خاصة في إثبات هذه الكلمة عن الشافعي ، وشرح معناها، بعنوان : ((معنى
قول الإمام المطلبي : إذا صح الحديث فهو مذهبي)) انظرها في جملة مجموعة الرسائل المنيرية
(٣/٩٨-١١٤).
(٢) المجموع (١/٦٤).
(٣) الموطأ (١/٣١١).

من شوال، اتباعاً لرمضان، واستحباب ذلك.

فعن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر)).
رواه مسلم^(١).

قال النووي — رحمه الله تعالى — عند شرح هذا الحديث : ((وإذا ثبتت السنة لا تترك لترك بعض الناس، أو أكثرهم ، أو كلهم لها))^(٢).
والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن قوله : ((أو كلهم)) إنما يريد به ترك فعل المستحب ترخصاً ، لا الترك بمعنى عدم القول به؛ لأننا آمنون — بحمد الله تعالى — أن تجتمع هذه الأمة على ضلالة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((ولا يكون قط نص يجب اتباعه وليس في الأمة قائل به، بل قد يخفى القائل به على كثير من الناس))^(٣).

لكن لو فرض ترك الجميع للقول بالنص، فهذا إجماع، وهو دليل على النسخ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((الإجماع دليل على النسخ، ولا ريب أنه إذا ثبت الإجماع كان ذلك دليلاً على أنه منسوخ؛ فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن لا يعرف إجماع على ترك نص إلا وقد عرف النص الناسخ له؛ ولهذا كان أكثر من يدعي نسخ النصوص بما يدعيه من الإجماع إذا حقق الأمر عليه لم يكن الإجماع الذي ادعاه صحيحاً))^(٤).

هذا، وينبغي أن يُعلم أن علماء السلف، وفقهاء الأمة المشهورين، قد خرجوا من عهدته مخالفة النص — فيما خالفوا فيه — بأمور سيأتي — إن شاء الله تعالى — ذكرها، وبيانها في الفصل الذي بعد هذا — والله تعالى أعلم —.

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي (١٦٢/٥).

(٢) شرح صحيح مسلم (١٦٣/٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٦٨/١٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١١٢/٢٨).

السبب الثاني:

خفاء الإجماع

من المعلوم أن إجماع الأمة حجة شرعية^(١)، وأن إجماع أهل الاجتهاد في كل عصر حجة من حجج الشرع، ودليل من أدلة الأحكام مقطوع به؛ لأن الأمة لا يجوز أن تجتمع على الخطأ^(٢).

وإذ كان ذلك كذلك، فإن خفاء انعقاد الإجماع على حكم ما قد يؤدي إلى وقوع أحد المجتهدين في مخالفته.

وهذا يؤدي إلى الشذوذ؛ لأن مخالفة الإجماع القطعي شذوذ لا شك فيه. ومما ينبغي أن يُتنبه إليه ههنا أن الإجماع نوعان :

أ — قطعي : وهو العلم بعدم المخالف ، وهذا كما تقدم لا إشكال في أن مخالفته شذوذ ، لأن مخالفه يخالف الجماعة والدليل معاً ، ومخالفتهما ركنا الشذوذ .

ب — ظني : وهو ما لم يقطع بالعلم بعدم المخالف فيه ، وهو أنواع ، منها : عدم العلم بالخلاف ، ومنها الإجماع السكوتي ونحو ذلك .

وهذا النوع من الإجماع إنما تكون مخالفته شذوذاً إذا اقترن بها مخالفة النص ، لأنه وإن كان حجة إلا أنه حجة ظنية لا تكفي للقطع بأن مخالفه قد وقع اجتهاده في غير محله .

وفي هذين النوعين يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((الإجماع

نوعان : قطعي ، فهذا لا سبيل إلى أن يُعلم إجماع قطعي على خلاف النص ، وأما الظني :

فهو الإجماع الإقرارى والاستقرائى ، بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً ،

أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره ، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به ،

فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به ، لأن هذا حجة ظنية ، لا يجزم الإنسان بصحتها ،

فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف ، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي ، وأما إذا كان

(١) انظر : إحكام الفصول للبايجي ص (٤٣٥) ، والحصول لفخر الدين الرازي - الجزء الثاني — القسم

الأول ص (٤٦) ، والإحكام للآمدي (١/٢٠٠).

(٢) انظر : الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/١٥٤).

يظن عدمه ولا يقطع به فهو حجة ظنية))^(١).

صعوبة التحقق من خفاء الإجماع :

لابد للحكم بخفاء الإجماع على أحد المجتهدين في حكم من الأحكام ، وجعل ذلك سبباً من أسباب الشذوذ عنده في ذلك الحكم ، من التحقق من وقوع الإجماع أولاً ، فدون العلم بوجود الإجماع لا يمكن أن يُحكم بخفائه على أحد ، كما هو ظاهر .

وقد نبه كثير من أهل العلم إلى صعوبة التحقق من وجود الإجماع في كثير من المسائل التي ادّعي فيها الإجماع ، وذلك لأمر عدة .

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — :

((وإذا قيل : يجوز في ناقل النزاع أن يكون قد غلط فيما أثبتته من الخلاف ، إما لضعف الإسناد، أو لعدم الدلالة . قيل له : ونافي النزاع غلطه أحوز ، فإنه قد يكون في المسألة أقوال لم تبلغه ، أو بلغت وظن ضعف إسنادها ، وكانت صحيحة عند غيره ، أو ظن عدم الدلالة وكانت دالة ، فكلما يجوز على المثبت من الغلط يجوز على النافي ، مع زيادة عدم العلم بالخلاف ، وهذا يشترك فيه عامة الخلاف .

فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم ، لاسيما في أقوال علماء أمة محمد ﷺ التي لا يحصيها إلا رب العالمين ، ولهذا قال أحمد وغيره من العلماء : من ادعى الإجماع فقد كذب ، هذه دعوى المريسي والأصم ، ولكن يقول : لا أعلم نزاعاً ، والذين كانوا يذكرون الإجماع ، كالشافعي وأبي ثور ، وغيرهما ، يفسرون مرادهم بأننا لا نعلم نزاعاً ، ويقولون هذا هو الإجماع الذي ندعيه))^(٢).

ومع هذا، فالإجماع واقع شرعاً في كثير من المسائل الفقهية، والأحكام الفرعية التفصيلية ، ولا شك في هذا عند جماهير أهل العلم^(٣)، وإنما الذي نفاه أهل العلم — فيما

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٧-٢٦٨) ، وقوله : ((في القرآن)) يغلب على ظني أنها مصحفة عن ((القرى)) أو ((القرن)).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٧١).

(٣) انظر : الأحكام للآمدي (١/١٩٨-١٩٩).

تقدم — دعوى الإجماع دون علم^(١).

إذا تبين هذا، فإن خفاء الإجماع يكون من ثلاث جهات :

الأولى : خفاء طريقه، إذ قد لا يحكي الإجماع إلا القلة من العلماء، فيخفى ذلك على بعض أهل العلم فيقع في مخالفته.

وهل يثبت الإجماع بخبر الواحد؟ فيه نزاع بين أهل العلم.

قال فخر الدين الرازي — رحمه الله تعالى — ((الإجماع المروي بطريق الأحاد

حجة، خلافاً لأكثر الناس))^(٢).

الثانية : خفاء استقرار الإجماع.

وذلك أن المسألة قد تكون من المسائل الخلافية في زمن، ثم يستقر الإجماع عليها في

زمن آخر، أو يرجع المخالف إلى رأي الجماعة فينعقد الإجماع ويستقر حينئذٍ ، وقد يخفى على المجتهد ذلك فيظن استمرار الخلاف فيفتي بخلاف ما استقر عليه الإجماع.

وهذا مبني على مسألة أصولية مشهورة وهي : حكم انعقاد الإجماع بعد تقدم

الخلاف وهل يفرق في ذلك بين أن يكون ذلك في عصر واحد وبين أن يكون في عصور مختلفة؟^(٣).

الثالثة : الذهول والغفلة والنسيان .

وذلك أن المجتهد قد يبلغه الإجماع في مسألة ، ثم يذهل عن ذلك أو يغفل أو ينسى

فيفتي بخلافه.

ولعل من أمثلة ذلك :

أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — قال في كتابه «مراتب الإجماع» : ((اتفقوا أن

الطلاق إلى أجل أو بصفة ، واقع إن وافق وقت طلاق))^(٤).

(١) انظر : المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص (٣١٥—٣١٦)، وشرح الكوكب المنير

(٢/٢١٣—٢١٤)، والمدخل لابن بدران ص (٢٧٩—٢٨٠).

(٢) الحصول — الجزء الثاني — القسم الأول ص (٢١٤).

(٣) انظر مثلاً : المستصفى (١/٢٠٣—٢١١)، والتبصرة للشيرازي ص (٣٧٨—٣٨٣).

(٤) مراتب الإجماع ص (٧٢).

فعلق على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بقوله : ((ذكر أن المؤجل والمعلق بصفة ، يعني إذا لم يكن في معنى اليمين ، أنه يقع بالاتفاق ، وقد اختار في كتابه الكبير في الفقه شرح المجلى خلاف هذا ، وأنكر على من ادعى الإجماع في ذلك ، وكذلك اختار أن الطلاق بالكناية لا يقع ، ولا يقع إلا بلفظ الطلاق ، وهذان قول الرفضة ، وكذلك قولهم: إن الطلاق لا يقع إلا بالإشهاد ، وقد أنكر في كتابه من ادعى إجماعاً في هذا وهذا وهذا ، كما هو عادته في أمثال ذلك ، مع أنه قد ذكر هنا فيه الإجماع الذي اشترط فيه الشروط المتقدمة ، ومعلوم أن الإجماع على هذا من أظهر ما يدعى فيه الإجماع ، لكن هو في غير موضع يخالف ما هو إجماع عند عامة العلماء وينكر أنه إجماع))^(١).

هذا وإنما تكون مخالفة الإجماع شذوذاً إذا كانت دعوى الإجماع مسلّمة ، أما إذا أثبت المخالف وجود خلاف معتبر في المسألة فحينئذٍ تخرج عن كونها موضع إجماع .
ولذا نجد أهل العلم ينكر بعضهم على بعض حكاية الإجماع إذا لم يكن ذلك ثابتاً،
ومن ذلك:

أ — ما ذهب إليه أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — من جواز بيع السرجين^(٢) النجس ، واحتج لذلك بأن قال : ((يجوز لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروهم من غير نكير ، فكان إجماعاً))^(٣).

فرد عليه ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بقوله : ((لنا أنه مجمع على نجاسته فلم يجز بيعه كالميتة ، وما ذكره فليس بإجماع ، فإن الإجماع اتفاق أهل العلم ، ولم يوجد))^(٤).

ب — ذهب الإمام مالك — رحمه الله تعالى — إلى أن من نوى اعتكاف مدة، فإنها

(١) نقد مراتب الإجماع لابن تيمية بما مش مراتب الإجماع لابن حزم ص (٧٣).

(٢) السرجين هو الزبل ، انظر : المطلع للبعلي ص (٢٢٩).

(٣) انظر : المغني (٤/٣٠٢).

(٤) المصدر السابق .

تلزمه بالنية مع الدخول فيه ، فإن قطعه لزمه قضاءؤه ^(١).

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— : ((لا يختلف في ذلك الفقهاء ، ويلزمه القضاء عند جميع العلماء)) ^(٢).

فرد عليه ابن قدامة — رحمه الله تعالى— بقوله : ((لم يصنع ابن عبد البر شيئاً ، وهذا ليس بإجماع ، ولا نعرف هذا القول عن أحد سواه)) ^(٣).

أما إذا ثبت الإجماع عند عامة أهل العلم فينبغي أن يُنبّه على من وقع في مخالفته ، على سبيل الإنكار لتلك المخالفة .

ومن ذلك أن شيخ الإسلام بن تيمية — رحمه الله تعالى— قال عن ابن حزم — رحمه الله تعالى— : ((هو في غير موضع يخالف ما هو إجماع عند عامة العلماء ، وينكر أنه إجماع ؛ كدعواه وجوب الضجعة بعد ركعتي الفجر ، وبطلان صلاة من لم يركعهما ، ودعواه وجوب الدعاء في التشهد الأول بقوله : اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ومن عذاب النار ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح الدجال ، ونحو ذلك مما يعلم فيه الإجماع أظهر مما يعلم في أكثر ما حكاها ، بل إذا قال القائل : إن الأمة أجمعت أن الدعاء لا يشرع في التشهد الأول ؛ كان هذا من الإجماعات المقبولة ، فضلاً عن أن يقول أحد : إن هذا الدعاء واجب فيه ، وإن صلاة من لم يدع فيه باطلة)) ^(٤).

هذا ، وقد لاحظت أن بعض أهل العلم يعلق جزمه بحكم في مسألة على حالة ما إذا لم يكن في تلك المسألة إجماع على خلاف ما ذهب إليه .

وأرى ذلك — والله تعالى أعلم — خشية منه أن يكون في المسألة إجماع قد خفي عليه . ومن ذلك :

أ — أن عامة أهل العلم عدّوا من شروط الإحصان في حد الزنى الحرية ، إلا أبا ثور — رحمه الله تعالى— فإنه قال : العبد والأمة هما محصنان ، يرحمان إذا زنيا إلا أن يكون

(١) انظر : المغني (١١٨/٣) وراجع الموطأ (٣١٦/١-٣١٧).

(٢) المغني (١١٨/٣) وانظر التمهيد لابن عبد البر (١١١/١٩٤) .

(٣) المغني (١٨٨/٣) .

(٤) نقد مراتب الإجماع لابن تيمية بهامش مراتب الإجماع لابن حزم ص ٧٣.

إجماع يخالف ذلك^(١).

ب — أن الأب إذا وطئ جارية ولده فإنه لا حد عليه في قول أكثر أهل العلم، وقال أبو ثور وابن المنذر : عليه الحد، إلا أن يمنع منه إجماع^(٢).

ج — أن عامة أهل العلم ذهبوا إلى أن الوالد لا يقطع بالسرقة من مال ولده وإن سفل، وقال أبو ثور وابن المنذر : القطع على كل سارق بظاهر الكتاب، إلا أن يجمعوا على شيء فيستثنى^(٣).

من أمثلة خفاء الإجماع الموقع في الشذوذ :

ثبت في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال للمطلقة ثلاثاً حين رغبت الرجوع إلى زوجها الأول دون أن يمسه الثاني : ((لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك))^(٤). وقد انعقد إجماع أهل العلم على هذا، وأنه لا يحل للمطلقة ثلاثاً أن ترجع إلى زوجها الأول، حتى ينكحها الزوج الثاني نكاحاً يطؤها فيه^(٥).

وقد اتفق العلماء على أن تغييب الحشفة في قبلها كاف في ذلك من غير إنزال المني^(٦). لكن الحسن البصري — رحمه الله تعالى — اشترط إنزال المني ، وجعله حقيقة العسيلة^(٧). فخالف بذلك الإجماع، ولذا حكم على رأيه هذا جمع من أهل العلم بالشذوذ^(٨).

وهذا مثال واضح يبين كيف أن خفاء الإجماع قد يوقع في الشذوذ، إذ أن الحسن — رحمه الله تعالى — قد بلغه النص في المسألة ، وهو حديث العسيلة، لكنه خالف الإجماع في تفسير المراد من ((العسيلة)) وما ذلك — والله تعالى أعلم — إلا لخفاء انعقاد

(١) انظر : المغني (١٠/١٢٧).

(٢) انظر : المغني (١٠/١٥٦—١٥٧).

(٣) المغني (١٠/٢٨٤—٢٨٥).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، انظره مع الفتح (٩/٤٦٤)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٦/١٨٥).

(٥) انظر : جامع البيان للطبري (٢/٢٩١)، و شرح صحيح مسلم للنووي (٦/١٨٥).

(٦) شرح صحيح مسلم للنووي (٦/١٨٦). وانظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/١٤٨).

(٧) انظر : شرح صحيح مسلم (٦/١٨٦)، و الجامع لأحكام القرآن (٣/١٤٧—١٤٨).

(٨) انظر : شرح صحيح مسلم (٦/١٨٦)، وفتح الباري (٩/٤٦٧)، وشرح الموطأ للزرقاني (٣/١٧٩).

الإجماع على ذلك عليه.

هذا، وقد لا يكون خفاء الإجماع وحده هو سبب الشذوذ — كما هو في المثال السابق — بل قد ينضاف إلى ذلك سبب آخر، كخفاء النص مثلاً، وحينئذٍ يجتمع أكثر من سبب للشذوذ في الرأي الواحد.

ومثال ما تعدد فيه سبب الشذوذ من الآراء: أن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — يرى أن مجرد عقد الزواج الثاني يبيح عودة المطلقة ثلاثاً إلى زوجها الأول، دون اشتراط وطء لذلك^(١).

وهو بهذا قد شذ عن مذهب عامة أهل العلم، وقد أشار أهل العلم إلى أن سبب شذوذه بهذا الرأي هو خفاء النص، وهو حديث العسيلة المتقدم^(٢)، وأيضاً خفاء الإجماع، الذي قرر أهل العلم أنه قد انعقد قبل رأي سعيد هذا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((وما يذكر عن سعيد بن المسيب من عدم اشتراط الوطء... هو قول شاذ، صحت السنة بخلافه، وانعقد الإجماع قبله وبعده))^(٣).

ولا يظن بسعيد — رحمه الله تعالى — أن يخالف إجماعاً قد انعقد قبله إلا إذا كان ذلك الإجماع خافياً عليه.

وبهذا يتبين أن خفاء الإجماع من الأسباب المهمة التي قد تؤدي إلى وقوع المجتهد في خلافه، ومن ثم وقوعه في الشذوذ الفقهي.

وهذا مما يُفسر اهتمام العلماء بمعرفة مواطن الإجماع ومواطن الخلاف والنزاع، وتصنيفهم المصنفات في ذلك.

بل قد نبه أهل العلم — رحمهم الله تعالى — إلى أنه لا يمكن أن يوصل إلى الفقه إلا بمعرفة الإجماع من الشذوذ^(٤).

(١) انظر: سنن سعيد بن منصور، القسم الثاني من المجلد المطبوع ص (٧٥)، حديث رقم (١٩٨٩).

(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر (٢٣٠/١٣)، والمنتقى للباقي (٢٩٩/٣).

(٣) مجموع الفتاوى (١٠٩/٣٢).

(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ص (٣٣٥).

— والله تعالى أعلم —

السبب الثالث :

إنكار القياس

القياس أصل من أصول الشريعة عند جماهير أهل العلم، من الصحابة والتابعين، والفقهاء والمتكلمين^(١).

وقد أنكر قوم القياس، ومنهم طائفة الظاهرية^(٢).

قال ابن حزم : ((ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة))^(٣).

ثم قال : ((وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به))^(٤).

وظاهر من عبارة ابن حزم — رحمه الله تعالى — أن الظاهرية قد أنكروا القياس كله؛ خفيه وحليه.

لكن السبكي — رحمه الله تعالى — قال : الذي صح عندي عن داود أنه لا ينكر القياس الجلي، وإن نقل إنكاره عنه ناقلون ، وإنما ينكر الخفي فقط، ومنكر القياس مطلقاً؛ حليه وخفيه طائفة من أصحابه، زعيمهم ابن حزم^(٥).

وإنكار ابن حزم للقياس الجلي لا شك فيه^(٦)، بل قد أنكر حجية مفهوم الموافقة وهو وإن عدّه بعض العلماء من القياس الجلي^(٧)، إلا أن بعض أهل العلم عدّ دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية لا قياسية، وقال : لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه

(١) انظر مثلاً : التبصرة للشيرازي ص (٤٢٤)، والمستصفي للغزالي (٢/٢٣٤)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٣٦٥—٣٦٨)، والإحكام للآمدي (٤/٢٤)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص (١٩٩—٢٠٠).

(٢) راجع المصادر السابقة.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٧/٥٥).

(٤) المصدر السابق (٧/٥٦).

(٥) انظر : طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢/٢٩٠).

(٦) انظر : سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/١٨٦).

(٧) انظر : إرشاد الفحول ص (١٧٨).

من باب السمع^(١).

ومع ذلك وإيغالاً في إنكار القياس جملة أنكر ابن حزم — رحمه الله تعالى — حجية مفهوم الموافقة.

ومن ذلك قوله : ((أما قول الله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(٢) فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلها، ولما كان فيها إلا تحريم ﴿أف﴾ فقط))^(٣).

هذا، وينبغي أن يعلم أن الأصوليين ذكروا للقياس الجلي ثلاثة أنواع :

الأول : مفهوم الموافقة ، عند من جعل دلالة قياسية^(٤).

الثاني : ما كانت العلة فيه منصوصة^(٥).

الثالث : ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع^(٦).

هذا، وقد أشار الآمدي^(٧) وابن السبكي^(٨) إلى أن داود الظاهري لم ينكر ما كانت

العلة فيه منصوصة، وإن كان لا يسميه قياساً^(٩).

لكن قال الشوكاني : ((داود الظاهري وأتباعه لا يقولون بالقياس، ولو كانت العلة

منصوصة))^(١٠). — والله تعالى أعلم — .

والمقصود مما تقدم كله : أن الظاهرية خالفوا جماهير أهل العلم بإنكارهم حجية القياس.

وقد أدى بهم هذا إلى الوقوع في الشذوذ الفقهي في كثير من الأحكام الفرعية

التفصيلية ؛ لاسيما إنكارهم للقياس الجلي، وقد شنع عليهم بسبب ذلك بعض أهل العلم،

(١) المصدر السابق ص (١٧٩).

(٢) من الآية ٢٣ من سورة الإسراء.

(٣) الإحكام لابن حزم (٥٧/٧).

(٤) انظر : إرشاد الفحول ص (١٧٨).

(٥) انظر : الإحكام للآمدي (٣/٤).

(٦) انظر : الإحكام للآمدي (٣/٤)، وإرشاد الفحول ص (٢٢٢).

(٧) الإحكام (٢٤/٤).

(٨) طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٠/٢).

(٩) المصدر السابق.

(١٠) إرشاد الفحول ص (٢٠٠).

بل قد غالى بعضهم فأخرجهم بذلك من جملة العلماء الذين يعتد بأقوالهم^(١).
ومن الأمثلة التي وقع فيها أهل الظاهر أو بعضهم في الشذوذ الفقهي بسبب إنكارهم
للقياس ما يأتي :

المثال الأول :

قول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((البائل في الماء الراكد، الذي لا يجري ، حرام
عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به ... وحلال الوضوء به، والغسل به ، لغيره ، فلو
أحدث في الماء أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه
والغسل، له ولغيره، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء))^(٢).
ومن المعلوم أن هذه المسألة مأخوذة من الحديث الصحيح : ((لا يبولن أحدكم في
الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه))^(٣).

لكن ابن حزم — بقوله ذاك — قد خالف القياس الجلي في ثلاثة مواضع :

الأول : أنه فرق بين البائل وغيره في حكم التطهر بذلك الماء الذي يُبُول فيه.

الثاني : أنه فرق بين الحدث (الغائط) وبين البول في الحكم.

الثالث : أنه فرق بين البول في الماء مباشرة وبين البول خارج الماء مع جريانه إلى
الماء.

قال النووي — رحمه الله تعالى — : ((نقل أصحابنا عن داود بن علي الظاهري
الأصبهاني — رحمه الله — مذهباً عجيباً ، فقالوا : انفرد داود بأن قال : لو بال رجل في
ماء راكد لم يجوز أن يتوضأ هو منه؛ لقوله ﷺ ((لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ
منه))^(٤)، وهو حديث صحيح سبق بيانه، قال : ويجوز لغيره؛ لأنه ليس بنجس عنده، ولو

(١) انظر : طبقات الشافعية الكبرى (٢/٢٨٩).

(٢) المحلى (١/١٣٥—١٣٦).

(٣) رواه البخاري في صحيحه انظره مع فتح الباري (١/٣٤٦)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي
(٢/٣١٣).

(٤) رواه بهذا اللفظ الترمذي، وقال : هذا حديث حسن صحيح. انظر : جامع الترمذي مع العارضة
(١/٨٦—٨٧).

بال في إناء ثم صبه في ماء ، أو بال في شط نهر ثم جرى البول إلى النهر؛ قال : يجوز أن يتوضأ هو منه؛ لأنه ما بال فيه، بل في غيره، قال : ولو تغط في ماء جار جاز أن يتوضأ منه؛ لأنه تغط ولم يبل.

وهذا مذهب عجيب، وفي غاية الفساد، فهو أشنع ما نقل عنه إن صح عنه، — رحمه الله — . . . وقد حرق الإجماع في قوله في الغائط، إذ لم يفرق أحد بينه وبين البول. ثم فرقه بين البول في نفس الماء والبول في إناء ثم يصب في الماء، من أعجب الأشياء^(١).

المثال الثاني :

ذهب داود بن علي — رحمه الله تعالى— إلى أن خيار التصرية لا يثبت إلا في الإبل والغنم، ولا يثبت في البقر؛ لأن النص إنما جاء في الإبل والغنم فقط، وأما البقر فلم يأت فيها نص، فلا يكون في التصرية فيها خيار للمشتري.

وقد حكم أهل العلم على رأيه هذا بالشدوذ، إذ الفارق منتفٍ بين البقر وبين كل من الإبل والغنم في هذا الأمر.

لكنه لا يقول بالقياس، فأداه هذا في هذه المسألة إلى الشذوذ فيها.

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى— ((جمهور أهل العلم على أنه لا فرق في التصرية بين الشاة والناقة والبقرة، وشد داود فقال : لا يثبت الخيار بتصرية البقرة؛ لأن الحديث ((لا تصروا الإبل والغنم))^(٢)، فدل على أن ما عداهما بخلافهما، ولأن الحكم ثبت فيهما بالنص، والقياس لا تثبت به الأحكام))^(٣).

وذهب ابن حزم — رحمه الله تعالى— إلى أن حكم البقر كحكم الإبل والغنم في هذه المسألة^(٤)، وهو لم يقل بهذا لأنه تخلى عن أصله في إبطال القياس كله، بل لأنه اطلع

(١) المجموع (١/١١٨—١١٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٤/٣٦١)، ورواه مسلم في صحيحه ، مع شرح النووي (٦/٣٦٣).

(٣) المغني (٤/٢٣٦).

(٤) انظر : المحلى (٩/٦٦).

على نص عام في المسألة.

وهو قوله ﷺ: ((من ابتاع محفلة أو مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أن يمسكها أمسكها، وإن شاء أن يردها ردّها وصاعاً من تمر لا سمراء)).
رواه النسائي^(١).

قال ابن حزم: ((هذا خبر صحيح))^(٢).

وقد استدل جمهور أهل العلم بهذا النص على داود في خلافه الشاذ في هذه المسألة^(٣)، فالذي يظهر أنه قد اجتمع لشذوذ داود في هذه المسألة سببان هما:
خفاء النص، وإنكار القياس.

وقد تقدم أنه قد يجتمع للرأي الشاذ أكثر من سبب للشذوذ. — والله تعالى أعلم. —

المثال الثالث:

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى —: ((الربا لا يجوز في البيع والسلم إلا في ستة أشياء فقط؛ في التمر والقمح، والشعير، والملح، والذهب، والفضة، وهو في القرض في كل شيء))^(٤).

وقد بين أهل العلم أن قصر الربا على هذه الأعيان الستة المنصوص عليها، والقول بعدم جريان العلة فيها حتى لا يقاس عليها غيرها؛ أن ذلك القول قول شاذ^(٥)، وهو محكي — قبل الظاهرية — عن طاووس وقتادة^(٦) — رحمهما الله تعالى —، وهو مخالف لما عليه جماهير أهل العلم من السلف والخلف.

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى —: ((لأن القياس دليل شرعي، فيجب استخراج

(١) سنن النسائي ((المجتبى)) (٢٥٤/٧)، والحفلة والمصراة: هي التي جُمع لبنها في ضرعها أياماً، فيظن أنّها ذات لبن كثير. انظر: النهاية (٤٠٨/١)، و(٢٧/٣).

(٢) المحلى (٦٦/٩).

(٣) انظر: المغني (٢٣٦/٤).

(٤) المحلى (٤٦٧/٨).

(٥) انظر: المغني (١٢٧/٤).

(٦) المصدر السابق (١٢٤/٤).

علة هذا الحكم، وإثباته في كل موضع وجدت علته فيه^(١).

المثال الرابع :

ذهب ابن حزم — رحمه الله تعالى — إلى أن الجناية على ما دون النفس خطأ هدر، وليس في الجنايات في الأعضاء والجراحات خطأ ضماناً، فليس في شيء من ذلك عنده دية ولا حكومة، ولا أرش مقدر ولا غير مقدر^(٢).

قال الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — بعد مناقشة منه لأدلة المخالفين له في هذه المسألة وهم جماهير أهل العلم: ((فبطل أن يكون فيما دون النفس دية، لا بقياس، ولا بقول صاحب، ولا بنص صحيح؛ لأنه غير موجود))^(٣).

وأما الجناية على ما دون النفس عمداً فلا يرى فيها ابن حزم إلا القود فقط، وليس فيها دية ولا حكومة أمكن القود أو لم يمكن.

وفي ذلك يقول: ((لا نرى في شيء من ذلك دية ولا حكومة أمكن القود أو لم يمكن))^(٤)، وإن كان قد استثنى من ذلك فيما بعد إيجاب دية الأصابع حالة العمد^(٥).

وما ذهب إليه ههنا من إهدار الجناية على ما دون النفس خطأ مذهب شاذ — فيما أرى — فلقد حكى ابن حزم نفسه اتفاق أهل العلم على وجوب الدية في الجناية خطأ على كثير من الأعضاء.

كما حكى هو نفسه أيضاً اتفاق أهل العلم على وجوب أرش مقدر في الجناية خطأ على أعضاء أخرى، وعلى جنايات محددة ذكرها، وذكر ما اتفق عليه أهل العلم فيها^(٦).

لكن ينبغي أن يُعلم أن حكايته لتلك الاتفاقات جاء في كتابه «مراتب الإجماع»^(٧)،

(١) المصدر السابق (٤/١٢٤).

(٢) انظر: المحلى (١٠/٤٠٣—٤٦١).

(٣) المحلى (١٠/٤٠٦).

(٤) المصدر السابق (١٠/٤٠٨).

(٥) المصدر السابق (١٠/٤٣٦).

(٦) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص (١٤٠—١٤٥).

(٧) المصدر السابق.

وأما مذهبه الشاذ الآنف الذكر فقد قرره في كتابه ((المحلى))^(١)، وهذا يؤكد ما نبه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — من أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — يخالف في كتابه المحلى بعض ما حكاه اتفاقاً في كتابه ((مراتب الإجماع))^(٢).

ومما يبين أن شدوذ ابن حزم في هذه المسألة يرجع فيما يرجع إليه إلى إنكار القياس أن أهل العلم حين احتجوا عليه في هذه المسألة بقولهم : ((قد اجتمعت الأمة على ضمان ما أتلّف من الأموال بالخطأ وبالعمد، فما الفرق بين ضمان الجنايات في الأموال وبين ضمان الجنايات في الأعضاء والجراحات؟!))^(٣).

أجاب بقوله : ((قلنا — وبالله تعالى التوفيق — إن هذا قياس، والقياس كله باطل))^(٤).

ثم أخذ يطعن في صحة ذلك القياس — على فرض تسليمه بحجية القياس — وما أرى ذلك — والله تعالى أعلم — إلا من باب مباحكة الخصم ، وإلا فإن ذلك القياس قياس جلي أولويّ، إذ الجناية على الأعضاء أعظم من الجناية على الأموال، فلهي منها أحق بالضمان والحفظ والصيانة.

ومن طريف ما ترتب على مذهب ابن حزم في هذه المسألة أنه صرح بأن من فقاً عين إنسان خطأً فلا شيء عليه ولا ضمان ولا دية^(٥)، وأما من فقاً عين دابة فيلزمه الضمان^(٦).

ولا شك أن هذا راجع إلى تأصيله وتقعيده الذي ذهب إليه في هذه المسألة ، وإنما أثبت هذا ههنا مع ما تقدم من الأمثلة الأخرى لكي يُعلم أن إنكار القياس جملة، لا سيما ما كان منه قياساً جلياً ، يوقع في مثل هذه الآراء الشاذة، النافرة.

(١) المحلى (١٠/٤٠٣—٤٦١).

(٢) انظر : نقد مراتب الإجماع لابن تيمية بهامش مراتب الإجماع ص (٧٣).

(٣) المحلى (١٠/٤٠٦).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر : المحلى (١٠/٤١٨—٤٢٠).

(٦) انظر : المحلى (١٠/٤٢٨—٤٢٩).

ولذا يقول ابن السبكي — رحمه الله تعالى — : للظاهرية مسائل وجهت سهام الملام
إليهم، وأفاضت سبيل الإزراء عليهم^(١).
رحم الله علماء أهل الظاهر، وغفر لهم زلاتهم . — والله تعالى أعلم — .

(١) انظر : طبقات الشافعية الكبرى (٢/٢٩١).

السبب الرابع التأويل

التأويل في اللغة : الرجوع.

يقال : آل يؤول إذا رجع، ومنه تأويل الكلام ، وهو : عاقبته وما يؤول إليه^(١).

والتأويل في الاصطلاح : له ثلاثة معان^(٢):

أحدها : أن يراد بالتأويل : حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره.

ومن ذلك قول الله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين

نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾^(٣).

الثاني : يراد بلفظ التأويل: التفسير ، وهو اصطلاح كثير من المفسرين.

الثالث : أن يراد بلفظ التأويل: صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره، إلى

ما يخالف ذلك ، لدليل منفصل يوجب ذلك.

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— بعد أن ذكر تلك المعاني ، أن المعنى

الثالث اصطلاح حادث، ذهب إليه بعض المتأخرين من الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام^(٤).

والتأويل الذي يدخل في أسباب الشذوذ الفقهي هو التأويل بالمعنى الثالث، بل هو

أيضاً من أسباب الشذوذ العقدي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((فإن هذا التأويل في كثير من

المواضع ، أو أكثرها وعامتها، من باب تحريف الكلم عن مواضعه، من جنس تأويلات

القرامطة والباطنية . وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا

بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب))^(٥).

(١) انظر : مقاييس اللغة (١/١٥٨—١٦٢).

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤/٦٨—٦٩).

(٣) من الآية (٥٣)، من سورة الأعراف .

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٤/٦٩).

(٥) المصدر السابق.

وإنما كان التأويل من أسباب الشذوذ الفقهي؛ لأن حقيقة التأويل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هي أنه : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له^(١).
وقيل : هو حمل ظاهر على محتمل مرجوح^(٢).
هذا هو أصل معنى التأويل في الاصطلاح الأصولي الفقهي، ثم هو بعد نوعان :
النوع الأول : التأويل الصحيح .
وهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده^(٣).
وقيل : هو حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً^(٤).
وهذا النوع من التأويل لا يمكن أن يكون سبباً من أسباب الشذوذ، كيف وقد حُكِمَ بصحته؟!.

يقول الآمدي — رحمه الله تعالى — ((وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير تكبير))^(٥).

وقد مثل بعض الأصوليين لهذا النوع بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٦) الآية.
قال : أي إذا عزمتم على القيام^(٧).
النوع الثاني : التأويل الفاسد .
وهذا النوع قسمان :
أ — صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً^(٨).

(١) انظر : الإحكام للآمدي (٥٣/٣).

(٢) انظر : شرح الكوكب المنير (٤٦٠/٣—٤٦١).

(٣) الإحكام للآمدي (٥٣/٣).

(٤) شرح الكوكب المنير (٤٦١/٣).

(٥) الإحكام (٥٣/٣).

(٦) من الآية (٦) ، من سورة المائدة.

(٧) شرح الكوكب المنير (٤٦١/٣—٤٦٢).

(٨) الإحكام للآمدي (٥٣/٣).

وقد نبه الباجي — رحمه الله تعالى — إلى أن هذا ليس من باب التأويل، وإن أحقه به بعض الناس.

قال الباجي : ((وقد ألحق بعض المخالفين بباب التأويل ما ليس منه بأن يستعمل اللفظ على وجه لا يستعمل عليه . . . ومن حكم التأويل أن يقبله اللفظ ويستعمل فيه))^(١).

ب — صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر من غير دليل^(٢).

وقال بعضهم : حمل ظاهر على محتمل مرجوح بلا دليل محقق^(٣).

وهذا يبين المراد بالتعريف الأول، وأن المراد به من غير دليل صحيح، لا نفي مطلق الدليل، وإلا صار تحكماً من قائله.

قال الفتوحى — رحمه الله تعالى — : ((الحمل بلا دليل محقق لشبهه بخيل للسامع أنها دليل، وعند التحقيق تضحل، يسمى تأويلاً فاسداً))^(٤).

وهذا النوع من التأويل — أعني التأويل الفاسد — لا يجوز العمل به اتفاقاً^(٥)، بل حكمه أن يُردَّ وجوباً^(٦).

ولا شك أن هذا النوع من التأويل يكون سبباً من أسباب الشذوذ الفقهي، وذلك لأن صرف اللفظ في النص الشرعي عن ظاهره من غير دليل، أو بدليل مقطوع بضعفه، هو نوع مخالفة للنص، وهذا ظاهر؛ لأن المتأول على تلك الكيفية وإن لم يدفع النص ويرده بالكلية إلا أنه قد رد معنى النص على الحقيقة.

وإذا عرفنا أن الجماعة لا يظن بها أن تجتمع على القول بذلك التأويل الفاسد؛ أصبح ذلك المتأول مخالفاً للنص والجماعة معاً، فاجتمع في رأيه ذاك ركنا الشذوذ.

وحيثئذ يكون اجتهاده الذي بناه على ذلك التأويل الفاسد اجتهاداً تبين قطعاً وقوعه

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي ص (٦٩).

(٢) الإحكام للآمدي (٥٣/٣).

(٣) شرح الكوكب المنير (٤٦١/٣).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر : الإحكام للآمدي (٥٤/٣).

(٦) انظر : شرح الكوكب المنير (٤٦٢/٣).

في غير محله.

والتأويل مدخل عظيم، وقع كثير من الناس في الخطأ في الاجتهاد من جهته، ولذا قال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس))^(١).

وهو باب واسع ، وسبب كبير من أسباب الشذوذ الفقهي، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((وفي الجملة باب الاجتهاد والتأويل باب واسع، يؤول بصاحبه إلى أن يعتقد الحرام حلالاً؛ كمن تأول في ربا الفضل ، والأنبذة المتنازع فيها، وحشوش^(٢) النساء، وإلى أن يعتقد الحلال حراماً ، مثل بعض ما ذكرناه من صور النزاع، مثل الضب وغيره، بل يعتقد وجوب قتل المعصوم، أو بالعكس، فأصحاب الاجتهاد وإن عذروا وعرفت مراتبهم من العلم والدين؛ فلا يجوز ترك ما تبين من السنة والهدى لأجل تأويلهم — والله أعلم —))^(٣).

ويقول أيضاً — رحمه الله تعالى — في موضع آخر : ((تأويل النصوص الصحيحة أو الضعيفة عامة خطأ طوائف المتكلمة، والمحدثة، والمقلدة، والمتصوفة، والمتفقهة))^(٤).

وإنما كثر الخطأ في التأويل — والله تعالى أعلم — مع أن التأويل لا يكون إلا مع وجود النصوص؛ لأن كيفية الاستدلال ، وطرق الاستنباط من تلك النصوص، مما تفاوتت فيه الأفهام تفاوتاً كبيراً ، وههنا قد يقع الوهم في الفهم، وقد يسبق الذهن إلى غير المراد، لأسباب كثيرة تعرض عند الاجتهاد.

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((قد يصيب المرء في ابتداء الاستدلال ، ثم لا يوفيه حقه فيخطئ في القول المستدل عليه، فقد استدل قوم بنصوص صحاح ثم تأولوا فيها ما ليس فيها، وقاسوا عليها ما لم يذكر فيها، وأصابوا في الاستدلال بالنص وأخطأوا في الحكم به فيما ليس موجوداً في ذلك النص))^(٥).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٥/١٩).

(٢) أي : أدبارهن. انظر : اللسان (٨٨٧/٢)، والنهاية (٣٩١/١).

(٣) مجموع الفتاوى (٦٤/٢١).

(٤) مجموع الفتاوى (٧٤/١٩).

(٥) الإحكام لابن حزم (٥٦/٥).

وقد نبه ابن دقيق العيد — رحمه الله تعالى — على أنه إذا كان يجوز إعمال الرأي في النصوص لاستخراج الأحكام منها؛ فإن شرط ذلك أن يجعل الرأي تبعاً للنص، والنص حاكماً عليه، أما أن يعكس ذلك فهذا هو المذهب الرديء، والتأويل المذموم، والطريقة السيئة المنافية للنصيحة في الدين.

يقول ابن دقيق العيد — رحمه الله تعالى — : ((شرط ذلك عندنا أن يحفظ هذا النظام، ويجعل الرأي هو المأموم، والنص هو الإمام، وتُرَدُّ المذاهب إليه، وتُرَدُّ الآراء المنتشرة حتى تقف بين يديه، وأما أن يجعل الفرع أصلاً، ويُردُّ النص إليه بالتكلف والتحيل، ويحمل على أبعد المحامل بلطافة الوهم وسعة التخيل، ويرتكب في تقرير الآراء الصعب والذلول، ويُحتمل من التأويلات ما تنفر منه النفوس وتستنكره العقول، فذلك عندنا من أردأ مذاهب، وأسوأ طريقة، ولا نعتقد أنه يحصل معه النصيحة للدين على الحقيقة))^(١).

وكأن ابن دقيق العيد — رحمه الله تعالى — يشير ههنا إلى عبارة جاءت في كلام أبي الحسن الكرخي — رحمه الله تعالى — حيث يقول : ((الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق))^(٢). ثم يقول : ((الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض. ممثله ثم صار إلى دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق))^(٣).

وظاهر من عبارته — عفا الله عنه — أنه جعل مذهب أصحابه هو الأصل، وجعل الآية أو الخبر تابعين لذلك الأصل، بحيث أنه عند المخالفة لا يُبحث عن صحة المذهب لكي يُواءم بينه وبين النص لإرجاعه إليه، بل يبحث عن طرق تخضع النص لكي يتواءم مع المذهب الذي عدّه أصلاً.

(١) انظر : طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢٣٠/٩-٢٣١)، نقلاً عن خطبة كتاب ((شرح الإمام)) وهما لابن دقيق العيد، وراجع الطبقات (٢١٢/٩).

(٢) رسالة ((الأصول)) لأبي الحسن الكرخي، مطبوعة وملحقة بنهاية كتاب ((تأسيس النظر)) للدبوسي ص(١٦٩).

(٣) المصدر السابق ص(١٦٩-١٧٠).

ورحم الله تعالى ابن دقيق العيد فقد حكم على هذه الطريقة بالحكم العادل.
وإن كان من عذر للكرخي ففي قوله بعد ذلك : ((وإنما يفعل ذلك على حسب
قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا
إليه))^(١).

ولا يظهر لي — والله تعالى أعلم — في هذه العبارة رجوع عن ذلك التأصيل الذي
أصله، إنما فيه بيان أن طرق حمل النصوص على موافقة المذهب متعددة، فلا يصار فيها إلى
طريق دون طريق إلا بالدليل، وإلا فالأصل ماضٍ على وجهه — عنده — من أنه لا بد من
حمل النصوص على موافقة المذهب.

وقد بين عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — أن التقليد من دوافع التأويل
الفاسد بحيث يحمل التقليد صاحبه على تأويل النصوص تأويلاً فاسداً إذا تعارضت مع
مذهب إمامه الذي يقلده.

يقول — رحمه الله تعالى — : ((ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف
أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ، ومع هذا يقلده فيه، ويترك
من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع
ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالاً عن مُقلِّده))^(٢).

ومن المعلوم أن تقي الدين ابن دقيق العيد تلميذ لعز الدين ابن عبد السلام^(٣)، فلا
غرو أن يخرج كلامهما ههنا — رحمهما الله تعالى — من مشكاة واحدة.

والتأويل البعيد الموقع في الشذوذ له عدة صور، منها :

(أ) — دعوى أن حكماً من الأحكام هو واقعة عين خاصة ، وقصره عليها ، دون

دليل.

ومن أمثلة ذلك :

أنه عند ما جاء الحديث بنهي النبي ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن أن يبدل الهدي

(١) المصدر السابق ص (١٧٠).

(٢) قواعد الأحكام (٢/١٣٥).

(٣) انظر : طبقات الشافعية الكبرى (٩/٢١٠).

المعين الذي أهدها للبيت ، مع أن ظاهر الحديث أن عمر رضي الله عنه أراد أن يبدله ويحل محله ما هو خير منه^(١).

قال بعض من لا يرى الأخذ بظاهر الحديث، إن الحديث في واقعة عين خاصة، إذ ربما أن النبي صلى الله عليه وسلم علم أن هدي عمر رضي الله عنه أفضل، وتأول الحديث على هذا وقال هو حكاية فعل لا يعلم وجهها^(٢).

وقد رد الشوكاني — رحمه الله تعالى — على هذا التأويل البعيد فقال : ((لا يخفى أن رد السنن الفعلية يمثل هذا يستلزم رد أكثر أفعاله، ويستلزم رد ما لا يعلم وجهه من أقواله، فيفضي ذلك إلى رد أكثر السنة، وذلك باطل، مخالف للآيات القرآنية القاضية باتباع الرسول، والتأسي به، والأخذ بما أتى به؛ لأنها لم تفرق بين ما علم وجهه، وما جهل، فمن ادعى اعتبار العلم فعليه الدليل.

على أن هذه المقالة قد صارت عصا يتوكأ بها من رام صيانة مذهبه، إذا خالف الثابت من فعله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان له وجه أوضح من الشمس، ثم إنهم يحتجون بأفعاله إذا وافقت المذهب، ولا يقيدون الاحتجاج بمثل هذا القيد، وما أكثر هذا الصنع في تصرفاتهم لمن تتبع.

فليأخذ المنصف من ذلك حذره، فإن المعذرة الباردة في طرح سنة صحيحة مما لا ينفق عند الله ، ولا سيما إذا كان ذلك لقصد الذب عن محض الرأي^(٣).

(ب) دعوى التخصيص دون دليل.

ومثاله : أنه حكى عن الأوزاعي — رحمه الله تعالى — أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء إلا إذا كان اللمس بأحد أعضاء الوضوء^(٤).

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — راداً على ذلك : ((لنا عموم النص ،

(١) الحديث المشار إليه رواه أبو داود في سننه (٢٧٦/١—٢٧٧)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٩٢/٤).

(٢) انظر : نيل الأوطار (١٨٥/٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) المغني (١٩٠/١).

والتخصيص بغير دليل تحكم، لا يُصار إليه^(١).

ومثل التخصيص ههنا التقييد دون دليل، ومثله أيضاً الاستثناء دون مستند، ونحو ذلك مما يخرج اللفظ عن ظاهره دون دليل يعول عليه في ذلك.

وهذه الصورة من التأويل البعيد تعرض لأهل العلم لشبهة تعرض للعالم فيظننها صارفة لعموم اللفظ أو الحكم فيخرج بعض مدلوله منه لذلك، مع أن التحقيق يكشف أن تلك الشبهة ضعيفة، وأن اللفظ أو الحكم باق على ظاهره أو على عمومه.

ومما يوضح ذلك :

أن أبا يوسف — رحمه الله تعالى — ذهب إلى أن صلاة الخوف خاصة بالنبي ﷺ وأن حكمها انتهى بعد وفاته ﷺ^(٢)، وتعلق في ذلك بقوله تعالى : ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾^(٣) الآية .

فقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((ليس بصحيح، فإن ما ثبت في حق النبي ﷺ ثبت في حقنا ما لم يقد دليل على اختصاصه به؛ فإن الله تعالى أمر باتباعه بقوله : ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾^(٤) (٥) .

ومما يؤكد انتفاء الاختصاص، وعدم دلالة ما تعلق به عليه، أن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — قد أقاموا صلاة الخوف بعد وفاته ﷺ، فانفتت الشبهة انتفاء تاماً — بحمد الله تعالى^(٦) .

ومن الأمثلة العامة على التأويل البعيد الموقع في الشذوذ الفقهي :

المثال الأول :

أن أبا طلحة الأنصاري ﷺ ثبت عنه أنه أكل البرد وهو صائم ولم يره ناقضاً

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : المغني (٢/٢٦٠).

(٣) من الآية (١٠٢)، من سورة النساء.

(٤) من الآية (١٥٨)، من سورة الأعراف .

(٥) المغني (٢/٢٦٠).

(٦) انظر: الأوسط لابن المنذر (٥/٢٧)، والمغني (٢/٢٦٠).

لصومه، وحين سئل عن ذلك قال : إنما هذا بركة، ليس طعاماً ولا شراباً^(١).
وهذا تأويل بعيد جداً ، إذ لا شك أن البرد من جنس الطعام والشراب، فهل هو إلا
ماء منعقد من شدة البرودة؟!!

المثال الثاني :

أن إبراهيم النخعي — رحمه الله تعالى— رخص في شرب النبيذ المسكر ، فأجاز
شربه ما لم يسكر منه شاربه .

وهذا منه بناء على تأويل فاسد وهو أن الخمر ما كان من العنب لا غير، فزعم أن
الخمر محرمة لعينها قليلها وكثيرها، وأما الأنبذة المسكرة فلا يحرم منها إلا السكر منها^(٢).
وقد بين أهل العلم أن هذا الرأي شاذ ، وأنه زلة عالم، لا يحل لأحد أن يقلده فيه.
وأثبتوا بالأدلة القطعية أن الخمر اسم لكل مسكر لغة وشرعاً^(٣).

ومع هذا فقد تابع العراقيون إبراهيم — رحمه الله تعالى— على مذهبه الشاذ هذا
وقلدوه فيه ، ونبه أهل العلم على أن هذا من سقطاتهم التي تُعدّ لتحذر وتجتنب^(٤).

روى النسائي — رحمه الله تعالى— بسنده عن ابن المبارك — رحمه الله تعالى— أنه
قال : ((ما وجدت الرخصة في المسكر عن أحد صحيحاً إلا عن إبراهيم))^(٥).

وروى بسنده عن ابن شبرمة — رحمه الله تعالى— قال : ((رحم الله إبراهيم شدّد
الناس في النبيذ ورخص فيه))^(٦).

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— : ((قال أحمد بن شعيب في كتابه: إن أول
من أحل المسكر من الأنبذة إبراهيم النخعي ، وهذه زلة عالم ، وقد حذرنا من زلة العالم ،

(١) انظر: مسند الإمام أحمد (٢٧٩/٣)، والمحلى (١٧٧/٦).

(٢) انظر : التمهيد لابن عبد البر (٢٤٥/١) ، وراجع : فتح الباري (٤٠/١٠-٤١).

(٣) انظر : التمهيد (٢٤٢/١-٢٥٥) ، وراجع : فتح الباري (٣٩/١٠).

(٤) انظر : التمهيد (٢٤٥/١) وسير أعلام النبلاء (٩٠/٨).

(٥) سنن النسائي ((المحتبى)) (٣٣٥/٨).

(٦) المصدر السابق .

ولا حجة في قول أحد مع السنة)) (١).

وقال ابن عبد البر أيضاً : ((فكيف يحل لأحد أن يتأول في الأنبذة المسكرة أنها حلال!! والنبي عليه السلام قد بين أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام ، نعوذ بالله من الخذلان ومن سلوك سبيل الضلال)) (٢).

المثال الثالث :

حكى عن القاسم بن إبراهيم — رحمه الله تعالى— أنه أجاز للحر أن يجمع بين تسع زوجات (٣)، وتأول في هذا قول الله عز وجل : ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ (٤).

وهذا تأويل فاسد مصادم للسنة والإجماع.

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— بعد أن نقل حكاية ذلك القول عن القاسم : ((هذا ليس بشيء ، لأنه حرق للإجماع ، وترك للسنة)) (٥).

المثال الرابع :

روي عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما— وزيد بن أسلم ونافع ومالك — رحمهم الله تعالى— أنه يجوز وطء الزوجة في دبرها (٦).
وتأولوا في ذلك قول الله عز وجل : ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ (٧). وأنه نزل في وطء الزوجة في الدبر (٨).

(١) التمهيد (٢٥٥/١).

(٢) التمهيد (٢٥٤/١) والحديث المشار إليه رواه النسائي في السنن ((المتنبي)) (٢٩٦/٨-٢٩٧) بلفظ : ((كل مسكر حرام وكل مسكر خمر)) وروى عن الإمام أحمد أنه قال : ((هذا حديث صحيح)).

(٣) انظر: المغني (٤٣٦/٧-٤٣٧)، وراجع نيل الأوطار (٢٨٩/٦-٢٩٠).

(٤) من الآية (٣) من سورة النساء .

(٥) المغني (٤٣٦/٧).

(٦) انظر : المغني (١٣١/٨).

(٧) من الآية (٢٢٣) من سورة البقرة .

(٨) انظر : جامع البيان (٢٣٣/٢-٢٣٤).

وهذا تأويل فاسد جداً ، وزلة شنيعة ، وهو بحمد الله تعالى — لم يثبت عن نسب إليه ممن تقدم ، بل في تلك النسبة شك كبيرة^(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((الوطاء في الدبر حرام في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وعلى ذلك عامة أئمة المسلمين ، من الصحابة والتابعين وغيرهم))^(٢).

والرد على ذلك التأويل الفاسد واضح وحلي ، بل هو قطعي ، ويكفي للمؤمن أن يعلم أنه قد جاءت أحاديث صحيحة حسان وشهيرة رواها عن رسول الله ﷺ اثنا عشر صحابياً بمتون مختلفة ، كلها متواردة على تحريم إتيان النساء في الأدبار^(٣).

ويقول القرطبي — رحمه الله تعالى— : ((لا ينبغي لمؤمن بالله واليوم الآخر أن يعرج في هذه النازلة على زلة عالم — بعد أن تصح عنه — وقد حذرنا من زلة العالم))^(٤).

وقد بسط أهل العلم — رحمهم الله تعالى— القول في هذه المسألة الشاذة ، وبينوا فساد ذلك التأويل الذي استند عليه من ذهب ذلك المذهب الشاذ ، وأقاموا الحججة على إسقاط الشبهة التي تعلق بها ، وأثبتوا بالبرهان القاطع من عدة أوجه تحريم وطء الزوجة في الدبر^(٥) مما لا يتسع المجال لإثباته ههنا. — والله تعالى أعلم .

ومن خلال تلك الأمثلة — والأمثلة لهذا كثيرة — يتبين أن التأويل الفاسد سبب عريض من أسباب الشذوذ الفقهي.

(١) انظر : المصدر السابق ، والمغني (١٣١/٨) ، والجامع لأحكام القرآن (٩٥/٣) ، ومجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦٥/٣٢-٢٦٨).

(٢) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦٧/٣٢).

(٣) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٩٥/٣).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر المصادر الآتية: جامع البيان (٢٣٢/٢-٢٣٦)، واختلاف الفقهاء للطبري ص (٣٠٤)، وأحكام القرآن للجصاص (٣٥١/١-٣٥٣)، وأحكام القرآن للكيا الهراسي (١٤٠/١-١٤٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (١٧٣/١-١٧٤)، والمغني (١٣١/٨)، والجامع لأحكام القرآن (٩١/٣-٩٦)، ومجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦٥/٣٢-٢٦٨)، وإغاثة اللهفان (١٤٤/٢)، وفيض القدير للمناوي (١٤٤/١)، ونيل الأوطار (٣٥١/٦-٣٥٧)، وأضواء البيان (٢٠٦/١-٢٠٩).

وراجع التلخيص الحبير (١٧٩/٣-١٨٨).

ويتبين أيضاً أنه من الأسباب الخطيرة الشنيعة ، ذات الأثر السيئ ، بل البالغ في
السوء، ويمكن أن يقال بحق إن هذا السبب وما يترتب عليه من آراء هو موضع التحذير
من زلة العالم على أوسع وأخطر صورها. — والله تعالى أعلم — .

السبب الخامس القياس الفاسد

القياس أصل من أصول الشريعة — كما تقدم تقريره في السبب الثالث — لكن قد يوضع هذا الأصل في غير موضعه الذي ينبغي أن يوضع فيه، فيقع الخلل، ويحصل الشذوذ، لا من جهة القياس بحد ذاته، وإنما من جهة إساءة استخدامه، وكيفية الاستدلال به. والقياس تعرض له علل كثيرة تضعف دلالاته^(١)، لكن أبرز تلك العلل أن يقع الاستدلال بالقياس في مقابلة نص يعارضه ويناقضه^(٢).

وهذا يسمى في اصطلاح الأصوليين : فساد الاعتبار^(٣). والاعتراض على القياس بفساد الاعتبار هو من أوسع أبواب الاعتراضات على القياس، كما نبه على ذلك الباجي — رحمه الله تعالى —^(٤). والقياس من المواضع التي تزل فيها الأفهام، ولذا قال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين : الحمل والقياس))^(٥). وهذا — والله تعالى أعلم — لأن الفقيه ربما هجم على القياس، واستعجل الاستدلال به، ويكون في المسألة نص يعارضه. ولذا قال بعض علماء الحنابلة في تفسير كلام الإمام : ((هذا محمول على القياس في معارضة السنة))^(٦).

وهذا الحمل يحمل عليه أيضاً النصوص الكثيرة التي جاءت عن كثير من السلف —

(١) انظر : التمهيد لأبي الخطاب (٤/٩٩-٢٢٥)، والإحكام للآمدي (٤/٦٩-١١٧)، والتقارير والتحبير (٣/٢٤٨-٢٨٥).

(٢) انظر : الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن ابن الجوزي ص (١٦١).

(٣) انظر : المصدر السابق ، والمنهاج في ترتيب الحجج للباجي ص (١٧٩)، والإحكام للآمدي (٤/٧٢).

(٤) انظر : المنهاج في ترتيب الحجج ص (١٨٢).

(٥) المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص (٣٦٧).

(٦) المصدر السابق.

رحمهم الله تعالى— في ذم الرأي والقياس.

كقول ابن سيرين — رحمه الله تعالى— : ((أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس)) رواه الدارمي^(١).

وكقول الشعبي — رحمه الله تعالى— : ((والله لئن أخذتم بالمقاييس لتحرم من الحلال ولتحلن الحرام)) رواه الدارمي^(٢).

ومما يكشف أن مرادهم — رحمهم الله تعالى— من ذم القياس، القياس المعارض للنصوص، الأثر الذي رواه الدارمي — رحمه الله تعالى— بسنده إلى شريح — رحمه الله تعالى— أنه قال لرجل حاجه بالقياس : ((ويحك !! إن السنة سبقت قياسكم فاتبع ولا تبدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالأثر))^(٣).

ففي هذا الأثر إشارة مهمة ذات نتيجة توفيقية باهرة ؛ إذ قوله — رحمه الله تعالى—: السنة سبقت قياسكم، إنما يتوجه إلى القياس الذي يؤتى به لرد السنن، أو التشكيك فيها، أي القياس مع النص، أي في مقابله ومعارضته، وهذا يدل على أنهم لا يريدون بدم القياس إلا هذا النوع من القياس الفاسد المذموم.

أما الأقيسة الصحيحة على النصوص، فهذه ليست من ذلك النوع، وحكمها مختلف عنه؛ لأن القياس الصحيح يخرج من مشكاة النصوص ويعود إليها، فكيف يذم وهو مأخوذ منها وإليها يعود!!.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((ليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده))^(٤).

ويقول أيضاً : ((فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر))^(٥).

(١) سنن الدارمي (٦٥/١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق (٦٦/١).

(٤) مجموع الفتاوى (٥٠٥/٢٠).

(٥) المصدر السابق.

والقياس إنما يُحتاج إليه عند فقد النص، لإلحاق ما لم ينص عليه بما نص عليه من نظائره لجامع بينها، أما عند وجود النص فلا حاجة للقياس.

ولذا يقول الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((ما تصنع بالرأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟!))^(١).

ويقول — رحمه الله تعالى — : ((سألت الشافعي عن القياس ، فقال : عند الضرورة))^(٢).

وكان هذا الجواب من الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — يعجب الإمام أحمد — رحمه الله تعالى —^(٣).

هذا، وقد بين أهل العلم — رحمهم الله تعالى — أن وقوع المجتهد في الخطأ من جهة القياس كثير جداً .

يقول الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس))^(٤).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((فالقياس والرأي والذوق هو عامة خطأ المتكلمة والمتصوفة وطائفة من المتفهمة))^(٥).

ويقول — رحمه الله تعالى — أيضاً : ((وكل من خالف الرسول لا يخرج عن الظن وما تموى الأنفس، فإن كان ممن يعتقد ما قاله، وله فيه حجة يستدل بها، كان غايته الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً ، كاحتجاجهم بقياس فاسد، أو نقل كاذب، أو خطاب ألقى إليهم، اعتقدوا أنه من الله، وكان من إلقاء الشيطان، وهذه الثلاثة هي عمدة من يخالف السنة بما يراه حجة ودليلاً))^(٦).

(١) المسودة ص (٣٦٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) مجموع الفتاوى (٧٥/١٩).

(٥) مجموع الفتاوى (٧٤/١٩).

(٦) مجموع الفتاوى (٦٧/١٣—٦٨).

ولذا كثر تحذير أهل العلم من المقاييس الفاسدة، والحط عليها، والتنبيه إلى أثرها السيئ في الاجتهاد الفقهي.

بل هذا الإمام أبو حنيفة — شيخ أهل الرأي^(١) — رحمه الله تعالى — يحذر من قياسات زفر بن الهذيل — رحمه الله تعالى — وهو أكبر تلامذة أبي حنيفة^(٢) — فيقول : ((لا تأخذوا بمقاييس زفر، فإنكم إن أخذتم بمقاييسه حرمتم الحلال وحللتهم الحرام))^(٣).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بعد نقله كلام أبي حنيفة هذا : ((فإن زفر كان كثير الطرد لما يظنه من القياس مع قلة علمه بالنصوص))^(٤).

وزفر بن الهذيل هذا هو الذي يقول فيه الإمام الذهبي — رحمه الله تعالى — : ((هو من بحور الفقه، وأذكىء الوقت ... وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويتقنه))^(٥).

لكنه — رحمه الله تعالى — لما أكثر من القياس صار له فيه زلات، وشأنه في الوقوع في الخطأ شأن سائر أهل العلم — رحمهم الله تعالى جميعاً —^(٦).

والقياس الفاسد لا شك أنه سبب من أسباب الشذوذ الفقهي؛ لأن القياس الفاسد يوقع في مخالفة النصوص، إما مع خفائها، وإحلال ذلك القياس الفاسد محلها في الاستدلال، وإما مع العلم بها وردها لشبهة مخالفتها لذلك القياس، وربما جعلوا مقتضى ذلك القياس أصلاً، وقالوا: يُردُّ الخير لمخالفته للأصول.

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — إلى أن السبب الذي صار لأجله قياس كثير من العلماء يردُّ مخالفاً للنصوص هو صعوبة التمييز بين صحيح القياس

(١) أكثر محمد بن نصر المروزي من تلقيب الإمام أبي حنيفة بهذا اللقب في كتابه ((اختلاف العلماء)) انظر مثلاً: ص (١١٧).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٣٩/٨).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧/٤).

(٤) المصدر السابق .

(٥) سير أعلام النبلاء (٣٩/٨).

(٦) انظر جملة من انفرادات زفر عن علماء الحنفية وطائفة من قياساته في ((تأسيس النظر)) للدبوسي ص (٧٩—٩٩).

وفاسده، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء ، فضلاً عن دونهم؛ فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة ، من أشرف العلوم، فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم؛ فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص؛ لخفاء القياس الصحيح عليهم؛ كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام))^(١).

والأمثلة على القياس الفاسد الذي أدى إلى الوقوع في الشذوذ الفقهي كثيرة جداً، ومنها :

المثال الأول :

ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ لما أراد أن يدعو — في الاستسقاء — استقبل القبلة وحول رداءه^(٢).

وتحويل الرداء ههنا مستحب في قول أكثر أهل العلم^(٣).

لكن قال أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — لا يسن تحويل الرداء ؛ لأنه دعاء ، فلا يستحب تحويل الرداء فيه قياساً على سائر الأدعية^(٤).

وهذا قياس مخالف للسنة، فهو قياس فاسد ، ولذا قال ابن قدامة — رحمه الله

تعالى — : ((سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع))^(٥).

المثال الثاني :

ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ : ((رخص في العرايا^(٦) أن تباع بخرصها كيلاً))^(١)،

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٢٧٧—٥٦٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، انظره مع شرحه فتح الباري (٢/٥١٥)، ومسلم مع شرح النووي (٤/٢٠٢).

(٣) انظر : المغني (٢/٢٨٩).

(٤) انظر : بدائع الصنائع (١/٢٨٤)، والمغني (٢/٢٨٩).

(٥) المغني (٢/٢٨٩).

(٦) جمع عَرِيَّة، وفسرت بعدة معان منها : أنها بيع الرطب على رؤوس النخل بخرصه من التمر لحاجة.

وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم^(٢).

وقال أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — لا يجل بيعها^(٣).

وقد استدل بالقياس فقال : لأنه يبيع الرطب بالتمر من غير كيل في أحدهما فلم يجز،

كما لو كان على وجه الأرض^(٤).

فرد عليه أهل العلم ذلك بقولهم : ((القياس لا يصار إليه مع النص))^(٥).

المثال الثالث :

ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ : ((عامل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر أو

زرع))^(٦).

وفي لفظ : ((أن رسول الله ﷺ أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم

شطر ما يخرج منها))^(٧).

فدل هذا على مشروعية المساقاة، وإلى هذا ذهب جماهير أهل العلم وعامتهم^(٨).

وقال أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — : إنها غير مشروعة^(٩).

واستدل على ذلك بالقياس فقال : ((لأنها إجارة بثمر لم تخلق ، أو إجارة بثمر

مجهولة، أشبه إجارة نفسه بثمر غير الشجر الذي يسقيه))^(١٠).

انظر : النهاية (٢٢٤/٣).

(١) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٣٩٠/٤).

(٢) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (٩١).

(٣) انظر : المصدر السابق ، وبدائع الصنائع (١٩٤/٥)، والمغني (١٨٢/٤).

(٤) المغني (١٨٢/٤).

(٥) المصدر السابق.

(٦) رواه البخاري في صحيحه، مع الفتح (١٠/٥).

(٧) صحيح البخاري مع الفتح (١٥/٥).

(٨) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (١٠٠)، والمغني (٥٥٦/٥).

(٩) انظر : بدائع الصنائع (١٨٥/٦)، وراجع منه (١٧٥/٦)، وانظر : المصدرين السابقين.

(١٠) المغني (٥٥٦/٥).

وإلى هذا ذهب زفر أيضاً^(١).

فرد ذلك القياس ابن قدامة بقوله : ((القياس إنما يكون في إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه أو الجمع عليه ، فأما في إبطال نص ، وخرق إجماع بقياس نص آخر، فلا سبيل إليه))^(٢).

المثال الرابع :

ثبت في الصحيح من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((لا تُصَرِّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر))^(٣).

وبناء على هذا الحديث ذهب عامة أهل العلم إلى أن من اشترى مصراة من بهيمة الأنعام لم يعلم تصريتها ثم علم فله الخيار في الرد والإمسك^(٤).

وذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن — رحمهما الله تعالى — إلى أنه لا خيار له^(٥). واستدلوا بالقياس على ما لو علف صاحب البهيمة بهيمته حتى ظن المشتري أن بها حملاً ، فإنه لا خيار له ، فكذلك الحال في المصراة^(٦).

وقد رد عليهما أهل العلم هذا القياس، وقالوا : ((هذا القياس يخالف النص، واتباع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى))^(٧).

وقال أبو يوسف — رحمه الله تعالى — بعد أن وافق عامة أهل العلم على أن مشتري المصراة بالخيار — : إن ردها يرد قيمة اللبن ؛ لأنه ضمان متلف، فكان مقدراً بقيمته قياساً على سائر المتلفات^(٨).

(١) المصدر السابق .

(٢) المغني (٥/٥٥٧).

(٣) تقدم تخريجه ص (١٨٦).

(٤) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (٩١)، والمغني (٤/٢٣٣).

(٥) راجع المصدرين السابقين ، وحاشية ابن عابدين (٥/٤٤).

(٦) المغني (٤/٢٣٣).

(٧) المصدر السابق.

(٨) انظر : المغني (٤/٢٣٤)، وراجع : المبسوط (١٣/٤٠)، وحاشية ابن عابدين (٥/٤٤).

فرد عليه أهل العلم هذا القياس بقولهم : ((قياس أبي يوسف مخالف للنص، فلا يلتفت إليه))^(١).

لأن النص إنما جاء برد صاعٍ من تمرٍ ، فبطل كل قياس يعارضه. هذا، والأمثلة — بعدُ — كثيرة جداً ، ولا يظن أحد أن هذا خاص بعلماء الحنفية — رحمهم الله تعالى — أخذاً من أن الأمثلة السابقة كلها من فقههم، بل هذا عند غيرهم من أهل العلم أيضاً .

وإنما جاءت الأمثلة المتقدمة من فقه الحنفية لأنها هي التي تهيأت للباحث وقت تسجيل هذه المادة العلمية هنا.

وإلا فقد تقدم قريباً عن شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء ... فلهذا صار قياس كثير من العلماء يردُّ مخالفاً للنصوص))^(٢).

فتبين من هذا أن المخالفة كثيرة عند كثير من العلماء، وليست خاصة بعالم دون آخر، ولا بمذهب دون آخر، وإن كانت قد تقل أو تكثر عند أحد دون أحد، بحسب قوة التمييز وكثرة الاطلاع على النصوص، وهذا مما يتفاوت فيه العلماء ، كما هو معلوم. وههنا نوع من القياس الفاسد له أثر واضح في الشذوذ الفقهي ألا وهو التخريج البعيد على فقه الأئمة وأقوالهم في المسائل، فما المراد بالتخريج؟ وما حكمه؟ وما شرطه؟ وما أثره في الشذوذ؟ وما هو مثاله؟ .

التخريج : هو نوع من أنواع القياس ، لكنه خاص بالقياس على نصوص الأئمة في مسائل الفقه.

فإذا كان إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لجامع بينهما يسمى قياساً إذا كان ذلك يُجرى في النصوص الشرعية ، فإنه يسمى تخريجاً إذا كان ذلك يجرى في نصوص كلام أئمة الفقه.

وذلك بأن يكون للإمام نص بحكم في مسألة معينة ، وهناك مسألة أخرى لم يعهد

(١) المغني (٤/٢٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٦٧-٥٦٨).

للإمام فيها نص على حكمها، لكنها تجتمع مع تلك المسألة التي نص الإمام على حكمها في العلة، فحينئذ يأتي المخرج، ويقول: مذهب الإمام في هذه المسألة التي لم ينص عليها هو كمذهبه في تلك المنصوصة، فينقل حكمها إليها، لذلك الجامع الذي جمع بينهما. وقد لا يقتصر التخريج على نصوص الإمام بل قد يكون على قواعده وأصوله في الاجتهاد في المسائل^(١).

ومن أهل العلم من يصطلح على تسمية التخريج على نصوص الأئمة: نقلاً. ويقتصر مصطلح التخريج على النوع الثاني وهو التخريج على الأصول. ومنهم من يجعل التخريج أعم من النقل، فيجعله شاملاً للنوعين^(٢). وكل هذه اصطلاحات، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المعنى. يقول ابن بدران — رحمه الله تعالى — ((إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعله بينها، فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه في المسألة المنصوص عليها))^(٣).

ويقول أيضاً معرفةً التخريج: ((حاصله أنه بناء فرع على أصل بجامع مشترك))^(٤).

حكم التخريج:

يقول النووي — رحمه الله تعالى — ((وله أن يفتي فيما لا نص فيه لإمامه بما يخرجه على أصوله، هذا هو الصحيح، الذي عليه العمل، وإليه مفرع المفتين من مدد طويلة، ثم إذا أفتي بتخريجه فالمستفتي مقلد لإمامه لا له))^(٥).

شرط التخريج:

اشترط أهل العلم لجواز التخريج أن لا يفضي إلى مخالفة النصوص أو الإجماع. يقول ابن حمدان — رحمه الله تعالى — ((وإذا أفضى النقل والتخريج إلى خرق

(١) المجموع (٤٣/١—٤٤).

(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص (٣٨٢—٣٨٣).

(٣) المدخل ص (٣٨٢).

(٤) المدخل ص (٣٨٣).

(٥) المجموع (٤٣/١).

إجماع أو رفع ما اتفق عليه الجرم الغفير من العلماء ، أو عارضه نص كتاب أو سنة لم يجز^(١).

وهذا الشرط ينبه على أمر مهم جداً وهو أن التخريج قد يعرض فيه ما يؤدي إلى فساد، إذ قد يخطئ المخرِّج في التخريج فينسب إلى الإمام عن طريق التخريج رأياً شاذاً مصادماً للنصوص أو للإجماع، والإمام بريء منه، ولو علم بنسبته إليه لرده أبلغ رد ولشنع على من نسب ذلك الرأي إليه.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((كثيراً ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له، وكثير من المسائل يخرجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعه، مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تفضي إلى ذلك لما التزمها، وأيضاً فلازم المذهب ليس بمذهب، وإن كان لازم النص حقاً ؛ لأن الشارع لا يجوز عليه التناقض، فلازم قوله حق، وأما من عداه فلا يمتنع عليه أن يقول الشيء ويخفى عليه لازمه، ولو علم أن هذا لازمه لما قاله، فلا يجوز أن يقال : هذا مذهبه ويُقوَّل ما لم يقوله^(٢)).

وقد لا يقع الزلل في التخريج نفسه، ولكن يكون الرأي المخرج عليه رأياً شاذاً فيكون الرأي المخرج شاذاً مثله.

ومن أمثلة التخريج الموقع في الشذوذ الفقهي ما يأتي :
أولاً : مثال التخريج الذي أوقع في الشذوذ أو أنشأ رأياً شاذاً مع أن القول المخرج عليه ليس كذلك :

أنه قد جاء في إحدى الروايتين عن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — أن من حلف أن لا يفعل شيئاً ففعل بعضه فإنه يحنث بفعل ذلك البعض^(٣).

فجاء القاضي أبو يعلى — رحمه الله تعالى — فخرج على هذه الرواية أن من علق الطلاق بشرطين فإن الطلاق يقع بوجود أحد الشرطين^(٤).

(١) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان ص (٨٩).

(٢) إعلام الموقعين (٢٩٨/٣).

(٣) انظر : الفروع لابن مفلح (٣٨٨/٦).

(٤) انظر : المغني (٣٥٩/٨ — ٣٦٠).

وطريقة هذا التخريج : أنه جعل كل شرط من الشرطين كجزء الشيء المحلوف عليه، ولما كانت إحدى الروايتين أن من حلف لا يفعل شيئاً ففعل بعضه فإنه يحنث بفعل ذلك البعض، نظر إلى وجود أحد الشرطين المعلق عليهما الطلاق وقاسه على فعل بعض المحلوف عليه بجامع أن كل واحد منهما هو بعض ما علق عليه الحكم، فخرج بناء على ذلك وجهاً في المذهب أن من علق الطلاق على شرطين فوجد أحدهما وقع الطلاق. ولو أخذ هذا التخريج مأخذ القبول وعُدَّ ذلك وجهاً في المذهب لكان رأياً شاذاً مخالفاً لما ذهب إليه عامة أهل العلم .

يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — معلقاً على هذا التخريج : ((وهذا بعيد جداً ، يخالف الأصول، ومقتضى اللغة والعرف، وعامة أهل العلم ، فإنه لا خلاف بينهم في المسائل التي ذكرناها في الشرطين جميعاً ، وإذا اتفق العلماء على أنه لا يقع طلاقه لإخلاله بالترتيب في الشرطين المرتبين في مثل قوله : إن أكلت ثم لبست، فإخلاله بالشرط كله أولى))^(١).

ثانياً : مثال التخريج على رأي شاذ فصار الرأي المخرج عليه شاذاً مثله : أن عطاء — رحمه الله تعالى — قال فيمن أصبح مفطراً يعتقد أنه من شعبان ، فقامت البينة بالرؤية أنه من رمضان، قال عطاء : يأكل بقية يومه؛ فانفرد بهذا الرأي عن عامة أهل العلم حيث قالوا : يلزمه الإمساك ، مع القضاء^(٢).

ثم جاء بعض أهل العلم فذكر أنه يتخرج على قول عطاء هذا أن كل معذور بالفطر إذا أفطر ثم زال عذره فلا يلزمه الإمساك بل له أن يأكل بقية يومه، وذلك كمن أفطر يظن الفجر لم يطلع وقد كان طلع، أو يظن الشمس قد غابت وهي لم تغب، ونحو ذلك. يقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((إلا أنه يخرج على قول عطاء في المعذور في الفطر إباحة فطر بقية يومه؛ قياساً على قوله فيما إذا قامت البينة بالرؤية ، وهو قول شاذ لم يعرج عليه أهل العلم))^(٣).

(١) المغني (٨/٣٦٠).

(٢) انظر : المغني (٣/٧١).

(٣) المغني (٣/٧٢).

ومن أمثلة التخريج المؤدي إلى الشذوذ عند بعض أهل العلم — أيضاً — :
قال الشيرازي — رحمه الله تعالى — : ((وإن زنى بامرأة فأنت منه بابتة فقد قال
الشافعي — رحمه الله — أكره أن يتزوجها ، فإن تزوجها لم أفسخ))^(١).
فجاء بعض الشافعية فخرج على قول الإمام هذا أنه يجوز للملاعن أن يتزوج البنت
التي جاءت بها امرأته ونفاها منه باللعان، وعلل هذا التخريج بأنها منفية عنه فهي كالبنت
من الزنا^(٢).

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — عن هذا التخريج : ((هو وجه شاذ لبعض
الشافعية))^(٣).

وبعد :

فقد تبين مما تقدم كله : أن القياس الفاسد سبب رئيس من أسباب الشذوذ الفقهي،
سواء كان هذا القياس في النصوص الشرعية ، أم في كلام الأئمة وهو المسمى بالتخريج.
ورحم الله تعالى الإمام أحمد بن حنبل حيث يقول : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة
التأويل والقياس))^(٤).

— والله تعالى أعلم — .

(١) المهذب للشيرازي مع تكملة المجموع (٢١٩/١٦)، وراجع : حلية العلماء (٣٧٩/٦).

(٢) انظر : التكملة الثانية للمجموع (٢٢٢/١٦)، وراجع : حلية العلماء (٣٨٠/٦).

(٣) فتح الباري (٤٦١/٩).

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٥/١٩).

السبب السادس

الأحاديث الضعيفة أو الشاذة

إن للأحاديث الضعيفة أو الشاذة أثراً واضحاً في الفقه الإسلامي ، وليس ههنا مجال بحث هذا الأثر، فالكلام فيه يطول جداً ، وإنما المقصود ههنا هو التنبيه على أن الاحتجاج بالحديث الضعيف أو الشاذ قد يكون سبباً من الأسباب الموقعة في الشذوذ الفقهي .
وغالباً ما يكون الاحتجاج بالضعيف أو الشاذ مقروناً بخفاء حالهما على المجتهد ، وفي بعض الأحيان يكون النزاع بين المجتهدين في وصف الحديث بالضعف أو الشذوذ ، أعني أنه قد لا يكون مسلماً عند المحتج بالشاذ أو الضعيف وصف حجته بذلك الوصف .
وقد يكون هذا راجعاً إلى قاعدة في الاستدلال ، كحجية الحديث المرسل مثلاً^(١) .
وعلى كل حال: فإن الشذوذ الفقهي المترتب على الاحتجاج بالضعيف أو الشاذ من الحديث يبرز أكثر ما يبرز حين يكون في المسألة الفقهية حديثاً أو أحاديث صحيحة بخلاف تلك الشاذة أو الضعيفة ، أو في المسألة أدلة صحيحة أخرى .
ومن الآراء التي حكم عليها بعض أهل العلم بالشذوذ لاستنادها إلى أحاديث ضعيفة أو شاذة ما يأتي :

[١] قال ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((شد أبو حنيفة فأوجب الوضوء من الضحك في الصلاة ، لمسل أبي العالية ، وهو أن قوماً ضحكوا في الصلاة فأمرهم النبي ﷺ بإعادة الوضوء والصلاة ، وردّ الجمهور هذا الحديث لكونه مرسلًا ، ولمخالفته للأصول ، وهو أن يكون شيء ما ينقض الطهارة في الصلاة ، ولا ينقضها في غير الصلاة))^(٢) .

(١) انظر : أصول السرخسي (١/٣٥٩-٣٦٤) ، والرسالة للشافعي ص (٤٦١-٤٧١) وشرح الكوكب

المنير (٢/٥٧٤-٥٨٢) .

(٢) بداية المجتهد (١/٤٠) .

والحديث المرسل الذي أورده ابن رشد رواه عبد الرزاق^(١) والدارقطني^(٢).
وقال الدارقطني بعد أن استقصى طرق الحديث : ((رجعت هذه الأحاديث كلها
التي قدمت ذكرها في هذا الباب إلى أبي العالية الرياحي ، وأبو العالية فأرسل هذا الحديث
عن النبي ﷺ ولم يسم بينه وبينه رجلاً سمعه منه عنه ، وقد روى عاصم الأحول عن
محمد بن سيرين — وكان عالماً بأبي العالية وبالحسن — فقال : لا تأخذوا بمراسيل الحسن
ولا أبي العالية ، فإنهما لا يباليان عن من أخذنا))^(٣).

ثم روى الدارقطني بسنده عن جابر^(٤) حديثاً مرفوعاً بمعنى مرسل أبي العالية ، ثم
قال : ((هذا حديث منكر فلا يصح))^(٤).

وقال ابن قدامة في نهاية حديثه عن هذه المسألة : ((المخالف في هذه المسألة يرد
الأخبار الصحيحة لمخالفتها الأصول، فكيف يخالفها ههنا بهذا الخبر الضعيف عند أهل
المعرفة؟!))^(٥).

[٢] وقال ابن رشد أيضاً : ((قد شذ قوم فأوجبوا الوضوء من حمل الميت ، وفيه أثر
ضعيف (من غسل ميتاً فليغتسل ، ومن حملة فليتوضأ))^(٦).

وقال الخطابي — رحمه الله تعالى — : ((لا أعلم أحداً من الفقهاء يوجب الاغتسال
من غسل الميت ولا الوضوء من حملة ، ويشبه أن يكون الأمر في ذلك على الاستحباب ،
وقد يحتمل أن يكون المعنى فيه أن غاسل الميت لا يكاد يأمن أن يصيبه نضح من رشاش
الغسول ، وربما كان على بدن الميت نجاسة ، فإذا أصابه نضح وهو لا يعلم مكانه ، كان
عليه غسل جميع البدن ، ليكون الماء قد أتى على الموضع الذي أصابه النجس من بدنه ،
وقد قيل : معنى قوله فليتوضأ ، أي : ليكن على وضوء ليتهيأ له الصلاة على الميت ، والله

(١) المصنف (٣٧٦/٢).

(٢) السنن (١٦١/١—١٧١).

(٣) سنن الدارقطني (١٧١/١).

(٤) سنن الدارقطني (١٧٢/١)، وراجع : نصب الراية للزيلعي (٤٧/١—٥٣).

(٥) المغني (١٦٩/١)، وراجع : الأوسط لابن المنذر (٢٢٦/١—٢٣٠).

(٦) بداية المجتهد (٤٠/١).

أعلم، و في إسناد الحديث مقال)) (١).

والحديث الذي أورده ابن رشد هو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً ، وقد رواه أحمد (٢) واللفظ له ، وأبو داود (٣) ، والترمذي (٤) ، وابن حبان في صحيحه (٥) ، والبيهقي (٦) . وهو حديث قد اختلف في صحته اختلافاً كثيراً (٧) .

[٣] وقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((شد قوم فقالوا : القبلة تفتطرو ، واحتجوا لذلك بما روي عن ميمونة بنت سعد قالت : (سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال: أفطرا جميعاً) خرج هذا الأثر الطحاوي ، ولكن ضعفه)) (٨) .

وهو كما قال، فإن الطحاوي — رحمه الله تعالى — روى الحديث بسنده ثم قال : ((ذهب قوم إلى هذا ، فقالوا : ليس للرجل أن يُقبل في صومه، وإن قبل أفطر)) (٩) .

ثم قال : ((حديث ميمونة بنت سعد الذي رواه عنها أبو يزيد الضبي وهو رجل لا يعرف)) (١٠) . ثم قال الطحاوي: ((جاءت الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواترة بأنه كان يقبل وهو صائم)) (١١) . هذا، وقد ضعف ابن حزم — رحمه الله تعالى — أيضاً حديث ميمونة ، لكنه حين أورد الحديث قال : ميمونة بنت عتبة — مولاة رسول الله صلى الله عليه وسلم — (١٢) .

(١) معالم السنن (٣٠٧/١) ، وراجع : عارضة الأحوذى (٢١٣/٤) .

(٢) المسند (٤٥٤/٢) .

(٣) السنن (٦٣-٦٢/٢) في كتاب الجنائز ، وقال أبو داود بعد أن روى الحديث : ((هذا منسوخ)) .

(٤) الجامع مع العارضة (٢١٤/٤) وقال : ((حديث حسن)) .

(٥) انظر : موارد الظمان ص (١٩١) .

(٦) السنن الكبرى (٣٠٣/١) .

(٧) انظر : الأوسط (١٨١/١) ، والتلخيص الحبير مع المجموع للنووي (١٣١-١٣٨) . ونيل الأوطار

(٨) (٢٩٧/١-٣٠٠) ، وإرواء الغليل (١٧٣/١-١٧٥) .

(٩) بداية المجتهد (٢٩٠/١) .

(١٠) شرح معاني الآثار (٨٨/٢) .

(١١) المصدر السابق (٨٩/٢) .

(١٢) المصدر السابق (٩٠/٢) .

(١٣) انظر : الحلى (٢٠٩/٦) .

والذي في ((التقريب)) لابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((ميمونة بنت سعد أو سعيد، خادم النبي ﷺ صحابية لها حديث))^(١) — والله تعالى أعلم — .

وقال النووي — رحمه الله تعالى — بعد أن نقل عن طائفة من أهل العلم حكم القبلة للصائم: ((ولا خلاف أنها لا تبطل الصوم إلا أن ينزل المني بالقبلة... وحكى الخطابي وغيره عن ابن مسعود وسعيد بن المسيب أن من قبّل قضى يوماً مكان يوم القبلة))^(٢).

قال الخطابي — رحمه الله تعالى — : ((يروى عن ابن مسعود أنه قال : من فعل ذلك قضى يوماً مكانه، وعن ابن المسيب مثل ذلك))^(٣).

وقال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((قال ابن شبرمة : إن قبل الصائم أفطر وقضى يوماً مكانه))^(٤).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((ومن أفتى بإفطار من قبل وهو صائم عبد الله بن شبرمة أحد فقهاء الكوفة))^(٥).

وليس المقصود ههنا سوى التمثيل لهذا السبب من أسباب الشذوذ الفقهي، وإنما نقلت هذه النقول للكشف عن القوم الذين أشار إليهم ابن رشد في صدر كلامه.

[٤] قال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((ثبت أن رسول الله ﷺ قال: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً))^(٦) وأجمعوا على ذلك ، وانفرد الحسن البصري فكان لا يرى الإحداد))^(٧).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ذاكراً حكم الإحداد : ((لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في وجوبه على المتوفى عنها زوجها، إلا عن الحسن فإنه قال : لا يجب

(١) تقريب التهذيب ص (٧٥٣)، الترجمة رقم (٨٦٨٩).

(٢) شرح صحيح مسلم (٧٨/٥).

(٣) معالم السنن (١١٣/٢)، وراجع المحلى (٢١٠/٦).

(٤) المحلى (٢١٠/٦).

(٥) فتح الباري (١٥٠/٤).

(٦) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الطلاق ، انظره مع الفتح (٤٨٤/٩)، ورواه مسلم في صحيحه مع

شرح النووي (٣٠٥/٦—٣٠٨).

(٧) الإجماع لابن المنذر ص (٨٨).

الإحداد. وهو قول شاذ به عن أهل العلم ، وخالف به السنة ، فلا يعرج عليه^(١).
وقد نص بعض أهل العلم كابن العربي^(٢) والقرطبي^(٣) — رحمهما الله تعالى — على
أن الحسن البصري — رحمه الله تعالى — قد احتج لرأيه هذا بحديث أسماء بنت عميس —
رضي الله تعالى عنها— وفيه أن النبي ﷺ حين قتل زوجها جعفر بن أبي طالب ﷺ قال لها
: ((البيسي ثوب الحداد ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت))^(٤)، وفي لفظ: أن النبي ﷺ دخل عليها
اليوم الثالث من مقتل جعفر ﷺ فقال لها : ((لا تحدي بعد يومك هذا))^(٥).
وحديث أسماء — رضي الله تعالى عنها— هذا، قد حكم عليه جمع من أئمة المحدثين
وحفاظهم بأنه حديث شاذ، ومن حكم عليه بذلك : الإمام أحمد^(٦)، وإسحاق بن
راهويه^(٧)، والحافظ زين الدين العراقي^(٨) — رحمهم الله تعالى جميعاً^(٩).
تلك طائفة من الأمثلة على وقوع المجتهد في الشذوذ الفقهي بسبب الاستناد على
حديث ضعيف أو شاذ.

ومن أهل العلم من اعتنى بجمع جملة من الأحاديث التي أجمع على تركها، أو التي لم
يعمل بها إلا الأفراد من العلماء^(١٠)، وكثير منها إما ضعيف أو شاذ ، وهي بحق تحتاج إلى
دراسة واسعة مستقلة. — والله تعالى أعلم .

(١) المغني (١٦٦/٩).

(٢) انظر : أحكام القرآن (٢٠٩/١).

(٣) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣).

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند (٤٣٨/٦).

(٥) المسند (٣٦٩/٦).

(٦) انظر: شرح علل الترمذي لابن رجب (٤١٠/١)، و الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣)، وفتح الباري (٤٨٧/٩).

(٧) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣).

(٨) انظر : فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٩) هذه المسألة ستفرد بدراسة خاصة في القسم الثاني من هذه الرسالة، انظر ص(٧٨٨).

(١٠) انظر : شرح علل الترمذي لابن رجب (٢٩—٩/١).

السبب السابع

التقليد

التقليد : أخذ القول من غير معرفة دليله^(١).

ولأهل العلم كلام طويل، وتفصيل واسع، في حكم التقليد، ليس ههنا مجال ذكره^(٢). وإنما المقصود هنا بيان أن التقليد من أسباب الوقوع في الشذوذ الفقهي، أي من أسباب استمرار القول بالرأي الشاذ، والعمل به.

وذلك أن المجتهد قد يعمل أو يفتي برأي شاذ، فيأتي المقلد فيقلده في ذلك الرأي، فيكون التقليد هو أصل سبب وقوع المقلد في الشذوذ.

وذلك أن المقلد إنما يأخذ أقوال المقلد على عواهنها، دون بصيرة ولا تمييز، إما لنقصان أهليته وعجزه، وإما لتواكله وكسله عن إنعام النظر في الأقوال وأدلتها، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد في النازلة، ونحو ذلك.

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((الناس لا يسلم منهم أحد من الغلط، وإنما دخلت الداخلة على الناس من قبل التقليد؛ لأنهم إذا تكلم العالم عند من لا ينعم النظر بشيء، كتبه وجعله ديناً يرد به ما خالفه، دون أن يعرف الوجه فيه، فيقع الخلل))^(٣).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — مبيناً أن التقليد من أسباب الوقوع في مخالفة النصوص : ((فالرأي الباطل أنواع : أحدها : الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد))^(٤).

(١) جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلي وحاشية الباني (٣٩٢/٢)، وانظر : الفقيه والمتفقه للخطيب (٦٦/٢).
(٢) انظر : جامع بيان العلم لابن عبد البر ص (٤٣٧—٤٥٣)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١٨٢—٥٩/٦)، وإعلام الموقعين (١٦٨/٢—٢٦٠).

(٣) التمهيد (٢٤٨/٢).

(٤) إعلام الموقعين (٦٧/١).

ويقول عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — : ((ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالاً عن مقلده))^(١).

ثم يقول : ((وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصر عليه مع علمه بضعفه وبعده، فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال : لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهتد إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابل بمثله، ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح، والبرهان اللائح، فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره، حتى حملة على مثل ما ذكر، وفقنا الله لاتباع الحق أينما كان، وعلى لسان من ظهر))^(٢).

وكما نبه الشيخ عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — فإن خطورة التقليد لا تكمن في الوقوع في الخطأ تبعاً، بل تتعدى ذلك إلى محاولة كثير من المقلدين نصرة مذهب إمامهم بصرف النظر عن صحة مذهبه أو خطئه.

ومن وسائل المقلدة في ذلك ما نبه عليه شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — حيث يقول : ((ونجد كثيراً من الناس — ممن يخالف الحديث الصحيح، من أصحاب أبي حنيفة أو غيرهم — يقول : هذا منسوخ، وقد اتخذوا هذا منحة، كل حديث لا يوافق مذهبهم يقولون : هو منسوخ، من غير أن يعلموا أنه منسوخ، ولا يشبثوا ما الذي نسخه))^(٣).

وإذا كان التقليد بهذه المثابة، فإنه سبب قبيح من أسباب الإصرار على الآراء الشاذة، والتمسك به، والعمل بها، وتبريرها، والمنافحة عنها؛ لأن كل إمام مقلد شذ في رأي من الآراء، سيؤدي شذوذه إلى تقليد جميع أتباعه — إلا من رحم الله عز وجل — له في ذلك الرأي الذي شذ فيه، بل سيجد من بعض مقلديه من ينافح عن ذلك الرأي،

(١) قواعد الأحكام (٢/١٣٥).

(٢) قواعد الأحكام (٢/١٣٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/١٥٠).

ويدعي له دعاوى.

ولذا جاء في الأمثال : إذا زل العالم زلَّ بزَلته عالمٌ^(١).

ويقول الشاعر^(٢):

إن الفقيه إذا غوى وأطاعه قوم غووا معه فضاغ وضيعا
مثل السفينة إن هوت في لجة تغرق ويغرق كل ما فيها معا

ولهذا جاء التحذير من زلة العالم في آثار كثيرة ، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال :

((اتقوا زلة العالم وانتظروا فيئته^(٣)))^(٤).

وجاء التحذير من زلة العالم عن عمر، وأبي الدرداء، ومعاذ، وسلمان — رضي الله

تعالى عنهم أجمعين —^(٥).

وجاء عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه قال : ((ويل للأتباع من

عثرات العالم، قيل : كيف ذلك ؟ قال: يقول العالم شيئا برأيه، ثم يجد مَنْ هو أعلم

برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك، ثم تمضي الأتباع))^(٦).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فإذا كنا قد حذرنا زلة العالم، وقيل لنا :

إنها من أخوف ما يخاف علينا ، وأمرنا مع ذلك أن لا نرجع عنه ، فالواجب على من

شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة ، أن لا يحكيها لمن

يتقلدها ، بل يسكت عن ذكرها إن تيقن صحتها ، وإلا توقف في قبولها))^(٧).

(١) انظر : مجمع الأمثال للميداني (٤٤/١).

(٢) المصدر السابق ، ولم أعثر على اسم الشاعر.

(٣) تلفظ بكسر الفاء وفتحها ، أي : رجوعه. انظر : لسان العرب (٣٤٩٦/٥) مادة ((فيأ)).

(٤) رواه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٦٠/٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١١/١٠)، وفيه

كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف ، قال عنه ابن حجر : ((ضعيف، أفرط من نسبه إلى الكذب))،

انظر : التقريب ص (٤٦٠)، رقم (٥٦١٧)، وراجع: المغني عن حمل الأسفار للحافظ العراقي في حاشية

إحياء علوم الدين (١٨٣/٢).

(٥) انظر : إعلام الموقعين (٢٩٧/٣)، وسيأتي تحريج هذه الآثار عنهم ص(٢٥٧—٢٥٩).

(٦) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص(٤٤٢—٤٤٣)، وراجع: إعلام الموقعين (٢٩٨/٣).

(٧) المصدر السابق .

وقد أرشد السلف — رحمه الله تعالى — طالب العلم إلى أن ينوع مشاربه ، ولا يقتصر على معلم واحد ، لكي لا يتابعه على خطئه إذا أخطأ .

روى الدارمي — رحمه الله تعالى — بسنده — إلى أيوب السختياني — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إذا أردت أن تعرف خطأ معلمك فجالس غيره))^(١).

وقد أدى التقليد ، والاقتصار في التفقه على بعض المصنفات في مذهب الإمام المقلد ، إلى أخطاء شنيعة ، منها مخالفة ما عليه جماهير أهل العلم ، بل ومخالفة الراجح من المذهب ، بل ومخالفة نص الإمام المقلد نفسه أو نصوصه .

يقول النووي — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك : ((قد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيء ، وهو شاذ بالنسبة إلى الراجح في المذهب ، ومخالف لما عليه الجمهور ، وربما خالف نص الشافعي أو نصوصاً له))^(٢).

وليس هذا خاصاً بمصنفات المذهب الشافعي ، فها هو ابن عابدين — رحمه الله تعالى — وهو من علماء المذهب الحنفي المتأخرين يقول : ((قد يتفق نقل قول في نحو عشرين كتاباً من كتب المتأخرين ، ويكون القول خطأً خطأً به أول واضح له ، فيأتي من بعده وينقله عنه ، وهكذا ينقل بعضهم عن بعض))^(٣).

ومما تقدم كله يتبين: أن التقليد سبب رئيس من أسباب الوقوع في الشذوذ الفقهي ، كما يكشف هذا السبب السر في بقاء كثير من الآراء الشاذة ، واستمرار العمل بها ، مع أن أسبابها الأصلية قد زالت إما بظهور نص كان خافياً ، وإما بظهور بطلان قياس أو تأويل كان المجتهد يظنهما صواباً ، ونحو ذلك ، ولكن أئني للمقلد أن يرى الضوء وقد أغمض عينيه !!

(١) سنن الدارمي (١/١٥٣).

(٢) المجموع (١/٤٧) .

(٣) رسالة ((شرح منظومة رسم المفتي)) لابن عابدين ، ضمن كتاب ((مجموعة رسائل ابن عابدين)) (١٣/١) الرسالة الثانية .

السبب الثامن

تتبع الرخص والحيل واتباع الهوى

تتبع الرخص: هو عبارة عن : الأخذ من كل مذهب فقهي بما يسهل على النفس ، تشهياً واتباعاً للهوى .

وصورته : أن يأكل شخص لحم جزور ، ويحتجم ، ويقئ ، ويمس ذكره ، ثم لا يتوضأ من ذلك كله ، ويصلي ، ويقول ما من شيء من ذلك إلا ورخص في عدم الوضوء منه بعض أهل العلم ، فأنا آخذ بالرخصة في ذلك من كل مذهب فهو أسهل عليّ وإن لم أدر حجاج الأئمة في ذلك ولا أدلتهم .

فيكون فاعل ذلك قد صلى صلاة بلا طهور عند الأئمة الأربعة كلهم ، لأنه ما منهم من أحد رخص في أمر إلا وأوجب الوضوء من أمر آخر ، فتلفيق هذا المترخص قد أخرج من جملة كلام أهل العلم^(١) .

ولهذه المسألة علاقة بحكم التقليد ثم بحكم التزام مذهب معين .

فأما التقليد فإن من منع منه مطلقاً فقد أوجب الاجتهاد على كل أحد ، فخرج فرض هذه المسألة عن مذهبه^(٢) .

وأما من أجاز التقليد لمن لا يحسن الاجتهاد أو لا يتمكن منه فقد اختلف قولهم في وجوب التزام مذهب معين على قولين^(٣) :

الأول : لا يلزم العامي أن يقلد مذهباً بعينه ، بل فرضه أن يسأل أهل العلم ، أيأ كان مذهبهم ، ثم يأخذ بما أفتاه العالم ، وبعض من قال بهذا أوجب على العامي أن يتحرى عند السؤال الأعلم والأوثق .

(١) انظر : الهداية مع شرح فتح القدير (١/ ٣٢-٤٩) ، والقوانين الفقهية لابن جزي ص (٢١-٢٢) ، والمنهاج للنسوي

مع شرحه السراج الوهاج ص (١١-١٢) ، والمقنع في شرح مختصر الخرق لابن البنا (١/ ٢٢٠-٢٣١) .

(٢) راجع : الإحكام لابن حزم (٦/ ٥٩-١٨٢) .

(٣) انظر : المجموع للنسوي (١/ ٥٥) .

الثاني : يلزم العامي أن يتمذهب بمذهب معين يأخذ برخصه وعزائمه .
وعلى كلا القولين فقد حاول أهل العلم سد باب تتبع الرخص على العامة، أما بالنسبة للقول الأول فإن إيجابهم على العامي تقليد الأعلام والأوثق هو من هذا الباب.
وأما بالنسبة للقول الثاني فظاهر ، ولذا يعلل أصحابه لقولهم بوجوب الالتزام بمذهب معين بقولهم : ((لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب، متبعاً هواه، ويتخير بين التحليل والتحریم والوجوب والجواز ، وذلك يؤدي إلى انحلال ربة التكليف))^(١).
كما أن لهذه المسألة أيضاً علاقة بإطلاق القول بأن كل مجتهد مصيب للحق في المسألة التي أدّى اجتهاده لرأي فيها ، وقد تقدم بيان ذلك في التمهيد .
يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى ذلك : ((الترخص إذا أخذ به في موارد على الإطلاق كان ذريعة إلى انحلال عزائم المكلفين في التبعد على الإطلاق ... وقد وقع هذا المتوقع في أصول كلية ، وفروع جزئية ، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذلك))^(٢).

ولتتبع الرخص علاقة أيضاً بما اصطلح على تسميته بـ ((التلفيق)) فهو نوع منه .
إذا التلفيق نوعان:

النوع الأول: الأخذ من كل مذهب بما دل عليه الدليل ، وترجح في نظر الآخذ، بنوع من أنواع الترجيح المعروفة ، فهذا ليس من تتبع الرخص في شيء .
النوع الثاني : الأخذ من كل مذهب تشهياً واتباعاً للهوى ، وهذا هو تتبع الرخص على وجه الحقيقة. وبين النوعين بون شاسع في الحكم .

يقول الذهبي — رحمه الله تعالى — مبيناً حكم كل نوع : ((قال شيخ : إن الإمام لمن التزم بتقليده ، كالنبي مع أمته ، لا تحل مخالفته ، قلتُ : قوله لا تحل مخالفته : مجرد دعوى واجتهاد بلا معرفة ، بل له مخالفة إمامه إلى إمام آخر ، حجته في تلك المسألة أقوى، لا بل عليه اتباع الدليل فيما تبرهن له ، لا كمن تمذهب لإمام ، فإذا لاح له ما يوافق هواه ، عمل به من أي مذهب كان ، ومن تتبع رخص المذاهب ، وزلات المجتهدين

(١) المصدر السابق .

(٢) الموافقات (٢٢٩/١).

فقد رَقَّ دينه))^(١).

حكم تتبع الرخص :

تتبع الرخص هو خروج عن الإذعان للشرعية إلى الانقياد للهوى والشهوات^(٢)، ولذا اتفق أهل العلم على ذمه والتحذير منه .

وحكى ابن حزم — رحمه الله تعالى — اتفاق أهل العلم على أنه فسق لا يحل .

يقول ابن حزم : ((اتفقوا أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا

يحل))^(٣).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف ، كما

إذا اختلف المجتهدون على قولين ... فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب ، من غير

استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل، وأيضاً

فإنه مؤدِّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها ، لأن حاصل الأمر مع القول

بالتخير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ، ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف))^(٤).

ويقول أيضاً : ((الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض،

من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً ، والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا

المفتي))^(٥).

وقد تقدم قريباً قول الذهبي — رحمه الله تعالى — : ((من تتبع رخص المذاهب،

وزلات المجتهدين ، فقد رَقَّ دينه))^(٦).

وقبل أولئك الأئمة كلهم قال التابعي الجليل^(٧) سليمان التيمي — رحمه الله

(١) سير أعلام النبلاء (٨/٩٠).

(٢) انظر : الموافقات (٤/٧٨).

(٣) مراتب الإجماع ص (١٧٥).

(٤) الموافقات (٤/٧٢-٧٣).

(٥) الموافقات (٤/٧٨).

(٦) سير أعلام النبلاء (٨/٩٠).

(٧) انظر : تهذيب التهذيب (٤/٢٠١-٢٠٣).

تعالى: ((لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله)).

رواه ابن عبد البر بسنده إليه^(١)، ثم قال : ((هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً))^(٢).

هذا هو حكم تتبع الرخص، على السنة أهل العلم، ولا شك أن تتبع الرخص من الخطورة. بمكان، وقد يحتج بعض من يذهب إليه بأن اختلاف العلماء دليل على الجواز.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((وقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر، بل في غير ذلك، وربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال لم تمنع والمسألة مختلف فيها؟! فيجعل الخلاف حجة في الجواز، لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً، وما ليس بحجة حجةً))^(٣).

ثم يقول : ((والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهي، ويجعل القول الموافق حجة له، ويدراً بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذه إلهه هواه))^(٤).

ويقول الشاطبي أيضاً — وهو من أبرز أهل العلم الذين بسطوا القول في هذه المسألة: ((ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة، للتوسع في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد... ويقول : إن الاختلاف رحمة، وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور، أو الموافق للدليل، أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين، ويقول له : لقد حجرت واسعاً وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له

(١) جامع بيان العلم ص (٤١٠)، وانظر : الإحكام لابن حزم (١٧٩/٦)، والموافقات (٩٤/٤)، وإعلام الموقعين (٢٩٧/٣).

(٢) جامع بيان العلم ص (٤١١).

(٣) الموافقات (٧٨/٤).

(٤) المصدر السابق .

الشريعة، والتوفيق بيد الله))^(١).

ونبه الشاطبي — رحمه الله تعالى — على أن بعض الناس ربما احتج لتتبعه الرخص بأنه إنما يفعل ذلك لحاجة أو ضرورة تنزل به.

فيقول في معرض الرد عليه : ((فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم، فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها، فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة))^(٢).

وهناك من أحاز تتبع الرخص في المذاهب بشرط أن لا يوقع ذلك في رأي شاذ مقطوع بخطئه، من أجله ينقض قضاء القاضي.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((اعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فمسلم ، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه الصلاة والسلام : ((بعثت بالحنيفية السمحة))^(٣) يقتضي جواز ذلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعباد، والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد بل بتحصيل المصالح))^(٤).

فرد عليه الشاطبي : ((الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص، ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها، فما قاله عين الدعوى ، ثم نقول : تتبع الرخص ميل مع أهواء النفس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع

(١) الموافقات (٤/٧٨—٧٩).

(٢) المصدر السابق (٤/٨١).

(٣) رواه بهذا اللفظ الإمام أحمد في المسند (٥/٢٦٦) من حديث أبي أمامة رضي الله عنه وله شاهد من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((قيل لرسول الله ﷺ أي الأديان أحب إلى الله ، قال : الحنيفية السمحة)) قال ابن حجر : ((إسناده حسن)). انظر : فتح الباري (١/٩٤).

(٤) الموافقات (٤/٨٠—٨١).

الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾^(١)، وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبيين الراجح من القولين، فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض^(٢).

وما قاله الشاطبي — رحمه الله تعالى — واضح جداً؛ إذ بين أنه ليس المقصود من منع تتبع الرخص هو الأخذ بالآراء الساقطة الشاذة فحسب ، بل يُنظر أيضاً في تتبع الرخص إلى مقصود هذا المتتبع، وهو اتباع الهوى دون دليل شرعي يستند إليه في ذلك، وهذا جملة محرمة شرعاً ، بصرف النظر عن طبيعة الرخصة التي يريد أن يأخذ بها، ولذا يمنع من ذلك بسبب هذا القصد الفاسد، والطريق الممنوع ، وإن كان إنما يريد الأخذ برخصة هي من الأقوال المستساغة في اجتهاد المجتهدين.

فرحم الله تعالى الشاطبي ما أبعد نظره، وما أطول باعه في علم المقاصد الشرعية!!.

فإن سأل سائل : كيف يؤدي تتبع الرخص إلى الوقوع في الشذوذ؟

فالجواب : أن ذلك يكون من عدة جهات :

منها : أن تتبع الرخص يفضي إلى تلفيق قول أو أقوال تخرق الإجماع^(٣)، إذ أن متتبع الرخص قد يلفق قولاً من عدة مذاهب يكون محصله أن يقول قولاً لم يقل به أحد من أهل العلم على ذلك الوجه الذي لفق عليه ذلك الملق.

كمن ينكح امرأة دون ولي ولا شهود ولا إعلان، ويأخذ من كل مذهب ترخيصه في جهة من ذلك^(٤).

ومنها : أن بعض رخص أهل العلم شذوذ من الرأي ، فمن تتبع الرخص كان حرياً أن يقع في ذلك أو في شيء منه، بل الغالب على شذوذات الفقهاء أنها في جانب الترخيص، وإن كان قد يقع الشذوذ في جانب التشديد أيضاً ، لكنه أقل منه في جانب

(١) من الآية (٥٩) من سورة النساء .

(٢) الموافقات (٨١/٤).

(٣) المصدر السابق (٨٢/٤).

(٤) راجع : حلية العلماء (٦/٣٢٣—٣٧١).

الترخيص؛ لذا فإن تتبع الرخص سبب ظاهر من أسباب العمل بالشذوذ والوقوع فيه. ومنها: أن تتبع الرخص يفضي إلى العمل بشيء كثير من زلات العالم وسقطاتهم، ومن اجتمع فيه ذلك فقد اجتمع فيه الشر كله، كما قال سليمان التيمي — رحمه الله تعالى — في النقل الذي تقدم عنه قريباً .

وهذه الجهة أعم من سابقتها؛ لأنها تكشف ليس عن إيقاع تتبع الرخص في الشذوذ فحسب، بل عن أنه يوقع في شذوذ كثير، وشر كبير؛ لأن من استسهل الترخيص توسع فيه، وصارت كل رخصة ذريعة إلى أخرى، حتى يجتمع فيه شر عظيم. يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — ((المتعود لأمر، يسهل عليه ذلك الأمر، ما لا يسهل على غيره، كان خفيفاً في نفسه أو شديداً، فإذا اعتاد الترخيص صارت كل عزيمة في يده كالشاقة الحرجة، وإذا صارت كذلك لم يبق بها حق قيامها، وطلب الطريق إلى الخروج منها، وهذا ظاهر))^(١).

وتتبع الرخص ليس خاصاً بتتبع رخص المذاهب المقلدة المشهورة، بل يشمل هذا أيضاً جميع الرخص التي جاء الترخيص فيها عن بعض أهل العلم في القديم والحديث، ولهذا حرص من وسع من أهل العلم بالأخذ بأي قول من أقوال الصحابة رضي الله عنهم عند اختلافهم، على استثناء حالة تتبع الرخص في أقوالهم من ذلك. فقد روى الخطيب — رحمه الله تعالى — بسنده عن ابن المبارك — رحمه الله تعالى — أنه سئل عن اختلاف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كله صواب؟ فقال: الصواب واحد، والخطأ موضوع عن القوم أرجو، فقال السائل: فمن أخذ بقول من الأقاويل فهو أيضاً موضوع عنه؟ فقال: نعم، إلا أن يكون رجل اختار قولاً حتماً، ثم نزل به شيء، فتحول منه إلى غيره ترخصاً للشيء الذي نزل به))^(٢).

مفاسد تتبع الرخص:

لتتبع الرخص مفاسد كثيرة نبه عليها أهل العلم، منها^(٣):

[١] الخروج من مقتضى الأمر والنهي، وإسقاط جملة التكليف.

(١) الموافقات (١/٢٢٩).

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/٥٩).

(٣) الموافقات (١/٢٣٩)، و(٤/٧٣)، و(٤/٨٢).

[٢] الانسلاخ من الدين، بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف.

[٣] الاستهانة بالدين، إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط.

[٤] ترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم، لأن المقلد لمذهب إذا ذهب يتتبع رخص مذاهب أخرى، فإن تلك المذاهب مجهولة بالنسبة له، ليس هو على يقين من أصولها ولا من فروعها.

[٥] انخرام قانون السياسة الشرعية، وذلك بترك الانضباط إلى أمر معروف.

[٦] إفضاؤه إلى خرق الإجماع، وذلك بتلفيق المترخص قولاً لم يقل به أحد من أهل

العلم على ذلك الوجه الذي لفق عليه.

قال الشاطبي — رحمه الله تعالى — بعد أن عدد تلك المفاسد : ((وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها))^(١).

ولهذه المفاسد كان بعض أهل العلم ينكر على المستفتي حين يشعر منه أنه ممن يتتبع الرخص ويسأل عنها، بل ويحث غيره من أهل العلم أن يفعلوا ذلك.

يقول الباجي — رحمه الله تعالى — فيما نقله عنه الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((كثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها لعل فيها رواية، أو لعل فيها رخصة، وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا، لما طولبوا به، ولا طلبوه مني، ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز، ولا يسوغ، ولا يجل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق، الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه))^(٢).

من أمثلة تتبع الرخص :

لقد كثر تحذير أهل العلم من تتبع الرخص، ونبهوا على جملة من زلات العلماء التي لا يجوز لأحد أن يأخذها عنهم، ولا أن يترخص بها تقليداً لهم.

يقول الإمام الأوزاعي — رحمه الله تعالى — : ((يترك من قول أهل مكة : المتعة

(١) الموافقات (٤/٨٢).

(٢) الموافقات (٤/٧٧)، وذكر الشاطبي أنه نقل ذلك من كتاب الباجي المسمى : ((التبيين لسنين المهتدين))، انظر : الموافقات (٤/٧٦).

والصرف، ومن قول أهل المدينة : السماع وإتيان النساء في أدبارهن، ومن قول أهل الشام: الجبر والطاعة، ومن قول أهل الكوفة : النبيذ والسحور)).
وعنه أنه قال أيضاً : ((بجنتب أو نترك من قول أهل العراق خمساً ، ومن قول أهل الحجاز خمساً ، من قول أهل العراق : شرب المسكر ، والأكل في الفجر في رمضان، ولا جمعة إلا في سبعة أمصار، وتأخير صلاة العصر حتى يكون ظل كل شيء أربعة أمثاله، والفرار يوم الزحف. ومن قول أهل الحجاز: استماع الملاهي، والجمع بين الصلاتين من غير عذر، والمتعة بالنساء، والدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين يداً بيد، وإتيان النساء في أدبارهن)).

روى هذين الأثرين البيهقي — رحمه الله تعالى — بسنده إلى الأوزاعي — رحمه الله تعالى —^(١).

ويلاحظ أن أكثر ما نسب من تلك الآراء الشاذة إلى أهل تلك البلدان لم يقل به من أهلها إلا الشاذ النادر من أهل العلم فيها، وسائر علماء تلك البلاد على خلاف ذلك، فتلك النسبة إذاً من باب المجاز والتوسع في العبارة، وربما قصد بها مجرد الإشارة إلى مصدر خروج القول فحسب.

وقال الذهبي — رحمه الله تعالى — : ((قال الأوزاعي أو غيره : من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء ؛ فقد جمع الشر. وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه وشبه ذلك؛ فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق))^(٢).
وكما أشار الذهبي — رحمه الله تعالى — فإن من تتبع الرخص تطلب المخارج والحيل، فإنه نوع منه.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرخص، لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسق، وحرم استفتاؤه))^(٣).

(١) انظر : السنن الكبرى (١٠/٢١١).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/٩٠).

(٣) إعلام الموقعين (٤/٢٢٢).

وقد بسط ابن القيم — رحمه الله تعالى — الكلام في الحيل بسطاً واسعاً ، وذكر أقسامها وأحكامها ، وأمثلتها^(١).

ولذا نص في عبارته السابقة على منع الحيل المحرمة والمكروهة، وقال بعد ذلك مباشرة: ((فإن حسن قصده في حيلة جائزة لا شبهة فيها، ولا مفسدة؛ لتخليص المستفتي بها من حرج؛ جاز ذلك ، بل استحبه))^(٢).

وهذا منه قصد إلى بيان حكم الحيل المباحة.

فالحيل كما ذكر ابن القيم — رحمه الله تعالى — أربعة أقسام^(٣):

الأول : أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها محرم.

الثاني : أن تكون الحيلة مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم كالسفر لقطع الطريق.

الثالث : أن تكون الطريق لم توضع للإفشاء إلى المحرم، وإنما وضعت مفضية إلى المشروع، كالإقرار والبيع والنكاح والهبة، ونحو ذلك ، فيتخذها المتحيل سُلماً وطريقاً إلى الحرام.

وهذه الأقسام الثلاثة كلها محرمة؛ لأنها قصد إلى محرم.

الرابع : أن يقصد بالحيلة أخذ حق أو دفع باطل، وهذا القسم ثلاثة أنواع :

أ — أن يكون الطريق محرماً في نفسه وإن كان المقصود به حقاً .

ب — أن يكون الطريق مشروعاً وما يفضي إليه مشروع.

ج — أن يحتال على التوصل إلى الحق، أو على دفع الظلم بطريق مباحة، لم توضع

موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره.

وقد بين ابن القيم — رحمه الله تعالى — جواز هذين النوعين الأخيرين من هذا

القسم، ونبه على أنه يعكّر على النوع الأول منه أن وسيلته غير مشروعة.

وفي الجملة : فإن كل حيلة قصد بها التوصل إلى إسقاط واجب، أو تحليل محرم،

(١) إعلام الموقعين من (١٧١/٣) إلى (١١٦/٤).

(٢) إعلام الموقعين (٢٢٢/٤).

(٣) انظر : إعلام الموقعين (٣٤٦/٣—٣٤٧)، وراجع المبسوط للسرخسي (٢٠٩/٣٠—٢١٥)، والموافقات

(٢٧٠/٢—٢٧٣).

فهي محرمة.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((يحرم عليه إذا جاءته مسألة فيها تحيل على إسقاط واجب، أو تحليل محرم، أو مكر أو خداع؛ أن يعين المستفتي فيها، ويرشده إلى مطلوبه، أو يفتيه بالظاهر الذي يتوصل به إلى مقصوده، بل ينبغي له أن يكون بصيراً بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم))^(١).

وفتح باب الحيل يؤدي إلى فساد عظيم ، وهو مناقض لقاعدة عظيمة من قواعد الشريعة وهي قاعدة : سد الذرائع.

يقول الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((لا يجوز شيء من الحيل))^(٢).
وحين جمع بعض من لا خلاق له حياً في إسقاط الواجبات وتحليل المحرمات وصنفه في كتاب ، قال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((من كان عنده كتاب الحيل في بيته، يفتي به فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ))^(٣).

ولكي تتبين خطورة الحيل في هدم العقيدة والشريعة والأخلاق، أسوق هذا النص الذي ساقه ابن القيم — رحمه الله تعالى — في معرض التمثيل للحيل المحرمة، حيث يقول : ((إذا قالوا : الحيلة في فسخ المرأة النكاح أن ترتد ثم تسلم، والحيلة في سقوط القصاص عن من قتل أم امرأته أن يقتل امرأته إذا كان لها ولد منه، والحيلة في سقوط الكفارة عن من أراد الوطاء في رمضان، أن يتغدى ثم يطأ بعد الغداء ، والحيلة لمن أرادت أن تفسخ نكاح زوجها أن تمكن ابنه من الوقوع عليها، والحيلة لمن أراد أن يفسخ نكاح امرأته ويحرمها عليه على التأييد أن يطأ حماته أو يقبلها، والحيلة لمن أراد سقوط حد الزنا عنه أن يسكر ثم يزني ، والحيلة لمن أراد سقوط الحج عنه مع قدرته عليه أن يملك ماله لابنه أو زوجته عند خروج الراكب، فإذا بعد استرد ماله، والحيلة لمن أراد حرمان وارثه ميراثه أن يقر بماله، كله، لغيره عند الموت، والحيلة لمن أراد إبطال الزكاة وإسقاط فرضها عنه بالكلية، أن يملك ماله عند الحول لابنه أو امرأته أو أجنبي، ساعة من زمان، ثم يسترده منه،

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٢٩).

(٢) المصدر السابق (٣/١٨٦).

(٣) إعلام الموقعين (٣/١٨٧).

ويفعل هكذا كل عام، فيبطل فرض الزكاة عنه أبداً، والحيلة لمن أراد أن يملك مال غيره بغير رضاه، أن يفسده عليه، أو يغير صورته، فيملكه؛ فيذبح شاته، ويشق قميصه، ويطحن حبه ويخبزه، ونحو ذلك، والحيلة لمن أراد قتل غيره ولا يقتل به أن يضربه بدبوس^(١) أو مرزبة^(٢) حديد، ينثر دماغه، فلا يجب عليه قصاص، والحيلة لمن أراد أن يزني بامرأة ولا يجب عليه الحد أن يستأجرها لكنس بيته، أو لطبي ثيابه، أو لغسلها، أو لنقل متاع من مكان إلى مكان، ثم يزني بها ما شاء مجاناً، بلا حد ولا غرامة، أو يستأجرها لنفس الزنا، والحيلة لمن أراد أن يسقط عنه حد السرقة أن يدعي أن المال له، وأن له فيه شركة، فيسقط عنه القطع بمجرد دعواه، أو ينقب^(٣) الدار ثم يدع غلامه أو ابنه أو شريكه يدخل ويخرج متاعه، أو يدعه على ظهر دابة تخرج به، ونحو ذلك، والحيلة لمن أراد سقوط حد الزنا عنه بعد أن يشهد به عليه أربعة عدول غير متهمين؛ أن يصدقهم فيسقط عنه الحد بمجرد تصديقهم، والحيلة لمن أراد قطع يد غيره ولا يُقطع بها، أن يمسك هو وآخر السكين، أو السيف ويقطعانها معاً، والحيلة لمن أرادت التخلف عن زوجها في السفر أن تقر لغيره بدين، والحيلة لمن أراد الصيد في الإحرام، أن ينصب الشباك قبل أن يحرم ثم يأخذ ما وقع فيها حال إحرامه، بعد أن يحل^(٤).

فقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — بعد نقله لتلك الحيل مباشرة — : ((فهذه الحيل وأمثالها لا يحل لمسلم أن يفتي بها في دين الله تعالى، ومن استحل الفتوى بهذه فهو الذي كفره الإمام أحمد وغيره من الأئمة، حتى قالوا : إن من أفتى بهذه الحيل فقد قلب الإسلام ظهراً لبطن، ونقض عرى الإسلام عروة عروة))^(٥).

وقال عبد الله بن المبارك — رحمه الله تعالى — عن كتاب الحيل : ((من وضع هذا

(١) الدبوس واحد الدبابيس، نوع من المقامع، كأنه معرّب. انظر : القاموس المحيط (٢/٢١٣).

(٢) المرزبة : بتشديد الباء وتخفيفها : عُصْبَةٌ من حديد . انظر : القاموس المحيط (١/٧٣).

(٣) النَّقْب : النَّقْب ، انظر : القاموس المحيط (١/١٣٣)، والمراد ههنا : إحداث فتحة في الجدار ونحوه ليدخل معها السارق.

(٤) إعلام الموقعين (٣/١٨٧—١٨٨).

(٥) المصدر السابق (٣/١٨٨).

الكتاب فهو كافر، ومن سمع به ورضي به فهو كافر، ومن حمله من كورة^(١) إلى كورة فهو كافر، ومن كان عنده فرضي به فهو كافر^(٢).

وفي الجملة : فإن تتبع الحيل المحرمة ليس من أسباب الشذوذ الفقهي فحسب، بل هو من أسباب الزيغ والضلال، وسلوك طريق المغضوب عليهم، والعياذ بالله تعالى من ذلك. ولا شك — بعد التأمل — أن بعض تلك الحيل التي نقلها ابن القيم — رحمه الله تعالى — تعود في أصلها إلى آراء ضعيفة أو شاذة لبعض الفقهاء^(٣)، جاء أرباب الحيل فخرَّجوا عليها تلك الحيل، والأئمة بُراء من تلك المقاصد الخبيثة، وإن كان يمكن أن يُنسب أصل القول في المسألة إليهم، لكن لا على الوجه الذي صوره عليه أرباب تلك الحيل الكفرية الشنيعة.

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((كل من له علم بالشريعة وقدرها، وبفضل الأئمة ومقاديرهم، وعلمهم، وورعهم، ونصيحتهم للدين؛ تيقن أنهم لو شاهدوا أمر هذه الحيل، وما أفضت إليه من التلاعب بالدين؛ لقطعوا بتحريمها))^(٤).

اتباع الهوى :

هذا، وليعلم أن تتبع الرخص وتبعية الحيل والمخارج المحرمة، إنما هما فرع عن أصل وهو: اتباع الهوى.

فكلُّ من متبعية الرخص، ومتبعية الحيل، إنما هما في الحقيقة متبعان لهوهما.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((واتباع الهوى ضد اتباع الشريعة))^(٥).

والأصل في ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٦).

(١) الكورة : المدينة ، والصُّقع ، انظر : الصحاح (٢/٨١٠)، والمراد ههنا نقل الكتاب من موضع إلى موضع ومن مكان إلى مكان .

(٢) انظر : إعلام الموقعين (٣/١٨٨—١٨٩).

(٣) انظر مثلاً: في سقوط الحد عن استأجر امرأة ليزني بها ، كتاب المبسوط للسرخسي (٩/٥٨)، وكتاب: طريقة الخلاف للأئمة ص (٢٠٧—٢١٠)، وفي سقوط القصاص بالقتل بالثقل ، انظر : طريقة الخلاف ص (٤٨٩—٤٩١).

(٤) إعلام الموقعين (٣/٢٩٨).

(٥) الموافقات (١/٢٣٠).

(٦) من الآية (٢٦)، من سورة ص ~ .

واتباع الهوى من أسباب الخلاف المذموم ، بل جعل الشاطبي كل خلاف حقيقي إنما يرجع لاتباع الهوى، فهو يقول : ((الخلاف الذي هو في الحقيقة خلاف ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء ، وإذا دخل الهوى أدّى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء ، وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء، فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع))^(١).

من صور اتباع الهوى :

يصف ابن حزم — رحمه الله تعالى— أحد المفتين في عصره فيقول : ((يفتي بالهوى للصديق فتياً، وعلى العدو فتياً ضدها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى من أفتى، وانحرافه عليه، شاهدنا نحن هذا منه عياناً))^(٢).

وينقل الشاطبي عن الباجي قوله : ((لقد حدثني من أتقنه أنه اکتري جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اکتري باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة، وغاب عن البلد ، فأفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أنه لا شفعة في الإجازات، قال لي : فوردت من سفري، فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ في المسائل، وصلاح في الدين — عن مسألتني ، فقالوا ما علمنا أنها لك، إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعهم بالشفعة فقُضي لي بها))^(٣).

ثم ينقل أيضاً عنه قوله : ((أخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف ، مشهور بالحفظ والتقدم، أنه كان يقول — معلناً غير مستتر — : إن الذي لصدريقي عليّ إذا وقعت

(١) الموافقات (٤/١٢٥).

(٢) الإحكام (٦/١٦٧).

(٣) الموافقات (٤/٧٧).

له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه^(١).

ولا يقتصر اتباع الهوى على إفتاء المستفتي وفق هواه، بل مع ذلك لاتباع الهوى صورتان أخريان هما من الخطورة بمكان :

الأولى : أن يقفو المتكلم في الأحكام ما ليس له به علم ، ويدعي على الشريعة الدعاوى، ويفترض افتراضات يملئها عليه وهمه وهواه.

((ومن هذا الصنف ما يصنعه بعض أصحاب الأهواء ، حين يريدون التملص من بعض ما نمت عنه الشريعة، إذ يقصدون إلى أمر كان واقعاً في زمن التشريع ثم ارتفع، ويزعمون من غير بينة أنه علة التحريم، ليتسنى لهم القول بالإباحة، بناءً على قاعدة أن الأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدماً^(٢)).

ولعل من أمثلة ذلك : أن نكاح المتعة أبيض في أول الأمر ، ثم حرم ، فإذا جاء أحد وقال : إنما أبيض للحاجة والضرورة، ثم إنما حرم لزوالها حينئذٍ ، والآن في هذه النازلة الحاجة والضرورة موجودة، فيعود إلى الإباحة ثانية، فهذا القائل هو من ذلك الجنس المتخرس، الذي يدعي ما لا دليل عليه، لكي يحقق ما يملئ عليه هواه المجرد.

وإلا فتحريم نكاح المتعة إلى يوم القيامة يدل قطعاً على قطع تعليق ذلك النكاح بالعلة التي ذكر، وهذا مجرد مثال واحد، وإلا فالأمثلة على هذه الصورة كثيرة جداً.

الثانية : أن يجعل المتكلم في الأحكام العقل هو المهيمن على النقل، فما حسنه العقل أو قبحه صار عنده كالدليل على الجواز والمنع، بصرف النظر عن نقولات الشريعة ومنصوصاتها.

وهذه الصورة من اتباع الهوى — الذي يُسميه عقلاً — من أقبح صور اتباع الهوى، وأعظمها جناية على الشريعة.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— : ((إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية ، فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعاً ، ويتأخر العقل فيكون تابعاً ، فلا

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : هامش كتاب الموافقات (١/٤٦)، من كلام الشيخ / محمد الخضر حسين .:

يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل))^(١).

ثم يقول الشاطبي : ((والدليل على ذلك أمور : الأول : أنه لو جاز للعقل تحطّي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدّ له حدّ، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله. والثاني : ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعدياً لما حده الشرع لكان محسناً ومقبحاً، هذا خُلف. والثالث : أنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل؛ وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإذا جاز للعقل تعدي حدّ واحد جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله))^(٢).

هذا، ويلاحظ القارئ أني جمعت في هذا السبب من أسباب الشذوذ الفقهي جملة من الأسباب لشدة علاقة بعضها ببعض، ولأنها ترجع إلى أصل واحد كما نبهت عليه قبل قليل.

ويلاحظ في هذا السبب الثامن من أسباب الشذوذ أنه هو الذي ترجع إليه معظم الآراء الفقهية الشاذة المعاصرة على مستوياتها الثلاثة المشهورة : مستوى أتباع المذاهب الذين يريدون التحلل منها بطريق غير مباشر، عن طريق تتبع الرخص والحيل. ومستوى العلمانيين وأشباههم ممن يجبّط في الكلام في الأحكام خبط عشواء، ويتقول على الشريعة الأقوال، ويحلّل وينظر للمسائل، وهو أجهل من كل جاهل. ومستوى العقلايين، الذين يتبعون الهوى باسم العقل، وينصبون عقولهم السقيمة حاكمة على نصوص الشريعة المطهرة.

وليس من غرض هذه الرسالة مخاطبة أولئك، وإن كان التنبيه على واقعهم حسناً مفيداً.

(١) الموافقات (١/٥٣).

(٢) المصدر السابق (١/٥٣-٥٤).

وأحتم هذا الفصل عن أسباب الشذوذ بالتنبيه إلى أنه قد يكون للشذوذ الفقهي أسباب أخرى، لكن ما ذكر منها ههنا هو معظم الأسباب وجوهرها، فإن شذ عنها شيء فما أراه إلا راجعاً إليها، ومستمداً منها أو من بعضها.

ثم أقول — بعدُ — : إن أسباب الشذوذ الفقهي يحتمل الكلام فيها أن يفرد بمصنف مستقل، لكنني اقتصرت في كل سبب على أهم مباحثه من وجهة نظري — فعسى أن أكون قد وُفِّقت في ذلك . — والله تعالى أعلم — .

الفصل الخامس

حكم الشذوذ

وفيه ثلاثة مطالب :

- (١) المطلب الأول : حكم الشذوذ من حيث هو .
- (٢) المطلب الثاني : حكم الشذوذ من حيث العمل به.
- (٣) المطلب الثالث : حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ.

المطلب الأول

حكم الشذوذ من حيث هو

الشذوذ الفقهي في حقيقته — مع صرف النظر عن حال من وقع فيه — هو خروج عن الشريعة في ذلك الجزء منها الذي حصل فيه الشذوذ. فهو — كما تقدم في حدّه — الانفراد عن الجماعة باجتهداد في حكم فرعي تبين قطعاً وقوعه في غير محله؛ أي أن ذلك الاجتهاد لم يصادف محله من الشريعة، بل وقع خارجاً عنها.

وفي ذلك يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — :

((زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة))^(١).

ومحصلة الشذوذ — في نظري — إما ظن أو هوى أو تحرص.

فهو إما أن يكون ظناً من مجتهد خالف به الحق، أو اتباع هوى من مبتدع أو مترخص أو مقلد أو متحيل، أو قولاً على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ بلا علم، ممن يقفو ما ليس له به علم ويتصدى لما ليس له بأهل.

والحاصل الأول وإن كان هو الذي عليه مدار الشذوذ في الاصطلاح الفقهي، فإن المحصلين الآخرين هما من الشذوذ في الجملة؛ لرجوعهما إلى المعنى الأول؛ إما بنسبة أصل ذلك الشذوذ إلى إمام مجتهد، وإما بادعاء الاجتهاد.

وإذ كان الشذوذ بتلك المثابة — أعني كونه خروجاً عن الشريعة بظن أو هوى أو تحرص — فقد جاءت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس والمعقول مستفيضة بل متواترة بالتحذير منه والزجر عنه وإنكاره وذمه وعييه.

فمن الكتاب :

[١] قول الله عز وجل : ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِن اللّٰهُ لَا يَحِبُّ

(١) الموافقات (٤/٩٥).

الكافرين ﴿١﴾.

[٢] وقال تعالى : ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين ﴾ (٢).

والآيات في الأمر بطاعة الله عز وجل وطاعة رسوله ﷺ كثيرة معلومة، ووجه الدلالة منها جميعاً أن الشذوذ الفقهي لما كان في حقيقته خروجاً عن الشريعة؛ كان منافياً لطاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ ، فالأمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ والتحذير من التولي عن ذلك هو في حقيقته متضمن للنهي عن الشذوذ والتحذير منه، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى ، كما هو متقرر في الأصول (٣).

[٣] وقال الله سبحانه وتعالى : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ (٤).

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((الناس أجمعوا أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الرد إليه نفسه في حياته، وإلى سنته بعد وفاته)) (٥).

وقال أيضاً : ((قوله : ﴿ فإن تنازعتم في شيء ﴾ نكرة في سياق الشرط، تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليّه وخفيه)) (٦).

ولا شك أن الشذوذ مناف للرد إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ ، وفي هذا خطر عظيم، بل منافاة للإيمان.

يقول ابن القيم : ((جعل هذا الرد من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الرد

(١) الآية (٣٢)، من سورة آل عمران .

(٢) الآية (٩٢)، من سورة المائدة .

(٣) انظر : التمهيد لأبي الخطاب (٣٢٩/١—٣٣٥)، والإحكام للآمدي (١٧٠/٢—١٧٥)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص (١٣٥)، والمسودة لآل تيمية ص (٤٩).

(٤) من الآية (٥٩)، من سورة النساء .

(٥) إعلام الموقعين (٤٩/١).

(٦) المصدر السابق .

انتفى الإيمان، ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه^(١).

[٤] وقال الله عز وجل : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تُصيبيهم فتنة أو يُصيبيهم عذاب أليم ﴾^(٢).

[٥] وقال سبحانه وتعالى : ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ﴾^(٣).
ووجه الدلالة من الآيتين : أن في الشذوذ مخالفة عن أمر الله تعالى ، وتخيراً مع قضاءه سبحانه وقضاء رسوله ﷺ ، وقد جاء في الآيتين التحذير من ذلك والوعيد عليه وبيان أن من فعل ذلك فقد ضلّ ضلالاً مبيناً^(٤).

[٦] وقال الله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾^(٥).

ووجه الدلالة من هذه الآية : أن الشذوذ فيه اتباع لغير سبيل المؤمنين لمخالفته لإجماعهم، ولهذا استدل بهذه الآية كثير من أهل العلم على حجية الإجماع^(٦).
قال فخر الدين الرازي — رحمه الله تعالى — في معرض استدلاله بالآية على حجية الإجماع :

((ومتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى غير قولهم وفتواهم، وإذا كانت تلك محظورة؛ وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة؛ ضرورة أنه لا خروج

(١) المصدر السابق (٥٠/١).

(٢) من الآية (٦٣)، من سورة النور .

(٣) الآية (٣٦)، من سورة الأحزاب .

(٤) راجع : أعلام الموقعين (٥١/١).

(٥) الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٦) انظر : أحكام القرآن للشافعي ص (٤٩—٥٠)، ولعله — رحمه الله تعالى — أول من استدل بهذه الآية على حجية الإجماع، والمعتمد لأبي الحسين البصري (٧/٢)، وأصول السرخسي (٢٩٦/١)، ومنهاج الوصول للبيضاوي (٢٤٥/٣)، وشرح المحلى على جمع الجوامع (١٩٥/٢)، والتقريب والتجسير (٨٥/٣)، وشرح الكوكب المنير (٢١٥/٢).

من القسمين))^(١).

[٧] وقال الله تعالى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾^(٢).

ووجه الدلالة من الآية : أن الله تعالى حرم القول عليه بلا علم، وهذا يعم القول عليه — سبحانه — بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وفي دينه وشرعه^(٣).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((والمقصود أن الله سبحانه حرّم القول عليه بلا علم في أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه ، والمفتي يخبر عن الله عز وجل وعن دينه، فإن لم يكن خبره مطابقاً لما شرعه كان قائلاً عليه بلا علم، ولكن إذا اجتهد واستفرغ وسعه في معرفة الحق وأخطأ لم يلحقه الوعيد، وعفي له عما أخطأ به ، وأثيب على اجتهاده))^(٤).

[٨] وقال الله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾^(٥).

ووجه الدلالة من الآية : أن البخاري — رحمه الله تعالى — بوّب في صحيحه لهذه الآية بقوله : ((باب ما يُذكر من ذم الرأي وتكلف القياس))^(٦).

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((المذموم منه ما يوجد النص بخلافه))^(٧). والشذوذ من جملة الرأي المذموم، وهو من القول بغير علم، وقد فسّر ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — فيما رواه عنه ابن جرير — رحمه الله تعالى — في تفسيره الآية بمعنى : ولا تقل ما ليس لك به علم^(٨).

(١) المحصول — الجزء الثاني — القسم الأول ص (٤٦—٤٧).

(٢) الآية (٣٣)، من سورة الأعراف.

(٣) انظر : إعلام الموقعين (٣٨/١).

(٤) المصدر السابق (٤٣/١—٤٤).

(٥) من الآية (٣٦)، من سورة الإسراء .

(٦) صحيح البخاري — كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة — مع فتح الباري (٢٨٢/١٣).

(٧) فتح الباري (٢٨٢/١٣).

(٨) انظر : جامع البيان (٦١/١٥—٦٢).

والقَفْوُ : في اللغة الاتباع، وهو أن يتبع شيئاً^(١)، أي شيء كان ، فهو عام في هذا المعنى.

[٩] وقال الله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَن أَضَلُّ مَن اتَّبَعَ هَوَاهُ بغير هُدًى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾^(٢).

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فقسّم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما؛ إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به، وإما اتباع الهوى، فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى))^(٣)، والشذوذ داخل في هذا العموم.

[١٠] وقال سبحانه وتعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٤).

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فقسّم الأمر بين الشريعة التي جعله هو سبحانه عليها، وأوحى إليه العمل بها، وأمر الأمة بها؛ وبين اتباع أهواء الذين لا يعلمون، فأمر بالأول ونهى عن الثاني))^(٥).

وقد تقدم قريباً قول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : إن زلة العالم موضوعة على المخالفة للشريعة^(٦).

[١١] وقال عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾^(٧).

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — في فصل عقده في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المتضمن لمخالفة النصوص، والرأي الذي لم تشهد له النصوص بالقبول^(٨) — وأورد فيه

(١) انظر : العين ، للخليل بن أحمد (٢٢١/٥).

(٢) الآية (٥٠)، من سورة القصص .

(٣) إعلام الموقعين (٤٧/١).

(٤) الآية (١٨) ، من سورة الجاثية.

(٥) إعلام الموقعين (٤٧/١).

(٦) راجع الموافقات (٩٥/٤).

(٧) الآية (١)، من سورة الحجرات.

(٨) انظر : إعلام الموقعين (٤٧/١).

بعض الآيات المتقدمة في هذا الفصل — قال بعد أن أورد هذه الآية الكريمة :

((أي لا تقولوا حتى يقول، ولا تأمروا حتى يأمر، ولا تفتوا حتى يفتي، ولا تقطعوا
أمراً حتى يكون هو الذي يحكم فيه وبمضيه، روى علي بن أبي طلحة ^(١) عن ابن عباس —
رضي الله تعالى عنهما— لا تقولوا خلاف الكتاب والسنة)) ^(٢).

[١٢] وقال تعالى : ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً
وحلالاً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾ ^(٣).

قال الزمخشري — رحمه الله تعالى — : ((كفى بهذه الآية زاجرة زجراً بليغاً عن
التجوز فيما يسأل عنه من الأحكام، وباعثة على وجوب الاحتياط فيه، وأن لا يقول أحد
في شيء : جائز أو غير جائز ؛ إلا بعد إيقان وإتقان، ومن لم يوقن فليثق بالله وليصمت،
وإلا فهو مفتر على الله)) ^(٤).

[١٣] وقال الله جل وعلا : ﴿ وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا
يعني من الحق شيئاً ﴾ ^(٥).

وعامة ما يقع فيه المجتهدون من الشذوذ إنما كان طريقه الظن، وليس كل ما يفتي به
الفقيه هو مستيقن عنده، وقد روي عن الإمام مالك — رحمه الله تعالى— أنه كان يقول
في بعض ما كان ينزل ، فيسأل عنه فيجتهد فيه رأيه : ﴿ إن نطن إلا ظنا وما نحن
بمستيقنين ﴾ ^(٦).

وقد نبه شيخ الإسلام أحمد بن تيمية — رحمه الله تعالى— في تحقيق دقيق مفصل
على الفرق بين اتباع الظن المجرد الذي لا علم معه ، وبين اتباع ما علم من الظنين أنه

(١) قال عنه ابن حجر — رحمهما الله تعالى— : ((أرسل عن ابن عباس ولم يره)) انظره : تقريب التهذيب
ص (٤٠٢)، الترجمة رقم (٤٧٥٤).

(٢) إعلام الموقعين (١/٥١).

(٣) الآية (٥٩)، من سورة يونس.

(٤) الكشاف (٢/١٩٥).

(٥) الآية (٢٨)، من سورة النجم.

(٦) من الآية (٣٢) من سورة الجاثية ، والنقل عن مالك في جامع بيان العلم لابن عبد البر ص (٤٩٤)،
ورواه ابن حزم بسنده إليه في الإحكام (٦/٥٧).

أرجح من الآخر ، فالأول هو اتباع الظن المذموم ، وأما الثاني فهو في الحقيقة اتباع للعلم لا للظن وهو اتباع الأحسن ، ومع هذا فلا يلزم من علمه برجحان أحد الظنين أن لا يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر، لأنه إنما كلف باتباع ما ظهر له علمه^(١).
هذا، والآيات في كتاب الله تعالى الدالة على ذم الشذوذ والطرق الموصلة إليه كثيرة معلومة، وإنما أوردت على بيان حكم كل معنى أو طريق آية أو آيتين ولم أعمد إلى الاستقصاء.

ومن السنة :

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : ((من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني)) متفق عليه^(٢).

(٢) وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : ((كل أمي يدخلون الجنة إلا من أبي ، قالوا : يا رسول الله ومن أباي؟! قال : من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أباي)) رواه البخاري^(٣).

ووجه الدلالة من الحديثين : أن الشذوذ على غير وفق طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ فدخل حكمه في عموم النص فيهما.

(٣) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : ((فمن رغب عن سنتي فليس مني)) متفق عليه^(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((فأما من تبلغه السنة من العلماء وغيرهم ، وتبين له حقيقة الحال، فلم يبق له عذر في أن يتنزه عما ترخص

(١) انظر : مجموع الفتاوى (١١٠/١٣ — ١٢٠).

(٢) رواه البخاري في صحيحه — أول كتاب الأحكام — انظره مع شرحه ((فتح الباري)) (١١١/١٣)، ورواه مسلم في صحيحه — كتاب الإمارة — انظره مع شرح النووي (٢٩/٨ — ٣٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه — كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة — انظره مع فتح الباري (٢٤٩/١٣).

(٤) رواه البخاري في صحيحه — أول كتاب النكاح — انظره مع فتح الباري (١٠٤/٩)، ورواه مسلم في صحيحه — كتاب النكاح — انظره مع شرح النووي (١١٤/٦).

فيه النبي ﷺ ولا يرغب عن سنته لأجل اجتهاد غيره^(١).

(٤) عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — قالت : قال رسول الله ﷺ : ((من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد)) متفق عليه^(٢).

وفي لفظ : ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)) رواه مسلم^(٣).

قال النووي — رحمه الله تعالى — : ((قال أهل العربية : الرد هنا بمعنى المردود^(٤)، ومعناه : فهو باطل غير معتد به، وهذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام، وهو من جوامع كلمه ﷺ فإنه صريح في رد كل البدع والمخترعات، وفي الرواية الثانية زيادة وهي : أنه قد يعاند بعض الفاعلين في بدعة سبق إليها، فإذا احتج عليه بالرواية الأولى يقول : أنا ما أحدثت شيئاً ، فيحتج عليه بالثانية التي فيها التصريح برد كل المحدثات سواء أحدثها الفاعل أو سبق بإحداثها))^(٥).

ثم يقول النووي — رحمه الله تعالى — : ((وهذا الحديث مما ينبغي حفظه واستعماله في إبطال المنكرات، وإشاعة الاستدلال به))^(٦).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((هذا الحديث معدود من أصول الإسلام وقاعدة من قواعده، فإن معناه من اخترع في الدين ما لا يشهد له أصل من أصوله فلا يلتفت إليه))^(٧).

وقال بعض أهل العلم : هذا الحديث نصف أدلة الشرع^(٨).

ومما تقدم يتبين أن وجه الدلالة من الحديث لما نحن بصدده جلي؛ إذ الشذوذ ليس

(١) مجموع الفتاوى (٦٣/٢١).

(٢) رواه البخاري في صحيحه — كتاب الصلح — انظره مع الفتح (٣٠١/٥)، ورواه مسلم في صحيحه — كتاب الأقضية — بلفظ ((ما ليس منه)) انظره مع شرح النووي (٢٧٢/٧).

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي (٢٧٢/٧).

(٤) انظر : الصحاح للجوهري (٤٧٣/٢).

(٥) شرح النووي لصحيح مسلم (٢٧٢/٧).

(٦) المصدر السابق (٢٧٣/٧).

(٧) فتح الباري (٣٠٢/٥).

(٨) المصدر السابق (٣٠٣/٥).

من أمر الشرع في شيء ، فهو من جملة المردود.

(٥) عن عبد الله بن عمرو بن العاص — رضي الله تعالى عنهما — قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)) متفق عليه^(١).

ووجه الدلالة منه : أن من الشذوذ ما هو فتوى من جاهل بغير علم، فهو حينئذٍ ضلال وإضلال.

(٦) عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال : وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقلنا : يا رسول الله إن هذه لموعظة مودّع، فما ذا تعهد إلينا؟ قال : ((قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك ، من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا عليها بالنواجذ...)) الحديث . رواه الإمام أحمد^(٢) وأبو داود^(٣) والترمذي^(٤) وابن ماجه واللفظ له^(٥)، والدارمي^(٦) والحاكم^(٧) والبيهقي^(٨) — رحمهم الله تعالى أجمعين — . وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح))^(٩).

(١) رواه البخاري في صحيحه — كتاب العلم — انظره مع شرحه ((فتح الباري)) (١٩٤/١)، ورواه مسلم في صحيحه ، انظره مع شرح النووي (١٠٦/١٠).

(٢) المسند (١٢٦/٤).

(٣) السنن — كتاب السنة (٢٦١/٢).

(٤) جامع الترمذي مع العارضة (١٤٣/١٠—١٤٤).

(٥) السنن (١٦/١)، والنواجذ : قيل هي أقصى الأضراس، وقيل : بل هي أذناها، وقيل : هي الأنياب أو التي تليها، وقيل : بل هي الأضراس كلها. انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (٣٩٣/٢—٣٩٤)، والقاموس المحيط (٣٥٩/١).

(٦) السنن (٤٤/١—٤٥).

(٧) المستدرک (٩٨—٩٥/١).

(٨) السنن الكبرى (١١٤/١٠).

(٩) جامع الترمذي مع شرحه عارضة الأحوذى (١٤٥/١٠).

وأخرجه ابن حبان — رحمه الله تعالى — في صحيحه^(١).
وقال الحاكم بعد أن تتبع طرق هذا الحديث : ((قد صح هذا الحديث والحمد لله))^(٢).
وقد روى ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده عن البزار — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((حديث عرباض بن سارية في الخلفاء الراشدين حديث ثابت صحيح))^(٣).
قال ابن عبد البر : ((هو كما قال البزار، حديث عرباض حديث ثابت))^(٤).
ووجه الدلالة من الحديث : أن الشذوذ ليس من الشريعة البيضاء ، بل هو خروج عنها، وهو من الاختلاف المصادم لسنة النبي ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين ، فكان حقه النبذ والطرح هروباً من الزيغ والهلكة والخلاف المذموم.
(٧) عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أن رسول الله ﷺ قال : ((إن الله لا يجمع أممي ، أو قال : أمة محمد ﷺ على ضلالة، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذَّ شذَّ إلى النار)).
رواه الترمذي^(٥) وابن أبي عاصم^(٦) والحاكم^(٧) واللالكائي^(٨) وأبو نعيم^(٩) ، —

(١) انظر : موارد الظمان ص (٥٦)، رقم (١٠٢).

(٢) المستدرک (٩٨/١)، قال ذلك بعد أن قال : ((قد استقصيت في تصحيح هذا الحديث بعض الاستقصاء، على ما أدى إليه اجتهادي ، وكنت فيه كما قال إمام أئمة الحديث شعبة في حديث ... : لأن يصح لي مثل هذا عن رسول الله ﷺ كان أحب إلي من والدي وولدي والناس أجمعين)) المستدرک (٩٧/١).

(٣) انظر : جامع بيان العلم ص (٥٤٩).

(٤) المصدر السابق .

(٥) جامع الترمذي مع العارضة — أبواب الفتن — (١٠/٩—١١).

(٦) السنة لابن أبي عاصم (٣٩/١)، من الطريق نفسها التي روى بها الترمذي الحديث.

(٧) المستدرک (١١٥/١—١١٦).

(٨) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي (١٠٦/١)، من طريق المعتمر بن سليمان عن أبيه.

(٩) حلية الأولياء (٣٧/٣)، أيضاً من طريق المعتمر عن أبيه.

رحمهم الله تعالى جميعاً — .

قال الترمذي — بعد أن روى الحديث من طريق المعتمر بن سليمان حدثنا سليمان المدني ... : ((هذا حديث غريب من هذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان، وقد روى عنه أبو داود الطيالسي وأبو عامر العقدي وغير واحد من أهل العلم))^(١).

ومن المعلوم : أن سليمان بن سفيان المدني هذا قد ضعفه جمع من حفاظ الحديث ونقاده^(٢)، وذكره ابن حبان في الثقات وقال : ((وكان يخطئ))^(٣). وقد جاء هذا الحديث عن المعتمر بن سليمان — رحمه الله تعالى — عن غير واحد غير سليمان المدني هذا ، قال الحاكم : ((حديث مختلف فيه على المعتمر بن سليمان من سبعة أوجه))^(٤).

ثم قال الحاكم — بعد أن ساق الأوجه السبعة كلها — : ((فقد استقر الخلاف في إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان وهو أحد أركان الحديث من سبعة أوجه، لا يسعنا أن نحكم أن كلها محمولة على الخطأ ؛ بحكم الصواب لقول من قال: عن المعتمر عن سليمان بن سفيان المدني عن عبد الله بن دينار، ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوي إلى الجهالة، فوهنا به الحديث، ولكننا نقول : إن المعتمر بن سليمان أحد أئمة الحديث، وقد روي عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث، فلا بد من أن يكون له أصل بأحد هذه الأسانيد))^(٥).

هذا، وقد رمز السيوطي لتحسين الحديث في الجامع الصغير^(٦)، لكن قال شارحه

(١) الجامع مع العارضة (١١/٩).

(٢) انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (١١٩/٤)، والكامل لابن عدي (٢٧٢/٣)، وتقريب التهذيب لابن حجر ص (٢٥١)، الترجمة رقم (٢٥٦٣).

(٣) (٣٨٤/٦).

(٤) المستدرک (١١٥/١).

(٥) المصدر السابق (١١٦/١).

(٦) انظر : الجامع الصغير مع شرحه فيض القدير (٢٧١/٢).

المنائي — مشيراً إلى ما ذكره الحاكم من أوجه اختلاف الحديث على المعتمر —
(ذلك مقتضى للاضطراب، والمضطرب من أقسام الضعيف))^(١).
ووجه الدلالة من الحديث : أن الشذوذ الفقهي داخل في عموم الشذوذ المتوعد عليه
في الحديث، وهو انفراد عن الجماعة وقد جاء الحديث بالأمر بالانضواء تحتها،
والدخول في جملتها، وقد أشار إلى طرف من هذا ابن العربي — رحمه الله
تعالى—^(٢).

(٨) عن أسامة بن شريك رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ ((يد الله على الجماعة، فإذا
شد الشاذ منهم احتطفه الشيطان كما يختطف الذئب الشاة من الغنم)).
رواه الطبراني^(٣).

وقال الهيثمي : ((رواه الطبراني وفيه عبد الأعلى بن أبي المساور ، وهو ضعيف))^(٤).
وقال عنه الحافظ ابن حجر : ((متروك كذبه ابن معين))^(٥).
ووجه الدلالة من الحديث — على فرض قبوله — كسابقه.

(٩) عن العلاء بن زياد — رحمه الله تعالى— عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : قال
رسول الله ﷺ : ((إن الشيطان ذئب ابن آدم كذئب الغنم يأتي إليها فيأخذ
الشاذة والقاصية والناحية)).
رواه الإمام أحمد^(٦) والطبراني^(٧) واللالكائي واللفظ له^(٨).

(١) فيض القدير للمناوي (٢/٢٧١).

(٢) انظر : عارضة الأحوذى (٩/١٠).

(٣) المعجم الكبير (١/١٨٦)، الحديث رقم (٤٨٩).

(٤) مجمع الزوائد (٥/٢٢١).

(٥) تقريب التهذيب ص (٣٣٢) الترجمة رقم (٣٧٣٧)، وراجع : تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن أبي
زكريا يحيى بن معين في تجريح الرواة وتعديلهم ص (١٧٢)، وكتاب الضعفاء والمتروكين للدارقطني ص
(١٢١).

(٦) المسند (٥/٢٣٢—٢٣٣).

(٧) المعجم الكبير (٢٠/١٦٤—١٦٥) الحديث رقم (٣٤٥).

قال الهيثمي : ((رواه أحمد والطبراني، ورجال أحمد ثقات، إلا أن العلاء بن زياد قيل إنه لم يسمع من معاذ))^(٢).
والمعروف عند أهل العلم بالحديث أن العلاء بن زياد — رحمه الله تعالى — كان يرسل عن معاذ بن جبل رضي الله عنه^(٣).

وقد جاء في بعض طرق هذا الحديث عند الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((... عن العلاء بن زياد عن رجل حدثه يثق به عن معاذ بن جبل ...))^(٤).
ووجه الدلالة من الحديث كسابقه.

(١٠) عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني — رحمه الله تعالى — عن أبيه عن جده رضي الله عنه أن رسول الله صلوات الله عليه قال : ((اتقوا زلة العالم وانتظروا فينته))^(٥).
قال ابن عدي عن كثير هذا — راوي الحديث — ((عامّة ما يرويه لا يتابع عليه))^(٦).

بل قد طعن بعض أهل العلم بالجرح والتعديل برواية كثير بن عبد الله المزني هذا طعناً شديداً فقال ابن حبان : ((منكر الحديث جداً ، يروي عن أبيه عن جده نسخة موضوعة لا يحل ذكرها في الكتب، ولا الرواية عنه إلا على جهة التعجب، وكان الشافعي — رحمه الله — يقول : كثير بن عبد الله المزني ركن من أركان الكذب))^(٧).

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١٠٧/١).

(٢) مجمع الزوائد (٢٢٢/٥).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب (١٨١/٨).

(٤) المسند (٢٤٣/٥).

(٥) تقدم تخريجه ص (٢٢٢).

(٦) الكامل (٦٣/٦).

(٧) المحروحين (٢٢١/٢—٢٢٢).

لكن مع هذا فقد قَوَّى بعض حفاظ الحديث ونقاده أمره، قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((كثير بن عبد الله ضعيف عند الأكثر، لكن البخاري ومن تبعه كالترمذي وابن خزيمة يقوون أمره))^(١).

ومما يستظرف من عباراتهم : ((قد ضعف كثير رواية كثير))^(٢).
ووجه الدلالة من الحديث — على فرض قبوله — أن الشذوذ الفقهي في الجملة هو في حقيقته زلة من عالم، وقد جاء في الحديث التحذير من زلة العالم والأمر باجتنابها، فالشذوذ — بنص الحديث — يجب أن يتقى ويحذر ويتجنب.

(١١) عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم يقول : ((إني أخاف على أمي من بعدي من أعمال ثلاثة ، قال : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع)).

رواه أبو بكر البزار، وأبو القاسم الطبراني، وأبو نعيم الأصفهاني، وأبو عمر بن عبد البر — رحمهم الله تعالى جميعاً —^(٣).
وفيه كثير، وقد تقدم بيان حاله آنفاً ، والدلالة منه كسابقه.

(١٢) عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ((إني أخاف عليكم ثلاثاً وهن كائنات : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تفتح عليكم)).

(١) فتح الباري (٤/٤٥١)، وانظر أيضاً : فتح الباري (٧/٢٨٠).

(٢) فتح الباري (٢/٤١٩)، وراجع في الحكم على كثير بن عبد الله المزني ورواياته بالإضافة لما تقدم : أحوال الرجال للجوزجاني ص (١٣٨)، والضعفاء للعقيلي (٤/٤—٥)، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٧/١٥٤)، وأبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية (٢/٥٠١)، والاستذكار لابن عبد البر (٢٢/٢٠٩—٢١٠)، والكاشف للذهبي (٣/٥)، و تهذيب التهذيب (٨/٤٢١—٤٢٣)، وتقريب التهذيب ص (٤٦٠)، الترجمة رقم (٥٦١٧).

(٣) انظر : كشف الأستار عن زوائد البزار (١/١٠٣)، والمعجم الكبير للطبراني (١٧/١٧)، وحلية الأولياء (٢/١٢)، وجامع بيان العلم لابن عبد البر ص (٤٣٩).

رواه الطبراني^(١)، وقال حين روى الحديث من طريق عبد الملك بن عمير : ((لم يروه عن عبد الملك إلا عبد الحكيم بن منصور ، ولا يروى عن معاذ إلا بهذا الإسناد))^(٢).

وعبد الحكيم بن منصور هذا، قال عنه يحيى بن معين — رحمه الله تعالى — : ((ضعيف))^(٣)، وعنه أنه : ((ليس بشيء))^(٤)، وعنه أنه : ((كذاب))^(٥).

وقال أبو حاتم — رحمه الله تعالى — : ((لا يكتب حديثه))^(٦).

وقال ابن حبان — رحمه الله تعالى — : ((لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد))^(٧).

ووجه الدلالة من الحديث — لو قبل — كسابقه.

(١٣) عن علي رضي الله عنه أنه قال : قلت : يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا ؟ قال : تشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة)).

رواه الطبراني في الأوسط^(٨).

قال الهيثمي : ((رواه الطبراني في الأوسط ورجاله موثقون من أهل الصحيح))^(٩).
وقال السيوطي : أخرجه الطبراني في الأوسط بسند صحيح^(١٠).

(١) المعجم الصغير (٢/٨٥)، وراجع في تخريج الحديث أيضاً : العلل المتناهية لابن الجوزي (١/١٣١-١٣٢).

(٢) المصدر السابق ، وتصحف اسم عبد الحكيم في المطبوعة إلى عبد الحليم.

(٣) انظر : الضعفاء الكبير للعقيلي (٣/١٠٤).

(٤) تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن ابن معين ص (١٧٦)، وانظر : المحروحين لابن حبان (٢/١٤٤).

(٥) انظر الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦/٣٥)، والضعفاء الكبير (٣/١٠٤).

(٦) الجرح والتعديل (٦/٣٥).

(٧) المحروحين (٢/١٤٤).

(٨) (٢/٣٦٨)، وانظر : مجمع البحرين في زوائد المعجمين للهيثمي (١/٢٢٥).

(٩) مجمع الزوائد (١/١٨٣)، وراجع في تخريج الحديث : الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي

(٢/١٨٤-١٨٥)، وجامع بيان العلم ص (٣٦٣-٣٦٤)، والإحكام لابن حزم (٦/٢٧، ٣٢-٣٣).

(١٠) انظر : مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة لجلال الدين السيوطي ، في مجموعة الرسائل المنيرية — الجزء =

ورواه الطبراني في الكبير من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما —^(١)،
لكن في إسناده من هو منكر الحديث^(٢).

ووجه الدلالة من الحديث : أن الشذوذ الفقهي من رأي الخاصة، وقد هينا في
الحديث عن إنفاذ رأي الخاصة.

تلك جملة من الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ التي تدل على التحذير من الشذوذ
وعيبه ورده والزجر عنه، وقد عمدت إلى أن أعرض في جملتها أحاديث لم تثبت عند
أهل العلم بالحديث مقرونة ببيان حال رواها أو بعضهم؛ لأن هذه الرسالة هي مظنة
استعراض تلك الأحاديث وبيان حكمها، وأنا وإن كنت قد أدرجت تلك
الأحاديث الواهية في معرض الاستدلال؛ إلا أنني لم أقصد لأن تكون حجة، إنما
أردت الكشف عن حالها كما تقدم، وإلا ففيما صح مما أوردته وغيره غنية عما لم
يصح، والحمد لله رب العالمين.

ومن الإجماع :

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((الشذوذ مذموم بإجماع))^(٣).
وقد انعقد الاتفاق على وجوب إنكار كل قول يخالف نصاً قطعياً من كتاب أو سنة أو إجماعاً
شائعاً^(٤)، والشذوذ الفقهي منطوق على تلك المخالفة، فدخل في جملة ما اتفق على إنكاره.

ومن الآثار :

جاءت آثار كثيرة جداً عن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — وعن التابعين ومن
جاء بعدهم من أهل العلم — رحمهم الله تعالى جميعاً — تحذر من الشذوذ وتنبه على

الرابع ، في ص (٤٠) من الرسالة.

(١) المعجم الكبير (١١/٢٩٤).

(٢) انظر : مجمع الزوائد (١/١٨٤-١٨٥)، وراجع : المغني عن حمل الأسفار للحافظ العراقي بحاشية إحياء
علوم الدين (١/٢٢).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥/٨٦).

(٤) انظر : كتاب إقامة الدليل على إبطال التحليل لأحمد بن تيمية ضمن الفتاوى الكبرى (٦/٩٦)، وإعلام
الموقعين لابن القيم (٣/٣٠٠).

خطورته، ومن تلك الآثار :

١— عن زياد بن حُدَيْر الأَسدي — رحمه الله تعالى— قال : قال لي عمر بن الخطاب رضي الله عنه هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال : قلت : لا ، قال : يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين)).
رواه الدارمي^(١)، والآجري^(٢)، وابن عبد البر^(٣) — رحمهم الله تعالى — .

٢— عن يزيد بن عَميرة الزبيدي — رحمه الله تعالى— قال : قال معاذ بن جبل رضي الله عنه : أحذركم زيعة الحكيم ، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق كلمة الحق، قال : قلت لمعاذ : ما يدريني أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة وأن المنافق قد يقول كلمة الحق؟ قال : بلى ، احتتب من كلام الحكيم المشتهرات، التي يقال ما هذه ، ولا يثنيك ذلك عنه، فإنه لعله أن يُراجع، وتَلَقَّ الحق إذا سمعته فإن على الحق نوراً)).

رواه أبو داود^(٤) وأبو نعيم^(٥) والبيهقي^(٦) وابن عبد البر^(٧) والذهبي^(٨) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

٣— عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال : ((إن فيما أخشى عليكم : زلة العالم، وجدال المنافق بالقرآن ، والقرآن حق، وعلى القرآن منار كأعلام الطريق)).
رواه الإمام أحمد^(٩) وابن عبد البر^(١٠) — رحمهما الله تعالى — .

(١) السنن (٧١/١).

(٢) تحريم النرد والشطرنج والملاهي ص (١٧١).

(٣) جامع بيان العلم وفضله ص (٤٣٩—٤٤٠).

(٤) السنن — كتاب السنة — (٢/٢٦٠—٢٦١).

(٥) حلية الأولياء (٢٩٦/١)، برقم (٧٨٦).

(٦) السنن الكبرى (٢١٠/١٠).

(٧) جامع بيان العلم ص (٤٤٠—٤٤١).

(٨) سير أعلام النبلاء (١/٤٥٦—٤٥٧).

(٩) الزهد ص (١٧٧).

(١٠) جامع بيان العلم ص (٤٣٩).

٤— عن سلمان رضي الله عنه أنه قال : ((كيف أنتم عند ثلاث : زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم؟ فأما زلة العالم : فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ...)). رواه ابن عبد البر^(١) وابن حزم^(٢) — رحمهما الله تعالى— .

٥— عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— أنه قال : ويل للأتباع من عشرات العالم، قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه؛ فيترك قوله ذلك، ثم تمضي الأتباع))^(٣) .

فهؤلاء خمسة من كبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدرون من زلة العالم وزيغته وعشرته، وهل الشذوذ إلا ذاك.

٦— قال التابعي الجليل معاوية بن قرة — رحمه الله تعالى— : ((إياك والشاذ من العلم))^(٤) .

٧— وقال التابعي الثقة المشهور سليمان التيمي — رحمه الله تعالى— : ((لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله))^(٥) .

قال الحافظ أبو عمر بن عبد البر — رحمه الله تعالى— معقباً : ((هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً))^(٦) .

٨ — وقال التابعي الثقة إبراهيم بن أبي عبلة — رحمه الله تعالى— : ((من حمل شاذ العلم حمل شراً كثيراً))^(٧) .

٩— وقال الإمام الأوزاعي — رحمه الله تعالى— : ((من أخذ بنوادر العلماء خرج

(١) المصدر السابق ص(٤٤١).

(٢) الإحكام (١٤٩/٦).

(٣) تقدم تخريجه ص(٢٢٢).

(٤) شرح علل الترمذي لابن رجب (٤١٠/١).

(٥) رواه عنه ابن عبد البر بسنده إليه في جامع بيان العلم ص (٤١٠)، وانظر : الإحكام لابن حزم (١٧٩/٦)، وإعلام الموقعين (٢٩٧/٣)، والموافقات للشاطبي (٩٤/٤).

(٦) جامع بيان العلم ص (٤١١).

(٧) انظر : سير أعلام النبلاء (٣٢٤/٦)، وشرح علل الترمذي لابن رجب (٤١٠/١).

من الإسلام))^(١).

١٠ — وقال الحافظ عبد الرحمن بن مهدي — رحمه الله تعالى — ((لا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم))^(٢).

١١ — وقال القاضي الثقة إسماعيل بن إسحاق المالكي — رحمه الله تعالى — ((ما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه))^(٣).

١٢ — وقال الزاهد المشهور سهل بن عبد الله التستري — رحمه الله تعالى — ((ما أحدث أحد في العلم شيئاً إلا سئل عنه يوم القيامة ، فإن وافق السنة سلم ، وإلا فهو العطب))^(٤).

١٣ — وقال العلامة شمس الدين الذهبي — رحمه الله تعالى — ((من تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين ، فقد رق دينه))^(٥).

وكلام أهل العلم في هذا المعنى كثير جداً ، وإنما ذكرت طرفاً منه، وقد جاء في نظمهم أيضاً ، فقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — :

وإذا الخلاف أتى فدونك فاجتهد ومع الدليل فمل بفهم وافر

والشر ما فيه — فديتك — أسوة فانظر ولا تحفل بزلة ماهر^(٦)

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — :

ما خالف النصين لم نعبأ به شيئاً وقلنا حسبنا النصان

والخوف كل الخوف فهو على الذي ترك النصوص لأجل قول فلان

(١) رواه عنه البيهقي بسنده إليه في السنن الكبرى (٢١١/١٠)، وراجع: سير أعلام النبلاء (١٢٥/٧).

(٢) رواه عنه ابن عبد البر بسنده إليه في جامع بيان العلم ص (٣٤٧)، وراجع: التمهيد لابن عبد البر (٦٤/١)، والاستذكار (٣٠٩/١)، و سير أعلام النبلاء (٢٠٣/٩).

(٣) رواه عنه البيهقي بسنده إليه في السنن الكبرى (٢١١/١٠)، وراجع: سير أعلام النبلاء (٤٦٥/١٣).

(٤) انظر: جامع بيان العلم ص (٥٠٠)، وفتح الباري (٢٩٠/١٣).

(٥) سير أعلام النبلاء (٩٠/٨).

(٦) جامع بيان العلم ص (٤٤٧).

ما العيب إلا في خلاف النص لا رأي الرجال وفكرة الأذهان^(١)

ومن القياس والمعقول :

أن الناس لو رأوا وكيلاً يتصرف في مال موكله بخلاف ما علموه من مقتضى وكالته له لدموه على صنيعه ذلك وعابوه عليه؛ فكذلك المفتون والقضاة وأهل العلم إنما هم موقَّعون عن صاحب الشريعة وخلفاء له فيها، فشذوذ أحدهم عن أمره وشرعه باطل مذموم.

وكذلك الشأن أبداً في كل وكيل خالف مقتضى وكالة موكله، فهو مذموم عرفاً ، محل بعقد الوكالة شرعاً.

تلك طائفة من الأدلة على أن حكم الشذوذ الفقهي من حيث هو الذم، بل ذكر بعض أهل العلم أن اسم الشذوذ في أصل وضعه إنما وضع للذم، فقال بعض الأصوليين : الشذوذ اسم ذم^(٢).

ومع ذلك كله فقد نازع نجم الدين الطوفي — رحمه الله تعالى — وهو الأصولي المعروف — في ذم الشذوذ في أحكام الاجتهاد فقال :

((الشذوذ المذموم المنهي عنه شرعاً هو الشذوذ الشاق عصا الإسلام المثير للفتن كشدوذ الخوارج والمعتزلة والرافضة ونحوهم ، لا الشذوذ في أحكام الاجتهاد))^(٣).

والجواب : أن نفي الطوفي — رحمه الله تعالى — الذم عن الشذوذ في أحكام الاجتهاد هو مجرد دعوى لم يُقَمِّمِ البينة على صحتها ، فهو منه — رحمه الله تعالى — تحكم لا دليل عليه، بل قامت الأدلة على بطلانه وهي ما تقدم سياق طرف منها آنفاً . يبين ذلك ويوضحه أن أهل العلم أطلقوا القول بدم الشذوذ وعموه بذلك الحكم وحكوا الإجماع على ذلك ، فأخرج فرد من أفرادهِ أو وصف من أوصافهِ من ذلك الحكم ليس

(١) هذه الأبيات من القصيدة النونية المشهورة لابن القيم ، انظرها مع شرحها في ((شرح القصيدة النونية)) للدكتور محمد خليل هراس ، والأبيات في القصيدة مفرقة ليست على التوالي ، فالأول في (٢/٢١٨)، والثاني في (٢/٢٣٣)، والثالث في (٢/٢٤٧).

(٢) انظر : المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٣١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٦٦).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٩)

إلا دعوى مجردة .

ولا أعلم أحداً من أهل العلم — ممن اطلعت على أقوالهم — قسم الشذوذ قسامين مذموماً وغير مذموم إلا الطوفي في ((شرح مختصر الروضة)) .

نعم هناك نزاع في مصطلح الشذوذ ما هو ؟ وتقدم أن جماهير الأصوليين لا يعدون الشذوذ إلا المخالفة للإجماع بعد الموافقة عليه والدخول فيه ^(١)، وقد مضى في فصل ((حقيقة الشذوذ)) نقد هذا الحصر الاصطلاحي .

والطوفي — وهو من علماء الأصول — إن أراد بعبارته — نفي الذم عن الشذوذ في أحكام الاجتهاد — الشذوذ في اصطلاح الأصوليين فقد أغرب جداً لأنه حينئذ ينفي الذم عن متعمد خرق الإجماع وهذا لا أعلم خلافاً في ذمه بل حكم عليه أبو محمد بن حزم — رحمه الله تعالى — بالكفر ^(٢).

وعلى كل حال فإن نفي الطوفي الذم عن الشذوذ في أحكام الاجتهاد إن أراد شذوذاً اصطلاحياً فهذا باطل على جميع الاصطلاحات المعروفة للشذوذ إلا على رأي من يذهب إلى أن الشذوذ مخالفة العالم الواحد سائر العلماء ، وقد تقدم في الفصل الأول بيان ما في هذا الحد من خلل ، وعلى الفرض بأن الطوفي يريد هذا الاصطلاح بعد فرض التسليم له به فإن النزاع معه ههنا يعود وفاقاً ، لأن الشذوذ الذي نتحدث عن ذمه وعييه في هذا الفصل ليس هو الشذوذ الذي نفي عنه الطوفي الذم.

ثم إن عبارة الطوفي تحتل محملاً آخر، وهو أنه يريد بكلمة الشذوذ معناها اللغوي وهو الانفراد ومطلق المخالفة، وقوله : ((في أحكام الاجتهاد)) كما يحتمل أنه يريد بها ما يقابل أحكام الاعتقاد — كما يقتضيه سياق كلامه — فتشمل الأحكام الفرعية العملية ؛ فكذاك يحتمل أنه يريد بها ما يسوغ فيه الاجتهاد مما لم يأت فيه دليل قطعي، وعلى هذا الاحتمال الأخير يكون معنى عبارة الطوفي : لا ذم لمن انفرد باجتهاد فيما يسوغ له فيه الاجتهاد، وعلى هذا فالنزاع أيضاً يعود وفاقاً ، ويبقى الخلاف في تسمية هذا شذوذاً وهو

(١) انظر : المعتمد (٣١/٢)، وإحكام الفصول للباحي ص (٤٦٣)، والمستصفي (١٨٧/١)، والتمهيد لأبي

الخطاب (٢٦٦/٣)، والإحكام للآمدي (٢٣٨/١)، وروضة الناظر ص (١٤٣).

(٢) انظر : الإحكام لابن حزم (٨٧/٥).

خلاف لفظي إذا اتضح المعنى واتفق على حكمه، — والله تعالى أعلم — .

المطلب الثاني

حكم الشذوذ من حيث العمل به

قد تبين بما تقدم من الأدلة الواضحة الجلية على ذم الشذوذ وعييه، والنهي عنه والزجر عنه، أن العمل به لا يجوز؛ ذلك لأنه ليس من الشريعة في شيء، بل هو موضوع على المخالفة للشرع^(١).

وقد قال رسول الله ﷺ: ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))^(٢).

وقد جاء النقل مستفيضاً عن أهل العلم وأئمة الهدى بأن العمل بالآراء الشاذة وتتبعها لا تتبعها وتتبع الرخص التي هي مظنتها هو مجمع الشر، وسبب في رقة الدين، وذهابه، والخروج من الإسلام، والوقوع في التزندق، والعياذ بالله تعالى من ذلك كله. وقد تقدم قريباً قول سليمان التيمي — رحمه الله تعالى — ((لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله))^(٣).

وقول الأوزاعي — رحمه الله تعالى — ((من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام))^(٤).

وقول القاضي إسماعيل — رحمه الله تعالى — ((من جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه))^(٥).

وقول الذهبي — رحمه الله تعالى — ((من تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رقق دينه))^(٦).

وقد قال ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — ((ليس كل خلاف يستروح إليه ويعتمد عليه، ومن يتبع ما اختلف فيه العلماء، وأخذ بالرخص من أقاويلهم تزندق أو

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٩٥/٤).

(٢) تقدم تخريجه في ص (٢٤٩).

(٣) تقدم توثيقه في ص (٢٥٩).

(٤) تقدم توثيقه في ص (٢٥٩).

(٥) تقدم توثيقه في ص (٢٦٠).

(٦) تقدم توثيقه في ص (٢٦٠).

كاد))^(١).

هذا، ويمكن تفصيل القول في هذا المطلب ببيان المسائل الآتية :

المسألة الأولى : حكم العمل بالآراء الشاذة :

وقد تقدم آنفاً أن ذلك لا يجوز، وتقدم قبل ذلك سوق الأدلة على ذلك بالتفصيل، وهذا أمر واضح بين، ولذا قال الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به))^(٢). ومع ذلك فقد زعم بعضهم أنه يجوز العمل بالآراء الشاذة ، وسيأتي — إن شاء الله تعالى — في آخر هذا المطلب بيان هذا الزعم والرد عليه بالتفصيل. لكن مما ينبغي التنبيه إليه حين إطلاق القول بعدم جواز العمل بالآراء الشاذة أن نستصحب ما تقدم في فصل أقسام الشذوذ وأنواعه ، إذ بحسب تلك الأقسام والأنواع يأتي الحكم.

ومن ذلك أن الشذوذ يأتي في أحكام التكليف والوضع معاً ، وأحكام الوضع كثيرة معلومة كالصحة والبطالان والسبب والشرط ونحوها، وأحكام التكليف خمسة مشهورة هي : الإيجاب والندب والإباحة والكرهية والتحریم.

فمثلاً هناك رأي شاذ يقول بعدم جواز إشعار الهدى^(٣)؛ فإذا ترك شخص إشعار الهدى فلا نقول إنك وقعت في محرم لأنك عملت برأي شاذ والعمل بالرأي الشاذ حكمه التحريم؛ ذلك لأن العمل الذي جاء الرأي الشاذ بكرهته أو تحريمه هو في الحقيقة سنة مستحبة فلا يجيل الرأي الشاذ حكمها إلى الوجوب بحجة التخلص من العمل بالشذوذ، لأن الشذوذ ههنا وقع في حكم تكليفي فيراعى نوع الحكم قبل مجيء الشذوذ. على أن هناك أمراً في غاية الأهمية وهو أن أفعال المكلفين اعتقاد وعمل حتى في المسائل الفرعية العملية؛ لذا فإن المكلف إذا ترك إشعار الهدى — كما في المثال السابق —

(١) فتاوى ابن الصلاح ص (٣٠٠).

(٢) الموافقات (٩٧/٤).

(٣) انظر : المسألة الخامسة من الفصل الأول من الباب الثاني .

وقلنا إن ذلك جائز؛ لأن الإشعار مستحب وليس بواجب فلا يجوز أن يصاحب ذلك الترك رغبة عن السنة أو تنزه عنها أو اعتقاد بصحة الرأي الشاذ المصادم لها فكل ذلك إن وجد فهو محرم لا يجوز بحال، من حيث اعتقاده ، وإن جاز الترك في ظاهر الحال.

يقول شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((فأما من تبلغه السنة من العلماء وغيرهم، وتبين له حقيقة الحال، فلم يبق له عذر في أن يتنزه عما ترخص فيه النبي ﷺ ولا يرغب عن سنته لأجل اجتهاد غيره))^(١).

ويقول أيضاً: ((ومن علم السنة فرغب عنها لأجل اعتقاد أن ترك السنة إلى هذا أفضل، وأن هذا الهدي أفضل من هدي محمد ﷺ لم يكن معذوراً ، بل هو تحت الوعيد النبوي بقوله : من رغب عن سنتي فليس مني^(٢)))^(٣).

وعلى هذا المثال يكون الكلام في سائر الآراء الشاذة بالنسبة لحكم العمل بها؛ أي أنه يراعى نوع الحكم قبل مجيء الشذوذ مع صحة إطلاق القول بأنه لا يجوز العمل بالرأي الشاذ، فإن كان الشذوذ في أمر واقع في دائرة الجواز العامة كالإباحة والاستحباب والكراهة، فذلك الإطلاق بذلك الاعتبار.

وإن كان الشذوذ في طرفي الإيجاب والتحریم؛ أي في الترخيص بفعل محرم أو ترك واجب فذلك الإطلاق بمعناه العام وهو الحظر والتحریم.

هذا بالنسبة لأحكام التكليف.

وأما بالنسبة لأحكام الوضع فالأمر فيها ظاهر؛ فلا يجوز العمل بالآراء الشاذة ولا مراعاتها في تصحيح ما جاءت الأدلة القطعية بطلانه أو فسادة ، ولا اعتبار لشرط أو سبب أو وصف أو علة أو مانع جاء الشذوذ من الرأي باعتباره إذا لم تذهب الجماعة إليه ولم تقم الأدلة القاطعة باعتباره، وهكذا القول في سائر أحكام الوضع.

على أن النكته التي أشير إليها آنفاً في أحكام التكليف تجيء ههنا في أحكام الوضع، وذلك لأن الرأي الشاذ قد يأتي مثلاً بإبطال عقد جاءت الأدلة وانعقد رأي الجماعة على

(١) مجموع الفتاوى (٦٣/٢١).

(٢) تقدم تخرجه ص(٢٤٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٦٤/٢١).

تصحيحه كمثل بيع السلم^(١)، فليس من مقتضى القول بصحة هذا العقد وعدم جواز العمل بالرأي الشاذ الذي يذهب إلى بطلانه أن من ترك هذا العقد لعدم الحاجة إليه أو لعارض مشروع آخر أنه قد وقع بالعمل برأي شاذ، لكن يبقى حكم الترك مرهوناً بالاعتقاد كما تقدم.

وخلاصة ما تقدم : أن ننظر في الرأي الشاذ فإن كان العمل به يوقع في محذور أو باطل في طرفي التكليف والوضع فيما استقرت عليه جماعة أهل العلم وجاءت به الأدلة القاطعة ، فإن العمل بالرأي الشاذ محرم لا يجوز بحال. وإن كان الرأي الشاذ قد جاء بحكم في تكليف أو وضع والشارع قد وسع في ذلك الحكم فعلاً أو تركاً اعتباراً أو عدم اعتبار ، فالعمل بالرأي الشاذ حينئذ لا يجوز من حيث اعتقاد المتابعة له، لا من حيث صورة الفعل أو الترك ونحوها ؛ لأن الشرع قد وسع فيها في الأصل، وهذا يظهر في التروك أكثر مما يظهر في الأفعال كما تقدم التمثيل له، — والله تعالى أعلم — .

المسألة الثانية : هل يعتد بالشذوذ في الخلاف ؟

الشذوذ الفقهي نوع من أنواع الخلاف ، والخلاف قسمان: خلاف معتبر ، وخلاف غير معتبر ، فمن أيهما يكون الشذوذ؟ لا شك في أن الشذوذ الفقهي وإن جاء من مجتهد معتبر قوله في الجملة أنه لا يعتد به في الخلاف، بل هو من الخلاف غير المعتبر. يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— : ((زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها))^(٢). ويقول أيضاً : ((فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحه، ولكن العلماء ربما

(١) انظر : المسألة الأولى من الفصل الثاني من الباب الثاني .

(٢) الموافقات (٤/٩٥).

ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به^(١).

ولقائل أن يقول معترضاً: إنما لا يعتبر خلاف أحد شخصين: إما مبتدع مخالف في الأصول معدود في فرق أهل الأهواء والضلالة، وإما جاهل لا معرفة عنده في مسائل الأحكام الشرعية فهو فاقد لأهلية الاجتهاد، وليس الشذوذ الفقهي الصادر من مجتهد أهل للاجتهاد من ذينك النوعين فلم لم يعتد به في الخلاف؟

يجيب الإمام الشاطبي — رحمه الله تعالى — عن ذلك، ويكشف سر المسألة بقوله في أثناء حديثه عن أحكام زلة العالم:

((ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف^(٢))).

هذا، وليعلم أن هناك أثراً كبيراً للحكم على قول من الأقوال أو رأي من الآراء بأنه لا يعتد به في الخلاف أو أنه من الخلاف غير المعتمد، ومن ذلك أن هذا النوع من الآراء ينقض لأجله حكم القاضي، وإن كان حكم القاضي يرفع الخلاف في الجملة^(٣)، ومنها أنه يحتسب على من ذهب إليه قولاً أو فعلاً وإن كان لا إنكار في مسائل الخلاف في الجملة^(٤)، ومنها أنه لا يقدر في صحة انعقاد الإجماع عند الأصوليين^(٥)، ونحو ذلك من الأحكام.

(١) المصدر السابق (٤/٩٧).

(٢) المصدر السابق (٤/٩٦-٩٧).

(٣) انظر: تنقيح الفصول مع شرحه للقراي ص (٤٤١)، والفروق له (٢/١٠٣).

(٤) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص (٣١٥)، والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى الفراء ص (٢٩٧).

(٥) انظر: الأحكام للآمدي (١/٢٣٥)، والمسودة لآل تيمية ص (٣٣٠).

ويشير الشاطبي — رحمه الله تعالى — إلى بعض ذلك فيقول :
(فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به،
ولا البناء عليه، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن
حكمه مبني على الظواهر، مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد
وإن تبين؛ لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض نقض حكمه، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة؛
لأنه حكم بغير ما أنزل الله))^(١). وسيأتي — إن شاء الله تعالى — تفصيل تام لأحكام أثر
الشدوذ في القضاء والفتيا والحسبة وواقع الأمة في الفصل الذي بعد هذا مباشرة.
وقديماً قال الناظم :

فليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلاف له حظ من النظر^(٢).
والتمييز بين نوعي الخلاف ؛ المعبر وغير المعبر في غاية الصعوبة، وقد نبه إلى ذلك
المحقق الإمام أبو إسحاق الشاطبي — رحمه الله تعالى — فقال :
(فإن قيل : فيما ذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟ فالجواب :
أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في
هذا المقام))^(٣).
ثم يقول : ((فإن قيل : [فهل]^(٤) لغير المجتهد من المتفقيين في ذلك ضابط يعتمده
أم لا ؟.

فالجواب : أن له ضابطاً تقريبياً، وهو : أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلاً
قليل جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن [أصحابها]^(٥) منفردون بها، قلما يساعدهم عليها

(١) الموافقات (٤/٩٦).

(٢) انظر : الإتيان في علوم القرآن للسيوطي (١/١٢)، وعزا البيت في جملة أبيات لأبي الحسن بن الحصار،
وهو الفقيه المالكي : علي بن محمد الخزرجي المتوفى سنة ٦١١هـ — له كتاب ((الناسخ والمنسوخ))
ومنه نقل السيوطي تلك الأبيات . انظر : الأعلام (٤/٣٣٠)، ومعجم المؤلفين (٧/٢٢٨)، وشجرة
النور الزكية ص (١٧٣)، رقم (٥٥٦).

(٣) الموافقات (٤/٩٧).

(٤) في المطبوعة ((فهو)) ويظهر أنه خطأ مطبعي.

(٥) في المطبوعة ((أصحابنا)) ويظهر كذلك أنه خطأ طباعي.

مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين))^(١).

هذا ، وينبغي أن يُعلم أن القول بأن الشذوذ من الخلاف الذي لا يعتد به، والحكم عليه بذلك ؛ إنما هو مبني على المعنى الذي قرره الإمام الشاطبي — رحمه الله تعالى — كما تقدم — .

لكن فيما يتعلق باعتبار الرأي الشاذ في انعقاد الإجماع، فمن المعلوم أن جماهير الأصوليين يرون أن الإجماع لا ينعقد بمخالفة الواحد أو الاثنين، بصرف النظر عن موضوع المخالفة ونوعها^(٢).

وبناء على ذلك فإن الشذوذ الفقهي معتد به ولا ينعقد الإجماع بدونه على مذهب جمهور الأصوليين .

يقول الباجي — رحمه الله تعالى — : ((لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء جملة، فإن شذ منهم واحد لم يكن إجماعاً ، هذا قول عامة العلماء))^(٣).

وذهب فريق من الأصوليين إلى أن مخالفة الواحد أو الاثنين لا تضر في انعقاد الإجماع، فينعقد الإجماع بدونهما.

ومن ذهب هذا المذهب : محمد بن جرير الطبري^(٤)، وأبو الحسين الخياط المعتزلي^(٥)،

(١) الموافقات (٤/٩٧).

(٢) انظر : المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٢٩)، وإحكام الفصول للبايجي ص (٤٦١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٦٠-٢٦١)، والمحصل لفخر الدين الرازي — الجزء الثاني — القسم الأول ص (٢٥٧)، والإحكام للآمدي (١/٢٣٥)، والمسودة لآل تيمية ص (٣٢٩)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٣).

(٣) إحكام الفصول ص (٤٦١).

(٤) انظر : التبصرة في أصول الفقه للشيرازي ص (٣٦١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٦١)، والمحصل للرازي — الجزء الثاني — القسم الأول ص (٢٥٧)، والإحكام للآمدي (١/٢٣٥)، ومنهاج الأصول للبيضاوي وشرحه نهاية السؤل للأسنوي (٣/٣٠٢، ٣٠٦)، و شرح الكوكب المنير (٢/٢٣٠).

(٥) انظر : المعتمد (٢/٢٩)، والمصادر السابقة ما عدا الأول والأخير.

وأبو بكر الرازي الحنفي^(١)، وابن خُويزَمِنَداذ المالكِي^(٢)، ومال إليه أبو محمد الجويني الشافعي في بعض كتبه^(٣)، وهو رأي ابن حمدان الحنبلي^(٤)، بل قال أبو الخطاب وابن قدامة عن هذا المذهب : ((أوماً إليه الإمام أحمد))^(٥).

ومما يترتب على هذا المذهب — فيما نحن بصده — أن الشذوذ الفقهي إن جاء من مجتهد واحد أو من اثنين لم يقدح في صحة الإجماع، وإن جاء الشذوذ من أكثر من ذلك فهو معتبر، لا ينعقد الإجماع بدونه.

وذهب بعض الأصوليين إلى أبعد من ذلك — في توسيع دائرة عدم اعتبار القلة في مقابل الأكثر في الإجماع — فقال : ((إن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يعتد بالإجماع دونه، وإلا كان معتداً به))^(٦).

وعلى هذا المذهب تكاد تكون جميع الآراء الشاذة غير معتد بها في الإجماع. ومن الأصوليين من نظر إلى هذه المسألة من جهة المعنى لا العدد فحسب، فقال : ((إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتداً به ، وإلا فلا))^(٧). والمشهور بهذا الرأي أبو عبد الله الجرجاني^(٨) — من فقهاء الحنفية^(٩)، ونُسب هذا

(١) انظر : المصادر المتقدمة في الحاشية رقم (٤)، ما عدا الأول .

(٢) انظر : إحكام الفصول ص (٤٦١).

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير (٢/٢٣٠)، وراجع إرشاد الفحول للشوكاني ص (٨٩).

(٤) انظر : المصدر السابق .

(٥) التمهيد ، لأبي الخطاب (٣/٢٦١)، وروضة الناظر لابن قدامة ص (١٤٢)، وراجع الإحكام للآمدي (٢٣٥/١).

(٦) انظر : الإحكام للآمدي (١/٢٣٥)، وراجع : المستصفى (١/١٨٦)، وشرح تنقيح الفصول ص (٣٣٦).

(٧) انظر : شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٥٤).

(٨) انظر : الإحكام للآمدي (١/٢٣٥)، والمسودة لآل تيمية ص (٣٣٠)، وشرح مختصر الروضة للطوفي

(٩) (٣/٥٤)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص (٨٩).

(٩) انظر : تاريخ بغداد (٣/٤٣٣).

الرأي أيضاً إلى شيخه^(١) أبي بكر الرازي^(٢)، ورجحه السرخسي في اعتبار ذلك في مخالفة الواحد للجماعة فحسب^(٣).

وعلى هذا الرأي الأخير تكون جميع الآراء الشاذة — بالمصطلح المختار — غير معتد بها في الإجماع، إذ لا يمكن أن تسوغ الجماعة الاجتهاد في مذهب من تبين قطعاً وقوع اجتهاده في غير محله، وهذا — كما تقدم — أحد ركني الشذوذ.

لكن هذا لا يتأتى على قول من قال: إن ذلك التفصيل خاص بمخالفة الواحد، — والله سبحانه وتعالى أعلم — .

هذا، والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن الإجماع القطعي لا ينعقد إلا باتفاق العلماء كافة كما هو مذهب عامة أهل العلم؛ لأن عامة أدلة حجية الإجماع قد جاء الاستغراق فيها ملحوظاً .

أما لو قيل بأن مخالفة القليل والنادر للأكثرية وللجماعة، لاسيما عند عدم تسويغ هؤلاء لأولئك الاجتهاد فيما اجتهدوا فيه؛ لو قيل بأن ذلك لا يقدر في صحة الإجماع على أن يكون ظنياً لا قطعياً — كما نص عليه بعضهم^(٤) — لكان لذلك وجه قوي — في نظري — والله عز وجل أعلم — .

وهنا — بعد — قاعدتان فيما يتعلق بعلاقة الشذوذ بالإجماع، أوردتهما لكي تكونا حاتمة لهذه المسألة — تجليانها وتوضحانها — إن شاء الله تعالى — وهما :

القاعدة الأولى : كل خرق للإجماع فهو شذوذ.

والقاعدة الثانية : ليس كل شذوذ خرقاً للإجماع.

فأما القاعدة الأولى فبيناها أن كل رأي جاء خارجاً عن الإجماع، مخالفاً له، فهو رأي شاذ؛ لتوفر ركني الشذوذ فيه؛ لأن مصادم الإجماع : أولاً : قد انفرد عن الجماعة وهذا أولوي بل بدهي ، وثانياً : قد تبين قطعاً وقوعه في غير محله، لأن خرق الإجماع محرم

(١) انظر : الجواهر المضية (٣/٣٩٧—٣٩٨).

(٢) انظر : أصول السرخسي (١/٣١٦)، والتقريب والتجيب (٣/٩٣—٩٤)، وإرشاد الفحول ص (٨٩).

(٣) انظر : أصول السرخسي (١/٣١٦).

(٤) انظر : التقرير والتجيب (٣/٩٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص (٨٩).

بالإجماع على حجية الإجماع، وقد تقدم في الفصل الأول عن حقيقة الشذوذ استيفاء القول في هذا.

وأما القاعدة الثانية فيبناها أن الرأي الشاذ ليس بالضرورة أن يكون مخالفاً للإجماع، فقد يجيء الشذوذ من الرأي في مسألة دون أن يصح انعقاد إجماع فيها، ويأتي الحكم على ذلك الرأي بالشذوذ؛ لمخالفته لجماعة أهل العلم، ولكونه قد جاء باجتهاد تبين قطعاً وقوعه في غير محله، والتبين هذا يكون بمخالفة كل قطعي وليس هذا بخاص بالإجماع.

ويصوغ الإمام أبو محمد ابن حزم — رحمه الله تعالى — هذه القاعدة الثانية بقوله: ((ليس كل شذوذ مخالفاً للإجماع))^(١).

ومما تقدم يتبين أن النسبة بين الشذوذ وخرق الإجماع هي العموم والخصوص المطلق كما هو الاصطلاح عند المناطقة^(٢)، فالشذوذ أعم مطلقاً؛ لأنه يكون في خرق الإجماع وفي غيره، وخرق الإجماع أخص مطلقاً؛ لأنه لا يكون إلا شذوذاً. — والله تعالى أعلم

—

(١) الإحكام (٤/١٩٢).

(٢) انظر: آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي — رحمه الله تعالى — القسم الأول ص (٢٦—٢٧)، وتسهيل المنطق لعبد الكريم الأثري ص (٢٠)، والصلة بين علم المنطق والقانون للدكتور / مصطفى الزلمي ص (٤٥—٤٦).

المسألة الثالثة : الشذوذ الفقهي هل يسوغ فيه التقليد؟

قد تبين من المسألتين المتقدمتين، ومما سبق ذكره في المطلب الأول من هذا الفصل أن الشذوذ الفقهي منهي عنه، مذموم ، لا يجوز العمل به ، وليس هو من الخلاف المعترف . وما التقليد إلا قبول قول المقلد بغير حجة ، والعمل بقوله دون الوقوف على حجته، ولا معرفة بينته على ذلك القول أو المذهب الذي ذهب إليه ^(١). والتقليد ذاته في جوازه نظر ، ولأهل العلم فيه تردد طويل ، وبعضهم منع منه جملة ، وبعضهم ذهب في حكمه إلى التفصيل ^(٢).

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— : ((لا خلاف بين أئمة الأمصار في فساد التقليد))^(٣) .

ويقول في موضع آخر : ((هذا كله لغير العامة، فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها ، لأنها لا تتبين موقع الحجة ، ولا تصل بعدم الفهم إلى علم ذلك))^(٤).

ثم يقول : ((ولم تختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها))^(٥).

فعلى فرض أن التقليد سائغ في بعض الحالات ، فإنه قد تبين مما سبق — كما سبق — أن التقليد لا يجوز في الشذوذ ، ذلك بأن التقليد لما كان هو العمل بقول غيرك من غير حجة، كان فرعاً في حكمه فعلاً وتركاً عن ذلك الأصل وهو قول المقلد أو عمله ، وههنا

(١) انظر : المستصفي (٣٨٧/٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه ((بيان المختصر)) (٣٥٠/٣)، والمسودة لآل تيمية ص (٥٥٣) ، والتحرير لابن الهمام مع شرحه ((التقرير والتحبير)) (٣٤٠/٣)، وإرشاد الفحول ص (٢٦٥) ، وراجع : الإحكام لابن حزم (١١٦/٦).

(٢) انظر : الفقيه والمتفقه للخطيب (٦٦/٢-٧٠)، وجامع بيان العلم (٤٣٧-٤٥٣) والأحكام لابن حزم (٥٩/٦-١٨٢)، وإعلام الموقعين (١٦٨/٢-٢٦٠) ، وراجع: الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي، وإرشاد النقاد للصنعاني.

(٣) جامع بيان العلم ص (٤٥٢).

(٤) المصدر السابق ص(٤٤٦).

(٥) المصدر السابق .

قد شد صاحب الأصل فأخذ الفرع حكم أصله.

وبناء على ما تقدم فليس كل قول يؤخذ به ، ولا كل عمل يتابع عليه ، لاسيما الشذوذ من الرأي فإنه أقبح صور الخطأ في الاجتهاد ، فنحن إنما أمرنا أن نتبع أحسن القول لا أي قول.

يقول الإمام مالك — رحمه الله تعالى — مقررًا ومستدلًا : ((ليس كل ما قال رجل قولاً — وإن كان له فضل — يتبع عليه ، يقول الله — عز وجل : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾))^{(١)(٢)}.

وإذ كان الشذوذ مذمومًا ، وضرباً من الاجتهاد معيياً ، فإن المتابعة عليه وتقليده أحق بالذم والعيب ، والأسوة إنما تكون في الخير ، فإنه لا أسوة في الشر كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه^(٣).

ولما كان التقليد مظنة الوقوع في تلك المزالق جاء التحذير منه عمومًا ، ثم جاء التحذير على وجه خاص من زلة العالم وعشرته .

يقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه إياكم والاستنان بالرجال^(٤).

ويقول ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — : ويل للأتباع من عثرات العالم^(٥). وقد تقدم — قريباً — نقل أدلة وآثار وأخبار كثيرة في هذا المعنى فلا أطول بتكرارها ههنا.

والمقصود من ذلك كله هو كما قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((وإذا صح وثبت أن العالم يزل ويخطئ لم يجوز لأحد أن يفتي ويدين بقول لا يعرف وجهه))^(٦). وقد تتابعت عبارات أهل العلم في منع التقليد للآراء الشاذة، وحظر ذلك ،

(١) من الآية (١٨) من سورة الزمر .

(٢) انظر : جامع بيان العلم ص (٤٥١) والموافقات (١٧١/٤) ، والاعتصام (٣٦٢/٢).

(٣) رواه ابن حزم في الإحكام (١٤٧/٦) ، وانظر : جامع بيان العلم ص (٤٤٥) ، والاعتصام (٣٥٩/٢).

(٤) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص (٤٤٤) ، وانظر : الاعتصام (٣٥٨/٢).

(٥) تقدم تخرجه ص (٢٢٢).

(٦) المصدر السابق ص (٤٤١).

والتحذير من العمل بتلك الآراء أو الفتوى بها، أو الحكم بناء عليها، وأن ذلك كله باطل لا يجوز بحال.

يقول القرافي — رحمه الله تعالى— : ((كل شيء أفتى فيه المجتهد ، فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرر بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعاً ، والفتيا بغير شرع حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام))^(١).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— : ((زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له))^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((ليس لأحد أن يتبع زلات العلماء كما ليس له أن يتكلم في أهل العلم والإيمان إلا بما هم له أهل))^(٣).

ولما كانت الآراء الشاذة بتلك المثابة من الخطورة حتى جعل كثير من أهل العلم الأخذ بها أو تقليد من وقع في شيء منها سبباً في ذهاب الدين والزندقة والخروج من الإسلام؛ جاءت النصوص عنهم — رحمهم الله تعالى— بالنهي عن مجرد حكاية تلك الأقوال الشاذة لمن يخشى أن يغتر بشيء منها.

يقول القرافي — رحمه الله تعالى— في شأن الآراء الشاذة التي قد تقع لبعض المجتهدين : ((لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس))^(٤).

ويقول ابن تيمية — رحمه الله تعالى— حين ذكر بعض أخطاء المجتهدين : ((ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين؛ لا على وجه القدر

(١) الفروق (١٠٩/٢) الفرق رقم (٧٨).

(٢) الموافقات (٩٥/٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣٩/٣٢).

(٤) الفروق (١٠٩/٢).

فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها))^(١).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلدها، بل يسكت عن ذكرها إن تيقن صحتها، وإلا توقف في قبولها ؛ فكثيراً ما يحكى عن الأئمة ما لا حقيقة له))^(٢).

ولكن لقائل أن يقول كيف يستطيع المقلد أن يميز بين ما هو شذوذ من الرأي وبين ما ليس كذلك وهو لا يملك الأهلية لهذا؟ وهل من سبيل لمنعه أو تخليصه من الوقوع في الأخذ بما قد يشذ به إمامه الذي يقلده والحال ما ذكر؟ .

للإمام الشاطبي — رحمه الله تعالى — كلام نفيس حرر فيه هذه المسألة فهو يقول :
((فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء إلا من حيث هو متوجه نحو الشريعة قائم بحجتها، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلاً ، وأنه من وجد متوجهاً غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات أو فرع من الفروع لم يكن حاكماً ولا استقام أن يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة البتة.

فيجب إذاً على الناظر في هذا الموضوع أمران إذا كان غير مجتهد :

أحدهما : أن لا يتبع العالم إلا من جهة ما هو عالم بالعلم المحتاج إليه، ومن حيث هو طريق إلى استفادة ذلك العلم، إذ ليس لصاحبه منه إلا كونه مودعاً له، ومأخوذاً بأداء تلك الأمانة ، حتى إذا علم أو غلب على الظن أنه مخطئ فيما يلقي، أو تارك لإلقاء تلك الوديعة على ما هي عليه، أو منحرف عن صوبها بوجه من وجوه الانحراف؛ توقف، ولم يصر على الاتباع إلا بعد التبيين؛ إذ ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقاً على الإطلاق؛ لإمكان الزلل والخطأ، وغلبة الظن في بعض الأمور، وما أشبه ذلك ...

والأمر الثاني : أن لا يصمم على تقليد من تبين له في تقليده الخطأ شرعاً ... فإذا تبين له في بعض مسائل متنوعة الخطأ والخروج عن صوب العلم الحاكم فلا يتعصب لمبتوعه بالتمادي على اتباعه فيما ظهر فيه خطؤه ؛ لأن تعصبه يؤدي إلى مخالفة الشرع

(١) مجموع الفتاوى (١٣٧/٣٢).

(٢) إعلام الموقعين (٢٩٨/٣).

أولاً ، ثم إلى مخالفة متبوعه، أما خلافه للشرع فبالعرض، وأما خلافه لمتبوعه فلخروجه عن شرط الاتباع؛ لأن كل عالم يصرح أو يعرض بأن اتباعه إنما يكون على شرط أنه حاكم بالشرعية لا بغيرها، فإذا ظهر أنه حاكم بخلاف الشرعية خرج عن شرط متبوعه بالتصميم على تقليده^(١).

وقال في موضع آخر :

((إن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمد أم لا؟ فالجواب : أن له ضابطاً تقريبياً وهو : أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلاً قليلاً جداً في الشرعية، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بما قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين لا من المقلدين))^(٢).

هذا، وأختتم هذا المطلب ببيان ما وعدت — في أوله — ببيانه من أن هناك من زعم أنه يجوز العمل بالآراء الشاذة ، فأقول وبالله — تعالى — التوفيق :

أولاً : ذكر من نسب إليه ذلك القول :

يظهر أن القول بجواز العمل بالآراء الشاذة قد ظهر في وقت مبكر، فهذا الشاطبي — رحمه الله تعالى — يقول : ((حكى الخطابي عن بعضهم أنه يقول : كل مسألة ثبت لأحد من العلماء فيها القول بالجواز — شذ عن الجماعة أو لا — فالمسألة جائزة))^(٣).

ومن المعلوم : أن الإمام الخطابي — رحمه الله تعالى — قد عاش في القرن الرابع الهجري حيث توفي سنة (٣٨٨هـ) ^(٤).

وظاهر من هذا النقل أن الذي نُسب إليه هنا القول بجواز العمل بالرأي الشاذ مجهول، ولم أعثر على تسميته في نقل آخر.

ومن جاء عنه ما يفهم منه أنه يجيز العمل بالرأي الشاذ عبد الوهاب الشعراني

(١) الاعتصام (٢/٣٤٤-٣٤٥).

(٢) الموافقات (٤/٩٧).

(٣) الاعتصام (٢/٣٥٤)، وراجع: المعيار المغرب (١٢/١٣).

(٤) انظر : وفيات الأعيان (٢/٢١٥)، والوفيات لابن قنفذ ص (٢٢٢).

الصوفي من أهل القرن العاشر الهجري.

فقد جاء عنه أنه جعل جميع مسائل الخلاف محمولة على مرتبتي التخفيف والتشديد، أي العزيمة والرخصة؛ أي العزيمة الموافقة لحال أحد المكلفين والرخصة المناسبة لحال الآخر^(١).

وجاء عنه أنه يقول : ما ثمَّ قول من أقوال علماء الشريعة خارج عن قواعد الشريعة فيما علمناه، وإنما أقوالهم كلها بين قريب وأقرب، وبعيد وأبعد، بالنظر إلى مقام كل إنسان، وشعاع نور الشريعة يشملهم كلهم ويعمهم ، وإن تفاوتوا بالنظر إلى مقام الإسلام والإيمان والإحسان^(٢).

هذا، ويظهر أن كلام الشعراي هذا في مسائل الخلاف، وإدخالها كلها في دائرة المقبول ودورانها — بزعمه — بين العزائم والرخص — على حد تعبيره — قد لاقى قبولاً من بعض معاصريه.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا — رحمه الله تعالى — : ((وقد وافقه علماء عصره في مصر على قاعدته في إرجاع جميع مسائل الخلاف إلى المرتبتين، وكون أصلها كلها مستمدة من عين الشريعة ، على ما في توجيه الكثير منها من بعد، ولعله لرضاهم عن بناء ذلك على الاعتراف بأن جميع الأئمة المجتهدين على هدى من ربهم))^(٣).

ثم بعد ذلك جاء بعض أهل هذا العصر بكلام يفهم منه أنه يرى جواز العمل بالآراء الشاذة ، فهو يقول :

((تبين لي أنه ما من قول مقبول عقلاً أو عرفاً ، أو صالح للتطبيق ، أو يحقق مصلحة؛ إلا وقد قال به الفقهاء جماعة أو انفراداً ، سواء كان قولاً معتمداً في المذهب، أو مرجوحاً فيه ، وسواء كان قوياً أو شاذاً ، ولا يوجد نص قانوني إلا وله نظير في الفقه

(١) انظر : المقدمة التي كتبها الشيخ / محمد رشيد رضا — رحمه الله تعالى — للمغني مع الشرح الكبير (١٩/١).

(٢) انظر : وسائل الإثبات للدكتور : محمد مصطفى الزحيلي ص (١٣)، وعزاه إلى ((الميزان الكبرى)) (٣/١)، للشعراي.

(٣) مقدمة المغني والشرح الكبير (١٩/١).

الإسلامي ، ولم أر اجتهاداً لرجال القانون إلا وقد سبق إليه أحد الأئمة أو أحد الفقهاء^(١).

ثم يقول — مشيراً إلى بعض الآراء الشاذة — : ((ورغم أن هذه الأقوال مرجوحة أمام غيرها، وشاذة عن اتفاق الفقهاء؛ فإنها تمتد إلى الشريعة بجزورها وأصولها، وإن الاعتماد عليها خير ألف مرة من أخذ ما يقابلها من القوانين، وذلك لضمان إبقاء الشريعة في حيز التطبيق، وعدم تركها على الرفوف ليتراكم عليها التراب، وتغشاها طبقة كثيفة من الإهمال، تحجب الأنظار ، وتشوه الجوهر))^(٢).

ثم يقول — وما أعجب ما يقول !! — : ((إذن، فالفقه الإسلامي كفيلاً بأن يلي حاجة الجميع مهما اختلفت الاتجاهات، وما علينا إلا أن نحدد الرغبة لنرى الإجابة التي تحقق آمال الأمة))^(٣).

وهكذا نلاحظ أن محاولة إدخال الآراء الشاذة في حيز الجواز العملي قد جاءت في أعصار متفرقة متباعدة، فمن القرن الرابع أو ما قبله إلى القرن العاشر ثم إلى القرن الحاضر، وأنا وإن كنت لم أتحقق تماماً من أنه ليس هناك دعوات أخرى مشابهة؛ إلا أن الذي يظهر لي أنه لو كانت هناك مزاعم مماثلة فيما سبق لسجلها أهل العلم لتوفر الداعي لذلك، لاسيما غرابتها وخرقها لإجماع الأمة.

على أنه قد تكون بعض تلك المزاعم قد سُجّلت وخفيت عليّ، لكن المهم — فيما أرى — ليس في استقصاء طوائف الزاعمين أن الشذوذ من الدين ، بل المهم هو محاكمة شبه أولئك المغترين، فليكن إذاً من عرفنا منهم لكافتهم في تلك المحاكمة ممثلين.

ومما ينبغي التنبيه عليه فالتنبه له — ونحن بصدد ذكر المحوزين للعمل بالشذوذ — أن هناك طائفتين جاءت كل واحدة منهما بمقالة قد يفهم أن من لازمها أنها تميز العمل بالشذوذ الفقهي وليس الحال كذلك على إطلاقها.

فأما الطائفة الأولى : فهم القائلون بجواز تتبع الرخص والعمل بها .

(١) وسائل الإثبات ص (٨٥١).

(٢) المصدر السابق ص (٨٥٢).

(٣) المصدر السابق .

وأما الطائفة الثانية : فهم المصوّبة، القائلون بأن كل مجتهد مصيب للحق فيما أداه اجتهاده إليه.

فأما القائلون بجواز تتبع الرخص والعمل بها — وهم نوادر من متأخري الفقهاء — فلا يلزم من مذهبهم هذا أنهم يجيزون العمل بالشاذ؛ إذ الجهة منفكة بينهما، فالرخص تكون في الشذوذ وفي غيره، والشذوذ يكون في جانب التسهيل والترخيص، كما يكون في جانب العزيمة والتشديد.

نعم ، تقدم في فصل أسباب الشذوذ أن تتبع الرخص قد يفضي إلى الأخذ بالشاذ، لكنه كما تقدم آنفاً ليس لازماً له.

ومما يكشف هذا الأمر جلياً ، ويبين أن أولئك المجيزين لتتبع الرخص إنما قصدوا من الرخص ما يسوغ فيه الاجتهاد دون ما سواه أن طائفة من أهل العلم من المحققين ومنهم عز الدين ابن عبد السلام والقرافي وابن دقيق العيد — رحمهم الله تعالى جميعاً — ذكروا أن ذلك المذهب — أعني جواز تتبع الرخص — مقيد بأن لا يؤدي ذلك إلى الأخذ بما ينقض فيه قضاء القاضي، وهو ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي^(١). وإذ كان ذلك كذلك فقد خرجت بهذا القيد جميع الآراء الشاذة، كما عرفت من حد الشذوذ فيما تقدم، فلا يكون القول بجواز تتبع الرخص — بهذا القيد — مؤدياً إلى القول بجواز العمل بالآراء الشاذة.

على أن هذا المذهب — جواز تتبع الرخص — مذهب مشنوء عند عامة أهل العلم، وقد تقدم في السبب الثامن من أسباب الشذوذ الحديث عنه، وبيان جملة من مفسده.

وأما الطائفة الثانية وهي طائفة المصوّبة — وهم فرقة من متكلمي الأصوليين — فإن الذي كان يقتضيه مذهبهم هذا في تصويب المجتهدين أجمعين أن ينسب إليهم — بادي الرأي — القول بجواز العمل بشذوذات المجتهدين؛ لأن ما كان صواباً جاز العمل به، لولا أنهم جاءوا بتفسير خاص لما يطلقون عليه تارة مسائل الاجتهاد، وتارة أخرى مسائل

(١) انظر : التقرير والتحجير (٣/٣٥١-٣٥٢)، وشرح تنقيح الفصول ص (٤٣٢)، وإرشاد الفحول ص (٢٧٢)، وراجع : جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي مع حاشية البناني (٢/٤٠٠-٤٠١)، وفواتح الرحموت مع المستصفي للغزالي (٢/٤٠٦).

الفروع، وهي التي يقولون فيها بالتصويب دون ما سواها مما يلقبونه تارة بمسائل الأصول، وتارة بالمسائل المقطوع بها، وتارة ثالثة أخرى بالمسائل التي لا يسوغ فيها الاجتهاد. هذا التفسير — وقد تبين من ذلك التقسيم — هو أنهم صرحوا بأن مرادهم بتصويب المجتهدين أجمعين إنما هو فيما لم يرد فيه دليل قطعي. ولذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو من رؤوس المصوّبة: ما عليه دلالة قاطعة فليس هو من مسائل الاجتهاد، والحق في واحد منه، لا يحل خلافه، سواء كانت تلك الدلالة خفية أو جلية^(١).

ويقول أبو المعالي الجويني — رحمه الله تعالى — وهو من المصوّبة — معرفاً مسائل الفروع التي يخصون القول فيها بتصويب المجتهدين: ((كل حكم في أفعال المكلفين لم يقم عليه دلالة عقل، ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع))^(٢). ويقول في موضع آخر: ((إنما نقول بتصويب المجتهدين في مسائل الاجتهاد، وهذه المسألة التي نحن فيها من مسائل القطع، وهي ملتحقة بالقطعيات التي المصيب فيها واحد متعين))^(٣).

إذا تبين هذا، واستقر أن مراد المصوّبة إنما هو تصويب جميع أقوال المجتهدين فيما يسوغ فيه الاجتهاد لا فيما لا يسوغ فيه اتضح أنه لا يصح أن ينسب إلى المصوّبة أنهم يجيزون العمل بشذوذات المجتهدين؛ لما تقدم وتكرر التأكيد عليه مراراً من أن الشذوذ لا يكون شذوذاً إلا إذا جاء فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وهو ما تبين قطعاً وقوعه في غير محله، وهو المخالف للقطعي.

على أنه يكدر على ما تقدم أن النزاع قد يحصل فيما هو قطعي وما ليس بقطعي، أي في حده وبيانه، لاسيما مع هؤلاء المتكلمين الذين يدخلون أخبار الآحاد — مثلاً — في حيز الظنون مهما بلغت رتبتهما في الثبوت والصحة.

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (٢/٣٩٦).

(٢) الاجتهاد من كتابه: ((التلخيص)) مطبوع مفرداً عنه ص (٢٧)، بتحقيق شيخي الدكتور / عبد الحميد بن علي أبو زنيد.

(٣) المصدر السابق ص (٤٢).

ثم إن إطلاق القول بأن مسائل الاجتهاد ليست بقطعية، أو أن مسائل الفروع ليس فيها قطعي، أو أن ما وقع فيه خلاف فليس بمقطوع فيه ، كل ذلك متعقب عند المحققين من أهل العلم.

فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — متعباً الكلمة الأولى : ((تضمن هذا أن ما يعلم بالاجتهاد لا يكون قطعياً قط، وليس الأمر كذلك، فرب دليل خفي قطعي))^(١).

ويقول متعباً الكلمتين الآخرين : ((قلت : كثير من مسائل الفروع قطعي وإن كان فيها خلاف، وإن كان لا يأثم المخطئ فيها؛ لخفاء الدليل عليه))^(٢).

بل إن ابن حزم — رحمه الله تعالى — ينكر تقسيم الشريعة إلى فروع وأصول ، فهو يقول : ((جميع أحكام الشريعة كلها أصول))^(٣).

ثم يقول مفنداً : ((فبطل ما موهوا به من تقسيمهم الشريعة على فروع وأصول، وصح أن جميع أحكام الشريعة كلها سواء وأصول))^(٤).

على أن أصل ذلك المذهب؛ أعني مذهب المصوبة القائلين بأن كل مجتهد مصيب للحكم فيما اجتهد فيه، وأن الحق في ذلك متعدد، وأنه ليس في مثل هذا حكم عند الله تعالى في نفس الأمر، وإنما حكمه في حق كل مكلف يتبع اجتهاده واعتقاده، إلى آخر ما نظروه في هذه المسألة ؛ أقول : إن هذا المذهب مذهب رديء، قد حمل عليه جماهير أهل العلم وزيفوه.

ولعل من أشهر عباراتهم في ذلك ، كلمة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني — رحمه الله تعالى — حيث يقول :

((القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة وآخره زندقة))^(٥).

(١) المسودة ص (٤٩٦).

(٢) المصدر السابق ص (٤٩٧).

(٣) الإحكام (١١٥/٨).

(٤) المصدر السابق .

(٥) سير أعلام النبلاء (٣٥٥/١٧).

ويفسر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بقوله : ((يعني أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه، فمن قال : إن الإيجاب والتحرير يتبع الاعتقادات فقد سفسط في الأحكام العملية، وإن لم يكن مسفسطاً في الأحكام العينية ... وأما كون آخره زندقة؛ فلأنه يرفع الأمر والنهي ، والإيجاب والتحرير، والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب، وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال، وهذا كفر وزندقة))^(١).

ورحم الله تعالى ركن الدين الإسفراييني فإنه كان يتأثر كثيراً إذا تكلم في هذه المسألة، قال عنه أحد تلاميذه: ((كان شيخنا الأستاذ إذا تكلم في هذه المسألة قيل: القلم عنه مرفوع حينئذٍ — يعني أبا إسحاق — لأنه كان يشتم ويصول، ويفعل أشياء!!))^(٢). وما أرى هذا — والله تعالى أعلم — إلا من شدة غيرته على الدين أن تنتهك محارمه، وحقاً إنه — رحمه الله تعالى — في هذا لكما وصفه أحدهم بقوله : ((الإسفراييني نار تحرق))^(٣) أي كل زيف وباطل.

ثانياً : شبه المجيزين للعمل بالشذوذ :

ليس ثمة شبه تستحق الوقوف عندها طويلاً ، لكن جرت عادة الباحثين بالنظر حتى في أوهى الأقوال ومتعلقاتها من باب التنزل للخصم، فعلى ذلك يمكن تلمس وحصر شبه المجيزين للعمل بالآراء الشاذة بما يأتي :

الشبهة الأولى :

أن كثيراً من الآراء الشاذة قد جاء عن بعض كبار أهل العلم من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين — رحمهم الله تعالى — ومن بعدهم من سلف هذه الأمة وخيارها، وجلالتهم في العلم، وتقدمهم في الفضل يجيز الأخذ بأقوالهم، فلنا فيهم أسوة حسنة، ولو رددنا أقوالهم واطرحنها لكان في ذلك تنقص لهم، وغض من مكانتهم، وهذا لا يجوز بحال.

(١) قاعدة في توحيد الملة وتعدد الشرائع ، لشيخ الإسلام ، مع مجموعة الرسائل المنيرية (١٦٠/٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (٣٥٥/١٧).

(٣) انظر : طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢٥٧/٤).

والشبهة الثانية :

أن الآراء الشاذة داخلية في جملة الخلاف في الأحكام، والخلاف توسعة ورحمة، فيجوز الأخذ بتلك الآراء الشاذة توسعة على الأمة ومراعاة لمصلحتها، وطلباً للترخيص لها ورفع المشقة عنها، لاسيما وتلك الآراء نابعة من الشريعة وليست غريبة عنها. وربما دعموا الشبهة الأولى بمثل ما روي عن النبي ﷺ من قوله : ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))^(١).

ورفدوا الشبهة الثانية بما نُسب إلى النبي ﷺ : ((اختلاف أمي رحمة))^(٢). ثم ربما زعم أحدهم أنه يجوز الأخذ بالآراء الشاذة طمعاً في إبقاء الشريعة الإسلامية في حيز التطبيق، وأنا إن لم نفعل ذلك فلربما بقيت على الرفوف وتراكم عليها الغبار، وحلت القوانين الكفرية محلها... الخ. هذا ما اطلعت عليه من شبه القوم، فإن كان هناك غيره فما أظنه إلا يدندن حوله.

ثالثاً : كشف الشبه :

أما الشبهة الأولى : فهي راجعة في أصلها إلى تقديس آراء الأشخاص لذاتهم، وادعاء

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص (٤٠٩)، وأخرجه أيضاً ابن حزم في الإحكام (١٤٧/٦—١٤٨)، وانظر في استيفاء تخريج هذا الحديث التلخيص الحبير لابن حجر (١٩٠/٤—١٩١)، وسيأتي الحكم عليه بعد قليل في أثناء مناقشة هذه الشبهة ، وراجع : الجامع الصغير للسيوطي وشرحه فيض القدير للمناوي (٧٦/٤)، وانظر : العلل المتناهية لابن الجوزي (٢٨٢/١—٢٨٣)، الحديث رقم (٤٥٧)، والكامل لابن عدي (٢٠٠/٣).

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ مشهور على الألسنة، ويرفع إلى النبي ﷺ في بعض الكتب، دون معرفة من رواه من الصحابة رضي الله عنهم ، بل لا يعرف له سند أصلاً ، فهو حديث لا أصل له إلا على التوهم ، كما قال السيوطي : ((لعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا)) !!! انظر : الجامع الصغير للسيوطي (٢٠٩/١—٢١٠)، قال السبكي : ((وليس بمعروف عند الحديثين، ولم أقف له على سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع)). انظر : فيض القدير للمناوي (٢١٢/١).

وأما حديث : ((اختلاف أصحابي لكم رحمة))، فقد جاء مسنداً من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — لكنه حديث ضعيف ، ضعفه الحفاظ العراقي وغيره، انظر : المغني عن حمل الأسفار في حاشية إحياء علوم الدين (٢٧/١)، وفيض القدير (٢١٢/١)، وكشف الخفاء للعجلوني (٦٦/١—٦٨).

العصمة لغير المعصوم، ثم إلى ادعاء التلازم بين طرح القول وبين تنقص قائله، وكل ذلك باطل، وبيانه :

أن الله تعالى يقول : ﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون قال أولو جنتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين ﴾^(١).

فقد عاب الله — جل ذكره وتقدست أسماؤه — في هذه الآيات المشركين الذين يحتجون باتباع ما وجدوا عليه آباءهم، دون نظر فيه أحق هو أم باطل، وإنما اتبعوهم ووقفوا آثارهم لجلالتهم في أعينهم فحسب.

فذاك الذي يأخذ بقول شاذ، عن صحابي أو تابعي أو أي عالم من علماء الأمة ، ثم يقال له : دعه ، وخذ بأهدى منه ، سنة نبينا محمد ﷺ وما عليه عامة أهل العلم في تلك المسألة ، فيعاند ، ويرد ذلك ، ويأخذ بالاحتجاج بفضل ذلك الذي شذ في ذلكم الرأي؛ فيه شبه ممن قص الله تعالى علينا قصصهم ، من أعداء الرسل ، صلوات الله وسلامه على رسله أجمعين^(٢)، نعوذ بالله تعالى من الخذلان ، ومن عاقبة كل راد للحق ، مكذب للهدى .

ثم إن الله تعالى إنما تعبدنا باتباع أحسن القول لا أي قول ، يقول عز من قائل — في وصف عباده المبشرين : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾^(٣).

وبهذه الآية استدل الإمام مالك — رحمه الله تعالى — بعد أن قال : ((ليس كل ما قال رجل قولاً — وإن كان له فضل — يتبع عليه))^(٤).

(١) الآيات (٢٣)، و(٢٤)، و(٢٥) من سورة الزخرف.

(٢) راجع في وجه الاستدلال : جامع بيان العلم ص (٤٣٨).

(٣) الآية (١٨) من سورة الزمر .

(٤) انظر : جامع بيان العلم ص (٤٥١) والإحكام لابن حزم (١٨١/٦) والموافقات (١٧١/٤) والاعتصام (٣٦٢/٢).

وذلك بأن الخطأ لا يكاد يسلم منه أحد ، يقول النبي ﷺ في الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه :

((كل بني آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون)) .

رواه أحمد ^(١) والترمذي ^(٢) وابن ماجه ^(٣) والدارمي ^(٤) والحاكم ^(٥) .

وكان إمام التابعين سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — يقول : ((ليس من عالم ولا شريف ولا ذي فضل إلا وفيه عيب ، ولكن من كان فضله أكثر من نقصه ذهب نقصه لفضله ، كما أنه من غلب عليه نقصانه ذهب فضله)) ^(٦) .

وقال بعض أهل العلم : ((لا يسلم العالم من الخطأ ، فمن أخطأ قليلاً ، وأصاب كثيراً ، فهو عالم ، ومن أصاب قليلاً وأخطأ كثيراً فهو جاهل)) ^(٧) .

وإذ كان الحال ما ذكر من أنه لا يكاد يسلم من الخطأ أحد ، حتى من كان مبرزاً في الفضل والعلم والدين ، فلا يحل أن نأخذ بجميع أقواله ، أو أفعاله ، واحد من الناس ؛ لما تقدم من أنه لا يسلم من الخطأ ، فإذا ذهبنا نأخذ بأقواله جميعها ، أو أفعاله كلها ، لم نأمن

(١) المسند (١٩٨/٣) .

(٢) الجامع مع العارضة — أبواب صفة القيامة والرقائق والورع — (٣٠٨/٩) .

(٣) السنن — كتاب الزهد — (١٤٢٠/٢) .

(٤) السنن (٣٠٣/٢) .

(٥) المستدرک (٢٤٤/٤) ، وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) وتعقبه الذهبي في التلخيص فقال : ((قلت علي لئن)) ، يقصد : علي بن مسعدة الباهلي أحد رجال سند الحديث . وكل أولئك الذين خرجوا الحديث خرجوه من طريقه ، ويظهر أنه انفرد به لأن الترمذي بعد أن خرج الحديث قال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعدة عن قتادة)) .

وعلي هذا مختلف في توثيقه ، فقد قال أبو داود الطيالسي : ((كان ثقة)) وقال ابن معين : ((صالح)) وقال أبو حاتم : ((لا بأس به)) انظر : الجرح والتعديل (٢٠٤/٦-٢٠٥) ، لكن ذهب كثير من المحققين أيضاً إلى تضعيفه ، انظر : الضعفاء (٢٥٠/٣) والجروحين (١١١/٢) والكمال (٢٠٧/٥) والكاشف (٢٥٧/٢) ، وتهذيب التهذيب (٣٨١/٧) وراجع : المغني عن حمل الأسفار للمحافظ العراقي في حاشية إحياء علوم الدين (٤٤/٤) .

(٦) جامع بيان العلم ص (٣٤٧) .

(٧) المصدر السابق ص (٣٤٧-٣٤٨) .

أن نقع فيما وقع فيه من الخطأ أو الزلل ، ولا يُحاشا من ذلك أحد من البشر ، إلا من عصمه الله — عز وجل — وهو رسوله ونبيه محمد ﷺ .

فعن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — رفعه قال : ((ليس أحد إلا يُؤخذ من قوله ويُدع ، غير النبي ﷺ)) ، رواه الطبراني (١) .

وعن التابعي الجليل مجاهد بن جبر — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي ﷺ)) (٢) .

وكذلك جاءت الرواية عن الحكم بن عتيبة — عالم أهل الكوفة بعد الشيعي — رحمهما الله تعالى — أنه قال : ((ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبي ﷺ)) (٣) .

ومثل ذلك جاء عن الإمام مالك — رحمه الله تعالى — (٤) بل إن هذا المعنى متقرر عند الأئمة كلهم . وكان من مقتضى ذلك أن لا يؤخذ قول العالم حتى ينظر فيه ، ويُميز بين ما ينبغي أن يؤخذ من قوله وبين ما ينبغي أن يترك ، لكن التقليد المذموم هو الذي أوقع بعض الناس في الخطأ ، من حيث متابعة المقلد في كل ما يذهب إليه .

يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((الناس لا يسلم منهم أحد من الغلط ، وإنما دخلت الداخلة على الناس من قبل التقليد ، لأنهم إذا تكلم العالم عند من لا ينعم النظر بشيء ، كتبه ، وجعله ديناً ، يرد به ما خالفه ، دون أن يعرف الوجه فيه ، فيقع الخلل ، وبالله التوفيق)) (٥) .

وإذا تبين هذا فيقال لكل من يستجيز الأخذ بأقوال من يحسن الظن بشخصه ، دون تمييز ولا نظر : ما قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه : ((إن الحق لا يعرف بالرجال ، اعرف

(١) المعجم الكبير (٢٦٩/١١) ، قال الهيثمي : ((رجاله موثقون)) انظر : مجمع الزوائد (١٨٤/١) .

(٢) رواه عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص (٤٠٩) ، ورواه أيضاً ابن حزم في الإحكام (١٤٥/٦) ، و(١٧٩/٦) .

(٣) رواه ابن عبد البر في الجامع ص (٤٠٩) ، ورواه ابن حزم في الإحكام (١٤٧/٦-١٤٨) و (١٧٩/٦) .

(٤) انظر : إعلام الموقعين (٢٩٦/٣-٢٩٧) .

(٥) التمهيد (٢٤٨/٢) .

الحق تعرف أهله))^(١).

وما قاله ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — ((النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل))^(٢). وإذا تقرر هذا ، ثم تأملت الأحاديث والآثار والأخبار الواردة في التحذير من زلة العالم — وقد تقدم قريباً ذكر جملة صالحة منها — علمت أن ذلك كله إنما هو لأجل أن تجتنب فلا ترتكب ، مهما كانت مكانة من نسبت إليه ؛ من فاضل أو فقيه أو عالم.

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((وإذا صح وثبت أن العالم يزل ويخطئ لم يجوز لأحد أن يفتي ويدين بقول لا يعرف وجهه))^(٣).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — ((ولقد زل بسبب الإعراض عن الدليل والاعتماد على الرجال أقوام خرجوا بسبب ذلك عن جادة الصحابة والتابعين ، واتبعوا أهواءهم بغير علم فضلوا عن سواء السبيل))^(٤).

وآراء الرجال ليست حجة في دين الله تعالى ، بل هي موضع اتهام حتى يشهد لها من النصوص شاهد ، أو يقوم على تصويبها دليل يحتج بمثله ، وإنما الحجة في دين الله تعالى الكتاب والسنة ، وما صدر عنهما أو رجع إليهما.

يقول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ((يا أيها الناس اهتموا آراءكم على الدين))^(٥).

وقال أيضاً رضي الله عنه : ((السنة ما سنه الله ورسوله ، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة)) رواه ابن عبد البر^(٦) وابن حزم من طريقه^(٧).

(١) انظر : تلبس إبليس ص (٨٢) ، والقواعد للمقري (٣٩٧/٢—٣٩٨) ، وراجع : فيض القدير للمناوي (٢١٠/١).

(٢) تلبس إبليس ص (٨١).

(٣) جامع بيان العلم ص (٤٤١).

(٤) الاعتصام (٣٤٧/٢).

(٥) تقدم تخريجه ص (٣٧).

(٦) جامع بيان العلم ص (٤٧٩).

(٧) الإحكام (٥١/٦).

وكذلك قال سهل بن حنيف رضي الله عنه : ((يا أيها الناس اتحموا رأيكم على دينكم))^(١) .
ولذا كتب الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز — رحمه الله تعالى — إلى الناس : ((إنه
لا رأي لأحد مع سنة سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم)). رواه ابن عبد البر^(٢) ، ومن طريقه ابن
حزم^(٣) .

وقد كثر تحذير أهل العلم من الآراء المحضة في مقابلة السنة والمأثور، وقد جاء هذا
في كلامهم نثراً ونظماً .

يقول الإمام الأوزاعي — رحمه الله تعالى — : ((عليك بآثار من سلف، وإن رفضك
الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول)) رواه ابن عبد البر^(٤) ومن طريقه ابن
حزم^(٥) .

وقال الحافظ أبو بكر بن الحافظ أبي داود — صاحب السنن — رحمهما الله تعالى —
في قصيدته في السنة التي مطلعها :

تمسك بجبل الله واتبع الهدى * ولا تك بدعيًا لعلك تفلح
ودن بكتاب الله والسنن التي * أتت عن رسول الله تنجو وتريح.
قال :

ودع عنك آراء الرجال وقولهم * فقول رسول الله أزكى وأشرح.
رواها عنه بالسند إليه ابن أبي يعلى^(٦) والذهبي^(٧) — رحمهما الله تعالى — .
ولا شك أن من يذهب يأخذ بآراء الرجال ويدع لأجل ذلك ما استبان من الشرع
فهو على شفا هلكة، فإنه مهما كان صاحب الرأي معظماً فإن الشرع أعظم.

(١) تقدم تخريجه ص (٣٧).

(٢) جامع بيان العلم ص (٣٢٧).

(٣) الإحكام (٥٣/٦).

(٤) جامع بيان العلم ص (٤٩١).

(٥) الإحكام (٥٣—٥٢/٦).

(٦) طبقات الحنابلة (٥٤—٥٣/٢).

(٧) سير أعلام النبلاء (٢٣٦—٢٣٣/١٣)، وراجع : جامع بيان العلم ص (٤٧٧).

يقول ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — ((فلا ينبغي أن يترك الشرع لقول معظم في النفس، فإن الشرع أعظم))^(١).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((فما ظن من اتخذ غير الرسول إمامه، ونبذ سنته وراء ظهره، وجعل خواطر الرجال وآراءها بين عينيه وأمامه؟! فسيعلم يوم العرض أي بضاعة أضاع، وعند الوزن ما ذا أحضر؛ من الجواهر أو خرثي^(٢) المتاع؟!))^(٣).

ويقول إمام الدعوة، الشيخ محمد بن عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — ((فينبغي للمؤمن أن يجعل همه ومقصده معرفة أمر الله ورسوله في مسائل الخلاف، والعمل بذلك، ويحترم أهل العلم، ويوقرهم، ولو أخطأوا؛ لكن لا يتخذهم أرباباً من دون الله، هذا طريق المنعم عليهم. أما اطراح كلامهم وعدم توقيرهم فهو طريق المغضوب عليهم، وأما اتخاذهم أرباباً من دون الله؛ إذا قيل قال الله، قال رسوله، قيل: هم أعلم منا، فهذا هو طريق الضالين))^(٤).

وهذا الذي قاله الإمام — رحمه الله تعالى — فيه كشف ما ورد في سياق الشبهة — التي نحن بصدد الحديث عنها — من أن عدم الأخذ ببعض أقوال الأئمة مما فيه ضعف أو شذوذ فيه تنقص لهم، لا يتناسب مع مقاماتهم.

فبين — رحمه الله تعالى — أن الجهة منفكة بين الأمرين؛ فاحترام العلماء وتوقيرهم ولو أخطأوا واجب لازم، وأما متابعتهم وتقليدهم فيما أخطأوا فيه فلا يجوز، وليست متابعة العالم على خطئه من احترامه في شيء، بل لو قيل: إنها مضادة لذلك لكان متوجهاً؛ لأن العالم الذي يستحق هذا الوصف لا يسوّغ لأحد أن يتابعه على خطئه، بل لو بلغه ذلك عن أحد لكرهه ومقتته، فكيف يكون إتيان ما يكرهه العالم من احترامه!!؟

(١) تلبس إبليس ص (١٤٠).

(٢) خرثي المتاع: سقط أثاث البيت ورتبه، انظر: النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري ص (٤٧٩)،
والصاحح للجوهري (٢٨١/١)، والقاموس المحيط (١٦٥/١—١٦٦).

(٣) تهذيب مختصر سنن أبي داود، بحاشية: عون المعبود (٢٢/١—٢٣).

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (١٢/١).

هذا ما لا يكون، ولهذا ونحوه — والله تعالى أعلم — استفاض النقل عن الأئمة بالنهي عن تقليدهم.

بل هذا حبر الأمة عبد الله بن عباس — رضي الله تعالى عنهما — يقول : ((أراهم سيهلكون ، أقول : قال رسول الله ﷺ ويقولون : قال أبو بكر وعمر)).
رواه ابن عبد البر بسنده إليه^(١).

فإذا كان هذا في حق الشيخين — وهما — رضي الله تعالى عنهما — الرجلان يُقتدى بهما — فكيف بمن سواهما من سائر علماء الأمة!!!؟!

ورحم الله تعالى إمام أهل السنة أحمد بن حنبل الشيباني الوائلي حيث يقول : ((إنما العلم ما جاء من فوق)) رواه ابن عبد البر^(٢).

فكل أحد دون رسول الله ﷺ ، ولا فوقية لأحد مع كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ ، ثم تأتي من بعد ذلك منازل العلماء ومراتب الفضلاء ، يقدمها جيل الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — ثم بقية القرون المفضلة ، وهكذا.

وأرى الكلام قد طال في الرد على تلك الشبهة ، فأختم بهذه الوصية من الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — يوصي بها طالب العالم ، ولها تعلق قوي بما نحن فيه فيقول :
((فعليك يا أخي بحفظ الأصول والعناية بها، واعلم أن من عني بحفظ السنن والأحكام المنصوصة في القرآن، ونظر في أقاويل الفقهاء فجعله عوناً له على اجتهاده، ومفتاحاً لطرائق النظر ، وتفسيراً لجمال السنن المحتملة للمعاني ، ولم يقلد أحداً منهم تقليد السنن التي يجب الانقياد إليها على كل حال دون نظرٍ، ولم يرح نفسه مما أخذ العلماء به أنفسهم؛ من حفظ السنن وتدبرها، واقتدى بهم في البحث ، والتفهم والنظر، وشكر لهم سعيهم فيما أفادوه ونبهوا عليه، وحمدهم على صوابهم الذي هو أكثر أقوالهم، ولم يبرئهم من الزلل؛ كما لم يبرئوا أنفسهم منه، فهذا هو الطالب المتمسك بما عليه السلف الصالح، وهو المصيب لحظه، والمعاین لرشده، والمتبع لسنة نبيه ﷺ وهدى صحابته — رضي الله

(١) جامع بيان العلم ص (٥٧٠).

(٢) المصدر السابق ص (٣٢٢—٣٢٣)، وانظر : الطرق الحكيمة ص (٣٢٤).

تعالى عنهم—))^(١).

وبما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((فأصحاب الاجتهاد وإن عذروا ، وعرفت مراتبهم من العلم والدين؛ فلا يجوز ترك ما تبين من السنة والهدى لأجل تأويلهم ، والله أعلم))^(٢).

وبما قاله تلميذه العلامة ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((من له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل، الذي له في الإسلام قدم صالح، وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله، يمكن؛ قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور، بل ومأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يتبع فيها، ولا يجوز أن تمدر مكائده وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين))^(٣).

وأما الاستناد إلى ما يُروى عن النبي ﷺ : ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) فقد جاء هذا الحديث من عدة طرق لا يثبت بمثلها الحديث؛ إما برواية ضعيف شديد الضعف، أو كذاب أو مجهول أو بإسناد منقطع^(٤).

روى الحافظ ابن عبد البر عن الحافظ أبي بكر البزار — رحمهما الله تعالى — أنه قال : ((هذا الكلام لا يصح عن النبي ﷺ))^(٥).

وقال أبو محمد ابن حزم — رحمه الله تعالى— عن هذا الحديث : ((وأما الحديث المذكور فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق))^(٦).

هذا ، وعلى تقدير صحة الحديث — وما هو بصحيح — فإن لأهل العلم تفسيراً لمنعه يقطع متعلق أصحاب تلك الشبهة به.

ذكر ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— قال : ((قال المزني — رحمه الله — في قول

(١) المصدر السابق ص (٥٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٦٤/٢١).

(٣) إعلام الموقعين (٢٩٥/٣).

(٤) انظر : جامع بيان العلم ص (٤٠٨—٤٠٩)، والإحكام لابن حزم (٨٢/٦—٨٣)، والتلخيص الحبير لابن حجر (١٩٠/٢—١٩١).

(٥) جامع بيان العلم ص (٤٠٨)، وراجع : الإحكام لابن حزم (٨٣/٦)، والتلخيص الحبير (١٩١/٢).

(٦) الإحكام (٦٤/٥)، وراجع : التلخيص الحبير (١٩١/٢).

رسول الله ﷺ : ((أصحابي كالنجوم)) قال : إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه وشهدوا به عليهم^(١)، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به ، لا يجوز عندي غير هذا، وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان^(٢) من^(٣) عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضاً ، ولا أنكر بعضهم على بعض ، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه فتدبر^(٤).

وإلى مثل ذلك ذهب ابن حزم — رحمه الله تعالى — فقال في أثناء كلامه على الحديث وتفنيده نقلاً ومعنى ، : ((وهو عليه السلام قد أخبر أنهم يخطئون ، فلا يجوز أن يأمرنا باتباع من يخطئ، إلا أن يكون عليه السلام أراد نقلهم لما رووا عنه فهذا صحيح؛ لأنهم عليهم السلام كلهم ثقات، فعن أيهم نقل فقد اهتدى الناقل))^(٥).

هذا ما يتعلق بكشف الشبهة الأولى، وقد تبين بما تقدم من الأدلة والسنن والآثار والأخبار، وما سلف من تقارير أهل العلم وتحريراتهم أنها شبهة واهية واهنة، ولقد كانت تنكشف ببعض ما تقدم، ولكن لبسط الكلام في بعض المواضع من الفائدة ما ليس لإيجازه، والحمد لله رب العالمين.

وأما الشبهة الثانية :

فهي راجعة في أصلها إلى أن الخلاف حجة، وأنه متى وجد الخلاف في مسألة من المسائل فجائز أن يؤخذ به على أي وجه يكون؛ لأنه توسعة ورحمة. وهذا كله باطل ، وبيانه :

أن الله تعالى ذم الاختلاف والفرقة، فقال عز من قائل : ﴿ وَإِن الَّذِينَ اٰخْتَلَفُوا فِي

(١) في نسخة بتحقيق أبي الأشبال الزهيري ونشر دار ابن الجوزي (٩٢٣/٢) ((عليه)) وهي في نظري أولى بالصواب.

(٢) في النسخة المذكورة آنفاً ((فلو كانوا)) وهي كذلك أرجح في نظري ، — والله تعالى أعلم — .

(٣) هذا الحرف ((من)) لم يرد إلا في النسخة التي التزم الباحث الرجوع إليها، ويظهر أنه مقحم؛ ولا معنى له، بل هو يخل بفهم السياق، والصواب — والله تعالى أعلم — حذفه كما هو الحال في النسخة المحققة المشار إليها قبل قليل ، وكما هو الحال كذلك في نسخة دار الفكر (١١٠/٢)، المقسمة إلى جزئين في مجلد واحد.

(٤) جامع بيان العلم ص (٤٠٧).

(٥) الإحكام (٦٥/٥).

الكتاب لفي شقاق بعيد ﴿١﴾.

وقال سبحانه وتعالى : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم
البيانات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾ (٢).

وقال تعالى: ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل
معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من
بعد ما جاءهم البيانات بغياً بينهم ﴾ (٣).

ثم امتن الله عز وجل على المؤمنين باستنقاذهم من الاختلاف وبهدايتهم إلى الحق فيما
اختلف فيه، فقال سبحانه : ﴿ فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله
يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (٤).

وقد تبين مما تقدم في قول الله تعالى عن أنبيائه — صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين
— : ﴿ وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ أن الكتاب نزل
لأجل فصل الحكم في الاختلاف لرفعه ببيان الحق فيه، ليهلك من هلك عن بينة، ويجي من
حي عن بينة، فأمر نزل الكتاب برفعه والفصل فيه كيف يجعل حجة أو رحمة!!؟.

وقد دل كتاب الله عز وجل أن الاختلاف والتنازع لا يكونان أبداً حجة ولا
مسوغاً لأن يأخذ من شاء ويدع من شاء ما جاء فيه الاختلاف أو التنازع ، بل
الحكم حين الاختلاف أو التنازع هو رد ذلك المختلف فيه أو المتنازع عليه إلى الله تعالى
وإلى رسوله ﷺ أي إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة نبيه محمد ﷺ .

قال الله تعالى : ﴿ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ (٥).

(١) الآية (١٧٦) من سورة البقرة.

(٢) الآية (١٠٥) من سورة آل عمران.

(٣) من الآية (٢١٣) من سورة البقرة.

(٤) من الآية (٢١٣) من سورة البقرة .

(٥) من الآية (٥٩) من سورة النساء.

وقال عز وجل : ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾ (١).
وقد جاء ذم الاختلاف والتحذير منه في سنة رسول الله ﷺ أيضاً، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : سمعت رجلاً قرأ آيةً ، وسمعت النبي ﷺ يقرأ خلافتها ، فجتت به النبي ﷺ فأخبرته، فعرفت في وجهه الكراهية، وقال : كلا كما محسن، ولا تختلفوا ، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا)) رواه البخاري (٢).

وعن عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — قال : هجرت (٣) إلى رسول الله ﷺ يوماً ، قال : فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية ، فخرج علينا رسول الله ﷺ يعرف في وجهه الغضب، فقال : إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب)) رواه مسلم (٤).

نعم ، لقائل أن يقول : إن الاختلاف المذموم في النصوص السالفة وما في نحوها إنما هو الاختلاف في أصول الدين أو الاختلاف المؤدي إلى الفتنة والشقاق، وأما الاختلاف في فروع الشريعة فليس من ذلك في شيء.

وفي ذلك يقول النووي — رحمه الله تعالى — متحدثاً عن الاختلاف المذموم في الكتاب: ((محمول عند العلماء على اختلاف لا يجوز، أو اختلاف يوقع فيما لا يجوز كاختلاف في نفس القرآن أو في معنى منه لا يسوغ فيه الاجتهاد، أو اختلاف يوقع في شك أو شبهة أو فتنة أو خصومة، أو شجار، ونحو ذلك ، وأما الاختلاف في استنباط فروع الدين منه، ومناظرة أهل العلم في ذلك، على سبيل الفائدة وإظهار الحق، واختلافهم في ذلك ؛ فليس منهيًا عنه، بل هو مأمور به، وفضيلة ظاهرة، وقد أجمع المسلمون على هذا من عهد الصحابة إلى الآن، والله أعلم)) (٥).

(١) من الآية (١٠) من سورة الشورى.

(٢) صحيح البخاري — كتاب أحاديث الأنبياء — مع فتح الباري (٦/٥١٣—٥١٤).

(٣) أي بكرت انظر: شرح النووي لصحيح مسلم (١٠/١٠١)، ومن المعروف أن الهجر والهجرة: نصف النهار ، لكن راجع الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر الأنباري (١/٥٠٨—٥٠٩)، والقاموس المحيط (٢/١٥٨).

(٤) صحيح مسلم — كتاب العلم — مع شرح النووي (١٠/١٠٠—١٠١).

(٥) شرح صحيح مسلم (١٠/١٠١).

هكذا قال — رحمه الله تعالى— وفي بعض ما قال نظر؛ إذ أن الاختلاف أياً كان ليس بمأمور به وليس هو — بحد ذاته — فضيلة، بل غاية ما يقال في الاختلاف في الفروع إنه من المأذون به؛ ضرورة أن الإذن بالاجتهاد في الفروع يستلزم الإذن بالاختلاف؛ لما جبلت عليه الطبيعة البشرية من اختلاف العقول، وتنوع المدارك، وتفاوت الذكاء والفهم، فإذا أذن لأهل العلم — وهم بشر يتفاوتون في تلك الصفات — بالاجتهاد، علم يقيناً أن الاختلاف سيقع بينهم، فكأن الإذن بالاجتهاد في فروع الشريعة إذن بالاختلاف لما بينهما من التلازم اقتضته طبيعة البشر، وإلا فإن الاختلاف — من حيث هو — ليس مقصوداً للشارع، فضلاً عن أن يكون فضيلة، بله أن يأمر به.

وهذا — في ما يظهر لي — واضح جلي، وفي أمره تعالى برد التنازع إليه وإلى رسوله ﷺ، وبيانه عز وجل أن ما اختلفنا فيه فحكمه إليه؛ ما يوضح ذلك ويجليه بما لا مزيد عليه، فلو كان الاختلاف مأموراً به لما جاء الأمر برده، وطلب الحكم الفصل فيه في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ (١).

ثم إن الإمام النووي — رحمه الله تعالى— قد أخرج الاختلاف فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد من جملة الاختلاف الذي لم يُنه عنه، وهذا النوع بعينه هو موضع النزاع مع أصحاب تلك الشبهة؛ لأن الشذوذ إنما يكون فيه ومنه، فلا مستمسك لهم إذاً بكلام النووي المتقدم.

على أن أصل الكلام في هذه الشبهة — موضع الكشف ههنا — ليس في جواز وقوع الاختلاف أو عدم جوازه، ولا في نوع حكمه إذا وقع، وإنما مدار الشبهة على أن الاختلاف حجة، وأنه عند وقوع الاختلاف يجوز العمل بأي قول من أقوال المختلفين؛ لزعمهم أن وقوع الاختلاف في مسألة أو حكم يدل بذاته على التوسيع في ذلك الأمر المختلف فيه.

وإذ انحصر الكلام في مدار شبهتهم فأقول — وبالله التوفيق — إن ما ذهب إليه أصحاب تلك الشبهة قد انعقد الإجماع على خلافه.

(١) وراجع جامع بيان العلم ص (٣٩٨).

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((قد أجمع المسلمون أن الخلاف ليس بحجة، وأن عنده يلزم طلب الدليل والحجة؛ ليتبين الحق منه))^(١).

وقال في موضع آخر : ((لا يجوز أن يراعى الاختلاف عند طلب الحجة؛ لأن الاختلاف ليس منه شيء لازم دون دليل، وإنما الحجة اللازمة للإجماع لا الاختلاف؛ لأن الإجماع يجب الانقياد إليه لقول الله ﷻ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ﷻ^(٢) الآية ، والاختلاف يجب طلب الدليل عنده من الكتاب والسنة ، قال الله عز وجل : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾^(٣) الآية ، يريد الكتاب والسنة، هكذا فسره العلماء))^(٤).

وقال في موضع ثالث ، حاكياً للإجماع بصيغة أخرى : ((قال أبو عمر : الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة ، إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ، ولا حجة في قوله))^(٥).

بل إن الإمام مالك — رحمه الله تعالى — لم يرحص بالأخذ بالحديثين المختلفين من حديث رسول الله ﷺ وإن جاء عن ثقة ، لأن الحق لا يكون إلا في جهة واحدة ، فما بالك بالاختلاف الذي يجيء عن سواه !!

روى ابن حزم — رحمه الله تعالى — بسنده عن ابن وهب : سئل مالك عن أخذ بحديثين مختلفين ، حدثه بهما ثقة عن رسول الله ﷺ أتراه من ذلك في سعة ؟ قال : لا والله حتى يصيب الحق ، وما الحق إلا في واحد ، قولان مختلفان يكونان صواباً !! ما الحق وما الصواب إلا في واحد))^(٦).

فهذا هو فقه الأئمة ، فأين منه تخرص أصحاب تلك الشبهة المجوزين للعمل بكل ما

(١) التمهيد (١/١٦٥).

(٢) من الآية (١١٥) من سورة النساء .

(٣) من الآية (٥٩)، من سورة النساء.

(٤) التمهيد (١/١٤٣).

(٥) جامع بيان العلم ص (٤٠٦).

(٦) الإحكام (٦/٨٧).

اختلف فيه ، وإن جاء الاختلاف ممن لم يُعصم من الخطأ والخطل ولم يُؤمّن من الوقوع في الزلل .

ولهذا صرح أهل العلم بأنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف كما إذا اختلف المجتهدون على قولين مثلاً^(١).

بل حكى ابن حزم — رحمه الله تعالى — اتفاق العلماء على أن الأخذ برخص الاختلاف دون الاستناد على دليل من الكتاب أو السنة إنما هو فسوق بصاحبه . يقول — رحمه الله تعالى — : ((اتفقوا أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يجل))^(٢).

وعَدَّ الشاطبي — رحمه الله تعالى — ترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف انسلاخاً من الدين^(٣)، نعوذ بالله تعالى من ذلك وأهله .

وذكر — رحمه الله تعالى — أن اتباع رخص المذاهب — وهو نتيجة لجعل الاختلاف حجة — يؤدي — فيما يؤدي إليه — إلى الاستهانة بالدين ، إذ يصير بهذا الاعتبار سيالاً لا ينضبط^(٤).

كما بين — رحمه الله تعالى — أن القول بالتخيير في مسائل الخلاف — مؤدّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها ، لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ، ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف^(٥).

فانظر — وفقك الله تعالى — إلى ما يؤدي إليه القول بأن الاختلاف حجة من تلك المهلكات ، وكفى بذلك بياناً لبطالانه .

على أن أصل القول بأن الاختلاف رحمة وتوسعة قد جاء عن بعض السلف لكن ذلك مقيد عندهم فيما يسوغ فيه الاختلاف .

(١) انظر : الموافقات (٧٢/٤).

(٢) مراتب الإجماع ص (١٧٥).

(٣) انظر : الموافقات (٨٢/٤).

(٤) انظر : المصدر السابق .

(٥) انظر : المصدر السابق (٧٣/٤).

يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((اختلف الفقهاء في هذا الباب على قولين : أحدهما : أن اختلاف العلماء من الصحابة ومن بعدهم من الأئمة رحمة واسعة ، وجائز لمن نظر في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ أن يأخذ بقول من شاء منهم ، وكذلك الناظر في أقاويل غيرهم من الأئمة ما لم يعلم أنه خطأ ، فإذا بان له أنه خطأ لخلافه نص الكتاب أو نص السنة أو إجماع العلماء لم يسعه اتباعه هذا قول يروى معناه عن عمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد ، وعن سفيان الثوري — إن صح — وقال به قوم . ومن حجتهم على ذلك قوله ﷺ : ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم))^(١) .

ومع ذلك القيد — الذي يقطع أي تعلق لأصحاب تلك الشبهة بهذا المذهب — فإن هذا المذهب مرجوح بل مردود عند أكثر أهل العلم .

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بعد كلامه المتقدم مباشرة : ((وهذا مذهب ضعيف عند جماعة من أهل العلم ، وقد رفضه أكثر الفقهاء وأهل النظر))^(٢) . هذا وقد فسّر القاضي إسماعيل بن إسحاق — رحمه الله تعالى — قول من قال : اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ فيه توسعه ، بتفسير استحسنة المحققون من أهل العلم ، فقال : ((إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي ، فأما أن تكون توسعة لأن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلّفوا))^(٣) .

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — معقباً : ((كلام إسماعيل هذا حسن جداً))^(٤) . ومما يؤيد ما تقدم قول المزي — رحمه الله تعالى — : ((قد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فخطأ بعضهم بعضاً ، ونظر بعضهم في أقاويل بعض وتعقبها ، ولو كان قولهم كله

(١) تقدم تخرجه والحكم عليه قريباً في ص(٢٨٤)، وفي ص(٢٩٢).

(٢) جامع بيان العلم ص (٣٩٠).

(٣) المصدر السابق ص (٣٩٠-٣٩١).

(٤) المصدر السابق ص (٣٩٥) .

(٥) المصدر السابق .

صواباً عندهم لما فعلوا ذلك))^(١).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((وفي رجوع أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض ، ورد بعضهم على بعض ، دليل واضح على أن اختلافهم عندهم خطأ وصواب ، ولو لا ذلك^(٢) كان يقول كل واحد منهم : جائز ما قلت أنت ، وجائز ما قلت أنا ، وكلانا نجم يهتدى به ، فلا علينا شيء من اختلافنا ، والصواب مما اختلف فيه وتدافع وجه واحد ، ولو كان الصواب في وجهين متدافعين ما خطأ السلف بعضهم بعضاً في اجتهادهم وقضائهم وفتواهم))^(٣).

وقد يلاحظ القارئ أن الكلام رجع إلى الحديث عن تصويب المجتهدين ، وهو كذلك ، فإن هذه المسألة تعلقاً بتلك ، وقد سبقت الإشارة إلى طرف منها^(٤).
وقد قال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((قد صرح الأربعة الأئمة بأن الحق واحد من الأقوال المختلفة وليس كلها صواباً))^(٥).

وعلى كل حال ، ومهما يكن الأمر ، فإنه لا يصح لمن يُجوّز الأخذ بالشاذ من الآراء أن يتعلق بمذهب المصوّبة ولا بمذهب من يرى الاختلاف توسعة .
فأما مذهب المصوّبة فلما تقدم التنبيه عليه من أنهم قيدوا تصويب المجتهدين فيما يسوغ فيه الاجتهاد وما لم يرد فيه قاطع^(٦).
وأما مذهب من يرى الاختلاف توسعة فقد تقدم آنفاً أنهم قيدوا ذلك بما لم يظهر خطؤه ، وما لم يخالف نصوص الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة^(٧).
فبقي أصحاب تلك الشبهة — بعد قطع ذينك المتعلقين — كالذي تهوي به الريح في

(١) المصدر السابق ص (٣٩٨).

(٢) هكذا في النسخة المحققة (٩١٩/٢) وهو الصواب ولذا أثبتته بدلاً من ((ولذلك)).

(٣) جامع بيان العلم ص (٤٠٤) ، وراجع : الفقيه والمتفقه (٦٢/٢).

(٤) انظر : ص (٢٨٠—٢٨٣).

(٥) إعلام الموقعين (٢٨١/٣).

(٦) انظر : ص (٢٨٠—٢٨١).

(٧) انظر : ص (٢٩٨—٢٩٩).

مكان سحيق ، نسأل الله تعالى العافية والسلامة .

وأما احتجاجهم بما نُسب إلى النبي ﷺ : ((اختلاف أمي رحمة)) فقد تقدم أن هذا الحديث لا أصل له ^(١)، وإذ رقدوا شبهتهم بما لا أصل له فبئس الرشد المرفود. وأما ذلك العصري — عفا الله تعالى عنه — الذي يزعم أنه يستسيغ الأخذ بالشاذ هرباً من القوانين الوضعية فمثله في ذلك كما جاء في المثل : ((كالمستغيث من الرمضاء بالنار)) ^(٢).

إذ ما الفرق بين القوانين الوضعية وبين آراء موضوعة على المخالفة للشرع!!! ^(٣). نعم، تلك تجيء من الكفار والمنافقين ونحوهم، وهذه ربما جاءت من العلماء والحكماء ، لكن لا أثر لذلك على وجه الحقيقة ؛ لأن النظر إلى القول لا إلى القائل، ولذا قال الصحابي الجليل معاذ بن جبل رضي الله عنه : ((الشیطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق كلمة الحق)) ^(٤).

والباطل لا يدفع بالباطل، إنما يدفع بالحق فيدمغه فإذا هو زاهق. وأما قوله عن الآراء الشاذة عن اتفاق الفقهاء إنها : ((تمتد إلى الشريعة بجزورها وأصولها)) ^(٥). فهذا ما نفاه المحققون من أهل العلم، فيقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((إنها موضوعة على المخالفة للشرع)) ^(٦).

واللبس إنما دخل عليه — أي ذلك العصري — من توجه النظر إلى القائل، وهو فقيه أو عالم أو فاضل، لا إلى القول عينه فإنه خارج عن الشريعة جذراً وأصلاً ، ورحم الله تعالى ابن الجوزي حيث يقول : ((النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل)) ^(٧)

(١) انظر : حاشية رقم ٢ من ص (٢٨٤).

(٢) مجمع الأمثال للميداني (١٤٩/٢).

(٣) انظر : الموافقات (٩٥/٤).

(٤) تقدم تحريجه ص (٢٥٨).

(٥) وسائل الإثبات ص (٨٥٢).

(٦) الموافقات (٩٥/٤).

(٧) تلبس إبليس ص (٨١).

— والله تعالى أعلم — .

وأما قوله : ((الفقه الإسلامي كفيلاً بأن يلي حاجة الجميع مهما اختلفت الاتجاهات، وما علينا إلا أن نحدد الرغبة لنرى الإجابة التي تحقق آمال الأمة))^(١).
فهذا القول مما لا ينقضي التعجب منه!! — على حدّ تعبير أبي محمد ابن حزم —
رحمه الله تعالى — .

إذ كيف يجعل الشريعة التي هي الهدى تابعة للرغبة التي هي الهوى!! ثم كيف يُسخرُ الفقه الإسلامي لتلبية حاجة الجميع مهما اختلفت الاتجاهات؛ وفي الاتجاهات الخير والشر، والحق والباطل، والعدل والظلم، والسنة والبدعة، والهدى والضلال، والشرع والهوى، والصالح والفساد. هذا ما لا يكون بحال.

وأرى — والله تعالى أعلم — أن لضغط الواقع المعاصر أثراً في اتجاهات بعض المعاصرين إلى التخلي عن كثير من مبادئ الشريعة ومعالمها وعزائمها تعلقاً منهم بالمسايرة ونحوها مما لا يغني ولا يضمن من جوع. نسأل الله تعالى أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وأن يجنبنا الضلال إنه — سبحانه — يفعل ما يشاء .

هذا، وقد طال الحديث في كشف تينك الشبهتين وإن كان حالهما لا يقتضي تطويلاً، لكنني خشيت أن يُقال كما قال بعضهم في فخر الدين الرازي — رحمه الله تعالى —: ((يورد الشبه نقداً ويحلها نسيئةً))^(٢).

وبقي ههنا تنبيه في غاية الأهمية، وهو أن القول بجواز العمل بالشذوذ لا يتحقق إلا في حق من أفتى أو قضى أو عمل بقول شاذ مستحلاً لذلك، مستحضراً ومعتقداً بأنه رأي شاذ.

فخرج بذلك المجتهد الذي يشذ في مسألة ثم يفتي أو يقضي أو يعمل بها وهو لا يشعر بشذوذه، فلا يجوز أن يُعدَّ ذلك منه تجويزاً للأخذ بالشاذ.
كما يخرج بذلك المقلد الذي يأخذ — في ثنايا تقليده لإمام من الأئمة — بما شدَّ به إمامه دون شعور منه بذلك.

(١) وسائل الإثبات ص (٨٥٢).

(٢) لسان الميزان لابن حجر (٤/٥٠٠).

ولذا ذهب الشيخ عبد الحلیم بن تیمیة والد شیخ الإسلام — رحمهما الله تعالى — إلى تسویغ التقليد فیما لا یسوغ فیہ الاجتهاد من الفروع التي لیست متواترة ظاهرة، وعلل ذلك بعجز المقلد عن التفریق فی أقوال إمامه بین ما یسوغ فیہ الاجتهاد وما لا یسوغ فیہ.

یقول — رحمه الله تعالى — : ((فأما الفروع التي لیست متواترة ظاهرة، فیسوغ التقليد فیها، وإن كان فیها ما لا یسوغ فیہ الاجتهاد؛ لإجماع غیر مشهور، أو نص یعرفه الخاصة، مثل وجوب الشفعة، وحمل العاقلة دية الخطأ، وكون الطواف والوقوف ركین فی الحج، وتفصيل نُصَب الزكاة وفرائضها، وقطع الیمنى من ید السارق، وتنجس الدهن بموت الفأرة، إلى غیر ذلك من أحكام جمیع علیها، لا تعد ولا تحصى، جمیع علیها لا یسوغ فیها الاجتهاد والاختلاف، ومع هذا فهی غیر ظاهرة ظهور أصول الشرائع، فیسوغ فیها التقليد؛ لأن تکلیف العامی معرفة الفرق بین مسائل الإجماع والاختلاف یضاهي تکلیفه درك حکم حوادثه بالدلیل، ولهذا یکفر جاحد الأحكام الظاهرة المجمع علیها، وإن كان عامياً، دون الخفية، فما فرّق بینهما فی التکفیر فرّق فی التقليد))^(١).

فلاحظ أن ابن تیمیة — رحمه الله تعالى — لا یجیز للمقلد أن يأخذ بالشاذ وما لا یسوغ فیہ الاجتهاد من أقوال إمامه وهو یشعر بشذوذه وانحرافه، وإنما یسوغ له وبعذره فی أن يأخذ بذلك لعجزه عن التمییز بین ما یسوغ وما لا یسوغ.

فمفهوم التعلیل الذي علل به من قوله : لأن تکلیف العامی ... إلى آخر العبارة، أن العامی إن عرّف الفرق أو عرّفه — ولو فی مسألة بعینها — فلا یجل له ولا یسوغ له أن یقلد إمامه فیما اجتهد فیہ مما لا یسوغ فیہ الاجتهاد.

وقد تقدم ذکر المنهج والضابط التقریبی الذي قرره الإمام الشاطبي — رحمه الله تعالى — فی هذا فلیراجع^(٢).

وهذا المزلق — أعني وقوع المقلد فی تقلیده لإمامه بالأخذ بشواذ ذلك الإمام — هو من أخطر مزالق التقليد، لاسیما والغالب علی حال المقلدة العصبية الشديدة لمن یقلدونه

(١) المسودة ص(٤٦٠).

(٢) ص(٢٧٦—٢٧٧).

فإذا انضم إليها ما هم عليه من الجهل استعصى على الحكماء علاج ما بهم من داء .
وقديماً قيل: ((ما يقلد إلا عصبي أو غبي!!))^(١).

ولقد بلغت العصبية ببعض المقلدة حداً لا يمكن معه أن يواجه بخطأ إمامه ولا يذكر ذلك أمامه ، فضلاً عن أن يُطمع في إقلاعه عن تقليده فيه .
ومن طريف ذلك أن صدر الدين سليمان بن يوسف الياسوفي الشافعي المتوفى سنة ٧٨٩هـ رحمه الله تعالى— جاء عنه أنه : ((كان يقول : كنت إذا سمعت شخصاً يقول : أخطأ النووي أعتقد أنه كفر))^(٢)!!! . ويظهر أن ذلك كان في أوائل طلبه للعلم ، لأن ابن حجر — رحمه الله تعالى— قال عنه في أثناء ترجمته له : ((كان في أواخر أمره قد أحب مذهب الظاهر ، وسلك طريق الاجتهاد ، وصار يصرح بتخطئة جماعة من أكابر الفقهاء))^(٣) .
وقد نبه المحققون من أهل العلم على أن المقلد — وإن جاز له التقليد في الجملة — لا يبرأ من تبعة أخذه بالشاذ من مذهب إمامه إذا علم بشذوذه .

وسياًتي — إن شاء الله تعالى — بيان ذلك في المطلب القادم .

وختاماً لهذا المطلب أقول : لقد تم بحمد الله تعالى ومنته وفضله ، ثم بما تقدم من البراهين القاطعة ، والأدلة الساطعة ، ثم بأقوال علماء الإسلام ، من أئمة السلف الكرام ، بيان أن العمل بالشذوذ الفقهي حرام لا يجوز بحال ، وأن شبه من زعم خلاف ذلك شبه واهية بل هي من الباطل المحال ، وقد انكشف — بحمد الله تعالى — عوارها ، وبان زيفها وانقطع قرارها ، فالحمد لله على بلج الحق وتلج اليقين .

(١) انظر : سير أعلام النبلاء (١٤/٥٣٧-٥٣٨)، وراجع : لسان الميزان (١/٣٠٥).

(٢) الدرر الكامنة لابن حجر (٢/٢٦١).

(٣) المصدر السابق (٢/٢٦٢).

المطلب الثالث

حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ

إذ كان الشذوذ والعمل به بتلك المثابة من الذم والتحريم ، فهل يلحق الشاذ بسببه تجريح أو تأثيم؟

بعد التأمل، والاستقراء والتتبع ، تبين لي — والله تعالى أعلم — أن عامة من يقع في الشذوذ الفقهي، قولاً أو عملاً ، هم على خمس مراتب :

المرتبة الأولى :

المجتهد الذي هو أهل للاجتهاد، وبلغ في اجتهاده غاية الوسع، ومع هذا وقع في الشذوذ الفقهي، لا عن عمد لمخالفة الصواب، ولا عن تقصير في الاجتهاد، لكنه لما لم يكن معصوماً وقع في مثل ذلك.

فأصحاب هذه المرتبة لا يُعابون ولا يجرحون ولا يؤثمون ، ولا يجوز أن يُتكلم أو يُقدح فيهم؛ لأجل ذلك الشذوذ الذي وقعوا فيه قل أو كثير.

بل هم مأجورون على اجتهادهم الذي أخطأوا فيه — والشذوذ داخل في جملته — أجراً واحداً كما جاء النص بذلك.

فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)).
متفق عليه^(١).

وأصحاب هذه المرتبة هم جميع علماء السلف وأئمة الهدى ، من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، الذين شهدت لهم الأمة بالإمامة في الدين ، وعلو الرتبة في العلم والصلاح والفضل المبين.

يقول الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى— : ((كل من سلف من الأئمة رضي الله عنهم إنما أدهم إلى ما أفتوا به اجتهادهم، فالمخطئ منهم معذور، مأجور أجراً واحداً ، هذا لا يظن

(١) تقدم تخرجه ص(١٠٥).

بهم مسلم سواه، وأما أن يكون عندهم علم عن رسول الله ﷺ من أجله تركوا الحديث المنقول، ولم يبلغوه ولا نقلوه، فهم مبرؤون من ذلك، ومنزهون عنه... وأما الخطأ فليس ذلك منفيًا عنهم، بل هو ثابت عليهم وعلى كل بشر^(١).

ويقول شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((وأما من خالف في شيء من هذا من السلف والأئمة ﷺ فهم مجتهدون، قالوا بمبلغ علمهم واجتهادهم، وهم إذا أصابوا فلهم أجران، وإذا أخطأوا فلم أجر، والخطأ محطوط عنهم، فهم معذورون لاجتهادهم، ولأن السنة البينة لم تبلغهم، ومن انتهى إلى ما علم فقد أحسن))^(٢).

وحين تحدث ابن حزم — رحمه الله تعالى — عن ذم الاختلاف قال: ((فإن قال قائل: إن الصحابة قد اختلفوا، وأفاضل الناس، أفيلحقهم هذا الذم؟! قيل له — وبالله التوفيق — : كلا، ما يلحق أولئك شيء من هذا، لأن كل امرئ منهم تحرى سبيل الله ووجهة الحق، فالمخطئ منهم مأجور أجرًا واحدًا لنيته الجميلة في إرادة الخير، وقد رفع عنهم الإثم في خطئهم، لأنهم لم يتعمدوه ولا قصدوه، ولا استهانوا بطلبهم، والمصيب منهم مأجور أجرين، وهكذا كل مسلم إلى يوم القيامة فيما خفي عليه من الدين ولم يبلغه))^(٣).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — ((المخالف على ضربين: أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع أولاً فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال...))^(٤).

ويقول الذهبي — رحمه الله تعالى — ((لكن إذا أخطأ إمام في اجتهاده لا ينبغي لنا أن ننسى محاسنه، ونغطي معارفه، بل نستغفر له، ونعتذر عنه))^(٥).

ومما تقدم يتضح منهج أهل السنة والجماعة في حكم المخالف — من أهل هذه المرتبة — بل إن ابن حزم — رحمه الله تعالى — وشدته على المخالفين — في الجملة — معلومة مشهورة

(١) الإحكام (١٠٦/٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٦٣/٢١).

(٣) الإحكام (٦٧/٥-٦٨).

(٤) الموافقات (٤٤/٣-٤٥).

(٥) سير أعلام النبلاء (١٥٧/١٨).

يقول: ((كل من خالف قرآناً أو سنة صحيحة أو إجماعاً متيقناً ، وهو لا يلوح له أنه مخالف لشيء من ذلك، فليس كافراً، ولا عاصياً، ولا فاسقاً، بل هو مأجور أجراً واحداً))^(١).

ثم إن منهج أهل السنة والجماعة قائم على الجمع بين نفي الذم والتأثير — عن أهل هذه المرتبة — وبين نفي العصمة عنهم.

ومن مقتضى ذلك أن نعرف للعالم حقه، ونعترف بفضله، ونواليه ونحبه، ولكن لا نتابعه على خطئه أو زلله، بل نرد ذلك، ولا نستحل تقليده فيه.

يقرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فيقول :

((نعوذ بالله — سبحانه — مما يفضي إلى الوقعة في أعراض الأئمة، أو انتقاص بأحد منهم، أو عدم المعرفة بمقاديرهم وفضلهم، أو محادتهم، وترك محبتهم، وموالاهم، ونرجو من الله — سبحانه — أن نكون ممن يحبهم ويواليهم، ويعرف من حقوقهم وفضلهم ما لا يعرفه أكثر الأتباع، وأن يكون نصيبنا من ذلك أوفر نصيب، وأعظم حظ، ولا حول ولا قوة إلا بالله. لكن دين الإسلام إنما يتم بأمرين :

أحدها : معرفة فضل الأئمة، وحقوقهم ومقاديرهم ، وترك كل ما يجر إلى ثلمهم.

والثاني : النصيحة لله — سبحانه — ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم،

وإبانة ما أنزل الله — سبحانه — من البينات والهدى.

ولا منافاة بين القسمين لمن شرح الله صدره، وإنما يضيق عن ذلك أحد رجلين :

رجل جاهل بمقاديرهم ومعاذيرهم، أو رجل جاهل بالشريعة وأصول الأحكام))^(٢).

ثم يقول : ((إن الرجل الجليل، الذي له في الإسلام قدم صالح ، وآثار حسنة، وهو

من الإسلام وأهله بمكانة عليا؛ قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور، بل مأجور، لا

يجوز أن يتبع فيها، مع بقاء مكانته ومنزلته في قلوب المؤمنين))^(٣).

ثم يقول : ((فإنه ما من أحد من أعيان الأمة ، من السابقين الأولين، ومن بعدهم،

إلا لهم أقوال وأفعال خفي عليهم فيها السنة، وهذا باب واسع لا يحصى ، مع أن ذلك لا

(١) الإحكام (٨/١٤٠).

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل لشيخ الإسلام ، مع الفتاوى الكبرى (٦/٩٢-٩٣).

(٣) المصدر السابق (٦/٩٣).

يغض من أقدارهم، ولا يسوغ اتباعهم فيها، كما قال سبحانه: ﴿فإن تنازعتم في شئء فردوه إلى الله والرسول﴾^(١) ((٢)).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — وكأنه يصوغ عبارة شيخه على شكل آخر : ((ولابد من أمرين ، أحدهما أعظم من الآخر : وهو النصيحة لله ولرسوله وكتابه ودينه، وتنزيهه عن الأقوال الباطلة المناقضة لما بعث الله به رسوله، من الهدى والبيئات ، التي هي خلاف الحكمة والمصلحة والرحمة والعدل، وبيان نفيها عن الدين وإخراجها منه، وإن أدخلها فيه مَنْ أدخلها بنوع تأويل. والثاني : معرفة فضل أئمة الإسلام، ومقاديرهم، وحقوقهم، ومراتبهم، وأن فضلهم وعلمهم ونصحهم لله ورسوله لا يوجب قبول كل قول قالوه، وما وقع في فتاويهم من المسائل التي خفي عليهم فيها ما جاء به الرسول فقالوا بمبلغ علمهم، والحق في خلافها؛ لا يوجب اطراح أقوالهم جملة؛ وتنقصهم، والوقية فيهم، فهذان طرفان جاتران عن القصد، وقصد السبيل بينهما، فلا نؤثم ولا نعصم... ولا منافاة بين هذين الأمرين لمن شرح الله صدره للإسلام، وإنما يتنافيان عند أحد رجلين : جاهل بمقدار الأئمة وفضلهم، أو جاهل بحقيقة الشريعة التي بعث الله بها رسوله، ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح، وآثار حسنة ، وهو من الإسلام وأهله بمكان، قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور ، بل ومأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يتبع فيها، ولا يجوز أن تهدر مكانته وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين))^(٣).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — في هذا المعنى : ((زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتداً بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا تُنسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير ، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضيه رتبته

(١) من الآية (٥٩)، من سورة النساء.

(٢) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٩٤/٦).

(٣) إعلام الموقعين (٣/٢٩٤—٢٩٥).

في الدين))^(١).

وكذلك يقول الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك المنهج : ((فينبغي للمؤمن أن يجعل همه ومقصده معرفة أمر الله ورسوله في مسائل الخلاف، والعمل بذلك، ويحترم أهل العلم ويوقرهم ولو أخطأوا ، لكن لا يتخذهم أرباباً من دون الله، هذا طريق المنعم عليهم، أما اطراح كلامهم وعدم توقيرهم فهو طريق المغضوب عليهم، وأما اتخاذهم أرباباً من دون الله ، إذا قيل قال الله قال رسوله ، قيل : هم أعلم منا، فهذا هو طريق الضالين))^(٢).

وهذا المنهج — في أصحاب هذه المرتبة — راجع إلى قاعدة : ((لا نُؤثِّم ولا نُعصِّم)) التي صاغها العلامة ابن القيم — رحمه الله تعالى — كما تقدم آنفاً .

وحول الشق الأول من القاعدة جاء كلام شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — حين يقول : ((وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة — المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً — يعتمد مخالفة رسول الله ﷺ [في] شيء من سنته دقيق ولا جليل ... ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه))^(٣).

وحول شقها الآخر يقول — رحمه الله تعالى — : ((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ في مائة مسألة لم يكن ذلك عيباً ، وكل من سوى الرسول ﷺ يصيب ويخطئ))^(٤).
ويجمع بين الشقين حين يقول — رحمه الله تعالى — : ((فأصحاب الاجتهاد وإن عذروا وعُرفت مراتبهم من العلم والدين ، فلا يجوز ترك ما تبين من السنة والهدى لأجل تأويلهم، والله أعلم))^(٥).

وحين يقول — رحمه الله تعالى — : ((وقد يقول كثير من علماء المسلمين ، أهل العلم والدين ، من الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين كالأربعة وغيرهم أقوالاً

(١) الموافقات (٩٥/٤).

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (١٢/١).

(٣) رفع الملام ص (١٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٠١/٢٧).

(٥) مجموع الفتاوى (٦٤/٢١).

باجتهادهم، فهذه يسوغ القول بها، ولا يجب على كل مسلم أن يلتزم إلا قول رسول الله ﷺ فهذا شرع دخل فيه التأويل والاجتهاد، وقد يكون في نفس الأمر موافقاً للشرع المنزل؛ فيكون لصاحبه أجران، وقد لا يكون موافقاً له، لكن لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فإذا اتقى العبد الله ما استطاع آجره الله على ذلك وغفر له خطأه، ومن كان هكذا لم يكن لأحد أن يذمه ولا يعيبه ولا يعاقبه، ولكن إذا عرف الحق بخلاف قوله لم يجز ترك الحق الذي بعث الله به رسوله لقول أحد من الخلق^(١).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — وتلميذه العلامة ابن القيم — رحمه الله تعالى — أن الحكم على مسألة بأنها يقينية أو قطعية أو لا يسوغ فيها الخلاف لا يقتضي الطعن على من خالفها من الأئمة.

يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — ((ليس في ذكر كون المسألة قطعية طعن على من خالفها من المجتهدين، كسائر المسائل التي اختلف فيها السلف وقد تيقنا صحة أحد القولين فيها))^(٢).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((ليس في قول العالم : إن هذه المسألة قطعية أو يقينية ولا يسوغ فيها الاجتهاد، طعن على من خالفها، ولا نسبة له إلى تعمد خلاف الصواب، والمسائل التي اختلف فيها السلف والخلف وقد تيقنا صحة أحد القولين فيها كثير))^(٣).

ثم ضرب هذان العالمان الجليلان عدة أمثلة للمسائل التي أشارا إليها في عبارتيهما وبعضها هو موضع دراسة تفصيلية في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

ثم يعقب ذلك ابن القيم — رحمه الله تعالى — بقوله : ((ولهذا صرح الأئمة بنقض حكم من حكم بخلاف كثير من هذه المسائل من غير طعن منهم على من قال بها))^(٤).

ومنهاج أهل السنة والجماعة في أصحاب هذه المرتبة إنما هو مستمد من دلالة

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٦٦-٣٦٧).

(٢) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٦/٩٦-٩٧)، والنقل من كتابه ((إقامة الدليل على إبطال التحليل)).

(٣) إعلام الموقعين (٣/٣٠٠).

(٤) المصدر السابق (٣/٣٠١).

الكتاب والسنة والآثار.

يقول الله تعالى: ﴿و داود وسليمان إذ يحكمان إذ الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾^(١).

قال الحسن البصري — رحمه الله تعالى — : ((والله لولا ما ذكره الله من أمر هذين الرجلين، يعني داود وسليمان، لرأيت أن القضاة قد هلكوا، فإنه أتني على هذا بعلمه، وعذر هذا باجتهاده)) رواه ابن عبد البر^(٢)، وعلقه البخاري في صحيحه بصيغة الجزم^(٣).

ويقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((فقد خص أحد النبيين الكريمين بالتفهم مع ثنائه على كل منهما بأنه أوتي علماً وحكماً، فهكذا إذا خص الله أحد العالمين بعلم أمر وفهمه، لم يوجب ذلك ذم من لم يحصل له ذلك من العلماء، بل كل من اتقى الله ما استطاع فهو من أولياء الله المتقين، وإن كان قد خفي عليه من الدين ما فهمه غيره))^(٤).

وقال في موضع آخر: ((فهذان نبيان كريمان حكما في قصة، فخص الله أحدهما بالفهم، ولم يعب الآخر، بل أتني عليهما جميعاً بالحكم والعلم، وهكذا حكم العلماء المجتهدين، ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل العاملين بالكتاب))^(٥).

ومن السنة الحديث المتفق عليه: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)) وقد تقدم الاستدلال به قريباً^(٦).

ومن الآثار:

عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: ((اجتنب من كلام الحكيم المشتبهات — وفي لفظ: المشتبهات — التي يقال: ما هذه؟! ولا يثنينك! ولا يثنينك — وفي لفظ: ولا يثنينك — ذلك عنه،

(١) الآيتان (٧٨) و(٧٩) من سورة الأنبياء.

(٢) جامع بيان العلم ص (٣٨٠).

(٣) انظر: صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري (١٤٦/١٣)، وراجع تفسير الطبري (٤٠/١٧ — ٤١)، والسنن الكبرى للبيهقي (١١٨/١٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٩/٣٣).

(٥) المصدر السابق (١٥٩/٣٣).

(٦) انظر: ص (٣٠٥).

فإنه لعله أن يراجع الحق ، وتلق الحق إذا سمعته فإن على الحق نوراً)).
 رواه أبو داود والبيهقي وابن عبد البر ، — رحمهم الله تعالى جميعاً^(١) .
 يقول البيهقي — رحمه الله تعالى — : ((فاخبر معاذ بن جبل أن زيغة الحكيم لا
 توجب الإعراض عنه، ولكن يترك من قوله ما ليس عليه نور، فإن على الحق نوراً ، يعني
 — والله أعلم — دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على بعض هذا))^(٢).
 وعنه عليه السلام أنه قال : ((أما العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ، وإن افتتن فلا
 تقطعوا منه أناتكم ، فإن المؤمن يفتتن ثم يتوب)). رواه ابن عبد البر^(٣).
 وعن سلمان عليه السلام أنه قال : ((أما زلة العالم فإن اهتدى فلا تحملوه دينكم، وإن زل
 فلا تقطعوا منه أناتكم)).

رواه ابن عبد البر وابن حزم — رحمهما الله تعالى — واللفظ من رواية ابن حزم^(٤).
 ومذهب أهل السنة والجماعة في أصحاب هذه المرتبة وسط بين مذهب متعصبة
 المقلدة وأغبيائهم وبين مذهب طائفة من متكلمة المعتزلة وضلالهم.
 فمذهب متعصبة المقلدة عدم النزوع عن تقليد الإمام وإن ظهر خطؤه ، ومذهب
 طائفة من متكلمة المعتزلة تأثيم المجتهد إذا أخطأ وإن بذل غاية الوسع في اجتهاده ، يقول
 الشيخ عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — عن المذهب الأول — مذهب
 متعصبة المقلدة : ((يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه؛ بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ،
 ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ جموداً على
 تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة
 نضالاً عن مقلده... فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية
 مذهب إمامه قال : لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه، ولم أهدت إليه ، ولم يعلم
 المسكين أن هذا مقابل بمثله، ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح،

(١) تقدم توثيق التخريج ص (٢٥٨).

(٢) السنن الكبرى (١٠/٢١٠).

(٣) جامع بيان العلم ص (٤٤٠—٤٤١).

(٤) تقدم توثيق التخريج ص (٢٥٨—٢٥٩).

فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمّله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لاتباع الحق أينما كان وعلى لسان من ظهر))^(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — عن المذهب الثاني — مذهب بعض المعتزلة — : ((يقول غاليتهم كقوم من متكلمة المعتزلة : إن الله حكماً في كل فعل، من أخطأه كان آثماً معاقباً ، فيرون المسلم العالم المجتهد متى خفي عليه دليل شرعي، وقد اجتهد واستفرغ وسعه في طلب حكم الله أنه آثم معاقب على خطئه، فهذا قولهم في الاجتهاد والاعتقاد، ثم إذا ترك واجباً أو فعل محرماً قالوا بنفوذ الوعيد فيه، فيوجبون تخليد فساق أهل الملة في النار))^(٢).

ومذهب أهل السنة والجماعة بين هذين المذهبين وفق قاعدة : لا تُؤثم ولا تُعصم. يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((مذهب أهل السنة والجماعة أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ))^(٣).

ويقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((فقد يخطئ الفاضل فيحرم اتباعه على الخطأ، ولا ينقص ذلك من فضله شيئاً))^(٤).

وأصحاب هذه المرتبة وإن وقع منهم من وقع في شيء من الشذوذ الفقهي فإنهم ﷺ قد بالغوا في الاجتهاد والاحتياط ، حتى بان عذرهم، وظهر ورعهم، وتجلي فضلهم. وأنا ذاكر ههنا خطوات سلكها أصحاب هذه المرتبة في اجتهادهم تكشف عما تقدم ، فمن ذلك :

أولاً : أنهم كانوا لا يتصدون للاجتهاد حتى يتأهلوا له، ثم بعد التأهل لا يدعهم الناس حتى يستفتوهم في النوازل ويستقضوهم في الأحكام.

يقول الإمام مالك — رحمه الله تعالى — : ((ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أبا أهل

(١) قواعد الأحكام (٢/١٣٥—١٣٦).

(٢) رسالة ((توحد الملة وتعدد الشرائع)) لشيخ الإسلام، الرسالة الثامنة من الجزء الثالث من مجموعة الرسائل المنيرية (٣/١٦٣).

(٣) المصدر السابق (٣/١٣٧).

(٤) الإحكام (٦/١٢٢).

لذلك)).

رواه الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — بسنده إليه^(١).
وعنه — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((ما أفيتت حتى سألت سبعين شيخاً هل ترون لي أن أفتي ؟ فقالوا : نعم، فقبل له : فلو نهُوك ، قال : لو نهُوني انتهيت))^(٢).
وهذا مجرد أتمودج ليعتبر به.

ثانياً : أنهم كانوا لا يتكلمون الفتيا فيما لم ينزل، بل كانوا ﷺ يكرهون السؤال عما لم يقع ، ولا يفتون فيه^(٣).

ثالثاً : أنهم كانوا يتوقفون فيما يشكون فيه، ولا يترددون في قول لا أدري، فيما ليس لهم به علم. والآثار والأخبار في هذا كثيرة جداً^(٤).

رابعاً : أنهم كانوا يكرهون المبادرة إلى الفتيا، وكان الرجل منهم إذا سئل أحال على أخيه ، يود أن أحاه يكفيه مؤونة الفتيا^(٥).

خامساً : أنهم كانوا إذا نزلت نازلة قل أن يستقل أحدهم فيها بالفتيا، بل كانوا يجتمعون ويتشاورون^(٦).

سادساً : أنهم كانوا يستمهلون المستفتي ويرددونه فيما فيه إشكال، حتى ينكشف، أو يرون أن الفتيا في ذلك لازمة لهم ولو أن يقولوا فيها بمحض اجتهادهم ورأيهم.
ومن ذلك صنيع عبد الله بن مسعود ﷺ في قصة بَرَوَع — رضي الله تعالى عنها^(٧).

سابعاً : أنهم كانوا يخبرون المستفتي فيما يفتونه فيه برأيهم أن ذلك إنما هو رأي منهم

(١) الفقيه والمتفقه (٢/١٥٤).

(٢) تلبس إبليس ص (١٢١).

(٣) انظر : أخلاق العلماء للآجري ص (٨٥—٨٦).

(٤) انظر : سنن الدارمي (١/٥٠)، و جامع بيان العلم ص (٣٥٣—٣٥٨).

(٥) انظر : سنن الدارمي (١/٥٣)، وأخلاق العلماء للآجري ص (٨٣).

(٦) انظر : صحيح البخاري مع فتح الباري (١٣/٣٣٩)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠/١١٤—١١٥).

(٧) تقدم توثيقها ص (١٦١).

رأوه، لكي يتميز عما يؤدونه عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ^(١).
ثامناً : أنهم كانوا ينهون عن تقليدهم، ويقولون : إنما نحن بشر نخطئ ونصيب
فانظروا في آرائنا فخذوا الصواب ودعوا الخطأ^(٢).
تاسعاً : أنهم كانوا يبادرون إلى الرجوع عن آرائهم متى ما بلغتهم النصوص
بخلافها^(٣).

عاشراً : أنهم كانوا يقولون : إذا صح الحديث فهو مذهبنا^(٤)، وهذا إلزام منهم
لمقلديهم بالرجوع عما ثبت خطؤه من أقوالهم، فأبرؤوا ذمتهم أحياء وأمواتاً — رحمهم
الله تعالى — .

ومن ذلك أن أحدهم يفتي في المسألة ثم يقول : إلا أن يكون مضت بخلاف ذلك
سنة^(٥)، أو إلا أن يكون إجماع يخالف ذلك^(٦).
فذاك التأهل ، وهذا الورع والاحتياط، هما اللذان بلغا بأصحاب هذه المرتبة التردد
بين الأجر والأجرين دون من سواهم من أصحاب المراتب الأخرى.

وقد تقدم في الفصل السابق — أسباب الشذوذ — بيان أن الغالب على الشذوذ
الفقهي المحفوظ عن بعض علماء السلف — رحمهم الله تعالى — أنه يعود إلى خفاء النص
أو الإجماع، وهذا الخفاء بعد المبالغة في الاجتهاد، والتتبع والاستقصاء، لا حيلة لهم فيه،
ولا يكلف الله نفساً إلا ما في وسعها وطاقاتها، فعذرهم — رحمهم الله تعالى — في ذلك
ظاهر جلي.

وهذا ابن حزم — رحمه الله تعالى — في مسألة الدية في الخطأ في السن — وإن ادعى

(١) انظر : الإحكام لابن حزم (٦/٨٦، ٩٩).

(٢) انظر : جامع بيان العلم ص (٣٢٣)، والفقيه والمتفقه (١٥٠/١)، وإعلام الموقعين
(١٨١/٢—١٩٢، ١٨٢).

(٣) انظر : سنن الدارمي (١/١٥٣).

(٤) انظر : إعلام الموقعين (٤/٢٣٣).

(٥) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (٨٧).

(٦) انظر : المغني مع الشرح الكبير (١٠/١٢٧).

الإحاطة بالنصوص فيها — إلا أنه لم يستطع — على سعة علمه بمسائل الإجماع — أن يدعي وجود الإجماع أو نفيه فيها، بل توقف عن الجزم بشيء من ذلك، وعلق الحكم على ثبوته.

يقول — رحمه الله تعالى — : ((إن لم يصح في إيجاب الدية في الخطأ في السن إجماع متيقن فلا يجب في ذلك شيء أصلاً))^(١).

ثم يقول : ((فأما النص الصحيح فقد أمانا وجوده بيقين ههنا، فكل ما روي في ذلك منذ أربعمئة عام ونيف وأربعين عاماً^(٢)، من شرق الأرض إلى غربها قد جمعناه في الكتاب الكبير المعروف بكتاب (الإيصال) والله الحمد، وهو الذي أوردنا منه ما شاء الله تعالى ، فإن وجد شيء غير ذلك فما لا خير فيه أصلاً ، لكن مما لعله موضوع محدث. وأما الإجماع فلسنا نعرفه، وقد قالت الملائكة : لا علم لنا إلا ما علمتنا، ولو صح عندنا في ذلك إجماع لبادرنا إلى الطاعة له، وما ترددنا في ذلك طرفة عين، فمن صح عنده في ذلك إجماع فليتق الله ولا يخالفه، ومن لم يصح عنده إجماع ولا نص ففرضه التوقف ، ولا يحل له أن يكذب فيدعي إجماعاً))^(٣).

ولا يخفى ما في دعوى الإحاطة بالنصوص ، وإنما أردت بسوق كلام الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — أن يطلع القارئ على مقدار ما وصل إليه اجتهاد الأئمة وما يعانونه من استقرار النصوص وتتبعها ، وإلا فقد قال الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء))^(٤).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر أمثلة من خفاء

(١) انظر : المحلى (١٠/٤١٥)، وراجع حاشية ص (٤٠١) من الجزء العاشر منه.

(٢) لاحظ أن ابن حزم توفي — رحمه الله تعالى — سنة (٤٥٦) هـ ، انظر : وفيات الأعيان (٣/٣٢٨)، وراجع: الوفيات لابن قنفذ ص (٢٤٧).

(٣) انظر : المحلى (١٠/٤١٥—٤١٦)، وراجع حاشية ص (٤٠١)، من هذا الجزء ففيها أن ابن حزم توفي ولم يكمل المحلى، وأن الكلام ههنا من ((مختصر الإيصال)) لأبي رافع ولد ابن حزم، لكن هذا لا يتناسب مع ظاهر العبارة ههنا فليحذر.

(٤) الرسالة ص (٤٢).

بعض السنن على بعض الصحابة ﷺ :

((وهذا باب واسع يبلغ المنقول منه عن أصحاب رسول الله ﷺ عدداً كثيراً جداً ، وأما المنقول منه عن غيرهم فلا يمكن الإحاطة به فإنه ألوف ، فهؤلاء كانوا أعلم الأمة وأفقهها ، وأتقأها وأفضلها ، فمن بعدهم أنقص ، فخفاء بعض السنة عليهم أولى ، فلا يحتاج ذلك إلى بيان))^(١).

ثم يقول — رحمه الله تعالى — : ((فمن اعتقد أن كل حديث صحيح قد بلغ كل واحد من الأئمة ، أو إماماً معيناً ، فهو مخطئ ، خطأ فاحشاً قبيحاً))^(٢).

ثم يقول — رحمه الله تعالى — : ((ولا يقولن قائل : إن الأحاديث قد دُونت وجمعت فخفاؤها والحال هذه بعيد ، لأن هذه الدواوين المشهورة في السنن إنما جمعت بعد انقراض الأئمة المتبوعين — رحمهم الله — ومع هذا فلا يجوز أن يدعى انحصار حديث رسول الله ﷺ في دواوين معينة ، ثم لو فرض انحصار حديث رسول الله ﷺ فيها فليس كل ما في الكتب يعلمه العالم ، ولا يكاد ذلك يحصل لأحد ، بل قد يكون عند الرجل الدواوين الكثيرة وهو لا يحيط بما فيها ، بل الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير لأن كثيراً مما بلغهم ، وصح عندهم ، قد لا يبلغنا إلا عن مجهول ، أو بإسناد منقطع ، أو لا يبلغنا بالكلية ، فكانت دواوينهم صدورهم ، التي تحوي أضعاف ما في الدواوين ، وهذا لا يشك فيه من علم القضية))^(٣).

ومما تقدم كله ظهر جلياً — بحمد الله تعالى — ما لأصحاب هذه المرتبة من الجلالة والفضل ، وأن ما وقعوا فيه من الخطأ في الاجتهاد — ومنه الشذوذ الفقهي — فهو — مع قلته بل ندرته — قد تبين لهم فيه أبلغ العذر ، وثبت لهم في ذلك — إن شاء الله تعالى — الأجر ، رحمهم الله تعالى ورضي عنهم أجمعين .

المرتبة الثانية :

المتجهد المتأهل — في الأصل — لكنه لم يبذل وسعه ، وقصر في اجتهاده ، وكذلك

(١) رفع الملام ص (٢٣).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ص (٢٤-٢٥).

المفتي الذي هو أهل للفتوى لكنه تساهل أو تسرع في فتواه ، فهؤلاء إذا وقعوا في الشذوذ الفقهي فلا عذر لهم لتفريطهم في الاجتهاد والاحتياط ، ولجرائمهم على الأحكام قبل استيفاء النظر ، والجراءة على الفتيا أمرها خطير ، فعن عبيد الله بن أبي جعفر — رحمه الله تعالى— قال : قال رسول الله ﷺ ((أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار)).

رواه الدارمي^(١)، وهو حديث مرسل ، كما أفاده السيوطي^(٢) — رحمه الله تعالى—. يقول المناوي — رحمه الله تعالى— في شرح الحديث : ((لأن المفتي مبين عن الله حكمه، فإذا أفتى على جهل، أو بغير ما علمه، أو تماون في تحريره أو استنباطه؛ فقد تسبب في إدخال نفسه النار لجرأته على المجازفة في أحكام الجبار))^(٣).

ويقول ابن الصلاح — رحمه الله تعالى— : ((لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى، ومن عُرف بذلك لم يجز أن يستفتى، وذلك قد يكون بأن لا يتثبت، ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل، ولأن ييطئ ولا يخطئ، أجمل به من أن يعجل فيضل ويُضلل))^(٤).

ويقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((يحرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه، فمن التساهل أن لا يتثبت، ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر))^(٥).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— : ((المخالف على ضربين : أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد، فلا يخلو : أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع، أولا ، فإن كان كذلك فلا حرج عليه، وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه، وقصّر فيه فهو آثم،

(١) سنن الدارمي (٥٧/١).

(٢) الجامع الصغير ، مع شرحه فيض القدير (١٥٨/١)، وراجع تقريب التهذيب ص (٣٧٠)، الترجمة رقم (٤٢٨١).

(٣) فيض القدير (١٥٨/١).

(٤) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ، مطبوع مع فتاويه (٤٦/١)، بتحقيق الدكتور / عبد المعطي قلعجي.

(٥) المجموع (٤٦/١).

حسبما بينه أهل الأصول، ...))^(١).

ويقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((متى أمكن الإنسان معرفة الحق فقصر فيه لم يكن معذوراً))^(٢).

المرتبة الثالثة :

المجتهد المتأهل — في الأصل — لكنه تعمد ترك الصواب، فإذا افترع الشذوذ، أو أخذ بشذوذ غيره مع علمه بذلك في كلِّ، فهذا لا عذر له، وهو آثم مذموم، ومن رغب عن الحق فهو على شفا هلكة.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((فمن رغب عن سنتي فليس مني)). متفق عليه^(٣).

يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((فأما من تبلغه السنة من العلماء وغيرهم، وتبين له حقيقة الحال، فلم يبق له عذر في أن يتنزه عما ترخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم ولا يرغب عن سنته لأجل اجتهاد غيره))^(٤).

ويقول أيضاً : ((ومن علم السنة فرغب عنها لأجل اعتقاد أن ترك السنة إلى هذا أفضل، وأن هذا الهدي أفضل من هدي محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن معذوراً، بل هو تحت الوعيد النبوي بقوله : (من رغب عن سنتي فليس مني).))^(٥).

وعن بريدة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((القضاة ثلاثة؛ واحد في الجنة ، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق ف قضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار)).

(١) الموافقات (٣/٤٤—٤٥).

(٢) رفع الملام ص (١١٤).

(٣) تقدم تخريج الحديث في ص (٢٤٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٦٣/٢١).

(٥) المصدر السابق (٦٤/٢١).

رواه أبو داود^(١) والترمذي^(٢) وابن ماجه^(٣) والحاكم^(٤) والبيهقي^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

والشاهد منه ههنا قوله ﷺ : ((ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار)).
يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — ذاكراً القسم الثاني من المجتهدين : ((... ومخطئ غير معذور ولا مأجور، ولكن في جناح وإثم، وهو من تعمد القول بما صح عنده الخطأ فيه، أو بما لم يقدّم عليه دليل باجتهاده على أنه حق عنده))^(٦).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن أكثر ما يحمل الناس على ترك الحق بعد معرفته هو الهوى المضل، أعاذنا الله تعالى جميعاً منه، والآيات والأحاديث الواردة في التحذير منه معلومة مشهورة، وقد تقدم سوق بعضها والتنبيه على دلالاته في ذلك أول هذا الفصل. وفيما يتعلق بترك الحق عمداً إلى الشذوذ الفقهي ابتداءً أو تقليداً أو اتباعاً فإن من صور الهوى في ذلك أن يعمد القاصد للشذوذ أو الأخذ به إلى تحقيق غرض ديني، أو شهوة عاجلة، فيبيع دينه بدنياه أو بدنياه غيره، نسأل الله تعالى السلامة من ذلك.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كآلة المعدة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلماً لما في أيدي الناس))^(٧).

(١) السنن — كتاب الأفضية — (١١٣/٢).

(٢) الجامع مع شرحه عارضة الأحمدي (٦٤/٦—٦٥).

(٣) السنن — كتاب الأحكام — (٧٧٦/٢).

(٤) المستدرک (٩٠/٤)، وأخرج الحاكم الحديث من طريقتين : قال عن الأولى : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه))، وتعقبه الذهبي في التلخيص بأن عبد الله بن بكير الغنوي — أحد رجال الإسناد في هذه الطريق — منكر الحديث. لكن راجع : الثقات لابن حبان (٣٣٥/٨)، ولسان الميزان (٣٣٠/٣)، وانظر : الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (١٦/٥)، والكامل لابن عدي (٢٥٠/٤—٢٥١)، وقال الحاكم عن الطريق الثانية ((إسناد صحيح على شرط مسلم)) ولم يتعقبه الذهبي في ذلك .

(٥) السنن الكبرى (١١٦/١٠—١١٧)، من حديث بريدة ومن حديث علي — رضي الله تعالى عنهما — .

(٦) الإحكام (١٣٨/٨).

(٧) الموافقات (١٢٠/٢).

ويقول أيضاً : ((كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي، أو التخيير، فهو باطل بإطلاق؛ لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه، وداع يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذلك مدخل فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق؛ لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة))^(١).

ولا شك أن اتباع الهوى ومخالفة أدلة الأحكام بعد بلوغها المكلف رغبة عنها حسران عظيم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغاً يمكنه من اتباعها فخالفها تفريطاً في جنب الله، وتعدياً لحدود الله، فلا ريب أنه مخطئ آثم، وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة، فإن الله أقام حجته على خلقه بالرسول الذين بعثهم إليهم مبشرين ومنذرين))^(٢).

وقد قص الله تعالى علينا في كتابه الكريم نبأ الذي آتاه الله عز وجل آياته فلما بلغته وعرفها تركها وأعرض عنها فكان من الغاوين الخاسرين.

قال الله تعالى : ﴿واتل عليهم نبأ الذين آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين* ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثلته كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾^(٣).

وقد جاء في التفسير^(٤) أن ذلك المنسلخ كان عالماً من علماء بني إسرائيل، أو علماء بعض من كانوا قبلنا، فأعرض عن آيات الله تعالى بعد أن آتاه الله — عز وجل — إياها، فآل مصيره إلى ما ذكره الله — سبحانه وتعالى — في هذه الآيات، وكذلك الشأن —

(١) المصدر السابق (١١٨/٢).

(٢) رسالة ((توحيد الملة وتعدد الشرائع)) لشيخ الإسلام مع مجموعة الرسائل المنيرية (١٥٩/٣).

(٣) الآياتان (١٧٥)، و(١٧٦)، من سورة الأعراف.

(٤) انظر : جامع البيان (تفسير الطبري) (٨٢/٩—٨٩)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير

(٢٦٤/٢—٢٦٧)، وفتح القدير للشوكاني (٢٦٥/٢—٢٦٧).

والله تعالى أعلم — في كل عالم يؤتیه الله تعالى علم أمر من أمره أو شرع من شرعه ثم يدعه ويرغب عنه تفریطاً وتعدياً واتباعاً للهوى، وهذا هو شأن علماء السوء.
يقول الألوسي — رحمه الله تعالى— : ((هذه الآيات مما ترمي علماء السوء بثالثة الأثافي))^(١).

يشير إلى قول العرب في أمثالهم : رماه الله بثالثة الأثافي ، أي : بداهية عظيمة^(٢).
وذلك كله — والله تعالى أعلم — راجع إلى اتباع الهوى، فإن شؤمه عظيم وخطره جسيم، وهو من أعظم أسباب الضلالة عن سبيل الله عز وجل ، أليس هو الذي يفسد على العالم علمه، وعلى العابد عبادته!!
يقول بعض أهل العلم : ((قطرة من الهوى تكدر بحراً من العلم))^(٣).

المرتبة الرابعة :

من ليس من أهل الاجتهاد، وإنما هو متكلف، يتكلم في الأحكام عن جهل، ويتصدى لما ليس هو له بأهل.
فهذا مذموم مأزور، بل هو ضال مضل.
عن عبد الله بن عمرو بن العاص — رضي الله تعالى عنهما — قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)).
متفق عليه^(٤).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— في القسم الثاني من المخالفين : ((والثاني : أن لا يكون من أهل الاجتهاد وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو مغالطة، إذ لم يشهد له

(١) روح المعاني (١١٦/٩).

(٢) انظر : مجمع الأمثال (٢٨٧/١).

(٣) انظر : روح المعاني (١١٧/٩).

(٤) تقدم توثيق التحريج في ص (٢٥٠).

بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم ، فهذا مذموم))^(١).
ومما يستدل به على عظم جرم أصحاب هذه المرتبة ، الحديث المتقدم قريباً، الذي رواه بريدة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((القضاة ثلاثة ؛ واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار))^(٢).
والشاهد منه — ههنا — قوله صلى الله عليه وسلم : ((ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار)).

وجاء عند الحاكم زيادة : ((قالوا : فما ذنب هذا الذي يجهل؟ قال : ذنبه أن لا يكون قاضياً حتى يعلم))^(٣).

وحين أخرج البيهقي الحديث من طريق قتادة عن أبي العالية عن علي رضي الله عنه جاء فيه : ((قال : فقلت لأبي العالية : ما بال هذا الذي اجتهد رأيه في الحق فأخطأ؟ قال : لو شاء لم يجلس يقضي وهو لا يحسن يقضي))^(٤).

قال البيهقي : ((تفسير أبي العالية على من لم يحسن يقضي دليل على أن الخير ورد فيمن اجتهد رأيه وهو من غير أهل الاجتهاد))^(٥).

وليلاحظ القارئ أن نص هذه الرواية هو : ((فأما اللذان في النار : فرجل جار عن الحق متعمداً ، ورجل اجتهد رأيه فأخطأ))^(٦).

وقد استدل بحديث ((القضاة ثلاثة)) جمع من أهل العلم على أن الجاهل إذا تصدى للأحكام فأخطأ فإنه ليس بمعذور، وإن بذل صورة الاجتهاد، بل هو آثم إذ أحل نفسه من الشريعة محلاً لا يليق به.

(١) الموافقات (٣/٤٤).

(٢) تقدم تخريجه في ص (٣٢٠).

(٣) المستدرک (٤/٩٠).

(٤) السنن الكبرى (١٠/١١٧).

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق .

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى— : ((قال ابن المنذر : وإنما يؤجر الحاكم إذا أخطأ؛ إذا كان عالماً بالاجتهاد فاجتهد، وأما إذا لم يكن عالماً فلا، واستدل بحديث (القضاة ثلاثة).^(١))).

وقال الخطابي — رحمه الله تعالى— : ((فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد فهو متكلف، ولا يعذر بالخطأ في الحكم، بل يخاف عليه أعظم الوزر، بدليل حديث ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ قال : القضاة ثلاثة...)).^(٢)

وقال النووي — رحمه الله تعالى— ناقلاً كلام العلماء : ((قالوا : فأما من ليس بأهل للحكم فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم ، ولا ينفذ حكمه، سواء وافق الحق أم لا؛ لأن إصابته اتفافية، ليست صادرة عن أصل شرعي، فهو عاص في جميع أحكامه، سواء وافق الصواب أم لا ، وهي مردودة كلها، ولا يُعذر في شيء من ذلك، وقد جاء في الحديث في السنن : ((القضاة ثلاثة ...)).^(٣)

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى— : ((لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الإثم)).^(٤)

قال بعض أهل العلم : ((كما أن القضاة ثلاثة؛ قاضيان في النار وواحد في الجنة فالمفتون ثلاثة ، ولا فرق بينهم إلا في كون القاضي يُلزم بما أفتى به، والمفتي لا يُلزم به)).^(٥)
ومما يستدل به أيضاً لبيان حال أصحاب هذه المرتبة حديث ((صاحب الشجة))، فعن جابر ﷺ قال : خرجنا في سفرٍ ، فأصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال : هل تجدون لي رخصة في التيمم ؟ فقالوا : ما نجد لك رخصة ، وأنت تقدر على الماء ، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك ، فقال قتلوه

(١) فتح الباري (٣١٩/١٣).

(٢) معالم السنن (١٦٠/٤).

(٣) شرح صحيح مسلم (٢٧٠/٧).

(٤) فتح الباري (٣١٩/١٣).

(٥) إعلام الموقعين (١٧٥/٢)، وقال شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى— حين ساق الحديث : ((والمفتون كذلك)) انظر : رفع الملام ص (٦٦—٦٧).

قتلهم الله ، ألا سألوا إذ لم يعلموا ، فإنما شفاء العي السؤال)) الحديث ، وجاء أيضاً من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — ووجه الدلالة منه : إنكار النبي ﷺ على من أفتى بغير علم^(١) ، وهذا بين من دعاء النبي ﷺ عليه بقتل الله إياه ، ولا يخفى ما في هذا من الزجر البليغ.

والحديث رواه الأئمة: أحمد^(٢) وأبو داود^(٣) وابن ماجه^(٤) والدارمي^(٥) ، وأخرجه ابن خزيمة^(٦) وابن حبان^(٧) في صحيحيهما ، ورواه أيضاً ابن الجارود^(٨) والدارقطني^(٩) والحاكم^(١٠) والبيهقي^(١١) والبعوي^(١٢) ، رحمهم الله تعالى جميعاً .
لكن ثبوت هذا الحديث فيه نظر عند بعض أهل العلم بالحديث^(١٣) ، — والله تعالى أعلم — .

هذا، ولا يقتصر إثم أصحاب هذه المرتبة على ما يجنونه على أنفسهم فحسب، بل يتعدى ذلك إلى أن يحملوا أوزار من يفتونهم من غير تثبيت ولا علم.
فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ : ((من أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من

(١) راجع : رفع الملام ص (٦٠-٦١).

(٢) المسند (١/٣٣٠).

(٣) السنن (١/٥٦-٥٧).

(٤) السنن (١/١٨٩).

(٥) السنن (١/١٩٢).

(٦) الصحيح (١/١٣٨).

(٧) انظر : موارد الظمان ص (٧٦).

(٨) المنتقى ص (٥٩-٦٠).

(٩) السنن (١/١٨٩-١٩٢).

(١٠) المستدرک (١/١٧٨).

(١١) السنن الكبرى (١/٢٢٦-٢٢٨).

(١٢) شرح السنة (١/٤٠٥-٤٠٦).

(١٣) انظر : سنن الدار قطني (١/١٩٠)، والسنن الكبرى للبيهقي (١/٢٢٨)، ونصب الراية للزيلعي

(١/١٨٧)، والتلخيص الحبير لابن حجر بحاشية المجموع للنووي (٢/٢٨٦-٢٩٥)، وراجع : إرواء

الغليل للألباني (١/١٤٢-١٤٣).

أفتاه)).

وفي لفظ : ((من أفتي بغير علم كان إثمه على من أفتاه)).
رواه أحمد^(١) وأبو داود^(٢) وابن ماجه^(٣) والدارمي^(٤) والبيهقي^(٥) وابن عبد البر^(٦) —
رحمهم الله تعالى جميعاً .
ورواه الحاكم أيضاً وقال : ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه
ولا أعرف له علة))^(٧).

ولم يتعقبه الذهبي في التلخيص^(٨).
ثم إن أصحاب هذه المرتبة يصدق عليهم أيضاً الحديث المتقدم : ((أجرؤكم على
الفتيا أجرؤكم على النار))^(٩).

ثم إن الملحوظ أن أصحاب هذه المرتبة دركات، فمنهم من شدا شيئاً من العلم لم
يلغ به حد التأهل، ومنهم الجاهل جهلاً مطبقاً ، ومنهم الذي يتصف مع الجهل بالفسق
والمكابرة، وكل بحسبه.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — عن بعض أولئك : ((قد شاهدنا ورأينا من
الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب
التواريخ والأخبار من ذلك أطراف ما أشنعها في الافتئات على الشريعة))^(١٠).
ومن طرائف ما يستطرف من أخبار هذه المرتبة ما ذكره ابن حزم — رحمه الله

(١) المسند (٣٢١/٢).

(٢) السنن (١٢٥/٢—١٢٦).

(٣) السنن (٢٠/١).

(٤) السنن (٥٧/١).

(٥) السنن الكبرى (١١٦/١٠).

(٦) جامع بيان العلم ص (٤٤٧، ٤٤٨).

(٧) المستدرک (١٢٦/١).

(٨) انظره بحاشية المستدرک (١٢٦/١).

(٩) تقدم تخريجه ص (٣١٨).

(١٠) الموافقات (٤٥/٣).

تعالى— في معرض رده على بعض أدلة من يذهب إلى جواز التقليد ، حيث يقول :
(ولقد أذكرنا هذا مفتياً كان عندنا بالأندلس، وكان جاهلاً، فكانت عاداته أن يتقدمه
رجلان كان مدار الفتيا عليهما في ذلك الوقت ، فكان يكتب تحت فتياهما : أقول بما قاله
الشيخان. فقضى أن ذينك الشيخين اختلفا، فلما كتب تحت فتياهما ما ذكرنا، قال له
بعض من حضر : إن الشيخين اختلفا!! فقال : وأنا أختلف باختلافهما!!!)^(١).

هذا، وحسب أصحاب هذه المرتبة دخولهم تحت الوعيد النبوي في قوله ﷺ : ((من
ادعى ما ليس له فليس منا وليتوبوا مقعده من النار)) رواه مسلم^(٢).

يقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((في هذا الحديث تحريم دعوى ما ليس له في
كل شيء، سواء تعلق به حق لغيره أم لا))^(٣).

ويقول ابن حجر — رحمه الله تعالى— عن هذه الرواية عند مسلم — رحمه الله
تعالى— : ((يؤخذ من رواية مسلم تحريم الدعوى بشيء ليس هو للمدعي، فيدخل فيه
الدعوى الباطلة كلها، مالا، وعلماً، وتعلماً، ونسباً، وحالاً ، وصلاًحاً ونعمةً ، وولاءً،
وغير ذلك، ويزداد التحريم بزيادة المفسدة المترتبة على ذلك))^(٤).

وهل هناك أعظم من مفسدة القول على الله تعالى في أحكامه وشريعته بغير علم،
وهل ذلك إلا من افتراء الكذب عليه — سبحانه — وكفى به إثماً مبيناً .

قال الله تعالى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي
بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾^(٥).

وقال تعالى : ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل
الله أذن لكم أم على الله تفترون * وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن

(١) الإحكام (٦/٧٧).

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي (١/٣٧١).

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي (١/٣٧٢).

(٤) فتح الباري (٦/٥٤١).

(٥) الآية (٣٣)، من سورة الأعراف .

الله لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون ﴿١﴾.

وقال تعالى : ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون * متاع قليل ولهم عذاب أليم﴾ (٢).

المرتبة الخامسة :

المقلد :

قد تقدم في المسألة الثالثة من المطلب الثاني من هذا الفصل بيان أن الشذوذ الفقهي لا يسوغ فيه التقليد، وهذا مقام بيان حال المقلد إذا وقع في الشذوذ تبعاً لمقلده.

فالتقليد نوعان (٣):

جائز وغير جائز.

فالتقليد الجائز هو تقليد العامي للعالم المتأهل في نازلة نزلت به، لأن العامي وهو الجاهل عاجز عن الاجتهاد فأبيح له التقليد لمقام الضرورة.

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((العامية لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها؛ لأنها لا تتبين موقع الحجّة، ولا تصل بعدم الفهم إلى علم ذلك، لأن العلم درجات، لا سبيل منها إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجّة، والله أعلم، ولم تختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأهم المرادون بقول الله عز وجل : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (٤)، وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره ممن يثق بميزه بالقبلة إذا أشكلت عليه؛ فكذلك من لا علم له ولا بصر بمعنى ما يدين به لا بد له من تقليد عالمه)) (٥).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((التقليد إنما يباح للمضطر، وأما من عدل

(١) الآيتان (٦٠، ٥٩) من سورة يونس.

(٢) الآيتان (١١٦، ١١٧) من سورة النحل .

(٣) انظر : إعلام الموقعين (٢/١٦٨)، وأضواء البيان (٧/٤٨٧).

(٤) من الآية (٤٣)، من سورة النحل .

(٥) جامع بيان العلم ص (٤٤٦).

عن الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة، وعن معرفة الحق بالدليل، مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكي؛ فإن الأصل أن لا يقبل قول الغير إلا بدليل إلا عند الضرورة^(١).

ويقول محمد الأمين الشنقيطي — رحمه الله تعالى — : ((أما التقليد الجائز الذي لا يكاد يخالف فيه أحد من المسلمين فهو تقليد العامي عالماً أهلاً للفتيا في نازلة نزلت به، وهذا النوع من التقليد كان شائعاً في زمن النبي ﷺ ولا خلاف فيه))^(٢).

فأصحاب هذا النوع من التقليد — إن خلا من العصبية واتباع الهوى ، وصحبه بذل العناية في تقليد الأعلام والأورع أو على الأقل المتأهل للاجتهاد — فهم معذورون بل ومأجورون — إن شاء الله تعالى — وإن وقعوا في أثناء تقليدهم على شذوذ من الرأي قولاً أو عملاً ما لم يتبين لهم الحال.

يقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أما من قلده فيما ينزل به من أحكام شريعته عالماً ، بما يتفق له على علمه، فيصدر في ذلك عما يخبره به فمعذور؛ لأنه قد أتى ما عليه، وأدى ما لزمه فيما نزل به لجهله، ولا بد له من تقليد عالمة فيما جهله؛ لإجماع المسلمين على أن المكفوف يقلد من يثق بخبره في القبلة؛ لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك))^(٣).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((أما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه ، فقلد فيه من هو أعلم منه، فهذا محمود غير مذموم، ومأجور غير مأزور))^(٤).
ويقول والد شيخ الإسلام — رحمهما الله تعالى — : ((فأما الفروع التي ليست متواترة ظاهرة، فيسوغ التقليد فيها وإن كان فيها ما لا يسوغ فيه الاجتهاد؛ لإجماع غير مشهور، أو نص يعرفه الخاصة، مثل وجوب الشفعة، وحمل العاقلة دية الخطأ، وكون الطواف والوقوف ركنين في الحج، وتفاصيل نُصِب الزكاة وفرائضها، وقطع اليمنى من يد السارق، وتنجس الدهن بموت الفأرة، إلى غير ذلك من أحكامٍ مجمع عليها، لا تعد ولا

(١) إعلام الموقعين (٢/٢٤١).

(٢) أضواء البيان (٧/٤٨٧).

(٣) جامع بيان العلم ص (٤٥١)، وراجع : إعلام الموقعين (٢/١٨٠).

(٤) إعلام الموقعين (٢/١٦٩).

تحصى، مجمع عليها لا يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، ومع هذا فهي غير ظاهرة ظهور أصول الشرائع، فيسوغ فيها التقليد؛ لأن تكليف العامي معرفة الفرق بين مسائل الإجماع والاختلاف يضاهاي تكليفه دَرَكَ حكم حوادثه بالدليل، ولهذا يكفر جاحد الأحكام الظاهرة المجمع عليها وإن كان عاماً ، دون الخفية، فما فرَّق بينهما في التكفير فرَّق في التقليد^(١).

وظاهر من كلام الشيخ عبد الحليم — رحمه الله تعالى— أن المقلد إذا أخذ في أثناء تقليده بشذوذات إمامه أنه معذور في ذلك ، ولا حرج عليه فيه ؛ لأنه يسوغ له التقليد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وما لا يسوغ فيه الاجتهاد مشتمل على الشذوذ ، فتسويغ التقليد فيه تسويغ للأخذ بالشاذ ولا ريب.

لكن ينبغي التفطن إلى أن الشيخ — رحمه الله تعالى— علل ذلك التسويغ بأن العامي عاجز عن التمييز في آراء إمامه بين ما يسوغ فيه الاجتهاد وبين ما لا يسوغ فيه ، فلا يجوز أن يكلف معرفة الفرق بين مسائل الإجماع والاختلاف، وإذ كانت حاله حال ضرورة وعجز جاز له التقليد بالجملة دون أن يُطالب بترك شيء من آراء إمامه لعجزه عن الاستقلال بدرك ما ينبغي أن يؤخذ وما ينبغي أن يترك، لقصور فهمه عن علة ذلك في الأمرين.

وهذا التعليل الذي علل به هذا الإمام — رحمه الله تعالى— لهذا الأمر يدل على قيد لذلك الإطلاق لا بد منه، وهو من الأهمية بمكان، وهو أن العامي المقلد إذا تبينت له الحال، وعلم — بأي طريق من طرق العلم — أن رأياً من آراء إمامه لا يسوغ فيه الاجتهاد فإنه حينئذٍ ممنوع من تقليده في ذلك الرأي، فإن فعل — بعد قيام الحجة عليه بالعلم — فليس بمعذور، بل هو متجانف لإثم وزور. — والله تعالى أعلم .

أما النوع الثاني من التقليد ، وهو التقليد الذي لا يجوز بل يحرم فهو أنواع ، يعدها ابن القيم — رحمه الله تعالى— فيقول : ((ثلاثة أنواع : أحدها : الإعراض عما أنزل الله ، وعدم الالتفات إليه، اكتفاء بتقليد الآباء. الثاني : تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن

(١) المسودة ص (٤٦٠).

يؤخذ بقوله . الثالث : التقليد بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلد. والفرق بين هذا وبين النوع الأول أن الأول قلد قبل تمكنه من العلم والحجة، وهذا قلد بعد ظهور الحجة له، فهو أولى بالذم ومعصية الله ورسوله^(١).

ويمكن النظر في أنواع التقليد المذموم وعلاقتها بالشذوذ كما يأتي :
الأول : المقلد المتعصب الذي يظهر له شذوذ إمامه في رأي أو مسألة، ومع هذا يصمم على تقليده ، فهذا مذموم مأزور.

يقول الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — موجهاً ذم الاختلاف الوارد في النصوص : ((إنما الذم المذكور، والوعيد الموصوف لمن ترك التعلق بحبل الله تعالى ، الذي هو القرآن وكلام النبي ﷺ بعد بلوغ النص إليه، وقيام الحجة به عليه، وتعلق بفلان وفلان مقلداً عامداً للاختلاف، داعياً إلى عصبية وحمية الجاهلية، قاصداً للفرقة، متحرياً في دعواه برد القرآن والسنة إليها، فإن وافقها النص أخذ به، وإن خالفها تعلق بجاهليته، وترك القرآن وكلام النبي ﷺ فهؤلاء هم المختلفون المذمومون))^(٢).

ويقول العلامة ابن القيم — رحمه الله تعالى — حين ذكر حال المجتهد وتردده بين الأجر والأجرين : قال : ((بخلاف المقلد المتعصب فإنه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ لم يسلم من الإثم))^(٣).

والتعصب من أخطر ما يتعرض له المقلدة من أدواء، فيه يردون الحق ويتبعون الأهواء، وقدبما عجب منه أهل العلم غاية العجب، لما رأوا ما يجره من رد النصوص لأوهى سبب، يقول الإمام عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — : ((ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين، يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ محموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة ، ويتأولهما بالتأويلات

(١) إعلام الموقعين (٢/١٦٨—١٦٩).

(٢) الإحكام (٥/٦٨).

(٣) أعلام الموقعين (٢/٢٥٤).

البعيدة الباطلة؛ نضالاً عن مقلده))^(١).

إلى أن يقول : ((فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمّله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لاتباع الحق أينما كان وعلى لسان من ظهر))^(٢).
وكما تقدم فإن أولئك المتعصبة من المقلدة إذا بان لهم خطأ إمامهم في اجتهاده، لاسيما ما كان شاذاً من آرائه، ثم استمروا على تقليده فيها فليسوا بمعدورين في ذلك، بل يلحقهم الذم والعيب والإثم؛ لأنهم رغبوا عن الحق بعد قيام الحجة عليهم فيه فليس لهم بعد ذلك مندوحة أن يستمروا على التقليد في خلاف الصواب؛ بل دعوى التقليد عينها موضع نظر حينئذ .

يقول الفلاني — رحمه الله تعالى— : ((كل من قلد واحداً من العلماء المجتهدين في نازلة من النوازل بعد ظهور كون رأي ذلك الإمام مخالفاً لنص كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس جلي عند القائل به، وعلم المقلد النص المذكور، فصمم على التقليد فهو كاذب في دعواه اقتداء بالإمام المذكور، وكاذب في تقليده ، بل هو متبع لهواه وعصيته، والأئمة كلهم بريئون منه))^(٣).

الثاني: المقلد المتبع لهواه، الذي يتطلب رخص الأقوال والمذاهب، فيأخذ من أقوال العلماء ما يصادف رغبته وشهوته، ويدع منها ما يتعارض مع ذلك، ويقول إنما أقلد أهل العلم ولم أخرج عن أقوالهم !!
فهذا الصنف فاسق آثم، فإن وقع في أثناء ذلك على شذوذ من الرأي فهو أشد فسقاً وأعظم إثماً .

يقول أبو محمد ابن حزم — رحمه الله تعالى— : ((اتفقوا أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحل))^(٤).

وقال في موضع آخر معدداً أصناف من يقع عليهم الذم والوعيد الوارد في النصوص

(١) قواعد الأحكام (٢/١٣٥).

(٢) المصدر السابق (٢/١٣٦).

(٣) انظر : مختصر إيقاظ هم أولي الأبصار ص (٩١)

(٤) مراتب الإجماع ص (١٧٥).

بحق المختلفين : ((وطبقة أخرى : وهم قوم بلغت بهم رقة الدين وقلة التقوى إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كل قائل، فهم يأخذون ما كان رخصة من قول كل عالم، مقلدين له، غير طالبين ما أوجبه النص عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ))^(١).

الثالث : المقلد الذي لا يكثرث لأحكام الشريعة ، ولا يبالي بها، فإذا نزلت به النازلة من أمور دينه عمد إلى من اتفق وجوده أمامه فسأله فقلده، دون أن يعلم أنه أهل لأن يؤخذ بقوله، فهذا مذموم في تقليده على هذه الصفة^(٢)، فإن وقع بتقليده هذا على شذوذ من الرأي فليس بمعدور، بل هو على خطر عظيم؛ لأنه إذ عجز عن الاجتهاد كان حقه أن يوقع التقليد على وجهه الصحيح، والله سبحانه وتعالى أمر من لا يعلم بتقليد من يعلم^(٣)، قال تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٤)، فأما أن يعمد إلى من لا يعلم أنه من أهل الذكر فيسأله فهذا تفريط منه لا يسلم من تبعته.

الرابع : المقلد المعرض عن النصوص الشرعية؛ لا يلتفت إليها، فهو معرض أصلاً عن النظر فيها أو السؤال عنها، وإنما شأنه الاكتفاء بتقليد الآباء والقوم الذين نشأ بينهم ، ثم لا يبالي أي منهج نهج، ولا أي طريق سلك. فهذا التقليد محرم، يحرم القول فيه والإفتاء به^(٥)، ومن ارتكب المحرم فقد باء بالمأثم، فكيف إذا أدى به هذا الطريق المنبوذ إلى الأخذ بالشذوذ!!.

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((وأما من اعتقد قولاً بغير اجتهاد أصلاً ، لكن اتباعاً لمن نشأ بينهم، فهذا مقلد مذموم بيقين، أصاب أو أخطأ، وهو آثم على كل حال، عاصي لله عز وجل بذلك، فاسق ، مجرح الشهادة، صادف الحق أو لم يصادفه، لأنه لم يقصده من حيث أمر من اتباع النصوص))^(٦).

(١) الإحكام (٥/٦٨).

(٢) انظر : إعلام الموقعين (٢/١٦٨).

(٣) انظر : المصدر السابق (٢/١٦٩).

(٤) من الآية (٤٣) من سورة النحل.

(٥) انظر : إعلام الموقعين (٢/١٦٨).

(٦) الإحكام (٨/١٣٩).

هكذا قال — رحمه الله تعالى— فإن أراد هذا النوع الرابع أو أي تقليد مذموم فمسلم، وإن أراد بذلك عموم المقلدة — كما هو المشهور من مذهبه — ففي هذا مصادرة للتقليد الجائز، فلا يسلم له التعميم حينئذ ، وقد تقدم قريباً بيان صفة التقليد الجائز، ولقد قال ابن حزم نفسه — رحمه الله تعالى— : ((كل من خالف قرآناً أو سنة صحيحة أو إجماعاً متيقناً وهو لا يلوح له أنه مخالف لشيء من ذلك، فليس كافراً، ولا عاصياً، ولا فاسقاً، بل هو مأجور أجراً واحداً))^(١).

وهذا كما يصدق على أهل المرتبة الأولى فإنه يصدق أيضاً على كل من قلد تقليداً جائزاً من أهل المرتبة الخامسة، — والله تعالى أعلم — .

ومما تقدم يظهر حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ تقليداً ، وأن المقلدة يتفاوتون في هذا بحسب ما تقدم، كما ظهر أيضاً مما سلف تفاوت من يتصدى للاجتهاد في هذا الحكم كذلك .

لكن مقام التقليد أخطر من مقام الاجتهاد في التعرض للوقوع في الشذوذ، ثم إن المجتهد أسلم من المقلد عاقبة في ذلك إذا وقع، وذلك لأمر منها :
الأول : أن المجتهد يأتي الأمر من حيث أمر؛ أي بالاجتهاد والنظر، وتتبع الأدلة والاهتداء بها لمراد الشارع.

والمقلد ليس كذلك غالباً ، فلا يلتفت إلى الشريعة ذاتها، بل إلى الرجال وآرائهم، دون أن يعلم أن هذا هو حكم الشريعة.

الثاني : أن المجتهد إذا لم يقصر في الاجتهاد فهو معذور وإن زل، كما تقدم، وليس للمقلد عذر في أن يأخذ بالزلل اتباعاً لغيره، ما لم يؤذن له في ذلك الاتباع، وهذا إنما جاء في أضيق المجالات .

الثالث: أن المجتهد — بحكم علمه — أسرع للنجاة من الخطر بعد وقوعه فيه، فيبادر إلى الرجوع عن الشذوذ متى بلغه الحال، وأما المقلد فيمضي على وجهه إذ لا تمييز له.
يقول ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— : ((ويل للأتباع من عثرات العالم،

(١) المصدر السابق (١٤٠/٨).

قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك ثم تمضي الأتباع^(١).

الرابع: أن المجتهد غاية ما يصل إليه من الخطر أن يتعمد ترك الحق، وهذا نادر في أهل العلم، بل ليس منهم — على وجه الحقيقة — من يفعل ذلك، ثم إن فعل فباب التوبة مفتوح.

وأما المقلد فالخطر محقق به من كل ناحية؛ لأنه في عمى من أمره، فهو يخطب يخطب عشواء في ليلة ظلماء، يكتنفه في ذلك الجهل والتعصب وعدم الاكتراث واتباع الهوى، وقد ينضاف إلى ذلك كله أيضاً تعمد ترك الحق إذا ظهر.

يقول عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — عن متعصبة المقلدة وهم عامتهم: ((ما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصر عليه مع علمه بضغفه وبعده^(٢))).

ولا شك أن تعمد ترك الحق أمر عظيم، لكن الحال ههنا واضحة، والأمر جلبي، ومن هلك حينئذ فقد هلك عن بينة، وأما الجهل والتقليد والتعصب فهي ظلمات بعضها فوق بعض، واللبس والالتباس فيها عام طام، فكم ظان أنه ناج وهو يعمه في الضلالة.

وقد قال لي والدي — وهو من كبار قضاة هذا العصر حفظه الله تعالى — حين جاء ذكر حديث ((القضاة ثلاثة))^(٣): ليس الخوف — بحمد الله تعالى — أن يتعمد القاضي العدل الجور، إنما الخوف أن يعجل فيحكم ببعض ما يجهل. أي: قبل استيفاء النظر^(٤).

ومما تقدم يُعلم أن التقليد المذموم هو مظنة الأخذ بزلل العلماء، وهذا من أعظم مفاسد التقليد، ولذا لاحظ بعض المحققين أن المتقدمين من المصنفين في السنة من أهل العلم جمعوا بين بيان مفاسد التقليد وبين خطر زلة العالم في موضع واحد لشدة الترابط بين الأمرين.

(١) تقدم تخريجه في ص (٢٥٩).

(٢) قواعد الأحكام (٢/١٣٦).

(٣) تقدم تخريجه في ص (٣١٩—٣٢٠).

(٤) وراجع: رفع الملام ص (٦٥).

يقول الإمام ابن قيم الجوزية — رحمه الله تعالى — : ((المصنفون في السنة جمعوا بين فساد التقليد وإبطاله وبيان زلة العالم، ليبينوا بذلك فساد التقليد، وأن العالم قد يزل ولا بد، إذ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كل ما يقوله، وينزل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمه كل عالم على وجه الأرض، وحرموه، وذموا أهله، وهو أصل بلاء المقلدين وفتنتهم، فإنهم يقلدون العالم فيما زل فيه وفيما لم يزل فيه، وليس لهم تمييز بين ذلك، فيأخذون الدين بالخطأ ولا بد، فيحلون ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، ويشرعون ما لم يشرع، ولا بد لهم من ذلك؛ إذ كانت العصمة منتفية عن قلدوه، فالخطأ واقع منه ولا بد))^(١).

ويقول محمد الأمين الشنقيطي — رحمه الله تعالى — بعد أن نقل عن ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — جملة من الأخبار والآثار الواردة في التحذير من زلة العالم — وقد تقدم ذكرها في هذا الفصل^(٢) — : ((إلى آخر ما ذكره — رحمه الله — من الآثار الدالة على نحو ما تقدم من أن زلة العالم من أخوف المخاوف على هذه الأمة، وإنما كانت كذلك لأن من يقلد العالم تقليداً أعمى يقلده فيما زل فيه، فيتقول على الله أن تلك الزلة التي قلدها فيها العالم من دين الله، وأنها مما أمر الله بها ورسوله، وهذا كما ترى، والتنبيه عليه هو مراد ابن عبد البر، ومرادنا أيضاً بإيراد الآثار المذكورة))^(٣).

ويعود ابن القيم — رحمه الله تعالى — فيقول بعد أن أورد من النصوص والآثار الحذرة من زلة العالم: ((ومن المعلوم أن المخوف في زلة العالم تقليده فيها، إذ لو لا التقليد لم يخف من زلة العالم على غيره، فإذا عرف أنها زلة لم يجوز له أن يتبعه فيها باتفاق المسلمين؛ فإنه اتباع للخطأ على عمد، ومن لم يعرف أنها زلة فهو أعذر منه، وكلاهما مفرط فيما أمر به))^(٤).

وحال المقلد من الجهل، وعدم التمييز، والأخذ بما لا يدري صحته من الأقوال؛ حتى أنه ربما أخذ بأشنع الآراء وشذوذات العلماء، هذه الحال هي التي جعلت كثيراً من

(١) إعلام الموقعين (١٧٣/٢).

(٢) انظر: ص (٢٥٤—٢٥٩).

(٣) أضواء البيان (٤٩٢/٧).

(٤) إعلام الموقعين (١٧٣/٢).

أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين يصفون المقلد تقليداً مذموماً بأبشع الصفات وينعتونه بالألقاب المستقبحات .

فمن ذلك أنهم يلقبونه بالإمعة المحقبة دينه الرجال^(١)، والهمج الرعاع أتباع كل ناعق^(٢)، ويشبهونه بالبهيمة التي تقاد^(٣)، وأنه حاطب ليل^(٤)، وأنه أعمى^(٥)، إلى غير ذلك من النعوت الرديئة.

وبالجملة فالمقلد على خطر عظيم، يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((المقلدون لمتبوعهم في جميع ما قالوه^(٦) يبيحون به الفروج والدماء والأموال، ويجرمونها ، ولا يدرون أذلك صواب أم خطأ ، على خطر عظيم ، ولهم بين يدي الله موقف شديد يعلم فيه من قال على الله ما لا يعلم أنه لم يكن على شيء))^(٧).
ويقول في موضع آخر : ((فوالله إن للحكام والمفتين لموقفاً للسؤال لا يتخلص فيه إلا من عرف الحق وحكم به وأفتى به ، وأما من عداهما فسيعلم عند انكشاف الحال أنه لم يكن على شيء))^(٨).

والكلام في التقليد وأحكامه ، والتمييز بين أنواعه، وبيان أخطاره ومفاسده، طويل

(١) جاء هذا عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، انظر : جامع بيان العلم ص (٤٤٢).

(٢) جاء هذا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، انظر : جامع بيان العلم ص (٤٤٣).

(٣) جاء هذا عن عبد الله بن المعتز العباسي، الأمير الأديب الشاعر، صاحب التشبيهات البديعة، المقتول سنة ٢٩٦هـ ، انظر ترجمته في : تاريخ بغداد (١٠/٩٥—١٠١)، وانظر النقل عنه في جامع بيان العلم ص (٤٤٦)، لكن جاء فيه عزو هذا القول إلى عبيد الله بن المعتز، ونبه أبو الأشبال الزهيري في تحقيقه للكتاب أنه جاء في نسخة معتمدة ((عبد الله)) بالتكبير (٢/٩٨٩)، وهناك محدث اسمه عبيد الله بن المعتز معاصر لابن عبد البر ، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٧/٦٦٢)، — والله تعالى أعلم — .

(٤) جاء هذا عن الشافعي — رحمه الله تعالى — ، انظر : إعلام الموقعين (٢/٢٤٠، ١٩٢).

(٥) انظر : أضواء البيان (٧/٤٩٥).

(٦) هكذا في النسخة المطبوعة التي عندي ، وتصح العبارة بتعديل ((لمتبعهم)) إلى ((لمتبعيهم)) أو تعديل ((ما قالوه)) إلى ((ما قاله)).

(٧) إعلام الموقعين (٢/١٨٩).

(٨) المصدر السابق (٢/٢١٣).

جداً، وقد صنفت فيه المصنفات، وكتبت فيه المباحث المطولات، لكن المقصود ههنا هو بيان حكم الشذوذ من حيث تعلقه بمن يأخذ به تقليداً لغيره، فحجراً هذا إلى الحديث عن بعض تبعات التقليد ومفاسده لكشف ذلك الحكم .

ورحم الله تعالى الإمام الشاطبي فقد وضع منهجاً للمقلدة يسلمون به — إن شاء الله تعالى — من الوقوع في الشذوذ، أو يتخلصون به من تبعاته، وقد تقدم بيانه في موضعه^(١).

وبقي ههنا مسألة لا أرى هذا المطلب يتم إلا ببيانها وهي مسألة: هل يلحق الوعيد الوارد في نصوص الكتاب والسنة من وقع في شيء من المتوعد عليه فعلاً أو تركاً؟ فإن لهذه المسألة تعلقاً كبيراً بحكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ، إذ أن كثيراً من المسائل المتوعد عليها جاء فيها شذوذ من الرأي .

ومسألة الوعد والوعيد هي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((من أكبر مسائل العلم))^(٢)، ويمكن إيجاز أحكامها لتوضيح علاقتها بالشذوذ الفقهي بالصيغة الآتية :

أولاً : الذي عليه أهل السنة والجماعة هو الإيمان بالوعد والوعيد^(٣).

ثانياً : أن أهل السنة والجماعة وسط في باب الوعيد بين المرجئة والوعيدية من القدرية وغيرهم^(٤).

ثالثاً : أن عامة السلف يصرحون بلحوق الوعيد الوارد في النصوص للفاعل في الجملة^(٥).

رابعاً : أن مذهب أهل السنة والجماعة أن النصوص المتضمنة للوعيد يجب العمل بها في مقتضاها، باعتقاد أن فاعل ذلك الفعل متوعد بذلك الوعيد، لكن لحوق الوعيد به متوقف على شروط وله موانع^(٦).

(١) انظر ص (٢٧٦—٢٧٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١١/٦٤٩).

(٣) المصدر السابق (٨/٢٧٠).

(٤) المصدر السابق (٣/١٤١).

(٥) رفع الملام ص (٧٦).

(٦) المصدر السابق ص (٨٠).

أي : أنهم يطلقون القول بنصوص الوعد والوعيد، والتكفير والتفسيق ، لكن لا يحكمون للمعين بدخوله في ذلك الإطلاق حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا معارض له^(١).
خامساً : أن الدخول تحت الوعيد مشروط بعدم العذر في الفعل ، وأما المعذور عذراً شرعياً فلا يتناوله الوعيد بحال ، والمجتهد معذور، بل مأجور ، فينتفي شرط الدخول في حقه ، فلا يكون داخلاً^(٢)، فلحوق الوعيد لمن فعل المحرم مشروط بعلمه بالتحريم ، أو بتمكّنه من العلم بالتحريم^(٣).

ويلخص شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — هذه المسألة — بالإضافة إلى ما تقدم — بقوله : ((نصوص الوعيد من الكتاب والسنة كثيرة جداً ، والقول بموجبها واجب على وجه العموم والإطلاق ، من غير أن يعين شخص من الأشخاص فيقال : هذا ملعون أو مغضوب عليه أو مستحق للنار ، لاسيما إن كان لذلك الشخص فضائل وحسنات ، فإن من سوى الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام — يجوز عليهم الصغائر والكبائر ، مع إمكان أن يكون ذلك الشخص صديقاً أو شهيداً أو صالحاً ، لما تقدم أن موجب الذنب يتخلف عنه بتوبة ، أو استغفار ، أو حسنات ماحية ، أو مصائب مكفرة ، أو شفاعة ، أو محض مشيئة الله ورحمته))^(٤).

ثم بعد أن يورد جملة من نصوص الوعيد في الكتاب والسنة يقول — رحمه الله تعالى — : ((لم يجوز أن نعين شخصاً ممن فعل بعض هذه الأفعال ، ونقول : هذا المعين قد أصابه هذا الوعيد ، لإمكان التوبة وغيرها من مسقطات العقوبة ، ولم يجوز أن نقول : هذا مستلزم لعن المسلمين ، ولعن أمة محمد ﷺ أو لعن الصديقين ، أو الصالحين ، لأنه يقال : الصديق الصالح متى صدرت منه بعض هذه الأفعال ، فلا بد من مانع يمنع لحوق الوعيد به مع قيام سببه))^(٥).

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٥٠٠-٥٠١).

(٢) رفع الملام ص (١٢٠).

(٣) المصدر السابق ص (٥٦).

(٤) المصدر السابق ص (١٢٨-١٢٩).

(٥) رفع الملام ص (١٣٤).

ويتابع شيخ الإسلام تحريره وتحقيقه في هذا المسألة الجليلة فيقول : ((فَفَعِلُ هَذِهِ الْأُمُورِ مِمَّنْ يَحْسَبُ أَنَّهَا مَبَاحَةٌ — بِاجْتِهَادٍ أَوْ تَقْلِيدٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ — غَايَتُهُ أَنْ يَكُونَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ الصَّادِقِينَ الَّذِينَ امْتَنَعَ لِحُوقِ الْوَعِيدِ بِهِمْ لِمَنْعٍ ، كَمَا امْتَنَعَ لِحُوقِ الْوَعِيدِ بِهِ لِتَوْبَةٍ أَوْ حَسَنَاتٍ مَاحِيَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ . وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ السَّبِيلَ هِيَ الَّتِي يَجِبُ سَلُوكُهَا ، فَإِنَّ مَا سِوَاهَا طَرِيقَانِ حَبِيثَانِ : أَحَدُهُمَا : الْقَوْلُ بِالْحُوقِ الْوَعِيدِ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ بَعَيْنِهِ ، وَدَعْوَى أَنْ هَذَا عَمَلٌ بِمَوْجِبِ النُّصُوصِ ، وَهَذَا أَقْبَحُ مِنْ قَوْلِ الْخَوَارِجِ الْمَكْفُرِينَ بِالذُّنُوبِ ، وَالْمُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ ، وَفَسَادُهُ مَعْلُومٌ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ ، وَأَدْلَتُهُ مَعْلُومَةٌ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ . الثَّانِي : تَرْكُ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ بِمَوْجِبِ أَحَادِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ظَنًّا أَنَّ الْقَوْلَ بِمَوْجِبِهَا مُسْتَلْزِمٌ لِلطَّعْنِ فِي مَنْ خَالَفَهَا ، وَهَذَا التَّرْكَ يَجْرِي إِلَى الضَّلَالِ ، وَاللُّحُوقِ بِأَهْلِ الْكُتَابِ ، الَّذِينَ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبًا لَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ . . . وَيُفْضِي إِلَى طَاعَةِ الْمَخْلُوقِ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ ، وَيُفْضِي إِلَى قَبْحِ الْعَاقِبَةِ ، وَسُوءِ التَّأْوِيلِ ثُمَّ إِنَّ الْعُلَمَاءَ يَخْتَلِفُونَ كَثِيرًا ، فَإِنْ كَانَ كُلُّ خَبْرٍ فِيهِ تَغْلِيظٌ خَالَفَهُ مَخَالَفٌ ، تَرَكَ الْقَوْلَ بِمَا فِيهِ مِنَ التَّغْلِيظِ ، أَوْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِهِ مَطْلَقًا ، لَزِمَ مِنْ هَذَا مِنَ الْمَحْذُورِ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ ، مِنَ الْكُفْرِ ، وَالْمَرْوِقِ مِنَ الدِّينِ . وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَحْذُورُ مِنْ هَذَا أَعْظَمَ مِنَ الَّذِي قَبْلَهُ لَمْ يَكُنْ دُونَهُ))^(١) .

ثم يختم هذا المبحث بقوله : ((فَلَا بَدَّ أَنْ نُوْمِنَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ ، وَنَتَّبِعَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّنَا جَمِيعَهُ . وَلَا نُوْمِنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَنَكْفُرَ بِبَعْضٍ ، وَلَا تَلِينُ قُلُوبُنَا لَا تَبَاعَ بَعْضُ السَّنَةِ ، وَتَنْفَرُ عَنْ قَبُولِ بَعْضِهَا بِحَسَبِ الْعَادَاتِ وَالْأَهْوَاءِ ، فَإِنَّ هَذَا خُرُوجٌ عَنِ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ إِلَى صِرَاطِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمُ وَالضَّالِّينَ ، وَاللَّهُ يُوَفِّقُنَا لِمَا يَجِبُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ فِي خَيْرٍ وَعَافِيَةٍ لَنَا وَلِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْمُهْتَدِينَ ، وَأَزْوَاجِهِ أَمْهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ ، وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ، وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا))^(٢) .

وبعد ، فأحسب أن من وقع في شئ من الشذوذ الفقهي مما ورد فيه نص من

(١) المصدر السابق ص (١٣٤-١٣٧).

(٢) المصدر السابق ص (١٣٧-١٣٨).

نصوص الوعيد ، قد تبين حكم لحوق الوعيد به ، من خلال هذا التحقيق لشيخ الإسلام
— رحمه الله تعالى— وإذ اتضح المقام فلا حاجة إلى تذييل الكلام . والله تعالى أعلم .

الفصل السادس

أثر الشذوذ

وفيه أربعة مباحث :

- (١) المبحث الأول : أثر الشذوذ في القضاء .
- (٢) المبحث الثاني : أثر الشذوذ في الحسبة.
- (٣) المبحث الثالث : أثر الشذوذ في الفتيا.
- (٤) المبحث الرابع : أثر الشذوذ في واقع الأمة.

توطئة: معنى الأثر وعلاقته بالحكم:-

الأثر في اللغة يأتي لعدة معانٍ متقاربة، منها: البقية^(١)، والنتيجة^(٢) — أي: الحاصل من الشيء^(٣)، والعلامة والأعلام^(٤)، والجزء^(٥)، وما يقفو الشيء ويحيى بعده^(٦).
والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء^(٧).

وقال الراغب — رحمه الله تعالى —: ((أثر الشيء حصول ما يدل على وجوده))^(٨).

وإذا تبين هذا، فما البقية الباقية بعد وقوع الشذوذ؟ وما نتيجته؟ وما الحاصل منه؟ وهل يترك أعلاماً أو علامة أو جزءاً؟ وما الذي يقفوه ويحيى بعده؟ إن محصلة الإجابة عن هذه التساؤلات هي محصلة عنوان هذا الفصل.

وإذ قد تقدم آنفاً بيان حكم الشذوذ؛ فإن من المناسب غاية المناسبة أن يحيى بعده بيان أثر الشذوذ.

ذلك بأن بين الحكم والأثر علاقة ظاهرة، بل إن الأثر كثيراً ما يساق تمييزاً لبيان الحكم.

وإن المتأمل ليلحظ أن بيان الأثر بعد الحكم يؤكد ويعمقه؛ لأن الأثر يكشف عن دواعي الحكم، ويميط اللثام عن حكمته.

مثاله: أن بيان أثر الخمر على شاربها ومن حوله، يكشف عن حكمة حكمها وهو التحريم.

(١) انظر: العين (٢٣٦/٨)، والصحاح (٥٧٥/٢)، ومقاييس اللغة (٥٣/١).

(٢) انظر: التعريفات ص (٩).

(٣) انظر: المفردات ص (٩)، والمصدر السابق.

(٤) انظر: لسان العرب (٢٥/١)، والتعريفات ص (٩)، والقاموس المحيط (٣٦٢/١).

(٥) انظر: التعريفات ص (٩).

(٦) انظر: العين (٢٣٧/٨)، ولسان العرب (٢٥/١)، والقاموس المحيط (٣٦٢/١).

(٧) انظر: الصحاح (٥٧٦/٢).

(٨) المفردات ص (٩).

وكذلك القول في كل أثر لقضية ما ، أو ظاهرة من الظواهر، فإنه مُبين لحكمها،
مبين لحكمتها، وهكذا القول ههنا، فإن بيان أثر الشذوذ يجلي حكم الشذوذ المتقدم في
الحيثيات الثلاث كلها، التي تقدم الحديث عن كل واحدة منها في مطلب مستقل.

ولا بأس أن أسبق السياق فأقول : إن الاطلاع على الآثار السيئة، والنتائج الوخيمة
التي يعقبها الشذوذ سواء في القضاء ، أم في الفتيا ، أم في الحسبة ، أم في واقع الأمة؛
ليبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على صحة تلك الأحكام التي أطلقت على الشذوذ من
حيثياته المختلفة، ويبين صدقها ومطابقتها.

هذا، وقد بلغ الارتباط بين الأثر والحكم من التوثق ما جعل طائفة من أهل العلم
يطلقون في مصنفاتهم الفقهية الحكم على الأثر.

ومن المعلوم أن الحكم يطلق على أحد معنيين :

أولهما : الوصف الشرعي، من الوجوب والتحريم ونحوهما مما يطلق عليه في الأصول
الأحكام التكليفية.

وهذا المعنى هو المشهور المتداول بين عامة أهل العلم.

وثانيهما: الأثر المترتب على ذلك الوصف، من الثبوت، أو الضمان، أو المأثم، ونحو
ذلك.

وقد درج على استخدامه بهذا المعنى بعض الفقهاء — لاسيما من الحنفية — رحمهم
الله تعالى .

ومن ذلك :—

يقول الكاساني — رحمه الله تعالى— : ((وأما حكم فساد الصوم ... فالإثم إذا
أفسد بغير عذر))^(١).

ويقول في موضع آخر : ((وأما حكم الحلق فحكمه حصول التحلل...))^(٢).

ويقول في موضع ثالث : ((وأما حكم الاستصناع فهو ثبوت الملك للمستصنع في

(١) بدائع الصنائع (٢/٩٤).

(٢) المصدر السابق (٢/١٤٢).

العين المبيعة في الذمة، وثبوت الملك للصانع في الثمن ملكاً غير لازم...))^(١).
والأمثلة على هذا من كلامه — رحمه الله تعالى — كثيرة^(٢).
ويقول ابن الهمام — رحمه الله تعالى — عن الشهادة في المرافعات القضائية :
(وحكمها: وجوب الحكم على القاضي)^(٣).
إذا تبين هذا كله، فإن الشذوذ الفقهي إذا وجد أحدث أثراً بالغاً، وأثر أثراً بيناً،
لكن أثر الشذوذ يتفاوت بحسب شناعته وموقعه، ويمكن أن نسجل — ههنا — نماذج من
آثاره الوخيمة في بعض الولايات الشرعية كالقضاء والفتيا والحسبة، وآثاره الجسيمة على
واقع الأمة بعامه في شؤونها المختلفة .
وستكشف الدراسة — إن شاء الله تعالى — في المباحث الآتية عن شناعة هذه الآثار
في تلك الجوانب كلها؛ لكي تكون نموذجاً لسائر آثاره الأخرى.

(١) المصدر السابق (٣/٥).

(٢) انظر : المصدر السابق (١٣٣/٢) ، و (٢٣٣/٥) على سبيل المثال .

(٣) فتح القدير (٤٤٦/٦).

المبحث الأول : أثر الشذوذ في القضاء

ولاية القضاء رتبة دينية ، ونسبة شرعية^(١) ، من أجل الولايات شأنًا ، وأعظمها خطراً .
والشذوذ الفقهي يمكن أن يحدث أثراً في القضاء ، أو يستلزم أحكاماً ومسائل فيه ،
وذلك من جهات مختلفة ، منها ما يتعلق بالقاضي ، ومنها ما يتعلق بالطرق الحكمية ،
ومنها ما يتعلق بالحكم القضائي .

وليُعتقد لكل جهة من تلك الجهات مطلب يخصها أذكر فيه طرفاً من تلك الآثار :

المطلب الأول : أثر الشذوذ في القاضي

أولاً : من حيث الاختيار : ذهب عامة أهل العلم إلى أنه يشترط في القاضي لكي
يكون أهلاً للقضاء أن يكون رجلاً ، مسلماً ، مكلفاً ، عدلاً ، عالماً ، سليم الحواس
اللازمة لأداء عمله.

وبعضهم زاد على هذه الشروط شروطاً أخرى ، وبعضهم فصل وبين ، كما هو
مبسوط في مواضعه من كتب الفقه والقضاء وغيرها .

إلا أنه قد جاء شاذ من القول عن بعض أهل العلم لا يرى اشتراط بعض تلك
الشروط التي انعقد على القول باشتراطها مذهب عامتهم .

ومن ذلك أن جماهير أهل العلم وعامتهم لا يرون المرأة أهلاً للقضاء ولا لشيء من
الولايات العامة.

وخالفهم في ذلك من خالفهم فأجاز قضاء المرأة مطلقاً أو في أشياء محددة . فقد
نُسب إلى الحسن^(٢) وحكي عن ابن جرير الطبري^(٣) وعزي إلى مالك في رواية

(١) الإنصاف للمرداوي (١١/١٥٤).

(٢) انظر : مواهب الجليل (٦/٨٨).

(٣) انظر : الحاوي الكبير للماوردي (١٦/١٥٦) ، وحلية العلماء (٨/١١٤) ، وأحكام القرآن لابن العربي (٣/١٤٥٧)
وبداية المجتهد (٢/٤٦٠) ، والمغني مع الشرح الكبير (١١/٣٨٠) ، والجامع لأحكام القرآن (١٣/١٨٣) ، والبحر
المحيط لأبي حيان (٧/٦٧) ، وفتح الباري (٨/١٢٨) ، و(١٣/١٤٧) وروح المعاني للألوسي (١٩/١٨٩).

عنه^(١) ونقل عن ابن القاسم^(٢) رحمهم الله تعالى جميعاً — أنهم يرون جواز قضاء المرأة مطلقاً في كل شيء ، وهو مذهب ابن حزم^(٣) — رحمه الله تعالى — وهو رأي الخوارج فيما جاء عنهم^(٤).

وذهب أبو حنيفة وسائر أصحابه — رحمهم الله تعالى جميعاً — إلى التفصيل في ذلك، فأجازوا قضاء المرأة فيما تجوز شهادتها فيه ، ولم يروها أهلاً للقضاء فيما سوى ذلك^(٥)، أي أنهم يرون جواز قضائها في كل شيء عدا الحدود والقصاص.

وليس يتسع المقام ههنا لبسط القول في هذه المسألة، بل المقصود بيان أثر هذا الرأي الشاذ على منصب القضاء، لكن أنه أولاً إلى عدة أمور:

منها : أن بعض من نُسب إليه القول بجواز قضاء المرأة في كل شيء لم يثبت عنه ذلك بطريق صحيح، فأكثر ما جاء في ذلك حكاية أقوال ونقول مقطوعة.

مثاله: أنه كثرت حكاية هذا القول عن الطبري — رحمه الله تعالى — كما تقدم توثيقه قريباً — ومع هذا يقول القاضي أبو بكر ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((نقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية. ولم يصح ذلك عنه))^(٦).

وكذلك قال أبو حيان في تفسيره^(٧)، وأظنه نقله عن ابن العربي كما فعل القرطبي^(٨).

ولا أعلم من يمكن أن يُقطع بنسبة هذا القول إليه — أعني جواز قضاء المرأة في كل شيء — إلا ابن حزم — رحمه الله تعالى — فإنه صرح بذلك في بعض كتبه^(٩).

(١) انظر : فتح الباري (١٢٨/٨).

(٢) انظر : مواهب الجليل (٨٧/٦) ، وفيه التردد هل يجيزه مطلقاً أو كمذهب الحنفية .

(٣) المحلى (٤٢٩/٩).

(٤) انظر : روضة القضاة للسمناني (٥٣/١).

(٥) انظر : أدب القاضي للخصاف وشرحه للخصاص ص (٢٠١) ، وروضة القضاة (٥٣/١) ، وبدائع

الصنائع (٣/٧) ، وفتح القدير لابن الهمام (٣٥٧/٦) ، وراجع : أدب القاضي لابن القاص (١٠٤/١).

(٦) أحكام القرآن (١٤٥٧/٣).

(٧) انظر : البحر المحيط (٦٧/٧).

(٨) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٨٣/١٣).

(٩) انظر : المحلى (٤٢٩/٩).

ومنها : أن جماهير أهل العلم وعامتهم استندوا فيما ذهبوا إليه من عدم جواز تولية المرأة القضاء وعدم صحته منها إلى أدلة قاطعة واضحة جلية، بينما لم يتعلق من خالف إلا بطرف تأويل أو تعليل أو قياس.

ورحم الله تعالى الإمام أحمد بن حنبل حيث يقول : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس))^(١).

فحين يستدل عامة أهل العلم بقول الله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء﴾^(٢)، وهل الولاية إلا من أعلى درجات القوامة؟! وهل القضاء إلا من أجل الولايات رتبة؟! فمن أجاز قضاء المرأة فقد عكس منطوق الآية ومفهومها.

وبقوله ﷺ : ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)) رواه البخاري^(٣). وهذا لفظ عام، يفيد نفي الفلاح عن كل قوم ولوا على أمرهم امرأة، والقضاء من أهم الأمور وأعظمها خطراً، فهو داخل في هذا العموم ولا بد.

وبالإجماع العملي من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى هذا اليوم على أن لا يلي القضاء النساء مع وجود المجتهدات في بعض تلك العصور. لا يقول: حين يستدل جماهير أهل العلم بتلك الأدلة القواطع، فإن مخالفهم في هذه المسألة يتعلل بمثل قوله : أقيس القضاء على الفتيا، فكما أن المرأة تصلح أن تكون مفتية فكذلك يصلح أن تكون قاضية^(٤).

ومثل قوله: أقيس القضاء على الشهادة، فكما تصلح المرأة أن تكون شاهدة كذلك يصلح أن تكون قاضية فيما يصلح أن تكون شاهدة فيه^(٥).

ومثل قوله: جاء الحديث أن المرأة تكون راعية على مال زوجها^(٦)، فدل على أن

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/٧٥).

(٢) من الآية (٣٤)، من سورة النساء، وراجع في الاستدلال بهذه الآية : الحاوي للماوردي (١٦/١٥٦).

(٣) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري (٨/١٢٦)، في كتاب المغازي ، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر.

(٤) انظر : الحاوي الكبير (١٦/١٥٦).

(٥) انظر : روضة القضاة (١/٥٣)، و بدائع الصنائع (٧/٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/٣٥٧).

(٦) استدلل ابن حزم بالحديث بهذا اللفظ، وأصل الحديث في الصحيحين ؛ انظر : صحيح البخاري مع

للمرأة ولاية على بعض الأمور، فدل على أن المراد بنفي الفلاح في الحديث المتقدم إنما هو في حق توليتها الخلافة العظمى والإمامة الكبرى فحسب^(١).

ومثل قوله: إن المرأة يتأتى منها فصل القضاء وإقامة العدل فلها ذلك إلا أن يكون مخصص ولا مخصص^(٢)، ونحو ذلك من التعللات.

وهيات أن تقوى الأقيسة على رد النصوص، وهيات أن يكون على التأويلات تعويلات!! ومن حفظ وفهم حجة على من لم يحفظ ولم يفهم.

فقياس القضاء على الفتيا والشهادة قياس فاسد، فإن الفتيا والشهادة لا ولاية فيهما^(٣)، بل هما مجرد إخبار، والقضاء إلزام وولاية، ولم نمنع من قبول خبر المرأة إنما المنوع قبول إلزامها بطريق الولاية العامة.

وأما الحديث فليس فيه إلا أن المرأة راعية في بيت زوجها وولده، ومعناه أن: ((تحفظ متاعه، وصيانة ما يحوي بيته، وتدير نفقته، وترتيب معاشه، ورّمّ خلله، وتربية بنيه))^(٤).

فهذه مسؤولية خاصة ليست من الولاية العامة في شيء.

يؤيد هذا ويوضحه أن في بعض روايات الحديث في الصحيح زيادة: ((والرجل في مال أبيه راعٍ وهو مسؤول عن رعيته))^(٥).

وليس للرجل ولاية على مال أبيه، بل رعايته حفظه وصيانته، فدل ذلك على أن المراد بالرعاية غير الولاية.

ولا يكدر على هذا ذكر رعاية الإمام في صدر الحديث، فإن الولاية مفهومة من وصف الإمامة لا من ذكر الرعاية، ثم إن المعنى كما قال بعض أهل العلم: ((اشتركوا: أي الإمام والرجل ومن ذكر في التسمية؛ أي في الوصف بالراعي، ومعانيهم

الفتح (١١١/١٣)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (١٩/٨).

(١) انظر: المحلى (٤٣٠/٩).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٤٦٠/٢)، وراجع: أحكام القرآن لابن العربي (١٤٥٧/٣).

(٣) انظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٥٦/١٦).

(٤) عارضة الأحمدي (١٩٩/٧-٢٠٠).

(٥) صحيح البخاري مع الفتح (٦٩/٥).

مختلفة...))^(١).

فظهر بذلك كله أنه لا دلالة في الحديث على أن للمرأة مدخلاً في الولايات العامة، وأن هذا الحديث ليس بمخصص لحديث ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)) بل الحديث هذا على عمومه في حظر تولية المرأة الولايات العامة، خلافة، أو وزارة، أو قضاء، أو نحوها، من كل ولاية عامة يندرج تحتها رجال أو رجال ونساء، كما هو مفهوم من لفظ "قوم"^(٢).

فتأويل حديث ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)) على أنه خاص بالإمامة الكبرى، تأويل باطل، وتحكم لا دليل عليه، إذ هو تخصيص بغير مخصص صحيح، وعموم الحديث — والعبرة بعموم اللفظ — يردده.

والعجب من ابن حزم — رحمه الله تعالى — كيف يتعسف في تأويل معنى الحديث ويصرف عمومه إلى الخلافة العامة^(٣)، فإن هذا مخالف لأصول مذهبه، والأعجب منه أن يبرهن على ذلك بأن الحديث جاء بأن المرأة راعية في مال زوجها^(٤)، فأين هذا من ذلك!!؟، وأين تولية النساء مناصب القضاء من رعايتهن لشؤون منازلهن.

وأما من قال: إن المرأة يتأتى منها فصل الخصومات فلها ذلك إلا أن يأتي مخصص ولا مخصص.

فهذا كما قال ابن العربي — رحمه الله تعالى — ليس بشيء^(٥).

ثم إنه ليس كل من تأتى منه فصل الخصومات يصلح أن يكون قاضياً، فهذا الكافر والفاسق يمكن أن يتصور منهما فصل الخصومات ولا يصلحان للقضاء.

ثم على فرض التسليم بأن كل من تأتى منه فصل الخصومات صلح للقضاء، فإن المخصص المانع الحاضر على المرأة تولي القضاء قد جاء ثابتاً صريحاً، وهو ما تقدم من قوله ﷺ: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)). — والله تعالى أعلم — .

ومنها: أن بعض أهل العلم فسّر مذهب من يرى جواز قضاء المرأة من السلف على

(١) فتح الباري (١١٣/١٣).

(٢) انظر: لسان العرب مادة ((قوم)) (٣٧٨٦/٥).

(٣) انظر: المحلى (٤٣٠/٩).

(٤) المصدر السابق، في الموضوع ذاته.

(٥) انظر: أحكام القرآن (١٤٥٨/٣).

أن المراد به أن يكون ذلك في حالات قليلة وخاصة، كأن يُجعل لها الرأي في القضية، أو يحكمها الخصمان، أو تُستتاب في القضية الواحدة ونحو ذلك .

أي : أنه إن وقع منها القضاء في تلك الحالات جاز منها، لا أن تولّى القضاء ولاية عامة على المسلمين، فيكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم ونحو ذلك فهذا ليس يسوغ أن يحمل عليه كلام أولئك الأئمة^(١).

ومهما يكن من أمر فإن العمل بهذا الرأي الشاذ على إطلاقه، سواء بنصب النساء قاضيات في كل شيء ، أم قاضيات في المعاملات وأحكام الأسرة فحسب، سوف يحدث أسوأ الأثر، وينتج أوحم العواقب، لا على ولاية القضاء وحدها بل على المجتمع بصفة عامة.

فولاية القضاء ستزلزل أركانها، أليس من أركان الولاية القوة والأمانة؟ بلى هما الركنان لا تقوم الولايات الشرعية إلا عليهما^(٢).

والنساء ضعيفات عاجزات قاصرات عن إعطاء الولايات العامة حقها ومستحقها^(٣).

ثم ما حال مجالس القضاء والنساء منتصبات للحكم بين الناس!! كاشفات للحجاب، مطرحات للآداب، يخالطن الرجال خصوماً وشهوداً، وحضوراً ويخالطونهن!! .
والمرأة فتنة، بل هي على الرجال أضر الفتن، فإذا تبرجت وتشبهت بالرجال في الأعمال وزاحمتهم في كل مجال صارت فتنتها أعظم والبلية بها أطم.

يقول القاضي أبو بكر ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((فإن المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال ، ولا تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير؛ لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها، وإن كانت متجالة^(٤) برزة^(٥) لم يجمعها والرجال

(١) انظر : عارضة الأحوذى (١١٩/٩)، وأحكام القرآن لابن العربي (١٤٥٧/٣)، وراجع : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٨٣/١٣)، والبحر المحيط لأبي حيان (٦٧/٧)، وروح المعاني للألوسي (١٨٩/١٩—١٩٠).

(٢) انظر : الاختيارات الفقهية ص (٣٣٢).

(٣) انظر : شرح السنة للبخاري (٣٢٢/٥).

(٤) أي : كبيرة مسنة، انظر : القاموس المحيط (٣٤٩/٣).

(٥) أي : جليلة تبرز وتجلس بفناء بيتها ، انظر : مقاييس اللغة (٢١٨/١)، وهي الكهولة التي لا تحتجب

مجلس تزدهم فيه معهم، وتكون منظرة لهم، ولم يفلح قط من تصور هذا ولا من اعتقده^(١).

ويكفي أن يحدث الشذوذ الفقهي مثل هذا الأثر — وهو مثال واحد من مئات الأمثلة — لكي يتبين قبيح أثره وسوء نتيجته.

فما الحال إذا أضيف إلى هذا الشذوذ في اختيار القاضي الآراء الشاذة الأخرى في هذا الجانب كمثال رأي من يرى جواز تولية الفاسق القضاء^(٢)، ورأي من يرى جواز تولي الجاهل القضاء؟!^(٣).

ثم لو جاء من يلفق من هذه الآراء في هذه المسألة رأياً يقول بجواز تولية المرأة الجاهلة الفاسقة القضاء لزيد الطين بلة، والحشف سوء كيلة.

ثانياً : من حيث العزل :

كما أن الشذوذ يؤثر في اختيار القاضي فيجلب إلى منصب القضاء النساء والجهلة والفساق ، فكذلك يؤثر الشذوذ في القاضي من ناحية أخرى ، لكنه تأثير يختلف في طبيعته عن ذلك التأثير ، وأعني بذلك أن الشذوذ يؤدي إلى عزل القاضي من منصبه . ذلك بأن القاضي إذا حكم برأي شاذ ، وأصر على ذلك ، وكان لذلك الرأي الشاذ تأثير واسع ، بحيث لا يمكن أن يزول أثره بنقض ذلك الحكم وحده ، فإن القاضي يعزل من منصبه سداً للذريعة ، ودرءاً للمفسدة، وحسماً لمادة الشر . وقد سجل التاريخ واقعةً عزل فيها القاضي لإصراره على الحكم برأي شاذ من ذلك النوع . فقد روى الكندي بسنده عن يحيى بن عثمان قال : ((جاء الليث إلى إسماعيل بن اليسع فجلس بين يديه، فرفعه إسماعيل. فقال: إنما جئت محاصماً لك. قال: فيما ذا؟ قال:

احتجاب الشواب، انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (١/٦٦).

(١) أحكام القرآن (٣/١٤٥٨).

(٢) انظر : مواهب الجليل (٦/٨٨)، وراجع : الحاوي الكبير للماوردي (١٦/١٥٨)، وبدائع الصنائع (٣/٧)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/٣٥٧).

(٣) انظر : تبصرة الحكام (١/١٩)، وراجع : بدائع الصنائع (٧/٣)، وفتح القدير (٦/٣٥٧)، ولكن انظر في المراد بالجاهل عند بعض أهل العلم — في هذه المسألة — البهجة للتسولي (١/٢٠).

في إبطالك أحباس المسلمين، قد حبس رسول الله ﷺ، وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، فمن بقي بعد هؤلاء!!

وقام وكتب إلى المهدي، فورد الكتاب بعزله، فأتاه الليث فجلس إلى جنبه وقال للقارئ: اقرأ كتاب أمير المؤمنين، فقال له إسماعيل: يا أبا الحارث وما كنت تصنع بهذا؟! أما والله لو لا أمر السلطان ثم أمرتني بالخروج لخرجت، فقال له الليث: إنك ما علمت لعفيف عن أموال الناس^(١).

وأخرج في رواية له أن الليث كتب فيه إلى أمير المؤمنين: إنك وليتنا رجلاً يكيّد سنة رسول الله ﷺ بين أظهرنا، مع أنا ما علمناه في الدينار والدرهم إلا خيراً، فكتب بعزله^(٢).

وفي رواية: أن الليث كتب فيه إلى الخليفة: إنا لم ننكر عليه شيئاً غير أنه أحدث أحكاماً لا نعرفها، فعزله^(٣).

وإسماعيل بن اليسع هذا هو أحد القضاة الذين تولوا القضاء في مصر، وذلك في سنة ٦٤ للهجرة، وكان كوفياً، وهو أول من ولي مصر يقول بقول أبي حنيفة^(٤). وهو الذي قال فيه سعيد بن أبي مرثم — المصري الفقيه الثقة الثبت^(٥) — ((كان من خير قضاتنا، غير أنه كان يذهب إلى مذهب أبي حنيفة، ولم يكن أهل مصر يعرفونه، وشتوه، وكان من مذهبه إبطال الأحباس))^(٦).

ومن المعلوم أن أبا حنيفة — رحمه الله تعالى — يرى عدم لزوم الوقف^(٧). وهكذا نرى كبار أهل العلم كالليث بن سعد — رحمه الله تعالى — يسعون في قطع

(١) الولاية والقضاة، للكندي ص (٣٧٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص (٣٧٢—٣٧٣)، وقد ساق الكندي روايات أخرى في أسباب مختلفة لعزله، انظر: ص (٣٧١)، وص (٣٧٣).

(٤) انظر: المصدر السابق ص (٣٧١).

(٥) انظر: تقريب التهذيب ص (٢٣٤)، رقم (٢٢٨٦).

(٦) الولاية والقضاة للكندي ص (٣٧١).

(٧) انظر: معاني الآثار للطحاوي (٩٥/٤)، وراجع: فتح الباري (٤٠٣/٥).

دابر الآراء الشاذة ولو بعزل القضاة الصالحين إذا وقعوا في شيء من ذلك.
وأرى هذا إنما يكون — والله تعالى أعلم — إذا لم يتهيأ رفع الشذوذ بأيسر من ذلك.
هذا، وقد بلغ من حرص أهل العلم على حفظ جانب القضاء من الشذوذ لا سيما
من جهة القاضي نفسه أن اشترط بعضهم أن يكون القاضي ممن يرى العمل بأصول
الشرع الأربعة لكي يكون أهلاً للقضاء^(١).
والمراد بأصول الشرع الأربعة هنا: الكتاب والسنة والإجماع والقياس^(٢).
وهذا الشرط — كما لا يخفى — كفيلاً بأن يبعد عن منصب القضاء طوائف وفاقاً
ومذاهب هي في الغالب مظنة الشذوذ.

(١) انظر: الحاوي الكبير (١٦/١٦٠—١٦١).

(٢) المصدر السابق (١٦/٥٥).

المطلب الششسانى

أثر الشذوذ فى الطرق الحكمىة

من الآثار الواسعة للشذوذ فى الطرق الحكمىة ما ىتعلق بأثر العمل بالرأى الشاذ على عدالة الشخص، وانعكاس هذا على مدى قبول شهادته أمام القضاء.

فهل ىفسق من عمل برأى شاذ؟ فىؤدى هذا إلى القدح فى شهادته؟

للإجابة على هذا ىنبغى أن نستحضر ههنا ما تقدم ذكره فى المطلب الثالث من الفصل السابق — حكم الشذوذ — ، فهناك تبين بالتفصىل حكم الشذوذ من حىث تعلقه بالشاذ.

والمقصود هنا بىان أثر الشذوذ على الشاذ من حىث قبول شهادته أمام القضاء أو ردها، وهذا مبني على ذلك، وقد تقدم فى ((التوطئة)) لهذا الفصل بىان وجه الترابط بىن الحكم والأثر.

إذا تبىن هذا فاعلم أن من الشذوذ ما يؤدى إلى فسق مرتكبه وسقوط عدالته، ومنه ما لا ىحدث هذا الأثر؛ فبقى عدالة من قال به أو وقع فى شىء منه كما هى قبل الوقوع فى شىء من ذلك.

وهذا لىس بالنظر إلى الشذوذ من حىث هو، بل بالنظر إلى كىفىة الوقوع فىه، وطرىق الوصول إلىه.

فههنا نوعان :

النوع الأول : من لا ىؤثر الشذوذ فى عدالته؛ فلا ىؤثر فى صحة شهادته. ومن هذا النوع كل مجتهد أهل للاجتهد، وبلغ فى اجتهاده غاية الوسع، ثم وقع فى شىء من الشذوذ الفقهى قولاً أو عملاً ، وهو لا ىشعر بذلك ولا ىعلم أنه خالف قاطعاً من كتاب أو سنة أو إجماع.

وَمَنْ شأنه كذلك فإنه ىقدم على ما أقدم علىه من الشذوذ وهو مستحل له، لا ىرى إلا أنه مباح أو مشروع له فعله، وربما نافح أو ناضل عنه من ىخالفه فىه أو ىنكره علىه حتى ىظهر له برهان أو تقوم علىه فى ذلك حجة.

ویدخل فى هذا النوع كل مقلد تقلیداً جائزاً لمجتهد من أهل تلك الصفة، أداه تقلیده

إلى الوقوع فيما وقع فيه مقلده من الشذوذ، والمقلد لا يشعر بذلك ولا يدريه.

وفي هذا النوع يقول الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((المستحل لنكاح المتعة، والمفتي بها ، والعامل بها ، ممن لا ترد شهادته، وكذلك لو كان موسراً فنكح أمة مستحلاً لنكاحها مسلمة أو مشركة؛ لأننا نجد من مفتي الناس وأعلامهم من يستحل هذا، وهكذا المستحل الدينار بالدينارين، والدرهم بالدرهمين يداً بيد، والعامل به؛ لأننا نجد من أعلام الناس من يفتي به، ويعمل به، ويرويه، وكذلك المستحل لإتيان النساء في أدبارهن، فهذا كله عندنا مكروه محرم، وإن خالفنا الناس فيه فرغبنا عن قولهم، ولم يدعنا هذا إلى أن نجرحهم، ونقول لهم : إنكم حللت ما حرم الله ، وأخطأتم ؛ لأنهم يدعون علينا الخطأ كما ندعيه عليهم، وينسبون من قال قولنا إلى أنه حرم ما أحل الله عز وجل))^(١).

ويقول في موضع آخر :

((كل من تأول فأتى شيئاً مستحلاً ، كان فيه حد أو لم يكن، لم ترد شهادته بذلك، ألا ترى أن ممن حُمل عنه الدين ، ونصب علماً في البلدان، من قد يستحل المتعة، فيفتي بأن ينكح الرجل المرأة أياماً بدرهم مسماة!!؟ .
وذلك عندنا وعند غيرنا من أهل الفقه محرم.

وأن منهم من يستحل الدينار بعشرة دنانير يداً بيد، وذلك عندنا وعند غيرنا من أهل الفقه محرم.

وأن منهم من قد تأول فاستحل سفك الدماء، ولا نعلم شيئاً أعظم من سفك الدماء بعد الشرك، ومنهم من تأول فشرب كل مسكر غير الخمر، وعاب على من حرمه، وغيره يجرمه. ومنهم من أحل إتيان النساء في أدبارهن، وغيره يجرمه، ومنهم من أحل بيوعاً محرمة عند غيره.

فإذا كان هؤلاء مع ما وصفت وما أشبهه، أهل ثقة في دينهم، وقناعة عند من عرفهم، وقد ترك عليهم ما تأولوا فأخطأوا فيه، ولم يجرحوا بعضهم الخطأ إذا كان منهم على وجه الاستحلال؛ كان جميع أهل الأهواء في هذه المنزلة))^(٢).

(١) الأم (٦/٢٠٦).

(٢) الأم (٧/٥٣-٥٤).

ولكن يجب التنبيه إلى أن هذا النوع مقيد بقيدتين :

الأول : أن لا يخالف المجتهد معلوماً من الدين بالضرورة، وهذا وإن كان مستبعداً في الأصل، إلا أن التنبيه عليه وارد.

يقول الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — ((من شرب من الخمر شيئاً وهو يعرفها خمرًا، والخمر العنب الذي لا يخالطه ماء، ولا يطبخ بنار، ويعتق حتى يسكر؛ هذا مردود الشهادة؛ لأن تحريمها نص في كتاب الله عز وجل، سكر أو لم يسكر. ومن شرب ما سواها من الأشرطة، من المنصف^(١) والخليطين^(٢)، أو مما سوى ذلك، مما زال أن يكون خمرًا، وإن كان يسكر كثيره، فهو عندنا مخطئ بشربه آثم به، ولا أرد به شهادته، وليس بأكثر مما أجزنا عليه شهادته من استحلال الدم المحرم عندنا، والمال المحرم عندنا، والفرج المحرم عندنا، ما لم يكن يسكر منه، فإذا سكر منه فشهادته مردودة من قبل أن السكر محرم عند جميع أهل الإسلام، إلا أنه قد حكى لي عن فرقة أنها لا تحرمه، وليست من أهل العلم))^(٣).

الثاني : أن لا يصاحب العمل بالرأي الشاذ ما يخرم المروءة ، أو يلحق صاحبه بأهل السفاهة أو الخلاعة والمجون، ونحو ذلك.

وإلى هذا يشير الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — حين يقول : ((إذا كان الرجل المستحل للأنبذة يحضرها مع أهل السفه الظاهر، ويترك لها الحضور للصلوات وغيرها، وينادم عليها؛ ردت شهادته بطرحه المروءة وإظهاره السفه، وأما إذا لم يكن ذلك معها لم ترد شهادته من قبل الاستحلال))^(٤).

وهذا الذي ذهب إليه الشافعي في هذه المسألة هو مذهب جماهير أهل العلم^(٥).

(١) المنصف من الشراب هو الذي يطبخ حتى يذهب نصفه. انظر : لسان العرب (٦/٤٤٤٣)، مادة ((نصف)).

(٢) ما يتبذ من نوعين ، كالتمر والبسر، أو العنب والزبيب، أو الزبيب والتمر، انظر : النهاية لابن الأثير (٢/٦٣)، والمغرب (١/٢٦٦).

(٣) الأم (٦/٢٠٦).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر : مجموع الفتاوى (٣٢/١٣٤—١٣٥).

وذهب بعض أهل العلم إلى أن من شرب النبيذ المختلف فيه متأولاً فإنه يفسق بذلك^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((والصحيح أن المتأول المعذور لا يفسق، بل ولا يأثم))^(٢).

النوع الثاني : من يؤثر الشذوذ في عدالته فيقدح فيها، فيحكم عليه بالفسق، وترد بذلك شهادته.

وهذا النوع على ضربين:

الأول : كل من اجتهد فقصر في اجتهاده، أو اتبع هواه فيه، أو تعمد الحيدة عن الحق، أو تصدى للاجتهاد وليس له بأهل .

فإذا وقع من أصحاب هذا الضرب شذوذ قولي أو عملي بسبب إعمالهم لاجتهاد على تلك الصفة فليسوا بمعذورين، وقد قالوا أو نسبوا إلى دين الله عز وجل ما ليس منه، وكفى بذلك — على هذا الوجه — فسقاً مبيناً .

قال الله تعالى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾^(٣) .
ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((متى أمكن الإنسان معرفة الحق فقصر فيه لم يكن معذوراً))^(٤).

وإذا كانت العدالة تسقط ببعض حوارم المروءة مما عساه أن لا يكون محرماً بل ولا مكروهاً ، فكيف لا تسقط بالجرأة على شرع الله عز وجل ، والإفتاء في دينه بغير علم من جاهلٍ، لا يفقه في الدين شيئاً ، أو عالم ظالم لنفسه قد اتبع هواه، ورأى الحق فأعرض عنه فكان من الغاوين.

(١) انظر : الإفصاح لابن هبيرة (٣٦٣/٢)، والمغني مع الشرح الكبير (٥٠/١٢)، وإعلام الموقعين (٢٩٩/٣)، والإنصاف للمرداوي (٤٩/١٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣٥/٣٢).

(٣) الآية (٣٣)، من سورة الأعراف.

(٤) رفع الملام ص (١١٤).

أو مجتهدٌ قد تساهل في الاجتهاد، وقصّر فيه، ولم يبلغ به الوسع والطاقة، كما كلف، بل هان عليه الأمر فاكتفى بأقرب نظر وأيسر فكر. يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((إن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه فهو آثم))^(١).

ويدخل في هذا الضرب كل من أقدم — ممن تقدم — على شاذ من الرأي فقال به أو عمل به وهو يعلم حاله وشذوذه. كما يدخل فيه كل من ولج في أبواب الحيل أو لَجَّ في تتبع الرخص، يريد تحقيق مطامعه، وجلب رغباته، ونيل شهواته وأهوائه، فأخذ يخبط في الشذوذ، ويعمل بكل رأي مهجور منبوذ. وإن زعم بعد ذلك أنه عالم أو أنه لم يخرج عن آراء أهل العلم!!.

الثاني : من قلّد وهو لا يجوز له التقليد لتمكّنه من الاجتهاد فوقه في أثناء ذلك على شاذ من القول، أو مضى في تقليد إمامه مع علمه بشذوذه فيما قلده فيه عصبية أو مكابرة أو إعراضاً عن طلب الحق والهدى.

أو جعل همه تتبع الرخص يزعم تقليد الأئمة!!.

يقول ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((وأما من اعتقد قولاً بغير اجتهاد أصلاً، لكن اتباعاً لمن نشأ بينهم ، فهذا مقلد مذموم بيقين، أصاب أو أخطأ، وهو آثم على كل حال، عاصٍ لله عز وجل بذلك، فاسق مجرح الشهادة...))^(٢).

وهذا إنما يصح — والله تعالى أعلم — إذا حُمِلَ على من أعرض عن طلب الحق ولم يرفع بذلك رأساً ، أو تمكن من معرفة الحق فقصّر في طلبه.

وقال عبد الله بن الإمام أحمد — رحمهما الله تعالى — : ((سمعت أبي يقول : سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول : لو أن رجلاً عمل بكل رخصة؛ بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع — يعني الغناء — وأهل مكة في المتعة، أو كما قال أبي — كان به فاسقاً))^(٣).

(١) الموافقات (٣/٤٤-٤٥).

(٢) الإحكام (٨/١٣٩).

(٣) مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ، ص (٤٤٩).

وكذلك يدخل في هذين النوعين كليهما من يتعلق بالشبهات ليتحلل مما حرّم عليه،
أو يُسخر الآراء لخدمة الأهواء — سواء وقع على شاذ من القول في ذلك أم لم يقع — .
عن أسماء بنت عميس الخثعمية — رضي الله تعالى عنها — قالت سمعت رسول الله
ﷺ يقول : ((... بتس العبد عبد يختل الدنيا بالدين، بتس العبد عبد يختل الدين
بالشبهات ...)) رواه الترمذي^(١).

وأحر بمن ذمه رسول الله ﷺ أن تسقط عدالته.

قال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((وقوله : (يختل الدين بالشبهات) الختل :
الخداع والمراوغة، وختل الذئب الصيد، إذا تخفى له، وختل الرجل ليطعنه، أي يداوره
ويطلبه من حيث لا يشعر، فهو يفعل ذلك بالدين، كلما عرضت له مسألة يجرمها الشرع
اعتمد على شبهة فيها فأحلها))^(٢).

وعن الإمام الأوزاعي — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((أنبت أنه كان يقال :
(ويل للمتفقهين لغير العبادة، والمستحلين الحرمات بالشبهات)) . أخرجهم الدارمي^(٣)
والآجري^(٤) والخطيب^(٥).

وأخيراً أختتم هذا المطلب بالقول: إن أثر الشذوذ في الطرق الحكمية أوسع من أن
يقتصر على تأثيره في العدالة، فقد جاء شاذ من القول في كثير من الطرق الحكمية، ومن
ذلك : قول من قال : لا يقبل في القتل إلا شهادة أربعة شهداء^(٦).

وما روي عن بعض أهل العلم من إجازة ثماني نسوة في الزنا، والرجم بموجب

(١) جامع الترمذي مع شرحه عارضة الأحوذى — أبواب صفة القيامة والرقائق والورع —

(٢٧٥/٩—٢٧٦)، وقال الترمذي بعد روايته الحديث : (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا

الوجه، وليس إسناده بالقوي).

(٢) عارضة الأحوذى (٢٨٧/٩).

(٣) السنن (٦٤/١).

(٤) أخلاق العلماء ص (٧٣).

(٥) اقتضاء العلم العمل ص (٧٨)، والفقيه والمتفقه (٨٩/٢).

(٦) انظر : الإشراف لابن المنذر (٢٦٢/٢—٢٦٣).

شهادتهن^(١).

وما جاء عن بعض التابعين من أنه إذا وقعت خصومة بين مسلم وذمي فإن المسلم أحق باليمين على كل حال؛ سواء كان مدعياً أو كان مدعى عليه^(٢).

وقول الإمام أبي ثور — رحمه الله تعالى — إنه تقبل شهادة العبيد في الزنا^(٣). وغير هذا كثير، ولا يخفى ما لتلك الآراء من آثار، إما في تعطيل بعض الأحكام القضائية، وإما في إثباتها بما لا ينبغي أن تثبت به، وإما في غير ذلك، مما يؤدي إلى الخلل في الحكم القضائي عن طريق وقوع الخلل في طريق من الطرق الموصلة إليه.

ولا يتسع المقام لتعداد آثار الشذوذ كلها في هذا المجال، بل المقصود التنبيه عليها ولو بذكر أمثلة منها، ومن المعلوم أن التأثير في العدالة من أوسع وأعم صور التأثير في الطرق الحكمية.

على أنه ينبغي التفتن إلى أن بعض فقهاء الحنفية قد أجازوا شهادة الفاسق إذا تحرى القاضي الصدق في شهادته، فغلب على ظنه صدقه، فلم يجعلوا العدالة شرطاً لأصل قبول الشهادة^(٤).

وبعضهم قال: شهادة الفاسق لا يحل قبولها، وإن قبلت نفذ الحكم بها^(٥). وليس هذا بموضع بحث هذه المسألة، لكن ارتباطه بما نحن فيه اقتضى التنويه إليه، وإلا فهذا الرأي مرغوب عنه، ومخالف لرأي جماهير أهل العلم — ومنهم علماء الحنفية المتقدمون الكبار^(٦) — والله تعالى أعلم — .

(١) انظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص (١٣٣).

(٢) انظر: المصدر السابق ص (٥٤).

(٣) انظر: المغني مع الشرح الكبير (٥/١٢).

(٤) انظر: بدائع الصنائع (٦/٢٧٠-٢٧١)، وراجع: المبسوط (١١٣/١٦).

(٥) انظر: الهداية، وشرحها فتح القدير لابن الهمام (٦/٣٥٧-٣٥٨).

(٦) انظر: روضة القضاة للسمناني الحنفي (١/٢٣٥-٢٣٦)، وراجع: شرح أدب القاضي للخصاص

للخصاص ص (٢٠١)، وشرح أدب القاضي للخصاص لابن مازة (٣/١١١)، وموجبات الأحكام

لقاسم بن قطلوبغا ص (٢٧٥-٢٧٦).

ثم إن مفهوم العدالة موضع حرج^(١)، اختلف الناس فيه قديماً وحديثاً ، وما يراه بعض الناس مسقطاً للعدالة موجباً للفسق قد لا يراه غيرهم كذلك، والتطبيق العملي في هذا راجع إلى تقدير الحكام، أعني القضاة.

— والله تعالى أعلم —

(١) انظر : الميسوط (١٦/١٢١).

المطلب الثالث أثر الشذوذ في الحكم القضائي

يمكن أن نسجل ههنا أثنين بارزين من آثار الشذوذ الفقهي في الحكم القضائي ،
هما: أثر الشذوذ في درء الحكم بالحد ، وأثر الشذوذ في نقض حكم القاضي .

المسألة الأولى : هل يكون الرأي الشاذ شبهة تدرأ الحد ؟

وصورة المسألة: أن يأتي شخص ما يوجب الحدّ عليه - زناً أو سرقة أو غيرهما- ويكون هناك رأي شاذ يرى أن ما وقع فيه ذلك الشخص - بالنظر إلى الفعل أو الكيفية - لا يوجب عليه الحد.
فهل يكون ذلك الرأي الشاذ شبهة تدرأ الحدّ عنه، وتحوّل بين الحاكم وبين إيقاع العقوبة المقدرة شرعاً عليه؟

لُيعلم - أولاً - أن عامة أهل العلم يرون أن الحدود تدرأ بالشبهات .
يقول ابن المنذر - رحمه الله تعالى- : ((كل من نحفظ عنه من أهل العلم يرى أن يُدرأ الحد في الشبهة))^(١).

وقد جاء في ذلك أحاديث وآثار منها:

عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة)) .
رواه الترمذي ^(٢) والدارقطني ^(٣) والحاكم ^(٤) والبيهقي ^(٥).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((ادفعوا الحدود ما وجدتم له

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم (٤٠/٢).

(٢) الجامع - مع العارضة - (١٩٨/٦)، أبواب الحدود - باب ما جاء في درء الحد ، وقال الترمذي : ((حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي ... ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث)) . الجامع - مع العارضة - (١٩٩/٦).

(٣) السنن (٨٤/٣).

(٤) المستدرک (٣٨٥-٣٨٤/٤) وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) وتعقبه الذهبي في التلخيص بقوله : ((قلت : قال النسائي : يزيد بن زياد شامي متروك)) .

(٥) السنن الكبرى (٢٣٨/٨) وقال : ((تفرد به يزيد بن زياد الشامي عن الزهري وفيه ضعف)) .

مدفعا)) . رواه ابن ماجه ^(١) .

وعن علي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((ادروا الحدود)) . رواه الدار قطني ^(٢) والبيهقي ^(٣) .

وروى عن عبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وعقبة بن عامر الجهني أنهم — رضي الله تعالى عنهم — قالوا : إذا اشتبه عليك الحد فادرأه ما استطعت ^(٤) .

وقد خالف في ذلك الظاهرية ، قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((ذهب أصحابنا إلى أن الحدود لا يحل أن تدرأ بشبهة ولا أن تقام بشبهة)) ^(٥) .

إذا تبين هذا ، فما هي الشبهة؟ وهل كل خلاف شبهة؟ .

يقول عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — :

((الشبهات دائرة للحدود، وهي ثلاثة : إحداهن في الفاعل، وهو ظن حل الوطء؛ إذا وطئ امرأة يظنها زوجته أو مملوكته، الثانية : شبهة في الموطوءة ؛ كوطء الشركاء الجارية المشتركة، الثالثة : في السبب المبيح للوطء؛ كالنكاح المختلف في صحته...)) ^(٦) .
ويقول أيضاً :

((ليس اختلاف العلماء هو الشبهة، ولذلك لم يلتفت إلى خلاف عطاء في إباحة الجوارى، وإنما الشبهة التعارض بين أدلة التحريم والتحليل، فإن الحلال ما قام دليل تحليله، والحرام ما قام دليل تحريمه، وليس أحدهما أولى من الآخر)) ^(٧) .
ويقول في موضع آخر :

(١) السنن (٨٥٠/٢)، وفي إسناده: إبراهيم بن الفضل، قال ابن حجر في التقريب: ((متروك)).

(٢) السنن (٨٤/٣).

(٣) السنن الكبرى (٢٣٨/٨) وقال : ((في هذا الإسناد ضعف)) .

(٤) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٥٦٦/٩-٥٦٧)، وفيه إسحاق بن أبي فروة ، قال ابن حجر في التقريب ص (١٠٢) ((متروك)) . ورواه الدار قطني في السنن (٨٤/٣) ، وفيه إسحاق بن عبد الله ، هذا ، كما أفاده صاحب التعليق المغني .

(٥) المحلى (١٥٣/١١).

(٦) قواعد الأحكام (١٣٧/٢).

(٧) المصدر السابق .

((قد أطلق الفقهاء أن اختلاف العلماء شبيهة، وليس ذلك على إطلاقه، إذ ليس عين الخلاف شبيهة، بدليل أن خلاف عطاء في جواز وطء الجوارى بالإباحة خلاف محقق، ومع ذلك لا يدرأ الحد، وإنما الشبهة الدارئة للحد ففي مأخذ الخلاف ، وأدلته المتقاربة، كالخلاف في النكاح بلا ولي ولا شهود، ونكاح المتعة، فإن الأدلة فيه متقاربة، لا يبعد كل واحد من المجتهدين إصابة خصمه عند الله عز وجل))^(١).
هكذا قال — رحمه الله تعالى — !!

أما ابن المنذر — رحمه الله تعالى — فقد ذكر للشبهة معنى آخر فقال :
((كل من نحفظ عنه من أهل العلم يرى أن يدرأ الحد في الشبهة، وقد اختلفوا في معنى ذلك : فقال بعضهم : الشبهة التي يجب أن يدرأ بها الحد : ما يفعله المرء وهو لا يعلم تحريم ذلك ، كالنكاح نكاح متعة، وهو يحسب أن ذلك حلال له، قال أبو بكر : وهذا مذهب، فأما من درأ الحد عن نكاح أمه وهو عالم بتحريم ذلك فبعيد الشبه من هذا ، بل عليه الحد لا إشكال فيه))^(٢).

ويقول ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((اختلفوا فيما هو شبهة تدرأ الحدود مما ليس بشبهة دارئة، وفي ذلك مسائل نذكر منها أشهرها، فمنها : ... ومنها : أن يحل رجل لرجل وطء خادمه، فقال مالك : يدرأ عنه الحد، وقال غيره : يعزر، وقال بعض الناس : بل هي هبة مقبوضة، والرقبة تابعة للفرج... ومنها : ما يراه أبو حنيفة من درء الحد على واطئ المستأجرة، والجمهور على خلاف ذلك، وقوله في ذلك ضعيف ومرغوب عنه، وكأنه رأى أن هذه المنفعة أشبهت سائر المنافع التي استأجرها عليها، فدخلت الشبهة، وأشبهه نكاح المتعة... وبالجملة فالأنكحة الفاسدة داخله في هذا الباب، وأكثرها عند مالك تدرأ الحد إلا من انعقد منها على شخص مؤبد التحريم بالقرابة مثل الأم، وما أشبه ذلك ، مما لا يعذر فيه بالجهل))^(٣).

(١) المصدر السابق (٢/٩٣).

(٢) الإشراف على مذاهب أهل العلم (٢/٤٠).

(٣) بداية المجتهد (٢/٤٣٣—٤٣٤).

ويقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ((ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه؛ كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل، والنكاح بلا ولي ولا شهود، ونكاح الأخت في عدة أختها البائن، ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن، ونكاح المجوسية، وهذا قول أكثر أهل العلم؛ لأن الاختلاف في إباحة الوطء فيه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات))^(١).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((الشافعي وأحمد ومالك لا يرون خلاف أبي حنيفة فيمن تزوج أمه وابنته أنه يدرأ عنه الحد بشبهة دارئة للحد، بل عند الإمام أحمد رضي الله عنه يقتل، وعند الشافعي ومالك يحد حد الزنا في هذا))^(٢).

وفي معرض حديثه عن أقاويل أهل العلم في إيقاع الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه يقول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — :

((وفرق أبو ثور بين المتأول وغيره فقال : كل من كان المسكر عنده حراماً فشرب منه شيئاً حددناه، ومن كان متأولاً مخطئاً في تأويله فشربه على خبر قلده ضعيفاً ، أو تبع أقواماً لم يكن عليه الحد))^(٣).

فظهر من ذلك كله ما يمكن أن أخصه فيما يلي :

أولاً :

إن عامة أهل العلم يرون أن الحدود تدرأ بالشبهات.

ثانياً :

ينبغي أن يفرق بين الشذوذ في عدّ ما ليس بشبهة شبهة، وبين الشذوذ في حكم الفعل نفسه الموجب للحد؛ بأن يأتي شاذ من القول يبيح أو يجيز ما يوجب الحد في مثله عند عامة أهل العلم .

وأرى — والله تعالى أعلم — أن هذا التفريق في غاية الأهمية؛ إذ به ينحصر مدار المسألة التي نحن فيها .

فأما النوع الأول : — وهو الشذوذ في عدّ ما ليس بشبهة شبهة، ودرء الحد بها —

(١) المغني مع الشرح الكبير (١٠/١٥٥).

(٢) إعلام الموقعين (٣/٢٩٩).

(٣) الإشراف (٢/٨٧—٨٨).

فالذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أنه لا يعتد به في درء الحد، ولا يكون شبهة تمنع من إقامته.

ذلك بأن شأن الشبهة ضعيف، ولولا الاحتياط في شأن الحدود لعظم خطرهما لما التفت إليها، فكيف إذا انضاف إلى الشبهة ما يزيدا وهنا وضعفاً؛ وهو الشذوذ فيها نفسها، فإنها حينئذ تتهاوى وتسقط، ولا يلتفت إليها مطلقاً.

وهذا هو الذي ذهب إليه عامة أهل العلم فيما ظهر لي من تتبع أقوالهم في هذه المسألة، واستقراء الأمثلة التي ضربوها في هذا السياق.

ومن ذلك: أن جماهير أهل العلم لم يلتفتوا إلى ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — من درء الحد عن تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها فدخل بها، وإن كانت محرمة عليه على التأبید، وإن كانت من ذوات محارمه — أما أو بنتاً أو أختاً أو نحوهن — وإن كان عالماً بالتحريم^(١). فقد شد — رحمه الله تعالى وعفا عنه — في جعل شبهة العقد والتزويج شبهة تدرأ الحد ههنا^(٢).

فهذا الشذوذ هو من هذا النوع الأول؛ إذ ليس هو شذوذ في حكم الفعل نفسه، إذ قد أجمع المسلمون كافة على تحريم نكاح ذوات المحارم، وإنما وقع الشذوذ في عد ما ليس بشبهة — وهو صورة العقد والتزويج — شبهة، ثم ذهب يدرأ الحد بها !!.

ومن أمثلة هذا النوع الأول أيضاً ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — من أن الرجل إذا استأجر امرأة ليزني بها فزني بها فلا حدّ عليهما^(٣)؛ لأن الاستئجار عقد مشروع للملك المنفعة، وباعتبار هذه الحقيقة يصير شبهة تدرأ الحد^(٤).

فهذا منه — رحمه الله تعالى — شذوذ في عد ما ليس بشبهة شبهة تدرأ الحد، وقد خالفه في ذلك أصحابه وسائر الأئمة.

والمقصود من تقرير هذا النوع الأول أن الشذوذ الفقهي لا يدرأ الحد عند جماهير

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٨٥/٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٨٦/٩).

(٣) انظر: المبسوط (٥٨/٩).

(٤) انظر: المصدر السابق.

أهل العلم إذا كان شذوذاً في الشبهة، وإن كان هذا يؤدي إلى الحكم بحدٍّ يوجد من يخالف فيه فيرى سقوطه؛ إذ لا عبرة بهذا الخلاف لما تقدم كما تقدم.

وأما النوع الثاني : وهو الشذوذ الفقهي الوارد على الفعل نفسه الموجب للحد، بأن يأتي شاذ من الرأي يقول : إن هذا الفعل جائز سائغ للمكلف أن يفعله، وعامة أهل العلم على أن ذلك الفعل محرم وهو عندهم من جنس ما يوجب الحد، فهل — والحالة هذه — يكون الرأي الشاذ المسوّغ للفعل شبهة تدرأ الحد؛ فيقال : إن الأصل أنه يجب أن يقام الحد على مرتكب ذلك الفعل ، لكن لما جاء خلاف شاذ عن بعض أهل العلم يسوّغه، عددنا ذلك شبهة تسقط الحدّ عنه؟ .

هذه المسألة موضع تأمل طويل، ونظر بالغ؛ إذ أقاويل أهل العلم في أمثلة هذه المسألة متباينة، وبعضهم يأتي لمسألة فيها خلاف شاذ فيراه دارئاً للحد، وفي مسألة أخرى لا يرى الخلاف الشاذ دارئاً له، ومع هذا ومع عدم نصهم على قاعدة في هذا الشأن فإنه يصعب أن يخرج من تلك الآراء المختلفة ، والمسائل المتباينة عندهم في الحكم، قاعدة يمكن أن تنسب إليهم أو يستأنس بها في معرفة مجمل نظرهم لمسائل هذا النوع الثاني من الشذوذ الفقهي.

ومع هذا يمكن القول — والله تعالى أعلم — إن أكثر أهل العلم يرون أن الاختلاف في جواز الفعل — وإن كان خلافاً شاذاً — مسقط للحد؛ لأن الخلاف فيه يعد شبهة تدرؤه^(١).

لكنهم أخرجوا من سائر المختلف فيه مسألة واحدة هي شرب ما أسكر كثيره من الأنبذة المختلف فيها، فإن جماهير أهل العلم يرون وجوب الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه، وأن الاختلاف فيه لا يعد شبهة تدرأ الحد عن شاربه^(٢).

ويعلل ابن قدامة — رحمه الله تعالى — لإخراج هذه المسألة من جملة المسائل التي يعد الخلاف فيها دارئاً للحد بقوله :

((والفرق بين هذا وبين سائر المختلف فيه من وجهين : أحدهما : أن فعل المختلف

(١) انظر : المغني مع الشرح الكبير (١٠/١٥٥).

(٢) انظر : المغني (١٠/٣٢٨)، و مجموع الفتاوى (٣٢/١٣٤).

فيه ههنا داعية إلى فعل ما أجمع على تحريمه، وفعل سائر المختلف فيه يصرف عن جنسه من اجمع على تحريمه. الثاني : أن السنة عن النبي ﷺ قد استفاضت بتحريم هذا المختلف فيه، فلم يبق فيه لأحد عذر في اعتقاد إباحته بخلاف غيره من المجتهدين^(١).
ومن أهل العلم من طرد ذلك الحكم حتى في هذه المسألة كأبي ثور — رحمه الله تعالى —^(٢).

ومن أمثلة هذا النوع الثاني ما ذكره ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بقوله :
(ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه؛ كنكاح المتعة، والشغار، والتحليل، والنكاح بلا ولي ولا شهود، ونكاح الأخت في عدة أختها البائن، ونكاح الخامسة في عدة الرابعة البائن، ونكاح المجوسية، وهذا قول أكثر أهل العلم؛ لأن الاختلاف في إباحة الوطاء فيه شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات)^(٣).
ومع هذا فقد ذهب بعض أهل العلم إلى إقامة الحد على من وطئ في نكاح متعة^(٤).
وبعضهم يعلل لذلك بقوله : إن الخلاف السابق في نكاح المتعة قد ارتفع بانعقاد الإجماع على تحريمه بعد ذلك^(٥)، وهذه مسألة أصولية مشهورة، فيها نزاع معروف عند أهل العلم^(٦).

ومن أمثلة النوع الثاني أيضاً : ما ذكره عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — بقوله — وقد تقدم — : ((خلاف عطاء في جواز وطاء الجوارى بالإباحة خلاف

(١) المغني مع الشرح الكبير (٣٢٨/١٠).

(٢) انظر : المصدر السابق، والإشراف لابن المنذر (٨٧/٢—٨٨).

(٣) المغني — مع الشرح الكبير — (١٥٥/١٠).

(٤) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٢٢/٦)، وفتح الباري (١٧٣/٩)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص (٤٥٧)، وفيه : أن الشافعي في الأم جزم بوجوب الحد. وأرى — والله تعالى أعلم — أن الإسنوي — رحمه الله تعالى — قد وهم في هذا، وإنما الشافعي في معرض إلزام الخصم. راجع الأم (٢٣٥/٧)، و(١٩١/٧).

(٥) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٢٢/٦)، والتمهيد للإسنوي ص (٤٥٧)، وراجع : أسباب

اختلاف الفقهاء للتركي ص (١٠٤).

(٦) انظر : التمهيد للإسنوي ص (٤٥٦).

محقق، ومع ذلك لا يدرأ الحد^(١).

هكذا قال — رحمه الله تعالى — والذي اطلعتُ عليه من مذهب عطاء — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة هو ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قال : أخبرني عطاء قال : ((كان يُفعل ، يُحل الرجل وليدته لغلامه، وابنه ، وأخيه، وأبيه، والمرأة لزوجهها، وما أحب أن يفعل ذلك ، وما بلغني عن ثبت، وقد بلغني أن الرجل يرسل وليدته إلى ضيفه))^(٢).

لكن الذي جاء عنه التصريح بجواز إباحة الجوارى، ووطئهن بتلك الإباحة دون انتقال الملكية هو طاووس — رحمه الله تعالى —^(٣)، وروى ذلك أيضاً عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما —^(٤).

وما ذكره عز الدين ابن عبد السلام — رحمه الله تعالى — من أن الخلاف في هذه المسألة لا يُعد شبهة تدرأ الحد هو موضع نزاع بين أهل العلم ، فإن من أهل العلم من يُعدُّ ذلك شبهة ويُدْرأ الحد بها^(٥).

وبالجملة فإن المتحصل من كلام أهل العلم — رحمهم الله تعالى — في حكم هذا النوع الثاني ما يأتي :

أكثر أهل العلم يذهب إلى أن الاختلاف في حكم الفعل — وإن كان خلافاً ضعيفاً — فإنه — في الجملة — يكون شبهة تدرأ الحد، إلا في مسألة شرب النبيذ الذي يسكر كثيره، وما أشبهه مما يكون ذريعة إلى الجمع على تحريمه، أو مما يستفيض فلا يعذر أحد بجهل حكمه.

ومن أهل العلم من لا يرى الخلاف بذاته شبهة، وإنما ينظر إلى منزع الخلاف

(١) قواعد الأحكام (٩٣/٢).

(٢) مصنف عبد الرزاق (٢١٦/٧).

(٣) انظر : المصدر السابق (٢١٦/٧—٢١٧).

(٤) انظر : المصدر السابق (٢١٦/٧)، وقال ابن حزم في المحلى (٢٥٨/١١) : ((أما قول ابن عباس فهو عنه وعن طاووس في غاية الصحة)).

(٥) انظر : المحلى (٢٥٨/١١)، وبداية المجتهد (٤٣٣/٢).

ومأخذه، فإن قوي وتقارب كان شبهة، وإلا فلا.

وظاهر هذا القول أن الشذوذ لا يكون شبهة، لكنني رأيت من يذهب إلى هذا من أهل العلم يمثل للخلاف الذي يكون شبهة بنكاح المتعة ونحوه!!^(١).

ومن أهل العلم من يذهب إلى أن الاختلاف إنما يكون شبهة بالنظر إلى جهل من يتعلق بالرأي الشاذ أو الساقط، واعتقاده جواز العمل به، فيعذر لجهله، فأما من علم الحكم فلا ينفعه التعلق بمجيء شاذ من القول في ذلك^(٢).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن الخلاف إن كان قوياً فهو شبهة تدرأ الحد وليس هذا داخلاً في مسألتنا هذه كما لا يخفى.

وإن كان الخلاف ضعيفاً، والرأي المخالف شاذاً، فإن كان من عمل به — وهو في الأصل يوجب الحد عليه — إنما عمل به؛ لأنه يرى أنه حق وصواب، ويتأول في ذلك، ويدين الله عز وجل به، فإن هذا في حقه شبهة تدرأ الحد عنه، إذا كان من أهل الاجتهاد وكذلك من بلغه شاذ عن إمام فقلده في عمل من ذلك النوع، إذا كان يسوغ له تقليده في الجملة، وهو لا يشعر بزلة إمامه هذه، فإن ذلك يكون شبهة في حقه أيضاً.

على أن الإمام الأعظم أو من ينيبه إذا تقدم إلى الناس بالنهي عن فعل ذلك الشاذ ثم فعله من فعله عالماً بنهي الإمام عنه فإن الحد يقام عليه ولا ينفعه تعلقه بتأويل ولا تقليد لقيام الحجة عليه بذلك.

ودليل ذلك :

ما روى مالك : ((عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب فقالت : إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة فحملت منه، فخرج عمر بن الخطاب فرعاً يجرد رداءه فقال : هذه المتعة، ولو كنت تقدمت فيها لرجمت))^(٣).
وأيضاً ما روى مسلم في صحيحه بسنده : ((عن عروة بن الزبير أن عبد الله بن الزبير قام بمكة فقال : إن أناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم، يفتنون بالمتعة —

(١) انظر : قواعد الأحكام (٢/٩٣).

(٢) انظر : الإشراف لابن المنذر (٢/٤٠)، (٢/٨٧—٨٨).

(٣) الموطأ (٢/٥٤٢).

يُعَرِّضُ بِرَجُلٍ — فناده فقال : إنك لجلف جاف، فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين — يريد رسول الله ﷺ — فقال له ابن الزبير : فجرّب بنفسك، فوالله لئن فعلتها لأرجمنك بأحجارك))^(١).

قال النووي — رحمه الله تعالى — : ((قوله : (فوالله لئن فعلتها لأرجمنك بأحجارك) هذا محمول على أنه أبلغه الناسخ لها، وأنه لم يبق شك في تحريمها، فقال إن فعلتها بعد ذلك ووطئت فيها كنت زانيا، ورجمتك بالأحجار التي يرحم بها الزاني))^(٢).

هذا ، وإن كان من عمل بالشاذ — الذي يوجب الحد في الأصل — عمل به وهو يعلم تحريمه — سواء كان مجتهداً ، أم مقلداً علم بزل مقلده بأي طريق من طرق العلم وتمادى في تقليده، فإنه يقام عليه الحد ولا ينفعه تعلقه بمجيء شاذ يسيغ عمله.

والأصل في هذا كله : أن الحد لا يكون إلا على من علمه، وقد جاء هذا عن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .

جاء عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — أنهم قالوا : لا حد إلا على من علمه، وفي لفظ : إنما الحد على من علمه^(٣).

فإذا اجتهد من له أهلية الاجتهاد فوقع في اجتهاده على شاذٍ رآه حقاً وصواباً ، فعمل به — وهو في الأصل مما يوجب الحد عليه — فإن هذا المجتهد بهذه الكيفية لم يعلم الحد على الحقيقة، بل هو جاهل به، لا يدري أن صنيعه هذا من موجباته.

وكذا من قلده هذا المجتهد — وهو يسوغ له تقليده — في تلك الزلة، وذلك الشذوذ، وهو لا يشعر بذلك، فإنه كذلك جاهل أن ما أقدم عليه يوجب عليه الحد، كيف وإمامه يراه مباحاً سائغاً؟!!!

فإذا قامت الحجة على ذلك المجتهد، أو على هذا المقلد، زالت شبهة الجهل، ووجب

(١) صحيح مسلم — مع شرح النووي — (١٢٨/٦ — ١٢٩).

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢٩/٦).

(٣) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٤٠٣/٧ — ٤٠٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٢٣٨/٨ — ٢٣٩)،

والإشراف لابن المنذر (٤٠/٢).

الحد حيثئذ.

على أنه قد يُقال إنه يكدر على هذا ما جاء أن عمر بن الخطاب — رضي الله تعالى عنه — قد أقام الحد على أحد الصحابة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — حين شرب، متأولاً قول الله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ الآية^(١)، وكان هذا بمحضر جمع من الصحابة^(٢).

لكن يمكن أن يجاب بأن هذا لم يكن يجهل تحريم الخمر — في الجملة — وإنما تأول بأن هذا الحكم لا يشمل بتأويل فاسد، أو أن عقوبة الشرب تسقط عنه لأجل سابقته في الإسلام ونحو ذلك^(٣).

فهنا لم يقع الجهل على موجب الحد، وإنما وقع الجهل بالعقوبة، أو الجهل بشمولها إياه، وهذا النوع لا يغني شيئاً ولا يعد شبهة. إنما الذي يعد شبهة الجهل بالحد ذاته لا بمتعلقاته.

وإلا فتحريم الخمر من المعلوم من الدين بالضرورة، ولذا لما بلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن قوماً من أهل الشام شربوا الخمر، وقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هذه الآية: ﴿ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾^(٤) استشار فيهم الناس، فأشاروا عليه بضرب رقابهم لاستحلالهم الجمع على تحريمه، وأشار علي رضي الله عنه بأن يستتابوا، فإن تابوا جلدوا الحد، وإن لم يتوبوا ضربت رقابهم^(٥).

وكذا كل معلوم من الدين بالضرورة لا عذر لأحد بجهله إلا في الحالات النادرة، كأن يكون حديث عهد بالإسلام، ونحو ذلك.

وينبغي أن يُعلم أن سقوط الحد بالشبهة لا يعني سقوط العقوبة بالكلية، بل للإمام أو

(١) من الآية (٩٣)، من سورة المائدة.

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف (٢٤٠/٩—٢٤٣)، والدارقطني في سننه (١٦٦/٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣١٥/٨—٣١٦)، و(٣٢٠/٨—٣٢١).

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) من الآية (٩٣) من سورة المائدة.

(٥) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٥٤٦/٩).

الحاكم أن يُعاقب من درأ عنه الحد بالشبهة بما يراه مناسباً من العقوبات التعزيرية غير المقدرة.

يدل لذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما درأ الحد عن الزانية المحصنة التي لم تعلم حرمة الزنا عزّرها بجلدها مائة وتعريها عاماً، وكان حدّها الرجم. يقول البيهقي — رحمه الله تعالى — بعد أن روى الأثر : ((كان حدّها الرجم، فكأنه رضي الله عنه درأ عنها حدّها للشبهة بالجهالة، وجلدها وغربّها تعزيراً ، والله أعلم))^(١).

المسألة الثانية: أثر الشذوذ في نقض حكم القاضي :

إذا حكم القاضي برأي شاذ هل ينقض حكمه؟

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أجمع العلماء أن الجور السبب، والخطأ الواضح المخالف للإجماع والسنة الثابتة المشهورة، التي لا معارض لها؛ مردود على كل من قضى به))^(٢).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((الفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتاباً أو سنةً ، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء))^(٣).
وقال ابن القاص — رحمه الله تعالى — : ((واتفقوا على أنه إن رُفِع إليه قضاء قاضي عدل فوجده قد خالف نص كتاب أو سنة أو إجماع؛ كان عليه نقضه، وأن عليه ردّه على نفسه إن أخطأ في مثل ذلك))^(٤).

والرأي الشاذ — كما تقدم — زلة عالم، ورأي قد وقع على خلاف الشرع، واجتهاد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد على وجه الحقيقة؛ فهو من جملة ما اتفق على نقض حكم القاضي إذا حكم به.

لكن حُكي عن بعض الأئمة أنه لا ينقض من حكم الحاكم إلا ما خالف الإجماع.

(١) السنن الكبرى (٢٣٩/٨).

(٢) التمهيد (٩١/٩).

(٣) إعلام الموقعين (٣٠٠/٣).

(٤) أدب القاضي (٣٧٢/٢).

قال الماوردي — رحمه الله تعالى — ((وقال أبو حنيفة ومالك : إن خالف معني نص الكتاب ، أو السنة ، أو قياس جلي ، أو خفي ، لم ينقض حكمه. وإن خالف إجماعاً نقض حكمه. وهذا قول مستبعد ، لكنه محكي عنهما))^(١).

ومقتضى هذا القول — لو صحت حكايته عن حكي عنه — أنه يجوز إنفاذ حكم القاضي ببعض الآراء الشاذة ، إذ قد تقدم أن من الآراء الشاذة ما قد يقع دون مخالفة للإجماع.

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — ((ليس كل شذوذ خلافاً للإجماع))^(٢).
ولكن الذي أرى — والله تعالى أعلم — أن حكاية ذلك القول عن ذينك الإمامين الجليلين ليست بصحيحة ؛ إذ لم أقف عليها فيما بين يدي من المصادر الفقهية والقضائية في المذهبين.

بل وقفت على ما يردها ويطلها ، ومن ذلك :

(١) أن كبار متقدمي فقهاء الحنفية قد صرحوا في مواضع كثيرة من مصنفاتهم أن حكم القاضي بخلاف الكتاب أو السنة المتواترة يفسخ وينقض ، ولم يقصروا ذلك على مخالفة الإجماع.

يقول الخفاف — رحمه الله تعالى — ((لو كان القاضي ممن يجوز قضاؤه إلا أنه قضى فيما لا يجوز فيه الاجتهاد، مثل أن يكون مخالفاً لنص كتاب الله تعالى الذي لم يختلف فيه السلف... أو مخالفاً لسنة متواترة ، لم يجوز السلف الاجتهاد فيه، أو خالف إجماع الأمة، فهذا مما لا يسوغ الاجتهاد فيه.

فإذا قضى بمثل هذا فللثاني أن يفسخه؛ لأن اجتهاده فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد باطل، فصار كأنه حكم بخلاف النص والسنة المتواترة أو إجماع الأمة بغير اجتهاد، فيكون حكمه باطلاً مفسوخاً))^(٣).

فانظر كيف جعل مناط النقض هو الحكم باجتهاد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وقد صرح بهذا — بعد ذلك — فقال : ((متى قضى فيما يسوغ فيه الاجتهاد لم يفسخ حكمه

(١) الحاوي الكبير (١٦/١٧٣).

(٢) الإحكام (٤/١٩٢).

(٣) أدب القاضي ص (١٩٢).

إن كان ممن يجوز قضاؤه، وإن كان قد حكم فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد فسوخ))^(١).

ثم تأمل كيف جعل مخالفة الكتاب أو السنة المتواترة قسيمة لمخالفة الإجماع. وقارن ذلك بقول القرابي — رحمه الله تعالى — ((قد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع، وينقض؛ إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي. وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يمكن إلا قسم واحد، وهو المجمع عليه))^(٢).

وعلى هذا سار متأخرو علماء المذهب الحنفي، فيقول الكاساني — رحمه الله تعالى — ((فإن وقع في فصل فيه نص مفسر من الكتاب، أو الخبر المتواتر، أو الإجماع، فإن وافق قضاؤه ذلك نفذ، ولا يحل له النقض؛ لأنه وقع صحيحاً قطعاً، وإن خالف شيئاً من ذلك يردده لأنه وقع باطلاً قطعاً))^(٣).

ويقول السمناني — رحمه الله تعالى — ((فكل ما كان من قضاء سائغ غير شنيع أمضاه، وإن كان جوراً أو خلاف نص أو إجماع لم يمضه))^(٤).

(٢) قال ابن القاسم — رحمه الله تعالى — ((إنما قال مالك: إذا تبين له أن الحق في غير ما قضى به رجح فيه، وإنما الذي لا يرجح فيما قضت به القضاة مما اختلف الناس فيه))^(٥).

ومن المعلوم أن تبين الحق في غير ما قضى به ليس مقصوداً على ما خالف فيه الإجماع، ولا محصوراً به، بل كذلك الشأن فيما خالف فيه النصين، فيبقى معنى قوله في آخر العبارة: ((مما اختلف الناس فيه)) أي: فيما لم يتبين الحق في غيره، وهذا إنما يكون في الاختلاف الاجتهادي، لا في الخلاف الشاذ.

هذا ما وقفت عليه الآن من كلام الإمام مالك — رحمه الله تعالى — ، وأما كلام

(١) المصدر السابق ص (١٩٣).

(٢) الإحكام ص (٤٦—٤٧).

(٣) بدائع الصنائع (١٤/٧).

(٤) روضة القضاة (١/٣٢٣).

(٥) المدونة الكبرى (٧٦/٤).

فقهاء المالكية في جريان النقض على الأحكام القضائية وأنه ليس بمحصور بمخالفتها
الإجماع فلا يكاد يحصى.

بل هم — رحمهم الله تعالى — من أصرح الناس عبارة في نقض الحكم بالرأي
الشاذ، ومن ذلك :

أ — ما جاء عن مطرف وابن الماجشون وأصبغ — رحمهم الله تعالى — أنهم قالوا :
(لو عزل القاضي ثم ولي ، فأراد نقض قضاء كان قد قضى به في ولايته الأولى، والرجوع
عنه إلى ما هو أحسن منه؛ لم يجوز ذلك له ، إلا على ما يجوز له من نقض قضاء غيره قبله؛
إن كان خطأً بيناً لم يختلف فيه، أو أمراً شاذاً مما اختلف فيه)^(١).

ب — ما جاء عن ابن حبيب — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((وإذا قضى بخلاف
السنة المشهورة نقض قضاؤه وإن كان فيها بعض الاختلاف))^(٢).

ج — نقل ابن فرحون — رحمه الله تعالى — عن الطنجي — رحمه الله تعالى — أنه
قال : ((إذا قضى القاضي بقضية فيها اختلاف ، ووافق قولاً شاذاً نقض، وإن لم يكن
شاذاً لم ينقض))^(٣).

د — وقال ابن جزى — رحمه الله تعالى — : ((إذا أصاب الحاكم لم ينقض حكمه
أصلاً، وإن أخطأ فذلك على أربعة أوجه : الأول : أن يحكم بما يخالف الكتاب أو السنة
أو الإجماع؛ فينقض هو حكم نفسه بذلك، وينقضه القاضي الوالي بعده، ويلحق بذلك
الحكم بالقول الشاذ))^(٤).

بل قد جاء هذا في نظمهم أيضاً ، ومن ذلك :

قول الناظم :

حكم قضاة الوقت بالشذوذ ينقض لا يتم بالنفوذ^(٥).

(١) تبصرة الحكام (١/٥٧).

(٢) معين الحكام (٢/٦١٠).

(٣) تبصرة الحكام (١/٥٧).

(٤) قوانين الأحكام الشرعية ص (١٩٤—١٩٥).

(٥) البهجة في شرح التحفة (١/٢٢).

وقول الآخر :

والحكم من مجتهد كيف وقع
دون شذوذ نقضه قد امتنع
إلا إذا النص أو الإجماع أو
قاعدة خالف فيها ما رأوا^(١).
وقد قال المرادوي — رحمه الله تعالى — : ((وقيل : ينقض إذا خالف قياساً جلياً ،
وفاقاً لمالك والشافعي رحمهما الله))^(٢).

وهذا يناقض ما ذكره الماوردي — رحمه الله تعالى — من مذهب مالك في ذلك.
لكن وقفت على عبارات لبعض فقهاء المالكية قد يفهم منها أنهم لا يرون النقض إلا
بمخالفة الإجماع، فإن صح ذلك عنهم فينبغي أن ينسب ذلك المذهب إليهم وحدهم دون
إمام المذهب وسائر فقهاءه.

ومن ذلك ما جاء عن ابن عبد الحكم — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((أرى أن يقرَّ
كل قاضٍ قضى فيما اختلف الناس فيه كائناً من كان، ما لم يكن خطأً بيناً محضاً ، لم يأت
فيه اختلاف عن أحد))^(٣).

ومن ذلك ما قاله أبو الوليد الباجي — رحمه الله تعالى — : ((وإذا تبين للقاضي أن
الحق غير ما قضى به فسخ حكمه، ذلك إذا كان لم يوافق فيه من اختلاف العلماء قول
قائل منهم، وأما إن كان وافق قول قائل منهم لم يفسخه، ومضى ما حكم به، قاله غير
واحد من شيوخنا))^(٤).

وظاهر من هاتين العبارتين أن من فقهاء المالكية من يذهب إلى أن حكم القاضي لا
ينقض إلا إذا خالف الإجماع.

ولا يستبعد أن هذا المذهب المستبعد إنما نسب إلى الإمام مالك — رحمه الله تعالى —
من قبل أنه قال به بعض فقهاء المالكية.

(١) مراقي السعود مع شرحه ص (٢٩٣)، وراجع شرح البيتين في الشرح المذكور للشيخ / محمد الأمين بن
أحمد زيدان ص (٢٣٦).
(٢) الإنصاف (١١/٢٢٤).
(٣) مذاهب الحكام ص (٣٨).
(٤) فصول الأحكام ص (٢٧٣).

وهذا قد يحدث، يُنسب إلى إمام المذهب ما لم يقله وإنما هو من قول بعض أتباعه، وهذا عند التحقيق خلط وتحريف.

فتبين مما تقدم أن حكاية القول القائل إنه لا ينقض إلا ما خالف الإجماع عن الإمامين : أبي حنيفة ومالك — رحمهما الله تعالى — لا تستند إلى أمر ثابت عنهما. بل يرد تلك الحكاية ويطعن فيها — كما تقدم — ما نقله ابن عبد البر وابن القيم — رحمهما الله تعالى — من إجماع العلماء، والفقهاء من سائر الطوائف على نقض ما خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع^(١).

ولو كان عن هذين الإمامين خلاف معروف لذكراه في معرض ذلك.

بل هذا ابن القاص — رحمه الله تعالى — يصرح باتفاق الأئمة : الشافعي وأبي حنيفة وصاحبيه — رحمهم الله تعالى — على أنه ينقض من حكم القاضي ما خالف فيه الكتاب أو السنة أو الإجماع^(٢).

وهذا الإمام مالك — رحمه الله تعالى — ينص على أنه إذا تبين للقاضي أن الحق في غير ما قضى به رجع فيه. ولم يحصر ذلك بمخالفة الإجماع^(٣).

وهؤلاء جماهير فقهاء الحنفية والمالكية يصرحون في مصنفاتهم بما لا يكاد يحصيه محص من عباراتهم ، بأنه ينقض حكم القاضي إذا خالف كتاباً أو سنةً أو إجماعاً، وتارة يقولون : إذا اجتهد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد، وحيناً يقولون : وإذا خالف قاعدة أو قياساً جلياً^(٤)، بل هذا المرداوي — رحمه الله تعالى — ينص — كما تقدم — على أن

(١) انظر : التمهيد (٩١/٩)، وإعلام الموقعين (٣٠٠/٣).

(٢) انظر : أدب القاضي (٣٧٢/٢).

(٣) انظر : المدونة الكبرى (٧٦/٤).

(٤) انظر مثلاً : أدب القاضي للخصاف ص (١٩٢—١٩٣)، و بدائع الصنائع (١٤/٧)، وروضة القضاة للسمناني (٣٢٣/١)، وموجبات الأحكام لقاسم بن قطلوبغا ص (١٩٠—١٩١)، والتمهيد لابن عبد البر (٩١/٩)، ومذاهب الحكام للقاضي عياض وابن محمد ص (٣٨)، والإحكام للقرافي ص (١٠٧)، ومعين الحكام لابن عبد الرفيع (٦١٠/٢)، وقوانين الأحكام لابن جزري ص (١٩٤—١٩٥)، تبصرة الحكام لابن فرحون (٥٧/١).

الإمام مالك — رحمه الله تعالى — يرى نقض الحكم إذا خالف قياساً جلياً^(١).
فأين هذا من ذلك، وأين هذه الإجماعات والنقول الصريحة ، من حكاية قول
مرسلة!!.

فلم يبق بعد ذلك ممن يمكن أن تصح نسبة ذلك القول إليه إلا طائفة يسيرة من
فقهاء المالكية ، كابن عبد الحكم وما حكاها الباجي عن غير واحد من شيوخه، ولعل
أولئك هم الذين قصدهم ابن رشد — رحمه الله تعالى — حين قال : ((واختلفوا إذا كان
في المسألة خلاف، فقال قوم : لا يرد حكمه إذا لم يخرق الإجماع))^(٢).
وبالجمله فأولئك الذين ذهبوا ذلك المذهب يمكن أن يعدوا شذوذاً من العلماء
بالنسبة لمن سواهم ممن لم يقل بقولهم.

وقد قال بعض علماء المالكية — أنفسهم — رحمهم الله تعالى — : ينقض من قضاء
القاضي الحكم الذي لم يقل به إلا الشذوذ من العلماء^(٣).

وأقل ما يقال في الحكم بالرأي الشاذ وإن لم يخرق الإجماع إنه حكم بالمرجوح، وقد قال
القرافي — رحمه الله تعالى — : ((أما الحكم أو الفتيا بما هو مرجوح فخلاف الإجماع))^(٤).
هذا، وقد أبطل الماوردي — رحمه الله تعالى — ذلك المذهب القائل بأنه لا ينقض إلا
ما خالف الإجماع ، من عدة أوجه^(٥):

منها : أنه مذهب متناقض، فمن حكى عنه ذلك المذهب جاء عنه أنه قال بنقض
أحكام لم يتحقق فيها أنها خالفت الإجماع.

ومنها : أن الأدلة من الكتاب والسنة قد جاءت بوجوب نقض ما خالف الكتاب أو
السنة ولم يقيد ذلك بمخالفة الإجماع.

ومنها : أن الآثار جاءت عن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — أنهم كانوا إذا

(١) الإنصاف (١١/٢٢٤).

(٢) بداية المجتهد (٢/٤٧٠).

(٣) انظر : الأحكام للقرافي ص (٦٤).

(٤) المصدر السابق ص (٤٩).

(٥) انظر : الحاوي الكبير (١٦/١٧٤).

بلغتهم السنة بخلاف ما قضوا به رجعوا عنه.

ومنها : قوله : ((وهذه كلها آثار لم يظهر لها في الصحابة مخالف فكانت إجماعاً))^(١).

ومنها : قوله : ((ولأن الكتاب والسنة أصل للإجماع؛ لأنه لا يجوز أن ينعقد على ما خالف نص الكتاب أو السنة ، فلما نقض حكمه بمخالفة الإجماع، كان نقضه بمخالفة الكتاب والسنة أولى))^(٢).

ثم عطف على ذلك بقوله : ((ووضوح فساد هذا القول يغني عن استيفاء أدلته))^(٣). تلك — باختصار وتصرف — جملة الأوجه التي رد بها الماوردي — رحمه الله تعالى — على ذلك القول الفاسد.

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أنه لا مستند لمن قال : لا ينقض إلا ما خالف الإجماع إلا أن يكون يرى أن وجود الاختلاف بمجرد حجة^(٤)، تسوغ الحكم وتجزئ إمضاءه، وإلا فكيف يُمضى حكم قد خالف قطعاً من كتاب أو سنة أو قياس جلي هو في معنى الأصل قطعاً ، بحجة أنه لم يخرق الإجماع.

وإذا علمنا حدود الإجماع الذي هو حجة عند جماهير أهل العلم^(٥)، تيقنا أنه يكاد ينحصر فيما هو معلوم من الدين بالضرورة أو ما هو مقارب لذلك، وبقيت سائر قواطع الشرع والدين مما لا يمكن ادعاء إجماع عليه بذلك المفهوم.

فتحصل من ذلك أنه لا يبقى قول مردول ولا رأي ساقط مهجور، لكنه لم يخرق إجماعاً إلا جاز الحكم به على ذلك القول ، وإن صادم قواطع الشرع، وناقض نصوص الكتاب والسنة.

وما ذلك إلا بسبب زلة من عالم، أو تأويل مستبعد من فقيه، أو نحو ذلك.

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) راجع المطلب الثاني من الفصل الخامس ، ففيه مناقشة مستفيضة لذلك.

(٥) انظر مثلاً : إحكام الفصول للباحي ص (٤٦١).

وقد قرر المحققون من أهل العلم أن الاختلاف ليس بحجة، بل هذا الحافظ الإمام أبو عمر ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ينقل إجماع المسلمين على أن الخلاف ليس بحجة، فيقول : ((قد أجمع المسلمون أن الخلاف ليس بحجة))^(١).

ويقول في موضع آخر : ((الاختلاف ليس بحجة عند أحد علمته من فقهاء الأمة، إلا من لا بصر له، ولا معرفة عنده، ولا حجة في قوله))^(٢).

فتبين من ذلك أن الإجماع قد انعقد على بطلان ذلك القول ، وأصبح قولهم لا ينقض إلا ما خالف الإجماع مخالفاً للإجماع، فعاد ذلك القول يهدم نفسه بنفسه. — والله تعالى أعلم — .

(١) التمهيد (١/١٦٥).

(٢) جامع بيان العلم ص (٤٠٦).

المبحث الثاني أثر الشذوذ في الحسبة

الحسبة هي : أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله^(١).

وهي على نوعين : فردية ، وولائية.

فالفردية هي : الاحتساب العام، الذي يقوم به كل فرد مسلم، حين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حسب استطاعته؛ عملاً بقول رسول الله ﷺ : ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان))^(٢).
والولائية هي : الاحتساب الخاص، الذي يقوم به أناس يعينهم ولي الأمر، ويوليهم سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيتفرغون لذلك، ويتفرون عليه، وينوبون فيه عن ولي الأمر.

وبين النوعين فروق واسعة، في الصفات ، والإجراءات، والاختصاصات، والسلطات مبسطة في مواضعها من كتب أهل العلم^(٣).

وينحصر النظر — ههنا — في أثر الشذوذ في الحسبة ، بمعنى : هل الشذوذ في الأقوال أو الأعمال يمكن أن يُعدَّ مجالاً من مجالات الاحتساب؟!.

ومع صرف النظر عن المماحكة في أيهما — حينئذٍ — الذي يمكن أن يؤثر في الآخر، فإنه يمكن القول :

إن الأصل المتقرر أن المسائل والآراء الاجتهادية التي يسوغ فيها الاجتهاد ليست من مجال الاحتساب، فلا ينكر على من قال بشيء منها أو عمل به، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — :

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص (٢٩٩)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٨٤).

(٢) رواه الإمام مسلم — رحمه الله تعالى — في صحيحه، من حديث أبي سعيد الخدري ؓ انظره مع شرح النووي (١/٣٣٦).

(٣) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي ص (٢٩٩)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٨٤)، ونصاب الاحتساب للسناي ص (٣٢٢—٣٢٤)، والحسبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية ص (١٢—١٣).

((قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من أصحاب الشافعي وغيره : إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها، ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية ، فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه))^(١).

ويقول أيضاً : ((مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء لم ينكر عليه ، ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه))^(٢).

ويقول أيضاً: ((ومسائل الاجتهاد لا يسوع فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة، لا الإنكار المجرد المستند إلى محض التقليد ، فإن هذا فعل أهل الجهل والأهواء))^(٣).
ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع ، وللاجتهاد فيها مساع لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً))^(٤).

ومن أهل العلم من قال إن المسألة إذا كانت مما يسوغ فيه الاجتهاد في الجملة، فذهب ذهاب فيها إلى قول ضعيف أو مرجوح؛ فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله^(٥).

ويقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى— : ((وقد يقول كثير من علماء المسلمين ، أهل العلم والدين ، من الصحابة والتابعين، وسائر أئمة المسلمين، كالأربعة وغيرهم؛ أقوالاً باجتهادهم، فهذه يسوغ القول بها، ولا يجب على كل مسلم أن يلتزم إلا قول رسول الله ﷺ فهذا شرع دخل فيه التأويل والاجتهاد، وقد يكون في نفس الأمر موافقاً للشرع المنزل، فيكون لصاحبه أجران، وقد لا يكون موافقاً له، لكن لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، فإذا اتقى العبد الله ما استطاع آجره الله على ذلك وغفر له خطأه، ومن كان هكذا لم يكن لأحد أن يذمه، ولا يعيبه، ولا يعاقبه، ولكن إذا عرف الحق بخلاف قوله لم

(١) مجموع الفتاوى (٨٠/٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠٧/٢٠).

(٣) المصدر السابق (٢١٢/٣٥-٢١٣).

(٤) إعلام الموقعين (٣/٣٠٠).

(٥) انظر : المصدر السابق .

يجز ترك الحق الذي بعث الله به رسوله لقول أحد من الخلق))^(١).
وقد جاء عن الإمام سفيان الثوري — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((ما اختلف فيه
الفقهاء فلا أئمة أحداً من إخواني أن يأخذ به))^(٢).
وعنه أنه قال : ((إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي اختلف فيه ، وأنت ترى غيره
فلا تنهه))^(٣).

وأرى — والله تعالى أعلم — أن هذا محمول على الاختلاف فيما يسوغ فيه
الاجتهاد. ومما يدل للزوم هذا الحمل أن الإمام ابن القيم — رحمه الله تعالى — حكى
إجماع أئمة الإسلام على بطلان قول من قال : لا إنكار في المسائل المختلف فيها^(٤).
فينصرف الإجماع إلى إطلاق القول بعدم الإنكار في المسائل المختلف فيها، لا إلى
عدم الإنكار في بعض المسائل المختلف فيها.
ومن المعلوم أن المسائل المختلف فيها فيما يسوغ فيه الخلاف هي الكثير الغالب، وما
المسائل والآراء المختلف فيها خلافاً لا يسوغ — بالنسبة إليها — إلا القليل النادر.
يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — : ((والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل
الشرعية ، والخلاف الذي لا يعتد به قليل))^(٥).

وإذ تقرر هذا فينبغي حمل كلام الأئمة على الكثير الغالب لا على القليل النادر.
مما تقدم كله تبين أن المسائل والآراء التي يسوغ فيها الاجتهاد ليست هي من مجال
الاحتساب، لأن مبناها على الظن والرأي، والرأي مشترك كما قال عمر بن الخطاب
رضي الله عنه^(٦).

والخلاف فيها متعادل متناظر متقارب في الغالب، فهي كما قال عز الدين ابن عبد

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٦٦—٣٦٧).

(٢) رواه عنه الخطيب البغدادي بسنده إليه في كتابه : الفقيه والمتفقه (٢/٦٩).

(٣) كسابقه، في المصدر نفسه.

(٤) انظر : إعلام الموقعين (٣/٢٩٩).

(٥) الموافقات (١/٦٧).

(٦) انظر : جامع بيان العلم ص (٣٦٤)، وإعلام الموقعين (١/٦٥).

السلام — رحمه الله تعالى— : ((لا يبعد كل واحد من المجتهدين إصابة خصمه عند الله عز وجل))^(١).

ومع هذا فبيان الضعيف منها والمرجوح كاف في إنكاره، كما تقدم ذكره آنفاً. لكن الشذوذ الفقهي — وهو المقصود بالدراسة هنا — ليس من هذا في شيء. فالشذوذ الفقهي خلاف فيما لا يسوغ فيه الخلاف، وهو خلاف لا يعتد به، وقد تقدم بيان هذا مراراً، وتقدم النقل عن الشاطبي — رحمه الله تعالى— في ذلك قوله : ((زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع))^(٢).

وقوله : ((لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد؛ ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً))^(٣).

وإذا انضاف إلى ذلك ما تقدم — أيضاً — بيانه بالتفصيل في ((حكم الشذوذ)) وأنه من حيث هو يمكن أن يُعدّ منكرًا من القول وزورًا ، علمت أن الشذوذ الفقهي يدخل في مجال الاحتساب من أوسع الأبواب.

وأول ما ينبغي التفطن إليه — في هذا الصدد — أن تلك القاعدة التي قعدها بعضهم فقال : لا إنكار في مسائل الخلاف ، ليست قاعدة صحيحة بهذا الإطلاق، إذ لو صحت لكانت تعني في جملة ما تعنيه أنه لا إنكار في الشذوذ الفقهي قولاً ولا عملاً . لكن القاعدة ليست بصحيحة، بل القاعدة الصحيحة هي : لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

وفرق كبير بين القاعدتين.

وقد قرر هذا ونبه إليه ابن القيم — رحمه الله تعالى— فقال : ((وقولهم: إن مسائل

(١) قواعد الأحكام (٢/٩٣).

(٢) الموافقات (٤/٩٥).

(٣) المصدر السابق (٤/٩٦).

الخلاف لا إنكار فيها . ليس بصحيح))^(١).

ثم قال : ((وكيف يقول فقيه لا إنكار في المسائل المختلف فيها؟! والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتاباً أو سنةً ، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء))^(٢).

ثم بيّن الفرق بين القاعدتين بقوله : ((وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بما مجتهداً أو مقلداً ، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس، ممن ليس لهم تحقيق في العلم، والصواب ما عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد : ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً ، مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوغ فيها — إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به — الاجتهاد لتعارض الأدلة، أو لخباء الأدلة فيها))^(٣).

وقد حكى ابن القيم — رحمه الله تعالى — الإجماع على بطلان قاعدة : لا إنكار في مسائل الخلاف فقال:

((عند فقهاء الحديث أن من شرب النبيذ المختلف فيه حُدَّ، وهذا فوق الإنكار باللسان، بل عند فقهاء أهل المدينة يفسق، ولا تقبل شهادته، وهذا يرد قول من قال : لا إنكار في المسائل المختلف فيها، وهذا خلاف إجماع الأئمة، ولا يعلم إمام من أئمة الإسلام قال ذلك))^(٤).

وإذ تقرر هذا ، فاعلم — وفقني الله تعالى وإياك — أن ما كان من الأقوال أو الأعمال موضع اتفاق بين أهل العلم في حظره فلا إشكال فيه إذ يجب إنكاره اتفاقاً . يقول الإمامان : الماوردي وأبو يعلى — رحمهما الله تعالى — : ((إذا كان متفقاً على حظره فعلى والي الحسبة إنكاره، والمنع منه، والزجر عليه، وأمره في التأديب مختلف

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٠٠).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق (٣/٢٩٩).

بحسب الأحوال ، وشدة الحظر))^(١).

وينبغي أن يُعلم أنه يدخل في جملة المتفق عليه ما اتفق عليه أهل العصر الثاني من أحد القولين في العصر الأول، عند من يعد هذا الاتفاق إجماعاً صحيحاً. وقد نبه من ذهب إلى هذا إلى أن المقصود من عدّ ذلك الاتفاق إجماعاً هو ثبوت ذلك باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول السرخسي — رحمه الله تعالى — ((وجه قولنا : أن المعتبر إجماع أهل كل عصر؛ لما بينا أن المقصود كون أحكام الشرع محفوظة، وأن ثبوت هذا الحكم باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك يختص به الأحياء من أهل العصر، دون من مات قبلهم))^(٢).

ثم يحتاج لذلك بقوله : ((فكما أنه لا يعتبر توهم قولٍ ممن يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الإجماع ؛ فكذلك لا يعتبر قول واحدٍ كان قبلهم إذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه))^(٣).

ثم يقول : ((هنا لا يضلل القائل بخلافه قبل هذا الإجماع))^(٤).

ومعنى هذا — والله تعالى أعلم — أن من يذهب إلى ذلك يرى أن الخلاف السابق قد ارتفع بالاتفاق في العصر الثاني ، فليس لأحد من أهل العصر الثاني أن يتمسك بوجود خلاف سابق إذا توجه إليه أمر أو نهي.

وفي الوقت نفسه لا يلحق أهل العصر الأول ممن قد وقع في مخالفة ما اتفق عليه أهل العصر الثاني ملامة ولا تضليل؛ لأن الاتفاق إنما حدث بعد عصرهم.

وأما ما اختلف فيه مما لا يسوغ فيه الاجتهاد ، والشذوذ الفقهي واقع في جملة ذلك فهذا — كما تقدم — من مجالات الاحتساب، ولا يكون الخلاف في هذا النوع حائلاً دون الاحتساب على فاعل شيء من ذلك ، أو قائل به، لأن الخلاف في هذا النوع من

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص (٣١٥)، و الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٩٧).

(٢) أصول السرخسي (٣٢٠/١).

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

الخلاف غير المعترف.

على أنه قد يلتبس الخلاف الضعيف والرأي المرجوح مما يسوغ فيه الاجتهاد، مع
الخلاف الساقط الذي لا يسوغ فيه الاجتهاد.

يقول الماوردي — رحمه الله تعالى — :

((وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته، فلا مدخل له في إنكاره، إلا أن يكون
مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محذور متفق عليه، كربا النقد، فالخلاف فيه
ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه، فهل يدخل في إنكاره بحكم ولايته
أولاً؟ على ما قدمنا من الوجهين))^(١).

ثم يقول : ((وفي معنى المعاملات — وإن لم تكن منها — عقود المناكح المحرمة،
ينكرها إن اتفق العلماء على حظرها، ولا يتعرض لإنكارها إن اختلف الفقهاء فيها، إلا أن
يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محذور متفق عليه، كالمثعة، فرما صارت
ذريعة إلى استباحة الزنا، ففي إنكاره لها وجهان ، وليكن بدل إنكاره لها الترغيب في
العقود المتفق عليها))^(٢).

وهذا الذي ذكره الماوردي — رحمه الله تعالى — موضع نظر وتردد، فإذا أخذنا
نكاح المتعة مثلاً ، وهو الذي ذكر في إنكاره وجهين، بل إنه فضل على إنكاره أن يرغب
في العقود المتفق عليها ؛ لوجدنا كلام أهل العلم من الشافعية وغيرهم فيه بخلاف ما ذكر.
جاء في شرح النووي لصحيح مسلم — رحمهما الله تعالى — : ((وأجمعوا على أنه
متى وقع نكاح المتعة الآن حكم ببطلانه، سواء كان قبل الدخول أو بعده، إلا ما سبق عن
زفر، واختلف أصحاب مالك : هل يجد الواطئ فيه؟ ومذهبنا أنه لا يجد لشبهة العقد
وشبهة الخلاف))^(٣).

فعقد أجمع على بطلانه ، وليس في ذلك خلاف في المذهب ، كيف يستقيم مع
ذلك أن يقال في إنكاره وجهان!!.

(١) الأحكام السلطانية ص (٣١٥).

(٢) المصدر السابق .

(٣) (١٢٢/٦).

وجاء في فتح الباري : ((واختلفوا هل يحد ناكح المتعة أو يُعزَّر ؟ على قولين ،
مأخذهما أن الاتفاق بعد الخلاف هل يرفع الخلاف المتقدم؟))^(١).

فنكاح تردد صاحبه بين الحد والتعزير كيف يقال : في إنكاره وجهان والأفضل
بدل إنكاره له الترغيب في العقود المتفق عليها!! هذا لا يستقيم بحال.
وقال الإسنوي : ((إذا تزوج المرأة إلى مدة كشهر وسنة ونحوها، وهو المسمى
بنكاح المتعة ، فهل يحد بوطئها؟ فيه وجهان))^(٢).

فنكاح في الحد بالوطء فيه وجهان في المذهب كيف يقال في إنكاره وجهان!!؟.
ومهما يكن من أمر فكلام أهل العلم في إنكار الخلاف الشاذ أشهر من أن يخفى،
وأكثر من أن يحصى، وقد تقدم بيان ذلك في (حكم الشذوذ) ، وأسوق الآن جملة من
المواقف والصور التي جاء عنهم فيها الاحتساب على الشذوذ الفقهي قولاً وعملاً ، فمن
ذلك :

[١] الوعظ والتنبيه :

روى مسلم — رحمه الله تعالى— في صحيحه بسنده : ((عن علي أنه سمع ابن
عباس يلين في متعة النساء فقال : مهلاً يا ابن عباس ، فإن رسول الله ﷺ نهي عنها يوم
خير ، وعن لحوم الحمر الإنسية))^(٣).

[٢] التخليط في القول :

روى مسلم في صحيحه بسنده : ((سمع علي بن أبي طالب يقول لفلان : إنك رجل
تائه، فهانا رسول الله ﷺ عن متعة النساء يوم خير، وعن أكل لحوم الحمر الأنسية))^(٤).

[٣] الإنكار والزجر :

عن عائشة — رضي الله تعالى عنها— أنها أنكرت على زيد بن أرقم ﷺ حين بلغها
أنه اشترى غلاماً بثمانمائة درهم مؤجلة ثم باعه على المشتري بستمائة درهم نقداً ، وقالت

(١) (١٧٣/٩).

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص (٤٥٧).

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي (١٣٠/٦).

(٤) المصدر السابق .

للتّي أخبرتها الخبر : ((أبلغني زيدا أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله ﷺ إلا أن تتوب،
بئسما شريت، وبئس ما اشتريت)).

رواه عبد الرزاق ^(١) والدار قطني ^(٢) ، والبيهقي ^(٣) — رحمهم الله تعالى جميعاً — ،
وفي ثبوت هذا الأثر تردد عند بعض أهل العلم ^(٤).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((لم يذكر عن زيد أنه أقام على هذه
المسألة بعد إنكار عائشة ، وكثيراً ما يفعل الرجل الكبير الشيء مع ذهوله عما في ضمنه
من مفسدة، فإذا نبّه انتبه)) ^(٥).

[٤] التنكيل:

قال ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — حين أخبر برأي ابن عباس — رضي الله
تعالى عنهما — في نكاح المتعة : ((أما والله ما كان يقول ذلك في زمن عمر ، وإن عمر
لينكل في مثل هذا، وما أظنه إلا السفاح)) ^(٦).

[٥] الهجر :

جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال : ((من يعذرنى من معاوية؟! أحدثه عن رسول الله
ﷺ ويخبرني برأيه!! لا أساكنك بأرض أنت بها)) ^(٧).

[٦] الدعاء عليه :

جاء عن ابن العربي والمازري — رحمهما الله تعالى — أنهما قالوا : ((لم ينقل القول

(١) المصنف (١٨٤/٨—١٨٥).

(٢) السنن (٥٢/٣).

(٣) السنن الكبرى (٣٣٠/٥—٣٣١).

(٤) انظر : سنن الدار قطني (٥٢/٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (٣٣٠/٥—٣٣١)، وإعلام الموقعين

(١٧٩/٣)، ونصب الراية للزيلعي (١٦/٤)، والدرية لابن حجر (١٥١/٢)، والجواهر النقي لابن

التركماني بذيّل السنن الكبرى للبيهقي (٣٣٠/٥—٣٣١)، وراجع : الأم للشافعي (٧٨/٣)، وأثر الأدلة

المختلف فيها في الفقه الإسلامي ، للدكتور / مصطفى ديب البغا ص(٣٨٣—٣٨٧).

(٥) أعلام الموقعين (١٨١/٣).

(٦) التمهيد لابن عبد البر (١٢٢/١٠).

(٧) جامع بيان العلم لابن عبد البر ص(٥٧٠).

الشاذ إلا ابن مغيث لا أغاثة الله ((^(١)).

والمراد بالقول الشاذ هنا هو قول شاذ في مذهب المالكية ، وهو القول بعدم لزوم الثلاث في كلمة واحدة^(٢).

قال التسولي — رحمه الله تعالى— : ((هذا مبالغة في الإنكار))^(٣).
[٧] التعزير :

جاءت الرواية عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى— أنه قال : ((سمعت عمر يقول على هذا المنبر : لا أجد أحداً جامع ولم يغتسل ؛ أنزل أو لم ينزل ، إلا عاقبته))^(٤).

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— : ((والقول بأن لا غسل من التقاء الختانين شذوذ، وقول عند جمهور الفقهاء مهجور، مرغوب عنه، ومعيب، والجماعة على الغسل))^(٥).

وقال بعض أهل العلم عن مذهب سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى— في المطلقة ثلاثاً وأنها يجوز أن ترجع إلى الزوج الأول بمجرد عقد الثاني : ((إن أفتى به أحد عُزِّر))^(٦).
وجاء عن ابن بطة — رحمه الله تعالى— أنه قال : ((لا يفسخ نكاح حكم به قاض، إذا كان تأول فيه تأويلاً ، إلا أن يكون قضى لرجل بعقد متعة، أو طلق ثلاثاً في لفظ واحد وحكم بالمراجعة من غير زوج، فحكمه مردود، وعلى فاعله العقوبة والنكال))^(٧).
[٨] الإتلاف:

قال البيهقي — رحمه الله تعالى— : ((أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال : سمعت أبا

(١) البهجة في شرح التحفة ، للتسولي (٣٤٣/١—٣٤٤)، وراجع : فتح الباري (٣٦٣/٩).

(٢) انظر : المصدرين السابقين .

(٣) البهجة (٣٤٤/١).

(٤) التمهيد لابن عبد البر (٩٤/٢٣).

(٥) المصدر السابق (١١٧/٢٣).

(٦) انظر : عمدة القاري (١٥/١٧).

(٧) انظر : الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى ص (٢٩٧—٢٩٨).

الوليد يقول : سمعت أبا العباس بن سريج يقول : سمعت إسماعيل بن إسحاق القاضي يقول : دخلت على المعتضد، فدفعت إلي كتاباً نظرت فيه، وكان قد جُمع له الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كلُّ منهم لنفسه، فقلت له : يا أمير المؤمنين مصنف هذا الكتاب زنديق، فقال : لم تصح هذه الأحاديث؟! قلت : الأحاديث على ما رُويت، ولكن من أباح المسكر لم يبيح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبيح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب^(١).

قال بعض المعاصرين : ((قال لي صديق : ما أحوجنا إلى نار المعتضد تحرق كتباً من هذا القبيل. وأرى أن هذا ليس بلازم، فحسبنا عقول الأمة وأفهامها ومداركها ووعيتها فإنها هي النار التي سوف تحرق كل باطل، وسوف لا يبقى إلا الكلام الصحيح بإذن الله تعالى^(٢).

وأرى — والله تعالى أعلم — أن ما قاله هذا المعاصر — حفظه الله تعالى — ليس بصحيح؛ لأن الاكتفاء والاتكاء على عقول الأمة وأفهامها ومداركها ... الخ لا يغني شيئاً، بل يفتح باب شر عريض؛ ذلك بأن أكثر الأمة هم الغوغاء والعامّة والسوقة والدهماء، وهؤلاء هم أتباع كل ناعق.

ومقتضى كلام هذا العصري أن يُترك الباب على مصراعيه لكتب الزندقة والمبتدعة، وأهل الأهواء، يتلقفها العامة ثم نتظر من عقول أولئك وأمثالهم أن تنقدها وتزييفها!! وليته — حفظه الله تعالى — إذ اكتفى بالعقول — وفي هذا ما فيه — نسبها إلى علماء الأمة، ولو فعل ل بقي في عبارته خطأ آخر.

ذلك بأن علماء الأمة الربانيين لا يكتفون بنقد وتزييف كتب الزندقة والأهواء والبدع وتحذير الناس منها وتحصينهم بالعلم النافع، بل يضيفون إلى ذلك التوصية بإحراقها أو حجبها عن الغوغاء والدهماء لاسيما ما كان من تلك الكتب شديد الخطر

(١) السنن الكبرى (٢١١/١٠)، وانظر أيضاً : سير أعلام النبلاء (٤٦٥/١٣).

(٢) من يملك حق الاجتهاد، للشيخ سلمان بن فهد العودة ص (٤٢—٤٣).

عظيم الضرر. وهذا من مقتضى النصيحة لعامة المسلمين^(١).

[٩] العزل من الولاية :

إذا كان من وقع في شيء من الشذوذ الفقهي صاحب ولاية، كالقضاء مثلاً ،
واستخدم ولايته في فرض أو نشر ذلك الشذوذ، فإنه إذا لم يمكن منعه من ذلك إلا بعزله
فإنه يعزل.

وقد تقدم في المبحث الأول من هذا الفصل أن الإمام الليث بن سعد — رحمه الله
تعالى—

سعى في عزل قاضٍ فاضل كان من مذهبه عدم لزوم الوقف، فعزل من منصب
القضاء^(٢).

[١٠] السحن :

قال الترمذي — رحمه الله تعالى— سمعت أبا السائب يقول : كنا عند وكيع فقال
لرجل عنده ممن ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ويقول أبو حنيفة : هو مثله !! قال
الرجل فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثله. قال : فرأيت وكيعاً
غضب غضباً شديداً وقال : أقول لك قال رسول الله ﷺ وتقول قال إبراهيم !! ما أحقك
بأن تجبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا^(٣).

[١١] الجلد حداً ، والتهديد به :

قال ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((عند فقهاء الحديث أن من شرب النبيذ
المختلف فيه حُذَّ ، وهذا فوق الإنكار باللسان))^(٤).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : ((
لا أوتى برجل تمتع وهو غير محصن إلا جلدته))^(٥).

(١) انظر : الطرق الحكيمة ص (٣٢٢—٣٢٣).

(٢) انظر : الولاية والقضاء للكندي ص (٣٧٢).

(٣) جامع الترمذي ، مع شرحه عارضة الأحوذى (٤/١٤٠—١٤١).

(٤) أعلام الموقعين (٣/٢٩٩).

(٥) التمهيد (١٠/١٢٢).

[١٢] الرجم حداً ، والتهديد به :

قال الإمام مالك — رحمه الله تعالى — : ((عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير أن حولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب فقالت : إن ربيعة ابن أمية استمتع بامرأة فحملت منه ، فخرج عمر بن الخطاب فزعاً يجر رداءه فقال : هذه المتعة ، ولو كنت تقدمت فيها لرجمتُ))^(١).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((روي عن عمر بن الخطاب أنه قال : لا أوتى برجل تمتع وهو محصن إلا رجمته))^(٢).

وروى مسلم — رحمه الله تعالى — في صحيحه بسنده : ((عن عروة بن الزبير أن عبد الله بن الزبير قام بمكة فقال : إن أناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتنون بالمتعة — يعرض برجل — فناداه فقال : إنك لجلف جاف ، فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين — يريد رسول الله ﷺ — فقال له ابن الزبير : فجرب بنفسك ، فوالله لئن فعلتها لأرجمنك بأحجارك))^(٣).

قال النووي — رحمه الله تعالى — : ((هذا محمول على أنه أبلغه الناسخ لها ، وأنه لم يبق شك في تحريمها ، فقال : إن فعلتها بعد ذلك ووطئت فيها كنت زانياً ، ورجمتك بالأحجار التي يرحم بها الزاني))^(٤).

[١٣] القتل !! :

قال في ((مذاهب الحكام)) : ((حكى أن الفقيه محمد بن عبد الله المعروف بابن القوق ، بلغه أن ابن مريم يفتي بالرخصة في طلاق الثلاث ، فرفعه إلى القاضي ، فأنكر ابن مريم ذلك ، فأمر به القاضي إلى السجن ، فقال ابن القوق : السجن فقط !! أقتله ودمه في عنقي))^(٥).

(١) الموطأ (٢/٥٤٢).

(٢) التمهيد (١٠/١٢٢).

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي (٦/١٢٨-١٢٩).

(٤) شرح صحيح مسلم للنووي (٦/١٢٩).

(٥) مذاهب الحكام للقاضي عياض وابنه محمد ص (٢٨٤).

[١٤] الذبح !!! :

قال في ((البهجة في شرح التحفة)) : ((قال بعضهم : ما ذبحتُ ديكاً قط ، ولو أدركت من يجلل المطلقة ثلاثاً في كلمة لذبحته بيدي))^(١).

وأرى — والله تعالى أعلم — أن هذا نوع من الإرهاب الفكري ، ولا يصدر إلا من ضيق العطن ، قليل البصر في اختلاف أهل العلم ، وإلا فمسألة ((طلاق الثلاث)) مسألة مشهورة ، والنزاع فيها معلوم ، والحكم فيها على المخالف بالشذوذ هو موضع نظر^(٢) . وعلى فرضه فلا يجوز أن يضيق على من يفتي بها في نفس ولا أهل ولا مال ، بله أن يقال إن دمه هدر !!

نعوذ بالله تعالى من غائلة التسرع والغضب ، ونبرأ إليه سبحانه من أن تهدر دماء المسلمين في مثل هذا .

ولا أرى الحامل للمفتين بالقتل أو الذبح هنا إلا الغيرة الدينية ، أو العصبية الدنية . فأما الأولى فقد وضعوها ههنا على غير وضعها ، وأما الثانية فهي مذمومة من أصلها ، والله تعالى أعلم .

تلك جملة من صور الاحتساب على الشذوذ الفقهي قولاً أو عملاً ، بعضها من الاحتساب المشروع ، وبعضها وقع فيه غلو في الاحتساب ، لكنها في الجملة تدل على أن الشذوذ الفقهي يعد مجالاً واسعاً من مجالات الحسبة؛ بشقيها : الفردي والولائي . فتبين من ذلك كله أن الشذوذ الفقهي إذا وقع في قول أو عمل فإنه لا يمنع الاحتساب بل يستدعيه ، وبهذا ينجلي أثر الشذوذ في الحسبة ، وأثر الحسبة في الشذوذ . وقد حرص أهل العلم من السلف والخلف على درء الشذوذ بالاحتساب ، من الناحيتين الوقائية والعلاجية .

فمن الناحية الوقائية يقول الماوردي — رحمه الله تعالى — : ((وإذا وجد [أي المحتسب] من يتصدى لعلم الشرع وليس من أهله من فقيه أو واعظ ، ولم يأمن اغترار الناس به في سوء تأويل ، أو تحريف جواب ، أنكر عليه التصدي لما ليس هو من أهله ،

(١) البهجة في شرح التحفة للتسولي (١/٣٤٤).

(٢) انظر : فتح الباري (٩/٣٦٣) ، وراجع : شرح علل الترمذي لابن رجب (١/٤١٠).

وأظهر أمره لثلاثاً يُغترَّ به ، ومن أشكل عليه أمره لم يقدم عليه بالإنكار إلا بعد الاختبار^(١).

ومن الناحية العلاجية يقول القاضي أبو يعلى — رحمه الله تعالى — : ((لو ابتدع بعض المنتسبين إلى العلم قولاً خرق به الإجماع، وخالف فيه النص، وردَّ قوله علماء عصره، أنكره [أي المحتسب] عليه، وزجره عنه، فإن أقلع وتاب ، وإلا فالسلطان بتهديب الدين أحق))^(٢).

وسأتي — إن شاء الله تعالى — في الفصل التالي بسط الكلام في وسائل درء الشذوذ الفقهي.

لكن أنبه ههنا إلى أن الاحتساب على الشذوذ الفقهي لاسيما من الناحية العلاجية له شروطه وأساليبه الخاصة، لأن طبيعة المحتسب عليهم في مثل هذا تختلف عن غيرهم. وليس هذا فحسب بل ولأن تمييز الشذوذ في الآراء الفقهية عن غيره من الآراء الضعيفة والمرجوحة فيه صعوبة بالغة.

وقد تفتن لهذا بعض أهل العلم ، يقول الماوردي والقاضي أبو يعلى — رحمهما الله تعالى — : ((إنما يصح منه [أي من المحتسب] إنكاره إذا تميز عنده الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل، وذلك من أحد وجهين : إما أن يكون بقوته في العلم، واجتهاده فيه ، حتى لا يخفى ذلك عليه، وإما بأن يتفق علماء الوقت على إنكاره وابتداعه، فيستعدونه فيه، فيعول في الإنكار على أقاويلهم ، وفي المنع منه على اتفاقهم))^(٣).

فظهر من هذا أن أي خطأ في هذا يؤدي إلى أوجح العواقب، وقد كشف شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — عن ذلك فقال : ((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ في مائة مسألة لم يكن ذلك عيباً ، وكل من سوى الرسول ﷺ يصيب ويخطئ، ومن منع عالماً من الإفتاء مطلقاً ، وحكم بحبسها لكونه أخطأ في مسائل كان ذلك باطلاً

(١) الأحكام السلطانية ص (٣١٠).

(٢) الأحكام السلطانية ص (٢٩٣).

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ص (٣١٠)، وانظر : الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٩٣).

بالإجماع، فالحكم بالمنع والحبس حكم باطل بالإجماع^(١).
فتلخص مما تقدم آنفاً : أن الشذوذ وإن كان من مجالات الاحتساب إلا أن المحتسب فيه يحتاج إلى العلم وبلوغ درجة الاجتهاد فيه، أو الرجوع في ذلك إلى من بلغوا تلك الرتبة.

ومعلوم أنه لا يبلغ الشأو في ذلك إلا من حصل شروط تلك المرتبة .
ولعل من أجدرها بالتنويه إليه ههنا هو معرفة الاختلاف الفقهي؛ فله أوقع الأثر في الاحتساب على الشذوذ.

يقول عطاء — رحمه الله تعالى — فيما رواه عنه ابن عبد البر — رحمه الله تعالى —
بسندة إليه : ((لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه))^(٢).
وتبين مما تقدم أيضاً أن المحتسب على الشذوذ تقف سلطته عند حد الإنكار والزجر،
فإن تحقق الإقلاع عنه وإلا رفعه إلى السلطان^(٣).

وسبب هذا فيما أرى — والله تعالى أعلم — أن الذي يقع منه الشذوذ قد يكون
أعلى رتبة في العلم من المحتسب، ثم إنه قد يقع التنازع في الشذوذ نفسه، فقد يتوهم
المحتسب ما ليس بشذوذ شذوذاً ، ففي رفعه للسلطان حينئذ تحقيق مصلحتين : الأولى
مراعاة الرتبة، والثانية : التحقق من حصول المنكر.

كما تبين أيضاً أن العالم وإن أخطأ أو شذ في بعض المسائل لا ينبغي أن يمنع من
الإفتاء مطلقاً ، بل هذا من العدوان ، وهو حكم باطل مخالف للإجماع كما بين شيخ
الإسلام^(٤).

— والله تعالى أعلم — .

(١) مجموع الفتاوى (٣٠١/٢٧).

(٢) جامع بيان العلم ص (٣٤٥).

(٣) انظر : الأحكام السلطانية للماوردي ص (٣١٠).

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣٠١/٢٧).

المبحث الثالث أسر الشاذوذ فسي الفتيا

الفتيا هي : الإخبار بالحكم الشرعي ^(١).

وقيل في حدها : الإخبار بالحكم الشرعي لا على وجه الإلزام باجتهاد في نازلة بعد السؤال عنها ^(٢).

فخرج بتلك القيود : القضاء ، والنقل ، والتعليم ، والإرشاد ، والتصنيف . وهي منصب جليل ، وخطرها عظيم ؛ لأنها ترجمان عن صاحب الشرع ^(٣) ، وتوقيع عن رب العالمين ^(٤).

ولذا حرص أهل العلم قديماً وحديثاً على بيان أحكام الفتوى وشروط المفتين ، ونهبوا إلى خطورة أن يدخل في هذا المنصب غير المتأهلين ، وذكروا صفات وآداباً تنفي عنه الجهلة والمتسرعين .

يقول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — : ((ينبغي لإمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين ، فمن كان يصلح للفتوى أقره عليها ، ومن لم يكن من أهلها منعه منها ، وتقدم إليه بأن لا يتعرض لها ، وأوعده بالعقوبة إن لم ينته عنها)) ^(٥).

ثم يقول : ((والطريق للإمام إلى معرفة حال من يريد نصبه للفتوى أن يسأل عنه أهل العلم في وقته ، والمشهورين من فقهاء عصره ، ويعول على ما يخبرونه من أمره)) ^(٦). وذكر أهل العلم أن المفتي لا ينبغي له أن يتسرع في الفتوى ، ولا أن يتتبع الحيل ، أو الرخص ، أو الهوى في فتواه .

(١) انظر : صفة الفتوى ص(٤).

(٢) انظر : الإحكام للقرافي ص(٥١) ، وصفة الفتوى ص (٤) ، والفتيا ومناهج الإفتاء ص(١٣—١٥).

(٣) انظر : الإحكام للقرافي ص (٢٥).

(٤) انظر : إعلام الموقعين (١/١٠).

(٥) الفقيه والمتفقه (٢/١٥٤).

(٦) المصدر السابق .

يقول النووي — رحمه الله تعالى — ((يجرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه، فمن التساهل: أن لا يتثبت، ويسرع في الفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر... ومن التساهل: أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلباً للترخيص لمن يروم نفعه، أو التخليط على من يريد ضره))^(١).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسق، وحرمة استفتاؤه))^(٢). بل وصل الأمر في حفظ جانب الفتوى أن بعض الخلفاء في بعض الحالات كان ينصب للفتوى أشخاصاً معينين ويمنع من سواهم من الإفتاء، يقول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — ((وقد كان الخلفاء من بني أمية ينصبون للفتوى بمكة في أيام الموسم قوماً يعينونهم، ويأمرون بأن لا يستفتى غيرهم))^(٣).

ثم روى بسنده عن إبراهيم الصنعاني — رحمه الله تعالى — أنه قال: ((كان يصيح الصائح في الحاج: لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح، فإن لم يكن فعبد الله بن أبي نجیح))^(٤). ومع هذا كله، وقبله وبعده، فإن الشذوذ الفقهي قد يقع في فتاوى المفتين، ذلك بأن الشذوذ الفقهي نوع من أنواع الخطأ في الاجتهاد، وأهل الفتوى بشر ليسوا بمعصومين.

فما هو أثر الشذوذ في الفتيا؟

أول ما ينبغي التأكيد عليه في هذا الصدد أن أهل العلم — رحمهم الله تعالى — كانوا يكرهون شواذ الفتيا ويحذرونها ويحذرون منها.

يقول الإمام الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — في رسالته إلى الإمام مالك — رحمه الله تعالى — ((وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا، ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني))^(٥).

(١) المجموع (٤٦/١).

(٢) إعلام الموقعين (٢٢٢/٤).

(٣) الفقيه والمتفقه (١٥٤/٢).

(٤) المصدر السابق.

(٥) إعلام الموقعين (٩٥/٣).

وكانوا يرون أن الأخذ بالشذوذ ينافي منصب الإمامة في العلم، فقد روى الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده إلى الحافظ الإمام عبد الرحمن بن مهدي — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((لا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم))^(١).

وكانوا يمدحون العالم إذا قلت المسائل التي ينفرد بها؛ لأن الانفراد مظنة الشذوذ. يقول الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — في ترجمته للإمام الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — : ((ولقد تتبعت كتب الخلاف كثيراً فلم أقف فيها على مسألة واحدة انفرد بها الليث عن الأئمة من الصحابة والتابعين ، إلا في مسألة واحدة، وهي أنه كان يرى تحريم أكل الجراد الميت، وقد نقل ذلك أيضاً عن بعض المالكية — والله سبحانه وتعالى أعلم —))^(٢).

هكذا قال الحافظ — رحمه الله تعالى — لكنني وجدت محمد بن الحسن الجوهري — رحمه الله تعالى — في كتابه ((نوادر الفقهاء)) قد ذكر سبعة عشر انفراداً في سبع عشر مسألة من مسائل الفقه انفرد فيها الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — عن سائر العلماء^(٣)، كما وقفت على مسألة واحدة ذكرها ابن قدامة — رحمه الله تعالى — انفرد بها الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — غير تلك التي ذكرها الحافظ^(٤).

وكانوا يثنون على العالم إذا لم يكذب ويوجد له قول يخالف نصاً ، ومن ذلك قول الخطابي — رحمه الله تعالى — عن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((لا يكاد يخالف سنة تـبـلـغـه، وقلت سنة لم تبلغه))^(٥).

(١) جامع بيان العلم ص(٣٤٧)، وراجع : التمهيد (١/٦٤)، والاستذكار (١/١٠٦).
(٢) الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية للحافظ ابن حجر مع مجموعة الرسائل المنيرية (٢/٢٤٧)، وراجع : الإجماع لابن المنذر ص(١٢٥).

(٣) انظر : كتاب ((نوادر الفقهاء)) لمحمد بن الحسن الجوهري ، في الصفحات الآتية :
[٢٦-٢٧، ٤١، ٥٧، ٨١، ٨٤-٨٥، ٨٥، ١٠٧-١٠٨، ١١٩-١٢٠، ١٤٥-١٤٦، ١٩٨-

١٩٩، ٢٠٨-٢٠٩، ٢١١-٢١٢، ٢١٤، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٦-٢٨٧، ٢٩٢-٢٩٣].
وبعض هذه الانفرادات محل نظر، وراجع: ما علق به عند كل مسألة من تلك المسائل المحقق للكتاب،
شيخي فضيلة الشيخ الدكتور: محمد فضل عبد العزيز المراد، حفظه الله تعالى.

(٤) انظر : المغني (١١/٣٤٩-٣٥٠).

(٥) معالم السنن (٢/١٧٦-١٧٧).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((وأحمد كان أعلم من غيره بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولهذا لا يكاد يوجد له قول يخالف نصاً كما يوجد لغيره، ولا يوجد له قول ضعيف في الغالب إلا وفي مذهبه قول يوافق القول الأقوى، وأكثر مفاريدته التي لم يختلف فيها مذهبه يكون قوله فيه راجحاً))^(١).

وفي مقابل ذلك كانوا يعيرون على المفتي وكذلك المحدث الإغراب والانفراد والشذوذ، وهذا كثير في كلام الأئمة.

قال الإمام شعبة بن الحجاج — رحمه الله تعالى — ((لا يجيئك الحديث الشاذ إلا من الرجل الشاذ))^(٢).

وقال الإمام مالك — رحمه الله تعالى — ((شر العلم الغريب))^(٣).

وقال الإمام عبد الرحمن بن مهدي — رحمه الله تعالى — ((لا يكون إماماً في العلم من يحدث بالشاذ من العلم))^(٤).

وقال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — ((شر الحديث الغرائب التي لا يُعمل بها، ولا يعتمد عليها))^(٥).

أما المفتي الذي يتتبع الحيل والرخص، ويفتي الناس عن جهل، فقد وصفوه بأقبح الصفات، فأطلقوا عليه لقب : ((المفتي الماجن)).

يقول الجرجاني — رحمه الله تعالى — ((المفتي الماجن : هو الذي يعلم الناس الحيل، وقيل : الذي يفتي عن جهل))^(٦).

وإذا علمت أن معنى الماجن في لغة العرب هو : صلب الوجه، قليل الحياء، الذي لا

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٩٣—٩٤).

(٢) شرح علل الترمذي لابن رجب (١/٤١٠).

(٣) المصدر السابق (١/٤٠٧).

(٤) المصدر السابق (١/٤١١، ١٩٩).

(٥) المصدر السابق (١/٤٠٨).

(٦) التعريفات ص (٢٢٣).

يبالي بما صنع، ولا بما قال ، ولا ما قيل له، يرتكب المقابح المردية ، والفضائح المخزية، فلا يمضه عدل عاذله ، ولا تقريع من يقرعه^(١).

علمت أي منزلة أنزل بها نفسه ذلك المسكين ، وكفى بذلك توبيخاً لهذا النوع من المفتين.

هذا، ولما كان المفتي مهما بلغت منزلته من العلم عرضة للوقوع في الخطأ في الاجتهاد، ومن ذلك الشذوذ الفقهي نبه أهل العلم إلى أن الإمام من أئمة الفقه والدين إذا وقع في شيء من ذلك فينبغي أن لا يحكى ذلك عنه على سبيل الطعن فيه؛ إذ لا بد له — وهو بتلك المنزلة — من عذر فيما جاء عنه من ذلك.

وفي الوقت نفسه حذروا من حكاية ذلك الشذوذ لمن يخشى عليه من الاغترار به. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين، لا على وجه القدرح فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها ، فإن في ذلك ضرباً من الطعن في الأئمة واتباع الأقوال الضعيفة))^(٢).

ويقول تلميذه ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلدها، بل يسكت عن ذكرها إن تيقن صحتها، وإلا توقف في قبولها))^(٣).

ويقول الذهبي — رحمه الله تعالى — : ((إذا أخطأ إمام في اجتهاده لا ينبغي لنا أن ننسى محاسنه، ونغطي معارفه، بل نستغفر له، ونعتذر عنه))^(٤).

وقد تقدم بسط الكلام في ذلك^(٥)، فلا أطيل بتكراره هنا. ومع هذا فقد يتجرأ بعض الفقهاء ويسارع بالطعن على المخالف بما لا يقتضيه المقام، وبما لا ينبغي من السب والتجريح، ومن ذلك قول بعض الفقهاء عن فقيه من فقهاء

(١) انظر مادة ((بجن)) في لسان العرب لابن منظور (٤١٤٢/٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣٧/٣٢).

(٣) إعلام الموقعين (٢٩٨/٣).

(٤) سير أعلام النبلاء (١٥٧/١٨).

(٥) انظر : المطلب الثالث من الفصل الخامس.

الأندلس أفتى بالرخصة في الطلاق الثلاث: ((القائل بهذا خارجي مبتدع في الإسلام بدعة عظيمة))^(١).

وقول فقيه آخر فيمن يرُدّ المطلقة ثلاثاً في كلمة واحدة إلى طلقة واحدة — وهو الموضوع نفسه — : ((إنه جاهل قليل المعرفة ضعيف الدين... فالواجب أن ينهى عن ذلك، فإن لم ينته أدّب ، وكانت جرحه فيه، تسقط إمامته وشهادته))^(٢).

ورحم الله تعالى الإمام الشاطبي حيث يقول وهو يتحدث عن زلة العالم المحققة — فكيف إذا لم تكن كذلك — : ((لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين))^(٣).

ولم يقتصر الأمر على مجرد الطعن في الواقع في الشذوذ أو المفتي به، بل تعدى ذلك عند بعض الفقهاء إلى طلب إنزال أقسى العقوبات به، من قتل وذبح ونحوهما^(٤).

وهذا — كما تقدم — فيه غلو وشطط، بل هو مبالغة قبيحة مجوجة، والذي ينبغي في هذا سلوك سبيل القصد والاعتدال، وإقامة الوزن بالقسط، وذلك يكون فيما أرى — والله تعالى أعلم — بمراعاة ثلاثة أمور:

الأول : حال المفتي برأي شاذ، ومبلغه من العلم، ورتبته بين العلماء .

والثاني : نوع الشذوذ الذي أفتى به ومقدار تأثيره.

والثالث : كيفية وقوعه في الشذوذ.

وبحسب تلك الأمور مجتمعة يمكن أن يصدر حكم صحيح على من أفتى بشذوذ من

الرأي، أما أن يلقي الكلام على عواهنه فليس هذا من الإنصاف في شيء.

يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ

في مائة مسألة لم يكن ذلك عيباً ، وكل من سوى الرسول ﷺ يصيب ويخطئ، ومن منع

(١) مذاهب الحكام ص (٢٨٥).

(٢) المصدر السابق ص (٢٨٤).

(٣) الموافقات (٤/٩٥).

(٤) راجع ما تقدم آنفاً في أثر الشذوذ في الحسبة.

عالمًا من الإفتاء مطلقاً، وحكم بحبسه؛ لكونه أخطأ في مسائل كان ذلك باطلاً بالإجماع^(١).

ويقول أيضاً — في موضع آخر — : ((وقد يقول كثير من علماء المسلمين ، أهل العلم والدين ، من الصحابة والتابعين ، وسائر أئمة المسلمين ، كالأربعة ، وغيرهم ، أقوالاً باجتهادهم ، فهذه يسوغ القول بها ، ولا يجب على كل مسلم أن يلتزم إلا قول رسول الله ﷺ فهذا شرع دخل فيه التأويل والاجتهاد ، وقد يكون في نفس الأمر موافقاً للشرع المنزل ، فيكون لصاحبه أجران ، وقد لا يكون موافقاً له ، لكن لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، فإذا اتقى العبد الله ما استطاع آجره الله على ذلك وغفر له خطأه ، ومن كان هكذا لم يكن لأحد أن يذمه ولا يعيبه ولا يعاقبه ، ولكن إذا عرف الحق بخلاف قوله لم يجز ترك الحق الذي بعث الله به رسوله لقول أحد من الخلق^(٢) .

وإذا تبين ذلك كله فإنه يمكن حصر أثر الشذوذ في الفتيا في الأمور الآتية:

الأول: تأثيم المفتي بالشذوذ وعيبه وذمه والظعن عليه بسبب ذلك، وعقوبته والاحتساب عليه، وسقوط عدالته وإمامته.

وهذا الأثر ليس على إطلاقه، ولا يعم جميع المفتين بالشذوذ، وقد تقدم بيان ذلك وتقريره بالتفصيل في المطلب الثالث من الفصل الخامس.

كما تقدم آنفاً — في هذا المبحث — ذكر طرف من ذلك.

وملخص هذا الأثر أن المفتي بالشذوذ إن كان عالماً متأهلاً قد بذل جهده وأفتى بما آداه إليه اجتهاده فوق في شذوذ من الرأي يظنه حقاً فهذا لا تثريب عليه، ولا يذم ولا يعاب ولا يعاقب، ولا تتأثر منزلته في الإمامة والعلم والفضل ، بل هو مأجور في ذلك غير مأزور — إن شاء الله تعالى — .

وأما إن كان المفتي بالشذوذ ليس بأهل للفتيا أصلاً فهذا هو المعيب المذمم المؤثم، الذي ينبغي أن يحتسب عليه بالإنكار والزجر والعقوبة البليغة، لا بسبب الفتيا بالشذوذ فحسب، بل بالنظر إلى تصديه لهذا المنصب العظيم وهو ليس له بأهل.

(١) مجموع الفتاوى (٣٠١/٢٧).

(٢) المصدر السابق (٣٦٦/٣٥—٣٦٧).

وعلى هذا يحمل ما جاء عن الإمام ربيعة بن أبي عبد الرحمن — رحمه الله تعالى —
حيث يقول : ((لبعض من يفتي ههنا أحق بالسجن من السراق))^(١).

يدل لذلك ما رواه الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده عن مالك —
رحمه الله تعالى — قال : ((أخبرني رجل أنه دخل على ربيعة بن [أبي] عبد الرحمن فوجده
يسكي، فقال له : ما يبكيك ؟ وارتاع لبكائه، فقال له : أ مصيبة دخلت عليك؟ فقال : لا،
ولكن استفتي من لا علم له ، وظهر في الإسلام أمر عظيم))^(٢). ثم قال تلك العبارة.

ويعلق على ذلك ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — فيقول : ((رحم الله ربيعة كيف لو أدرك
زماننا، وما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل))^(٣).

أما ابن حمدان — رحمه الله تعالى — فقال : ((قلت : فكيف لو رأى زماننا، وإقدام من
لا علم عنده على الفتيا، مع قلة خبرته، وسوء سيرته، وشؤم سريرته، وإنما قصده السمعة
والرياء، ومماثلة الفضلاء والنبلاء، والمشهورين المستورين، والعلماء الراسخين، والمتبحرين
السابقين، ومع هذا فهم يُنهبون فلا ينتهون، وينهبون فلا ينتهبون، قد أملي لهم بانعكاف
الجهال عليهم، وتركوا ما لهم في ذلك وما عليهم، فمن أقدم على ما ليس له أهلاً من فتيا
أو قضاء أو تدريس أثم، فإن أكثر منه وأصر واستمر فسق، ولم يحل قبول قوله ولا فتياه
ولا قضاؤه ، هذا حكم دين الإسلام والسلام، ولا اعتبار لمن خالف هذا الصواب ، فإننا
لله وإنا إليه راجعون))^(٤).

الثاني : المنع من الفتيا :

والمنع من الفتيا على ضربين : عام وخاص .

(١) جامع بيان العلم ص(٥٧٨)، وصفة الفتوى ص(١١).

(٢) جامع بيان العلم ص(٥٧٨)، وقد توفي ربيعة — رحمه الله تعالى — سنة (١٣٦) هـ . انظر : سير
أعلام النبلاء (٩٣/٦).

(٣) أدب المفتي والمستفتي ، لابن الصلاح ، مطبوع مع ((فتاوى ومسائل ابن الصلاح)) (٢٠/١)، وقد
توفي ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — سنة (٦٤٣) هـ . انظر : وفيات الأعيان (٢٤٤/٣)، وسير
أعلام النبلاء (١٤٣/٢٣).

(٤) صفة الفتوى ص(١١-١٢)، وقد توفي ابن حمدان — رحمه الله تعالى — سنة (٦٩٥) هـ . انظر :
الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٣٣١/٢-٣٣٢).

فأما المنع الخاص : فالمراد به منع المفتي من الإفتاء بالرأي الشاذ خاصة، وهذا هو الذي ينبغي أن يكون مع كل أحد، مهما كانت منزلة المفتي العلمية، ورتبته الدينية ، هذا إذا تحقق وجود الشذوذ الفقهي في فتواه على سبيل القطع لا الظن.

والذي أرى — والله تعالى أعلم — أنه مع ذلك ينبغي إن كان المفتي بالشذوذ ذا رتبة عالية في العلم والدين، أن يعذر إليه — قبل المنع — بالمناظرة وإقامة الحجة.

وفي هذا النوع من المنع الخاص تقدم قول القاضي — أبي يعلى — رحمه الله تعالى— وهو يتحدث عن وظائف المحتسب : ((لو ابتدع بعض المنتسبين إلى العلم قولاً حرق به الإجماع، وخالف فيه النص، وردّ قوله علماء عصره، أنكره عليه، وزجره عنه، فإن أقلع وتاب، وإلا فالسلطان بتهذيب الدين أحق))^(١).

فالمنع من الإفتاء بالشذوذ خاصة هو الذي تقتضيه النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، لكن كما تقدم ينبغي الإعذار إلى العالم في ذلك ، والتلطف معه فيه، تأليفاً للقلوب، وإزالة لإحـن الصدور، وجمعاً للكلمة.

وأما الضرب الثاني من المنع من الفتيا وهو : المنع العام :

فهذا فيه تفصيل ؛ فإن كان المفتي بالشذوذ ليس أهلاً للفتيا أصلاً فهذا يجب أن يمنع من الفتيا منعاً عاماً مطلقاً .

وقد تقدم في أول هذا المبحث قول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى— : ((ينبغي لإمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين ، فمن كان يصلح للفتوى أقره عليها، ومن لم يكن من أهلها منعه منها، وتقدم إليه بأن لا يتعرض لها، وأوعده بالعقوبة إن لم ينته عنها))^(٢).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاص، ومن أقره من ولاة الأمور على ذلك فهو آثم أيضاً . قال أبو الفرج ابن الجوزي — رحمه الله تعالى— : ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة من لا

(١) الأحكام السلطانية ص (٢٩٣).

(٢) الفقيه والمتفقه (٢/١٥٤).

معرفة له بالطب وهو يطب الناس، بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم، وإذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطيب من مداواة المرضى ، فكيف بمن لا يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه في الدين؟!؟^(١).

ثم يقول أيضاً : ((وكان شيخنا ﷺ شديد الإنكار على هؤلاء ، فسمعتة يقول : قال لي بعض هؤلاء : أ جعلت محتسباً على الفتوى؟! فقلت له : يكون على الخبازين والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب؟!؟^(٢)).

وأرى — والله تعالى أعلم — أنه يلحق بهذا النوع فيأخذ ذلك الحكم من كان ظاهره أنه من أهل الفتيا ثم انسلخ عن آدابها وانحرف عن أحكامها وشروطها، واتبع هواه، فأخذ يفتي بالحيل المحرمة ويتتبع الرخص والزلات ويثبها بين الناس، طلباً لرتبة دنيوية ، أو شهوة دنية، نعوذ بالله تعالى من الخذلان.

وأما إن كان المفتي بالشذوذ أهلاً للفتوى فهذا لا يجوز أن يمنع من الفتيا منعاً عاماً مطلقاً. وقد قرر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— وأوضحه بما لا مزيد عليه حيث يقول :

((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أفتى في عدة مسائل بخلاف سنة رسول الله ﷺ الثابتة عنه، وخلاف ما عليه الخلفاء الراشدون؛ لم يجز منعه من الفتيا مطلقاً، بل يُبين له خطؤه فيما خالف فيه ، فما زال في كل عصر من أعصار الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين من هو كذلك، فابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— كان يقول في المتعة والصرف بخلاف السنة الصحيحة ، وقد أنكر عليه الصحابة ذلك، ولم يمنعه من الفتيا مطلقاً، بل بينوا له سنة رسول الله ﷺ المخالفة لقوله؛ فعلي ﷺ روى له عن النبي ﷺ أنه حرم المتعة، وأبو سعيد الخدري ﷺ وغيره رووا له تحريمه لربا الفضل، ولم يردوا فتياه مجرد قولهم وحكمهم ويمنعوه من الفتيا مطلقاً، ومثل هذا كثير، فالمنع العام حكم بغير ما أنزل الله، وهو باطل باتفاق المسلمين، لو كان ما نازعوه فيه مخالفاً للسنة فكيف إذا كانت

(١) إعلام الموقعين (٤/٢١٧).

(٢) المصدر السابق .

معها؟!))^(١).

وقد تقدم قريباً قوله في هذا المعنى أيضاً : ((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ في مائة مسألة لم يكن ذلك عيباً ، وكل من سوى الرسول ﷺ يصيب ويخطئ، ومن منع عالماً من الإفتاء مطلقاً وحكم بحبسه لكونه أخطأ في مسائل كان ذلك باطلاً بالإجماع، فالحكم بالمنع والحبس حكم باطل بالإجماع))^(٢).

الثالث : الرجوع عن الفتيا :

إذا أفتي من هو أهل للفتيا برأي ثم تبين له خطأ ذلك الرأي وشذوذه فهل يلزمه الرجوع عنه؟ وما حال المستفتي في ذلك؟ .

أما رجوع المفتي بالشذوذ عن فتياه به بعد تبين ذلك له فهو واجب عليه لازم له. لأن الشذوذ الفقهي — كما تقدم بيانه مراراً — مخالف للشرع مخالفة جلية قطعية، فهو من الباطل المردود على صاحبه؛ فيجب على من وقع في شيء منه — إذا تبين له — أن يرجع عنه ويتبرأ منه.

يدل لذلك قول رسول الله ﷺ : ((من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد)) وفي لفظ : ((من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد))^(٣).

كما لا يجوز لأحد أن ينقل ذلك الشذوذ فيفتي به أحداً من الناس ، وفي ذلك يقول القرافي — رحمه الله تعالى — : ((كل شيء أفتي فيه المجتهد ، فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد ، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى ، فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه ، وما لا نقره شرعاً بعد تقرر بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعاً ، والفتيا بغير شرع حرام ، فالفتيا بهذا الحكم حرام))^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٣١١/٢٧).

(٢) المصدر السابق (٣٠١/٢٧).

(٣) تقدم تخريجه ص (٢٤٩).

(٤) الفروق (١٠٩/٢)، الفرق رقم (٧٨).

أما حال المستفتي في ذلك ففيه تفصيل :
إن كان علم برجوع المفتي قبل العمل بما أفتاه به فعلى المستفتي أن يكف عن تلك
الفتوى ولا يعمل بها.

يقول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — : ((إذا أفتى الفقيه رجلاً بفتوى ثم
قال له : قد رجعت عن فتواي؛ فإن كان ذلك قبل أن يعمل المستفتي بما كف عنها))^(١).

ويقول النووي — رحمه الله تعالى — : ((إذا أفتى بشيء ثم رجع عنه؛ فإن علم
المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأول لم يجز العمل به))^(٢).

ويقول ابن حمدان — رحمه الله تعالى — : ((فإن أفتى المفتي بشيء ثم رجع عنه؛ فإن
علم المستفتي به، ولم يكن عمل بالأول حرم عمله به))^(٣).

ولما كان هذا هو حكم المستفتي ، كان فقهاء السلف — رحمهم الله تعالى — إذا
صدرت منهم فتوى ثم رأوها خطأ بادروا بإخبار من أفتوه بذلك.

ومن ذلك ما رواه الخطيب — رحمه الله تعالى — بسنده عن الإمام مالك — رحمه
الله تعالى — أنه قال : ((كان ابن هرمز رجلاً كنت أحب أن أفتدي به، وكان قليل
الكلام، قليل الفتيا، شديد التحفظ، وكان كثيراً ما يفتي الرجل ثم يبعث في أثره من يرده
إليه، حتى يخبره بغير ما أفتاه))^(٤).

وروى أيضاً بسنده أن الحسن بن زياد اللؤلؤي — رحمه الله تعالى — : ((استفتي في مسألة
فأخطأ، فلم يعرف الذي أفتاه، فاكرى منادياً ينادي : إن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في
مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه. قال : فمكث أياماً لا يفتي حتى
وجد صاحب الفتوى فأعلمه أنه قد أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا))^(٥).

أما إن كان المستفتي قد علم برجوع المفتي بعد العمل بما أفتاه به؛ نُظر، فإن كان ما

(١) الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٠)، وراجع : جمع الجوامع لابن السبكي وشرح الجلال المحلي (٢/٣٩١).

(٢) المجموع (١/٤٥).

(٣) صفة الفتوى ص (٣٠).

(٤) الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٠).

(٥) المصدر السابق (٢/٢٠٠—٢٠١).

رجع عنه المفتي رأياً شاذاً قد تيقن بطلانه — وهذا هو موضوع بحثنا — لزوم المستفتي نقض عمله به ، بل ويلزم المفتي إخبار المستفتي بذلك وتبيينه له.

يقول الخطيب — رحمه الله تعالى— : ((وإن كان رجوع المفتي عن فتواه بعد عمل المستفتي بها نظر في ذلك؛ فإن كان قد بان للمفتي أنه خالف نص كتاب أو سنة أو إجماعاً وجب نقض العمل بها وإبطاله، ولزم المفتي تعريف المستفتي ذلك))^(١).

ويقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((وإن كان عمل قبل رجوعه: فإن خالف دليلاً قاطعاً لزوم المستفتي نقض عمله ذلك ... ويلزم المفتي إعلامه قبل العمل، وكذا بعده حيث يجب النقض))^(٢).

ويقول ابن حمدان — رحمه الله تعالى— : ((وإن كان المستفتي قد عمل به قبل رجوعه وكان مخالفاً لدليل قاطع لزمه نقض عمله ذلك، والرجوع إلى قوله الثاني))^(٣). هذا، وقد مثل الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى— لهذا النوع من الرجوع بما رواه بسنده أن عبد الرحمن بن أبي هريرة سأل عبد الله بن عمر عما لفظ البحر؟ فنهاه عن أكله. قال نافع : ثم انقلب عبد الله فدعا بالمصحف وقرأ : ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه﴾^(٤). قال نافع : فأرسلني عبد الله بن عمر إلى عبد الرحمن بن أبي هريرة أنه لا بأس بأكله))^(٥).

وبما رواه عبد الرزاق — رحمه الله تعالى— بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً من بني شمش بن فزارة تزوج امرأة ، ثم رأى أمها فأعجبته، فاستفتى ابن مسعود، فأمره أن يفارقها ثم يتزوج أمها، فتزوجها ، وولدت له أولاداً ، ثم أتى ابن مسعود المدينة ، فسأل عن ذلك، فأخبر أنه لا تحل له، فلما رجع إلى الكوفة قال للرجل : إنها عليك حرام، إنها لا

(١) المصدر السابق (٢٠١/٢)، وراجع : إعلام الموقعين (٢٢٥/٤).

(٢) المجموع (٤٥/١).

(٣) صفة الفتوى ص (٣٠).

(٤) من الآية (٩٦)، من سورة المائدة.

(٥) الفقيه والمتفقه (٢٠١/٢).

تنبغي لك ، ففارقها))^(١).

أما إن كان رجوع المفتي — بعد عمل المستفتي — لانتقاله من اجتهاد إلى اجتهاد هو أولى منه في نظره، دون أن يقطع ببطلان اجتهاده الأول، فهذا كما قال الخطيب — رحمه الله تعالى — لا ينقض به العمل المتقدم^(٢)، لكن هذا ليس من موضوع بحثنا كما لا يخفى — والله تعالى أعلم — .

الرابع : الضمان :

إذا أفتي المفتي برأي شاذ فأتلف المستفتي بموجبه نفساً أو مالاً ، فهل يضمن المفتي — حينئذ — ما تلف بفتواه ؟ .

لا يخلو إما أن يكون المفتي أهلاً للفتوى في الأصل، وإما أن لا يكون أهلاً . فإن كان المفتي أهلاً للفتوى ففي تضمينه قولان لأهل العلم :

القول الأول : أن المفتي يضمن ما تلف بفتواه؛ لأنه قد قصر^(٣) إذ أفتي بالشاذ، وخالف القاطع، وكان حقه التثبيت والتبين.

وقال بعض المعاصرين في تعليل ذلك : ((لوجوب طاعته ؛ لأنه ميبين حكم الله))^(٤)، فنزله في الضمان منزلة الأمر الذي تجب طاعته !! .

وذكر النووي — رحمه الله تعالى — أن تضمينه يمكن أن يخرج على أحد القولين في مسألة الغرور في باب النكاح وغيره^(٥)، وفي هذا إشارة إلى أن علة تضمينه هي أنه غرر المستفتي.

يقول ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — : ((إذا عمل المستفتي بفتوى المفتي في

(١) المصنف (٦/٢٧٣)، وراجع : سنن سعيد بن منصور ، الحديث رقم (٩٣٦)، والسنن الكبرى للبيهقي

(١٥٩/٧)، وانظر : الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٢)، و إعلام الموقعين (٤/٢٢٤—٢٢٥).

(٢) انظر : الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٢)، وراجع : المجموع (١/٤٥)، وصفة الفتوى ص (٣٠).

(٣) انظر : جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي (٢/٣٩١).

(٤) نظرية الضمان ص (١٩٩).

(٥) انظر : المجموع (١/٤٥—٤٦)، وراجع في القولين في الغرور في باب النكاح : المنهاج للنووي، مع

شرحه السراج الوهاج ص (٣٨٢).

إتلاف ، ثم بان خطؤه ، وأنه خالف فيها القاطع ، فعن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أنه يضمن إن كان أهلاً للفتوى))^(١).

ويقول ابن حمدان — رحمه الله تعالى — : ((إذا عمل المستفتي بفتيا مفت في إتلاف ثم بان خطؤه بمخالفة القاطع ضمنه المفتي))^(٢).

وجاء في جمع الجوامع وشرحه : ((ولا يضمن المجتهد المتلف بإفتائه بإتلافه إن تغير اجتهاده إلى عدم إتلافه، لا لقاطع؛ لأنه معذور، بخلاف ما إذا تغير لقاطع كالنص فإنه يضمنه لتقصيره))^(٣).

وذكر السيوطي — رحمه الله تعالى — من الصور التي تستثنى من قاعدة (إذا اجتمع السبب أو الغرور والمباشرة قدمت المباشرة) قال: ((ومنها : إذا أفتاه أهل للفتوى بإتلاف ثم تبين خطؤه فالضمان على المفتي))^(٤).
القول الثاني : أن المفتي لا يضمن .

وإلى هذا ذهب ابن القيم — رحمه الله تعالى —^(٥) وعزاه الشريبي — رحمه الله تعالى — إلى فروع الشافعية^(٦)، وذكره النووي — رحمه الله تعالى — متردداً^(٧).

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((إن عمل المستفتي بفتواه من غير حكم حاكم ولا إمام فأتلف نفساً أو مالا ؛ فإن كان المفتي أهلاً فلا ضمان عليه، والضمان على المستفتي))^(٨).

وقال الشريبي — رحمه الله تعالى — : ((الذي في فروع الشافعية عدم الضمان ما لم

(١) أدب المفتي والمستفتي (٤٦/١).

(٢) صفة الفتوى ص (٣١).

(٣) (٣٩١/٢).

(٤) الأشباه والنظائر ص (١٦٢).

(٥) انظر : إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٦) انظر : تقريرات الشريبي على حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٣٩١/٢).

(٧) انظر : المجموع (١/٤٥—٤٦).

(٨) إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

يُقَصِّرُ))^(١).

ويقول النووي — رحمه الله تعالى — ((ينبغي أن يخرج الضمان على قولي الغرور المعروفين في بابي الغضب والنكاح وغيرهما، أو يقطع بعدم الضمان...))^(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين :

أحدهما : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : ((من تطبب ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن)).

رواه أبو داود^(٣) والنسائي^(٤) وابن ماجه^(٥) والدارقطني^(٦) والحاكم^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

ورواه أبو داود — رحمه الله تعالى — أيضاً بإسناد آخر : ((قال رسول الله ﷺ أيما طبيب تطبب على قوم لا يعرف له تطبب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن))^(٨).

ووجه الدلالة من الحديث : قول ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((وهذا يدل على

(١) تقريرات الشريبي (٣٩١/٢).

(٢) المجموع (٤٥/١—٤٦).

(٣) السنن — كتاب الديات — باب فيمن تطبب بغير علم (٢٥٧/٢—٢٥٨)، وقال أبو داود — رحمه الله تعالى — بعد أن روى الحديث : ((هذا لم يروه إلا الوليد ، لا ندرى هو صحيح أم لا)).

(٤) السنن (المجتبى) (٥٢/٨—٥٣).

(٥) السنن — كتاب الطب — الباب السادس عشر (باب من تطبب ولم يعلم منه طب) الحديث رقم (٣٤٦٦)، (١١٤٨/٢).

(٦) السنن — كتاب الحدود والديات وغيره — (١٩٥/٣—١٩٦)، وقال الدارقطني — رحمه الله تعالى — : ((لم يسنده عن ابن جريج غير الوليد بن مسلم ، وغيره : يرويه عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب مرسلًا عن النبي ﷺ)).

(٧) المستدرک — كتاب الطب — (٢١٢/٤)، وقال الحاكم — رحمه الله تعالى — بعد أن روى الحديث من الطريق نفسها : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)). هذا ، ولم يتعقبه الذهبي — رحمه الله تعالى — في التلخيص.

هذا، وقد رمز السيوطي — رحمه الله تعالى — لصحة الحديث في الجامع الصغير ، انظره مع شرحه فيض القدير (١٠٦/٦).

(٨) السنن (٢٥٨/٢).

أنه إذا عرف منه طب وأخطأ لم يضمن^(١).

فقداسوا خطأ المفتي على خطأ الطبيب ، وأعطوه حكمه المستنبط من مفهوم المخالفة في الحديث.

والآخر : قالوا : لأنه ليس في الفتوى إلزام ولا إجماع^(٢) ، لأن المستفتي مخير بين قبول فتواه وردها، فإن قوله لا يلزم^(٣).

هذا، وليعلم أن ابن القيم — رحمه الله تعالى — فرق في الحكم هنا بين ما إذا استفتى الإمام أو الوالي مفتياً فأفتاه ثم بان له خطؤه ، فهذا جعل حكم المفتي فيه مع الإمام حكم المزكين مع الحاكم^(٤).

وبين ما إذا كانت الفتيا من غير حاكم ولا إمام ، فهذا لا يضمن المفتي فيه شيئاً كما تقدم.

وأما إذا لم يكن المفتي أهلاً ففي تضمينه قولان أيضاً — لأهل العلم .

القول الأول : أن المفتي يضمن — حينئذٍ — ما تلف بفتواه^(٥).

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين :

أحدهما: الحديث المتقدم : ((من تطب ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن))^(٦). فقداسوا المفتي الجاهل أو غير المتأهل على الطبيب الجاهل أو غير المتأهل في تضمين كل واحد منهما فيما أخطأ فيه^(٧).

والآخر : قالوا : ولأنه تصدى لما ليس له بأهل، وغرَّ من استفته بتصديه لذلك^(٨).

القول الثاني : أن المفتي لا يضمن — حينئذٍ — ما تلف بفتواه^(٩).

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٢) انظر : المجموع (١/٤٥—٤٦).

(٣) انظر : إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٤) انظر : إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٥) انظر : صفة الفتوى ص (٣١)، و إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٦) تقدم تخريجه قريباً .

(٧) راجع : إعلام الموقعين (٤/٢٢٦).

(٨) انظر : صفة الفتوى ص (٣١).

وعللوا لذلك بقولهم : لأن المستفتي قصر في تقليده من ليس بأهل^(٢)، فيصبح الضمان عليه هو .

ويمكن أن يعلل لذلك أيضاً بما تقدم من أن الفتوى ليست بملزمة.

واستدل بعض المعاصرين بحديث صاحب الشجة، وفيه عن جابر رضي الله عنه قال : خرجنا في سفر ، فأصاب رجلاً منا حجر فشججه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال : هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا : ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء. فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك، فقال: قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا إذ لم يعلموا ، فإنما شفاء العي السؤال)) الحديث^(٣).

وقال في وجه الاستدلال به : ((و لم ينقل أنه حكم في ذلك بضمان))^(٤).

وأرى — والله تعالى أعلم — أنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأن الحديث في ثبوته نظر عند بعض أهل العلم بالحديث^(٥)، وبأن عدم النقل لا يدل على العدم، وبأنه قد جاء في لفظ الحديث نسبة القتل إلى المفتين في قوله : ((قتلوه)). والله سبحانه وتعالى أعلم.

هذا، وقد أجاب بعض من يذهب إلى هذا القول الثاني عن استدلال أصحاب القول الأول بحديث : ((من تطيب ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن)) بأنه قد جاء تفسير لأحد رواة الحديث يكشف المقصود من ذلك ، فقد روى أبو داود — رحمه الله تعالى — الحديث بإسناد آخر، حيث رواه من طريق عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز حدثني بعض الوفد الذين قدموا على أبي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((أبما طيب تطيب على قوم لا يعرف له تطيب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن)) قال عبد العزيز : أما إنه ليس بالنعته، إنما

(١) انظر : أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (٤٦/١)، وصفة الفتوى ص (٣١).

(٢) انظر : المصدرين السابقين .

(٣) سبق تخرجه ص (٣٢٥).

(٤) الفتيا ومناهج الإفتاء للشيخ / محمد سليمان الأشقر ص (١٤٤—١٤٥).

(٥) انظر : سنن الدار قطني (١٩٠/١)، والسنن الكبرى للبيهقي (٢٢٨/١)، ونصب الراية (١٨٧/١)،

والتلخيص الحبير (٢٢٨/١)، رقم (٢٠٠)، وراجع : إرواء الغليل للألباني (١٤٢/١—١٤٣).

هو قطع العروق والبط والكي^(١).

فهذه الجملة التفسيرية من الراوي تبين أن الطبيب الجاهل لا يضمن بمجرد النعت والوصف للدواء، إنما يضمن إذا باشر بيده.

والمفتي لا يباشر بيده، إنما ينعت ويصف ويتكلم ويخير بالحكم، فلا ضمان عليه، كما لا ضمان على الطبيب بمجرد النعت أخذاً بتفسير الراوي^(٢).

ولا يخفى ما في الأخذ بتفسير الراوي لاسيما إذا عارض عموم النص، — والله تعالى أعلم — .

هذا، ولم يظهر لي — الآن — رجحان أي من القولين في مسألة ضمان المفتي بشقيها، والله المستعان.

(١) السنن (٢/٢٥٨).

(٢) انظر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص(١٤٥).

المبحث الرابع

أنسر الشذوذ في واقع الأمة

لا يقتصر أثر الشذوذ الفقهي على منصب القضاء والحسبة والإفتاء، بل له أيضاً الأثر الواضح الجلي في المجتمع برمته.

فإن الشذوذ الفقهي لو قدر له أن ينتشر ويستشري في واقع الأمة لأحدث أسوأ الآثار وأوخم العواقب في مجالات الحياة كلها.

إذ الشذوذ الفقهي موجود في نواحي التشريع المختلفة؛ فهو موجود في العبادات والمعاملات، وأحكام الأسرة، والحدود والجنایات.

ولما كان الشذوذ الفقهي في حقيقته إنما هو انحراف في التشريع أو انحراف عن التشريع فإن الأخذ بالشذوذات الفقهية وإعمالها في تلك النواحي التشريعية المختلفة سيؤدي بلا شك إلى انحراف المجتمع بكامله في جميع مجالات الحياة.

ولذلك عدّه العلماء — بحق — مجمع الشر^(١)، وسيلاً إلى رقة الدين^(٢)، بل وذهابه^(٣)، بل والخروج من الإسلام^(٤)، والعياذ بالله تعالى من ذلك كله.

ولتوضيح ذلك وبيانه سأوجز — إن شاء الله تعالى — فيما يلي جملة الآثار السيئة للشذوذ الفقهي في واقع الأمة ومجالات حياتها المختلفة ليستيقن المطلع عليها أن ما ذكره أهل العلم من تلك الأوصاف القبيحة والآثار الخطيرة للشذوذ ليس فيه أي مبالغة بل هو الحقيقة بعينها.

فأقول وبالله تعالى التوفيق والسداد:

الأثر الأول : الخروج من الشرع المنزل إلى الشرع المؤول أو المبدل .

(١) انظر : جامع بيان العلم ص (٤١٠).

(٢) انظر : سير أعلام النبلاء (٩٠/٨).

(٣) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٢١١/١٠).

(٤) انظر : المصدر السابق ، وراجع : سير أعلام النبلاء (١٢٥/٧).

فإن الشذوذات الفقهية لما كانت موضوعة على المخالفة للشرع^(١) كان الأخذ بها وإعمالها في واقع الأمة هو في حقيقته خروج بها عن الشريعة الإسلامية إلى ما يتوهم أنه منها وليس كذلك؛ أي هو خروج بالأمة عن الشرع المنزل إلى شرع مؤول أو مبدل كما يعبر شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى —^(٢).

فإذا عمدت الأمة إلى الأخذ بتلك النواذر والشذوذات انسلت من الشريعة شيئاً فشيئاً، واصطبغت حياتها في المجالات كافة بذلك الانحراف، وأصبحت لا تتحاكم إلى الشرع المطهر المنزل، بل تتحاكم إلى العقل والهوى فخلعت ربقة الشريعة من حياتها واتبعت هواها، فأخذت تخبط في جهالة جهلاء وضلالة عمياء .

يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — وهو يبين أثر الأقوال الضعيفة — والشذوذات الفقهية منها بل هي منبعها ومجمعها — لاسيما إذا انضاف إلى تلك الأقوال الضعيفة ظنون الجاهلين.

يقول — رحمه الله تعالى — وهو يتحدث عن استباحة طائفة من فساق المسلمين لفاحشة اللواط ظناً منهم أن الخلاف الضعيف الوارد في وجوب الحد فيها يدل على عدم تحريمها:

((الخلاف قد يكون قولاً ضعيفاً، فيتولد من ذلك القول الضعيف الذي هو من خطأ بعض المجتهدين، وهذا الظن الفاسد الذي هو خطأ بعض الجاهلين؛ تبديل الدين، وطاعة الشيطان، ومعصية رب العالمين، فإذا انضافت الأقوال الباطلة إلى الظنون الكاذبة، وأعاتتها الأهواء الغالبة، فلا تسأل عن تبديل الدين بعد ذلك، والخروج عن جملة الشرائع بالكلية))^(٣).

وحين يشيع في الأمة تتبع الشذوذات وإعمالها، والصدود عن الشريعة وإهمالها، فإنها تكون قد خرجت عن مقتضى الأمر والنهي، واتخذت إلهها هواها.

يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — فيمن يتبع الرخص والأقوال الساقطة الشاذة الضعيفة التي توافق غرضه وشهوته: ((فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه،

(١) انظر: الموافقات (٤/٩٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٥/٣٩٥—٣٩٦).

(٣) إغاثة اللهفان (٢/١٤٦).

وذلك أبعد له من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه^(١).
كما يكشف الشاطبي — رحمه الله تعالى — أن ذلك أيضاً يؤدي إلى إسقاط
التكاليف الشرعية والتحليل منها^(٢)، كما يؤدي إلى الانسلاخ من الدين^(٣).
ولا ريب أن تتبع الآراء الشاذة ونشرها والعمل بها — مع معرفة حالها — يؤدي إلى
تلك النتائج الوخيمة كلها.
أليس الإسلام هو الاستسلام لله تعالى باتباع شريعته ونبذ ما خالفها؟! وأليست
الشذوذات الفقهية مخالفة للشريعة الحقة ومنازدة لها؟
إذن فالأخذ بتلك الشذوذات هو في حقيقته خروج عن الإسلام. فرحم الله تعالى الإمام
الأوزاعي فقد قرر تلك الحقيقة حين قال : ((من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام))^(٤).
وتعمد العمل بالشاذ — مع معرفة حاله — يؤدي إلى إبطال ركني قبول العمل
كليهما، الإخلاص والمتابعة.
فإن من يتبع الآراء الشاذة فاقد لشرط الإخلاص؛ لأن تتبعها لا يكون إلا عن
هوى، وهو كذلك فاقد لشرط المتابعة؛ لأن الآراء الشاذة على غير وفق السنة.
وناهيك بقوم أو مجتمع إذا فقدوا في أعمالهم أركان صلاحها وقبولها، فأحر بهم أن
تبطل أعمالهم، وتسوء أحوالهم، نعوذ بالله تعالى من الخذلان ومن اتباع سبيل غير المؤمنين.
وهذا الأثر كما لاحظ القارئ هو أثر كلي شامل، متوقع، مقدر، مرتب على ما
إذا اتجهت الأمة إلى أعمال الشذوذات الفقهية، وجعلتها شرعاً تتحاكم إليه في حياتها.
ولكن حاشا الأمة الإسلامية أن تتجه بكليتها إلى ذلك؛ لأنها بحمد الله تعالى
معصومة من أن تجتمع على الضلالة.
ومع هذا، فيبقى هذا الأثر كاشفاً للمدى الذي يمكن أن يصل إليه أعمال
الشذوذات الفقهية.

(١) الموافقات (٧٨/٤).

(٢) المصدر السابق (٧٣/٤).

(٣) المصدر السابق (٨٢/٤).

(٤) رواه عنه البيهقي بسنده إليه في السنن الكبرى (٢١١/١٠)، وراجع: سير أعلام النبلاء (١٢٥/٧).

كما يبقى مقدرًا في حق الأفراد والجماعات التي تتجه إلى ذلك .
الأثر الثاني : ظهور البدع .

فقد جاء شذوذ من الرأي في باب العبادات نشأ عنه عبادات بدعية، ليس لها أصل صحيح في الشريعة.

فالأخذ بذلك الشذوذ يسهم في ظهور البدع، ويساعد على انتشارها والاعتزاز بها. ومن أمثلة ذلك تلك الصلاة البدعية التي تسمى ((صلاة الرغائب))، فقد شذ بعض أهل العلم فقال بمشروعيتها.

يقول الإمام الذهبي — رحمه الله تعالى— في ترجمة ابن الصلاح — رحمه الله تعالى— ((وله مسألة ليست من قواعده ، شذ فيها، وهي صلاة الرغائب، قواها ونصرها ، مع أن حديثها باطل بلا تردد، ولكن له إصابات وفضائل))^(١).

ويقول ابن السبكي — رحمه الله تعالى— : ((قد كان ابن الصلاح أفتى بالمنع منها، ثم صمم على خلافه))^(٢).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— عن تلك الصلاة : ((صلاة الرغائب بدعة باتفاق أئمة الدين، لم يسنها رسول الله ﷺ ، ولا أحد من خلفائه، ولا استحبه أحد من أئمة الدين... والحديث المروي فيه كذب بإجماع أهل المعرفة بالحديث))^(٣).

ويقول فيها وفي أمثالها : ((فهذا غير مشروع باتفاق أئمة الإسلام، كما نص على ذلك العلماء المعتبرون ، ولا ينشئ مثل هذا إلا جاهل مبتدع، وفتح مثل هذا الباب يوجب تغيير شرائع الإسلام، وأخذ نصيب من حال الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله . والله أعلم))^(٤).

ومن أمثلة ذلك أيضاً : صلاة التسييح ، التي ذهب بعض العلماء إلى استحبابها.

(١) سير أعلام النبلاء (٢٣/١٤٣).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٨/٢٥١)، هذا، وراجع ما بين ص (٢٥١)، وص (٢٥٥) من هذا الجزء ، فقد نقل فيه ابن السبكي كلاماً نفيساً للجز بن عبد السلام — رحمه الله تعالى— في نقد هذه الصلاة البدعية، واشتمل كلامه على ذكر بعض صفتها.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/١٣٤).

(٤) المصدر السابق (٢٣/٤١٤).

يقول الشيخ محمد بن صالح العثيمين — رحمه الله تعالى — إنها ليست من الشرع،
وإنها شاذة سنداً وامتناً ، وإن من تأملها وجد فيها شذوذاً^(١).

وهكذا يساهم الشذوذ الفقهي في ظهور البدع وانتشارها، واعتقاد أنها من الدين، ولو
انفتح هذا الباب على مصراعيه لأوجب تغيير شرائع الإسلام كما قال شيخ الإسلام آنفاً .
الأثر الثالث : تعطيل بعض شرائع الإسلام ، وتعريض بعضها للبطلان، وذلك
كالطهارة والزكاة والصيام.

فقد جاء في ذلك وفي غيره شذوذ فقهي يوجب العمل به الإخلال بهذه الأركان،
وتعريضها للبطلان.

ومن ذلك استحلال الأكل في الصيام بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس بنساء
على حديث حذيفة رضي الله عنه في ذلك^(٢).

وهو الحديث الذي قال فيه الجوزجاني — رحمه الله تعالى — : ((هو حديث قد أعيب
العلماء معرفته))^(٣).

ومن ذلك : أكل البرد للصائم، وأنه لا يؤثر في صيامه^(٤).

ومن ذلك : ما صرح به أبو محمد ابن حزم — رحمه الله تعالى وعفا عنه — من أن
تعمد الاستمناء ، وتعمد مباشرة الزوجة — من غير وطء في الفرج — مع الإنزال كل
ذلك لا يفسد الصوم^(٥).

ومن ذلك : لا غسل من الجنابة بمجرد الوطء، بل موجب الغسل هو إنزال الماء^(٦).

ومن ذلك : أنه لا زكاة في عروض التجارة^(٧).

(١) انظر : الخلاف بين العلماء — أسبابه — وموقفنا منه — للشيخ ابن عثيمين ص(٢٤—٢٥).

(٢) انظر : شرح علل الترمذي لابن رجب (١/١١—١٢)، و سير أعلام النبلاء (٦/٢٣٦).

(٣) انظر : شرح علل الترمذي (١/١٢).

(٤) انظر نقد هذه المسألة الشاذة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٥) انظر : المحلى (٦/٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٣—٢١٤).

(٦) انظر : التمهيد لابن عبد البر (٢٣/١١٧).

(٧) انظر نقد هذه المسألة الشاذة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

وغير ذلك كثير.

وقد روى الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده إلى الفضل بن موسى قال: قال أبو حنيفة: إن الأعمش لم يصم رمضان قط، ولم يغتسل من جنابة، قال علي بن حشرم — الراوي عن الفضل — فقلت للفضل: ما يعني بذلك؟ قال: كان الأعمش يرى الماء، ويتسحر على حديث حذيفة^(١).

ولهذا الذي قاله أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — باعث وقصة وسبب^(٢)، لكن المقصود ههنا من سوق ذلك هو بيان أثر الشذوذ الفقهي في بطلان الأعمال.

وإلا فإن الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — قد قال بعد: ((من لم يحفظ من أخبارهم إلا ما بدر من بعضهم في بعض على الحسد والهفوات، والغضب والشهوات، دون أن يُعنى بفضائلهم، حرم التوفيق، ودخل في الغيبة، وحاد عن الطريق، جعلنا الله وإياك ممن يسمع القول فيتبع أحسنه))^(٣).

ويقول عبد الله هاشم اليماني — رحمه الله تعالى —: ((إن القول بعدم وجوب الزكاة على التجارة تعطيل لهذا الركن العظيم من أركان الإسلام، وحرمان لهذا الحق المعلوم للسائل والمحروم ولأصحاب مصارف الزكاة، وبالتالي معول هدام لكيان المجتمع الإسلامي يجلب الفوضى بين الأغنياء والفقراء، ويذر الشقاق والخصام والحقد بينهم، ويفتح ثغرات واسعة يدخل منها أصحاب المذاهب الهدامة))^(٤).

وهكذا نرى أن هذا الأثر من آثار الشذوذ الفقهي في واقع الأمة يعد من أقبح الآثار، وأسوأها عاقبة، كيف لا؟!، وهو يؤدي إلى الإخلال بأركان دينها، ويفسد عليها شعائر عبادتها لربها، ويحرمها من مصالح شريعته، ويوقعها في ضدها، من المفاسد والآثام.

(١) انظر: جامع بيان العلم ص(٥١١)، وراجع في مذهب الأعمش في التسحر بعد طلوع الفجر: المغني (٤/٣)، و سير أعلام النبلاء (٢٣٦/٦)، وطالع: ما تقدم في ص(١٦٥).

(٢) انظر: جامع بيان العلم ص (٥١١).

(٣) المصدر السابق ص (٥٢٠).

(٤) انظر: تعليقه على الدراية لابن حجر (٢٦٠/١).

الأثر الرابع : فشو المنكرات في المجتمع :

من الآثار القبيحة للشذوذ الفقهي أن العمل ببعض الآراء الشاذة يؤدي إلى فشو المنكرات في المجتمع الإسلامي ، فإن بعض المنكرات جاء شذوذ من الرأي بإباحتها. ومن أمثلة ذلك : إباحة النبيذ المسكر^(١)، وإباحة الغناء والمعازف^(٢)، وإباحة وطء الزوجة في الدبر^(٣)، وإباحة الإنسان لآخر وطء جواريه^(٤)، وإباحة نكاح المتعة^(٥)، وإباحة ربا الصرف^(٦)، وإباحة بيع العينة^(٧)، ودرء الحد عن استأجر امرأة ليزني بها بشبهة الإجارة^(٨)، وغير ذلك من المنكرات والفواحش.

وهكذا وبسبب الآراء الشاذة يكثر السكرارى في المجتمع بحجة أنهم ما شربوا إلا نبيذاً ، وتضرب المعازف أوتارها، ويتلوط الرجال بالنساء، ويفشوا الزنا باسم الإعارة أو الإجارة، وتضيع الأنساب، ويؤذن المجتمع كله بحرب من الله تعالى ورسوله ﷺ ، باستحلال الربا أو التحيل عليه.

فإذا قام ناصح واعظ، أو محتسب زاجر، قيل له : رويدك!! فهذا القول قد قال به فلان، وذاك الفعل أباحه فلان وفلان، فأصبح الشذوذ تكأة للمناكير، وأضحى رداءً لكل فاسق شرير.

وإذا تأملت في هذا الأثر انكشف لك جانب مما في الشذوذ من عظيم الخطر وشديد الضرر.

(١) انظر : التمهيد (١/٢٤٥-٢٥٥).

(٢) انظر : المحلى (٩/٥٥-٦٣)، وراجع : نزهة الأسماع لابن رجب ص(٦٩)، ونيل الأوطار (٨/٢٦٤-٢٧١).

(٣) انظر : المغني (٨/١٣١)، وراجع : أحكام القرآن للجصاص (١/٣٥١-٣٥٣)، والجامع للقرطبي (٣/٩١-٩٦).

(٤) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٧/٢١٦-٢١٧).

(٥) انظر : الأم (٦/٢٠٦).

(٦) انظر : المغني (٤/١٢٣).

(٧) انظر : المصدر السابق (٤/٢٥٦-٢٥٧).

(٨) انظر : المبسوط للسرخسي (٩/٥٨).

الأثر الخامس : ضياع الحقوق وانحرام العدل والإحلال بالأمن.

وقد جاءت شذوذات فقهية توصل إلى ذلك كله، وتوقع فيه، ومن ذلك :
الرأي الشاذ الذي جاء بإسقاط حق الشفعة لعدم مشروعيتها بالجملة^(١)، وكذلك
الرأي الشاذ الذي ذهب إليه أبو محمد ابن حزم — رحمه الله تعالى — من أنه ليس فيما
دون النفس إذا أصيب خطأ أرش ولا دية ولا حكومة، بل هو عنده هدر^(٢).
وكذلك الرأي الشاذ الذي يذهب إلى عدم لزوم الأوقاف^(٣)، وما يؤدي إليه ذلك
من ضياع الأحباس، وتفويت حقوق أربابها.

وكذلك الرأي الشاذ الذي يرى بطلان الإجازات كافة^(٤).
وكذلك الرأي الشاذ الذي يرى بطلان الرهون في الحضر^(٥). وغير ذلك كثير.
فهذه الآراء الشاذة وأمثالها تؤدي إلى ضياع الحقوق، وبطلان العقود، وتفويت
المصالح واضطراب المعايير والمعاملات.

ثم هنالك تلك الآراء الشاذة التي تؤدي إلى انحرام العدل كالقول بجواز تولية المرأة
منصب القضاء^(٦)، والقول بجواز الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم بها^(٧)،
والقول باستباحة المغصوب ببعض الحيل^(٨)، وأمثالها من الأقوال الشاذة التي تتزلزل معها
أركان العدالة، وتسقط بها هيبة القضاء، وتغشو بسببها المظالم.
ثم هناك أيضاً تلك الآراء الشاذة التي تؤدي إلى الإحلال بالأمن، وانتشار الجريمة بما
تقدمه للمجرمين من غطاء تشريعي يحول بينهم وبين العقوبات الرادعة.

ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك تلك الآراء الشاذة التي جاءت بأنواع من الحيل

(١) انظر بسط هذه المسألة الشاذة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٢) انظر : المحلى (٤٠٣/١٠—٤١٦).

(٣) انظر : المغني (١٨٥/٦—١٨٦).

(٤) انظر بسط الكلام في هذه المسألة الشاذة الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٥) كسابقه.

(٦) انظر : المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل السادس من هذه الرسالة.

(٧) انظر دراسة هذه المسألة بالتفصيل في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٨) انظر : المحلى (١٤٢/٨).

لإسقاط حد الحراية وحد الزنا وحد السرقة والقصاص من القتلة والسفاكين.

يلخص ذلك الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — فيقول : ((علموا الفساق حيلة في قطع الطريق بأن يحضروا مع أنفسهم امرأة سوء زانية وصيباً بغاء، ثم يقتلوا المسلمين كيف شاءوا ولا قتل عليهم من أجل المرأة الزانية والصبي البغاء، فكلما استوقروا من الفسق خفت أوزارهم وسقط الخزي والعذاب عنهم!!، ثم علموهم وجه الحيلة في الزنا؛ وذلك أن يستأجرها بتمرتين وكسرة خبز ليزني بها، ثم يزنيان في أمن وذمام من العذاب بالحد الذي افترضه الله تعالى، ثم علموهم الحيلة في وطء الأمهات والبنات؛ بأن يعقدوا معهن نكاحاً، ثم يطؤونهن علانية آمنين من الحدود، ثم علموهم الحيلة في السرقة، أن ينقب أحدهم نقباً في الحائط، ويقف الواحد داخل الدار، والآخر خارج الدار، ثم يأخذ كلما في الدار فيضعه في النقب، ثم يأخذه الآخر من النقب، ويخرجان آمنين من القطع، ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بأن يأخذ عوداً صحيحاً فيكسر به رأس من أحب حتى يسيل دماغه ويموت، ويمضي آمناً من القود، ومن غرم الدية من ماله. ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذه الأقوال الملعونة))^(١).

وربما قال قائل : إن هذه الآثار السيئة إنما هي للحيل المحرمة، وليست ناتجة عن الشذوذ الفقهي .

والحق أن هذه الآثار القبيحة المستشعنة المستبشعة الكالحة الغليظة إنما نشأت بسبب الشذوذ الفقهي الذي أصبح مستنداً لأرباب الحيل المحرمة.

فركب أصحاب الحيل من تلك الشذوذات تلك المسائل، فلا تسأل بعد ذلك عن الظلمات بعضها فوق بعض.

يدل لذلك أنك إذا نظرت إلى كل مسألة من تلك المسائل التي ذكر ابن حزم — رحمه الله تعالى — وبحث عن أصلها علمت أنها استندت إلى رأي شاذ ذهب إليه فقيه أو متفقه^(٢)، وبعضها مما جرى التنبيه عليه في ثنايا هذا البحث في موضعه. والله تعالى أعلم.

(١) الخلى (٢٥١/١١).

(٢) فانظر مثلاً في مسألة عدم القصاص فيما لو قصد قتله بتمثّل كعصا كبيرة وحجر كبير، رأي الإمام أبي حنيفة في بدائع الصنائع (٢٣٣/٧)، وكذلك انظر في مسألة السرقة المذكورة بدائع الصنائع (٦٥/٧)،

الأثر السادس : تعطيل العمل ببعض السنن :

جاءت سنن مستحبة ، مندوب إليها قد سنها رسول الله ﷺ واقتدى به فيها من بعده أئمة الإسلام، أولو النهى والأحلام، من الصحابة الكرام والتابعين ومن تبعهم بإحسان، حتى نبغ من الناس فئام ذهبوا إلى شذوذ من الرأي ردوا به تلك السنن بسقط من الكلام، فانكشفت عورة من عورات الشذوذ برد سنة خير الأنام، عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام.

والأمثلة على هذا كثيرة، فمنها :

الرأي الشاذ الذي يرد سنة إشعار الهدي ، ويقول إنه لا يجوز ، وإنه من المثلة المحرمة^(١)، ولذا عندما سمع الإمام الحافظ وكيع بن الجراح — رحمه الله تعالى — من يرد هذه السنة قال له : ((ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا))^(٢).

ومنها : الرأي الشاذ الذي لا يرى تحويل الرداء في الاستسقاء^(٣).

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((سنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع))^(٤).

ومنها : الرأي الشاذ الذي يرى كراهية صيام ست من شوال^(٥).

يقول النووي — رحمه الله تعالى — معلقاً : ((وإذا ثبتت السنة لا تترك لترك بعض الناس، أو أكثرهم، أو كلهم؛ لها))^(٦).

ومنها : الرأي الشاذ الذي يرى أن العقيقة ليست سنة، وأنها من أمر الجاهلية^(٧).

وراجع في مسألة الاستئجار على الزنا المبسوط (٥٨/٩)، وطالع في مسألة درء الحد عن وطء محرماً بعقد النكاح المبسوط (٨٥/٩).

(١) انظر بسط الكلام على هذه المسألة الشاذة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٢) جامع الترمذي ، مع شرحه عارضة الأحوذني (٤/٤٠—٤١/٤١).

(٣) انظر : بدائع الصنائع (٢٨٤/١).

(٤) المغني (٢٨٩/٢).

(٥) انظر : الموطأ (٣١١/١)، وراجع : المغني (٣/١٠٢—١٠٣).

(٦) شرح صحيح مسلم (١٦٣/٥).

(٧) انظر : المغني (١١٩/١١—١٢٠).

إلى غير ذلك من الشذوذ المنبوذ.

الأثر السابع : التضييق على الأمة فيما لها فيه متسع :

لا يقتصر أثر الشذوذ الفقهي على جانب الترخيص والتساهل والتفريط، بل جاءت شذوذات فقهية كثيرة في جانب التشديد والتضييق والإفراط. والشذوذ في كلا الجانبين وخيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

وإذا كان تحكيم الشذوذ والعمل به في جانب الترخيص والتفريط يجعل أحكام الشرع والدين العوبة للاعبين ، فكذلك التحاكم إلى الشذوذ وإعماله في جانب التشديد والغلو والإفراط يلحق العنت والإصر والأغلال بالمسلمين .

ومن أمثلة الشذوذ في هذا الجانب :

عدم طهورية ماء البحر ، فلا يجزئ الوضوء به ولا الاغتسال منه^(١). وعدم جواز المسح على الخفين مطلقاً لا في السفر ولا في الحضر^(٢)، وأنه يكره الوضوء بالماء المسخن^(٣)، وأن من قص شاربه أو قلم أظافره أو نتف إبطه فعليه الوضوء^(٤)، وأنه يجب الوضوء لكل صلاة^(٥)، أو أنه لا يصلي بوضوء واحد أكثر من خمس صلوات^(٦)، وأنه إذا صلى بلا أذان ولا إقامة أعاد صلاته^(٧)، وأنه يكره له السجود على غير التراب أو البطحاء أو الحصى، من بساط صوف أو شعر^(٨)، وأنه إذا ذرعه القيء أفطر^(٩)، وأن في السمك زكاة^(١٠)،

(١) انظر بسط الكلام في هذه المسألة الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٢) انظر : بداية المجتهد (١/١٨).

(٣) انظر : المعني (١/١٦).

(٤) انظر : المصدر السابق (١/١٩٨).

(٥) انظر : مراتب الإجماع ص(٢٢).

(٦) انظر : المصدر السابق .

(٧) انظر : المعني (١/٤١٧).

(٨) انظر : مراتب الإجماع ص(٣١).

(٩) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(٤٧).

(١٠) انظر : المعني (٢/٦٢٠).

وأنه يجب الاغتسال للإحرام^(١)، وأن على المحرم أن لا يغطس رأسه بالماء وأنه إن ذلك
الوسخ عنه افتدى^(٢)، وأنه يكره حج المرأة عن الرجل^(٣)، وأن من وقف بعرفة نهاراً ولم
يقف بها ليلاً بطل حجه^(٤)، وأنه لا يجزئ في الدم الواجب على المتمتع إلا بدنة^(٥)، وأنه لا
يجزئ في حجة الإسلام إلا الحلق^(٦).

وأنه لا يجوز بيع العرايا^(٧)، ولا المساقاة^(٨)، ولا الإجارة^(٩) ولا السلم^(١٠) ولا الشفعة^(١١).

وأنه لا يجوز الخلع^(١٢)، ولا التسري بالأمة الكتابية^(١٣)، وأنه تجب النفقة
للناشز^(١٤)، وأن الرجل إذا خالع زوجته فلا يجوز له أن يتزوجها في عدتها^(١٥)، وأن المطلقة
ثلاثاً لا تحل للأول حتى يطأها الثاني وطأ يكون معه إنزال الماء^(١٦)، وأن الأرنب لا
تؤكل^(١٧)، وأن الجراد إذا وجد ميتاً حرم أكله^(١)، وكذا إذا صاده مجوسي^(٢).

(١) انظر : الإجماع ص(٤٩).

(٢) انظر : المصدر السابق ص(٥٢).

(٣) انظر : المصدر السابق ص(٥٦)، والمغني (١٨٣/٣—١٨٤).

(٤) انظر : الاستذكار (٢٩/١٣)، (٣٤—٣٥).

(٥) انظر : المغني (٤٩٨/٣).

(٦) انظر : الإجماع ص(٥٦).

(٧) انظر : المصدر السابق ص(٩١).

(٨) انظر : المصدر السابق ص(١٠٠)، والمغني (٥٥٦/٥—٥٥٧).

(٩) انظر تفصيل هذه المسألة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(١٠) انظر : كسابقه .

(١١) انظر : كسابقه.

(١٢) انظر : كسابقه.

(١٣) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(٧٨)، والمغني (٥٠٦/٧).

(١٤) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(٧٨—٧٩)، والمغني (٢٩٥/٩).

(١٥) انظر : المغني (١٢٦/٩).

(١٦) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٨٦/٦)، وفتح الباري (٤٦٧/٩)، وشرح الزرقاني على الموطأ (١٧٩/٣).

(١٧) انظر : المغني (٧٠/١١).

الجراد إذا وجد ميتاً حرم أكله^(١)، وكذا إذا صاده مجوسي^(٢).

وأنه يقطع السارق بجمعه المتاع من البيت وإن لم يخرج منه من حرزه^(٣).

وأن القصاص يجري في المأمومة والمنقلة^(٤)، وأن السيد يقتل بعبده^(٥)، وأن في عمد الجائفة ثلثي الدية^(٦)، وأنه لا يقبل في القتل إلا شهادة أربعة^(٧)، وأنه يحكم بشهادة الشهود وإن رجعوا عنها قبل الحكم^(٨)، وغيرها من المسائل .

وهذه الأمثلة — وإن كان بعضها يحتاج إلى تحقيق الشذوذ فيه — إلا أنها في مجملها تدل على مدى ما يمكن أن يجلبه الشذوذ الفقهي من مشقة وعنت وإصر وأغلال على الأمة في عباداتها ومعاملاتها، وشتى مجالات حياتها، مع أنه قد جعل الله تعالى لها في ذلك كله سعة ورخصة.

وقد روى الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده عن سفيان الثوري — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد))^(٩).

وروى أيضاً بسنده عن معمر — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إنما العلم أن تسمع بالرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد))^(١٠).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((شأن العلماء الأخذ بالتوسعة))^(١١).

(١) انظر : الإجماع ص(١٢٥).

(٢) انظر : المغني (٣٨/١١—٣٩).

(٣) انظر : الإشراف لابن المنذر (١/٤٩٨—٤٩٩)، والمحلى (١١/٣٢١)، والمغني (١٠/٢٤٩—٢٥٠).

(٤) انظر : الإشراف لابن المنذر (٢/١٤٩—١٥٠)، والمغني (٩/٤١٩).

(٥) انظر : المغني (٩/٣٤٩).

(٦) انظر في بسط هذه المسألة الباب التطبيقي من هذه الرسالة .

(٧) انظر : الإجماع لابن المنذر ص(١٢٣)، والإشراف، له (٢/٢٦٢—٢٦٣).

(٨) انظر بسط هذه المسألة في الباب التطبيقي من هذه الرسالة.

(٩) جامع بيان العلم ص(٣٢٩).

(١٠) المصدر السابق .

(١١) الاستذكار (١/٢٠٢).

فكيف إذا جاء التشديد في شدوذ من الرأي هو مطرح من أصله!!.

الأثر الثامن: الطعن في الدين وسوء الظن بالشرع:

فقد جاءت شدوذات فقهية ، قبيحة وخيمة، تشتمز منها الفطر السليمة ، ولما كانت منسوبة إلى بعض علماء الشريعة، ربما ظن من لا علم عنده أنها من الشرع — وما هي من الشرع — فاستوجب ذلك عنده الطعن في الدين، وسوء الظن بشرع خير المرسلين، — صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه أجمعين — .

يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — عن بعض تلك الأقوال الضعيفة والآراء الشاذة المرذولة : ((ونسبة مثل هذه الأقوال إلى الشرع توجب سوء ظن كثير من الناس في الشرع، وفرارهم منه، والقدح في أصحابه، فإن من العلماء من قال قولاً برأيه، وخالفه فيه آخرون، وليس معه شرع منزل من عند الله، بل الأدلة الشرعية قد تدل على نقيض قوله))^(١).

بل غدت الآراء الشاذة مادة يستمد منها أهل الأهواء والبدع بذر الفتنة بين المسلمين، وتفريق كلمتهم، وتشكيكهم في منهجهم، لكي ينحرفوا بهم إلى مذاهب أهل الزيغ والضلال.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — وهو يتحدث عن مسألة قبيحة من مسائل الشذوذ: ((ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين ، لا على وجه القدح فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها، وبمثل ذلك صار وزير التتر يلقي الفتنة بين مذاهب أهل السنة حتى يدعوهم إلى الخروج عن السنة والجماعة، ويوقعهم في مذاهب الرافضة وأهل الإلحاد. والله أعلم))^(٢).

بل وصل الأمر بالشذوذ قبحاً وشناعةً إلى أن تجرأ — بسبب بعض تلك الآراء الشاذة — الكفار على عيب المسلمين وتعييرهم.

يقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — : ((نكاح المحلل مما يعير به النصارى المسلمين،

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٥٤—٣٥٥).

(٢) المصدر السابق (٣٢/١٣٧).

حتى يقولون : إن المسلمين قال لهم نبيهم : إذا طلق أحدكم امرأته لم تحل له حتى تزني. ونبينا ﷺ بريء من ذلك هو وأصحابه والتابعون لهم بإحسان وجمهور أئمة المسلمين^(١).

وبعد : —

فقد اتضح مما تقدم كله الأثر الخطير للشذوذ الفقهي في واقع الأمة، ومجتمعات المسلمين، وأن أثره يتغلغل في مناحي حياة الأمة المختلفة، عقيدة، وشرعية، وعبادة، ومعاملات، وأخلاقاً.

أليس هو الذي يخرج الأمة من شرعها المنزل؟!، ويجيء بالبدع والمنكرات؟!، وأليس هو الذي يعطل شرائع الإسلام، ويرد سنة خير الأنام؟!.

ثم أليس هو الذي يضيع الحقوق ويحرم العدل ويخل بالأمن؟!، ويلحق بالأمة العنت والمشقة، بل أليس هو الذي يؤدي إلى الطعن في الدين، ويجعل أراذل الخلق من الكفرة والملحدين يسخرون من بعض المسلمين، الذين يعملون بتلك الشذوذات ، وينسبونها إلى هدي خير المرسلين، بزعم أنها من الشرع والدين؟!.

ألا فتباً للشذوذ، وتباً للشاذين؛ الذين تنكبوا عن الصراط المستقيم، عمداً وتساهلاً واتباعاً للهوى وشهوات النفس فكانوا من الغاوين.

وإذا نظرنا في ذلك كله، ثم نظرنا في كلام أهل العلم من سلف هذه الأمة، وأئمتها في دينها، وما قالوه في الشذوذ ، وأنه مخرج من الإسلام ، وأنه سبب ذهاب الدين ورقته، وأنه طريق الزندقة ، وأنه مجمع الشر ، وغير ذلك من عباراتهم — رحمهم الله تعالى — علمنا صدقهم علم اليقين، فرحمهم الله تعالى أجمعين، وجزاهم عنا خير ما جزى الناصحين عن المنصوحين ، والدعاة عن المدعوين والأئمة عن المأمومين.

هذا، وأختم هذا المبحث بجملة أبيات رائية من قصيدة : ((قواعد أهل السنة))

للإمام الحافظ : أبي القاسم سعد بن علي الزنجاني — رحمه الله تعالى — فهو يقول^(٢):

تدبر كلام الله واعتمد الخبر ودع عنك رأياً لا يلائمـه أثره
فمن خالف الوحي المبين بعقله فذاك امرؤ قد خاب حقاً وقد خسره

(١) المصدر السابق (١٥٦/٣٢).

(٢) انظر : سير أعلام النبلاء (٣٨٧/١٨—٣٨٩).

وفي ترك أمر المصطفى فتننة فذر
وما أجمعت فيه الصحابة حجة
ففي الأخذ بالإجماع فاعلم سعادة
خلاف الذي قد قاله واتل واعتبر
وتلك سبيل المؤمنين لمن سبر
كما في شذوذ القول نوع من الخطر
— والله تعالى أعلم — وصلى الله وسلم على عبد الله ورسوله نبينا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين.

الفصل السابع

وسائل دور الضغوط

وفيه مبحثان :

- (١) المبحث الأول : الوسائل الوقائية.
- (٢) المبحث الثاني : الوسائل العلاجية.

توطئة:

قد تجلى آنفاً — بحمد الله تعالى — ما للشذوذ الفقهي من قبيح الأثر، وما فيه من عظيم المفسد والضرر، فإذا كان بهذه المثابة فهل من وسائل تقي من ضرره، وتدفع خطره؟.

وهل من سبيل إلى درئه ودفعه ، وقطع أصله وفرعه؟ .

نعم؛ فما من داء إلا وله دواء، يقي منه قبل نبوغه، أو يعالجه بعد وقوعه.

وهكذا الشذوذ الفقهي، هناك وسائل وقائية تمنع من ظهوره، ووسائل علاجية تحد

من شروره، أو تقتلعه من جذوره.

وقد عقدت هذا الفصل لهذا الغرض، حيث أبين فيه — إن شاء الله تعالى — وسائل

درء الشذوذ الفقهي بنوعيتها؛ الوقائي والعلاجي. وأعد لكل نوع مبحثاً يخصه.

وحيث إنني لم أطلع على تصريح لأهل العلم بتلك الوسائل، ولم أجد ذلك فيما بين

يدي من مصادر ومراجع، فقد حاولت أن أتلمس ما يدل على تلك الوسائل في ثنايا كلام

أهل العلم .

فتحصل عندي من ذلك نصوص، ونقول، وإشارات، قمت بالتأليف بينها،

وترتيبها، ثم حاولت أن أصوغ منها — بعد تكييفها — منهجاً لدرء الشذوذ الفقهي.

وأرجو أن أكون قد وفقت في توظيف تلك النقول لهذا الغرض.

ثم بعد ذلك أعرج على ما قد يطلق عليه الوسائل المعاصرة لدرء الشذوذ؛ كي يتضح

ما يمكن أن يكون قد استجد في هذا الشأن . — والله تعالى أعلم — .

المبحث الأول

الوسائل الوقائية

لما كان الشذوذ الفقهي نتاج اجتهاد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد في حقيقة الأمر ، كانت الوقاية منه تبدأ أولاً عن طريق تأهيل ذلك المجتهد قبل أن يتصدر للاجتهاد ، ويتصدى للفتاوى والأحكام ، تأهيلاً صحيحاً . ثم إحاطته علماً بالمنهج العلمي السليم ، الذي ينبغي أن يسلكه قبل أن يصدر عنه رأي في المسائل العلمية .

فيكون ذلك المنهج كالسياج الواقى من الوقوع في الشذوذ وذلك بأنه يعصمه — بحول الله تعالى — من الوقوع في كثير من الأخطاء الاجتهادية ، التي هي مظنة الشذوذ ومبائه .

فالوسائل الوقائية من الشذوذ الفقهي هي في طابعها العام وسائل تأهيلية ومنهجية ، وإن كان هناك أيضاً وسائل وقائية أخرى مساعدة ، كما يوجد وسائل وقائية يمكن أن تكون موضع نزاع في صحة اعتمادها وقاية من الشذوذ .

وهذا أوان الشروع في بسط تلك الوسائل فأقول وبالله تعالى التوفيق :

الوسيلة الأولى:

سلوك المنهج الصحيح في التعلم والتعليم

والكلام في هذا المنهج طويل جداً، قد صنف فيه أهل العلم المصنفات^(١) ، والمقصود من ذكره ههنا هو بيان أن سلوك المنهج الصحيح، في التعلم والتعليم، هو السياج الوقائي الأول من الوقوع في الشذوذ، وأن تنكب هذا المنهج هو الذي يوقع في الخطأ والخلل، ويغمس في الشذوذ والزلل . ذلك بأن طلب العلم الشرعي له مناهج ومسالك، ولتعليمه أصول ومدارك، فمن رآه على غير مسلكه، وحاوله على غير مدركه، لم ينتفع به، ولم يتأهل له، ومع ذلك فرمما غرته نفسه أنه من العلماء ، فتزيب وهو حصرم، وتصدى للقضاء أو الإفتاء، فخبط في دين الله تعالى وأحكام شريعته خبط عشواء، فضل وأضل .

(١) منها على سبيل المثال: كتاب: ((تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم)) لبدر الدين ابن جماعة الكنايني .

ولو أنه كان أتى الأمر من بابه ، وطلب العلم وفق منهجه الصحيح على أربابه ، لما وقع في تلك الحال، من الضلال والإضلال .

يقول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى—: ((لابد للمتفقه من أستاذ يدرس عليه، ويرجع في تفسير ما أشكل عليه، ويتعرف منه طرق الاجتهاد، وما يفرق به بين الصحة والفساد))^(١).
ثم يروي بسنده أنه قيل لأبي حنيفة : في المسجد حلقة ينظرون في الفقه ، فقال : لهم رأس؟ قالوا : لا قال : لا يفقه هؤلاء أبداً))^(٢).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— : ((من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقيق به أخذه عن أهله المتحقيقين به على الكمال والتمام))^(٣).

ثم يقول : ((وقد قالوا : إن العلم كان في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب وصارت مفاتحه بأيدي الرجال . وهذا الكلام يقتضي بأن لا بد في تحصيله من الرجال ، إذ ليس وراء هاتين المرتبتين مرمى عندهم ، وأصل هذا في الصحيح : (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبضه بقبض العلماء) الحديث^(٤)، فإذا كان كذلك ، فالرجال هم مفاتحه بلا شك ، فإذا تقرر هذا فلا يؤخذ إلا ممن تحقق به ، وهذا أيضاً واضح في نفسه ، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء))^(٥).

ثم يقول أيضاً : ((الكتب وحدها لا تفيد الطالب منها شيئاً دون فتح العلماء، وهو مشاهد معتاد))^(٦).

والذي يأخذ العلم من الكتب لا من أفواه العلماء يسمى صحفياً ، ولذا كان أهل العلم يجذرون من هؤلاء الصحفيين.

روى الخطيب — رحمه الله تعالى— بسنده عن التابعي سليمان بن موسى الأموي

(١) الفقيه والمتفقه (٨٣/٢).

(٢) المصدر السابق .

(٣) الموافقات (٥٦/١).

(٤) سبق تخريجه في ص (٢٥٠).

(٥) الموافقات (٥٧/١).

(٦) المصدر السابق (٦١/١).

— رحمه الله تعالى— وهو فقيه أهل الشام في زمانه أنه قال : ((لا تأخذوا العلم من الصحفيين))^(١).

وكذلك جاء مثل هذا عن تلميذه ثور بن يزيد — رحمه الله تعالى— وهو المحدث الثقة الثبت، فقد روى عنه الخطيب بسنده إليه أنه قال: ((لا يفتي الناس الصحفيون))^(٢).
فلا بد من أخذ العلم من أهله، وأهله هم العلماء الربانيون، قال الله تعالى : ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾^(٣).

قال البخاري — رحمه الله تعالى— في صحيحه : ((يقال : الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره))^(٤).

وجاء مثل هذا التفسير عن جمع من أهل العلم^(٥).
ومن فوائد أخذ العلم عن أهله أنه يكشف لطالب العلم أخطاء المصنفين، ويشرح له مصطلحات المتقدمين والمتأخرين.

يقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((قد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيء وهو شاذ بالنسبة إلى الراجح في المذهب، ومخالف لما عليه الجمهور، وربما خالف نص الشافعي أو نصوصاً له))^(٦).

ويقول ابن عابدين — رحمه الله تعالى— : ((قد يتفق نقل قول في نحو عشرين كتاباً من كتب المتأخرين ، ويكون القول خطأ ، أخطأ به أول واضع له، فيأتي من بعده وينقل عنه، وهكذا ، ينقل بعضهم عن بعض))^(٧).

ويقول ابن حزم — رحمه الله تعالى— : ((قد بينا قبل وبعد أن الآفة العظيمة إنما

(١) الفقيه والمتفقه (٩٧/٢).

(٢) المصدر السابق .

(٣) من الآية (٧٩)، من سورة آل عمران .

(٤) صحيح البخاري ، مع الفتح (١٦٠/١).

(٥) انظر : النهاية لابن الأثير (١٨١/٢)، والموافقات للشاطبي (١٣٢/٤)، وراجع في تفسير صغار العلم وكباره فتح الباري (١٦٢/١).

(٦) المجموع (٤٧/١).

(٧) شرح منظومة رسم المفتي مع مجموعة رسائل ابن عابدين (١٣/١).

دخلت على الناس ، وتمكن بهم أهل الشر والفسق والتخليط والسفسطة ، ولبسوا عليهم دينهم؛ فمن قبل اشتراك الأسماء ، واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها، ولذلك دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني ، وتخصيصها بالأسماء المختلفة، فإن وجدنا في اللغة اسماً مشتركاً حققنا المعاني التي تقع تحته، وميزنا كل معنى منها بحدوده التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني، حتى يلوح البيان، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة، والله تعالى يلبس على من لبس على الناس^(١).

ويقول ابن القيم — رحمه الله تعالى— : ((...قد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهّل عليهم لفظ الكراهة، وخفت مؤنته عليهم ، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جداً في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة^(٢))).

وكلام أهل العلم في هذا كثير، وليس المقصود ههنا استيفاء نقله، بل المقصود بيان أن الهجوم على الكتب دون رجوع إلى مفاتها يوقع في تلك المزالق. وبالإضافة إلى وجوب أخذ العلم عن أهله هناك شيء آخر في غاية الأهمية وهو التدرج في تحصيله.

قال الراغب — رحمه الله تعالى— : ((قوله تعالى : ﴿الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته﴾^(٣) أي : لا يجاوزون فناً حتى يحكموه علماً وعملاً ، ويجب أن يقدم الأهم فالأهم، من غير إخلال بالترتيب، وكثير من الناس ثكلوا الوصول بتركهم الأصول، وحقه أن يكون قصده من كل علم يتحراه التبليغ به إلى ما فوقه حتى يبلغ به النهاية^(٤))).

ويقول أيضاً : ((يجب أن لا يخوض الإنسان في فن حتى يتناول من الفن الذي قبله

(١) الإحكام (٦/٧٠).

(٢) إعلام الموقعين (١/٣٩—٤٠).

(٣) من الآية (١٢١)، من سورة البقرة.

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص (١١٥).

على الترتيب بلغته، ويقضي منه حاجته، فازدحام العلم في السمع مضلة للفهم))^(١).
ويقول ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((طلب العلم درجات ومناقل ورتب،
لا ينبغي تعديها، ومن تعداها جملة فقد تعدى سبيل السلف — رحمهم الله — ، ومن
تعدى سبيلهم عامداً ضل، ومن تعداه مجتهداً زل))^(٢).

وقد روى ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده إلى يونس بن يزيد — رحمه الله
تعالى — قال : ((قال لي ابن شهاب : يا يونس لا تكابر العلم ؛ فإن العلم أودية، فأبها
أخذت فيه قطع بك قبل أن تبلغه، ولكن خذه مع الأيام والليالي، ولا تأخذ العلم جملة؛
فإن من رام أخذه جملة ذهب عنه جملة، ولكن الشيء بعد الشيء مع الأيام والليالي))^(٣).

وقد ذكر أهل العلم للعلم منازل لتحصيله، فقد روى الحافظ ابن عبد البر — رحمه
الله تعالى — بسنده عن عبد الله بن المبارك — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((أول العلم
النية، ثم الاستماع، ثم الفهم، ثم الحفظ، ثم العمل، ثم النشر))^(٤).

ومثل هذا قد جاء أيضاً عن جمع من علماء السلف — رحمهم الله تعالى أجمعين —^(٥).
ولعل مما يوضح أهمية تلك المنازل وأثرها في الوقاية من الشذوذ، ما ذكره الحافظ
ابن حجر — رحمه الله تعالى — في ترجمة القاضي حفص بن غياث — رحمه الله تعالى —
قال : ((كان أبو يوسف لما ولي حفص قال لأصحابه : تعالوا نكتب نوادر حفص، فلما
وردت قضاياها عليه ، قال له أصحابه : أين النوادر؟! فقال : ويحكم إن حفصاً أراد الله
فوقه))^(٦).

فانظر — وفقك الله تعالى — كيف حُفظ هذا القاضي من الوقوع في النوادر
والشذوذات بسبب حسن نيته وإخلاصه لله تعالى ، وتلك أولى منازل العلم كما تقدم

(١) المصدر السابق .

(٢) جامع بيان العلم ص(٥٢٦).

(٣) المصدر السابق ص (١٦٨).

(٤) المصدر السابق ص (١٨٩).

(٥) المصدر السابق .

(٦) تهذيب التهذيب (٤١٧/٢).

آنفاً.

وأرى — والله تعالى أعلم — أن يضاف إلى تلك المنازل منزلة أخرى — لم أطلع على أن أحداً ذكرها في جملة منازل العلم — ألا وهي منزلة (الصيانة) أي صيانة العلم مما يחדشه أو يدنسه.

وقد جاء هذا في أبيات رائعة فائقة نظمها القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني — رحمه الله تعالى — وفيها يقول ^(١):

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس لعظماً

ولكن أهانوه فهان ودنسوا محياه بالأطماع حتى تجهما

وذلك في آخر قصيدته ، والتي يقول في مطلعها :

يقولون لي فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجماً

وفي درجها يقول :

ولم أقض حق العلم إن كان كلما بدا طمع صيرته لي سلماً

أ أشقى به غرساً وأجنيه ذلّة إذا فاتباغ الجهل قد كان أحزماً

وهي قصيدة رائقة أثني عليها العلماء ^(٢).

هذا، وللعلم — بعد — شروط ^(٣)، وآداب ^(٤) ، وقد نظم جملة من شروطه أبو

المعالي الجويني — رحمه الله تعالى — بقوله :

أصخ لن تنال العلم إلا بستة سأنبئك عن تفصيلها ببيان

ذكاء وحرص وافتقار وغربة وتلقين أستاذ وطول زمان ^(٥).

(١) رواها عنه بالسند إليه ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٣/٤٦٠-٤٦١).

(٢) انظر : المصدر السابق ، حيث يقول عنها ابن السبكي : ((لله هذا الشعر ما أبلغه وأصنعه، وما أعلى على هام الجوزاء موضعه، وما أنفعه لو سمعه من سمعه، وهكذا فليكن — وإلا فلا — أدب كل فقيه...)) ويشير إليها الذهبي بقوله في السير (١٧/٢٠) : ((هو صاحب تيك الأبيات الفائقة)).

(٣) انظر مثلاً : أدب الدنيا والدين للماوردي ص(٥٣).

(٤) انظر مثلاً : المصدر السابق ص(٢٤-٦٩)، والفيقيه والمنفقه (٢/٨٧-١٤٦)، وإحياء علوم الدين (١/٤٨-٥٨)، والمجموع (١/٢٨-٤٠).

(٥) رواها عنه بالسند إليه ابن النجار في ذيل تاريخ بغداد (١/٨٩)، وراجع : طبقات الشافعية الكبرى (٥/٢٠٨).

ونخلص من ذلك كله إلى أن للعلم منهجاً في تعلمه وتعليمه، وله شروط ومنازل وآداب ، وأي خلل يقع في جانب من تلك الجوانب فإنه ينعكس بأثر سيئ على طالبه أو المتكلم فيه.

ورحم الله تعالى الإمام الشافعي حيث يقول : ((قد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له، إن شاء الله))^(١). وهكذا يتضح أن تنكب المنهج الصحيح في تلقي العلم أو في تحصيله من أسباب الوقوع في الشذوذ الفقهي.

وأن اتباع المنهج الصحيح في ذلك وسيلة من وسائل درء الشذوذ من الناحية الوقائية.

يقول أحد المعاصرين : ((إن هذا الشذوذ العلمي الذي يعج عجا في أيامنا ، هو من نتائج بُعد المتكلمين في العلم عن هذين الخلقين : التلقي للعلم، والتدرج في تحصيله))^(٢). — والله تعالى أعلم — .

الوسيلة الثانية :

نشر العلم وتحقيق المسائل وإحياء السنن

ففي نشر العلم، وتحقيق المسائل ، وإحياء السنن ، وقاية — إن شاء الله تعالى — من الآراء المخالفة ، والشذوذات المنحرفة، فقد تقدم أن من أبرز أسباب الشذوذ الفقهي خفاء النص، فإذا نشر العلم وحققت المسائل وأظهرت السنن وأشيعت كان ذلك — إن شاء الله تعالى — وقاية من إعمال الرأي في مقابلة النصوص، وهذا مصدر من المصادر العريضة للشذوذ.

وقد روى الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بسنده عن عمرو بن حريث رضي الله عنه قال : قال عمر رضي الله عنه : ((إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث

(١) الرسالة ص(٤١).

(٢) صفحات في أدب الرأي للأستاذ / محمد عوامة ص(١٢٠).

أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا))^(١).

ويكشف هذا أيضاً ويجليه الإمام أحمد بن حنبل — رحمه الله تعالى — فيقول فيما رواه عنه الخطيب بسنده إليه : ((إنما جاء خلاف من خالف لقللة معرفتهم بما جاء عن النبي ﷺ في السنن ، وقلة معرفتهم بصحيحها من سقيمها))^(٢). وهكذا فإنه بنشر السنن ، وتحقيق المسائل نأمن — إن شاء الله تعالى — من الوقوع في الجهالات، والآراء المخالفة المزخرفة.

بل نرد الجهالات إلى السنة ، كما قال عمر بن الخطاب ﷺ : ((ردوا الجهالات إلى السنة))^(٣).

وتمسك بالسنة وآثار من سلف وترك الآراء المخالفة ، وفي ذلك يقول الإمام الأوزاعي — رحمه الله تعالى — : ((عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول))^(٤).

ومما يريك أن نشر العلم وإحياء السنن هو من أبلغ وسائل درء الأخطاء في الاجتهاد — والشذوذ في جملة ذلك — أن أهل العلم والفتوى كانوا إذا بلغتهم السنة وقد أفتوا بخلافها بادروا بالرجوع عن أخطائهم، فلو كان عندهم علم بالسنة فيما خالفوا فيه لما وقعوا في تلك المخالفة.

بل أبلغ من ذلك أن بعض أهل العلم كان يعزم على قول أو عمل ثم تبليغه السنة بخلاف ما عزم عليه، فيدع ما عزم عليه ويأخذ بالسنة.

ومن ذلك : ما رواه الدارمي — رحمه الله تعالى — بسنده عن المغيرة بن شعبة ﷺ قال: ((نشدهم الناس أسمع من النبي ﷺ أحد منكم في الجنين، فقام المغيرة بن شعبة فقال: قضى فيه عبداً أو أمة)) ثم ساق الحديث، وفي آخره : ((فقال عمر : لولا ما بلغني

(١) جامع بيان العلم ص(٤٧٦).

(٢) الفقيه والمتفقه (١٥٧/٢).

(٣) جامع بيان العلم ص(٤٠٥).

(٤) رواه عنه أبو بكر الآجري في ((الشرعية)) ص (٥٨)، وكذلك رواه عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ص(٤٩١).

من قضاء النبي ﷺ لجعلته دية بين ديتين))^(١).

ولهذا كان الأئمة — وهم يعلمون أنه قد يصل إلى غيرهم من السنة في أمر ما لم يصلهم — يرشدون إلى الأخذ بالسنة إذا ظهرت وترك أقوالهم.

يروى الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — بسنده إلى الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت))^(٢).

ثم لما كان اختلاف المشارب في طلب العلم يعين على معرفة الخطأ فاجتنابه كان أهل العلم يشيرون به.

روى الدارمي — رحمه الله تعالى — بسنده عن الإمام أيوب السخيتاني — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إذا أردت أن تعرف خطأ معلمك فجالس غيره))^(٣).

ولو لم يكن لنشر العلم وتحقيق المسائل من فائدة في درء الشذوذ الفقهي إلا أنه يكشف عن الآراء الشاذة التي نسبت خطأ إلى من نسبت إليه من أهل العلم ، لكفى بذلك محصلة ثمينة تقطع التعلق بتلك النسبة، وتقي من تقلد ذلك الرأي الشاذ عنم نُسب إليه.

والآراء الشاذة التي نسبت خطأ إلى بعض أهل العلم كثيرة، بعضها سيفرد له في هذه الرسالة دراسة مستقلة في موضعه، لكنني أشير هنا إلى طرف من الشذوذ من هذا النوع ، فمن ذلك :

(١) يقول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — ((روينا عن عمر بن الخطاب وابن عمر

أنهما قالوا فيمن مس إبطه : عليه الوضوء، ولا يثبت ذلك عن أحد منهما))^(٤).

(٢) ويقول صالح بن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — في مسائله : ((قلتُ :

وكنتَ تذهب إلى أن الماء من الماء ؟ قال : لا، من يكذب علي في هذا أكثر

(١) السنن (١/١٥٣).

(٢) الفقيه والمتفقه (١/١٥٠).

(٣) السنن (١/١٥٣).

(٤) اختلاف العلماء (مخطوط) ورقة رقم (٢٩).

من ذلك))^(١).

وفي التمهيد لابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((وقال أحمد بن حنبل : الذي أرى إذا جاوز الحتان الحتان، فقد وجب الغسل، قيل له : قد كنت تقول غير هذا ؟ فقال : ما أعلمني قلت غير هذا قط، قيل له : قد بلغنا ذلك عنك ، قال : الله المستعان))^(٢). وهكذا، فإن هذا الجانب من تحقيق المسائل يعد وسيلة وقائية تدرأ من انتشار الشذوذ وشيوعه والتعلق به ، حين تنقطع تلك التَّسبب الموهومة، ويظهر زيف تلك العلائق المظنونة. — والله تعالى أعلم — .

الوسيلة الثالثة :

التأني في الفتوى والتوقف عند الإشكال

وهذه الوسيلة من أكثر الوسائل فائدة في إعانة الفقيه على تجنب الخطأ والزلل ، فإذا كان قد يكون مع المستعجل الزلل في غير الفتوى ومسائل العلم والأحكام ؛ فإنه فيها أسرع وأخطر، وأسوأ عاقبة. وإذا كان التوقف عند الإشكال والالتباس محموداً في كثير من الأمور، فهو متعين حال الفتوى والقضاء. والأدلة على هذا كثيرة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — وعليه هدي السلف الصالح — رحمهم الله تعالى — .

فمن الكتاب :

قول الله تعالى : ﴿ ليسأل الصادقين عن صدقهم ﴾^(٣)، وقوله تعالى : ﴿ ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾^(٤) وقال عز من قائل : ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾^(٥).

(١) مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه صالح (١٣٠/١—١٣١).

(٢) (١١١/٢٣).

(٣) من الآية (٨) من سورة الأحزاب.

(٤) من الآية (١٩) من سورة الزخرف.

(٥) الآية (١٨) من سورة ق.

وقد عقد الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — في كتابه ((الفقيه والمتفقه)) باباً بعنوان: (باب الزجر عن التسرع في الفتوى مخافة الزلل) صدره بهذه الآيات الكريمة^(١)، ووجه الدلالة منها ظاهر، وهو أن الإنسان إذا علم أن عليه في أقواله رقيباً، وأنه سيسأل عن أقواله وأفعاله، فعليه أن يحذر أن يشهد أو يتكلم إلا بالحق والصدق، وهذا يدعو إلى التأني والتبصر، ويزجره عن التهور والتسرع؛ مخافة أن يزل في قول أو فعل فيحاسب عليه ويسأل عنه ولا محالة.

ومن الأدلة من الكتاب أيضاً قول الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(٢).

فسرها ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - بمعنى: ولا تقل ما ليس لك به علم^(٣).
ومن الأدلة من الكتاب أيضاً قول الله عز وجل: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾^(٤).

وقد جاء عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه استدل بهذه الآية الكريمة على وجوب التوقف عن الفتوى عند عدم العلم، فقال: ((أيها الناس: من سئل عن علم يعلمه فليقل به، ومن لم يكن عنده علم فليقل: الله أعلم، فإن من العلم أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم، إن الله تبارك وتعالى قال لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾)).

رواه عنه الدارمي^(٥)، والخطيب^(٦) وابن عبد البر^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً — وروى الدارمي بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه أنه قال في خطبته: ((من علم علماً

(١) انظر: الفقيه والمتفقه (٢/١٦٥).

(٢) الآية (٣٦)، من سورة الإسراء.

(٣) انظر: جامع البيان (١٥/٦١-٦٢)، وراجع: الفقيه والمتفقه (٢/١٧٠).

(٤) الآية (٨٦) من سورة ص.

(٥) السنن (١/٦٢).

(٦) الفقيه والمتفقه (٢/١٧١).

(٧) جامع بيان العلم ص (٣٥٢)، وراجع: جامع البيان (٢٣/١٢٠)، و الجامع لأحكام القرآن (١٥/٢٣٠-٢٣١).

فليعلم الناس، وإياه أن يقول ما لا علم له به ؛ فيمرق من الدين ويكون من المتكلفين))^(١).

ومن السنة :

جاءت أحاديث كثيرة تبين خطر الفتوى وسوء عاقبة من أفتي بغير علم، وأن من سئل عن شيء لا يعلمه فليتوقف، وليحذر من المجازفة والجرأة والمخاطرة، كي لا يزل فيفضل ويضل، ومن ذلك :

ما رواه الدارمي بسنده عن عبيد الله بن أبي جعفر — رحمه الله تعالى — قال : قال رسول الله ﷺ : ((أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار))^(٢).

وكذلك ما جاء في حديث صاحب ((الشجة)) ، حيث أنكر النبي ﷺ على من أفناه بغير علم، وقال : ((قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا إذ لم يعلموا ، وإنما شفاء العي السؤال))^(٣).

ومن ذلك أيضاً : قول النبي ﷺ : ((من أفتي بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفناه)) وفي لفظ : ((من أفتي بغير علم كان إثمه على من أفناه))^(٤).

بل هذا رسول الله ﷺ إمام المسلمين ، وسيد العالمين، يُسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي^(٥).

ومن ذلك أنه سأله جابر بن عبد الله ﷺ في مرضه، كيف يصنع في ماله؟ قال: ((فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث))^(٦).

وسئل ﷺ أي البقاع خير ؟ وأي البقاع شر؟ فقال ﷺ : لا أدري، حتى جاءه الخبر من السماء : ((خير البقاع المساجد، وشر البقاع الأسواق)).

(١) السنن (٦٢/١).

(٢) تقدم تخريجه والحكم عليه ص(٣١٨).

(٣) تقدم تخريجه والتنبيه على حكمه ص (٣٢٥).

(٤) تقدم تخريجه وبيان حكمه ص (٣٢٦).

(٥) انظر : جامع بيان العلم ص(٣٥٦).

(٦) رواه البخاري في صحيحه — كتاب الاعتصام — انظره مع الفتح (٢٩٠/١٣).

رواه أحمد^(١) وابن حبان^(٢) والحاكم^(٣) — رحمهم الله تعالى جميعاً .
وقال الحاكم : ((هذا الحديث أصل في قول العالم : لا أدري))^(٤) .
وجاءت الآثار المستفيضة عن الصحابة — رضوان الله تعالى عليهم جميعاً — أنهم
كانوا يتوقفون عن الإفتاء، ويزجرون عن الفتوى بغير علم، ويتوقفون ذلك أشد التوقي.
وكان أحدهم يقول : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله بغير
علم. جاء ذلك مسنداً عن أبي بكر الصديق^(٥) وعن علي بن أبي طالب^(٦) — رضي الله
تعالى عنهما — .
وكانوا يقولون : إن من يفتي الناس في كل ما يستفتونه لجنون. جاء هذا مسنداً عن
ابن مسعود^(٧) وابن عباس^(٨) — رضي الله تعالى عنهم — .
وكانوا يقولون : ((لا أدري نصف العلم))^(٩)، و((إذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت
مقاتله))^(١٠) .
وكانوا يقولون في بعض ما يُسألون عنه من العلم : لا أدري، لا أعلم، لا علم لي.
ونحو ذلك^(١١) .

(١) المسند (٨١/٤).

(٢) انظر : موارد الظمان ص(٩٧).

(٣) المستدرک (٨٩/١—٩٠).

(٤) المصدر السابق .

(٥) جامع بيان العلم ص(٣٥٣)، والإحكام لابن حزم (٤١/٦).

(٦) جامع بيان العلم ص(٣٥٣).

(٧) السنن للدارمي (٦١/١)، و جامع بيان العلم ص(٣٥٨،٥٢٣).

(٨) جامع بيان العلم ص(٥٢٢).

(٩) الانتقاء لابن عبد البر ص(٣٨)، و جامع بيان العلم ص(٣٥٧)، جاء هذا عن أبي الدرداء رضي الله عنه .

(١٠) جاء هذا مسنداً عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — في الفقيه والمتفقه (١٧٢/٢)، وانظر :
جامع بيان العلم ص(٣٥٦—٣٥٧).

(١١) انظر : سنن الدارمي (٥٧/١)، والفقيه والمتفقه (١٧١/٢—١٧٢)، و جامع بيان العلم ص
(٣٥٧—٣٥٣).

وكان الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — يتهيبون الفتيا أشد التهيب.
فعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال : ((لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما منهم من أحد
إلا وهو يجب أن يكفيه صاحبه الفتوى)).
رواه الخطيب^(١).

وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى — رحمه الله تعالى — قال : ((أدركت عشرين ومائة
من أصحاب رسول الله ﷺ أراه قال في المسجد؛ فما كان منهم محدث إلا ودَّ أن أخاه قد
كفاه الحديث، ولا مفت إلا ودَّ أن أخاه كفاه الفتيا)).
رواه الدارمي^(٢) والآجري^(٣) والخطيب^(٤) وابن عبد البر^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً —

وعن أبي الحَـصين — رحمه الله تعالى — قال : ((إن أحدهم ليحجب في المسألة لو
وردت على عمر بن الخطاب لجمع بها أصحاب محمد ﷺ)).
رواه أبو داود^(٦).

والآثار في هذا كثيرة.

ولذا عند ما سئل ابن مسعود رضي الله عنه عن مسألة لم يحضره فيه نص من الشارع اتخذ
الاحتياطات الآتية : أولاً : قال للسائل : سل غيري، ثم ردهم شهراً لا يفتيهم، ثم قام
وتوضأ وصلى ركعتين، ثم بين للسائل أو السائلين أنه سيقول فيها برأيه، ثم قال : إن كان
صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان.
وذلك في التي مات عنها زوجها ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً.
روى ذلك عنه جمع من الأئمة وأخرجوه في مصنفاتهم^(١).

(١) الفقيه والمتفقه (١٦٥/٢).

(٢) السنن (٥٢/١—٥٣).

(٣) أخلاق العلماء ص (٨٣).

(٤) الفقيه والمتفقه (١٢/٢—١٣).

(٥) جامع بيان العلم ص (٥٢١)، وراجع : تلبس إبليس لابن الجوزي ص (١٢٠—١٢١).

(٦) مسائل الإمام أحمد ، لأبي داود ص (٢٩٦).

ومثل هذا جاء عن السلف — رحمهم الله تعالى — ومن ذلك :
أنه حين سئل الشعبي — رحمه الله تعالى — كيف تصنعون إذا سئلتهم ؟ قال : على
الخبير وقعت، كان إذا سئل الرجل قال لصاحبه أفتمهم ، فلا يزال حتى يرجع إلى الأول))
رواه الدارمي^(٢).

وكان سفيان بن عيينة — رحمه الله تعالى — يقول : ((أجسر الناس على الفتيا أقلهم
علماً)) رواه ابن عبد البر^(٣) ، وبنحوه رواه الخطيب^(٤).

وقال الإمام مالك — رحمه الله تعالى — : ((لقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا
وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه))^(٥).
والأخبار عنهم في هذا كثيرة جداً^(٦).

ولهذا — والله تعالى أعلم — لم يخل حال أولئك السلف الصالح من أحد أمرين : إما أن
يوقفوا إلى الصواب ويلهموا الرشاد، وهذا الغالب من أحوالهم، وإما أن يخطئوا ويؤجروا.
فعلى أي عالم أو فقيه أن يهتدي بهديهم، وأن يلتزم بهذه الوسيلة الواقية — إن شاء
الله تعالى — من كثير من الخطأ والزلل.

وإن تجاوز هذه الوسيلة المقررة شرعاً ، والإعراض عنها، والتساهل في اتباع منهجها
ليفتح باباً عريضاً للأخطاء الاجتهادية ، ويوقع في الشذوذات الفقهية ، في الأحكام ،
والمسائل ، والنوازل ، — والله تعالى أعلم — .

(١) انظر : المسند (١/٤٤٧)، و سنن النسائي ((المجتبى)) (٦/١٢١-١٢٢)، و سنن أبي داود (١/٣٣٠)،
و جامع الترمذي (٥/٨٤-٨٦)، والمصنف لعبد الرزاق (٦/٢٩٤-٢٩٥)، وفيه أنه توضأ وصلّى
ركعتين، و سنن سعيد بن منصور (١/٢٦٧)، الحديث رقم (٩٢٩)، وصحيح ابن حبان ، كما في موارد
الظمان ص(٣٠٨)، والمستدرک للحاكم (٢/١٨٠-١٨١)، والسنن الكبرى للبيهقي (٧/٢٤٥).

(٢) السنن (١/٥٣).

(٣) جامع بيان العلم ص(٣٥٨،٥٢٣).

(٤) الفقيه والمتفقه (٢/١٦٦).

(٥) الموافقات (٤/١٦٨).

(٦) انظر مثلاً : مسائل الإمام أحمد لأبي داود ص(٢٧٥، ٢٩٦)، والفقيه والمتفقه (٢/١٧٤-١٧٥)،
و جامع بيان العلم ص(٣٥٤-٣٥٦).

الوسيلة الرابعة :

الشورى

وهي مبدأ شرعي أصيل، أمر الله تعالى بها رسوله ﷺ فقال عز وجل : ﴿وشاورهم في الأمر﴾^(١) ووصف تعالى بها عباده المؤمنين فقال سبحانه : ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(٢).

وكان رسول الله ﷺ يكثر من مشاورة أصحابه — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — . فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : ((ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ)).

رواه عبد الرزاق^(٣) والخطيب^(٤) وابن حزم^(٥) ، وذكره الترمذي في جامعه^(٦).

والوقائع التي شاور النبي ﷺ فيها أصحابه كثيرة، معلومة^(٧).

وجاء عن الحسن — رحمه الله تعالى — في قول الله تعالى : ﴿وشاورهم في الأمر﴾^(٨) قال : ((علمه الله سبحانه ، إنه ما به إليهم من حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده)) رواه البيهقي^(٩).

وسار على هديه في ذلك أصحابه من بعده، والآثار عنهم في ذلك كثيرة مستفيضة. فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه كان إذا لم يجد في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله

(١) من الآية (١٥٩)، من سورة آل عمران .

(٢) من الآية (٣٨) من سورة الشورى.

(٣) المصنف (٥/٣٣٠—٣٣١).

(٤) الفقيه والمتفقه (٢/١٨٤).

(٥) الإحكام (٦/٢٥)، وقال في (٦/٣٢) : ((مرسل ؛ لأن الزهري لم يلق أبا هريرة ، ولا سمع منه كلمة))

وقال ابن حجر في الفتح (١٣/٣٤٠) : ((رجاله ثقات، إلا أنه منقطع)).

(٦) انظره مع العارضة (٧/٢٠٩—٢١٠).

(٧) انظر مثلاً : صحيح البخاري مع الفتح (١٣/٣٣٩—٣٤٠).

(٨) من الآية (١٥٩)، من سورة آل عمران .

(٩) السنن الكبرى (١٠/١٠٩).

ﷺ الحكم في القضية أو النازلة : ((جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به)).

رواه الدارمي ^(١) والبيهقي ^(٢). وجاء مثل ذلك أيضاً عن عمر رضي الله عنه ^(٣). والآثار عنهما في هذا — وعن غيرهما من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — كثيرة مستفيضة كما تقدم ^(٤).

وهذا ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — يقول : ((إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ)) رواه الخطيب ^(٥).

وكل ذلك يدل على جلاله الشورى ، وعظيم نفعها؛ لأنها تعين على الوصول إلى الحق، وتدل على الصواب ، وتهدى — بإذن الله تعالى — إلى الرشاد، فهي تكشف اللبس، وتحل المعضلة، وتقي من غائلة التفرد، الذي هو مظنة الخطأ والزلل.

ولذا يمكن أن تُعد الشورى بحق — من أنجع الوسائل الوقائية من الشذوذ الفقهي.

ولذلك جاء أمر النبي ﷺ بالشورى في النوازل :

فعن علي رضي الله عنه أنه قال : يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما

تأمرنا؟ قال : ((تشاورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة)) ^(٦).

وعن أبي سلمة — رحمه الله تعالى — أن النبي ﷺ سئل عن الأمر يحدث ليس في

كتاب ولا سنة ، فقال : ((ينظر فيه العابدون من المؤمنين)).

رواه الدارمي ^(٧).

(١) السنن (٥٨/١)، وهو مرسل؛ لأن ميمون بن مهران يروي عن أبي بكر ولم يدركه. انظر تهذيب التهذيب (٣٩٠/١٠—٣٩٢).

(٢) السنن الكبرى (١١٤/١٠—١١٥)، وفيه العلة السابقة.

(٣) انظر : المصدر السابق ، وهو معتل بما سبق، لأن ميموناً لم يدرك عمر ، انظر : تهذيب التهذيب (٣٩٠/١٠).

(٤) انظر مثلاً : فتح الباري (٣٤٢/١٣—٣٤٣).

(٥) الفقيه والمتفقه (٢٠٣/٢).

(٦) سبق تخريجه ، وبيان الحكم عليه ص (٢٥٦).

(٧) السنن (٤٩/١)، وهو منقطع؛ لأن أبا سلمة هذا هو : سليمان بن سليم الشامي ، القاضي بجمص،

وروي عن النبي ﷺ أنه قال : ((ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار)) رواه الطبراني^(١).

وروى الدارمي بسنده عن المسيب بن رافع — رحمه الله تعالى — قال : ((كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله ﷺ أثر، اجتمعوا لها، وأجمعوا ، فالحق فيما رأوا ، فالحق فيما رأوا))^(٢).

وهكذا كان السلف — رحمهم الله تعالى — يثنون على الشورى، ويذكرون أنها سبيل من سبل الهداية والرشاد والصواب.

فعن التابعي الكبير مطرف بن عبد الله بن الشخير — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((من استفتح باب الرأي من وجهه، وأتاه من طريقه، ضمنت له النجاح، وتحملت عنه الخطأ، قيل : وما وجهه وأين طريقه؟ قال : يبدأ بالاستخارة، ثم الاستشارة، ولا يشاور إلا عارفاً حذباً عليه)).
رواه الخطيب^(٣).

وهو من الطبقة السابعة ؛ أي : طبقة أتباع التابعين، كما أفاده ابن حجر في التقريب ص(٢٥١)، الترجمة رقم (٢٥٦٦) ، وليس هو أبا سلمة بن عبد الرحمن ، التابعي الجليل — كما قد يتبادر إلى الذهن — ؛ لأن يحيى بن حمزة المصرح بالسماع من أبي سلمة هو يحيى بن حمزة بن واقد الدمشقي القاضي، من الطبقة الثامنة، وهو قد ولد في سنة (١٠٣) هـ بينما توفي أبو سلمة بن عبد الرحمن سنة (١٠٤) هـ — على أبعد الأقوال في وفاته.

راجع : تقريب التهذيب ص(٥٨٩)، رقم (٧٥٣٦)، وص(٦٤٥)، رقم (٨١٤٢).
هذا، وقد حكم السيوطي على هذا الحديث بالإرسال، فلعله ذهب في هذا مذهب من يتوسع في معنى المرسل. انظر : مفتاح الجنة للسيوطي مع مجموع الرسائل المنيرية (٤/٤١). ومقدمة ابن الصلاح ص(٢٥—٢٧).

(١) المعجم الصغير (٧٨/٢)، رواه من طريق عبد السلام بن عبد القدوس عن أبيه، قال أبو داود — حين سئل عن عبد القدوس هذا : ((ليس بشيء وابنه شر منه)) انظر : سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني ص(١٩٢)، وقال الهيثمي في الجمع (٩٩/٨) : ((كلاهما ضعيف جداً)).

(٢) السنن (٤٩/١).

(٣) الفقيه والمتفقه (١٨٥/٢—١٨٦).

وعن قتادة — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إن القوم إذا شاور بعضهم بعضاً ، وأرادوا بذلك وجه الله ، عزم لهم على أرشده)).
رواه ابن جرير^(١).

وعن الحسن — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((والله ما استشار قوم قط إلا هدوا لأفضل ما بحضرتهم ، ثم تلا : ﴿وَأمرهم شورى بينهم﴾^(٢))).
رواه البخاري^(٣).

وعنه أنه قال : ((ما شاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم)).
رواه ابن جرير^(٤).

ويقول عبد الله بن المعتز — رحمه الله تعالى — : ((من أكثر من المشورة لم يعد عند الصواب مادحاً ، وعند الخطأ عاذراً)).
رواه الخطيب^(٥).

والأخبار في هذا كثيرة جداً^(٦).

والذي يعيننا هنا بيان أن الشورى من أعظم الوسائل للوقاية من الخطأ ، وهذا ظاهر من تلك النصوص والنقول، فإذا كان ذلك كذلك فهي إذن من أفضل الوسائل الواقية — بإذن الله تعالى — من الشذوذ الفقهي، لاسيما في النوازل، يبين وجه ذلك قول الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — :

((وإنما أمرته بالمشورة لأن المشير ينبهه لما يغفل عنه، ويدله من الأخبار على ما لعله أن يجهله))^(٧). — والله تعالى أعلم — .

(١) جامع البيان (٤/١٠٠).

(٢) من الآية (٣٨) من سورة الشورى.

(٣) الأدب المفرد ص(٥٨).

(٤) جامع البيان (٤/١٠٠).

(٥) الفقيه والمتفقه (٢/١٨٦).

(٦) انظر مثلاً : أدب الدنيا والدين ، للماوردي ص(٢٦٠—٢٦٦)، وراجع : الأم للشافعي (٦/٢٠٣)،

والتشريع الإسلامي مصادره وأطواره للدكتور / شعبان محمد إسماعيل ص(٢٥٥).

(٧) الأم (٦/٢٠٣).

الوسيلة الخامسة :

المناظرة

المناظرة هي : ((النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيعين، إظهاراً للصواب))^(١).

ويقول يوسف ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — ((المناظرة معناها : إظهار مأخذ الحكم))^(٢).

وإذا كان أهل العلم من السلف الصالح — رحمهم الله تعالى — قد كرهوا المناظرة في المسائل العلمية الاعتقادية إلا ما لا بد منه^(٣)، فإنهم قد اتفقوا على مشروعية المناظرة في الفقه. يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر))^(٤).

بل يقول : ((وأما الفقه فلا يوصل إليه، ولا ينال أبداً دون تناظر فيه وتفهم له))^(٥). ويقول أيضاً : ((وأما تناظر العلماء وتجادلهم في مسائل الأحكام ، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم أكثر من أن تحصى))^(٦).

ويقول الخطيب — رحمه الله تعالى — ((وجدنا أهل العلم في كل عصر يتناظرون ويتباحثون ، ويحتج بعضهم على بعض))^(٧).

ويقول شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — ((وقد كان العلماء من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم ، إذا تنازعوا في الأمر اتبعوا أمر الله تعالى في قوله : ﴿فإن تنازعتم

(١) التعريفات للجرجاني ص(٢٣١-٢٣٢).

(٢) الإيضاح لقوانين الاصطلاح ص(١٩١).

(٣) انظر: الشريعة للأجري ص(٥٤-٧٥)، والإبانة الكبرى لابن بطة (٢/٤٨٣-٥٤٩)، وراجع : سنن

الدارمي (١/١٠٨-١١٠)، والفقيه والمتفقه (١/١٥٣-١٥٤)، و جامع بيان العلم ص(٤١١-٤٢٢).

(٤) جامع بيان العلم ص(٤١١).

(٥) المصدر السابق ص(٤٢٠)، وراجع : ص(٤٢٢-٤٣٦) منه.

(٦) المصدر السابق ص(٤٣٤).

(٧) الفقيه والمتفقه (٢/٦٢).

في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً^(١) وكانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة^(٢).

وبالجملة : فالأمر كما قال الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — ((قد وجدنا الأمة متفقة على حسن المناظرة في هذه المسائل، وعقد المجالس بسببها))^(٣).

إذا تقرر هذا ، فإن المناظرة وسيلة من الوسائل الوقائية من الشذوذ الفقهي ، من حيث إنها تعين على الوصول إلى الحق والصواب ، وترشد المناظر إلى ما عساه أن يكون قد خفي عليه من الأدلة ، فيعلم ، أو يتذكر ، أو يتفطن ، فيجنبه ذلك — إن شاء الله تعالى — الوقوع في الزلات ، والتردي في الشذوذات.

وفي هذا المعنى جاء كلام أهل العلم : —

فهذا الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — يقول : ((ما ناظرت أحداً إلا قلتُ : اللهم أحر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته))^(٤).

ويقول : ((ما ناظرت أحداً فأنكر الحجة إلا سقط من عيني، ولا قبلها إلا هبت، وما ناظرت أحداً فباليت مع من كانت الحجة، إن كانت معه صرت إليه))^(٥).

وقال أبو الخطاب — رحمه الله تعالى — ((يذاكر العلماء بعضهم بعضاً ليتنبهوا على الأدلة، لا ليقلدوا))^(٦).

وقال أبو الوفاء ابن عقيل — رحمه الله تعالى — ((والمناظرة حيث وُضعت فإنها وُضعت لاستخراج حكم الله في الحادثة))^(٧).

وقال ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — ((المجادلة إنما وضعت ليستبين الصواب،

(١) من الآية (٥٩) من سورة النساء.

(٢) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٤).

(٣) الفقيه والمتفقه (٦٢/٢).

(٤) انظر : قواعد الأحكام (١٣٦/٢).

(٥) انظر : تلبس إبليس ص (١٢٠).

(٦) التمهيد (٣٤٤/٣).

(٧) كتاب ((الجدل)) لابن عقيل ص (٢).

وقد كان مقصود السلف المناصحة بإظهار الحق، وقد كانوا ينتقلون من دليل إلى دليل ،
 وإذا خفي على أحدهم شيء نبهه الآخر؛ لأن المقصود كان إظهار الحق^(١).
 وبالجملة : فإن الأمر في المناظرة كما قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — :
 ((واعلم أنه لم تكن مناظرة بين اثنين، أو جماعة من السلف إلا لتفهم وجه الصواب فيصير
 إليه، ويعرف أصل القول وعلته فيجري عليه أمثله ونظائره))^(٢).
 وبهذا ينكشف — إن شاء الله تعالى — كيف تكون المناظرة من الوسائل الواقية من
 الشذوذ الفقهي، وسيأتي — إن شاء الله تعالى — بيان الوجه الآخر للمناظرة في علاج
 الشذوذ بعد وقوعه . — والله تعالى أعلم . —

الوسيلة السادسة :

الاحتياط

الاحتياط في اللغة : مأخوذ من الشيء يطيف بالشيء^(٣) فيحوطه ويحفظه ويصونه
 ويتعهده^(٤)، ويقال : احتاط ؛ إذا أخذ بالثقة^(٥) والحزم^(٦)، وحاطه، إذا كالأه ورعاه^(٧).
 وكذلك في الشرع يمكن أن يقال إنه : الأخذ بالثقة في أحكام الشريعة .
 جاء عن ذي النون المصري ، الزاهد ، شيخ الديار المصرية^(٨) — رحمه الله تعالى —
 أنه قال : ((من أعلام البصر بالدين : معرفة الأصول؛ لتسلم من البدع والخطأ. والأخذ
 بالأوثق من الفروع احتياطاً لتأمن)) رواه ابن عبد البر^(٩).

(١) تلبس إبليس ص(١٢٠).

(٢) جامع بيان العلم ص(٥٣٣).

(٣) انظر : مقاييس اللغة (٢/١٢٠).

(٤) انظر : القاموس المحيط (٢/٣٥٥).

(٥) انظر : الصحاح (٣/١١٢١).

(٦) انظر : القاموس المحيط (٢/٣٥٥).

(٧) انظر : الصحاح (٣/١١٢١).

(٨) انظر : سير أعلام النبلاء (١١/٥٣٢).

(٩) جامع بيان العلم ص(٣٢٩).

((والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع))^(١)، ((وما من شيء في الشريعة يمكن وجوبه إلا والاحتياط مشروع في أدائه))^(٢).

وقد دل على مشروعية الاحتياط الكتاب والسنة ، وجاءت الآثار والأخبار عن السلف الصالح في الحث عليه والتزامه في مواضعه.
فمن الكتاب :

قول الله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾^(٣).

ووجه الدلالة من هذه الآية ما جاء في قول الزمخشري — رحمه الله تعالى وعفا عنه — ((كفى بهذه الآية زاجرة زجرًا بليغاً عن التجوز فيما يسأل عنه من الأحكام، وباعثة على وجوب الاحتياط فيه، وأن لا يقول أحد في شيء : جائز أو غير جائز، إلا بعد إيقان وإتقان، ومن لم يوقن فليثق الله وليصمت، وإلا فهو مفتر على الله))^(٤).

والآيات في هذا المعنى ، من التحذير من المخالفة عن أمر الله تعالى ، ومن القول على الله سبحانه بغير علم، معلومة، وكلها تبعث على الاحتياط في أمر الدين والشرع.
ومن السنة :—

عن النعمان بن بشير — رضي الله تعالى عنهما — قال : قال النبي ﷺ : ((الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شُبَّه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع)) متفق عليه^(٥)، واللفظ ههنا للبخاري^(٦).

وعن الحسن بن علي — رضي الله تعالى عنهما — قال : حفظت من رسول الله ﷺ

(١) أصول السرخسي (٢/٢١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/١١٠).

(٣) الآية (٥٩) من سورة يونس.

(٤) الكشف (٢/١٩٥).

(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري (٤/٢٩٠)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (٧/٢٣—٢٦).

(٦) في صحيحه ، في كتاب البيوع ، انظره مع فتح الباري (٤/٢٩٠).

: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فإن الصدق طمأنينة ، وإن الكذب ريبة)).
وفي لفظ : ((فإن الخير طمأنينة ، وإن الشر ريبة)).
رواه الترمذي باللفظ الأول^(١)، وأحمد^(٢)، والحاكم^(٣) باللفظين كليهما. وروى
النسائي الجملة الأولى منه^(٤).
قال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((المعنى : إذا شككت في شيء فدعه،
وترك ما يشك فيه أصل عظيم في الورع))^(٥).
وعن عطية السعدي رضي الله عنه وكان من أصحاب النبي ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ :
((لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس)).
رواه الترمذي^(٦) وابن ماجه^(٧) والحاكم^(٨) وابن حزم^(٩) — رحمهم الله تعالى جميعاً —.
ومن الآثار والأخبار في سلوك سبيل الاحتياط لأمر الشرع :
ما رواه الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى — بسنده عن ابن عباس — رضي الله
تعالى عنهما — أنه قال : ((إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب

-
- (١) جامع الترمذي مع شرحه ((عارضه الأحوذى)) (٣٢٠/٩—٣٢١)، وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح)).
(٢) المسند (٢٠٠/١).
(٣) في موضعين من المستدرک ، الأول باللفظ الثاني في (١٣/٢)، وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم
يخرجاه)) ولم يتعقبه الذهبي في التلخيص. والثاني باللفظ الأول في (٩٩/٤)، وقال عنه الذهبي في
التلخيص : ((قلت : سنده قوي)).
(٤) سنن النسائي ((المجتبى)) (٣٢٧/٨—٣٢٨).
(٥) فتح الباري (٢٩٣/٤).
(٦) الجامع — مع العارضة — (٢٧٧/٩—٢٧٨)، وقال : ((هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من
هذا الوجه)).
(٧) السنن (١٤٠٩/٢)، رقم (٤٢١٥).
(٨) المستدرک (٣١٩/٤)، وقال : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) ولم يتعقبه الذهبي في
التلخيص.
(٩) الإحكام (٤/٦).

النبي ﷺ))^(١).

وروى عنه أيضاً أنه قال : ((ربما أنبأتكم بالشيء أنماكم عنه احتياطاً بكم، وإشفاقاً على دينكم، إن رسول الله ﷺ أتاه رجل شاب يسأل عن القبلة للصائم فنهاه عنها، وسأله شيخ عنها فأمره بما))^(٢).

وعن الأوزاعي — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((أثبت أنه كان يقال : ويل للمتفقهين لغير العبادة، والمستحلين الحرمات بالشبهات)).

رواه الدارمي^(٣) والآجري^(٤) والخطيب^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

ونقل عن الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((إذا جاء الاختلاف أخذنا فيه بالأحوط))^(٦).

وجاء عن مالك — رحمه الله تعالى — أنه كان : ((يعمل في نفسه ما لا يلزمه الناس، وكان يقول : لا يكون العالم عالماً حتى يعمل في نفسه بما لا يفيتي به الناس، يحتاط لنفسه ما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم))^(٧).

وهكذا يتضح أن الاحتياط أصل في الشريعة ، ومنهج قويم من مناهجها ، لا ينبغي الإعراض عنه ولا الإخلال فيه، لما فيه من إبراء الذمة، والخروج من العهدة بيقين، واتباع سبيل المتقين، المحتنين للشبهات والرَّيب.

وإذا جاء الخلاف الشاذ فإن من خير سبل الوقاية منه أن يسلك المرء سبيل الاحتياط لدينه؛ بأن يدع الشذوذ ويتقيه؛ ذلك بأن غاية الشذوذ الفقهي أن يكون شبهة وأمراً مريباً، وقد جاءت النصوص — كما تقدم آنفاً — بالتحذير من المشتبهات، والحث على

(١) الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٣).

(٢) المصدر السابق (٢/١٩٣).

(٣) السنن (١/٦٤).

(٤) أخلاق العلماء ص(٧٣).

(٥) اقتضاء العلم العمل ص(٧٨)، والفقيه والمتفقه (٢/٨٩).

(٦) جامع بيان العلم ص(٣٩٥).

(٧) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم ... ص(٤٣٤)،

وراجع : الموافقات (٤/١٤٠).

اجتناب مواطن الريب.

وإذا كان الجزء الأكبر من الشذوذ إنما يكون في جانب الترخيص، والتحليل من بعض التكاليف، فقد جاءت القواعد الفقهية تحت على الاحتياط حينئذٍ لأحكام الشرع. فمن القواعد الكلية قاعدة : (الخروج من الخلاف مستحب)^(١) ويمكن إعمال هذه القاعدة في اجتناب الشذوذ وتوقيه بأن يقال : هذا الخلاف الشاذ قد عارضه خلاف جماهير أهل العلم ، فحري بك أن تخرج من خلافهم في العزم على الفعل أو الترك، باجتناب هذا الخلاف الشاذ الذي يرخص إما في الفعل أو الترك، وبهذا تكون قد خرجت من الخلاف ؛ لأن المرخص في أمر لا يمنع من العزيمة فيه لا العكس.

ومهما يكن من أمر، فإن أهل العلم جعلوا من شروط مراعاة الخلاف أن: يقوى مدركه بحيث لا يعد هفوة^(٢).

وهذا يبين أن إعمال قاعدة : (الخروج من الخلاف مستحب) إنما هو من جهة واحدة وهي الخروج من الخلاف القوي لا الخلاف الشاذ، فعلى تقدير نصب الخلاف بين الشذوذ وما يقابله من مذهب عامة أهل العلم، فإنه يقال : لا يراعى الخلاف الشاذ بأن يستحب الخروج منه، كلا ، بل يراعى خلاف جماهير أهل العلم ويخرج من خلافهم بترك ذلك الشذوذ في أي جانب كان.

ومن القواعد الفقهية المتعلقة بالاحتياط أيضاً قاعدة : (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام) .

وقد أشار السيوطي^(٣) وابن نجيم^(٤) — رحمهما الله تعالى — إلى أن هذه القاعدة تعد من قواعد الاحتياط.

ويكون إعمال هذه القاعدة في درء الشذوذ من جهة أنه إذا جاء خلاف شاذ يحل شيئاً ، وجاء مذهب عامة أهل العلم بتحريمه فإنه يغلب جانب التحريم، أما إذا كان

(١) انظر : الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٣٦).

(٢) انظر : المصدر السابق ص(١٣٧).

(٣) انظر : المصدر السابق ص(١٠٥—١١٦).

(٤) انظر : الأشباه والنظائر ص(١٠٩).

العكس بأن جاء خلاف شاذ بتحريم شيء وجاء مذهب عامة أهل العلم على إباحته، فإن هذه القاعدة لا تعمل ههنا على هذه الصورة، لما تقدم من أن الخلاف الشاذ لا يستحب الخروج منه، لعدم مشروعية مراعاته لضعفه وسقوطه وظهور المخالفة فيه بل تيقنها.

فرجع إعمال هذه القاعدة إلى القاعدة المتقدمة : (الخروج من الخلاف مستحب) وقد تقدم الكلام فيها آنفاً، وأضيف ههنا ما قاله العز بن عبد السلام — رحمه الله تعالى — حيث يقول : ((والضابط في هذا : أن مأخذ المخالف إن كان في غاية الضعف والبعد من الصواب، فلا نظر إليه، ولا التفات عليه، إذا كان ما اعتمد عليه لا يصح نصه دليلاً شرعاً، ولا سيما إذا كان مأخذه مما ينتقض الحكم بمثله، وإن تقارنت الأدلة في سائر الخلاف بحيث لا يبعد قول المخالف كل البعد، فهذا مما يستحب الخروج من الخلاف فيه؛ حذراً من كون الصواب مع الخصم))^(١).

ثم يقول : ((والشرع يحتاط لفعل الواجبات والمندوبات، كما يحتاط لترك المحرمات والمكروهات))^(٢).

ولهذا — والله تعالى أعلم — جاء عن الإمام مالك — رحمه الله تعالى — أنه : ((كان يراعي من الخلاف ما قوي دليله لا ما كثر قائله))^(٣).

ويقول أبو محمد الجويني — رحمه الله تعالى — : ((واعلم أن الاحتياط في دلائل المذاهب لا في المذاهب، فكم من مسألة خلاف لا يبالي فيها بخلاف المخالف، ولا يتداخلنا ريبه، ولا مرية في مذهبهم؛ لضعف أدلتهم، ووهاء أسئلتهم، وربما يتمسكون بأخبار ضعيفة الأسانيد، ولكنها مع ضعف إسنادها، تورث من الشبهة ما لا يورثه قياسهم الضعيف))^(٤).

ومع ما تقدم كله ينبغي أن يوضع الاحتياط في موضعه، وأن لا يتجاوز فيه محاله التي يحسن إنزاله فيها.

(١) قواعد الأحكام (١/٢١٥—٢١٦).

(٢) المصدر السابق .

(٣) انظر : تبصرة الحكام (١/٥٠).

(٤) التبصرة ص (١٧٧—١٧٨).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — ((ليس للإنسان أن ينتزه عن أمر ثبت فيه سنة رسول الله ﷺ بالرخصة لأجل شبهة وقعت لبعض العلماء — رضي الله عنهم أجمعين —))^(١).

ويقول في هذا المعنى أيضاً : ((الاختلاف إنما يورث شبهة إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ فأما إذا تبينا أن النبي ﷺ أرخص في شيء وقد كره أن تنتزه عما ترخص فيه، وقال لنا: (إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يكره أن تؤتى معصيته) رواه أحمد^(٢) وابن خزيمة في صحيحه^(٣) ، فإن تنزهنا عنه عصينا رسول الله ﷺ والله ورسوله أحق أن نرضيه، وليس لنا أن نغضب رسول الله ﷺ لشبهة وقعت لبعض العلماء))^(٤).

وفي هذا المعنى أيضاً يقول المعتمر بن سليمان التيمي — رحمهما الله تعالى — ((كان أبي لا يختلف عليه في شيء من الدين إلا أخذ بأشده، إلا المسح على الخفين، فإنه كان يقول: هو السنة واتباعها أفضل))^(٥).

ومن صور الاحتياط في درء الشذوذ الفقهي، أن ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — لما ذكر اختلاف أهل العلم في حكم التوقيت في المسح على الخفين، وأن جماهير أهل العلم يرون التوقيت في ذلك، وأن من أهل العلم من انفرد عنهم بكونه لا يرى التوقيت في المسح، قال عن مذهب من يرى التوقيت:

((وعليه جمهور التابعين وأكثر الفقهاء ، وهو الاحتياط عندي؛ لان المسح ثبت بالتواتر، واتفق عليه جماعة أهل السنة ، واطمأنت النفس إلى ذلك، فلما قال أكثرهم : إنه لا يجوز المسح للمقيم أكثر من يوم وليلة ، خمس صلوات، ولا يجوز للمسافر أكثر من خمس عشرة صلاة، ثلاثة أيام ولياليها، وجب على العالم أن يؤدي صلاته بيقين، واليقين

(١) مجموع الفتاوى (٦٩/٢١).

(٢) المسند (١٠٨/٢)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٥/٣) : ((رجاله رجال الصحيح)).

(٣) صحيح ابن خزيمة (٢٥٩/٣)، والحديث أيضاً أخرجه ابن حبان في صحيحه كما في موارد الظمان ص (٢٢٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٦٢/٢١).

(٥) رواه ابن عبد البر بسنده إليه في الاستذكار (٢٤٢/٢—٢٤٣).

الغسل حتى يجمعوا على المسح ويتفق جمهورهم على ذلك، ويكون الخارج عنهم في ذلك شاذاً، كما شذ عن جماعتهم من لم ير المسح^(١).

فانظر كيف استخدم ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — الاحتياط في درء ذلك القول الضعيف الشاذ، وفي الوقت نفسه لم يلتفت إلى الرأي القائل بعدم جواز المسح على الخفين مطلقاً مع أن ظاهره الاحتياط، لكنه قول شاذ ساقط، وقد تقدم أن الاحتياط يدرأ به الشذوذ في جانب الترخيص، أما في جانب التخليط والتشديد فإنه لا اعتبار له.

ومن صور درء الشذوذ بالاحتياط أن الشوكاني — رحمه الله تعالى — لما أطال النفس في مسألة حكم الغناء والمعازف، وهو وإن سهل العبارة فيه شيئاً قليلاً إلا أنه قال في ختام المسألة: ((وإذا تقرر جميع ما حررناه من حجج الفريقين، فلا يخفى على الناظر أن محل النزاع إذا خرج عن دائرة الحرام، لم يخرج عن دائرة الاشتباه، والمؤمنون وقافون عند الشبهات، كما صرح به الحديث الصحيح، ومن تركها فقد استبرأ لعرضه ودينه، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولا سيما إذا كان مشتملاً على ذكر القدود والحدود، والجمال والدلال، والهجر والوصال، ومعاقرة العقار، وخلع العذار والوقار، فإن سامع ما كان كذلك لا يخلو عن بلية، وإن كان من التصلب في ذات الله على حد يقصر عنه الوصف، وكم لهذه الوسيلة الشيطانية من قتيل دمه مطلول، وأسير بهموم غرامه وهيامه مكبول، نسأل الله السداد والثبات))^(٢).

هذا، وقد ذكر شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — أن: ((أصول الشريعة كلها مستقرة على أن الاحتياط ليس بواجب ولا محرم))^(٣).

ومع هذا، فتبقى قاعدة الاحتياط سداً منيعاً أمام الشبهات والريب، يأخذ المرء بها نفسه فيستبرئ لدينه وعرضه، ويدع ما يريه لما لا يريه، ويتبع سبيل المتقين في أن يترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس.

وقد جاءت شذوذات فقهية، خرجت عما عليه جماعة أهل العلم، وخالفت

(١) المصدر السابق (٢/٢٥١).

(٢) نيل الأوطار (٨/٢٧٠—٢٧١).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٥/١٠٠).

النصوص الواضحة الجلية، فإذا ذهب لأخذ بشيء منها يزعم أنه قد جاء عن بعض أهل العلم فيجوز الأخذ به، قلنا له : اتق الله، واحتط لدينك كما تحتاط لدينك أو أشد حيلة، ودع تلك الشذوذات فما هي إلا ظنون أو تحرصات، واتبع سبيل المتقين، ولا تتبع سبيل غير المؤمنين أي ما عليه عامتهم، وما ذهبت إليه جماعتهم، فتكون باتباعك غير سبيلهم على شفا هلكة، وحد ضلالة، تزل عندها الأقدام، وتعمى فيها البصائر والأحلام. — والله تعالى أعلم — .

الوسيلة السابعة :

أن لا يقلد إلا من كان أهلاً

هذه من الوسائل الوقائية من الشذوذ في حق المقلد ، فإن المقلد لما كان لا بصر له في الأحكام الشرعية ، فإنه حين يجوز له التقليد فإن هذا لا يخول له أن يقلد من شاء كيف شاء، بل عليه أن يتحرى ويحتاط ويسعى إلى اتباع الحق قدر طاقته.

يقول أبو المعالي الجويني — رحمه الله تعالى— : ((الأمة مجمعة على أن من عنت له حادثة لم يسغ له أن يستفتي فيها كل من يلقاه))^(١).

ويقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((يجب عليه قطعاً البحث الذي يعرف به أهلية من يستفتيه للإفتاء، إذا لم يكن عارفاً بأهليته. فلا يجوز له استفتاء من انتسب إلى العلم، وانتصب للتدريس والإقراء، وغير ذلك من مناصب العلماء بمجرد انتسابه وانتصابه لذلك. ويجوز استفتاء من استفاض كونه أهلاً للفتوى))^(٢).

ويقول الخطيب البغدادي — رحمه الله تعالى— : ((وإذا قصد أهل محلة للاستفتاء عما نزل به ، فعليه أن يسأل من يثق بدينه، ويسكن إلى أمانته؛ عن أعلمهم وأمثلهم، ليقصده ويؤم نحوه، فليس كل من ادعى العلم أحرزه، ولا كل من انتسب إليه كان من أهله))^(٣).

(١) تلخيص التقريب — من كتاب الاجتهاد الذي أفرد عنه بالطباعة — ص(١٢٨).

(٢) المجموع (٥٤/١).

(٣) الفقيه والمتفقه (١٧٧/٢).

وهذا الذي ذكره أهل العلم من أن على المقلد أن لا يقلد إلا من كان أهلاً لأن يقلد، فيه حيلة من تقليد غير المتأهلين، لأن في تقليد غير الأهل انحرافاً وجهالة، وعمى وضلالة.

وتقليد غير المتأهل يوقع في الباطل، ويصرف عن الحق، ويؤدي إلى أسوأ العواقب. فربما أفناه هذا الذي ليس بأهل للفتوى برأي ضعيف، أو قول شاذ، أو منسوخ من الأحكام، فضل وأضل.

ولخطورة التقليد وكونه يوقع فيما تقدم أو في بعضه إذا لم يكن التقليد في حدوده الشرعية، ذهب بعض أهل العلم إلى أن المقلد لا يكتفي بتقليد المتأهل بعد التثبت من تأهله فحسب، بل عليه أن يقلد الأعلم والأورع ممن يمكن استفتاءه^(١).

وذلك — والله تعالى أعلم — لأن الأعلم والأورع هو مظنة أن يكون قوله أقرب إلى الصواب، وأحدر أن يهدي المستفتي إلى الحق في الجواب.

ولهذا — والله تعالى أعلم — ألزم بعض أهل العلم المقلد أن يلتزم مذهباً واحداً معيناً؛ لكي يكون أضيظ له، وأحرى ألا يتنقل بين الأقوال وفق هواه وشهوته.

وقالوا في هذا: ((لو جاز اتباع أي مذهب شاء لأفضى إلى أن يلتقط رخص المذاهب متبعاً هواه، ويتخير بين التحليل والتحريم، والوجوب والجواز، وذلك يؤدي إلى انحلال ربقة التكليف))^(٢).

ويقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — ((ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة))^(٣).

ومعلوم أن هناك منزلة بين القول بلزوم اتباع المقلد مذهباً واحداً معيناً يلتزم خطأه وصوابه، وبين القول بأن للمقلد أن يتخير بين الأقوال والمذاهب ما شاء وفق شهوته وهواه.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦٨/٣٣)، وراجع: الفقيه والمتفقه (٢٠٤/٢).

(٢) المجموع (٥٥/١).

(٣) الموافقات (٧١/٤).

وليس هذا موضع بيان ذلك، إنما المقصود ههنا بيان الوسائل الوقائية التي ذكرها أهل العلم، لتقي المقلد من الوقوع — في أثناء التقليد — في الأخطاء الاجتهادية ومنها الشذوذات الفقهية.

ومن تلك الوسائل — بالإضافة إلى ما تقدم — أن من أهل العلم من قال : ((إذا اختلف جواب المفتين على وجهين فينبغي للمستفتي أن يجمع بين الوجهين إذا أمكنه ذلك للاحتياط والخروج من الخلاف))^(١).

ومنهم من قال : إذا لم يمكنه الجمع فعليه أن يأخذ بأغلظ القولين^(٢). هذا، وأختم هذه الوسيلة الوقائية من الشذوذ الفقهي ، وهي كما هو ظاهر مفروضة في حق المقلد، بسياق كلام طويل للشاطبي — رحمه الله تعالى — أذكره بنصه لأهميته، ولأنه يضع منهجاً للمقلد لكي يتجنب — قدر الإمكان — أخطاء وشذوذات مقلده.

يقول — رحمه الله تعالى — : ((فعلى كل تقدير لا يتبع أحد من العلماء إلا من حيث هو متوجه نحو الشريعة، قائم بحجتها، حاكم بأحكامها جملة وتفصيلاً ، وأنه من وجد متوجهاً غير تلك الوجهة في جزئية من الجزئيات، أو فرع من الفروع، لم يكن حاكماً ، ولا استقام أن يكون مقتدى به فيما حاد فيه عن صوب الشريعة ، البتة.

فيجب إذاً على الناظر في هذا الموضوع أمران إذا كان غير مجتهد :

أحدهما : أن لا يتبع العالم إلا من جهة ما هو عالم بالعلم المحتاج إليه، ومن حيث هو طريق إلى استفادة ذلك العلم، إذ ليس لصاحبه منه إلا كونه مودعاً له، ومأخوذاً بأداء تلك الأمانة، حتى إذا علم أو غلب على الظن أنه مخطئ فيما يلقي ، أو تارك لإلقاء تلك الوديعة على ما هي عليه، أو منحرف عن صوبها بوجه من وجوه الانحراف ، توقف ، ولم يصبر على الاتباع إلا بعد التبيين، إذ ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقاً على الإطلاق؛ لإمكان الزلل والخطأ ، وغلبة الظن في بعض الأمور، وما أشبه ذلك ...

والأمر الثاني : أن لا يصمم على تقليد من تبين له في تقليده الخطأ شرعاً ... فإذا

(١) الفقيه والمتفقه (٢/٢٠٣).

(٢) انظر : المصدر السابق .

تبين له في بعض مسائل متنوعة الخطأ والخروج عن صوب العلم الحاكم، فلا يتعصب لمتبوعه بالتمادي على اتباعه فيما ظهر فيه خطؤه؛ لأن تعصبه يؤدي إلى مخالفة الشرع أولاً، ثم إلى مخالفة متبوعه، أما خلافه للشرع فبالعرض، وأما خلافه لمتبوعه فلخروجه عن شرط الاتباع؛ لأن كل عالم يصرح أو يعرض بأن اتباعه إنما يكون على شرط أنه حاكم بالشرعية لا بغيرها، فإذا ظهر أنه حاكم بخلاف الشرعية خرج عن شرط متبوعه بالتصميم على تقليده^(١).

ولهذا يقول بعض أهل العلم: ((كل من قلده واحداً من العلماء المجتهدين، في نازلة من النوازل بعد ظهور كون رأي ذلك الإمام مخالفاً لنص كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس جلي عند القائل به، وعلم المقلد النص المذكور فصمم على التقليد، فهو كاذب في دعواه اقتداءً بالإمام المذكور، وكاذب في تقليده، بل هو متبع لهواه وعصبيته، والأئمة كلهم بريئون منه^(٢))).

وهكذا نلاحظ — مما تقدم كله — أن المقلد — وهو العاجز القاصر، الذي لا يكاد يفرق في كثير من أحكام الشريعة بين الحق والباطل قد جعل له أهل العلم منهجاً ينجيه — إن شاء الله تعالى — من الوقوع في الشذوذ والزلل، ويأخذ بيده إلى الحق والصواب — بإذن الله تعالى — . فرحم الله تعالى علماء هذه الأمة، وسلفها الصالح، ما ألطفهم وأرحمهم وأنصحهم لعامة المسلمين.

— والله تعالى أعلم — .

الوسيلة الثامنة

إغلاق باب الاجتهاد

ذكر بعض الفقهاء أن باب الاجتهاد قد انغلق من دهر طويل، لفقدان من يصلح لهذا المنصب الجليل، وبعضهم نادى بإغلاقه أمام كل من يروم أن يلجحه من بابيه أو ممن طاقه.

(١) الاعتصام (٢/٣٤٤-٣٤٥).

(٢) مختصر إيقاظ همم أولى الأبصار ص (٩١).

واختلفوا في وقت هذا الغلق أو الإغلاق، فقال بعضهم : ليس لأحد أن يجتهد بعد أبي حنيفة^(١)، وقال آخرون : ((لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل))^(٢)، وهناك من قال : ((لا يجوز الاختيار بعد المائتين))^(٣).
أو : اختتم الاجتهاد بالأئمة الأربعة^(٤).
وأكثرهم يقول : لا مجتهد بعد الأربعمائة^(٥)، أو انسد باب الاجتهاد على رأس المائة الرابعة^(٦)، أو بعد القرن الرابع^(٧)، أو في منتصفه^(٨).
ونحو ذلك من عباراتهم.

ويقول ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — : ((لا يجوز لأحد أن يحكم في هذا الزمان^(٩) بغير مذهبه، فإن فعل نقض؛ لفقد الاجتهاد في أهل هذا الزمان))^(١٠).
ويقول النووي — رحمه الله تعالى — : ((من دهر طويل عدم المفتي المستقل، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة))^(١١).

واستمر النداء بغلق باب الاجتهاد من بعض الفقهاء إلى هذا العصر، فهذا الشيخ أحمد الزرقاء — رحمه الله تعالى — يقول : ((باب الاجتهاد مسدود الآن^(١٢)) في وجه من

(١) انظر : الإحكام لابن حزم (٢٢٥/٤).

(٢) المجموع (٤٣/١).

(٣) الإحكام لابن حزم (٢٢٥/٤).

(٤) انظر : فواتح الرحموت (٢/٣٩٩—٤٠٠).

(٥) انظر : المدخل لابن بدران ص(٣٨٦).

(٦) انظر : التشريع الإسلامي ، للدكتور / شعبان محمد إسماعيل ص(٣٦٠).

(٧) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور / عمر سليمان الأشقر ص(١٦٧).

(٨) انظر : المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور / عبد الكريم زيدان ص(١٢٢).

(٩) توفي ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — سنة (٦٤٣هـ) ، انظر : وفيات الأعيان (٣/٢٤٤)، وسير

أعلام النبلاء (١٤٣/٢٣).

(١٠) الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٠٥).

(١١) المجموع (٤٣/١).

(١٢) توفي أحمد الزرقاء — رحمه الله تعالى — سنة (١٣٥٧هـ) ، انظر ترجمته في مقدمة كتابه ((شرح

القواعد الفقهية)).

يتصدى لدخوله مطلقاً؛ سواء كان في مورد نص لا يسوغ الاجتهاد فيه أو لا^(١). هذا، ولا يمكن أن يعد إغلاق باب الاجتهاد — عند من يذهب إليه — وسيلة من الوسائل الواقية من الشذوذ إلا على رأي من يرى أن سبب المناداة بسد باب الاجتهاد هو منع غير المتأهلين من ولوجه، لاسيما حين كثر مدَّعو هذه الرتبة من الأدعياء وخشي من عاقبة ذلك، وسوء أثره على أحكام الشريعة، والتقول على الله تعالى في دينه وشرعه بغير علم، فحيطةً للشريعة، وسداً للشذوذات والفتاوى الساقطة أن تدخل من باب الاجتهاد وباسمه؛ نادى من نادى بسد باب الاجتهاد بكليته.

يقول ابن خلدون — رحمه الله تعالى — : ((وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرَس المقلِّدون لمن سواهم، وسدَّ الناس باب الخلاف وطرقه، لما كثر تشعُّب الاصطلاحات في العلوم، ولمَّا عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه...))^(٢).

ويقول الشيخ محمد الحضري بك : ((علماء المسلمين في القرون المتأخرة رأوا أن باب الاجتهاد قد ولج من ليس من أهله، ومن لم يعد له عدته، فخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعياء))^(٣).

ويقول الدكتور / عمر الأشقر : ((عندما قل العلم وكثر التقليد، نادى كثير من المقلدين بإغلاق باب الاجتهاد، ودعواهم في ذلك أن كثيراً من الجهلة ادعوا الاجتهاد وهم ليسوا بأهل لذلك فضلوا وأضلوا))^(٤).

ويقول الشيخ / مصطفى الزرقاء — وهو يتحدث عن الدور الفقهي الخامس الذي جعله يبدأ من منتصف القرن الرابع : ((في النصف الأول من هذا الدور أفتى علماء المذاهب الأربعة بإقفال باب الاجتهاد؛ لعود الهمم عن اكتساب مجموعة الصفات،

(١) شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقاء ص(١٤٨).

(٢) المقدمة ص(٤٤٨).

(٣) أصول الفقه ص(١٩).

(٤) تأريخ الفقه الإسلامي ص(١٦٧).

والعلوم اللغوية والشرعية ، بالقدر الذي يؤهل للاجتهد في أحكام الشريعة، فقد ضعف تمييز العامة بين من يقتدى بهم ومن لا يقتدى بهم، وحشي العلماء من الشذوذ الجاهل، والتخبط الأهوج في الأهواء العلمية، أن يهدم ما بناه أولئك العظام من فقه الشريعة بناء علمياً صحيحاً^(١).

هذا ما ذكره أولئك عن سبب المنادة بسد باب الاجتهاد، وذهب آخرون إلى أن سبب المنادة بإغلاق باب الاجتهاد إنما هو الجمود والتعصب المذهبي ، يقول ابن بدران — رحمه الله تعالى — :

((هل وزن القائل بانقطاع الاجتهاد علم جميع علماء عصره في جميع الأقطار حتى علم أن واحداً منهم لم يبلغ درجة الاجتهاد ، ثم حكم بهذا الحكم الجائر؟! على أنه ربما خفي عليه علم كثير من علماء بلده، بل ربما لم يعرفهم، وما أتى هذا الغي إلا من داء الجمود الموجب للخلود في حضيض الجهل المركب))^(٢).

وقال الأنصاري — رحمه الله تعالى — : ((وأما الاجتهاد المطلق فقالوا : اختتم بالأئمة الأربعة ، حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة. وهذا كله هوس من هوساتهم ، لم يأتوا بدليل، ولا يعاب بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا ، ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله تعالى))^(٣).

ومن ذكر أن من أسباب المنادة بإغلاق باب الاجتهاد التعصب المذهبي الشيخان مناع القطان^(٤) ومحمد أبو زهرة^(٥).

ومهما يكن من أمر فإن من الباحثين المعاصرين من اعترض على تبرير إغلاق باب الاجتهاد بمنع غير المتأهلين من ولوجه .

فقال الدكتور/ عبد الكريم زيدان : ((ما كنا نود أن يسلك أولئك الفقهاء مسلك

(١) المدخل الفقهي العام (١/١٧٦).

(٢) المدخل ص(٣٨٧).

(٣) فواتح الرحموت (٢/٣٩٩—٤٠٠).

(٤) انظر : كتابه (تاريخ التشريع الإسلامي) ص(٣٩٨).

(٥) انظر : المدخل الفقهي العام، للزرقاء ص(١٧٦—١٧٩).

منع الاجتهاد، والإفتاء بسد بابه، نقول : ما كنا نود ذلك ، وإنما كان الأفضل إشاعة العلم في الأمة، وإعلامها بمقومات الاجتهاد وشروطه، وإرشادهم إلى أهله، وفضح دعوى الجهال، فهذا ونحوه كان أفضل من الإفتاء بسد باب الاجتهاد لمنع عبث العابثين))^(١).

وقال الدكتور / عمر الأشقر : ((ولا شك أن ادعاء بعض الجهلة الاجتهاد له آثار سيئة وخطيرة، ولكن لا يعالج الخطأ بخطأ آخر، وكان العلاج الحق يتمثل في إحياء علوم الاجتهاد، وهيئة الأسباب التي تحقق ذلك، زد على هذا أن الدعوة إلى قفل باب الاجتهاد، وخنق المجتهدين، والتضييق عليهم ، لم يحقق الغرض الذي قصدوه من دعواهم، فقد بقي ادعاء العلم في كل عصر، ينصبون أنفسهم للفتوى، بل زاد أمرهم وكثر شرهم))^(٢).

لكن الشيخ / محمد الخضري بك — رحمه الله تعالى— يعتذر للذين قالوا بسد باب الاجتهاد فيقول :

((لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى به الاجتهاد، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور عن تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله، حتى يكون على بينة مما يقدم عليه، ولهذا نرى هؤلاء العلماء أنفسهم لم يتركوا الاشتغال بعلم أصول الفقه ، ولا بتحصيل الأدلة السمعية، من كتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ ، بل دونوا فيها الكتب، وألفوا الأسفار، حتى إذا وجد من يمنحه الله قوة الاجتهاد، ويستوفي الشروط والمعدات، اجتهد في فتح الباب المقفل، وإني لا أرى وجهاً لتخطئة أولئك العلماء؛ لأن إعطاء الحق لكل فرد أن يجتهد ويدون بنفسه رأياً يدعو إلى العمل به مدعاة إلى زيادة التفرق ، والتفرق علامة من علامات الخذلان))^(٣).

وقديماً تعجب ابن حمدان — رحمه الله تعالى— من تعذر وجود المجتهد المطلق مع أنه في العصور المتأخرة أيسر منه في العصور المتقدمة؛ لتدوين السنة والفقه وعلوم الآلة ونحو ذلك من سبل التيسير والتقريب.

يقول — رحمه الله تعالى— : ((ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق ، مع أنه

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص(١٢٤).

(٢) تأريخ الفقه الإسلامي ص(١٦٧).

(٣) أصول الفقه ص(١٩).

الآن^(١) أيسر منه في الزمن الأول ؛ لأن الحديث والفقهاء قد دونوا، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار وأصول الفقه والعربية، وغير ذلك ، لكن الهمم قاصرة، والرغبات فاترة، ونار الجد والحذر خامدة، اكتفاء بالتقليد، واستعفاء من التعب الوكيد، وهرباً من الأثقال، وأرباباً في تمشية الحال^(٢).

وبعد، فليس المقصود مما تقدم كله بسط الحديث في غلق باب الاجتهاد، فهذه مسألة الحديث فيها يطول^(٣)، ولها علاقة بمسائل الأصول^(٤).

وإنما المقصود النظر في هل يمكن أن يعد إغلاق باب الاجتهاد وسيلة من الوسائل الواقية من الشذوذ؟.

تقدم آنفاً أن من الباحثين من يرى أنه إنما نودي بذلك من أجل ذلك، لكن تقدم أيضاً نقد ذلك وتفنيده.

والذي أرى — والله تعالى أعلم — أنه لا يمكن أن يعد إغلاق باب الاجتهاد وسيلة صحيحة من الوسائل الواقية من الشذوذ؛ لأن الوسيلة وإن كان لها غاية حميدة — على فرض تحققها هنا — فإنها لا بد أن تكون مشروعة بنفسها، وإغلاق باب الاجتهاد ليس من الوسائل المشروعة؛ لأن ما يترتب على هذه الوسيلة من المفاسد والمخازير أكثر مما يرجى منها من الخير. — والله تعالى أعلم .

(١) توفي ابن حمدان — رحمه الله تعالى — سنة (٦٩٥) هـ . انظر : الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (٣٣١/٢ — ٣٣٢).

(٢) صفة الفتوى ص (١٧).

(٣) لجلال الدين السيوطي — رحمه الله تعالى — مؤلف في هذه المسألة هو كتابه : (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) أطال فيه النفس، وأكثر فيه من النقول عن الأئمة في أهمية الاجتهاد، وبقائه وعدم جواز خلو العصر من مجتهد، ورد فيه على من خالف ذلك، وشنع فيه على متعصبة المقلدين، وانظر فيه على الخصوص ص (٩٧ — ١١٦)، وفيها أثبت أن العصر لا يخلو من مجتهد، وفرق بين المجتهد المطلق وبين المجتهد المستقل، وادعى لنفسه الاجتهاد المطلق.

(٤) انظر : المدخل لابن بدران ص (٣٨٦).

المبحث الثاني الوسائل العلاجية

قد تقدم بيان الوسائل الوقائية لدرء الشذوذ ودفعه، وهذا أوان بيان وسائله العلاجية، التي من شأنها درؤه ورفعها.

فإن الشذوذ إذا وقع، وهو من الخطورة وسوء العاقبة بالمكان الذي قد علم، فإن علينا أن نحتال لرفعه، وأن نتلمس الوسائل التي تعالجه لتحد من أثره وخطره، أو تقتلعه بالكلية إن أمكن ذلك. والوسائل العلاجية متنوعة، منها ما ليس بملزم كالتنبيه والتذكير والمناصحة مشافهة أو مراسلة، ومنها ما هو ملزم كالاحتساب والعزل من الولاية ونقض الحكم ونحو ذلك، ومنها ما هو عبارة عن دراسة نقدية للشذوذ، تكشف عن حاله، وتحذر من سوء مآله، فيكون وضعها على هذا المنهاج من أفضل سبل العلاج. وقد لاحظت أن بعض الوسائل الوقائية يمكن أن يستخدم أيضاً بصفته وسيلة علاجية، والعكس صحيح.

وأضرب ههنا لذلك مثلاً، فالمناظرة يمكن عدها من الوسائل الوقائية من جهة كونها تكشف للمناظر الدليل والإجماع فلا يقع في الشذوذ عنهما ومخالفتهما، ويمكن عدها من الوسائل العلاجية من جهة كونها تكشف للمناظر تحقق الشذوذ في رأي من الآراء التي يذهب إليها فإذا تبين له ذلك أفلع عنه وتبرأ منه.

وهكذا الشأن في سائر الوسائل المشتركة بين الوقاية والعلاج، إلا أن أهل العلم لما كانوا يقولون: ((الدفع أقوى من الرفع)) وهي القاعدة الفقهية المشهورة^(١)، فإن في الغالب قد ذكرت ما كان من هذا النوع في الوسائل الوقائية ثم أشير إليه في الوسائل العلاجية ههنا.

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٣٨)، والفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية لمحمود حمزة ص(٨٨)، القاعدة رقم (١٢٨)، بلفظ: ((الدفع أسهل من الرفع))، وفي القواعد لابن رجب ص(٣٠٠)، القاعدة رقم (١٣٤)، بلفظ: ((المنع أسهل من الرفع))، وفي القواعد للمقري (٢/٥٩٠)، القاعدة رقم (٣٧٤) بلفظ: ((الدفع أولى من الرفع)).

قلت: وكلها بمعنى واحد في الجملة، وهو تقديم الدفع على الرفع، وبيان أن الدفع — والمنع بمعناه — أولى بالتقديم، وأقوى في التأثير، وأسهل في الاستحلاب والوقوع، من الرفع. والله تعالى أعلم.

وهذا أوان الشروع في بيان الوسائل العلاجية فأقول وبالله تعالى التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم:

الوسيلة الأولى: التذكير والمناصحة

وهذه الوسيلة من أنفع الوسائل العلاجية للشذوذات الفقهية ، فالذكرى تنفع المؤمنين ، والدين النصيحة.

قال الله تعالى : ﴿ وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(١).

وقال رسول الله ﷺ : ((الدين النصيحة ، قلنا لمن؟ قال : لله ولكتابيه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)) رواه مسلم^(٢).

وكان من هدي السلف الصالح، من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — ومن بعدهم من علماء الأمة وأخبارها أنهم كانوا يذكر بعضهم بعضاً ، وينصح بعضهم بعضاً، فإذا رأى أحدهم من أخيه غفلة ذكره، وإذا رأى منه زلة نصحه، وأخبارهم وقصصهم في هذا كثيرة جداً. والذي يناسب ذكر طرف منه ههنا هو ما كان بينهم من التذكير والمناصحة حين الوقوع في أخطاء الاجتهاد، وزلات الآراء، وشذوذات الأقوال. فمن ذلك:

ما جرى بين أبي سعيد الخدري وبين ابن عمر وابن عباس — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — فقد روى مسلم — رحمه الله تعالى — في صحيحه بسنده عن أبي نضرة قال: سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف، فلم يريا به بأساً، فإني لقاعد عند أبي سعيد الخدري، فسألته عن الصرف، فقال: ما زاد فهو ربا، فأنكرت ذلك لقولهما، فقال: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ — [فذكر أبو سعيد حديث نهي النبي ﷺ عن بيع صاعين بصاع]^(٣)، قال: فأتيت ابن عمر بعد فنهائي، ولم آت ابن عباس، قال: فحدثني

(١) الآية (٥٥) من سورة الذاريات.

(٢) صحيح مسلم ، مع شرح النووي (٣٥٥/١).

(٣) ما بين معقوفين تلخيص مأخوذ من نص عبارة النووي في شرح صحيح مسلم (٢٠/٧).

أبو الصهباء : أنه سأل ابن عباس عنه بمكة فكرهه^(١).

وروى مسلم في صحيحه أيضاً، بسنده عن أبي نضرة قال : سألت ابن عباس عن الصرف ، فقال : أيداً بيدٍ؟ قلت : نعم، قال : فلا بأس به، فأخبرت أبا سعيد فقلت : إني سألت ابن عباس عن الصرف فقال : أيداً بيدٍ؟ قلت : نعم، قال : فلا بأس به، قال : أو قال ذلك ؟ ! إنا سنكتب إليه فلا يفتيكموه ...^(٢).

وروى البخاري في صحيحه المسألة بين أبي سعيد وابن عمر في الصرف^(٣)، وكذلك روى المسألة بين أبي سعيد وابن عباس في الصرف أيضاً^(٤) — رضي الله تعالى عنهم جميعاً —

وروى الحاكم بسنده عن ((حيان بن عبيد الله العدوي قال : سألت أبا مجلز عن الصرف ، فقال : كان ابن عباس — رضي الله عنهما — لا يرى به بأساً زماناً من عمره، ما كان منه عيناً ، يعني : يداً بيد ، فكان يقول : إنما الربا في النسيئة، فلقبه أبو سعيد الخدري ، فقال له : يا ابن عباس ألا تتقي الله ، إلى متى تؤكل الناس الربا؟! أما بلغك أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ذات يوم — وهو عند زوجته أم سلمة : إني لأشتهي تمر عجوة. فبعثت صاعين من تمر إلى رجل من الأنصار، فجاء بدل صاعين صاع من تمر عجوة، فقامت فقدمته إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فلما رآه أعجبه، فتناول ثمرة ثم أمسك، فقال: من أين لكم هذا؟ فقالت أم سلمة: بعثت صاعين من تمر إلى رجل من الأنصار، فأتانا بدل صاعين هذا الصاع الواحد، وهاهو، كل، فألقى التمرة بين يديه، فقال : ردوه، لا حاجة لي فيه، التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، يداً بيد ، عيناً بعين، مثلاً بمثل، فمن زاد فهو ربا، ثم قال : كذلك ما يكال ويوزن أيضاً . فقال ابن عباس: جزاك الله يا أبا سعيد الجنة، فإنك ذكرتني أمراً كنت نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه، فكان ينهى عنه بعد ذلك أشد

(١) صحيح مسلم ، مع شرح النووي (٢٠/٧).

(٢) المصدر السابق (١٩/٧—٢٠).

(٣) انظر : صحيح البخاري ، مع شرحه فتح الباري (٣٧٩/٤).

(٤) انظر : المصدر السابق (٣٨١/٤).

النهي))^(١).

قال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((وفي قصة أبي سعيد مع ابن عمر ومع ابن عباس أن العالم يناظر العالم، ويوقفه على معنى قوله، ويرده من الاختلاف إلى الاجتماع، ويحتج عليه بالأدلة))^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — وهو يتحدث عن العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم : ((كانوا يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة))^(٣).

والذي أرى — والله تعالى أعلم — أن في قول ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — : جزاك الله يا أبا سعيد الجنة ، فإنك أذكرتني أمراً كنت نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه . ثم ما كان منه بعد ذلك من النهي عن ذلك الصنف أشد النهي.

أقول : كل ذلك يدل أبلغ الدلالة على ما لهذه الوسيلة العلاجية من وسائل درء الشذوذ الفقهي — أعني التذكير والمناصحة — من عظيم الأثر وحميد العاقبة ، وفي هذا يقول ابن القيم — رحمه الله تعالى — : ((كثيراً ما يفعل الرجل الكبير الشيء مع ذهوله عما في ضمنه من مفسدة، فإذا نبه انتبه))^(٤).

وهكذا كان الصحابة — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — ومن بعدهم من سلف هذه الأمة وأخيارها، ينبه بعضهم بعضاً ويذكر بعضهم بعضاً ، ويمحض بعضهم النصيح لبعض. ومن ذلك — مع ما تقدم — :

ما رواه مسلم — رحمه الله تعالى — في صحيحه بسنده: ((عن علي أنه سمع ابن عباس

(١) المستدرک (٤٣/٢)، وقال الحاكم — رحمه الله تعالى — : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السبقة)) وتعقبه الذهبي في التلخيص فقال : ((قلت : حيان فيه ضعف، وليس بالحجة)). وقال أبو حاتم الرازي عن حيان هذا : ((هو صدوق)).

انظر : الجرح والتعديل (٢٤٦/٣)، وذكره ابن حبان في الثقات في طبقة أتباع التابعين، انظر : الثقات لابن حبان (٢٣٠/٦).

(٢) فتح الباري (٣٨٢/٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٤).

(٤) إعلام الموقعين (١٨١/٣).

يلين في متعة النساء ، فقال: مهلاً يا ابن عباس ، فإن رسول الله ﷺ هُي عنها يوم خير،
وعن لحوم الحمر الأنسية))^(١).

وهذه عائشة — رضي الله تعالى عنها— تنبه زيد بن أرقم — رضي الله تعالى عنه —
على تحريم وبطلان بيع العينة^(٢).

وسار الأئمة من بعد الصحابة على فهمهم، فهذان الإمامان الجليلان الليث بن سعد
ومالك بن أنس — رحمهما الله تعالى — يكتب كل واحد منهما لأخيه ينبهه على أخطاء
يرى أن أخاه قد وقع فيها، من مسائل العلم والفتوى.

يقول الإمام الليث بن سعد — رحمه الله تعالى— : ((أحصيت على مالك بن أنس
سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة النبي ﷺ مما قال مالك فيها برأيه ، قال : ولقد كتبت إليه
في ذلك))^(٣).

وكتب الإمام مالك — رحمه الله تعالى— إلى الليث بن سعد — رحمه الله تعالى—
رسالة أقتطف منها ما يلي :

((اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس
عندنا، وبيلدنا الذي نحن فيه، وأنت في إمامتك وفضلك ومنزلتك من أهل بلدك،
وحاجة من قبلهم إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك،
وتتبع ما ترجو النجاة باتباعه... فانظر — رحمك الله — فيما كتبت إليك فيه لنفسك،
واعلم أني أرجو أن لا يكون دعائي إلى ما كتبت به إليك إلا النصيحة لله تعالى وحده،
والنظر لك، والظن بك، فأنزل كتابي منك منزلة، فإنك إن فعلت تعلم أني لم آلك
نصحاً، وفقنا الله وإياك لطاعته، وطاعة رسوله، في كل أمر، وعلى كل حال، والسلام
عليك ورحمة الله وبركاته))^(٤).

فكتب الإمام الليث بن سعد — رحمه الله تعالى— إلى الإمام مالك — رحمه الله

(١) تقدم توثيق تخريجه ص(٣٩٠).

(٢) تقدم تخريجه ص(٣٩١).

(٣) جامع بيان العلم ص(٤٩٧).

(٤) ترتيب المدارك للقاضي عياض (١/٤١-٤٣).

تعالى— يقول : ((قد أصبتَ بالذي كتبتَ به من ذلك — إن شاء الله تعالى— ووقع مني بالموقع الذي تحب، وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا ، ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا ، ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه، مني، والحمد لله رب العالمين لا شريك له ...))^(١).

إلى أن يقول : ((... وقد بلغنا عنكم شيئاً من الفتيا مستكرهاً ، وقد كنت كتبت إليك في بعضها...))^(٢).

وبعد أن ساق الليث طائفة من المسائل التي رأى أن مالكا قد خالف فيها، قال: ((...وأنا أحب توفيق الله إياك، وطول بقائك؛ لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضيعة إذا ذهب مثلك، مع استثناسي بمكانك، وإن نأت الدار، فهذه منزلتك عندي ورأبي فيك فاستيقنه...))^(٣).

فانظر كيف كان العلماء يناصح بعضهم بعضاً ، ويذكر أحدهم أخاه، وينبهه على ما يرى أنه أخطأ فيه.

ثم قف وقفة تأمل عند هذا الأدب الجم، والخلق الرفيع، والأسلوب العالي في خطاب بعضهم بعضاً — رحمهم الله تعالى جميعاً .

وهكذا — مما تقدم كله — نرى أثر التذكير والمناصحة في علاج الأخطاء الاجتهادية، ودرء الشذوذات الفقهية.

ولقد استمر هذا النهج — بحمد الله تعالى — عند علماء الأمة وقضاها، فقد ذكر الذهبي عن الصولي — رحمهما الله تعالى — أنه قال : ((سمعت إسماعيل القاضي يُعظم شأن يحيى بن أكنم، وذكر له يوم قيامه في وجه المأمون ، لما أباح مُتعة النساء ، فما زال به حتى رده إلى الحق، ونصَّ له الحديث في تحريمها))^(٤).

— والله تعالى أعلم — .

(١) إعلام الموقعين (٣/٩٥).

(٢) المصدر السابق (٣/٩٨).

(٣) المصدر السابق (٣/٩٩—١٠٠).

(٤) سير أعلام النبلاء (٨/١٢).

الوسيلة الثانية:

المناظرة

تقدم أن المناظرة من الوسائل الواقية من الشذوذ الفقهي، وتقدم بيان كيف تكون كذلك، وهذا موضع بيان كيف تكون المناظرة من الوسائل العلاجية للشذوذ بعد وقوعه. وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في مقدمة هذا البحث، وأن المناظرة من جهة كشفها عن الدليل ومواضع الإجماع يمكن أن تمنع من الوقوع في الشذوذ فتكون من الوسائل الوقائية بهذا الاعتبار.

ومن جهة أخرى فإن المناظرة يمكن أن تجري مع من وقع في بعض الشذوذات الفقهية لكي يقلع عنها، ويرجع منها. فتكون بهذا الاعتبار من الوسائل العلاجية، ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك، المناظرة التي جرت بين الإمام عبد الله بن المبارك — رحمه الله تعالى — وبعض فقهاء الكوفة ممن يرى شرب النبيذ.

((قال عبد الله بن المبارك : كنت بالكوفة فناظروني في النبيذ المختلف فيه، فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم يبين الرد عليه عن ذلك الرجل بسند صحت عنه، فاحتجوا ، فما جاءوا عن أحد برخصة إلا جئناهم بسند، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في شدة النبيذ بشيء يصح عنه، إنما يصح عنه أنه لم ينتبذ له في الجرّ الأخضر^(١). قال ابن المبارك : فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق، عدّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً فقال : هو لك حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر وتحشى.

فقال قائل : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعي والشعبي — وسمى عدة معهما — كانوا يشربون الحرام؟! فقلت لهم : دعوا عند المناظرة تسمية الرجال، فرب رجل في الإسلام مناقبه كذا وكذا، وعسى أن تكون منه زلة، أفيجوز لأحد أن يحتج بها؟! فإن أبيتم ، فما

(١) قال السندي في حاشيته على سنن النسائي ((المجتبى)) (٣٠٣/٨): الجر واحداه جرة، وهي إناء معروف من أنية الفخار.

قولكم في عطاء وطاووس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا : كانوا خياراً. قلت : فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ قالوا : حرام، فقلت : إن هؤلاء رأوه حالاً ، أفماتوا وهم يأكلون الحرام؟! فبهتوا وانقطعت حججهم^(١).
وحيث تقدم الحديث عن المناظرة في الوسائل الوقائية ، أكتفي بهذا ههنا، — والله تعالى أعلم — .

الوسيلة الثالثة :

الاحتساب

يعد الاحتساب بنوعيه الفردي والولائي من أقوى الوسائل العلاجية التي يمكن أن تقتلع الشذوذات الفقهية أو على الأقل تحد من خطرهما.
لاسيما وأن الحسبة الولائية — خاصة — تعتمد على قوة الولاية، وترتكز إلى شدة السلطان.

وقد جاء في الأثر : إن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن^(٢).
فمن وقع في شيء من الشذوذ الفقهي ، فنبه فلم ينتبه، ونصح فلم ينتصح ، وذكر فلم يتذكر، وبُين له فأصر، ومال إلى المكابرة حين المناظرة، فلم يبق — وقد أَعذر إليه — إلا الاحتساب عليه، ومنعه أو إجباره بقوة الولاية، وعز السلطان ، خاصة حين يكون الشذوذ الفقهي في انتهاك محرم أو ترك واجب أو انغماس في بدعة.
وأصل ولاية الحسبة إنما وضعت لمثل ذلك؛ لأمر بمعروف ظهر تركه، أو نهي عن منكر ظهر فعله.

(١) انظر : إعلام الموقعين (٣/٢٩٥—٢٩٦).

(٢) رواه الخطيب البغدادي في ((تاريخ بغداد)) (٤/١٠٨) في ترجمة أحمد بن الحسين الطبري بسنده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قوله بلفظ : ((لما يزرع الله بالسلطان أعظم مما يزرع بالقرآن))، ورواه ابن عبد البر في التمهيد (١/١١٨) بسنده عن الإمام مالك ((أن عثمان بن عفان كان يقول: ما يزرع الإمام أكثر مما يزرع القرآن))، وانظر : الجد الحثيث في بيان ما ليس بحديث ص (٢٠)، وراجع : تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٣/٥٩).

والشدوذ الفقهي — بالمعنى الاصطلاحي المختار — يعد منكراً؛ إما بالقول ، أو بالفعل، أو بالاعتقاد.

والشدوذ الفقهي قد يؤدي — فيما يؤدي إليه — إلى ترك معروف، أو فعل منكر، فيكون حين ظهوره مجالاً من مجالات الاحتساب ، ولا يحول دون ذلك كون الشدوذ صادراً من مجتهد، أو على صورة اجتهاد.

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى— عن زلة العالم : ((لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ؛ لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد))^(١).

والاحتساب — هذه الوسيلة القوية في علاج الشدوذ الفقهي — يبدأ أثرها في درء الشدوذ من جهة الإنكار على من يتصدى للعلم الشرعي وهو ليس من أهله، فإن هؤلاء — أعني غير المتأهلين — هم مظنة للشدوذات الفقهية، والانحرافات العلمية. فمنعهم والإنكار عليهم قبل وقوعهم في الشدوذ وبعده يعد من الوسائل النافعة الدائرة وقاية وعلاجاً .

يقول الخطيب — رحمه الله تعالى— : ((ينبغي لإمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين، فمن كان يصلح للفتوى أقره عليها، ومن لم يكن من أهلها منعه منها، وتقدم إليه بأن لا يتعرض لها ، وأوعده بالعقوبة إن لم ينته عنها))^(٢).

ويقول القاضي أبو يعلى — رحمه الله تعالى— : ((وإن وجد فيمن يتصدى لعلم الشرع من ليس من أهله ؛ من فقيه أو واعظ، ولم يأمن اغترار الناس به في سوء تأويل، أو تحريف جواب، أنكر عليه التصدي لما ليس من أهله، وأظهر أمره لئلا يغتر به ، ومن أشكل عليه أمره لم يقدم عليه بالإنكار إلا بعد الاختبار))^(٣).

والاحتساب وإن بدأ في درئه للشدوذ الفقهي في الإنكار على غير المتأهلين إلا أن

(١) الموافقات (٤/٩٦-٩٧).

(٢) الفقيه والمتفقه (٢/١٥٤).

(٣) الأحكام السلطانية ص(٢٩٣)، وهو في الأحكام السلطانية للماوردي ص(٣١٠).

أثره في علاج الشذوذ يمتد إلى المنتسبين للعلم ممن هم من أهله في الجملة، فإنه إن وقع من أحدهم شذوذ فقهي فإن للمحتسب — إن كان عالماً — أن ينكره عليه ويطلب منه أن يقلع عنه، فإن استجاب له وإلا رفعه إلى السلطان.

يقول الماوردي — رحمه الله تعالى — : ((وكذلك لو ابتدع بعض المنتسبين إلى العلم قولاً حرق به الإجماع، وخالف فيه النص، ورد قوله علماء عصره، أنكره عليه، وزجره عنه، فإن أقلع وتاب، وإلا فالسلطان بتهذيب الدين أحق))^(١).

ولما كانت الشذوذات الفقهية، والزلات العلمية، مما يصعب تمييزه، ويدق على كثير من الأفهام تخلصه من سائر الآراء الاجتهادية السائغة، نبه بعض من صنف من أهل العلم في الحسبة إلى أن المحتسب، عليه أن لا يحتسب على ما يراه من هذا النوع حتى يتبين له حقيقة أمره، وإلا فرمما توهم ما ليس بشذوذ شذوذاً، فسارع إلى إنكاره، وما هو بموضع للإنكار، فوقع في الخطأ، وجانب الصواب، وكشف عن جهل كان في غنى عن كشفه.

ولما كان من المتعسر أن يكون جميع ولاية الحسبة في العصور ممن بلغ من العلم ما يؤهله للتمييز بين الشاذ وغيره، جعل أهل العلم لذلك ضابطاً تقريبياً يستطيع من شدا شيئاً من العلم من ولاية الحسبة أن يستدل به، ويعول عليه في الاحتساب في هذا المجال.

يقول الماوردي — رحمه الله تعالى — في ذلك : ((وهذا إنما يصح منه إنكاره إذا تميز عنده الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل، وذلك من أحد وجهين : إما أن يكون بقوته في العلم، واجتهاده فيه حتى لا يخفى ذلك عليه، وإما بأن يتفق علماء الوقت على إنكاره وابتداعه، فيستعدونه فيه؛ فيعول في الإنكار على أقاويلهم، وفي المنع منه على اتفاقهم))^(٢).

هذا، ويمكن تلخيص المراتب والطرائق الاحتسابية على الشذوذات الفقهية بما يأتي :

أولاً : المنع من الإفتاء :

فكما تقدم آنفاً فإنه يحتسب على غير المتأهلين ممن يتصدون للفتوى بمنعهم منها

(١) الأحكام السلطانية ص (٣١٠)، وهو في الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٩٣).

(٢) الأحكام السلطانية ص (٣١٠).

وزجرهم عنها، فإن وقع من أولئك شذوذ فقهي — وهم مظنته — كان الاحتساب عليهم بالمنع من الإفتاء مطلقاً أولى وأحرى.

أما المتأهل فإنه وإن صدر منه شذوذ فقهي فإنه لا ينبغي أن يمنع من الفتوى مطلقاً، نعم قد يتجه منعه من إظهار ونشر رأيه الشاذ فحسب، دون أن يضيق عليه في ما سوى ذلك، وهذا إنما يكون أيضاً بعد إقامة الحجّة عليه في ذلك.

وقد شدد شيخ الإسلام — رحمه الله تعالى — النكير على من يذهب إلى المنع المطلق من الإفتاء لمن وقع في أخطاء في المسائل الاجتهادية أو في مسائل الخلاف عموماً، وإن كان في جملة ذلك ما هو مخالف مخالفة قطعية للسنة والإجماع، إن كان ذلك صادراً من عالم متأهل.

يقول — رحمه الله تعالى — :

((لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أفتى في عدة مسائل بخلاف سنة رسول الله ﷺ الثابتة عنه، وخلاف ما عليه الخلفاء الراشدون؛ لم يجز منعه من الفتيا مطلقاً، بل يبين له خطؤه فيما خالف فيه، فما زال في كل عصر من أعصار الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين من هو كذلك،... فالمنع العام حكم بغير ما أنزل الله، وهو باطل باتفاق المسلمين))^(١).

وأرى — والله تعالى أعلم — أن هذا راجع إلى ما في المنع المطلق — في هذه الحالة — من التعسف والجور، والجنف والحيف؛ إذ لا يسلم من الخطأ أحد، وما من عالم إلا وله زلة، فإذا ذهبنا نمنع من الفتوى مطلقاً كل عالم زل أو أخطأ؛ لم يبق عالم نرتضيه، ولم يجد العامي فقيهاً يستفتيه.

لكن كما تقدم، يمكن أن يتقدم السلطان — بعد مشورة العلماء — إلى كل عالم أو فقيه يفتي برأي شاذ أن لا يفعل. وهذا منع خاص سائغ؛ لأن السلطان مأمور أن يحفظ حوزة الدين، وأن يذب عن حرماته.

ثانياً : الزجر والتهديد:

فإذا رأى المحتسب من يقع في شذوذ من الرأي فله أن يزجره عنه وأن ينكره عليه،

(١) مجموع الفتاوى (٣١١/٢٧).

وأن يهدده بالعقوبة إن عاد إليه.

وهذا — كما تقدم — مقيد بتحقيق الشذوذ أولاً ، ثم هو مضبوط بما ذكره علماء الحسبة من البدء بالتعريف والتلطف والتدرج كما لا يخفى.

ثم إنه يفرق في هذا المقام بين المجتهد والمقلد، وبين الجاهل المغتر والمكابر إذا أصرّ.

ثالثاً : العقوبة :

وهذه آخر درجات الإنكار، فإذا لم يرتدع المتهم في الشذوذ بالزجر والتهديد فإن في العقوبة ما يفيد.

وهنا يمكن للمحتسب أن يستخدم سلطاته العقابية التأديبية التعزيرية المتنوعة، بما يكفل إقلاع الشاذ عن شذوذه، أو يجعله عظة لغيره.

ومن المعلوم أن السلطة التعزيرية لوالي الحسبة يمكن أن تتسع في هذا المقام لتشمل العقوبة البدنية كالسجن ونحوه، والعقوبة المالية كإحراق وإتلاف الكتب المشحونة بالشذوذ، من كل رأي ساقط منبوذ^(١).

لكن أنبه ههنا إلى أمور:

منها : أن هذه الدرجة في الإنكار — أعني العقوبة — لا ينبغي اللجوء إليها إلا في أضيق الحدود؛ وذلك حينما لا يمكن درء خطر الشذوذ وسعايته إلا بها.

ومنها : أنه — مع ما تقدم — فإن المحتسب لا يتولى ذلك إلا مع العامة، ودهماء المقلدة وأهل الأهواء ، وأما طلبة العلم والعلماء فإنه يرفع أمرهم إلى السلطان^(٢).

ومنها : أنه ينبغي أن يفرق بين القول المجرد بالشذوذ وبين العمل بالشاذ، فالقول بالشيء يختلف عن العمل به. ولا شك أن العقوبة على العمل بالشاذ ينبغي أن تكون أبلغ من العقوبة على مجرد القول به.

ومنها : أن الشذوذات الفقهية تختلف في أقسامها وأنواعها^(٣) وبعد أثرها وقوة

(١) انظر : الطرق الحكيمة ص(٣٢٢—٣٢٥).

(٢) انظر : الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص(٢٩٣).

(٣) راجع : الفصل الثالث من الباب الأول .

خطرها^(١)، فينبغي أن تقدر عقوبة كلِّ بحسبه.

ومنها: أن إقامة الحدود الشرعية وعدم الاعتداد بالآراء الشاذة كشبهة مسقطه لها — فيما ورد فيه شيء من ذلك — يمكن أن يعد من جملة الزواجر عن العمل بالشذوذات والنواذر^(٢).

هذا، ويرى بعض الأساتذة المعاصرين أنه ينبغي أيضاً إيقاع ما يسمّى بالعقوبات الأدبية على أولئك المنحرفين عن الجادة في فتاويهم وآرائهم، إذ يقترح: ((فرض عقوبات أدبية حيال جراء الفتاوى، كمنع نشر فتاويهم، ومنع تداولها في العالم الإسلامي، ومنع إدخالها البلاد الإسلامية))^(٣).

ومهما يكن من أمر فإن الاحتساب عموماً وولاية الحسبة على وجه الخصوص يمكن أن تكون وسيلة علاجية ناجعة للشذوذ الفقهي، حين يتردى فيه متردٍ أو يتهوك فيه متهوك؛ إما بإنكاره والنهي عنه للنأي عنه، وإما بمنع من أفى بشيء منه من الفتيا مطلقاً إن كان ليس بأهل لها في الجملة؛ إذ قد نبه بفتواه بالشاذ على حاله، ودل على جهله، وأبان عن عواره، وإما بمنعه من الفتوى بالشاذ خاصة، إن كان أهلاً للفتوى في الجملة، وذلك قد لا يستقل به والي الحسبة، بل يحتاج فيه إلى الرفع إلى السلطان، خشية من تشذيد العالم بلا برهان، إذ المقام قد يقتضي الكشف والمناظرة والبيان، على أن المنع — في هذه الحالة — ليس بضربة لازب ولا بأمر محتم، إلا حين يتعدى الخطر، ويستسعي الضرر، وإما بالعقوبة والنكال لا سيما إذا انتقل الشذوذ من الأقوال إلى الأفعال، فآل إلى ترك واجب أو فعل محرم.

وإما بمصادرة الفتاوى الشاذة، وحجبها عن العامة، وإتلاف الكتب وما في حكمها التي تكون مملوءة بالشذوذات دون تحذير، بل سبيلها الترغيب والتغريز، فإنها عظيمة الخطر، كبيرة الشرر.

وهكذا فإن دور الحسبة في درء الشذوذ من أهم الأدوار، إذ هي الرقابة الشرعية،

(١) راجع: الفصل السادس من الباب الأول.

(٢) راجع: المسألة الأولى من المطلب الثالث من المبحث الأول من الفصل السادس من القسم الأول.

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور / محمد فوزي فيض الله ص(١٨٥).

والهيئة الدينية ، والسلطة التنفيذية ، التي وكل إليها قمع الفساد وحماية جانب الشريعة. هذا، وقد تقدم قريباً — عند الحديث عن أثر الشذوذ في الحسبة — ذكر جملة من الأدلة والأمثلة التطبيقية ، تكشف عن أهمية الحسبة في درء الشذوذ الفقهي، لا أطول بإعادة ذكرها هنا، فلتراجع هناك^(١).

الوسيلة الرابعة:

العزل من الولاية

إن خطورة الشذوذ الفقهي بالمكان الذي قد عُلِم، ويقبح خطره ويستشري ضرره إذا كان صادراً عن له ولاية عامة، كولاية القضاء ، أو الفتيا، أو الوزارة، ونحوها من الولايات العامة.

ذلك بأن الشذوذ إذا جاء من قبل ذي ولاية بحكم ولايته، صار له من التمكين والسراية ما لا يكون لغيره ممن هو صادر عن غير ذي صفة.

فإذا لم يمكن اتقاء خطر الشذوذ ، وقطع دابر ضرره، إلا بعزل ذلك الشاذ عن ولايته، فإنه ينبغي لولي أمر المسلمين أو من ينوب عنه أن يعزل ذلك المولى عن ولايته، قضاء كانت أم فتيا أم وزارة أم إمارة أم إدارة، أم نحوها من الولايات السلطانية. وهذا راجع إلى قاعدة فقهية مشهورة هي : أن ((تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة))^(٢).

فمن كان بقاءه في الولاية سبباً في إشاعة الشذوذ بين الناس في أي مسألة من مسائل الشرع فإن المصلحة في عزله، إذ لا مصلحة للمسلمين في بقاءه، كيف وفي إبقائه — وحاله ما ذكر — تعطيل للسنة، وانحراف فقام من الناس عن الشرع القويم في المسألة التي وقع الشذوذ فيها.

ومسؤولية ولي أمر المسلمين في هذا عظيمة؛ إذ كل ولاية عامة هي في حقيقتها فرع عن ولايته العظمى.

(١) راجع : المبحث الثاني من الفصل السادس من القسم الأول .

(٢) انظر : الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٢١)، ولابن نجيم ص(١٢٣).

والأمر في هذا كما قال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية — رحمه الله تعالى — :
(يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده
لذلك العمل)^(١).

وعزل ذي الولاية عن ولايته إذا أخذ برأي شاذ، وأراد إعماله في الأمة في جملة
تصرفاته الولائية هو من أمر الناس القديم.

فهذا الإمام الجليل ، الليث بن سعد — رحمه الله تعالى — يسعى في عزل قاضٍ من
خير قضاة عصره؛ بسبب أخذ ذلك القاضي برأي شاذ ، يؤدي الأخذ به ، والعمل به
قضائياً ، إلى تعطيل سنة عظيمة من سنن الإسلام، وهدم مرفق في غاية الأهمية من مرافق
المسلمين ألا وهو ((الأحباس)) أي : الأوقاف.

فيأتي الكتاب من خليفة الوقت بعزل ذلك القاضي عن ولايته، فيكون عزله وسيلة
علاجية دائمة للشذوذ الذي جاء من قبله^(٢).

وهكذا ينبغي أن يكون الحكم في كل حال يأتي الشذوذ فيها من ذي ولاية، فلا
ينحسم شر الشذوذ إلا بعزله.

أما إذا أمكن درء الشذوذ بغير العزل فلا تنبغي المسارعة إليه، لاسيما مع صلاح
الوالي في الجملة، إذ الشذوذ الفقهي بمجرده ليس من أسباب عزل الولاية فيما علمته، ما لم
يؤدَّ به إلى الفسق في قول أو عمل^(٣).

ولما كان المقصود درء الفساد ، ودفع الضرر، فإنه إذا أمكن ذلك بأهون من العزل
كان أولى؛ لأن ذلك مقتضى العدل والميزان، ما لم يرَ ولي الأمر غير ذلك، فإن نظر ولي
الأمر أوسع من نظر غيره.

ومن المعلوم أنه يمكن أن يتوصل إلى درء الشذوذ الصادر من ذي الولاية بغير العزل
غالباً ، ومن ذلك التقدم إليه بالإقلاع عن رأيه الذي شذ فيه، فيستجيب لذلك، ويندرء
الشذوذ.

(١) السياسة الشرعية ص(٦).

(٢) راجع : المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل السادس من القسم الأول.

(٣) راجع : المطلب الثاني من المبحث الأول من الفصل السادس من القسم الأول.

ومن ذلك أيضاً : إبطال الشذوذ ونقضه، من ذي ولاية أقوى ، تكون مهيمنة على تلك الولاية.

ومن صور ذلك نقض حكم القاضي بالشذوذ، من جهة قضائية أعلى منه، لها ولاية النقض^(١).

ومن صورهِ أيضاً : إلغاء قرار الوزير أو المدير ، ممن تدرج ولايته تحت ولايته. وكان من حق هذا — أعني نقض الحكم بالشذوذ، وإبطال القرار أو الأمر الولائي بالشاذ — أن يفرد بالذكر بصفته وسيلة مستقلة من الوسائل العلاجية لدرء الشذوذ، لكن لما جرَّ السياق إليه ههنا حسن إيراده ، وكان هذا مغنياً عن إفراده؛ لاسيما وأنه يمكن أن يعد نقض الحكم القضائي، أو إبطال الأمر الولائي، نوعاً من أنواع العزل الجزئي، أي فيما وقع عليه النقض أو الإبطال، فبينهما نوع شبه يظهر عند التأمل — والله تعالى أعلم — .

الوسيلة الخامسة :

نقد الشذوذ

النقد في اللغة : إبراز الشيء^(٢)، والكشف عن حاله^(٣)، وتمييز جيده من رديئه^(٤)، وإخراج زيفه^(٥)، وبيان عيبه^(٦)، بعد النظر^(٧)، والمناقشة^(٨). فالنقد إذا مقدمة للنقض. بل إن من معاني النقد لغةً : لدغ الحية^(٩)!!

(١) راجع : المسألة الثانية من المطلب الثالث من المبحث الأول من الفصل السادس من القسم الأول.

(٢) انظر : مقاييس اللغة (٤٦٧/٥).

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر : أساس البلاغة ص(٤٦٩)، والمصباح المنير ص(٢٣٧).

(٥) انظر : الصحاح (٥٤٤/٢)، ولسان العرب ص (٤٥١٧).

(٦) انظر : لسان العرب ص (٤٥١٧).

(٧) انظر : المصباح المنير ص(٢٣٧).

(٨) انظر : الصحاح (٥٤٤/٢)، ولسان العرب ص(٤٥١٧)، والقاموس المحيط (٣٤٢/١).

(٩) انظر : لسان العرب ص(٤٥١٧)، والقاموس المحيط (٣٤٢/١).

فالنقد إذن يمكن أن يكون وسيلة للإبطال والإماتة!!، لاسيما عند ظهور العيب في المنقود، وكثرة الرديء فيه، وغلبة الزيف عليه.

فظهر من هذا المعنى أن نقد الشذوذ يعد وسيلة من وسائل درئه بلا أدنى تردد. ذلك بأن نقد الشذوذ يؤدي إلى كشف زيفه؛ بإماتة اللثام عما فيه من مخالفة لقواطع الشرع، فيكون ذلك سبيلاً للتحذير منه، وداعية لتكبه والبعد عنه.

يقول ابن قتيبة — رحمه الله تعالى — وهو من كبار العلماء المشهورين^(١) — : ((وزلة العالم لا تعرف حتى تكشف، وإن لم تعرف هلك بها المقلدون؛ لأنهم يتلقونها من العالم بالقبول، ولا يرجعون إلا بالإظهار لها، وإقامة الدلائل عليها، وإحضار البراهين))^(٢).

وصدق — رحمه الله تعالى — فهذا الإظهار للزلة، وكشفها، وإقامة الدلائل، وإحضار البراهين عليها، هو نفسه المعبر عنه ههنا بنقد الشذوذ.

فلا بدّ إذاً للشذوذات الفقهية من دراسة نقدية، تجلي أمرها، وتكشف حقيقتها، وتزِيل ما يمكن أن تكون قد اتكأت عليه من شبهات، بالدلائل والبيّنات. فيتبين للناس — بعد ذلك — ما في الشذوذ من عظيم الخطر، وما له من سوء العاقبة والأثر، فتكون تلك الدراسة — إن شاء الله تعالى — من أنجع السبل، وأفضل الوسائل، وأحسن الطرائق، لدرء الشذوذ.

فإن قال قائل: أليس السكوت عن تلك الشذوذات، والإعراض عن تلك الآراء المنبذات؛ أقرب إلى درئها؛ لكى لا يتفطن إليها جاهل، أو فاسق، فيجترحا منها ما يوافق هوى أو عصبية؟! .

فالجواب: ما قاله الإمام مسلم — رحمه الله تعالى — :

((الإعراض عن القول المطرح أخرى لإماتته، وإخمال ذكر قائله، وأجدر أن لا يكون ذلك تنبيهاً للجهال عليه، غير أنا لما نخوفنا من شرور العواقب، واغترار الجهلة بمحدثات الأمور، وإسراعهم إلى اعتقاد خطأ المخطئين، والأقوال الساقطة عند العلماء؛

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٣٠٠).

(٢) إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث لابن قتيبة ص(٤٦).

رأينا الكشف عن فساد قوله، ورد مقالته، بقدر ما يليق بها من الرد، أجدى على الأنام،
وأحمد للعاقبة إن شاء الله))^(١).

وصدق — رحمه الله تعالى — ، وكذلك يقال في الشذوذ الفقهي، فإن ترك الآراء
الشاذة دون دراسة نقدية، وهي مبنوثة في كتب الفقه، وشروح الحديث، والتفاسير،
منسوب بعضها إلى كبار أهل العلم، لمدعاة إلى الاعتراض بها، لاسيما ممن ضعف تحصيله ،
أو حداه هواه إلى التعلق بما يوافق غرضه.

وقد يتجه القول بالإعراض، لو تُركت تلك الشذوذات حبيسة المصادر الفقهية، لا
يطلع عليها إلا العلماء.

لكن أنى يكون ذلك، ونحن في عصر انتشرت فيه الكتب بين الناس، ودخلت
محتويات المعارف كل منزل أو كادت، وليس هذا فحسب، بل جاء من ينقب عن تلك
الشذوذات ، وينشرها، ويمجدها، باسم حرية الرأي العلمي تارةً، وباسم تحديد الفقه تارة
ثانية، وباسم إحلال الشريعة محل القانون تارةً ثالثة أخرى، إلى آخر تلك الأسماء
والمسميات، فأصبح لزاماً — والحالة هذه — أن يماط اللثام عن حقيقة تلك الآراء الشاذة،
بدراسات علمية رصينة، تكون — إن شاء الله تعالى — وسيلة رائدة من وسائل درء
الشذوذ عن حمى الشريعة المطهرة.

ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يتوصل إلى نقد الشذوذ، إلا بعد البحث في مكانه،
وجمع طائفة من مسائله، واستقصاء أنواعه وأقسامه، وتتبع أمثله، والنظر في نوادره،
وتقييد شوارده.

لكن بين هذا وبين تتبع الشذوذات لاتباعها، أو التشنيع على إمام، أو مذهب وقع
فيها؛ بون شاسع، وأمد بعيد، فشتان بين الأمرين، وهيئات هيئات أن يتساوى النور
والظلمات!!.

نعم، قد جاءت نقول كثيرة عن أهل العلم يحدرون فيها من اتباع الزلات، ومن
نشر بساط الشذوذات، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — : ((ليس لأحد

(١) مقدمة صحيح الإمام مسلم ، انظره مع شرح النووي (١٦٧/١).

أن يتبع زلات العلماء ، كما ليس له أن يتكلم في أهل العلم والإيمان إلا بما هم له أهل))^(١).

ويقول أيضاً — عن إحدى المسائل الشاذة — : ((ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين؛ لا على وجه القدر فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها، فإن في ذلك ضرباً من الطعن في الأئمة، واتباع الأقوال الضعيفة))^(٢).

ويقول صاحبه ابن القيم — رحمه الله تعالى — وهو يقتبس من تكم المشكاة : ((فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقالة ضعيفة، عن بعض الأئمة أن لا يحكيها لمن يتقلدها، بل يسكت عن ذكرها إن تيقن صحتها، وإلا توقف في قبولها))^(٣).

ويقول بعض المعاصرين من أهل العلم ، وهو يتحدث عن جملة من مواقف التفريط في مسائل الخلاف : ((ومثل ذلك تتبع الزلات العلمية، والشذوذات الفقهية، وتجميعها، وبثها في المجالس والمنتديات؛ فتتزعزع الثقة ليس بالمذهب ولكن بالدين كله، وهذا عمل شائن، وتصرف بغيض، لا مصلحة من ورائه ، لا في العام ولا في الخاص، ولا يبحث عن الزلات، ولا يتتبع السقطات، إلا مريض الصدر ، سيء الطوية))^(٤).

لكن — وكما تقدم — فرق عظيم بين هذا وبين تتبع الشذوذ لنقده، فإن نقد الشذوذ فيه تتبع له لا لاتباعه، بل لإبطاله، بكشف زيفه، فيكون في ذلك تحذير من الاغترار به ، وتخويف من الترددي في هوته، فيهلك — بعد ذلك — من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة.

فيكون نقد الشذوذ على هذا من النصح لله تعالى وكتابه ورسوله ﷺ وللمسلمين. يقول ابن رجب — رحمه الله تعالى — : ((ومن أنواع النصح لله تعالى ، وكتابه ، ورسوله — وهو مما يختص به العلماء — ردُّ الأهواء المضلة بالكتاب والسنة، وبيان دالتهما على ما يخالف الأهواء كلها، وكذلك ردُّ الأقوال الضعيفة من زلات العلماء ،

(١) مجموع الفتاوى (٢٣٩/٣٢).

(٢) المصدر السابق (١٣٧/٣٢).

(٣) إعلام الموقعين (٢٩٨/٣).

(٤) أدب الخلاف ، للدكتور / صالح بن عبد الله بن حميد .

وبيان دلالة الكتاب والسنة على ردها^(١).

هذا، وإني لأرجو من الله العليّ القدير ، أن تكون هذه الرسالة عن الشذوذ في الآراء
الفقهية بمنهجها النقدي وسيلة رائدة من وسائل درء الشذوذ!!.

وأخيراً أعود إلى ما كنت قد وعدت به في التوطئة لهذا الفصل ، وهو النظر في
الوسائل التي استحدثت في هذا العصر ، وعُدّت أو يمكن أن تُعدّ من الوسائل الدارئة
للشذوذ الفقهي.

ومن أبرز ما يلفت النظر في هذا الصدد ثلاثة أمور:

الأول : التقنين :

والمراد بالتقنين هنا : تدوين الأحكام الفقهية ، باختيار رأي واحد في كل مسألة،
وتبويب تلك الآراء ، وترتيبها ترتيباً خاصاً، ومن ثم الإلزام الولائي بها.
والتقنين نوعان :

تقنين مذهبي : وهو الذي تستمد الآراء فيه من مذهب فقهي واحد.

وتقنين ملفق : وهو الذي لا يقتصر في استمداد الآراء فيه على مذهب واحد، بل
يتنوع في استمداده من المذاهب والاتجاهات ، والمدارس الفقهية المختلفة.

وقد ظهر التقنين أول ما ظهر في هذا العصر بظهور ما سمي بـ ((مجلة الأحكام
العدلية)) عام ١٢٩٣هـ، وبهذا أصبحت هذه المجلة هي القانون المدني للدولة العثمانية^(٢).
وتلك المجلة هي من نوع التقنين المذهبي ؛ إذ اقتصر في استمداد أحكامها على
المذهب الحنفي.

(١) جامع العلوم والحكم (١/٢٢٣-٢٢٤).

(٢) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور / عمر سليمان الأشقر ص(١٩٢-١٩٣).

ثم تلتها بعد ذلك بمدد مختلفة قوانين وتقنيات أخرى كثيرة، ظهرت في كثير من بلدان المسلمين ودويلاهم، لكنها من نوع التقنين الملق، وكانت مقصورة غالباً على أحكام الأسرة من نكاح وطلاق ونفقات وموارث ونحوها.

أما أحكام الحدود والجنايات ثم أحكام التجارات، ولحقت بها سائر المعاملات فإن الذين غلبوا على أمرهم في أكثر بلاد المسلمين اليوم، آثروا فيها الأخذ بحكم الجاهلية، وحكّموا فيها الطاغوت، ونبذوا حكم الله تعالى فيها وراء ظهورهم. فإننا لله تعالى وإنا إليه راجعون .

والحديث في هذا ذو شجون، لكنني أطر القلم على الرجوع إلى صلب الموضوع فأقول :
قد يقول قائل: إن هذا التقنين لأحكام الشريعة الإسلامية ، الذي عرفه هذا العصر يمكن أن يساهم في درء الشذوذ الفقهي، من جهة كون هذا التقنين — بنوعيه — يُلزم بالقول الراجح؛ إما بالمذهب، وإما مطلقاً ، وبهذا يقطع دابر الآراء الضعيفة والمرجوحة، ويقضي بموجب هذا الإلزام على الاجتهادات الفردية التي هي مظنة للزلل والشذوذ.
فإذا تم التسليم بهذا، فإن التقنين هذا يعد وسيلة معاصرة جديدة من الوسائل الدارئة للشذوذ الفقهي.

ولكن هيهات أن تُسلم بذلك !!.

ذلك بأن التقنين لأحكام الفقه الإسلامي أول ما صدر اكتنفه ثلاثة أمور : قبح الدافع إليه ، والعصبية ، والتحكم !!.

أما قبح الدافع إليه : فإن الدافع الحقيقي للتقنين هو تسهيل مهمة القضاة غير الشرعيين الذين نصبوا للقضاء في بلاد المسلمين؛ لكي لا تظهر عوراتهم في أثناء احتياجهم إلى لبس الحق بالباطل !!

يقول الشيخ مصطفى الزرقاء — رحمه الله تعالى — :

((لما بدئ بتأسيس المحاكم النظامية في الدولة العثمانية، وأصبح يعود إليها اختصاص النظر في أنواع من الدعاوى، كانت قبل ذلك ترجع إلى المحاكم الشرعية، ودعت الحاجة إلى تيسير مراجعة الأحكام الفقهية على الحكام غير الشرعيين، وتعريفهم بالأقوال القوية المعمول بها ، من الضعيفة المتروكة ، دون أن يغوصوا على ذلك في كتب الفقه الواسعة

النطاق، صدرت إرادة سنوية ، سلطانية ، بتأليف لجنة، لوضع مجموعة من الأحكام الشرعية، التي هي أكثر من غيرها دورانياً في الحوادث ، فوضعت اللجنة في سنة ١٢٨٦ للهجرة هذه المجموعة، منتقاة من قسم المعاملات من فقه المذهب الحنفي الذي عليه عمل الدولة^(١).

ثم يعطف على ذلك قائلاً : ((وقد سمت اللجنة هذه المجموعة ((مجلة الأحكام العدلية))^(٢).

وأما العصبية : فبرزت بهذا القيد المذهبي الذي التزمه التقنين .
وأما التحكم : فإن اللجنة التي وضعت ذلك القانون لم تقتصر فيه على الراجح من المذهب الحنفي ، بل كانت تجنح إلى الأخذ بالمرجوح أحياناً^(٣).
ومن المعلوم عند علماء الأصول أنه : ((يجب تقديم الراجح ، للقطع بأن السلف كانوا يقدمونه))^(٤).

فإن قيل: لعلهم أخذوا بالمرجوح في المذهب اتباعاً للدليل .
قيل: ليس هذا من شأن متعصبة المذاهب !! ويجلي هذا ويوضحه ، ويغني عن ظن التحامل عليهم أنهم نصوا على السبب الذي من أجله عدلوا عن الراجح في المذهب إلى المرجوح فيه ، فلم يذكروا اتباع الدليل سبباً وإلا لنقض هذا عليهم كثيراً من الراجح والمرجوح !!
ولكن عللوا ذلك: بالمصلحة الزمنية^(٥) والموافقة العصرية ، والتسهيل والتيسير على الناس^(٦).

(١) المدخل الفقهي العام (١/١٩٧-١٩٨).

(٢) المصدر السابق (١/١٩٨).

(٣) انظر : المصدر السابق ، والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور / عبد الكريم زيدان ص (١٢٨)، وتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور / عمر سليمان الأشقر ص (١٩٣).

(٤) منتهى الوصول والأمل (مختصر ابن الحاجب) ص (٢٢٢).

(٥) انظر : المدخل الفقهي العام (١/١٩٨) .

(٦) انظر : المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص (١٢٨).

أو على حد التعبير النصي لأصحاب المجلة : ((مراعاة لمصلحة الناس))^(١)،
و((مراعاة لمصلحة الوقت))^(٢).

وغير خاف على أهل العلم أن مراعاة الدليل هي التي فيها مراعاة الوقت ومصلحة
الناس ، لا مجرد التخير دون دليل ، فرجع أمر التقنين المذهبي إلى التحكّم والتوهم !!
ومثل هذا ينبغي أن لا يرفع به رأس ، بل ينبغي أن يدرء كما يدرء الشذوذ ، لا أن
يعد من وسائل درئه .

هذه حال التقنين أول ظهوره ، فما هي حاله بعد ذلك ؟ وهل التقنين الملقق أحسن
من ذلك المذهبي وأوفق؟.

والجواب: أن حال التقنين بعد ذلك آلت إلى أسوأ حال ، بل هبطت إلى الدرك
الأسفل من الضلال .

ذلك بأن أحكام الشريعة أصبحت كالألعبوبة بأيدي بعض المقتنين، حتى آل بهم
الحال إلى أن أخذوا يشرعون باسم التقنين لقومهم من الدين ما لم يأذن به الله تعالى .
يقول الدكتور / عبد الكريم زيدان :

((ويلاحظ على هذه التقنينات المختلفة أنها لم تتقيد بمذهب معين، وإنما أخذت
أحكامها من مختلف المذاهب الإسلامية، عدا مجلة الأحكام العدلية؛ إذ تقيدت بالفقه
الحنفي... ومع هذا الاتجاه العام في وضع التقنينات فقد جاءت في بعضها أحكام لم ترد
في أي مذهب من المذاهب الإسلامية، من ذلك : منع تعدد الزوجات... ومسائل آخر
مبتوثة هنا وهناك، في ثنايا هذه القوانين المختلفة، ليس هنا محل ذكرها ، وبيان ما فيها من
مصادمة لنصوص الشريعة ، أو لما هو مستقر في الفقه الإسلامي بجملته))^(٣).

فإذ كانت هذه حال التقنين بداية ومآلاً فتباً له وبعداً وسحقاً .

فإن قيل : لعل العيب في المقنن لا في التقنين نفسه، فالجواب : بل التقنين في نفسه

(١) عن صورة التقرير الذي كتبه اللجنة التي وضعت المجلة ، مطبوع في مقدمتها ص (١٤) .

(٢) المصدر السابق ص (١٥) .

(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص(١٢٩).

معيب، ومن عيوبه^(١): ما فيه من غلق باب الاجتهاد، وكونه محدثاً ، وكونه وسيلة للتلاعب بأحكام الشرع بالتغيير والتبديل، وكونه فيه مشابهة وتشبه بالكفار، إلى آخر هذه السلسلة المظلمة.

هذا، وينبغي التيقظ إلى أن المراد بالتقنين المحكوم عليه بما تقدم تقنين الأحكام الفقهية أي : تقنين الموضوع.

أما تقنين الأشكال والمراسم^(٢) فليس فيه — في جملته — تلك المخاذير والمهالك، بل هو من مقتضى السياسة الشرعية في هذا العصر، لكن هذا التقنين المرضي، لا علاقة له بالشذوذ الفقهي؛ للفرق بين الإجراءات الشكلية والأحكام العملية الموضوعية.

وبما أن المقام هنا ليس مقام دراسة التقنين ولا نقده، وإنما المراد بيان هل يصلح التقنين وسيلة عصرية لدرء الشذوذ الفقهي، فإني أكتفي — بعد ما تقدم — بالقول : إن الذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن التقنين بذلك المعنى — أعني تقنين الأحكام — هو عمل غير صالح، وأنه بحاجة إلى درئه، بله أن يقال : إنه من وسائل درء الشذوذ !! بل إن قيام التقنين على الانتقاء فالإلزام لا يجعلنا نأمن أن يعمد أربابه إلى الشذوذ الفقهي فيبعثونه ويلزمون به ، وما هذا ببعيد على منهجهم العقلاني ، فيكون التقنين حينئذ من أسباب الشذوذ ، بتثبيته وغرسه ، لا من وسائل درئه ودرسه .

الثاني : الجامع الفقهية :

ظهر في هذا العصر نوع من أنواع الاجتهاد الجماعي وهو ما سُمِّي بالجامع الفقهية، أو مجامع البحوث الإسلامية .

يقول الشيخ مناع القطان — رحمه الله تعالى — : ((دعا كثير من العلماء إلى إنشاء مجمع فقهي ، على نسق الجامع العلمية الأخرى ، تحقيقاً للهدف العام الذي يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي ، وتطويره ، وحتى يكون هذا المجمع

(١) انظر : تأريخ الفقه الإسلامي ص(٢٠١-٢٠٢)، وحاشية رقم (٢) من ص(١٩٢)، وراجع الوسيلة

الثامنة من الوسائل الوقائية لدرء الشذوذ.

(٢) انظر في تحديد مفهوم هذا المصطلح : المدخل الفقهي العام (١/٢٠٢-٢٠٣).

وسيلة للاستشارة برأي الجماعة في الاستنباط ، بما يغني عن الاجتهاد الفردي))^(١) .
وقد تم هذا بالفعل ، ومن أمثله التطبيقية : مجمع الفقه الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي^(٢) ، ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر ، حيث يضم هذا المجمع لجنة البحوث الفقهية^(٣) ، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي^(٤) ، وغيرها^(٥) .
ولاشك أن اجتماع أهل العلم للنظر والتشاور في الأحكام والنوازل هو سبيل خير ، وطريق رشد — إن شاء الله تعالى — فإنهم إذا اجتمعوا وتشاوروا كان ذلك أحرى أن يصلوا إلى الحق ، وأن يهتدوا إلى الصواب .

يقول أحد أعضاء مجمع البحوث الإسلامية : ((وفي التجاء المؤتمر [أي المؤتمر الأول للمجمع] إلى الاجتهاد الجماعي عصمة من الزلل ، وضمان لإصابة الحق بقدر الوسع))^(٦) .

فهذا الاجتماع هو — إن شاء الله تعالى — من التعاون على البر والتقوى ، قال الله تعالى : ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله﴾^(٧) .

لكن هل هذه المجمع تعد وسيلة من وسائل درء الشذوذ الفقهي ؟
الذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن هذه المجمع يمكن أن تساهم في التقليل من الانفراد بالرأي ، لما يتيح الاجتماع من تبادل الآراء ، وتلاقح العقول ، وما يكشف عنه من أدلة ونقول ، وما يتمخض عن المشاورة والمناظرة من تحرير وتحقيق وبيان .
وبهذا تعد المجمع الفقهية وسيلة صالحة من وسائل درء الشذوذ الفقهي ، لكنها ليست وسيلة جديدة في هذا الصدد ، إذ ما هي إلا شكل من أشكال الشورى والمناظرة ،

(١) تأريخ التشريع الإسلامي ص (٤٠٥) .

(٢) انظر : المصدر السابق ص (٤٠٦) .

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي ص (٢١٤) .

(٥) انظر : المصدر السابق ص (٢١١-٢١٤) .

(٦) عن بحث بعنوان ((الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)) للشيخ علي الحفيف ، نشرته جامعة الإمام مع

بحوث أخرى بعنوان : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى ص (٢٣١) .

(٧) من الآية (٢) من سورة المائدة .

وهما وسيلتان معروفتان مشهورتان ، تقدم الحديث عنهما قريباً^(١) .

وبهذه المناسبة أسجل ههنا اقتراحين يتعلقان بعمل هذه الجامع الفقهية :

الأول : أن تُوسَّع هذه الجامع مجال استطلاع الرأي ، فيما تنظر فيه من أحكام ونوازل فقهية ، سواء أكان ذلك عن طريق إلحاق أكبر عدد ممكن من أهل العلم في هذا العصر ، للعمل في هذه الجامع ، أم عن طريق استكتاب أساتذة الفقه الكبار الذين يعملون في الجامعات ، وغيرها .

فلا يسوغ — في نظري الخاص — أن تصدر قرارات في أحكام ونوازل فقهية ، لا يؤخذ فيها رأي مثل هؤلاء الأساتذة الكبار .

الثاني : هو اقتراح لواحد من كبار علماء هذا العصر وفقهائه البارزين ، وهو الشيخي، الشيخ الدكتور / صالح بن فوزان الفوزان — حفظه الله تعالى — يقول فيه :
(حبذا لو شكّل مركز علمي على مستوى العالم الإسلامي، توفر له كل الإمكانيات، ليتولى جمع ما يصدر عن تلك الجامع والمؤتمرات والندوات العلمية، من توصيات، وبحوث علمية، ثم يقوم بترتيبها، وتبويبها، وفهرستها ، على غرار كتب الفقه المعروفة، أو تلحق بها لتكون مكملة لها، حتى يتسنى لكل مسلم الاستفادة من هذا النتاج العلمي، ويتابع هذا المركز العلمي انعقاد تلك الجامع والمؤتمرات، والندوات العلمية بصفة مستمرة أينما انعقدت؛ للحصول على نتاجها العلمي، ليضمه إلى نظيره، ويضعه في مكانه من تلك المجموعة، فطالما سمعنا عن انعقاد مؤتمرات ، ومجامع فقهية، لكن لا نرى لها بعد ذلك أثراً علمياً يصل إلى أيدي الباحثين والدارسين، وحبذا لو تزودت كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية، بهذه الحصيلة العلمية ليستفيد منها في مجال الدراسة المنهجية)^(٢) .

وأرى — والله تعالى أعلم — أنه بتطبيق هذين الاقتراحين سيكون إسهام الجامع الفقهية في درء الشذوذ أكثر وضوحاً ، وأشد رسوخاً ، مع أنه من المعلوم أن الشذوذ الفقهي يتصور وجوده مع هذه الجامع الفقهية بل وفيها، لكن دورها البارز سيكون في

(١) راجع : الوصيلتين الرابعة والخامسة من الوسائل الوقائية لدرء الشذوذ .

(٢) الاجتهاد ، للشيخ الدكتور / صالح بن فوزان الفوزان ص(٢٩-٣٠) .

حصره وتضييقه والحد منه قدر الإمكان، وهذا إذا تحقق ففيه خير كثير.

الثالث : الأشكال المعاصرة لنشر العلم وتقريبه :

تقدم بيان أن من وسائل درء الشذوذ الفقهي : نشر العلم وتحقيق المسائل وإحياء السنن^(١).

وقد استجدت في هذا العصر وسائل وأدوات وأساليب لها أثر كبير في ذلك ، ومنها:

١ — الطباعة :

يقول الدكتور / عمر سليمان الأشقر : ((من معالم هذا العصر ظهور الطباعة، وقد استفاد الفقه من الطباعة استفادة عظيمة... فكثير من الكتب الفقهية القيمة يوجد منها اليوم ألوف من النسخ، وعشرات الألوف، بعد أن لم يكن موجود منها إلا بعض النسخ))^(٢).

٢ — الفهرسة الدقيقة الشاملة :

يقول الشيخ مناع القطان — رحمه الله تعالى — ((خطا التأليف في هذا العصر الحديث خطوة في هذا السبيل تيسر البحث، تلك الخطوة هي ما يعرف بالفهرسة بأنواعها، وأساليبها المختلفة))^(٣).

٣ — تخزين الكتب والمعلومات في الآلات واستدعاء ما فيها بأيسر طريق :

يقول الشيخ مناع — رحمه الله تعالى — ((ثم تقدمت الوسائل الفنية في هذا الميدان، بعد أن كثرت الكتب والمجلات والوثائق، التي ينبغي للباحث الرجوع إليها، وأصبحت الوسائل التقليدية لا تفي بالغرض، ولا تسعف الباحث، فاستخدم العلم الآلة في خدمة الإنسان، فوفر له الجهد الكبير، والوقت الطويل، بإنجاز العمل في سرعة مدهشة، وشمل استخدام الآلة جمع المعلومات بما يعرف بـ (الدمغة الإلكترونية)...))^(٤).

(١) راجع : الوسيلة الثانية من الوسائل الوقائية لدرء الشذوذ.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي ص(١٨٧).

(٣) تاريخ التشريع ص(٤١٠).

(٤) المرجع السابق .

٤- الموسوعات الفقهية :

هي شكل جديد من أشكال التأليف الفقهي، يقوم على جمع المسائل الفقهية جمعاً شمولياً ، مستوعباً لأطراف تلك المسائل، مع ترتيبها ترتيباً سهلاً ، وعرضها عرضاً مبسطاً موثقاً^(١).

وعادة ما تكون تلك الموسوعات مرتبة ترتيباً هجائياً ألفبائياً .

ويظهر أن الدعوة إلى وضع الموسوعات الفقهية جاءت في عام ١٣٧٠هـ وأن المستشرقين كانوا وراء هذه الدعوة^(٢).

يقول الدكتور / عمر سليمان الأشقر : ((والمستشرقون يعنون بدراسة الإسلام والفقهاء الإسلامي لأسباب مختلفة أهمها إفساد دين المسلمين ، ولن يتحقق ذلك إلا بتعرفهم على هذا الدين ، وقد وقفت صعوبة الأساليب الفقهية ، والمصطلحات الفقهية الكثيرة المنتشرة في الكتب الفقهية ، والطريقة التي رتب عليها كتب الفقه ، التي لم يألفها علماء الغرب ، وقفت حائلاً دون المستشرقين في هذا السبيل . نحن لا ننكر أن هناك حاجة إلى موسوعة فقهية ميسرة ، ولكن المستشرقين كانوا أشد حاجة لهذه الموسوعة))^(٣).
هذا، وقد ظهر في هذا العصر عدة مشروعات لموسوعات فقهية ، بعضها توقف، وبعضها يتعثر، وبعضها قارب التمام^(٤).

ومن المعاصرين من نادى بالاستفادة من هذه المشروعات المتفرقة التي ظهرت في دمشق والقاهرة والكويت للعمل على إصدار ما أسماه الموسوعة الفقهية الموحدة^(٥).
ومهما يكن من أمر فإن الموسوعات الفقهية ، هذا الشكل الجديد في التأليف الفقهي، يمكن أن تساهم مساهمة جيدة في تقريب المسائل الفقهية ، لاسيما للمبتدئين ، لما فيها من جمع وتبويب وترتيب .

(١) انظر : تاريخ الفقه الإسلامي ص(٢٠٣-٢٠٤).

(٢) انظر : المصدر السابق ص (٢٠٥-٢٠٦).

(٣) المصدر السابق ص (٢٠٦).

(٤) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ص (٤١٢-٤١٧)، وتاريخ الفقه الإسلامي ص (٢٠٦-٢٠٧).

(٥) انظر : المدخل للتشريع الإسلامي للدكتور / محمد فاروق النبهان ص (٣٩١).

ولكن ينبغي أن لا نبالغ في أهميتها ، أو أن نعظم من شأنها ، يقول الدكتور / عمر سليمان الأشقر : ((هل تقيم هذه الموسوعات الأمة من عثرتها ، وتنهض بها من كبوتها، كل ما ستقدمه هذه الموسوعات جمع أقوال الفقهاء ، ومذاهبهم المتناثرة ، في كتب مختلفة، في كتاب واحد ضخم الحجم ، ولكنه مرتب مبوب))^(١).

ومع ذلك فهي جهد مشكور، وعمل طيب مبرور — إن شاء الله تعالى— وليس هنا مجال تقويم تلك الموسوعات، أو بسط الحديث عنها، وإنما المقصود ههنا بيان أثرها في درء الشذوذ الفقهي.

وكما تقدم فإن ما تساهم به تلك الموسوعات من جمع للمسائل واستقصاء للأقوال، مع حسن الترتيب، وسهولة التبويب، يمكن أن يعد — ولو من طريق غير مباشر — مفيداً في درء الشذوذ الفقهي، من جهة أن تلك الموسوعات — بذلك المنهج شبه الاستقصائي — تعين على كشف مواضع الإجماع ومكامن الانفراد، وهذا يُعد مؤشراً هاماً، وخطوة واسعة، في تمييز الشذوذ، والكشف عنه، وما يستتبع ذلك من رده ودرئه.

ولكن مما يكدر على هذا في عمل بعض تلك الموسوعات أنها لا تستقصي ذكر الأدلة للأقوال، وتذكر بعض الأقوال غفلاً من الدليل، وليس من منهجها التقويم والنقد بل مجرد الجمع والترتيب، وهذا المنهج من شأنه أن يسمح للآراء الشاذة أن تنتشر في ثنايا تلك الموسوعات دون تفتن لشذوذها، مما قد يؤدي إلى الاعتراض بها.

وأيضاً فإن بعض تلك الموسوعات التزمت في منهجها ذكر الأقوال والمذاهب الفقهية التي صدرت عن بعض أهل الزيغ والضلال كالجعفرية والإباضية ونحوها^(٢).

ومثل هذه المذاهب المنحرفة في الأصول، المخالفة لأهل السنة والجماعة، كان ينبغي أن تستبعد آراؤها الفقهية الفروعية؛ لأن الأصل إذا فسد وضل، انحرف الفرع وزل^(٣). والآراء الفقهية لأهل الأهواء والبدع لا حرمة لها، وليست هي مما يعتد به في الخلاف، فكيف تجرؤ بعض تلك الموسوعات على إثباتها بجوار أقوال علماء أهل السنة والجماعة؟!.

(١) تاريخ الفقه الإسلامي ص (٢٠٧).

(٢) انظر : تاريخ التشريع الإسلامي ص(٤١٢—٤٢١)، وتاريخ الفقه الإسلامي ص(٢٠٧).

(٣) راجع : تاريخ الفقه الإسلامي ص(٢١٧).

إن هذا الصنيع من بعض تلك الموسوعات ليجعلها مباءة لكل قول ساقط قبيح،
ومجمعاً لكل رأي مستبشع مستثنع محادٍ للكتاب والسنة.
فإذا انبثت تلك الآراء الساقطة في ثنايا تلك الموسوعات الهابطة، فلا تسئل عن
الضلال والإضلال.
هذا، وما دام الحديث في الموسوعات الفقهية فقد رأيت لبعض المعاصرين اقتراحاً
أراه في غاية الأهمية .

إذ يقول الدكتور / عمر سليمان الأشقر : ((أرى أن الموسوعة الكبرى التي ينبغي أن
نهتم بها هي موسوعة أحاديث الأحكام، ثم ترتيب هذه الأحاديث على أبواب الفقه، كي
يسر للفقهاء النهوض بالفقه))^(١).
وصدق — حفظه الله تعالى — فإننا نلاحظ أن الموسوعات الفقهية هي في جملتها فقه
تقليد، ونحن بأمس الحاجة إلى فقه الأثر، وتلك الموسوعة التي يقترحها هي خطوة كبرى
للولصول إلى ذلك الهدف الأكبر.

هذا، وفي ختام هذه النظرة العجلى إلى ما استجد من وسائل معاصرة لدرء الشذوذ،
يظهر جلياً أن ليس هناك ثمة وسائل جديدة تماماً ، إذ كل ما استجد في هذا العصر ما هو
إلا أشكال وأنماط جديدة لوسائل كانت معروفة قبل هذا العصر.

فالتقنين صورة من صور التقليد المذهبي، وله ارتباط بإغلاق باب الاجتهاد.

والمجامع الفقهية شكل جديد من أشكال الشورى.

والطباعة والفهرسة وأجهزة تخزين المعلومات والموسوعات الفقهية ، هذه كلها
وسائل وأدوات وأساليب ومظاهر جديدة لوسيلة قديمة معروفة عند من سلف، أعني :
نشر العلم وتحقيق المسائل وإحياء السنن، وقد تقدم الحديث عنها في موضعها^(٢).

ومع هذا، فلا ينكر ما لهذه الوسائل المعاصرة — عدا التقنين — من أهمية في هذا
المجال، لاسيما إذا وظفت توظيفاً سليماً . — والله تعالى أعلم —

(١) المصدر السابق ص(٢٠٧).

(٢) راجع : الوسيلة الثانية من الوسائل الوقائية لدرء الشذوذ.

القسم الثاني

الدراسة التطبيقية

وفيه تمهيد وأربعة فصول :

تمهيد : في بيان منهجيته الخاصة .

الفصل الأول : من الآراء الشاذة في العبادات .

الفصل الثاني : من الآراء الشاذة في المعاملات .

الفصل الثالث : من الآراء الشاذة في أحكام الأسرة .

الفصل الرابع : من الآراء الشاذة في الجنايات والحدود والأقضية .

مَهَيِّدٌ

بما أن لهذا القسم من الرسالة نوع استقلالية عن القسم السابق ، وله خصائص كثيرة يتميز بها عنه ؛ فقد أحببت أن أمهد له ببيان أهميته ، ومجاله ، ومنهجي فيه ، وخطتي في استعراض مسأله.

ولقد سبق ذكر طرف من ذلك في مقدمة الرسالة، لكن رأيت أن طول الفاصل يقتضي التذكير ببعض ذلك، والتنبيه على أبرز معالم الدراسة في هذا القسم، من خلال توضيح الجوانب الآتية :

أولاً : أهمية الدراسة التطبيقية :

لكي تكتمل الدراسة النظرية لا بد لها من أن تُلحق بدراسة تطبيقية ، تكون مجالاً عملياً لتلك الدراسة، وميداناً واقعياً رحباً ، تتحول فيه النظريات المجردة إلى واقع تطبيقي حي.

ويمكن تلخيص أهمية الدراسة التطبيقية — هنا — فيما يأتي :

١ — الدراسة التطبيقية تجلي الدراسة النظرية ، وتوضحها ، وتضعها في قالب واقعي يقرها من التصور الذهني؛ لأن الدراسة التطبيقية بالنسبة للدراسة النظرية كالأمثلة بالنسبة للقاعدة.

وكم قاعدة لم تفهم إلا بمثلها، أو كان المثل مغنياً عن تكرار شرحها وبيانها.

٢ — الدراسة التطبيقية تعطي الدراسة النظرية مصداقيتها ؛ لأنها هي التي تثبت مدى قابلية التعيد، والنقد، والتحليل النظري، لتحويله إلى دراسة تطبيقية حية، تكون بمثابة اختبار حقيقي لتلك النظريات؛ لأن من القصور الواضح ، بل من الخلل المماثل ، أن يعجز المنظر ، أو المحلل ، أو الناقد، عن تحويل ذلك التنظير، أو ذلك التحليل ، أو ذلك النقد ، إلى مجال تطبيقي يؤكد صحة ما ذهب إليه على أرض الواقع ، وبالتجربة العملية.

٣ — تضع الدراسة التطبيقية منهجاً عملياً ، للتعامل مع الآراء الشاذة — موضع الدراسة ههنا — بالنظر إلى أفراد المسائل ، وآحاد تلك الآراء.

فإذا كان من شأن الدراسة النظرية تقرير منهج تصوري كلي، فإن من شأن الدراسة التطبيقية تقرير منهج عملي؛ جزئي بالنظر إلى التعامل مع كل رأي شاذ على حدة، لكنه كلي من حيث إنه ينطبق على سائر الآراء الأخرى، حين إرادة إخضاعها لدراسة تطبيقية مماثلة.

وهذا في نظري أهم ما تقدمه الدراسة التطبيقية؛ لأن التصور الكلي للشذوذ الفقهي، مهما كان دقيقاً، ومفصلاً، ومرتكزاً على تحليل نقدي سليم؛ إلا أنه يبقى بحاجة ماسة إلى دراسة تطبيقية، تقدم منهجاً عملياً، لدراسة هذا النوع من الآراء، وتكون أنموذجاً قائماً، ونبراساً يُهتدى به، ومسلكاً يُحتذى، حين يعرض أي رأي من تلك الآراء الشاذة، فيراد أن يفحص، أو يدرس.

وإن وضع منهج عملي لهذا النوع من الدراسة، ينطبق على الآراء الشاذة كافة، يكون نبراساً للباحثين في دراسة مسائل هذا النوع من أنواع الخلاف الفقهي الخاص، وهو من الصعوبة بمكان، وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في ذلك.

٤— تكشف الدراسة التطبيقية النقدية عن جوانب من الموضوع، لا تستطيع الدراسة النظرية النقدية كشفها، لا لقصور في الدراسة النظرية بحد ذاتها، وإنما لأن تلك الجوانب ليست من طبيعتها.

وذلك كمثل المنهج العملي المتعلق بتحقيق نسبة الآراء الشاذة إلى من نسبت إليه، وكمثل التحقق من مدى قوة الشبه التي تركز عليها الآراء الشاذة، ومنهج العلماء في الرد عليها، ونحو ذلك من المباحث، التي لا تتكشف إلا حين الممارسة العملية للدراسة التطبيقية على آحاد المسائل.

ثانياً : مجال الدراسة التطبيقية:

الآراء الشاذة — التي هي مجال الدراسة التطبيقية — كثيرة جداً، بل لا تكاد تحصى، وهي منبثة في جميع أبواب الفقه وفصوله وكتبه.

وهذه الكثرة لا يشعر بها القارئ في المختصرات، وكتب الفقه المذهبي، لكن يلمسها المطالع في كتب الفقه المبسوط، وفي تلك الكتب التي تعني بتسجيل الخلاف العام، كما يكثر إيرادها أيضاً في الكتب المصنفة في مسائل الإجماع؛ لما يستتبع ذلك من

حكاية الانفراد، ومن مواطنها أيضاً كتب التفسير المطولة، وخاصة تلك المؤلفة في أحكام القرآن، وكذلك كتب شروح السنة الموسعة.

وهذه الكثرة الهائلة ما كنت أتوقع وجودها، لكن بعد السير في جمع المادة العلمية لهذه الرسالة تبين لي ذلك، والذي جعلها لا تبدو كذلك لأول وهلة أن تلك الآراء تكمن في تلك الأماكن الخاصة المشار إليها آنفاً .

وكنت قد جمعت أكثر من خمسمائة رأي شاذ في أكثر من خمسمائة مسألة من مسائل الفقه من أوله إلى آخره .

وقد وقفت أمام هذا العدد الكبير وقفة تأمل طويلة.

وتبين لي بعد ذلك أن الدراسة النظرية يمكن أن تستفيد من ذلك العدد كله؛ نظراً للطبيعة الاستقرائية لذلك النوع من الدراسة.

لكن الدراسة التطبيقية يستحيل — في نظري — أن تُجرى على ذلك العدد الكبير، فضلاً عن أن تجرى على جميع الآراء الشاذة ما جمع منها وما لم يجمع !!.

والسبب في ذلك بالإضافة إلى عامل الوقت المحدد، والجهد الضعيف، أن الدراسة التطبيقية ليست سرد مجموعة كبيرة من الأمثلة المجردة، بحيث يتسع المجال لحشر أكبر قدر ممكن منها في موضع واحد؛ لأن الدراسة — كما هو معلوم — تختلف عن التمثيل.

وقد تستغرق دراسة رأي شاذ واحد أكثر من أربعين صحيفة^(١)، بل إن بعض تلك الآراء لا يمكن أن يوفى دراسة إلا بمصنف مستقل .

لذا فقد اقتصر في هذا القسم التطبيقي على دراسة عدد قليل جداً من الآراء الشاذة، وقد فرض عليّ ذلك — بالإضافة إلى ما تقدم — العوامل الآتية :

[١] : مراعاة الهدف العلمي :

فليس الهدف العلمي من هذه الرسالة هو جمع كافة الآراء الشاذة، وإخضاعها للدراسة التطبيقية — على تقدير إمكان ذلك — بل الهدف منها هو — كما أتصوره — دراسة الشذوذ نفسه دراسة نظرية نقدية تحليلية، تصل إلى تحقيق مفهوم الشذوذ الفقهي،

(١) انظر مثلاً : المسألة الثالثة من الفصل الأول من هذا القسم.

وضابطه، وتكشف اللثام عن هذا النوع من أنواع الخلاف الفقهي ، ببيان أقسامه، وأنواعه، وأسبابه، وتضع إطاراً عاماً ، وتقعيداً مفصلاً ، لكيفية التعامل معه، ببيان أحكامه، وآثاره، ووسائل درئه.

وإذ كان ذلك كذلك، فإن العبء الأكبر في تحقيق ذلك ملقى على عاتق القسم الدراسي الأول، وبحسب هذا القسم التطبيقي أن يعطي أنموذجاً عملياً على ذلك، وهذا يتحقق في القدر اليسير من التطبيقات.

[٢] : مراعاة الشكل التنظيمي :

فقد لاحظت أن التوسع في الدراسة التطبيقية سوف يخل بالشكل التنظيمي للرسالة، ويؤدي إلى أن يطغى أحد قسميها على القسم الآخر، وهذا من شأنه أن يعطي انطباعاً بعدم التوازن في الدراسة، لاسيما والقسم التطبيقي ما هو إلا فرع عن القسم النظري.

[٣] : مراعاة طبيعة الدراسة التطبيقية :

فمن المعلوم أن الدراسات التطبيقية المقترنة بالدراسات النظرية ، في مثل هذا النوع من الدراسات العلمية ، إنما يقصد به أن يكون نوعاً من الأمثلة المدروسة ، التي تقرن بالقواعد لتوضيحها، فلا يتوسع فيها إلا بالمقدار الذي يحصل به بيان القاعدة، وشرحها، وتقريبها للأذهان.

ثالثاً : منهج الدراسة التطبيقية :

لقد قمت باتباع المنهج الانتقائي، الاختياري.

ولقد فرض عليّ ذلك طبيعة الآراء الشاذة نفسها من جهة، وطبيعة الدراسة النظرية المتقدمة من جهة أخرى.

فالآراء الشاذة كثيرة ومتنوعة ، ولا سبيل لاستغراقها في دراسة شاملة، فاقضى ذلك أن تكون الدراسة التطبيقية عليها دراسة تنوعية انتقائية. والدراسة النظرية — السابقة — جاءت دراسة تحليلية نقدية شاملة، والذي يتناسب مع شمول تلك الدراسة النظرية ، أن تكون الدراسة التطبيقية كذلك، أعني : أن لا تتقيد بوصف ، أو بقسم محدد.

ومقتضى ذلك كله اتباع المنهج الانتقائي.

على أبي أنبه هنا إلى أنني لم أسلك في دراسة الآراء الشاذة دراسة تطبيقية منهجاً انتقائياً مجرداً .

بل حاولت — قدر الإمكان — أن يكون المنهج الانتقائي منضبطاً ، ومؤطراً بأطر تحد من عشوائية الانتقاء ، وتقترب به من الانتقاء المكيف ، أو المبرمج ، إن صحت العبارة .
وذلك بمراعاة ما يلي :

[١] توزيع الدراسة على أقسام الفقه الأربعة الكبرى وهي : العبادات ، والمعاملات ، وأحكام الأسرة ، والجنايات والحدود والأفضية .

[٢] شمول الدراسة للأحقاب الزمنية المختلفة ، من عصر الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — ومروراً بعصر التابعين ، وأتباع التابعين ، إلى اختيارات بعض المتأخرين .

[٣] تغطية الدراسة للأطوار الرئيسة التي مر بها الفقه الإسلامي ، بدءاً من طور ما قبل التدوين ، ومروراً بظهور الأئمة الأربعة المشهورين ، وانتهاءً بالمدارس الفقهية الأخرى كالظاهرية ، مع دراسة بعض الآراء الفقهية لبعض المذاهب المخالفة كالمعتزلة مثلاً .

[٤] عناية الدراسة بنوعي الأحكام الشرعية معاً التكليفية والوضعية ، فكما يكون الشذوذ في بعض المسائل المدروسة في جانب الحكم التكليفي كالإيجاب والتحریم^(١) ، كذلك يكون الشذوذ في بعض المسائل الأخرى في جانب الحكم الوضعي كالصحة والبطالان والشرط ونحو ذلك^(٢) .

[٥] اهتمام الدراسة بالشذوذ الكلي غالباً ، وهو الشذوذ الذي يؤدي إلى نقض باب كامل من أبواب الفقه الإسلامي^(٣) .

ويلاحظ أن التوفيق بين تلك العوامل السابقة كلها في مسألة واحدة صعب للغاية ، ولذا قد يتخلف عامل منها في مسألة لمراعاة عامل آخر .

(١) انظر مثلاً : المسألة الرابعة من الفصل الأول ، والمسألة الثالثة من الفصل الثالث . من هذا القسم .

(٢) انظر مثلاً : المسألة الأولى من الفصل الأول ، والمسألة الأولى من الفصل الثالث . من هذا القسم .

(٣) انظر مثلاً : مسائل الفصل الثاني ، والمسألة الثانية من الفصل الثالث . من هذا القسم .

رابعاً : خطة العمل في دراسة المسائل التطبيقية :

لقد سلكت في إجراء الدراسة التطبيقية النقدية على الآراء الشاذة خطة العمل

الآتية :

(أ) إعطاء تصور كلي عن المسألة ، والتعريف بها، قبل الدخول في تفاصيل محاكمة الرأي الشاذ داخلها.

(ب) تجلية مذهب عامة أهل العلم ، أو ما انعقد عليه الإجماع في تلك المسألة ، وتقريره بنقولات كثيرة عن أهل العلم ، تضع القارئ على تصور كامل لرأي الجماعة في هذه المسألة.

وقد تعمدت إكثار النقل النصي في هذا الموضوع، وفي غيره من الرسالة، لخطورة الموضوع، ولاختلاف عبارات أهل العلم عند نقلهم للإجماع أو حكايتهم للخلاف. (ج) بيان الرأي الشاذ ، وتوضيحه ، وحصر الذين نسب إليهم ذلك الرأي على سبيل الإجمال.

(د) تحقيق نسبة كل رأي شاذ إلى من نسب إليه كل على حدة، وذلك باتباع المنهج الآتي:
(١) تتبع كلام أهل العلم من حفاظ الآثار ونقله الأخبار والمشهورين بمعرفة الخلاف، والعناية بتدوينه.

وتسجيل ما نسبوه أو ما نقلوه أو ما حكوه من آراء شاذة عن أصحابها.
مع ملاحظة صيغ عبارتهم أثناء النقل أو النسبة.
(٢) البحث عن الروايات المسندة التي جاءت ناقلة عن أهل العلم ما نسب إليهم من آراء شاذة.

والعناية بدراسة تلك الأسانيد ، وإثبات نتيجة تلك الدراسة في موضعها من الرسالة.

(٣) النظر في الرأي الشاذ المنقول عن العالم من أهل العلم — مع ما تقدم — في الأمور الآتية :

- هل معنى ما نقل عنه قاطع بما نسب إليه ؟ أو له وجه آخر يمكن أن يحمل عليه؟
- هل رجع عن رأيه ذاك أو لم ينقل أنه رجع عنه؟

— هل عنه رواية أخرى تخالف ذلك الرأي الشاذ وتوافق ما عليه جماعة أهل العلم؟

وأسجل نتائج ذلك كله ، مقروناً بآرائي وترجيحاتي ، حسب ما ظهر لي في كل مسألة.

(هـ) تسجيل أبرز أدلة عامة أهل العلم على ما ذهبوا إليه في المسألة ، مع التركيز على الدليل من الإجماع ، لعلاقته المباشرة بالشذوذ.

(و) تسجيل شبه الرأي الشاذ ، سواء التي تمسك بها الشاذ ، ونقلت عنه ، أو شبه الافتراضية. وإنما حرصت على تسجيل هذا النوع الأخير ، لكي يجد الباحث فرصة للرد على أي متمسك للرأي الشاذ ، حتى ولو كان ذلك المتمسك مستمسكاً افتراضياً ، ما دام أنه يحتمل أن يتعلق به أحد، سواء في القديم أو الحديث.

(ز) كشف شبهات الرأي الشاذ، وغالباً ما يكون كشف كل شبهة والرد عليها وإبطالها بعد إيرادها مباشرة، خاصة إذا خشيت تفرق الشبه وتشعبها، فإن كانت الشبه محددة، ذات سياق مختصر، وطبيعة واحدة ، فيأني أسوقها معاً ثم أفضل الجواب عنها.

(ح) بيان سبب الشذوذ في كل مسألة ، وقد تعمدت أن أختتم كل مسألة بهذا؛ لكي يكون ذلك مجلياً لعذر من نسب إليه الشذوذ من أهل العلم ، في المسألة، وقاطعاً للأوهام والشكوك والظنون والتساؤلات التي قد تدور في ذهن القارئ حول وقوع ذلك العالم الجليل في مثل ذلك الخطأ الاجتهادي الشنيع.

هذا ، وسوف يلاحظ القارئ لهذا القسم التطبيقي أن الباحث قد أطال النفس في دراسة المسائل ، فتوسع في دراسة كل مسألة، وبسط القول فيها بسطاً ، ربما يستغرب في جانب مسائل الشذوذ، التي يكون الكلام فيها منصباً على جزئية الخلاف الشاذ، دون نظر إلى بقية فروع المسألة الأخرى.

وأقول : لقد فوجئت حقاً بالمدى والجهد الذي تتطلبه دراسة كل رأي شاذ. فقد كان التصور الأولي أن هذه الآراء الشاذة ، من الوضوح والجللاء ، بحيث لا يقتضي الأمر أكثر من أن ندمغها بحجة أن الإجماع انعقد على خلافها ، وذلك بكلمة أو كلمتين ، وتنتهي الدراسة لذلك الرأي الشاذ بهذه الطريقة المختصرة الحازمة.

لكنني عند ما بدأت بإجراء الدراسة التطبيقية النقدية بالفعل ، أخذت الدراسة تتوسع وتعمق في آن واحد.

فمن ناحية التوسع : أجد أن الرأي الشاذ في بعض الأحيان لا ينسب إلى عالم واحد — كما أفاده الجمع التصوري الأولي للمسألة — بل أجد أنه قد نسب إلى عدة من أهل العلم ، وقد تعدد النسبة في بعض المسائل إلى أن يصل الأمر أن ينسب الرأي الشاذ إلى أكثر من عشرة من أهل العلم.

ولا يخفى ما يؤدي إليه هذا من التوسع في دراسة تلك النسب كلها. ومن جوانب التوسع أيضاً أن الرأي الشاذ قد لا يتكئ على شبهة واحدة ، بل قد تعدد الشبه وتتشعب، فيقتضي هذا تتبع جميع ذلك بالكشف والنقد، وناهيك بما يستجره هذا من توسع.

ومن ناحية التعمق : أجد أنني كثيراً ما أضطر إلى الوقوف طويلاً وقفة المتأمل ، إما أمام شبه لا أجد أحداً من أهل العلم قد تصدى لردها وكشف زيفها ، وإما أمام تأويل بعيد يراد به إضعاف نسبة أثبتت الدراسة صحتها . فأجهد جهدي في بيان ذلك ، والجواب عنه، وأنا على وجل كوجل من يسلك طريقاً قد عفت على معالمة الرياح.

وقد لاحظت الأمر الأول بكثير عند ابن حزم حين ينافح عن بعض شذوذ أهل الظاهر، والثاني يبرز حين يكون من نسب إليه الشذوذ أحد الأئمة المقلدين. وأختم هذا التمهيد بأن أقول : تلك هي أهم الأمور التي أحببت أن أضعها بين يدي القارئ لهذا القسم الثاني من الرسالة ؛ لكي يكون على بينة من الأسس والمعالم التي حاول الباحث أن يبين عليها دراسته التطبيقية.

والله تعالى أعلم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الأول

من الآراء الشاذة في العبادات

وفيه خمس مسائل .

المسألة الأولى

حكم التطهر بماء البحر

أولاً : مذهب عامة أهل العلم :

عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين وسائر علماء الأمصار ذهبوا إلى أن ماء البحر طهور ، وأن الوضوء والاعتسال به جائز ليس به بأس.

وإنما روي الخلاف في هذا عن ثلاثة من الصحابة واثنين من التابعين هم : عبد الله ابن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وأبو هريرة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين ، وسعيد بن المسيب وأبو العالية — رحمهما الله تعالى .
قال الترمذي : ((أكثر الفقهاء من أصحاب النبي ﷺ منهم أبو بكر وعمر وابن عباس لم يروا بأساً بماء البحر))^(١).

وقال ابن المنذر : ((وممن روينا عنه أنه قال : ماء البحر طهور، أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب وابن عباس وعقبة بن عامر ... وبه قال عطاء وطاووس والحسن وهو قول مالك بن أنس وأهل المدينة ، وسفيان الثوري ، وأهل الكوفة ، والأوزاعي ، وأهل الشام ، وبه قال الشافعي وأحمد وإسحاق وأبو عبيد ، وبه نقول ... وهو قول عوام أهل العلم))^(٢).

وقال ابن عبد البر : ((قد أجمع جمهور العلماء وجماعة أئمة الفتيا بالأمصار من الفقهاء أن البحر طهور ماؤه ، وأن الوضوء جائز به ، إلا ما روي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص فإنه روي عنهما أنهما كرها الوضوء من ماء البحر. ولم يتابعهما أحد من فقهاء الأمصار على ذلك ولا عرج عليه ولا التفت إليه))^(٣).
وقال ابن قدامة بعد أن ذكر إباحة الطهارة بكل ماء على أي صفة كان من أصل الخلقة بما في ذلك ماء البحر قال : ((وهذا قول عامة أهل العلم))^(٤).

(١) جامع الترمذي مع شرحه لابن العربي (١/٨٩).

(٢) الأوسط (١/٢٤٧—٢٤٩).

(٣) التمهيد (١٦/٢٢١).

(٤) المغني مع الشرح (١/٨).

وقال النووي : ((فأما ماء البحر فجمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم على أنه لا يكره))^(١).

ثانياً : الرأي المخالف :

روي الخلاف في طهورية ماء البحر عن ثلاثة من الصحابة واثنين من التابعين — كما تقدم — وهم :

عبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، وأبو هريرة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — وسعيد بن المسيب، وأبو العالية — رحمهما الله تعالى .
فقد حكى عن هؤلاء الخمسة الخلاف في هذه المسألة ، إما بالقول من أحدهم بعدم جواز الوضوء بماء البحر، أو أن التيمم أحب إليه منه ، أو إباحة التطهر به حال الإلجاء والضرورة ، أو كراهته ، على التفصيل الآتي :

(١) — عبد الله بن عمرو بن العاص — رضي الله تعالى عنهما — :

روى عبد الرزاق عن معمر بن يحيى بن أبي كثير عن رجل من الأنصار عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : ((ماءان لا ينقيان من الجنابة ماء البحر وماء الحمام...))^(٢).

وروى ابن أبي شيبة قال : حدثنا أبو داود الطيالسي عن هشام عن قتادة عن أبي أيوب عن عبد الله بن عمرو قال : ((ماء البحر لا يجزئ من وضوء ولا جنابة))^(٣).

وروى ابن المنذر قال : حدثنا موسى بن هارون حدثنا هدبة عن همام عن قتادة عن أبي أيوب عن عبد الله بن عمرو بن العاص فذكر نحواً مما سبق^(٤).

ومن تلك الروايات نتيين صحة نسبة هذا القول إلى عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — فرواية عبد الرزاق إن كان فيها مجهول فروايتي ابن أبي شيبة وابن المنذر

(١) المجموع (٩٠/١).

(٢) المصنف (٩٣/١).

(٣) المصنف (١٣١/١).

(٤) الأوسط (٢٥٠/١).

حسنة لا بأس فيها؛ لأن رجال سنديهما جميعاً موثقون^(١).

هذا مع أن نسبة هذا القول إلى عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — مشهورة جداً ، فقد حكى ذلك عنه جماعة من العلماء والحفاظ منهم : الترمذي^(٢) وابن حزم^(٣)، وابن عبد البر^(٤) والقفال الشاشي^(٥) وابن قدامة^(٦) والنووي^(٧) والشوكاني^(٨).

لكن يلاحظ أن عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — هو أحد رواة حديث ((هو الطهور ماؤه))^(٩) الوارد في ماء البحر، وهذا لو ثبت قد يضعف نسبة ذلك الرأي إليه، لكن رواية الحديث من طريقه لم تثبت.

فهي عند الدارقطني^(١٠) من طريق المثني عن عمرو ، والمثني ضعيف كما ذكر ابن حجر^(١١). ووقع في رواية الحاكم^(١٢): الأوزاعي بدل المثني ، لكن قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — هو غير محفوظ^(١٣).

(١) انظر توثيقهم في تهذيب التهذيب : أبو أيوب المراغي (١٦/١٢)، وقتادة (٣٥١/٨—٣٥٦)، وهشام الدستوائي (٤٣/١١—٤٥)، وهمام بن يحيى البصري (٦٨/١١)، وهديبة بن خالد بن الأسود (٢٥/١١)، وأبو داود الطيالسي (٤/١٨٢—١٨٦)، وانظر في توثيق موسى بن هارون كتاب تقريب التهذيب ص ٥٥٤.

(٢) جامع الترمذي مع العارضة (٨٩/١).

(٣) المحلى (٢٢١/١).

(٤) التمهيد (٢٢١/١٦).

(٥) حلية العلماء (٦٦/١).

(٦) المغني مع الشرح (٨/١).

(٧) المجموع (٩٠/١).

(٨) نيل الأوطار (٢٠/١).

(٩) سيأتي — إن شاء الله تعالى — تخريجه قريباً .

(١٠) سنن الدار قطني (٣٥/١) كتاب الطهارة — باب في ماء البحر.

(١١) التلخيص الحبير مع المجموع (٨٨/١).

(١٢) المستدرک (١٤٣/١) كتاب الطهارة.

(١٣) التلخيص الحبير (٨٨/١).

(٢) — عبد الله بن عمر بن الخطاب — رضي الله تعالى عنهما — :
روى أبو عبيد^(١) وابن أبي شيبة^(٢) وابن المنذر^(٣) كلهم من طريق قتادة عن عقبه
ابن صهبان قال : سمعت ابن عمر يقول : ((التيتم أحب إلي من الوضوء من ماء البحر)).

هذا لفظ ابن أبي شيبة ، وعند ابن المنذر : التيتم أعجب إلي منه .
وهذا إسناد حسن يثبت بمثله الأثر؛ لأن رجاله موثقون كلهم^(٤)، فقد ساقه ابن أبي
شبيبة بقوله: حدثنا وكيع عن شعبة عن قتادة بالسند المتقدم. و مع ذلك فنسبة هذا القول
إلى ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — مشهورة حكاها عنه جمع من أهل العلم منهم
الترمذي^(٥) وابن حزم^(٦) وابن عبد البر^(٧) والقفال الشاشي^(٨) وابن
قدامة^(٩) والنووي^(١٠) والشوكاني^(١١) رحمهم الله تعالى جميعا.
على أنه قد روي عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما رواية ثانية تفيد أنه
يرى طهورية ماء البحر ، رواها أبو عبيد بسنده ثم قال مشيراً للرواية الأولى : ((فهذا
خلاف تلك الرواية))^(١٢) فإن ثبتت الرواية الثانية فهي تفيد رجوع عبد الله بن عمر رضي

(١) كتاب الطهارة (١٧/أ).

(٢) المصنف (١٣١/١).

(٣) الأوسط (٢٤٩/١).

(٤) انظر في توثيقهم تهذيب التهذيب : وكيع بن الجراح ١١ / ١٢٣ — ١٣١ وشعبة بن الحجاج ٤ / ٣٣٨
— ٣٤٦ و قتادة ٨ / ٣٥١ — ٣٥٦ وعقبه بن صهبان ٧ / ٢٤٢.

(٥) الجامع مع العارضة (٨٩/١).

(٦) المحلى ١ / ٢٢١

(٧) التمهيد (٢٢١/١٦) والاستذكار (٢٠٢/١).

(٨) حلية العلماء (١ / ٦٦).

(٩) المغني مع الشرح (١ / ٨).

(١٠) المجموع (١ / ٩٠).

(١١) نيل الأوطار (١ / ٢٠).

(١٢) كتاب الطهارة ١٧ / ب، وانظر : البدر المنير (٤٤/٢).

الله تعالى عنهما عن رأيه الأول ولعل ذلك بعد بلوغ الحديث إياه والله تعالى أعلم.

(٣) أبو هريرة رضي الله عنه :

روى ابن أبي شيبة قال : حدثنا ابن عُلَيَّة عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن رجل من الأنصار عن أبي هريرة قال: ((ماءان لا يجزيان من غسل الجنابة : ماء البحر وماء الحمام))^(١).

وقد وردت حكاية هذا القول عن أبي هريرة رضي الله عنه عند ابن حزم^(٢) وعند ابن الملقن^(٣).

والذي يظهر لي : أن الصحيح عدم ثبوت ذلك الرأي عن أبي هريرة رضي الله عنه لأمرين : الأول : عدم صحة نقل ذلك عنه ؛ إذ في السند الذي ساقه ابن أبي شيبة آنفاً مجهول في قوله : ((عن رجل من الأنصار)) لا سيما إذا علمنا أن يحيى بن أبي كثير لم يسمع من أحد من الصحابة^(٤).

الثاني : أن روايته لحديث هو الطهور ماؤه ثابتة صحيحة من طريقه — كما سيأتي تخرجها بعد قليل — إن شاء الله تعالى — فراويته تضعف نسبة ذلك القول إليه ، وكما قال ابن الملقن — رحمه الله تعالى — عند ما حكى الخلاف في المسألة عن عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: ((وتقدم مثل ذلك عن أبي هريرة وروايته الحديث: أنه طهور، ترده))^(٥).

(٤) سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — :

روى ابن أبي شيبة قال : حدثنا وكيع عن شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال : ((إذا أُلجئت إليه فلا بأس به))^(٦) يعني ماء البحر.

(١) المصنف (١/١٣١).

(٢) المحلى (١/٢٢١).

(٣) انظر : البدر المنير (٢/٤٤).

(٤) انظر : تهذيب التهذيب (١١/٢٦٩—٢٧٠).

(٥) انظر : البدر المنير (١/٤٤).

(٦) المصنف (١/١٣١).

قال ابن المنذر : ((روينا عن سعيد بن المسيب أنه قال : إذا أُلجئت إلى البحر فتوضاً منه))^(١).

وقال القفال الشاشي : ((وعن سعيد بن المسيب أنه قال : إذا أُلجئت إليه فتوضاً به))^(٢).

وممن أورد خلاف سعيد في طهورية ماء البحر الماوردي^(٣) وابن قدامة^(٤) والنووي^(٥) وابن الملقن^(٦).

ومما تقدم يتبين ثبوت خلاف سعيد بن المسيب — رحمه الله — وأنه يرى كراهة الوضوء بماء البحر . فالسند الذي ساقه ابن أبي شيبة رجاله ثقات وهو سند متصل يثبت به الأثر^(٧).

لكن يلاحظ أن الدار قطني^(٨) والحاكم^(٩) رويَا بسنديهما عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في ماء البحر : ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)). فهذا الرواية للحديث من طريق سعيد لو ثبتت لشككت في ثبوت نسبة الخلاف إليه في طهورية ماء البحر . لكنها رواية لم تثبت لأن في سندها عند كل من الدار قطني والحاكم عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي.

قال عنه الحاكم بعد إيراد ذلك الحديث من روايته: إنه ليس من شرط هذا

(١) الأوسط (١/٢٥٠).

(٢) حلية العلماء (١/٦٧).

(٣) انظر المغني مع الشرح (١/٨).

(٤) المصدر السابق.

(٥) المجموع (١/٩٠).

(٦) انظر : البدر المنير (٢/٤٤).

(٧) انظر في توثيقهم واتصال السماع بين الرواة تهذيب التهذيب : وكيع (١١/١٢٣—١٣١)، وشعبة

(٤/٣٣٨—٣٤٦)، وقتادة (٨/٣٥١—٣٥٦).

(٨) انظر : سنن الدار قطني (١/٣٧) كتاب الطهارة ، باب في ماء البحر ، حديث رقم ١٥.

(٩) انظر : المستدرک (١/١٤٢) كتاب الطهارة .

الكتاب^(١) يعني المستدرك، وهذا يوحي بضعفه .

وقال عنه السمعاني محدث خراسان^(٢): ((كان يقلب له الأخبار فيجيب فيها، وكان آفته ابنه، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل الاعتبار، ولعله قد أقلب له على مالك أكثر من مائة وخمسين حديثاً، فحدث بها كلها، وعن إبراهيم بن سعد الشيء الكثير))^(٣).

قلت: هو عند كل من الدار قطني والحاكم من روايته عن إبراهيم بن سعد، فتبين بذلك سقوط تلك الرواية وعدم الاعتداد بها هاهنا .

وليعلم أن كراهة الوضوء بماء البحر هي أقل معنى يفهم من عبارة سعيد بن المسيب المتقدمة ؛ لأن معنى الإلجاء في اللغة : الإكراه والاضطرار .

قال الفيروزآبادي : ((أجأه : اضطره... والتلجئة : الإكراه))^(٤).

لكن هل يفهم منها معنى زائداً على الكراهة؟ بمعنى هل تدل عبارته — رحمه الله تعالى — على أن ماء البحر لا يجزئ التطهر به في حال الاختيار؟
لم يظهر لي في هذا — الآن — شيء .

لكن ينبغي أن يلاحظ أن ابن أبي شيبه ساق الأثر عن سعيد تحت عنوان :

((من رخص في الوضوء بماء البحر))^(٥)، ولم يجعله تحت العنوان الآخر الذي

ساقه بعدُ وهو ((من كان يكره ماء البحر ويقول : لا يجزئ))^(٦).

فكأنه رأى أن عبارة سعيد إنما تفيد كراهة التنزيه وإلا فهو ممن يرخص في ماء البحر. لكن أكثر العلماء الذي حكوا رأي سعيد قرنوه برأي عبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمر — رضي الله تعالى عنهم — ، ورأيهما صريح في عدم الإجزاء كما تقدم ، والله

(١٠) المصدر السابق.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠ / ٤٥٦)

(٣) الأنساب (٤ / ٤٥٩).

(٤) القاموس المحيط (٢٧/١) مادة ((جأ)).

(٥) المصنف (١٣٠/١) كتاب الطهارات.

(٦) المصنف (١٣١/١) كتاب الطهارات .

تعالى أعلم.

(٥) — أبو العالية — رحمه الله تعالى — :

روى ابن أبي شيبة قال : حدثنا إسحاق بن سليمان عن أبي جعفر عن الربيع بن أنس عن أبي العالية أنه: ركب البحر فنجد ماءً فتوضأً بنبيذ ، وكره أن يتوضأ بماء البحر^(١).

ولم أطلع في كلام أحد من أهل العلم على أنه حكى الخلاف عن أبي العالية في التطهر بماء البحر إلا في هذا الأثر عند ابن أبي شيبة.

ورجال إسناده معدلون^(٢)، فهو إسناده حسن على ما فيه من دخن^(٣)، ولعله — إن شاء الله تعالى — تثبت بمثله الآثار لاسيما عن التابعين؛ لأن باب الآثار الموقوفة يتسامح فيه ما لا يتسامح في باب الروايات المرفوعة.

أولئك هم جملة من نسب إليه الخلاف في طهورية ماء البحر، وخلاصة ذلك : أن عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — قد صح عنهما أنهما لا يريان جواز التطهر بماء البحر. على أن هناك رواية أخرى عن عبد الله بن عمر بخلاف ذلك تفيد الجواز. وأما أبو هريرة رضي الله عنه فلم تثبت نسبة الخلاف إليه في هذه المسألة. وأما التابعيان سعيد بن المسيب وأبو العالية — رحمهما الله تعالى — فالثابت عنهما كراهة التطهر بماء البحر.

على أنه روي عن إبراهيم — النخعي — أنه قال : ((ماء البحر يجزئ والعذب

(١) المصنف (١٣١/١) كتاب الطهارات.

(٢) انظر في تعديلهم : تهذيب التهذيب : إسحاق بن سليمان (١/٢٣٤—٢٣٥)، وأبو جعفر (١٢/٥٦—٥٧)، والربيع بن أنس (٣/٢٣٨—٢٣٩)، والسند بينهم متصل كما تبين في تراجمهم .

(٣) دخنه في أمرين : الأول : أن بعض رجاله من أدنى مراتب التعديل.

الثاني : أنه من رواية أبي جعفر عن الربيع ، وقد قال ابن حبان عن الربيع : ((الناس

يتقون من حديثه ما كان من رواية أبي جعفر عنه؛ لأن في أحاديثه عنه اضطراباً كثيراً)) انظر : الثقات

لابن حبان (٤/٢٢٨).

أحب إليّ منه»^(١)، وهذا ليس خلافاً .

أدلة ما ذهب إليه عامة أهل العلم على إباحة التطهر بماء البحر :

استدلوا بالكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس :

فمن الكتاب :

١ - قول الله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ

الغائط أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ الآية^(٢) .

قال ابن المنذر : ((وماء البحر من المياه ، داخل في جملة قوله : ﴿فلم تجدوا

ماء﴾^(٣) . أي : أن ماء البحر يتناوله اسم الماء المطلق^(٤) .

وقال ابن قدامة : ((وماء البحر ماء فلا يجوز العدول إلى التيمم مع وجوده))^(٥) .

٢ - قول الله تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ الآية^(٦) .

استدل بهذه الآية بعض العلماء لمذهب الجمهور في طهورية ماء البحر^(٧) .

وفي الاستدلال بها - في نظري - نظر ، إلا إذا قيل : إن ماء البحر هو في أصله

نازل من السماء ، أو قيل : إن ماء المطر هو من ماء البحر .

٣ - قول الله تعالى : ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَارَةِ ﴾ الآية^(٨) .

قال ابن المنذر : في هذه الآية دليل على طهارة ماء البحر^(٩) . ولم يذكر وجه ذلك .

(١) المصنف لابن أبي شيبة (١/١٣١) .

(٢) من الآية ٦ ، من سورة المائدة .

(٣) الأوسط (١/٢٤٩) .

(٤) انظر : بداية المجتهد (١/٢٣) .

(٥) المغني مع الشرح (١/٨) .

(٦) من الآية ٤٨ ، من سورة الفرقان .

(٧) انظر : غاية المرام (شرح مغني ذوي الأفهام) لصاحب الفضيلة شينخي العلامة الشيخ عبد المحسن

العبيكان (١/٨٣) .

(٨) من الآية ٩٦ ، من سورة المائدة .

(٩) انظر : الأوسط (١/٢٥٠) .

ووجه ذلك — في نظري — إما لأن الماء من جملة الطعام أي المطعوم ، وإما لأن إحلال مأكول البحر مع ملابسته لمائه وتخلقه فيه دليل على طهورية مائه، وإما لأن البحر كله متاع، والمتاع إنما يكون بالطاهر لا بالنجس، لاسيما وهو وارد هاهنا في موضع الامتنان. والله تعالى اعلم.

ومن السنة:—

(١) الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: سألت رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ من البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: ((هو الطهور ماؤه الحل ميتته)).
رواه مالك^(١) والشافعي^(٢) وأحمد^(٣) وأبو داود^(٤) والترمذي^(٥) والنسائي^(٦) وابن ماجه^(٧) والدارمي^(٨) وابن الجارود^(٩) وابن خزيمة^(١٠) و ابن حبان^(١١) والدارقطني^(١٢) والحاكم^(١٣) والبيهقي^(١٤) وغيرهم.
وروي أيضاً عن عدة من الصحابة منهم: علي وجابر وأنس وابن عباس وعبد الله بن

(١) الموطأ مع شرح الزرقاني (١/ ٧٩—٨٠).

(٢) الأم (٣/١)

(٣) المسند (٢/ ٣٦١)

(٤) السنن (١/ ١٣—١٤)

(٥) الجامع (١/ ٨٧—٨٨)

(٦) السنن ((المجتبى)) (١/ ١٧٦)

(٧) السنن (١/ ١٣٦—١٣٧).

(٨) السنن (١/ ١٨٦).

(٩) المنتقى (٣١)

(١٠) الصحيح (١/ ٥٩).

(١١) الصحيح ((التقاسيم)) كما في ((موارد الظمان)) ص (٦٠).

(١٢) السنن ((١/ ٣٤—٣٧)).

(١٣) المستدرک (١/ ١٤٠—١٤٣).

(١٤) السنن الكبرى (١/ ٣—٤).

عمر و غيرهم^(١) — رضي الله تعالى عنهم — أجمعين.

وهو حديث صحيح ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صححه جماعة من الحفاظ منهم البخاري^(٢) والترمذي^(٣) وابن خزيمة^(٤) وابن حبان^(٥) وابن المنذر^(٦) والحاكم^(٧) وابن عبد البر^(٨) وابن منده^(٩) والبيهقي^(١٠) رحمهم الله تعالى جميعاً.
وقال ابن حجر : قال الحميدي: قال الشافعي: ((هذا الحديث نصف علم الطهارة))^(١١).

(٢) الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : حين سئل عن بئر بضاعة — ((الماء طهور لا ينجسه شيء)) .
رواه الشافعي^(١٢) وأحمد^(١٣) وأبو داود^(١٤) والترمذي^(١٥) والنسائي^(١٦) والدار

-
- (١) انظر: سنن الدار قطني (٣٤/١—٣٥). والمستدرک للحاكم (١٤٢/١—١٤٣).
(٢) انظر: الاستذكار (٢٠١/١)، والتمهيد (٢١٨/١٦)، والتلخيص الحبير — مع المجموع — (٨٤/١).
(٣) الجامع مع العارضة (٨٩/١) قال ((حسن صحيح)).
(٤) صحيح ابن خزيمة (٥٩/١).
(٥) صحيح ابن حبان ((التقاسيم)) كما في موارد الظمان (٦٠).
(٦) الأوسط (٢٤٧، ٢٤٩/١).
(٧) المستدرک (١٤٠/١) قال : ((هذا حديث صحيح على شرط مسلم)) يشير إلى حديث ابن عباس.
(٨) انظر: الاستذكار (٢٠١/١—٢٠٢) لكنه إنما صحح معناه ، فأما السند فضعفه ، وكذلك ابن حزم قال ((لا يصح)). المحلى (٢٢١/١).
(٩) انظر: التلخيص الحبير مع المجموع (٨٤/١).
(١٠) المصدر السابق (٨٤/١).
(١١) التلخيص الحبير مع المجموع (٨٩/١).
(١٢) اختلاف الحديث . مطبوع مع مختصر الزني الملحق بكتاب الأم ص ٤٩٩ .
(١٣) المسند (٣١/٣).
(١٤) السنن (١١/١)، كتاب الطهارة — باب ما جاء في بئر بضاعة.
(١٥) الجامع مع العارضة (٨٣/١)، أبواب الطهارة — باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء ، وقال الترمذي ((هذا حديث حسن)).
(١٦) السنن ((المجتبى)) (١٧٤/١) كتاب المياه — باب ذكر بئر بضاعة.

قطني^(١) والبيهقي^(٢) وغيرهم.

وصححه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو محمد بن حزم^(٣).

وذكر النووي أن هذا الحديث مما يحتج به لظهورية ماء البحر^(٤).

ووجه ذلك — في نظري — ما أشار إليه الشافعي حين قال : إن جواب رسول

الله ﷺ في بئر بضاعة عليها وعلى مثلها وأكثر منها^(٥).

وبدهي أن ماء البحر أكثر من ماء بئر بضاعة ، فدل على ظهوريته بل وعدم

قابليته للتنجيس.

ثم إن ماء البحر ماء فهو داخل في عموم جملة " الماء طهور " .

(٣) الحديث الذي رواه ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — في الوضوء بفضل

المرأة — أن النبي ﷺ قال : ((إن الماء لا ينجسه شيء)).

رواه أحمد^(٦) والنسائي^(٧) وابن خزيمة^(٨) وابن حبان^(٩) والحاكم^(١٠).

وقال ابن حجر : ((صححه ابن خزيمة وابن حبان وغيرهما))^(١١).

وقال الحاكم : ((هذا حديث صحيح في الطهارة ولم يخرجاه ولا يحفظ له علة))^(١٢).

ووجه الدلالة منه كالذي قبله.

(١) السنن (٢٩/١—٣١) كتاب الطهارة — باب الماء المتغير .

(٢) السنن الكبرى (٤/١).

(٣) انظر : التلخيص الحبير مع المجموع (٩٠/١).

(٤) انظر : المجموع (٩١/١).

(٥) بتصرف من اختلاف الحديث للشافعي ص ٤٩٩ .

(٦) المسند (٢٣٥/١).

(٧) السنن ((المجتبى)) (١٧٣/١) كتاب المياه.

(٨) الصحيح (٤٨/١).

(٩) الصحيح كما في ((موارد الظمان)) ص ٦٠ .

(١٠) المستدرک (١٥٩/١) كتاب الطهارة .

(١١) الدراية (٥٣/١).

(١٢) المستدرک (١٥٩/١).

ومن الإجماع :

حكى جماعة من أهل العلم الإجماع من علماء الأمة على طهورية ماء البحر، ولم يذكروا في ذلك خلافاً إلا ما تقدم ذكره من روايات عن بعض الصحابة رضي الله عنهم وعن بعض التابعين. فقال ابن عبد البر : ((قد أجمع جمهور العلماء وجماعة أئمة الفتيا بالأمصار من الفقهاء أن البحر طهور مأوه ، وأن الوضوء جائز به، إلا ما روي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص فإنه روي عنهما أنهما كرها الوضوء من ماء البحر، ولم يتابعهما أحد من فقهاء الأمصار على ذلك ولا عرج عليه ولا التفت إليه))^(١). وقال في موضع آخر — مشيراً إلى القول بطهورية ماء البحر — : ((وهذا إجماع من علماء الأمصار الذين تدور عليهم وعلى أتباعهم الفتوى))^(٢). وقال ابن رشد : ((أجمع العلماء على أن جميع أنواع المياه طاهرة في نفسها مطهرة لغيرها إلا ماء البحر؛ فإن فيه خلافاً في الصدر الأول شاذاً))^(٣). وقال الشوكاني — بعد أن أورد خلاف من خالف من الصحابة في طهورية ماء البحر — : ((لا حجة في أقوال الصحابة لا سيما إذا عارضت المرفوع والإجماع))^(٤). ومن أهل العلم من اكتفى بعزو القول بطهورية ماء البحر إلى عامة أهل العلم، فذكر الترمذي أنه قول أكثر الفقهاء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم^(٥). وقال ابن المنذر : هو قول عوام أهل العلم^(٦)، وقال ابن قدامة : هو قول عامة أهل العلم^(٧)، وقال النووي : هو قول جمهور العلماء من الصحابة فمن بعدهم^(٨). والذي يظهر لي : أن الإجماع في هذه المسألة إنما انعقد بعد مضي عهد التابعين

(١) التمهيد (٢٢١/١٦).

(٢) الاستذكار (٢٠٢/١).

(٣) بداية المجتهد (٢٣/١).

(٤) نيل الأوطار (٢٠/١).

(٥) الجامع مع العارضة (٨٩/١).

(٦) الأوسط (٢٤٩/١).

(٧) المغني مع الشرح (٨/١).

(٨) المجموع (٩٠/١).

حين انقرض الخلاف، يدل لذلك حرص العلماء حين حكاية الإجماع في هذه المسألة على استثناء خلاف من خالف من ذلك.

كما تدل عليه أوضح دلالة عبارة ابن رشد المتقدمة.

وانعقاد الإجماع في عصر بعد تقدم الخلاف في عصر آخر مسألة أصولية مشهورة^(١).

ومن الآثار :

ما روي عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابن عباس^(٢) وعقبة بن عامر^(٣) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — من القول بطهورية ماء البحر. بل قال ابن العربي : ((قد كانت الصحابة تسافر في البحر فتتوضأ به وما تيممت ولا حملت ماءً لظهورها غيره^(٤))).

ومن القياس :

قالوا : ماء البحر ماء لم يتغير عن أصل خلقته فأشبهه غيره^(٥). بل قال بعض العلماء : ماء البحر أطهر ؛ لأن المياه كلها تنجس إذا غلبت وماء البحر لا يكون مغلوباً أبداً^(٦).

و هذا من القياس في معني الأصل، ويطلق عليه أيضاً مفهوم الموافقة، وغيره من الإطلاقات^(٧)، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المعنى. أدلة المخالفين: من السنة والمعقول :

(١) انظر : أصول السرخسي (٣١٩/١-٣٢١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٧/٣-٣١٠)، والمحصل

للرازي — الجزء الثاني — القسم الأول — ١٩٤-٢٠٢، وبيان المختصر للأصفهاني (٥٩٩/١-٦٠٨).

(٢) انظر : مصنف ابن أبي شيبة (١٣٠/١)، والجامع للترمذي (٨٩/١)، والأوسط لابن المنذر (٢٤٨/١).

(٣) انظر : الأوسط لابن المنذر (٢٤٨/١).

(٤) عارضه الأحوذني (٨٩/١).

(٥) انظر: المجموع (٩١/١).

(٦) انظر: الطهارة لأبي عبيد (١٧/ب).

(٧) انظر: الرسالة للشافعي (٤٧٩) و(٥١٥-٥١٦)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٢٣٧)

فمن السنة :

(١) الحديث الذي روي عن النبي ﷺ من طريق عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — قال: قال رسول الله ﷺ: ((لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً)).
رواه سعيد بن منصور^(١) وأبو داود^(٢) والبيهقي^(٣).
قال الترمذي — في معرض حديثه عن من روي عنه كراهة الوضوء بماء البحر — قال عبد الله بن عمرو: هو نار^(٤).
وقال ابن العربي — معلقاً على ذلك — ((أراد به أنه طبق النار لأنه ليس بنار في نفسه^(٥))).
ووجه الدلالة من الحديث على ما ذهبوا إليه ما بينه ابن العربي بقوله: ((وما كان طبقاً لسخط لا يكون طريق طهارة ورحمة))^(٦).
(٢) الحديث الذي روى يعلى — ﷺ قال: قال رسول الله — صلى الله عليه وآله وسلم —: ((إن البحر هو جهنم)) فقالوا ليعلى: قال الله عز وجل: ﴿ناراً أحاط بهم سرادقها﴾^(٧) فقال: والذي نفسي بيده لا أدخلها أبداً حتى ألقى الله ولا تصيبني منها قطرة.
رواه الحاكم وقال: هذا حديث صحيح الإسناد^(٨).
ووجه الدلالة منه كالذي قبله .
كما يستنبط منه أنه يحتمل أن يعلى بن أمية ﷺ — لا يرى التطهر بماء البحر؛ إذ

(١) السنن — القسم الثاني من المجلد الثالث (١٨٦—١٨٧).

(٢) السنن — (٣٨٩/١).

(٣) السنن الكبرى (١٨/٦).

(٤) الجامع مع العارضة (٨٩/١) وانظر: المغني مع الشرح (٨/١).

(٥) عارضة الأحوذي (٨٩/١).

(٦) المصدر السابق (٨٨/١).

(٧) من الآية ٢٩ من سورة الكهف .

(٨) المستدرک (٥٩٦/٤).

كأن هذا من لازم قوله، لكن لم أجد من ذكر ذلك عنه، والله تعالى أعلم.

ومن المعقول :

قيل : ماء البحر مالح شديد الملوحة ، ولا يشرب ، فخالف بذلك بقية المياه
فاقتضى ذلك كراهته.
ولذا قال أبو عبيد : ((يلزم من كره ماء البحر أن يقول في كل ماء مالح
مثله))^(١).

الرد على أدلة الرأي المخالف :

(١) أما حديث ((لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله فإن تحت
البحر ناراً وتحت النار بحراً)) فقد قال الخطابي عنه : ((قد ضعفوا إسناد هذا
الحديث))^(٢). وقال النووي : ((ضعيف باتفاق المحدثين))^(٣).
ثم قال النووي : ((ولو ثبت لم يكن فيه دليل ، ولا معارضة بينه وبين حديث
(هو الطهور ماؤه))^(٤).
وقال ابن قدامة : ((قولهم : هو نار. إن أريد به أنه نار في الحال فهو خلاف
الحس، وإن أريد أنه يصير ناراً لم يمنع ذلك الوضوء به حال كونه ماءً))^(٥).
وقال الخطابي : ((وقوله : إن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً ، تأويله : تفخيم
أمر البحر وتهويل شأنه، وذلك لأن الآفة تسرع إلى راكمه، ولا يؤمن الهلاك في ملابسة
النار ومداخلتها والدنو منها))^(٦).
فثبت بما تقدم الطعن في ذلك الحديث ثبوتاً ودلالةً . والله تعالى أعلم.

(١) الطهارة (١٧/ب).

(٢) معالم السنن (٢٣٨/٢).

(٣) المجموع (٩١/١)، وانظر : نيل الأوطار (٢٠/١)، وعون المعبود (١٦٧/٧).

(٤) المجموع (٩١/١).

(٥) المغني مع الشرح (٨/١).

(٦) معالم السنن (٢٣٨/٢).

(٢) وأما حديث يعلى رضي الله عنه : ((إن البحر هو جهنم)).

فيجاب عنه بما أجاب به ابن قدامة عن الحديث المتقدم من أنه إن أريد أن البحر هو جهنم ونار في الحال فهو خلاف الحس، وإن أريد أنه يصير ناراً لم يمنع ذلك الوضوء به حال كونه ماءً^(١).

وقال الحاكم بعد أن ساق الحديث بسنده : ((ومعناه : أن البحر صعب كأنه جهنم))^(٢).

فاتضح بذلك أن لا دلالة في الحديث على كراهة التطهر بماء البحر.

(٣) وأما الاستدلال من المعقول فكون ماء البحر شديد الملوحة لا يشرب ، هذا الوصف لا يخرج عن كونه ماء عند الإطلاق^(٣)، وادعاء إخراجها بذلك الوصف عن كونه ماء تحكم من قائله، وإذا كان كذلك فهو على الأصل في الماء أنه طهور.

سبب الشذوذ:

بعد استعراض هذه المسألة يتضح أن سبب الشذوذ فيها هو خفاء النص الخاص بدليل انقراض الخلاف بعد ظهور النص وشيوعه ، ولما خفي النص على من خفي عليه لم يبق إلا العموم^(٤)، فعرضت شبهة وصفه بالنارية وبأنه يختلف عن غيره لشدة ملوحته فصرفتهم عن الأخذ به. والله تعالى أعلم.

(١) انظر : المغني مع الشرح (٨/١).

(٢) المستدرک (٥٩٦/٤).

(٣) انظر : بداية المجتهد (٢٣/١)، والمحلى (٢٢١/١).

(٤) انظر : المحلى (٢٢١/١).

المسألة الثانية

التطبيق في الركوع

أولاً : معنى التطبيق :

في اللغة : قال ابن فارس — رحمه الله تعالى — ((تقول : أطبقت الشيء على الشيء، فالأول طبق للثاني، وقد تطابقا))^(١).

قال : ((وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه))^(٢).

وفي الاصطلاح : المراد بالتطبيق ههنا : هيئة يصنعها المصلي حال ركوعه. وحقيقته : أن يجعل المصلي يديه بين فخذيه وركبتيه ملصقاً بين باطني كفيهما مخالفاً بين أصابعهما حال الركوع^(٣)، والتشهد^(٤).

وسميت هذه الهيئة تطبيقاً أخذاً من ذلك المعنى اللغوي ؛ لأن المطبق في الركوع يلصق باطن كفه بباطن كفه الأخرى ويطبق عليهما أي يغطي إحداهما بالأخرى.

ثانياً : مذهب عامة أهل العلم :

ذهب عامة أهل العلم إلى عدم مشروعية التطبيق، وأنه كان في صدر الإسلام يُفعل ثم نسخت مشروعيته، وأن السنة المستقرة أن يضع الراكع يديه على ركبتيه ، بأن يلقم راحتيه ركبتيه مفرجاً بين أصابعه.

قال الترمذي — رحمه الله تعالى — بعد أن روى حديث عمر رضي الله عنه في وضع اليدين على الركبتين : ((العمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله والتابعين ومن بعدهم ، لا اختلاف بينهم في ذلك، إلا ما روي عن ابن مسعود وبعض أصحابه أنهم

(١) مقاييس اللغة (٤٣٩/٣).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر : الخلى (٢٧٤/٣)، والمبسوط للسرخسي (٢٠/١)، وعارضة الأحمدي لابن العربي (٦٠/٢)، والمغني (٥٤١/١)، والمجموع (٤٠٧/٣)، وفتح الباري (٢٧٣/٢—٢٧٤).

(٤) انظر : النهاية لابن الأثير (١١٤/٣).

كانوا يطبقون ، والتطبيق منسوخ عند أهل العلم))^(١).

وقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — ((ومن روينا عنه من أصحاب رسول الله ﷺ أنه وضع يديه على ركبتيه وأمر بوضع اليدين على الركبتين : عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وروينا ذلك عن عروة بن الزبير وسعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والنخعي ، وبه قال سفيان الثوري والشافعي وإسحاق وأصحاب الرأي وكل من لقيناه من أهل العلم))^(٢).

وقال السرخسي — رحمه الله تعالى — عن وضع اليدين على الركبتين : ((هو قول عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، وكان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأصحابه يقولون بالتطبيق))^(٣).

وقال البغوي — رحمه الله تعالى — ((السنة في الركوع عند عامة العلماء أن يضع راحتيه على ركبتيه ويفرج بين أصابعه ويجافي مرفقيه عن جنبه ، ويسوي ظهره ، وعنقه، ورأسه))^(٤).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — ((قد كان الناس في صدر الإسلام يطبقون أيديهم ويشبكون أصابعهم ويضعونه بين أفخاذهم، ثم نسخ ذلك وأمروا برفعها إلى الركب))^(٥).

ثم قال : ((ثبت النسخ واتفقت عليه الأمة))^(٦).

وقال الحازمي — رحمه الله تعالى — بعد أن سمى بعض من ذهب إلى التطبيق : ((وخالفهم في ذلك كافة أهل العلم من الصحابة والتابعين فمن بعدهم))^(٧).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — ((مذهبنا ومذهب العلماء كافة أن السنة

(١) جامع الترمذي مع العارضة (٥٩/٢).

(٢) الأوسط (١٥٢/٣—١٥٣).

(٣) المبسوط (١٩/١—٢٠).

(٤) شرح السنة (٢٢٨/٢).

(٥) عارضة الأحوذى (٦٠/٢)، ولعل صحة العبارة : "ويضعونها".

(٦) المصدر نفسه.

(٧) الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ص (١٣٢).

وضع اليدين على الركبتين ، و كراهة التطبيق ، إلا ابن مسعود وصاحبيه علقمة والأسود فإنهم يقولون : إن السنة التطبيق))^(١).

وقال في موضع آخر : ((اتفق العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على كراهة التطبيق في الركوع، إلا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فإنه كان يقول: التطبيق سنة))^(٢).

ثالثاً : الرأي الشاذ :

انفرد بعض أهل العلم عن عامتهم فشد بذلك عن جماعتهم وقال بمشروعية التطبيق، وأن السنة للمصلي إذا ركع أن يطبق في ركوعه على الصفة المتقدمة في بيانه. والذي ذهب إلى هذا هو الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وأخذه عنه أبناؤه وأصحابه وبعض أهل الكوفة.

فأما عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقد ثبت هذا الرأي عنه بالسند الصحيح وبالنقل المستفيض عنه من أهل العلم.

فأما السند إليه فقد روى مسلم في صحيحه التطبيقَ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من قوله ومن فعله.

فأما من قوله : فقد روى مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: ((إذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه على فخذه وليجنأ ^(٣) وليطبق بين كفيه))^(٤).

وأما من فعله : فقد روى مسلم في صحيحه بسنده عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصلى بهما فلما ركع طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذه^(٥).

وأما نقل أهل العلم عن عبد الله رضي الله عنه أنه كان يطبق في ركوعه ويأمر غيره به

(١) شرح صحيح مسلم (٣/١٧٩).

(٢) المجموع (٣/٤١١).

(٣) قال النووي : ((معناه : ينعطف)) انظر : شرح صحيح مسلم (٣/١٨١).

(٤) (٣/١٨٠-١٨١).

(٥) (٣/١٨١)، ونسخة محمد فؤاد عبد الباقي (١/٣٧٩-٣٨٠).

فكثير .

وممن نقل عنه ذلك الترمذي^(١) وابن المنذر^(٢) والطحاوي^(٣) والقاضي عبد الوهاب^(٤) وابن حزم^(٥) والسرخسي^(٦) والقفال الشاشي^(٧) والبغوي^(٨) وابن العربي^(٩) والحازمي^(١٠) وابن قدامة^(١١) والنووي^(١٢) وابن حجر^(١٣) والعيني^(١٤) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

ولم يكن عبد الله ﷺ يفعل التطبيق ويأمر به فحسب بل كان يضرب الأيدي على تركه ، كما قال ابن حزم^(١٥) ، بل ثبت عنه ذلك في صحيح مسلم^(١٦) .
واستمر عبد الله بن مسعود ﷺ يطبق في ركوعه مدة حياته ، قال القفال الشاشي :
(روى أن ابن مسعود كان إذا ركع طبق يديه وجعلهما بين ركبتيه ومات على ذلك)^(١٧) .

(١) الجامع مع العارضة (٥٩/٢) .

(٢) الأوسط (١٥٣/٣) .

(٣) معاني الآثار (٢٢٩/١—٢٣٢) .

(٤) الإشراف على مسائل الخلاف (٨١/١) .

(٥) المحلى (٢٧٤/٣) .

(٦) المبسوط (١٩/١—٢٠) .

(٧) حلية العلماء (١١٧/٢) .

(٨) شرح السنة (٢٢٨/٢) .

(٩) عارضة الأحوذى (٦٠/٢) .

(١٠) الاعتبار ص (١٣٢) .

(١١) المغني مع الشرح الكبير (٥٤٠/١) .

(١٢) المجموع (٤١١/٣) ، وشرح صحيح مسلم (١٧٩/٣) .

(١٣) فتح الباري (٢٧٤/٢) .

(١٤) عمدة القاري (١٢٥/٥) .

(١٥) انظر : المحلى (٢٧٤/٣) .

(١٦) صحيح مسلم (١٨١/٣) .

(١٧) حلية العلماء (١١٧/٢) .

هذا ، وقد أخذَ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مذهبه في التطبيق أبناءه فقد كانوا يطبقون في الركوع كأبيهم.

روى الدارمي في سننه بسنده عن مصعب بن سعد قال : ((كان بنو عبد الله بن مسعود إذا ركعوا جعلوا أيديهم بين أفخاذهم))^(١).

قال ابن حجر : ((أولاد ابن مسعود أخذوه عن أبيهم))^(٢).

ومن سمي من أبناء عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كان يطبق كأبيه أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود.

روى ذلك عنه ابن أبي شيبة في المصنف بسنده عن عثمان بن أبي هند قال : ((رأيت أبا عبيدة إذا ركع طبق))^(٣).

وكذلك نسب ابن المنذر والحازمي العمل بالتطبيق إلى أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود في جملة من نسبا إليه التطبيق من أهل العلم^(٤).

وأما أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقد أخذوا أيضاً عنه التطبيق فكانوا مثله يطبقون في ركوعهم.

روى عبد الرزاق في مصنفه بسنده عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قال للذي ذكر له أنه رأى رجلاً يطبق في ركوعه : ((نعم أولئك أصحاب عبد الله بن مسعود))^(٥).

وقال ابن حزم عن التطبيق : ((كان ابن مسعود رضي الله عنه يفعل ، ويضرب الأيدي على تركه ، وكذلك أصحابه كانوا يفعلونه))^(٦).

وقال السرخسي : ((كان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأصحابه يقولون بالتطبيق))^(٧).

(١) (٢٩٨/١).

(٢) فتح الباري (٢٧٣/٢).

(٣) (٢٤٦/١).

(٤) انظر : الأوسط (١٥٣/٣) ، والاعتبار (١٣٢).

(٥) (١٥٢-١٥١/٢).

(٦) المحلى (٢٧٤/٣).

(٧) المبسوط (٢٠-١٩/١).

لكن يلاحظ أن بعض أهل العلم لم يطلق القول عن جميع أصحاب عبد الله أنهم كانوا يطبقون بل عزا ذلك إلى بعضهم.

قال الترمذي : ((روي عن ابن مسعود وبعض أصحابه أنهم كانوا يطبقون))^(١).
ومن سُمِّي من أصحاب عبد الله بن مسعود — رضي الله تعالى عنه — أنه كان يطبق في ركوعه علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي — رحمهما الله تعالى — وكذلك روي عن أبي سبرة الجعفي رضي الله عنه — وكان له صحبة^(٢)، وكان من أصحاب عبد الله بن مسعود^(٣) — رضي الله تعالى عنه — أنه كان يطبق متبعاً في ذلك ابن مسعود^(٤) — رضي الله تعالى عنه — ثم ترك التطبيق عند ما بلغه النسخ^(٥).

فأما علقمة : فقد روى عنه التطبيق ابن أبي شيبة^(٦) وعزاه إليه النووي^(٧).
وأما الأسود : فقد روى التطبيق عنه عبد الرزاق^(٨) وابن أبي شيبة^(٩) في مصنفيهما، وعزاه إليه ابن المنذر^(١٠) والقفال الشاشي^(١١) والحازمي^(١٢) والنووي^(١٣).
وأما أبو سبرة الجعفي رضي الله عنه فقد كان من أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كما نص على ذلك الحافظ العراقي^(١٤).

(١) الجامع (٥٩/٢).

(٢) انظر : المقتنى في سرد الكنى للذهبي (٢٥٨/١) الترجمة رقم ٢٤٦٥، والإصابة (٣٩٩/٢).

(٣) انظر : طرح الثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي (٢٨٥/٢).

(٤) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٨٤/٢).

(٥) انظر المصدرين السابقين.

(٦) انظر : المصنف (٢٤٦/١).

(٧) انظر : شرح صحيح مسلم (١٧٩/٣).

(٨) انظر : المصنف (١٥١/٢—١٥٢).

(٩) انظر : المصنف (٢٤٦/١).

(١٠) انظر : الأوسط (١٥٣/٣).

(١١) انظر : حلية العلماء (١١٧/٢).

(١٢) انظر : الاعتبار (١٣٢).

(١٣) انظر : شرح صحيح مسلم (١٧٩/٣).

(١٤) انظر : طرح الثريب (٢٨٥/٢).

وقد روى البيهقي عنه أنه كان يطبق ثم ترك التطبيق حين علم بالنسخ .
 روى البيهقي بسنده عن خيثمة بن عبد الرحمن عن أبي سبرة الجعفي قال : قدمت
 المدينة فجعلت أطبق كما يطبق أصحاب عبد الله وأركع ، قال : فقال رجل : يا عبد الله
 ما يملكك على هذا ؟ قلت : كان عبد الله يفعلهُ ، وذكر أن رسول الله ﷺ كان يفعلهُ .
 قال : صدق عبد الله ، ولكن رسول الله ﷺ ربما صنع الأمر ثم أحدث الله له الأمر الآخر ،
 فانظر ما اجتمع عليه المسلمون فاصنعه ، قال : فلما قدم كان لا يطبق^(١) .
 هذا وقد روي التطبيق أيضاً عن بعض علماء الكوفة منهم : عبد الرحمن بن
 الأسود النخعي وشريك بن عبد الله النخعي القاضي ، وهو إحدى الروايتين عن إبراهيم
 النخعي .

فأما عبد الرحمن بن الأسود النخعي فعزا التطبيق إليه ابن المنذر^(٢) والحازمي^(٣) .
 وأما شريك فقد عزا إليه التطبيق القفال الشاشي في الحلية^(٤) إلا أنه ذكر اسمه
 مجرداً فلم يسم أباه ولم ينسبه ، وإنما ذكرت أنه القاضي من باب غلبة الظن فحسب ، لأن
 القاضي شريك من أهل الكوفة ، ومن أهل العلم فيها ، وهو نخعي فقريب جداً أنه هو
 المقصود ، لا سيما وأن أهل العلم كثيراً ما يذكرون اسمه مجرداً أو يضيفون إليه لقبه
 "القاضي" حين ينسبون إليه آراءه .

ومع هذا فقد ذكر محقق كتاب " حلية العلماء " ^(٥) أن المراد بشريك الذي عزا
 إليه مصنف الكتاب أنه كان يطبق هو شريك بن عبدة الصحابي ﷺ الذي يعرف بشريك
 ابن سحماء صاحب قصة اللعان المشهورة^(٦) .

وهذا — في نظري — خطأ ، ويكفي لمعرفة ذلك أن المصنف ذكر شريكاً هذا بعد

(١) السنن الكبرى (١٨٤/٢) .

(٢) الأوسط (١٥٣/٣) .

(٣) الاعتبار (١٣٢) .

(٤) حلية العلماء (١١٧/٢) .

(٥) انظر : هامش أو حاشية ص ١١٧ ، من الجزء الثاني من كتاب حلية العلماء .

(٦) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر ، والإصابة لابن حجر ، وهما معاً ، (١٥٠/٢) .

ذكر الأسود وليس من عادة أهل العلم تقديم التابعين بالذكر على الصحابة والله تعالى أعلم.

وأما إبراهيم النخعي فعنه روايتان : إحداهما وهي المشهورة أنه كان لا يطبق ، روى ذلك عنه ابن أبي شيبة^(١) وعزاه إليه ابن المنذر^(٢).

والأخرى أنه كان يطبق ، روى ذلك عنه ابن أبي شيبة^(٣) أيضاً.

ومن روي عنه فعل التطبيق من غير أهل الكوفة التابعي الجليل مصعب بن الصحابي الجليل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه .

فقد ثبت عنه التطبيق في الصحيحين^(٤)، لكن ثبت أنه قد نهاه أبوه عنه كما في الصحيحين^(٥) أيضاً فلا يظن به إلا الرجوع عنه.

ومصعب — رحمه الله تعالى — وإن كان مدنياً^(٦) إلا أنه أخذ التطبيق حين أخذه من أبناء عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كما ورد ذلك في سنن الدارمي^(٧) ونبه عليه ابن حجر^(٨) — رحمه الله تعالى —.

هذا ، وهناك قول ثالث^(٩) في المسألة هو بين قول عامة أهل العلم الذين ذهبوا إلى أن السنة وضع اليدين على الركبتين في الركوع ، وبين قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومن أخذ بقوله من أن السنة هي التطبيق .

وهذا القول الثالث مروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو القول بالتحخير بين التطبيق ووضع اليدين على الركبتين.

(١) انظر : المصنف (١/٢٤٥).

(٢) انظر : الأوسط (٣/١٥٣).

(٣) انظر : المصنف (١/٢٤٦).

(٤) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٢/٢٧٣)، وصحيح مسلم (٣/١٨٢).

(٥) انظر : المصدرين السابقين.

(٦) انظر : تقريب التهذيب ٥٣٣ الترجمة رقم ٦٦٨٨.

(٧) (١/٢٩٨).

(٨) انظر : فتح الباري (٢/٢٧٣).

(٩) انظر : الأوسط لابن المنذر (٣/١٥٣—١٥٤).

رواه عنه ابن أبي شيبه من طريق عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه قال : ((إذا ركعت فإن شئت قلت هكذا، وإن شئت وضعت يديك على ركبتك، وإن شئت قلت هكذا، يعني طبقت))^(١).

ورواه ابن المنذر من طريق ابن أبي شيبه بلفظه لكن دون كلمة ((يعني))^(٢).
وقال ابن حجر عن هذا الأثر : ((إسناده حسن))^(٣).

ثم قال : ((وهو ظاهر في أنه كان يرى التخيير، فإما أنه لم يبلغه النهي، وإما حمله على كراهة التنزيه))^(٤).

لكن قال العيني : ((قول بعضهم إما لم يبلغه النهي، وإما حمله على كراهة التنزيه ليس بظاهر؛ لأن التخيير ينافي الكراهة))^(٥).

وهذا من العيني ترجيح لكون النهي لم يبلغه.

هذا، وقد ظهر لي في هذا الأثر عن علي رضي الله عنه عدة أمور :

الأول : محاولة التوفيق بينه وبين مذهب عامة أهل العلم.

الثاني : ذكر ما يوجب تضعيفه عند بعض أهل العلم بالحديث.

الثالث : ذكر أثر آخر عن علي رضي الله عنه يعارض هذا الأثر ، ويذهب فيه مذهب عامة أهل العلم .

أما الأول : فقول علي رضي الله عنه في هذا الأثر ، وإن كان رأياً ثالثاً في المسألة كما نص على ذلك ابن المنذر — رحمه الله تعالى — ^(٦) وظاهره أنه يتعارض مع مذهب عامة أهل العلم في أن السنة إنما هي وضع اليدين على الركبتين في الركوع، إلا أنه قد يقال إن كلام

(١) انظر : المصنف (١/٢٤٥)، وفيه : عن عاصم بن حمزة بدلاً من ضمرة وهو تصحيف طباعي فيما يظهر.

(٢) انظر : الأوسط (٣/١٥٤).

(٣) فتح الباري (٢/٢٧٤).

(٤) المصدر السابق.

(٥) عمدة القاري (٥/١٢٥).

(٦) انظر : الأوسط (٣/١٥٣).

علي عليه السلام محمول على أنه أراد بالتحخير بيان عدم الوجوب، وهذا متفق مع ما ذهب إليه أهل العلم من أن الركوع جائز وإن لم يضع اليدين على الركبتين، إذ وضعهما عليهما هو على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب، كما نص على ذلك غير واحد من أهل العلم منهم ابن قدامة ^(١) والنووي ^(٢) — رحمهما الله تعالى — .

وأما الثاني : فإن عاصم بن ضمرة ^(٣) راوي الحديث عن علي عليه السلام متكلم فيه، ومختلف في توثيقه، فهو وإن وثقه بعض أهل العلم ^(٤)، وجعله ابن حجر في مرتبة ((صدوق)) ^(٥)، وبناء على ذلك حسن إسناد الأثر من طريقه كما تقدم، إلا أن ابن حبان قال فيه : ((كان رديء الحفظ ، فاحش الخطأ ، يرفع عن علي قوله كثيراً ، فلما فحش ذلك في روايته استحق الترك)) ^(٦) .

وقال ابن عدي عنه : ((البلية من عاصم ليس ممن يروى عنه)) ^(٧) .

وأما الثالث : فقد روى ابن أبي شيبه — رحمه الله تعالى — بإسناده عن علي عليه السلام قال: ((إذا ركعت فكيف على ركبتك وابتسط ظهرك، ولا تقنع ^(٨) رأسك ولا

(١) انظر : المغني (١/٥٤١).

(٢) انظر : المجموع (٣/٤١٠).

(٣) وما في "المصنف" لابن أبي شيبه أنه ابن حمزة ، خطأ مطبعي ، كما تقدم.

(٤) انظر : الجرح والتعديل (٦/٣٤٥)، وتهذيب التهذيب (٥/٤٥—٤٦).

(٥) تقريب التهذيب ص(٢٨٥)، الترجمة رقم ٣٠٦٣، وفيه وفي التهذيب ما يفيد أنه مات سنة ١٧٤، وهو خطأ مطبعي فيما يظهر والصحيح ٧٤ دون مائة ؛ لأنه من أصحاب علي عليه السلام ، وانظر الكاشف (٢/٤٥)، وفي التهذيب (٥/٤٥) أنه توفي في ولاية بشر بن مروان ، وبشر توفي سنة ٧٥هـ فحسب، انظر سير أعلام النبلاء (٤/١٤٦).

(٦) المحروحين (٢/١٢٥—١٢٦).

(٧) الكامل (٥/٢٢٥)، وانظر أيضاً : تهذيب التهذيب (٥/٤٦).

(٨) أي لا ترفع رأسك ، انظر : الصحاح للجوهري (٣/١٢٧٤)، وغريب الحديث لابن الجوزي (٢/٢٦٧).

تصوبه^(١)، ولا تمتد ولا تقبض^(٢))).

ورواه ابن المنذر^(٣) من طريق ابن أبي شيبة.

وهذا فيه — كما هو ظاهر — أمر من علي ﷺ بوضع الكفين على الركبتين ، وهذا متفق مع مذهب عامة أهل العلم، وكأنه يتعارض مع ما روي عنه من التخيير كما تقدم، أو أن في هذا بياناً منه للسنة، وفي ذلك بياناً للجواز.

لكن يلاحظ أن في إسناد هذا الأثر الأخير عن علي ﷺ عبد العزيز بن عبيد الله ، قال عنه ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((ضعيف))^(٤). والله تعالى أعلم.

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على أن السنة للمصلي إذا ركع أن يضع راحتيه على ركبتيه بالسنة الثابتة المستقرة من فعل النبي ﷺ ومن قوله، وبإجماع الأمة على ذلك .

أولاً : من السنة :

(١) عن أبي حميد الساعدي ﷺ أنه قال في نفر من أصحاب النبي ﷺ : ((أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ رأيتُهُ إذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه)) الحديث.

رواه البخاري^(٥)، ورواه ابن حبان في صحيحه ، وفيه : أن أبا حميد ﷺ قال ذلك في عشرة من أصحاب النبي ﷺ فلما حدثهم به قالوا : صدقت ، هكذا كان يصلي النبي ﷺ^(٦).

(٢) عن أبي مسعود عقبة بن عمرو ﷺ قال : ((ألا أصلي لكم كما رأيت رسول

(١) أي لا تخفضه ولا تنكسه، انظر : الصحاح (١/١٦٥)، والمجموع المغيث في غريب القرآن والحديث للأصفهاني (٢/٢٩٨).

(٢) المصنف (١/٢٤٥).

(٣) انظر : الأوسط (٣/١٥٣).

(٤) تقريب التهذيب ص(٣٥٨)، الترجمة رقم (٤١١١).

(٥) صحيح البخاري مع "الفتح" (٢/٣٠٥).

(٦) انظر : موارد الظمان ص(١٣٣).

الله ﷺ يصلي ؟)) قلنا : بلى، ((فقام فلما ركع وضع راحتيه على ركبتيه))
الحديث .

ثم قال أبو مسعود رضي الله عنه في نهاية حديثه : ((هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصلي،
وهكذا كان يصلي بنا)) .
رواه أحمد^(١) وأبو داود^(٢) والنسائي واللفظ له^(٣)، وابن خزيمة في صحيحه^(٤)،
والدارمي^(٥) وابن المنذر^(٦) .

وقال الشوكاني : لا مطعن فيه ، جميع رجال إسناده ثقات^(٧) .
(٣) عن وائل بن حجر رضي الله عنه قال : قلت : لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ كيف
يصلي ؟ فنظرت إليه حين قام فكبر ورفع يديه حتى حاذى أذنيه ثم وضع يده
اليمنى على كفه اليسرى والرسغ والساعد، ثم لما أراد أن يركع رفع يديه
مثلها، ثم ركع فوضع يديه على ركبتيه)) الحديث .
رواه النسائي^(٨) وابن حبان في صحيحه^(٩) وابن أبي شيبة في مصنفه^(١٠) .
(٤) عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — قالت : ((كان رسول الله ﷺ يركع
فيضع يديه على ركبتيه ويجافي بعضديه)) .
رواه ابن ماجه^(١١) وابن أبي شيبة^(١٢) .

(١) المسند (٤/١٢٠) .

(٢) السنن (١/١٣٨) .

(٣) السنن " المجتبى " (٢/١٨٦) .

(٤) (١/٣٠٢—٣٠٣) .

(٥) السنن (١/٢٩٩) .

(٦) الأوسط (٣/١٥١) .

(٧) نيل الأوطار (٢/٢٧٠) .

(٨) السنن " المجتبى " (٢/١٢٦) .

(٩) انظر : موارد الظمان (١٣٢) .

(١٠) (١/٢٤٤) .

(١١) السنن (١/٢٨٣) .

(١٢) المصنف (١/٢٤٤) .

لكن في رجال إسناده عندهما حارثة بن أبي الرِّجَال وهو ضعيف^(١).
تلك جملة من الأحاديث المبينة من فعله ﷺ للسنة في الركوع، وأن السنة فيه إنما
هي وضع اليدين على الركبتين لا التطبيق.

(٥) وعن رفاع بن رافع ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ ((إذا قمت فتوجهت إلى
القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ، وإذا ركعت فضع راحتك
على ركبتك وامدد ظهرك)) الحديث.

رواه أحمد^(٢) وأبو داود^(٣) وابن خزيمة^(٤) وابن حبان^(٥) في صحيحيهما، وابن
أبي شيبه^(٦) والبيهقي^(٧)، والحاكم وقال : ((هذا حديث صحيح على شرط
الشيخين))^(٨). ولم يتعقبه الذهبي في تلخيصه بشيء^(٩).

وقال الشوكاني : لا مطعن فيه، جميع رجال إسناده ثقات^(١٠).
فهذا الحديث الصحيح من السنة القولية الدالة على أن الراكع إنما ينبغي له أن يضع
راحته على ركبتيه لا أن يطبق في ركوعه، لأمر النبي ﷺ المصلي إذا ركع أن يفعل ذلك.
(٦) عن عمر بن الخطاب ﷺ قال : ((سنت لكم الركب فأمسكوا بالركب)) وفي
لفظ أنه قال ﷺ : ((إنما السنة الأخذ بالركب)).

رواه النسائي بهذين اللفظين^(١١)، ورواه الترمذي وقال : ((حديث عمر حديث

(١) انظر : الضعفاء للعقيلي (٢٨٨/١)، والمحروحين لابن حبان (٢٦٨/١)، والكاشف للذهبي (١٤٢/١).

(٢) المسند (٣٤٠/٤).

(٣) السنن (١٣٧/١).

(٤) (٣٠٢/١).

(٥) انظر : موارد الظمان (١٣١).

(٦) المصنف (٢٤٤/١).

(٧) السنن الكبرى (٣٤٥/٢).

(٨) المستدرک (٢٤١/١-٢٤٢).

(٩) انظر : تلخيص الذهبي للمستدرک بذيله (٢٤٢/١).

(١٠) نيل الأوطار (٢٧٠/٢).

(١١) السنن " المجتبى " (١٨٥/٢).

حسن صحيح))^(١).

ورواه عبد الرزاق^(٢) وابن أبي شيبة^(٣) وابن المنذر^(٤) والبيهقي^(٥).
قال الحافظ العراقي : قول عمر إن الركب سنت لكم حكمه حكم المرفوع^(٦).
وقال ابن حجر : ((حكمه حكم الرفع؛ لأن الصحابي إذا قال : السنة كذا، أو
سن كذا، كان الظاهر انصراف ذلك إلى سنة النبي ﷺ ولا سيما إذا قاله مثل عمر))^(٧).

ثانياً : من الإجماع :

حكى بعض أهل العلم الإجماع على أن السنة في حق الراكع أن يضع يديه على
ركبتيه ولم يستثنوا من ذلك إلا ابن مسعود رضي الله عنه ومن تابعه على مذهبه في التطبيق^(٨).
وقال ابن العربي متحدثاً عن نسخ التطبيق والأمر بوضع الأيدي على الركب:
((فتبت النسخ واتفقت عليه الأمة))^(٩).
ولم يستثن أحداً ، ولعله أراد بذلك انقراض الخلاف في المسألة، فعاد الإجماع
إجماعاً كاملاً . والله تعالى أعلم، وفي سنن البيهقي إشارة إلى الإجماع أيضاً^(١٠).

(١) الجامع مع العارضة (٥٩/٢).

(٢) المصنف (١٥١/٢-١٥٢).

(٣) المصنف (٢٤٥/١).

(٤) الأوسط (١٥٤/٣).

(٥) السنن الكبرى (٨٤/٢).

(٦) انظر : طرح الشريب (٢٨٥/٢).

(٧) فتح الباري (٢٧٤/٢).

(٨) انظر : جامع الترمذي (٥٩/٢)، والمجموع للنووي (٤١١/٣).

(٩) عارضة الأحمدي (٦٠/٢).

(١٠) انظر : السنن الكبرى (٨٤/٢).

فائدة :

استدل أيضاً الطحاوي — رحمه الله تعالى — من النظر على أن وضع اليدين على الركبتين في الركوع أولى من هيئة التطبيق؛ لأن في التطبيق التقاء اليدين وإصاق بعضها ببعض، وفي وضع اليدين على الركبتين تفريقاً بينهما، وقد جاءت السنة في هيئة الصلاة بالتفريق كمثل إجماعهم على التجافي في الركوع والسجود ونحو ذلك، قال : ((فلما رأينا تفريق الأعضاء في هذا بعضها من بعض أولى من إصاق بعضها ببعض، واختلفوا في إصاقها وتفريقها في الركوع، كان النظر على ذلك أن يكون ما اختلفوا فيه من ذلك معطوفاً على ما أجمعوا عليه منه، فيكون كما كان التفريق فيما ذكرنا أفضل يكون في سائر الأعضاء كذلك))^(١).

لكن تعقبه بعض أهل العلم بأن الذي ذكره معارض بالمواضع التي سن فيها الضم كوضع اليمنى على اليسرى في حال القيام^(٢).

لكن لو قيل : إن التجافي في الركوع خاصة، يدل على أن الأولى في حالة الركوع تفريق الأعضاء ، وهذا يقتضي رجحان هيئة وضع اليدين على الركبتين لما في ذلك من التفريق ، على التطبيق لما فيه من الضم ، لكان ذلك ظاهراً ولا يرد عليه ما ذكر من وضع اليمنى على اليسرى ؛ لأنه في حال القيام، وهنا الكلام في حال الركوع. والله تعالى أعلم.

خامساً : أدلة الرأي الشاذ:

استدل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومن تابعه على أن السنة للركاع أن يطبق في ركوعه ، بالسنة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، وأنه صلى الله عليه وسلم كان يطبق في ركوعه. ومن ذلك :

(١) عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله فقال : أصلى من خلفكم؟ قالوا : نعم، فقام بينهما وجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، ثم ركعنا، فوضعنا

(١) معاني الآثار (١/٢٣٠-٢٣١).

(٢) انظر : فتح الباري (٢/٢٧٤).

أيدينا على ركبنا ، فضرب أيدينا ثم طبق بين يديه ، ثم جعلهما بين فخذيته ،
فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ .
رواه مسلم ^(١) .

(٢) وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : ((علمنا رسول الله ﷺ الصلاة ، قال :
فكبر، ولما أراد أن يركع طبق يديه بين ركبتيه فركع)) الحديث .
رواه النسائي ^(٢) وابن خزيمة في صحيحه ^(٣) ، وابن الجارود ^(٤) .
(٣) عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((إنما فعله النبي ﷺ مرة ، يعني
التطبيق)).

رواه ابن المنذر ^(٥) ، وقال ابن حجر : إسناده قوي ^(٦) .
(٤) وعن إبراهيم النخعي أن النبي ﷺ فعله يعني يطبق يديه في الركوع ، قال ابن [
عون] ^(٧) فذكرته لابن سيرين فقال : لعله فعله مرةً)).
رواه ابن أبي شيبة ^(٨) ، وهو مرسل ، لكن جماعة من الأئمة صححوا مراسيل
إبراهيم النخعي — رحمه الله تعالى — ^(٩) .

سادساً : ردُّ عامة أهل العلم :

عامة أهل العلم الذين ذهبوا إلى أن السنة في الركوع إنما هي وضع اليدين على
الركبتين لا ينازعون في أن التطبيق كان مشروعاً في أول الأمر، ومن ثم فهم يسلمون بكل

(١) صحيح مسلم (١٨١/٣) ، ونسخة محمد فؤاد عبد الباقي (٣٧٩/١—٣٨٠).

(٢) السنن " المجتبى " (١٨٤/٢—١٨٥).

(٣) (٣٠١/١).

(٤) المنتقى ص(٨٦).

(٥) الأوسط (١٥٢/٣).

(٦) انظر : فتح الباري (٢٧٤/٢).

(٧) في المطبوعة بدل عون [عفان] وهو تصحيف؛ لأن الراوي عن إبراهيم هو ابن عون.

(٨) المصنف (٢٤٦/١).

(٩) انظر : تهذيب التهذيب (١٧٨/١—١٧٩).

الأدلة التي ساقها من يرى التطبيق؛ لأنها جميعاً إنما تدل على أن النبي ﷺ فعله، وهذا لا نزاع فيه، وإنما عامة أهل العلم يرون أن التطبيق منسوخ، فهو وإن كان يفعل في صدر الإسلام، إلا أن الأدلة الثابتة الصحيحة قد دلت على نسخه، واستقر العمل أخيراً على وضع اليدين على الركبتين، وجاء النهي عن التطبيق، فمن فعله بعد فقد خالف السنة المستقرة، وشذ عن جماعة أهل العلم في ذلك، فإن كان لم يبلغه النهي — كما هو حال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه — فهو معذور مأجور — إن شاء الله تعالى — على اجتهاده، وإلا فلا عذر له.

ومن الأدلة على نسخ التطبيق :

(١) عن مصعب بن سعد رضي الله عنه قال : ((صليت إلى جنب أبي فطبت بين كفي ثم وضعتهما بين فخذي، فنهاني أبي ، وقال : كنا نفعله فنهينا عنه، وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب)).
متفق عليه^(١)، واللفظ للبخاري.

قال الحافظ العراقي : ((قول الصحابي أمرنا ونهينا حكمه حكم الرفع عند جمهور أهل العلم من المحدثين والفقهاء والأصوليين))^(٢).

وقال تلميذه الحافظ ابن حجر : ((استدل به على نسخ التطبيق المذكور بناء على أن المراد بالأمر والنهي في ذلك هو النبي ﷺ ، وهذه الصيغة مختلف فيها، والراجح أن حكمها الرفع ، وهو مقتضى تصرف البخاري، وكذا مسلم إذ أخرجه في صحيحه))^(٣).

(٢) عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : علمنا رسول الله ﷺ الصلاة، قال : فكبر ، ولما أراد أن يركع طبق بين يديه بين ركبتيه فركع، فبلغ ذلك سعداً فقال : صدق أخي، كنا نفعل هذا، ثم أمرنا بهذا — يعني الإمساك بالركب —).

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٢/٢٧٣)، وصحيح مسلم (٣/١٨٢).

(٢) طرح التشريب (٢/٢٨٥).

(٣) فتح الباري (٢/٢٧٣).

رواه النسائي^(١) وابن خزيمة في صحيحه^(٢) وابن الجارود^(٣)، وقد تقدم طرف منه.
(٣) عن علقمة والأسود قالوا : صلينا مع عبد الله ، فلما ركع طبق كفيه ووضعهما
بين ركبتيه، وضرب أيدينا ففعلنا ذلك، ثم لقينا عمر بعد، فصلى بنا في بيته،
فلما ركع طبقنا كفيهما كما طبق عبد الله، ووضع عمر يديه على ركبتيه، فلما
انصرف قال : ما هذا؟ فأخبرناه بفعل عبد الله ، قال : ذاك شيء كان يفعل
ثم ترك)).

رواه عبد الرزاق^(٤).

(٤) عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((إنما فعله النبي ﷺ مرة يعني
التطبيق)).

رواه ابن المنذر وقوى إسناده ابن حجر، كما تقدم.

إذ قد تقدم الاستدلال بهذا الأثر على أن النبي ﷺ فعل التطبيق وأنه كان من سنته،
لكن دلالة على نسخ التطبيق أظهر، إذ حصر فعل التطبيق بالمرّة الواحدة مع تكرار
الركوع ما لا يكاد يحصى يدل على تركه والانتقال منه إلى غيره وهو وضع اليدين على
الركبتين الذي دلت عليه الأحاديث المتقدمة.

ومثله الأثر المتقدم عن ابن سيرين — رحمه الله تعالى — حيث قال : ((لعله فعله
مرة)).

(٥) عن أبي سيرة الجعفي ﷺ قال : قدمت المدينة فجعلت أطبق كما يطبق
أصحاب عبد الله وأركع، فقال رجل : يا عبد الله ما يملكك على هذا؟ قلت:
كان عبد الله يفعل، وذكر أن رسول الله ﷺ كان يفعله ، قال: صدق عبد

(١) السنن " المجتبى " (١٨٤/٢—١٨٥).

(٢) (٣٠١/١).

(٣) المنتقى (٨٦).

(٤) المصنف (١٥٢/٢—١٥٣)، وإسناده في نظري قوي؛ لأنه يرويه عن إسرائيل بن يونس عن جده أبي
إسحاق السبيعي عن علقمة والأسود ، وهؤلاء ثقات قد سمع بعضهم من بعض، انظر : تهذيب التهذيب
(١/٢٦١—٢٦٣)، و(٨/٦٣—٦٧).

الله، ولكن رسول الله ﷺ ربما صنع الأمر ثم أحدث الله له الأمر الآخر فانظر ما اجتمع عليه المسلمون فاصنعه، قال: فلما قدم كان لا يطبق)).
رواه البيهقي (١).

تلك من أظهر الأدلة الدالة على أن التطبيق قد نسخ، لكن أين الناسخ؟
ذهب ابن حزم — رحمه الله تعالى — إلى أن الناسخ هو حديث رفاعة بن رافع
رضي الله عنه وقد تقدم، وفيه: أن النبي ﷺ قال: ((وإذا ركعت فضع راحتيك على ركبتيك)).
قال ابن حزم: ((قد ذكرنا أمر رسول الله ﷺ بوضع الأيدي على الركب في
حديث رفاعة بن رافع، فصح أنه هو الأمر الآخر الناسخ للتطبيق)) (٢).

وذهب الحافظ العراقي — رحمه الله تعالى — إلى أن الناسخ هو حديث أبي حميد
رضي الله عنه وقد تقدم — قال الحافظ: ((حديث أبي حميد مصرح بالرفع في قوله: أمكن يديه من
ركبتيه، وقد كان في عشرة من الصحابة، فثبت النسخ بذلك وعليه عمل الناس)) (٣).

فابن حزم يرى أن النسخ وقع بالقول، والعراقي يرى أن النسخ وقع بالفعل،
وكلاهما — في نظري — جائز أن يقع به النسخ.

لكن قول ابن حزم أقرب إلى لفظ حديث سعد: ((كنا نفعله فنهينا عنه وأمرنا أن
نضع أيدينا على الركب)).

وقول العراقي أقرب إلى لفظ عمر: ((ذاك شيء كان يفعل ثم ترك)). وقد تقدما
قريباً.

سابعاً : سبب الشذوذ:

يظهر — والله تعالى أعلم — أن سبب الشذوذ في هذه المسألة هو خفاء الناسخ.
قال الحازمي: ((الحديث الذي رواه ابن مسعود كان محكماً في ابتداء الإسلام ثم

(١) السنن الكبرى (٢/٨٤).

(٢) المحلى (٣/٢٧٤).

(٣) طرح الشريب (٢/٢٨٥).

نسخ، ولم يبلغ ابن مسعود نسخه^(١).

وقال النووي : ((لأنه لم يبلغهم النسخ وهو حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه والصواب ما عليه الجمهور لثبوت النسخ الصريح))^(٢).

وقال ابن حجر : ((حمل هذا على أن ابن مسعود لم يبلغه النسخ))^(٣).

لكن العيني كأنه استبعد خفاء ذلك على ابن مسعود رضي الله عنه فقال بعد أن ذكر طول صحبته للنبي ﷺ وطول ملازمته إياه : ((كيف خفي عليه أمر وضع اليدين على الركبتين، وكيف لم يبلغه النسخ؟!))^(٤).

وليس هذا — في نظري — ببعيد؛ لأن المرء قد ينظر إلى الفعل مرة واحدة فيتبعه ويستمر عليه ولا يفطن لتغيره عما عهدته عليه، وكذلك القول بل القول أقرب إلى الخفاء؛ لأنه لن يحصي كل كلمة سماعاً.

قال الحافظ العراقي : ((دلت فتوى ابن مسعود بالتطبيق بعد النبي ﷺ على أنه يجوز أن يخفى على العالم وإن كان كبير المحل في العلم بعض الأحكام من النسخ ونحوها، مما لعله عند غيره ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في العلم، والله أعلم))^(٥).

(١) الاعتبار (١٣٢).

(٢) شرح صحيح مسلم (١٧٩/٣).

(٣) فتح الباري (٢٧٤/٢).

(٤) عمدة القاري (١٢٥/٥).

(٥) طرح الشريب (٢٨٥/٢).

المسألة الثالثة

زكاة التجارة

أجمع أهل العلم على وجوب الزكاة في أربعة أصناف : الأنعام والحراث والنقد وعروض^(١) التجارة.

أما الأصناف الثلاثة الأولى : الأنعام والحراث والنقد فقد أجمع العلماء على وجوب الزكاة فيها دون أن يعرف في ذلك خلاف من أحد من المسلمين^(٢).

وأما عروض التجارة فأجمع على وجوب الزكاة فيها أهل العلم أيضاً، ولكن وقع الخلاف فيها من بعض المتأخرين فشذ بذلك عن جماعة أهل العلم وعامتهم. وبيان هذه المسألة في التفصيل الآتي :

أولاً : مذهب عامة أهل العلم :

كما تقدم فإن مذهب عامة أهل العلم هو القول بوجوب زكاة التجارة. قال الشافعي : ((هو قول أكثر من حفظت عنه، وذكر لي عنه من أهل العلم بالبلدان))^(٣). وقال ابن عبد البر : ((ومن رأى الزكاة في الخيل والرقيق وسائر العروض كلها إذا أريد بها التجارة عمر وابن عمر، ولا مخالف لهما من الصحابة، وهو قول جمهور التابعين بالمدينة والبصرة والكوفة، وعلى ذلك فقهاء الأمصار بالحجاز والعراق والشام، وهو قول جماعة أهل الحديث))^(٤).

وقال النووي : ((وبه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين، والفقهاء بعدهم

(١) العروض : جمع عَرْض ، قال ابن فارس في ((مقاييس اللغة)) : (٤/٢٧٦) : ((وهو كل ما كان من المال غير نقد))، وهذا يشمل المتاع والعقار والحيوان وسائر المال من منقول وغير منقول مما ليس بدراهم ولا دنانير.

(٢) انظر : المحلى لابن حزم (٥/٢٠٩).

(٣) الأم (٢/٤٦).

(٤) التمهيد (١٧/١٢٥).

أجمعين))^(١).

بل إن بعض أهل العلم حكى الإجماع على وجوب زكاة التجارة .
قال ابن المنذر : ((أجمعوا على أن في العروض التي تدار للتجارة الزكاة إذا حال
عليها الحول))^(٢).
وقال سيف الدين الشاشي : ((تجب الزكاة في عروض التجارة وبه قال
الكافة))^(٣).

وحكاية الإجماع مبنية على عدم صحة وجود خلاف من السلف في المسألة.
قال ابن العربي : ((لم يصح فيه خلاف عن السلف))^(٤).
ومن ثم حكم بعض أهل العلم بشذوذ المخالف .
قال تقي الدين ابن تيمية : ((الأئمة الأربعة وسائر الأمة إلا من شذ متفقون على
وجوبها في عرض التجارة))^(٥).

والحكم بالشذوذ على المخالف في هذه المسألة بناء على سبق الإجماع وتقدمه على
النزاع.

قال الخطابي : ((زعم بعض المتأخرين من أهل الظاهر أنه لا زكاة فيها، وهو
مسبق بالإجماع))^(٦).

وقال البغوي : ((قال داود : زكاة التجارة غير واجبة، وهو مسبق
بالإجماع))^(٧).

والمراد بالإجماع في هذه المسألة الإجماع على وجوب زكاة عروض التجارة في

(١) المجموع (٤٧/٦).

(٢) الإجماع ص (٤٥).

(٣) حلية العلماء (٩٩/٣).

(٤) عارضة الأحوذى (١٠٤/٣).

(٥) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

(٦) معالم السنن (٥٣/٢).

(٧) شرح السنة (٣٥٠/٣).

الجملة، فلا يقدح في هذا وجود نزاع في بعض فروع المسألة.
يقول الزرقاني : ((أجمع الجمهور على زكاة عروض التجارة وإن اختلفوا في
الإدارة والاحتكار))^(١).

ثانياً : الرأي الشاذ :

خالف بعض المتأخرين من أهل العلم في هذه المسألة فقالوا : لا تجب الزكاة في
عروض التجارة، وخرقوا بذلك الإجماع المتقدم.
ونسب بعض أولئك الخلاف أيضاً إلى جمع من الصحابة وعلماء السلف وأئمة المذاهب.
وأخطأوا في ذلك ، فلم يصح عن أحد من السلف خلاف في هذه المسألة.
فأما من ثبت عنه الخلاف في هذه المسألة فهم الظاهرية — نفاة القياس — وعلى
رأسهم إمامهم داود بن علي ، ومنهم ابن حزم.
كما ثبت الخلاف عن الشوكاني إذ صرح به في بعض مصنفاته.
وأما من نسب إليهم الخلاف خطأ فهم : ابن عباس وعائشة وابن الزبير رضي الله عنهم، وعبد
الرحمن بن نافع — رحمه الله تعالى ورضي عنه — وعطاء وعمرو بن دينار وعمر بن عبد
العزیز وأبو حنيفة ومالك والشافعي في أحد قوليه — رحمهم الله تعالى جميعاً .
ولننظر الآن في صحة نسبة ما نسب إلى كل واحد من هؤلاء الأئمة، لكن قبل
ذلك نبدأ بتوثيق نسبة الخلاف ممن ثبت عنه الخلاف :

(١) داود بن علي :

كما تقدم فإن ممن صح عنه الخلاف في هذه المسألة داود بن علي — إمام أهل
الظاهر — رحمه الله تعالى — ، بل هو المشهور بالنزاع فيها، بل لعله أول من خرق
الإجماع وقال بعدم وجوب زكاة التجارة.
قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((قد شذ داود فلم ير الزكاة في العروض
وإن نوى بها صاحبها التجارة))^(٢).

(١) شرح الموطأ (١٤٨/٢).

(٢) التمهيد (١٢٦/١٧).

وقال الخطابي — رحمه الله تعالى — ((قد زعم داود أن لا زكاة في شيء من أموال التجارات))^(١).

وقال الباجي — رحمه الله تعالى — ((خالف داود في ذلك فقال : لا زكاة في العرض بوجه، كان لتجارة أو غيرها))^(٢).

وممن نسب من أهل العلم الخلاف في هذه المسألة إلى داود أو نقله عنه — غير من ذكر — القاضي عبد الوهاب المالكي^(٣) والقفال الشاشي^(٤) والبغوي^(٥) والمازري^(٦) وابن قدامة^(٧) والنووي^(٨) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

وكفى بنقل أولئك الأئمة الأعلام إثباتاً لمخالفة داود في هذه المسألة.

(٢) ابن حزم :

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — ((ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في شيء من المعادن — غير ما ذكرنا — ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل، ولا في عروض التجارة، لا على مدير ولا غيره))^(٩).

وقد أطال ابن حزم — رحمه الله تعالى — النفس في هذه المسألة بيتغني نصرة مذهبه ومذهب أهل الظاهر عموماً في هذه المسألة^(١٠).

وسياتي بيان ذلك قريباً — إن شاء الله تعالى — حين استعراض حججه التي أدلى

بها.

(١) معالم السنن (١٢/٢).

(٢) المنتقى (١٢٠/٢).

(٣) انظر : الإشراف على مسائل الخلاف (١٧٧/١).

(٤) انظر : حلية العلماء (٩٩/٣).

(٥) انظر : شرح السنة (٣٥٠/٣).

(٦) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (٣١٨/٤).

(٧) انظر : المغني (٦٢٢/٢).

(٨) انظر : المجموع (٤٧/٦).

(٩) المحلى (٢٠٩/٥).

(١٠) المصدر السابق (٢٣٣/٥—٢٤٠).

(٣) الظاهرية :

كما حكى أهل العلم الخلاف عن داود — وهو رأس أهل الظاهر — وثبت أيضاً عن ابن حزم وهو عالمهم والمنافح عن مذهبهم ، فكذلك حكى أهل العلم الخلاف عن الظاهرية عموماً .

ومن نسب إليهم الخلاف من أهل العلم : الخطابي^(١) والسرخسي^(٢) والكاساني^(٣) وابن رشد^(٤) والنووي^(٥) وابن دقيق العيد^(٦) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

لكن الشوكاني — رحمه الله تعالى — ذكر أن خلاف الظاهرية إنما هو في الخيل والرقيق إذا أعدت للتجارة فذهبوا إلى أن لا زكاة فيها، وما عدا ذلك من عروض التجارة فقد أفادت عبارته : أنهم لا يخالفون في وجوب الزكاة فيه .

قال الشوكاني : ((قد احتج بظاهر حديث الباب الظاهرية فقالوا : لا تجب الزكاة في الخيل والرقيق لا لتجارة ولا لغيرها، وأجيب عنهم : بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره، فيخص به عموم هذا الحديث، ولا يخفى أن الإجماع على وجوب زكاة التجارة في الجملة لا يستلزم وجوبها في كل نوع من أنواع المال؛ لأن مخالفة الظاهرية في وجوبها في الخيل والرقيق ، الذي هو محل النزاع، مما يبطل الاحتجاج عليهم بالإجماع على وجوبها فيهما، فالظاهر ما ذهب إليه أهله))^(٧) .

هكذا قال ، وهو — فيما أعلم — قد انفرد بهذا التفسير لمذهب الظاهرية ، ذلك بأن سائر من حكى من أهل العلم مذهب أهل الظاهر حكوه بإطلاقهم الخلاف عنهم في

(١) معالم السنن (٢/٥٣) .

(٢) المبسوط (٢/١٩٠) ونص عبارته : ((قال نفاة القياس : لا شيء فيها)) .

(٣) بدائع الصنائع (٢/٢٠) .

(٤) بداية المجتهد (١/٢٥٤) .

(٥) المجموع (٦/٤٧) .

(٦) أحكام الأحكام (٢/١٨٨) .

(٧) نيل الأوطار (٤/١٩٧) .

جميع عروض التجارة.

وهذا داود إمامهم قد حكى عنه غير واحد من أهل العلم أنه يقول : ((لا زكاة في شيء من أموال التجارات))^(١) و((لا زكاة في أموال التجارة))^(٢) ، و((زكاة التجارة غير واجبة))^(٣) و((لا تجب الزكاة بحكم التجارة بحال))^(٤) .
بل أطلق بعض أهل العلم القول عن أهل الظاهر جميعاً أن لا زكاة في عروض التجارة دون استثناء .

ومن عباراتهم في ذلك : ((وجوب الزكاة في الأموال التي ترصد للتجارة... وزعم بعض المتأخرين من أهل الظاهر أنه لا زكاة فيها))^(٥) .

و((الزكاة تجب في عروض التجارة... وقال نفاة القياس : لا شيء فيها))^(٦) .

و((قال أصحاب الظواهر لا زكاة فيها أصلاً))^(٧) .

و((اختلفوا في أ تجب الزكاة فيما اتخذ منها [أي العروض] للتجارة ، فذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب ذلك ، ومنع ذلك أهل الظاهر))^(٨) .

و((حكى أصحابنا عن داود وغيره من أهل الظاهر أنهم قالوا : لا تجب))^(٩) .

و((الظاهرية على عدم وجوب زكاة التجارة))^(١٠) .

وأمام هذه النقول لا يسع الناظر إلا أن يحكم بخطأ ما ذهب إليه الشوكاني —

رحمه الله تعالى — .

(١) معالم السنن للخطابي (١٢/٢) .

(٢) الإشراف للقاضي عبد الوهاب المالكي (١٧٧/١) .

(٣) شرح السنة للبعوي (٣٥٠/٣) .

(٤) حلية العلماء للقفال (٩٩/٣) .

(٥) معالم السنن للخطابي (٥٣/٢) .

(٦) المبسوط للسرخسي (١٩٠/٢) .

(٧) بدائع الصنائع (٢٠/٢) .

(٨) بداية المجتهد (٢٥٤/١) .

(٩) المجموع للنووي (٤٧/٦) .

(١٠) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (١٨٨/٢) .

لا سيما وهذا ابن حزم — وهو من كبار أهل الظاهر — يصرح في كتابه المحلى بأن لا زكاة في عروض التجارة لا على مدير ولا غيره^(١). والله تعالى أعلم.

(٤) الشوكاني :

صرح الشوكاني — رحمه الله تعالى — في كتابه ((الدرر البهية))^(٢) وفي شرحه له المسمى ((الدراري المضية))^(٣) بأن الزكاة لا تجب في عروض التجارة، وناجح عن ذلك واستدل له ورد استدلال عامة أهل العلم على وجوب الزكاة فيها بالإجماع قائلاً: ((قد نقل ابن المنذر الإجماع على زكاة التجارة وهذا النقل ليس بصحيح، فأول من يخالف في ذلك الظاهرية وهم فرقة من فرق الإسلام))^(٤). لكنه في كتابه ((نبيل الأوطار)) لم يرد دعوى الإجماع، وإنما رجح ما ذهب إليه الظاهرية من عدم وجوب الزكاة في الخيل والرقيق لا لتجارة ولا لغيرها، وأخرج هذه الصورة من جملة ما أجمع عليه من زكاة التجارة.

وقال في تلك الصورة الخاصة: ((فالظاهر ما ذهب إليه أهله))^(٥).

وأما من نسب إليه الخلاف في هذه المسألة خطأ؛ إذ لم يصح عنه ما نسب إليه فهم — فيما أعلم — عشرة: هم: ابن عباس وعائشة وابن الزبير وعبد الرحمن بن نافع رضي الله عنهم وعطاء وعمرو بن دينار وعمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة ومالك والشافعي في أحد قوله — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

ولنسلك في الجواب عما نسب إليهم من خلاف في هذه المسألة مسلكين:

عام وخاص .

أما المسلك العام :

فيقال: إن حكاية الإجماع التي حكاها بعض الحفاظ من أهل العلم تدل على عدم صحة نسبة الخلاف إلى أولئك الأئمة.

(١) (٢٠٩/٥).

(٢) انظره مع شرحه ((الدراري المضية)) (٩/٢).

(٣) (١٠/٢).

(٤) الداري المضية (١١/٢).

(٥) نبيل الأوطار (١٩٧/٤).

فقد قال ابن المنذر : ((أجمعوا على أن في العروض التي تدار للتجارة الزكاة إذا حال عليها الحول))^(١).

وقال القفال : ((تجب الزكاة في عروض التجارة وبه قال الكافة))^(٢).
وحكى الإجماع أيضاً جمع من أهل العلم من الحفاظ وأهل البصر بالآثار ومواطن الخلاف والوفاق^(٣).

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يقول : ((الأئمة الأربعة وسائر الأمة إلا من شذ متفقون على وجوبها في عرض التجارة))^(٤).

وهاهو ابن العربي ينفي صحة نسبة الخلاف إلى أحد من السلف في هذه المسألة، فيقول : ((لم يصح فيه خلاف عن السلف))^(٥).

فإن كان في هذا المسلك مقنع فقد انكشف الحق من قريب، وإلا فلننظر في كل من حكى عنه خلاف في المسألة نظراً خاصاً على حدة، وهذا هو المسلك الخاص كما يأتي:

وأما المسلك الخاص :

فيجاب فيه عن كل نسبة على حدة — كما تقدم — ويكون ذلك وفق الترتيب

الآتي :

(١) ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — :

روي عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه قال : ((لا زكاة في العروض))، ذكر هذه الرواية الشافعي^(٦)، واحتج بها داود على وجود الخلاف في المسألة^(٧)، وذكرها ابن

(١) الإجماع ص (٤٥).

(٢) حلية العلماء (٣/٩٩).

(٣) انظر : معالم السنن للخطابي (٢/٥٣)، والمنتقى للباقي (٢/١٢٠)، وشرح السنة للبغوي (٣/٣٥٠)، والإفصاح لابن هبيرة (١/٢١٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

(٥) عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي (٣/١٠٤).

(٦) انظر : ((معرفه السنن والآثار)) للبيهقي (٦/١٥٠)، و((السنن الكبرى)) له (٤/١٤٧).

(٧) انظر : التمهيد لابن عبد البر (١٧/١٢٦).

حزم نقلاً عن الشافعي^(١)، كما أورد هذه الرواية ابن عبد البر وناقشها في كتابه الموسوم
بـ (التمهيد)^(٢).

والجواب عن هذه الرواية من ثلاثة أوجه :

الأول : أن إسناد هذه الرواية ضعيف.

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — في كتاب القديم : إسناد الحديث عن ابن عباس
ضعيف^(٣).

والعجيب أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — ذكر هذا الرأي عن ابن عباس —
رضي الله تعالى عنهما — بقوله : ((ذكره الشافعي عن ابن عباس)) ولم يذكر تضعيف
الشافعي للرواية عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما —^(٤).

الثاني : أنه قد روي عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — ونقل عنه خلاف
تلك الرواية أي أنه يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة.

نقل ذلك عنه ابن المنذر^(٥) ونقله عنه البيهقي^(٦) وابن قدامة^(٧) والنووي^(٨) وابن
تيمية^(٩) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

بل صحح ابن حزم — رحمه الله تعالى — الرواية عن ابن عباس — رضي الله
تعالى عنهما — أنه كان يقول : ((لا بأس بالتربص حتى يبيع والزكاة واجبة فيه))^(١٠).

لكن ابن حزم — رحمه الله تعالى — تأول هذا الأثر وحاول صرفه عن الدلالة

(١) انظر : المحلى (٢٣٧/٥).

(٢) (١٢٥/١٧—١٣٣).

(٣) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (١٤٧/٤)، و((معرفة السنن والآثار)) (١٥٠/٦).

(٤) انظر : المحلى (٢٣٧/٥).

(٥) انظر : معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٥٠/٦).

(٦) انظر : السنن الكبرى (١٤٧/٤)، و((معرفة السنن والآثار)) له (١٥٠/٦).

(٧) انظر : المغني (٦٢٢/٢).

(٨) انظر : المجموع (٤٧/٦).

(٩) انظر : مجموع الفتاوى (١٥/٢٥).

(١٠) انظر : المحلى (٢٣٤/٥).

على وجوب الزكاة في عروض التجارة كما هو ظاهره .

قال ابن حزم : ((لا دليل فيه على إيجاب الزكاة في عروض التجارة، وهو خارج على مذهب ابن عباس المشهور عنه في أنه كان يرى الزكاة واجبة في فائدة الذهب والفضة والماشية حين تستفاد ، فرأى الزكاة في الثمن إذا باعوه))^(١).

ثم بعد ذلك ساق ابن حزم أثراً عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — يثبت فيه أن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — كان يقول في المال المستفاد ((يزكيه حين يستفيده))^(٢).

وهذا الذي ذهب إليه ابن حزم — رحمه الله تعالى — في تأويل هذا الأثر لا يصح، بل هو إخراج لهذا الأثر عن ظاهره دون قرينة صحيحة.

ذلك أن قول ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — : والزكاة واجبة فيه، يعود على المتربص به للبيع.

أي يعود على عروض التجارة. وهذه عبارة عامة. ومحاولة ابن حزم صرفها عن ظاهرها بقوله : ((فرأى الزكاة في الثمن إذا باعوه)) محاولة مجانية للصواب؛ إذ قيد عموم العبارة بقيد لا يفهمان منها، بل العموم في العبارة يردهما.

وأما ما ساقه من الأثر لإثبات أن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — يقول : إن المال المستفاد يزكى حين الاستفادة، فهذا كما هو ظاهر خروج عن الموضوع، وهو بعيد عن معنى عبارة ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — موضع المناقشة.

الثالث : لو فرض أن ما روي عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — صحيح، — وهو في الواقع غير صحيح لما تقدم — لكان معناه : لا زكاة في العروض إذا لم تكن معدة للتجارة.

قال البيهقي — رحمه الله تعالى — : ((فيحتمل أن يكون معنى قوله — إن صح — لا زكاة في العرض أي إذا لم يرد به التجارة))^(٣).

(١) المصدر السابق (٥/٢٣٥).

(٢) انظر : المحلى (٥/٢٣٥—٢٣٦).

(٣) السنن الكبرى (٤/١٤٧).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((وهذا — لو صح — كان معناه عندنا أن لا زكاة في العروض إذا لم يرد بها التجارة))^(١).

والصارف لتلك العبارة عن ظاهرها على فرض صحتها أمران :

أ — معارضة الرواية الصحيحة لها فبصرف تلك إلى ما ذكر تجتمع الروايتان ويتنفي التعارض بينهما، والجمع بين المتعارضين على معنى صحيح مسلك محمود ما أمكن.

ب — أن أبا جعفر الطحاوي — رحمه الله تعالى — قال : ((روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة من غير خلاف من الصحابة))^(٢).

فقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — معلقاً : ((لهذا ومثله قلنا إن الذي روي عن عائشة وابن عباس في أن لا زكاة في العروض ، إنما ذلك إذا لم يرد بها التجارة))^(٣).

(٢) عائشة — رضي الله تعالى عنها — :

روي عن أم المؤمنين عائشة — رضي الله تعالى عنها — أنها قالت : ليس في العروض صدقة .

قال ابن عبد البر : ((روي عن ابن عباس وعائشة : أنه لا زكاة في العروض))^(٤).

وقال : ((قال سفيان : عن ابن أبي ذئب عن القاسم عن عائشة قالت : ليس في العروض صدقة))^(٥).

وقال ابن حزم في معرض تعداده لمن روي عنه أن لا زكاة في عروض التجارة : ((وقد روي أيضاً عن عائشة))^(٦).

والجواب عن هذه الرواية :

بما قاله ابن عبد البر حيث قال : ((وهذا — لو صح — كان معناه عندنا أن لا

(١) التمهيد (١٧/١٢٥).

(٢) انظر : التمهيد لابن عبد البر (١٧/١٣٢).

(٣) التمهيد (١٧/١٣٣).

(٤) التمهيد (١٧/١٢٥).

(٥) المصدر السابق.

(٦) المحلى (٥/٢٣٧).

زكاة في العروض إذا لم يرد بها التجارة ؛ لأنها إذا أريد بها التجارة جرت مجرى العين ؛ لأن العين من الذهب والورق تحولت فيها طلباً للنماء فقامت مقامها، وكذلك قول كل من روي عنه من التابعين : لا زكاة في العروض، على هذا محمله عندنا ((^(١)).

وإلى هذا المحمل ذهب البيهقي أيضاً^(٢).

واستند كل واحد من هذين الإمامين على دليل قوي يبين صحة ما ذهبوا إليه من حمل كلام أم المؤمنين — رضي الله تعالى عنها — على أنه في العروض إذا لم تعد للتجارة خاصة.

أما ابن عبد البر فقد استند إلى حكاية الطحاوي لإجماع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب زكاة عروض التجارة، وأنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف في ذلك.

وإذ قد وردت هذه الرواية عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — فليس لها محمل مع حكاية ذلك الإجماع إلا أن يقال : إن مرادها نفي الزكاة عن العروض التي لم تعد للتجارة، فيصح بذلك التوفيق بين الإجماع وبين هذه الرواية التي ظاهرها الخلاف، ومهما أمكن الجمع على وجه صحيح فهو مسلك محمود، وهو أولى من إسقاط كلام بالكلية مراعاة لكلام آخر.

قال ابن عبد البر: ((قال أبو جعفر الطحاوي : روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة من غير خلاف من الصحابة))^(٣).

ثم قال : ((لهذا ومثله قلنا : إن الذي روي عن عائشة وابن عباس في أن لا زكاة في العروض إنما ذلك إذا لم يرد بها التجارة))^(٤).

وأما البيهقي فقد نقل عن ابن المنذر حكاية رواية أخرى عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — تذهب فيها إلى وجوب زكاة عروض التجارة^(٥).

(١) التمهيد (١٧/١٢٥).

(٢) انظر : السنن الكبرى (٤/١٤٧).

(٣) التمهيد (١٧/١٣٢).

(٤) التمهيد (١٧/١٣٣).

(٥) انظر : السنن الكبرى (٤/١٤٧)، و((معرفة السنن والآثار)) (٦/١٥٠).

وهو حين نقل حكاية تلك الرواية عن عائشة — رضي الله تعالى عنها— ورواية أخرى عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— حمل الرواية عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— التي فيها نفي الزكاة في العروض على أن المراد بذلك العروض التي لم تعد للتجارة لتجتمع بذلك الروايتان على معنى صحيح.

ويتخرج على صنيعه هذا أنه يقول في الرواية الأخرى عن عائشة كذلك؛ لاتحاد السياق والمعنى، ولأن الجمع — كما تقدم — أولى من إسقاط إحدى الروايتين للأخرى، بل الجمع مع الإمكان واجب ، كما نص على ذلك بعض علماء الأصول^(١).

قال البيهقي : ((قد حكى ابن المنذر عن عائشة وابن عباس مثل ما روينا عن ابن عمر، ولم يحك خلافهم عن أحد، فيحتمل أن يكون معنى قوله إن صح : لا زكاة في العرض أي إذا لم يرد به التجارة))^(٢).

وقد يفهم من هذه العبارة أن حمل رواية نفي الزكاة في العروض على ما لم يرد به التجارة جاء لكلا الأمرين؛ أي مراعاة للإجماع ومراعاة للرواية الخاصة الأخرى ، والله تعالى أعلم.

(٣) عبد الله بن الزبير (٤) وعبد الرحمن بن نافع :

نسب ابن حزم — رحمه الله تعالى— إلى عبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن نافع رضي الله عنهما يريان أن لا زكاة في عروض التجارة^(٣).

واستند في ذلك إلى أثر رواه بسنده من طريق عبد الرزاق أن ابن الزبير أرسل إلى عبد الرحمن بن نافع أن أرسل زكاة مالك، فأرسل له مائة درهم، وقال للرسول : قل له : إنما الزكاة في الناض، فلما بلغ ذلك ابن الزبير قال: صدق^(٤).

ونص هذا الأثر في مصنف عبد الرزاق : ((عن ابن جريج قال : أخبرني نافع بن الخوزي قال : إني لجالس عند عبد الرحمن بن نافع ، إذ جاءه زياد البواب ، فقال : إن

(١) انظر : حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكي (٢/٣٦١—٣٦٢).

(٢) السنن الكبرى (٤/١٤٧).

(٣) انظر : المحلى (٥/٢٣٧).

(٤) المصدر السابق (٥/٢٣٦).

أمير المؤمنين — لابن الزبير — يقول : أرسل بزكاة مالك، قال : هو أرسلك؟ قال : نعم، فما راجعه غيرها، حتى قام فأخرج مائة درهم، قال : فاقراً عليه السلام وقل : إنما الزكاة من الناض . قال نافع : فلقيت بعدُ زياداً فقلت : أبلغته ما قال ؟ قال : نعم ، قلت : فما ذا قال ؟ قال : صدق . قال ابن جريج : وحدثني عبيد الله بن أبي يزيد نحو ذلك عن زياد))^(١).

وكأن ابن حزم أخذ الدلالة على ما ذهب إليه من أن الناض هو الدراهم والدنانير، وما عداهما فهو عروض، وإذ حُصرت الزكاة في الناض دل على أنهما لا يريانها في العروض.

والجواب عن ذلك :

أنه لا دلالة في هذا الأثر على أن ابن الزبير وعبد الرحمن بن نافع رضي الله عنهما لا يريان الزكاة في عروض التجارة.

لأنهما أولاً : لم يصرحا بذلك ، وثانياً : لأن ذلك لا يفهم من كلامهما بل لكلامهما محمل آخر يقتضيه الاصطلاح واللغة والإجماع.
فأما أنهما لم يصرحا بذلك فهذا بينٌ من نص الأثر.
وأما أن لكلامهما محملاً آخر فذلك من ثلاثة أوجه :
الأول : أن الناض في اللغة يطلق على المال الحاضر الموجود، فيكون بذلك ضد الدين.

قال ابن فارس : ((فأما الناض من المال فيقال : هو ماله مادة وبقاء، ويقال : بل هو ما كان عيناً، وإلى هذا يذهب الفقهاء في الناض))^(٢).
وبما أنه فسر الناض بالعين، فقد قال في تفسير العين : ((العَيْنُ : وهو المال العتيد الحاضر، يقال : هو عين غير دين، أي هو مال حاضر تراه العيون))^(٣).
فعلى هذا يكون المراد بالأثر إنما الزكاة في المال الحاضر، أما الدين فلا زكاة فيه،

(١) المصنف (٤/١٠٠-١٠١).

(٢) مقاييس اللغة (٥/٣٥٧).

(٣) المصدر السابق (٤/٢٠٣).

وكأن ابن الزبير — رضي الله تعالى عنهما — كان يعلم أن لعبد الرحمن بن نافع — رضي الله تعالى عنهما — مالاً كثيراً ، فأراد عبد الرحمن حين أخرج تلك الدراهم أن يُعلم ابن الزبير أن بقية ماله دين ، وأنه لا زكاة في الدين، إنما الزكاة في المال الناض، أي الحاضر الموجود، وعلى هذا المعنى لا يكون في الأثر دلالة على إسقاط زكاة العروض إذا أريد بها التجارة بل هو يدل على أن فيها الزكاة ؛ لأنها مال حاضر أي ناض، وتقتصر دلالة الأثر على نفي الزكاة عن الدين ؛ لأنه حصرها في الناض ، وهو ضد الدين، كما دل عليه كلام أهل اللغة المتقدم، والله تعالى أعلم.

الثاني : أن الناض وإن فسر — أيضاً — بأنه الدراهم والدنانير وجُعِلَ مقابلاً للعروض^(١)، فحصر الزكاة في هذا الأثر في الناض محمول على أن الزكاة لا تجب في المال، ومنه عروض التجارة إلا إذا نض ذلك المال بأن أصبح — ولو بعضه — دراهم ودنانير، وهذا شبيه بما ذهب إليه مالك — رحمه الله تعالى — فيما روي عنه من أنه اشترط لوجوب الزكاة في عروض التجارة أن ينض له منها شيء في حوله، أي يصير بعض العروض التجارية دراهم ودنانير ولو قلّت ، فإن لم ينض له منها شيء فلا زكاة عليه فيها عنده^(٢).

وهذا خلاف داخلي لا ينافي القول بوجوب الزكاة في عروض التجارة في الجملة، وإنما الخلاف مع الظاهرية في هذا الإجمال الذي نفوه لا في التفاصيل.

الثالث : وعلى فرض أن المراد في الأثر من جملة ((إنما الزكاة من الناض)) نفي الزكاة في العروض ، فهذا محمول على ما إذا لم تعد العروض للتجارة.

ويدل لهذا الحمل حكاية الطحاوي — رحمه الله تعالى — إجماع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب الزكاة في عروض التجارة وأنه لم يخالف أحد منهم في ذلك ، ذكر ذلك ابن عبد البر^(٣). فإن قال قائل : إن إثبات الخلاف مقدم على نفيه، قيل : ليس ههنا إثبات خلاف، إنما ههنا عبارة محتملة لا تنهض أمام حكاية الاتفاق ونفي الخلاف . والله تعالى أعلم.

(١) انظر : النهاية لابن الأثير (٧٢/٥)، والمغرب للمطرزي (٣٠٩/٢).

(٢) انظر : المدونة الكبرى (٢١٨/١)، والتمهيد (١٢٧/١٧).

(٣) انظر : التمهيد (١٣٢/١٧).

(٥) عمر بن عبد العزيز :

نسب ابن حزم — رحمه الله تعالى — إلى عمر بن عبد العزيز — رحمه الله تعالى — أنه يقول : لا زكاة في عروض التجارة^(١).

واستند في هذا إلى أثر عن عمر — رحمه الله تعالى — ساقه ابن حزم بإسناده من طريق أبي عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن قطن قال : مررت بواسط زمن عمر بن عبد العزيز فقالوا : قرئ علينا كتاب أمير المؤمنين : أن لا تأخذوا من أرباح التجار شيئاً حتى يحول عليها الحول^(٢).

وقال ابن حزم : ((قال أبو عبيد : وحدثنا معاذ عن عبد الله بن عون قال : أتيت المسجد وقد قرئ الكتاب، فقال صاحب لي : لو شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز في أرباح التجار أن لا يعرض لها حتى يحول عليها الحول^(٣))).

وبصرف النظر عن الجهالة في إسناد هذا الأثر بطريقه، فإنه لا دلالة فيه البتة على أن عمر بن عبد العزيز — رحمه الله تعالى — يرى عدم الزكاة في عروض التجارة، بل فيه بيان مذهب عمر — رحمه الله تعالى — في حكم ما يستفيدة التجار من أرباح وأنه يرى أن يستأنف فيه الحول، ولا يضم إلى رأس المال، وهذه مسألة خلافية أخرى لا تعلق لها بزكاة العروض.

وقد نقل أهل العلم مذهب عمر بن عبد العزيز في هذا على وجهه^(٤)، ولم يروه متعلقاً بزكاة العروض في شيء.

هذا، وقد جاء النص الصريح عن عمر بن العزيز — رحمه الله تعالى — أنه أمر بأخذ الزكاة من عروض التجارة.

روى مالك عن يحيى بن سعيد عن زريق بن حيَّان أن عمر بن عبد العزيز كتب إليه أن انظر من مرَّ بك من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم مما يديرون من التجارات

(١) انظر : المحلى (٥/٢٣٧).

(٢) المحلى (٥/٢٣٦).

(٣) المصدر السابق (٥/٢٣٧).

(٤) انظر : المغني (٢/٤٩٨).

من كل أربعين ديناراً ديناراً.

ثم قال : واكتب لهم بما تأخذ منهم كتاباً إلى مثله من الحول^(١).

قال الباجي : ((هذا كتاب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز بذلك إلى عماله وأصحاب جوائزه، وأخذ رزيق به الناس في زمانه، وهذا مما يحدث به في الأمصار، ولم ينكر ذلك عليه أحد، ولا يعلم أحد تظلم منه بسببه، والناس متوافرون في ذلك الزمان، من بقايا الصحابة وجمهور التابعين ممن لا يحصى كثرة، فثبت أنه إجماع، وخالف داود في ذلك، فقال : لا زكاة في العرض بوجه كان لتجارة أو غيرها))^(٢).

وقال ابن العربي : ((عمر بن عبد العزيز كتب بأخذ الزكاة من العروض، والمالء الملاء، والوقت الوقت، بعد أن استشار واستخار، وحكم بذلك وقضى به على الأمة، فارتفع الخلاف بحكمه))^(٣).

(٦) عطاء بن أبي رباح :

نقل ابن عبد البر عن داود الظاهري أنه نسب إلى عطاء — رحمه الله تعالى — أنه يقول : لا زكاة في العروض^(٤).

والجواب عن ذلك من جانبين :

الأول : أن كل من روي عنه من التابعين أن لا زكاة في العروض فإنما يحمل على أن مراده لا زكاة في العروض إذا لم تعد للتجارة ، وهذا لا خلاف فيه.
قال ابن عبد البر بعد أن ذكر ما روي عن ابن عباس وعائشة رضي الله عنهما أنه لا زكاة في العروض : ((وهذا لو صح كان معناه عندنا أن لا زكاة في العروض إذا لم يرد بها التجارة))^(٥).

(١) الموطأ (٢٥٥/١)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، وانظر : الأم (٤٦/٢)، ومعرفة السنن والآثار (١٤٩/٦).

(٢) المنتقى (١٢٠/٢).

(٣) عارضة الأحوذى (١٠٤/٣).

(٤) انظر : التمهيد (١٢٦/١٧).

(٥) التمهيد (١٢٥/١٧).

ثم قال : ((وكذلك قول كل من روي عنه من التابعين : لا زكاة في العروض،
على هذا محمله عندنا))^(١).

وقد تقدم قبلُ مراراً أنه إنما حمل على ذلك توفيقاً بين هذا النقل وبين نقل الإجماع
من أهل العلم على وجوب زكاة العروض التجارية.
وتفسير كلام الأئمة على معنى صحيح يدرأ حرق الإجماع ويمنع تخطئة نقله هو
الأولى ، والله تعالى أعلم.

الثاني : أنه قد جاءت روايات كثيرة عن عطاء — رحمه الله تعالى — تفيد أنه يذهب
إلى وجوب الزكاة في عروض التجارة ، وهي إن لم تُردَّ ما نُسب إليه فهي تفسره وتقيده.
ومنها :

١— روى عبد الرزاق عن ابن جريح قال : سئل عطاء أ في مال اليتيم الصامت
صدقة؟ فعجب وقال : ماله لا يكون عليه صدقة؟! قال : نعم، على مال اليتيم الصامت،
والحرث ، والماشية ، وغير ذلك من ماله^(٢).

٢— روى عبد الرزاق وابن أبي شيبه عنه أنه قال : لا صدقة في اللؤلؤ ولا زبرجد
ولا ياقوت ولا فصوص ولا عرض لا يدار، فإن كان شيء من ذلك يدار ففيه الصدقة في
ثمنه حين يباع^(٣).

٣— روى عبد الرزاق عن ابن جريح قال : قال عطاء في البرّ: إن كان يدار
كهية الرقيق زكي ثمنه^(٤).

٤— روى عبد الرزاق عن ابن جريح قال : كان عطاء يقول : لا زكاة في عرض
لا يدار، إلا الذهب والفضة، فإنه إذا كان تبراً موضوعاً — وإن كان لا يدار — زكي^(٥).

٥— روى ابن أبي شيبه قال : حدثنا ابن نمير عن حجاج عن عطاء والزهرري

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصنف (٤/٦٦).

(٣) مصنف عبد الرزاق (٤/٨٤—٨٥)، ومصنف ابن أبي شيبه (٣/١٤٤).

(٤) المصنف (٤/٩٦—٩٧).

(٥) المصنف (٤/٩٧).

ومكحول قالوا : ليس في الجوهر شيء إلا أن يكون لتجارة^(١).

ويلاحظ أن مذهب عطاء — رحمه الله تعالى — في التفريق بين ما يدار من العروض وبين ما لا يدار في وجوب الزكاة هو الذي ذهب إليه مالك — رحمه الله تعالى — .
يقرر هذا ابن عبد البر فيقول : ((قال مالك : المدير يقوم إذا نض له شيء في العام، وغير المدير ليس عليه ذلك وإن أقام العرض للتجارة عنده سنين، ليس عليه فيه زكاة، فإذا باعه زكاه زكاة واحدة لسنة واحدة، وهو قول عطاء))^(٢).
وهذا التفريق وإن كان خلاف ما ذهب إليه الجمهور^(٣) لكنه يبقى خلافاً داخلياً في المسألة لا ينافي القول بوجوب زكاة عروض التجارة في الجملة، فلا مستمسك فيه للظاهرية؛ لأنه في جملته نقيض قولهم؛ إذ في هذا القول إثبات لوجوب الزكاة في عروض التجارة في الجملة وهم يذهبون إلى نفي وجوبها فيها بالجملة، وتقابل النفي والإثبات هو من مقابلة النقيضين عند أهل البحث والمناظرة^(٤).

(٧) عمرو بن دينار :

نسب داود بن علي^(٥) وابن حزم^(٦) إلى عمرو بن دينار — رحمه الله تعالى — أنه لا يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة.
والمستند في ذلك ما رواه عبد الرزاق في مصنفه^(٧) — وأخرجه ابن حزم من طريقه^(٨) — عن ابن جريج قال : قال عمرو بن دينار : ((ما أرى الصدقة إلا في العَيْن)).
والجواب عن ذلك من جهتين :
الأولى : أن عبارة عمرو بن دينار — رحمه الله تعالى — هذه لا تفيد نفي الزكاة

(١) المصنف (٣/١٤٣).

(٢) التمهيد (١٧/١٢٧).

(٣) انظر : التمهيد (١٧/١٢٧).

(٤) انظر : آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي — القسم الأول — ص(٣٠).

(٥) انظر : التمهيد (١٧/١٢٦).

(٦) انظر : المحلى (٥/٢٣٧).

(٧) المصنف (٤/١٠١).

(٨) المحلى (٥/٢٣٦).

في العروض التجارية ، إنما تفيد نفي الزكاة في الدين ؛ لأنه ضد العين، فحصر الزكاة في العين يفيد نفيها عن الدين، ولا علاقة لذلك بزكاة العروض من هذا الوجه .
وجَعَلَ العين في مقابل الدين أمر معروف في اللغة ، قال ابن فارس — رحمه الله تعالى — : ((العين : وهو المال العتيد الحاضر، يقال : هو عين غير دين ؛ أي هو مال حاضر تراه العيون))^(١).

وإذ كان ذلك كذلك فعبرة عمرو بن دينار — رحمه الله تعالى — هي أقرب إلى إثبات الزكاة في العروض منها إلى نفيها عنها ؛ لأن العروض مال حاضر تراه العيون، فهي على هذا المعنى عين تجب فيها الزكاة.

الثانية : على فرض أن المراد بالعين الذي حصر عمرو بن دينار — رحمه الله تعالى — الزكاة فيه، هو ما كان من المال نقداً فيكون بذلك مقابلاً للعروض، قال ابن الأثير — رحمه الله تعالى — عن العين : ((المال الحاضر من النقد))^(٢)، فهذا أيضاً محمول على نفي الزكاة في العروض إذا لم تعد للتجارة.

وقد تقدم أن ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — يقرر أن كل من روي عنه من التابعين نفي وجوب الزكاة في العروض ، فإنما محمله على نفي الزكاة في العروض التي لا تعد للتجارة^(٣).

كما تقدم أن هذا الحمل إنما هو مراعاة لحكاية الإجماع ، ولا يخفى أن التوفيق بين كلام أهل العلم على معنى صحيح أولى من تعطيل بعض كلامهم ورده دون ضرورة، كما لا يخفى أن العبارات المحتملة وإن كانت إثباتاً لا تقوى على مقابلة الجزم والقطع والتصريح وإن كان في جانب النفي . والله تعالى أعلم.

(٨) أبو حنيفة :

مذهب أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — الذي لا اختلاف فيه عنه أنه يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة .

(١) مقاييس اللغة (٤/٢٠٣).

(٢) النهاية (٣/٣٣٤).

(٣) انظر : التمهيد (١٧/١٢٥).

نص على ذلك علماء الحنفية — رحمهم الله تعالى — منهم السرخسي^(١) والكاساني^(٢) والمرغيناني^(٣) وغيرهم.

وإنما جاءت حكاية الخلاف عنه خطأ من أحد المتأخرين من علماء الشافعية — رحمهم الله تعالى — وهو الشيخ علي الشيراملسي في حاشيته على شرح الرملي للمنهاج، المسمى ((نهاية المحتاج)) ، فقد نسب إلى أبي حنيفة أنه خالف في وجوب زكاة العروض التجارية^(٤).

وهذا قول لم يسبقه إليه أحد — فيما أعلم — وهو خطأ شنيع على الإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — ولعله سبق قلم من الشيخ علي — رحمه الله تعالى — . وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — يقول : ((الأئمة الأربعة وسائر الأمة إلا من شذ متفقون على وجوبها في عرض التجارة))^(٥). والله تعالى أعلم.

(٩) مالك :

ذكر بعض أهل العلم أنه حُكي عن مالك وعزي إليه أنه لا يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة .

ومن ذكر ذلك ونقله ابن المنذر^(٦) وابن قدامة^(٧) والرافعي^(٨) وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٩). كما نقل ابن عبد البر عن داود بن علي أنه جعل مذهب مالك في العروض خلافاً أسقط به الزكاة فيها^(١٠).

(١) انظر : المبسوط (١٩٠/٢).

(٢) انظر : بدائع الصنائع (٢٠/٢).

(٣) انظر : الهداية للمرغيناني مع شرحها فتح القدير لابن الهمام (١٦٥/٢—١٦٦).

(٤) انظر : حاشية علي الشيراملسي على ((نهاية المحتاج)) (١٠١/٣).

(٥) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

(٦) انظر : المغني (٦٢٢/٢).

(٧) انظر : المغني (٦٢٢/٢).

(٨) انظر : الشرح الكبير ((فتح العزيز)) للرافعي مع المجموع للنووي (٣٩/٦).

(٩) انظر : مجموع الفتاوى (١٥/٢٥).

(١٠) انظر : التمهيد (١٢٦/١٧).

والجواب :

أن هذا الذي حُكي عن مالك — رحمه الله تعالى — من أنه لا يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة خطأ .

فمالك — رحمه الله تعالى — هو كسائر الأئمة الأربعة يرى وجوب الزكاة في العروض التجارية في الجملة، بل هذا موضع إجماع كما تقدم.

وإنما أخطأ من أخطأ في حكاية نفي وجوب الزكاة في عروض التجارة عن مالك من قَبَل أنه — رحمه الله تعالى — خالف في بعض تفاصيل المسألة.

فهو — رحمه الله تعالى — لا يرى الزكاة في العرض غير المدير وإن جلس سنيناً عديدة، فإذا باعه وجب فيه عنده زكاة سنة واحدة^(١).

كما أنه لا يرى وجوب الزكاة في المدير أيضاً إلا إذا نضَّ له شيء في حوله^(٢).
لكن هذا الخلاف التفصيلي لا ينافي الاتفاق الإجمالي.

ذلك أن المتقرر في مذهب مالك — رحمه الله تعالى — الذي لا يصح فيه خلاف عنه أنه يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة في الجملة.

وقد كشف أهل العلم ممن نقل حكاية الخلاف عن مالك هذا الأمر ووضحوه وأزالوا اللبس عن مذهب مالك فيه.

فهذا الرافعي — رحمه الله تعالى — يقول بعد أن نقل أنه عزى إلى مالك نفي وجوب الزكاة في عروض التجارة : ((ولا يكاد يثبت ذلك عنه إنما المشهور عنه أنها لا تجب [إلا]^(٣) بعد النضوض حتى لو نض بعد ما تجر سنين كثيرة لا تجب إلا زكاة سنة واحدة))^(٤).

وكذلك صنع شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — فإنه بعد أن نقل ما حكى عن مالك قال موضحاً :

(١) انظر : المدونة (٢١٩/١)، والتمهيد (١٢٧/١٧)، ومجموع الفتاوى (١٦/٢٥).

(٢) انظر : المدونة (٢١٨/١)، والتمهيد (١٢٧/١٧)، والمجموع (٤٧/٦)، ومجموع الفتاوى (١٦/٢٥).

(٣) ما بين معقوفين زيادة من أراها ضرورية لاستقامة العبارة، ولعلها سقطت من الطباعة أو النسخ.

(٤) الشرح الكبير للرافعي مع المجموع (٣٩/٦).

((وأما مالك فمذهبه أن التجار على قسمين : متربص، ومدير.

فالمتربص : وهو الذي يشتري السلع، وينتظر بها الأسواق، فربما أقامت السلع عنده سنين، فهذا عنده لا زكاة عليه إلا أن يبيع السلعة فيزكيها لعام واحد، وحجته أن الزكاة شرعت في الأموال النامية، فإذا زكى السلعة كل عام — وقد تكون كاسدة — نقصت عن شرائها فيتضرر، فإذا زكيت عند البيع فإن كانت ربحت فالربح كان كامناً فيها، فيخرج زكاته، ولا يزكى حتى يبيع بنصاب ثم يزكى بعد ذلك ما يبيعه من كثير وقليل.

وأما المدير : وهو الذي يبيع السلع في أثناء الحول، فلا يستقر بيده سلعة، فهذا يزكى في السنة الجميع، يجعل لنفسه شهراً معلوماً، يحسب ما بيده من السلع والعين، والدين الذي على الملية الثقة، ويزكى الجميع، هذا إذا كان ينض في يده في أثناء السنة ولو درهم، فإن لم يكن يبيع بعين أصلاً فلا زكاة عليه عنده))^(١).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — ((قال مالك : المدير يقوم إذا نض له شيء في العام، وغير المدير ليس عليه ذلك وإن أقام العرض للتجارة عنده سنين، ليس عليه فيه زكاة، فإذا باعه زكاه زكاة واحدة لسنة واحدة))^(٢).

وأوضح الأدلة على أن مالكاً — يرحمه الله تعالى — يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة في الجملة هو كلام الإمام نفسه حيث يقول : ((ما كان من مال عند رجل يديره للتجارة ولا ينض لصاحبه منه شيء تجب عليه فيه الزكاة، فإنه يجعل له شهراً من السنة يقوم فيه ما كان عنده من عرض للتجارة، ويحصى فيه ما كان عنده من نقد أو عين، فإذا بلغ ذلك كله ما تجب فيه الزكاة فإنه يزكيه))^(٣).

هذا، وقد لاحظت أن مالكاً قد وافق عطاء في التفريق بين المدير وغير المدير^(٤)،

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٢٥).

(٢) التمهيد (١٢٧/١٧).

(٣) الموطأ (٢٥٦/١). (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي).

(٤) انظر : التمهيد (١٢٧/١٧)، وراجع ما كتب عن مذهب عطاء قبل قليل عند رقم (٦).

ووافق ربيعة في اشتراط النضوض في المدير^(١). والله تعالى أعلم.

وممن نص من أهل العلم على أن الأئمة الأربعة مجتمعون على وجوب الزكاة في عروض التجارة ابن هبيرة^(٢) وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٣) — رحمهما الله تعالى — ولكن من يخرق الإجماع يتمسك بأوهى سبب ليستر صنيعه.

(١٠) الشافعي — في أحد قوليهِ — :

ذكر ابن حزم أن القول بأن لا زكاة في عروض التجارة : ((هو أحد قولي الشافعي))^(٤).

وهذه النسبة إلى الشافعي — رحمه الله تعالى — خطأ ، ولا يصح ذلك قولاً للشافعي — رحمه الله تعالى — لا في القديم ولا في الجديد .

أما في القديم فقد صرح الشافعي بالأخذ بالأثر عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — الذي فيه : ليس في العرض زكاة إلا أن يكون للتجارة .

وقال ما نصه : ((اتباع حديث ابن عمر لصحته والاحتياط في الزكاة أحب إلي))^(٥).

وأما في الجديد فقد صرح بأنه يرى وجوب الزكاة في عروض التجارة^(٦). وقد رد النووي — رحمه الله تعالى — على من قال : في القديم قولان في وجوبها. فقال : ((اتفق القاضي أبو الطيب وكل من حكى هذا القديم على أن الصحيح في القديم أنها تجب كما نص عليه في الجديد))^(٧).

وقال : ((نصوص الشافعي — رضي الله عنه — القديمة والجديدة متظاهرة على

(١) انظر : المجموع للنووي (٤٧/٦).

(٢) انظر : الإفصاح لابن هبيرة (٢١٧/١).

(٣) انظر : مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

(٤) المحلى (٢٣٧/٥).

(٥) انظر : معرفة السنن والآثار للبيهقي ١٥٠/٦ .

(٦) انظر : الأم ٤٦/٢ - ٤٩ .

(٧) المجموع ٤٧/٦ .

وجوب زكاة التجارة))^(١).

وبعد :

فإن مما تقدم كله يتبين عدم صحة نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى أولئك الأئمة العشرة — رضي الله تعالى عنهم — ورحمهم أجمعين .

وإنما وقع الخطأ عليهم في تلك النسبة إما من جهة الضعف في الإسناد وإما من جهة التمسك بعبارة مطلقة قد صح ما يقيدها ، وإما من جهة التمسك باحتمال ضعيف في عبارة وإما من جهة جعل الخلاف التفصيلي حجة للخلاف الكلي وإما من جهة تحميل عبارة الإمام ما لا تحتل مطلقاً وإما من جهة الوهم المحض ، هذا على سبيل الإجمال ، وقد تقدم التفصيل — بحمد الله تعالى — في مواضعه .

فصح بذلك أن الخلاف في هذه المسألة لم يثبت إلا عن الظاهرية ، ومنهم داود بن علي وابن حزم علي وجه الخصوص ، وكذلك ثبت الخلاف عن الشوكاني إذ صرح به في بعض مصنفاته .

وصدق شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — حين قال : ((الأئمة الأربعة وسائر الأمة إلا من شذ متفقون على وجوبها في عرض التجارة))^(٢).

وصدق ابن العربي — رحمه الله تعالى — حين قال : ((لم يصح فيه خلاف عن السلف))^(٣) والله تعالى أعلم.

ثالثاً : أدلة وجوب زكاة التجارة :

استدل عامة أهل العلم على وجوب الزكاة في عروض التجارة بالكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس .

(١) المصدر السابق .

(٢) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥) .

(٣) عارضة الأحوذى (١٠٤/٣) .

فمن الكتاب :

[١] قال الله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ﴾^(١).

وجه الدلالة : روى ابن جرير في تفسيره بسنده عن مجاهد قال في تفسير هذه

الآية : من التجارة^(٢).

ورواه عنه البيهقي أيضاً^(٣).

وبوب البخاري في صحيحه لهذه الآية بقوله : ((باب صدقة الكسب

والتجارة))^(٤).

[٢] قال الله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾^(٥).

وجه الدلالة : قال الشافعي بعد أن ساق هذه الآية : ((فلم يخص مالاً دون

مال))^(٦).

وقال الباجي مستدلاً بالآية : ((هذا عام فيحمل على عمومه إلا ما خصه

الدليل))^(٧).

وقال ابن العربي في معرض الاستدلال بهذه الآية على وجوب الزكاة في عروض

التجارة : ((وهذا عام في كل مال على اختلاف أصنافه وتباين أسمائه واختلاف أغراضه

فمن أراد أن يخصه في شيء فعليه الدليل))^(٨).

وقال ابن مفلح : ((ومال التجارة أعم الأموال فكانت أولى بالدخول))^(٩).

(١) من الآية ٢٦٧ من سورة البقرة.

(٢) انظر : جامع البيان (٥٤/٣).

(٣) انظر : السنن الكبرى (١٤٦/٤).

(٤) انظر : صحيح البخاري مع فتح الباري (٣٠٧/٣).

(٥) من الآية : ١٠٣ ، من سورة التوبة.

(٦) الأم (٢٨/٢)، قال ذلك في ((باب زكاة مال اليتيم)).

(٧) المنتقى (١٢٠/٢).

(٨) عارضة الأحوذى (١٠٤/٣).

(٩) المبدع (٣٧٧/٢).

[٣] قال الله تعالى : ﴿والذين في أموالهم حق معلوم﴾^(١).
وجه الدلالة : قال ابن مفلح مستدلاً بهذه الآية على وجوب الزكاة في عروض
التجارة : ((مال التجارة أعم الأموال فكانت أولى بالدخول))^(٢).
وكما هو ظاهر فإن الاستدلال بهذه الآيات استدلال بالعموم^(٣)، ويلزم الظاهرية
القول به في ذلك إذ هو مقتضى أصولهم ، ولذا قال الزرقاني ملزماً لهم : ((فعلى أصلهم
يؤخذ من كل مال إلا ما خص بسنة أو إجماع))^(٤).

ومن السنة :

جاءت أحاديث كثيرة تدل على وجوب الزكاة في عروض التجارة ، ومنها :
[١] عن سمرة بن جندب رضي الله عنه قال : ((أما بعد فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا أن
نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع)).
رواه أبو داود^(٥) والدارقطني^(٦) والبيهقي^(٧).
وكلهم أخرجهم من طريق جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب عن حبيب بن
سليمان عن أبيه سليمان بن سمرة.

أ - تضعيف الحديث :

قال ابن حزم مشيراً إلى أولئك الرواة الثلاثة في السند : ((أما حديث سمرة فساقط؛
لأن جميع رواته ما بين سليمان بن موسى وسمرة رضي الله عنه مجهولون لا يعرف من هم))^(٨).
وقال ابن حجر : ((في إسناده جهالة))^(٩).

(١) آية ٢٤، من سورة المعارج .

(٢) المبدع (٣٧٧/٢).

(٣) وانظر : الإحكام للآمدي (٢/٢٧٩).

(٤) شرح الموطأ (٢/١٤٨).

(٥) سنن أبي داود (١/٢٤٤).

(٦) سنن الدارقطني (٢/١٢٧-١٢٨).

(٧) السنن الكبرى (٤/١٤٦-١٤٧).

(٨) المحلى (٥/٢٣٤).

(٩) التلخيص الحبير مع المجموع للنووي (٦/٤٠).

وقال في موضع آخر : ((فيه ضعف))^(١).

وقد أجيب عن هذا التضعيف بما يأتي :

١- قد روى هذا الحديث أبو داود وسكت عنه المنذري بعده^(٢).

وقد قال أبو داود : ((ما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح))^(٣).

وقال النووي عن هذا الحديث : ((لم يضعفه أبو داود وقد قدمنا أن ما لم يضعفه

فهو حسن عنده))^(٤).

وقال الخطابي : ((الحديث عند أهله على ثلاثة أقسام: حديث صحيح وحديث

حسن وحديث سقيم... فأما السقيم منه فعلى طبقات شرها الموضوع، ثم المقلوب، أعني

ما قلب إسناده ثم المجهول، وكتاب أبي داود خَلِيٌّ منها بريء من جملة وجوهها، فإن وقع

فيه شيء من بعض أقسامها لضرب من الحاجة تدعوه إلى ذكره فإنه لا يألُو أن يبين أمره

ويذكر علته ويخرج من عهده))^(٥).

وقال ابن الهمام عن حديث سمرة رضي الله عنه : ((سكت عليه أبو داود ثم المنذري وهذا

تحسين منهما))^(٦).

٢- قد صرح ابن عبد البر بتحسين هذا الحديث فقال : ((رواه أبو داود وغيره

بإسناد حسن))^(٧).

٣- ما ذكر من جهالة بعض رواة الحديث، يجاب عنه بأن ابن حبان

ذكرهم جميعاً في ((الثقات)) فذكر جعفر بن سعد^(٨) وخبيب بن سليمان^(٩) وأباه

(١) الدراية (١/٢٦٠).

(٢) انظر : نصب الراية (٢/٣٧٦).

(٣) انظر : مقدمة ابن الصلاح ص(١٨).

(٤) المجموع (٦/٤٨).

(٥) معالم السنن (١/٦).

(٦) فتح القدير (٢/١٦٦).

(٧) انظر : نصب الراية (٢/٣٧٦)، وفتح القدير (٢/١٦٦).

(٨) الثقات (٦/١٣٧).

(٩) الثقات (٦/٢٧٤).

سليمان^(١) كلهم في الثقات.

وذكرهم ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل وذكر من رووا عنه ومن روى عنهم،
واقصر على ذلك^(٢).

وذكر الذهبي حبيباً وسليمان وذكر أنهما قد وثقا^(٣). والله تعالى أعلم.

ب — تأويل الحديث :

عمد ابن حزم إلى تأويل الحديث فقال : ((لو صح لما كانت لهم فيه حجة؛ لأنه ليس فيه أن تلك الصدقة هي الزكاة المفروضة، بل لو أراد عليه السلام بها الزكاة المفروضة لبين وقتها ومقدارها وكيف تخرج أمن أعيانها أم بتقويم، وبما ذا تقوم، ومن الحال أن يكون عليه السلام يوجب علينا زكاة لا يبين كم هي؟ ولا كيف تؤخذ؟ وهذه الصدقة لو صحت لكانت موكولة إلى أصحاب تلك السلع))^(٤).

ثم ساق بسنده حديث : ((يا معشر التجار إن البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة))^(٥).

ثم قال : ((فهذه صدقة مفروضة غير محددة، لكن ما طابت به أنفسهم، وتكون كفارة لما يشوب البيع مما لا يصح من لغو وحلف))^(٦).

والجواب عن ذلك : أما قوله : لو كان المراد بالحديث الزكاة المفروضة لبين وقتها ومقدارها وكيف تخرج... الخ ، فالجواب عنه : أن هذا منه صرف للحديث عن ظاهره بعبارة الإجمال، وهذا ليس بصحيح، فلم يقل أحد إن النصوص المحملة تصرف عن ظاهرها إن كانت محملة، بل المحمل يؤمن به على وجهه، ويبحث بعد ذلك عن المبين.

هذا، إن أراد البيان في نفس الحديث، وأما إن أراد البيان خارجه، فقد جاء ذلك

(١) الثقات (٤/٣١٤).

(٢) انظر : الجرح والتعديل (٢/٤٨٠)، و(٣/٣٨٧)، و(٤/١١٨).

(٣) انظر : الكاشف (١/٢١١)، (١/٣١٥).

(٤) المحلى (٥/٢٣٤-٢٣٥).

(٥) رواه أبو داود في سننه (٢/٨٢) أول كتاب البيوع .

(٦) المحلى (٥/٢٣٥).

— بحمد الله تعالى — ذلك بأن عروض التجارة إنما تجب الزكاة بأثمانها من الدراهم والدنانير؛ لأن العين من الذهب والورق تحولت فيها طلباً للنماء فقامت مقامها^(١). فوجوب الزكاة فيها باعتبار ماليتها دون أعيانها، والتقويم لمعرفة مقدار المالية^(٢). وقد جاءت النصوص ببيان كيفية الزكاة في النقدين فأغنى ذلك عن البيان الخاص. قال الرافعي: ((لا خلاف في أن قدر زكاة التجارة ربع العشر كما في النقدين))^(٣).

وأما قوله: إن الصدقة في حديث سمرة رضي الله عنه إنما هي من جنس ما يخرجها التجار من صدقات كفارة عن اللغو والحلف — كما ورد في الحديث — فهذا تحكم لا دليل عليه، ويدل على بطلانه أن لفظ ((الصدقة)) في الحديث محلي بالألف واللام وذلك للعهد، والمعهود إنما هو الزكاة المفروضة، ولو أراد الصدقة المستحبة لنكّر لفظها وقال: ((صدقة))؛ لأن التنكير هو الذي يتناسب مع عدم التحديد، فلما قال الصدقة علمنا بالعرف الشرعي أنها الزكاة الواجبة.

ثم إن لفظ الأمر في الحديث يدل على أن المراد بالصدقة الصدقة الواجبة وهي الزكاة.

ثم إن الأمر بالصدقة في حديث سمرة رضي الله عنه مما يعد للبيع وإن لم يُبَّع، وفي الحديث الذي استشهد به ابن حزم الأمر بالصدقة عند البيع فحسب، فافترقا في ذلك فكيف يجعل أحدهما مفسراً للآخر؟! والله تعالى أعلم.

هذا، وقد احتج طائفة من أهل العلم من الفقهاء والمحدثين بحديث سمرة بن جندب رضي الله عنه وأوردوه دليلاً على وجوب الزكاة في عروض التجارة، ومنهم: ابن عبد البر^(٤) والسرخسي^(٥)

(١) انظر: التمهيد (١٢٥/١٧).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (١٩١/٢).

(٣) الشرح الكبير للرافعي مع المجموع للنووي (٦٧/٦).

(٤) انظر: التمهيد (١٣٠/١٧).

(٥) انظر: المبسوط (١٩٠/٢).

وابن العربي^(١) وابن قدامة^(٢) والنووي^(٣)، ولولا أنهم رأوه صالحاً للاحتجاج لما ساقوه مساقه. والله تعالى أعلم.

[٢] عن أبي ذر رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((في الإبل صدقتها ، وفي

الغنم صدقتها وفي البقر صدقتها وفي البز صدقته)).

رواه أحمد^(٤) والدارقطني^(٥) والحاكم^(٦) والبيهقي^(٧).

قال الحاكم بعد أن روى الحديث بإسنادين : ((كلا الإسنادين صحيحان على

شرط الشيخين ولم يخرجاه))^(٨) ولم يتعقبه الذهبي في هذا في التلخيص^(٩).

وقال النووي : ((هو صحيح))^(١٠).

وقال ابن حجر عن أحد أسانيد هذا الحديث عند الدارقطني والحاكم : ((هذا

إسناد لا بأس به))^(١١).

وقال في موضع آخر : ((إسناده حسن))^(١٢).

والشاهد من الحديث في قوله : ((وفي البز صدقته)).

قال الدارقطني : ((قالها بالزاي))^(١٣).

(١) انظر : عارضة الأحوذى (١٠٤/٣).

(٢) انظر : المغني (٦٢٢/٢).

(٣) انظر : المجموع (٤٨/٦).

(٤) المسند (١٧٩/٥).

(٥) السنن (١٠٠/٢-١٠٢).

(٦) المستدرک (٣٨٨/١).

(٧) السنن الكبرى (١٤٧/٤).

(٨) المستدرک (٣٨٨/١).

(٩) التلخيص للذهبي مع المستدرک (٣٨٨/١).

(١٠) المجموع (٤٨/٦).

(١١) التلخيص الحبير مع المجموع (٣٩/٦).

(١٢) الدراية (٢٦٠/١).

(١٣) سنن الدارقطني (١٠١/٢).

وقال : ((كتبته من الأصل العتيق وفي البز مقيد))^(١).
 وقال النووي : ((قوله : وفي البز صدقته ، هو بفتح الباء وبالزاي، هكذا رواه
 جميع الرواة وصرح بالزاي الدار قطني والبيهقي))^(٢).
 والبز هو : ضرب من الثياب^(٣).
 ووجه الدلالة من الحديث كما قال الرافعي : ((معلوم أنه ليس في البز زكاة العين
 فيكون الواجب زكاة التجارة))^(٤).

[٣] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : أمر رسول الله ﷺ بالصدقة ، فقيل : منع ابن جميل
 وخالد بن الوليد وعباس بن عبد المطلب ، فقال النبي ﷺ : ((ما ينقم ابن
 جميل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله ورسوله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً ،
 قد احتبس أذراعه وأعتده^(٥) في سبيل الله ، وأما العباس بن عبد المطلب فعم
 رسول الله ﷺ فهي عليه صدقة ومثلها معها)).
 متفق عليه^(٦)، واللفظ للبخاري.

قال العيني : ((فيه إثبات الزكاة في أموال التجارة))^(٧).
 وقال النووي ذاكراً وجه الدلالة من الحديث : ((معنى الحديث : أنهم طلبوا من
 خالد زكاة أعتاده ظناً منهم أنها للتجارة، وأن الزكاة فيها واجبة، فقال لهم : لا زكاة لكم
 عليّ، فقالوا للنبي ﷺ : إن خالداً منع الزكاة، فقال لهم : إنكم تظلمونه؛ لأنه حبسها

(١) المصدر السابق (١٠١/٢).

(٢) المجموع (٤٧/٦).

(٣) انظر : العين للخليل بن أحمد (٣٥٣/٧)، والمغرب (٧٢/١).

(٤) الشرح الكبير للرافعي مع المجموع (٣٩/٦).

(٥) الأعتد : جمع عتاد ، وهي آلات الحرب من السلاح والدواب وغيرها. انظر : شرح النووي لصحيح
 مسلم (٣٢٩/٤)، وفتح الباري (٣٣٣/٣).

(٦) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٣٣١/٣)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي
 (٣٢٩/٤).

(٧) عمدة القاري (٣٠٢/٧).

ووقفها في سبيل الله قبل الحول عليها فلا زكاة فيها))^(١).

ثم قال : ((استنبط بعضهم من هذا وجوب زكاة التجارة ، وبه قال جمهور العلماء من السلف والخلف خلافاً لداود))^(٢).

وقال ابن دقيق العيد : ((أخذ بعضهم من هذا وجوب زكاة التجارة وأن خالداً طولب بأثمان الأدرع والأعتد، قالوا : ولا زكاة في هذه الأشياء إلا أن تكون للتجارة))^(٣).

لكنه عاد فقال : ((وقد استضعف هذا الاستدلال من حيث أنه استدلال بأمر محتمل غير متعين لما ادعي))^(٤).

وقال ابن حجر : ((ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس))^(٥).

لكنه عاد فقال : ((وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة، ولمن أوجبها في عروض التجارة))^(٦).

والجواب — فيما يظهر لي — عما أورده هذان الإمامان الجليلان — رحمهما الله تعالى — أن يقال : إن الاستدلال من هذا الحديث على وجوب الزكاة في عروض التجارة إنما هو بظاهر الحديث ، وليس باحتمال مجرد، فلا يحتاج — والحال ما ذكر — إلى نقل خاص. وبيان ذلك فيما يأتي :

أ — أن المراد بالصدقة في الحديث هو الزكاة المفروضة، بدليل لفظ الأمر في الحديث، وبما في رواية مسلم : ((بعث رسول الله ﷺ عمر على الصدقة))^(٧).

(١) شرح صحيح مسلم (٤/٣٢٩).

(٢) المصدر السابق .

(٣) إحكام الأحكام (٢/١٩٣).

(٤) المصدر السابق (٢/١٩٣—١٩٤).

(٥) فتح الباري (٣/٣٣٤).

(٦) المصدر السابق .

(٧) صحيح مسلم مع شرح النووي (٤/٣٢٨—٣٢٩).

والصدقة التي تجي ويبحث لها العاملون والسعاة إنما هي الزكاة المفروضة^(١).
ولذا قال النووي : ((الصحيح المشهور أن هذا كان في الزكاة لا في صدقة التطوع))^(٢).

ب — أن الظاهر من قوله ﷺ في الحديث : ((قد احتبس أذراعه وأعتده في سبيل الله)) أنها جملة تعليلية لما قبلها، والمعنى : أنكم ظلمتم خالداً بنسبتكم إليه المنع ؛ لأن منع الزكاة — الذي نسبتموه إليه — إنما هو بسبب أن ماله الذي عنده من أعتد ودروع ليس معداً للتجارة بخلاف ما توهمتم بل هو موقوف لوجه الله تعالى فلا زكاة فيه من أجل ذلك.

وإذ كان هذا هو الظاهر فقد استقام هذا الحديث دليلاً على وجوب الزكاة في عروض التجارة. والله تعالى أعلم.

هذا، وقد رد ابن حزم — رحمه الله تعالى — الاستدلال بهذا الحديث على وجوب زكاة التجارة ، فقال بعد أن أشار إلى من استدل بذلك :

((ليس في الخبر لا نص ولا دليل ولا إشارة على شيء مما ادعوه، وإنما فيه أنهم ظلموا خالداً إذ نسبوا إليه منع الزكاة وهو قد احتبس أذراعه وأعبده في سبيل الله فقط، وصدق عليه السلام ؛ إذ من المحال أن يكون رجل عاقل ذو دين ينفق النفقة العظيمة في التطوع ثم يمنع اليسير في الزكاة المفروضة، هذا حكم الحديث، وأما إعمال الظن الكاذب على رسول الله ﷺ فباطل))^(٣).

وأورد النووي ما ذكره ابن حزم احتمالاً فقال : ((ويحتمل أن يكون المراد لو وجبت عليه زكاة لأعطاها ولم يشح بها ؛ لأنه قد وقف أمواله لله تعالى متبرعاً فكيف يشح بواجب عليه))^(٤).

والجواب عما ذكره ابن حزم والنووي أن يقال : هذا الاحتمال الذي أورده هو

(١) انظر : شرح صحيح مسلم (٤/٣٣٠).

(٢) شرح صحيح مسلم (٤/٣٣٠).

(٣) المحلى (٥/٢٣٧—٢٣٨).

(٤) شرح صحيح مسلم (٤/٣٢٩).

احتمال — في نظري — ضعيف جداً ، بل هو باطل لا يصح؛ لأن مُحصَّله تكذيب النبي ﷺ المخبر بمنع خالد للزكاة، والمخبر بذلك إنما هو عمر بن الخطاب ^(١) ﷺ وحاشاه وحاشا سائر الصحابة ﷺ من الكذب.

ذلك لأننا إذا قلنا بالاحتمال الذي ذكروه فإن المعنى يكون : كذبتهم في إخباركم بمنع خالد للزكاة بقريئة أنه حسب أموالاً كثيرةً في سبيل الله فلا يستقيم من هذه حاله مع ما نسبتهم إليه من منع الزكاة، إذ من ينفق في سبيل الله تعالى الأموال الكثيرة لا يظن به أنه يمتنع عن الزكاة الواجبة، فأنتم ظالمون له بذلك كاذبون عليه في تلك النسبة، وحكمت عليكم بذلك استدلالاً بتلك القريئة.

وهذا معنى — كما تقدم — باطل لا يجوز اعتقاده بحال؛ لما يتضمنه من تكذيب الصحابة ﷺ لا سيما عمر بن الخطاب ﷺ ، وهو من قد علمت منزلته من الفضل والدين وإمامة المسلمين.

هذا ، فضلاً عن أن ظاهر لفظ الحديث يرد ذلك المعنى حتى ولو لم يتضمن هذا المعنى المشين.

إذ ظاهر لفظ الحديث — كما تقدم — أن النبي ﷺ يبين لذلك المخبر حقيقة المال الذي عند خالد ، وأنه ليس بمال زكوي؛ لأنه ليس للتجارة؛ لأنه موقوف في سبيل الله تعالى، ويذكر له أن نسبة منع الزكاة إلى خالد والحالة هذه ظلم، أي وضع للأمر في غير موضعه.

وقد يوضع الأمر في غير موضعه وهماً لا عمداً ، وهذا هو المراد هنا؛ لأن عمر بن الخطاب ﷺ توهم أن المال الذي عند خالد للتجارة، فلما منع خالد أن يعطي زكاته لعدم وجوبها فيه، أخبر عمر ﷺ النبي ﷺ بظاهر الحال ، أعني الامتناع من خالد ﷺ ، فكشف النبي ﷺ حقيقة الأمر وبينه على النحو المتقدم.

وعلى هذا المعنى الظاهر الصحيح نسلم — بحمد الله تعالى — من أن يُنسب الكذب لأحد من الصحابة، ويستقيم المعنى وفق ظاهر اللفظ دون لبسٍ أو غموضٍ أو لازم

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي (٤/٣٢٨—٣٢٩).

من اللوازم الباطلة.

ويصح بذلك الاستدلال بالحديث على وجوب الزكاة في العروض التجارية؛ لأنها لو لم تجب فيها لما طلبها عمر رضي الله عنه من أدرع خالد رضي الله عنه وأعتده، وهي من جملة العروض، ولأنها لو لم تجب في تلك العروض لأخبر النبي صلى الله عليه وسلم عمر بذلك، ولما احتاج أن يعتذر عنه بأنها موقوفة، بل يفهم من ذلك الاعتذار أن النبي صلى الله عليه وسلم يقر عمر بن الخطاب رضي الله عنه على طلب الزكاة في العروض التي عند خالد رضي الله عنه لولا ما علمه النبي صلى الله عليه وسلم من أنها ليست عروضاً تجارية؛ لأنها محبوسة موقوفة في سبيل الله تعالى، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر على عمر رضي الله عنه طلبه الزكاة من تلك العروض بل اكتفى ببيان حالها.

فإن قيل : فما الدليل على أن عمر رضي الله عنه طلب الزكاة من تلك العروض بالذات؟
فالجواب : هذا ظاهر من اعتذار النبي صلى الله عليه وسلم عن خالد رضي الله عنه بأن ما لديه من عروض محبوس في سبيل الله تعالى ، ولو لم تطلب الزكاة من تلك العروض أعني من تلك الأعتد والأدرع لما كان لذكرها في الكلام فائدة إلا على ذلك الاحتمال الضعيف ، وقد تقدم بيان ما فيه . والله تعالى أعلم.

[٤] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال أبو بكر رضي الله عنه : ((والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقلاً^(١) كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه)) الحديث .
متفق عليه^(٢).

وجه الدلالة منه :

قال الخطابي — رحمه الله تعالى — : ((تأول بعض أهل العلم قوله : ((لو منعوني عقلاً ، على معنى وجوب الزكاة فيه إذا كان من عروض التجارة فبلغ مع غيره منها قيمة نصاب، وفيه دليل على وجوب الزكاة في عروض التجارة ، وقد زعم داود أن لا زكاة في

(١) فسّر بعدة تفسيرات ، والذي يصلح لوجه الدلالة منها هنا : أنه جبل خاص تعقل به الإبل. انظر النهاية (٢٨٠/٣).

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، مع الفتح (٢٥٠/١٣)، كتاب الاعتصام ، ورواه مسلم في صحيحه بشرح النووي (٢٦٥/١)، كتاب الإيمان .

شيء من أموال التجارات))^(١).

هذا، وقد جاءت أحاديث فيها إيجاب الزكاة في الأموال ، فأخذ أهل العلم من عمومها وجوب زكاة التجارة لدخولها تحت ذلك العموم، ومنها :

[٥] عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما— أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : ((...فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم فترد على فقرائهم...)) الحديث. متفق عليه^(٢)، واللفظ لمسلم.

[٦] عن جابر بن عبد الله — رضي الله تعالى عنهما— قال : قال رسول الله ﷺ ((...ولا من صاحب مال لا يؤدي زكاته إلا تحول يوم القيامة شجاعاً أقرع^(٣) يتبع صاحبه حيثما ذهب، وهو يفر منه ، ويقال : هذا مالك الذي كنت تبخل به)) الحديث .

رواه مسلم^(٤)، واستدل به الباجي على وجوب الزكاة في عروض التجارة، لكنه لم يسقه بهذا اللفظ^(٥).

[٧] عن أبي أمامة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((...وأدوا زكاة أموالكم)) الحديث.

رواه أحمد^(٦) والترمذي^(٧) وابن حبان^(٨) والحاكم^(٩).

(١) معالم السنن (١٢/٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٢٦١/٣)، أول كتاب الزكاة ، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٢٥٥/١) في كتاب الإيمان.

(٣) ((أي حية قد تمعط شعر رأسها ؛ لأنه يجمع السم فيه)) انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (٢٣٥/٢)، وفي لسان العرب (٣٥٩٤/٥) : ((وقيل : سمي أقرع ؛ لأنه يقري السم ويجمعه في رأسه حتى تتمعط منه فروة رأسه)).

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووي (٣٤٩/٤—٣٥٠).

(٥) انظر : المنتقى (١٢٠/٢).

(٦) المسند (٢٥١/٥).

(٧) جامع الترمذي مع العارضة (٩١/٣)، في آخر كتاب الجمعة.

(٨) في صحيحه كما في ((موارد الظمان)) (٢٠٣—٢٠٤).

(٩) المستدرک (٩/١).

قال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح))^(١).

وقال الحاكم : ((هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولا نعرف له علة ولم يخرجاه))^(٢).

ولم يتعقبه في ذلك الذهبي في التلخيص^(٣).

ووجه الدلالة منه كسابقه ، وقال الكاساني مستدلاً بهذا الحديث على زكاة التجارة : ((قال ﷺ : وأدوا زكاة أموالكم . من غير فصل بين مال ومال إلا ما خص بدليل))^(٤).

[٨] عن علي بن النعمان عن النبي ﷺ أنه قال : ((هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً درهم)).

رواه أبو داود^(٥) — واللفظ له — وابن ماجه^(٦).

من حديث عاصم بن ضميرة والحارث الأعور وكلاهما متكلم فيه، وإن كان عاصم أحسن حالاً من الحارث^(٧).

وروى النسائي بسنده عن علي بن النعمان قال : قال رسول الله ﷺ ((قد عفوت عن الخيل والرقيق فأدوا زكاة أموالكم ، من كل مائتين خمسة))^(٨).

وهو من طريق عاصم أيضاً .

قال الكاساني مستدلاً لوجوب زكاة التجارة : ((وقال ﷺ : هاتوا ربع عشر أموالكم) فإن قيل : الحديث ورد في نصاب الدراهم ؛ لأنه قال في آخره : (من كل

(١) الجامع مع العارضة (٩١/٣).

(٢) المستدرک (٩/١).

(٣) انظر : التلخيص بذييل المستدرک (٩/١).

(٤) بدائع الصنائع (٢٠/٢).

(٥) السنن (٢٤٧/١).

(٦) السنن (٥٧٠/١).

(٧) انظر : المجروحين لابن حبان (١٢٥/٢ — ١٢٦).

(٨) سنن النسائي "المجتبى" (٣٧/٥).

أربعين درهماً درهم) فالجواب : أن أول الحديث عام، وخصوص آخره [لا]^(١) يوجب سلب عموم أوله، أو نحمل قوله من كل أربعين درهم على القيمة أي : من كل أربعين درهماً من قيمتها درهم)^(٢).

[٩] عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال: ((ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة)).

رواه الترمذي^(٣) والدارقطني^(٤).

قال الترمذي : ((في إسناده مقال))^(٥).

وقال ابن حجر : ((قال الدارقطني : والصحيح أنه من كلام عمرو))^(٦).

وللحديث شاهد مرسل^(٧) أخرجه الشافعي^(٨) وعبد الرزاق^(٩).

قال ابن العربي في شرح هذا الحديث : ((عمومات الزكاة تقتضي أن تؤخذ الزكاة من كل مال إلا ما دل عليه الدليل))^(١٠).

وقال بعض المعاصرين : ((وجه الدلالة منه : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أرشد ولي اليتيم إلى التجارة بمال الصبي لتربح فيخرج زكاتها خوفاً من أن يذهب المال بدون استثمار، ولا يعقل أن المال إذا كان نقداً لا يثمر تخرج زكاته وإذا كان تجارة يثمر فلا تخرج زكاته))^(١١).

(١) ما بين معقوفين زيادة من عندي أراها ضرورية لصحة السياق الاستدلالي ، ولعلها سقطت من الطباعة أو النسخ.

(٢) بدائع الصنائع (٢/٢٠).

(٣) الجامع مع العارضة (٣/١٣٦).

(٤) السنن (٢/١١٠).

(٥) الجامع مع العارضة (٣/١٣٦).

(٦) الدراية (١/٢٤٩).

(٧) انظر : المحلى (٥/٢٠٨).

(٨) الأم (٢/٢٨).

(٩) المصنف (٤/٦٦).

(١٠) عارضة الأحوذى (٣/١٣٦).

(١١) من كلام محمد منير الدمشقي في تعليقه على نيل الأوطار للشوكاني (٤/١٩٧).

ومن الإجماع :

حكى جمع من العلماء من الحفاظ نقلة الآثار ورواة الأخبار الإجماع على وجوب الزكاة في عروض التجارة.

وقد اختلفت عباراتهم في نقل الإجماع على ذلك ، فمنهم من حكى الإجماع على وجهه مطلقاً ، ومنهم من حكى الإجماع السكوتي ، ومنهم نفى صحة الخلاف في ذلك الحكم عن السلف، ومنهم من نسب القول بوجوب الزكاة في العروض إلى سائر الأمة، وحكم بشذوذ المخالف .

وهذه طائفة من أقوالهم :

قال ابن المنذر : ((أجمعوا على أن في العروض التي تدار للتجارة الزكاة إذا حال عليها الحول))^(١).

وقال الطحاوي : ((روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة من غير خلاف من الصحابة))^(٢) لكن ابن رشد بعد أن أورد كلام الطحاوي اعترض عليه قائلاً: ((بعضهم يرى أن مثل هذا هو إجماع من الصحابة ، أعني إذا نقل عن واحد منهم قول ولم ينقل عن غيره خلافاً، وفيه ضعف))^(٣).

وهذا من جنس المسألة المشهورة في أصول الفقه الموسومة بالإجماع السكوتي وفيها نزاع مشهور بين أهل العلم^(٤).

وقال الخطابي — بعد أن ذكر خلاف الظاهرية — : ((هو مسبوق بالإجماع))^(٥).

وقال الباجي : ((ثبت أنه إجماع))^(٦).

(١) الإجماع ص (٤٥).

(٢) انظر : التمهيد لابن عبد البر (١٣٢/١٧) ، وبداية المجتهد لابن رشد (٢٥٤/١) .

(٣) بداية المجتهد (٢٥٤/١) .

(٤) انظر : التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب (٣/٣٢٣-٣٤٦) ، والمحصول للرازي — الجزء الثاني — القسم الأول (٢١٥-٢٢٤).

(٥) معالم السنن (٥٣/٢).

(٦) المنتقى (١٢٠/٢).

وقال البغوي بعد أن ذكر خلاف داود : ((هو مسبوق بالإجماع))^(١).

وقال القفال : ((به قال الكافة))^(٢).

وقال ابن العربي : ((لم يصح فيه خلاف عن السلف))^(٣).

وقال ابن تيمية : ((الأئمة الأربعة وسائر الأمة — إلا من شذ — متفقون على

وجوبها في عرض التجارة))^(٤).

ومن الآثار :

جاءت الرواية عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يرون الزكاة في عروض

التجارة.

منهم : عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وابن عباس وعائشة — رضي الله تعالى

عنهم أجمعين — .

كما جاء الخبر بذلك عن عمر بن عبد العزيز — رحمه الله تعالى — ، وبيان ذلك

:

أولاً : عمر بن الخطاب رضي الله عنه :

جاء عنه أثران :

أ — عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه قال : كنت أبيع الأدم^(٥) والجعاب^(٦) فمر بي

عمر بن الخطاب فقال لي : أذ صدقة مالك ، فقلت : يا أمير المؤمنين : إنما هو في الأدم

قال : ((قومه ثم أخرج صدقته)) .

وفي لفظ : قال عمر : ألا تؤدي زكاتك يا حماس ؟ فقلت يا أمير المؤمنين : ما لي

(١) شرح السنة (٣/٣٥٠).

(٢) حلية العلماء (٣/٩٩).

(٣) عارضة الأحوذى (٣/١٠٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

(٥) جمع أدم ، وهو : الجلد المدبوغ المصلح بالدباغ . انظر : المغرب (١/٣٣).

(٦) جمع جُعبَة : الجعبة : الكنانة التي تجعل فيها السهام . انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (١/١٥٧).

غير هذه التي على ظهري وآهبة^(١) في القرظ^(٢)، فقال : ذاك مال فضع، قال : فوضعتها بين يديه فحسبها فوجدها قد وجبت فيها الزكاة فأخذ منها الزكاة.
رواه الشافعي^(٣) وعبد الرزاق^(٤) وابن أبي شيبة^(٥) والدارقطني^(٦) والبيهقي^(٧).

ب — وروى ابن أبي شيبة بسنده أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا خرج العطاء جمع أموال التجارة فحسب عاجلها وآجلها ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب^(٨).
وقد صحح ابن حزم هذا الأثر^(٩).

ثانياً : عبد الله بن عمر — رضي الله تعالى عنهما — :

جاء عنه أثران أيضاً :

أ — روى عبد الرزاق بسنده عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أنه كان يقول فيما كان من مال في رقيق أو في دواب ، أو بز يدار لتجارة ، الزكاة كل عام^(١٠).

قال ابن حجر : إسناده صحيح^(١١).

ب — روى البيهقي بسنده عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((ليس

(١) جمع إهاب، جمع قلة ، والإهاب : الجلد غير المدبوغ. انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (٤٨/١)،
والمغرب (٥٠/١)، ولسان العرب (١٦٢/١).

(٢) هو ورق شجر السلم ، يدبغ به. انظر : النهاية لابن الأثير (٤٣/٤)، والمغرب (١٧٠/٢).

(٣) الأم (٤٦/٢).

(٤) المصنف (٩٦/٤).

(٥) المصنف (١٨٣/٣).

(٦) السنن (١٢٥/٢).

(٧) السنن الكبرى (١٤٧/٤).

(٨) المصنف (١٨٤/٣).

(٩) المحلى (٢٣٤/٥).

(١٠) المصنف (٩٧/٤).

(١١) الدراية (٢٦١/١).

في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة^(١).

وقد صحح ابن حزم^(٢) وابن حجر^(٣) هذا الأثر.

ثالثاً : ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — :

جاء الأثر عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه كان يقول : لا بأس

بالتربص حتى يبيع ، والزكاة واجبة فيه^(٤).

وقد صحح ابن حزم هذا الأثر^(٥).

وحكى جمع من أهل العلم عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه كان

يرى الزكاة في عروض التجارة^(٦).

رابعاً : عائشة — رضي الله تعالى عنها — :

ذكر البيهقي أن ابن المنذر حكى عن عائشة أم المؤمنين — رضي الله تعالى عنها —

أنها كانت تقول بمثل ما قال ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أي ليس في العروض

زكاة إلا ما كان لتجارة^(٧).

ولم أطلع على هذا النقل عن ابن المنذر من حكاية هذا القول عن عائشة إلا عند

البيهقي. والله تعالى أعلم.

خامساً : عمر بن عبد العزيز — رحمه الله تعالى — :

روى مالك عن يحيى بن سعيد عن زُرَيْق بن حِيان أن عمر بن عبد العزيز كتب

إليه أن انظر من مرَّ بك من المسلمين فخذ مما ظهر من أموالهم مما يديرون من التجارات

من كل أربعين دينار ديناراً.

(١) السنن الكبرى (١٤٧/٤).

(٢) المحلى (٢٣٤/٥).

(٣) الدراية (٢٦١/١).

(٤) المحلى (٢٣٤/٥).

(٥) المصدر السابق .

(٦) انظر : معرفة السنن والآثار للبيهقي (١٥٠/٦)، والمجموع (٤٧/٦)، والمغني (٦٢٢/٢)، ومجموع

الفتاوى (١٥/٢٥).

(٧) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (١٤٧/٤)، ومعرفة السنن والآثار له (١٥٠/٦).

ثم قال : واكتب لهم بما تأخذ منهم كتاباً إلى مثله من الحول^(١).

قال الباجي : ((هذا كتاب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز بذلك إلى عماله وأصحاب جوائزه ، وأخذ رُزيق به الناس في زمانه، وهذا مما يحدث به في الأمصار، ولم ينكر ذلك عليه أحد، ولا يعلم أحد تظلم منه بسببه، والناس متوافرون في ذلك الزمان، من بقايا الصحابة وجمهور التابعين ممن لا يحصى كثرة، فثبت أنه إجماع))^(٢).

ومن القياس والمعقول :

قال ابن عبد البر معللاً لوجوب الزكاة في العروض إذا أريد بها التجارة : ((لأنها إذا أريد بها التجارة جرت مجرى العين؛ لأن العين من الذهب والورق تحولت فيها طلباً للنماء ، فقامت مقامها))^(٣).

وقال الباجي مستدلاً لوجوب الزكاة في التجارة : ((ودليلنا من جهة القياس أن هذا مال مرصد للنماء والزيادة ، فجاز أن تجب فيه الزكاة كالعين))^(٤).

وقال الكاساني معللاً لوجوب الزكاة في عروض التجارة : ((ولأن مال التجارة مالٌ نامٍ فاضلٌ عن الحاجة الأصلية ، فيكون مال الزكاة كالسوائم))^(٥).
وهنا نلاحظ تعدد أصناف الأصل المقيس عليه ، مع اتحاد العلة وهي النماء .

ثم يقول الكاساني : ((على أن أصل الوجوب عرف بالعقل وهو شكر لنعمة المال وشكر نعمة القدرة بإعانة العاجز؛ إلا أن مقدار الواجب عرف بالسمع))^(٦).
هكذا قال، والصواب أن العقل لا يستقل بحكم إذ لا يثبت حكم إلا بالشرع، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة^(٧).

(١) الموطأ (١/٢٥٥)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، وانظر : الأم (٢/٤٦)، ومعرفة السنن والآثار (١٤٩/٦).

(٢) المنتقى (٢/١٢٠).

(٣) التمهيد (١٧/١٢٥).

(٤) المنتقى (٢/١٢٠).

(٥) بدائع الصنائع (٢/٢٠).

(٦) المصدر السابق .

(٧) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٨/٤٢٨—٤٣٦)، وراجع الإحكام للآمدي

هذا، وقد ردَّ ابن حزم على هذا الدليل القياسي ومحصله التعليل بالنماء ، فقال :
(وَأما قولهم : إن الزكاة فيما ينمى فدعوى كاذبة متناقضة؛ لأن عروض القنية تنمى
قيمتها كعروض التجارة ولا فرق، فإن قالوا : العروض للتجارة فيها النماء ، قلنا : وفيها
أيضاً الخسارة، وكذلك الحمير تنمى ولا زكاة فيها عندهم والخيل تنمى ولا زكاة فيها
عند الشافعيين والمالكيين ...)»^(١).

والجواب عما ذكر ابن حزم في الأجزاء الآتية :

أ — أما أن عروض القنية تنمى قيمتها كعروض التجارة ولا فرق، فهذا غير
مسلم، بل الفرق قائم بينهما؛ لأن نماء القيمة نماء كامن ليس بظاهر ولا منفصل، ونماء
عروض التجارة نماء ظاهر في الأعيان والأثمان والأجزاء .

وإنما التعليل بالنماء الكامل المطلق لا بمطلق النماء.

ب — وأما أن في العروض التجارية الخسارة أيضاً فالجواب أن المراد بالتعليل
بالنماء إنما يراد به النماء بالقوة لا بالفعل، أي أن يكون الشأن فيها النماء ولا يشترط أن
تكون نامية في الواقع .

ج — وأما ما ذكر من نماء الخيل والحمير ونحوها ، فالظاهر أنه يريد حال الاقتناء
ليصح له الإلزام، فإن كان ذلك كذلك فالجواب :

أن المراد من التعليل بالنماء كمال النماء لا مجرد، ولا يكون النماء كاملاً إلا إذا
أعدت للتجارة، وأرصدت فيها الدراهم والدنانير لذلك.

أما تناسل الحيوان — مما ليس بزكوي — فهو وإن كان في الظاهر نماءً إلا أنه نماء
بمجرد، وإنما كمال النماء أن يرصدها للتجارة فحينئذ تجب فيها الزكاة.

لأن العروض التجارية إنما وجبت فيها الزكاة لتحول العين فيها — كما ذكر ابن
عبد البر وتقدم نقله قريباً — فإذا نمت تلك الأشياء التي ذكر ابن حزم دون أن ترصد

(١/٧٩-٨٧). ولاحظ تعليق فضيلة الشيخ / عبد الرزاق عفيفي — رحمه الله تعالى — عليه في هامش

للتجارة فكأن العين لم تتحول فيها، أو تحوّلت فيها، لكن تجردت عن الثمنية بسلبها من قصد التجارة.

فهي لما كانت دراهم ودنانير فالثمنية فيها ظاهرة ، ولكن لما حلّت في العروض اختفت صفة الثمنية ، فلا زكاة إلا إذا قصد بها التجارة فحينئذ تعود الثمنية ملحوظة فيها؛ بدليل أن صاحب الخيل — مثلاً — حين يسأل عن مراده من الخيل فإن كان مقتنياً فسيقول أريد زينتها أو ركوبها أو إجراءها في السباق ونحو ذلك، لكنها إن كانت للتجارة فإنه سيقول : أريد أن أنتفع بأثماتها ، والأثمان هي سبب النماء الكامل.

فالمراد من التعليل بالنماء هو في الحقيقة : نماء الدرهم والدينار الكامن في العرض، وذلك لا يكون ظاهراً إلا إذا أريد به التجارة.

إذ الملحوظ في عروض التجارة هو المالية لا الأعيان ، والنماء المعلل به نماء المالية الظاهر لا نماء الأعيان المجرد.

يقول السرخسي : ((وجوب الزكاة في عروض التجارة باعتبار ماليتها دون أعيانها ، والتقويم لمعرفة مقدار المالية))^(١).
ولعل ما تقدم يكشف السر في اشتراط الإمام مالك في وجوب الزكاة في العروض التجارية المدارة أن تنض ولو درهماً واحداً^(٢). والله تعالى أعلم.

رابعاً : شبه الرأي الشاذ والرد عليها :

تعلق من شذ في هذه المسألة فقال بعدم وجوب الزكاة في العروض التجارية بشبه عرضت لهم فظنوها تدل لمذهبهم هذا، وهي ليست كذلك وقد بينها أهل العلم وكشفوها وأماطوا اللثام عنها ، وقرروا عدم دلالتها على ما استدل بها أولئك عليه.
وهذا بيان بتلك الشبه مقروناً بالجواب عنها:

(١) المبسوط (١٩١/٢).

(٢) انظر : المدونة الكبرى (٢١٨/١)، وراجع التمهيد (١٢٧/١٧)، والمجموع (٤٧/٦)، ومجموع الفتاوى (١٦/٢٥).

الشبهة الأولى :

قالوا : لا دليل على وجوب الزكاة في عروض التجارة ، ولا شريعة إلا بدليل .
وهذا استدلال بعدم الدليل .

قال ابن حزم بعد أن عدد جمعاً من علماء السلف نَسَب إليهم الخلاف — وقد تقدمت دراسة تلك النسبة على وجه التفصيل — قال : ((وحتى لو لم يأت خلاف في ذلك لما وجبت شريعة بغير نص قرآن أو سنة ثابتة أو إجماع متيقن لا يشك في أنه قال به جميع الصحابة رضي الله عنهم))^(١).

وقال الشوكاني : ((وأما كونها لا تجب في أموال التجارة فلما قدمنا من عدم قيام دليل يدل على ذلك، وقد كانت التجارة في عصره رضي الله عنه قائمة في أنواع ما يتجر به، ولم ينقل عنه ما يفيد ذلك))^(٢).

وقال ابن عبد البر ذاكراً حجة داود على مذهبه في زكاة التجارة : ((واحتج ببراءة الذمة وأنه لا يجب فيها شيء إلا باتفاق أو دليل لا معارض له))^(٣).

وقال الكاساني : ((وجه قول أصحاب الظواهر : أن وجوب الزكاة إنما عرف بالنص ، والنص ورد بوجوبها في الدراهم والدينار والسوائم ، فلو وجبت في غيرها لوجبت بالقياس عليها، والقياس ليس بحجة خصوصاً في باب المقادير))^(٤).

هكذا قال، ومن المعلوم أن النص جاء أيضاً بوجوب الزكاة في صنف ثالث وهو الحبوب^(٥) أو الزورع^(٦) والثمار ، وبعضهم يقول : النبات^(٧)، وبعضهم يقول : الحرث^(٨)،

(١) المحلى (٥/٢٣٧).

(٢) الدراري المضية للشوكاني (٢/١٠).

(٣) التمهيد (١٧/١٢٦).

(٤) بدائع الصنائع (٢/٢٠).

(٥) انظر : بداية المجتهد (١/٢٦٥).

(٦) انظر : بدائع الصنائع (٢/٢)، والمغني (٢/٥٤٨).

(٧) انظر : الدراري المضية (٢/١١).

(٨) انظر : بداية المجتهد (١/٢٥٤)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٨/٢٥).

وبعضهم يقول : الخارج من الأرض^(١)، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المعنى.

والجواب عن هذه الشبهة :

أن وجوب الزكاة في عروض التجارة قد ثبت بالأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس، وقد تقدم بيان تلك الأدلة ووجه دلالتها والجواب عن الاعتراضات التي أوردها ابن حزم على الاستدلال ببعضها.

فانكشفت — بحمد الله تعالى — تلك الشبهة وثبت الدليل الذي سألوا عنه وقامت عليهم به الحجة.

ولذا يقول الكاساني بعد أن ساق جملة من الأدلة على وجوب زكاة التجارة: ((وقد خرج الجواب عن قولهم إن وجوب الزكاة عرف بالنص ؛ لأننا قد روينا النص في الباب))^(٢). على أنه يلاحظ على طلب الظاهرية الدليل على وجوب الزكاة في عروض التجارة بعض الملحوظات :

الأولى : أن طلبهم هذا يتضمن نقض أصولهم في إجراء عموم النصوص على ظاهرها، واستغراقها له حتى يأتي الدليل المخصص.

ذلك بأن عمومات الأدلة في وجوب الزكاة وعموماتها في كل مال هي من الأدلة في الكتاب والسنة الدالة على وجوب زكاة العروض التجارية.

فقول الظاهرية بعدم الدليل فيه تعطيل للعمل بعموم تلك الأدلة، وفيه نكوص عن تععيد المذهب الظاهري.

قال ابن العربي : ((عمومات الزكاة تقتضي أن تؤخذ الزكاة من كل مال إلا ما دل عليه الدليل))^(٣).

وقال الزرقاني مشيراً إلى داود الظاهري ومذهبه في هذه المسألة : ((هذا نقض لأصله في الاحتجاج بالظاهر؛ لأن الله تعالى قال : ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ فعلى أصلهم

(١) انظر : الشرح الكبير لعبد الرحمن بن قدامة مع المغني (٥٤٨/٢).

(٢) بدائع الصنائع (٢٠/٢).

(٣) عارضة الأحوذى (١٣٦/٣).

يؤخذ من كل مال إلا ما خص بسنة أو إجماع^(١).

لكن ينبغي — في نظري — التنبه إلى أن الظاهرية ربما عدوا تلك الأدلة من باب الجمل، فتوقفوا عن العمل بها حتى جاء البيان، فلما جاءت الأدلة المبينة قصرُوا وجوب الزكاة على ما ثبت عندهم منها وطالبوا غيرهم بالدليل على ما سواه، فإن كان ذلك كذلك فلم يحدث منهم مناقضة لأصلهم.

وإنما أقول هذا ؛ لأن الإنصاف واجب على كل باحث سواء وافق أم خالف.

الثانية : أن طلبهم الدليل يتضمن إنكار الإجماع في المسألة، ولذا يقول الشوكاني: ((قد نقل ابن المنذر الإجماع على زكاة التجارة، وهذا النقل ليس بصحيح، فأول من يخالف في ذلك الظاهرية وهم فرقة من فرق الإسلام))^(٢).

والجواب عن كلام الشوكاني أن قوله : ((فأول من يخالف في ذلك الظاهرية)) لا يقدر في الإجماع، بل هذا دليل صريح على تسليم الشوكاني — رحمه الله تعالى — بصحة الإجماع؛ لأنه إذا كان الأمر متفقاً عليه وإنما ابتداء الخلاف فيه الظاهرية إذ هم أول من يخالف فيه كما هو نص عبارته، فمعنى هذا أن الإجماع منعقد قبل نشوء خلافهم، وأن من قبلهم من الصحابة والتابعين مجتمعين على وجوب الزكاة في عروض التجارة حتى جاء الظاهرية فابتدعوا خلافاً خرقوا به الإجماع المتقدم . والله تعالى أعلم .
ويلحظ إنكار الظاهرية للإجماع أيضاً من تعداد ابن حزم لطائفة من أهل العلم زعم أنهم يخالفون في وجوب زكاة العروض التجارية.

وقد تقدم تفنيد ما نسب إلى أولئك العلماء في هذه المسألة على وجه التفصيل، وأنه لم يصح عنهم خلاف في هذه المسألة فسلمت بذلك دعوى الإجماع من النقض. والله تعالى أعلم.

الثالثة : أن طلبهم الدليل ناتج — مع جملة أمور — من إنكارهم لحجية القياس.
قال الكاساني : ((وجه قول أصحاب الظواهر أن وجوب الزكاة إنما عرف بالنص، والنص ورد بوجودها في الدراهم والدنانير والسوائم، فلو وجبت في غيرها لوجبت

(١) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/١٤٨)، والآية في سورة التوبة من الآية ١٠٣.

(٢) الدراري المضية (٢/١١).

بالقياس عليها ، والقياس ليس بحجة خصوصاً في باب المقادير))^(١) .
 وقال ابن رشد في معرض تعداده لأسباب خلاف الظاهرية في هذه المسألة :
 ((والسبب في اختلافهم اختلافهم في وجوب الزكاة بالقياس...))^(٢) .
 ومن الواضح أن عامة أهل العلم لم يثبتوا وجوب الزكاة في عروض التجارة
 بالقياس وحده، فما القياس إلا من عواضد أدلتهم على ذلك فحسب.

الشبهة الثانية :

عرض ابن حزم هذه الشبهة بهذا النص : ((قد صح عن رسول الله ﷺ ما يدل
 على أن لا زكاة في عروض التجارة ، وهو أنه قد صح عن النبي ﷺ ((ليس فيما دون
 خمس أواق من الورق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة))^(٣) وأنه أسقط
 الزكاة عما دون الأربعين من الغنم^(٤) وعما دون خمسة أوسق من التمر والحب^(٥)، فمن
 أوجب زكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في كل ما نفى عنه عليه السلام الزكاة مما
 ذكرنا))^(٦) .

والجواب عن هذه الشبهة :

لم يصنع ابن حزم — رحمه الله تعالى — في هذا الاستدلال شيئاً ، فإن الأحاديث
 التي ذكرها ههنا مقيدة بلفظ ((من الورق)) و((من الإبل)) و((من الغنم)) و((من التمر
 والحب)).

فالمنفي عنه الزكاة فيها ليس له عموم، بل هو وارد على ما قيد به من تلك
 الأصناف، والذي يوجب الزكاة في عروض التجارة لا يوجبها فيما نفيت عنه الزكاة
 ههنا، بل يوجبها في صنف آخر ، أو باعتبار ، أو وصف آخر غير ما ورد في الحديث.

(١) بدائع الصنائع (٢/٢٠).

(٢) بداية المجتهد (١/٢٥٤).

(٣) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٣/٣١٠)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (٤/٣١٧-٣٢٠).

(٤) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٣/٣١٧).

(٥) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٣/٣١٠)، وصحيح مسلم مع شرح النووي (٤/٣١٧-٣٢٠).

(٦) المحلى (٥/٢٣٨).

والله تعالى أعلم.

الشبهة الثالثة :

تعلق الظاهرية ومن قال بقولهم في هذه المسألة بعموم الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه)).
متفق عليه ^(١) واللفظ للبخاري.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر)).

رواه مسلم ^(٢).

قال ابن حزم : فمن أوجب الزكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في الخيل والعبيد، ثم قال : ((وقد قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن لا زكاة في شيء منها إلا صدقة الفطر في الرقيق، فلو كانت في عروض التجارة أو في شيء مما ذكر عليه السلام زكاة إذا كان لتجارة لبين ذلك بلا شك، فإذا لم يبينه عليه السلام فلا زكاة فيها أصلاً)) ^(٣).

وقال الشوكاني : ((يؤيد عدم الوجوب ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم في الصحيح من حديث أبي هريرة ((ليس على المسلم صدقة في عبده ولا فرسه)) وظاهر ذلك عدم وجوب الزكاة في جميع الأحوال)) ^(٤).

والجواب عن هذه الشبهة :

ناقش أهل العلم الظاهرية في استدلالهم بهذا الحديث، وتضمنت مناقشتهم إياهم بيان المراد من الحديث، والدليل على ذلك المراد، وإلزام الظاهرية بأن استدلالهم بهذا الحديث على إسقاط الزكاة في جميع العروض التجارية ينقض عليهم أصولهم ، ولنذكر ذلك على التفصيل الآتي :

(١) رواه البخاري في صحيحه ، انظره مع الفتح (٣/٣٢٧)، ورواه مسلم في صحيحه ، انظره مع شرح النووي (٤/٣٢٧).

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي (٤/٣٢٨).

(٣) المحلى (٥/٢٣٨).

(٤) الدراري المضية (٢/١١).

أولاً : بيان المراد من الحديث :

قال ابن عبد البر : ((قال سائر العلماء إنما معنى هذا الحديث فيما يقتنى من العروض ولا يراد به التجارة))^(١).

وقال ابن العربي : ((المراد به ما يقتنيه لا ما يتجر فيه))^(٢).

وقال النووي : ((هو محمول على ما ليس للتجارة))^(٣).

ثانياً : الدليل على أن ذلك هو المراد :

قال ابن قدامة : ((خبرهم عام وخبرنا خاص فيجب تقديمه))^(٤).

وقال ابن حجر : ((أجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره فيخصص به عموم هذا الحديث))^(٥).

ثالثاً : بيان معنى الحديث بتأويله على مراد آخر ، والدليل على ذلك :

قال ابن قدامة : ((وخبرهم المراد به زكاة العين لا زكاة القيمة بدليل ما ذكرنا))^(٦) ، يشير إلى أدلة وجوب زكاة عروض التجارة.

وقال النووي عن الحديث : ((معناه لا زكاة في عينه بخلاف الأنعام))^(٧).

ولا يخفى أن حمل الحديث على هذا المعنى هو نوع من التأويل ، ولذا يدل النووي لهذا التأويل الذي ذكر بقوله : ((وهذا التأويل متعين للجمع بين الأحاديث))^(٨).

ويدل له ابن قدامة بقوله : ((بدليل ما ذكرنا))^(٩).

وهو هنا يشير إلى ما ساقه من الأدلة الدالة على وجوب الزكاة في عروض التجارة

(١) التمهيد (١٧/١٢٦).

(٢) عارضة الأحمدي (٣/١٠٤).

(٣) المجموع (٦/٤٨).

(٤) المغني (٢/٦٢٢).

(٥) فتح الباري (٣/٣٢٧).

(٦) المغني (٢/٦٢٢).

(٧) المجموع (٦/٤٨).

(٨) المصدر السابق.

(٩) المغني (٢/٦٢٢).

وأن هذه الأدلة تقتضي حمل الحديث الذي استدل به الظاهرية على ذلك المحمل ابتغاء الجمع بين النصوص والتأليف بين ما ظاهره التعارض منها.

رابعاً : اعتراض على الظاهرية :

يقال للظاهرية : لا مستمسك لكم بهذا الحديث الذي تستدلون به على نفي الزكاة في سائر عروض التجارة؛ لأنه إنما جاء النص فيه على العبد والفرس. فإن قلت: نقيس عليهما ما عداهما ، قيل : هذا نقض لمذهبكم في القياس، بل هو رجوع عن أصل مذهب أهل الظاهر.

وإن لم تقيسوا لزمكم القول بوجوب الزكاة في عروض التجارة عدا العبد والفرس، لعموم الأدلة فيما عداهما.

فإن أخرجتم العبد والفرس من عمومات الزكاة لهذا النص — حسب فهمكم — فبأي حجة تخرجون ما عداهما من ذلك العموم من سائر العروض التجارية الأخرى؟! .

قال ابن العربي : ((يقال : ... هذا فرسه وعبده لا زكاة فيه بهذا الحديث فغيره من أمواله ما تنفي عنه الزكاة ؟ وما تخرجه من عموم القرآن))^(١).

وقال الزرقاني : ((فعلى أصلهم يؤخذ من كل مال إلا ما خص بسنة أو إجماع فيؤخذ من كل مال ما عدا الرقيق والخيول ؛ ولأنه لا يقيس عليهما ما في معناهما من العروض))^(٢).

خامساً : اعتراض آخر على الظاهرية :

يقال لهم : الحديث نص على عبد وفرس فاقتصروا في نفي الزكاة عليهما، لكنكم لم تفعلوا وخرجتم عن ظاهر الحديث في نفيكم الزكاة عن عنده عبيد وأفراس ، وعمن عنده من سائر العروض التجارية الأخرى، وهذا ناقض لأصلكم في أنه لا ينفي إلا ما نفي، ويبقى الباقي تحت العموم المذكور آنفاً .

قال ابن العربي في تقرير هذا الاعتراض : ((كذلك إن كان عنده أفراس وعبيد والنبي ﷺ إنما نفي الزكاة عن فرس وعبد، وعلى أصله لا ينفي إلا ما نفي ، فيبقى الباقي

(١) عارضة الأحوذى (٣/١٠٤).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/١٤٨)، وهو فيه بالواو في ((ولأنه)) والأولى حذفها ليستقيم السياق)).

تحت العموم المذكور))^(١).

وخلاصة ما تقدم كله : أن عمومات الأدلة في وجوب الزكاة في الأموال، والأخبار المتعددة في وجوب زكاة عروض التجارة ، وانعقاد الإجماع على وجوبها فيها، كل ذلك يبين بما لا يدع مجالاً للشك أن المراد من نفي الزكاة عن العبد والفرس أن ذلك إنما هو حال القنية لا حال التجارة.

والقرائن في الحديث نفسه تدل على ذلك ، ومنها أفراد العبد والفرس، ومنها إضافتهما إلى المالك ؛ لأن الأفراد والإضافة أقرب إلى قصد القنية من قصد التجارة. وإنما نص على العبد والفرس من بين سائر المقتنيات في نفي الزكاة ؛ لأهمها لا يكاد أن يستغني عنهما أحد غالباً. والله تعالى أعلم.

الشبهة الرابعة :

ساقها ابن حزم دليلاً بالنص الآتي : ((قد صح الإجماع المتيقن على أن حكم كل عرض كحكم الخيل والحمير والرقيق وما دون النصاب من الماشية والعين، ثم اختلف الناس فمن موجب الزكاة في كل ذلك إذا كان للتجارة ، ومن مسقط الزكاة في كل ذلك لتجارة كانت أو لغير تجارة ، وصح بالنص أن لا زكاة في الخيل ولا في الرقيق ولا في الحمير ولا فيما دون النصاب من الماشية والعين، وصح الإجماع من كل أحد على أن حكم كل عرض في التجارة كحكم هذه، فصح من ذلك أن لا زكاة في عروض التجارة بالإجماع المذكور))^(٢).

والجواب عن هذه الشبهة :

بالتأمل في هذه الشبهة بهذا السياق يتبين أنها عبارة عن دليل تركيبى مُموّه .
ويكفي لمعرفة وجه الاستدلال بها الابتداء من قوله : ((وصح بالنص ...)) لأن ما قبله قد كرره بعد .

ولا يخفى أن هذه الشبهة لها صلة بالشبهتين المتقدمتين الثانية والثالثة ، وقد تقدم الجواب عنهما قريباً .

(١) عارضة الأحوذى (٣/١٠٤).

(٢) المحلى (٥/٢٣٨).

والجواب عن هذه الشبهة يكون بإحدى الصيغتين الآتيتين :
الأولى : يقال : استصحب الإجماع على حكم النص بأنه لا زكاة في العبد
والفرس — استصحب ذلك — في سائر العروض وإن كانت للتجارة بحكم الإجماع على
نفي الفرق بين العبد والفرس وبقية العروض في الحكم باطل وتمويه.
أما أنه باطل فلأن الإجماع إنما يستصحب إذا لم يقدّم دليل على اختلاف الحكم بين
ما أجمع عليه وبين ما يراد أن يستصحب له الإجماع.

لكن جاءت الأدلة على وجوب زكاة العروض التجارية — كما تقدم — فلا
يصح بل لا محل لاستصحاب الإجماع حينئذ فيها.

وهذا ابن حزم نفسه يقول : ((أما ما جاء فيه نص فلا نراعي فيه ما اتفق عليه
منه، ولا نبالي بمن خالفنا حينئذ ، ولا نراعي فيه استصحاب حال، ولا أقل ما قيل فيه ،
ولكن نأخذ بالنص زائداً كان على ما اتفق عليه أو ناقصاً عنه أو موافقاً له))^(١).

وأما أنه تمويه فمن وجهين :

أ — أنه جعل النص عاماً واستصحبه بعمومه، وهذا غير مسلم ، بل الخصم في
هذه المسألة له يذهب إلى خصوصه.

ب — أنه قال : وصح الإجماع من كل أحد على أن حكم كل عرض في التجارة
كحكم هذه ، والتمويه هنا ظاهر في قوله : ((في التجارة)) ؛ لأن الإجماع إنما صح من
كل أحد على أن حكم كل عرض حكم العبد والفرس ، بحذف كلمة ((في التجارة)).

لأن إقحام هذه الكلمة في الحقيقة يبطل الإجماع، ذلك لأن الإشارة في قوله :
((كحكم هذه)) يعود إلى الفرس والعبد حال نفي الزكاة فيهما كما ذكر، وهذه الحال
إنما هي حال القنية عند عامة أهل العلم و لا يصح عندهم أن يكون حكم كل عرض في
التجارة حكمها.

فالواجب الخالص من التمويه أن يقول : حكم كل عرض حكم هذه دون أن
يذكر لفظة ((التجارة)) ، فحينئذ يصح الكلام ويستقيم على وجهه، لكن ذلك يُسقط

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥/٥٤).

استدلّاه ، ويكون الكلام برمته خارج موضع النزاع، ويكون بذلك قوله : ((فصح من ذلك أن لا زكاة في عروض التجارة بالإجماع المذكور)) كلاماً ساقطاً ونتيجة لا تدل عليها المقدمات التي ذكر.

ورحم الله تعالى أبا محمد فقد كان في غنية عن مثل هذا.
الثانية : أن يقال : لا نسلم عموم النص المذكور بل هو مخصوص، وإذا كان عموم النص موضع نزاع فلا يصح لابن حزم — رحمه الله تعالى — أن يستصحبه في سائر العروض، فإن استصحبه على الخصوص فالجواب بالمنع للفرق.
ذلك بأن نفي الزكاة عن العبد والفرس إنما هو في حال خاصة هي حال الاقتناء، فلا يصح استصحاب ذلك في عروض التجارة للفرق بين الحالتين ، حالة الاقتناء وحالة الإعداد للتجارة. والله تعالى أعلم.

الشبهة الخامسة :

جعل ابن حزم — رحمه الله تعالى — الاختلاف الفرعي التفصيلي في هذه المسألة من يقول بوجوب الزكاة في عروض التجارة في الجملة، برهاناً قاطعاً كما يقول على بطلان الزكاة في عروض التجارة وأنها ليست من عند الله تعالى على حد تعبيره.
وهو بهذا يشير إلى رأي عطاء ومالك — رحمهما الله تعالى — في التفريق بين المدير وغير المدير من العروض التجارية في حكم الزكاة^(١).
وإلى رأي ربيعة ومالك — رحمهما الله تعالى — في اشتراط النضوض لوجوب الزكاة في المدير^(٢)، ونحو ذلك ، وقد تقدم تقرير بعض ذلك في موضعه.
وهذا نص كلام ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((أقوالهم واضطرابهم في هذه المسألة نفسها برهان قاطع على أنها ليست من عند الله تعالى))^(٣).

(١) انظر : التمهيد لابن عبد البر (١٢٧/١٧)، وراجع : المصنف لعبد الرزاق (٤/٨٤—٨٥)، والمدونة الكبرى (٢١٩/١).

(٢) انظر : المجموع للنووي (٤٧/٦)، وراجع المدونة الكبرى (٢١٨/١)، والتمهيد (١٢٧/١٧)، ومجموع الفتاوى (١٦/٢٥).

(٣) المحلى (٢٣٩/٥).

والجواب عن هذه الشبهة :

أن يقال: لا يجوز أن يُعدَّ الاختلاف التفصيلي في المسائل العلمية مبطلاً لتلك المسائل برمتها، وإلا للزم من ذلك بطلان أكثر مسائل الفقه، بل للزم من ذلك الحكم ببطلان عامة أبوابه وكتبه، وهذا — بحمد الله تعالى — واضح البطلان ولا يحتاج إلى مزيد بيان، لكن لا مانع من ضرب مثال واحد على ذلك، وليكن من كتاب الزكاة حيث هذه المسألة التي بين أيدينا من فروعها.

فهذا الإجماع منعقد على وجوب الزكاة في الخارج من الأرض، وأنه صنف زكوي لم يخالف أحد فيه في الجملة.

ومع ذلك وقع بين أهل العلم نزاع في بعض الخارج من الأرض هل تجب فيه الزكاة أو لا تجب، ومن ذلك الفاكهة والخضروات والزيتون وغير ذلك^(١). ولم يُعدَّ أحدٌ هذا الخلاف التفصيلي مبطلاً للقول بوجوب الزكاة في الخارج من الأرض.

ويقال مثل ذلك في سائر الأصناف كالماشية والذهب والفضة، ولو جعلنا كل خلاف تفصيلي مبطلاً لأصل تلك المسائل لنتج عن ذلك نتيجة لا يقول بها مسلم قط، وهي القول بعدم وجوب الزكاة أصلاً. نعوذ بالله تعالى من كل قول يكون لازمة الكفر. والله تعالى أعلم.

خامساً : بيان سبب الشذوذ :

مما تقدم يظهر أن سبب الشذوذ في هذه المسألة يرجع إلى عدة أمور أظهرها خفاء الإجماع، إذ لو ظهر الإجماع لمن خالف في هذه المسألة لما خالف وشذ عن مقتضى الإجماع.

بل ثبت عن داود وابن حزم والشوكاني ما يدل على عدم ثبوت الإجماع عندهم، وهم الذين صح عنهم الخلاف في هذه المسألة.

وكلهم قدح في الإجماع الذي نقله أهل العلم قبلهم بحجة ثبوت النزاع عندهم،

(١) انظر: المغني (٢/٥٤٨-٥٥٣).

فأروا أن ذلك الخلاف الذي نقلوه قادح في حكاية الإجماع.

وقد تبين بالبحث — كما تقدم — عدم صحة ما نقلوه من خلاف عام في المسألة — كما صنع داود^(١) وابن حزم^(٢) — عن أحد من السلف ، كما تبين عدم قدح الخلاف التفصيلي في الإجماع على وجوب زكاة التجارة في الجملة ، وهو ما عده داود خلافاً أراد به إسقاط الزكاة في العروض جملة^(٣).

وظهر أيضاً أن الاحتجاج بخلاف الظاهرية — كما صنع الشوكاني^(٤) — لا يقدر في حكاية الإجماع؛ لأن أهل العلم أثبتوا أن خلاف داود مسبوق بالإجماع^(٥). وأشار بعض أهل العلم إلى أن نفي الظاهرية لحجية القياس من أسباب خلافهم في هذه المسألة.

ومن أشار إلى ذلك الكاساني^(٦) وابن رشد^(٧).

والذي يظهر لي : أن هذا وإن كان من جملة أسباب الشذوذ إلا أنه ليس بالسبب الرئيس؛ لأن القياس ليس هو عمدة الحجاج في هذه المسألة. وأخيراً ، هناك كلمتان:

الأولى : تتعلق بسبب الشذوذ :

قال عبد الوهاب السبكي : ((فالذي أراه الاعتبار بخلاف داود ووفاقه، نعم للظاهرية مسائل لا يعتد بخلافه فيها، لا من حيث إن داود غير أهل للنظر ، بل لخرقه فيها إجماعاً تقدمه، وعذره أنه لم يبلغه...))^(٨).

ومما يلتحق بعدم البلوغ في هذا الحكم أن يبلغه ويتوهم عدم صحته ونحو ذلك

(١) انظر : التمهيد لابن عبد البر (١٢٦/١٧).

(٢) انظر : المحلى (٢٣٦/٥—٢٣٧).

(٣) انظر : التمهيد (١٢٦/١٧).

(٤) انظر : الدراري المضية (١١/٢).

(٥) انظر : معالم السنن للخطابي (٥٣/٢)، وشرح السنة للبغوي (٣٥٠/٣).

(٦) انظر : بدائع الصنائع (٢٠/٢).

(٧) انظر : بداية المجتهد (٢٥٤/١).

(٨) طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٠/٢).

كما ههنا.

الثانية : تتعلق بخطورة الشذوذ في هذه المسألة :

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فالتجارات هي أغلب أموال أهل الأمصار الباطنة، كما أن الحيوانات الماشية هي أغلب الأموال الظاهرة))^(١).

ولا تخفى خطورة تعطيل فريضة الزكاة في أغلب أموال أهل الأمصار ، لا سيما في هذه الأعصار التي غالب أموال أهلها إنما هي في التجارة في العروض، كالمؤسسات والشركات وعامة المحلات التجارية، وكافة المصانع المختلفة، وما يلتحق بذلك من المتاجرة بالعقارات والسيارات والأثاث والأجهزة ونحو ذلك. والله تعالى أعلم.

(١) مجموع الفتاوى (٤٥/٢٥).

المسألة الرابعة

أكل الصائم البرد

من نواقض الصوم بالإجماع الأكل والشرب والجماع، وقد جاء البرهان على ذلك في كتاب الله تعالى ، ودلت عليه سنة رسوله محمد ﷺ .
ولكن جاءت الرواية عن الصحابي الجليل أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه أنه كان يأكل البرد وهو صائم ولا يراه ناقضاً لصومه!
وهذا الرأي له ﷺ هو الذي أثار البحث في هذه المسألة، وسيكون ذلك مرتباً — كالمعتاد — على الجزئيات الآتية:

أولاً : مذهب عامة أهل العلم :

مذهب عامة أهل العلم أن أكل البرد يحرم على الصائم حال صومه، وأنه إن أكله وهو صائم فقد انتقض صومه؛ لأن البرد من جملة المفطرات؛ لأنه مما يتغذى به ، فهو من جنس المأكول والمشروب.
وعامة أهل العلم — رحمهم الله تعالى — وإن لم يخصوا البرد بالتسمية والذكر إلا أنه داخل عندهم في جملة المفطرات من المأكول والمشروب.
ذلك لأن أصناف المأكول والمشروب كثيرة لا تكاد تحصى ، ولا حاجة إلى تسمية تلك الأصناف مع دخولها في عموم لفظ الأكل والشرب، ولذا فإنهم إذا أطلقوا عبارة المأكول والمشروب فإنه يدخل فيها البرد وغيره مما هو من جنس المأكول والمشروب، ويتبين ذلك بسوق بعض جُمَلٍ من كلامهم في ذلك — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
قال ابن المنذر : ((أجمع أهل العلم على أن الله عز وجل حرم على الصائم في نهار الصوم الرفث — وهو الجماع — والأكل والشرب))^(١).
وقال الجصاص : ((الذي حصل عليه اتفاق المسلمين هو : الإمساك عن الأكل

(١) الإقناع (١/١٩٣).

والشرب والجماع))^(١).

وقال أيضاً متحدثاً عن مفطرات الصوم : ((منها متفق عليه في أن الإمساك عنه صوم، ومنها مختلف فيه، على ما بينا ، فالمتفق عليه هو الإمساك عن الجماع والأكل والشرب في المأكول والمشروب))^(٢).

وهذا القيد وهو قوله : في المأكول والمشروب أراد به الاحتراز من تناول ما ليس من جنس المأكول والمشروب كابتلاع خيط أو حصاة ونحو ذلك فإن فيه خلافاً قديماً يحكيه أهل العلم ، وإن كان جماهير أهل العلم من السلف والخلف على أن تناول ذلك مفطر أيضاً^(٣).
وقال القاضي عبد الوهاب : ((الإفطار يحصل بكل ما يصل إلى الحلق مما يقع به التغذية ومما لا يقع به كالدرهم والحصاة، ومن أصحابنا من يقول : لا يحصل الفطر إلا بما ينماع ويغذي ، وهو قول قوم من المتقدمين))^(٤).

والبرد مما ينماع ويغذي فيقع به الفطر على كلا القولين، وهذه العبارة وأمثالها من كلام أهل العلم — مما سيأتي — تدل على أن مذهب عامة أهل العلم هو وقوع الفطر بتناول البرد؛ لأنه مما ينماع ويغذي ، وعباراتهم صريحة في أن تناول الصائم لكل ما ينماع ويغذي مفسد لصومه باتفاق إلا ما جاء عن أبي طلحة رضي الله عنه في أكل البرد.

وقال ابن حزم : ((اتفقوا على أن الأكل لما يغذي من الطعام مما يستأنف إدخاله في الفم والشرب والوطء حرام من حين طلوع الشمس إلى غروبها))^(٥).
لكن ابن حزم رجح واستثنى أكل البرد من الاتفاق مراعاة لخلاف أبي طلحة رضي الله عنه فقال : ((واتفقوا على أن الأكل لغير ما يخرج من الأضراس أو لغير البرد ولغير ما لا طعم له ولغير الريق ، وأن الشرب والجماع في الفرج للمرأة إذا كان ذلك نهاراً بعمد وهو ذاكر لصيامه؛ فإن صيامه ينتقض))^(٦).

(١) أحكام القرآن (١/١٩٠).

(٢) المصدر السابق (١/١٩١).

(٣) انظر : المجموع (٦/٣١٧).

(٤) الإشراف على مسائل الخلاف (١/٢٠٣).

(٥) مراتب الإجماع (٣٩).

(٦) المصدر السابق.

وقال السرخسي : ((وإن نزل في حلقه ثلج أو مطر، فقد اختلف مشايخنا فيه،
والصحيح أنه يفطره؛ لأن هذا مما يستطاع الامتناع منه، بأن يكون تحت السقف؛ ولأن
هذا مما يتغذى به))^(١).

وفي هذه العبارة تصريح بأن الثلج والمطر — والبَرَد نوع منهما — هو مما يتغذى
به، فيدخل في الاتفاق على حصول الفطر بالأكل والشرب لما يتغذى به.
وإذا وقع الاختلاف في إفطار الصائم بوقوع ذلك في حلقه دون قصد، فكيف بمن
يعمد إلى تناوله؟! .

وقال القفال الشاشي : ((فإن استف تراباً أو ابتلع حصاة بطل صومه، وقال
الحسن بن صالح : ما ليس بطعام ولا شراب لا يفطر))^(٢).

فهو ههنا لم يحك الخلاف في تعمد أكل ما لا يغذي كالتراب ونحوه إلا عن
الحسن بن صالح، وهذا يوحي بأن عامة أهل العلم متفقون على أن أكل ذلك مما يفطر
الصائم به، بل صرح بذلك غير واحد منهم ، فإذا كان ذلك في التراب ونحوه مما لا نفع
فيه ولا غذاء ، فما بالك بالبرد الذي هو من جنس الشراب وهو مغذ باتفاق، ولذا وصفه
أبو طلحة رضي الله عنه بالبركة، كما سيأتي قريباً — إن شاء الله تعالى — .

وقال ابن رشد : ((أجمعوا على أنه يجب على الصائم الإمساك زمان الصوم عن
المطعم والمشروب والجماع))^(٣).

ثم قال بعد أن أشار إلى الخلاف فيما يرد الجوف مما ليس بمغذ : ((وسبب
اختلافهم في هذه هو قياس المغذي على غير المغذي ، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي،
فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول، لم يلحق المغذي بغير المغذي ، ومن رأى أنها
عبادة غير معقولة، وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف سوى بين
المغذي وغير المغذي ، وتحصيل مذهب مالك أنه يجب الإمساك عما يصل إلى الحلق

(١) المبسوط (٣/٩٣).

(٢) حلية العلماء (٣/١٩٥).

(٣) بداية المجتهد (١/٢٩٠).

[كذا!] من أي المنافذ وصل مغذياً كان أو غير مغذٍ^(١).

وقال ابن قدامة : ((أجمع العلماء على الفطر بالأكل والشرب بما يتغذى به))^(٢).

لكنه استدرك فقال : ((و لم يثبت عندنا ما نقل عن أبي طلحة فلا يعد خلافاً))^(٣).

وسياتي قريباً — إن شاء الله تعالى — تحقيق ذلك.

وقال النووي : ((قال الشافعي والأصحاب — رحمهم الله — : إذا ابتلع الصائم ما

لا يؤكل في العادة كدرهم ودينار أو تراب أو حصاة أو حشيشاً أو ناراً أو حديداً أو

حيطاً أو غير ذلك ، أفطر بلا خلاف عندنا ، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وداود

وجماهير العلماء من السلف والخلف))^(٤).

تلك جُمْلٌ من كلام أهل العلم تكشف بأوضح بيان عن رأيهم وعن رأي غيرهم

من عامة أهل العلم في هذه المسألة ، فهم وإن لم يصرحوا بوقوع الفطر بأكل البرد

ويسموه باسمه إلا أنهم قسموا ما يتناوله الصائم في فمه ويصل إلى جوفه قسمين :

الأول : ما يغذي ، وهذا قد انعقد الإجماع على الفطر به^(٥).

والثاني : ما لا يغذي ، وهذا قد ذهب جماهير السلف والخلف إلى أنه يحصل به

الفطر أيضاً^(٦).

وأكل البرد لا يخرج عن واحد من هذين القسمين ، بل هو من القسم الأول كما

تقدم والله تعالى أعلم .

ثانياً : الرأي الشاذ :

جاءت الرواية عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه أنه كان يأكل البرد وهو صائم ، ولا

(١) المصدر السابق .

(٢) المغني (٣/٣٦).

(٣) المصدر المتقدم.

(٤) المجموع (٦/٣١٧).

(٥) انظر : المغني (٣/٣٦).

(٦) انظر : المجموع (٦/٣١٧).

يرى ذلك ناقضاً لصومه .

وجماهير الأمة من السلف والخلف على خلاف هذا الرأي — كما تقدم بيانه — لأن البرد من جنس المطعوم من المأكول والمشروب ، فتعمد أكله ناقض للصيام . وهذا الرأي ثابت عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه بالسند الصحيح إليه ، وحكاه عنه بعض أهل العلم من نقلة الآثار .

فأما السند إليه : فمنه ما رواه الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — قال : (حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا أبي حدثنا شعبة عن قتادة وحميد عن أنس قال : (مطرنا برداً وأبو طلحة صائم فجعل يأكل منه ، قيل له : أأأكل وأنت صائم ؟ فقال : إنما هذا بركة)^(١) .

وهذا إسناد صحيح متصل رجاله كلهم ثقات قد عُرف كل واحد منهم بسماعه ممن روى عنه ههنا^(٢) .

وبهذا الأثر الصحيح الثابت يتبين صحة ما نسب إلى الصحابي الجليل أبي طلحة رضي الله عنه من رأي في هذا المسألة ، وإن كان قد خفي ذلك على بعض أهل العلم كابن قدامة — رحمه الله

(١) المسند (٢٧٩/٣) .

(٢) فعبيد الله بن معاذ ثقة حافظ كما في التقريب (٣٧٤) ، الترجمة رقم (٤٣٤١) .

وأبوه معاذ بن معاذ ثقة متقن كما في التقريب (٥٣٦) ، الترجمة رقم (٦٧٤٠) .

وشعبة ثقة حافظ متقن كما في التقريب (٢٦٦) ، الترجمة رقم (٢٧٩٠) .

وقتادة ثقة ثبت كما في التقريب (٤٥٣) ، الترجمة رقم (٥٥١٨) .

وحميد الطويل ثقة مدلس ، كما في التقريب (١٨١) ، الترجمة رقم (١٥٤٤) .

هذا من حيث توثيق الرجال ، وأما اتصال السند بينهم فالرواية متصلة بين عبيد الله وأبيه وكذلك بين أبيه وشعبة ، انظر في ذلك تهذيب التهذيب (١٩٤/١٠) ، كما هي أيضاً متصلة بين شعبة وقتادة وبين قتادة وأنس بن مالك رضي الله عنه ، انظر في ذلك تهذيب التهذيب (٣٥٢-٣٥١/٨) ، وكذلك روى شعبة عن حميد وحميد عن أنس رضي الله عنه انظر في ذلك تهذيب التهذيب (٣٨/٣) . وقال أبو حاتم : ((أثبت أصحاب أنس الزهري ثم قتادة)) انظر الجرح والتعديل (١٣٥/٧) ، وحميد الطويل وإن كان قيل إنه يدلّس عن أنس بعض حديثه فقد عرفت الوساطة بينهما وهو ثابت الباني وهو ثقة ، ذكر ذلك ابن حجر في تهذيب التهذيب (٣٨/٣-٤٠) ، مع العلم أنه اقترن بحميد في هذا الإسناد من هو من أثبت أصحاب أنس فيه وهو قتادة ، فارتفعت شبهة علة التدليس عن الإسناد .

تعالى — إذ قال : ((لم يثبت عندنا ما نقل عن أبي طلحة فلا يعد خلافاً))^(١).
 هذا وقد أخرج هذا الأثر أيضاً أبو يعلى الموصلي — رحمه الله تعالى — في مسنده
 بسنده بلفظ : ((عن أنس بن مالك قال : مطرت السماء برداً ، فقال لنا أبو طلحة ونحن
 غلمان : ناولني يا أنس من ذلك البرد فناولته فجعل يأكل وهو صائم ، فقلت : ألسنت
 صائماً ؟ قال : بلى ! إن ذا ليس بطعام ولا شراب ، وإنما هو بركة من السماء نظهر به
 بطوننا ، قال أنس : فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال : ((خذ عن عمك))^(٢).
 وأخرجه أيضاً البزار^(٣).

لكن في رجال إسناده عندهما علي بن زيد بن جدعان وهو ضعيف^(٤).
 ورواه البزار أيضاً موقوفاً — أي بدون اللفظ المرفوع إلى النبي ﷺ وهو قوله :
 ((خذ عن عمك)) — وزاد فيه : ((فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب فكرهه ، وقال : ((إنه
 يقطع الظمأ))^(٥).

لكن البزار رواه عن هلال بن يحيى وهو ضعيف^(٦).
 وقال ابن حزم مصححاً رواية الأثر عن أبي طلحة ﷺ : ((روينا بأصح طريق عن

(١) المغني (٣/٣٦٦).

(٢) انظر : مجمع الزوائد للهيتمي (٣/١٧٤—١٧٥)، والمطالب العالية لابن حجر (١/٢٧٧)، واللفظ منه.

(٣) انظر : المطالب العالية (١/٢٧٧).

(٤) نبه على وجود علي بن زيد بن جدعان في رجال الإسناد عند أبي يعلى ، الهيتمي في مجمع الزوائد
 (٣/١٧٤—١٧٥)، وأشار ابن حجر في المطالب العالية (١/٢٧٧) إلى أنه أيضاً موجود في إسناد البزار
 في الأثر المرفوع، وقال الهيتمي في مجمع الزوائد حين عزا الحديث إلى أبي يعلى : ((فيه علي بن زيد ،
 وفيه كلام وقد وثق ، وبقية رجاله رجال الصحيح)) هكذا قال ، لكن أكثر أهل العلم بالحديث على
 تضعيف علي بن زيد ، انظر في ذلك : الضعفاء للعقيلي (٣/٢٢٩—٢٣١)، والجرح والتعديل لابن أبي
 حاتم (٦/١٨٦—١٨٧)، والمجروحين لابن حبان (٢/١٠٣—١٠٤)، والكاشف للذهبي (٢/٢٤٨)،
 والتقريب (٤٠١)، الترجمة رقم (٤٧٣٤) حيث لخص حاله ابن حجر بقوله : ((ضعيف)).

(٥) انظر : مجمع الزوائد (٣/١٧٤—١٧٥)، والمطالب العالية (١/٢٧٧).

(٦) انظر : المطالب العالية (١/٢٧٧)، وانظر في تضعيف هلال بن يحيى ، المجروحين لابن حبان
 (٣/٨٧—٨٨).

شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن أنس : أن أبا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم، قال عمران في حديثه : ويقول : ليس طعاماً ولا شراباً^(١).

ثم يقول ابن حزم : ((قد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من أنس))^(٢).
ويتلخص مما تقدم أن الأثر عن أبي طلحة رضي الله عنه روي موقوفاً عليه من كلامه وفعله، وروي مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأنه أقر أبا طلحة على فعله حين بلغه.

فأما الأثر الموقوف فقد روي بإسناد صحيح، وروي بإسناد آخر ضعيف، وأما الأثر المرفوع فإنما روي بإسناد ضعيف لا يحتج به.

ثالثاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على أن أكل البرد من مفطرات الصوم، وأنه لا يحل لمن يصوم صوماً واجباً أن يأكله، وأن من أكله فقد أبطل صيامه أياً كان ذلك الصيام بالأدلة الآتية :

من الكتاب والسنة والإجماع والأثر والنظر .

فمن الكتاب :

قول الله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾^(٣).

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بعد سياقه هذه الآية : ((مدّ الأكل والشرب إلى تبين الفجر، ثم أمر بالصيام عنهما))^(٤).

وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الآية من أولها : ((أباح الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل، وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل

(١) المحلى (٦/١٧٧).

(٢) المصدر السابق .

(٣) من الآية ١٨٧، من سورة البقرة.

(٤) المغني (٣/٣٦).

والشرب، فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي^(١).

وقال أيضاً : ((قوله : ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ قد انطوى تحته الأكل ، فهو عموم في جميع ما أكل))^(٢).

وأكل البرد أكل فيدخل في ذلك العموم.

ومن السنة :

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : ((والذي نفسي بيده لخلوف فم

الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من

أجلي)) الحديث .

متفق عليه ^(٣) واللفظ للبخاري.

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر الإجماع على الفطر بالأكل والشرب بما يتغذى به ثم ذكر النزاع في حكم أكل ما لا يتغذى به، قال بعد أن ساق الآية المتقدمة، وهذا الحديث ما نصه : ((لنا دلالة الكتاب والسنة على تحريم الأكل والشرب على العموم ، فيدخل فيه محل النزاع))^(٤). ولا ريب أن أكل البرد لا يخرج عن ذنك القسمين، ومن أكل البرد فلم يترك طعامه وشرابه.

(٢) عن أبي هريرة — رضي الله تعالى عنه — قال : قال رسول الله ﷺ : ((من

نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه)).

متفق عليه ^(٥)، واللفظ لمسلم.

قال أبو بكر الجصاص — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الحديث : ((هذا يدل

(١) أحكام القرآن (١/١٩١).

(٢) المصدر السابق .

(٣) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٤/١٠٣)، ومسلم في صحيحه مع شرح النووي (٥/١٣٦).

(٤) المغني (٣/٣٦).

(٥) رواه البخاري ، مع الفتح (٤/١٥٥)، ورواه مسلم مع شرح النووي (٥/١٤٠).

على أن حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء إذا أكله عمداً^(١).
 فدخل أكل البرد في عموم ما يؤكل ويشرب ، فمن تعمد ذلك فلم يتم صومه بل
 بطل صومه وعليه القضاء، ومن نسي فأكله فحكمه حكم سائر ما يؤكل ويشرب نسياناً
 من أن صومه تام وليس عليه قضاء وفق منطوق الحديث، وإن كان في وجوب القضاء
 خلاف للمالكية مرجوح خالفوا فيه جمهور أهل العلم ، ليس هذا موضع بسط القول
 فيه^(٢).

(٣) عن لقيط بن صبرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ ((بالغ في الاستنشاق إلا أن
 تكون صائماً)).

رواه الأربعة^(٣)، والشافعي^(٤) وأحمد^(٥) وابن أبي شيبة^(٦) وابن خزيمة^(٧) وابن
 حبان^(٨) والحاكم^(٩) والبيهقي^(١٠) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
 والحديث صححه الترمذي^(١١) وابن خزيمة^(١٢) وابن حبان^(١٣) والحاكم^(١٤).

-
- (١) أحكام القرآن (١/١٩١).
 (٢) انظر مثلاً: فتح الباري (٤/١٥٥-١٥٧).
 (٣) انظر : سنن أبي داود (١/٢٢)، وجامع الترمذي مع العارضة (٣/٣١٢)، وسنن النسائي ((المجتبى))
 (١/٦٦)، وسنن ابن ماجه (١/١٤٢).
 (٤) الأم (١/٢٧).
 (٥) المسند (٤/٣٢-٣٣).
 (٦) المصنف (١/١١).
 (٧) صحيح ابن خزيمة (١/٧٨).
 (٨) صحيح ابن حبان كما في موارد الظمان ص(٦٧-٦٨).
 (٩) المستدرک (١/١٤٧-١٤٨).
 (١٠) السنن الكبرى (١/٥٠).
 (١١) كما في جامعه (٣/٣١٣)، حيث قال: (هذا حديث حسن صحيح)).
 (١٢) كما هو مقتضى إخرجه له في صحيحه مطلقاً (١/٧٨).
 (١٣) كما هو مقتضى إخرجه له في صحيحه كما في الموارد ص(٦٧-٦٨).
 (١٤) حيث قال في المستدرک (١/١٤٨) : ((هذا حديث صحيح ولم يخرجاه)) ولم يتعقبه الذهبي في
 تلخيصه.

ووجه الدلالة من الحديث : أن النبي ﷺ استثنى الصائم من مشروعية المبالغة في الاستنشاق حين الوضوء مراعاة لحال الصوم، لئلا يتسرب إلى حلق الصائم شيء من ماء الوضوء، وإذا كان ذلك كذلك فأكل البرد وهو في حقيقته ماء متجمد أولى بالمنع وأحرى أن يحترز منه الصائم ويمتنع عنه لكي لا يفسد صومه.

فدل حرص الشارع على سد الذرائع التي يمكن أن تفسد الصوم على أن القصد إلى تناول البرد محرم مفسد للصوم إن وقع، ذلك أن تعمد أكل البرد وهو قطرات ماء المطر المتجمدة أعظم مما يحتمل دخوله من ماء الوضوء أثناء المبالغة في الاستنشاق من حيث العمد والكيفية والكمية. والله تعالى أعلم.

ومن الإجماع :

أجمع العلماء على تحريم الأكل والشرب على الصائم في نهار الصوم^(١)، وأجمعوا على أن من أكل أو شرب عامداً فقد أفطر^(٢).

هذا، وأهل العلم وإن حكوا خلافاً في أكل ما لا يتغذى به^(٣) فإنهم لم يحكوا خلافاً في أكل ما يتغذى به عن أحد، بل حكوا الإجماع المطلق على تحريمه وتفطير الصائم بأكله^(٤).

علماً بأن القول بعدم الفطر بأكل ما لا يتغذى به هو أيضاً خلاف ما عليه جماهير العلماء من السلف والخلف^(٥).

وأكل البرد داخل في حكاية الإجماع المتقدمة؛ لأنه من عموم الأكل، بل هو مما يتغذى به، يدل لذلك قول السرخسي — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى الثلج والمطر :

(١) انظر : الإقناع لابن المنذر (١/١٩٣)، وبداية المجتهد (١/٢٩٠).

(٢) انظر : المغني (٣/٣٥).

(٣) انظر : أحكام القرآن للحصاص (١/١٩٠)، والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (١/٢٠٣)، وحلية العلماء للقفال الشاشي (٣/١٩٥)، وبداية المجتهد لابن رشد (١/٢٩٠)، والمغني لابن قدامة (٣/٣٦)، والمجموع للنووي (٦/٣١٧).

(٤) انظر : أحكام القرآن للحصاص (١/١٩١)، ومراتب الإجماع لابن حزم ص (٣٩)، والمغني (٣/٣٦).

(٥) انظر : المجموع للنووي (٦/٣١٧).

((هذا مما يتغذى به))^(١). وهل البرد إلا مطر متلج؟! .

ومع هذا فبعض أهل العلم يرى عدم انعقاد الإجماع على بطلان الصوم بأكل البرد
مراعاة لخلاف أبي طلحة رضي الله عنه .

فهذا ابن حزم يقول : من لم يبطل الصوم إلا بما أجمع على بطلانه به فإن هذا
يوجب عليه أن لا يبطله بأكل البرد^(٢) .

وهو في " مراتب الإجماع " يستثني أكل البرد من عموم الأكل الذي وقع الاتفاق
على أنه ناقض للصوم^(٣) .

كما أن ابن قدامة حين حكى الإجماع على حصول الفطر بالأكل والشرب قال :
(و لم يثبت عندنا ما نقل عن أبي طلحة فلا يعد خلافاً)^(٤) .

ومفهومه أنه لو ثبت عنده لاستثنى أكل البرد من ذلك الإجماع .
وعلى كل حال فإن الإجماع قد انعقد بعد أبي طلحة رضي الله عنه على تحريم أكل البرد
على الصائم وأنه إن أكله فقد أبطل صومه .

ومن ذكر ذلك ابن رجب — رحمه الله تعالى — حيث نقل عن بعض أهل العلم
أن الاتفاق قد وقع على عدم العمل بحديث أنس رضي الله عنه في أكل البرد^(٥) .

وهذا مبني على مسألة جواز انعقاد الإجماع في عصر بعد أن تقدم الخلاف في
عصر آخر^(٦) . والله تعالى أعلم .

ومن الأثر :

عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه قال : ((إنما الوضوء مما خرج وليس

(١) المبسوط (٩٣/٣) .

(٢) انظر : المحلى (١٨٠/٦) ، (بتصرف) .

(٣) مراتب الإجماع ص (٣٩) .

(٤) المغني (٣٦/٣) .

(٥) انظر : شرح علل الترمذي ، لابن رجب (٩٠١٢/١) .

(٦) انظر مثلاً : المحصول للرازي — الجزء الثاني — القسم الأول (١٩٤—٢٠٢) ، والإحكام في أصول
الأحكام للآمدي (٢٧٥/١) .

مما دخل وإنما الفطر مما دخل وليس مما خرج)).

رواه البيهقي^(١)، وقال النووي : إسناده حسن أو صحيح^(٢).

وهذا الأثر ذكره النووي في معرض الاستدلال على حصول الفطر بأكل ما لا

يغذي كمن أكل تراباً أو ابتلع حصاةً ونحو ذلك^(٣).

ودلالته على حصول الفطر بأكل البرد أولى .

ومن النظر :

ذكر بعض أهل العلم استدلالاً أرادوا بها إثبات أن أكل ما لا يغذي كمن

استف تراباً أو ابتلع حصاةً ونحو ذلك ناقض للصوم، وهذه الاستدلالات من النظر تصلح

أيضاً لإثبات نقض أكل البرد للصوم ، ومنها :

(١) الصوم هو الإمساك عن كل ما يصل إلى الجوف ومن أكل شيئاً سواء كان

برداً أو غيره فلا يصدق عليه أنه ممسك، فليس هو بصائم^(٤).

(٢) أن من يأكل شيئاً من ذلك سواء كان برداً أو غيره صدق عليه لغةً وعرفاً أنه

يأكل، ولذا يعبر عنه بفعل الأكل فيقال مثلاً : فلان يأكل البرد وفلان يأكل

الطين، وفلان يأكل الحجر، وإذ صح ذلك دل على تحريمه على الصائم؛ لأنه

نهي عن الأكل حين طلوع الفجر بنص الكتاب حيث جعل فيه طلوع الفجر

أمداً للأكل ينتهي عنده^(٥).

(٣) أنه إذا بطل الصوم بما وصل إلى الجوف مما ليس بأكل كالسعوط^(٦) والحقنة^(٧)

(١) السنن الكبرى (١/١١٦).

(٢) المجموع (٦/٣١٧).

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر : المهذب للشيرازي مع المجموع للنووي (٦/٣١٥).

(٥) انظر : المصدر السابق.

(٦) هو دواء يجعل في الأنف . انظر : طلبه الطلبة ص(٥٨)، والمغرب للمطرزي (١/٣٩٧)، والمطلع على

أبواب المقنع للبعلي مع المبدع (١١/١٤٧).

(٧) هي دواء يجعل في الدبر . انظر : طلبه الطلبة ص(٥٨)، والمغرب (١/٢١٧)، والمطلع مع المبدع

(١١/١٤٧).

— حتى عد الجصاص من لم يوجب القضاء منهما قولاً شاذاً^(١) — فلأن يبطل بما يصل إلى الجوف بالأكل سواءً كان مطعوماً أو غير مطعوم أولى^(٢)، وهذا دليل قياسي.

(٤) أن من تناول برداً أو حصاةً ونحو ذلك فقد حصل منه بلع شيء وصل إلى حلقه يمكن الاحتراز منه ، فكان مفطراً به كمثله لو تناول أياً مما يتأتى أكله عادة^(٣).

وهذا دليل قياسي أيضاً .

(٥) البرد حقيقته أنه ماء ، والمعتاد في الماء أن يشرب لا أن يؤكل، ومع هذا فإن تغير هذه الصفة في تناول لا يؤثر، قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — : ((لأنه لم يعتبر بالعادة في صفة الأكل والتناول، مثل أن يتلع الخبز الرطب، أو اليابس ابتلاعاً من غير مضغ، فيبقى الفطر به))^(٤).
فإن قيل : البرد ليس مما اعتيد التغذية به ، فقد قال القاضي أيضاً : ((فكذلك يجب أن لا يراعى نوع المتناول أن يكون معتاداً لغذائه أو غير معتاد لذلك))^(٥).

رابعاً : شبهة الرأي الشاذ:

يمكن تلخيص الشبه التي استند عليها من يرى جواز أكل البرد للصائم وعدم تأثير ذلك على صحة صومه في أمور ثلاثة :

(١) أن البرد إنما هو بركة ، ولذا قال أبو طلحة رضي الله عنه حين عجب منه أنس رضي الله عنه وسأله كيف يأكل البرد وهو صائم؟! فأجابته : ((إنما هذا بركة))^(٦)، وفي

(١) انظر : أحكام القرآن (١/١٩٠).

(٢) انظر : المهذب للشيرازي مع المجموع للنووي (٦/٣١٥).

(٣) انظر : الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (١/٢٠٣).

(٤) المصدر السابق (١/٢٠٣—٢٠٤).

(٥) المصدر السابق (١/٢٠٤).

(٦) المسند للإمام أحمد (٣/٢٧٩)، وقد تقدم الكلام على إسناده في أول المسألة.

لفظ أنه قال : ((إنما هو بركة من السماء نطهر به بطوننا))^(١).
 (٢) أن البرد ليس بطعام ولا شراب^(٢)، فلا تأثير لأكله على صيام الصائم.
 (٣) أنه روي أن النبي ﷺ أقر أبا طلحة ؓ على أكل البرد وهو صائم، وقال
 لأنس ؓ حين جاء يخبره بما رأى من صنيع أبي طلحة ؓ : ((خذ عن
 عمك))^(٣).

خامساً : الرد على تلك الشبه والجواب عنها :

مدار تلك الشبه إما على تأويل بعيد أو حديث ضعيف، والجواب عنها قد تبين
 فيما سبق من استعراض المسألة، ويمكن تلخيص ذلك بما يلي :
أولاً : أما أن البرد بركة ، فمن المعلوم أن ما نزل من السماء من غيث فهو مبارك
 بإذن الله تعالى .

قال الله تعالى : ﴿ ونزلنا من السماء ماءً مباركاً ﴾^(٤).
 وقال رسول الله ﷺ : ((ما أنزل الله من السماء من بركة إلا أصبح فريق من الناس
 بها كافرين، ينزل الله الغيث فيقولون : الكوكب كذا وكذا)) رواه مسلم^(٥).
 ولكن كون البرد بركة لا يبيح هذا للصائم تناوله، لأن هذا الوصف لا يخرج عن كونه طعاماً
 أو شرباً ، ولأن من الطعام والشراب ما جاء الوصف له في النصوص بأنه بركة كماء المطر^(٦)، وماء

(١) انظر : مجمع الزوائد (٣/١٧٤-١٧٥)، والمطالب العالية (١/٢٧٧)، كلاهما عن مسند أبي يعلى، وفي
 المطالب العالية عن البزار أيضاً.

(٢) انظر : المصدرين السابقين ، والمحلى لابن حزم (٦/١٧٧).

(٣) رواه أبو يعلى والبزار في مسنديهما كما في مجمع الزوائد (٣/١٧٤-١٧٥)، والمطالب العالية
 (١/٢٧٧).

(٤) من الآية ٩ من سورة ق.

(٥) في صحيحه ، انظره من شرح النووي بمامش كتاب إرشاد الساري للقسطلاني (١/٣٨٥)، من حديث

أبي هريرة ؓ — كتاب الإيمان — باب بيان كفر من قال : مطرنا بالنوء.

(٦) كما في الآية والحديث المتقدمين.

زمزم^(١)، واللبن^(٢)، ولا يجوز تناول شيء منها للصائم بالإجماع، ويلزم من علل بالبركة لإباحة التناول للصائم أن يجيز له تناول هذه الأشياء أو بعضها ولا قائل بذلك، وإذا بطل اللازم بطل المزوم، والله تعالى أعلم.

ثانياً : وأما أن البرد ليس بطعام ولا شراب فغير مسلم ، بل هو من جنس الطعام والشراب حقيقة ولغة وعرفاً .

فحقيقة البرد أنه ماء انعقد بفعل البرودة وتجمد، وتجمده لا يخرج عن حقيقته وهي كونه ماءً ، فمن تناوله وهو صائم فإنما هو في الحقيقة يتناول ماء، وتناول الماء للصائم محرم مفسد لصومه دون نزاع.

وأما في اللغة : فقد قال جمع من أهل اللغة : البرد : حبّ الغمام^(٣).

بل قال الخليل بن أحمد — رحمه الله تعالى — : ((البرد : مطر كالجمد))^(٤).

وقال في موضع آخر مفسراً كلمة الجمد : ((الجمد : الماء الجامد))^(٥).

فهاهم أولاء علماء اللغة فسروا البرد بالمطر وجعلوه منه، ولم يقل أحد بأنه يجوز للصائم أن يشرب ماء المطر، وكونه متجمداً لا يغير في جنسه شيئاً.

وأما العرف : فالعرف التام المستقر — ما عدا خلاف أبي طلحة رضي الله عنه — على أن البرد ماءً ، والماء أصل كل مشروب، يدل لذلك تعجب أنس رضي الله عنه واستغرابه تناول أبي طلحة رضي الله عنه للبرد ، فلم يلبث أن سأله أو سأله من حوله : أ تأكل وأنت صائم؟! .

وإنما لم يقل أ تشرب ؛ لأن أبا طلحة رضي الله عنه تناوله تناول المأكول لا تناول المشروب، وقد تقدم قريباً أنه لا فرق ولا اعتبار بصفة التناول. ثم إنك لو سألت الناس ما البرد؟ لجاءك الجواب سريعاً : ما هو إلا ماء . وكيف تُنفى صفة الطعام والشراب عن البرد وهو مما ينماع ويغذي، وقد تقدم النقل عن الإمام السرخسي — رحمه الله تعالى — أنه قال

(١) كما في صحيح مسلم (٣٥٩/٩—٣٦٣)، باب فضائل أبي ذر رضي الله عنه .

(٢) كما في سنن ابن ماجه (١١٠٣/٢).

(٣) انظر : الصحاح للجوهري (٤٤٦/٢)، ولسان العرب لابن منظور (٢٤٩/١)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (٢٧٦/١).

(٤) العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٧/٨).

(٥) العين (٩٠/٦).

مشيراً إلى الثلج والمطر : ((هذا مما يتغذى به))^(١). والله تعالى أعلم.

ثالثاً : وأما الاستدلال بحديث : ((خذ عن عمك))^(٢) وأنه يدل على إقرار النبي ﷺ لأبي طلحة رضي الله عنه على صنيعة ، فإنما يصح هذا الاستدلال لو صح الحديث ، ولم يصح ، بل هو حديث ضعيف ، نص على ضعفه ابن حجر — رحمه الله تعالى — في المطالب العالية^(٣) ، كما ضعفه أيضاً البوصيري — رحمه الله تعالى —^(٤).

وسبب ضعفه أن في إسناده علي بن زيد بن جدعان — رحمه الله تعالى — وهو عند أكثر أهل العلم بالحديث ضعيف^(٥).

ورحم الله تعالى الحافظ شعبة بن الحجاج — أمير المؤمنين في الحديث^(٦) — فقد قال عن علي بن زيد هذا ((كان رفاعاً))^(٧) أي أنه يكثر من رفع الحديث إلى النبي ﷺ دون أن يكون ذلك صحيحاً ، أي هو يكثر من رفع ما الصحيح فيه أنه موقوف.

وهذا قد وقع هنا ، فالحديث موقوف على أبي طلحة رضي الله عنه من كلامه وفعله ، وبهذا جاءت الرواية الصحيحة — كما تقدم — ولم يأت رفعه إلى النبي ﷺ بهذه الجملة ((خذ عن عمك)) إلا من طريق علي بن زيد ، وذلك من أوهامه — رحمه الله تعالى — والله تعالى أعلم.

سادساً : سبب الشذوذ :

مما تقدم يتضح أن سبب الشذوذ في هذه المسألة هو التأويل البعيد ، وحقيقته هنا الوهم في الفهم ، فقد سبق الفهم إلى توهم ما هو من الطعام والشراب أنه ليس منهما إما

(١) المبسوط (٩٣/٣).

(٢) تقدم تخريجه قريباً .

(٣) (٢٧٧/١).

(٤) انظر هامش المصدر السابق.

(٥) انظر : الضعفاء للعقيلي (٢٢٩/٣—٢٣١)، والجرح والتعديل (١٨٦/٦—١٨٧)، والمخروحين لابن

حبان (١٠٣/٢)، والتقريب ص(٤٠١).

(٦) انظر هذا اللقب في تقريب التهذيب لابن حجر ص(٢٦٦).

(٧) انظر : الضعفاء للعقيلي (٢٢٩/٣—٢٣١).

بسبب تغير صفتة أو مراعاة لوصف حل فيه.

وقد زعم بعض الباحثين قائلاً : ((ولعله إن صح كان في ابتداء فرض الصيام))^(١).
ولا وجه لذلك في نظري ؛ لأنه لا فرق بين ابتداء الصيام وما بعده بالنسبة إلى
نوع المفطرات، ولأن التعليل بكون البرد ليس طعاماً ولا شرباً يرد ذلك إذ يدل على
تحريمهما وقت أكل البرد ، وآية الصيام صريحة في منع الأكل والشرب من أول ما فرض
الصوم ، والله تعالى أعلم ، وصلى الله على نبينا محمد ، ورضي الله تعالى عن صحبه
أجمعين.

(١) قال ذلك الدكتور / نور الدين عتر في تحقيقه لكتاب ((شرح علل الترمذي)) لابن رجب (١٣/١) في
الهامش.

المسألة الخامسة

حكم إشعار الهدى

أولاً : بيان المراد بالإشعار :

الإشعار في اللغة : الإعلام، والشعار : العلامة ، وأشعر البدنة : أعلمها ، ومن ذلك قيل : شعائر ، لكل عَلم مما تُعَبَّد به؛ لأن قولهم شعرت به : علمته ؛ فلهذا سميت الأعلام التي هي متعبدات الله تعالى شعائر^(١).

وفي الاصطلاح : هو أن يطعن في سنام البدنة بمبضع أو نحو ذلك حتى يسيل دمها فيكون ذلك علماً أنّها بدنة^(٢).

وقيل : صفة الإشعار : أن يشق صفحة سنامها^(٣).

وقيل : هو أن يضرب صفحة سنامها اليمنى بحديدة وهي مستقبلة القبلة فيدميها ويلطخها بالدم ليعلم من رآها أنه هدى^(٤).

وقيل : هو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل دم ثم يسلته^(٥) . وكلها معان متقاربة.

ثانياً حكم الإشعار :

(أ) مذهب عامة أهل العلم :

ذهب عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين إلى مشروعية الإشعار.

(١) لسان العرب (٣/٢٢٧٦-٢٢٧٧)، مادة ((شعر)) ، وانظر : العين (١/٢٥٠-٢٥٢)، والصحاح

(٢) ومقاييس اللغة (٣/١٩٣-١٩٤)، والقاموس المحيط (٢/٥٩-٦٠).

(٣) معالم السنن (٢/١٥٣).

(٤) الإفصاح لابن هبيرة (١/٣١١).

(٥) الشرح الكبير للرافعي المسمى ((فتح العزيز)) مع المجموع (٨/٩٣).

(٥) عمدة القاري (٨/١٩٩).

قال الترمذي — مشيراً إلى حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — الوارد في مشروعية الإشعار :

((العمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم يرون الإشعار))^(١).
وقال الخطابي : ((لا أعلم أحداً من أهل العلم أنكر الإشعار غير أبي حنيفة وخالفه صاحبه، وقالوا في ذلك بقول عامة أهل العلم))^(٢).

وقال ابن حزم : ((قال أبو حنيفة : أكره الإشعار وهو مثله ... وهذه قولة لا يعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء أهل عصره إلا من ابتلاه الله بتقليده))^(٣).

وقال النووي : ((مذهبنا استحباب الإشعار والتقليد في الإبل والبقر وبه قال جماهير العلماء من السلف والخلف))^(٤).

(ب) الرأي المخالف :

نسب الخلاف في مشروعية إشعار الهدى إلى إمامين جليلين هما : إبراهيم النخعي، وأبو حنيفة — رحمهما الله تعالى — فانفردا بذلك عن عامة أهل العلم.

أما إبراهيم النخعي :

فقد ذكر الترمذي في جامعه أن أبا السائب قال : كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ويقول أبو حنيفة هو مثله!! قال الرجل : فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثله. قال : فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً وقال : أقول لك قال رسول الله ﷺ وتقول : قال إبراهيم ! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا^(٥).

والمأمل في النص السابق يتضح له أن رواية هذا القول عن إبراهيم منقطعة؛ لأن

(١) الجامع مع العارضة (٤/١٣٩—١٤٠).

(٢) معالم السنن (٢/١٥٣).

(٣) المحلى (٧/١١١—١١٢).

(٤) المجموع (٨/٣٥٨).

(٥) الجامع مع العارضة (٤/١٤٠—١٤١).

إبراهيم النخعي توفي عام ٩٦ هـ للهجرة^(١)، وو كيع ولد عام ١٢٨ للهجرة، وتوفي عام ١٩٧ للهجرة^(٢)، فيبعد جداً أن يلتقي الرجل المتحدث مع وكيع بإبراهيم، لا سيما وأن أبا السائب الذي حضر الحديث إنما ولد عام ١٧٤ للهجرة^(٣).

كما أن الرجل مجهول، وجاء بلفظ ((روي)) المشعر بتضعيف النقل غالباً. فخلص من ذلك أن نسبة هذا القول إلى إبراهيم النخعي ليست ثابتة كما أنها أيضاً ليست مشهورة إلا في هذه الحكاية، وإلا ما ذكره العيني عن ابن بطال — رحمهما الله تعالى — أنه ذكر أن إبراهيم النخعي أيضاً لا يرى بالإشعار^(٤).

وابن بطال توفي عام ٤٤٩ للهجرة^(٥)، فحكايته هذا القول عن إبراهيم منقطعة قروناً، ولعله اعتمد على ما ورد في جامع الترمذي، وقد تقدم بيان ما فيه.

وأما أبو حنيفة :

فنسبة هذا القول إليه مشهورة جداً، حتى قال ابن حجر : ((قد كثر تشنيع المتقدمين على أبي حنيفة في إطلاقه كراهة الإشعار))^(٦).

ومن نسب إلى الإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — أو ذكر عنه القول بكراهة الإشعار أو أنه مثله أو أنه حرام أو أنه بدعة، الأئمة : وكيع بن الجراح^(٧) وأبو بكر بن أبي شيبة^(٨) والترمذي^(٩) والخطابي^(١٠) والقاضي عبد الوهاب^(١١) وابن

(١) انظر : الكاشف للذهبي (٥١/١).

(٢) المصدر السابق (٢٠٨/٣).

(٣) انظر : تاريخ بغداد (١٤٨/٩).

(٤) انظر : عمدة القاري (١٩٩/٨)، ولعل صحتها : لا يرى الإشعار، بحذف الباء .

(٥) انظر : سير أعلام النبلاء (٤٧/١٨).

(٦) فتح الباري (٥٤٤/٣)، وانظر : إرشاد الساري للقسطلاني (٢١٧/٣).

(٧) جامع الترمذي (١٤٠/٤).

(٨) المصنف (١٥٦/١٤).

(٩) الجامع مع العارضة (١٤٠/٤).

(١٠) معالم السنن (١٥٣/٢).

(١١) الإشراف على مسائل الخلاف (٢٤٥/١).

حزم^(١) والباحي^(٢) والقفال الشاشي^(٣) وابن هبيرة^(٤) وابن قدامة^(٥) والقرطبي^(٦) والنووي^(٧) وابن حجر^(٨) وغيرهم^(٩) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
 وممن ذكر ذلك عن أبي حنيفة من علماء الحنفية : الطحاوي^(١٠) والسرخسي^(١١) والكاساني^(١٢) والمرغيناني^(١٣) والعيبي^(١٤) وابن الهمام^(١٥) وابن عابدين^(١٦) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

ومع ذلك فقد جاء عن بعض علماء الحنفية ما يفيد التشكيك بصحة إطلاق القول عن الإمام أبي حنيفة بكراهة الإشعار، وتمثل هذا بأمرين :

الأول : ذكر قول آخر للإمام في المسألة .

الثاني : تأويل كلام الإمام وتقييده .

أما الأول :

فقد ذكر العيني عن الكرماني — صاحب المناسك — أنه ذكر عن الإمام أبي حنيفة

(١) المحلى (١١١/٧) .

(٢) المنتقى (٣١٢/٢) .

(٣) حلية العلماء (٣٦٤/٣) .

(٤) الإفصاح (٣١١/١) .

(٥) المغني مع الشرح (٥٧٤/٣) .

(٦) الجامع لأحكام القرآن (٣٨/٦) .

(٧) شرح مسلم مع إرشاد الساري (٣٦٤/٥)، والمجموع (٣٥٨/٨) .

(٨) فتح الباري (٥٤٤/٣) .

(٩) انظر : إرشاد الساري للقسطلاني (٢١٧/٣)، ونيل الأوطار (١٨٣/٥) .

(١٠) فتح الباري (٥٤٤/٣) .

(١١) المبسوط (١٣٨/٤) .

(١٢) بدائع الصنائع (١٦٢/٢) .

(١٣) الهداية مع فتح القدير (٤٢٥/٢) .

(١٤) عمدة القاري (١٩٩/٨ — ٢٠٠) .

(١٥) فتح القدير (٤٢٦/٢) .

(١٦) حاشية رد المحتار (٤٨٦/٢) .

استحسان الإشعار.

قال العيني : ((وذكر الكرماني — صاحب المناسك — عنه استحسانه، قال : وهو الأصح؛ لا سيما إذا كان بمبضع ونحوه فيصير كالفصد والحجامة))^(١).
وأرى — والله تعالى أعلم — أن نسبة القول باستحسان الإشعار إلى أبي حنيفة التي ذكرها الكرماني ليست بصحيحة لما يأتي :

(١) أنها حكاية قول منقطعة ؛ لأنه وإن لم أستطع أن أستدل على الكرماني هذا من هو؟ — مع تقييد العيني له بأنه صاحب المناسك — لأن المنسويين إلى كرماني من العلماء عامة ومن علماء الحنفية خاصة عدة أشخاص، إلا أن المعروفين منهم بالتصنيف لاسيما من علماء الحنفية متأخرون جداً عن عصر الإمام^(٢).
ومما يؤكد الانقطاع أن نقل القول جاء بكلمة ((ذكر)) وهي لفظة تستعمل فيما ليس طريقه الرواية المرفوعة.

(٢) أن العيني مع إيراده لما ذكر الكرماني إلا أنه لم يعول عليه ولم يشر إليه حين تصدى لمن أنكر على الإمام ونسب إليه إطلاق الكراهة للإشعار، بل جعل معوله على ما ذكر الطحاوي في تأويل كلام الإمام — وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى — مع أن ما ذكر الكرماني لو صح لكان أبلغ في العذر من التأويل^(٣).

(٣) أن علماء الحنفية الذين نقلوا كلام الإمام في هذه المسألة من الطحاوي إلى ابن عابدين^(٤) لم يشيروا إلى أن للإمام قولاً آخر مع توفر القصد إلى ذلك لو وجد.

(١) عمدة القاري (١٩٩/٨).

(٢) انظر في تراجم من نسب إلى كرماني المصادر الآتية : الأنساب للسمعاني (٥٦/٥—٥٧)، وسير أعلام النبلاء (٤٠/٩)، (٢٤٤/١٣)، (٤٦٤/١٥)، (١٨٩/١٩)، (٣٨٤، ٦٢٦)، (٢٠٦/٢٠)، (٣٣٩)، والجواهر المضية (٣٨٨/٢—٣٩٠)، (٤٦٣/٣)، ومفتاح السعادة (١٤٨/٢)، (٢٨٣/٢—٢٨٤)، والأعلام للزركلي (١٥٦/١)، (١١٤/٢)، (٣٢٧/٣)، (٨٠/٥)، (٢٢٤/٦)، (١٥٣/٧)، (١٦٨، ٢٢٠).

(٣) انظر : عمدة القاري (٢٠٠/٨).

(٤) تقدم قريباً توثيق النقل عنهم في مواضعه من كتبهم .

أما الثاني :

وهو محاولة تأويل كلام الإمام وتقييده بما يتفق مع النصوص الثابتة في مشروعية الإشعار فقد جاء على ضربين اثنين من عالمين جليدين من علماء الحنفية المتقدمين هما : أبو جعفر الطحاوي ، وأبو منصور الماتريدي — رحمهما الله تعالى—.

الضرب الأول :

أن أبا حنيفة إنما كره إشعار أهل زمانه ؛ حيث كانوا يبالغون فيه مبالغة تخرج به عن المشروع ويخشى منها تلاف البدنة، وأما أصل الإشعار فلم يكرهه الإمام. وهذا التأويل مشهور عن الطحاوي ومحكي أيضاً عن الماتريدي.

قال السرخسي : ((قال الطحاوي — رحمه الله تعالى— : ما كره أبو حنيفة — رحمه الله تعالى— أصل الإشعار ، وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار، وإنما كره إشعار أهل زمانه؛ لأنه رآهم يستقصون ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصاً في حر الحجاز، فرأى الصواب في سد هذا الباب على العامة؛ لأنهم لا يراعون الحد، فأما من وقف على ذلك بأن قطع الجلد فقط دون اللحم فلا بأس بذلك))^(١).

وقد ذكر المرغيناني في ((الهداية)) هذا التأويل ولم يعزه إلى أحد، بل قال: ((قيل: إن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه ؛ لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السراية))^(٢). لكن شراح الهداية كابن الهمام^(٣) وصاحب الكفاية^(٤) صرحوا بأن هذا التأويل هو للطحاوي.

قال صاحب الكفاية ما نصه : ((هذا تأويل الطحاوي))^(٥).

(١) المبسوط (١٣٨/٤).

(٢) الهداية مع فتح القدير (٤٢٦/٢).

(٣) فتح القدير (٤٢٦/٢).

(٤) هو جلال الدين الخوارزمي الكرلاني ، قال طاش كبري زاده : ((لم أقف له على ترجمة)) انظر مفتاح السعادة (٢٦٧/٢).

(٥) الكفاية مع فتح القدير (٤٢٦/٢).

وأورد العيني تأويل الطحاوي واعتمده في الجواب عن كل من أنكرك على الإمام^(١).

كذلك نسب هذا التأويل للطحاوي القرطبي^(٢) وابن حجر^(٣) وعزاه ابن حجر إلى ((المعاني)) ولم أجده في مظانه في ((شرح معاني الآثار)) للطحاوي، ولذلك عزوت كلامه إليه بالواسطة.

وانفرد القرطبي من بين من تقدم فحكي هذا التأويل أيضاً عن أبي منصور الماتريدي فقال: ((وحكي عن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي — رحمه الله تعالى — أنه قال: يحتمل أن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه، وهو المبالغة في البضغ على وجه يخاف منه السراية، أما ما لم يجاوز الحد فَعَلَ كما كان يُفَعَلُ في عهد رسول الله ﷺ فهو حسن))^(٤). هذا، وقد تلقى بعض العلماء تأويل الطحاوي بالقبول، ورجحوا الأخذ به، وحمل كلام الإمام عليه، منهم ابن حجر والعيني وابن الهمام.

قال ابن حجر: ((ويتعين الرجوع إلى ما قاله الطحاوي؛ فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه))^(٥). وقال العيني: ((الطحاوي الذي هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما بمذهب أبي حنيفة ذكر أن أبا حنيفة لم يكره أصل الإشعار ولا كونه سنة، وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاكها...))^(٦).

ثم ذكر أن في هذا الذي ذكره الطحاوي جواباً عن كلام كل معترض على الإمام في هذه المسألة^(٧).

وقال ابن الهمام: ((والأولى ما حمل عليه الطحاوي من أن أبا حنيفة إنما كره

(١) انظر: عمدة القاري (١٩٩/٨—٢٠٠).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٣٩/٦).

(٣) فتح الباري (٥٤٤/٣).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٣٨/٦—٣٩).

(٥) فتح الباري (٥٤٥/٣).

(٦) عمدة القاري (١٩٩/٨).

(٧) المصدر السابق (٢٠٠/٨).

إشعار أهل زمانه؛ لأنهم لا يهتدون إلى إحسانه...))^(١).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن هذا التأويل الذي ذكره الطحاوي
والماتريدي — رحمهما الله تعالى — ليس بصحيح، وأن مذهب الإمام المحفوظ عنه هو
إطلاق القول بكراهة الإشعار للأدلة الآتية :

(١) أن التأويل الذي ذكره خلاف الظاهر، إذ ظاهر عبارة الإمام الإطلاق كما
نقلها عنه جمع من علماء الحنفية، ولا يصار إلى التأويل إلا عند قيام مانع من
الأخذ بالظاهر، أو وجود دليل أو قرينة راجحة تصرف اللفظ عن ظاهره كما
هو متقرر في علم الأصول^(٢)، وليس ثمة شيء من هذا إلا أن يقال : إن الآثار
في مشروعية الإشعار معلومة مشهورة فيبعد أن تخفى على الإمام، وأبعد من
ذلك أن لا يأخذ بها بعد بلوغها إياه، فترتب على ذلك أن يصرف كلامه إلى
غير ظاهره.

وهذه قرينة ضعيفة لا تقوى على صرف اللفظ عن ظاهره، أما أولاً ؛ فلأن خفاء
بعض السنن الثابتة على بعض الأئمة موجود لا ينكر، وليس ما وصل علمه إلى
قوم واستفاض عندهم بموجب شهرته عند غيرهم أو علمهم به كما بين ذلك
الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى —^(٣).

وأما ثانياً ؛ فلأن عدم الأخذ بها على فرض بلوغها إياه يحتمل أن يكون لقيام دليل
معارض عنده، أو عروض شبيهة ، يدل على ذلك استدلال الحنفية لمذهب الإمام
بأن أحاديث النهي عن المثلة معارضة أو ناسخة لأحاديث الإشعار ، وسيأتي بيان
هذا في موضعه قريباً — إن شاء الله تعالى — .

(٢) أن الطحاوي متأخر عن عصر الإمام وكذلك الماتريدي^(٤)، فلا يحتمل

(١) فتح القدير (٤٢٦/٢).

(٢) انظر مثلاً : الإحكام للآمدي (٥٢/٣—٥٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٥٩/٣—٤٦٢).

(٣) انظر : ((اختلاف الحديث)) للشافعي مع مختصر المزني وكتاب الأم ص(٥٠٦).

(٤) توفي الطحاوي سنة ٣٢١هـ، وتوفي الماتريدي سنة ٣٣٣هـ بينما كانت وفاة أبي حنيفة سنة
١٥٠هـ انظر في سنة وفاة أبي حنيفة سير أعلام النبلاء (٤٠٣/٦)، وفي وفاة الطحاوي نفس المصدر

سماعهما منه مراده، ثم هما لم يرويا ذلك المعنى الذي تأولا كلام الإمام عليه
عن أحد عنه، وإنما هو احتمال انقذح في أذهانهما قصدا به تنزيه الإمام عن
مخالفة النصوص الثابتة المشهورة، أما الماتريدي فقد صرح بالاحتمال كما
تقدم قريبا نقل نص عبارته ، فدل على أنه ليس عنده في ذلك التأويل رواية
ولا معرفة قاطعة بل مجرد احتمال كما ذكر.

وأما الطحاوي — فقد أشعر كلامه بأنه إنما حمل كلام الإمام على التأويل الذي
ذكر لاستبعاده أن يكره الإمام شيئا جاء في مشروعيته الآثار المشهورة.
ولم يذكر في هذا عن الإمام رواية ولا نقلاً ، ولا عن أحد ممن نقل كلام الإمام
من العلماء، وهذا الماتريدي معاصر له جعل التأويل المذكور مجرد احتمال ولم
يقطع به كما فعل الطحاوي.

(٣) أن السرخسي قد قطع بأن الإشعار مكروه عند أبي حنيفة ، وأطلق القول عنه
في ذلك، ومن المعلوم أن مبسوط السرخسي أصله مبسوط محمد بن الحسن
صاحب الإمام أبي حنيفة — رحمهما الله تعالى — وهو المسمى بـ ((الأصل))
وهو عمدة بل حجة في نقل كلام الإمام أبي حنيفة^(١).

والسرخسي وإن كان مطلعاً على كلام الطحاوي، ونقله في كتابه، إلا أن هذا لم
يثنه عن إطلاق القول بكراهة الإشعار عن أبي حنيفة ، بل قدم هذا الإطلاق على
كلام الطحاوي ولم يعلق بعد ذلك بشيء.

بل حين ذكر أن الحديث قد صح عن النبي ﷺ أنه أشعر البدن بيده وأن الإشعار
مروي عن الصحابة — رضي الله عنهم — ظاهر ، عطف على ذلك بقوله : ((
حتى قال الطحاوي — رحمه الله تعالى — ما كره أبو حنيفة — رحمه الله تعالى —
أصل الإشعار))^(٢).

(٢٩/١٥)، وفي سنة وفاة الماتريدي انظر : الجواهر المضية (٣/٣٦١).

(١) انظر كلام السرخسي في مقدمة كتابه المبسوط (١/٣-٤)، وانظر : منظومة رسم المفتي وشرحها لابن

عابدين ضمن مجموعة رسائله (١/١٦-٢٠).

(٢) المبسوط (٤/١٣٨) .

كأنه يشير إلى أن الحامل للطحاوي على تأويل كلام الإمام هو شهرة الآثار في مشروعية الإشعار ، واستبعاد الطحاوي خفاء ذلك على الإمام فلزم تنزيهاً للإمام عن المخالفة أن يؤول كلامه .

وهذا القصد — أعني تنزيه الإمام عن قصد المخالفة — حسن بل متعين ، لكنه يتحقق بغير تكلف تأويل يخرج عن ظاهر النقل بلا دليل ، وسيأتي بيان وجه ذلك — إن شاء الله تعالى — في آخر المسألة .

(٤) أن بعض علماء الحنفية كأنهم لم يعتدوا بتأويل الطحاوي ، فهذا الكاساني لم يذكره أصلاً ، بل أطلق القول عن الإمام بالكرهية^(١) .

وهذا المرغيناني يطلق القول عن الإمام بكرهية الإشعار في كتابيه ((بداية المبتدي))^(٢) و ((الهداية)) ، ثم في الأول لم يشر البتة إلى تأويل الطحاوي ، وفي الثاني لم يُسمَّ الطحاوي حين ذكر تأويله بعد أن ذكر صفة الإشعار قال : وهذا الصنع مكروه عند أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — ثم قال بعد : وقيل إن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه^(٣) . ولا يخفى ما في هذا التعبير .

(٥) أن علماء الحنفية رتبوا أحكاماً فقهية على رأي الإمام في كراهية الإشعار بإطلاق .

يقول السرخسي : ((بالإشعار لا يصير محرماً ، أما عند أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — فلا يشكل ، لأن الإشعار مكروه عنده ، فكيف يصير محرماً به ؟!))^(٤) .

ويقول الكاساني : ((ولو أشعر بدنته وتوجه معها لا يصير محرماً لأن الإشعار

(١) انظر : بدائع الصنائع (٢/١٦٢) .

(٢) انظر : بداية المبتدي للمرغيناني مع شرحها ((الهداية)) له ، مع شرح ابن الهمام ((فتح القدير)) (٢/٤٢٥) .

(٣) الهداية مع فتح القدير (٢/٤٢٥-٤٢٦) .

(٤) المبسوط (٤/١٣٩-١٤٠) .

مكروه عند أبي حنيفة ... والإتيان بفعل مكروه لا يصلح دليل الإحرام))^(١).
كما أن علماء الحنفية أيضاً استدلوا لرأي الإمام، وناقحوا عنه — وسيأتي بعد قليل
إن شاء الله تعالى — ذكر طرف من ذلك — ولو كان تأويل الطحاوي — وقد
اطلعوا عليه — ثابتاً عندهم عن الإمام لما فرغوا على مذهب الإمام أحكاماً ، ولما
تكلفوا الاستدلال له ، إذ حيث لا يكون هناك خلاف على الحقيقة بين رأيه
ومذهب عامة أهل العلم .

(٦) أن نسبة القول بكراهة الإشعار بإطلاق إلى الإمام جاءت من جمع من علماء
الأمة وحفاظها من نقلة المذاهب والآثار^(٢) وقد تواطأت عباراتهم بإطلاق
القول عن الإمام في ذلك مع ما فيه من المخالفة .

ولو كان التأويل المذكور ثابتاً لم يُغفلوه ولم يغفلوا عنه جميعاً ، لاسيما مع ما فيه
من تنزيه للإمام عن المخالفة ، إذ هذا مقتضى الإنصاف ، وهو الذي يليق بفضلهم
ومكانتهم ، فإذا لم يفعلوا دل على أن التأويل الذي ذكر الطحاوي ليس معروفاً
عندهم عن الإمام .

(٧) أن الإمام لو قصد ذلك التأويل لقيد كلامه به ، ولنقل ذلك عنه .
يقول ابن حجر ناقلاً عن بعض أهل العلم : ((ولو كان ذلك هو الملحوظ لقيد
الذي كرهه به كأن يقول : الإشعار الذي يفضي بالجرح إلى السراية حتى تهلك
البدنة مكروه ، فكان قريباً))^(٣).

وإذ لم يقيده به دل على أن ذلك القيد ليس مراداً له ، فلا معنى للتأويل حينئذ .
(٨) أن الإمام وكيع بن الجراح — رحمه الله تعالى — معاصر للإمام أبي حنيفة —
رحمه الله تعالى — بل إن وكيع بن الجراح كان تلميذاً لأبي حنيفة؛ لأنه كان
يفتي بقول أبي حنيفة ، وكان قد سمع منه شيئاً كثيراً^(٤) ، وهذا الترمذي يروي

(١) بدائع الصنائع (٢/١٦٢).

(٢) تقدم — قريباً — توثيق النقل عنهم .

(٣) فتح الباري (٣/٥٤٤).

(٤) انظر : تاريخ بغداد (١٣/٥٠١)، ومفتاح السعادة (٢/٧٧).

عنه بسند صحيح متصل^(١) أنه يقول : قال أبو حنيفة : الإشعار مثله .
قال الترمذي : ((سمعت أبا السائب يقول : كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن
ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ويقول أبو حنيفة : هو مثله!!))^(٢) .
وعلى فرض التسليم للعيبي بأن الطحاوي أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولا سيما
بمذهب أبي حنيفة إلا أنه لا يستوي نقل التلميذ عن شيخه ونقل من ولد بعد وفاة ذلك
الشيخ بعشرات السنين .
لا سيما أن وكيعاً أورد تلك العبارة مورد الإنكار كما هو واضح من السياق ،
ولو كان تأويل الطحاوي وارداً عنده لما ساغ ذلك منه .
وأخيراً : ألفت النظر إلى أن ابن حجر عزا تأويل الطحاوي إلى كتابه ((المعاني))
وذكر قبل ذلك أن الطحاوي ذكر في ((اختلاف العلماء)) كراهة الإشعار عن أبي
حنيفة^(٣) .

وقد قيل : إن كتاب ((معاني الآثار)) هو أول مصنفات الطحاوي^(٤) ، فعلى هذا
يحتمل أن الطحاوي قد ذكر بعد كراهة الإشعار عن أبي حنيفة معرضاً عن تأويله السابق .
الضرب الثاني :

تقدم بيان أن كلام الإمام أبي حنيفة جاء تأويله عند بعض علماء الحنفية على
ضربين من التأويل ، تقدم الأول منهما .
وهذا هو الضرب الثاني ، ومحصله : أن أبا حنيفة ما كره الإشعار من حيث هو ،
لكن كره أن يفضل على التقليد ويقدم عليه .

(١) فأبو السائب ثقة ، انظر : الكاشف للذهبي (٣٠٣/١) ، واتصال السند واضح من السياق .

(٢) جامع الترمذي مع العارضة (١٤٠/٤) .

(٣) انظر : فتح الباري (٥٤٤/٣) ، وفي ((عون المعبود)) (١٧٥/٥) : أن الطحاوي روى عن الإمام
الكرهية واقتصر على ذلك ، ولم يذكر عنه تأويلاً .

(٤) انظر : المقدمة التي صدر بها كتاب ((شرح معاني الآثار)) ص (٥٢) ، وانظر ص (٨) من ترجمة
الطحاوي في مقدمة الكتاب ، وعُزي ذلك فيهما إلى المحدث القاري في كتابه الطبقات وهو المسمى :
((الأثمار الجنية في أسماء الحنفية)) . وانظر : البدر الطالع للشوكاني (٤٤٥/١) .

قال المرغيناني : ((وقيل: إنما كره إثارة على التقليد))^(١)، أي تقليد الهدي.
وصرح صاحب الكفاية بصاحب هذا القول فقال : ((هذا تأويل الشيخ الإمام أبي منصور — رحمه الله تعالى — كإثارة الكتابية على المسلمة))^(٢). أي في النكاح.
وهذا التأويل أضعف من سابقه، وأبعد منه في تحمل عبارة الإمام له، وليس بمشهور مثله، بل لم أجد نقله إلا في هذين المصدرين.

وعلى كل: فأكثر الأدلة التي ذكرت لرد التأويل الأول هي واردة لرد هذا التأويل أيضاً، والله تعالى أعلم.

ويظهر لي من كل ما تقدم بيانه في تحقيق القول بتسمية المخالف في هذه المسألة، وحقيقة مذهبه النتيجة الآتية :

لا يحفظ الخلاف — فيما أعلم — عن أحد من أهل العلم في مشروعية إشعار البدنة المهداة إلا عن الإمام أبي حنيفة فقد قال بكرهة الإشعار وأنه مثله، وكلامه على ظاهره إذ لم يصح تأويله.

وقدماً قرر هذه النتيجة العالمان الجليلان أبو سليمان الخطابي^(٣) وأبو محمد بن حزم^(٤).

ولم يصح تعقب من تعقب عليهما^(٥) بما ذكر عن إبراهيم النخعي ولا بما تأول الطحاوي به كلام الإمام لما تقدم.

أدلة ما ذهب إليه عامة أهل العلم من مشروعية الإشعار:

استدلوا بالكتاب والسنة والإجماع والآثار :

فمن الكتاب :

(١) الهداية مع فتح القدير (٢/٤٢٦).

(٢) الكفاية مع فتح القدير (٢/٤٢٦).

(٣) انظر : معالم السنن (٢/١٥٣).

(٤) انظر : المحلى (٧/١١١-١١٢).

(٥) انظر : فتح الباري (٣/٥٤٤-٥٤٥).

قول الله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ ﴾^(١) الآية.

قال أبو عبيدة — رحمه الله تعالى — : الشعائر : الهدايا التي تطعن في سنامها، وتقلد ليعلم أنها هدي^(٢).

ووجه الدلالة من الآية — على هذا التفسير — ظاهر.

لكن لفظة ((الشعائر)) فسرت على أوجه عدة من التفسير، ورجح ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — أنها عامة لكل حدود الله وفرائضه وحلاله وحرامه وأمره ونهي^(٣).

ومن السنة :

(١) عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — قالت : ((فتلت قلائد بُدُن النبي ﷺ بيديَّ ثم قلدها وأشعرها وأهداها، فما حرم عليه شيء كان أحلَّ له)) متفق عليه^(٤).

ووجه الدلالة منه ظاهر في قولها — رضي الله تعالى عنها — : ((وأشعرها)).

(٢) عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — قال : صلى رسول الله ﷺ الظهر بذئ الحليفة ثم دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن وسلت الدم وقلدها نعلين، ثم ركب راحلته، فلما استوت به على البيداء أهل بالحج)). رواه مسلم^(٥).

(٣) عن المسور بن مخرمة ومروان — رضي الله تعالى عنهما — قالوا : ((خرج النبي

(١) من الآية ٢ من سورة المائدة.

(٢) انظر : تفسير نظام الدين النيسابوري المسمى ((غرائب القرآن و رغائب الفرقان)) المطبوع بمطبع بهامش تفسير جامع البيان للطبري (٤٦/٦).

(٣) انظر : جامع البيان (٣٦/٦—٣٧).

(٤) صحيح البخاري مع الفتح (٥٤٢/٣)، كتاب الحج، باب من أشعر وقلد بذئ الحليفة ثم أحرم. وصحيح مسلم مع شرح النووي، ومعهما إرشاد الساري للقسطلاني (٤٤١/٥)، كتاب الحج، باب استحباب بعث الهدى إلى الحرم.

(٥) صحيح مسلم مع شرح النووي (٣٦٣/٥)، كتاب الحج، باب إشعار الهدى وتقليده عند الإحرام.

ﷺ زمن الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه حتى إذا كانوا بذى الحليفة
قلد النبي ﷺ الهدى وأشعر وأحرم بالعمرة)) رواه البخاري^(١).

ومن الإجماع :

حكى الترمذي الإجماع على مشروعية الإشعار^(٢)، كما حكى الخطابي^(٣) وابن
حزم^(٤) الإجماع على ذلك بنفي العلم بخلاف أحد غير أبي حنيفة، وأفاد كلام ابن حزم
انعقاد الإجماع من السلف قبل أبي حنيفة على مشروعية الإشعار وذلك بنفي العلم أن
يكون أحد منهم خالف في ذلك^(٥).

ومن الآثار :

ما روي عن علي وعائشة وابن عمر — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .
(١) ما روي عن عبد الله بن عمر — رضي الله تعالى عنهما — :
روى مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر — رضي الله تعالى عنهما — : ((أنه كان
إذا أهدى هدياً من المدينة قلده، وأشعره بذى الحليفة...)) الأثر^(٦).
وبه إلى ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — أنه : ((كان إذا طعن في سنام هديه
وهو يشعره قال : بسم الله والله أكبر))^(٧).
وبه أيضاً إليه أنه : ((كان يقول : الهدى ما قلد وأشعر ووقف به بعرفة))^(٨).
(٢) ما روي عن أم المؤمنين عائشة — رضي الله تعالى عنها — :
روى البيهقي بسنده عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — أنها قالت : ((لا هدي

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٥٤٢/٣)، كتاب الحج ، باب من أشعر وقلد بذى الحليفة ثم أحرم.

(٢) انظر : الجامع مع العارضة (٤/١٣٩-١٤٠).

(٣) انظر : معالم السنن (١٥٣/٢).

(٤) انظر : المحلى (١١٢/٧).

(٥) انظر : المصدر السابق.

(٦) الموطأ مع شرح الزرقاني (٤٣٣/٢).

(٧) الموطأ مع شرح الزرقاني (٤٣٤/٢).

(٨) المصدر السابق.

إلا ما قلده وأشعره ووقف بعرفة^(١). صححه النووي^(٢).

(٣) ما روي عن علي عليه السلام :

روي البيهقي بسنده عن علي عليه السلام : مثله^(٣). أي مثل ما روي عن عائشة — رضي الله تعالى عنها—.

وبالجملة فإن الإشعار سنة ثابتة وشعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة ، بل ذكر ابن العربي أنه كان أيضاً في شريعة إبراهيم عليه وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة وأتم التسليم فقال : ((ثبت أنه سنة إبراهيمية وشعيرة إسلامية))^(٤).

شبه الرأي المخالف :

أثار بعض علماء الحنفية شبهاً أوردوها للتدليل على صحة ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة — رحمه الله تعالى— من كراهة الإشعار.

ويمكن تلخيصها وتلخيص الجواب عنها فيما يلي :

الشبهة الأولى :

أن الإشعار إنما شرع لعله وقد زالت تلك العلة فزالت مشروعيته.
وبيان ذلك : قالوا : إن إشعار النبي صلى الله عليه وسلم كان لصيانة الهدي؛ لأن المشركين لا يمتنعون عن تعرضه إلا به فلما استقر أمن الإسلام في زماننا سقط ذلك وزال لزوال العذر^(٥).

قال بعضهم : هكذا روي عن ابن عباس^(٦).

الرد عليها : من ثلاثة أوجه :

(١) السنن الكبرى (٢٣٢/٥).

(٢) انظر : المجموع (٣٥٩/٨).

(٣) السنن الكبرى (٢٣٢/٥).

(٤) عارضة الأحوذى (١٣٧/٤).

(٥) انظر : عارضة الأحوذى لابن العربي (١٣٧/٤)، وبدائع الصنائع للكاساني (١٦٢/٢)، والهداية

للمرغيناني مع فتح القدير (٤٢٦/٢)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٨/٦).

(٦) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٣٨/٦).

الأول : لو كان الملاحظ ما ذكر لكفى عنه التقليد؛ إذ فيه إعلام أنها هدي فلا يتعرض لها^(١).

وأجاب الكاساني : ((التقليد ما كان يدل دلالة تامة أنها هدي فكان يحتاج إلى الإشعار ليعلموا أنها هدي))^(٢).

الثاني : أن النبي ﷺ أشعر في حجة الوداع، وقد انقمع المشركون واستقر أمن الإسلام ، ولو كان الملاحظ ما ذكر لما كان هناك داعٍ للإشعار، فإذا قد أشعر النبي ﷺ والحال ما ذكر فقد تبين بطلان ما عللوا به.

قال ابن العربي : ((قلنا : قد قلد رسول الله ﷺ وأشعر في حجته والإسلام أعز ما كان، ولا مشرك بجهات العرب))^(٣).

وقال ابن حجر مشيراً إلى تلك الشبهة : ((وهو تعليل مردود بما وقع منه في حجة الوداع حيث لا يوجد هناك مشرك))^(٤).

هذا ، وقد أجاب ابن الهمام عن ذلك بقوله : ((والجواب أن يراد تعرضهم للطريق حال السفر لتسامعهم بمال لسيد المسلمين))^(٥).

والذي يظهر لي : أن ما أجاب به ابن الهمام مردود بأن ذلك — أعني التعرض في الطريق — باق من اللصوص ونحوهم، فلزم أن تبقى المشروعية أبداً ، فبطل بذلك الادعاء بأنه حكم زال لزوال علته، وانتهى لانتهاه غرضه، هذا على فرض أن ذلك التعليل صحيح، وما هو بصحيح لما تقدم.

الثالث : فعل الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — للإشعار بعد عهد النبي ﷺ يدل على بقاء مشروعيته؛ إذ هم أعلم بالتشريع ممن جاء بعدهم، وقد تقدم — قريباً — توثيق الآثار عنهم في ذلك.

(١) انظر : بدائع الصنائع (٢/١٦٢).

(٢) بدائع الصنائع (٢/١٦٢).

(٣) عارضة الأحوذى (٤/١٣٧).

(٤) الدراية (٢/٣٨).

(٥) فتح القدير (٢/٤٢٧).

وأما ما ذكر من أن ذلك التعليل الذي جاء في شبهتهم مروى عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — فلم أحده في المصادر التي بين يديّ مروياً عنه لا بإسناد متصل ولا مقطوع، ولم أطلع على كلام أحد من أهل العلم أشار إلى ذلك عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — إلا عند القرطبي بالصيغة المتقدمة، على أن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — هو أحد من روى من الصحابة أحاديث إشعار النبي ﷺ. وغاية ما روي عنه في الترخيص في الإشعار ما رواه ابن أبي شيبه — رحمه الله تعالى — بسنده إلى ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — أنه قال : ((إن شئت فأشعر المهدي وإن شئت فلا تشعر))^(١).

ومعلوم أن الإشعار سنة مستحبة، ولم يقل أحد بوجوبه، فلذا جاز التخيير فيه. ثم هب أن ما ذكره من التعليل صحيحٌ وما رُوي فيه عن ابن عباس ثابتٌ، فمن أين لهم القطع بانتهاء الحكم بعد ارتفاع سببه؟!.

قال ابن خزيمة — رحمه الله تعالى — : ((باب ذكر الدليل على أن السنة قد كان يسنها النبي ﷺ لعله حادثة، فتزول العلة وتبقى السنة قائمة إلى الأبد، إذ النبي ﷺ إنما رمل في الابتداء واضطبع لئري المشركين قوته وقوة أصحابه، فبقي الاضطباع والرمل سنتان إلى آخر الأبد))^(٢).

ثم أورد بسنده عن عمر بن الخطاب ؓ يقول : ((فيم الرمضان الآن والكشف عن المناكب، وقد أطأ الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟! ومع ذلك لا نترك شيئاً كنا نصنعه مع رسول الله ﷺ))^(٣).

الشبهة الثانية :

أنه ورد الترخيص في الإشعار والتخيير بين فعله وتركه عن عائشة وابن عباس —

(١) المصنف، الجزء الذي كان مفقوداً، وهو الملحق بأول الجزء الرابع ص (١٥٥)، وقد جُود العيني سند هذا الأثر، انظر : عمدة القاري (١٩٩/٨).

(٢) صحيح ابن خزيمة (٢١١/٤)، كتاب المناسك، باب رقم (٦١٧).

(٣) صحيح ابن خزيمة الموضوع السابق منه.

رضي الله تعالى عنهم — ^(١)، فدل هذا على أن الإشعار ليس بسنة ولا هو بمستحب، هكذا قالوا^(٢).

الرد عليها : من ثلاثة أوجه :

الأول : أن الحجة فيما روى الصحابي لا فيما رآه لا سيما عند التعارض.

الثاني : ليس في التخيير ما يدل على نفي السنة والاستحباب إذ لا تعارض ، بل دل التخيير على نفي الوجوب المتوهم من تأكيد سنة الإشعار. ولذا بوب أبو بكر بن أبي شيبة — رحمه الله تعالى — على آثار التخيير بقوله : ((في الإشعار أ واجب هو أم لا ؟))^(٣).

الثالث : ليس في آثار التخيير مستمسك لأبي حنيفة — رحمه الله تعالى —؛ لأنه يقول بالكراهة، والنزاع معه في هذه اللفظة لا في هل الإشعار سنة مستحبة أو مباح، فالدليل خارج عن موضع النزاع، غير وارد على محل الدعوى.

الشبهة الثالثة :

أن في الإشعار إيذاءً للحيوان وتعذيباً له، وقد نهينا عن ذلك.

قال السرخسي : ((ليس في الإشعار معنى الإكرام، بل ذلك يؤذي البدنة... والإشعار من جوالب الذباب، فلهذا كرهه أبو حنيفة — رحمه الله تعالى —))^(٤).
كما نقل هذه الشبهة أيضاً ابن قدامة^(٥) والقرطبي^(٦).

الرد عليها : من وجهين :

الأول : أن يقال ليس في الإشعار تعذيب للحيوان أصلاً ، بل ما فيه من الإيلاء إنما وقع لغرض صحيح، فجاز؛ قياساً على الوسم والحجامة ونحوهما^(٧).

(١) انظر : المصنف لابن أبي شيبة، الجزء المفقود الملحق بالجزء الرابع (١٥٤—١٥٥).

(٢) انظر : عارضة الأحوذى (٤/١٣٧)، لكنه ركب هذه الشبهة مع الشبهة الرابعة في مسلكها الثاني، وانظر : عمدة القاري (٨/٢٠٠).

(٣) المصنف ، الجزء الذي كان مفقوداً وهو الملحق بالجزء الرابع ص(١٥٤).

(٤) المبسوط (٤/١٣٨).

(٥) انظر : المغني مع الشرح (٣/٥٧٤).

(٦) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٦/٣٨).

(٧) انظر : المغني مع الشرح (٣/٥٧٤)، والجامع لأحكام القرآن (٦/٣٨).

وفرق بين التعذيب والإيلام لا لغرض وبين ما فيه إيلام لغرض صحيح، كما تقدم، إذ هذا ليس من جنس ذلك.

الثاني : أن يقال : على فرض أن فيه ما ذكروا فهو مخصوص من عموم النهي عن التعذيب؛ لأن أحاديث الإشعار خاصة، فوجب تقديمها على عموم ما احتجوا به^(١).

الشبهة الرابعة :

أن الإشعار مثله، وقد جاءت الأحاديث الصحيحة بالنهي عن المثلة^(٢). وهذه الشبهة — أعني توهم أن الإشعار من المثلة — هي أشهر الشبه التي أثيرت حول مشروعية الإشعار، وجعلت مبرراً للقول بکراهته، وقد استفاض العزو للإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — أنه يرى الإشعار من المثلة ولذلك كرهه^(٣). وبناءً على هذه الشبهة وبعد أن ادعى بعض علماء الحنفية أن الإشعار معدود من المثلة سلكوا في الجواب عن الأحاديث الواردة في مشروعية الإشعار المسلكين الآتين وهما في حقيقتهما تقرير لتلك الشبهة :

(١) المسلك الأول : أن النهي عن المثلة نسخ الإشعار.

قال الكاساني : ((وعند الشافعي : الإشعار سنة، واحتج بما روي أن رسول الله ﷺ أشعر. والجواب : أن ذلك كان في الابتداء حين كانت المثلة مشروعة ثم لما نهي عن المثلة انتسخ بنسخ المثلة))^(٤).

هذا، وقد عكس بعض من يرى رأي عامة أهل العلم على الحنفية هذا المسلك وذكروا أن الإشعار ناسخ للمثلة، وسيأتي تقريره في موضعه — قريباً — إن شاء الله تعالى.

(١) انظر : المغني مع الشرح (٥٧٤/٣)، والمجموع للنووي (٣٥٩/٨).

(٢) انظر : صحيح البخاري مع الفتح (١١٩/٥).

(٣) انظر : المصادر الآتية : مصنف ابن أبي شيبة (١٥٦/١٤)، وجامع الترمذي (١٤٠/٤)، والخلي (١١١/٧)، وبدائع الصنائع (١٦٢/٢)، والهداية مع فتح القدير (٤٢٦/٢)، والمغني مع الشرح (٥٧٤/٣)، وشرح صحيح مسلم للنووي (٣٦٤/٥)، والعناية شرح الهداية للبارقي (٤٢٦/٢)، والكفاية شرح الهداية للكرلاني (٤٢٦/٢) وغيرها.

(٤) بدائع الصنائع (١٦٢/٢).

(٢) المسلك الثاني : قالوا : الإشعار مباح أو مندوب، والمثلة محرمة، وقد وقع التعارض بينهما فالترجيح للمحرّم؛ لأن مقتضى القاعدة الأصولية في الترجيح أنه إذا اجتمع مبيح وحاضر فالترجيح للحاضر احتياطاً^(١)، فترك المباح أو المندوب ههنا أولى من اقتحام التحريم.

قال ابن العربي عارضاً هذا المسلك للحنفية — لكنه مزج بينه وبين ما ورد في الشبهة الثانية:

((روي عن ابن عباس التخيير فيه، والرخصة عن عائشة [في] تركه، فرجح أبو حنيفة الترك؛ لأنه جهة المثلة وهي حرام، وترك الندب أولى من اقتحام التحريم))^(٢). وقال المرغيناني : ((ولأبي حنيفة أنه مثلة، وأنه منهي عنه، ولو وقع التعارض، فالترجيح للمحرّم))^(٣).

هذا، وقد رد ابن الهمام — وهو من علماء الحنفية — هذا المسلك فقال : ((قد يقال لا تعارض، فإن النهي عنه كان بأثر قصة العرنيين^(٤) عقيب غزوة أحد، ومعلوم أن الإشعار كان بعده))^(٥).

الرد عليها :

للعلماء في الرد على دعوى أن الإشعار من المثلة، وأنها إما ناسخة له، وإما أنهما متعارضتان، ويرجح جانب التحريم احتياطاً ثلاثة أوجه من الرد هي :

الأول : أن الإشعار ناسخ للمثلة، وهذا عكس دعواهم، وقد دلت بعض أهل العلم على هذا بأن تحريم المثلة متقدم، والإشعار متأخر، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، وبهذا أيضاً

(١) انظر : المصادر الآتية : مختصر ابن الحاجب وشرح العضد له مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني (٣١٤/٢—٣١٥)، وقواعد الأصول ومعاهد الفصول لصفي الدين الحنبلي ص (٩٨)، وجمع الجوامع

للسبكي مع شرح المحلي وحاشية البناني (٣٦٩/٢). وإرشاد الفحول للشوكاني ص (٢٧٩).

مع ملاحظة أن بعض تلك المصادر ذكرت في القاعدة خلافاً يقول بعكسها.

(٢) عارضة الأحوذني (١٣٧/٤)، وما بين المعقوفين ساقط وأظنه من الطبع .

(٣) الهداية مع شرح ابن الهمام (٤٢٦/٢).

(٤) انظر : سنن أبي داود (٢٢٢/٢)، كتاب الحدود ، باب في المحاربة.

(٥) فتح القدير (٤٢٦/٢).

ينتفي التعارض، فيبطل مسلكا الحنفية كلاهما اللذان سلكوهما في تقريرهم لهذه الشبهة.
قال النووي ناقلاً عن بعض العلماء هذا الوجه من الرد : ((النهي عن المثلة كان
عام غزوة أحد سنة ثلاث من الهجرة، والإشعار كان عام الحديبية سنة ست، وعام حجة
الوداع سنة عشر فكان ناسخاً))^(١).

وقد أجاب البابرقي^(٢) والكرلاني^(٣) من علماء الحنفية على هذا بأنه روي عن النبي
ﷺ أنه ما قام خطيباً إلا وقد نهي في خطبته عن المثلة^(٤)، وقد خطب يوم العيد فقد نهي
عن المثلة، قال الكرلاني : فتكون باقية على حرمتها، وقال البابرقي : فكان الإشعار
منسوخاً.

بل إن النووي وهو مع عامة أهل العلم يرى مشروعية الإشعار لم يرتض ذلك
الوجه في الرد الذي نقله، فقال معقباً عليه معللاً لعدم صحته : ((لأن النسخ لا يصار إليه
مع إمكان الجمع والتأويل، ولأن النهي عن المثلة باقٍ والله أعلم))^(٥).

الثاني : أن الإشعار مخصوص من عموم النهي عن المثلة.

قال النووي : ((وأما الجواب عن احتجاجهم بالنهي عن المثلة وعن تعذيب

(١) المجموع (٣٥٩/٨).

(٢) انظر : العناية شرح الهداية للبابرقي (٤٢٦/٢).

(٣) انظر : الكفاية شرح الهداية للكرلاني (٤٢٦/٢).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده (٢٠/٥)، من حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه، قال الإمام أحمد : ((حدثنا
وكيع حدثنا يزيد يعني ابن إبراهيم عن الحسن بن سمرة قال : ((ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا نأثنا
عن المثلة وأمرنا بالصدقة)).

والذي يظهر لي : — والله تعالى أعلم — أن هذا الحديث حديث صحيح الإسناد؛ لأن رواه كلهم
ثقات، وقد رووه بإسناد متصل، أما وكيع فهو الحافظ المشهور، انظر توثيقه في تهذيب التهذيب
(١٢٣/١١—١٣١)، وقد صرح هنا بالتحديث، وأما يزيد بن إبراهيم فهو الثقة الثبت وسماعه من
الحسن ثابت بل قيل : هو أثبت أصحاب الحسن فيه، انظر تهذيب التهذيب (٣١١/١١—٣١٣)، وأما
الحسن فهو البصري وهو الإمام المشهور، وسماعه من سمرة رضي الله عنه ثابت، وقد صرح بالسماع منه في أكثر
من حديث، انظر : تهذيب التهذيب (٢٦٣/٢—٢٧٠).

(٥) المجموع (٣٥٩/٨—٣٦٠).

الحيوان فهو أن ذلك عام، وأحاديث الإشعار خاصة فقدمت^(١).

وأشار ابن الهمام إلى هذا الجواب في معرض جمعه بين تقدم النهي عن المثلة وتأخر النصوص الواردة في مشروعية الإشعار^(٢).

وقال في ((عون المعبود)): ((لو كان من المثلة لكان ما فيه من الأحاديث مخصصاً له من عموم النهي عنها))^(٣).

وهذا الوجه من الرد هو نوع من الجمع، وهو يرفع التعارض ومن ثم يزيل الحاجة إلى الترجيح الذي استند عليه الحنفية في مسلكهم الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في معرض تقرير شبهتهم الرابعة.

قال الشوكاني: ((ولا يخفك أن تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقي ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح))^(٤).

وأيضاً في هذا الوجه من الرد رد لدعوى النسخ من الطرفين، قال النووي: ((لأن النسخ لا يصار إليه مع إمكان الجمع والتأويل))^(٥).

الثالث: منع أن يكون الإشعار من المثلة، فليس الإشعار من جملة ما نهي عنه من المثلة؛ إذ هو ليس بمثلة أصلاً.

وقد سلك بعض العلماء في تقرير هذا ثلاثة مسالك كل واحد منها يؤكد ذلك ويقرره ويدل على صحته، وهي جميعاً متألفة تصب في معنى واحد وهي:

(١) بيان معنى المثلة، وإخراج الإشعار من ذلك المعنى.

(٢) إثبات أن الإشعار من باب آخر.

(٣) الاستدلال بفعل النبي ﷺ له بعد تقدم نهي عن المثلة على أنه ليس هو منها

(١) المصدر السابق (٣٥٩/٨).

(٢) انظر: فتح القدير (٤٢٦/٢).

(٣) عون المعبود للعظيم آبادي (١٧٥/٥).

(٤) إرشاد الفحول (٢٧٨).

(٥) المجموع (٣٦٠—٣٥٩/٨).

في شيء.

أما الأول : فقد قال الخطابي : ((الإشعار ليس من جملة ما نهي عنه من المثلة... وإنما المثلة أن يقطع عضو من البهيمة يراد به التعذيب، أو تبان قطعة منها للأكل كما كانوا يفعلون ذلك من قطعهم أسنمة الإبل وأليات الشاء يبينونها والبهيمة حية فتعذب بذلك))^(١).

وقال ابن الهمام : ((ليس بمثلة أصلاً ، وهو الحق؛ إذ ليس كل جرح مثلة، بل هو ما يكون تشويهاً كقطع الأنف والأذنين وسمل العيون، فلا يقال لكل من جرح مثلاً به))^(٢).

وأما الثاني : فقد قال الخطابي : ((إنما سبيل الإشعار سبيل ما أبيح من الكي والتبزيغ^(٣) والتوديج^(٤) في البهائم، وسبيل الختان والفضاد والحجامة في الآدميين، وإذا جاز الكي واللدغ بالميسم ليعرف بذلك ملك صاحبه^(٥) جاز الإشعار ليعلم أنه بدنة نسك فتتميز من سائر الإبل وتصان فلا يعرض لها حتى تبلغ المحل))^(٦).

وقال النووي : ((أما قوله : إنه مثلة، فليس كذلك بل هذا كالفصد والحجامة والختان والكي والوسم))^(٧).

وأما الثالث : فقد قال الخطابي : ((كيف يجوز أن يكون الإشعار من باب المثلة

(١) معالم السنن (١٥٣/٢).

(٢) فتح القدير (٤٢٦/٢).

(٣) قال في (لسان العرب) (٢٧٦/١) مادة ((بزغ)) : ((يقال : بزغ البيطار الحافر إذا عمد إلى أشاعره بمضع فوخزه به وخزاً خفياً لا يبلغ العصب فيكون دواءً له)).

(٤) قال في (اللسان) (٤٧٩٣/٦) مادة ((ودج)) : ((التوديج في الدواب كالفصد في الناس، ويقال : دج دابتك أي اقطع ودجها، وهو لها كالفصد للإنسان)).

(٥) ثبتت مشروعية الوسم في الصحيحين، انظر : صحيح البخاري مع الفتح (٦٧٠/٩)، وصحيح مسلم بشرح النووي (٤١٦/٨)، كتاب اللباس.

(٦) معالم السنن (١٥٣/٢).

(٧) شرح صحيح مسلم (٣٦٤/٥).

وقد نهي رسول الله ﷺ عن المثلة متقدماً ، وأشعر بدنه عام حج وهو متأخر؟! (١). وهذا الوجه من الرد بمسالكه الثلاثة هو — فيما ظهر لي — أقوى الردود التي كشف بها العلماء شبه من كره الإشعار بدعوى أنه مثلة. وقد طال النفس في هذه المسألة وما أظن أنه كان سيطول لولا هيمنة العصبية المذهبية بعد القرون الثلاثة المفضلة؛ إذ مشروعية الإشعار من أوضح المسائل وأشهرها، فلا لبس فيها ولا غموض يستدعي حشر كل تلك الشبه لتأويلها والتحليل من الحكم الثابت فيها.

ورحم الله تعالى الطحاوي حين قال في معرض تأويله لما نسب للإمام أبي حنيفة — رحمه الله تعالى — من كراهة الإشعار — وقد تقدم بيان ما فيه — : ((ما كره أبو حنيفة — رحمه الله تعالى — أصل الإشعار ، وكيف يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار؟!)) (٢).

سبب الشذوذ في هذه المسألة :

أرى — والله تعالى أعلم — أن أبا حنيفة — رحمه الله تعالى — ما أنكر الإشعار وكرهه وزعم أنه مثلة — مع شهرة الآثار فيه — إلا لأن تلك الآثار لم تبلغه، وليس هذا بمستغرب؛ فكم من إمام أو عالم من العلماء خفيت عليه عدة آثار بعضها اشتهر عند غيره شهرة واسعة.

قال الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((من متقدمي الصحبة وأهل الفضل والدين والأمانة من يعزب عنه من سنن رسول الله الشيء يعلمه غيره ممن لعله لا يقاربه في تقدم صحبته وعلمه، ويعلم أن علم خاص السنن إنما هو علم خاص بمن فتح الله له علمه، لا أنه عام مشهور كشهرة الصلاة وحمل الفرائض التي كلفتها العامة)) (٣).

وقال ابن العربي متعجباً من عدم بلوغ الآثار في الإشعار أبا حنيفة — وما هو

(١) معالم السنن (٢/١٥٣—١٥٤).

(٢) المبسوط للسرخسي (٤/١٣٨).

(٣) اختلاف الحديث ، الملحق بآخر مختصر المزني مع كتاب الأم ص(٥٠٦).

بعجيب — : ((كأنه لم يسمع بهذه الشعيرة في الشريعة، لهي فيها أشهر منه في العلماء))^(١).

ومما يستدل به على عدم بلوغ الآثار في الإشعار أبا حنيفة — رحمه الله تعالى — أن بعض من نقل من العلماء عبارة الإمام جَاء بلفظ واضح الدلالة على عدم بلوغ النص إياه.

فهذا ابن هبيرة — رحمه الله تعالى — يقول عن الإشعار : ((قال أبو حنيفة : ليس بمسنون))^(٢).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — عن الإشعار : ((قال أبو حنيفة هو بدعة))^(٣).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — في شرح صحيح مسلم^(٤) وفي المجموع^(٥) : ((قال أبو حنيفة : الإشعار بدعة)).

وهذان اللفظان : ((ليس بمسنون)) ((بدعة)) صريحان في الدلالة على أن الإمام — رحمه الله تعالى — لا يعلم لرسول الله ﷺ سنة في الإشعار، بل هو — في ظنه — بدعة؛ أي مخالف للسنة، أي أنه أمر محدث في الدين لا يعلم فيه عن رسول الله ﷺ سنة. ويؤكد ذلك أن الإمام لم يتكلم في أحاديث الإشعار بشيء، ولم يعللها، ولا حكى أحد عنه — فيما أعلم — كلاماً في ذلك.

والله تعالى أعلم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٥٠١/١).

(٢) الإفصاح (٣١١/١).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٥٠١/١).

(٤) (٣٦٤/٥).

(٥) (٣٥٨/٨).

الفصل الثاني :

من الآراء الشاذة في المعاملات

وفيه أربع مسائل .

المسألة الأولى

مشروعية السلم

السلم من عقود المعاوضات المالية ، التي جاءت مشروعيته مقرررة في الكتاب والسنة، وانعقد عليها إجماع الأمة.
إلا أنه قد نقل عن بعض أهل العلم أنه يكرهه ولا يرى مشروعيته، فشد بذلك عما عليه جماعة أهل العلم، وخرج به عن إجماعهم عليه.
وتفصيل هذه المسألة في الأجزاء التالية:

أولاً : تعريف السلم :

في اللغة: مأخوذ من التسليم والتسلم وهو الإعطاء والتناول، وهذا يتضمن الانقياد والمطاوعة في ذلك.
يقال : سلّمته إليه تسليمًا فتسلّمه : أعطيته فتناوله^(١).
قال ابن فارس : ((ومن باب الإصحاح والانقياد : السلّم ، الذي يسمى السلف، كأنه مال أسلم ، ولم يمتنع من إعطائه))^(٢).
والسلم عند أهل اللغة هو السلف^(٣).
يقول ابن منظور : ((السلّم بالتحريك : السلف ، وأسلّم في الشيء ، وسلّم وأسلف بمعنى واحد، والاسم : السلّم))^(٤).
ويقول ابن فارس : ((السلّم : الذي يسمى السلف))^(٥).

(١) انظر : القاموس المحيط (٤/١٣٠).

(٢) مقاييس اللغة (٣/٩٠).

(٣) انظر : العين للخليل بن أحمد (٧/٢٦٦)، والصحاح للجوهري (٥/١٩٥٠)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٣/٩٠)، ولسان العرب لابن منظور (٣/٢٠٨١)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (٤/١٢٩).

(٤) لسان العرب (٣/٢٠٨١).

(٥) مقاييس اللغة (٣/٩٠).

ثم يقول : ((السَّلْفُ في البيع هو : مال يقدم لما يشتري نساءً))^(١).
ويقول ابن منظور : ((يقال : أسَلِمَ و سَلِمَ إذا أسلف، وهو : أن تعطي ذهباً وفضةً في سلعةٍ معلومةٍ إلى أمد معلوم، فكأنك قد أسَلَمْتَ الثمن إلى صاحب السلعة، و سَلَمْتَهُ إليه))^(٢).
مما تقدم يتضح المعنى اللغوي للسلم، وإن كان بعض أهل اللغة قد أفرم المعنى الاصطلاحي أيضاً في درج كلامه كما هو شأن المتأخرين من علماء اللغة ، الذين يدرجون المعاني الاصطلاحية في أثناء تعريفهم بالمادة اللغوية.

وفي الاصطلاح : عرف بعدة تعريفات متقاربة منها :

قال بعض علماء الحنفية : ((في اصطلاح الفقهاء هو : أخذ عاجل بأجل))^(٣).
وقال بعض علماء المالكية : ((هو بيع معلوم في الذمة محصور بالصفة بعين حاضرة أو ما هو في حكمها إلى أجل معلوم))^(٤).
وقال بعض علماء الشافعية : ((ذكروا في حد السَلْم عبارات أحسنها أنه : عقد على موصوف في الذمة يبذل يعطى عاجلاً))^(٥).
لكن قال ابن حجر منهم : ((السلم شرعاً : بيع موصوف في الذمة، ومن قيده بلفظ السلم زاده في الحد، ومن زاد فيه يبذل يعطى عاجلاً، فيه نظر، لأنه ليس داخلاً في حقيقته))^(٦).
وقال بعض علماء الحنابلة : ((هو عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمن مقبوض بمجلس العقد))^(٧).
وبما أن الشذوذ منصَّبٌ على أساس المشروعية فلا حاجة للمفاضلة بين هذه التعريفات.

(١) المصدر السابق (٣/٩٦).

(٢) لسان العرب (٣/٢٠٨١).

(٣) العناية شرح الهداية للبارقي مع فتح القدير لابن الهمام (٦/٢٠٤—٢٠٥).

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٣٧٨).

(٥) شرح صحيح مسلم للنووي (٧/٤٠).

(٦) فتح الباري (٤/٤٢٨).

(٧) زاد المستقنع للحجاوي مع شرحه الروض المربع (٥/٤).

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي :

هي علاقة ظاهرة ، أشار إليها ابن منظور — كما تقدم — فقال : ((فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلّمته إليه))^(١).

وقال النووي : ((سمي سلماً ؛ لتسليم رأس المال في المجلس))^(٢).

من أسماء بيع السلم :

من أسمائه : السلف، قال البغوي : ((السلف له معنيان في المعاملات، أحدهما : القرض... والثاني : هو السلم))^(٣).

وقال القرطبي : ((السلم والسلف عبارتان عن معنى واحد، وقد جاء في الحديث))^(٤).

وقال النووي : ((وسمي سلفاً لتقديم رأس المال))^(٥).

وقال ابن حجر : ((قيل : السلف تقديم رأس المال ، والسلم تسليمه في المجلس، فالسلف أعم))^(٦).

ومن أسمائه : بيع المحاويج ، قال القرطبي : ((قد سماه الفقهاء بيع المحاويج))^(٧).

ومن أسمائه : بيع المفاليس ، كما قال الكاساني^(٨).

هذا، وقد أثر عن بعض علماء السلف أنه كان يكره التسمية بـ((السلم)) ويسمي هذه المعاملة بـ((السلف)) فحسب.

قال البغوي : ((روى ابن سيرين عن ابن عمر أنه كان يكره أن يقول : السلم،

(١) لسان العرب (٣/٢٠٨١).

(٢) شرح صحيح مسلم (٧/٤٠-٤١).

(٣) شرح السنة (٤/٣٢٨).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٧٩).

(٥) شرح صحيح مسلم (٧/٤٠-٤١).

(٦) فتح الباري (٤/٤٢٨).

(٧) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٧٩).

(٨) انظر : بدائع الصنائع (٥/٢٠١).

ولكن السلف، ويقول : أسلمت لله رب العالمين^(١).
وقد أخرج هذا الأثر عبد الرزاق^(٢) والبيهقي^(٣) بسنديهما عن ابن عمر أنه كان يكره هذه الكلمة أسلمت في كذا وكذا، ويقول : إنما الإسلام لله رب العالمين^(٤).
لكن بعض أهل العلم يفضل إطلاق اسم السلم على هذه المعاملة دون اسم السلف، ويعلل لهذا بأن اسم السلف مشترك بين عقد السلم والقرض، فيشتبه عند الإطلاق بخلاف اسم السلم فهو خاص بهذه المعاملة.
قال القرطبي : ((السلم والسلف عبارتان عن معنى واحد، وقد جاء في الحديث، غير أن الاسم الخاص بهذا الباب : السلم ؛ لأن السلف يقال على القرض))^(٥).
كما نبه إلى ذلك أيضاً العيني^(٥).

ثانياً : بيان مذهب عامة أهل العلم في مشروعيته:

ذهب عامة أهل العلم إلى مشروعية السلم، واتفقوا على أنه من المعاملات الجائزة، بل أجمع العلماء على ذلك إلا من شذ ، كما سيأتي بعدُ .
قال الشافعي : ((والسلف جائز في سنة رسول الله ﷺ والآثار، وما لا يختلف فيه أهل العلم علمته))^(٦).
وقال الترمذي — بعد أن روى حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — الآتي في مشروعية السلم — قال : ((العمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أجازوا السلف في الطعام والثياب وغير ذلك مما يعرف حده وصفته))^(٧).

(١) شرح السنة (٤/٣٢٧).

(٢) المصنف (١٥/٨).

(٣) السنن الكبرى (٦/٢٨—٢٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٧٩).

(٥) انظر : عمدة القاري (١٠/٤٨).

(٦) الأم (٣/٩٤)، وانظر : معرفة السنن والآثار للبيهقي (٨/١٨٤).

(٧) الجامع مع العارضة (٦/٤٩).

وقال البغوي : ((العمل على هذا عند عامة أهل العلم))^(١).
 وقال النووي : ((أجمع المسلمون على جواز السلم))^(٢).
 وقال ابن دقيق العيد : ((هو متفق عليه ، لا خلاف فيه بين الأمة))^(٣).
 وقال تقي الدين ابن تيمية : ((أما السلف فإنه جاز بالإجماع))^(٤).
 وقال ابن حجر : ((اتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب))^(٥).
 وقال العيني : ((السلم في الشرع يبيع من البيوع الجائزة بالاتفاق، واتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب))^(٦).

ثالثاً : بيان الرأي الشاذ :

قد نقل عن بعض أهل العلم أنه لا يجوز السلم في شيء من الأشياء ، ونقل عن بعضهم أنه كان يكره السلم كله.
 وهذا كما تقدم شذوذ عن جماعة أهل العلم ، وخروج على إجماعهم في هذه المسألة.

وقد جاء الخلاف الشاذ منسوباً — في هذه المسألة — إلى سعيد بن المسيب وإلى أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود — رحمهما الله تعالى —^(٧).

أولاً : سعيد بن المسيب :

(١) شرح السنة (٤/٣٢٨).

(٢) شرح صحيح مسلم (٧/٤١).

(٣) أحكام الأحكام (٣/١٥٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٩/٤٩٥).

(٥) فتح الباري (٤/٤٢٨).

(٦) عمدة القاري (١٠/٤٨).

(٧) لقد نسب ابن حزم — رحمه الله تعالى — الخلاف في مشروعية السلم إلى كل من حرم بيع العينة أو كرهه، وعدّ جملة من الصحابة والتابعين ، وزعم أن العينة هي السلم ، وأن مذهبهم في العينة هو مذهبهم في السلم ؛ لأنهما بمعنى واحد، وقد كنت كتبت تحقيقاً في نقد ذلك، لكن وجه فضيلة المشرف بحذفه؛ لعدم القطع بمراد ابن حزم.

نقل جمع من أهل العلم حكاية الخلاف عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى —
في هذه المسألة، وأنه لا يرى مشروعية السلم، منهم الطبري وابن حجر والعيني والرملي.
قال ابن جرير الطبري : ((قال سعيد بن المسيب : لا يجوز السلم في شيء من
الأشياء))^(١).

وقال ابن حجر : ((اتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب))^(٢).

وقال العيني : ((اتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب))^(٣).

وقال الرملي : ((الأصل فيه — قبل الإجماع إلا ما شذ به ابن المسيب — آية
الدين))^(٤).

وبتبع ما ورد عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة تبين لي أنه
قد جاءت عنه روايتان :

الأولى : هي التي فيها شذوذ عن جماعة أهل العلم ، ذهب فيها إلى أنه لا يجوز
السلم في شيء من الأشياء ، وهي التي جاءت حكاية الخلاف عنه بناءً عليها — كما تقدم
قريباً —.

والثانية : موافقة لما عليه جماعة أهل العلم من القول بمشروعية السلم.

فأما الرواية الأولى :

فقد أخرجها ابن جرير الطبري قال : أخبرني يونس بن عبد الأعلى قال : أخبرنا
يحيى ابن عبد الله بن بكير عن الليث بن سعد عن يحيى بن سعيد قال : كان الناس يخالفون
سعيد بن المسيب في عشر خصال ، قد عرفوه ، كان يقول : لا يسلف في شيء من
الأشياء ، ثم ذكر الخصال العشر^(٥).

(١) اختلاف الفقهاء ص (٩٣).

(٢) فتح الباري (٤/٤٢٨).

(٣) عمدة القاري (١٠/٤٨).

(٤) نهاية المحتاج (٤/١٨٢).

(٥) اختلاف الفقهاء ص (٩٣).

وهذا إسناد صحيح متصل ، رجاله كلهم ثقات ^(١).

وهو يكشف عن صحة هذا الرواية عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى —
ويثبت صحة نسبة ذلك القول إليه ، ويؤيد نقل بعض أهل العلم حكاية الخلاف عنه في
هذه المسألة — كما تقدم —.

وأما الرواية الثانية :

فقد جاءت عدة آثار مسندة عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — فيها
موافقته لما عليه جماعة أهل العلم من القول بمشروعية السلم ، وأنه عقد جائز ، لا بأس به
ومن تلك الآثار :

(١) أخرج عبد الرزاق في ((المصنف)) قال : أخبرنا الثوري عن علقمة بن مرثد
عن رزين عن ابن المسيب سئل عن سلف الحنظة والكرابيس ^(٢) والثياب فقال :
ذرع معلوم إلى أجل معلوم، والحنظة بكيل معلوم إلى أجل معلوم ^(٣).

(١) فابن جرير الطبري هو الإمام المشهور قال عنه الذهبي : ((كان ثقة صادقاً حافظاً)) انظر : سير أعلام
النبلاء (٢٧٠/١٤) ، ويونس بن عبد الأعلى قال عنه الذهبي في الكاشف (٢٦٥/٣-٢٦٦) : ((أحد
الأئمة ثقة فقيه محدث)) وقال عنه ابن حجر في التقریب ص (٦١٣) الرقم (٧٩٠٧) : ((ثقة)).
ويحيى بن عبد الله بن بكير قال عنه الذهبي في الكاشف (٢٢٨/٣) : ((كان صدوقاً واسع العلم مفتياً))،
وقال عنه ابن حجر في التقریب ص (٥٩٢) رقم (٧٥٨٠) ((ثقة في الليث)) . وهو ههنا يروي عن
الليث . والليث بن سعد : قال عنه الذهبي في الكاشف (١٢/٣-١٣) : ((ثبت من نظراء مالك)) ، وقال
عنه ابن حجر في التقریب ص (٤٦٤) رقم (٥٦٨٤) : ((ثقة ثبت فقيه إمام مشهور)).
ويحيى بن سعيد : قال عنه الذهبي في الكاشف (٢٢٥/٣) : ((حافظ فقيه حجة)) وقال ابن حجر عنه في
التقریب ص (٥٩١) رقم (٧٥٥٩) : ((ثقة ثبت)).
وفيما يتعلق باتصال السند فقد صرح ابن جرير بالسماع من يونس وصرح يونس بالسماع من يحيى،
ويحيى بن عبد الله بن بكير معروف بالرواية عن الليث، انظر : الكاشف (٢٢٨/٣)، وتهذيب التهذيب
(٢٣٧/١١)، والليث معروف بالرواية عن يحيى بن سعيد ، انظر : تهذيب التهذيب (٢٢٢/١١).
والإسناد متصل بين يحيى بن سعيد وسعيد بن المسيب ، انظر : الكاشف (٢٢٥/٣)، وتهذيب التهذيب
(٢٢١/١١).

(٢) قال ابن الأثير : ((هي جمع كِرْباس، وهو القطن)) النهاية (١٦١/٤).

(٣) المصنف (٦/٨).

وهذا الأثر فيه رزين الأحمرري ، ذكره ابن حبان في الثقات^(١)، لكن قال عنه ابن حجر : مجهول^(٢).

وقد أخرجه الطبري من هذا الطريق بنحو هذا اللفظ ، قال : حدثنا محمد بن بشار قال : حدثنا أبو عامر عن سفيان عن علقمة بن مرثد عن رزين الأحمرري عن سعيد بن المسيب قال : في السلف في الثياب والحنطة بذر ع معلوم وكيل معلوم ليس به بأس^(٣).

(٢) وأخرج عبد الرزاق في مصنفه قال : عن معمر عن قتادة عن ابن المسيب قال : ((لا بأس أن يسلف الرجل في الحيوان إلى أجل معلوم))^(٤). ورجال إسناد هذا الأثر ثقات^(٥)، وهو إسناد متصل^(٦) لولا ما يخشى فيه من تدليس قتادة، فإنه ههنا يروي بالعنعنة، وقد كان مدلساً^(٧).

بل قال ابن حجر : ((قال إسماعيل القاضي في أحكام القرآن : سمعت علي بن المدني يضعف أحاديث قتادة عن سعيد بن المسيب تضعيفاً شديداً ، وقال أحسب أن أكثرها بين قتادة وسعيد فيها رجال))^(٨)، لكن تابع قتادة عن سعيد خُصيف الحضرمي^(٩).

(١) الثقات (٦/٣٨٩).

(٢) التقريب ص(٢٠٩) رقم (١٩٤٠).

(٣) اختلاف الفقهاء ص(٩٣-٩٤).

(٤) المصنف (٨/٢٥).

(٥) فعبد الرزاق : ((ثقة حافظ)) ، ومعمر بن راشد : ((ثقة ثبت فاضل))، وقتادة : ((ثقة ثبت)).

انظر : تقريب التهذيب لابن حجر ص(٣٥٤) رقم (٤٠٦٤)، وص(٥٤١)، رقم (٦٨٠٩)، وص(٤٥٣) رقم (٥٥١٨) على الترتيب.

(٦) بين عبد الرزاق ومعمر وبين معمر وقتادة، انظر : تهذيب التهذيب (١٠/٢٤٣-٢٤٤)، وبين قتادة وسعيد بن المسيب انظر: تهذيب التهذيب (٨/٣٥١-٣٥٢).

(٧) انظر : الثقات لابن حبان (٥/٣٢٢).

(٨) تهذيب التهذيب (٨/٣٥٦).

(٩) انظر : المصنف لابن أبي شيبه (٦/٤٦٧)، وقال ابن حجر عن خصيف هذا : ((صدوق سيء الحفظ خلط بأخرة ورمي بالإرجاء)) انظر : تقريب التهذيب ص (١٩٣) الرقم (١٧١٨).

(٣) وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه قال : حدثنا أبو أسامة عن سعيد عن قتادة عن سعيد بن المسيب وعطاء ((أنهما كانا لا يريان بالرهن في السلم بأساً))^(١).
ورجال إسناد هذا الأثر ثقات^(٢) أيضاً ، وهو إسناد متصل^(٣)، لكن فيه — كما في سابقه — ما يخشى من تدليس قتادة، وهو ههنا يروي عن سعيد بن المسيب أيضاً ، وقد تقدم كلام ابن المديني في ذلك. والله تعالى أعلم.
وفي الجملة أرى أن مجمل هذه الآثار ينهض لإثبات صحة هذه الرواية الثانية عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — والتي يوافق فيها عامة أهل العلم على القول بمشروعية السلم وأنه من المعاملات الجائزة.
ولعل من حكي الإجماع في هذه المسألة دون استثناء إنما بلغته هذه الرواية فحسب. ولا يخفى ما بين تينك الروايتين من تعارض، وهما روايتان ثابتتان ، وإن كانت الرواية الأولى أصح إسناداً .
والذي يظهر لي — ولا أجزم به — أن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — كان يقول بمقتضى ما جاء في الرواية الأولى من نفي مشروعية السلم ، ثم ظهر له الدليل فرجع وقال بمقتضى ما جاء في الرواية الثانية من أن السلم معاملة مشروعة لا بأس بها، وإنما قلت هذا؛ لأن الروايتين ثابتتان متعارضتان فلم يبق إلا أن تكون إحداهما في زمن والأخرى في آخر.
وإنما رجحت أن تكون الأولى هي المتقدمة والثانية هي المتأخرة مع احتمال العكس؛

(١) المصنف (١٧/٦).

(٢) فأبو أسامة هو حماد بن أسامة الكوفي قال عنه ابن حجر : ((ثقة ثبت ، ربما دلس، وكان بأخرة يحدث من كتب غيره))، انظر : التقريب ص (١٧٧) الرقم (١٤٨٧).
وسعيد بن أبي عروبة، قال عنه ابن حجر : ((ثقة حافظ له تصانيف، كثير التدليس، واختلط، وكان من أثبت الناس في قتادة)). انظر : التقريب ص (٢٣٩) الرقم (٢٣٦٥)، وكما هو ظاهر فهو ههنا يروي عن قتادة.
وقتادة تقدم بيان مرتبته قريباً .

(٣) انظر في اتصال السند بين أبي أسامة وسعيد بن أبي عروبة وبين سعيد وقتادة. تهذيب التهذيب (٦٣/٤).

لأن كثيراً من أهل العلم يصرح بأن الأصل يقتضي عدم جواز السلم ؛ لأنه بيع مجهول معدوم لا يملكه بائعه ويتعذر عليه تسليمه لولا ما جاء فيه من الدليل الخاص المرخص فيه لحاجة المفلس ونحوه.

قال محمد بن مفلح : ((الأصل أنه لا يجوز السلم ؛ لأنه باع مجهولاً لا يملكه، يتعذر تسليمه، فرخص فيه لحاجة المفلس))^(١).

وإذا كان ذلك كذلك فيترجح أن سعيداً — رحمه الله تعالى — تمسك أولاً بمقتضى الأصل ثم انتقل بعدُ عنه للدليل الخاص ، وأما العكس فلا دليل عليه، بل هذه الطريقة في الترجيح تنفيه. والله تعالى أعلم.

ثانياً : أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود :

أورد بعض أهل العلم عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود — رحمه الله تعالى — ورضي عن أبيه — أنه كان يكره السلم كله. وممن أورد ذلك عنه ابن حزم^(٢) والعيبي^(٣).

قال ابن حزم : ((فظائفة كرهت السلم جملة، كما روينا عن محمد بن المثني أخبرنا عمرو بن عاصم الكلابي، أخبرنا همام بن يحيى ، أخبرنا قتادة عن أبي كثير عن أبي عبيدة ابن عبد الله بن مسعود أنه كان يكره السلم كله))^(٤).

وهذا الإسناد الذي ذكر ابن حزم معضل؛ لأن ابن حزم ولد بعد وفاة محمد بن المثني العنزي بأكثر من مائة وثلاثين سنة^(٥).

وابن حزم لم يرد ذكر الإسناد عن محمد بن المثني، وإنما أراد ذكر الطريق الذي منها

(١) الفروع (٤/١٨١)، وانظر : فتح القدير لابن الهمام (٦/٢٠٥-٢٠٦)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٣٧٩).

(٢) المحلى (٩/١٠٦).

(٣) عمدة القاري (١٠/٤٨).

(٤) المحلى (٩/١٠٦).

(٥) توفي محمد بن المثني العنزي — رحمه الله تعالى — سنة ٢٥٢ للهجرة، انظر : تهذيب التهذيب (٩/٤٢٧). وولد ابن حزم سنة ٣٨٤، انظر في ذلك : وفيات الأعيان (٣/٣٢٥).

روي هذا الأثر كما هي طريقتة في كثير من الأحيان.

وأما الإسناد من محمد بن المثني إلى أبي عبيدة، فرجاله كلهم معدلون^(١)، وظاهره الاتصال^(٢). ولم أجد فيما بين يدي من مصادر أثرًا عن أبي عبيدة — رحمه الله تعالى — يخالف هذا الأثر عنه، ولا نسبة قول إليه في هذه المسألة غير هذه النسبة. والله تعالى أعلم.

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على مشروعية السلم بالكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس والمعقول.

فمن الكتاب :

(١) فمحمد بن المثني العنزي : قال الذهبي عنه في الكاشف (٨٢/٣): ((ثقة ورع))، وقال عنه ابن حجر في التقريب ص (٥٠٥)، رقم (٦٢٦٤) : ((ثقة ثبت)). وعمرو بن عاصم الكلابي قال عنه ابن حجر في التقريب ص (٤٢٣) رقم (٥٠٥٥) : ((صدوق في حفظه شيء)).

وهمام بن يحيى قال عنه ابن حجر في التقريب ص (٥٧٤) رقم (٧٣١٩) : ((ثقة ربما وهم)). وقتادة هو ابن دعامة السدوسي الوائلي قال عنه ابن حجر في التقريب ص (٤٥٣)، رقم (٥٥١٨) : ((ثقة ثبت)).

وأبو كثير : لا أجزم من هو، ولكن أرجح أنه أبو كثير الزبيدي، قال عنه الذهبي في الكاشف (٣٢٧/٣): ((ثقة))، لكن قال ابن حجر في التقريب ص (٦٦٨) رقم (٨٣٢٣) ((مقبول)). وإنما رجحت أنه الزبيدي ؛ لأنه كوفي، وأبو عبيدة كوفي، وقتادة دخل الكوفة وحدث بها، والزبيدي من الطبقة الثالثة وأبو عبيدة من كبارها، وقتادة من كبار الطبقة الرابعة، فأبو كثير الزبيدي معاصر لأبي عبيدة مواطن له، وسماع قتادة منه ممكن للمعاصرة، لا سيما وقد دخل قتادة بلده الكوفة وحدث بها. انظر : سير أعلام النبلاء (٢٧٢/٥)، والتقريب في تراجم هؤلاء الأعلام في الصفحات الآتية : ص(٤٥٣)، وص(٦٥٦)، وص(٦٦٨).

(٢) أما الرواة الثلاثة الأول، فقد صرحوا بالسماع، وأما الاتصال بين قتادة وأبي كثير وبين أبي كثير وأبي عبيدة فقد تقدم الحديث عنه في آخر الحاشية السابقة.

(١) قول الله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾^(١).

استدل بهذه الآية بعض أهل العلم^(٢) على مشروعية السلم من حيث إن السلم نوع من أنواع البيوع فيدخل في جملة ما أحله الله تعالى منها. وكون السلم بيعاً من البيوع هو ما ذهب إليه جماهير أهل العلم^(٣)، وإن نازع في تسميته بيعاً بعض أهل العلم^(٤).

(٢) قول الله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾^(٥).

ومن استدل بهذه الآية على مشروعية السلم ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — فقد جاءت الرواية عنه أنه قال :

((أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله تعالى في كتابه، وأذن فيه، ثم قرأ : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾^(٦)))^(٧).

قال الشافعي : ((قول الله تعالى : ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى ﴾ يحتمل كل دين، ويحتمل السلف خاصة، وقد ذهب فيه ابن عباس إلى أنه في السلف))^(٨). ثم قال : ((إن كان كما قال ابن عباس في السلف قلنا به في كل دين قياساً عليه؛

(١) من الآية ٢٧٥، من سورة البقرة.

(٢) انظر: مواهب الجليل (٤/٥١٤).

(٣) انظر : المبسوط (١٢/١٢٤)، وعارضة الأحوذى (٦/٤٨)، وبدائع الصنائع (٥/٢٠١)، والمغني (٤/٣١٢)، والجامع لأحكام القرآن (٣/٣٧٩)، وفتح القدير والعناية معاً (٦/٢٠٤—٢٠٥).

(٤) انظر : المحلى (٩/١٠٥—١٠٦).

(٥) من الآية ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٦) من الآية ٢٨٢، من سورة البقرة.

(٧) رواه الشافعي في ((الأم)) (٣/٩٣—٩٤)، وعبد الرزاق في ((المصنف)) (٨/٥)، وابن أبي شيبة في

((المصنف)) (٧/٥٦)، والطبري في ((جامع البيان)) (٣/٧٦—٧٧)، والحاكم في ((المستدرک))

(٢/٢٨٦)، وقال : ((صحيح على شرط الشيخين))، والبيهقي من طريق الشافعي في ((المعرفة))

(٨/١٨٣)، وفي ((السنن الكبرى)) (٦/١٨).

(٨) الأم (٣/٩٣).

لأنه في معناه))^(١).

وقال الجصاص : ((كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية، سواء كان من أبدال المنافع أو الأعيان))^(٢).

وقال ابن العربي : ((الدين هو عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة))^(٣).

وقال ابن قدامة بعد أن ذكر أثر ابن عباس واستدلاله بلفظ الآية : ((لأن هذا اللفظ يصلح للسلم، ويشمله بعمومه))^(٤).

ومن السنة :

(١) عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر الستين والثلاث ، فقال : من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم)).

متفق عليه^(٥)، واللفظ للبخاري.

(٢) عن ابن أبي المحالد قال : اختلف عبد الله بن شداد بن الهاد وأبو بردة في السلف، فبعثوني إلى ابن أبي أوفى رضي الله عنه فسألته فقال : إنا كنا نُسلف على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر ، في الحنطة والشعير والزبيب والتمر، وسألت ابن أبرى فقال مثل ذلك)).

رواه البخاري^(٦).

وفي لفظ عند البخاري أيضاً^(٧) أن عبد الرحمن بن أبرى رضي الله عنه قال : ((كان أصحاب

(١) الأم (٣/٩٤).

(٢) أحكام القرآن (١/٤٨٣).

(٣) أحكام القرآن (١/٢٤٧).

(٤) المغني (٤/٣١٢).

(٥) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٤/٤٢٩)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٧/٤٠-٤١).

(٦) في صحيحه، انظره مع شرحه فتح الباري (٤/٤٢٩).

(٧) صحيح البخاري مع شرحه ((فتح الباري)) (٤/٤٣٠-٤٣١).

النبي ﷺ يُسلفون على عهد النبي ﷺ)).

ووجه الدلالة منه :

أن هذين الصحابييين الجليلين عبد الله بن أبي أوفى الأسلمي وعبد الرحمن بن أبزى الخزاعي — رضي الله تعالى عنهما — يجبران أنهما كانا يسلفان على عهد النبي ﷺ ، بل إن عبد الرحمن رضي الله عنه ينسب ذلك إلى جميع أصحاب النبي ﷺ في عهده، فيبعد كل البعد إلا أن يكون ذلك بعلم وإقرار منه ﷺ لهم على ذلك.

ومن الإجماع :

لقد انعقد الإجماع على مشروعية السلم، وحكى ذلك جمع من أهل العلم ، منهم : الشافعي ^(١) والترمذي ^(٢) وابن المنذر ^(٣) وابن رشد ^(٤) وابن قدامة ^(٥) والقرطبي ^(٦) والنووي ^(٧) وابن دقيق العيد ^(٨) وابن تيمية ^(٩) وابن عبد السلام ^(١٠) وابن حجر ^(١١) والعييني ^(١٢) وابن الهمام ^(١٣) وابن مفلح ^(١٤) والرملي ^(١٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

-
- (١) الأم (٩٤/٣).
 - (٢) الجامع مع العارضة (٤٩/٦).
 - (٣) الإجماع ص (٩٣).
 - (٤) بداية المجتهد (٢٠١/٢).
 - (٥) المغني (٣١٢/٤).
 - (٦) الجامع لأحكام القرآن (٣٧٩/٣).
 - (٧) شرح صحيح مسلم (٤١/٧).
 - (٨) إحكام الأحكام (١٥٥/٣).
 - (٩) مجموع الفتاوى (٤٩٥/٢٩).
 - (١٠) مواهب الجليل (٥١٤/٤).
 - (١١) فتح الباري (٤٢٨/٤).
 - (١٢) عمدة القاري (٤٨/١٠).
 - (١٣) فتح القدير (٢٠٥/٦—٢٠٦).
 - (١٤) المبدع (١٧٧/٤).
 - (١٥) نهاية المحتاج (١٨٢/٤).

ومن أبلغ حكايات الإجماع ما تقدم قريباً فيما رواه البخاري في صحيحه^(١) بسنده عن عبد الرحمن بن أبزي رضي الله عنه أنه قال : ((كان أصحاب النبي ﷺ يُسلفون على عهد النبي ﷺ)).

فهذا يدل على إجماع الصحابة رضي الله عنهم على مشروعية السلم. ومع هذا كله، فقد نازع ابن حزم — رحمه الله تعالى — في وقوع الإجماع على مشروعية السلم فقال : ((ما وقع الإجماع قط على جواز السلم))^(٢). ولعله بنى ذلك على ما جاء من خلاف عن بعض التابعين كسعيد بن المسيب وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود — رحمهما الله تعالى — ، لكن هذا لا يقدر في صحة الإجماع المتقدم من الصحابة رضي الله عنهم ، لكن لعله لم يبلغه إجماعهم. ولقد صح الإجماع على مشروعية السلم عن جميع الصحابة — رضي الله تعالى عنهم وعن سائر علماء الأمة — . والله تعالى أعلم.

ومن الآثار :

جاءت آثار كثيرة عن جملة من الصحابة رضي الله عنهم تدل على مشروعية السلم وممن جاء عنه ذلك منهم بالروايات المسندة: علي بن أبي طالب^(٣) وعبد الله بن مسعود^(٤) وأبو سعيد الخدري^(٥) وأبو هريرة^(٦) وجابر بن عبد الله^(٧) وابن عمر^(٨) وابن عباس^(٩) وعبد الله بن مغفل^(١٠) وعبد الله بن

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٣٠—٤٣١).

(٢) الخلى (٩/٤).

(٣) المصنف لعبد الرزاق (٨/٩).

(٤) المصنف لابن أبي شيبة (٦/٣٨٩)، و(٧/٥٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٦/٢٢).

(٥) المصنف لعبد الرزاق (٨/٧)، والسنن الكبرى (٦/٢٥).

(٦) المصنف لابن أبي شيبة (٦/٢٢٧).

(٧) المصدر السابق (٧/٥٤).

(٨) المصنف لعبد الرزاق (٨/٥)، و(٨/٩).

(٩) الأم للشافعي (٣/٩٣—٩٤)، والمصنف لعبد الرزاق (٨/٥)، والمصنف لابن أبي شيبة (٧/٥٦) وغيرها.

(١٠) المصنف لابن أبي شيبة (٦/١٨).

أبي أوفى^(١) وعبد الرحمن بن أبزى^(٢) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .
ولم يأت عن أحد من الصحابة خلاف ما نقل عن أولئك — فيما أعلم — والله
تعالى أعلم.

ومن القياس :

قياس السلم على البيع إلى أجل ، فكما يجوز تأجيل الثمن فكذلك يجوز تأجيل
المثمن ؛ لأن كل واحد من الثمن والمثمن أحد عوضي المبيع، فلا فرق بينهما في ذلك
الحكم.

يقول ابن قدامة في تقرير ذلك : ((لأن المثمن في البيع أحد عوضي العقد فجاز أن
يثبت في الذمة كالمثمن))^(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير هذا الدليل القياسي أيضاً : ((فأما السلم
المؤجل فإنه دين من الديون، وهو كالاتياع بثمن مؤجل، فأى فرق بين كون أحد
العوضين مؤجلاً في الذمة وكون العوض الآخر مؤجلاً في الذمة؟!))^(٤).

ومن الجدير بالذكر أن كلام شيخ الإسلام هذا جاء في معرض رده على من زعم أن
عقد السلم على خلاف القياس وهو ما ذهب إليه فريق من الفقهاء^(٥).

ومن المعقول :

قال ابن قدامة في معرض استدلاله بالمعقول لمشروعية السلم : ((ولأن بالناس حاجة
إليه؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها
لتكامل، وقد تعوزهم النفقة، فحوز لهم السلم ليرتفقوا ويرتفق المسلم بالاسترخاص))^(٦).

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٢٩).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المغني (٤/٣١٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٩).

(٥) انظر : المسبوط للسرخسي (١٢/١٢٤)، و بدائع الصنائع للكاساني (٥/٢٠١)، وفتح القدير لابن

الهمام (٦/٢٠٥—٢٠٦)، وأنيس الفقهاء للقونوي ص (٢١٩).

(٦) المغني (٤/٣١٢).

وقال القرطبي : ((لأن السلم لما كان بيع معلوم في الذمة كان بيع غائب تدعو إليه ضرورة كل واحد من المتبايعين؛ فإن صاحب رأس المال محتاج إلى أن يشتري الثمرة، وصاحب الثمرة محتاج إلى ثمنها قبل إبانها لينفقه عليها ، فظهر أن بيع السلم من المصالح الحاجية))^(١).

وقال ابن الهمام معللاً لمشروعية السلم : ((للحاجة من كل من البائع والمشتري؛ فإن المشتري يحتاج إلى الاسترباح لنفقة عياله، وهو بالسلم أسهل؛ إذ لا بد من كون المبيع نازلاً عن القيمة فيربحه المشتري ، والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم، وقدرة في المال على المبيع بسهولة، فتدفع به حاجته الحالية إلى قدرته المالية، فلهذه المصالح شرع))^(٢).

خامساً مستمسك الرأي الشاذ والجواب عنه :

هناك خمس شبه قد يستمسك بها من لا يرى مشروعية السلم ، وهي :

(١) أن السلم بيع ما ليس عند البائع .

(٢) أنه بيع معدوم .

(٣) أنه بيع مجهول.

(٤) أنه بيع غير مقدور التسليم.

(٥) أنه بيع مبناه على الغبن.

وهذا تفصيل القول في كل شبهة على حدة ، وبيان الجواب عنها :

الشبهة الأولى :

من المسلم أن بيع ما ليس عند البائع لا يجوز، وقد جاء في النهي عن هذا حديثان

صحيحان عن رسول الله ﷺ وهما :

الحديث الأول :

عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : ((لا تبع ما ليس عندك)).

(١) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٧٩).

(٢) فتح القدير (٦/٢٠٦).

وفي لفظ قال : ((هناي رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندي)).
 رواه أبو داود ^(١) والترمذي ^(٢) والنسائي ^(٣) وابن ماجة ^(٤) وأحمد ^(٥) وابن أبي
 شيبة ^(٦) والبيهقي ^(٧).
 وقال الترمذي : ((حديث حكيم بن حزام حديث حسن، قد روي عنه من غير
 وجه)) ^(٨).
 وصححه ابن حزم ^(٩)، وقال النووي : ((حديث حكيم صحيح ، رواه أبو داود
 والترمذي والنسائي وابن ماجة وغيرهم بأسانيد صحيحة)) ^(١٠).
 والحديث الثاني :
 عن عمرو بن شعيب حدثني أبي عن أبيه حتى ذكر عبد الله بن عمرو قال : قال
 رسول الله ﷺ : ((لا يجل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم تضمن ولا يبيع ما
 ليس عندك)).
 رواه أبو داود ^(١١) والترمذي ^(١٢) والنسائي ^(١٣) وابن ماجة ^(١٤) وأحمد ^(١٥) وعبد

-
- (١) السنن (١٠٥/٢).
 (٢) الجامع مع العارضة (٢٤١/٥—٢٤٢).
 (٣) السنن ((المجتبى)) (٢٨٩/٧).
 (٤) السنن (٧٣٧/٢).
 (٥) المسند (٤٠٢/٣).
 (٦) المصنف (١٢٩/٦).
 (٧) السنن الكبرى (٢٦٧/٥).
 (٨) الجامع مع العارضة (٢٤٣/٥).
 (٩) المحلى (٥١٩/٨).
 (١٠) المجموع (٢٥٩/٩).
 (١١) السنن (١٠٥/٢).
 (١٢) الجامع مع العارضة (٢٤٣/٥).
 (١٣) السنن ((المجتبى)) (٢٨٨/٧).
 (١٤) السنن (٧٣٧/٢—٧٣٨).
 (١٥) المسند (٢٠٥/٢).

الرزاق^(١) وابن الجارود^(٢) والحاكم^(٣) والبيهقي^(٤).

قال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح))^(٥).

وقال الحاكم : ((هذا حديث على شرط جملة من أئمة المسلمين صحيح))^(٦).

وقال ابن حزم : ((هذا صحيح، وبه نأخذ، ولا نعلم لعمر بن شعيب حديثاً مسنداً

إلا هذا وحده، وآخر في الهبات))^(٧).

والجواب عن هذه الشبهة :

قال الشافعي : ((فكان نهي النبي أن يبيع المرء ما ليس عنده يحتمل أن يبيع ما ليس

بحضرتة يراه المشتري كما يراه البائع عند تبايعهما فيه، ويحتمل أن يبيعه ما ليس عنده ما

ليس يملك بعينه فلا يكون موصوفاً مضموناً على البائع يؤخذ به، ولا في ملكه، فيلزم أن

يسلمه إليه بعينه، وغير هذين المعنيين . فلما أمر رسول الله من سلف أن يسلف في كيل

معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم أو إلى أجل معلوم ؛ دخل هذا بيع ما ليس عند المرء

حاضراً ولا مملوكاً حين باعه، ولما كان هذا مضموناً على البائع بصفة يؤخذ بها عند محل

الأجل؛ دل على أنه إنما نهي عن بيع عين الشيء ليس في ملك البائع، والله أعلم ، وقد

يحتمل أن يكون النهي عن بيع العين الغائبة، كانت في ملك الرجل أو في غير ملكه؛ لأنها

قد تملك وتنقص قبل أن يراها المشتري))^(٨).

وقال ابن جرير الطبري : ((وهذا محتمل أن يكون نهياً عن بيع ما ليس عنده من

الأعيان التي ليست مضمونة عليه، وليس يستحيل أن ينهى عن بيع ما ليس عنده مما لم

يكن مضموناً عليه، ويجوز ما كان مضموناً عليه بصفة، وإذا كان ذلك جائزاً كان المفسر

(١) المصنف (٣٩/٨).

(٢) المنتقى ص (٢٣٥).

(٣) المستدرک (١٧/٢).

(٤) السنن الكبرى (٢٦٧/٥).

(٥) الجامع مع العارضة (٢٤٣/٥).

(٦) المستدرک (١٧/٢)، وفيه جاءت كلمة ((جملة)) هكذا : ((جملة)) دون نقط، وأراها تصحيفاً .

(٧) المحلى (٥٢٠/٨).

(٨) الرسالة للشافعي ص (٣٣٩—٣٤١).

مبيناً عن المحمل))^(١).

وقال الخطابي : ((قوله : لا تبع ما ليس عندك، يريد بيع العين دون بيع الصفة، ألا ترى أنه أجاز السلم إلى الآجال، وهو بيع ما ليس عند البائع في الحال، وإنما نهي عن بيع ما ليس عند البائع من قبل الغرر...))^(٢).

الشبهة الثانية :

ذكر بعض أهل العلم — ممن يرى مشروعية السلم — أن السلم يبيع معدوم^(٣)، لكنه مشروع مع ذلك استثناءً لورود النص.

ولما كان يحتل أن من خفي عليه النص قد يصير إلى هذه الشبهة فالجواب عنها: بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية : ((ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، بل ولا عن أحد من الصحابة أن يبيع المعدوم لا يجوز، لا في لفظ عام ولا معنى عام، وإنما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة، كما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي موجودة، وليست العلة في المنع لا الوجود ولا العدم، بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه نهي عن بيع الغرر، والغرر ما لا يقدر على تسليمه سواء كان موجوداً أو معدوماً))^(٤).

الشبهة الثالثة :

ذكر بعض أهل العلم أن السلم يبيع مجهول^(٥).

وهذا — في نظري — ليس بصحيح البتة؛ لأن المسلم فيه مشروط فيه أن يكون منضبطاً بالصفة ونحو ذلك من الشروط، وما كان كذلك فلا جهالة فيه.

الشبهة الرابعة :

ذكر بعض أهل العلم أن السلم يبيع غير مقدور التسليم^(٦).

(١) اختلاف الفقهاء لابن جرير الطبري ص (٩٥).

(٢) معالم السنن (٣/١٤٠).

(٣) انظر : المبسوط للسرخسي (١٢/١٢٤)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/٢٠٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٢٢—٥٤٣).

(٥) انظر : الفروع لابن مفلح (٤/١٨١).

(٦) المصدر السابق .

والجواب : أنه إن أريد أنه غير مقدور التسليم البتة فليس هذا بصحيح، وليس هو بمسلم؛ لأن السلم إذا توفرت فيه شروط الصحة فتسليمه في وقته مقدور ميسور. وأما إن أريد بذلك أنه غير مقدور التسليم عقيب العقد فهذا مسلم في السلم المؤجل، لكن يقال : ليس هذا بقادح في الصحة؛ لأنه ليس من موجب العقد استحقاق التسليم عقيبه، والشرع لم يدل على هذا الأصل كما أوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى—^(١).

الشبهة الخامسة :

ذكر بعض أهل العلم أن السلم مبناه على الغبن^(٢).

والجواب :

من جهتين : الأولى : أن الغبن غير متحقق في بيع السلم بل هو مظنون، وما كان ذلك كذلك فلا بأس به؛ ومثله في ذلك مثل سائر بيوع الآجال المجمع عليها، وذلك لأنه وإن كان الظاهر أن الذي سيرضى بتأجيل العوض سيزيد على الآخر في السعر، إلا أن ذلك سيقابله احتمال تغير الأسعار لصالح الطرف الآخر.

وقد نبه على هذه النكتة الجليلة الإمام الزهري — رحمه الله تعالى— فقال : ((إنما رخص في التسليف؛ لأن الأسعار تختلف، لا تدري أ يكون عليك أم لا))^(٣). والثانية : أنه اغتفر في السلم يسير الغبن للحاجة، كسائر بيوع الآجال في ذلك، والله تعالى أعلم.

ولا يخفى أن فرض هذه الشبهة، والجواب عنها، إنما هو من باب تمام البيان، وكشف ما قد يلتبس على بعض الأذهان، وإلا فإن مشروعية السلم ثابتة بكتاب الله عز وجل، وبسنة رسوله محمد ﷺ، وإذا قضى الله ورسوله أمراً فلا خيرة لأحد مع أمرهما، والله تعالى أعلم.

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٤٤—٥٤٦).

(٢) انظر : بدائع الصنائع (٥/٢٠١).

(٣) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٦/٨).

سادساً : سبب الشذوذ :

ظاهرٌ أن خفاء النص والإجماع هما السبب المحتمل للشذوذ في هذه المسألة، وأعني بالنص النص من السنة؛ إذ هو الصريح القاطع بمشروعية السلم خاصة.

ولذا فإن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — قد جاءت عنه — كما تقدم — رواية أخرى، يرى فيها جواز السلم ، وتقدم — أيضاً — بيان أن ذلك — فيما يظهر — إنما جاء بسبب اطلاعه على النص بعدُ .

لكن كراهة السلم المروية عن أبي عبيدة — رحمه الله تعالى — يحتمل فيها — وإن كان هذا الاحتمال خلاف الظاهر — شيء آخر؛ وهو أن المراد بالكراهة ليس هو الكراهة الشرعية، بمعنى الحكم الشرعي التكليفي المعروف، ولكن قد يراد بها إعراض النفس الخاص عن التعامل الشخصي بالديون؛ لخطورة شغل الذمة بها، والسلم من جملة الديون كما هو معلوم.

ولا يخفى أن ذلك إنما يكون في جانب المدين خاصة، وهو ههنا البائع، الذي هو المسلم إليه.

ولو صح هذا الاحتمال لانتفى الخلاف من أبي عبيدة — رحمه الله تعالى — في مشروعية السلم، لكنه احتمال — كما تقدم — يخالف ظاهر عبارته، فلا يعول عليه، وإن كان وروده يدعو إلى الإشارة إليه. والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية

الرهن في الحضر

لقد أجمعت الأمة كلها على مشروعية الرهن^(١)، وذهب عامة أهل العلم إلى أن الرهن جائز في السفر والحضر.

وشد بعض أهل العلم فلم ير جواز الرهن في الحضر، فخالف بذلك جماعة أهل العلم باجتهاد تبين وقوعه في غير محله.

وتفصيل القول في هذه المسألة في الأجزاء الآتية:

أولاً : تعريف الرهن :

في اللغة : قال الخليل : ((الرهن معروف، تقول : رَهَنْتُ الشيءَ فلاناً رهناً ، فالشيء مرهون، وأرَهَنْتُ فلاناً ثوباً إذا دفعته إليه لِيَرَهَنَهُ، وارتهنه فلان إذا أخذه رهناً ، والرّهون والرّهان والرّهْنُ : جمع الرّهْنِ))^(٢).

هذا ما يتعلق باشتقاق الكلمة.

وأما ما يتعلق بمعناها في اللغة فقد ذكر علماء اللغة أن الرهن يأتي لمعنيين متقاربين :

الأول : الثبات والدوام^(٣).

والثاني : الحبس^(٤).

والمعنى الثاني لازم للمعنى الأول ؛ لأن الحبس يستلزم الثبوت بالمكان وعدم مفارقتها^(٥).

(١) انظر : بداية المجتهد (٢/٢٧٥)، والمغني (٤/٣٦٧)، والعناية للبابرتي مع تكملة فتح القدير (٩/٦٥)،

ونيل الأوطار (٥/٣٥٢).

(٢) العين (٤/٤٤).

(٣) مقاييس اللغة (٢/٤٥٢)، ولسان العرب (٣/١٧٥٨)، والمغرب (١/٣٥٦).

(٤) العين (٤/٤٤)، ولسان العرب (٣/١٧٥٨)، والمطلع ص (٢٤٧).

(٥) مواهب الجليل (٥/٢).

ومن الأول قول الشاعر :

الخبز واللحم لهم راهن
وقهوة راووقها ساكب^(١)

ومن الثاني قول الآخر :

لقد طرقت ليلي ورجلي رهينة
فما راعني في السجن إلا سلامها^(٢)

وفي الاصطلاح :

عرف الرهن في الاصطلاح الشرعي بعدة تعريفات متقاربة :

فعرفه بعض علماء الحنفية بأنه : ((جعل الشيء محبوساً بحق يمكن استيفاؤه من الرهن))^(٣).

وعرفه بعض علماء المالكية بأنه : ((مال قبض توثقاً به في دين))^(٤).

وعرفه بعض علماء الشافعية بأنه : ((توثيق دين بعين))^(٥).

وعرفه بعض علماء الحنابلة فقال : ((الرهن في الشرع : المال الذي يجعل وثيقة

بالدين ليستوفي من ثمنه إن تعذر استيفاؤه ممن هو عليه))^(٦).

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي :

هي علاقة ظاهرة جلية، فالعين المرهونة المقبوضة عند المرتهن محبوسة عن أن يتصرف

بها الراهن مالكة بأي تصرف يخرجها عن ملكه وهي لهذا ثابتة دائمة عند المرتهن أبداً حتى

ينفك الدين الذي جعلت وثيقة به.

فائدة :

وثائق الحقوق كثيرة منها : الإشهاد والكتابة والضمان والكفالة والرهن.

(١) انظر : لسان العرب (٣/١٧٥٨)، و الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٤٠٩)، ولم يسم قائله،

والراووق : الإناء الذي تصفى به القهوة. من اللسان (٣/١٧٨١).

(٢) انظر : أساس البلاغة ص (١٨٢)، ونسبه إلى السمهري بن أسد العكلي .

(٣) الهداية للمرغيناني مع تكملة شرح فتح القدير (٩/٦٤).

(٤) مواهب الجليل (٥/٣).

(٥) الغاية القصوى في دراية الفتوى (١/٥٠١).

(٦) المغني (٤/٣٦٦).

وهي تفيد إما الأمن من جحود الحق وإما الأمن من إفلاس من عليه الحق أو ما يعود إلى أحد هذين الأمرين^(١).

لكن للرهن خاصية ليست لغيره من أنواع الوثائق الأخرى. قال الكيا الهراسي — رحمه الله تعالى — : ((وأما خاصية الرهن التي لا توجد في غير الرهن من الوثائق فهي استيفاء الدين من العين))^(٢). أي إمكان ذلك عند تعذر الوفاء بالدين، لاسيما وأن من بيده الرهن هو أحق من سائر الغرماء أن يستوفي حقه منه^(٣).

ثانياً : رأي عامة أهل العلم :

تقدم أن الإجماع منعقد على جواز الرهن في الجملة، فأما في السفر فكذلك، وأما الرهن في الحضر فذهب إلى جوازه جمهور أهل العلم وعامتهم، ولم يخالف فيه إلا طائفة يسيرة شذت عنهم في ذلك كما سيأتي بيانه — إن شاء الله تعالى — بعد قليل. وأما عامة السلف وسائر فقهاء الأمصار فعلى أن الرهن جائز مشروع في السفر والحضر معاً .

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((ولا بأس بالرهن في الحق الحال والدين، في الحضر والسفر، وما قلت من هذا مما لا أعلم فيه خلافاً))^(٤). وقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((الرهن جائز في السفر بالكتاب ، وفي الحضر بالسنة، وبه قال عامة أهل العلم))^(٥). وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — : ((لا خلاف بين فقهاء الأمصار وعامة

(١) انظر : أحكام القرآن للکيا الهراسي (٢٦٤/١)، والعناية للبايرتي (٦٥/٩).

(٢) أحكام القرآن (٢٦٤/١).

(٣) انظر : أحكام القرآن للجصاص (٥٢٣/١)، وأحكام القرآن للکيا الهراسي (٢٦٣/١—٢٦٤)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤١٤/٣).

(٤) الأم (١٣٩/٣).

(٥) الإشراف على مذاهب أهل العلم (٧٠/١).

السلف في جوازه في الحضرة)^(١).

وقال ابن بطال — رحمه الله تعالى — ((جميع الفقهاء يجوزون الرهن في الحضرة والسفر، ومنعه مجاهد وداود في الحضرة))^(٢).

وقال الكيا المراسي — رحمه الله تعالى — بعد أن أشار إلى خلاف مجاهد — رحمه الله تعالى — في المسألة : ((وأما كافة العلماء فجوزوه في الحضرة والسفر))^(٣).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى مذهب من لم يجوز الرهن في السفر: ((كافة العلماء على رد ذلك))^(٤).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — مقررًا : ((جواز الرهن في الحضرة، وبه قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة وأحمد والعلماء كافة إلا مجاهدًا وداود))^(٥).

وذكر ابن رشد^(٦) وابن حجر^(٧) — رحمهما الله تعالى — أن القول بمشروعية الرهن في الحضرة هو مذهب جماهير أهل العلم .

ثالثاً : الرأي الشاذ :

كما تقدم فقد شذت طائفة من أهل العلم فذهبت إلى عدم جواز الرهن في الحضرة وخصت مشروعية الرهن في حال السفر فحسب .

ومن جاء عنه أنه يذهب هذا المذهب : مجاهد بن جبر، والضحاك بن مزاحم، وداود بن علي، وابن حزم ، — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
بل جاءت نسبة هذا القول إلى الظاهرية عموماً .
وهذا توثيق ما نسب إلى أولئك كل على حدة :

(١) أحكام القرآن (١/٥٢٣).

(٢) عمدة القاري لليعني (١٠/٣٩٤).

(٣) أحكام القرآن (١/٢٦٢).

(٤) أحكام القرآن (١/٢٦٠).

(٥) شرح صحيح مسلم (٧/٤٠).

(٦) بداية المجتهد (٢/٢٧٥).

(٧) فتح الباري (٥/١٤٠).

(١) مجاهد بن جبر :

مجاهد بن جبر — رحمه الله تعالى — هو أشهر من عرف بالخلاف في هذه المسألة بل اقتصر جمع من أهل العلم على نقل الخلاف عنه وحده فيها كما صنع النحاس^(١) والخصاص^(٢) والباحي^(٣) والكيما المهراسي^(٤) وابن العربي^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً.

بل إن ابن المنذر — رحمه الله تعالى — يقول : ((أجمعوا على أن الرهن في السفر والحضر جائز، وانفرد مجاهد فقال : لا يجوز في الحضر))^(٦).

وأبلغ من ذلك قوله : ((لا نعلم أحداً خالف ذلك في القديم والحديث إلا مجاهداً فإنه قال : ليس الرهن إلا في السفر))^(٧).

ومن أورد الخلاف عن مجاهد — رحمه الله تعالى — أو نقله عنه غير من تقدم ذكره من أهل العلم : ابن جرير^(٨) والقاضي عبد الوهاب^(٩) وابن بطال^(١٠) والقفال الشاشي^(١١) والزمخشري^(١٢) وابن رشد^(١٣) وابن قدامة^(١٤) والقرطبي^(١٥) والنووي^(١) وابن

-
- (١) الناسخ والمنسوخ (١١٦/٢).
 - (٢) أحكام القرآن (٥٢٣/١).
 - (٣) المنتقى (٢٤٧/٥).
 - (٤) أحكام القرآن (٢٦٢/١).
 - (٥) أحكام القرآن (٢٦٠/١).
 - (٦) الإجماع ص (٩٦).
 - (٧) الإشراف (٦٩/١ — ٧٠).
 - (٨) جامع البيان (٩٢/٣).
 - (٩) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢).
 - (١٠) عمدة القاري للعيني (٣٩٤/١٠).
 - (١١) حلية العلماء (٤٠٧/٤).
 - (١٢) الكشف (١٧٠/١).
 - (١٣) بداية المجتهد (٢٧٥/٢).
 - (١٤) المغني (٣٦٧/٤).
 - (١٥) الجامع لأحكام القرآن (٤٠٧/٣).

كثير^(٢) وابن حجر^(٣) والعيبي^(٤) والشوكاني^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
ومن ذلك تبين استفاضة النقل عن مجاهد — رحمه الله تعالى — أنه لا يرى جواز
الرهن في الحضر وأنه يرى أن الرهن لا يكون إلا في السفر.
بل جاءت الرواية المسندة المتصلة إليه بذلك.
قال ابن جرير الطبري : ((حدثني المثني قال حدثنا أبو حذيفة قال : حدثنا شبل عن
ابن أبي نجيح عن مجاهد : ﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً ﴾ يقول : مداداً ،
يقرؤها كذلك، يقول : فإن لم تجدوا مداداً فعند ذلك تكون الرهون المقبوضة، ﴿ فرهن
مقبوضة ﴾ قال : لا يكون الرهن إلا في السفر))^(٦).
وهذا إسناد متصل^(٧)، رجاله معدلون^(٨) ، إلا المثني بن إبراهيم الأملي الطبري شيخ
ابن جرير فإني لم أعثر له على ترجمة، هذا وقد قال ابن حزم : ((صح عن مجاهد أنه لا
يجوز الرهن إلا في السفر))^(٩).

-
- (١) شرح صحيح مسلم (٤٠/٧).
(٢) تفسير القرآن العظيم (٣٣٧/١).
(٣) فتح الباري (١٤٠/٥).
(٤) عمدة القاري (٣٩٤/١٠).
(٥) نيل الأوطار (٣٥٢/٥)، والدراري المضية (١٢٩/٢).
(٦) جامع البيان (٩٢/٣)، والآية من سورة البقرة من الآية رقم (٢٨٣).
(٧) قد صرح ابن جرير بسماعه من المثني ، وصرح المثني بسماعه من أبي حذيفة، وصرح أبو حذيفة
بسماعه من شبل، أما سماع شبل من ابن أبي نجيح فانظر فيه تهذيب التهذيب (٣٠٥/٤)، وأما سماع ابن
أبي نجيح من مجاهد فانظر فيه الكاشف للذهبي (١٢٢/٢).
(٨) فأبو حذيفة هو موسى بن مسعود النهدي ، قال عنه الذهبي في الكاشف (١٦٦/٣) : ((صدوق
يصحف))، وقال عنه ابن حجر : ((صدوق سيئ الحفظ وكان يصحف)) انظر : التقريب ص (٥٥٤)
رقم (٧٠١٠)، وشبل هو شبل بن عباد المكي ، قال الذهبي عنه في الكاشف (٤/٢) : ((ثقة إلا أنه يرى
القدر)). وكذلك قال ابن حجر عنه في التقريب ص (٢٦٣) رقم (٢٧٣٧) : ((ثقة رمي بالقدر)).
وابن أبي نجيح هو عبد الله بن يسار المكي قال عنه ابن حجر في التقريب ص (٣٢٦) رقم (٣٦٦٢) :
((ثقة رمي بالقدر وربما دلس)).
(٩) المحلى (٨٧/٨).

(٢) الضحاك بن مزاحم :

نسب إلى الضحاك بن مزاحم — رحمه الله تعالى — أنه يقول كما قال مجاهد لا يجوز الرهن في الحضر.

ومن ذكر ذلك عنه من أهل العلم : ابن جرير^(١) والزمخشري^(٢) والقرطبي^(٣) وابن حجر^(٤) والعييني^(٥) والشوكاني^(٦) — رحمهم الله تعالى جميعاً .
بل جاءت الرواية المتصلة به عنه بذلك.

قال ابن جرير — رحمه الله تعالى — : ((حدثني يحيى بن أبي طالب قال : أخبرنا يزيد ، قال : أخبرنا جوير عن الضحاك في قوله : ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فليؤدِّ الَّذِي أَوْتَمَنَ أَمَانَتَهُ ﴾^(٧) إنما يعني بذلك في السفر، فأما الحضر فلا، وهو واجد كاتباً ، فليس له أن يرتهن ولا يأمن بعضهم بعضاً))^(٨).

وهذا إسناد متصل^(٩)، رجاله موثقون^(١٠) إلا جويراً فهو ((ضعيف

(١) جامع البيان (٩٣/٣).

(٢) الكشاف (١٧٠/١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٤٠٧/٣).

(٤) فتح الباري (١٤٠/٥).

(٥) عمدة القاري (٣٩٤/١٠).

(٦) نيل الأوطار (٣٥٢/٥) والدراري المضية (١٢٩/٢).

(٧) من الآية (٢٨٣) من سورة البقرة.

(٨) جامع البيان (٩٣/٣).

(٩) فابن جرير صرح بالسماع من يحيى بن أبي طالب، ويحيى صرح بالسماع من يزيد ويزيد صرح بالسماع من جوير، وأما سماع جوير من الضحاك فقد صرح جماعة من أهل العلم بأن جويراً قد أكثر من الرواية عن الضحاك، وعرف به ، بل قد لقبوه ((صاحب الضحاك)) انظر في هذا : تهذيب التهذيب (١٢٣/٢—١٢٤).

(١٠) فيحيى بن أبي طالب قال عنه ابن أبي حاتم : ((سألت أبي عنه فقال : محله الصدق)) انظر : الجرح والتعديل (١٣٤/٩)، وذكره ابن حبان في الثقات (٢٧٠/٩)، وراجع تاريخ بغداد (٢٢٠/١٤—٢٢١).

وأما يزيد فهو يزيد بن هارون ، ودليل ذلك أن الذهبي ذكر في الكاشف (١٣٣/١) أن يزيد بن هارون روى عن جوير، وأن ابن حبان في الثقات (٢٧٠/٩) قال عن يحيى بن أبي طالب : ((يروى عن يزيد بن

جداً^(١) لكنه ههنا يروي عن شيخه الضحاك قوله في التفسير وما كان كذلك فهو عند أهل العلم في حكم المقبول^(٢). والله تعالى أعلم .

(٣) داود بن علي :

نقل جماعة من أهل العلم عن داود بن علي الظاهري — رحمه الله تعالى — أنه يذهب إلى أن الرهن لا يشرع إلا في حال السفر، وأما في حال الحضر فلا يجوز الرهن. وممن نقل ذلك عنه من أهل العلم : ابن بطلال^(٣) والقفال الشاشي^(٤) والقرطبي^(٥) والنووي^(٦) وابن حجر^(٧) والعييني^(٨) والشوكاني^(٩). هؤلاء كلهم نصوا على أن هذا هو مذهب داود نفسه ، وهناك من نسب هذا المذهب إلى الظاهرية عموماً كما سيأتي.

(٤) الظاهرية :

بالإضافة إلى ما تقدم من نقل أهل العلم عن داود بن علي الخلاف في هذه المسألة،

هارون)).

وإذ كان ذلك كذلك ، فيزيد بن هارون : ((ثقة متقن عابد)) كما في التقريب ص (٦٠٦) رقم (٧٧٨٩).

(١) تقريب التهذيب لابن حجر ص (١٤٣) رقم (٩٨٧).

(٢) فقد قال الإمام أحمد عن روايات جوير : ((ما كان عن الضحاك فهو أيسر، وما كان يسند عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو منكر)). وذكره يحيى القطان فيمن لا يحمل حديثهم، ويكتب التفسير عنهم. وقال أحمد بن سيار عن جوير : حاله حسن في التفسير وهو لين في الرواية . انظر في ذلك كله : تهذيب التهذيب لابن حجر (٢/١٢٣—١٢٤).

(٣) انظر : عمدة القاري للعييني (٣٩٤/١٠).

(٤) حلية العلماء (٤/٤٠٧).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٠٧).

(٦) شرح صحيح مسلم (٧/٤٠).

(٧) فتح الباري (٥/١٤٠).

(٨) عمدة القاري (١٠/٣٩٤).

(٩) نيل الأوطار (٥/٣٥٢).

وأنة لا يرى جواز الرهن في الحضر، ومعلوم أن داود هو إمام أهل الظاهر ، فقد عمم جمع من أهل العلم نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى الظاهرية جميعاً .

ومن ذكر من أهل العلم عنهم ذلك القول : ابن بطال^(١) وابن رشد^(٢) وابن جزري^(٣) وابن حجر^(٤) والخوارزمي^(٥) والشوكاني^(٦) .

ولا يخفى الفرق بين نسبة رأي إلى إمام المذهب وبين نسبته إلى جميع أهل ذلك المذهب، لا سيما في المذهب الظاهري، الذي أهله من أشد الناس نكراً على التقليد والمقلدة.

(٥) ابن حزم :

مذهب ابن حزم — رحمه الله تعالى— في هذه المسألة هو في الجملة مذهب داود بن علي وعموم الظاهرية ، فابن حزم من كبار علمائهم، لكن ابن حزم — رحمه الله تعالى— لما كان قد بلغته أحاديث الرهن في الحضر، جاء برأي تفصيلي في المسألة، فهو من جهة قد ساير أهل مذهبه في أنه ليس لأحد في الحضر أن يشترط رهناً يستوثق به لدينه، وهو من جهة أخرى حاول أن يحمل الأحاديث الواردة بالرهن في الحضر على أن ذلك فيما إذا بذل الراهن الرهن بدلاً من تلقاء نفسه.

قال ابن حزم : ((لا يجوز اشتراط الرهن إلا في البيع إلى أجل مسمى في السفر، أو في السلم إلى أجل مسمى في السفر خاصة ، أو في القرض إلى أجل مسمى في السفر خاصة، مع عدم الكاتب في كلا الوجهين))^(٧) .

ثم قال : ((فإن قيل : قد روى أنس أن النبي ﷺ أخذ شعيراً من يهودي بالمدينة

(١) عمدة القاري للعيني (١٠/٣٩٣).

(٢) بداية المجتهد (٢/٢٧٥).

(٣) القوانين الفقهية ص (٢١٣).

(٤) فتح الباري (٥/١٤٠).

(٥) الكفاية شرح الهداية مع تكملة شرح فتح القدير (٩/٦٥).

(٦) نيل الأوطار (٥/٣٥٢)، والدراري المضية (٢/١٢٩).

(٧) المحلى (٨/٨٧)، والنص من ((المحلى)).

ورهنه درعه^(١)، وليس فيه ذكر أجل. قلنا : ولا فيه اشتراط الرهن، ونحن لا نمنع من الرهن بغير أن يشترط في العقد؛ لأنه تطوع من الراهن حينئذ، والتطوع بما لم ينهه عنه حسن^(٢).

والتأمل في مذهب ابن حزم في هذه المسألة يعلم أن مُحصّل مذهبه فيها هو تعطيل مشروعية الرهن في الحضر — شأنه في ذلك شأن سائر من شذ في هذه المسألة — . ذلك بأن عقود الاستيثاق إنما تقع باشتراط من المستوثق؛ لأنه صاحب المصلحة فيه والحاجة إليه، ويندر جداً أن يبذلها المستوثق منه له بدلاً دون طلب أو اشتراط. فإذا سُدَّ طريق الاشتراط في الاستيثاق بالرهن في الحضر صار هذا كالمنع منه بالكلية.

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على جواز الرهن في الحضر بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعنى والمعقول.

فمن الكتاب :

قول الله عز وجل : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾^(٣) الآية.

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — مقررأً وجه الدلالة من الآية : ((ذكر الله تبارك اسمه الرهن إذا كانوا مسافرين ولم يجدوا كاتباً، فكان معقولاً — والله أعلم — فيها أنهم أمروا بالكتاب والرهن احتياطاً لمالك الحق بالوثيقة، والمملوك عليه بأن لا ينسى ويذكر، لا أنه فرض عليهم أن يكتبوا ولا أن يأخذوا رهناً لقول الله عز وجل : ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ ﴾ فكان معقولاً أن الوثيقة في الحق في السفر والإعواز غير

(١) رواه البخاري في صحيحه ، انظره مع الفتح (٤/٣٠٢)، كتاب البيوع — باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة.

(٢) المحلى (٨/٨٧—٨٨)، وقوله ((ينهه)) هكذا في النسخة عندي ولعل الصواب بماء واحدة.

(٣) من الآية (٢٨٣) من سورة البقرة.

محرمة — والله أعلم — في الحضر وغير الإعواز))^(١).

ومعنى كلام الشافعي — فيما يظهر لي — أنه لما كانت مشروعية الرهن في السفر لأجل الاحتياط لمالك الحق بالوثيقة والمملوك عليه بأن لا ينسى ويذكر، ولما كان الحال في الحضر كذلك ولا فرق دل هذا على مشروعية الرهن في الحضر أيضاً؛ لوجود المعنى الذي من أجله شرع الرهن في السفر في الحضر، وسواء أعوز الكاتب أم وجد؛ لأن المعنى الذي قصد من أجله التشريع واحد موجود في كلتا الحالتين .

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — ((واحتجوا له من حيث المعنى بأن الرهن شرع توثيقة على الدين لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا ﴾ فإنه يشير إلى أن المراد بالرهن الاستيثاق، وإنما قيده بالسفر؛ لأنه مظنة فقد الكاتب فأخرجه مخرج الغالب))^(٢).

ونظر القرطبي — رحمه الله تعالى — إلى وجه الدلالة من الآية لمذهب عامة أهل العلم من جهة أخرى فقال : ((لما ذكر الله تعالى الندب إلى الإشهاد والكتب لمصلحة حفظ الأموال والأديان ، عقب ذلك بذكر حال الأعذار المانعة من الكتب ، وجعل لها الرهن، ونص من أحوال العذر على السفر الذي هو غالب الأعذار ، لاسيما في ذلك الوقت لكثرة الغزو ، ويدخل في ذلك بالمعنى كل عذر ، فرب وقت يتعذر فيه الكاتب في الحضر كأوقات أشغال الناس ، وبالليل ، وأيضاً بالخوف على خراب ذمة الغريم عذر يوجب طلب الرهن))^(٣).

ويلخص وجه الدلالة من الآية بعد ذلك فيقول : ((جوازه في الحضر من الآية بالمعنى إذ قد تترتب الأعذار في الحضر))^(٤).

هذا ، وقد بوب البخاري — رحمه الله تعالى — في صحيحه باباً في الرهن في الحضر، ثم ساق هذه الآية^(٥) فقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الكلام

(١) الأم (٣/١٣٨-١٣٩).

(٢) فتح الباري (٥/١٤٠).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٠٦-٤٠٧).

(٤) المصدر السابق (٣/٤٠٧).

(٥) صحيح البخاري مع الفتح (٥/١٤٠).

المنقول عنه آنفاً : عُرف بذلك الرد على من اعترض بأنه ليس في الآية تعرض للرهن في الحضر^(١).

ومن السنة :

لقد جاءت عدة أحاديث صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ في مشروعية الرهن .

لكن من أصرحها دلالة على مشروعية الرهن في الحضر الحديث الآتي :

عن أنس رضي الله عنه أنه مشى إلى النبي ﷺ بجبز شعير وإهالة^(٢) سنخة^(٣)، ولقد رهن النبي ﷺ درعاً له بالمدينة عند يهودي وأخذ منه شعيراً لأهله، ولقد سمعته يقول : ما أمسى عند آل محمد ﷺ صاع بر ولا صاع حب ، وإن عنده لتسع نسوة)).
رواه البخاري في صحيحه^(٤).

ومن الإجماع :

حكى بعض أهل العلم الإجماع على مشروعية الرهن في الحضر، فمنهم من حكى ذلك من جهة نفي العلم بوجود خلاف في ذلك.

ومنهم من حكى الإجماع من جهة أن الخلاف حادث بعده.

ومنهم من حكى الإجماع من جهة رد الكافة خلاف المخالف.

ومنهم من حكى الإجماع ونبه على انفراد المخالف.

ومنهم من حكى الإجماع بالنظر إلى عمل الأمة الظاهر المستمر في كل عصر.

فمن الأول :

قول الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((ولا بأس بالرهن في الحق الحال، والدين، في

الحضر والسفر، وما قلت من هذا مما لا أعلم فيه خلافاً))^(٥).

(١) فتح الباري (١٤٠/٥).

(٢) الإهالة : الودك. انظر : الصحاح للجوهري (١٦٢٩/٤).

(٣) سَنَخَ الدهن بالكسر إذا فسد وتغيرت ريجه. انظر : الصحاح (٤٢٤/١).

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري (٣٠٢/٤)، كتاب البيوع — باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة.

(٥) الأم (١٣٩/٣).

ومن الثاني :

قول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((لا نعلم أحداً خالف في ذلك في القديم والحديث إلا مجاهداً))^(١).

ومعلوم أن مجاهد بن جبر — رحمه الله تعالى — من علماء التابعين^(٢)، وقد سبقه جيل الصحابة الكرام — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .

ومن الثالث :

قول ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((اختلف الناس في هذه الآية على قولين : فمنهم من حملها على ظاهرها ، ولم يُجَوِّز الرهن إلا في السفر، قاله مجاهد، وكافة العلماء على رد ذلك))^(٣).

ومن الرابع :

قول ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((أجمعوا على أن الرهن في السفر والحضر جائز، وانفرد مجاهد فقال : لا يجوز في الحضر))^(٤).

ومن الخامس :

قول الخوارزمي : ((المعاملة الظاهرة من لدن رسول الله — عليه السلام — إلى يومنا هذا بالرهن في الحضر والسفر دليل جوازه بكل حال))^(٥).

ولما تقدم فقد حكم بعض أهل العلم على المخالف في هذه المسألة بالشذوذ.

قال النحاس — رحمه الله تعالى — : ((وأما قول مجاهد لا يجوز الرهن إلا في السفر ؛ لأنه في الآية كذلك، فقول شاذ ، الجماعة على خلافه))^(٦).

(١) الإشراف (١/٦٩—٧٠).

(٢) انظر : سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/٤٤٩—٤٥٧).

(٣) أحكام القرآن (١/٢٦٠).

(٤) الإجماع ص (٩٦).

(٥) الكفاية شرح الهداية مع تكملة شرح فتح القدير (٩/٦٥).

(٦) الناسخ والمنسوخ (٢/١١٦).

ومن القياس :

استدل عامة أهل العلم على مشروعية الرهن في الحضر بالقياس من جهتين :

الأولى :

قياس الحضر على السفر ، فكما يجوز الرهن في السفر للحاجة إلى الاستيثاق للحقوق لكونه مظنة فقد الكاتب وقيام العذر فيه لخوف ضياع الحق، فكذلك يجوز الرهن في الحضر لطروء تلك المعاني أحياناً ، ولقيام العذر فيه كذلك من خوف خراب ذمة غريم أو إفلاسه ونحو ذلك^(١).

فالمعنى الذي من أجله شرع الرهن في السفر قائم في الحضر كذلك ، وإنما خص السفر بالذكر — والله تعالى أعلم — لكون الحاجة فيه إلى الرهن أشد .

الثانية :

قياس الرهن على الضمان والكفالة ونحوهما من عقود الاستيثاق إذ كما تجوز تلك في السفر والحضر فكذلك يجوز الرهن فيهما ، لأنها والرهن بمعنى واحد وهو الاستيثاق ، فكل وثيقة جازت في السفر جازت في الحضر^(٢).

وظاهر أن هذا الدليل القياسي قد تضمن أيضاً الدليل من المعنى والمعقول^(٣)، فلا حاجة لتكراره بإفراده بالذكر .

تلك جملة الأدلة التي استدل بها جماعة أهل العلم وعامتهم على جواز الرهن في الحضر .

وهي أدلة قوية ثابتة واضحة جلية ، لاسيما الدليل من السنة ، فهو صحيح النقل ، صريح الدلالة .

وما كان ينبغي معه أن يوجد خلاف في المسألة لولا ما عرض من شبهة تعلق بها من

(١) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٠٦-٤٠٧) .

(٢) انظر : الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (٢/٢) والمتقى للباقي (٥/٢٤٧) وفتح الباري (٥/١٤٠) وعمدة القاري (١٠/٣٩٣) .

(٣) انظر : الأم (٣/١٣٨-١٣٩) .

خالف في ذلك ، وهي موضع الكشف والبيان في الفقرة الآتية .

خامساً : متعلق الرأي الشاذ والجواب عنه :

تعلق من رأى عدم جواز الرهن في الحضرة بظاهر قول الله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾^(١) الآية .

قال ابن كثير — رحمه الله تعالى— ((استدلال آخرون من السلف بهذه الآية على أنه لا يكون الرهن مشروعاً إلا في السفر ، قاله مجاهد وغيره))^(٢) .

وجه الدلالة من الآية لما ذهبوا إليه :

قال الحصص — رحمه الله تعالى— موجهاً استدلالهم بالآية : ((حكم الرهن لما كان مأخوذاً من الآية ، وإنما أباحته الآية في السفر ، لم يثبت في غيره))^(٣) .

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— موجهاً ذلك على مذهبهم : ((لأن الله تعالى شرط السفر في الرهن))^(٤) .

وقال الخوارزمي — رحمه الله تعالى— في هذا السياق : ((والتعليق بالشرط يقتضي الفصل بين الوجود والعدم))^(٥) .

والجواب عن هذا المتعلق :

من ثلاثة أوجه هي :

(١) استنباط منع الرهن في الحضرة من الآية هو من باب دليل الخطاب^(٦) ، وهو الذي يسمى مفهوم المخالفة^(٧) ، وليس هو بحجة عند أهل العلم^(٨) ، وهو

(١) من الآية ٢٨٣ من سورة البقرة .

(٢) تفسير القرآن العظيم (١/٣٣٧) .

(٣) أحكام القرآن (١/٥٢٣) .

(٤) المغني (٤/٣٦٧) .

(٥) الكفاية (٩/٦٥) .

(٦) بداية المجتهد (٢/٢٧٥) .

(٧) انظر : الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/٦٩) ، وشرح الكوكب المنير للفتوحى (٣/٤٨٩) .

(٨) انظر : المستصفي للغزالي (٢/١٩١—١٩٢) ، وإرشاد الفحول للشوكاني ص (١٧٩) .

ههنا من نوع الاحتجاج بمفهوم الشرط^(١)، وقد منع منه جمع من الأصوليين^(٢).
وقد أشار النحاس — رحمه الله تعالى — إلى هذا الوجه من الرد فقال : ((ليس كون
الرهن في الآية في السفر مما يحظر غيره))^(٣).

(٢) أننا وإن سلمنا من حيث العموم بحجية مفهوم المخالفة وخاصة مفهوم الشرط
الوارد ههنا فإننا لا نسلم بحجيته ههنا بالذات؛ لأن الشرط ههنا خرج مخرج
الغالب، والمفهوم إنما يكون حجة إذا لم يخرج مخرج الغالب^(٤).
وهذا الوجه من الجواب عن الاستدلال بالآية هو الذي سار عليه أكثر أهل العلم
وقرروه في كتبهم حين انتصاهم للرد على استدلال أصحاب الرأي الشاذ بما رأوا أنه هو
ظاهر الآية.

فقال الجصاص — رحمه الله تعالى — : ((تخصيص الله لحال السفر بذكر الرهن إنما
هو لأن الأغلب فيها عدم الكاتب والشهيد))^(٥).

وقال ابن بطال — رحمه الله تعالى — مجيباً عن استدلالهم بظاهر الآية : ((والجواب :
أن الله تعالى إنما ذكر السفر ؛ لأن الغالب فيه عدم الكاتب في السفر، وقد يوجد الكاتب
في السفر ويجوز فيه الرهن، وكذا يجوز في الحضر))^(٦).

وقال الزمخشري — رحمه الله تعالى — : ((ليس الغرض تجويز الارتهان في السفر
خاصة، ولكن السفر لما كان مظنة لإعواز الكتب والإشهاد أمر على سبيل الإرشاد إلى
حفظ المال من كان على سفر بأن يقيم التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتب
والإشهاد))^(٧).

(١) انظر : المغني (٤/٣٦٧)، والكفاية (٩/٦٥).

(٢) انظر : الإحكام للآمدي (٣/٨٨)، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباقي ص (٥٢٢—٥٢٣).

(٣) الناسخ والمنسوخ (٢/١١٧).

(٤) انظر : مفتاح الوصول للتلسماني ص (٩١—٩٢)، والتمهيد للإسنوي ص (٢٤٨—٢٤٩)، وإرشاد
الفحول ص (١٨٠).

(٥) أحكام القرآن (١/٥٢٣).

(٦) عمدة القاري للعيني (١٠/٣٩٣).

(٧) الكشف (١/١٧٠).

وقال القرطبي — رحمه الله تعالى — : ((لما ذكر الله تعالى النذب إلى الإشهاد والكتب لمصلحة حفظ الأموال والأديان عقَّب ذلك بذكر حال الأعذار المانعة من الكتب وجعل لها الرهن، ونص من أحوال العذر على السفر الذي هو غالب الأعذار، لا سيما في ذلك الوقت لكثرة الغزو، ويدخل في ذلك بالمعنى كل عذر))^(١).

وقال أيضاً مجيباً عن احتجاجهم بالآية : ((لا حجة فيها؛ لأن هذا الكلام وإن كان خرج مخرج الشرط فالمراد به غالب الأحوال))^(٢).

وتمثل هذا الجواب أجاب جملة من أهل العلم منهم : الكيا الهراسي^(٣) وابن العربي^(٤) وابن قدامة^(٥) وابن حجر^(٦) والشوكاني^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً — . ولما تقدم قرر أهل العلم أن التقييد بالسفر في الآية لا مفهوم له^(٨). ومن أهل العلم من نفى المفهوم ههنا لأمر آخر وهو مجيء النص الدال على مشروعية الرهن في الحضر^(٩).

(٣) لو سلمنا بحجية المفهوم وبقائه وعدم انتفائه — وما هو بمسلم — فإن مجيء النص من السنة — كما تقدم — معارض له، والمنطوق مقدم على المفهوم وراجح عليه، فوجب المصير إليه^(١٠).

قال النووي — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك : ((احتج الجمهور بهذا الحديث، وهو

(١) الجامع لأحكام القرآن (٣/٤٠٦—٤٠٧). (٤٠٧).

(٢) المصدر السابق (٣/٤٠٧).

(٣) أحكام القرآن (١/٢٦٢).

(٤) أحكام القرآن (١/٢٦٠).

(٥) المغني (٤/٣٦٧).

(٦) فتح الباري (٥/١٤٠).

(٧) نيل الأوطار (٥/٣٥٢).

(٨) انظر : فتح الباري (٥/١٤٠)، والانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن المنير المالكي

(١/١٦٩)، ونيل الأوطار (٥/٣٥٢).

(٩) انظر : فتح الباري (٥/١٤٠)، ونيل الأوطار (٥/٣٥٢).

(١٠) انظر : الإحكام في أصول الأحكام للآمدي التلغلي (٤/٢٥٤).

مقدم على دليل خطاب الآية^(١).

لكن البغوي — رحمه الله تعالى — جعل مجيء السنة في ذلك من باب البيان، فقال :
(جواز الرهن في الحضر ، وإن كان الكتاب قيد بالسفر، وبيان الكتاب يطلب من
السنة)^(٢).

هذا ما يتعلق باحتجاجهم بظاهر الآية.

لكن ابن حزم — رحمه الله تعالى — أضاف إلى ذلك تأويلاً تأول به السنة الواردة
في جواز الرهن في الحضر فزعم أن ذلك محمول على ما إذا بذل الراهن الرهن للمرهن
بذلاً من تلقاء نفسه فحينئذ يجوز الرهن في الحضر، وأما إن اشترط المرهن الرهن فلا يجوز
ذلك في الحضر وهو جائز في السفر للآية^(٣).

وقد تقدم نقل نص عبارته قريباً .

والجواب عن ذلك :

أولاً : يقال من أين أخذت جواز اشتراط الرهن في الآية ؟! والله تعالى يقول:
﴿فرهان مقبوضة﴾^(٤) والتقدير : والذي يستوثق به رهان^(٥)، وهذا يعم الراهن والمرهن، لا
سيما والسياق يعود إلى المتدائنين المذكورين في قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا
تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾^(٦)، وهذا يشمل الدائن والمدين؛ إذ هو مقتضى
صيغة تفاعل التي تأتي لاشتراك اثنين فأكثر في فعل.

وكان يلزم ابن حزم — رحمه الله تعالى — أن يقول في الآية ما قال في الحديث، لو
كان تأويله صحيحاً ، وحينئذ يبطل تفريقه بين السفر والحضر، لكنه يقع على معنى لم يقل
به — فيما أعلم — أحد من أهل العلم قط وهو جواز بذل الرهن حضراً وسفراً وعدم

(١) شرح صحيح مسلم (٤٠/٧).

(٢) شرح السنة (٣٣٥/٤).

(٣) انظر : المجلد وشرحه المحلى لابن حزم (٨٧/٨—٨٨).

(٤) من الآية (٢٨٣)، من سورة البقرة.

(٥) انظر : الكشف للزمخشري (١٦٩/١).

(٦) من الآية (٢٨٢)، من سورة البقرة.

جواز اشتراطه لا في الحضر ولا في السفر .

أو يدع تأويله للسنة فيعود إلى قول الجماعة .

وقد لاحظ الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — ما تقدم من أن الخطاب للمتدائنين معاً الدائن والمدين والراهن والمرهن وبين أن الرهن مراعىً فيه جانب الطرفين كليهما باذل الرهن ومشترطه فقال : ((أمروا بالكتاب والرهن احتياطاً لمالك الحق بالوثيقة ، والمملوك عليه بأن لا ينسى ويذكر))^(١).

ثانياً : يقال من أين فهمت أن رهن النبي ﷺ درعه عند اليهودي جاء بدلاً منه وليس اشتراطاً من اليهودي؟! هذا تحكم لا دليل عليه ، ولا يفهم من سياق الحديث البذل للرهن ، فقولنا : رهن زيد درعه عند عمرو — مثلاً كما يصدق على أن زيداً بذل درعه رهنًا دون اشتراط من عمرو ، كذلك يصدق على ما إذا دفع زيد درعه رهنًا عند عمرو بعد اشتراطه عليه ذلك ، ولذا يقال اشترط عليّ رهنًا فرهنته كذا وكذا.

فإن قيل : إنما حُمل الحديث على بذل الرهن فحسب مراعاة لظاهر الآية ، فالجواب ما تقدم من الكلام على استدلالهم بالآية .

ولو قدر تعارض منطوقين، لقيل: ليست مراعاة أحدهما بأولى من الآخر، لكن كيف وظاهر التعارض ههنا — إن وجد — إنما هو بين مفهوم ومنطوق ، وقد تقدم أن المنطوق مقدم على المفهوم .
ثالثاً : الرهان قائمة مقام الكتابة^(٢) ، قال تعالى : ﴿ ولم تجحدوا كاتباً فرهان مقبوضة ﴾^(٣) وكما يجوز اشتراط الكتابة وطلبها في السفر والحضر معاً فكذلك ما قام مقامها وهي الرهان المقبوضة ولا فرق .

هذا ويلاحظ أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — قد أثار في أثناء عرضه لرأيه في المسألة قضية هل الأصل في الشروط الإباحة أو الحظر؟ وهي قضية يطول الكلام فيها جداً، لكن لما كانت هذه القضية ههنا قضية فرعية وليس لها كبير وقع في الاحتجاج، رأيت أن الاكتفاء بتلك الأوجه من الرد مغن عن الاشتغال بتطويل ذيول المسألة لاسيما

(١) الأم (٣/١٣٨).

(٢) انظر : الكشف للزمخشري (١/١٧٠) والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٤٠٦-٤٠٧)، وفتح القدير للشوكاني (١/٣٠٣).

(٣) من الآية ٢٨٣ من سورة البقرة.

مع قيام الحجة بدون ذلك ، والله تعالى أعلم .

سادساً : سبب الشذوذ :

تقدم النقل عن النحاس — رحمه الله تعالى— أنه وصف القول المخالف في هذه المسألة بأنه: ((قول شاذ ، الجماعة على خلافه))^(١).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن سبب الشذوذ في هذه المسألة هو خفاء النص، لأن النص جاء من السنة صحيحاً صريحاً بجواز الرهن في الحضر، فلما خفي على من خفي عليه لم يبق عنده إلا التعلق بمفهوم المخالفة الذي هو دليل الخطاب في الآية فذهب إلى ما ذهب إليه لذلك .

لكن يستثنى من ذلك ابن حزم — رحمه الله تعالى— فإنه اطلع على الدليل من السنة ونقله في كتابه المحلى ، لكنه تأوله على التأويل الذي تقدمت مناقشته آنفاً ، فيكون سبب الشذوذ في حقه هو التأويل البعيد ، والوهم في الفهم ، والتحكم الذي لا دليل عليه ، وإنما حمّله — رحمه الله تعالى— على ذلك إرادة التوفيق بين ما رأى أنه ظاهر القرآن وبين ما جاء في السنة .

ولقد كان في مذهب جماعة أهل العلم مندوحة عن مثل ذلك التكلف . هذا ، وقد أشار بعض أهل العلم إلى انقراض الخلاف في هذه المسألة فقد قال نظام الدين النيسابوري في تفسيره : ((كان مجاهد والضحاك يذهبان إلى أن الرهن لا يجوز في غير السفر أخذاً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقولهما اليوم))^(٢). والله تعالى أعلم.

(١) الناسخ والمنسوخ (١١٦/٢).

(٢) تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان مع جامع البيان للطبري (١٠٥/٣) ، والنيسابوري — رحمه الله تعالى— من علماء القرن التاسع . انظر : الأعلام (٢١٦/٢)

المسألة الثالثة

مشروعية الإجارة

الإجارة من عقود المعاوضات وأنواع المعاملات التي أجمعت على جوازها الأمة كلها، وجرى عليها عملها في القديم والحديث ، في جميع الأعصار وكافة الأقطار، لكن نبغ بعض علماء الفرق الإسلامية فقال : لا تجوز الإجارة، فأضاف إلى شدوده في الأصول شدوداً في الفروع، ولا غرابة إن كان الفرع من جنس أصله. ولقد تصدى لكشف شبهته والرد عليها جمع من أهل العلم، ولم تصرفهم بدعته في اعتقاده عن إيراد قوله وبيان خطئه وانحرافه في اجتهاده. وتفصيل القول في هذه المسألة على الترتيب الآتي :

أولاً : تعريف الإجارة :

لغة : مأخوذة من الأجر : وهو جزاء العمل، والإثابة عليه، والعيوض عنه^(١). قال الخليل — رحمه الله تعالى— : ((الأجرُ : جزاء العمل، أجر يأجر، والمفعول : مأجور، والأجير : المستأجر، والإجارة : ما أعطيت من أجر في عمل، وأجرت مملوكي إيجاراً فهو مؤجر))^(٢). وأشار ابن فارس — رحمه الله تعالى— إلى أن الإجارة مأخوذة من جنس قولهم : أُجِرَت يده، إذا جُبِرَ كسرهما^(٣). ثم قال : ((والمعنى الجامع بينهما أن أجرة العامل كأنها شيء يجبر به حاله فيما لحقه من كد فيما عمله))^(٤). وتأتي الإجارة بمعنى : الكراء ، سواء بسواء^(٥).

(١) العين (١٧٣/٦)، وفتح الباري (٤/٤٣٩)، والمغني (٣/٦).

(٢) العين (١٧٣/٦).

(٣) مقاييس اللغة (١/٦٣).

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق (١/٦٢).

لكن فرق بعض علماء المالكية بينهما بأن الإجارة تطلق على العقد على منافع من يعقل، وربما قالوا على منفعة الآدمي، وأما الكراء فيطلق على العقد على منافع من لا يعقل، وربما قالوا : منافع الممتلكات^(١).

وهم يقولون : قد يطلق أحدهما على الآخر ، وما هذا إلا تفريق اصطلاحي^(٢).

واصطلاحاً :

عرفها بعض علماء الحنفية بأنها : ((بيع منفعة معلومة بأجر معلوم))^(٣).

وعرفها بعض علماء المالكية بأنها : ((بيع منفعة ما أمكن نقله، غير سفينة ولا حيوان لا يعقل، بعوض غير ناشئ عنها، بعضه يتبع بعض بتبعيها))^(٤).

ولا يخفى أن هذا التعريف جارٍ على ما تقدم من تفريقهم بين الإجارة والكراء^(٥).

ومن المالكية من عرف الإجارة بمثل التعريف المتقدم عن الحنفية^(٦).

وعرفها بعض علماء الشافعية بقوله : ((اصطلاحاً : تملك منفعة رقبة بعوض))^(٧).

وعرفها بعض علماء الحنابلة بقوله : ((هي عقد على منفعة مباحة معلومة، من عين

معينة، أو موصوفة في الذمة، مدة معلومة، أو عمل معلوم بعوض معلوم))^(٨).

ثانياً : مذهب عامة أهل العلم :

قال ابن المنذر — رحمه الله تعالى— : ((الإجارة ثابتة بكتاب الله عز وجل ، وبالأخبار الثابتة عن رسول الله ﷺ واتفق على إجازتها كل من نحفظ عنه قوله من علماء

(١) انظر : مواهب الجليل (٣٨٩/٥).

(٢) المصدر السابق .

(٣) عمدة القاري (٦٧/١٠).

(٤) التاج والإكليل للمواق مع مواهب الجليل (٣٨٩/٥).

(٥) انظر : مواهب الجليل (٣٨٩/٥).

(٦) انظر : المصدرين المتقدمين .

(٧) فتح الباري (٤٣٩/٤).

(٨) الروض المربع مع حاشية ابن قاسم (٢٩٣/٥—٢٩٤).

الأمة))^(١).

وقال ابن حزم — رحمه الله تعالى — ((الجمهور على إجازتها))^(٢).

وقال الشاشي القفال — رحمه الله تعالى — ((يجوز عقد الإجارة على المنافع المباحة، وهو قول الكافة))^(٣).

وقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — ((الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار، والصدر الأول))^(٤).

وقال ابن جزري — رحمه الله تعالى — ((هي جائزة عند الجمهور))^(٥).

ثالثاً : الرأي الشاذ:

جاء الخلاف الشاذ في هذه المسألة عن اثنين من علماء المتكلمين :

الأول : أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم.

والثاني : إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة.

والثاني تلميذ للأول، أو كما قيل عنه : ((كان من غلمان أبي بكر الأصم))^(٦).

فقد نسب جمع من أهل العلم إلى هذين أهما قالاً : لا تجوز الإجارة.

ونبه على مذهبهما هذا أكثر من حكي الإجماع من أهل العلم على جواز الإجارة،

وأصل مشروعيتها.

فأما الأصم : فنسب إليه مذهبه ذلك كل من : القاضي عبد الوهاب^(٧) والشاشي القفال^(٨)

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم (١/٢١٠).

(٢) مراتب الإجماع ص (٦٠).

(٣) حلية العلماء (٥/٣٨٢).

(٤) بداية المجتهد (٢/٢٢٠).

(٥) القوانين الفقهية ص (١٨١).

(٦) تاريخ بغداد (٦/٢١).

(٧) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٦٥).

(٨) حلية العلماء (٥/٣٨٢).

وابن العربي^(١) وابن رشد^(٢) وابن قدامة^(٣) والقريطي^(٤) وإبراهيم بن مفلح^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً —

وقال القرطبي — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر مشروعية الإجارة وما ورد فيها من نصوص وآثار قال : ((خلافاً للأصم، حيث كان عن سماعها أصم))^(٦)!!.

وأما ابن علية : فنسب إليه الخلاف في مشروعية الإجارة جمع من أهل العلم، منهم: القاضي عبد الوهاب^(٧) وابن حزم^(٨) وابن رشد^(٩) — رحمهم الله تعالى — .

هذا، ولقد رأيت ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — إنما نقل عن الأصم خلافه في مسألة كراء الأرض، وأنه قال : لا يجوز كراء الأرض بشيء من الأشياء^(١٠).

ومسألة كراء الأرض مسألة فرعية داخلية في جملة مسائل الإجارة، جاء الخلاف فيها أيضاً عن بعض علماء السلف كطاووس^(١١) في إحدى الروايتين عنه^(١٢)، والحسن البصري^(١٣) — رحمهما الله تعالى — .

ولا يلزم من الخلاف في هذه المسألة الخروج على الإجماع على مشروعية الإجارة في الجملة.

ولو كان خلاف الأصم — عفا الله عنه — إنما هو في كراء الأرض فحسب؛ لما

(١) أحكام القرآن (٣/١٤٦٦).

(٢) بداية المجتهد (٢/٢٢٠).

(٣) المغني (٦/٣).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٣/٢٧١).

(٥) المبدع (٥/٦٢).

(٦) الجامع لأحكام القرآن (١٣/٢٧١).

(٧) الإشراف (٢/٦٥).

(٨) المحلى (٨/١٨٢).

(٩) بداية المجتهد (٢/٢٢٠).

(١٠) انظر : التمهيد (٣/٣٦).

(١١) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (١٠٠)، والتمهيد لابن عبد البر (٣/٣٦)، وشرح صحيح مسلم للنووي (٦/٤٠٦).

(١٢) انظر : نيل الأوطار (٦/١٦-١٧).

(١٣) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (٦/٤٠٦).

صح أن ينسب إليه الخلاف في مشروعية الإجارة في الجملة، لكن جملة من أهل العلم — كما تقدم — نقلوا عنه أنه لا يرى جواز الإجارة أصلاً؛ فلعل ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — اقتصر على إيراد مذهبه في كراء الأرض لمناسبة ذلك لما هو بصدد الحديث عنه من خلاف أهل العلم في تلك المسألة، دون أن يدل ذلك على قصر خلاف الأصم على ما ذكر، والله تعالى أعلم.

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على جواز الإجارة وأصل مشروعيتها بأدلة كثيرة جداً من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعقول، أذكر ههنا طرفاً منها :

فمن الكتاب :

[١] قول الله عز وجل : ﴿ فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لآخذت عليه أجرًا ﴾^(١).

قال البغوي — رحمه الله تعالى — : ((أي : لأخذته ، يعني أجره إقامة الجدار))^(٢).
وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((وهذا يدل على جواز أخذ الأجرة على إقامته))^(٣).

[٢] قول الله تعالى : ﴿ قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين * قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما أريد أن أشق عليك ستجدني إن شاء الله من الصالحين * قال ذلك بيني وبينك أيما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ والله على ما نقول وكيل ﴾^(٤).

وقد استدل بهذه الآيات على مشروعية الإجارة جمع من أهل العلم منهم ابن

(١) من الآية ٧٧ من سورة الكهف.

(٢) شرح السنة (٤/٣٩٨).

(٣) المغني (٦/٢).

(٤) الآيات (٢٦، ٢٧، ٢٨) من سورة القصص.

المنذر^(١)، والبغوي^(٢) وابن قدامة^(٣) وغيرهم.

ووجه الدلالة منها على ذلك ظاهر، ولا يردُّ على الاستدلال بها أنها في شرع من قبلنا؛ لأنها جاءت في شرعنا أيضاً، وإذا اتفقت الشرائع اتحدت الأدلة.

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق تلك الآيات مستدلاً بها على مشروعية الإجارة: ((قد ذكر الله عز وجل أن نبياً من أنبيائه آجر نفسه حججاً مسماة، ملَّكه بما بضع امرأة، فدل على تجويز الإجارة))^(٤).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى —: ((قوله: ﴿استأجره﴾ دليل على أن الإجارة بينهم وعندهم مشروعة معلومة، وكذلك كانت في كل ملة))^(٥).

وكذلك قال القرطبي^(٦) — رحمه الله تعالى —.

[٣] قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾^(٧) الآية.

قال الشافعي — رحمه الله تعالى —: ((فأجاز الإجارة على الرضاع، والرضاع يختلف؛ لكثرة رضاع المولود وقلته، وكثرة اللبن وقلته، ولكن لما لم يوجد فيه إلا هذا جازت الإجارة عليه، وإذا جازت عليه جازت على مثله، وما هو في مثل معناه، وأحرى أن يكون أيمن منه))^(٨).

ومن السنة:

[١] عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — زوج النبي ﷺ قالت: ((واستأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل، هادياً خريئاً^(٩)، وهو على دين كفار قريش،

(١) الإشراف (٢٠٩/١).

(٢) شرح السنة (٣٩٨/٤).

(٣) المغني (٢/٦).

(٤) الأم (٢٥/٤).

(٥) أحكام القرآن (١٤٦٦/٣).

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٧١/١٣).

(٧) من الآية ٦، من سورة الطلاق.

(٨) الأم (٢٥/٤).

(٩) الخريئ: الماهر بالهداية. هكذا فسره الزهري — رحمه الله تعالى — وهو أحد رواة هذا الحديث. انظر

فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليالٍ، فأتاهما براحلتيهما صبح ثلاث)).

رواه البخاري^(١).

[٢] عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ : ((نهي عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة وقال : لا بأس بها)).

رواه مسلم^(٢).

[٣] عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ((قال الله تعالى : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطي بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره)).

رواه البخاري^(٣).

[٤] عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : ((ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم، فقال أصحابه : وأنت ؟ فقال : نعم، كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة)).

رواه البخاري^(٤).

[٥] عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — قال : احتجم النبي ﷺ وأعطى الحمام أجره)).

متفق عليه^(٥)، واللفظ للبخاري.

[٦] عن سويد بن قيس رضي الله عنه قال : ((جلبت أنا ومخرقة العبدي بزاً من هجر، فأتانا رسول الله ﷺ فساومنا سراويل، وعنده وزان يزن بالأجر، فقال له رسول الله ﷺ :

: صحيح البخاري وفتح الباري (٤/٤٤٢).

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٤٣).

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي (٦/٤١٦).

(٣) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٤٧).

(٤) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٤١).

(٥) رواه البخاري في صحيحه انظره مع الفتح (٤/٤٥٨)، ومسلم في صحيحه انظره مع شرح النووي (٦/٤٥٧).

زن وأرجح)).

رواه ابن حبان في ((صحيحه))^(١).

[٧] عن ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — قال : قال رسول الله ﷺ : ((إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتابُ الله)).
رواه البخاري^(٢) بسياق أطول من هذا، واقتصرت على موضع الشاهد منه.
والأحاديث والآثار في هذا كثيرة^(٣).

ومن الإجماع :

لقد انعقد إجماع الأمة على جواز الإجازة إلا من شذ كما تقدم، وحكى الإجماع على جواز الإجازة جمع من أهل العلم من حفظة الآثار ونقلة الأخبار.
فقال الشافعي : ((إجماع الفقهاء بإجازة الإجازة ثابت))^(٤).
وقال ابن المنذر : ((أجمعوا على أن الإجازة ثابتة))^(٥).
وقال في موضع آخر : ((اتفق على إجازتها كل من نحفظ عنه قوله من علماء الأمة))^(٦).

وقال ولي الدين أبو زرعة : ((ورد في السنة أحاديث صحيحة مشهورة دالة على جواز الإجازة، وانعقد عليها الإجماع))^(٧).
ومن أهل العلم من حكى الإجماع وأعقبه بذكر الرأي الشاذ.
فقال القاضي عبد الوهاب : ((جواز الإجازة في الجملة مجمع عليه، إلا ما يحكى عن ابن علية والأصم))^(٨).

(١) انظر : موارد الظمان ص (٣٤٩).

(٢) صحيح البخاري مع الفتح (١٠/١٩٨—١٩٩) في كتاب الطب.

(٣) انظر : نصب الراية للزيلعي (٤/١٢٩—١٤٢).

(٤) الأم (٤/٢٧).

(٥) الإجماع ص (١٠١).

(٦) الإشراف (١/٢١٠).

(٧) طرح التشريب (٦/١٧٧).

(٨) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٦٥).

وقال محمد بن أحمد الشاشي القفال : ((يجوز عقد الإجارة على المنافع المباحة، وهو قول الكافة، ويحكى عن عبد الرحمن الأصم أنه قال : الإجارة لا تجوز))^(١).
 وقال ابن رشد : ((الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار والصدر الأول، وحكى عن الأصم وابن عليّة منعها))^(٢).
 وقال ابن قدامة : ((أجمع أهل العلم في كل عصر، وكل مصر، على جواز الإجارة، إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم أنه قال : لا يجوز ذلك))^(٣).
 وممن حكى الإجماع على جواز الإجارة — غير من تقدم — مجد الدين ابن تيمية^(٤) ومحمد بن عرفة^(٥) وإبراهيم بن مفلح^(٦) والرملّي^(٧) وغيرهم — رحمهم الله تعالى جميعاً .

ومع هذا كله فقد نفى ابن حزم — رحمه الله تعالى — انعقاد الإجماع على جواز الإجارة فقال : ((الإجارات : لا إجماع فيها؛ فقد منع منها كلها قوم من أهل العلم، وإن كان الجمهور على إجازتها))^(٨).

هكذا قال !! ولعله يقصد بالمانعين إبراهيم بن عليّة؛ إذ أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — حين ذكر إباحتها وأنها مذهب الجمهور لم يستثن إلا ابن عليّة هذا.
 قال ابن حزم : ((بإباحتها يقول جمهور العلماء إلا أن إبراهيم بن عليّة قال : لا تجوز؛ لأنها أكل مال بالباطل))^(٩).

لكن ظاهر عبارة ابن حزم المتقدمة أن المانعين من إباحتها جماعة؛ لأنه عبر

(١) حلية العلماء (٣٨٢/٥).

(٢) بداية المجتهد (٢٢٠/٢).

(٣) المغني (٣/٦).

(٤) منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار (١٦/٦).

(٥) انظر : مواهب الجليل (٣٨٩/٥).

(٦) المبدع (٦٢/٥).

(٧) نهاية المحتاج (٢٦١/٥).

(٨) مراتب الإجماع ص (٦٠).

(٩) المحلى (١٨٢/٨).

عنهم بكلمة ((قوم)) التي تدل في اللغة على جمع من الرجال^(١). وهو كما تقدم لم يذكر من المخالفين في كتابه المحلى إلا ابن عليه، مع أنه شديد الحرص في كتابه ذلك على استقصاء آراء العلماء في المسائل الفقهية، كبير العناية في تتبع مذاهب الناس وأقوالهم.

لذا، ولأنه لم يحفظ — فيما اطلعت عليه — عن أحد من أهل العلم أنه خالف في جواز الإجارة إلا ما نقل عن أبي بكر الأصم وإبراهيم بن عليه؛ فإني أرجح أن مراد ابن حزم بالقوم من أهل العلم الذين حكى عنهم الخلاف في جواز الإجارة — هم الأصم وابن عليه ومن تتلمذ عليهما أو نهج نهجهما في الاعتزال أو إنكار خير الواحد، وأنه بالنظر إلى المنهج عبر عن رأيهما بكلمة قوم. والله تعالى أعلم.

ولهذا نظائر؛ فإن أهل العلم قد يعبرون عن رأي داود بن علي بقولهم: ذهب طائفة إلى كذا وكذا، ومرادهم طائفة من أهل الظاهر، باعتبار أنه إمامهم، ومنهجهم متحد في الاستنباط.

وكذلك ههنا، فهذا الذهبي — رحمه الله تعالى — يقول عن أبي بكر الأصم: ((شيخ المعتزلة))^(٢) ولا يستبعد من بعض التلاميذ متابعة شيخهم. والله تعالى أعلم. وعلى كل حال: فإن خلاف الأصم وابن عليه بل وكل من سار على منهجهما في بدعتهما لا يمنع من انعقاد الإجماع لأمرين:

أولهما: أن إجماع السلف قد تقدم على خلافهما، فهما مسبوقان بالإجماع. قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى اتفاق أهل العلم على جواز الإجارة: ((هذا إجماع من السلف قبل حرق هؤلاء المبتدعة))^(٣). وثانيهما: أن أهل العلم لا يعدون خلاف الأصم وابن عليه وأضرابهما خلافاً معتبراً، وإن أوردوه أحياناً واشتغلوا بكشف شبهته.

قال القاضي عبد الوهاب: ((جواز الإجارة في الجملة مجمع عليه إلا ما يحكى عن

(١) انظر: مقاييس اللغة (٤٣/٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (٤٠٢/٩).

(٣) الإشراف على مسائل الخلاف (٦٥/٢).

ابن عليّة والأصم، وهؤلاء لا يعد أهل العلم خلافهم خلافاً^(١).
ويقول إبراهيم بن مفلح — رحمه الله تعالى — ((هي ثابتة بالإجماع ولا عبرة بمخالفة عبد الرحمن الأصم))^(٢).
وقال بعض علماء المالكية: ((خلاف الأصم فيها لغو؛ لأنه مبتدع))^(٣).
بل هذا ابن حزم نفسه — رحمه الله تعالى — يصرح في كتابه: ((مراتب الإجماع))^(٤) أنه لا يعتد بخلاف الأصم وأضرابه.
فإذا كان هذا في الأصم، فكيف يعتد بتلميذه إبراهيم بن عليّة، الذي لم يحك الخلاف في جواز الإجارة إلا عنه، ومع هذا نفى انعقاد الإجماع على جواز الإجارة!.
وهذا الذهبي — رحمه الله تعالى — يقول عن أبي بكر الأصم: ((كان ديناً وقوراً))^(٥).
لكنه يقول عن إبراهيم بن عليّة: ((جهمي شيطان))^(٦).
والذي يظهر أن إبراهيم بن عليّة هذا هو القائل الذي قصده الشافعي — رحمه الله تعالى — بقوله: ((قال قائل: ليس كراء البيوت ولا الأرضين ولا الظهر بلازم ولا جائز))^(٧). فعلق عليه الشافعي بقوله: ((وهذا القول جهل ممن قاله))^(٨).
وإنما قلت: إن الذي يظهر أن المراد به ابن عليّة؛ لأنه قد ثبت أن إبراهيم بن عليّة كان يدخل على الشافعي وينظره^(٩)، حتى قال الشافعي — رحمه الله تعالى — فيه يوماً: ((إن ابن عليّة ضال قد جلس عند باب الضوال يضل الناس))^(١٠).

(١) المصدر السابق .

(٢) المبدع (٦٢/٥).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٣٨٩/٥).

(٤) انظر ص (١٣) منه.

(٥) سير أعلام النبلاء (٤٠٢/٩).

(٦) المصدر السابق (١١٣/٩).

(٧) الأم (٢٥/٤).

(٨) المصدر السابق .

(٩) انظر: تاريخ بغداد (٢٠/٦—٢١).

(١٠) المصدر السابق (٢١/٦).

ولقد لاحظت أن الشافعي — رحمه الله تعالى — قد عبر مرة عن المخالفين في الإجارة بصيغة الجمع فقال : ((أهل الجهالة الذين أبطلوا الإجازات))^(١).
فلعل هذا جارٍ على ما تقدم التنبيه عليه من أن المراد به ابن عليّة ومن انتحل نحلته من أهل مذهبه، ويشعر بذلك الاشتراك في وصف الشافعي لهم بالجهالة.
وخلاصة القول : أنه لا ينبغي لأحد أن يشك في صحة الإجماع على جواز الإجارة لما تقدم، والله تعالى أعلم.

ومن القياس :

قياس تملك المنافع الذي هو الإجارة على تملك الأعيان الذي هو البيع، وذلك لأن الحاجة إلى المنافع قائمة كالحاجة إلى الأعيان ولا فرق، فكما يجوز تملك الأعيان والعقد عليها؛ كذلك يجوز تملك المنافع والعقد عليها.

قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — في تقرير هذا الدليل القياسي : ((لأن بالناس حاجة إلى تلك المنافع وأخذ الأعيان عليها؛ فجاز ذلك كالأعيان))^(٢).
وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — مستدلاً بالقياس أيضاً : ((العبرة أيضاً دالة عليها، فإن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فلما جاز العقد على الأعيان؛ وجب أن تجوز الإجارة على المنافع))^(٣).

ومن المعقول :

قال ابن العربي — رحمه الله تعالى — عن الإجارة : ((هي من ضرورة الخليفة، ومصالحة الخلطة بين الناس))^(٤).

وكذلك قال القرطبي^(٥) — رحمه الله تعالى — .

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى عقد الإجارة : ((لا يخفى ما بالناس

(١) الأم (٤/٢٦).

(٢) الإشراف (٢/٦٥).

(٣) المغني (٦/٣).

(٤) أحكام القرآن (٣/١٤٦٦).

(٥) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٣/٢٧١).

من الحاجة إلى ذلك؛ فإنه ليس لكل أحد دار يملكها، ولا يقدر كل مسافر على بعير أو دابة يملكها، ولا يلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعاً، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر، ولا يمكن كل أحد عمل ذلك، ولا يجد متطوعاً به، فلا بد من الإجارة لذلك، بل ذلك مما جعله الله طريقاً للرزق، حتى أن أكثر المكاسب بالصنائع^(١).
وبنحو هذا قال ابن مفلح^(٢) — رحمه الله تعالى — .

خامساً : شبهة الرأي الشاذ وكشفها :

تدور شبهة الأصم وابن عليّة التي تمسكا بها لنفي جواز الإجارة على ثلاثة محاور، هذا بيانها، وبيان كشف أهل العلم لكل محور منها:

الأول : أن الإجارة تمليك، والتمليك بيع، والبيع يقع على عين حاضرة، أو غائبة لكن موصوفة مضمونة، والإجارة ليست كذلك، فهي ليست تمليك حاضر ولا غائب يُرى أبداً^(٣).

فزعموا أن الإجارة إذ كانت كذلك فوجب أن تبطل؛ لأنها لم تسر على نسق سائر البيوع في جميع أحكامها وأوصافها.

كشفه : لقد كشف الشافعي — رحمه الله تعالى — هذا المتعلق لهم فقال :
(الإجارات أصول في أنفسها، بيوع على وجهها)^(٤).

وقد فسّر — رحمه الله تعالى — هذه الكلمة الجامعة منه بقوله : ((البيوع قد تجتمع في معنى أنها ملك، وتختلف في أحكامها، ولا يمنعها اختلافها في عامة أحكامها، وأنه يضيق في بعضها الأمر ويتسع في غيره؛ من أن تكون كلها بيوعاً، يحللها ما يحلل البيع، ويحرمها ما يحرم البيع، في الجملة، ثم تختلف بعد في معانٍ أخرى، فلا يبطل صنف منها خالف صنفاً في بعض أمره بخلافه صاحبه، وإن كانا قد يتفقان في معنى غير

(١) المغني (٣/٦).

(٢) المبدع (٦٢/٥).

(٣) انظر : الأم (٢٥/٤).

(٤) المصدر السابق .

المعنى الذي اختلفا فيه^(١).

أي أن الإجارة وإن سلمنا أنها من جملة البيوع، فإن لها أحكاماً تخصها، تنفرد بها، ولها خصائص من طبيعتها تميزها، فلا يشترط فيها لذلك جميع ما يشترط في البيوع، أو للبيوع من شروط وأوصاف، بل يأخذ ما تنفرد به من خصائص حكماً خاصاً، وإن شاركت بقية البيوع في سائر الأوصاف والشروط الأخرى المشتركة بينها.

وبهذا يبطل إلزام الخصم أن تُجرى الإجارة مجرى سائر البيوع في كل شيء، وتبطل كذلك النتيجة التي أراد الوصول إليها من ذلك الإلزام، وهي إبطال الإجارة؛ لأنها لا تجري على مجرى سائر البيوع في كل شيء.

هذا، ولقد سلك ابن حزم — رحمه الله تعالى — في الرد مسلماً آخر، فمنع من التسليم بأن الإجارة من البيوع أو أنها تسمى بيعاً، فانسب من الإشكال من قريب، وقطع الحجة على الخصم من كتب.

قال — رحمه الله تعالى — : ((الإجارة ليست بيعاً، وهي جائزة في كل ما لا يحل بيعه؛ كالحر والكلب والسنور، وغير ذلك، ولو كانت بيعاً لما جازت إجارة الحر، والقائلون إنها بيع يجيزون إجارة الحر، فتناقضوا، ولا يختلفون في أن الإجارة إنما هي الانتفاع بمنافع الشيء المؤجر التي لم تخلق بعد، ولا يحل بيع ما لم يخلق بعد، فظهر فساد هذا القول^(٢))).

ولا يخفى ما في كلام ابن حزم — رحمه الله تعالى — من التسليم بأنها لو كانت بيعاً لبطلت، وهذا عين شبهة منكر الإجارة؛ لذا أنكر أصلاً أن تسمى بيعاً.

لكن الذين عدوا الإجارة من أنواع البيوع — كالشافعي — رحمه الله تعالى — بينوا أن البيوع ليست كلها على وتيرة واحدة في أحكامها فبطلت تلك الإلزامات التي ألزموا بها بهذا البيان الذي بينوه.

فالحر مثلاً يجوز بيع منفعته ولا يجوز بيعه هو، ولا يلزم من كون الإجارة بيعاً أن لا

(١) الأم (٤/٢٦).

(٢) المحلى (٨/١٨٣).

تجوز إجارة الحر؛ لأنه لا يجوز بيعه، لاختلاف مصبّ البيع في كلٍّ، فافتراقاً في ذلك، وإن اشتركا في معنى البيع، وهذا قريب من نص عبارة الشافعي — رحمه الله تعالى — المتقدمة، وعلى كلٍّ فيكاد أن يكون الخلاف لفظياً، لكن يترتب عليه اختلاف طريقة الحجاج مع الخصم.

الثاني : أن الإجارة عقد غرر؛ لأنها عقد على منافع لم تخلق بعد، فلا تجوز.

وهذا من أشهر الشبه التي أثارها من منع من الإجارة.

قال ابن رشد — رحمه الله تعالى — ذاكراً هذه الشبهة : ((وشبهة من منع ذلك: أن المعاوضات إنما يستحق فيها تسليم الثمن بتسليم العين، كالحال في الأعيان المحسوسة، والمنافع في الإجازات في وقت العقد معدومة، فكان ذلك غرراً، ومن يبيع ما لم يخلق))^(١).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حاكياً هذه الشبهة عن الأصم : ((يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم أنه قال : لا يجوز ذلك ، لأنه غرر ، يعني أنه يعقد على منافع لم تخلق))^(٢).

كشفه : لقد كشف أهل العلم هذا المتعلق لمنكري الإجارة ، وأجابوا عنه بعدة أجوبة كافية شافية ، وتعددت مسالكهم في هذا على النحو التالي:

المسلك الأول : قالوا : الإجارة منفعة معقولة من عين معروفة قائمة ، فلا غرر فيها. فالنفع المعقود عليه مفهوم معلوم لدى المتعاقدين محدد بضابطه العرفي العام ، وهو مستخلص من عين قائمة معروفة ، تكمن فيها تلك المنفعة كموناً معقولاً للمتعاقدين فلا تلتبس حقيقتها عليهما .

وهذا المسلك هو الذي سار عليه الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — وعبر عنه بعبارة مختصرة فقال: ((المنفعة من عين معروفة قائمة إلى مدة ، كدفع العين ، وإن كانت

(١) بداية المجتهد (٢/٢٢٠) .

(٢) المغنى (٦/٣) .

المنفعة غير عين ترى ، فهي معقولة من عين))^(١).

المسلك الثاني : أن المنفعة وإن لم تكن موجودة وقت العقد عليها لكنها توجد شيئاً فشيئاً ، فهي مستوفاة في الغالب ، فلا غرر .

وهذا مسلك ابن رشد — رحمه الله تعالى — وعبارته هي : ((نحن نقول : إنها وإن كانت معدومة في حال العقد ، فهي مستوفاة في الغالب ، والشرع إنما لحظ من هذه المنافع ما يستوفي في الغالب ، أو يكون استيفأؤه وعدم استيفائه على السواء))^(٢).

المسلك الثالث : أن الضرورة دعت إلى العقد على المنافع قبل وجودها ، لأن طبيعتها كذلك .

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ((فإن العقد على المنافع لا يمكن بعد وجودها ، لأنها تتلف بمضي الساعات ، فلا بد من العقد عليها قبل وجودها))^(٣).

المسلك الرابع : قياس الإجارة على عقد السلم ، فكما أن السلم يجوز وهو عقد على غير موجود ، فكذلك تجوز الإجارة وإن كانت عقداً على منافع غير موجودة أثناء العقد عليها.

وقد نبه على هذا المسلك ابن قدامة — رحمه الله تعالى — فقال : ((العقد على المنافع لا يمكن بعد وجودها ، لأنها تتلف بمضي الساعات ، فلا بد من العقد عليها قبل وجودها ، كالسلم في الأعيان))^(٤).

الثالث : قالوا : الإجارة عقد جهالة ، لأن المنافع تختلف ، وكيفية استيفائها تختلف كذلك ، وما كان كذلك دون ضابط ، فالجهالة فيه متحققة فلا يجوز^(٥).

(١) الأم (٢٦/٤).

(٢) بداية المجتهد (٢٢٠/٢).

(٣) المغني (٣/٦).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر : الأم للشافعي (٢٥/٤).

كشفه : لقد كشف الشافعي — رحمه الله تعالى — هذا المتعلق لهم ببيان أن طبيعة المنافع تختلف عن طبيعة الأعيان، فالمنافع لا تستوفي إلا على هذا الوجه ، ولا تمكن فيها الإحاطة بحدودها من كل وجه .

وقد استدل بآية في كتاب الله عز وجل قاطعة الدلالة على ذلك ، قال الشافعي : ((قال الله تبارك وتعالى : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتَرْضْنَ لَهُنَّ أَجُورَهُنَّ ﴾^(١) فأجاز الإجارة على الرضاع ، والرضاع يختلف لكثرة رضاع المولود وقلته ، وكثرة اللبن وقلته ، لكن لما لم يوجد فيه إلا هذا جازت الإجارة عليه ، وإذا جازت عليه جازت على مثله وما هو في مثل معناه وأحرى أن يكون أبين منه))^(٢).

ثم يقال: المقصود والمعقود عليه في الإجارة أصل المنافع ، ويكون ذلك في كل منفعة بحسبها، ويحدد العرف حدود استيفائها، فبذلك ترتفع الجهالة التي زعم الزاعم وجودها فيها.

هذا، وينبغي أن يُعلم أن سياق هذه الشبهة ، والاشتغال بالرد عليها إنما هو من باب التنزل للخصم، وإلا فالإجارة ثابتة بكتاب الله عز وجل، وبالأخبار الثابتة عن رسول الله ﷺ ، وإذا قضى الله ورسوله أمراً فلا خيرة لمؤمن مع أمرهما.

سادساً : سبب الشذوذ :

لا أرى سبباً للشذوذ في هذه المسألة إلا أن يكون أوهاماً عقلية انقدحت في عقول أولئك القوم، فعارضوا بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة. فجاء إنكارهم لجواز الإجارة من جملة فضائح عقولهم، التي ركنا إليها، فأردتهم في حمأة الهوى والضلالة، حتى أصبحوا أعجوبة للناس، نعوذ بالله تعالى من الخذلان، وإلا فإن جواز الإجارة لا يخفى على عوام المسلمين ونسائهم وصبيانهم، فكيف بمن سلك سبيل العلم منهم؟! .!

(١) من الآية (٦) من سورة الطلاق .

(٢) الأم (٤/٢٥).

كما لا أستبعد أن يكون لمذهب القوم في نفي حجية أخبار الآحاد^(١) علاقة بشذوذهم هذا، وهذه مسألة تطول، وهي مبسطة في كتب الأصول^(٢). والله تعالى أعلم.

(١) انظر : إرشاد الفحول للشوكاني ص (٤٨-٤٩)، وراجع : تاريخ بغداد (٢١/٦).
(٢) انظر مثلاً : المعتمد لأبي الحسين البصري (٩٢/٢-١٢٦)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١١٩/١-١٣٨)، والتبصرة للشيرازي ص (٢٩٨-٣٢٠)، وأصول السرخسي (٣٢١/١-٣٣٨)، والمنهاج في ترتيب الحجج للباهي ص (٧٧)، والمستصفي للغزالي (١٤٥/١-١٥٥)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٥/٣-١٠٥)، وروضة الناظر لابن قدامة ص (٩٩-١١١)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣١/٢-٧١)، والمسودة لآل تيمية ص (٢٣٨-٢٤٩)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص (٣٥٦-٣٥٨)، ومنهاج الأصول للبيضاوي وشرحه نهاية السؤل للأسنوي (٩٧/٣-١١٨)، وجمع الجوامع لابن السبكي وشرح المحلي له وحاشية البناني عليه (١٣٠/٢-١٣٧)، وشرح الكوكب المنير للفتوح (٣٤٥/٢-٣٧٧)، وإرشاد الفحول للشوكاني ص (٤٨-٥٠).

المسألة الرابعة

مشروعية الشفعة

قضى رسول الله ﷺ بالشفعة، فانعقد على مشروعتها إجماع الأمة، لكن نقل عن بعض أهل العلم أن الشفعة لا تجوز، وأنها من أكل أموال الناس بالباطل، فشذ بذلك عن جماعة المسلمين، وخرج به عن إجماعهم؛ لشبهه عرضت له في ذلك. ولنشرع الآن في تفصيل الكلام على هذه المسألة على النحو الآتي:

أولاً : تعريف الشفعة :

في اللغة :

الشفعة : مأخوذة من الشفع، والشفع مقارنة الشيعين^(١).
والشفع خلاف الوتر، وهو الزوج^(٢)، تقول : كان فرداً فشفعته^(٣).
وتأتي الشفعة في اللغة لمعان عدة منها : الضم^(٤)، والزيادة^(٥)، والإعانة^(٦)، والشفاعة^(٧).

وفي الاصطلاح :

عرفها بعض علماء الحنفية فقال : ((قال أصحابنا : الشفعة تملك البقعة جبراً على المشتري بما قام عليه))^(٨).

وعرفها بعض علماء المالكية فقال : ((استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه

(١) انظر : مقاييس اللغة لابن فارس (٢٠١/٣).

(٢) انظر : القاموس المحيط (٤٥/٣).

(٣) انظر : مقاييس اللغة (٢٠١/٣).

(٤) انظر : القاموس المحيط (٤٦/٣)، وراجع : المغني لابن قدامة (٤٦٠/٥)، وعمدة القاري (٦٠/١٠).

(٥) انظر : القاموس المحيط (٤٦/٣)، وراجع : المغني (٤٦٠/٥)، وفتح الباري (٤٣٦/٤).

(٦) انظر : القاموس المحيط (٤٦/٣)، وراجع : فتح الباري (٤٣٦/٤)، وعمدة القاري (٦٠/١٠).

(٧) انظر : القاموس المحيط (٤٦/٣)، وراجع : عمدة القاري (٦٠/١٠).

(٨) عمدة القاري (٦٠/١٠).

بشمنه))^(١).

وعرفها بعض علماء الشافعية فقال : ((في الشرع : انتقال حصة شريك إلى شريك، كانت انتقلت إلى أجنبي بمثل العوض المسمى))^(٢).

وعرفها بعض علماء الحنابلة فقال : ((هي استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه، من يد من انتقلت إليه))^(٣).

العلاقة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي :

هي علاقة ظاهرة، قال العيني — رحمه الله تعالى— بعد أن أورد جملة من المعاني اللغوية قال : ((كل ذلك يوجد في حق الشفيع))^(٤).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— رابطاً بين معنيين من معاني الشفيع في اللغة وهما الضم ، والزوج خلاف الوتر، وبين المعنى الاصطلاحي : ((فإن الشفيع كان نصيبه منفرداً في ملكه، فبالشفعة يضم المبيع إلى ملكه فيشفعه به))^(٥).

وقال في الربط بين الزيادة من المعاني اللغوية وبين المعنى الاصطلاحي : ((لأن الشفيع يزيد المبيع في ملكه))^(٦).

وقال ابن فارس — رحمه الله تعالى— رابطاً بين المعنى اللغوي الجامع لكلمة ((الشفيع)) وهو مقارنة الشيئين وبين المعنى الاصطلاحي : ((والشفعة في الدار من هذا، قال ابن دريد: سميت شفعة؛ لأنه يشفع بها ماله))^(٧).

ويمكن أن يقال مثل ذلك في معنى الإعانة ؛ لأن الشفيع يستعين بالمبيع على حاجته وإتمام ملكه.

(١) مواهب الجليل (٥/٣١٠).

(٢) فتح الباري (٤/٤٣٦).

(٣) المغني (٥/٤٥٩).

(٤) عمدة القاري (٣/٤٥).

(٥) المغني (٥/٤٦٠).

(٦) المصدر السابق .

(٧) مقاييس اللغة (٣/٢٠١).

وكذلك الشفاعة، فإن الشفيع إنما يأخذ المبيع ؛ لأن شراكنه للبائع شفعت له بذلك.

ثانياً : مذهب عامة أهل العلم :

ذهب عامة أهل العلم إلى مشروعية الشفعة، بل أجمع العلماء على ذلك، إلا ما نقل من خلاف شاذ، خرج عن اتفاق أهل العلم ، كما سيأتي إيضاحه قريباً — إن شاء الله تعالى .

قال ابن المنذر — رحمه الله تعالى— : ((لا اختلاف بين أهل العلم في إثبات الشفعة للشريك الذي لم يقاسم فيما بيع من أرض أو دارٍ أو حائطٍ))^(١).

وقال الخطابي — رحمه الله تعالى— مشيراً إلى حديث جابر رضي الله عنه الذي سيأتي سياقه قريباً — : ((في هذا الحديث إثبات الشفعة في الشراكة، وهو اتفاق من أهل العلم))^(٢).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى— قاصداً حديث قضاء النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم، وسيأتي قريباً — قال : ((حديث صحيح معروف عند أهل العلم ، مستعمل عند جميعهم ، لا أعلم بينهم في ذلك اختلافاً ، كل فرقة من علماء الأمة يوجبون الشفعة للشريك في المشاع، من الأصول الثابتة، التي يمكن فيها صرف الحدود، وتطريق الطرق))^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى— : ((اتفق الأئمة على ثبوت الشفعة في العقار الذي يقبل القسمة))^(٤).

ثالثاً : الرأي الشاذ :

نقل عن الأصم وابن عليهما قالوا : لا تثبت الشفعة في شيء بحال. وجاء عن عثمان البيتي — رحمه الله تعالى— أنه لا يرى الشفعة للشريك.

(١) الإقناع (١/٢٦٧).

(٢) معالم السنن (٣/١٥٢).

(٣) التمهيد (٧/٤٥—٤٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٨١).

ونقل بعض أهل العلم عن الحسن ومحمد بن سيرين والقاضي عبد الملك بن يعلى —
رحمهم الله تعالى جميعاً — أنهم لا يرون جواز بيع المشاع، وجعل ذلك منهم خلافاً في
وجوب الشفعة.

وهذا تفصيل نسبة كل قول على حدة :

[١] الأصم :

هو أشهر من نسب إليه الخلاف في مشروعية الشفعة، والشذوذ عن إجماع أهل
العلم على مشروعيتها.

قال القفال الشاشي — رحمه الله تعالى — : ((قال الأصم وابن عليه : لا تثبت
الشفعة في شيء بحال))^(١).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حين حكى الإجماع على مشروعية الشفعة :
((لا نعلم أحداً خالف هذا إلا الأصم))^(٢).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((لم يختلف العلماء في مشروعيتها ، إلا ما
نقل عن أبي بكر الأصم من إنكارها))^(٣).

ومن نقل عن الأصم مذهبه الشاذ هذا — غير من ذكر — العيني^(٤) وابن مفلح^(٥)
والشوكاني^(٦) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

[٢] ابن عليه :

نسب محمد بن أحمد الشاشي القفال — رحمه الله تعالى — إلى ابن عليه أنه قال : لا
تثبت الشفعة في شيء بحال ، وقرنه في هذه النسبة مع الأصم^(٧) ، كما تقدم .

(١) حلية العلماء (٥/٢٦٣).

(٢) المغني (٥/٤٦٠).

(٣) فتح الباري (٤/٤٣٦).

(٤) عمدة القاري (١٠/٦٠).

(٥) المبدع (٥/٢٠٣).

(٦) نيل الأوطار (٦/٨٠).

(٧) انظر : حلية العلماء (٥/٢٦٣).

ولم أطلع على أحد غيره نسب إلى ابن عليّة الخلاف في مشروعية الشفعة ، لكن يلاحظ أن القفال الشاشي — رحمه الله تعالى — نسب إلى الأصم وابن عليّة الخلاف في مشروعية الشفعة بصيغة الجزم : ((قال)) فقال : ((قال الأصم وابن عليّة : لا تثبت الشفعة في شيء بحال))^(١) .

ومن المعلوم — كما تقدم في المسألة السابقة — أن إبراهيم بن إسماعيل ابن عليّة من تلاميذ أبي بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، فمتا بعته له في هذه المسألة قريبة جداً ، إذ هما يعرفان من مستنقع واحد .

[٣] عثمان البيتي :

نسب ابن حزم — رحمه الله تعالى — إلى عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — أنه لا يرى الشفعة للشريك ، فبعد أن ذكر ابن حزم أن بعض أهل العلم لا يرى جواز بيع المشاع ، وربط هذا بجواز الشفعة قال ابن حزم : ((وأجاز عثمان البيتي بيع المشاع ، ولم ير الشفعة للشريك))^(٢) .

ثم عطف ابن حزم على ذلك مورداً حجة البيتي في إنكار الشفعة فقال : ((و أما من لم يقل بالشفعة ، فإن حجته أن يقول : خبر الشفعة مخالف للأصول ، ومن ملك شيئاً بالشراء فلا يجوز لغيره أخذه))^(٣) .

ويؤكد ابن حزم نسبه إلى عثمان البيتي الخلاف في مشروعية الشفعة بأن جعل ذلك من جملة ما يقدح بدعوى الإجماع على جواز الشفعة .

يقول ابن حزم : ((قد جَسر بعضهم على جاري عاداته في الكذب ، فادعى الإجماع على وجوب الشفعة في الأرض والبناء والأشجار فقط))^(٤) .

ثم رد ابن حزم على هذه الدعوى — بزعمه — بقوله : ((قال أبو محمد : أما الإجماع على وجوب الشفعة في الأرض وما فيها من بناء وشجر ، فقد أوردنا عن الحسن وابن سيرين

(١) حلية العلماء (٥/٢٦٣) .

(٢) المحلى (٩/٨٣) .

(٣) المحلى (٩/٨٥) .

(٤) المحلى (٩/٨٦) .

وعبد الملك بن يعلى وعثمان البيتي ، خلاف ذلك ، وهؤلاء فقهاء تابعون ((^(١)).
فأما من ذكر من أهل العلم مع عثمان فسيأتي — قريباً — تحقيق ما نسب إليهم ،
والمقصود ههنا التحقق مما نسب إلى عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — .
وقد تبين مما سبق حزم ابن حزم بنسبة الخلاف في مشروعية الشفعة إلى عثمان البيتي
— رحمه الله تعالى — .

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن هذه النسبة محل نظر وتردد ، بل أرجح عدم
صحة ما نسب إلى عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — من القول بعدم ثبوت الشفعة للشريك .
والدليل على عدم صحة ما نسب إلى عثمان البيتي من إنكار مشروعية الشفعة ما
يأتي :

أولاً :

لقد أورد ابن حزم — نفسه — في كتابه المحلى أقوالاً كثيرة عن عثمان البيتي — رحمه
الله تعالى — تفيد أن مذهب عثمان هو القول بمشروعية الشفعة ، وأنه يرى ثبوتها
للشريك .

ومن تلك الأقوال :

أ — نقل ابن حزم عن البيتي أنه يقول : إن الحاضر له أجل ثلاثة أيام ، فإن طلب
الشفعة فيها قضي له ، وإن مرت الثلاث ولم يطلب الشفعة بطل حقه ولا شفعة له ^(٢). ثم
أخذ ابن حزم يرد على البيتي قوله هذا ، ويصرح باسمه ^(٣).

ب — نقل ابن حزم عن البيتي أن مذهب عثمان أنه إذا بين المشتري ثم جاء الشفيع بعده
فعليه القيمة ^(٤).

ج — نقل ابن حزم عن البيتي أنه يقول لا شفعة لغائب إلا لقريب الغيبة ^(٥).

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر : المحلى (٩٠/٩)

(٣) انظر : المحلى (٩١/٩)

(٤) انظر : المحلى (٩٣/٩)

(٥) انظر : المحلى (٩٤/٩)

د — نقل ابن حزم أن مذهب البيتي أنه إذا باع من أحد شركائه فلا شفعة للآخرين منهم^(١).

ه — نقل ابن حزم أن مذهب البيتي أن الشركاء يأخذون بالشفعة على عدد رؤوسهم^(٢).

ثانياً :

لقد جاءت الرواية الصحيحة المسندة عن عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — أنه يرى مشروعية الشفعة وجواز الأخذ بها .

روى ذلك عبد الرزاق عن معمر عنه .

فقد روى عبد الرزاق في ((مصنفه))^(٣) قال : سألتُ معمرًا عن رجلين بينهما خربة لم تقسم ، فباع أحدهما نصيبه من تلك الخربة ، وباع معها خربة له أخرى ، بثمان واحد ، فجاء الشفيع فقال : أنا آخذ نصيبه من الخربة ؟ قال : قال عثمان البيتي : يأخذ البيع جميعاً أو يتركه جميعاً ((الأثر^(٤) .

وأمام هذه الرواية الصحيحة ، وتلك النقول ، يتبين أن عثمان البيتي — رحمه الله تعالى — يقول بمشروعية الشفعة ، وأنه لم يشذ عن الإجماع في هذه المسألة . ويبقى التعجب من صنيع ابن حزم في إطلاق الخلاف عنه ثم يعود فينقل عنه نقولاً كثيرة تفيد خلاف ما أطلق قبل !!

(١) انظر : المحلى (٩٧/٩).

(٢) انظر : المحلى (٩٨/٩).

(٣) المصنف لعبد الرزاق (٨٥/٨-٨٦).

(٤) كما تقدم فإن إسناد هذا الأثر صحيح ، لأنه إسناد متصل ، رجاله ثقات ، فبعد الرزاق الصنعاني أحد الأعلام ، ثقة حافظ مصنف شهير ، انظر : الكاشف للذهبي (١٧١/٢) و ((التقريب)) لابن حجر ص (٣٥٤) الترجمة رقم (٤٠٦٤) ، ومعمر هو ابن راشد ، عالم اليمن ، ثقة ثبت فاضل ، انظر : الكاشف (١٤٥/٣) ، والتقريب ص (٥٤١) ، رقم (٦٨٠٩) هذا من حيث توثيق الرجال ، وأما اتصال السند ، فمعمر من مشايخ عبد الرزاق المشهورين ، وعبد الرزاق قد صرح بالسماع ههنا منه ، وأما رواية معمر عن عثمان البيتي فهي محمولة على السماع ، لأنهما متعاصران ، ومن بلد واحد ، فقد توفي عثمان سنة (١٤٣) وكان نزيل البصرة ، وتوفي معمر سنة (١٥٣) وهو بصري ، حدث بالبصرة ، وسكن اليمن انظر : تهذيب التهذيب : (١٥٤/٧) و (٢٤٥/١٠) .

إلا أن يحمل هذا على أن ابن حزم اطلع على روايتين عن عثمان في المسألة، إحداهما بعدم ثبوت الشفعة للشريك، والأخرى بثبوتها له.

لكن أرى هذا الاحتمال ضعيفاً؛ لأن ابن حزم — رحمه الله تعالى — لم يشر إلى وجود روايتين عن عثمان في المسألة، ولم يحاول أن يوفق بذلك بين ما أطلقه من نسبه إلى عثمان القول بعدم ثبوت الشفعة للشريك وبين تلك النقول الكثيرة التي حكاهما عنه في إثبات الشفعة.

بل إنه — رحمه الله تعالى — أطلق الكلام على عواهنه، وجزم أولاً بأن عثمان لا يرى الشفعة للشريك، وعدّ هذا في جملة ما يقدر بحكاية الإجماع على مشروعية الشفعة — كما تقدم — ، ثم إنه عندما أخذ يتكلم على الأحكام الفرعية التفصيلية للشفعة كأنه ذهل عن ذلك الإطلاق فأخذ يورد عن البيهقي — في أثناء تلك التفاصيل — ما يفيد أن عثمان — رحمه الله تعالى — يرى مشروعية الشفعة ويرتب على ذلك أحكاماً كثيرة، وقد تقدم نقل جمل من ذلك قبل قليل.

هذا، ولم أطلع على أن أحداً نسب إلى عثمان البيهقي أنه يقول بعدم ثبوت الشفعة إلا في هذه النسبة الغريبة الشاذة من ابن حزم عنه أنه يقول بذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[٤] الذين منعوا من بيع المشاع :

جاء عن بعض أهل العلم المنع من بيع المشاع ، وعدم إجازته، وظاهر هذا التعارض مع إثبات الشفعة؛ لأن الشفعة اجمع على ثبوتها إنما هي في الشقص المشاع إذا بيع. فمن منع بيعه فكأنه قضى على مجال الشفعة وموردها بالزوال، فلم يصبح للشفعة عنده بناء على مذهبه ذلك مورد ترد عليه.

وإلى هذا يشير ابن رشد — رحمه الله تعالى — بقوله : ((فأما وجوب الحكم بالشفعة فالمسلمون متفقون عليه؛ لما ورد في ذلك من الأحاديث الثابتة، إلا ما يتأمل على من لا يرى بيع الشقص المشاع))^(١).

هذا، وقد نقل ابن حزم — رحمه الله تعالى — عن ثلاثة من علماء التابعين أنهم يقولون بعدم جواز بيع المشاع، وهم : الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، والقاضي عبد

(١) بداية المجتهد (٢/٢٥٦).

الملك بن يعلى — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((فقال عبد الملك بن يعلى — وهو تابعي قاضي البصرة — : لا يجوز بيع المشاع، روينا ذلك من طريق حماد بن زيد أخبرنا أيوب السخيتاني قال : رُفِعَ إلى عبد الملك بن يعلى قاضي البصرة رجل باع نصيباً له غير مقسوم فلم يجزه، فذكر لمحمد بن سيرين فرآه غير جائز. وقال محمد بن سيرين لا بأس بالشريكين يكون بينهما المتاع أو الشيء الذي لا يكال ولا يوزن أن يبيعه قبل أن يقاسمه. وقال الحسن : لا يبيع منه ولا من غيره حتى يقاسمه إلا أن يكون لؤلؤة، أو ما لا يقدر على قسمته))^(١).

وقد حزم ابن حزم بأن مقتضى منع أولئك بيع المشاع أنهم لا يرون ثبوت الشفعة، وجعل ذلك منهم خلافاً منع به دعوى انعقاد الإجماع على ثبوت الشفعة. فقال — رحمه الله تعالى — ((قد جَسُرَ بعضهم على جاري عاداته في الكذب، فادعى الإجماع على وجوب الشفعة في الأرض والبناء والأشجار فقط))^(٢).

ثم قال مكذباً دعوى الإجماع تلك : ((قال أبو محمد : أما الإجماع على وجوب الشفعة في الأرض، وما فيها من بناء وشجر، فقد أوردنا عن الحسن وابن سيرين وعبد الملك بن يعلى وعثمان البتي خلاف ذلك، وهؤلاء فقهاء تابعون))^(٣).

ولا يقصد بما أوردته عن الحسن وابن سيرين وعبد الملك إلا ما تقدم من مذهبهم في بيع المشاع فحسب، فهذا وحده هو الذي أوردته عنهم، وهو الذي عدّه ابن حزم ههنا منهم خلافاً في ثبوت الشفعة، وصيِّره قادحاً في حكاية الإجماع على مشروعيتها.

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أنه لا يصح عن أولئك الثلاثة إنكار مشروعية الشفعة، ولا يلزم من منعهم بيع المشاع — إن صح عنهم — أنهم لا يرون ثبوت الشفعة؛ لما يأتي:

أولاً : لم يصرح أيُّ من أولئك الثلاثة بإنكار مشروعية الشفعة، ولم ينقل ذلك عنهم أحد فيما أعلم.

(١) الخلى (٨٣/٩).

(٢) الخلى (٨٦/٩).

(٣) المصدر السابق .

ثانياً : لا يلزم من منع بيع المشاع القول بعدم مشروعية الشفعة؛ إذ قد قال بعض أهل العلم بالشفعة في غير المشاع كالشفعة للجار.

ثالثاً : لا يلزم من القول بعدم إجازة بيع المشاع القول بعدم جواز الشفعة فيه لو وقع البيع، فالجهة منفكة، كالصلاة في الأرض المغصوبة، فهناك من قال تحرم وتصح؛ إذ لا تلازم عند بعض أهل العلم بين الحكم التكليفي وبين الحكم الوضعي في بعض الصور، وإن كان هذا يعود في الواقع إلى قاعدة هل يقتضي النهي الفساد أو لا؟ .

رابعاً : بالإضافة إلى ما ذكر، فإن ما روي عن القاضي عبد الملك بن يعلى من أنه حكم على الرجل الذي رُفِع إليه بعدم صحة بيعه لنصيبه قبل قسمته، فهذه واقعة قضائية، فلعله لم يجزه لأمر شابه غير مجرد كونه باع مشاعاً، إذ النظر القضائي أخص من النظر في الفتيا، وكثيراً ما منع القضاة أشياء في قضايا عين لأمر يخص تلك العين، فإذا نظر الناظر في ذلك على عجل ربما فهم منها العموم في النظائر الأخرى، والقاضي لا يريد ذلك.

خامساً : لقد نقل ابن حزم — نفسه — عن الحسن البصري وعن محمد بن سيرين ما يفيد بأهما يريان مشروعية الشفعة، وثبوتهما، ويرتبان أحكاماً كثيرة على ذلك.

فأما الحسن : فقد نقل ابن حزم عنه الأقوال الآتية :

أ — لا شفعة إلا في تربة^(١).

ب — إذا باع من أحد شركائه فلا شفعة للآخرين منهم^(٢).

ج — أن الشركاء يأخذون بالشفعة على عدد رؤوسهم^(٣).

د — أن الشركاء يأخذون بالشفعة على حسب حصصهم وأنصبتهم، وهذه عنه

رواية ثانية، تخالف الرواية الأولى كما هو ظاهر^(٤).

وأما محمد بن سيرين : فقد أورد ابن حزم عنه أن مذهبه أنه إذا مات الشفيع قبل أن

(١) المحلى (٨٧/٩).

(٢) المحلى (٩٧/٩).

(٣) المحلى (٩٨/٩).

(٤) المحلى (٩٩/٩).

يقول أنا آخذ شفعي، فلا حق لورثته في الأخذ بالشفعة^(١).

وهذه هي المسألة المعروفة عند أهل العلم بمسألة هل الشفعة تورث أو لا؟ .

وفتوى ابن سيرين — رحمه الله تعالى — فيها تفيد أنه يقول بمشروعية الشفعة في

الأصل، إذ لو كان منكرًا لأصل المشروعية لم يتجه جوابه على فرع من فروعها.

سادساً : لقد جاءت الروايات الكثيرة المسندة عن الحسن البصري وعن محمد ابن

سيرين أنهما يقولان بمشروعية الشفعة، ويرتبان على ذلك أحكاماً كثيرة جرت منهما

الفتوى بما بناءً عليها.

فمما جاء عن الحسن البصري — رحمه الله تعالى — :

أ — روى عبد الرزاق في مصنفه بسنده عن قتادة والحسن قالا : ((إذا كان لصيقه

فله الشفعة))^(٢) يعني الجار.

ب — وروى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن الحسن قال : ((الشفعة على قدر

الأنصاء))^(٣).

ج — وروى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن الحسن قال : ((ليس لليهودي ولا

النصراني شفعة))^(٤).

د — وروى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن الحسن قال : ((كان لا يرى للكفار

شفعة))^(٥).

ه — وروى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن الحسن قال : ((إذا كان بين

الدارين طريق فلا شفعة بينهما))^(٦).

و — وروى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن الحسن قال : ((لا شفعة إلا في

(١) المحلى (٩٦/٩).

(٢) المصنف لعبد الرزاق (٧٨/٨).

(٣) المصنف لابن أبي شيبة (١١٨/٧).

(٤) المصنف (١٦٩/٧).

(٥) المصنف (١٧٠/٧).

(٦) المصنف (١٧٣/٧).

تربة))^(١).

ويطول المجال لو نُظر في أسانيد هذه الآثار كلها، ولكن أرى أن المقصود يتحقق بصحة إسناد أثر واحد منها.

وبالنظر في إسناد هذا الأثر الأخير — مثلاً — نجد أن أبا بكر بن شيبه رواه فقال : حدثنا هشيم عن يونس عن الحسن قال : لا شفعة إلا في تربة. وهذا إسناد صحيح متصل ، رجاله ثقات^(٢).

ومما جاء عن محمد بن سيرين — رحمه الله تعالى — :

أ — روى ابن أبي شيبه في مصنفه بسنده أن ابن سيرين قال : ((الشفعة لا تورث))^(٣).

ب — وروى عبد الرزاق في مصنفه بسنده عن ابن سيرين قال : ((الشفعة بالحصص))^(٤).

وبالنظر في إسناد هذا الأثر الأخير نجد أن عبد الرزاق رواه فقال : أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال: الشفعة بالحصص^(٥).

(١) المصنف (١٧٤/٧) ، وانظر مزيداً من الآثار عن الحسن في مشروعية الشفعة ، في السنن الكبرى للبيهقي (١٠٩/٦).

(٢) فهشيم هو هشيم بن بشير الواسطي، أبو معاوية ، ثقة، ثبت ، كثير التدليس والإرسال الخفي.

انظر ((التقريب)) لابن حجر ص (٥٧٤) الترجمة رقم (٧٣١٢).

ويونس هو يونس بن عبيد بن دينار العبدي البصري ، ثقة ثبت فاضل ورع، انظر : ((التقريب)) ص (٦١٣)، الترجمة رقم (٧٩٠٩).

وأما اتصال السند : فإن هشيماً ههنا يروي عن يونس وهو من أبرز شيوخه، وهو أكثر الناس رواية عنه، ففي تهذيب التهذيب (٦١/١١) : ((قال عبد الله بن أحمد : قلت لأبي : من أروى الناس عن يونس؟ فقال : هشيم))، ويونس يروي عن الحسن، ومن المعلوم أن يونس من أصحاب الحسن المشهورين به، وأنه مقدم عند كثير من المحدثين في روايته عنه على أقرانه. انظر : تهذيب التهذيب (٤٤٣/١١).

(٣) المصنف (٣٤٣/٧).

(٤) المصنف (٨٥/٨).

(٥) المصدر السابق .

وهذا إسناد صحيح متصل، رجاله ثقات^(١).

فبناء على ما تقدم كله أرى أنه لا يصح الخلاف في ثبوت الشفعة عن الحسن البصري ولا عن محمد بن سيرين ولا عن عبد الملك بن يعلى — رحمهم الله تعالى جميعاً — كما أرى — والله تعالى أعلم — أن عثمان البتي — رحمه الله تعالى — لم ينكر مشروعية الشفعة، بل جاء الإسناد الصحيح عنه بشبوتها — كما تقدم — كما جاء عنه نقولات كثيرة يذهب فيها إلى ثبوت الشفعة — كما تقدم أيضاً .

وما حكاه عنه ابن حزم من أنه لا يرى الشفعة للشريك قد جاء الإسناد الصحيح عنه، والنقل من ابن حزم نفسه على رده وإبطاله، فلا أرى تلك الحكاية عنه — إن لم تكن رواية اطلع عليها ابن حزم — إلا وهماً من ابن حزم — رحمه الله تعالى — ، وهذا هو الذي أرجحه، وقد تقدم بيان ذلك قريباً . والله تعالى أعلم .

إذا تبين هذا، فلا يبقى الخلاف في مشروعية الشفعة صحيحاً ثابتاً إلا عن الأصم، ولذا جزم ابن حجر — رحمه الله تعالى — بأن الخلاف في مشروعية الشفعة لم يقع من

(١) فبعد الرزاق الصنعاني ، أحد الأعلام ، ثقة حافظ مصنف شهير، انظر : الكاشف للذهبي (١٧١/٢).

و((التقريب)) لابن حجر ص (٣٥٤)، الترجمة رقم (٤٠٦٤).

ومعمر هو معمر بن راشد ، عالم اليمن ، ثقة ثبت فاضل، انظر : الكاشف (١٤٥/٣)، والتقريب ص(٥٤١)، رقم (٦٨٠٩).

وأيوب هو أيوب بن أبي تيممة السُّخْتِيَانِي ، قال عنه ابن حجر في ((تقريب التهذيب)) ص (١١٧) رقم (٦٠٥) : ((ثقة ثبت حجة من كبار الفقهاء العباد)).

وأما عن اتصال السند بينهم : فقد صرح عبد الرزاق بالسماح من معمر، فضلاً عن أن معمرًا من شيوخ عبد الرزاق المشهورين.

وأما رواية معمر عن أيوب فهي معروفة عند أهل العلم ؛ لأن أيوب من شيوخ معمر المعروفين، بل ذكر أهل العلم أن أيوب قد روى عن معمر، وهذه من رواية المشايخ عن تلاميذهم . انظر : تهذيب التهذيب (٢٤٣/١٠—٢٤٤).

وأما رواية أيوب عن ابن سيرين فهي ثابتة عند أهل العلم ، قال ابن المديني : ((أيوب في ابن سيرين أثبت من خالد الحذاء))، وخالد الحذاء ثقة من تلاميذ محمد بن سيرين، بل إن محمد بن سيرين شيخه، قد روى عنه. انظر : تهذيب التهذيب (٣٩٨/١)، و(١٢٠/٣—١٢١).

أحد من أهل العلم إلا ما نقل عن الأصم^(١).

وقطع ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بأنه لا يعلم أحداً خالف هذا إلا الأصم^(٢).
ثم إني لا أستبعد وقوع الخلاف في ثبوت الشفعة من إبراهيم بن عليّة ؛ لأن القفال
الشاشي — رحمه الله تعالى — جزم بذلك، ولم يأت عن ابن عليّة ما يخالف هذا النقل
عنه، بل اتحاد مشربه مع شيخه الأصم يؤيد هذا النقل عنه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم :

استدل عامة أهل العلم على مشروعية الشفعة بالسنة والإجماع والآثار والمعقول.

فمن السنة :

[١] عن جابر بن عبد الله — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((قضى النبي ﷺ بالشفعة
في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق فلا شفعة)).
متفق عليه^(٣). واللفظ للبخاري.

[٢] عن جابر بن عبد الله — رضي الله تعالى عنهما — قال : قال رسول الله ﷺ : ((من
كان له شريك في ربة^(٤) أو نخل ، فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه، فإن رضي
أخذ، وإن كره ترك)).
رواه مسلم^(٥).

[٣] عن عمرو بن الشريد — رحمه الله تعالى — قال : قال أبو رافع رضى الله عنه : سمعت النبي ﷺ
يقول : ((الجار أحق بسقبة^(٦))).

(١) انظر : فتح الباري (٤/٤٣٦).

(٢) انظر : المغني (٥/٤٦٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٤/٤٣٦)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٧/٤٥).

(٤) قال النووي في شرح صحيح مسلم (٧/٤٦) : الربة : الدار والمسكن ، ومطلق الأرض.

(٥) صحيح مسلم مع شرح النووي (٧/٤٥).

(٦) قال ابن حجر في فتح الباري (٤/٤٣٨) : ((السقب بالسين المهملة وبالصاد أيضاً، ويجوز فتح القاف
وإسكانها : القرب والملاصقة)).

رواه البخاري^(١)، بسياق أطول من هذا.

وقد جاءت الأحاديث عن النبي ﷺ في بيان مشروعية الشفعة، وتفصيل أحكامها، من رواية عدة من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — غير من سبق — منهم : علي بن أبي طالب^(٢)، وعبد الله بن مسعود^(٣)، وأبو هريرة^(٤)، وابن عمر^(٥)، وعبادة بن الصامت^(٦)، وابن عباس^(٧)، وأنس^(٨)، وسمرة بن جندب^(٩)، والشريد بن سويد الثقفي^(١٠)، — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .

ومن الإجماع :

حكى جمع من أهل العلم الإجماع على مشروعية الشفعة، وثبوتها، ووجوب الحكم بها، فقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — ((أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة للشريك الذي لم يقاسم، فيما بيع من أرض أو دار أو حائط))^(١١).

وقال في موضع آخر : ((لا اختلاف بين أهل العلم في إثبات الشفعة للشريك الذي لم يقاسم فيما يباع من أرض أو دار أو حائط))^(١٢).

(١) صحيح البخاري مع شرحه ((فتح الباري)) (٤/٤٣٧).

(٢) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٧٨/٨)، والمصنف لابن أبي شيبة (٧/١٦٤).

(٣) انظر : المصدرين السابقين.

(٤) انظر : سنن أبي داود (٢/١٠٦)، وسنن ابن ماجه (٢/٨٣٤)، والسنن الكبرى للبيهقي (٦/١٠٣).

(٥) انظر : سنن ابن ماجه (٢/٨٣٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٦/١٠٨).

(٦) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٦/١٠٩).

(٧) انظر : جامع الترمذي مع العارضة (٦/١٣٣—١٣٤)، وسنن ابن ماجه (٢/٨٣٣)، والسنن الكبرى

(٦/١٠٩—١١٠).

(٨) انظر : جامع الترمذي مع العارضة (٦/١٢٩)، والسنن الكبرى (٦/١٠٨).

(٩) انظر : سنن أبي داود (٢/١٠٦)، وجامع الترمذي مع العارضة (٦/١٢٩)، والسنن الكبرى

(٦/١٠٦).

(١٠) انظر : سنن النسائي ((المجتبى)) (٧/٣٢٠)، وسنن ابن ماجه (٢/٨٣٤)، و السنن الكبرى

(٦/١٠٥).

(١١) الإشراف على مذاهب أهل العلم (١/٣٣).

(١٢) الإقناع (١/٢٦٧).

وقال الخطابي — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى حديث جابر رضي الله عنه المتقدم — في قضاء النبي ﷺ بالشفعة : ((في هذا الحديث إثبات الشفعة في الشركة، وهو اتفاق من أهل العلم))^(١).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((حديث صحيح معروف عند أهل العلم، مستعمل عند جميعهم، لا أعلم بينهم في ذلك اختلافاً، كل فرقة من علماء الأمة يوجبون الشفعة للشريك في المشاع، من الأصول الثابتة التي يمكن فيها صرف الحدود، وتطريق الطرق))^(٢).

وقال في موضع آخر : ((فالشفعة واجبة بهذا الحديث في كل أصل مشاع، من ربع أو أرض أو نخل أو شجر، تمكن فيه القسمة والحدود، وهذا في الشريك في المشاع دون غيره إجماع من العلماء))^(٣).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — : ((أجمع المسلمون على ثبوت الشفعة للشريك في العقار ما لم يقسم))^(٤).

والملاحظ أن أولئك العلماء حكوا الإجماع المطلق على ثبوت الشفعة ولم يستثنوا أحداً من ذلك.

لكن من أهل العلم من أشار في أثناء حكايته للإجماع إلى وجود بعض الخلاف الذي لا يعتد به، أو ما يحتمل أن يترتب عليه خلاف في المسألة.

فقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((فأما وجوب الحكم بالشفعة فالمسلمون متفقون عليه؛ لما ورد في ذلك من الأحاديث الثابتة، إلا ما يتأمل على من لا يرى بيع الشقص^(٥)

(١) معالم السنن (٣/١٥٢).

(٢) التمهيد (٧/٤٥-٤٦).

(٣) المصدر السابق (٧/٥٠).

(٤) شرح صحيح مسلم (٧/٤٦).

(٥) تكررت هذه اللفظة في هذه المسألة، والمراد بها كما في الصحاح للجوهري (٣/١٠٤٣) : ((القطعة من الأرض، والطائفة من الشيء)).

المشاع))^(١).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — مشيراً إلى الحكم بثبوت الشفعة : ((لا نعلم أحداً خالف هذا إلا الأصم))^(٢).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((لم يختلف العلماء في مشروعيتها إلا ما نقل عن أبي بكر الأصم من إنكارها))^(٣).
وتمثل ذلك قال العيني — رحمه الله تعالى —^(٤).

وقال الرملي — رحمه الله تعالى — : ((الأصل فيها الإجماع إلا من شذ))^(٥).
ومن أورد حكاية الإجماع أو نقلها عن غيره من أهل العلم ابن مفلح^(٦)
والشوكاني^(٧) — رحمهما الله تعالى — وغيرهما.

هذا، ولقد نفى ابن حزم — رحمه الله تعالى — انعقاد الإجماع على الشفعة فقال :
((الشفعة لا إجماع فيها))^(٨).

وعلل هذا النفي بقوله : ((لأن قوماً لا يرون بيع الشقص المشاع، من الدور، ولا من الأرضين، ولا من جميع العقار))^(٩).
وقد تقدم — قريباً — الجواب عن ذلك ، وأن هذا لا يقدر في صحة انعقاد الإجماع على ثبوت الشفعة والحكم بموجبها. والله تعالى أعلم.

ومن الآثار :

جاء الإسناد إلى عدة من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — أنهم يرون ثبوت

(١) بداية المجتهد (٢/٢٥٦).

(٢) المغني (٥/٤٦٠).

(٣) فتح الباري (٤/٤٣٦).

(٤) انظر : عمدة القاري (١٠/٦٠).

(٥) نهاية المحتاج (٥/١٩٤).

(٦) انظر : المبدع (٥/٢٠٣).

(٧) انظر : نيل الأوطار (٦/٨٠).

(٨) مراتب الإجماع ص (٩٠).

(٩) المصدر السابق .

الشفعة، منهم : الخليفان الراشدان عمر بن الخطاب ^(١) وعثمان بن عفان ^(٢) — رضي الله تعالى عنهما — وعمرو بن حريث ^(٣) — رضي الله تعالى عنه — ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ما جاء عن هؤلاء — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .
وتقدم — قريباً — أن أحاديث الشفعة رواها أكثر من عشرة من الصحابة.
ومن المعقول :

أن في دخول المشتري شريكاً مع الشريك دون رضاه ضرراً عليه، فشرعت الشفعة دفعاً لذلك الضرر عن الشريك.

والضرر تارة يكون في المشاركة وتارة يكون في مؤونة القسمة ^(٤).
قال السرخسي — رحمه الله تعالى — : ((حق الأخذ بالشفعة لدفع ضرر مؤونة القسمة؛ لأنه لو لم يأخذ طالبه المشتري بالقسمة فيلحقه بسببه مؤونة القسمة، فالشرع مكنه من الأخذ بالشفعة ليدفع به ضرر مؤونة القسمة)) ^(٥).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((والمعنى في ذلك : أن أحد الشريكين إذا أراد أن يبيع نصيبه، وتمكن من بيعه لشريكه، وتخليصه مما كان بصدده من توقع الخلاص والاستخلاص، فالذي يقتضيه حسن العشرة أن يبيعه منه؛ ليصل إلى غرضه من بيع نصيبه، وتخليص شريكه من الضرر، فإذا لم يفعل ذلك، وباعه لأجنبي، سلط الشرع الشريك على صرف ذلك إلى نفسه)) ^(٦).

وقال : ((الشريك ربما دخل عليه شريك فيتأذى به، فتدعوه الحاجة إلى مقاسمته، أو يطلب الداخلة المقاسمة، فيدخل الضرر على الشريك بنقص قيمة ملكه، وما يحتاج إلى

(١) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٨٠/٨)، والمصنف لابن أبي شيبة (١٧٢/٧—١٧٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠٥/٦)، والجامع للترمذي مع العارضة (١٣٢/٦).

(٢) انظر : الموطأ (٧١٧/٢)، والمصنف لعبد الرزاق (٨٠/٨)، و(٨٧/٨)، والمصنف لابن أبي شيبة (١٧٢/٧)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠٥/٦)، والجامع للترمذي مع العارضة (١٣٢/٦).

(٣) انظر : المصنف لابن أبي شيبة (١٦٨/٧).

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٨٣/٣٠).

(٥) المبسوط (٩٤/١٤).

(٦) المغني (٤٦٠/٥).

إحداثه من المرافق))^(١).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — ((قال العلماء : الحكمة في ثبوت الشفعة إزالة الضرر عن الشريك))^(٢).

وقال ابن القيم — رحمه الله تعالى — ((شرع سبحانه الأخذ بالشفعة دفعاً للضرر عن الشريك))^(٣).

والشفعة لم يرد فيها دليل يخصصها في كتاب الله عز وجل، لكنها داخلة في قوله — سبحانه — : ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٤).

هذا، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن الشفعة تعبد لا يعقل معناها؛ لأنها قطع ملك المسلم بغير اختياره، وقد فعل ما يجوز له فعله^(٥).

ورأى أن مؤونة القسمة لا يزيل ضررها إلا شفعة تفرد الشفيع بالكل بعدها، فأما شقص من أشقاص فإن الشفعة فيه ومؤونة القسمة باقية، ورأى أن ضرر الخلطة يرفعه السلطان بالقسمة ههنا في الشركة، وبالكف في الجوار والمقاربة^(٦).

هكذا قال .

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن الحكمة من الشفعة ومعقوليتها باقية ظاهرة، وهي الأصل فيها، لكن ذلك قد يظهر ويقوى أحياناً ، وقد يختفي ويضعف حيناً ، على حسب الصور .

ومن المعلوم أنه قد يلحق الشريك من شريكه أو جاره أذى لا يستطيع السلطان على رفعه، أو لا يستطيع الشريك إثباته .

وكذلك فإن مؤونة القسمة وإن لم تؤمن إلا بالتفرد بالملك، لكن يضعف احتمال

(١) المصدر السابق (٥/٤٦٢).

(٢) شرح صحيح مسلم (٧/٤٦).

(٣) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (٢/٨٦).

(٤) من الآية (٧)، من سورة الحشر.

(٥) عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي (٦/١٣١).

(٦) المصدر السابق .

وجودها كلما قل عدد الشركاء.

ولا شك أن أمن جانب شريك قصدت أولاً الشركة معه أقرب من شريك دخيل.
والله تعالى أعلم.

خامساً : شبه الرأي الشاذ وكشفها:

يمكن حصر الشبه التي تعلق بها من منع من الشفعة وأنكر ثبوتها بثلاث شبه هي :

الشبهة الأولى :

أن الشفعة مخالفة للأصول؛ إذ أن من ملك شيئاً بالشراء فلا يجوز لغيره أخذه^(١)،
وفي الشفعة انتزاع ملك المشتري بغير رضائه، وإجبار له على المعاوضة^(٢)، وذلك لا
يجوز؛ فإنه من نوع أكل أموال الناس بالباطل^(٣)، وقد قال رسول الله ﷺ : ((لا يحل مال
امرئٍ إلا بطيب نفس منه))^(٤).

كشفها :

لا نسلم أن الشفعة مخالفة للأصول، بل هي أصل في الشرع ثابت^(٥)، فلا يعارض به
غيره؛ لأن الأصول لا تتعارض، بل يجمع بينها، ويحمل كل أصل منها على محمله،
ويصرف إلى جهته، فالذي أجاز التملك، وحفظ للناس متملكاتهم، وحرّم انتزاعها منهم
ظلماً وعدواناً، هو الذي أثبت أن الشريك أحق بتملك ما هو شريك فيه، فمراعاة
الأصل الأول ليست بأولى من مراعاة الأصل الثاني؛ إذ هما يخرجان من مشكاة واحدة،
وكل ما هنالك أن الأصل الأول أوسع فروعاً، وأشمل أجناساً وأنواعاً، والأصل الثاني
أخص منه في بعض ذلك.

(١) انظر : المحلى (٨٥/٩).

(٢) انظر : المغني (٤٦١/٥).

(٣) انظر : المبسوط (٩٠/١٤).

(٤) رواه الإمام أحمد في ((المسند)) (٧٢/٥).

(٥) انظر : المبسوط (٩٠/١٤).

وأما تعلقهم بقول النبي ﷺ : ((لا يجلب مال امرئ إلا بطيب نفس منه))^(١) ونحوه، فالجواب عنه :

أولاً : ليس ما دخل في ملك المشتري — ههنا — بمال له ثابت شرعاً ، بل هو موقف على رغبة الشريك، إن شاء شفع فأخذه، وإن شاء تركه فاستقر — حينئذٍ في ملك المشتري.

وإنما الذي في الحديث المال المستقر، الذي ليس لأحد فيه حق ولا متعلق، وليس هذا بمنطبق على المأخوذ في الشفعة.

ثانياً : قال بعض أهل العلم : ((ليس في التمسك بحديث : لا يجلب مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه، ما يمنع من الشفعة؛ لأن المشتري يعاوض عليها بما بذله، فيصل إليه، ولا يستحل منه))^(٢).

الشبهة الثانية :

أن الشفيع بالأخذ يدفع الضرر عن نفسه على وجه يلحق الضرر بالمشتري في إبطال ملكه عليه، وليس لأحد أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره^(٣).

كشفاها :

إنما لا يجوز أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره إذا تساوى الضرران، لكنهما — ههنا — لم يتساويا، فضرر الشريك أقوى وأظهر ، وهو أحق بملك شريكه من هذا الأجنبي، وهو يريد أن يدفع الضرر عن نصيبه الواقع في ملكه فعلاً ، أما هذا الأجنبي فهو الذي أراد أن يزاحمه، وهو الذي يتوقع منه الضرر أكثر مما يتوقع عليه، وأي ضرر يلحقه والشريك سيعطيه كل ما أخذ منه؟! وكل ما هنالك أن يبحث عن عين أخرى يشتريها غير هذه.

لكن الشريك سيضطر إلى المقاسمة وما يترتب عليها من نقص أو مؤونة، أو الخروج من ملكه بالبيع ونحوه.

(١) سبق تخريجه قريباً .

(٢) انظر : التكملة الثانية للمجموع للنووي (١٤/٣٠٢—٣٠٣).

(٣) انظر : المسوط (١٤/٩٠).

وشتان ما بين الضررين حينئذٍ ، إذا فرض أن أخذ الشفيع من المشتري بمثل الثمن يُعدُّ ضرراً!!.

ثم إن المتعلق بتلك الشبهة قد أقر بوقوع الضرر على الشريك والمشتري معاً ، فكيف المخلص عنده؟ وأيها — حينئذٍ — أحق بمراعاة حاله أولاً؟ أ هو صاحب الملك المستقر الثابت أو هو الأجنبي الطارئ!!.

ثم يُسأل إذا كنت تقر بوقوع الضرر على الطرفين معاً ، فأيهما الذي سعى أولاً لإيجاد الضرر على صاحبه؟! أليس هو المشتري الأجنبي الذي جاء الضرر من قبل مزاحمته للشريك؟! ولولاه لما فرضنا وقوع ضرر على أحد ههنا!.

ويمكن تلخيص ما تقدم بما يلي :

أولاً : لا نسلم بوقوع ضرر على المشتري ؛ لأنه سيأخذ ماله، ولن ينتقص منه شيء.

ثانياً : أن الشريك أحق برفع الضرر عنه من المشتري لعدة أمور منها :

أ — أن ملكه سابق.

ب — وأن الضرر في حقه أظهر.

ج — وأن المشتري هو المتسبب في إلحاق الضرر، والله تعالى أعلم.

الشبهة الثالثة :

في الشفعة إضرار بأرباب الأملاك ؛ فإن المشتري إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء ، فيستضر المالك^(١).

كشفها :

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— : ((الجواب عما ذكره من وجهين : أحدهما :

أنا نشاهد الشركاء يبيعون ، ولا يعدم من يشتري منهم غير شركائهم، ولم يمنعهما استحقاق الشفعة من الشراء .

الثاني : أنه يمكنه إذا لحقته بذلك مشقة أن يقاسم فيسقط استحقاق الشفعة))^(٢).

(١) انظر : المغني (٤٦٠/٥).

(٢) المغني (٤٦٠/٥).

هذا، وليعلم أن إيراد هذه الشبه، والرد عليها ، إنما هو من باب التنزل للخصم، وإلا فلا حجة لأحد مع قضاء رسول الله ﷺ .
ولذا نجد أن ابن حزم — رحمه الله تعالى— بعد أن أورد بعض تلك الشبه اكتفى بقوله : ((لا حجة في نظرٍ مع حكم ثابت عن رسول الله ﷺ))^(١).

سادساً : سبب الشذوذ:

لا أحد للخلاف في هذه المسألة من سبب إلا خفاء النص؛ لأن من ثبت عنده قضاء رسول الله ﷺ بالشفعة لا يتصور منه — إن كان مسلماً — أن يرد قضاء رسول الله ﷺ وينكره.

لكن ينبغي التنبه إلى أن المقصود بخفاء النص ليس هو — بكل حال — عدم بلوغه المخالف بالكلية، بل قد يكون المقصود به أيضاً — وهذا وارد هنا — بلوغه المخالف لكن بطريق لا يراه هو حجة، فيكون ذلك في حكم الخفاء عنده، وقد تقدم التنبيه على هذا عند الحديث عن ((أسباب الشذوذ)).

ويتجلى هذا بالنظر إلى أن من ثبت عنه الخلاف في هذه المسألة — وهما الأصم وابن عليه — ينكر حجية أخبار الآحاد — كما تقدم .
ولذا يشير بعض أهل العلم إلى الرد عليهما من هذه الجهة فيقول : ((إن ما روي في الشفعة وإن لم يكن متواتراً ، فالعمل به مستفيض، يصير به الخبر كالمتواتر، ثم الإجماع عليه منعقد، والعلم بكونه شرعاً واقع))^(٢).

(١) المحلى (٨٥/٩).

(٢) انظر : التكملة الثانية للمجموع للنووي (٤/٣٠٢—٣٠٣).

الفصل الثالث

من الآراء الشاذة في أحكام الأسيرة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

بم تحل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول؟

قال الله تعالى : ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾^(١).
ثم قال عز وجل : ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾^(٢).
فهل تحل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول. بمجرد أن يعقد عليها الزوج الثاني ثم يطلقها دون حصول وطء منه أو لا بد لذلك من أن يطأها الزوج الثاني؟
ذهب عامة أهل العلم في هذا مذهباً ، وخالفهم من خالفهم فشد بذلك عن جماعتهم، وبيان ذلك فيما يأتي :

أولاً : مذهب عامة أهل العلم:

ذهب عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها الأول حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها في ذلك النكاح ولا يكفي حلها للأول مجرد عقد الثاني عليها. بل حكى ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — إجماع الأمة جميعاً على ذلك^(٣).
واستند هذا الإجماع فيما استند عليه إلى قول النبي ﷺ في الحديث الثابت الصحيح — للمطلقة ثلاثاً حين طلبت الرجوع إلى زوجها الأول دون أن يمسه الثاني : ((لا ، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك))^(٤).

قال الترمذي — رحمه الله تعالى — حين أخرج الحديث من طريق عائشة — رضي الله

(١) من الآية (٢٢٩)، من سورة البقرة.

(٢) الآية (٢٣٠) ، من سورة البقرة.

(٣) انظر : جامع البيان في تفسير القرآن (٢/٢٩١).

(٤) صحيح البخاري مع الفتح (٩/٤٦٤) و صحيح مسلم مع شرح النووي (٦/١٨٥) .

تعالى عنها — : ((حديث عائشة حديث حسن صحيح ، والعمل على هذا عند عامة أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت زوجاً غيره فطلقها قبل أن يدخل بها أنها لا تحل للزوج الأول إذا لم يكن جامع الزوج الآخر))^(١).

وقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً أنها لا تحل له إلا بعد زوج غيره على ما جاء به حديث النبي ﷺ ، وانفرد سعيد ابن المسيب فقال : إن تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد به إحلالاً فلا بأس أن يتزوجها الأول))^(٢).

وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — : ((ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطاء ، ولم نعلم أحداً تابعه عليه فهو شاذ))^(٣).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر رأى سعيد : ((وأما سائر العلماء متقدمهم ومتأخرهم فيما علمت فعلى القول بهذا الحديث على ما وصفنا))^(٤).

وقال السرخسي — رحمه الله تعالى — : ((لا خلاف بين العلماء أن النكاح الصحيح شرطُ الحلِّ للزوج الأول بعد وقوع الثلاث عليها، والمذهب عند جمهور العلماء أن الدخول بها شرط أيضاً))^(٥).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — بعد أن أورد رأي سعيد : ((قال عامة العلماء — عداه — لا تحل بمجرد العقد))^(٦).

وقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — ((العلماء كلهم على أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها الأول إلا بعد الوطاء ... وشذ سعيد بن المسيب فقال : إنه جائز أن ترجع إلى

(١) جامع الترمذي مع عارضة الأحوذى (٤٢/٥-٤٣).

(٢) الإجماع ص (٨١).

(٣) أحكام القرآن (٣٩٠/١-٣٩١).

(٤) التمهيد (٢٣٠/١٣).

(٥) المبسوط (٩/٦).

(٦) عارضة الأحوذى (٤٤/٥).

زوجها الأول بنفس العقد^(١).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ((جمهور أهل العلم على أنها لا تحل للأول حتى يطأها الزوج الثاني وطأ يوجد فيه التقاء الختانين))^(٢).

وقال القرطبي — رحمه الله تعالى — ((ذهب الجمهور من العلماء والكافة من الفقهاء إلى أن الوطء كاف في ذلك))^(٣).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — ((المطلقة ثلاثاً لا تحل لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها ثم يفارقها وتنقضي عدتها، فأما مجرد عقده عليها فلا يبيحها للأول، وبه قال جميع العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم وانفرد سعيد بن المسيب فقال إذا عقد الثاني عليها ثم فارقها حلت للأول ولا يشترط وطء الثاني))^(٤).

وقال ابن دقيق العيد — رحمه الله تعالى — ((جمهور الفقهاء على أن التحليل لا يحصل إلا بالدخول، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن سعيد بن المسيب فيما نعلمه))^(٥).

ثانياً : الرأي المخالف :

خالف بعض أهل العلم عامة العلماء في هذه المسألة فقال : لا يشترط وطء الزوج الثاني لتحل للأول، بل يكفي مجرد العقد إذا لم يرد به إحلالها للزوج الأول. ونسب الخلاف في هذه المسألة إلى : سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وداود الظاهري — رحمهم الله تعالى جميعاً ، وإلى بعض المالكية وطائفة من الخوارج.

أما سعيد بن المسيب :

فنسبة الخلاف إليه في هذه المسألة ثابتة بالسند الصحيح وبالنقل المستفيض عنه من عدد كبير من الحفاظ ونقله الآثار من أهل العلم .

(١) بداية المجتهد (١٧/٢).

(٢) المغني مع الشرح الكبير (٤٧١/٨).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٤٨/٣).

(٤) شرح صحيح مسلم (١٨٥/٦).

(٥) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٤٠/٤).

أما الإسناد إليه فقد روى سعيد بن منصور — رحمه الله تعالى — في سننه قال :
(أخبرنا هشيم أخبرنا داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال : أما الناس
فيقولون حتى يجامعها، وأما أنا فإني أقول : إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك
إحلالاً لها فلا بأس أن يتزوجها الأول))^(١).

وهذا إسناد صحيح متصل رجاله كلهم ثقات^(٢).

وأما عزو الخلاف إلى سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة عند
العلماء فهو كثير مستفيض.

ومن ذكر الخلاف منهم عن سعيد في هذه المسألة : ابن المنذر^(٣) والخصاص^(٤) والقاضي
عبد الوهاب^(٥) وابن حزم^(٦) وابن عبد البر^(٧) والسرخسي^(٨) والباحي^(٩) والكيما الهراسي^(١٠)

(١) كتاب السنن لسعيد بن منصور — القسم الثاني من المجلد المطبوع (المجلد الثالث) ص (٧٥) حديث رقم
(١٩٨٩).

(٢) فهشيم هو أبو معاوية هشيم بن بشير الواسطي قال عنه الذهبي : إمام ثقة مدلس ، وقال عنه ابن حجر :
ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي ، وقد وثقه جمع من الحفاظ ، وروى له البخاري ومسلم وبقية
الجماعة ، انظر : الكاشف (١٩٨/٣) ، والتقريب ص (٥٧٤) رقم (٧٣١٢) ، وتهذيب التهذيب
(١١/٥٩—٦٤) ، وروايته ههنا خالية من التدليس لتصريحه بالسماع في قوله ((أخبرنا)) .

وأما داود بن أبي هند فهو أحد الأعلام كما قال الذهبي في الكاشف (١/٢٢٥) ، وقال عنه ابن حجر في
التقريب ص (٢٠٠) الترجمة رقم (١٨١٧) : ((ثقة متقن كان يهمل بأخرة)) ، ووثقه جمع من الحفاظ
كما في تهذيب التهذيب (٣/٢٠٤—٢٠٥) ، وسماعه من سعيد بن المسيب ثابت ومن صرح بذلك
الذهبي في الكاشف (١/٢٢٥).

(٣) الإجماع ص (٨١).

(٤) أحكام القرآن (١/٣٩١).

(٥) الإشراف (٢/١٣٧).

(٦) المحلى (١٠/١٧٨).

(٧) التمهيد (١٣/٢٣٠).

(٨) المبسوط (٦/٩).

(٩) المنتقى (٣/٢٩٩).

(١٠) أحكام القرآن (١/١٧٥).

والقفال الشاشي^(١) وابن العربي^(٢) وابن رشد^(٣) وابن قدامة^(٤) والقرطبي^(٥) والنووي^(٦)
وابن دقيق العيد^(٧) وابن تيمية^(٨) وأبو زرعة^(٩) وابن حجر^(١٠) والعييني^(١١) والزرقاني^(١٢)
والشوكتاني^(١٣) وغيرهم ، — رحمهم الله تعالى جميعاً —

وأما سعيد بن جبير :

فقد نسب إليه الخلاف في هذه المسألة : أبو جعفر النحاس — رحمه الله تعالى — في كتابه ((معاني
القرآن))^(١٤)، وتبعه على ذلك القاضي عبد الوهاب^(١٥)، والقرطبي^(١٦) — رحمهما الله تعالى — .
وهذا النقل من النحاس وهم منه كما ذكر ابن حجر^(١٧) — رحمه الله تعالى — تابعه
عليه من اغتر بنقله من أهل العلم كمن تقدم.

ذلك لأن سعيد بن جبير — رحمه الله تعالى — لم يثبت عنه أنه قال كما قال
سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — بل لم ينقل ذلك القول عنه أحد إلا النحاس

(١) حلية العلماء (١٣١/٧).

(٢) أحكام القرآن (١٩٨/١)، وعارضة الأحوذى (٤٤/٥).

(٣) بداية المجتهد (٨٧/٢).

(٤) المغني مع الشرح الكبير (٤٧١/٨—٤٧٢).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٤٧/٣—١٤٨).

(٦) شرح صحيح مسلم (١٨٥/٦).

(٧) أحكام الأحكام (٤٠/٤).

(٨) مجموع الفتاوى (١٠٩/٣٢).

(٩) طرح الشريب (٩٨/٧) ((تكملة)).

(١٠) فتح الباري (٤٦٧/٩).

(١١) عمدة القاري (١٥/١٧).

(١٢) شرح الموطأ (١٨٠/٣).

(١٣) نيل الأوطار (٤٦/٧).

(١٤) (٢٠٦/١).

(١٥) الإشراف (١٣٧/٢)، وانظر في بيان المتابعة : فتح الباري (٤٦٧/٩).

(١٦) الجامع (١٤٨/٣)، وقد ذكر القرطبي أنه تابع في ذلك النحاس.

(١٧) فتح الباري (٤٦٧/٩).

ثم تبعه من تبعه على نقله، يدل لذلك ما قال ابن حجر عما نسب إلى سعيد بن جبير حيث يقول : ((لا يعرف له سند عن سعيد بن جبير في شيء من المصنفات))^(١).
وليس مثل سعيد بن جبير من يخفى قوله في مسائل الأحكام على عامة الحفاظ ونقله الآثار من أهل العلم حتى لا يعلمه إلا عالم من علماء النحو واللغة كأبي جعفر النحاس — رحمه الله تعالى — .

ولذا تعجب ابن حجر — رحمه الله تعالى — من هذا النقل ثم قال : ((وأعجب منه أن أبا حيان جزم به عن السعديين : سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير^(٢))).

وإنما جعل ابن حجر هذا أعجب من ذلك ، لأن الأول يحتمل فيه الوهم بأن أراد أن يقول سعيد بن المسيب فقال سعيد بن جبير وهماً وذهولاً ، فكان مسوغه أقرب بقرينة أنه لم يذكر سعيد بن المسيب ههنا مع أنه هو المشهور بذلك الرأي^(٣).

أما الثاني : وهو الجزم عن السعديين كليهما فينفي التوهم ويدل على التوغل في النسبة عمداً ، وهذا أفحش في الخطأ وأبعد عن العذر.

والذي يظهر أن أبا حيان محمد بن يوسف الأندلسي تابع النحاس في عزوه القول إلى سعيد بن جبير كما صنع من قبله القاضي عبد الوهاب المالكي والقرطبي — رحمهم الله تعالى جميعاً — إذ أن أبا حيان أيضاً متأخر جداً عن عصر النحاس^(٤).

ومما يدل على عدم صحة نسبة الخلاف إلى سعيد بن جبير في هذه المسألة أن جمعاً من الحفاظ والعلماء الذين اعتنوا بنقل الأقوال صرحوا بانفراد سعيد بن المسيب بالقول بذلك

(١) المصدر السابق (٤٦٧/٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) لاحظ عبارة النحاس في كتابه ((معاني القرآن الكريم)) : (٢٠٦/١).

(٤) توفي النحاس — رحمه الله تعالى — سنة (٣٣٨) هـ ، بينما توفي أبو حيان سنة (٧٤٥) هـ . انظر في الأول: سير أعلام النبلاء (٤٠٢/١٥)، وفي الثاني : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (٢٧٦/٩—٢٧٩).

القول، ومن صرح بذلك : ابن المنذر^(١) والجصاص^(٢) وابن عبد البر^(٣) وابن العربي^(٤) وابن رشد^(٥) والنووي^(٦) وابن دقيق العيد^(٧) وأبو زرعة ولي الدين بن العراقي^(٨) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

ولو كان لابن جبير — رحمه الله تعالى — قول مثل قول ابن المسيب — رحمه الله تعالى — لنقل ذلك عنه ؛ لاسيما وأنها عالمان كبيران متعاصران من طبقة التابعين^(٩) .
فإذ قد خصوا سعيد بن المسيب بنقل الخلاف عنه وحده، بل وصرحوا بانفراده ولم يوجد لما نسب إلى ابن جبير سند إليه في شيء من المصنفات كما قال ابن حجر ؛ دل ذلك كله على أنه ليس لسعيد بن جبير قول يماثل قول سعيد بن المسيب — رحمهما الله تعالى — .
ولذا نجد أن ابن حجر — رحمه الله تعالى — استدل على وهم النحاس في نقله الخلاف عن ابن جبير بتصريح ابن المنذر بأنه لا يعلم أحداً وافق سعيد بن المسيب على قوله إلا طائفة من الخوارج ، فقال ابن حجر : ((كفى قول ابن المنذر حجة في ذلك))^(١٠) .

وأما داود الظاهري :

فلم أطلع في كلام أحد من الحفاظ ونقله الآثار من أهل العلم ممن اطلعت على كلامهم أنه نسب الخلاف إلى داود الظاهري في هذه المسألة إلا ما حكاه ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — عن داود الظاهري — رحمه الله تعالى — أنه وافق سعيد بن المسيب في

(١) الإجماع ص (٨١) .

(٢) أحكام القرآن (١/٣٩٠—٣٩١) .

(٣) التمهيد (١٣/٢٣٠) .

(٤) عارضة الأحمدي (٥/٤٤) .

(٥) بداية المجتهد (٢/٨٧) .

(٦) شرح صحيح مسلم (٦/١٨٥) .

(٧) أحكام الأحكام (٤/٤٠) .

(٨) تكملة طرح الشريب (٧/٩٨) .

(٩) انظر مثلاً : سير أعلام النبلاء (٤/٢١٧—٢٤٦) ، و(٤/٣٢١—٣٤٣) ، وتقريب التهذيب ص(٢٣٤) ،

وص(٢٤١) .

(١٠) فتح الباري (٩/٤٦٧) .

قوله في هذه المسألة^(١).

وهذه النسبة — في نظري — فيها نظر لعدة أمور :

منها : انفراد ابن الجوزي بهذه الحكاية عن داود من بين سائر الحفاظ ممن ذكرت أسماءهم قريباً^(٢).

ومنها : أن أصول الظاهرية تآبى ذلك ؛ لأن الحديث ظاهر في المسألة بخلاف رأي سعيد.

ومنها : أن ابن حزم الظاهري لم يذكر أن لداود رأياً يوافق رأي سعيد في هذه المسألة مع شدة عناية ابن حزم في تقرير مذهب أصحابه من أهل الظاهر لاسيما وداود إمامهم^(٣) . والله تعالى أعلم.

وأما بعض المالكية :

فقد ذكر عن بعض المالكية أنه قال في هذه المسألة بقول سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى —^(٤) ولم أطلع فيما اطلعت عليه من كتب المالكية على خلاف عندهم في هذه المسألة ولا أدري من المراد بذلك منهم.

ومع هذا فالذي يظهر لي خطأ تلك النسبة لأمور :

منها : أن ابن تيمية — رحمه الله تعالى — قال بعد أن أشار إلى ما نسب إلى بعض المالكية : ((وهم يطعنون في أن يكون هذا قولاً))^(٥).

ومنها : أن ابن تيمية — رحمه الله تعالى — قال في موضع آخر عن هذه المسألة : ((ليس في هذا خلاف إلا عن سعيد بن المسيب فإنه — مع أنه أعلم التابعين — لم تبلغه

(١) انظر فتح الباري (٩/٤٦٧).

(٢) انظر ص : (٧٤٣-٧٤٤).

(٣) انظر : المحلى (١٠/١٧٧-١٧٨).

(٤) انظر : مجموع الفتاوى (٣٢/١٠٩).

(٥) مجموع الفتاوى (٣٢/١٠٩).

السنة في هذه المسألة»^(١).

فالجزم بنفي الخلاف إلا عن سعيد يبين أن ابن تيمية — رحمه الله تعالى — يضعف ما عُزِي إلى بعض المالكية وأنه لم يصح ذلك عنده عندهم.

ومنها : أن بعض علماء المالكية حكى الإجماع بنفي الخلاف عندهم في أنه لا يبدل حلها للأول من جمع الثاني بين العقد والوطء ، حكى ذلك أكثر من واحد من علماء المالكية^(٢). وهم أدري من غيرهم بأقوال أصحابهم .

وأما الخوارج :

فقد نسب إلى طائفة من الخوارج أنهم قالوا في هذه المسألة بقول سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — .

نسب ذلك إليهم جمع من أهل العلم^(٣) وهو الذي يتفق مع أصولهم في التمسك بظاهر القرآن وطرح ما عداه من الأدلة .

وليس من شرط هذه الرسالة العناية بفقهاء أهل الأهواء والبدع ، وإنما جاء ذكرهم ههنا عرضاً .

ثالثاً : أدلة ما ذهب إليه عامة أهل العلم :

قامت الأدلة الواضحة الجلية من الكتاب والسنة وإجماع والآثار والمعقول دالة على صحة ما ذهب إليه عامة أهل العلم في هذه المسألة :

فمن الكتاب :

قول الله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾^(٤) الآية .

(١) مجموع الفتاوى (٩٢/٣٢).

(٢) انظر: مواهب الجليل (٤٦٨/٣).

(٣) انظر : حلية العلماء (١٣١/٧) ، والمغنى (٤٧٢/٨) ، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٨٦/٦) ، وشرح الزرقاني على الموطأ (١٨٠/٣) .

(٤) من الآية (٢٣٠) من سورة البقرة .

هذه الآية تنازع الاستدلال بها كلا الفريقين في هذه المسألة ، فكما استدل بظاهاها من شذ عن عامة أهل العلم هنا ، كذلك استدل بها من استدل من عامة أهل العلم على ما ذهبوا إليه .

فأما استدلال من استدل بظاهاها على أن مجرد العقد كاف فسيأتي بيانه بعد في موضعه .

وأما الاستدلال بما لمذهب عامة أهل العلم في وجوب الجمع بين العقد والوطء فمن ثلاثة أوجه :

الأول : أن النكاح حقيقة في الوطاء .

ذهب إلى ذلك الجصاص — رحمه الله تعالى — ووجه الاستدلال بالآية بناء على ذلك بقوله : ((قوله تعالى : (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) منتظم لمعان : منها : تحريمها على المطلق ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره ، مفيد في ^(١) شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعاً ، لأن النكاح هو الوطاء في الحقيقة ، وذكر الزوج يفيد العقد ، وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكناية المفهومة المغنية عن التصريح)) ^(٢) .

الثاني :

أن النكاح وإن سلمنا أنه حقيقة في العقد عند الإطلاق إلا أن اقتران ذكره في الآية بذكر الزوج يدل على أن المراد به ههنا الوطاء .

فذكر النكاح مقترناً بالزوجية دل على شرط الوطاء ، وذكر الزوج دل على شرط العقد فدللت الآية على وجوب الجمع بينهما .

ذكر هذا الوجه من الاستدلال أبو جعفر النحاس وشمس الدين السرخسي رحمهما الله تعالى . فقال النحاس : ((أهل العلم على أن النكاح ههنا الجماع ، لأنه قال : ﴿زوجاً غيره﴾ فقد تقدمت الزوجية فصار النكاح الجماع)) ^(٣) .

وقال السرخسي : ((وقيل : في القرآن ذكر الدخول إشارة ، فإنه أضاف فعل

(١) هكذا ، وتوضح العبارة لو أضيفت ((أن)) فتكون الجملة : مفيد في أن شرط الخ .

(٢) أحكام القرآن (١/٣٩٠) .

(٣) معاني القرآن الكريم لأبي جعفر النحاس (١/٢٠٦) .

النكاح إلى الزوج وإليها فيقضي ذلك فعل النكاح بعد الزوجية وذلك الوطاء))^(١).
الثالث :

أن النكاح المشروع يؤمر فيه بالعقد والوطء معاً بخلاف النكاح غير المشروع إذ
النكاح المحرم يحرم فيه مجرد العقد .

ونكاح الزوج الثاني نكاح مشروع مأذون فيه فتشمله القاعدة .

أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — .

فقال : ((إذا وقع به [أي الطلاق] الثلاث حرمت عليه المرأة بإجماع المسلمين
كما دل عليه الكتاب والسنة ، ولا يباح إلا بنكاح ثان ، وبوطئه لها عند عامة السلف
والخلف ، فإن النكاح المأمور به يؤمر فيه بالعقد وبالوطء ، بخلاف المنهي عنه ، فإنه ينهى
فيه عن كل من العقد والوطء ، ولهذا كان النكاح الواجب والمستحب يؤمر فيه بالوطء
من العقد ، والنكاح المحرم يحرم فيه مجرد العقد))^(٢).

ومن السنة :

ما رواه عروة بن الزبير — رحمه الله تعالى — أن عائشة — رضي الله تعالى عنها —
أخبرته : أن امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله إن رفاعة
طلقتني فبت طلاقي ، وإني نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي ، وإنما معه مثل
الهدبة ، قال رسول الله ﷺ : لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة ؟ لا ، حتى يذوق
عسيلتك وتذوقي عسيلته)) ، متفق عليه^(٣).

وفي لفظ : فطلقها ثلاث تطليقات^(٤). وفي لفظ : طلقها آخر ثلاث تطليقات^(٥).

وكلها بمعنى واحد إذ يفسر بعضها بعضاً.

(١) المبسوط (٩/٦) .

(٢) مجموع الفتاوى (٩٢/٣٢) .

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري (٣٦١/٩) كتاب الطلاق — باب من جوز الطلاق الثلاث ، وصحيح
مسلم مع شرح النووي (١٨٥/٦) كتاب النكاح .

(٤) صحيح البخاري مع الفتح (٥٠٢/١٠) كتاب الأدب باب رقم ٦٨ .

(٥) صحيح مسلم مع شرح النووي (١٨٧/٦) كتاب النكاح .

ووجه الاستدلال بهذا الحديث واضح جلي ، فهو صريح في أن النبي ﷺ منع المطلقة ثلاثاً أن ترجع إلى زوجها الأول حتى يذوق الثاني عسيلتها.

وذوق العسيلة كناية عن الجماع^(١)، فقد جاء في حديث أخرجه النسائي — رحمه الله تعالى — لفظ : ((حتى يجامعها الآخر))^(٢).

وفي حديث أخرجه الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — : ((العسيلة هي الجماع))^(٣). وعامة أهل العلم على هذا، وأن حقيقة العسيلة هي الوطاء سواء أنزل المني أم لم ينزل^(٤).

وشذ الحسن البصري — رحمه الله تعالى — فجعل حقيقة العسيلة هي إنزال المني، فجعل الإنزال شرطاً لحلها للأول^(٥)، وهذا شذوذ ثان في المسألة أدع الآن تفصيل القول فيه إذ ليس من شرط هذه الرسالة استقصاء القول في جميع الآراء الشاذة كما تقدم.

وهذا الدليل من السنة قطعي الدلالة والثبوت، فلا يلتفت إلى أي رأي يخالفه، قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((ومع تصريح النبي ﷺ ببيان المراد من كتاب الله تعالى وأنها لا تحل للأول حتى يذوق الثاني عسيلتها وتذوق عسيلته لا يعرج على شيء سواه، ولا يسوغ لأحد المصير إلى غيره))^(٦).

بل ادعى بعض علماء الحنفية أن حديث ((العسيلة)) في حيز التواتر^(٧)، وأنه من

(١) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٨٥/٦)، وفتح الباري (٤٦٦/٩).

(٢) سنن النسائي ((المجتبى)) (١٤٩/٦) لكن من رجال إسناده رزين بن سليمان الأحمري قال ابن حجر : مجهول. انظر : تقريب التهذيب ص (٢٠٩).

(٣) المسند (٦٢/٦)، لكن من رجال إسناده أبو عبد الملك المكي قال عنه الزيلعي في نصب الراية (٢٣٨/٣) : المكي مجهول.

(٤) انظر : التمهيد (٢٢٨/١٣)، والمنتقى للباقي (٢٩٩/٣)، وبداية المجتهد (٨٧/٢)، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٨٦/٦)، وفتح الباري (٤٦٦/٩).

(٥) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي (١٨٦/٦)، وفتح الباري (٤٦٧/٩)، وشرح الزرقاني على الموطأ (١٧٩/٣).

(٦) المغني مع الشرح الكبير (٤٧٢/٨).

(٧) انظر : أحكام القرآن للحصاص (٣٩٠/١).

الأحاديث المشهورة^(١).

وأرادوا بذلك التخلص من مثل ما ألزمهم به ابن حزم — رحمه الله تعالى — حيث ألزمهم بالأخذ بمذهب سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة^(٢)؛ لأن حديث ((العسيلة)) زائد على ما في القرآن وهو من أخبار الآحاد، والقاعدة عند الحنفية : أن لا يترك ظاهر القرآن لخبر الواحد^(٣)، والزيادة على النص نسخ عندهم^(٤)، ولا يجوز نسخ القطعي بالظني.

ومن الإجماع :

حكى غير واحد من أهل العلم الإجماع على أن المطلقة ثلاثاً لا تحل لمطلقها حتى تنكح زوجاً آخر نكاحاً يطؤها فيه.

من ذلك ما حكاه ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — بقوله : ((تأويل قوله : ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ نكاحاً صحيحاً ثم يجامعها فيه، ثم يطلقها. فإن قال : فإن ذكر الجماع غير موجود في كتاب الله تعالى ذكره، فما الدلالة على أن معناه ما قلت؟ قيل : الدلالة على ذلك إجماع الأمة جميعاً على أن ذلك معناه))^(٥).

وكذلك حكى الإجماع على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية — رحمه الله تعالى — بقوله : ((وما يذكر عن سعيد بن المسيب من عدم اشتراط الوطء ... هو قول شاذ صحت السنة بخلافه، وانعقد الإجماع قبله وبعده))^(٦).

وقريباً من ذلك ما ذكره النووي — رحمه الله تعالى — بقوله : ((فأما مجرد عقده عليها فلا يبيحها للأول، وبه قال جميع العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وانفرد سعيد بن المسيب فقال : إذا عقد الثاني عليها ثم فارقها حلت للأول، ولا يشترط وطاء

(١) انظر : المبسوط للسرخسي (٩/٦).

(٢) انظر : المحلى (١٧٨/١٠).

(٣) انظر : أصول السرخسي (٣٦٤/١).

(٤) انظر : أصول السرخسي (٨٢/٢).

(٥) جامع البيان في تفسير القرآن (٢٩١/٢).

(٦) مجموع الفتاوى (١٠٩/٣٢).

الثاني))^(١).

ومن الآثار :

ما روي عن عدة من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — أنهم قالوا : لا تحل للأول حتى يطأها الثاني.

من ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب وعائشة^(٢) وابن عمر^(٣) وأنس وأبي هريرة^(٤) وغيرهم^(٥) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .

ومن المعقول :

أن اشتراط حلها للأول أن تنكح زوجاً غيره إنما قصد به ردع الأزواج عن التسرع في الطلاق المبتوت وهذا لا يتحقق ويقع في النفس الموقع البالغ من الردع والزجر إلا إذا جعل الوطاء شرطاً في ذلك النكاح ولم يكتف بمجرد العقد.

قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — : ((لأن الغرض بذلك عقوبته على ما فعل، وردعه أن يعود لمثله، وذلك إنما يحصل بالوطء دون مجرد العقد))^(٦).

وقال السرخسي — رحمه الله تعالى — : ((لأن المقصود منع الأزواج من الاستكثار من الطلاق ، وذلك لا يحصل بمجرد العقد، إنما يحصل بالدخول، ففيه مغايظة الزوج الأول، ودخول الثاني بها بالنكاح مباح مبغض عند الزوج الأول، كما أن الاستكثار من الطلاق مبغض شرعاً؛ ليكون الجزاء بحسب العمل))^(٧).

(١) شرح صحيح مسلم (٦/١٨٥).

(٢) روى ذلك عنهما سعيد بن منصور في السنن الجزء الثاني من المطبوع ص (٧٤)، كما رواه أيضاً عنهما

أبو بكر بن أبي شيبة في ((المصنف)) (٤/٢٧٥).

(٣) رواه عنه سعيد بن منصور في السنن (٢/٧٥).

(٤) رواه عنهما ابن أبي شيبة في المصنف (٤/٢٧٥).

(٥) انظر : المغني (٨/٤٧٢).

(٦) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/١٣٧—١٣٨).

(٧) المبسوط (٦/٩).

رابعاً : مستمسك الرأي الشاذ :

من قال يكفي مجرد عقد الزوج الآخر على المطلقة ثلاثاً لتحل لزوجها الأول إنما استمسك في ذلك بظاهر القرآن وهو قول الله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ﴾^(١).

نص على ذلك عدة من أهل العلم^(٢)، وبيان هذا الظاهر كما قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((ذلك أن لفظ النكاح في جميع القرآن إنما أريد به العقد لا الوطاء))^(٣) ثم بين أنه يستثنى من ذلك قوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ وبين أنه إنما استثنى بدليل السنة^(٤).

فبقي من خفيت عليه السنة المبينة للقرآن في هذا متمسكاً بالظاهر حتى في هذا المستثنى طرداً للقاعدة.

قال ابن عبد البر موجهاً — رأي سعيد بن المسيب في تمسكه بظاهر القرآن : ((قال : فقد نكحت زوجاً يلحقه ولدها ويجب الميراث بينهما))^(٥).

وقال ابن العربي موجهاً رأي سعيد : ((لأن النكاح المشروط في حلها للأول قد وجد))^(٦).

وقال النووي موجهاً : ((والنكاح حقيقة في العقد على الصحيح))^(٧).

(١) من الآية (٢٣٠)، من سورة البقرة.

(٢) انظر : التمهيد (٢٣٠/١٣)، و الجامع لأحكام القرآن (١٤٨/٣)، وفتح الباري (٤٦٧/٩).

(٣) التمهيد (٢٢٨/١٣).

(٤) انظر : التمهيد (٢٢٨/١٣).

(٥) التمهيد (٢٣٠/١٣).

(٦) عارضة الأهودي (٤٤/٥).

(٧) شرح صحيح مسلم (١٨٥/٦—١٨٦).

خامساً : الرد على مستمسك الرأي الشاذ :

تمسك الرأي الشاذ في هذه المسألة بظاهر القرآن كما تقدم ردّه عامة أهل العلم من عدة أوجه هي :

الأول:

منع أن يكون النكاح حقيقة في العقد ، فلم يسلم بعض أهل العلم بهذا ، بل قال : النكاح هو الوطاء في الحقيقة^(١).

وبهذا التوجيه يكون الظاهر مع عامة أهل العلم.

الثاني :

أنه وإن سلّم بأن النكاح حقيقة في العقد إلا أنه في هذه الآية خرج عن هذا الظاهر لقرينة اقتضت ذلك ، وهي اقتران ذكر النكاح بذكر الزوج ، فصرف ذلك معناه من العقد إلى الوطاء^(٢).

الثالث :

أن لفظ ((النكاح)) مجمل؛ لأنه من الألفاظ المشتركة، فهو مشترك بين العقد والوطء معاً ، وقد جاءت السنة ببيان ذلك المجمل في حديث ((العسيلة)) فتعين المصير إلى ذلك البيان.

ولو قيل : إن في الآية عموماً لكأنت هذه السنة مخصصةً لذلك العموم.

يقول النووي — رحمه الله تعالى— : ((أجاب الجمهور بأن هذا الحديث مخصص لعموم الآية ومبين للمراد بها))^(٣).

وعلى كل حال فحديث النبي ﷺ نص في المسألة ، قاطع لقول كل قائل دونه.

وسنة النبي ﷺ مبينة للقرآن ، والنص مقدم على الظاهر، ولا كلام لأحد مع كلام رسول الله ﷺ .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص (١/٣٩٠).

(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (٦/٩)، و الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/١٤٨).

(٣) شرح صحيح مسلم (٦/١٨٦).

ورحم الله تعالى من خالف في هذه المسألة فإنه لو بلغه حديثُ رسول الله ﷺ هذا لكان أولَ الآخذين به، الصائرين إليه، كيف لا! وهو أعلم التابعين.
قال الباجي — رحمه الله تعالى— : ((لعله لم يبلغه الحديث؛ لأنه نصٌّ في مخالفة قوله))^(١).

ويقول ابن قدامة — رحمه الله تعالى— : ((ومع تصريح النبي ﷺ ببيان المراد من كتاب الله تعالى، وأنها لا تحل للأول حتى يذوق الثاني عسيلتها وتذوق عسيلته، لا يعرج على شيء سواه، ولا يسوغ لأحد المصير إلى غيره))^(٢).
وليست السنة وحدها التي بينت القرآن في هذه المسألة بل جاء البيان أيضاً بالإجماع.

أوضح ذلك ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى— فقال : ((فإن قال : فإن ذكر الجماع غير موجود في كتاب الله تعالى ذكره، فما الدلالة على أن معناه ما قلت ؟ قيل: الدلالة على ذلك إجماع الأمة جميعاً على أن ذلك معناه، وبعد... فقد دل على أن ذلك كذلك بوحيه إلى رسول الله ﷺ وبيانه ذلك على لسانه لعباده))^(٣).

سادساً : سبب الشذوذ :

يظهر أن سبب الشذوذ في هذه المسألة — والله تعالى أعلم — هو خفاء النص ، وهو حديث رسول الله ﷺ الصريح الصحيح الذي لا إشكال معه، فلما خفي على من خفي عليه لم يكن أمامه إلا الاستدلال بما رأى أنه ظاهر القرآن.
يدل لذلك أمران :

الأول :

(١) المنتقى (٣/٢٩٩).

(٢) المغني (٨/٤٧٢).

(٣) جامع البيان (٢/٢٩١).

أن جمعاً من أهل العلم أشاروا إلى ذلك ، وأومأوا إليه، ولم يجزموا في ذلك بشيء،
لكن منهم من قال لعله لم يبلغه الحديث، ومنهم من قال : أظنه لم يبلغه.
ومن أولئك العلماء : ابن المنذر^(١)، وابن عبد البر^(٢)، والباجي^(٣)، والقرطبي^(٤)
والنووي^(٥)، وولي الدين أبو زرعة^(٦)، وابن حجر^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

الثاني :

أن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — قال : ((أما الناس فيقولون : حتى
يجامعها، وأما أنا فإني أقول : إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالاً لها فلا بأس
أن يتزوجها الأول))^(٨).

فقوله : ((أما الناس فيقولون)) دليل على أنه لم يبلغه في ذلك عن رسول الله ﷺ
شيء.

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((سياق كلامه يشعر بذلك^(٩)))، ثم يفسر
ذلك بقوله : ((الحديث لو كان عند سعيد بن المسيب ... ما نسبه إلى مقالة الناس الذين
خالفهم))^(١٠).

ومن هذين الأمرين يظهر أن الحديث لم يبلغ سعيداً — رحمه الله تعالى — ، وإنما لم
يجزم أهل العلم بذلك لأنه يحتمل — ولو احتمالاً بعيداً — أن الحديث بلغه من طريق لم

(١) انظر : فتح الباري (٤٦٧/٩).

(٢) التمهيد (٢٣٠/١٣).

(٣) المنتقى (٢٩٩/٣).

(٤) الجامع (١٤٨/٣).

(٥) شرح صحيح مسلم (١٨٦/٦).

(٦) تكملة طرح الشريب (٩٨/٧).

(٧) فتح الباري (٤٦٧/٩).

(٨) سنن سعيد بن منصور (٧٥/٢).

(٩) فتح الباري (٤٦٧/٩).

(١٠) المصدر السابق .

يصح به عنده^(١)، أو بلغه ثم نسيه أو تأول فيه تأويلاً بعيداً كأن يكون توهم فيه أنه واقعة عين خاصة لسبب معين فلا يعم ونحو ذلك.

إشكال ورفعه :

يشكل على القول بخفاء الحديث الوارد في المسألة على سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — أن حديث ((العسيلة)) روي في بعض طرقه من طريق سعيد بن المسيب نفسه، فكيف يستقيم هذا مع القول بخفائه عليه؟!.

فقد روى الحديث من طريق سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — النسائي وابن ماجه والطبري — رحمهم الله تعالى — ، وأشار إليه البيهقي — رحمه الله تعالى — في السنن الكبرى. أما النسائي وابن ماجه فقد أخرجاه من طريق محمد بن جعفر — هو غندر — حدثنا شعبة عن علقمة بن مرثد قال : سمعت سلم بن زريق يحدث عن سالم بن عبد الله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبي ﷺ في الرجل تكون له المرأة يطلقها ثم يتزوجها رجل آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها فترجع إلى زوجها الأول، قال : ((لا حتى تذوق العسيلة))^(٢).

وأما الطبري فقد أخرج من هذا الطريق نفسه إلا أنه قال فيه : عن علقمة بن مرثد عن سالم بن رزين الأحمري عن سالم بن عبد الله عن سعيد بن المسيب ... الخ^(٣) . وكذلك أشار إليه البيهقي^(٤) .

والفرق بينهما أن شيخ علقمة جاء عند النسائي وابن ماجه باسم سلم بن زريق ، وجاء عند الطبري والبيهقي باسم سالم بن رزين الأحمري .

على أن بعض من حقق التقريب من الأساتذة المعاصرين ذكر أن سلم بن زريق ليس من رجال ابن ماجه وأن ذلك وقع خطأ في النسخة المطبوعة من سنن ابن ماجه، وأن

(١) انظر : التمهيد (٢٣٠/١٣).

(٢) سنن النسائي ((المجتبى)) (١٤٨/٦-١٤٩) وسنن ابن ماجه (٦٢٢/١).

(٣) جامع البيان في تفسير القرآن (٢٩٢/٢).

(٤) انظر : السنن الكبرى (٣٧٥/٧) .

صحة اسم رجل السند عنده هو سالم بن رزين (١).

وأياً كان الحال فإن الحديث لم يصح من طريق سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — بل قال بعض أهل العلم إنه لم يصح أصلاً من طريق ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — (٢).

وبيان ذلك في الأمور الآتية :

أولاً : أنه من رواية محمد بن جعفر وهو ((غندر)) قال عنه ابن حجر : ((ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة)) (٣).

وقال ابن أبي حاتم بعد أن ساق الحديث من طريق غندر عن شعبة بالسند السابق عند الطبري والبيهقي قال: ((سمعت أبي يقول : هذه الزيادة التي زاد غندر عن شعبة في الإسناد ليس بمحفوظ)) (٤).

وذلك أن الحديث روي بطريق آخر غير طريق شعبة ، فقد رواه سفيان الثوري عن علقمة بن مرثد عن رزين بن سليمان الأحمر عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه سئل عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً ... الحديث .

رواه بهذه الطريق النسائي (٥) والطبري (٦) والبيهقي (٧) .

وقد رواه بهذا السياق عن سفيان كبار الحفاظ أمثال عبد الرحمن بن مهدي ووكيع ومحمد بن كثير العبدي وأبو أحمد الزبيري (٨) إلا أن الأخيرين قالوا: عن سليمان بن رزين، بقلب الاسم وكذلك وكيع يرويه تارة هكذا وتارة هكذا (٩).

وطريق سفيان الثوري — رحمه الله تعالى — ظاهر أنه ليس فيها ذكر لسعيد بن

(١) انظر: حاشية ص (٢٠٩) من كتاب التقريب لابن حجر بتحقيق محمد عوامة، الترجمة رقم (١٩٤٠).

(٢) انظر : المحلى لابن حزم (١٠/١٧٨) .

(٣) تقريب التهذيب (٤٧٢) الترجمة رقم (٥٧٨٧).

(٤) الجرح والتعديل (٣/٥٠٧-٥٠٨).

(٥) سنن النسائي ((المجتبى)) (٦/١٤٩).

(٦) جامع البيان في تفسير القرآن (٢/٢٩٢) .

(٧) السنن الكبرى (٧/٣٧٥).

(٨) انظر : الجرح والتعديل (٣/٥٠٨)، والسنن الكبرى للبيهقي (٧/٣٧٥).

(٩) انظر : الجرح والتعديل (٣/٥٠٨).

المسيب — رحمه الله تعالى — ولا لسالم بن عبد الله — رحمه الله تعالى — .
فهذه هي الزيادة التي أشار إليها أبو حاتم — رحمه الله تعالى — وذكر أن غندراً
زادها عن شعبة في الإسناد وأنها زيادة ليست بمحفوظة .
ولعل ما فيه — رحمه الله تعالى — من الغفلة هي سبب ذلك .
ذلك أن الحديث يدور على علقمة بن مرثد عن رزين بن سليمان أو سلم بن زهير
فتارة يرويه الرواة عن علقمة عن رزين عن ابن عمر مباشرة .
وتارة يروونه عن علقمة عن رزين أو سلم بن زهير عن سالم عن سعيد عن ابن عمر
فيجعلون بين رزين وبين ابن عمر رجلين .
فالطريق المباشرة جاءت من رواية سفيان عن علقمة .
والطريق الزائدة جاءت من رواية شعبة عن علقمة .
وقد روى الطريق الزائدة عن شعبة محمد بن جعفر المعروف بـ ((غندر)) .
وقد صرح بعض حفاظ الحديث بأن الطريق الأولى المباشرة أولى بالصواب^(١) .
ثم توجه نقد كثير منهم إلى الطريق الزائدة .
وما ذكرته ههنا في ((أولاً)) هو أحد أوجه ذلك النقد، وستأتي بعدد إن شاء الله
تعالى بقية تلك الأوجه .
ثانياً : أن هذا الحديث مما اختلف فيه شعبة عن سفيان — رحمه الله تعالى — ،
وإذا اختلفا فإن رواية سفيان أرجح وأولى بالصواب من رواية شعبة، لا يكاد يختلف في
ذلك المحققون من حفاظ الحديث ونقادهم .
بل إن شعبة نفسه — رحمه الله تعالى — كان يقول : سفيان أحفظ مني^(٢) .
وقال يحيى بن القطان : إذا اختلفا أخذت بقول سفيان^(٣) .
وقال أبو زرعة : الثوري أحفظ^(٤) . ومرة قال : حديث سفيان أصح^(٥) .

(١) انظر : سنن النسائي ((المختص)) (١٤٩/٦) .

(٢) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٣٧٥/٧) .

(٣) انظر : المصدر السابق .

(٤) انظر : الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥٠٨/٣) .

(٥) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٣٧٥/٧) .

والنسائي حين روى الحديث من كلا الطريقتين، فرواه أولاً من طريق شعبة ثم رواه من طريق سفيان، قال مشيراً إلى رواية سفيان : هذا أولى بالصواب^(١).

وقال ابن حجر معلقاً على كلام النسائي : ((وإنما قال ذلك لأن الثوري أتقن وأحفظ من شعبة))^(٢).

وقد تقدم — قبل — أن رواية شعبة هي التي جاء فيها ذكر الحديث من طريق سعيد بن المسيب ، وأما رواية سفيان فلم يرد فيها ذكر لسعيد في السند أصلاً .

فتوهين رواية شعبة وترجيح رواية سفيان عليها يدل على عدم صحة رواية الحديث من طريق سعيد بن المسيب وأن ذكر سعيد في السند وقع وهماً من الرواة.

ثالثاً : أن الحديث الذي أخرجه النسائي وابن ماجه وجاء فيه ذكر الحديث من طريق سعيد بن المسيب إنما جاء من رواية سلم بن زريق .

وسلم بن زريق هذا — رحمه الله تعالى — ضعفه يحيى بن معين^(٣)، وقيل إنما ضعفه لقلة اشتغاله بالحديث^(٤).

وقال عنه النسائي : ليس بالقوي^(٥).

وقال ابن حبان : ((لم يكن الحديث صناعته، وكان الغالب عليه الصلاح، يخطئ خطأ فاحشاً، لا يجوز الاحتجاج به إلا فيما يوافق الثقات))^(٦).

رابعاً : جاء الحديث عن سعيد بن المسيب عند الطبري والبيهقي وعند ابن ماجه على قول، من رواية سالم بن رزين الأحمري وتارة يقال سليمان بن رزين وحيناً يقال رزين بن سليمان وهو رجل واحد وقع اضطراب في اسمه، وعلى كل حال فلاهل العلم فيه مقال.

(١) انظر : سنن النسائي ((المتنبي)) (١٤٩/٦).

(٢) فتح الباري (٤٦٧/٩).

(٣) انظر : الجرح والتعديل (٢٦٤/٤).

(٤) انظر : تهذيب التهذيب (١٣٠/٤).

(٥) انظر : تقريب التهذيب ص (٢٤٥).

(٦) كتاب المجروحين لابن حبان (٣٤٤/١).

قال البخاري — رحمه الله تعالى — : ((لا تقوم الحجة بسليمان بن رزين ولا برزين؛ لأنه لا يدري سماعه من سالم، ولا سليمان من ابن عمر))^(١).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((رزين بن سليمان الأحمري ، ومنهم من قلبه، وقيل : سالم بن رزين ، مجهول))^(٢).

خامساً : أنه وإن كان الحديث من طريق سعيد من رواية شعبة هو مصب نقد أهل التحقيق من المحدثين فوهنوه وضعفوه للعلل السابقة، إلا أن بعض جهابذة النقاد ضعف الحديث بالطريقتين معاً طريق شعبة وطريق سفيان الثوري — رحمهما الله تعالى — .

قال البيهقي — رحمه الله تعالى — : ((بلغني عن محمد بن إسماعيل البخاري أنه وهن حديث شعبة وسفيان معاً))^(٣).

ولعله في هذا يشير إلى النص السابق عن البخاري أول هذه الصحيفة.

سادساً : نص بعض أهل العلم من المحدثين على أن الحديث — حديث العسيلة — لم يصح من طريق ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما —^(٤).

وهذا حكم عام يشمل جميع الطرق التي روي بها الحديث عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما —، ومنها الطريق التي ذكر فيها اسم سعيد بن المسيب راوياً للحديث، لاسيما وهي أوهى الطرق التي روي بها الحديث عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — .

سابعاً : مما يدل على عدم صحة الحديث من طريق سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — أن الحديث لو كان عنده عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — مرفوعاً ما نسبته إلى مقالة الناس الذين خالفهم، قال ذلك ابن حجر — رحمه الله تعالى —^(٥). وجعل هذا وجهاً من أوجه تضعيف رواية شعبة للحديث وترجيح رواية سفيان عليها مفسراً بذلك ترجيح النسائي لرواية سفيان.

(١) انظر : تهذيب التهذيب (٣/٢٧٦).

(٢) تقريب التهذيب ص (٢٠٩) ترجمة رقم (١٩٤٠).

(٣) السنن الكبرى (٧/٣٧٥).

(٤) انظر : المحلى (١٠/١٧٨).

(٥) انظر : فتح الباري (٩/٤٦٧).

ومما تقدم كله يتضح جلياً عدم صحة رواية حديث ((العسيلة)) من طريق سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — .

وبهذا يرتفع الإشكال المتوهم من معارضة رأيه لروايته، ويزول التعجب من أنه كيف يكون عنده الحديث ثم يصدف عنه برأيه^(١)، وسلفنا الصالح أجلُّ من أن يظن بهم ذلك الظن، ولكن كشف ذلك وتجليته بالبحث والتحقيق هو مقتضى كمال البيان، والله تعالى أعلم.

هل رجوع سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — عن قوله في هذه المسألة؟

قال بدر الدين العيني : ((ذكر في كتاب (القنية) لأبي الرجاء مختار بن محمود الزاهدي أن سعيد بن المسيب رجوع عن مذهبه هذا))^(٢).

وهذا — في نظري — من إلقاء الكلام على عواهنه ، وإلا فكيف يسوغ مع تضافر نصوص الجِلَّة من الحفاظ ونقله الآثار من أهل العلم على أن سعيد بن المسيب قال بذلك القول — وهو قول شنيع مخالف للسنة، مع أن صاحبه معذور مأجور باجتهاده إن شاء الله تعالى — ولم يذكر أحد منهم أنه رجوع عن ذلك القول الذي نسبوه بحق إليه مع توفر الهمة لمثل هذا لو صح ؛ لتنزيه ذلك الإمام الجليل عن مثل ذلك الخطأ الشنيع في الاجتهاد.

أقول : كيف يسوغ مع ذلك أن يأتي أحد المتأخرين عن أولئك الأئمة بدهور^(٣) فيزعم أن سعيداً — رحمه الله تعالى — قد رجوع عن قوله دون أن يذكر سنداً ولا أصلاً ولا نقلاً لذلك، هيهات أن يقبل مثل ذلك الزعم هيهات.

وما أشبه هذا بذلك الذي استبعد أن يصح هذا القول عن سعيد بن المسيب في هذه المسألة.

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر من خرَّج من الأئمة الرواية عن

(١) انظر : تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٧٧/١).

(٢) عمدة القاري (١٥/١٧).

(٣) توفي الزاهدي سنة (٦٥٨) هـ ، انظر : الجواهر المضية (٣/٤٦٠—٤٦٢)، ومفتاح السعادة لطاش كيري زاده (٢٧٩/٢)، وقال عنه : ((كان على مذهب الاعتزال ولهذا لا يعتمد على فتواه)).

سعيد أنه قال بهذا القول : ((فيه تعقب على من استبعد صحته عن سعيد))^(١).
ذلك أنه ليس كل قول مستثنع أو رأي مستغرب أو مذهب شاذ يكفي لمجرد
استثناعه أو استغرابه أو شذوذه أن يُنْفَى عمن نسب إليه إذا كان ذلك المنسوب إليه من
أهل العلم والفضل والصلاح .
إذ ليس هذا طريقاً أميناً في النقل وليس طريقاً مأموناً في الذب عن الأئمة، بل
الطريق الأمين المأمون أن تثبت ما ثبت بالنقل الصحيح أو الاستفاضة المنزلة منزلته ثم نجلي
عذر من وقع في شيء من ذلك ، عارفين له مع ذلك فضله وإمامته وسابقته غير منتقصين
من ذلك لذلك قيد أئمة. والله تعالى أعلم .

(١) فتح الباري (٤٦٧/٩)، وكان ابن حجر — رحمه الله تعالى — يشير إلى ما ذكر ابن كثير — رحمه الله
تعالى — فإنه قال عما نسب إلى سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — : ((في صحته عنه نظر)) ثم
ساق حديث العسيلة من طريق سعيد بن المسيب [— وقد تقدم بيان ما فيها —] ثم قال ابن كثير :
((فهذا من رواية سعيد بن المسيب عن ابن عمر مرفوعاً على خلاف ما يحكى عنه فبعيد أن يخالف ما
رواه بغير مستند والله أعلم)) تفسير ابن كثير (٢٧٧/١).

المسألة الثانية:

إنكار بكر بن عبد الله المزني - رحمه الله تعالى -

لمشروعية الخلع

أولاً : تعريف الخلع :

في اللغة :

الخلع : اسم ، يقال : خلع رداءه ، وخفه ، وقيده ، وامرأته ، والخلع كالنزع إلا أن في الخلع مهلة، ويقال : اختلعت المرأة اختلاعاً وخُلعةً^(١).

وخلع امرأته خُلعاً ، وخالعها مخالعة، واختلعت هي منه فهي خالعة، وأصله من خَلع الثوب^(٢). وإنما قيل لمفارقة الرجل زوجته على عوض خُلعاً ؛ لأن كلاً من الزوجين لباس للآخر كما قال تعالى : ﴿ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لِهِنَّ ﴾^(٣)، فإذا فارقها على ذلك العوض فقد خلع كل واحد منهما لباس صاحبه ، فكأنهما - حيثئذ - قد نزعا عنهما لباسهما ذاك^(٤).

وفي الاصطلاح :

قيل : الخلع : أن يفارق امرأته على عوض تبذله له^(٥).

وقيل : فراق الرجل امرأته على عوض يحصل له^(٦).

وقيل : فراق الرجل زوجته ببذل قابل للعوض يحصل لجهة الزوج^(٧)، ونحو ذلك من

(١) انظر : العين للخليل بن أحمد (١/١١٨).

(٢) انظر : النهاية لابن الأثير (٢/٦٥).

(٣) من الآية (١٨٧) من سورة البقرة.

(٤) انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (١/٢٩٦) والمغرب للمطري (١/٢٦٦) ، ثم راجع : طلبة الطلبة للنسفي

(١٢٦) ، والمطلع على أبواب المنع للبعلي (٣٣١) ، وأيسر الفقهاء للقنوي (١٦١-١٦٢).

(٥) المطلع (٣٣١).

(٦) عمدة القاري (١٧/٤٢).

(٧) فتح الباري (٩/٣٩٦).

التعريفات، وهي تعريفات متقاربة كما هو واضح.

ثانياً : مذهب عامة أهل العلم في الخلع

ذهب عامة أهل العلم إلى مشروعية الخلع، وأن حكمه باق لم ينسخ، بل قال ابن العربي — رحمه الله تعالى— : ((الخلع أصل في الشريعة))^(١).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى— : ((أجمع العلماء على مشروعيته إلا بكر بن عبد الله المزني))^(٢).

وحكى ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى— إجماع الجميع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين على تخطئة ما ذهب إليه بكر بن عبد الله المزني ، وإجازة أحد الفدية من المفتدية نفسها لزوجها^(٣).

وحكى الجصاص — رحمه الله تعالى— اتفاق السلف على مشروعية الخلع^(٤).
وقال الباجي — رحمه الله تعالى— : ((فأما الخلع بكل ما أصدقها أو أقل فجائز عند جميع الفقهاء))^(٥).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى— : ((قد اتفقت الأمة عن بكرة أبيها على أن الخلع يجوز))^(٦).

ثالثاً : الرأي الشاذ في المسألة

انفرد بكر بن عبد الله المزني — رحمه الله تعالى— من بين سائر أهل العلم فقال بعدم مشروعية الخلع، وزعم أنه منسوخ.

وهذا القول ثابت عن بكر — رحمه الله تعالى— بالسند الصحيح إليه وبحكاية جمع

(١) عارضة الأحوذى (١٥٩/٥).

(٢) فتح الباري (٣٩٥/٩).

(٣) جامع البيان (٢٨٨/٢).

(٤) انظر : أحكام القرآن (٣٩٢/١).

(٥) المنتقى (٦٢/٤).

(٦) عارضة الأحوذى (١٥٩/٥).

من الحفاظ وأهل العلم عنه ذلك القول.

فأما السند إليه في ذلك فممنه ما رواه ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — قال
(^١): حدثنا مجاهد بن موسى، قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا
عقبة بن أبي الصهباء، قال: سألت بكراً عن المختلعة أ يأخذ منها شيئاً؟ قال: لا، وقرأ
﴿وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾ (^٢).

وهذا إسناد صحيح متصل، رجاله ثقات (^٣)، قد صرح كل واحد منهم بسماعه
من شيخه.

ومن الإسناد إليه أيضاً: ما رواه ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — قال (^٤):
حدثني المثني، قال: حدثنا الحجاج، قال: حدثنا عقبة بن أبي الصهباء، قال: سألت
بكر بن عبد الله عن رجل تريد امرأته منه الخلع، قال: لا يجلب له أن يأخذ منها شيئاً،
قلت: يقول الله تعالى ذكره في كتابه: ﴿فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ (^٥) قال:
هذه نسخت، قلت: فأني حفظت؟ قال: حفظت في سورة النساء قول الله تعالى ذكره:
﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾

(١) جامع البيان (٢/٢٨٨).

(٢) من الآية (٢١) من سورة النساء، ويضح استدلاله بسياق الآيات من أولها، قال تعالى: ﴿وإن أردتم
استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أ تأخذونه بهتاناً وإثمًا مبيناً وكيف
تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾ آيتا ٢٠ و ٢١ من سورة النساء.

(٣) فمجاهد بن موسى ((ثقة))، انظر: التقريب (٥٢٠)، الترجمة رقم (٦٤٨٣).

وعبد الصمد بن عبد الوارث قال عنه الحاكم: ((ثقة مأمون))، انظر: تهذيب التهذيب (٦/٣٢٨)،
وقال عنه الذهبي: ((حجة)) انظر: الكاشف (٢/١٧٣)، وقال ابن حجر: ((صدوق ثبت في شعبة))
انظر: التقريب (٣٥٦)، الترجمة رقم (٤٠٨٠).

وعقبة بن أبي الصهباء قال عنه يحيى بن معين: ((ثقة))، انظر: من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في
الرجال رواية يزيد بن الهيثم ص (٤٠)، والجرح والتعديل (٦/٣١٢)، والثقات لابن حبان (٧/٢٤٧).

(٤) جامع البيان (٢/٢٨٨).

(٥) من الآية ٢٢٩ من سورة البقرة.

أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ﴿١﴾.

وهذا إسناد متصل، ورجاله ثقات فيما اطلعت عليه^(٢)، إلا المثني بن إبراهيم الآملي الطبري شيخ ابن جرير فلم أقف له على ترجمة.

وقد أورد أبو محمد بن حزم — رحمه الله تعالى — الأثر عن بكر بن عبد الله المزني من طريق الحجاج بن المنهال عن عقبة بن أبي الصهباء، وهي نفس الطريق الثانية عند ابن جرير، لكن ابن حزم لم يسند ما بينه وبين الحجاج بل ذكر الرواية مقطوعة^(٣).

ومن الإسناد إليه أيضاً: ما رواه ابن الجوزي — رحمه الله تعالى — بسنده قال: أخبرنا إسماعيل بن أحمد، قال: أخبرنا عمر بن عبيد الله البقال، قال: أخبرنا أبو الحسين بن بشران، قال: أخبرنا إسحاق بن أحمد الكاذي، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا حماد بن خالد الخياط، قال: حدثنا عقبة بن أبي الصهباء، عن بكر بن عبد الله قال: سألته عن رجل سألته امرأته الخلع؟ فقال: لا يحل له أن يأخذ منها شيئاً...^(٤). ثم ساق بقية الخبر قريباً مما ساقه ابن جرير في الطريق الثانية.

وأما حكاية أهل العلم عن بكر قوله هذا، فكثير منهم حكى عنه هذا القول ومن ذلك:

قال ابن جرير: ((فأما ما قاله بكر بن عبد الله... فقول لا معنى له))^(٥). وقال النحاس: ((قال عقبة بن أبي الصهباء: سألت بكر بن عبد الله المزني عن الرجل تريد امرأته أن تخالعه فقال: لا يحل له أن يأخذ منها شيئاً... وهذا قول شاذ خارج عن الإجماع))^(٦).

(١) آية ٢٠ من سورة النساء.

(٢) فالحجاج بن المنهال (ثقة فاضل) كما قال ابن حجر في التقريب (١٥٣) ترجمة (١١٣٧).

(٣) انظر: المحلى (٢٣٦/١٠).

(٤) نواسخ القرآن ص (٢٠٩—٢١٠).

(٥) جامع البيان (٢/٢٨٨).

(٦) الناسخ والمنسوخ (٥١/٢).

وقال الجصاص بعد أن ساق الأثر عن بكر : ((هو قول شاذ يردده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف))^(١).

وقال ابن حزم : ((روينا من طريق الحجاج بن المنهال أخبرنا عقبة بن أبي الصهباء قال : سألت بكر بن عبد الله المزني عن الخلع، قال : لا يجزئ له أن يأخذ منها،...))^(٢).

وقال ابن عبد البر : ((قول بكر هذا خلاف السنة الثابتة في قصة ثابت بن قيس وحبيبة بنت سهل، وخلاف جماعة العلماء والفقهاء بالحجاز والعراق والشام))^(٣).

وقال محمد بن أحمد الشاشي القفال : ((حكى عن بكر بن عبد الله المزني أنه قال : الخلع منسوخ، وليس بشيء))^(٤).

وقال ابن العربي : ((قال بكر بن عبد الله المزني : لا يأخذ الزوج من المختلعة شيئاً))^(٥)، وغير هؤلاء كثير منهم : ابن رشد^(٦) وابن قدامة^(٧) والقرطبي^(٨) وابن كثير^(٩) وابن حجر^(١٠) والعييني^(١١) والقسطلاني^(١٢).

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم

استدل عامة أهل العلم على مشروعية الخلع بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.
فمن الكتاب :

(١) أحكام القرآن (١/٣٩٢).

(٢) المحلى (١٠/٢٣٦).

(٣) التمهيد (٢٣/٣٧٦).

(٤) حلية العلماء (٦/٥٣٩).

(٥) أحكام القرآن (١/٣٦٨).

(٦) بداية المجتهد (٢/٦٧).

(٧) المغني (٨/١٧٤).

(٨) الجامع لأحكام القرآن (٣/١٣٩)، و(٥/١٠١).

(٩) تفسير القرآن العظيم (١/٢٧٣).

(١٠) فتح الباري (٩/٣٩٥).

(١١) عمدة القاري (١٧/٤٢).

(١٢) إرشاد الساري (٨/١٤٨).

(١) قول الله تعالى : ﴿ ولا يجلب لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتن ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾^(١).

وهذه الآية أصل في مشروعية الخلع.

والدلالة منها على ذلك واضحة جلية، فقد دلت على أنه إذا تشاقت الزوجان ولم تقم المرأة بحقوق الرجل وأبغضته ولم تقدر على معاشرته ؛ فلها أن تفتدي منه بما أعطاه، ولا حرج عليها في بذلها له ولا حرج عليه في قبول ذلك منها^(٢). وهذه هي حقيقة الخلع وماهيته.

ولوضوح دلالة هذه الآية فإنه لما احتج بها على بكر لم يؤولها على غير هذا التأويل وإنما ادعى أنها منسوخة.

(٢) وقول الله تعالى : ﴿ وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً والصلح خير ﴾^(٣).

استدل بهذه الآية على مشروعية الخلع ابن حزم^(٤) وابن حجر^(٥) — رحمهما الله تعالى — .

ولم يذكر وجه الدلالة منها فيما اطلعت عليه، ولعل وجه ذلك أن الخلع إنما يقع باصطلاح الزوجين وتراضيهما فهو نوع من الصلح فدخل في عموم مشروعيته . على أن المروي عن أكثر أهل العلم بالتفسير تفسير الآية على غير هذا الوجه .

قال ابن كثير — رحمه الله تعالى — : ((الظاهر من الآية أن صلحهما على ترك بعض حقها للزوج، وقبول الزوج ذلك خير من المفارقة بالكلية))^(٦).

(١) من الآية (٢٢٩)، من سورة البقرة.

(٢) انظر : تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٧٢/١).

(٣) من الآية (١٢٨) من سورة النساء .

(٤) انظر : المحلى (٢٣٧/١٠).

(٥) انظر : فتح الباري (٣٩٥/٩—٣٩٦).

(٦) تفسير القرآن العظيم (٥٦٣/١).

وذكر ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في تفسير هذه الآية وأنه قال في ذلك :
(يكون الرجل عنده المرأة فتنبو عيناه عنها من دمامتها، أو كبرها، أو سوء خلقها أو
قذذها فتكره فراقه، فإن وضعت له من مهرها شيئاً حل له، وإن جعلت له من أيامها فلا
حرج))^(١).

ثم قال أبو الفداء : ((كذا فسرها ابن عباس وعبيدة السلماني ومجاهد بن جبر
والشعبي وسعيد بن جبيرة وعطاء وعطية العوفي ومكحول والحسن والحكم بن عتبة وقتادة،
 وغير واحد من السلف والأئمة، ولا أعلم في ذلك خلافاً أن المراد بهذه الآية هذا، والله
أعلم))^(٢).

(٣) وقول الله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا
تعزلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾^(٣).
قال أبو بكر الجصاص — رحمه الله تعالى — : قد أنزل الله تعالى في الخلع آيات. ثم
ساق منها هذه الآية ، وبين وجه الاستدلال منها بقوله : ((قيل فيه إنه خطاب للزوج،
 وحظر به أخذ شيء مما أعطاها إلا أن تأتي بفاحشة مبينة، قيل فيها إنها هي الزنا، وقيل
فيها إنها النشوز من قبلها، وهذه نظير قوله تعالى : ﴿فإن خفتن ألا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فيما افتدت به﴾^(٤))).^(٥)
(٤) وقول الله تعالى : ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه
نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾^(٦).
قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — مبيناً وجه الدلالة من هذه الآية :

(١) المصدر السابق ، وقوله في الأثر ((أو قذذها)) هكذا هنا، وفي تفسير ابن جرير (١٩٦/٥) ((أو
فقرها)).

(٢) المصدر السابق .

(٣) من الآية (١٩)، من سورة النساء .

(٤) من الآية (٢٢٩) ، من سورة البقرة.

(٥) أحكام القرآن (١/٣٩٣).

(٦) آية (٤) من سورة النساء .

((فعم الفدية وغيرها))^(١).

أي أن الله سبحانه وتعالى قد أباح للزوج في هذه الآية أن يأكل من مهر امرأته ولم يشترط لذلك شرطاً إلا أن يكون ذلك عن طيبة نفس منها، فاستوى في ذلك الأكل من مهرها في حال صلاح الحال بينهما والأكل من مهرها في حال طلب الفراق وافتداء نفسها منه بالمخالعة إن خافا أن لا يقيما حدود الله تعالى بينهما إذا كان ذلك بذلك الشرط.

هذا ، ولم يرتض أبو بكر الجصاص — رحمه الله تعالى — الاستدلال بهذه الآية على مشروعية الخلع ، فقال : ((وأما قوله تعالى : ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾^(٢) فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به ، وقول من قال إنه لما جاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز في الخلع خطأ ؛ لأن الله تعالى قد نص على الموضوعين ؛ في أحدهما بالخطر ، وهو قوله تعالى : ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج﴾^(٣) وقوله تعالى : ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله﴾^(٤) ، وفي الآخر بالإباحة وهو قوله تعالى ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾^(٥) فقول القائل لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب))^(٦).

هذا ما قاله الجصاص ، والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أنه ليس في قول ذلك القائل مخالفة لنص الكتاب ، كما توهم الجصاص — رحمه الله تعالى — لأن الأخذ في حال الخلع مباح بالاتفاق من عامة أهل العلم وهو منهم ؛ فصح الاستدلال عليه بعموم هذه الآية وهي في الإباحة ، بل إن ما ذكره من مواضع الحظر في الآيات الكريمة هو

(١) الإشراف على مسائل الخلاف (١١٥/٢).

(٢) من الآية (٤) من سورة النساء .

(٣) من الآية (٢٠) من سورة النساء .

(٤) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة .

(٥) من الآية (٤) من سورة النساء .

(٦) أحكام القرآن (٣٩٤/١).

متضمن للإباحة بانتفاء الوصف أو تحقق الشرط، والله تعالى أعلم.

ومن السنة :

استدل عامة أهل العلم على مشروعية الخلع بما ثبت من مخالعة ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه لامرأته بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وإرشاد منه عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم .
روى البخاري في صحيحه بسنده عن عكرمة عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قال : ((جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله، ما أنقم على ثابت في دين ولا حُلُق ، إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فتردين عليه حديثه؟ فقالت : نعم . فردت عليه، وأمره ففارقها))^(١).

وفي رواية له أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((اقبل الحديقة وطلقها تطليقة))^(٢).
قال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((هو أمر إرشاد وإصلاح لا إيجاب))^(٣).
وروى مالك — في الموطأ — عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن أنها أخبرته عن حبيبة بنت سهل الأنصاري أنها كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((من هذه))؟ فقالت : أنا حبيبة بنت سهل يا رسول الله ، قال : ((ما شأنك))؟ قالت : لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها، فلما جاء زوجها ثابت بن قيس قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((هذه حبيبة بنت سهل قد ذكرت ما شاء الله أن تذكر)) فقالت حبيبة : يا رسول الله كل ما أعطاني عندي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لثابت بن قيس : ((خذ منها)) فأخذ منها وجلست في بيت أهلها^(٤).
وفي مسند الإمام أحمد : ((فكان ذلك أول خلع كان في الإسلام))^(٥).

ومن الإجماع :

انعقد الإجماع من علماء الأمة قاطبة من لدن الصحابة — رضي الله تعالى عنهم —

(١) صحيح البخاري مع الفتح (٣٩٥/٩)، كتاب الطلاق ، باب الخلع وكيف الطلاق فيه؟ .

(٢) المصدر السابق.

(٣) فتح الباري (٤٠٠/٩).

(٤) الموطأ مع شرح الزرقاني (٢٣٨/٣—٢٣٩).

(٥) المسند (٣/٤).

والتابعين — خلا بكرةً — ومن تبعهم على مشروعية الخلع.

قال ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — : ((فأما ما قاله بكر بن عبد الله من أن هذا الحكم في جميع الآيات منسوخ بقوله : ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ﴾ فقول لا معنى له فتشاغل بالإبانة عن خطئه لمعنيين: أحدهما إجماع الجميع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين على تخطئته، وإجازة أخذ الفدية من المفتدية نفسها لزوجها وفي ذلك الكفاية عن الاستشهاد على خطئه بغيره))^(١).

وقال أبو بكر الجصاص — رحمه الله تعالى — عن قول بكر المزي — رحمه الله تعالى — في سياق رده عليه : ((هو قول شاذ يردده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف))^(٢).

وقال الباجي — رحمه الله تعالى — : ((فأما الخلع بكل ما أصدقها أو أقل فجائز عند جميع الفقهاء))^(٣).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((قد اتفقت الأمة عن بكرة أبيها على أن الخلع يجوز))^(٤).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((أجمع العلماء على مشروعيته إلا بكر بن عبد الله المزي ... وانعقد الإجماع بعده على اعتباره))^(٥).

لكن ابن حزم — رحمه الله تعالى — لا يرى انعقاد الإجماع هنا مراعاة لخلاف بكر، فيقول : ((اختلفوا — بعد ذلك — في الخلع بما لا سبيل إلى ضم إجماع فيه؛ لأن في العلماء من قال : الخلع كله لا يجوز أصلاً))^(٦).

(١) جامع البيان (٢/٢٨٨).

(٢) أحكام القرآن (١/٣٩٢).

(٣) المنتقى (٤/٦٢).

(٤) عارضة الأحوذى (٥/١٥٩).

(٥) فتح الباري (٩/٣٩٥—٣٩٦).

(٦) مراتب الإجماع ص (٧٤).

فإن كان مراده عدم انعقاد إجماع سائر علماء الأمة في سائر العصور إلى عصره
فنعم، وذلك مسلم له؛ لخلاف بكر.

وإن كان مراده عدم انعقاد الإجماع الذي هو دليل شرعي وحجة قاطعة فهذا غير
مسلم — في نظري — ؛ لأن خلاف بكر — رحمه الله تعالى — مسبوق بإجماع الصحابة
ﷺ كما صرح به ابن جرير وتقدم قريباً.

إلا أن يقال : إن بكرًا تابعي عاش في عصر الصحابة فلا ينعقد إجماعهم دونه، فهذه
مسألة أصولية مشهورة لا يتسع المجال هنا لبسط الكلام فيها^(١).

لكن من جهة أخرى يقال : إن الإجماع في المسألة منعقد بالنظر إلى انعقاده بعد بكر
— رحمه الله تعالى — ولذا يقول ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((وانعقد الإجماع بعده
على اعتباره))^(٢).

لكن يشكل على هذا أيضاً الخلاف الأصولي المشهور في مسألة حكم انعقاد الإجماع
في عصر بعد تقدم الخلاف في عصر قبله^(٣)، والله تعالى أعلم.

ومن القياس :

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — : ((وإذا حل له أن يأكل ما طابت به نفساً على
غير فراق حل له أن يأكل ما طابت به نفساً ويأخذ عوضاً بالفراق))^(٤).

وظاهر أن الأصل المقيس عليه هو قول الله عز وجل : ﴿فإن طبن لكم عن شيء
منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾^(٥).

وقال الكيا المراسي — رحمه الله تعالى — : ((قوله : ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه

(١) انظر : التبصرة للشيرازي ص (٣٨٤—٣٨٦) ، والمختصر لابن الحاجب مع شرحه المسمى ((بيان
المختصر)) للأصفهاني (١/٥٥٧—٥٦٣)، وشرح الكوكب المنير للفتوح (٢/٢٣١—٢٣٥).

(٢) فتح الباري (٩/٣٩٦).

(٣) انظر : الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/١٥٥—١٥٦)، وأصول السرخسي
(١/٣١٩—٣٢١)، والمختصر لابن الحاجب مع شرحه ((بيان المختصر)) للأصفهاني

(١/٥٩٩—٦٠٨)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/٢٧٢—٢٧٣).

(٤) الأم (٥/١٩٧).

(٥) من الآية (٤) من سورة النساء .

نفساً ﴿محكم تعضده الأصول ، وهو أنه إذا جاز له أخذ المال منها برضاها في غير الخلع فهو في حال الخلع جائز ... فعموم قوله تعالى : ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً﴾ مع ظهور العلة فيه وهو كون المبدول حقاً لها، ولها أن تهب من شاءت أولى بالاعتبار))^(١).

لكن تقدم عند الاستدلال من الكتاب على مشروعية الخلع بقوله تعالى : ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾ ذكر اعتراض الحصاص — رحمه الله تعالى — على هذا الاستدلال، ذلك أن هذه الآية استدلت بها على وجهين من الاستدلال، فتارة استدلت بها باعتبار عمومها وتارة استدلت بها باعتبارها أصلاً مقيساً عليه، وظاهر عبارة الحصاص الاعتراض على وجهي الاستدلال كليهما^(٢).

وتقدم هناك رد هذا الاعتراض بما يغني عن إعادته هنا^(٣).

خامساً : أدلة الرأي الشاذ والرد عليه

استدل بكر بن عبد الله المزني على رأيه بعدم مشروعية الخلع بالكتاب، وقدر له بعض أهل العلم أدلة من السنة وأجابوا عنها ، وبيان ذلك :
أولاً : من الكتاب :

استدل بكر بن عبد الله المزني — رحمه الله تعالى — بقول الله عز وجل : ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أ تأخذونه بهتانا وإثماً مبيناً وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً﴾^(٤).

ولعل وجه الدلالة عنده من ذلك — والله تعالى أعلم — أن الله تعالى نهى الأزواج أن يأخذوا من مهور زوجاتهم عند إرادتهم فراقهن شيئاً ، وحقيقة الخلع هي أن يأخذ الزوج من زوجته من مهرها مقابل فراقه إياها فدخل هذا في عموم النهي في الآية فلا يجوز.

(١) أحكام القرآن (١/١٧٨).

(٢) انظر : ص (٧٧٠).

(٣) انظر : ص (٧٧٠-٧٧١).

(٤) آيتا (٢٠) و(٢١) من سورة النساء.

ثم ادعى بكر — رحمه الله تعالى — أن هذه الآية ناسخة للآية الأخرى وهي قول الله تعالى : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَاقِيمَا حَدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾ (١) .
وقد أفاض أهل العلم — رحمهم الله تعالى — في الرد على بكر — رحمه الله تعالى — في دعواه النسخ هنا، كما أجابوا عن وجه استدلاله بالآية ، ومن ذلك :

قال ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — :

((فأما ما قاله بكر بن عبد الله من أن هذا الحكم في جميع الآية منسوخ بقوله : ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾ (٢) فقول لا معنى له فنتشاغل بالإبانة عن خطئه لمعنيين :

أحدهما : إجماع الجميع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين على نخطئته، وإجازة أخذ الفدية من المفتدية نفسها لزوجها ، وفي ذلك الكفاية عن الاستشهاد على خطئه بغيره .

والآخر : أن الآية التي في سورة النساء إنما حرم الله فيها على زوج المرأة أن يأخذ منها شيئاً مما آتاها بأن أراد الرجل استبدال زوج بزواج من غير أن يكون هنالك خوف من المسلمين عليهما بمقام أحدهما على صاحبه أن لا يقيما حدود الله ، ولا نشوز من المرأة على الرجل، وإذا كان الأمر كذلك فقد بينا أن أخذ الزوج من امرأته مالا على وجه الإكراه لها والإضرار بها حتى تعطيه شيئاً من مالها على فراقها حرام ولو كان ذلك حبة فضة فصاعداً .

وأما الآية التي في سورة البقرة فإنها إنما دلت على إباحة الله تعالى ذكره له أخذ الفدية منها في حال الخوف عليهما أن لا يقيما حدود الله بنشوز المرأة وطلبها فراق الرجل ورغبته فيها .

فالأمر الذي أذن به للزوج في أخذ الفدية من المرأة في سورة البقرة ضد الأمر الذي نهي من أجله عن أخذ الفدية في سورة النساء، كما الحظر في سورة النساء غير الطلاق والإباحة في سورة البقرة .

(١) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة .

(٢) من الآية (٢٠) من سورة النساء .

فإنما يجوز في الحكمين أن يقال أحدهما ناسخ إذا اتفقت معاني المحكوم فيه ثم حولف بين الأحكام فيه باختلاف الأوقات والأزمنة، وأما اختلاف الأحكام باختلاف معاني المحكوم فيه في حال واحدة ووقت واحد فذلك هو الحكمة البالغة ، والمفهوم في العقل والفطرة ، وهو من الناسخ والمنسوخ بمعزل^(١).

وقال أبو بكر الجصاص — رحمه الله تعالى — :

((هو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ، ومع ذلك فليس في قوله ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج﴾^(٢) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى : ﴿فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾^(٣) لأن كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال مذكورة فيها، فإنما حظر الخلع إذا كان النشوز من قبله وأراد استبدال زوج مكان زوج غيرها، وأباحه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله ؛ بأن تكون مبغضة له، أو سيئة الخلق، أو كان هو سيئ الخلق ولا يقصد مع ذلك الإضرار بها، لكنهما يخافان أن لا يقيما حدود الله في حسن العشرة، وتوفية ما ألزمهما الله من حقوق النكاح، وهذه الحال غير تلك.

فليس في إحداهما ما يعترض به على الأخرى، ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها أيضاً ؛ إذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض ما آتيتموهن﴾^(٤) إذا كان خطاباً للأزواج ، فإنما حظر عليهم أخذ شيء من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصداً للإضرار بها إلا أن تأتي بفاحشة... فليس في شيء من هذه الآيات نسخ ، وجميعها مستعمل ، والله أعلم^(٥).

وقال أبو محمد بن حزم — رحمه الله تعالى — :

((أما الآيتان فليستا بمتعارضتين ، إنما في التي نزع بها بكر تحريم أخذ شيء من

(١) جامع البيان (٢/٢٨٨—٢٨٩).

(٢) من الآية (٢٠) من سورة النساء.

(٣) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٤) من الآية (١٩) من سورة النساء.

(٥) أحكام القرآن (١/٣٩٢).

صداقتها إثمًا مبيناً وبهتاناً ، وهذا لا شك فيه، وليس فيهما نهي عن الخلع أصلاً ، وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾^(١) ، وفي الآية الأخرى حكم الخلع بطيب النفس منها، فليس إثمًا ولا عدواناً .

وما كان هكذا فلا يحل القول به ولا أن يقال فيه ناسخ أو منسوخ إلا بنص، بل الفرض الأخذ بكلا الآيتين لا ترك إحداهما للأخرى، ونحن قادرون على العمل بهما بأن نستثني إحداهما من الأخرى^(٢) .

وقال أبو الفرج بن الجوزي — رحمه الله تعالى — :

((هذا قول بعيد من وجهين : أحدهما : أن المفسرين قالوا في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ ﴾ نزلت في الرجل يريد أن يفارق امرأته ويكره أن يصل إليها ما فرض لها من المهر فلا يزال يتبعها بالأذى حتى ترد عليه ما أعطها لتخلص منه، فنهى الله تعالى عن ذلك، فأما آية الخلع فلا تعلق لها بشيء من ذلك .

والثاني : أن قوله : ﴿ فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ﴾^(٣) إذا كان النشوز من قبله، وأراد استبدال غيرها، وقوله : ﴿ فِيمَا افْتَدْتُمْ بِهِ ﴾^(٤) إذا كان النشوز من قبلها ، فلا وجه للنسخ^(٥) .

وقال أبو الفضل ابن حجر — رحمه الله تعالى — :

((تعقب مع شدوذه بقوله تعالى في النساء أيضاً : ﴿ فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ ﴾^(٦) وبقوله فيها : ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَالِحَا ﴾^(٧) الآية ، وبالحدِيث ، وكأنه لم يثبت عنده أو لم يبلغه، وانعقد الإجماع بعده على اعتباره، وأن آية النساء

(١) من الآية (٤) من سورة النساء .

(٢) المحلى (٢٣٦/١٠) .

(٣) من الآية ٢٠ من سورة النساء .

(٤) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة .

(٥) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص(٢١٠) .

(٦) من الآية (٤) من سورة النساء .

(٧) من الآية (١٢٨) من سورة النساء ، و((يُصَالِحَا)) إحدى القراءتين في الآية، وهكذا رسمت في فتح الباري .

مخصوصة بآية البقرة وبآيتي النساء الآخريتين))^(١).

الخلاصة :

يمكن تلخيص كلام أهل العلم في ردهم على بكر بن عبد الله المزني — رحمه الله تعالى — دعواه نسخ آية الخلع ، ورفعهم لما ظاهره التعارض بين الآيات الواردة فيه ، بالأمور الآتية :

(١) دعوى بكر نسخ آية الخلع وهي قوله تعالى : ﴿ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾^(٢) دعوى مخالفة للإجماع ، فدعواه تلك مردودة بإجماع العلماء على بقاء حكم الآية وإحكامها كما بينه ابن جرير وأبو جعفر النحاس — رحمهما الله تعالى — .

(٢) لا تعارض بين الآيتين حتى يقال بالنسخ ، بل كل آية واردة على موضع يخصها فهما من الناسخ والمنسوخ . معزل كما صرح به ابن جرير والخصاص وابن حزم وأشار إليه ابن الجوزي — رحمهم الله تعالى جميعاً —

(٣) على فرض شبهة التعارض الظاهري يجاب بأن قوله تعالى : ﴿ فلا تأخذوا منه شيئاً ﴾^(٣) يستثنى منها ، أو هي مخصوصة بقوله تعالى : ﴿ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾^(٤) وبقوله تعالى : ﴿ فكلوه هنئناً مريئاً ﴾^(٥) وبقوله تعالى : ﴿ فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً ﴾^(٦) وإلى هذا ذهب ابن حزم وابن حجر — رحمهما الله تعالى —

ثانياً : من السنة :

استدلّ لمذهب بكر في الخلع من السنة بما يأتي :

-
- (١) فتح الباري (٣٩٥/٩ — ٣٩٦).
 - (٢) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.
 - (٣) من الآية (٢٠) من سورة النساء.
 - (٤) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.
 - (٥) من الآية (٤) من سورة النساء.
 - (٦) من الآية (١٢٨) من سورة النساء .

(١) حديث ثوبان رضي الله عنه مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وآله ((أبما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة)).
 رواه أبو داود^(١) والترمذي^(٢) وابن ماجة^(٣) والدارمي^(٤) — واللفظ له — وأحمد بن حنبل^(٥) وابن أبي شيبة^(٦) وابن الجارود^(٧) وابن خزيمة^(٨) وابن حبان^(٩) والطبري^(١٠) وابن المنذر^(١١) والحاكم^(١٢) وابن حزم^(١٣) والبيهقي^(١٤) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

قال الترمذي : ((هذا حديث حسن))^(١٥)، وصححه ابن خزيمة وابن حبان^(١٦)، وقال الحاكم : ((هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه))^(١٧) .
 ووجه الدلالة منه : أن فيه وعيداً شديداً لمن سألت زوجها طلاقها من غير سبب

-
- (١) السنن (٣٤٨/١).
 (٢) الجامع (١٦٣/٥).
 (٣) السنن (٦٦٢/١).
 (٤) السنن (١٦٢/٢).
 (٥) المسند (٢٧٧/٥).
 (٦) المصنف (٢٧١/٥).
 (٧) المنتقى ص (٢٨٣).
 (٨) ذكر ذلك ابن حجر كما في الفتح (٤٠٣/٩).
 (٩) موارد الظمآن ص (٣٢١).
 (١٠) جامع البيان (٢٨٥/٢).
 (١١) الإقناع (٣١٧/١).
 (١٢) المستدرک (٢٠٠/٢).
 (١٣) المحلى (٢٣٦/١٠).
 (١٤) السنن الكبرى (٣١٦/٧).
 (١٥) الجامع (١٦٣/٥).
 (١٦) انظر : فتح الباري (٤٠٣/٩).
 (١٧) المستدرک (٢٠٠/٢)، وسكت عنه الذهبي ، واقتصر على أن اختصر كلام الحاكم بأن رمز له بـ (خ م) إشارة إلى البخاري ومسلم ، انظر : التلخيص بحاشية المستدرک (٢٠٠/٢) .

مشروع، وحقيقة الخلع هو أن تطلب الزوجة من زوجها فراقها بعد أن تنخلع له عن شيء من مالها ، فدخل هذا في ذلك الوعيد؛ لوجود طلب الفراق في كل .
وقد نص ابن حزم على أن هذا الحديث — حديث ثوبان رضي الله عنه هو مما احتج به من لا يرى جواز الخلع^(١).

الرد على وجه الاستدلال من الحديث :

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — : ((لا حجة فيه في المنع من الخلع؛ لأنه إنما فيه الوعيد على السائلة الطلاق من غير بأس، وهكذا نقول، وليس في البأس أعظم من أن يخاف ألا يقيم حدود الله في الزوجة))^(٢).

وقال الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((الأخبار الواردة في ترهيب المرأة من طلب طلاق زوجها محمولة على ما إذا لم يكن بسبب يقتضي ذلك))^(٣).

هذا، ومن الملاحظ أن الحافظ — رحمه الله تعالى — ساق حديث ثوبان رضي الله عنه بلفظ : ((أيما امرأة سألت زوجها الطلاق فحرام عليها رائحة الجنة)) ، ولم يذكر فيه لفظ ((من غير بأس)) ، ثم قال : رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة وابن حبان^(٤).
ولم أجد في المصادر الحديثية التي رجعت إليها هذا اللفظ الذي ساق به ابن حجر — رحمه الله تعالى — حديث ثوبان رضي الله عنه .

ومعلوم أن حديث ثوبان رضي الله عنه روي من طريقين :

الأول : من طريق أيوب عن أبي قلابة عن أبي أسماء الرحي عن ثوبان رضي الله عنه .

الثاني : من طريق ليث عن أبي إدريس عن ثوبان رضي الله عنه .

فالطريق الأولى قد تقدم توثيقها من مصادرها وجاء الحديث فيها كلها بلفظ ((من

غير بأس)) .

(١) انظر : المحلى (٢٣٦/١٠).

(٢) المحلى (٢٣٦/١٠).

(٣) فتح الباري (٤٠٢/٩).

(٤) انظر : المصدر السابق (٤٠٢/٩—٤٠٣).

والطريق الثانية أخرجها ابن جرير الطبري^(١) — رحمه الله تعالى — وجاء الحديث فيها أيضاً بلفظ ((من غير بأس)).

على أن الحافظ ابن حجر — رحمه الله تعالى — حين ساق الحديث دون لفظ ((من غير بأس)) قال : ((ويدل على تخصيصه قوله في بعض طرقه ((من غير بأس))^(٢).

(٢) حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ((المنتزعات والمختلعات هن المنافقات)).

رواه النسائي^(٣) وأحمد^(٤) والبيهقي^(٥) من حديث الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه ، ورواه ابن أبي شيبة^(٦) عن الحسن مرسلًا .

ورواه الترمذي^(٧) وابن جرير الطبري^(٨) من حديث ثوبان رضي الله عنه .

ورواه ابن جرير الطبري^(٩) والطبراني^(١٠) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه .

وقد ساق ابن حزم هذا الحديث ذاكرًا أنه مما احتج به من لا يرى جواز الخلع^(١١)، ووجه الدلالة منه ظاهر.

الجواب عن الاستدلال بالحديث :

أجاب بعض أهل العلم عن الاستدلال بهذا الحديث بجوابين ، أحدهما يتعلق بالسند،

والثاني : يتعلق بالمتن.

(١) انظر : جامع البيان (٢/٢٨٥).

(٢) فتح الباري (٩/٤٠٣).

(٣) سنن النسائي ((المجتبى)) (٦/١٦٨).

(٤) المسند (٢/٤١٤).

(٥) السنن الكبرى (٧/٣١٦).

(٦) المصنف (٥/٢٧١).

(٧) الجامع (٥/١٦٢).

(٨) جامع البيان (٢/٢٨٥).

(٩) المصدر السابق.

(١٠) انظر : مجمع الزوائد (٥/٨).

(١١) انظر : المحلى (١٠/٢٣٦).

أما فيما يتعلق بالسند :

فالكلام على كل طريق على حدة :

(١) أما حديث الحسن عن أبي هريرة رضي الله عنه فهذا منقطع ليس هو بمتصل؛ لأن الحسن البصري — رحمه الله تعالى — لم يسمع من أبي هريرة رضي الله عنه شيئاً .

قال النسائي — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق بسنده الحديث من هذا الطريق :

((الحسن لم يسمع من أبي هريرة شيئاً))^(١).

وهكذا قال جمع من حفاظ الحديث ونقاده^(٢).

وإذا كان ذلك كذلك سقط الاحتجاج بالحديث من هذا الطريق، قال ابن حزم — رحمه الله تعالى — حين ساق الحديث من طريق النسائي — رحمه الله تعالى — وفيه أن الحسن — رحمه الله تعالى — قال : لم أسمع من أبي هريرة .

قال ابن حزم : ((فسقط بقول الحسن أن نحتج بذلك الخبر))^(٣).

لاسيما وأن الحسن — رحمه الله تعالى — كان يدلس^(٤)، وأن أهل العلم ضعفوا مراسيله^(٥).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر الحديث : ((في صحته نظر؛ لأن الحسن عند الأكثر لم يسمع من أبي هريرة))^(٦).

لكن ابن حجر استدرك قائلاً : ((لكن وقع في رواية النسائي : قال الحسن لم أسمع من أبي هريرة غير هذا الحديث، وقد تأوله بعضهم على أنه أراد لم يسمع هذا إلا من حديث أبي هريرة ، وهو تكلف، وما المانع أن يكون سمع هذا منه فقط وصار يرسل عنه

(١) سنن النسائي ((المجتبى)) (٦/١٦٨—١٦٩).

(٢) انظر : تهذيب التهذيب (٢/٢٦٤—٢٦٩).

(٣) المحلى (١٠/٢٣٦).

(٤) انظر : تهذيب التهذيب (٢/٢٧٠).

(٥) انظر : تهذيب التهذيب (٢/٢٧٠، ٢٦٦).

(٦) فتح الباري (٩/٤٠٣).

غير ذلك ؟))^(١).

هكذا قال — رحمه الله تعالى — والذي رأيت في سنن النسائي الصغرى — المجتبى — غير هذا، بل الذي فيها عبارة : ((قال الحسن : لم أسمع من غير أبي هريرة))^(٢). وهذا يحتمل أن الحسن — رحمه الله تعالى — حين حدث عن أبي هريرة رضي الله عنه خشي أن يتوهم متوهم أنه حين عنعنه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قد سمعه منه، فنفى هذا التوهم وقال: لم أسمع. ثم استأنف قائلاً : من غير أبي هريرة أي سمعته من غير أبي هريرة. يدل لهذا الاحتمال أن النسائي — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق عبارة الحسن هذه قال: ((الحسن لم يسمع من أبي هريرة شيئاً))^(٣).

وكانه خشي أن يفهم من قول الحسن : لم أسمع ، مشيراً إلى هذا الحديث، أنه قد سمع منه غير هذا الحديث، فنفى ذلك وبين أنه لم يسمع من أبي هريرة رضي الله عنه شيئاً ، أي لا هذا الحديث ولا غيره.

ثم إن ابن حزم — رحمه الله تعالى — حين ساق الحديث من رواية النسائي قال في سياق الحديث : ((قال الحسن لم أسمع من أبي هريرة))^(٤). وهذه عبارة لا إشكال معها.

يؤيد ذلك أن بعض حفاظ الحديث ونقاده قالوا : إن الحسن لم ير أبا هريرة رضي الله عنه فضلاً عن أن يكون قد سمع منه.

قال ذلك يونس بن عبيد وأبو زرعة الرازي^(٥).

وعلى كل حال : فلا أرى — والله تعالى أعلم — أن عبارة محتملة مختلفاً فيها تقوى على مجاهدة ما صرح به كبار حفاظ الحديث ونقاده، منهم النسائي وأبو حاتم وبهز بن أسد ويونس بن عبيد وابن المديني وأبو زرعة والبخاري، كلهم — رحمهم الله تعالى جميعاً —

(١) المصدر السابق ، نفس الموضوع.

(٢) (١٦٨/٦).

(٣) سنن النسائي ((المجتبى)) (١٦٨/٦—١٦٩).

(٤) المحلى (٢٣٦/١٠).

(٥) انظر : تهذيب التهذيب (٢٦٧/٢).

صرح بأن الحسن لم يسمع من أبي هريرة شيئاً^(١). والله تعالى أعلم .

(٢) وأما رواية الترمذي وابن جرير الطبري لهذا الحديث من حديث ثوبان رضي الله عنه فالحديث من هذا الطريق ضعيف؛ لأن من رجال إسناده عندهما ليث بن أبي سليم^(٢)، سئل عنه الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — فقال : ((ضعيف الحديث جداً كثير الخطأ))^(٣). وسئل عنه يحيى بن معين — رحمه الله تعالى — فقال : ((ضعيف))^(٤).

ولهذا — والله تعالى أعلم — قال الترمذي — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الحديث بسنده : ((هذا حديث غريب وليس إسناده بالقوي))^(٥).

(٣) وأما رواية ابن جرير الطبري ، والطبراني للحديث من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه ففي رجال إسناده قيس بن الربيع يرويه عن أشعث بن سوار ، وهما مختلف فيهما توثيقاً وتضعيفاً ، وأكثر النقاد على اجتناب حديثهما وتضعيفهما.

فأما قيس بن الربيع :

فقد قال الهيثمي — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الحديث عن عقبة رضي الله عنه : ((رواه الطبراني وفيه قيس بن الربيع ، وثقه الثوري وشعبة ، وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح))^(٦).

وقال ابن معين — رحمه الله تعالى — عن قيس بن الربيع — رحمه الله تعالى — : ((ليس بشيء))^(٧).

وقال ابن حبان — رحمه الله تعالى — فيه : ((اختلف فيه أئمتنا ؛ فأما شعبة فحسن القول فيه، وحث عليه، وضعفه وكيع، وأما ابن المبارك ففجع القول فيه ، وتركه يحيى

(١) انظر : تهذيب التهذيب (٢/٢٦٤-٢٦٩).

(٢) انظر : جامع الترمذي (٥/١٦٢) وجامع البيان (٢/٢٨٥).

(٣) انظر : المجروحين لابن حبان (٢/٢٣٢).

(٤) انظر : المصدر السابق.

(٥) الجامع (٥/١٦٢).

(٦) مجمع الزوائد (٥/٨).

(٧) من كلام أبي زكريا في الرجال ص (١١٢) ، والكاشف للذهبي (٢/٣٤٧).

القطان ، وأما يحيى بن معين فكذبه، وحدث عنه عبد الرحمن بن مهدي ثم ضرب على حديثه^(١).

ثم قال ابن حبان محققاً في سبب الاختلاف في قيس : ((قد سبرت أخبار قيس بن الربيع من رواية القدماء والمتأخرين وتتبعتها فرأيت صدوقاً مأموناً حيث كان شاباً ، فلما كبر ساء حفظه ، وامتنحن بآبن سوء؛ فكان يدخل عليه الحديث فيجيب فيه ثقة منه بآبنه، فلما غلب المناكير على صحيح حديثه ، ولم يتميز استحق مجانبته عند الاحتجاج))^(٢).

ومن الملاحظ أن راوي الحديث عن قيس بن الربيع هو حفص بن بشر ، ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه شيئاً^(٣)، ولا أدري هل روايته عن قيس متقدمة أو متأخرة. وأما أشعث بن سوار :

فقد قال ابن معين : ((أشعث بن سوار ضعيف الحديث))^(٤).

ومن ضعفه من الأئمة أيضاً : أحمد والنسائي وأبو زرعة وابن سعد والعجلي وأبو داود والدارقطني وغيرهم^(٥) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

وقال ابن حبان عنه : ((فاحش الخطأ كثير الوهم))^(٦).

ووثقه آخرون يقلون عن أولئك عدداً ورتبةً منهم الدورقي والبخاري^(٧)، ولذا لخص ابن حجر حاله في التقريب فقال : ((ضعيف))^(٨).

وأما قول الهيثمي — رحمه الله تعالى — عن إسناد الحديث بعد أن استثنى قيساً : ((بقية رجاله رجال الصحيح))^(٩) مع أن منهم أشعث بن سوار، فهذا إشكال يكشفه قول

(١) الجروحين لابن حبان (٢/٢١٧).

(٢) الجروحين (٢/٢١٨).

(٣) انظر : الجرح والتعديل (٣/١٧٠).

(٤) من كلام أبي زكريا في الرجال ص (٤٧).

(٥) انظر : تهذيب التهذيب (١/٣٥٢—٣٥٤).

(٦) الجروحين (١/١٧١).

(٧) انظر : تهذيب التهذيب (١/٣٥٢—٣٥٤).

(٨) التقريب ص (١١٣) ترجمة رقم (٥٢٤).

(٩) مجمع الزوائد (٥/٨).

ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((إنما أخرج له مسلم في المتابعات))^(١).
ومعلوم عند أهل العلم أنه لا يستوي من خرَّج له صاحب الصحيح في الأصول،
ومن خرَّج له في الشواهد والمتابعات^(٢).
بعد هذا كله قد يقال : ألا يصل هذا الحديث بمجموع هذه الطرق والشواهد إلى
رتبة الحسن لغيره؟

لا أستطيع أن أقطع بشيء في هذا ؛ لأني لست من أهل هذه الصناعة.
وأما فيما يتعلق بالمتن :

فقد حمل أهل العلم — رحمهم الله تعالى — الحديث على المرأة التي تنشز على
زوجها دون سبب مشروع، والتي تطلب مخالعة دونما بأس، فهذا هو الذي من النفاق
وكفران العشير.

قال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((الغالب من النساء قلة الرضى والصبر، فهن
ينشزن على الرجال كثيراً ويكفرن العشير؛ فلذلك سمى رسول الله ﷺ المنتزعات أنفسهن
من النكاح والمخالعات منافقات، والنفاق كفر، فهذا اللفظ يعضد لفظ الحديث الصحيح
في نسبتهم إلى كفران العشير))^(٣).

وقال ابن الأثير — رحمه الله تعالى — بعد أن ساق الحديث :
((يعني اللاتي يطلبن الخلع والطلاق من أزواجهن بغير عذر))^(٤).
وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((الأخبار الواردة في ترهيب المرأة من طلب
طلاق زوجها محمولة على ما إذا لم يكن بسبب يقتضي ذلك))^(٥).

(١) تهذيب التهذيب (١/٣٥٣).

(٢) انظر : هدي الساري (مقدمة فتح الباري) ص (٣٨٤).

(٣) عارضة الأحوذى (٥/١٦٠).

(٤) النهاية (٢/٦٥).

(٥) فتح الباري (٩/٤٠٢).

سادساً : سبب الشذوذ :

يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن الشذوذ في هذه المسألة يعود إلى الأمور الآتية :

(١) خفاء السنة : فلو بلغ بكرًا حديثُ مخالعة امرأة ثابت بن قيس له وهو نص قاطع صحيح ثابت في مشروعية الخلع ؛ لما أنكر بكر بن عبد الله المزني — رحمه الله تعالى — مشروعيته.

يقول ابن حجر — رحمه الله تعالى — : ((كأنه لم يثبت عنده أو لم يبلغه))^(١).

(٢) خفاء الإجماع : ذلك لأن ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — حكى إجماع الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — على مشروعية الخلع^(٢).

فلو بلغ هذا الإجماع بكرًا لم يجد عنه.

(٣) الخطأ في الفهم والتأويل البعيد : ذلك لأن أهل العلم — رحمهم الله تعالى — خطأوا بكرًا في زعمه نسخ آية الخلع^(٣)، وهي قوله تعالى : ﴿ فلا جناح عليهما فيما افتدت به ﴾^(٤) بقوله تعالى : ﴿ فلا تأخذوا منه شيئاً ﴾^(٥).

ولم يستند بكر — رحمه الله تعالى — في دعوى النسخ على دليل صحيح، إنما هو فهم فهمه فأخطأ فيه، وتأويل تأوله فأبعد وأغرب في مأخذه إياه، يقول ابن كثير — رحمه الله تعالى — عن مأخذ بكر — رحمه الله تعالى — : ((مأخذ مردود على قائله))^(٦).

وهل هناك أبلغ من رد السنة والإجماع له ؟! . والله تعالى أعلم .

(١) فتح الباري (٣٩٦/٩).

(٢) انظر : جامع البيان (٢٨٨/٢).

(٣) المصدر السابق .

(٤) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٥) من الآية (٢٠) من سورة النساء .

(٦) تفسير القرآن العظيم (٢٧٣/١).

المسألة الثالثة

إنكار مشروعية الإحداد

أولاً : تعريف الإحداد

في اللغة : الإحداد مأخوذ من الحَدَّ ، قال الخليل بن أحمد — رحمه الله تعالى — ((والحد هو : الصرف عن الشيء من الخير والشر))^(١).

وقال ابن فارس — رحمه الله تعالى — : ((حدَّ : الحاء والبدال أصلان : الأول : المنع، والثاني : طرف الشيء))^(٢).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن الثاني راجع للأول؛ لأن طرف الشيء يمنع من اختلاط غيره به أو امتزاجه معه، فهو راجع إلى المنع أيضاً ، فيكون الأصل واحداً. قال الخليل : ((أحدت المرأة على زوجها فهي محدة ، وحَدَّتْ بغير الألف أيضاً، وهو : التسليب بعد موته))^(٣).

وقال ابن فارس : ((يقال : حدَّت المرأة على بعلها وأحدت ، وذلك إذا منعت نفسها الزينة والخضاب))^(٤).

وفي الاصطلاح :

قال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((وأما الإحداد عند العلماء : فالامتناع من الطيب والزينة بالثياب والحلي ، وما كان من الزينة كلها الداعية إلى الأزواج))^(٥).

وقال أيضاً : ((أما الإحداد : فترك المرأة للزينة كلها عند موت زوجها ما دامت في عدتها))^(٦).

(١) العين (٢٠/٣).

(٢) مقاييس اللغة (٣/٢).

(٣) العين (٢٠/٣).

(٤) مقاييس اللغة (٤/٢).

(٥) التمهيد (٣١٥/١٧).

(٦) المصدر السابق .

وقال الباجي — رحمه الله تعالى — : ((الإحداد : ترك الزينة من اللباس والطيب والحلي والكحل))^(١).

وقال القفال — رحمه الله تعالى — : ((هو ترك الزينة وما يدعو إلى النكاح))^(٢).

وقال النسفي — رحمه الله تعالى — : ((هو الامتناع عن الزينة والخضاب))^(٣).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — حين قال الخرقى — رحمه الله تعالى — : ((وتجتنب الزوجة المتوفى عنها زوجها الطيب والزينة والبيتوتة في غير منزلها ، والكحل بالإثمد والنقاب))^(٤). قال ابن قدامة : ((هذا يسمى الإحداد))^(٥).

ثانياً : مذهب عامة أهل العلم في الإحداد :

ذهب عامة أهل العلم — رحمهم الله تعالى — إلى مشروعية الإحداد ، بل أجمعوا — إلا من انفرد عنهم ممن سيأتي ذكره — على وجوب الإحداد بأن تتقي المتوفى عنها زوجها الطيب والزينة ما دامت في عدتها.

قال الترمذي — رحمه الله تعالى — بعد أن روى حديث زينب في مشروعية الإحداد — وسيأتي تخريجه بعد قليل إن شاء الله تعالى — : ((حديث زينب حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أن المتوفى عنها زوجها تتقي في عدتها الطيب والزينة))^(٦).

وقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — : ((أجمعوا على ذلك، وانفرد الحسن البصري فكان لا يرى الإحداد))^(٧).

وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر الإحداد : ((هو قول أصحابنا

(١) المنتقى (٤/١٤٤).

(٢) حلية العلماء (٧/٣٤٢).

(٣) طلبة الطلبة ص (١١٩).

(٤) مختصر الخرقى ص (١٠٠).

(٥) المغني (٩/١٦٦).

(٦) الجامع (٥/١٧٤).

(٧) الإجماع ص (٨٨).

وسائر فقهاء الأمصار ، لا خلاف بينهم فيه^(١).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أجمعوا أن الإحداد واجب على ما ذكرنا، إلا الحسن البصري فإنه قال : ليس الإحداد بواجب))^(٢).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((الإحداد فرض على المتوفى عنها بإجماع من الأمة))^(٣).

وقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((أجمع المسلمون على أن الإحداد واجب على النساء الحرائر المسلمات في عدة الوفاة إلا الحسن وحده))^(٤).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في وجوبه على المتوفى عنها زوجها إلا عن الحسن فإنه قال : لا يجب الإحداد ، وهو قول شذ به عن أهل العلم وخالف به السنة فلا يعرج عليه))^(٥).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — : ((وجوب الإحداد على المعتدة من وفاة زوجها، وهو مجمع عليه في الجملة، وإن اختلفوا في تفصيله))^(٦).

وقال القرطبي — رحمه الله تعالى — : ((أجمع الناس على وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها إلا الحسن فإنه قال : ليس بواجب))^(٧).

ثالثاً : الرأي الشاذ

روي عن الحسن البصري، وعامر الشعبي ، والحكم بن عتيبة — وهم جميعاً من التابعين — رحمهم الله تعالى أجمعين — أنهم لا يرون مشروعية الإحداد للمتوفى عنها زوجها. وهذا مخالف لما عليه عامة أهل العلم ، وشاذ عن إجماعهم وجماعتهم.

(١) أحكام القرآن (١/٤١٩).

(٢) التمهيد (١٧/٣٢١).

(٣) عارضة الأحوذى (٥/١٧١).

(٤) بداية المجتهد (٢/١٢٢).

(٥) المغني (٩/١٦٦).

(٦) شرح صحيح مسلم (٦/٣٠٦).

(٧) الجامع لأحكام القرآن (٣/١٨١).

وهذا تحقيق ما نسب إلى كل واحد منهم على حدة:

(١) أما الحسن البصري :

فقد ثبت عنه أنه لا يرى وجوب الإحداد ، بل لا يرى الإحداد شيئاً مشروعاً .
ثبت عنه هذا بالسند الصحيح المتصل إليه، وبحكاية جمع من الحفاظ وأهل العلم عنه
أنه قال بذلك القول.
أما السند إليه:

فمنه ما روى سعيد بن منصور قال : أخبرنا هشيم قال : أخبرنا يونس ومنصور عن
الحسن في المتوفى عنها قال : ((تحوّل إن شاءت وتلبس ما شاءت))^(١).
وهذا إسناد صحيح متصل ، رجاله ثقات، وقد سمع كل واحد منهم ممن حدث
عنه^(٢).

ومنه : ما روى ابن أبي شيبة قال : أخبرنا ابن عليّة عن يونس عن الحسن أنه ((كان
لا يرى الإحداد شيئاً))^(٣).

وهذا إسناد صحيح متصل كسابقه^(٤).

(١) سنن سعيد بن منصور (١/٣٦٥).

(٢) فهشيم هو هشيم بن بشير أبو معاوية ، ثقة مدلس، انظر : تهذيب التهذيب (١١/٥٩-٦٣)، وراجع
التقريب ص (٥٧٤)، الترجمة رقم (٧٣١٢). لكنه ههنا صرح بالسماع فانتفت شبهة التدليس.
ويونس : هو يونس بن عبيد البصري، ثقة ثبت فاضل ورع، انظر : تقريب التهذيب ص (٦١٣) ،
الترجمة رقم (٧٩٠٩)، كان من أصحاب الحسن البصري، بل كان كثير من الحفاظ يقدمونه في الرواية
عن الحسن على أقرانه ؛ لأنه من خواص أصحاب الحسن. انظر : تهذيب التهذيب (١١/٤٤٣).
ومنصور : هو منصور بن زاذان الواسطي ، ثقة ثبت عابد، انظر : التقريب ص (٥٤٦)، الترجمة رقم
(٦٨٩٨)، وقد روى عن الحسن وروى عنه هشيم، انظر : تهذيب التهذيب (١٠/٣٠٦) ،
و(١١/٥٩)، و(٢/٢٦٤).

(٣) المصنف (٥/٢٨١).

(٤) فابن عليّة هو إسماعيل بن إبراهيم، ثقة حافظ، انظر : التقريب ص (١٠٥) الترجمة رقم (٤١٦)،
وروايته عن يونس ثابتة متصلة؛ إذ هو ممن اشتهر بالرواية عنه، ولم يعرف بتدليس فلا تضر عنعنته، انظر:
تهذيب التهذيب (١/٢٧٥-٢٧٩).

ومنه : ما روى ابن جرير الطبري قال : حدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال : حدثنا ابن عليّة، عن يونس، عن الحسن أنه ((كان يرخص في التزوين والتصنع، ولا يرى الإحداد شيئاً))^(١).

وهذا كذلك إسناد صحيح متصل رجاله كلهم ثقات، قد سمع كل واحد منهم ممن حدث عنه^(٢).

ومنه ما ذكره ابن حزم قال : روينا من طريق حماد بن سلمة عن حميد أن الحسن البصري كان يقول : المطلقة ثلاثاً والمتوفى عنها زوجها يكتحلان ويمتسحطان ويطيبان ويختضبان وينتعلان ويضعان ما شاءتا^(٣).

وهذا منقطع، بل هو معضل؛ لأن بين ابن حزم وبين حماد بن سلمة أمداً بعيداً^(٤). هذا ما يتعلق بالإسناد.

وأما حكاية أهل العلم عن الحسن ذلك القول :

فقد حكى جمع من أهل العلم في مصنفاتهم عن الحسن البصري — رحمه الله تعالى— أنه قال بذلك القول ، بل لشهرته بذلك عند أهل العلم صرح بعضهم بانفراده وحده به من بين سائر العلماء^(٥).

ومن حكى ذلك القول عن الحسن — رحمه الله تعالى— : ابن المنذر^(٦)، وابن عبد البر^(٧)،

(١) جامع البيان (٣١٨/٢).

(٢) فيعقوب بن إبراهيم الدورقي ثقة، انظر : التقريب ص (٦٠٧) ، الترجمة رقم (٧٨١٢)، والتهذيب (٣٨٢—٣٨١/١١)، وقد صرح بالسماع من ابن عليّة.

(٣) المحلى (٢٧٩/١٠).

(٤) فقد ولد ابن حزم سنة (٣٨٤) ، انظر : وفيات الأعيان لابن خلكان (٣٢٥/٣)، بينما كان توفي حماد سنة (١٦٧)، انظر : الكاشف (١٨٨/١).

(٥) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (٨٨)، والتمهيد (٣٢١/١٧)، وبداية المجتهد (١٢٢/٢)، والمغني (١٦٦/٩).

(٦) الإجماع ص (٨٨).

(٧) التمهيد (٣٢١/١٧).

والقفال^(١)، وابن العربي^(٢)، وابن رشد^(٣)، وابن قدامة^(٤)، والنووي^(٥)، والقرطبي^(٦)، وابن حجر^(٧)، وغيرهم^(٨)، — رحمهم الله تعالى جميعاً —.

ومع هذا فقد زعم بعض أهل العلم أنه لم يصح ذلك القول عن الحسن، فقد قال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((يؤثر عن الحسن أنه لا يلزمها الإحداد ولم يصح))^(٩) ونقله عنه العيني كالمؤيد له^(١٠).

وهذا الزعم ليس بصحيح، يردده ما تقدم من إثبات ذلك عن الحسن بالأدلة القوية سنداً واستفاضةً .

على أن ابن العربي كأنه رجع عن قوله في نفي صحة ذلك عن الحسن، إذ عاد في كتابه ((أحكام القرآن))^(١١) فذكر رواية ذلك القول عن الحسن، وحجة الحسن له، وسكت عن الطعن في نسبة القول إليه كما فعل في كتابه ((عارضه الأحوذى))^(١٢).
(٢) وأما الشعبي :

فقد قال ابن حجر : ((نقل الخلال بسنده عن أحمد عن هشيم عن داود عن الشعبي أنه كان لا يعرف الإحداد، قال أحمد : ما كان بالعراق أشد تبحراً من هذين — يعني

(١) حلية العلماء (٧/٣٤٣).

(٢) أحكام القرآن (١/٢٠٩).

(٣) بداية المجتهد (٢/١٢٢).

(٤) المغني (٩/١٦٦).

(٥) شرح صحيح مسلم (٦/٣٠٧).

(٦) الجامع لأحكام القرآن (٣/١٨١).

(٧) فتح الباري (٩/٤٨٦).

(٨) انظر مثلاً : شرح الزرقاني على الموطأ (٣/٣٠٢).

(٩) عارضة الأحوذى (٥/١٧١).

(١٠) انظر : عمدة القاري (٦/٤٣١).

(١١) (١/٢٠٩).

(١٢) (٥/١٧١).

الحسن والشعبي — قال : وخفي ذلك عليهما^(١).

قال ابن حجر : ((وفي أثر الشعبي تعقب على ابن المنذر حيث نفى الخلاف في المسألة إلا عن الحسن))^(٢).

وهذا يشير إلى أن ابن حجر — رحمه الله تعالى — يقوي ذلك السند إلى الشعبي — رحمه الله تعالى — .

فأما السند من أحمد — رحمه الله تعالى — إلى الشعبي فهو سند صحيح متصل رجاله ثقات قد عرف كل واحد منهم بسماعه ممن حدث عنه^(٣).

لكن بقي سند الخلال إلى أحمد مجهولاً في هذا النص ، ذلك لأن الخلال — رحمه الله تعالى — لم يرو عن الإمام أحمد مباشرةً ، لأن الذي يظهر — والله تعالى أعلم — أنه لم يسمع منه شيئاً ، وإن كان يجوز أن يكون رأى الإمام أحمد كما قال الذهبي^(٤).

فدل احتجاج ابن حجر بالأثر عن الشعبي على ابن المنذر على أن ابن حجر يصحح ذلك الأثر بذلك السند، وإلا لما جزم بأن فيه تعقّباً على ابن المنذر.

ومن أورد حكاية هذا القول عن الشعبي — رحمه الله تعالى — من أهل العلم محمد بن أحمد الشاشي القفال حيث قال : ((حكى عن الحسن البصري والشعبي أنه لا يجب عليها الإحداد))^(٥). يعني المتوفى عنها زوجها.

وكذلك أشار الشوكاني — رحمه الله تعالى — إلى ما روي عن الشعبي في ذلك

(١) فتح الباري (٤٨٦/٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) فأحمد هو ابن حنبل إمام أهل السنة ، وهشيم هو ابن بشير، أبو معاوية ، تقدم توثيقه قريباً ، وأما داود فهو داود بن أبي هند، قال ابن حجر عنه في التقريب ((ثقة متقن كان يهتم بأخيرة)).

انظر : التقريب ص (٢٠٠)، الترجمة رقم (١٨١٧)، وانظر التهذيب (٢٠٤/٣—٢٠٥).

وقد نص الذهبي على أن أحمد حدث عن هشيم وأن هشيماً حدث عن داود بن أبي هند ، انظر في الأول سير أعلام النبلاء (٢٨٨/٨)، وفي الثاني : السير أيضاً (٣٧٧/٦)، وكذلك فإن داود بن أبي هند معروف بالرواية عن الشعبي ، انظر : تهذيب التهذيب (٢٠٤/٣).

(٤) انظر : سير أعلام النبلاء (٢٩٧/١٤).

(٥) حلية العلماء (٣٤٣/٧).

فقال: ((روي أيضاً عن الشعبي أنه كان لا يعرف الإحداد))^(١).

(٣) وأما الحكم بن عتيبة :

روى ابن حزم — رحمه الله تعالى — من طريق شعبة — رحمه الله تعالى — عن الحكم بن عتيبة — رحمه الله تعالى — أن المتوفى عنها لا يشرع لها الإحداد. قال ابن حزم : ((ومن طريق شعبة عن الحكم بن عتيبة أن المتوفى عنها لا تحدد))^(٢). ولا يمكن الحكم على هذه الرواية ؛ لأن سند ابن حزم إلى شعبة لم يذكر ههنا. لكن ابن حزم — رحمه الله تعالى — عاد فروى عن الحكم ما يشعر بأنه يرى مشروعية الإحداد.

قال ابن حزم : ((ومن طريق أبي بكر بن أبي شيبة ، أخبرنا غندر ، عن شعبة ، عن الحكم في المطلقة ثلاثاً : لا تكتحل ولا تزين، وهي عنده أشد من المتوفى عنها))^(٣). وهذه الرواية ثابتة متصلة ، أخرجها ابن أبي شيبة — رحمه الله تعالى — في المصنف فقال: ((أخبرنا غندر عن شعبة عن الحكم في المطلقة ثلاثاً : لا تكتحل ولا تزين، وهو أشد عنده من المتوفى عنها))^(٤).

وهذا إسناد صحيح متصل، رجاله ثقات مشهورون^(٥).

وقوله في الرواية ((وهو أشد عنده من المتوفى عنها)) أي أن حكم إحداد المطلقة ثلاثاً أقوى وأبلغ وأثبت عند الحكم من إحداد المتوفى عنها، وأفضل التفضيل إن لم يصرف عن بابه بدليل ظاهر فهو على الاشتراك في المعنى بين المفضل والمفضل عليه مع تقديم

(١) نيل الأوطار (٧/٩٥).

(٢) المحلى (١٠/٢٧٩).

(٣) المحلى (١٠/٢٨١).

(٤) المصنف (٥/٢٠٤).

(٥) فغندر هو محمد بن جعفر، روى عن شعبة وجالسه عشرين سنة، وهو ثقة ثبت في حديث شعبة، انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر (٩/٩٦—٩٨).

وشعبة : هو شعبة بن الحجاج ، ثقة حافظ متقن ، انظر : تقريب التهذيب لابن حجر ص (٢٦٦)، الترجمة رقم (٢٧٩٠)، وذكر أهل العلم أن شعبة أعلم وأثبت بحديث الحكم من غيره، انظر : تهذيب التهذيب (٤/٣٣٩).

أحدهما على الآخر في ذلك المعنى .

ومقتضى هذا أن الحكم يرى مشروعية الإحداد للمتوفى عنها زوجها وإن كان يجعل المطلقة ثلاثاً أوجب منها في هذا الحكم.
فإن صحت الرواية الأولى التي أشار إليها ابن حزم فللحكم بن عتيبة قولان في المسألة ، وإلا فإنه موافق لعامة أهل العلم في مشروعية الإحداد للمتوفى عنها زوجها — والله تعالى أعلم — .

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم

استدل عامة أهل العلم على مشروعية الإحداد ، ووجوبه على المتوفى عنها زوجها ، بالكتاب والسنة ، والإجماع ، والآثار .

فمن الكتاب :

قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾^(١) .

ووجه الدلالة من الآية هو كما ذكر ابن جرير الطبري — رحمه الله تعالى — حين قال : ((أما الذين أوجبوا الإحداد على المتوفى عنها زوجها وترك النقلة عن منزلها الذي كانت تسكنه يوم توفي عنها زوجها فإنهم اعتلوا بظاهر التنزيل وقالوا : أمر الله المتوفى عنها أن تربص بنفسها أربعة أشهر وعشراً ، فلم يأمرها بالتربص بشيء مسمى في التنزيل بعينه ، بل عمَّ بذلك معاني التربص ، قالوا : فالواجب عليها أن تربص بنفسها عن كل شيء إلا ما أطلقتها لها حجة يجب التسليم لها ، قالوا : فالتربص عن الطيب والزينة والنقلة مما هو داخل في عموم الآية؛ كما التربص عن الأزواج داخل فيها))^(٢) .

وفي هذا رد على من خص التربص في الآية وقصره على التربص عن النكاح فحسب ، وحمل الآية على الخصوص هو ما ذهب إليه من لا يرى مشروعية الإحداد ،

(١) آية (٢٣٤) من سورة البقرة .

(٢) جامع البيان (٢/٣١٩) .

وإياهم عن الطبري حين قال : ((اعتل قائلوا هذه المقالة بأن الله تعالى ذكره إنما أمر المتوفى عنها بالتربص عن النكاح، وجعلوا حكم الآية على الخصوص))^(١).

كما أن في الاستدلال بعموم أنواع التربص المأمور به في الآية كما بينه الطبري ، رداً على الكيا الهراسي — رحمه الله تعالى — حيث يقول : ((ليس في لفظ العدة في كتاب الله ما يدل على الإحداد، إلا أن الإحداد وجب بالسنة))^(٢).

على أن ابن جرير — رحمه الله تعالى — حين فسر الآية بقوله : ((وأما قوله: «يتربصن بأنفسهن» : فإنه يعني به يحتبسن بأنفسهن معتدات عن الأزواج والطيب والزينة والنقلة عن المسكن الذي كن يسكنه في حياة أزواجهن أربعة أشهر وعشراً))^(٣) — عاد فقال : ((وإنما قلنا : عنى بالتربص ما وصفنا ؛ لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ))^(٤). ثم سرد أحاديث الإحداد.

ففي هذا — كما يظهر — حيدة عن الاستدلال بعموم اللفظ القرآني إلى الاستدلال ببيان السنة للقرآن، إلا إن أراد تأكيد السنة للعموم.

ومن السنة :

- (١) عن زينب ابنة أبي سلمة — رضي الله تعالى عنهما — أنها سمعت أم حبيبة وزينب ابنة جحش ، أمي المؤمنين — رضي الله تعالى عنهما — تقولان : أنهما سمعتا رسول الله ﷺ يقول : ((لا يجل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً)) متفق عليه^(٥).
- (٢) وعن عروة عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — عن النبي ﷺ قال : ((لا يجل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوجها))

(١) جامع البيان (٢/٣١٨).

(٢) أحكام القرآن (١/١٩٧).

(٣) جامع البيان (٢/٣١٦).

(٤) جامع البيان (٢/٣١٧).

(٥) صحيح البخاري مع (فتح الباري) (٩/٤٨٤)، كتاب الطلاق (٤٦)، وصحيح مسلم (٣٠٥/٦—٣٠٨)، آخر باب في كتاب الطلاق.

رواه مسلم^(١).

(٣) وعن زينب ابنة أبي سلمة — رضي الله تعالى عنهما — عن أمها أم سلمة — رضي الله تعالى عنها — أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً)) رواه مسلم^(٢).

(٤) عن صفية بنت أبي عبيد أنها سمعت حفصة بنت عمر — رضي الله تعالى عنهما — زوج النبي ﷺ تحدث عن النبي ﷺ أنه قال : ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أو تؤمن بالله ورسوله أن تحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشراً)) رواه مسلم^(٣).

فهؤلاء خمس من أمهات المؤمنين — رضي الله تعالى عنهن — روين هذا الحديث. (٥) وعن أم عطية — رضي الله تعالى عنها — قالت : قال النبي ﷺ : ((لا يحلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث ، إلا على زوج فإنها لا تكتحل ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عَصَب^(٤))) متفق عليه^(٥). وهذا لفظ البخاري.

وفي رواية لهما^(٦) عن أم عطية أن رسول الله ﷺ قال : ((لا تحد امرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً ، ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصب ، ولا تكتحل ، ولا تمس طيباً ، إلا إذا طهرت نبذة من قسطٍ أو أظفار^(٧)))

(١) صحيح مسلم (٣١٣/٦).

(٢) صحيح مسلم (٣١١/٦).

(٣) صحيح مسلم (٣١٢/٦).

(٤) قال ابن الأثير في ((النهاية)) (٢٤٥/٣) : ((العصب : برود يمنية يُعصَبُ غزها أي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج فيأتي مَوْشِيّاً)) أي منقطاً .

(٥) صحيح البخاري مع الفتح (٤٩٢/٩)، وصحيح مسلم (٣١٣/٦).

(٦) صحيح البخاري مع الفتح (٤٩١/٩) كتاب الطلاق (٤٨) ، وصحيح مسلم (٣١٣/٦—٣١٤).

(٧) قال النووي في شرح صحيح مسلم (٣١٤/٦) : ((القسط والأظفار نوعان معروفان من البخور، وليس من مقصود الطيب، رخص فيه للمغتسلة من الحيض ؛ لإزالة الرائحة الكريهة تتبع به أثر الدم لا للتطيب والله أعلم)).

وهذا لفظ مسلم.

(٦) وعن زينب ابنة أبي سلمة — رضي الله تعالى عنهما — قالت : سمعت أم سلمة تقول : جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها ، وقد اشتكت عينها ، أفنكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ : لا ، مرتين أو ثلاثاً كل ذلك يقول : لا ، ثم قال رسول الله ﷺ : إنما هي أربعة أشهر وعشر ، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول))^(١).
متفق عليه^(٢).

(٧) وعن صفية بنت شيبة عن أم سلمة زوج النبي ﷺ عن النبي ﷺ قال : ((المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر^(٣) من الثياب ولا المشقة^(٤) ولا الحلبي ولا تختضب ولا تكتحل)).
رواه أحمد^(٥) وأبو داود^(٦) والنسائي^(٧) والبيهقي^(٨).

(١) أي كانت المرأة في الجاهلية تجلس محدة سنة كاملة ، ثم إذا انتهت وأرادت أن تخرج أعطيت بعة من بعر الغنم أو الإبل فترمي بها من وراء ظهرها ، إشارة إلى أن إحداها على زوجها سنة كاملة أهون عليها من بعة ترمي بها ، وذلك منها تعظيماً لحق الزوج ، وقيل فيه غير هذا المعنى ، انظر : فتح الباري (٤٩٠/٩).

(٢) صحيح البخاري مع الفتح (٤٨٤/٩) ، وصحيح مسلم (٣٠٨/٦—٣٠٩).

(٣) المعصفر : هو المصبوغ بالعصفر ، والعصفر : نبت تصبغ به الثياب . انظر : القاموس المحيط (٩١/٢).

(٤) المَشَقَّة : أي المصبوغة بالمشق ، والمشق : هو الطين الأحمر . انظر : ((العين)) للخليل بن أحمد (٤٧/٥).

(٥) المسند (٣٠٢/٦).

(٦) السنن (٣٦٣/١).

(٧) سنن النسائي ((المجتبى)) (٢٠٣/٦—٢٠٤) ، وليس عند النسائي لفظ ((ولا الحلبي)) .

(٨) السنن الكبرى (٤٤٠/٧) ، رواه البيهقي موصولاً وموقوفاً ، وكأن بعضهم أعله بذلك ؛ لأن المرفوع من رواية إبراهيم بن طهمان ، لكن قال الشوكاني في نيل الأوطار (٩٨/٧) ((ثقة من رجال الصحيحين ، وقد ضعفه ابن حزم ولا يلتفت إلى ذلك ، فإن الدارقطني قد جزم بأن تضعيف من ضعفه إنما هو من قبل الإرجاء ، وقد قيل : إنه رجع عن ذلك)) وانظر المحلى (٢٧٧/١٠).

وصححه ابن حبان^(١).

(٨) وعن أم سلمة — رضي الله تعالى عنها — قالت : دخل عليّ رسول الله ﷺ حين توفي أبو سلمة وقد جعلت على عيني صبراً^(٢) ، فقال : ما هذا يا أم سلمة؟ قلت : إنما هو صبر يا رسول الله ، ليس فيه طيب ، قال : إنه يشبُّ^(٣) الوجه فلا تجعليه إلا بالليل، ولا تمتشطي بالطيب ولا بالحناء فإنه خضاب، قلت: بأي شيء أمتشط يا رسول الله؟ قال : بالسدر تغلفين به رأسك)).
رواه أبو داود^(٤) والنسائي^(٥) واللفظ له، والبيهقي^(٦). قال الحافظ ابن حجر :
إسناده حسن^(٧).

ومن الإجماع :

حكى غير واحد من أهل العلم الإجماع على مشروعية الإحداد، ووجوبه على المتوفى عنها زوجها.
ومن ذلك :

قال الترمذي — رحمه الله تعالى — ((العمل على هذا عند أصحاب النبي ﷺ وغيرهم؛ أن المتوفى عنها زوجها تتقي في عدتها الطيب والزينة))^(٨).
وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — ((هو قول أصحابنا وسائر فقهاء الأمصار لا

(١) انظر : موارد الظمان ص (٣٢٢).

(٢) الصِّبر : عصارة شجر مر، يتداوى بها، انظر : لسان العرب (٣/٢٣٩٤).

(٣) يشبُّ الوجه : أي يوقده ويلوِّنه ويحسِّنه ويژهاه. انظر : غريب الحديث لابن الجوزي (١/٥١٤—٥١٥) وقال الإمام الشافعي في الأم (٥/٢٣٢) : ((الصبر يصفر فيكون زينة وليس بطيب وأذن لها أن تجعله بالليل حيث لا يراه أحد، وتمسحه بالنهار)).

(٤) السنن (١/٣٦٣).

(٥) سنن النسائي ((المجتبى)) (٦/٢٠٤—٢٠٥).

(٦) السنن الكبرى (٧/٤٤٠—٤٤١).

(٧) بلوغ المرام ص (٢٤٣) ، وضعفه ابن حزم ، المحلى (١٠/٢٧٧).

(٨) الجامع (٥/١٧٤).

خلاف بينهم فيه))^(١).

وقال ابن العربي — رحمه الله تعالى — : ((الإحداد فرض على المتوفى عنها بإجماع من الأمة))^(٢).

وقال النووي — رحمه الله تعالى — : ((وجوب الإحداد على المعتدة من وفاة زوجها، وهو مجمع عليه في الجملة وإن اختلفوا في تفصيله))^(٣).

وقال ابن دقيق العيد — رحمه الله تعالى — : ((لا خلاف فيه في الجملة وإن اختلفوا في التفصيل))^(٤).

وهناك من حكى الإجماع على وجوب الإحداد واستثنى الحسن البصري — رحمه الله تعالى — ومن حكى ذلك ابن المنذر^(٥) وابن عبد البر^(٦) وابن رشد^(٧) والقرطبي^(٨).

بينما نفى بعض أهل العلم العلم بالخلاف في المسألة إلا عن الحسن كابن قدامة^(٩). لكن ابن حجر لم يرتض حكاية الإجماع في المسألة مع وجود خلاف من خالف فيها من السلف فقال بعد أن ذكر خلاف الحسن والشعبي — رحمهما الله تعالى — : ((ومخالفتها لا تقدح في الاحتجاج وإن كان فيها رد على من ادعى الإجماع))^(١٠). لكن يلاحظ أن عبارة الترمذي المتقدمة تشير إلى إجماع الصحابة — رضي الله تعالى عنهم — على مشروعية الإحداد.

(١) أحكام القرآن (١/٤١٩).

(٢) عارضة الأحوذى (٥/١٧١).

(٣) شرح صحيح مسلم (٦/٣٠٦).

(٤) أحكام الأحكام (٤/٦٠).

(٥) الإجماع ص (٨٨).

(٦) التمهيد (١٧/٣٢١).

(٧) بداية المجتهد (٢/١٢٢).

(٨) الجامع لأحكام القرآن (٣/١٨١).

(٩) المغني (٩/١٦٦).

(١٠) فتح الباري (٩/٤٨٦).

وعلى هذا يكون خلاف من خالف من التابعين مسبق بالإجماع قبله فلا يلتفت إليه.

ومن الآثار :

روي عن عدة من الصحابة أنهم يرون مشروعية الإحداد وأن على المتوفى عنها زوجها أن تجتنب الطيب والزينة مادامت في عدتها.
وممن روي عنه ذلك منهم : ابن عمر^(١) وابن عباس^(٢) وأنس^(٣) وعائشة^(٤) وأم سلمة^(٥) وحفصة^(٦) وأم عطية^(٧) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .
ولا يعرف عن أحد من الصحابة — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — خلاف ما روي عن أولئك بل أحكام الإحداد معروفة مشهورة مستفيضة فيما بينهم ﷺ ومن هنا حُكي الإجماع منهم عليه كما تقدم.

خامساً : أدلة الرأي الشاذ

استدل من لا يرى مشروعية الإحداد على المتوفى عنها زوجها بحديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — الآتي :

عن محمد بن طلحة بن مصرف عن الحكم بن عتيبة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن أسماء بنت عميس قالت : لما أصيب جعفر ﷺ أمرني رسول الله ﷺ قال : ((تسلي

-
- (١) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٤٤/٧)، والسنن لسعيد بن منصور (١٠٩/٢)، والمصنف لابن أبي شيبة (٢٠٥/٥)، وتفسير الطبري (٣١٨/٢)، والسنن الكبرى للبيهقي (٤٤٠/٧).
 - (٢) انظر : مصنف عبد الرزاق (٤٣/٧)، ومصنف ابن أبي شيبة (٢٠٥/٥)، وتفسير الطبري (٣١٨/٢).
 - (٣) انظر : مصنف ابن أبي شيبة (٢٠٥/٥).
 - (٤) انظر : مصنف ابن أبي شيبة (٢٠٥/٥)، وتفسير الطبري (٣١٨/٢).
 - (٥) انظر : مصنف عبد الرزاق (٤٤/٧)، وسنن سعيد بن منصور (١٠٨/٢)، والسنن الكبرى للبيهقي (٤٤٠/٧).
 - (٦) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٤٩/٧).
 - (٧) انظر : مصنف عبد الرزاق (٤٧/٧)، وسنن سعيد بن منصور (١٠٨/٢)، ومصنف ابن أبي شيبة (٢٠٤/٥).

ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت)).

رواه أحمد^(١) والطبري^(٢) والطحاوي^(٣) وابن حبان^(٤) والبيهقي^(٥). واللفظ للطبري والبيهقي.

ولفظ أحمد: ((البسي ثوب الحداد ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت))^(٦).

وفي لفظ له أيضاً: أن النبي ﷺ قال لها بعد أن دخل عليها اليوم الثالث من مقتل جعفر: ((لا تحدي بعد يومك هذا))^(٧).

ووقع في لفظ ابن حبان: ((سلمي))^(٨)، أو ((تسلمي))^(٩)، بدلاً من تسلي، وهو تصحيف كما أكد ابن حجر^(١٠).

ووقع في رواية الطحاوي: ((تسكني))^(١١) وأظنه تصحيفاً كذلك، وجاء عند ابن العربي الحديث بلفظ: ((أمسكي))^(١٢) وأظنه تصحيفاً كسابقه، إن لم يكن رواية بالمعنى والله تعالى أعلم.

وقد روى ابن حزم الحديث من طريق أخرى، فقد رواه بسنده من طريق محمد بن جعفر، أخبرنا شعبة، أخبرنا الحكم بن عتيبة، عن عبد الله بن شداد بن الهاد أن رسول الله ﷺ قال لامرأة جعفر بن أبي طالب: ((إذا كان ثلاثة أيام فالبسي ما شئت)) أو ((إذا

(١) المسند (٤٣٨/٦).

(٢) جامع البيان (٣١٨/٢).

(٣) معاني الآثار (٧٥/٣).

(٤) انظر: موارد الظمان ص (١٩٠).

(٥) السنن الكبرى (٤٣٨/٧).

(٦) المسند (٤٣٨/٦).

(٧) المسند (٣٦٩/٦).

(٨) انظر: موارد الظمان ص (١٩٠) كتاب الجنائز.

(٩) انظر: فتح الباري (٤٨٨/٩).

(١٠) فتح الباري (٤٨٧/٩—٤٨٨).

(١١) معاني الآثار (٧٥/٣).

(١٢) أحكام القرآن (٢٠٩/١).

كان بعد ثلاثة أيام)) شعبة شك^(١).

كما ذكر ابن حزم الحديث من طريق أخرى دون أن يسوق سنده إليها فقال :
(ومن طريق حماد بن سلمة، أخبرنا الحجاج بن أرطاة، عن الحسن بن سعيد ، عن
عبد الله بن شداد ، أن أسماء بنت عميس استأذنت النبي ﷺ أن تبكي على جعفر — وهي
امراته — فأذن لها ثلاثة أيام ثم بعث إليها بعد ثلاثة أيام أن تطهري واكتحلي))^(٢).

درجة الحديث :

حديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — كما قال ابن حجر — رحمه
الله تعالى — حديث قوي الإسناد صححه أحمد وابن حبان.

قال ابن حجر : ((ورد في حديث قوي الإسناد أخرجه أحمد ، وصححه ابن حبان
عن أسماء بنت عميس قالت (...))^(٣) ثم ساق الحديث.

وقال أيضاً عن حديث أسماء : ((صححه أحمد، لكنه قال : إنه مخالف للأحاديث
الصحيحة في الإحداد، قلت : وهو مصير منه إلى أنه يعله بالشذوذ))^(٤).

هذا ، وقد طعن بعض أهل العلم في إسناد هذا الحديث، وسيأتي لذلك مزيد بيان إن
شاء الله تعالى — حين الحديث عن جواب عامة أهل العلم عن الاستدلال بالحديث على
نفي مشروعية الإحداد.

وجه الدلالة من الحديث :

هذا الحديث — حديث أسماء — استدل به من لا يرى مشروعية الإحداد للمتوفي
عنها زوجها كما نص على ذلك غير واحد من أهل العلم^(٥).

ووجه الدلالة منه على ذلك ما ذكره الطبري حيث قال : ((قالوا : فقد بين هذا

(١) المحلى (٢٨٠/١٠).

(٢) المصدر السابق .

(٣) فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر : جامع البيان (٣١٨/٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢٠٩/١).

الخبر عن النبي ﷺ أن لا إحداد على المتوفى عنها زوجها^(١).
ومع هذا، ومع أن الطبري^(٢) وابن العربي^(٣) والقرطبي^(٤) كلهم قد نصوا على أن
حديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — هو حجة من لا يرى على المتوفى
عنها زوجها إحداداً، بل قد صرح ابن العربي^(٥) والقرطبي^(٦) بأن الحسن البصري —
رحمه الله تعالى — قد احتج بحديث أسماء هذا لرأيه في عدم مشروعية الإحداد.
ومع هذا كله فلم يظهر لي — والله تعالى أعلم — في حديث أسماء دلالة على عدم
مشروعية الإحداد.

بل حديث أسماء صريح في إيجاب الإحداد على المتوفى عنها زوجها، وغاية ما فيه
تحديد مدة الإحداد بثلاثة أيام ، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الحسن البصري، فإنه — رحمه
الله تعالى — لا يرى الإحداد شيئاً مطلقاً ، فكيف يصح أن يقال إنه استدل بحديث أسماء
هذا؟! وإنما كان يصح أن يصلح حديث أسماء حجة لمذهب الحسن في الإحداد لو كان
الحسن قد أوجب الإحداد ثلاثة أيام فحسب، لكنه لم يذهب إلى هذا، بل الذي صح عنه
— كما تقدم قريباً — أنه لا يرى الإحداد شيئاً ، ولم يذكر في ذلك مدة، ولم يقيد كلامه
بزمان دون زمن، وهذا يتعارض مع حديث أسماء ، فكيف يجعل حجة له!؟.

وإنما يصلح حديث أسماء — رضي الله تعالى عنها — حجة لمن لم يوجب بل لمن لم
يجوز للمتوفى عنها زوجها أن تحد أربعة أشهر وعشراً وإنما أوجبه عليها ثلاثة أيام فحسب،
ولا أعلم أحداً من أهل العلم نقل عنه ذلك القول.

وإنما أهل العلم في هذه المسألة على قولين :

قول شاذ لم يعرف الإحداد ولا يراه شيئاً بإطلاق.

(١) جامع البيان (٢/٣١٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أحكام القرآن (١/٢٠٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٣/١٨١).

(٥) انظر : أحكام القرآن (١/٢٠٩).

(٦) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٣/١٨١).

وقول عامة أهل العلم وهو إيجاب الإحداد على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً .

وحديث أسماء بخلاف هذين القولين معاً فلا قائل به .
والذي يظهر — والله تعالى أعلم — أن الإحداد كان واجباً على المعتدة من الوفاة في بعض عدتها أي في الثلاثة الأيام الأولى فحسب ثم نسخ ذلك بإيجاب الإحداد كامل مدة العدة أي أربعة أشهر وعشراً ، وهذا هو رأي الطحاوي ^(١) — رحمه الله تعالى — وسيأتي لدعوى النسخ مزيد بيان بعد قليل — إن شاء الله تعالى .
وعلى هذا : فالذي يظهر — أن الحسن البصري — رحمه الله تعالى — ومن معه ممن أنكروا مشروعية الإحداد ولم يره شيئاً ، لم يتمسكوا بالحكم المنسوخ ، ولا بدليله وهو حديث أسماء وإنما خفيت عليهم السنة مطلقاً في هذه المسألة فذهبوا إلى ما ذهبوا إليه ، والله تعالى أعلم.

سادساً : رد عامة أهل العلم :

رد عامة أهل العلم على الاستدلال بحديث أسماء على إنكار مشروعية الإحداد ، وأجابوا عن الحديث بعدة أجوبة ، وجوابهم عن الحديث على نوعين :

جواب يتعلق بالسند ، وجواب يتعلق بالمتن .

فأما ما يتعلق بالسند :

فقد تقدم أن ابن حجر قال عن حديث أسماء : ((حديث قوي الإسناد)) ^(٢) .
ونقل ابن حجر عن الإمام أحمد تصحيحه الحديث ، كما نقل تصحيح الحديث عن ابن حبان ^(٣) . وهذا هو مقتضى إخراج الحديث في صحيحه .
ومع هذا فإن بعض أهل العلم طعن في إسناد الحديث .
فقد قال ابن حزم بعد أن أورد الحديث من طريقين — كما تقدم — : ((هذا

(١) انظر : معاني الآثار (٣/٧٥ ، ٧٧) .

(٢) فتح الباري (٩/٤٨٧) .

(٣) المصدر السابق .

منقطع ولا حجة فيه؛ لأن عبد الله بن شداد لم يسمع من رسول الله ﷺ شيئاً^(١).
وقال البيهقي بعد أن روى الحديث بسنده كما تقدم : ((لم يثبت سماع عبد الله من
أسماء وقد قيل فيه ((عن)) أسماء، فهو مرسل. ومحمد بن طلحة ليس بالقوي . والأحاديث
قبله أثبت فالمصير إليها أولى، وبالله التوفيق))^(٢).

ولم يرتضِ بعض المحققين من المحدثين هذا الطعن في إسناد الحديث ، فقال الحافظ
ابن حجر معلقاً على كلام البيهقي : ((البيهقي أعل الحديث بالانقطاع فقال : لم يثبت
سماع عبد الله بن شداد من أسماء، وهذا تعليل مدفوع، فقد صححه أحمد، لكنه قال : إنه
مخالف للأحاديث الصحيحة في الإحداد . قلت : وهو مصير منه إلى أنه يعله
بالشذوذ))^(٣).

وقال ابن التركماني في تعليقه على كلام البيهقي المتقدم : ((قلت : ابن شداد لم
يذكر من المدلسين، والعننة من غير المدلس محمولة على الاتصال إذا ثبت اللقاء أو
أمكن))^(٤).

ثم قال : ((ومحمد بن طلحة هو ابن مصرف، اتفق الشيخان عليه، وقد جاء لحديثه
هذا متابعة وشاهد))^(٥).

ثم ساق الطريقين اللذين ذكرهما ابن حزم كما تقدم.
والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — أن السند في الحديث متصل، كما قال ابن
حجر وابن التركماني — رحمهما الله تعالى — .
ذلك أن عبد الله بن شداد — رحمه الله تعالى — ولد على عهد النبي ﷺ^(٦) وتوفي

(١) المحلى (١٠/٢٨٠).

(٢) السنن الكبرى (٧/٤٣٨).

(٣) فتح الباري (٩/٤٨٧).

(٤) الجوهر النقي (في حاشية السنن الكبرى) (٧/٤٣٨).

(٥) المصدر السابق .

(٦) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر بهامش الإصابة لابن حجر (٢/٣٨٨).

عام (٨٣) هـ^(١)، وأسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — تزوجها جعفر بن أبي طالب ثم أبو بكر ثم علي — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — . وماتت بعد علي عليه السلام^(٢) .
وأسماء خالة عبد الله، أخت أمه سلمى بنت عميس^(٣)، فكيف مع هذا لا يمكن اللقاء بينهما؟! .

بل لو قيل : بثبوت وثبوت سماعه من حالته لمجرد هذه القرائن لكان ذلك صحيحاً .
والله تعالى أعلم.

هذا فيما يتعلق بسماع عبد الله من أسماء.

لكن ابن حزم نظر إلى الانقطاع من جهة أخرى فقال : ((عبد الله بن شداد لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً))^(٤) .

والذي دعا ابن حزم إلى أن ينظر إلى الانقطاع من هذه الجهة أنه روى الحديث بلفظ ((عن عبد الله بن شداد بن الهاد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لامرأة جعفر ...))^(٥) الحديث، وهذا اللفظ يحتمل الانقطاع، لكن ابن حزم أيضاً أورد الحديث من طريق أخرى وفيها لفظ : ((عن عبد الله بن شداد أن أسماء بنت عميس استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم ...))^(٦) الحديث .

وهذا اللفظ محمول على الاتصال ؛ لأن جمهور أهل العلم على أن لفظ ((أن)) و((عن)) سواء^(٧) .

وعلى كل حال : فإن روايات الحديث كلها — كما تقدم — بلفظ عن عبد الله عن أسماء، عدا هذين اللفظين اللذين ذكرهما ابن حزم.

(١) انظر : الثقات لابن حبان (٢٠/٥).

(٢) انظر : تقريب التهذيب ص (٧٤٣)، الترجمة رقم (٨٥٣١).

(٣) انظر : الثقات لابن حبان (٢٠/٥)، و سير أعلام النبلاء (٢٨٧/٢)، و تهذيب التهذيب (٢٥١/٥).

(٤) المحلى (٢٨٠/١٠).

(٥) المصدر السابق .

(٦) المصدر السابق .

(٧) انظر : الجوهر النقي لابن التركماني (مع السنن الكبرى للبيهقي) (٤٣٨/٧).

ومما تقدم كله يتبين أنه لا مطعن في الحديث من جهة إسناده، لا سيما وقد صححه الإمام أحمد وابن حبان — رحمهما الله تعالى — ، وقوى إسناده ونفى عنه شبهة الانقطاع المحققون من أهل العلم كابن حجر وابن التركماني — رحمهما الله تعالى — .
ولم يبق إلا النظر في الحديث من جهة متنه.

وأما ما يتعلق بالمتن :

فقد أجاب أهل العلم عن متن حديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — بعدة أجوبة ودفعوا حديث أسماء بوجوه من الدفع، وتأولوا الحديث وحملوه على محامل مختلفة طمعاً في الجمع بينه وبين أحاديث الإحداد بما يزيل التعارض الظاهر بينهما، أو بياناً للسبب الذي من أجله ترك أهل العلم العمل بحديث أسماء وأجمعوا على خلافه.
ومن تلك الأجوبة والأوجه ما يأتي :

(١) أن حديث أسماء محمول على أن المراد بأمر النبي ﷺ لها بالتسلب هو معنى زائد على الإحداد، فينصرف التوقيت بثلاثة أيام لا على أنها أمد للإحداد، بل على أنها أجل لذلك المعنى الزائد المبالغ فيه .
ثم بعد الأيام الثلاثة الأولى تترك التسلب والمبالغة في الإحداد، وتعود لتلبس ثياب الإحداد المعتادة دون مبالغة.

وإلى هذا التأويل ذهب كل من الطبري ومجد الدين بن تيمية ، وقال ابن العربي هو قول علمائنا ، وذكره ابن حجر ، — رحمهم الله تعالى جميعاً — .

قال الطبري : ((وأما الخبر الذي روي عن أسماء ابنة عميس عن رسول الله ﷺ من أمره إياها بالتسلب ثلاثاً ثم أن تصنع ما بدا لها؛ فإنه غير دال على أن لا إحداد على المرأة بل إنما دل على أمر النبي ﷺ إياها بالتسلب ثلاثاً ثم العمل بما بدا لها من لبس ما شاءت من الثياب مما يجوز للمعتدة لبسه مما لم يكن زينة ولا تطيباً ؛ لأنه قد يكون من الثياب ما ليس بزينة ولا ثياب تسلب، وذلك كالذي أذن ﷺ للمتوفى عنها أن تلبس من ثياب العصب وبرود اليمن، فإن ذلك لا من ثياب زينة ولا من ثياب تسلب وكذلك كل ثوب لم يدخل عليه صبغ بعد نسجه مما يصبغه الناس لتزيينه فإن لها لبسه؛ لأنها تلبسه غير مترينة الزينة التي

يعرفها الناس))^(١).

وقال ابن العربي : ((ولو صح حديث أسماء فقد قال علماؤنا : إن التسلب هو لباس الحزن، وهو معنى غير الإحداد))^(٢).

وقال مجد الدين بن تيمية عن حديث أسماء : ((هو متأول على المبالغة في الإحداد والجلوس للتعزية))^(٣).

وقال ابن حجر في سياق تعداده للاحتتمالات التي حُمل حديث أسماء عليها : ((أحدها أن يكون المراد بالإحداد المقيد بالثلاث قدراً زائداً على الإحداد المعروف فعلته أسماء مبالغة في حزنها على جعفر فنهاها عن ذلك بعد الثلاث))^(٤).

وهذا التأويل — في نظري — والله تعالى أعلم — تأويل ضعيف؛ لأنه نظر إلى لفظ واحد من الألفاظ التي ورد الحديث بها، وهو قوله ﷺ : ((تسلي ثلاثاً))^(٥).

لكن يرد اللفظ الآخر عند أحمد : ((لا تحدي بعد يومك هذا))^(٦) فهذا اللفظ لا يحتمل ذلك التأويل الذي ذكره ، كما لا يحتمله اللفظ الآخر عند أحمد أيضاً : ((البيسي ثوب الحداد ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت))^(٧).

وألفاظ الحديث يفسر بعضها بعضاً ما أمكن، فتفسير الحديث ببعض ألفاظه أولى من قسره وتأويل أحد ألفاظه تأويلاً تاباه بقية الألفاظ.

(٢) يحتمل أن يقال : إن جعفرًا ﷺ قتل شهيداً ، والشهداء أحياء عند ربهم، فلذلك نهي زوجته عن الإحداد عليه بعد الثلاث^(٨).

(١) جامع البيان (٣١٩/٢).

(٢) أحكام القرآن (٢٠٩/١).

(٣) منتقى الأخبار (مع شرحه نيل الأوطار) (٩٨/٧).

(٤) فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٥) هذا اللفظ عند الطبري في جامع البيان (٣١٨/٢)، وعند البيهقي في السنن الكبرى (٤٣٨/٧)، كما تقدم قريباً .

(٦) المسند (٣٦٩/٦).

(٧) المسند (٤٣٨/٦).

(٨) انظر : فتح الباري (٤٨٧/٩)، وعمدة القاري (٤٣١/٦).

وهذا تأويل ضعيف أيضاً ، دفعه أهل العلم ولم يرتضوه، فقال الحافظ العراقي — رحمه الله تعالى— بعد أن أورد ذلك الاحتمال — كما نقل ذلك عنه ابن حجر — رحمه الله تعالى— ((هذا ضعيف ؛ لأنه لم يرد في حق غير جعفر من الشهداء ممن قطع بأنهم شهداء كما قطع لجعفر، كحمزة بن عبد المطلب عمه^(١)، وكعبد الله بن عمرو بن حرام والد جابر^(٢))).^(٣)

وقال العيني — رحمه الله تعالى— بعد أن ذكر ذلك الاحتمال — مفنداً له : ((هذا الجواب فيه نظر لا يخفى ، وهو أن الشهيد حي في حق الآخرة لا في حق الدنيا، إذ لو كان حياً في حق الدنيا لما كان يجوز تزوج نسائه ولا كان تقسم تركته))^(٤).

ثم قال : ((فإن قلت : جعفر مقطوع له بالشهادة؛ لقول النبي ﷺ : إنه رآه يطير في الجنة بجناحين^(٥). فقطعنا بأنه حي، بخلاف عموم من قتل في حرب الكفار، لقوله ﷺ : لا

(١) انظر تخريج الحديث الوارد فيه بعد سطور قليلة.

(٢) انظر : جامع الترمذي مع شرحه عارضة الأحمدي لابن العربي (١١/١٣٨-١٣٩)، وفي طبعة أخرى بتحقيق إبراهيم عطوة عوض (٥/٢٣٠-٢٣١) ضمن موسوعة السنة المجلد (١٤) ، وسنن ابن ماجه (١/٦٨)، وسنن سعيد بن منصور (٢/٢٥٣)، ومسند أحمد (٣/٣٦١)، والمستدرک للحاكم (٣/٢٠٣-٢٠٤).

(٣) انظر : فتح الباري (٩/٤٨٧).

(٤) عمدة القاري (٦/٤٣١-٤٣٢).

(٥) رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ؓ بلفظ : ((رأيت جعفرًا يطير في الجنة مع الملائكة)) قال الترمذي : ((هذا حديث غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن جعفر، وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره)) انظر : جامع الترمذي مع العارضة (١٣/١٨٩)، والطبعة المحققة (٥/٦٥٤).

ورواه الحاكم في المستدرک (٣/٢٠٩) من طريق عبد الله بن جعفر المدني من حديث أبي هريرة بلفظ : ((رأيت جعفر بن أبي طالب ملكاً يطير مع الملائكة بجناحين)) قال الحاكم : ((هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) وقال الذهبي في التلخيص : ((قلت : المدني واه)).

هذان اللفطان هما أقرب الألفاظ إلى اللفظ الوارد هنا من جملة الألفاظ التي جاءت في ذكر فضل جعفر ؓ وأن له جناحين يطير بهما مع الملائكة.

وقد خرج الأئمة ذلك بأسانيد مختلفة وألفاظ متنوعة ، ولعل من أصحها الحديث الذي رواه الحاكم في

تقولوا فلان مات شهيداً^(١). قلت : قد أخبر عن جماعة بأنهم شهداء ، ولم ينة نساءهم عن الإحداد عليهم كعبد الله بن حرام والد جابر بن عبد الله ، وقال في حمزة : إنه سيد الشهداء^(٢). ومع هذا فلم ينقل أنه نهي نساءهم عن الإحداد عليهم^(٣).

وأيضاً يرده — في نظري — أنه لو كان تخصيصه بذلك لأنه حي لأنه شهيد لما أمر النبي ﷺ امرأته بالإحداد عليه مطلقاً ؛ لأن الحي لا يجد عليه، لكنه أمرها بالإحداد ثلاثة

المستدرک (٢١٢/٣) عن أبي هريرة ؓ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ((مرّ بي جعفر الليلة في ملاء من الملائكة وهو مخضب الجناحين بالدم أبيض الفؤاد)) قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)) وسكت عنه الذهبي في التلخيص. وقال ابن حجر في الفتح : (٧٦/٧) ((قوي ، إسناده على شرط مسلم)).

وانظر أيضاً : فضائل الصحابة للإمام أحمد (٨٩٠/٢) ، والمستدرک للحاكم (١٩٦/٣) ، و(٢٠٩/٣) ، فقد رواه فيهما من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — ، ومجمع الزوائد للهيثمى (٢٧٥/٩—٢٧٦) ، والاستيعاب لابن عبد البر (مع الإصابة) (٢١١/١—٢١٢) ، والإصابة لابن حجر (٢٣٨/١) ، وفتح الباري (٧٦/٧) ، وانظر : صحيح البخاري (مع الفتح) (٧٥/٧) ففيه أثر موقوف على ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — .

(١) لم أقف عليه مرفوعاً ، ورواه النسائي ((المتحى)) (١١٧/٦—١١٩) ، وأحمد في المسند (٤١،٤٨/١) ، وسعيد بن منصور في سننه (١٩٢/١—١٩٥) ، و(٢٥٢—٢٥١/٢) ، كلهم من حديث عمر بن الخطاب ؓ موقوفاً عليه من كلامه ، وقال ابن حجر في الفتح (٩٠/٦) : ((هو حديث حسن)) ، ورواه أحمد في المسند (٤١٦/١) ، من حديث عبد الله بن مسعود ؓ موقوفاً عليه من كلامه كذلك .

(٢) رواه الحاكم في المستدرک (١١٩/٢—١٢٠) ، من طريق أبي حماد الحنفي من حديث جابر بن عبد الله — رضي الله تعالى عنهما — وقال : ((صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) لكن قال الذهبي في التلخيص : ((قلت : أبو حماد هو المفضل بن صدقة ، قال النسائي : متروك)) . ورواه الحاكم أيضاً في المستدرک (١٩٥/٣) من طريق حفيد الصفار من حديث جابر ؓ ، وقال : ((صحيح الإسناد ولم يخرجاه)) لكن قال الذهبي : ((قلت : الصفار لا يدرى من هو)).

ورواه الطبراني من حديث علي بن أبي طالب ؓ ، لكن قال الهيثمي : ((فيه علي بن الحزور وهو متروك)).

انظر : مجمع الزوائد (٢٧١/٩) . ورواه الطبراني أيضاً من حديث ابن عباس — رضي الله تعالى عنهما — ، لكن قال الهيثمي : ((فيه ضعف)) انظر : مجمع الزوائد (٢٧١/٩) .

(٣) عمدة القاري (٤٣٢/٦) .

أيام فدل على ضعف هذا الاحتمال وعدم صحة التأويل به.

(٣) يحتمل أنها كانت حاملاً فوضعت بعد ثلاث فانقضت العدة ، فنهاها بعدها عن الإحداد^(١).

وهذا احتمال ضعيف أيضاً ، لأن النبي ﷺ — كما في بعض الروايات — وقت لها الإحداد ثلاثاً فقال ﷺ : ((البي ثوب الحداد ثلاثاً))^(٢) وفي لفظ ((تسلي ثلاثاً))^(٣)، وهذا توقيت لما يستقبل من الأيام قاله النبي ﷺ قبل انقضاء العدة فدل على عدم ارتباط حكمه بها.

لكن أجاب ابن حجر عن هذا الاعتراض بقوله : ((ولا يمنع ذلك قوله في الرواية الأخرى ((ثلاثاً)) لأنه يحمل على أنه ﷺ اطلع على أن عدتها تنقضي عند الثلاث))^(٤). وهذا احتمال على احتمال ، وهو جواب — في نظري — والله تعالى أعلم — فيه تكلف ظاهر ، لأمر : الأول : لأنه لم ينقل أنها كانت حاملاً ، الثاني : لأنه حمل للفظ على غير ظاهره وصرف للسياق عن ظاهره المعتاد دون دليل أو قرينة تحمل على ذلك ، ذلك أن المعتاد من خطاب الشارع أنه يكون — لاسيما في الأحكام العملية الفرعية — فيما هو واقع بالمكلف معلوم عنده لا فيما هو مغيب عنه لا يشعر به ولا يدري ما كنهه لاسيما إن كان مما يمكن أن تعرف علته ويطلع على حكمته.

الثالث : لأن النبي ﷺ قد أوتي جوامع الكلم ، وألفاظه تشريع للأمة كافة لا تخص أحداً دون أحد إلا بدليل ، فلو كان ذلك الاحتمال وارداً لقال لها ﷺ إذا وضعت فقد انقضت عدتك فلا تحدي أو نحواً من ذلك ، إذ ليس لها خصوصية في هذا حتى يقتصر النبي ﷺ على لفظ يخص حالها مع إمكان الإتيان بلفظ عام يشرع لها ولغيرها هذا الحكم . (٤) يحتمل أن جعفرأ — رضي الله عنه — أبان امرأته أسماء — رضي الله عنها —

(١) انظر : فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٢) سبق تخريجه قريباً .

(٣) سبق تخريجه قريباً .

(٤) فتح الباري (٤٨٧/٩).

بالطلاق قبل استشهاده فلم يكن عليها إحداد^(١).

وهذا احتمال ضعيف ، وتأويل مردود ، إذ لا دليل عليه من النقل ، وهو يتعارض مع أمر النبي ﷺ لها بالإحداد ثلاثاً — كما تقدم — فلو لم يكن عليها إحداد لم يأمرها النبي ﷺ — به .

(٥) أن حديث أسماء منسوخ ، وأنه كان حين كان الإحداد على المعتدة في بعض عدتها ، ثم أمرت — بعد — بالإحداد أربعة أشهر وعشراً .
وإلى هذا ذهب أبو جعفر الطحاوي — رحمه الله تعالى — .

قال الطحاوي بعد أن روى بسنده حديث أسماء : ((ففي هذا الحديث أن الإحداد لم يكن على المعتدة في كل عدتها ، وإنما كان في وقت منها خاص ، ثم نسخ ذلك وأمرت بأن تحد عليه أربعة أشهر وعشراً))^(٢).

ثم ساق بسنده أحاديث الإحداد المتقدمة ، ثم قال : ((ففي هذه الآثار ما قد دل أن إحداد المتوفى عنها زوجها قد جعل في كل عدتها ، وقد كان قبل ذلك في ثلاثة أيام من عدتها خاصة على ما في حديث أسماء))^(٣).

وقال أيضاً عن حديث أسماء : ((ففي ذلك أنه ليس عليها أن تحد أكثر من ثلاثة ، وكل قد أجمع أن ذلك منسوخ ، لتركهم ذلك ، واستعمالهم حديث زينب بنت جحش وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة))^(٤).

لكن ابن حجر — رحمه الله تعالى — لم يرتض دعوى النسخ هذه فقال : ((أجاب الطحاوي بأنه منسوخ وأن الإحداد كان على المعتدة في بعض عدتها في وقت ثم أمرت بالإحداد أربعة أشهر وعشراً ، ثم ساق أحاديث الباب ، وليس فيها ما يدل على ما ادعاه من النسخ ، لكنه يكثر من ادعاء النسخ بالاحتمال فجرى على عادته))^(٥).

(١) انظر : فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٢) معاني الآثار (٧٥/٣).

(٣) معاني الآثار (٧٧/٣).

(٤) معاني الآثار (٧٨/٣).

(٥) فتح الباري (٤٨٧/٩).

والذي يظهر لي — والله تعالى أعلم — صحة دعوى النسخ ، لاجتماع أمور أربعة :
الأول : صحة حديث أسماء ، كما تقدم ، وصحة أحاديث الإحداد أربعة أشهر
وعشرا كما هو جلي .

الثاني : وقوع التعارض بين حديث أسماء وأحاديث الإحداد أربعة أشهر وعشرا كما
هو ظاهر .

الثالث : ضعف التأويلات التي حاولت الجمع بين النصين، لما ورد عليها من
اعتراضات كما تقدم.

الرابع : قيام القرائن الدالة على تأخر أحاديث الإحداد أربعة أشهر وعشراً عن
حديث أسماء ، ومن تلك القرائن :

(أ) أن زينب بنت أبي سلمة — رضي الله تعالى عنهم — هي الراوية لأحاديث
الإحداد أربعة أشهر وعشراً عن أمهات المؤمنين أمها وأم حبيبة وزينب بنت
جحش — رضي الله تعالى عنهن أجمعين — وكانت زينب — على الصحيح —
لم تفتطم بعد حين تزوج النبي ﷺ من أمها أم سلمة — رضي الله تعالى عنها^(١)
فهذا يدل على أنها إنما سمعت تلك الأحاديث من أمهات المؤمنين بعد موت
جعفر ﷺ بمدة طويلة؛ لأنها كانت حين استشهاده لا تكاد تكون مميزة.
وهذه قرينة على تأخر أحاديث أمهات المؤمنين التي روتها عنهن عن حديث أسماء
الذي كان حين قتل جعفر.

(ب) أنه جاء في حديث أم حبيبة — رضي الله تعالى عنها — وهو في الصحيحين
كما تقدم — أنها إنما حدثت به حين بلغها موت أبيها أبي سفيان ﷺ ولا
خلاف أنه توفي في خلافة عثمان ﷺ^(٢).

وتأخر التحديث بأحاديث الإحداد ههنا ظاهر.

(ج) أنه جاء في حديث زينب بنت جحش — رضي الله تعالى عنها — وهو في
الصحيحين كما تقدم — أنها إنما حدثت به حين بلغها موت أخيها ، وأياً كان

(١) انظر : تهذيب التهذيب (٤٢١/١٢).

(٢) انظر : الاستيعاب لابن عبد البر (مع الإصابة) (١٩١/٢)، والإصابة لابن حجر (١٨٠/٢).

الاختلاف في أحيتها هذا من هو؟^(١) فإن دخول زينب بنت أبي سلمة على زينب بنت جحش حين وفاة هذا الأخ يدل على تأخر وفاته عن وفاة جعفر — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — لما تقدم في الفقرة الأولى. فإن قيل : غاية هذه القرائن أن تدل على تأخر التحديث لا تأخر سماع الحديث من النبي ﷺ .

قيل : تأخر التحديث قرينة على تأخر سماع الحديث ؛ لأن التحديث يكون بالحكم المتأخر المستقر؛ لأنه الذي عليه العمل.

فإن قيل : فأسماء — رضي الله تعالى عنها — يحتمل أنها حدثت بحديثها ذاك عبد الله بن شداد في وقت متأخر.

قيل : هذا مجرد احتمال ، وليس هو كمثل تأخر أم حبيبة — رضي الله تعالى عنها — في تحديثها بحديث الإحداد فهذا مقطوع به منصوص عليه في الصحيحين.

هذا فرق، والفرق الآخر أن أسماء لم تحدث بحديثها على أنه يجب العمل به ، بل ذكرت ما جرى لها حين قتل جعفر ﷺ بخلاف ما حدثت به أم حبيبة وزينب بنت جحش — رضي الله تعالى عنهما — فإنهما حدثتا بحديث الإحداد محتجتان به على وجوب العمل، وثبت ذلك بكون كل واحدة منهما — كما في الصحيحين — دعت بطيب فمست منه، وقالت : والله ما لي بالطيب من حاجة غير أني سمعت رسول الله ﷺ يقول : ((لا يجلب لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث ليال، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً))^(٢).

ومع دلالة تلك القرائن على تأخر أحد النصين المتعارضين ، ومقتضى ذلك نسخ المتأخر للمتقدم ، فإن هناك دلالة على النسخ أوضح وأجلى، وهي انعقاد الإجماع على حكم أحد النصين المتعارضين ، فهذا يدل على أن ما أجمع عليه ناسخ لما أجمع على تركه^(٣)، وقد نص على هذا الطحاوي — رحمه الله تعالى — فقال مشيراً إلى حديث أسماء

(١) انظر : فتح الباري (١٤٧/٣)، قال ابن حجر ((لم أتفق من المراد به))، وعمدة القاري (٤٣١/٦).

(٢) تقدم تخرجه قريباً .

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٦١/٣).

بنت عميس — رضي الله تعالى عنها— : ((كلُّ قد أجمع أن ذلك منسوخ لتركهم ذلك، واستعمالهم حديث زينب بنت جحش وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة))^(١).

(٦) فإن قال قائل : لا أسلم بدعوى النسخ ، ولا أرتضي تلك التأويلات البعيدة، قيل له : لا مناص من الأخذ بأحد النصين، وهما متعارضان ، وقد اتضح جلياً بعد النظر والموازنة أن حديث أسماء حديث شاذ؛ لمخالفته للأحاديث الصحيحة المستفيضة الواردة في إيجاب الإحداد على المتوفى عنها زوجها مدة عدتها ، أربعة أشهر وعشراً ، فلا عمل على حديث أسماء لشذوذه وللإجماع على خلافه.

وإلى هذا ذهب الإمام أحمد — رحمه الله تعالى— فقال عن حديث أسماء : ((إنه من الشاذ المطرح))^(٢).

وقال ابن المنذر — رحمه الله تعالى— فيما نقله عنه القرطبي — رحمه الله تعالى— مشيراً إلى حديث أسماء — رضي الله تعالى عنها— : ((قد دفع أهل العلم هذا الحديث بوجوه، وكان أحمد بن حنبل يقول : هذا الشاذ من الحديث لا يؤخذ به))^(٣).

وقال ابن حجر — رحمه الله تعالى— عن الحديث : ((صححه أحمد، لكنه قال : إنه مخالف للأحاديث الصحيحة في الإحداد))^(٤).

قال ابن حجر : ((قلت : وهو مصير منه إلى أنه يعله بالشذوذ))^(٥).

وبقول أحمد قال إسحاق بن راهويه — رحمه الله تعالى—^(٦).

وقال الحافظ زين الدين العراقي — رحمه الله تعالى— فيما نقله عنه تلميذه ابن حجر — رحمه الله تعالى— : ((هذا الحديث شاذ مخالف للأحاديث الصحيحة، وقد أجمعوا على

(١) معاني الآثار (٧٨/٣).

(٢) انظر : شرح علل الترمذي لابن رجب الحنبلي (٤١٠/١).

(٣) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣).

(٤) فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٥) المصدر السابق .

(٦) انظر : الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣).

خلافه))^(١).

وقال العيني — رحمه الله تعالى — ((قلت : هذا الحديث مخالف للأحاديث الصحيحة في الإحداذ فهو شاذ لا عمل عليه للإجماع إلى خلافه))^(٢).
والمقصود من إطلاق الشذوذ على حديث أسماء ، الشذوذ في المتن ؛ إذ الحديث الشاذ نوعان : ما هو شاذ الإسناد، وما هو شاذ المتن^(٣).

قال ابن رجب — رحمه الله تعالى — ((وما هو شاذ المتن : كالأحاديث التي صحت الأحاديث بخلافها، أو أجمعت أئمة العلماء على القول بغيرها))^(٤).
ثم مثل لهذا النوع بحديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — .
فإن قيل : كيف حكم لحديث أسماء بالصحة مع شذوذه، ومن شرط الصحيح انتفاء الشذوذ عنه؟

فالجواب : أن اصطلاح أهل العلم مختلف في هذا ، فمنهم من يشترط لإطلاق الصحة على الحديث انتفاء الشذوذ عنه، وهذا مصطلح المحدثين^(٥).
ومنهم من لا يشترط نفي الشذوذ في شرط الصحيح ، وهذا مصطلح الفقهاء والأصوليين^(٦)، ولعل مرادهم أن الشذوذ يقدر في الاحتجاج لا في التسمية ، والله تعالى أعلم^(٧).

فإن قيل : فإن من صحح حديث أسماء من أهل العلم هم من المحدثين كالإمام أحمد وابن حبان — رحمهما الله تعالى —
فالجواب : أن ذلك محمول على تصحيح الإسناد فحسب .

(١) انظر: فتح الباري (٩/٤٨٧).

(٢) عمدة القاري (٦/٤٣١).

(٣) انظر : شرح علل الترمذي لابن رجب (١/٤١٠).

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر : النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (٢/٦٥٤).

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق .

يدل عليه قول ابن حجر في حكايته لقول أحمد : ((صححه أحمد لكنه قال : إنه مخالف للأحاديث الصحيحة في الإحداد))^(١).

وهذا ظاهر في تصحيح الإسناد فحسب؛ لأن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — عقب عليه ببيان شذوذ متنه وهو قوله : ((إنه مخالف للأحاديث الصحيحة في الإحداد))^(٢).
بين ذلك ابن حجر فقال عقيب نقله كلام الإمام : ((قلت : وهو مصير منه إلى أنه يعله بالشذوذ))^(٣).

فهو بمنزلة قوله صحيح الإسناد لكنه شاذ المتن، وهذا قيد يخرج عن الصحيح بإطلاق. والله تعالى أعلم.

سابعاً : سبب الشذوذ

السبب في الشذوذ في هذه المسألة هو خفاء النص، أي خفاء النصوص الواردة في وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً .

قال الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — مبيناً السبب الذي جعل كلاً من الحسن والشعبي لا يريان الإحداد : ((خفي ذلك عليهما))^(٤) أي : خفيت عليهما الأدلة الموجبة للإحداد.

وهناك سبب آخر للشذوذ في هذه المسألة ، وهو موضع نقاش ، إذ هو على رأي من يرى أن الحسن استدلل بحديث أسماء بنت عميس — رضي الله تعالى عنها — ، وهذا السبب هو : التمسك بالحديث الشاذ، إما لأنه لم يبلغه غيره ، وإما لأن الأحاديث الأخرى في الإحداد بلغت لكنه تأولها بحديث أسماء.

قال القرطبي : ((لعل الحسن لم تبلغه أو بلغته فتأولها بحديث أسماء بنت عميس))^(٥).
وهذا — كما تقدم — لا أراه سبباً صحيحاً للشذوذ ههنا، لأن حديث أسماء بنت

(١) انظر : فتح الباري (٤٨٧/٩).

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) انظر : فتح الباري (٤٨٦/٩).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (١٨١/٣).

عميس — رضي الله تعالى عنها— صريح في وجوب الإحداد لكن مدة ثلاثة أيام فحسب، فلا يصلح متمسكاً للحسن ولا لأي ممن أنكر مشروعية الإحداد مطلقاً .

ولعل من ذكر أن الحسن احتج بحديث أسماء — رضي الله تعالى عنها— إنما ذكر ذلك التماساً منه لما عساه أن يحتمل أن يكون دليلاً له.

لكن ألفاظ حديث أسماء لا تساعد على ذلك ؛ إذ هي صريحة في إيجاب الإحداد ثلاثاً ، وقد بين أهل العلم ذلك منهم الطبري^(١) والطحاوي^(٢) والحافظ العراقي^(٣) .

وما ورد في بعض الروايات من لفظ : أن أسماء استأذنت من النبي ﷺ في البكاء على جعفر فأذن لها ثلاثاً ، فهذه الرواية ضعيفة ؛ لأنها من طريق الحجاج بن أرطاة وقد قال عنه ابن حجر : ((صدوق كثير الخطأ والتدليس))^(٤) .

وهو في هذه الرواية — وقد تقدمت قريباً — يروي بالنعنة ، ومعلوم ما في عنعنة المدلس من ضعف، لا سيما وقد قال ابن حبان عنه : ((كان الحجاج مدلساً عمّن رآه وعمّن لم يره))^(٥) .

وقال يحيى بن معين : الحجاج بن أرطاة لا يحتج بحديثه^(٦) .

فتبين بذلك سقوط هذا اللفظ تبعاً لسقوط تلك الرواية التي ورد فيها ، لا سيما وقد خالفته الروايات الثابتة الصحيحة ، فهذا مثلاً البيهقي — رحمه الله تعالى— يروي الحديث بلفظ : ((أمرني رسول الله ﷺ قال : تسلي ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت))^(٧) .

وليس بعد هذا الأمر الصريح من رسول الله ﷺ في هذا الإسناد الصحيح^(٨) مجال

(١) جامع البيان (٢/٣١٩).

(٢) معاني الآثار (٣/٧٥).

(٣) انظر : فتح الباري (٩/٤٨٧).

(٤) تقريب التهذيب ص (١٥٢) الترجمة رقم (١١١٩).

(٥) المجروحين لابن حبان (١/٢٢٦).

(٦) المصدر السابق .

(٧) السنن الكبرى (٧/٤٣٨).

(٨) تقدم قريباً سوق الحديث بإسناده، وكلام البيهقي عليه، وتصحيح الإمام أحمد وابن حبان — رحمهما الله تعالى— له، وقول ابن حجر : ((حديث قوي الإسناد)).

للمقارنة مع لفظ محتمل في رواية ضعيفة.

وأعني بالاحتمال أنه لا تلازم بين الإذن بالبكاء وبين الإحداد، حتى يقال : إن استئذنها في البكاء وإذن النبي ﷺ لها به إنما يدل على إباحة الإحداد لا على وجوبه، أي في الثلاث .

ولولا أنه من شرط هذه الرسالة الحديث عن سبب الشذوذ لما أطلت الكلام في هذا الأمر . والله تعالى أعلم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

مع ملاحظة : أن إسناد لفظ البيهقي هذا هو نفس إسناد الإمام أحمد وابن حبان من محمد بن طلحة إلى أسماء، وهذا الجزء من الإسناد هو الذي وقع فيه الكلام.

الفصل الرابع

من الآراء الشاذة في الجنايات والحدود والأقضية

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

الحكم في الجائفة والمأمومة

الجائفة والمأمومة جنايتان من أنواع الجنايات التي تقع على الجسد، الأولى من الجروح في البدن، والثانية من الشجاج في الرأس. وقد أجمع أهل العلم على أن لا قود في الجائفة^(١) ولا في المأمومة^(٢)، ثم ذهب عامة أهل العلم إلى أن في كل من الجائفة والمأمومة ثلث الدية، سواء في ذلك العمد فيهما والخطأ. وشذ بعض أهل العلم ففرق بين العمد والخطأ فيهما، فجعل في العمد ثلثا الدية، وفي الخطأ ثلثها.

وتفصيل القول في هذه المسألة في الجوانب الآتية :

أولاً : تعريف الجائفة والمأمومة

الجائفة : هي الطعنة التي تنفذ إلى الجوف، يقال : جُفِّتَه : إذا أصبت جوفه، وأجفَّته الطعنة، وجُفِّتَ بها^(٣).

قال البغوي — رحمه الله تعالى — : ((هي أن يضرب في ظهره أو بطنه أو صدره فتنفذ إلى جوفه))^(٤).

وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — : ((أما الجائفة فكل ما حرق إلى الجوف

(١) انظر : الإقناع لابن المنذر (٣٦٣/١)، وبداية المجتهد (٤٢٠/٢)، والمغني (٤١٩/٩).

(٢) انظر : الإجماع لابن المنذر ص (١١٧)، لكن ذكر ابن المنذر في الإشراف (١٥٠/٢) : أن ابن الزبير رضي الله عنه اقتصر من المأمومة، فأنكر ذلك الناس، وذكر ابن رشد وابن قدامة أنه حكى عن ابن الزبير رضي الله عنه أنه أقاد منها. انظر : بداية المجتهد (٤٢٠/٢)، والمغني (٤١٩/٩).

(٣) النهاية (٣١٧/١)، وانظر : المحلى (٤٦١/١٠)، وطلبية الطلبة ص (٣٣٤)، والجموع المغيثة (٣٧٦/١)، والمغرب (١٧٠/١)، والمغني (٤١٩/٩)، والمطلع ص (٣٦٧)، وأنيس الفقهاء ص (٢٩٤).

(٤) شرح السنة (٤٠٦/٥).

من بطن أو ظهر أو ثغرة النحر))^(١).

وقال ابن الأثير — رحمه الله تعالى — ((والمراد بالجوف ههنا كل ما له قوة محيطة، كالبطن والدماغ))^(٢). ولا يخفى أن هذا يعم الجائفة والمأمومة، كما سيأتي. لكن نقل ابن عبد البر عن جمع من أهل العلم أن الجائفة لا تكون إلا في الجوف، والمأمومة لا تكون إلا في الرأس خاصة^(٣).

والمأمومة : وهي التي يقال لها الآمة أيضاً ، قال ابن عبد البر : أهل الحجاز يقولون : المأمومة ، وأهل العراق يقولون : الآمة^(٤).

وهي الشجة التي بلغت أم الرأس، فوصلت إلى خريطة الدماغ، وهي الجلدة التي تجمع الدماغ، يقال : رجل أميم، ومأموم، وجمعها أوام، ومأمومات^(٥). فالمأمومة من شجاج الرأس ، وهي التي تصل إلى جلدة الدماغ، وتسمى تلك الجلدة أم الدماغ؛ لأنها تجمعها، فالشجة الواصلة إليها تسمى مأمومة وآمة لوصولها إلى أم الدماغ^(٦).

ثانياً : بيان مذهب عامة أهل العلم في المسألة

ذهب عامة أهل العلم إلى أن في كل من الجائفة والمأمومة ثلث الدية ، سواء أ كان ذلك عن عمد أم خطأ.

قال ابن المنذر — رحمه الله تعالى — ((في المأمومة ثلث الدية ، وهذا قول عوام أهل العلم))^(٧).

وقال في موضع آخر : ((جاء الحديث عن النبي ﷺ أنه قال : ((في المأمومة ثلث

(١) التمهيد (٣٦٥/١٧).

(٢) النهاية (٣١٧/١).

(٣) انظر : التمهيد (٣٦٧/١٧).

(٤) انظر : التمهيد (٣٤١/١٧) ، و(٣٦٥/١٧).

(٥) انظر : شرح السنة (٤٠٦/٥) ، وطلبه الطلبة ص (٣٣٥) ، وغريب الحديث لابن الجوزي (٤١/١) ، والنهاية (٦٨/١) ، والمغرب (٤٥/١-٤٦) ، وأنيس الفقهاء ص (٢٩٤).

(٦) المغني (٤١٩/٩) ، وانظر : معالم السنن (٣٠/٤) ، والمخلى (٤٦١/١٠) ، والتمهيد (٣٦٥/١٧).

(٧) الإقناع (٣٦١/١).

الديّة))^(١)، وأجمع عوام أهل العلم على القول به))^(٢).
وقال أيضاً: ((جاء الحديث عن النبي ﷺ: ((أنه قضى في الجائفة بثلاث الديّة))^(٣)
وأجمع أكثر أهل العلم على القول به، من أهل المدينة، وأهل الكوفة، وأهل الحديث،
وأصحاب الرأي))^(٤).
وقال الخطابي — رحمه الله تعالى —: ((لم يختلفوا في أن في المأمومة ثلث الديّة...
وكذلك الجائفة فيها ثلث الديّة في قول عامة أهل العلم))^(٥).
وقال ابن عبد البر — رحمه الله تعالى —: ((في المأمومة ثلث الديّة، لا يختلف
العلماء في ذلك، من السلف والخلف))^(٦).
وقال أيضاً: ((وأما الجائفة: فكل ما خرق إلى الجوف من بطن أو ظهر أو ثغرة
النحر، وفيها ثلث الديّة، لا يختلفون في ذلك أيضاً))^(٧).
وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى —: ((المأمومة والآمة شيء واحد... وأرشها
ثلث الديّة، في قول عامة أهل العلم))^(٨).
وحين قال الخرقى — رحمه الله تعالى —: ((في الجائفة ثلث الديّة))^(٩)، قال ابن
قدامة: ((هذا قول عامة أهل العلم))^(١٠).
وقال ابن جزى — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر أن دية الجائفة والمأمومة ثلث
الديّة لكل منهما: ((ولا قصاص في المأمومة ولا في الجائفة؛ لأنهما يخشى منهما الموت،

(١) سيأتي تخريجه قريباً .

(٢) الإشراف (٢/١٤٩-١٥٠).

(٣) سيأتي تخريجه قريباً .

(٤) الإشراف (٢/١٧٤).

(٥) معالم السنن (٤/٣٠).

(٦) التمهيد (١٧/٣٤١).

(٧) التمهيد (١٧/٣٦٥).

(٨) المغني (٩/٦٤٦).

(٩) مختصر الخرقى مع المغني (٩/٦٤٧).

(١٠) المغني (٩/٦٤٧).

وإنما فيهما الدية المذكورة، فاستوى فيهما العمد والخطأ^(١).

ثالثاً : الرأي الشاذ

جاء عن التابعي الجليل مكحول ، عالم أهل الشام ، — رحمه الله تعالى — أنه يرى في الجائفة والمأمومة إذا كانتا عمداً ، في كل واحدة منهما ثلثا الدية، وإذا كانتا خطأ ففي كل واحدة منهما ثلث الدية.

فانفرد عن أهل العلم بهذا التفريق فيهما بين العمد والخطأ، إذ أن مذهب أهل العلم — كما تقدم — أن عمدها وخطأهما سواء في الدية، ففي كل منهما عندهم ثلث الدية في الحالين.

وما جاء عن مكحول — رحمه الله تعالى — من انفراد في هذه المسألة، ثابت عنه، بنقل جمع من أهل العلم عنه ذلك ، وبمجيء الإسناد الصحيح إليه أنه يقول بذلك.

فأما الإسناد إليه :

فقد روى عبد الرزاق في مصنفه قال : عن محمد بن راشد ، عن مكحول، عن قبيصة بن ذؤيب عن زيد بن ثابت قال : في المأمومة ثلث الدية، قال محمد : وسمعت مكحولاً يقول : إذا كانت المأمومة عمداً ففيها ثلثا الدية، وإذا كانت خطأ ففيها ثلث^(٢) الدية^(٣).

وروى عبد الرزاق في مصنفه ، في ((باب الجائفة)) منه، قال : عن محمد بن راشد قال : سمعت مكحولاً يقول : إذا كانت خطأ ففيها ثلث الدية^(٤).

وإسناد هذين الأثرين واحد كما هو ظاهر.

وهو إسناد صحيح؛ إذ هو إسناد متصل، رجاله ثقات^(٥).

(١) القوانين الفقهية ص (٢٣٠).

(٢) كتبت في المطبوعة ((ثلثا)) بالثنية، وهذا خطأ يكشف عنه السياق، ومذهب مكحول المعروف عنه.

(٣) المصنف (٣١٦/٩—٣١٧).

(٤) المصنف (٣٦٨/٩).

(٥) فأما عبد الرزاق فهو الحافظ المصنف المشهور ، وقد تقدم نقل توثيقه عن الأئمة في أكثر من موضع من

وأما نقل أهل العلم عن مكحول أنه يذهب ذلك المذهب ، فمنه :
قال ابن المنذر : ((أجمعوا أن في المأمومة ثلث الدية، وانفرد مكحول، فقال : إذا
كانت عمداً ففيها ثلثا الدية، وإن كانت خطأ ففيها ثلث الدية))^(١).
وقال في موضع آخر ، بعد أن ذكر أن مذهب عوام أهل العلم أن في المأمومة ثلث
الدية : ((لا نعلم أحداً يخالف ذلك إلا مكحولاً ، فإنه قال : إذا كانت المأمومة عمداً
ففيها ثلثا الدية، وإن كانت خطأ ففيها ثلث الدية))^(٢).
ثم قال : ((وهذا قول شاذ))^(٣).
وقال أيضاً — بعد أن ذكر أن مذهب عامة أهل العلم أن في الجائفة ثلث الدية — :
((إلا ما انفرد به مكحول، وشذ به عن الناس ، فإننا روينا عنه أنه قال : إذا كانت عمداً
ففيها ثلثا الدية، وإذا كانت خطأ ففيها الثلث))^(٤).

هذه الرسالة، وإن كانت شهرته تغني عن توثيقه.

وأما محمد بن راشد ، فهو : محمد بن راشد المكحولي ، الخزاعي ، الدمشقي ، أبو عبد الله ، ويقال :
أبو يحيى ، نزل البصرة ، وسكن فيها ، انظر : الكاشف للذهبي (٣٧/٣) ، و تهذيب التهذيب
(١٥٨/٩—١٦٠) ، قال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب ص (٤٧٨) ، الترجمة رقم (٥٨٧٥)
((صدوق يهيمُ ورمي بالقدر)) ، لكن قال عنه الذهبي في الكاشف (٣٧/٣) : ((وثقه أحمد وجماعة)).
وجاء في تهذيب التهذيب لابن حجر (١٥٩/٩) : ((سئل عنه أحمد بن حنبل فقال : ثقة ثقة)).
ثم أورد ابن حجر في تهذيب التهذيب كلام بعض من تكلم فيه من الأئمة، ولذا اختصر حاله عنده بما
ذكره في التقريب كما تقدم، هذا من حيث توثيق رجال الإسناد، وأما من حيث إثبات الاتصال بينهم :
فإن عبد الرزاق معروف بالتحديث عن محمد بن راشد، انظر : سير أعلام النبلاء (٥٦٤/٩) ، وقد قال
عبد الرزاق عن شيخه محمد بن راشد : ((ما رأيت أحداً أروع في الحديث منه)) انظر : تهذيب التهذيب
(١٥٩/٩).

وأما سماع محمد بن راشد من مكحول فهو مصرح به في الأثرين، وقد قال الإمام أحمد عن محمد بن
راشد ((ثقة سمع من مكحول)) انظر : تهذيب التهذيب (١٥٩/٩).

(١) الإجماع ص (١١٧).

(٢) الإشراف (٢/١٤٩—١٥٠).

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق (٢/١٧٤).

وقال سيف الدين الشاشي القفال : ((في الجائفة ثلث الدية، وحكي عن مكحول أنه قال : إن تعمدتها وجب فيها ثلثا الدية ، وإن لم يتعمدها وجب فيها ثلث الدية، وكذا نقول^(١) في المأمومة))^(٢).

وقال ابن قدامة : ((المأمومة والآمة شيء واحد ... وأرشها ثلث الدية في قول عامة أهل العلم، إلا مكحولاً ، فإنه قال : إن كانت عمداً ففيها ثلثا الدية، وإن كانت خطأ ففيها ثلثها))^(٣).

وقال أيضاً : ((في الجائفة ثلث الدية، وهي التي تصل إلى الجوف، وهذا قول عامة أهل العلم ... إلا مكحولاً ، قال فيها : في العمدة ثلثا الدية))^(٤).
ومن أورد الخلاف عن مكحول ، ونقله عنه في هذه المسألة، غير من تقدم : القرطبي^(٥) وابن مفلح^(٦) والشوكاني^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً .

رابعاً : أدلة عامة أهل العلم

استدل عامة أهل العلم على أن في جنايتي الجائفة والمأمومة ، في كل منهما ثلث الدية، دون فرق بين عمد أو خطأ ، بالسنة ، والإجماع، والآثار، والقياس.
فمن السنة :

[١] عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً فيه الفرائض والسنن والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم، وفيه : ((وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية)). رواه النسائي^(٨)

(١) هكذا في المطبوعة، لعل صحتها: يقول، بالياء.

(٢) حلية العلماء (٥٥٨/٧).

(٣) المغني (٦٤٦/٩).

(٤) المغني (٦٤٧/٩).

(٥) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٢٠٦/٦).

(٦) انظر : المبدع (٨/٩).

(٧) انظر : نيل الأوطار (٢١٦/٧).

(٨) سنن النسائي ((المجتبى)) (٥٧/٨—٥٨).

والدارمي^(١) وابن حبان^(٢) والدارقطني^(٣) والحاكم^(٤) والبيهقي^(٥)، ورواه عبد الرزاق^(٦) عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن جده، ورواه من طريقه ابن الجارود^(٧)، ورواه مالك^(٨) عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه مرسلًا، ورواه من طريقه الشافعي^(٩). وهذا الحديث وإن ضعفه ابن حزم^(١٠) وبعض أهل العلم بالحديث^(١١)، فقد صححه جمع من الأئمة الحفاظ منهم: الإمام أحمد^(١٢) وابن حبان^(١٣) والدارقطني^(١٤)، والحاكم^(١٥)، وأشار

(١) السنن (٢/١٩٣).

(٢) في صحيحه، كما في ((موارد الظمان)) ص (٢٠٢-٢٠٣).

(٣) السنن (٣/٢٠٩-٢١٠).

(٤) المستدرک (١/٣٩٥-٣٩٧).

(٥) السنن الكبرى (٤/٨٩-٩٠).

(٦) المصنف (٩/٣١٦)، و(٩/٣٦٩).

(٧) المنتقى ص (٢٩٧).

(٨) الموطأ (٢/٨٤٩).

(٩) الأم (٦/١١٨).

(١٠) انظر: المحلى (١٠/٤١٢) حيث قال ابن حزم: ((أما حديث ابن حزم فإنه صحيفة، ولا خير في إسناده؛ لأنه لم يسنده إلا سليمان بن داود الجزري، وسليمان بن قرم، وهما لا شيء، وقد سئل يحيى ابن معين عن سليمان الجزري الذي يحدث عن الزهري، روى عنه يحيى بن حمزة فقال: ليس بشيء، وأما سليمان بن قرم فساقط بالجملة، وكذلك من طريق مالك عن عبد الله بن أبي بكر، ولا حجة في مرسل، فسقط ذلك الكتاب جملة)).

(١١) انظر: نيل الأوطار (٧/١٦٢-١٦٣).

(١٢) حيث قال: ((أرجو أن يكون هذا الحديث صحيحاً)) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٤/٩٠)، ونصب الراية (٢/٣٤٢)، بل جاء عنه أنه قال: ((كتاب عمرو بن حزم في الصدقات صحيح))، انظر: نصب الراية (٢/٣٤٢).

(١٣) حيث قال بعد أن أخرج الحديث في صحيحه كما في موارد الظمان ص (٢٠٣) من طريق سليمان ابن داود: ((سليمان بن داود هذا، هو سليمان بن داود الخولاني من أهل دمشق: ثقة، وسليمان بن داود اليماني: لا شيء، وجميعاً يرويان عن الزهري)).

(١٤) انظر: الدراية لابن حجر (٢/٢٧٦).

(١٥) حيث قال بعد أن روى الحديث بطوله في المستدرک (١/٣٩٧): ((هذا حديث كبير، مفسر في هذا

إلى صحته الشافعي^(١).

ورآه موصول الإسناد حسناً جمع من الحفاظ منهم أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم الرازي، وعثمان بن سعيد الدارمي^(٢).

وقال ابن عبد البر : ((هو كتاب مشهور عند أهل السير، معروف ما فيه عند أهل العلم معرفة تستغني بشهرتها عن الإسناد؛ لأنه أشبه التواتر في مجيئه ؛ لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة))^(٣).

[٢] عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ ((المأمومة ثلث العقل، والجائفة ثلث العقل)).

رواه أحمد^(٤)، في حديث طويل.

وفي لفظ : ((وفي المأمومة ثلث العقل، ثلاث وثلاثون من الإبل وثلث، أو قيمتها من الذهب أو الورق أو البقر أو الشاء ، والجائفة مثل ذلك)).
رواه أبو داود^(٥) والبيهقي^(٦).

الباب، يشهد له أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز ، وإمام العلماء في عصره محمد بن مسلم الزهري؛ بالصحة، كما تقدم ذكره له، وسليمان بن داود الدمشقي الخولاني، معروف بالزهري، وإن كان يجي ابن معين غمزته، فقد عدّله غيره ، كما أخبرني أبو أحمد الحسين بن علي ، حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتم ، قال : سمعت أبي وسئل عن حديث عمرو بن حزم في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي كتبه له في الصدقات فقال : سليمان بن داود الخولاني عندنا ممن لا بأس به، قال أبو محمد بن أبي حاتم : وسمعت أبا زرعة يقول ذلك)).

ثم نبه الحاكم على أن هذا الحديث وما فيه من السنن يعد من قواعد الإسلام. انظر : المستدرک (١/٣٩٧).

(١) حيث قال في كتابه ((الرسالة)) ص (٤٢٢—٤٢٣) : ((لم يقبلوا كتاب آل عمرو بن حزم — والله

أعلم — حتى يثبت لهم أنه كتاب رسول الله)).

(٢) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٤/٩٠).

(٣) التمهيد (١٧/٣٣٨—٣٣٩).

(٤) المسند (٢/٢١٧).

(٥) السنن (٢/٢٥٤).

(٦) السنن الكبرى (٨/٨٣).

[٣] عن عمر رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : ((وفي الجائفة ثلث النفس)) الحديث . رواه البزار^(١) .

[٤] عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي ﷺ : ((قضى في الآمة ثلاثاً وثلاثين)) الحديث . رواه الطبراني^(٢) .

[٥] عن ابن طاووس — رحمه الله تعالى — قال : عند أبي كتاب عن النبي ﷺ ((في المأمومة ثلاث وثلاثون ، وفي الجائفة ثلاث وثلاثون)) . رواه عبد الرزاق^(٣) .

[٦] عن مكحول — رحمه الله تعالى — قال : قضى رسول الله ﷺ في الجراحات : ... في الجائفة الثلث وفي الآمة الثلث ((. رواه البيهقي^(٤) .

[٧] عن الزهري — رحمه الله تعالى — أن النبي ﷺ : ((قضى في الآمة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية)) . رواه أبو بكر بن أبي شيبة^(٥) .

[٨] عن عكرمة بن خالد المخزومي — رحمه الله تعالى — قال : ((قضى رسول الله ﷺ في الجائفة ثلث دية النفس، وفي المأمومة ثلث دية النفس)) الحديث . رواه ابن حزم بسنده من طريق سعيد بن منصور^(٦) .

ولا يخفى أن هذه الأحاديث الأربعة الأخيرة المرفوعة إلى النبي ﷺ مرسلة .

ووجه الدلالة من تلك الأحاديث كلها أنها جاءت مطلقة، لم تفرق بين حالتي العمد

(١) انظر : مجمع الزوائد (٦/٢٩٩)، وقال الهيثمي : فيه محمد بن أبي ليلي ، هو سيئ الحفظ، وبقيه رجاله ثقات .

(٢) انظر : مجمع الزوائد (٦/٣٠١)، وقال الهيثمي : فيه أبو أمية بن يعلى ، وهو ضعيف، وراجع : المحلى (١٠/٤٢٨—٤٢٩) .

(٣) المصنف (٩/٣١٦)، و(٩/٣٦٩)، إذ فرقه عبد الرزاق — رحمه الله تعالى — على موضعين .

(٤) السنن الكبرى (٨/٨٢) .

(٥) المصنف (٩/١٤٥)، و(٩/٢١٠—٢١١)، إذ فرقه ابن أبي شيبة — رحمه الله تعالى — على موضعين .

(٦) المحلى (١٠/٤١١) .

والخطأ، فمن هنا صارت حجة على من فرق بينهما.

ومن الإجماع :

لقد انعقد إجماع أهل العلم على أن في كل من الجائفة والمأمومة ثلث الدينة، دون تفريق بين عمد وخطأ.

وقد حكى الإجماع عنهم على هذا جمع من أهل العلم ، ومن ذلك :

قال ابن المنذر : ((أجمعوا أن في المأمومة ثلث الدينة، وانفرد مكحول))^(١).

وقال — بعد أن ذكر حديث في المأمومة ثلث الدينة — : ((أجمع عوام أهل العلم على القول به، ولا نعلم أحداً يخالف ذلك إلا مكحولاً))^(٢).

وقال — بعد أن ذكر حديث قضى في الجائفة بثلث الدينة — : ((أجمع أكثر أهل العلم على القول به ، من أهل المدينة ، وأهل الكوفة، وأهل الحديث، وأصحاب الرأي ، وكل من لقيناه، وحفظنا عنه من أهل العلم، إلا ما انفرد به مكحول ، وشذبه عن الناس))^(٣).

وقال الخطابي : ((لم يختلفوا في أن في المأمومة ثلث الدينة ... وكذلك الجائفة فيها ثلث الدينة في قول عامة أهل العلم))^(٤).

وقال ابن عبد البر : ((في المأمومة ثلث الدينة ، لا يختلف العلماء في ذلك، من السلف والخلف))^(٥).

وقال أيضاً : ((وأما الجائفة : فكل ما خرق إلى الجوف، من بطن أو ظهر أو ثغرة النحر، وفيها ثلث الدينة ، لا يختلفون في ذلك أيضاً ، على ما في كتاب عمرو بن حزم))^(٦).

(١) الإجماع ص (١١٧).

(٢) الإشراف (٢/١٤٩—١٥٠).

(٣) المصدر السابق (٢/١٧٤).

(٤) معالم السنن (٤/٣٠).

(٥) التمهيد (١٧/٣٤١).

(٦) المصدر السابق (١٧/٣٦٥).

وقال كذلك : ((فالمأمومة لا تكون إلا في الرأس ، وهي التي تخرق إلى جلد الدماغ، وفيها ثلث الدية، وهي أمر مجتمع عليه، على ما كتاب عمرو بن حزم ، الذي كتبه رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن))^(١).

وقال ابن هبيرة : ((أما المأمومة وهي التي تصل إلى جلدة الدماغ، وتسمى الآمة، ففيها ثلث الدية، بالإجماع، وأما الجائفة وهي التي تصل إلى الجوف، ففيها ثلث الدية إجماعاً))^(٢).

وقال ابن رشد : ((أما المأمومة فلا خلاف أنه لا يقاد منها، وأن فيها ثلث الدية، إلا ما حكى عن ابن الزبير))^(٣).

والاستثناء في كلامه هذا راجع إلى نفي الخلاف في القود فحسب، كما هو ظاهر من سياق كلامه قبل هذا.

وقال أيضاً : ((وأما الجائفة فاتفقوا على أنها من جراح الجسد، لا من جراح الرأس، وأنها لا يقاد منها، وأن فيها ثلث الدية))^(٤).

ومكحول — رحمه الله تعالى— وإن كان يسائر الإجماع في حالة الخطأ ، إلا أنه يخالفه في حالة العمد، والإجماع انعقد على أن الثلث هو الواجب في الجنائيتين في الحالتين، بإطلاق، فالتفريق بينهما مخالف للإجماع، ومن هنا عدَّ ابن المنذر — رحمه الله تعالى— وغيره من أهل العلم رأي مكحول مخالفاً للإجماع، واحتجوا عليه به، ونسبوه للشذوذ لمخالفته إياه.

ومن الآثار :

جاءت الآثار المسندة عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم أنهم أفتوا أو قضوا في الجائفة بثلث الدية، ولم ينقل عنهم فيها تفريق بين عمد أو خطأ، بل جاءت عبارتهم فيها مطلقة،

(١) المصدر السابق .

(٢) الإفصاح (٢/٢٠٥-٢٠٦).

(٣) بداية المجتهد (٢/٤٢٠).

(٤) المصدر السابق .

ومنهم: أبو بكر^(١) وعمر^(٢) وعلي^(٣) وزيد بن ثابت^(٤) ومعاوية^(٥) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — .

كما جاءت — أيضاً — الآثار المسندة عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم أفتوا أو قضوا في المأمومة بثلاث الدية، ولم ينقل عنهم فيها تفريق بين عمد أو خطأ، ومنهم: عمر^(٦) وعلي^(٧) وزيد بن ثابت^(٨)، — رضي الله تعالى عنهم جميعاً — .

ومن القياس:

استدل ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بالقياس، على أنه لا يصح التفريق بين العمد والخطأ في دية جنايتي الجائفة والمأمومة.

فقال في المأمومة: ((لأنها شجة، فلم يختلف أرشها بالعمد والخطأ في المقدار، كسائر الشجاج))^(٩).

وقال في الجائفة: ((لأنها جراحة فيها مقدر، فلم يختلف قدر أرشها بالعمد والخطأ، كالموضحة))^(١٠).

(١) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣٧٠/٩).

(٢) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣٧١/٩)، والمصنف لابن أبي شيبة (٢١٢/٩)، و(٢١٣/٩).

(٣) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣٦٩/٩)، والمصنف لابن أبي شيبة (٢١٠/٩)، والسنن الكبرى للبيهقي (٨٥/٨).

(٤) انظر: المصنف لابن أبي شيبة (٢١١/٩).

(٥) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣٧١/٩).

(٦) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣١٧/٩).

(٧) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣١٦/٩)، والمصنف لابن أبي شيبة (١٤٥/٩).

(٨) انظر: المصنف لعبد الرزاق (٣١٦—٣١٧/٩)، وسنن الدار قطني (٢٠١/٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (٨٢/٨).

(٩) المغني (٦٤٦/٩).

(١٠) المغني (٦٤٧/٩).

خامساً شبهة الرأي الشاذ وكشفها

لم أحد أحداً من أهل العلم — ممن اطلعت على قولهم — ذكر مستند مكحول — رحمه الله تعالى — فيما ذهب إليه في هذه المسألة من التفريق بين العمد والخطأ في أورش جنائبي المأمومة والجائفة.

ويحتمل أنه ذهب في ذلك إلى إرادة التخليط في دية العمد فيهما ، وكأنه قاس ذلك على ما أجمع عليه أهل العلم من تخليط دية النفس في العمد، وتخفيفها في الخطأ^(١).

فإن كان هذا هو مستمسه، أو إن تعلق أحد به، فالجواب عنه من ثلاثة أوجه :

[أ] أن هذا القياس مخالف للنصوص الواردة في دية الجائفة والمأمومة ، فقد جاءت النصوص مطلقة، لا تفريق فيها بين عمد وخطأ في ذلك، ولا قياس مع النص.

[ب] أنه قياس معارض بقياس أقوى وأجلى منه، وهو القياس على سائر الجنائيات على ما دون النفس، من الشجاج والجراحات؛ إذ ليس فيها تفريق بين العمد والخطأ في الأرش.

ولأن يقاس عليها ما يجب في الجائفة والمأمومة وهي من جنسها ، أولى من أن تقاس هذه على دية النفس ، وهي من غير جنسها، وهذا واضح، لا إشكال فيه، وقد تقدم آنفاً تقرير ابن قدامة — رحمه الله تعالى — للدليل القياسي الصحيح في هذا.

[ج] أن التخليط في الدية في الأصل المقيس عليه ليس في العدد، بل هو في الوصف، ككونها حالة، وفي مال الجاني، وذات أسنان معينة، وهذا مخالف لمذهب القائل ههنا، فهو ذهب إلى التخليط بالعدد، فلم يتطابق الحكم من كل وجه بين الفرع والأصل. ثم يقال : إن الأصل أن المقادير الشرعية تعبدية، فلا يفرض منها إلا ما فرض الشارع، ولا يغلظ منها إلا ما جاء الشارع بالتخليط فيه.

هذا، ومما ينبغي التنبيه إليه أنه ليس من مقتضى التسوية في جنائبي الجائفة والمأمومة في الدية، بين العمد والخطأ ، في مذهب عامة أهل العلم ، أن يسوى بين الجاني المتعمد والجاني المخطئ من كل وجه.

(١) انظر : المغني (٩/٤٨٥).

إذ قد نص أهل العلم — رحمهم الله تعالى — على أن الجاني المتعمد يستحق الأدب والتعزير، على جنايته تلك^(١)، بخلاف المخطئ، لاسيما إذا لم يفرط. فلإمام أو نائبه أن يؤدب ويعزر الجاني المتعمد، بما يراه مناسباً، مما له أن يعزره به، أدباً له على عدوانه، وزجراً له عن العود إلى مثله. ثم هناك فرق آخر نص عليه أهل العلم، وهو أن أَرش الجناية يكون في مال الجاني المتعمد نفسه، فلا تحمله عنه العاقلة^(٢)، بخلاف المخطئ، فإن العاقلة تحمله عنه ههنا، أعني في جنائتي الجائفة والمأمومة لأن ديتهما الثلث. وقالوا في تعليل ذلك: ((لأن حمل العاقلة إنما يثبت في الخطأ لكون الجاني معذوراً؛ تخفيفاً عنه، ومواساة له، والعامد غير معذور، فلا يستحق التخفيف، ولا المعاونة))^(٣).

سادساً : سبب الشذوذ

تقدم أن مكحولاً — رحمه الله تعالى — هو أحد من روى عن رسول الله ﷺ أنه قضى في الجائفة بالثلث، وفي الأمة بالثلث. فخفاء النص ليس سبباً للشذوذ ههنا، إلا أن يقال: إن من المحتمل أنه نسي ما روى أو غفل عنه. ولا شك أنه لو بلغه الإجماع لما خرج عليه. وإن صح ما ذكر قبل من احتمال استناد مكحول — رحمه الله تعالى — على القياس على دية النفس في التفريق بين العمد والخطأ فيها من جهة التخليط؛ فإن سبب الشذوذ حينئذ هو التأويل، والقياس مع النص. فالتأويل من جهة أنه حمل النصوص الواردة في المسألة على حالة الخطأ فحسب، وأخرج منها حالة العمد، وهذا تأويل بعيد؛ إذ هو تحكم، لا دليل عليه. والقياس — كما تقدم — من جهة أنه قاس تينك الجنائيتين وهما جنائتان على ما

(١) انظر: المدونة الكبرى (٤/٤٣٥)، ومواهب الجليل (٦/٢٤٧).

(٢) انظر: المغني (٩/٥٠٣).

(٣) المصدر السابق.

دون النفس على الجناية على النفس ذاتها، وهذا فيه ما فيه، مما تقدم.
ورحم الله تعالى الإمام أحمد بن حنبل فهو القائل : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة
التأويل والقياس))^(١).

هذا ، وأرى أنه يجب عليّ أن أشير في نهاية هذه المسألة إلى أن لابن حزم — رحمه
الله تعالى — خلافاً شاذاً غريباً واسعاً جداً ، وهذه المسألة داخلية فيه.
وهو أنه من مذهبه أن الجروح والشجاج ، وسائر الجنائيات على ما دون النفس لا
يجب فيها إلا القود في العمدة، وليس فيها دية ولا أرش مقدر، ولا حكومة، لا في العمدة
ولا في الخطأ^(٢).

وهذا — كما هو ظاهر — خلاف واسع المجال جداً، لا يتسع المقام للكلام عليه،
وهو خارج عن خصوصية المسألة المفروضة ههنا؛ لذا أضربت عن مناقشته، وإن كان
عمومه يقتضي التنبيه عليه . والله تعالى أعلم.

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/٧٥).

(٢) انظر : المحلى (١٠/٤٠٨).

المسألة الثانية

هل يكفي قطع الأصابع

من يد السارق؟

مذهب عامة أهل العلم أن يد السارق تقطع من مفصل الكف، وهو الرسغ، من عند الكوع، لكن روي عن بعض السلف أن يد السارق إنما تقطع من أصول الأصابع وحسب. وهذا مذهب شاذ يخالف لما عليه جماعة أهل العلم، ومصادم لما جاءت به النصوص الشرعية في كيفية إقامة هذا الحد. وبيان هذه المسألة فيما يأتي :

أولاً : مذهب عامة أهل العلم

كما تقدم فإن مذهب عامة أهل العلم هو أن يد السارق تقطع من مفصل الكف، وقد قرر هذا ونقله جمع من أهل العلم. فقال السرخسي — رحمه الله تعالى — : ((قال فقهاء الأمصار رضي الله عنهم المستحق قطع اليد اليمنى من الرسغ))^(١). وقال البغوي — رحمه الله تعالى — : ((عامة الفقهاء على أن السارق تقطع يده من الكوع))^(٢). وقال ابن رشد — رحمه الله تعالى — : ((أما محل القطع فهو اليد اليمنى باتفاق، من الكوع وهو الذي عليه الجمهور))^(٣). وقال النووي — رحمه الله تعالى — : ((قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك والجماهير

(١) المبسوط (٩/١٣٣).

(٢) شرح السنة (٥/٤٩١).

(٣) بداية المجتهد (٢/٤٥٢).

تقطع اليد من الرسغ ، وهو المفصل بين الكف والذراع^(١).
 بل إن ابن قدامة — رحمه الله تعالى — نفى الخلاف في هذا بين أهل العلم فقال :
 ((لا خلاف بين أهل العلم في أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف ،
 وهو الكوع))^(٢).
 وهذه حكاية إجماع ، وسيأتي مزيد من النصوص عن أهل العلم في حكاية الإجماع
 في هذه المسألة ، حين الاستدلال بالإجماع لمذهب عامة أهل العلم فيها .
 وبالجملة فإن جماهير أهل العلم وعامتهم ، وفقهاء السلف والخلف كافة — إلا من
 شذ — على أن يد السارق إنما تقطع من مفصل الكف^(٣).

ثانياً : الرأي الشاذ

كما تقدم فإنه قد نُقل عن بعض السلف أن إقامة الحد على السارق تتم بقطع
 أصابع يده دون كفه .
 وقد حكى جمع من أهل العلم هذا الرأي وعزوه إلى مبهمين ، لم يسموهم ، ومن
 أهل العلم من صرح بذكر اسم من رُوي عنه هذا الرأي الشاذ ، فلعل ذلك الإبهام راجع
 إلى هذا التصريح .
 (أ) فأما نقل هذا الرأي الشاذ معزواً إلى مبهمين فمنه :
 [١] ما روى عبد الرزاق قال : عن ابن جريج ، قال : قلت لعطاء : سرق الأولى ،
 قال : يقطع كفه ، قلت : فما قولهم أصابعه قال : لم أدرك إلا قطع الكف كلها^(٤).
 ووضح من سؤال ابن جريج أن هناك من قال تقطع الأصابع فقط .

(١) شرح صحيح مسلم (٢٠٥/٧).

(٢) المغني (٢٦٤/١٠).

(٣) انظر : الخراج لأبي يوسف ص (٣٣٠)، والأم (١٥٠/٦)، والإشراف للقاضي عبد الوهاب المالكي
 (٢٧٦/٢)، والمحلى (٣٥٧/١١)، وحلية العلماء (٧٤/٨)، و الجامع لأحكام القرآن (١٧١/٦)، وفتح
 الباري (٩٨/١٢).

(٤) المصنف لعبد الرزاق (١٨٤/١٠—١٨٥).

[٢] وقال القاضي عبد الوهاب : ((القطع من مفصل الكف ، خلافاً لمن قال : يقطع الأصابع))^(١).

[٣] وقال السرخسي : ((قال بعض الناس : المستحق قطع الأصابع فقط))^(٢).

[٤] وقال الشاشي القفال : ((وحكي عن قوم من السلف : أنه يقطع أصابع اليد، دون الكف))^(٣).

[٥] وقال ابن رشد : ((أما محل القطع فهو اليد اليمنى باتفاق، من الكوع وهو الذي عليه الجمهور. وقال قوم : الأصابع فقط))^(٤).

وبالتأمل في نصوص هذه النقول يتبين أنها حكاية قول عن مجاهيل، لا يُدرى من هم؛ فيعلم هل هم ممن يعتد بخلافه أو لا.

ما عدا نقل القفال الشاشي فإنه قيد النقل بأنه عن قوم من السلف، لكنه حكى القول عنهم بصيغة التمريض، مما يوحي بضعف النقل.

وكما تقدم فإن هذا الإجماع قد يبينه التصريح في نقل آخرين كما يأتي.

(ب) وأما النقل المصرح به عن اسم من نسب إليه الرأي الشاذ في هذه المسألة فقد جاء الشذوذ فيه منسوباً إلى :

[١] علي بن أبي طالب عليه السلام .

[٢] أبي ثور — رحمه الله تعالى — .

وهذا أو أن تحقيق صحة ما نسب إلى كل واحد منهما على حدة، فأقول — وبالله

تعالى التوفيق :

أولاً : تحقيق ما نسب إلى علي بن أبي طالب عليه السلام :

جاءت نسبة هذا القول الشاذ إلى علي عليه السلام بأسانيد مروية، وفي حكايات قول مجردة

عن الإسناد.

(١) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢٧٦).

(٢) المبسوط (٩/١٣٣).

(٣) حلية العلماء (٨/٧٤).

(٤) بداية المجتهد (٢/٤٥٢).

فأما الإسناد إليه في ذلك :

[١] فممنه ما روى عبد الرزاق في ((مصنفه)) قال : عن معمر، عن قتادة، أن علياً كان يقطع اليد من الأصابع، والرجل من نصف الكف))^(١).
وهذا الإسناد ليس بمتصل ، فلا يثبت به الأثر .
وقد نبه إلى ذلك الحافظ ابن حجر ، فقال — بعد إيراده هذا الأثر — : ((وهو منقطع، وإن كان رجال السند من رجال الصحيح))^(٢).
وإنما حكم عليه الحافظ بالانقطاع ؛ لأن قتادة إنما ولد بعد مقتل علي عليه السلام بعدة سنين^(٣).

وينضاف إلى ذلك أن قتادة — رحمه الله تعالى — على جلالته في العلم، وسعة حفظه، وكونه ثقة ثبتاً في الرواية^(٤)، إلا أنه مع ذلك كان مدلساً^(٥)، وجاء عنه أنه كان يأخذ عن كل أحد^(٦)، بل جاء عن الشعبي أنه قال : قتادة حاطب ليل^(٧).
فإذا كانت هذه الرواية لهذا الأثر عن علي عليه السلام منقطعة ، وقتادة — رحمه الله تعالى — لم يصرح بشيخه فيها، وحاله ما ذكر، فيجب أن يسقط هذا الأثر، ولا يجوز أن يحتج به في نسبة رأي شاذ لأمير المؤمنين الخليفة الراشد علي بن أبي طالب عليه السلام.
[٢] قال الشافعي : وعن عمرو بن شعيب قال : رأيت رجلاً يستقي علي بئر، قد قطعت يده، وتركت إهامه، فقلت : من قطعك؟ فقال : علي))^(٨).

(١) المصنف لعبد الرزاق (١٨٥/١٠).

(٢) فتح الباري (٩٩/١٢).

(٣) فعلي عليه السلام قتل سنة (٤٠) ، انظر : الاستيعاب مع الإصابة (٥٦/٣)، وقتادة ولد سنة (٦١)، انظر: تهذيب التهذيب (٣٥٥/٨).

(٤) انظر : تقريب التهذيب ص (٤٥٣)، الترجمة رقم (٥٥١٨).

(٥) انظر : الثقات لابن حبان (٣٢١/٥—٣٢٢).

(٦) انظر : تهذيب التهذيب (٣٥٣/٨).

(٧) انظر: المصدر السابق .

(٨) الأم (١٨٢/٧) ((اختلاف علي وابن مسعود — رضي الله تعالى عنهما —)) ، وراجع : المعرفة للبيهقي (٤١٥/١٢).

وهذا الأثر إسناده منقطع أيضاً ؛ لأن الشافعي — رحمه الله تعالى — لم يدرك عمرو بن شعيب — رحمه الله تعالى —^(١).

وأيضاً فالرجل الذي أخبر بقطع علي عليه السلام إياه بالكيفية المذكورة مجهول.

[٣] وقال الشافعي : أخبرنا رجل عن رجل عن علي بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبي جحيفة أن علياً عليه السلام أتى بصبي قد سرق بيضة، فشك في احتلامه، فأمر به فقطعت بطون أنامله^(٢).

وهذا الأثر لا يثبت بهذا الإسناد؛ لأن فيه مجهولين، وهما شيخ الشافعي، وشيخ شيخه. هذا، وليعلم أن الشافعي — رحمه الله تعالى — لم يورد هذين الأثرين السابقين محتجاً أو معتداً بهما، وإنما الأمر كما قال البيهقي — رحمه الله تعالى — : ((أورد الشافعي هذه الآثار إلزاماً للعراقيين في خلاف علي عليه السلام))^(٣).

هذا، وقد نقل ابن حجر عن الشافعي نصاً لم أجده في الموضع الذي عزاه إليه، وهو قوله : ((ذكر الشافعي في (كتاب اختلاف علي وابن مسعود) أن علياً كان يقطع من يد السارق الخنصر والبنصر والوسطى خاصة، ويقول : أستحيي من الله أن أتركه بلا عمل))^(٤).

وكذلك نقله العيني^(٥)، ولعله أخذه عن ابن حجر، فإنه يكثر الأخذ عنه وإن لم يصرح بذلك . ومراجعة الكتاب المشار إليه وهو ((كتاب اختلاف علي وابن مسعود — رضي الله تعالى عنهما —)) وهو ضمن كتاب الأم للشافعي^(٦)، لم أجد في ذلك الكتاب النص الذي نقله ابن حجر منه، فلعله سقط من النسخة التي عندي، أو أن ابن حجر نقل

(١) إذ مات عمرو — رحمه الله تعالى — سنة (١١٨)، كما في تهذيب التهذيب (٥١/٨)، والشافعي إنما ولد سنة (١٥٠)، كما في تاريخ بغداد (٥٩/٢).

(٢) الأم (١٨١/٧) في ((اختلاف علي وعبد الله بن مسعود — رضي الله تعالى عنهما —)).

(٣) معرفة السنن والآثار (٤١٥/١٢).

(٤) فتح الباري (٩٩/١٢).

(٥) عمدة القاري (٢٥٨/١٩).

(٦) انظر : الأم (١٦٣/٧—١٩١).

المعنى، وأراد تلك الآثار المتقدمة التي ساقها الشافعي في الكتاب المشار إليه نفسه، وإن كان في هذا شيء من البعد، لاختلاف العبارات وتباينها.
ومراجعة كتاب البيهقي ((المعرفة)) لم أجد النص أيضاً^(١)، مع أن البيهقي — رحمه الله تعالى — حرص في كتابه هذا على استيعاب نصوص الإمام الشافعي ونقوله^(٢). والله تعالى أعلم .

وعلى كل حال : فإن قول ابن حجر في هذا النقل : ذكر الشافعي أن علياً... الخ هو حكاية قول مقطوعة، وكثيراً ما ينقل الشافعي — رحمه الله تعالى — آثاراً عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا يرى الاحتجاج بها، وإنما يوردها مورد الإلزام للخصم ، كما تقدم النقل في ذلك قريباً عن البيهقي.

لا سيما وهذا النص قد عزاه ابن حجر — رحمه الله تعالى — إلى كتاب اختلاف علي وابن مسعود — رضي الله تعالى عنهما — وهو كتاب سائر ما فيه من الآثار عنهما إنما هو من باب إلزام الخصم، وذلك أن الشافعي — رحمه الله تعالى — حين يناظر أحداً من علماء الرأي من أهل العراق، يقع أثناء المناظرة أن يحتج الخصم على الشافعي بان ما ذهب إليه الخصم مروى عن علي أو عن ابن مسعود، — رضي الله تعالى عنهما — فعقد الشافعي هذا الفصل أو هذا الكتاب لجمع الآثار التي خالف فيها الخصم علياً أو ابن مسعود — رضي الله تعالى عنهما —، وألزمه أن يقول بمقتضاها وإلا فكيف يحتج برأيهما في مسائل ويتركه في مسائل أخرى، ومن المعلوم أن ما يورد مورد الإلزام يتوسع فيه في النقل وإيراد ما عساه أن لا يكون من الروايات ثابتاً — لا سيما أثناء المناظرة — ما لا يتوسع في غيره، لا سيما إن كان الخصم نفسه قد رواه. ويدل لذلك أبلغ دلالة أن الشافعي — رحمه الله تعالى — قال في أثناء إيراده لتلك الآثار عن علي رضي الله عنه : ((رويتم عن علي بن أبي طالب — رضي الله عنه — في القطع أشياء مستنكرة، وتركتموها عليه))^(٣).

(١) انظر : معرفة السنن والآثار (١٢/٣٥٥-٤٣٥).

(٢) المصدر السابق (١/٢١٦).

(٣) الأم (٦/١٣٢).

ثم قال : ((وكل ما رويم عن علي عليه السلام في القطع غير ثابت عندنا))^(١).
هكذا في الأم ، وجاء هذا النص عند البيهقي في ((المعرفة)) هكذا : ((رويم عن علي في القطع أشياء مستنكرة، لفقتموها عليه... و كل ما رويم عن علي في القطع غير ثابت عنه عندنا))^(٢).

وهذا صريح من الإمام الشافعي — رحمه الله تعالى — أنه لا يرى صحة تلك الآثار المروية عن علي بن أبي طالب عليه السلام .

ويلاحظ أيضاً على ما ورد في تلك الآثار الاضطراب في المعنى ، فتارة يكون النقل عن علي عليه السلام أنه قطع الأصابع، وتارة أنه قطع اليد وترك الإبهام، وتارة أنه أمر بقطع بطون الأنامل ، وتارة أنه يكتفي بقطع الأصابع الثلاثة ؛ الخنصر والبنصر ، والوسطى خاصة، وتقدم قريباً النقل في كل ذلك .

ويزيد الأمر اضطراباً بل وينحو بالخلاف جهة أخرى أن الجصاص — رحمه الله تعالى — جعل الأثر عن علي عليه السلام إنما هو في قطع أصابع الرجل لا في قطع أصابع اليد، ثم قال : ((وأما القطع من أصول أصابع الرجل ، فإنه لم يثبت عن علي من جهة صحيحة، وهو قول شاذ ، خارج عن الاتفاق والنظر جميعاً))^(٣).

هذا ما يتعلق بالآثار المسندة.

وأما النقل المجرد من أهل العلم لما روي عن علي عليه السلام من الاقتصار في حد السرقة على قطع أصابع اليد فقد جاء في ذلك :

[١] قال ابن حزم : ((قد ذكرنا عن علي عليه السلام في قطع الأصابع من اليد، وقطع نصف القدم من الرجل))^(٤).

هكذا قال في ((المحلى)) ، وبمراجعة كتاب السرقة منه^(٥) لم أجد أنه قد تقدم ذكر

(١) المصدر السابق .

(٢) معرفة السنن والآثار (١٢/٤١٤).

(٣) أحكام القرآن للجصاص (٢/٤٢٢).

(٤) المحلى (١١/٣٥٧).

(٥) ينبغي أن يلاحظ أن ابن حزم — رحمه الله تعالى — لم يكمل المحلى ، فلعل السقط في العبارة جاء من

منه لقطع علي عليه السلام الأصابع من اليد.

وعلى كل حال فليس في قوله : ((قد ذكرنا عن علي... الخ)) ما يدل على الرواية، وعلى فرض أن ذلك يشعر بها، فالظاهر أنه يشير إلى ما تقدم فيما أخرجه عبد الرزاق عن قتادة أن علياً كان يقطع اليد من الأصابع... الخ، إذ سياق اللفظين واحد. وقد تقدم بيان ما فيه قريباً.

[٢] قال البغوي : ((عامّة الفقهاء على أن السارق تقطع يده من الكوع، روي عن علي : من أصول الأصابع))^(١).

وهذا النص فيه إشارة إلى الروايات المتقدمة عن علي عليه السلام وقد تقدم بيان ما فيها. ثم قوله : ((روي)) بصيغة التمريض للخبر، تدل على تضعيف البغوي — رحمه الله تعالى — لما روي عن علي عليه السلام في ذلك.

[٣] قال ابن حجر — حين ذكر القطع من أصول الأصابع — : ((نقل عن علي))^(٢).

وقد تقدم الكلام على هذا النقل بالتفصيل فيما مضى قريباً . ثم إن في قوله : ((نقل)) ما في قول البغوي المتقدم : ((روي)). ثم أما بعد : فقد تبين لي — والله تعالى أعلم — مما تقدم أنه لم يثبت عن علي بن أبي طالب عليه السلام الخلاف في هذه المسألة، ولم يصح عنه أنه يرى الاكتفاء بقطع أصابع اليد من السارق.

ويمكن تلخيص الأدلة الدالة على هذه النتيجة في الأمور الآتية :
(أ) ضعف جميع الآثار والنقول الواردة عن علي عليه السلام في هذه المسألة مما تقدم ذكره، وتقدم التدليل عليه في مواضعه.

(ب) لقد جاء عن علي عليه السلام ما يخالف تلك الآثار والنقول الضعيفة عنه، فقد جاء عنه

مختصر ((الإيصال)) الذي أكمل به الكتاب، انظر : المحلى (٤٠١/١٠) (الحاشية) ، ومع هذا راجع ما في ص (٤١٥) منه. وانظر كتاب السرقة في المحلى (٣١٩/١١—٣٦٤).

(١) شرح السنة (٤٩١/٥).

(٢) فتح الباري (٩٨/١٢).

بأسانيد صحيحة أنه كان ﷺ يقطع يد السارق من المفصل ويلقها في عنقه ، ومن ذلك :
[١] عن علي ﷺ قال : إذا سرق السارق قطعت يده اليمنى ، فإن عاد قطعت
رجله اليسرى ، فإن عاد ضمنته السجن حتى يحدث خيراً ، إني أستحيي من الله أن أدعه
ليس له يد يأكل بها ، ويستنجي بها ، ورجل يمشي عليها)).
رواه الدار قطني^(١).

[٢] عن علي ﷺ أنه أتى بسارق قد سرق ، فقطع يده ، ثم أتى به قد سرق فقطع
رجله ، ثم أتى به الثالثة قد سرق فأمر به إلى السجن وقال : دعوا له رجلاً يمشي عليها ،
ويداً يأكل بها ، ويستنجي بها)).

رواه عبد الرزاق^(٢) وابن أبي شيبة^(٣) والدار قطني^(٤) واللفظ له ، والبيهقي^(٥).
ووجه الدلالة من الأثرين السابقين : أن علياً ﷺ أفتى بقطع اليد اليمنى للسارق ،
وقطع يد السارق الذي أتى به قد سرق ، وهذا ظاهر في القطع من مفصل الكف ؛ لأنه أقل
ما ينطبق عليه اسم اليد ، ولو كان ذلك من أطراف الأصابع لبين ذلك في الأثرين ، ولما
صح أن يقال : قطع يده بإطلاق.

[٣] عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه قال : رأيت علياً ﷺ أقر عنده سارق
مرتين ، فقطع يده ، وعلقها في عنقه ، فكأنى أنظر إلى يده تضرب صدره)).

رواه عبد الرزاق^(٦) وابن أبي شيبة^(٧) والبيهقي^(٨).
وقال الألباني — رحمه الله تعالى — : ((هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين))^(٩).

(١) سنن الدار قطني (١٠٣/٣).

(٢) المصنف لعبد الرزاق (١٨٧/١٠).

(٣) المصنف لابن أبي شيبة (٥١٢/٩)، وراجع (٥٠٩/٩).

(٤) سنن الدار قطني (١٨٠/٣).

(٥) السنن الكبرى (٢٧٥/٨).

(٦) المصنف لعبد الرزاق (١٩١/١٠).

(٧) المصنف لابن أبي شيبة (٤٩٤/٩)، و(١٣٤/١٠—١٣٥).

(٨) السنن الكبرى (٢٧٥/٨).

(٩) إرواء الغليل (٧٨/٨).

وظاهرٌ من قطع علي عليه السلام اليد وتعليقها في عنق السارق أن ذلك لم يكن مجرد قطع أصابع، بل قطع اليد من مفصلها من الكف ، فهذا الذي يتأتى تعليقه في العنق، وهذا الذي يصدق عليه قول الراوي : ((فكأني أنظر إلى يده تضرب صدره)).

[٤] روى عبد الرزاق قال : عن الثوري عن أبي المقدم قال : أخبرني من رأى علياً يقطع يد رجل من المفصل ((^(١))).

[٥] روى ابن أبي شيبه قال : حدثنا وكيع عن سمرة بن عبد الرحمن قال : رأيت بالحيرة مقطوعاً من المفصل، فقلت : من قطعك؟ قال : قطعني الرجل الصالح علي، أما إنه لم يظلمني)) ((^(٢))).

[٦] عن حجية بن عدي أن علياً عليه السلام قطع أيديهم من المفصل ، وحسمها، فكأني أنظر إلى أيديهم كأها أيور الحمُر)).

رواه ابن أبي شيبه ^(٣)، والدارقطني ^(٤) واللفظ له، والبيهقي من طريقه ^(٥).
قال الألباني — رحمه الله تعالى — : ((رجالهم ثقات غير حجية هذا؛ قال الحافظ في التقريب : ((صدوق يخطئ)) ((^(٦))))). ^(٧).

وعلى هذا فإسناد هذا الأثر — والله تعالى أعلم — إسناد حسن، وهو شاهد قوي للأثرين قبله، وهذه الآثار في قطع علي عليه السلام يد السارق من المفصل، تكشف عن مذهب علي عليه السلام الثابت عنه في كيفية إقامة هذا الحد، وهي تدل على بطلان ما روي عنه عليه السلام من الاكتفاء بقطع الأصابع.

هذا، وقد قال البخاري في صحيحه : ((وقطع علي من الكف)) ((^(٨))).

(١) المصنف لعبد الرزاق (١٠/١٨٥).

(٢) المصنف لابن أبي شيبه (١٠/٣٠).

(٣) المصنف لابن أبي شيبه (١٠/٣١).

(٤) سنن الدر قطني (٣/٢١٢).

(٥) السنن الكبرى (٨/٢٧١).

(٦) تقريب التهذيب لابن حجر ص (١٥٤) الترجمة رقم (١١٥٠).

(٧) إرواء الغليل (٨/٨٥).

(٨) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري (١٢/٩٦).

قال ابن حجر : ((قد وقع في بعض النسخ بحذف (من) بلفظ : (وقطع علي الكف) (١).

وكذلك قال العيني (٢)، وقول البخاري هذا يؤكد صحة تلك الآثار الدالة على قطع علي ﷺ يد السارق من مفصل الكف .

(ج) ومما يؤكد النتيجة المتقدمة أن جمعاً من أهل العلم حكوا إجماع الصحابة كلهم ﷺ على قطع يد السارق من مفصل الكف ، ولو كان عندهم عن علي ﷺ خلاف هذا ما حكوا الإجماع المطلق عليه .

ومن حكي إجماع الصحابة كافة على قطع يد السارق من مفصل الكف : أبو يوسف (٣)، والخصاص (٤)، والبيهقي (٥)، وابن قدامة (٦)، — رحمهم الله تعالى جميعاً —، وسيأتي — إن شاء الله تعالى — سوق نص عباراتهم في نقل هذا الإجماع ، حين الاستدلال بالإجماع لمذهب عامة أهل العلم في هذه المسألة .

ثانياً : تحقيق ما نسب إلى أبي ثور — رحمه الله تعالى— في هذه المسألة :

قال ابن حجر — رحمه الله تعالى— : ((قد اختلف في حقيقة اليد ، فقيل : أولها من المنكب ، وقيل : من المرفق ، وقيل : من الكوع ، وقيل : من أصول الأصابع)) (٧).
ثم قال : ((وبجسب هذا الاختلاف وقع الخلف في محل القطع)) (٨).
وقال : ((الثالث قول الجمهور ، ونقل بعضهم فيه الإجماع ، والرابع نُقل عن علي ، واستحسنه أبو ثور)) (٩).

(١) فتح الباري (٩٩/١٢).

(٢) عمدة القاري (٢٥٨/١٩).

(٣) انظر : الخراج لأبي يوسف ص (٣٣٠).

(٤) انظر : أحكام القرآن للخصاص (٤٢١/٢).

(٥) انظر : السنن الكبرى (٢٧١/٨).

(٦) انظر : المغني (٢٦٤/١٠-٢٦٥).

(٧) فتح الباري (٩٨/١٢).

(٨) المصدر السابق .

(٩) المصدر السابق .

هكذا قال ، ولقد انفرد ابن حجر — رحمه الله تعالى— فيما أعلم — بنسبة هذا الرأي الشاذ إلى أبي ثور — رحمه الله تعالى — حين زعم ههنا أن أبا ثور قد استحسنت ما نُقل عن علي — رضي الله تعالى عنه — من قطع السارق من أصول أصابع اليد .
وإن الأمانة العلمية لتفرض علي أن أقول — بعد تأمل كلام أهل العلم في هذه المسألة — إن ابن حجر — رحمه الله تعالى— قد وهم في هذه النسبة ، ولعل ذلك وقع منه سبق قلم لم يقصد إليه .

والدليل على عدم صحة ما نسب إلى أبو ثور— رحمه الله تعالى— في هذه المسألة ما يأتي:
[١] أن علي بن أبي طالب عليه السلام لم يصح عنه ذلك النقل، فكيف يستحسن أبو ثور — رحمه الله تعالى— رأياً لم تثبت نسبته إلى قائله الذي زُعم أنه قاله .
وإنما أقول هذا؛ لأن الاستحسان الذي نسب إلى أبي ثور إنما هو استحسان ما جاء عن علي عليه السلام خاصة — كما سيأتي بيانه — وليس استحساناً مطلقاً .
[٢] قد استفاض النقل — أو كاد — من أهل العلم على أن استحسان أبي ثور — رحمه الله تعالى— لرأي علي عليه السلام إنما هو خاص برأي علي عليه السلام في كيفية قطع الرجل أي القدم، لا في قطع اليد .

وذلك أن من مذهب علي عليه السلام أن قدم السارق تقطع من شطرها ، ويترك له عقب يبطأ عليها ، وقد جاء عنه ذلك بإسناد حسن^(١) .

وأورد ههنا جملة من تلك النقول ليتضح الأمر للقارئ جلياً :

(أ) قال ابن المنذر — رحمه الله تعالى— : ((اختلفوا في اليد والرجل من أين تقطع؟ فروينا عن عمر وعثمان — رضي الله عنهما— أنهما قالوا: من المفصل، قال عمر: القدم من مفصلها ، وقال عثمان: اليد من المفصل ، وبه قال الشافعي في اليد والرجل، وقد روينا عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: تقطع الرجل من شطر القدم ، ويترك له عقبها، وقال إسحاق: اليد من الرسغ، والرجل من المفصل ويترك العقب، وقال أبو ثور: قول

(١) انظر: المصادر الآتية: المصنف لعبد الرزاق (١٠/١٨٥)، والمصنف لابن أبي شيبة (١٠/٢٨—٢٩)، والخراج لأبي يوسف ص (٣٣١)، والأم (٧/١٨٢)، وسنن الدار قطني (٣/٢١٢)، والسنن الكبرى للبيهقي (٨/٢٧١)، وإرواء الغليل للألباني (٨/٨٩).

علي أرفق، وأحب إليَّ))^(١).

(ب) وقال الشيرازي — رحمه الله تعالى— : ((وتقطع الرجل من مفصل القدم، وقال أبو ثور : تقطع الرجل من شطر القدم؛ لما روى الشعبي قال : كان علي عليه السلام يقطع الرجل من شطر القدم، ويترك له عقباً ، ويقول : ادع له ما يعتمد عليه. والمذهب ما ذكرناه))^(٢).

(ج) وقال أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي — رحمه الله تعالى— حاكياً ذلك المذهب : ((والرجل تقطع من معقد الشراك، ويترك له العقب، وحكي هذا عن أبي ثور، وهو قول الرافضة))^(٣).

(د) وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— : ((وتقطع الرجل من مفصل الكعب في قول أكثر أهل العلم ، وفعل ذلك عمر رضي الله عنه ، وكان علي رضي الله عنه يقطع من نصف القدم، من معقد الشراك ، ويدع له عقباً يمشي عليها، وهو قول أبي ثور))^(٤).

(هـ) وقال القرطبي — رحمه الله تعالى— : ((فإذا قطعت اليد أو الرجل فيلى أين تقطع؟ فقال الكافة : تقطع من الرسغ، والرجل من المفصل، ... وقال علي رضي الله عنه : تقطع الرجل من شطر القدم، ويترك له العقب، وبه قال أحمد وأبو ثور))^(٥).

(و) وقال النووي — رحمه الله تعالى— ((قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك والجماهير: تقطع اليد من الرسغ، وهو المفصل بين الكف والذراع، وتقطع الرجل من المفصل بين الساق والقدم، وقال علي رضي الله عنه : تقطع الرجل من شطر القدم، وبه قال أحمد وأبو ثور))^(٦).

وأمام هذه النقول الواضحة لا يسع الباحث إلا أن يشك في صحة ما نُسب إلى أبي

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم (١/٥١٠-٥١١).

(٢) المهذب، مع التكملة الثانية للمجموع (٢٠/٩٧).

(٣) حلية العلماء (٨/٧٤).

(٤) المغني (١٠/٢٦٥-٢٦٦).

(٥) الجامع لأحكام القرآن (٦/١٧١).

(٦) شرح صحيح مسلم (٧/٢٠٥).

ثور — رحمه الله تعالى— من أنه يرى مجرد قطع أصابع يد السارق وأنه يستحسن ما نقل عن علي عليه السلام في ذلك .

فعلي عليه السلام لم يصح عنه ذلك كما تقدم، وإنما الثابت عنه — كما تقدم أيضاً — أنه يرى قطع اليد من المفصل.

وأبو ثور — رحمه الله تعالى— إنما استحسن مذهب علي — رضي الله تعالى عنه — في كيفية قطع الرجل، كما كشفت ذلك جلياً النصوص المتقدمة.

فإذا انضاف إلى ذلك أن جمعاً من أهل العلم قد حكى إجماع العلماء قاطبة على أن اليد إنما تقطع من مفصل الكف، ولم يستثنوا أباً ثور من هذا الإجماع ولا غيره^(١)، تبين حينئذٍ أن ما نسب إلى أبي ثور — رحمه الله تعالى— محض وهم.

فإن قيل : ما سبب الوقوع في هذا الوهم؟

فالجواب : أن للوقوع في هذا الوهم — في نظري والله تعالى أعلم — سببين هما :
الأول : ربما التبست متابعة أبي ثور — رحمه الله تعالى— لعلي عليه السلام في كيفية قطع الرجل ، مع ما روي عن علي عليه السلام من كيفية قطع اليد، فأدى الالتباس إلى جعل هذا في مقام ذلك.

الثاني : أنه قد جاءت عبارة ربما توقع في الوهم ، إذ قال أبو بكر القفال الشاشي :
(وتقطع اليدين من الكوع، والرجل من مفصل القدم. وحكي عن قوم من السلف : أنه يقطع أصابع اليد دون الكف. والرجل تقطع من معقد الشراك، ويترك له العقب، وحكي هذا عن أبي ثور ، وهو قول الرافضة)^(٢).

فربما التبس قوله : ((وحكي هذا)) على أن المراد به ما تقدم كله محكياً عن قوم من السلف، وهو يشمل قطع الأصابع وكيفية قطع القدم معاً .

لكن هذا ليس بصحيح، لما تقدم، ولأن الكلام قد استؤنف من عند قوله :
(والرجل)) واسم الإشارة إنما يرجع إلى هذا المستأنف ، فهو أقرب مذكور إليه.

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/٤٢١)، و السنن الكبرى للبيهقي (٨/٢٧١)، والمغني

(١٠/٢٦٤—٢٦٥)، و الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/١٧١)، والمبدع لابن مفلح (٩/١٤٠).

(٢) حلية العلماء (٨/٧٤).

وإنما عددتُ هذا السبب الثاني سبباً موقعاً في الوهم، لأن قائله وابن حجر كليهما من علماء الشافعية ، والشاشي متقدم، فلا يستبعد أن يطلع عليه ابن حجر — رحمه الله تعالى— وينقل ظاهر العبارة عنه.

ومما يبين أن اللبس في هذه المسألة قريب الوقوع ، أن الجصاص — رحمه الله تعالى— حين عرض لما روي عن علي رضي الله عنه من قطع أصابع السارق، جعل هذا في قطع أصابع القدم، لا في قطع أصابع اليد، ثم قال: ((وأما القطع من أصول أصابع الرجل فإنه لم يثبت عن علي من جهة صحيحة، وهو قول شاذ ، خارج عن الاتفاق والنظر جميعاً))^(١). وأخيراً : أنبه على أن ما أسجله ههنا من رأي إنما هو بحسب ما ظهر لي بعد التأمل في كلام أهل العلم في هذه المسألة تأملاً طويلاً ، ولا شك أنه رأي قاصرٍ عاجزٍ ، ولولا أنه من شرط هذه الرسالة التحقيق في نسبة الآراء الشاذة إلى من نسبت إليه، لما تكلفت تقرير ما تقدم ، — والله تعالى أعلم — .

ثالثاً : أدلة عامة أهل العلم

استدل عامة أهل العلم على أن الواجب في قطع يد السارق أن تقطع من مفصل الكف ، وأنه لا يجوز أن يقتصر في القطع على قطع الأصابع فقط؛ بالكتاب والسنة والإجماع والآثار والمعقول.

فمن الكتاب :

قول الله تبارك اسمه : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾^(٢). ووجه الدلالة من الآية : أن الله سبحانه وتعالى أمر بقطع يد من سرق ، والأصابع وحدها لا تسمى يداً ، فقطع الأصابع وحدها مخالف للأمر — في الآية — بقطع الأيدي ، فالواجب قطع اليد من مفصل الكف ، لأنه أقل ما يطلق عليه اسم يد . قال القاضي عبد الوهاب المالكي : ((وقطع الأصابع لا يقال فيه قطع يد ، فأول ما

(١) أحكام القرآن (٢/٤٢٢).

(٢) من الآية (٣٨)، من سورة المائدة.

يقال فيه ذلك الكوع))^(١).

وقال ابن حجر راداً على من قال يكفي قطع الأصابع : ((رُدُّ بأنه لا يسمى مقطوع اليد ، لغة ، ولا عرفاً ، بل مقطوع الأصابع))^(٢).

وقال الجصاص : ((ويدل على أن ما دون الرسغ لا يقع عليه اسم اليد على الإطلاق ، قوله تعالى : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾^(٣) ، ولم يقل أحد إنه يقتصر بالتييم على ما دون المفصل ، وإنما اختلفوا فيما فوقه))^(٤).

وقال ابن حزم : ((فإنما يلزمنا أقل ما يقع عليه اسم يد ، لأن اليد محرمة قطعها قبل السرقة ، ثم جاء النص بقطع اليد ، فواجب أن لا يخرج من التحريم المتيقن المتقدم شئ ، إلا ما تيقن خروجه ، ولا ييقن إلا في الكف ... وهكذا وجدنا الله تعالى إذ أمرنا في التيمم بما أمر؛ إذ يقول تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾^(٥) ، ففسر رسول الله ﷺ مراد الله تعالى بذكر الأيدي ههنا ، وأنه الكفان فقط))^(٦).

هذا وقد استدل عامة أهل العلم بهذه الآية أيضاً على أنه لا يجوز قطع ما زاد على الكف وإن صح أن تطلق اليد أيضاً على ما بين الأصابع والمرفق ، وعلى ما بين الأصابع والمنكب ، لأن إرادة الأول — وهو قطع الكف — متيقنة ، لأنها أقل ما ينطلق عليه الاسم ، وما سواه مشكوك فيه ، ولا يجب القطع مع الشك ، فلما جاء النص بقطع اليد ، وكانت تطلق على هذه المعاني وجب أن لا يترك المتيقن وهو تحريمها إلا بمتيقن وهو القطع من الكف ، إذ لا يجوز قطع الزيادة بالشك^(٧).

ولا يخفى أن هذا خارج عن عنوان هذه المسألة ، لكن أحبيت التنبيه عليه لعلاقته

(١) الإشراف (٢/٢٧٦).

(٢) فتح الباري (١٢/٩٨).

(٣) من الآية (٦) من سورة المائدة .

(٤) أحكام القرآن (٢/٤٢١).

(٥) من الآية (٦) من سورة المائدة .

(٦) المحلى (١١/٣٥٧).

(٧) انظر : أحكام القرآن للجصاص (٢/٤٢١) ، والمحلى (١١/٣٥٧) ، وفتح الباري (١٢/٩٨) ، والمبدع (٩/١٤٠) .

بوجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة .

ومن السنة :

جاءت الأحاديث الثابتة الصحيحة عن النبي ﷺ في أن السارق تقطع يده ، وجاءت عدة أحاديث عن النبي ﷺ أنه قطع يد السارق من المفصل ، وجاء عنه ﷺ أنه قطع سارقاً ثم أمر بيده فعلقت في عنقه ، وفي كل لفظ من هذه الألفاظ الثلاثة حجة لعامة أهل العلم على ما ذهبوا إليه من أن يد السارق يجب أن تقطع من مفصل الكف ، ولا يكفي قطع أصابع يد السارق في إقامة حد السرقة عليه .

❖ فأما الأحاديث الواردة في النص على قطع اليد فمنها :

[١] عن عائشة — رضي الله تعالى عنها — عن رسول الله ﷺ قال : ((لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا)) .
متفق عليه ^(١) واللفظ لمسلم .

[٢] عن نافع أن عبد الله بن عمر — رضي الله عنهما — قال : قطع النبي ﷺ يد سارق في مجن ^(٢) ثمنه ثلاثة دراهم)) .
متفق عليه ^(٣) ، واللفظ للبخاري .

[٣] عن أبي هريرة — رضي الله تعالى عنه — قال : قال رسول الله ﷺ : ((لعن الله السارق ، يسرق البيضة فتقطع يده ، ويسرق الحبل فتقع يده)) .
متفق عليه ^(٤) .

والأحاديث في النص على قطع اليد كثيرة مشهورة ، ووجه الدلالة منها هو عينه ما

(١) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٩٦/١٢) ، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٢٠٠/٧) .

(٢) المَجْنُ : هو التُّرس ، سمي بذلك لأنه يوارى حامله أي يستره ، انظر : النهاية لابن الأثير (٣٠٨/١) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، انظره مع شرحه فتح الباري (٩٧/١٢) ، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٢٠١/٧) .

(٤) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (٩٧/١٢) ، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٢٠٢/٧) .

تقدم قريباً من وجه الدلالة من آية حدّ السرقة ، فلا حاجة إلى التطويل بإعادة ذكره ههنا .

❖ وأما الأحاديث الواردة في قطع النبي ﷺ يد السارق من المفصل ، فمنها :

[١] عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان صفوان بن أمية بن خلف نائماً في المسجد ، ثيابه تحت رأسه ، فجاء سارق فأخذها ، فأتي به النبي ﷺ فأقر السارق ، فأمر به النبي ﷺ أن يقطع ، فقال صفوان : يا رسول الله أقطع رجل من العرب في ثوبي ، فقال رسول الله ﷺ : أفلا كان هذا قبل أن تجيء به ، ثم قال رسول الله ﷺ : ((اشفعوا ما لم يتصل إلى الوالي ، فإذا أوصل إلى الوالي فعفا فلا عفا الله عنه ، ثم أمر بقطعه من المفصل)).

وموضع الدلالة منه — كما لا يخفى — هو قوله : ((ثم أمر بقطعه من المفصل)). وقد رواه بهذه الجملة موضع الاستدلال الدار قطني في سننه^(١) ، لكن في رجال إسناده عنده محمد بن عبيد الله العرزمي وهو متروك^(٢) .

[٢] عن عبد الله بن عمرو — رضي الله تعالى عنهما — قال : ((قطع النبي ﷺ سارقاً من المفصل)).

رواه البيهقي^(٣) .

وفي بعض رجال إسناده مقال^(٤) .

[٣] عن رجاء بن حيوة عن عدي ﷺ أن النبي ﷺ ((قطع يد سارق من المفصل)). رواه البيهقي^(٥) .

قال الألباني : ((صحيح ، موصول إن كان ابن رجاء قد حفظه))^(٦) .

(١) سنن الدار قطني (٣/٢٠٤—٢٠٥) .

(٢) انظر : نصب الراية (٣/٣٧٠) ، وتقريب التهذيب ص (٤٩٤) ، الترجمة رقم (٦١٠٨) ، والتعليق المغني بحاشية سنن الدار قطني .

(٣) السنن الكبرى (٨/٢٧١) .

(٤) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٨/٢٧١) ، وإرواء الغليل للألباني (٨/٨٢) .

(٥) السنن الكبرى للبيهقي (٨/٢٧٠—٢٧١) .

(٦) إرواء الغليل (٨/٨٢) .

وقد روى الحديث أيضاً ابن أبي شيبه، لكن رواه مراسلاً^(١)، وهذا الإرسال في رواية ابن أبي شيبه هو الذي جعل الألباني يعلق صحة الحديث ووصله على حفظ ابن رجاء؛ مراعاة لخلاف ابن أبي شيبه هذا في وصله^(٢). — والله تعالى أعلم — .

[٤] عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ ((قطع يد سارق من المفصل)).

رواه البيهقي^(٣).

وقال الألباني عن هذا الحديث : ((على شرط مسلم، فهو صحيح؛ لولا أن ابن جريج وأبا الزبير مدلسان وقد عنعنا))^(٤).

[٥] عن نافع عن ابن عمر — رضي الله تعالى عنهما — ((أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقطعون السارق من المفصل)).

عزاه ابن حجر إلى كتاب الحدود لأبي الشيخ ، ولم يتكلم عليه بشيء^(٥).

❖ وأما ما جاء عن النبي ﷺ من أنه قطع سارقاً ثم أمر بيده فعلق في عنقه :

فعن ابن محيريز قال : قلت لفضالة بن عبيد : رأيت تعليق يد السارق في العنق أمن

السنة ؟ قال : نعم ، رأيت النبي ﷺ قطع سارقاً ، ثم أمر بيده فعلق في عنقه)).

رواه أبو داود^(٦)، والنسائي^(٧)، والترمذي^(٨)، وابن ماجه^(٩)، وأحمد^(١٠)، وابن أبي

(١) المصنف لابن أبي شيبه (١٠/٢٩—٣٠).

(٢) انظر : إرواء الغليل (٨/٨٢).

(٣) السنن الكبرى (٨/٢٧١).

(٤) إرواء الغليل (٨/٨٣).

(٥) التلخيص الحبير (٤/٧١).

(٦) سنن أبي داود (٢/٢٢٩).

(٧) سنن النسائي ((المجتبى)) (٨/٩٢).

(٨) الجامع للترمذي مع شرحه عارضة الأحوذى (٦/٢٢٧—٢٢٨).

(٩) سنن ابن ماجه (٢/٨٦٣).

(١٠) المسند (٦/١٩).

شبية^(١)، والدار قطني^(٢)، والبيهقي^(٣).

وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن غريب))^(٤).

لكن في إسناد الحديث عندهم جميعاً الحجاج بن أرطاة، ولذا قال النسائي بعد أن روى هذا الحديث مباشرة : ((قال أبو عبد الرحمن : الحجاج بن أرطاة ضعيف، ولا يحتج بحديثه))^(٥).

وقال مجد الدين بن تيمية : ((في إسناد الحجاج بن أرطاة وهو ضعيف))^(٦).

لكن قال ابن حجر عنه : ((صدوق كثير الخطأ والتدليس))^(٧).

ومن المعلوم : أن الحجاج بن أرطاة ممن اختلف علماء الجرح والتعديل في مرتبته^(٨).

وهذا مما يفسر سبب تحسين الترمذي لحديثه هنا. — والله تعالى أعلم — .

ومن الإجماع :

حكى جمع من أهل العلم الإجماع على أن يد السارق تقطع من مفصل الكف، من عند الكوع، ومن ذلك :

قال أبو يوسف — رحمه الله تعالى — يخاطب الرشيد : ((فأما موضع القطع من الرجل فإن أصحاب محمد ﷺ اختلفوا فيه؛ قال بعضهم : يقطع من المفصل ، وقال آخرون : يقطع مقدم الرجل. فخذ بأي الأقاويل شئت ، فإني أرجو أن يكون ذلك موسعاً

(١) المصنف (١٣٤/١٠).

(٢) سنن الدار قطني (٢٠٨/٣).

(٣) السنن الكبرى (٢٧٥/٨).

(٤) جامع الترمذي مع العارضة (٢٢٨/٦).

(٥) سنن النسائي ((المجتبى)) (٩٢/٨).

(٦) المنتقى مع شرحه نبيل الأوطار (٣١٠/٧).

(٧) تقريب التهذيب ص (١٥٢)، الترجمة رقم (١١١٩).

(٨) انظر : الجرح والتعديل (١٥٤/٣—١٥٦)، والكاشف للذهبي (١٤٧/١)، و تهذيب التهذيب

(١٩٨—١٩٦/٢).

عليك. وأما اليد فلم يختلفوا أن القطع من المفصل))^(١).

وقال الجصاص — رحمه الله تعالى — ((لا خلاف بين السلف من الصدر الأول، وفقهاء الأمصار ، أن القطع من المفصل، وإنما خالف فيه الخوارج وقطعوا من المنكب؛ لوقوع الاسم عليه، وهم شذوذ، لا يعدون خلافاً))^(٢).

وقال أيضاً : — في معرض الاحتجاج — ((لاتفاهم على قطع اليد من المفصل الظاهر، وهو الذي يلي الزند))^(٣).

وقال أيضاً محتجاً بالإجماع — في معرض قياسه كيفية قطع الرجل على قطع اليد — ((لما اتفقوا على أنه لا يترك له من اليد ما ينتفع به للبطش ولم يقطع من أصول الأصابع حتى يبقى له الكف؛ كذلك ينبغي أن لا يترك له من الرجل العقب فيمشي عليه...))^(٤).

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي — رحمه الله تعالى — ((القطع من مفصل الكف... لأن العمل بذلك جرى من النبي ﷺ والسلف))^(٥).

وقال البيهقي — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر الآثار عن علي ﷺ في قطع الأيدي من المفصل وقطع الرجل من شطر القدم : ((فكأن علياً ﷺ كان يفرق بين اليد والرجل ، فيقطع اليد من المفصل ، ويقطع الرجل من شطر القدم ، ونحن نقول بقول غيره من الصحابة في التسوية بينهما ، وهو قول الكافة ، وبالله التوفيق))^(٦).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ((لا خلاف بين أهل العلم في أن السارق أول ما يقطع منه يده اليميني ، من مفصل الكف ، وهو الكوع ... وقد روي عن أبي بكر الصديق وعمر — رضي الله عنهما — أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من

(١) الخراج لأبي يوسف ص (٣٣٠).

(٢) أحكام القرآن (٤٢١/٢).

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

(٥) الإشراف (٢٧٦/٢).

(٦) السنن الكبرى (٢٧١/٨).

الكوع ، ولا مخالف لهما في الصحابة))^(١).

ومن حكى الإجماع أيضاً على أن يد السارق تقطع من مفصل الكف أو نقله عن غيره من أهل العلم: القرطبي^(٢) وابن حجر^(٣) وابن مفلح^(٤) — رحمه الله تعالى جميعاً —.

هذا ، وقد احتج بعض أهل العلم لمذهب عامة أهل العلم في هذه المسألة بأن قال إن الإجماع لما انعقد على أن المراد باليد في باب الديات ما قطع من الكوع ، فهذه هي اليد التي يجب فيها نصف الدية بالإجماع ، فكذلك ينبغي أن يكون المراد ههنا من باب حمل المطلق هنا على المقيد هناك^(٥).

ومن الآثار :

جاء النقل والإسناد عن الخلفاء الأربعة الراشدين أبي بكر^(٦) وعمر^(٧) وعثمان^(٨)، وعلي^(٩) — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — أنهم يرون قطع يد السارق من مفصل الكف ، وقد قال رسول الله ﷺ: ((فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين فتمسكوا بها ، وعضوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدث الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة)) .

(١) المغني (١٠/٢٦٤-٢٦٥)

(٢) انظر : الجامع لأحكام القرآن (٦/١٧١).

(٣) انظر : فتح الباري (١٢/٩٨).

(٤) انظر : المبدع (٩/١٤٠).

(٥) انظر : التلخيص الحبير (٤/٧١).

(٦) انظر : التلخيص الحبير (٤/٧١) ، والمهذب مع تكملة المجموع (٢٠/٩٧) ، والمغني (١٠/٢٦٤).

(٧) انظر : الخراج لأبي يوسف ص (١٣١) ، والمصنف لابن أبي شيبة (١٠/٢٩-٣٠) ، والسنن الكبرى للبيهقي (٨/٢٧١) ، والتلخيص الحبير (٤/٧١) ، والإشراف لابن المنذر (١/٥١٠-٥١١) ، والمغني (١٠/٢٦٤) .

(٨) انظر : التلخيص الحبير (٤/٧١) ، والإشراف لابن المنذر (١/٥١٠-٥١١).

(٩) انظر : المصنف لعبد الرزاق (١٠/١٨٥) ، والمصنف لابن أبي شيبة (١٠/٣٠).

رواه أحمد واللفظ له (١) ، وأبو داود (٢) والترمذي (٣) وابن ماجه (٤) والدارمي (٥).

وقال الترمذي : ((هذا حديث حسن صحيح)) (٦).

ومما يمكن الاستدلال به ههنا ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريح قال : قلت لعطاء : سرق الأولى، قال: يقطع كفه ، قلت : فما قولهم : أصابعه ؟ قال : لم أدرك إلا قطع الكف كلها ...)) (٧).

هكذا قال عطاء — رحمه الله تعالى— وهو الذي يقول : ((أدركت مائتين من الصحابة)) (٨).

ومن المعقول :

قالوا : لأن الله تعالى إنما أوجب قطع اليد ليمنعه الأخذ والبطش بها (٩)، والبطش بالكف (١٠)؛ لأن الاعتماد على الكف (١١)، فوجب أن تقطع الكف كلها لذلك.

رابعاً : شبهة الرأي الشاذ والرد عليها

لا أعلم للرأي الشاذ القائل يكفي في إقامة الحد على السارق أن تقطع أصابع يده دليلاً يستند إليه إلا شبهة نقلها السرخسي — رحمه الله تعالى— فقال : ((قال بعض الناس: المستحق

(١) المسند (٤/١٢٧).

(٢) سنن أبي داود (٢/٢٦١) في كتاب السنة .

(٣) جامع الترمذي مع العارضة (١٠/١٤٣-١٤٤) في أبواب العلم .

(٤) سنن ابن ماجه (١/١٥-١٧) في المقدمة .

(٥) سنن الدارمي (١/٤٤-٤٥) في المقدمة .

(٦) الجامع مع العارضة (١٠/١٤٥).

(٧) المصنف لعبد الرزاق (١٠/١٨٤-١٨٥).

(٨) تهذيب التهذيب (٧/٢٠٠).

(٩) انظر : أحكام القرآن للحصاص (٢/٤٢١).

(١٠) انظر : المهذب للشيرازي مع تكملة المجموع (٢٠/٩٧).

(١١) انظر : نهاية المحتاج للرملي (٧/٤٦٧).

قطع الأصابع فقط؛ لأن بطشه كان بالأصابع، فتقطع أصابعه ليزول تمكنه من البطش بها^(١).
وهذه حجة واهية جداً لأمر :

أ — لأننا — أولاً — لا نسلم أن البطش كان بالأصابع وحدها، بل إن الاعتماد على الكف، ولولاها لما استطاع البطش بأصابعه، فوجب أن يقطعاً معاً ، وقد تقدم ذلك قريباً في الاستدلال من المعقول.

ب — ولأن ما ذكره تعليلاً عقلياً قد جاء النص بخلافه وانعقد الإجماع على رده فوجب نبذه وطرحه^(٢).

ج — ثم يقال: وما يدريكم أن الشارع إنما أراد بالقطع إزالة التمكن من البطش فحسب؟ وأين وقفت على نص الشارع في هذا؟!.

والله سبحانه وتعالى أعقب الأمر بقطع السارق والسارقة بقوله تبارك اسمه : ﴿ جزاء بما كسبنا نكالاً من الله والله عزيز حكيم ﴾^(٣).

فهذه هي العلة ، لا ما توهمه بعض الناس — عفا الله عنهم — فبطل من كل وجه ما تعلقوا به ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

خامساً : سبب الشذوذ :

مع أنه قد ثبت من التحقيق في نسبة الرأي الشاذ — في هذه المسألة — إلى من نسب إليه أنه لم يصح الخلاف عن علي عليه السلام ولا عن أبي ثور — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة وهما وحدهما — فيما أعلم — اللذان ذكرا بالاسم في نسبة الرأي الشاذ إليهما في هذه المسألة ، لكن مع ذلك أرجح أن للخلاف الشاذ وجوداً عند بعض المتقدمين ، وإن لم يصرح أحد — فيما أعلم — باسم صاحب ذلك الخلاف ، ولعل أقوى ما يدل على ذلك هو ما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : سرق الأولى ، قال :

(١) المبسوط (٩/١٣٣).

(٢) انظر : المصدر السابق .

(٣) من الآية (٣٨) من سورة المائدة .

يقطع كفه ، قلت : فما قولهم : أصابعه؟! ... الخ الأثر (١).

وعبد الرزاق — رحمه الله تعالى — من تلاميذ ابن جريج ، بل هو معدود من الرواة
الأثبات عنه (٢) ، فهذا الخبر ثابت عن ابن جريج — رحمه الله تعالى — .

ومن المعلوم أن عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج من طبقة كبار أتباع التابعين (٣) ،
وهذا يكشف عن قدم الذين يسأل عن قولهم في قوله : فما قولهم : أصابعه؟

لكن يبقى السؤال عن حال أولئك القائلين أنهم قوم من السلف، كما حكاه
الشاشي بصيغة التمريض؟ أم هم بعض أصحاب الفرق والأهواء الذين نبغوا في تلك
العصور كالخوارج والقدرية ونحوهم؟

ولا شك أن جهالة حالهم تضعف اعتبار قولهم والاعتداد به في مسائل الخلاف
ولاسيما في هذا النوع من الخلاف وهو الخلاف الشاذ.

لكن هذا لا يمنع من عرض قولهم للمناقشة والدراسة والنقد — وهذا سبب عقد
هذه المسألة وعرضها للدراسة هنا.

وبقي ههنا أن نتعرف على سبب الشذوذ في هذه المسألة، وهو وإن كان يتوقف
على طبيعة المخالفين — وهم غير معروفين فيما أعلم — إلا أنه يمكن القول إن خفاء
الإجماع، والتأويل البعيد للنص، والتعليل العقلي الضعيف، أسباب للشذوذ في هذه المسألة.
— والله تعالى أعلم — .

ومن الغرائب التي يحسن تسجيلها ههنا، والتنبيه عليها ، لعلاقتها بالشذوذ في هذه
المسألة أن الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — قال بالرأي الشاذ في هذه المسألة لكن في
حق العبيد دون الأحرار، فهذا هو يقول : ((فالواجب إن سرق العبد أن تقطع أنامله فقط،
وهو نصف اليد فقط، وإن سرق الحر قطعت يده من الكوع وهو المفصل)) (٤).

(١) المصنف لعبد الرزاق (١٠/١٨٤-١٨٥).

(٢) انظر : تهذيب التهذيب (٦/٣١٢).

(٣) انظر : تقريب التهذيب ص (٧٥) في المقدمة .

(٤) المحلى (١١/٣٥٧).

وقد أشار إلى أنه أخذ بذلك من أصل ما رُوي عن علي رضي الله عنه ^(١) مما تقدم تحقيقه في هذه المسألة.

ثم يعلق على ذلك بقوله : ((نأخذ من قول كل قائل ما وافق النص، ونترك ما لم يوافق، وبالله تعالى التوفيق)) ^(٢).

وبهذا يكون ابن حزم — رحمه الله تعالى — قد أضاف إلى أصل الشذوذ في المسألة شذوذاً آخر، وهو هذا التلفيق والتفصيل والتفريق الذي ذكر.

وكأنه — رحمه الله تعالى — نسي أنه هو نفسه قد حكى الإجماع من جميع أهل الإسلام على أن حد العبد والأمة في القطع في السرقة كالحر والحرّة.

فها هو يقول — في معرض نقاشه لخصومه في مسألة طلاق العبد والأمة — : ((وأما قياسهم الطلاق على القذف والزنا والعدة، فهلا قاسوه على ما اتفق عليه جميع أهل الإسلام من أن عدة الأمة بوضع الحمل كعدة الحرّة، ومن أن حد العبد والأمة في القطع في السرقة وفي الحرابة كل ذلك سواء، كالحر والحرّة)) ^(٣).

وأكتفي بهذا — خشية الإطالة — والله تعالى أعلم .

(١) انظر : المصدر السابق .

(٢) المحلى (١١/٣٥٧—٣٥٨).

(٣) المحلى (١٠/٢٣٤).

المسألة الثالثة

رجوع الشاهد قبل الحكم

إذا أدى الشاهد شهادته عند القاضي، ثم رجع عن شهادته قبل أن يحكم القاضي بها، فهل يحكم القاضي بها ولا يلتفت إلى رجوع الشاهد؟
أو يتوقف عن الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل إمضاء الحكم؛ لسقوط المستند الذي يستند إليه في قضائه؟
ذهب عامة أهل العلم في ذلك مذهباً، وخالفهم من خالفهم فشد بذلك عن جماعتهم، وتفصيل القول في هذه المسألة فيما يأتي :

أولاً : بيان المقصود بـرجوع الشاهد

هو أن يشك في شهادته أو يقول : قد بان لي أني قد غلطت فيها^(١).
وقيل : الرجوع أن يكذب نفسه ويدخله الشك^(٢).
وقيل : أن يقول رجعت عما شهدت به، أو يقول : شهدت بزور فيما شهدت^(٣).
وعرفه بعض أهل العلم بقوله : ((الرجوع عن الشهادة : هو انتقال الشاهد بعد أداء شهادته بأمر، إلى عدم الجزم به، دون نقيضه، فيدخل انتقاله إلى شك))^(٤).
ويتلخص مما تقدم أن من صور الرجوع عن الشهادة أن يقول الشاهد : شككت، أو غلطت، أو كذبت، ونحوه شهدت بزور، أو رجعت عن شهادتي.
ومن صور الرجوع عن الشهادة أيضاً : أن يشهد بما يخالف شهادته الأولى؛ بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فهذا من تبديل الشهادة، وهو رجوع حكمي.

(١) انظر : الأم (٥٤/٧).

(٢) انظر : مواهب الجليل (٢٠٠/٦).

(٣) انظر : الكفاية مع فتح القدير (٥٣٦/٦-٥٣٧).

(٤) انظر : مواهب الجليل (١٩٩/٦).

ولذا لما سأل الأوزاعي — رحمه الله تعالى — الزهري — رحمه الله تعالى — عن رجل شهد عند الإمام، فأثبت الإمام شهادته، ثم دعي لها، فبدلها، أ تجاوز شهادته الأولى أو الآخرة؟ قال الزهري : لا شهادة له في الأولى ولا في الآخرة.

قال البيهقي — رحمه الله تعالى — راوي الأثر — : وهذا في الرجوع قبل إمضاء الحكم بالأولى^(١). وليس من صور الرجوع عن الشهادة أن يزيد أو ينقص فيها قبل الحكم؛ لأن بعض أهل العلم رأى أن يوسع على الشاهد في ذلك، ما لم يُفصل القضاء^(٢).

والذي يظهر لي أن الزيادة في الشهادة أو النقص منها، ونحو ذلك ، ينبغي أن يكون موضع نظر من القاضي، إن شاء عدّه غير مؤثر فيها، وإن شاء عدّه مؤثراً ، لكن لا من حيث أنه رجوع عنها بالكلية ، والله تعالى أعلم.

ثانياً : تحرير المسألة

لكي يتحرر القول في هذه المسألة لا بد من مراعاة الأمور الآتية:

(أ) أن يكون رجوع الشاهد عن شهادته قبل الحكم بها، فلو رجع بعده فلا خلاف بين جماهير أهل العلم وبين من خالف في هذه المسألة أنه لا تأثير لرجوع الشاهد بعد الحكم على الحكم؛ فلا ينقض الحكم ب رجوع الشهود بعده^(٣).

وهذا وإن كان مصرحاً به في عنوان المسألة ، إلا أنني أحببت أن يتنبه القارئ إلى الفرق بين الرجوع قبل الحكم والرجوع بعده عند أهل العلم.

(ب) أن يكون الرجوع لدى القاضي ، فلو رجع عند غيره فلا التفات لرجوعه باتفاق؛ لأن الرجوع فسخ للشهادة، فيختص بمجلس الحكم كالشهادة، فكما أن شهادتهما في غير مجلس القاضي باطلة، فكذلك رجوعهما^(٤).

(١) السنن الكبرى (٢٥١/١٠).

(٢) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٣٥٢/٨)، و(٩٠/١٠).

(٣) انظر: الأم (٥٤/٧)، والإشراف على مسائل الخلاف (٢٩٥/٢)، والمبسوط (١٧٨/١٦)، والغني (١٣٧/١٢—١٣٨).

(٤) انظر : المبسوط (١٨٩/١٦)، و بدائع الصنائع (٢٨٥/٦)، والهداية للمرغيناني مع شرحها فتح القدير

لابن الهمام (٥٣٧/٦)، والدر المختار للحصكفي مع حاشية ابن عابدين (٥٠٤/٥).

(ج) أن يكون الرجوع بحيث لا يبقى بعده بينة تكفي في إثبات الحكم، فإن بقي بعد الرجوع بينة تكفي في إثبات الحكم فلا خلاف في أن القاضي يحكم بما بقي من البينة، ولا تأثير لرجوع من رجع من الشهود حينئذٍ باتفاق^(١).

ثالثاً : صورة المسألة

أن يأتي الشاهد أو الشهود ، فيشهدون على زيد مثلاً بأنه سرق، أو طلق زوجته ثلاثاً ، أو بأن في ذمته للمشهد له مبلغ ألف ريال مثلاً ، ونحو ذلك، ثم بعد أن يدلوا بشهادتهم، ويثبتها القاضي لديه، يرجعون إليه قبل أن يصدر الحكم فيقولون : أيها القاضي رجعنا عن شهادتنا تلك، إما أن يقولوا : إنا غلطنا، أو أخطأنا، أو كذبنا فشهدنا عليه زوراً ، أو نحو ذلك.

فهل يلتفت القاضي إلى رجوعهم هذا فيمتنع من الحكم؟ أو لا يلتفت إليه، ويحكم بموجب شهادتهم التي رجعوا عنها، وبرئوا إليه منها؟ .

رابعاً : مذهب عامة أهل العلم

ذهب عامة أهل العلم إلى أن الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم قبل الحكم، فإنه لا يجوز للقاضي أن يحكم بها.

قال ابن رشد — رحمه الله تعالى— : ((وأما إن رجعت البينة عن الشهادة، فلا يخلو أن يكون ذلك قبل الحكم أو بعده، فإن كان قبل الحكم فالأكثر أن الحكم لا يثبت))^(٢).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— : ((الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بعد أدائها لم يخل من ثلاثة أحوال ، أحدها : أن يرجعوا قبل الحكم بها، فلا يجوز الحكم بها في قول عامة أهل العلم))^(٣).

(١) انظر : المبسوط (١٨٧/١٦)، والمغني (١٤٠/١٢)، والغاية القصوى في دراية الفتوى للبيضاوي (١٠٢٧/٢).

(٢) بداية المجتهد (٤٧٤/٢).

(٣) المغني (١٣٧/١٢).

وهذا أيضاً هو مذهب جماهير أهل العلم من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) والحنابلة^(٤).

وهو مفهوم ما نقل عن بعض التابعين وغيرهم من أهل العلم كالزهري^(٥) والشعبي^(٦) وسفيان الثوري^(٧) — رحمهم الله تعالى جميعاً — .
وإلى هذا أيضاً ذهب ابن حزم من الظاهرية^(٨) — رحمه الله تعالى — .
ولم أجد عن أحد من الصحابة أو التابعين نقلاً في هذه المسألة يخالف ما ذهب إليه عامة أهل العلم فيها.

خامساً : الرأي الشاذ

جاء عن أبي ثور ، وداود الظاهري ، — رحمهما الله تعالى — أنهما قالا : إذا رجع الشهود قبل الحكم، فإن القاضي يحكم بشهادتهم التي رجعوا عنها، ولا يؤثر رجوعهم شيئاً .

قال القاضي عبد الوهاب — رحمه الله تعالى — : ((إذا رجع الشهود قبل الحكم ، لم

(١) انظر : المسبوط (١٧٨/١٦)، والهداية مع فتح القدير (٥٣٦/٦)، وفتح القدير لابن الهمام (٥٣٦/٦)،
والعناية للبابرتي في هامش فتح القدير (٥٣٦/٦)، والدر المختار للحصكفي مع حاشية ابن عابدين
(٥٠٤/٥).

(٢) انظر : الإشراف على مسائل الخلاف (٢٩٥/٢)، والقوانين الفقهية ص (٢٠٦)، والتاج والإكليل
للمواق (١٩٩/٦—٢٠٠)، ومواهب الجليل (١٩٩/٦—٢٠٠).

(٣) انظر : الأم (٥٤/٧)، والمهذب مع التكملة الثانية للمجموع (٢٧٨/٢٠)، والغاية القصوى في دراية
الفتوى للبيضاوي (١٠٢٧/٢)، ونهاية المحتاج للرمل (٣٢٧/٨).

(٤) انظر : المغني (١٣٦/١٢—١٣٧)، والفروع لمحمد بن مفلح (٥٩٨/٦)، والمبدع لإبراهيم بن مفلح
(٢٧٠/١٠)، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم (٦٢٤/٧).

(٥) انظر : السنن الكبرى للبيهقي (٢٥١/١٠).

(٦) انظر : المصنف لعبد الرزاق (٣٥٣/٨) ، (٩٠/١٠).

(٧) انظر : المصنف لعبد الرزاق في الموضوعين السابقين .

(٨) انظر: المحلى (٤٢٩/٩).

يحكم بشهادتهم ، وقال أبو ثور وداود : يحكم بها ، ولا يؤثر رجوعهم شيئاً))^(١) .
وقال الشيرازي — رحمه الله تعالى — : ((إذا شهد الشهود بحق ثم رجعوا عن الشهادة... فإن كان قبل الحكم لم يحكم بشهادتهم ، وحكي عن أبي ثور أنه قال : يحكم))^(٢) .

وقال أبو بكر القفال — رحمه الله تعالى — : ((إذا رجع الشهود عن الشهادة قبل الحكم بها ، لم يجوز الحكم بها ، وقال أبو ثور : يجوز الحكم بها))^(٣) .

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بعد أدائها ، لم يخل من ثلاثة أحوال : أحدها : أن يرجعوا قبل الحكم بها ، فلا يجوز الحكم بها في قول عامة أهل العلم ، وحكي عن أبي ثور أنه شذ عن أهل العلم وقال : يحكم بها))^(٤) .

فهؤلاء أربعة من أهل العلم ، في عصور مختلفة ، ومذاهب شتى ، قد نسبوا إلى أبي ثور — رحمه الله تعالى — الخلاف في هذه المسألة .

ويلاحظ أن القاضي عبد الوهاب والشاشي القفال قد نقلوا عن أبي ثور مذهبه في هذه المسألة بصيغة الجزم : ((قال أبو ثور)) .

وأبو ثور — رحمه الله تعالى — من علماء الشافعية المتقدمين ، الذين أخذوا عن الإمام نفسه^(٥) ، فنقل أصحاب المذهب عنه كالشيرازي والشاشي يؤكد صحة ما نسب إليه ، إذ أن أصحاب المذهب أدرى من غيرهم بأقوال علمائه .

وأما داود الظاهري فلم أر أحداً — ممن اطلعت على قوله — نسب إليه الخلاف في هذه المسألة ، عدا القاضي عبد الوهاب — كما تقدم — لكنه قد نسب إليه مذهبه في

(١) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢٩٥) .

(٢) المهذب مع التكملة الثانية للمجموع (٢٠/٢٧٨) .

(٣) حلية العلماء (٨/٣١٢) .

(٤) المغني (١٢/١٣٦-١٣٧) .

(٥) انظر : طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي (٢/٧٤-٨٠) ، وطبقات الشافعية للأسنوي

(١/٢٥-٢٦) .

المسألة بصيغة الجزم .

ولم يشر ابن حزم في ((المحلى)) إلى مذهب أصحابه الظاهرية في المسألة ، ولا إلى مذهب إمامهم داود بن علي ، وإن كان هو قد كشف عن رأيه في المسألة ، وهو لا يختلف عن مذهب عامة أهل العلم فيها ^(١).

هذا ، وقد عبر ابن رشد عن المخالفين في المسألة بقوله : ((وقال بعض الناس)) ^(٢). كأنه يشير إلى من تقدم ، ممن حكى عنه أهل العلم الخلاف في هذه المسألة . لكن ابن جزى المالكي عبر عنهم بقوله : ((خلافاً لقوم)) ^(٣)، وهذا اللفظ يوحي بكثرة المخالفين ، لكن لعله نظر في ذلك إلى طائفة من الظاهرية ، ممن عساه أن يتابع إمامه داود ، في مذهبه ذلك .

سادساً : أدلة عامة أهل العلم

يستدل لمذهب عامة أهل العلم في هذه المسألة بالكتاب، والسنة، والإجماع، والأثر، والقياس، والمعقول.

فمن الكتاب:

قول الله سبحانه وتعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾ ^(٤).

قال الشافعي — رحمه الله تعالى — في هذه الآية : ((فأمر الله من يَمْضِي أمره على أحد من عباده، أن يكون مستبيناً قبل أن يَمْضِيه)) ^(٥).

فوجه الدلالة من الآية : أن الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم ينافي التبين، إذ ليس من التبين في شيء أن يحكم بكلام متناقض، إذ الشاهد ههنا قال : أشهد،

(١) انظر : المحلى (٩/٤٢٩).

(٢) بداية المجتهد (٢/٤٧٤).

(٣) القوانين الفقهية ص (٢٠٦).

(٤) آية ٦ من سورة الحجرات .

(٥) الأم (٧/٩٤).

ثم قال : لا أشهد، فالأمر بالتبين في الآية يوجب عدم الحكم بهذا القول المتناقض، ورجوع الشاهد عن شهادته يوقع في الشك فيها، والريب منها، وهذا منافٍ للتبين.

ومن السنة :

[١] عن أم سلمة — رضي الله تعالى عنها — أن رسول الله ﷺ قال: ((إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار)). متفق عليه^(١)، واللفظ للبخاري.

وموضع الدلالة منه قوله ﷺ: ((فأقضي على نحو ما أسمع)).

ووجه الدلالة : أن القاضي إذا سمع من الشاهد رجوعه عن شهادته قبل الحكم بها فإنه إن حكم بما لم يقض بنحو ما سمع ، وهذا لا يجوز.

فإن قيل : قد سمع شهادته، قيل : نعم، ولكنه أتبعها بما يناقضها، فصار مسموعه متناقضاً فلا سبيل إلى الأخذ به، فلم يبق إلا طرحه والتوقف عن الحكم به؛ لأنه لا يدري أصدق في الشهادة أم في الرجوع عنها، فمقتضى حكم القاضي على نحو ما يسمع، أن لا يحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم؛ لأنه سمع كلاماً متناقضاً ، والكلام المتناقض لا تقوم به حجة، ولا يبنى عليه حكم.

[٢] عن موسى بن شيبه — أو ابن أبي شيبه — رحمه الله تعالى — : أن النبي ﷺ أبطل شهادة رجل في كذبة كذبهما)).

رواه البيهقي ، وقال : ((هو مرسل))^(٢).

ووجه الدلالة منه : أن الشاهد إذا رجع قبل الحكم، وقال كذبتُ في شهادتي، فيجب أن تبطل شهادته؛ لأن النبي ﷺ أبطل شهادة رجل في كذبة كذبهما، ومقتضى إبطالها قبل الحكم أن لا يحكم بها.

والأصل تصديق الإنسان بإقراره على نفسه، والظاهر يؤيد ذلك؛ لأن الإنسان لا

(١) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح (١٣/١٥٧)، ورواه مسلم في صحيحه مع شرح النووي (٧/٢٥٨—٢٥٩).

(٢) السنن الكبرى (١٠/١٩٦).

يكذب نفسه، ويفضحها، لا سيما عند الحاكم، إلا إذا كان تكذيبه لنفسه صحيحاً ، وإن كان يحتمل أنه رجع عن شهادته وكذب نفسه رغبة أو رهبة، لكنه احتمال بعيد لما تقدم. وإذا صدق في تكذيبه لنفسه، وعُدَّ ذلك منه توبة، فينبغي أن يصدق في ادعائه الغفلة والخطأ والنسيان ونحو ذلك ، ويُعدُّ ذلك منه استدراكاً لما كان منه من التفريط، إذ لا فرق، بل وقوع الغفلة ونحوها أقرب وأكثر.

ومن الإجماع :

حكى بعض أهل العلم الإجماع على أنه لا يحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم، ومن ذلك :

قال ابن هبيرة — رحمه الله تعالى— : ((اتفقوا على أنه إذا رجع الشهود عن المشهود به قبل الحكم فإنه لا يحكم بشهادتهم))^(١).

وقال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— : ((حكى عن أبي ثور أنه شذ عن أهل العلم وقال : يحكم بها))^(٢).

وفي هذه العبارة من التلويح بحكاية الإجماع ما لا يكاد يخفى.

ومما يوحى بانعقاد الإجماع على ذلك أن أهل العلم — ممن اطلعت على قولهم في هذه المسألة — لم ينسبوا الخلاف إلا إلى أبي ثور وداود بن علي — رحمهما الله تعالى— ، وقد سبقهما عصر الصحابة والتابعين — رضي الله تعالى عنهم أجمعين — ولم ينسب إلى أحد منهم خلاف في هذه المسألة. والله تعالى أعلم .

ومن الأثر :

عن الشعبي : أن رجلين أتيا علياً فشهدا على رجل أنه سرق، فقطع علي يده، ثم أتياه بآخر فقالا : هذا الذي سرق ، وأخطأنا على الأول ، فلم يجز شهادتهما على الآخر، وغرمهما دية الأول، وقال : لو أعلمكما تعمدتما لقطعتمكما)).

رواه الشافعي^(٣) ، وعبد الرزاق^(١) ، وأخرجه البيهقي من طريق

(١) الإفصاح (٢/٣٦٥).

(٢) المغني (١٢/١٣٧).

(٣) الأم (٧/٥٤).

الشافعي^(٢)، وعلقه البخاري في صحيحه^(٣).

ووجه الدلالة منه : أن هذا وإن كان في الرجوع عن الشهادة بعد الحكم، لكنه يدل على صحة الرجوع عن الشهادة في حق الراجع عنها؛ بدليل تضمينه ما ترتب على شهادته من حقٍ لغيره.

وإذا كان الرجوع عن الشهادة صحيحاً في حقه بعد الحكم فلأن يكون صحيحاً قبله أولى، ومقتضى كون الرجوع صحيحاً قبل الحكم أن لا يحكم بتلك الشهادة التي رجع عنها، كما أنه حينئذ لا تغريم لعدم التسبب في تفويت حق لأحد.

قال السرخسي بعد أن أورد الأثر عن علي رضي الله عنه : ((ففيه دليل أن الرجوع عن الشهادة صحيح في حقه، وأنه عند الرجوع ضامن ما استحق بشهادته، وأنه غير مصدق في حق غيره للتناقض في كلامه، والمناقض لا قول له في حق غيره، ولكن التناقض لا يمنع إلزامه حكم كلامه))^(٤).

ومن القياس :

لقد استدل عامة أهل العلم بالقياس من عدة أوجه ، على أن الشاهد إذا رجع عن شهادته قبل الحكم فإنه لا يجوز أن يحكم بها، ومن تلك الأوجه :

الأول :

قياس الرجوع عن الشهادة قبل الحكم على ما إذا جرحت الشهادة قبل الحكم بها، فكما أنه إذا ثبت جرح البينة قبل الحكم بها فإنه لا يحكم بها بالإجماع^(٥)، فكذلك إذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها فإنه لا يجوز أن يحكم بها؛ لأن إقرار الشاهد على نفسه بالكذب ونحوه من الغفلة والنسيان أقوى من شهادة الشهود عليه بذلك.

(١) المصنف (١٠/٨٨—٨٩)، ورواه فيه عبد الرزاق من طريق الشعبي ومن طريق قتادة ومن طريق القاسم بن عبد الرحمن.

(٢) المعرفة (١٤/٣٤٦)، والسنن الكبرى (١٠/٢٥١).

(٣) انظره مع فتح الباري (١٢/٢٢٦)، كتاب الديات.

(٤) المبسوط (١٦/١٧٨).

(٥) انظر : بداية المجتهد (٢/٤٧٤).

قال ابن حزم — رحمه الله تعالى— : ((أما رجوعه عن شهادته ، فلو أن عدلين شهدا بجرحته حين شهد، لوجب رد ما شهد به ، وإقراره على نفسه بالكذب أو بالغفلة، أثبت عليه من شهادة غيره عليه بذلك))^(١).

وقال القاضي البيضاوي — رحمه الله تعالى— : ((إذا رجع الشهود ولم يبق العدد المعتبر، فإن رجعوا قبل الحكم لم يحكم ، كما لو ثبت جرحهم))^(٢).

هذا، ويسجل على ابن حزم — رحمه الله تعالى— أنه خالف — ههنا — مذهبه في إنكار القياس جملة ، وعدل عن مذهبه في عدم الاحتجاج بمفهوم الموافقة وإن كان الحكم في المسكوت عنه أولى من الحكم بالمنطوق به^(٣) ولعله غفل عن ذلك أو سها عنه .

الثاني :

قياس الرجوع عن الشهادة قبل الحكم على ما لو شهد الشهود بقتل رجل ثم علمت حياته بجامع ظهور الكذب وتبينه في كلِّ ، فكما لا يجوز الحكم بشهادة الشهود بقتل رجل تبين بقاؤه حياً فكذلك لا يجوز الحكم بشهادة من رجعا عن شهادتهما لأن رجوعهما يظهر به كذبهما كتلك .

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى— مقررًا هذا الدليل القياسي : ((ولأن رجوعهما يظهر به كذبهما فلم يجز الحكم بها ، كما لو شهدا بقتل رجل ثم علم حياته))^(٤).
لكن يؤخذ على هذا القياس — في نظري — والله تعالى أعلم — أن ظهور الكذب في الأصل معلوم مقطوع به ، لكنه في الفرع ليس كذلك بل هو من الظن الغالب ، فللمخالف أن يقول لا أسلم بقياس المظنون على المقطوع به .

لكن للقائس أن يقول : إن الظن الغالب منزل منزلة اليقين في كثير من الفروع^(٥).

الثالث :

(١) الخلى (٤٢٩/٩).

(٢) الغاية القصوى في دراية الفتوى (١٠٢٧/٢).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥٥/٧—٥٩)، وراجع: إرشاد الفحول ص(١٧٩).

(٤) المغني (١٣٧/١٢).

(٥) انظر : إيضاح المسالك للونشريسي ص (١٣٦) ، والقواعد للمقري (٢٤١/١).

قياس الرجوع عن الشهادة على جهالة عدالة الشهود بجامع الشك في كل ، فكما لا يجوز أن يحكم مع جهالة عدالة الشهود فكذلك لا يجوز أن يحكم مع رجوع الشهود عن الشهادة؛ لأن رجوعهم عنها يوقعه في الشك هل هم صادقون أو كاذبون ، ولا يجوز الحكم مع الشك في البيئة سواء في صدقها أو في عدالتها ، قياساً للأولى على الثانية .

قال الشيرازي — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك : ((يحتمل أن يكونوا صادقين في الشهادة كاذبين في الرجوع ، ويجوز أن يكونوا صادقين في الرجوع كاذبين في الشهادة ، ولم يحكم مع الشك ، كما لو جهل عدالة الشهود))^(١).

الرابع :

قياس الرجوع عن الشهادة قبل الحكم على ما لو فسق الشاهدان بعد أدائهما الشهادة وقبل الحكم بها ، بجامع زوال شرط الحكم في كل ، فكما لا يجوز الحكم بشهادة من فسق قبل الحكم بشهادته ، فكذلك لا يجوز الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم بها ، إذ في كلا الحالين قد طرأ على الشهادة بعد أدائها ما يوجب زوالها ، ولا فرق بين طرؤ الفسق على الشاهد ، وبين طرؤ الرجوع منه عن شهادته ، إذ في كلا الحالين طرأ ما يزيل شرط الحكم أو شرط شرطه ، بل طرؤ ما يزيل شرط الحكم — وهو الشهادة — في الفرع ، أولى بالحكم — وهو عدم الحكم بها — من طرؤ ما يزيل شرط الشرط — وهو العدالة — .

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((لأن الشهادة شرط الحكم فإذا زالت قبله لم يجز كما لو فسقا))^(٢).

هذا وقد ذكر بعض أهل العلم عدة صور للأصل المقيس عليه ولم يقتصر على فسق الشاهد فحسب .

قال الرملي — رحمه الله تعالى — : ((امتنع الحكم بها لزوال سببه ، كما لو طرأ ما يمنع قبول الشهادة قبله ، لنحو فسق ، أو عداوة ، أو انتقال المال المشهود به للشاهد بإرث

(١) المهذب مع التكملة الثانية للمجموع (٢٠/٢٧٨).

(٢) المغني (١٢/١٣٧).

من المشهود له))^(١).

هذا ، ويجب التنبيه ههنا إلى أن القياس على طروء الفسق على الشاهد ، لا يلزم أبا ثور — رحمه الله تعالى — لأنه لا يسلم بحكم الأصل .

قال الشاشي القفال — رحمه الله تعالى — : ((إذا فسق الشاهدان قبل الحكم بشهادتهما لم يجوز الحكم بشهادتهما ، وقال أبو ثور والمزني : يحكم بشهادتهما))^(٢).

الخامس :

قياس الرجوع عن الشهادة قبل الحكم بما على ما لو تغير اجتهاده قبل الحكم، فكما أنه إذا تغير اجتهاده قبل الحكم لم يجوز له أن يحكم باجتهاده الذي تغير ، فكذلك لا يجوز له أن يحكم بشهادة قد رجع عنها الشاهد قبل الحكم ، بجامع زوال الظن في كلِّ بأتهما حق، فلا يحكم بما زال ظنه أنه حق .

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — : ((ولأنه زال ظنه في أن ما شهد به حق ، فلم يجوز له الحكم به ، كما لو تغير اجتهاده))^(٣).

السادس :

قياس الرجوع عن الشهادة قبل الحكم بما على ما لو تغير اجتهاده قبل الحكم ، فكما أنه إذا تغير اجتهاده قبل الحكم لم يجوز له أن يحكم باجتهاده الذي انتقل عنه ، فكذلك لا يجوز له أن يحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم ، بجامع أنه يحكم بما هو موجود وقت الحكم .

ولا يخفى أن هذا الوجه من القياس هو نفسه الوجه الخامس لكن مع اختلاف الجامع ، ومن هنا صح عدُّ وجهاً آخر .

قال القاضي عبد الوهاب المالكي — رحمه الله تعالى — مقررًا هذا الوجه من القياس : ((ولأنهم إذا رجعوا بطل الأول وصار الحكم للثاني الذي رجعوا إليه ، لأن ذلك هو الموجود وقت الحكم ، كالحاكم إذا اجتهد في شيء فأداه اجتهاده إلى أمر ما ، ثم بان له

(١) نهاية المحتاج (٣٢٧/٨).

(٢) حلية العلماء (٣٠٨/٨).

(٣) المغني (١٣٧/١٢).

فساده قبل الحكم ، فإنه يرجع عنه ، ويجزم بما أداه إليه اجتهاده في الثاني))^(١).

ومن المعقول :

علل عامة أهل العلم لمذهبهم في هذه المسألة وهو عدم جواز الحكم بالشهادة

المرجوع عنها قبل الحكم ، بعدة تعليلات ، ومنها :

[١] لأن الشهادة شرط الحكم فإذا زالت قبله لم يجز الحكم بها^(٢).

[٢] يمتنع الحكم حينئذٍ لزوال سببه برجوع الشاهد^(٣) ، وهو قريب من الأول .

[٣] لأن الظاهر أن رجوع الشاهد توبة واستدراك لما كان منه من التفريط ،

والقاضي يتبع الظاهر ، لأن ما وراء ذلك غيب عنه^(٤).

[٤] لأن قبول الشهادة مشروط بغلبة ظن الحاكم على صدقهم — أي الشهود —

ورجوعهم يزيل هذا المعنى^(٥).

[٥] لأن الشهود إذا شهدوا ثم رجعوا عن شهادتهم فإن القاضي لا يدري أصدقوا

في الأول أم في الثاني ، فكلاهما محتمل ولا فرق ، فليس القضاء بأحدهما بعينه أولى به من

الآخر ، فوقف كل منهما^(٦).

[٦] لأن كلامهم تناقض حيث قالوا نشهد بكذا ، لا نشهد به ، ولا يقضى

بالمتناقض^(٧).

هذا ، ويمكن أن يضاف إلى تلك التعليلات ما يلي :

(أ) أن الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم بها قد يؤدي إلى الحكم

بشهادة الزور ، وذلك فيما إذا رجع الشاهد وقال : تعمدت الكذب ، وكان صادقاً في

(١) الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢٩٥).

(٢) انظر : المغني (١٢/١٣٧).

(٣) انظر : نهاية المحتاج (٨/٣٢٧).

(٤) انظر : المبسوط (١٦/١٧٩).

(٥) انظر : الإشراف على مسائل الخلاف (٢/٢٩٥).

(٦) انظر : فتح القدير لابن الهمام (٦/٥٣٦) ، ونهاية المحتاج (٨/٣٢٧).

(٧) انظر : فتح القدير (٦/٥٣٦).

قوله هذا .

وكيف يجوز للقاضي أن يحكم بشهادة قد اعترف الشاهد بها أنها شهادة زور!!؟
(ب) كون الإنسان كثير العرضة للخطأ والنسيان يوجب أن يقال من شهادته التي رجع عنها ، وأن يصدق في ادعائه ذلك، فلا يعمل بشهادته التي رجع عنها؛ لأنه اعترف بأمر غالب على كثير من البشر، وقرينة الطبيعة شاهدة على صدقه في ذلك، أو مرجحة لاحتمال وجود ذلك منه على الأقل.

(ج) أن احتمال رجوعه عن الشهادة مع صحتها بعيد؛ لأن هذا يؤدي إلى تكذيب نفسه بالباطل علناً ، لاسيما أمام الحاكم، فالظاهر أن رجوعه صحيح، وهذا أقوى من احتمال أنه كاذب في رجوعه، وأنه إنما رجع رغبة أو رهبة، وعلى فرض تساويهما فلا يجوز الحكم مع هذا الاحتمال، إذ لا يجوز الحكم إلا بحجة ظاهرة، وليست الشهادة المرجوع عنها بحجة ظاهرة، كيف؟ والشاهد يقول كذبت أو أخطأت!!.

تلك هي مجمل الأدلة التي يمكن أن يُستدل بها لمذهب عامة أهل العلم في هذه المسألة وقد لاحظت أن أهل العلم — ممن اطلعت على كلا مهم — قد اقتصروا في الاستدلال في هذه المسألة على الأدلة القياسية والعقلية فحسب ، وقد أضفت إليها أدلة سمعية من الكتاب والسنة — كما تقدم — وإني لأرجو أن أكون قد وفّقتُ في استنباط وجه الدلالة منها — إن شاء الله تعالى — والله تعالى أعلم .

سابعاً : مُتَعَلِّقُ الرَّأْيِ الشَّاذِّ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

قد يتعلق من يذهب إلى أنه يحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم بحديث رُفِعَ إلى النبي ﷺ ، وبدليل قياسي :

أما الحديث :

فعن أبي جابر البياضي عن ابن المسيب قال : قال رسول الله ﷺ : ((إذا شهد الرجل بشهادتين قبلت الأولى ، وتركت الآخرة ، وأنزل منزلة الغلام)) .
رواه عبد الرزاق ^(١) .

(١) المصنف (٣٥٢/٨) ، و (٩٠/١٠) .

ووجه الدلالة منه : أن مقتضى قبول الشهادة الأولى أن نأخذ بشهادة من رجع عن شهادته ، لأنها هي الأولى ، وأما رجوعه فهو الآخر من قوله فنتركه .
وإذا قبلت شهادته الأولى وتركت الآخرة ، فمعنى هذا أن نحكم بما شهد به أولاً ، ولا ننظر إلى ما أحدثه آخراً من رجوع أو شهادة .
ولا يخفى أن هذا عند تعارض الشهادتين ، وهو يدل على رجوع الشاهد عما شهد به أولاً ، إلى ما شهد به ثانياً .

فإذ قد أرشد الشارع إلى قبول شهادته الأولى مع رجوعه عنها إلى شهادة أخرى فهذا يدل على الاعتداد بالشهادة المرجوع عنها ، وجواز الحكم بها ، سواء كان هذا قبل الحكم أو بعده ، لعموم النص .

الرد على الاستدلال بهذا الحديث :

هذا الحديث لم يثبت عن النبي ﷺ فالاحتجاج به مردود جملة .

وبيان عدم ثبوته عن النبي ﷺ أن فيه ثلاث علل :

(أ) إرسال .

(ب) اضطراب .

(ج) رواية كذاب .

أما الإرسال : فلأنه عن سعيد بن المسيب — رحمه الله تعالى — وهو تابعي — عن النبي ﷺ مباشرة ، ولا حجة في مرسل عند جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر^(١) .

وأما الاضطراب :

فإنه مضطرب المتن ، إذا جاء في بعض طرقه عند عبد الرزاق قال : أخبرنا ابن جريج عن ابن أبي ذئب أنه سأل أبا جابر البياضي عن الرجل يشهد بشهادة ثم يشهد بغيرها ، فقال : سمعت بن المسيب يقول : قال رسول الله ﷺ : ((خذوا بأول قوله)) .
قال : وقد اختلفوا عليّ فيه ، فمنهم من يقول : كان رسول الله ﷺ يقول : ((يؤخذ بقوله الأول)) ومنهم من يقول : قال : ((يؤخذ بقوله الآخر))^(٢) .

(١) انظر : مقدمة ابن الصلاح ص(٢٦) .

(٢) المصنف (٨/٣٥٢) .

قال ابن الصلاح — رحمه الله تعالى — ((والاضطراب موجب ضعف الحديث لإشعاره بأنه لم يضبط، والله أعلم))^(١).
وأما ضعف الراوي وتكذيبه:
 فلأن الحديث من رواية أبي جابر البياضي ، وهو محمد بن عبد الرحمن المدني.
 قال عنه مالك : ليس بثقة^(٢).
 وقال مالك أيضاً : يتهم بالكذب وليس بثقة^(٣).
 وقال عنه أيضاً : كنا نتهمه بالكذب^(٤).
 وقال أحمد : بلغني عن مالك أنه كان يقول : كان يكذب^(٥).
 وقال الشافعي : بيض الله عين من يروي عنه^(٦).
 وعن الشافعي أيضاً أنه قال : من حدث عن أبي جابر البياضي بيض الله عينه^(٧).
 قال ابن أبي حاتم : أراد بذلك تغليظاً على من يكذب على رسول الله ﷺ^(٨).
 وقال أحمد بن حنبل : أبو جابر البياضي : منكر الحديث جداً^(٩).
 وقال يحيى بن معين : كان أبو جابر البياضي كذاباً^(١٠).
 وقال أبو حاتم الرازي : هو متروك الحديث^(١١).
 وقال أبو زرعة الرازي : ضعيف الحديث^(١).

-
- (١) مقدمة ابن الصلاح ص (٤٤).
 (٢) انظر : الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣٢٤/٧—٣٢٥)، والمجروحين لابن حبان (٢٥٨/٢).
 (٣) انظر : الضعفاء للعقيلي (١٠٢/٤).
 (٤) انظر : الجرح والتعديل (٣٢٥/٧).
 (٥) انظر : من كلام الإمام أحمد في علل الحديث ومعرفة الرجال، من رواية المروزي ص (٨٠).
 (٦) انظر : الجرح والتعديل (٣٢٥/٧).
 (٧) انظر : المجروحين لابن حبان (٢٥٨/٢).
 (٨) انظر : الجرح والتعديل (٣٢٥/٧).
 (٩) انظر : المصدر السابق .
 (١٠) انظر : الضعفاء للعقيلي (١٠٢/٤)، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣٢٥/٧)، والمجروحين لابن حبان (٢٥٩/٢).
 (١١) انظر : الجرح والتعديل (٣٢٥/٧).

وقال الذهبي : واه^(٢).

ومن كانت هذه حاله فلا تحل الرواية عنه، فضلاً عن أن يحتج بروايته أو يلتفت إليها.

وأما الدليل القياسي :

فاحتج من رأى الحكم بشهادة من رجع عن شهادته قبل الحكم بأن قال : إن الشاهد قد أدى شهادته فلا ينبغي أن تبطل برجوعه عنها، قياساً على ما لو رجع عنها بعد الحكم فإنه لا يلتفت إلى رجوعه حينئذ ، ولا ينقض الحكم لذلك عند جماهير أهل العلم. قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — ناقلاً عن أبي ثور — رحمه الله تعالى — حجه هذه : ((حكي عن أبي ثور أنه شذ عن أهل العلم وقال : يحكم بها؛ لأن الشهادة قد أدت فلا تبطل برجوع من شهد بها، كما لو رجعا بعد الحكم))^(٣).

الرد عليه :

سلك أهل العلم في الرد على هذا الدليل القياسي عدة مسالك :

الأول : أن هذا قياس مع الفارق؛ لأن الرجوع قبل الحكم يزيل الشرط؛ لأن الشهادة شرط الحكم، فإذا زالت قبله لم يجز الحكم بها، وأما الرجوع بعد الحكم فإن الحكم كان قد وقع صحيحاً؛ لوجود شرطه حين وقع.

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — بعد أن ذكر الدليل القياسي لأصحاب القول الشاذ: ((هذا فاسد؛ لأن الشهادة شرط الحكم، فإذا زالت قبله لم يجز... وفارق ما بعد الحكم فإنه تم بشرطه))^(٤).

الثاني : أن الرجوع عن الشهادة موقوع في الشك، فإذا رجع قبله لم يجز أن يحكم مع الشك، أما لو رجع بعده، فإن الشك لا يقوى على إزالة ما حكم به، وهو حين حكم به جازم به لا يرى فيه شكاً .

(١) انظر : المصدر السابق .

(٢) انظر : المقتنى في سرد الكنى للذهبي (١/١٤١).

(٣) المغني (١٢/١٣٧).

(٤) المصدر السابق .

ومن هنا فارق ما قبل الحكم ما بعده، كمثله ما لو تغير اجتهاده، فإنه إن تغير قبل الحكم نظر إلى ذلك، ولم يحكم بالاجتهاد الذي قد تغير، أما لو تغير اجتهاده بعد الحكم فإنه لا يلتفت إليه، ولا يكون لذلك التغير أثر في نقض الحكم.

قال ابن قدامة — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك : ((ولأن الشك لا يزيل ما حكم به، كما لو تغير اجتهاده))^(١).

الثالث : أن يقال : إن رجوع الشاهد صحيح مقبول في حقه قبل الحكم وبعده، لكن يختلف تأثير ذلك في كلا الأمرين.

إذ أن مقتضى كون رجوعه صحيحاً في حقه قبل الحكم أن لا يحكم بشهادة رجوع عنها لصحة رجوعه كما تقدم، أما مقتضى كون رجوعه صحيحاً في حقه بعد الحكم فهو أنه يلزمه ما ترتب على رجوعه من تفويت حق لغيره، ويكون عرضة للعقوبة والغرامة حسب الحال، لكن لا ينقض الحكم برجوعه عن الشهادة لتعلق حق غيره به، ونحن إنما صححنا رجوعه في حق نفسه فحسب، فلا يقبل رجوعه في حق غيره، وقد تعلق ههنا حق غيره بالحكم فيه، ومن هنا فارق ما قبل الحكم ما بعده في الأثر.

قال السرخسي — رحمه الله تعالى — مقررًا ذلك : ((رجوعه صحيح مقبول في حقه، وإن كان مردوداً فيما يرجع إلى حق غيره، حتى إذا رجع قبل القضاء لم يقض القاضي بشهادته لبطلانها بالرجوع، وإذا رجع بعد القضاء لم يبطل برجوعه حق المقتضي له))^(٢).

الرابع : أن يقال : إن الرجوع عن الشهادة بعد أدائها تناقض، والتناقض لا يعمل لا في إنشاء الحكم ولا في فسخه.

فرجوع الشاهد قبل الحكم يمنع من الحكم، وأما رجوعه بعد الحكم فإنه لا ينقض من أجله الحكم، والجامع بينهما عدم الالتفات إلى التناقض في كل.

قال السرخسي — رحمه الله تعالى — : ((كما أن القاضي لا يقضي بالكلام المتناقض، فكذلك لا ينقض ما قضاه بالكلام المتناقض))^(٣).

(١) المصدر السابق .

(٢) المبسوط (١٦/١٧٨).

(٣) المبسوط (١٦/١٧٩).

هذا، وما تقدم من الرد على متعلق الرأي الشاذ بالحديث والقياس يتبين انقطاع ذلك المتعلق، وأنه لا حجة فيهما لمن ذهب إلى أنه يجوز الحكم بشهادة من رجح عن شهادته قبل الحكم.

وإذ لم يذكر أهل العلم — فيما أعلم — حجة لذلك الرأي سوى ما ذكر فقد تبين سقوطه، مع شذوذه عن مذهب عامة أهل العلم — والله تعالى أعلم — .

ثامناً : سبب الشذوذ

ظاهر من استدلال أبي ثور — رحمه الله تعالى — بقياس ما قبل الحكم على ما بعده في هذه المسألة — كما نقله عنه ابن قدامة — رحمه الله تعالى — كما تقدم — أن سبب الشذوذ ههنا هو القياس الضعيف.

فذلك القياس هو الذي جعل أبا ثور — رحمه الله تعالى — يشذ عن عامة أهل العلم في هذه المسألة .

وقد تكرر النقل عن الإمام أحمد — رحمه الله تعالى — أنه قال : ((أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس))^(١).

ولعل شذوذ أبي ثور — رحمه الله تعالى — في هذه المسألة وأمثالها، هو الذي دعا ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — إلى أن يقول عنه : (كان حسن النظر، ثقة فيما يروي من الأثر، إلا أن له شذوذاً فارق فيه الجمهور، وقد عدوه أحد أئمة الفقهاء))^(٢).

قال عبد الوهاب السبكي — رحمه الله تعالى — معلقاً على كلام ابن عبد البر : ((قلت: لا يعني شذوذاً في الحديث، بل في مسائل الفقه التي أغرب بها))^(٣).

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٥/١٩).

(٢) انظر : طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ، وراجع : تهذيب التهذيب لابن حجر (١١٩/١).

(٣) طبقات الشافعية الكبرى (٧٦/٢).

فائدة :

هل يعزر الشاهد إذا رجع عن شهادته قبل الحكم؟

ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يعزر، وقال بعض علماء الحنفية : يعزر.

قال الشافعي — رحمه الله تعالى— : ((إذا شهد الرجل بشهادة ثم رجع إلى الحاكم فشك فيها، أو قال : قد بان لي أي غلطت فيها، لم يكن للحاكم أن ينفذها، ولا يناله بعقوبة؛ لأن الخطأ موضوع عن بني آدم فيما هو أعظم من هذا))^(١).

وقال بعض علماء المالكية : ((إذا رجع الشهداء قبل الحكم وقد شهدوا بحق ، أو حدّ، فإنهم يقالون ولا شيء عليهم، ولا عقاب، ولو اتهموا أو رجعوا لشك؛ لأن العقوبة توجب أن لا يرجع أحد))^(٢).

وقال ابن الهمام — رحمه الله تعالى— راداً على من قال يعزر من أصحابه الحنفية : ((قالوا : ويُعزَّر الشهود سواء رجعوا قبل القضاء أو بعده. ولا يخلو عن نظر؛ لأن الرجوع ظاهر في أنه توبة عن الزور إن تعمده، أو التهور، والعجلة ، إن كان أخطأ فيه، ولا تعزير على التوبة، ولا على ذنب ارتفع بها، وليس فيه حد مقدر))^(٣).

وكأن ابن الهمام — رحمه الله تعالى— يشير بقوله : قالوا : إلى ما نقله الحصكفي — رحمه الله تعالى— قال : ((فإن رجعا قبل الحكم بها سقطت ولا ضمان، وعزر، ولو عن بعضها، لأنه فسق نفسه))^(٤).

وإلى قول الكرلاني — رحمه الله تعالى— حيث يقول عن رجوع الشاهد : ((وحكمه وجوب التعزير، كما بينا، والضمنان مع التعزير إن رجع بعد القضاء، وكان المشهود به مالاً ، وقد أزاله بغير عوض))^(٥).

والذي يترجح عندي — والله تعالى أعلم — من ذينك المذهبين أن يترك الأمر في

(١) الأم (٥٤/٧).

(٢) التاج والإكليل ، للمواق ، بهامش مواهب الجليل (١٩٩/٦).

(٣) فتح القدير لابن الهمام (٥٣٦/٦).

(٤) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٥٠٤/٥).

(٥) الكفاية مع فتح القدير (٥٣٦/٦—٥٣٧).

ذلك إلى نظر القاضي، على حسب ما يراه من مقتضى الحال، فإن من الناس من يكون رجوعه عن الشهادة توبة واستدراكاً ، ومنهم من يكون رجوعه رغبة أو رهبةً ، ثم منهم من لا يعهد منه ذلك إلا نادراً ، ومنهم من يتكرر منه، ومنهم من يكفيه التنبية والإرشاد، ومنهم من لا يردعه عن تكرار ذلك إلا التأديب والتعزير، وهكذا، وما كان هذا شأنه فلا يقطع فيه بحكم واحد، وقاعدة مطردة، بل يترك فيه الحكم على حسب مقتضى الحال.

— والله سبحانه وتعالى أعلم — .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم،
والصلاة والسلام على نبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين.

أما بعد:-

فأختم هذه الرسالة في الشذوذ الفقهي بذكر أمرين: نتائج البحث في هذا الموضوع،
وجملة من التوصيات.

فأما نتائج البحث:-

فإن هذه الدراسة للشذوذ الفقهي قد أفضت - بفضل الله تعالى - إلى نتائج جمة،
أراها عظيمة النفع، حليلة القدر، مهمة.

وهي نوعان: نتائج كلية: ونتائج جزئية.

فأما النتائج الجزئية فهي كثيرة جداً، ماثورة في ثنايا الدراسة، لا أرى من المناسب
التطويل بذكرها هنا.

وأما النتائج الكلية فهي النتائج الرئيسة التي استهدفت هذه الرسالة الوصول إليها من
خلال مقدمات فصولها المتنوعة.

وهذا رصد موجز لها:-

أولاً: نتائج القسم النظري من الدراسة:-

(١) الشذوذ الفقهي نوع من أنواع الخلاف في الأحكام الفقهية، لكنه نوع يتميز
عن بقية جنسه في حكمه وأحكامه، وهو في أصله ضرب من ضروب الاجتهاد في
الأحكام الشرعية.

(٢) الشذوذ في اللغة: التفرق والغربة والتنحي والندور والنفور والندود والقلّة
والانفراد والخروج عن الجماعة، وهي معانٍ متقاربة يجمعها: الانفراد والمفارقة.

وأما الشذوذ عند الفقهاء فهو وصف يطلقونه على بعض الآراء والاجتهادات في
المسائل والفروع الفقهية، وهو إطلاق شائع مشهور، يكثر ترداده في المصنفات الفقهية،

لاسيما تلك التي تعني برصد الخلاف العام في الأحكام.

واختلف في حده، وحقيقته الاصطلاحية، فقيل: هو مفارقة الواحد من الفقهاء سائرهم. وقيل: هو الخروج عن إجماع العلماء بعد الدخول فيه. وقيل: هو مخالفة الحق. وبعد دراسة هذه التعريفات، ونقدها، تبين للباحث أنها قاصرة عن تأدية المعنى الذي جرت عادة الفقهاء بإطلاق الشذوذ عليه؛ لذا رأى الباحث - بعد استخدام دليل الاستقراء - أن الشذوذ الفقهي هو: الانفراد عن جماعة أهل العلم باجتهاد في حكم فرعي تبين قطعاً وقوعه في غير محله.

وهذا التعريف - في نظري - يحتوي - في الجملة - معاني التعريفات السابقة كلها، لكنه يقيدتها أو يطلقها وفق ضوابط ضرورية تتوقف عليها صحة التعريف. فهي أولاً: لا يقيد الانفراد عن الجماعة بعدد محدد، كواحد، أو اثنين، أو ثلاثة، ونحو ذلك، بل يمكن أن يدخل فيه كل ما صدق عليه في اللغة أنه انفراد عن الجماعة. وهو ثانياً: يدخل فيه دخولاً أولاً كل رأي خرق الإجماع؛ إذ كل مخالفة للإجماع فهي شذوذ، لكن ليس كل شذوذ مخالفاً للإجماع بالضرورة.

وهو ثالثاً: يربط بين الشذوذ وبين مخالفة الحق والصواب المقطوع به، فكل شذوذ هو مخالفة للحق، لكن ليست كل مخالفة للحق - في نظرنا - تسمى شذوذاً في الاصطلاح الفقهي، وإلا لدخلت في حدّ الشذوذ الفقهي جميع الآراء المرجوحة، والضعيفة، بل لأصبحت إذاً آراء الفقهاء كلها - التي وقع فيها الخلاف - موصوفة بالشذوذ، إما عند هؤلاء، أو عند هؤلاء!!.

وهو رابعاً: يقيد الانفراد بكونه عن الجماعة، فأما انفراد برأي في نازلة ليس لغير المنفرد رأي فيها، فليس بموضع للوصف بالشذوذ؛ إذ المراد بالانفراد عن الجماعة هنا المخالفة لهم والمباينة لرأيهم، كما أن المراد بالجماعة لا يقتصر على الإجماع، بل يشمل ما يقاربه، فكما تقدم ليس كل شذوذ مخالفاً للإجماع بالضرورة.

وبما أن الدراسة بكليتها قد قامت على هذا التعريف للشذوذ الفقهي؛ فإنه قد أصبح المحور الرئيس للدراسة برمتها، وقد أثبتت الدراسة - والله تعالى الحمد والمنة - صحة هذا التعريف، وانطباقه على جميع الآراء التي وصفها الفقهاء بالشذوذ - مما تم تسجيله في هذه

الرسالة - لم يند عن ذلك رأي واحد، إلا أن يقع النزاع في صحة وصف رأي ما بالشدوذ، من غير خُلف في ماهية الشذوذ نفسه.

ولزيادة التأكيد فقد جرى - من خلال الدراسة التطبيقية - اختبار التعريف في مسائل وآراء لم يجد الباحث نقلاً خاصاً يصفها بالشدوذ، والحدّ منطبق عليها، فجاءت النتيجة تثبت صحة التعريف، وأنه هو المعيار الذي ينبغي أن يستخدم في دراسة الآراء الشاذة كلها.

وهذا الحدّ للشدوذ الفقهي يقوم على ركنين اثنين: أحدهما: الانفراد عن جماعة أهل العلم، والآخر: مخالفة الصواب المقطوع به.

لذا، ومع أن هذا الحد هو الذي أراه منطبقاً على الشذوذ الفقهي؛ فإن التردد قد يقع للناظر في بعض الآراء الفقهية هل الركنان أو أحدهما موجود فيه أو لا، ذلك بأن تمييز الشذوذ من غيره هو في الحقيقة من وظائف المجتهدين، كما أشار إليه العلامة الأصولي أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله تعالى^(١) - ولذا رأينا بعض كبار أهل العلم من المتقدمين يتردد في وصف بعض الآراء بالشدوذ، فهو يشبهها به ولا يقطع بذلك، ومن ذلك قول الإمام الخطابي - رحمه الله تعالى - : ((...فأما إذا لم يكن سعى إلى أن أفاض، فالواجب عليه أن يؤخر السعي عن الطواف، لا يجزيه غير ذلك في قول عامة أهل العلم، إلا في قول عطاء وحده؛ فإنه قال: يجزئه. وهو قول كالشاذ، لا اعتبار له))^(٢)

ومن هنا يُعلم أن الحكم على رأي بالشدوذ هو عمل اجتهادي دقيق وخطير، وهو كغيره من صور الاجتهاد عرضة للخطأ، بل قد يقع الشذوذ بوصف رأي بالشدوذ!! وهذا كله لا يقدر في صحة التعريف كما هو ظاهر؛ إذ من المعلوم أن صحة الحد وضبطه لا تمنع من وقوع الخطأ في أثناء الاجتهاد في تطبيقه على آحاد المحدود. والله تعالى أعلم.

(٣) الشذوذ الفقهي قديم النشأة، فهو مواكب في نشأته لظهور الاجتهاد، وحصول الاختلاف في الأحكام، ثم مرّ بأطوار متعددة، لكل طور منها خصائص وسمات

(1) انظر: الموافقات (٤/٩٧).

(2) معالم السنن (٢/٢١٨).

محددة، وقد رصدت الدراسة ستة أطوار تقلب فيها الشذوذ الفقهي، من حين نشأته إلى عصرنا الحاضر.

(٤) كشفت الدراسة عن أن للشذوذ الفقهي أقساماً وأنواعاً؛ فأما أقسامه فهي بالنظر إلى ثبوته واستقراره سبعة أقسام:-

١- شذوذ ثابت محفوظ عن من نُسب إليه. ٢- وشذوذ لم يثبت بل حكي عن من نُسب إليه حكاية ضعيفة. ٣- وشذوذ رجع عنه صاحبه، ٤- وشذوذ متردد فيه، قد جاءت عن من نُسب إليه رواية أخرى غير شاذة. ٥- وشذوذ مؤول، أي: أن ما ظاهره الشذوذ له حقيقة غير شاذة. ٦- وشذوذ عن طريق التخريج لا عن طريق الأصالة. ٧- وشذوذ منقرض.

وأما أنواعه فاثنا عشر نوعاً:-

١- شذوذ يتعلق بأحكام التكليف ٢- شذوذ يتعلق بأحكام الوضع. ٣- شذوذ صادر من مجتهد وشذوذ صادر من مقلد ٤- شذوذ صادر ممن يعتد بخلافه وشذوذ صادر ممن لا يعتد بخلافه. ٥- شذوذ صادر ممن اطلع على الآراء الأخرى وأدلتها، وشذوذ صادر من غافل أو واهم أو ممن لم يبلغه الدليل. ٦- شذوذ بالقول، وشذوذ بالفعل. ٧- شذوذ يمنع انعقاد الإجماع، وشذوذ لا يمنع انعقاده. ٨- شذوذ لا يفسق به صاحبه، وشذوذ يفسق به. ٩- شذوذ خفيف، وشذوذ شديد. ١٠- شذوذ يخالف الإجماع القطعي، وشذوذ يخالف الإجماع الظني. ١١- شذوذ قديم وشذوذ جديد. ١٢- شذوذ عام وشذوذ جزئي مذهبي.

وقد شرحت الدراسة هذه الأقسام والأنواع، وضربت لها الأمثلة التطبيقية المناسبة، وهي كلها استنباط اجتهادي للباحث عن طريق الاستقراء.

وقد أظهرت الدراسة أن لهذا التقسيم والتنويع أهمية بالغة، وأثراً بعيداً في تحليل الآراء الشاذة ونقدها.

(٥) الشذوذ الفقهي له أسباب عدّة، موجزها:-

١- خفاء النص ٢- خفاء الإجماع ٣- إنكار القياس ٤- التأويل ٥- القياس الفاسد ٦- الأحاديث الضعيفة أو الشاذة ٧- التقليد ٨- تتبع الرخص، والحيل، واتباع الهوى.

وقد بسطت الدراسة الحديث عن كل سبب على حدة، ولكن يمكن هنا تسجيل الملاحظات الآتية:-

أولاً: يشترك الخلاف العام مع الخلاف الشاذ في بعض الأسباب.
ثانياً: لا يلزم من وجود سبب من تلك الأسباب وجود الشذوذ.
ثالثاً: قد يجتمع للرأي الشاذ الواحد سببان فأكثر.
رابعاً: بعض تلك الأسباب باعث على أصل الشذوذ، وبعضها موصل إلى الأخذ بالشذوذ.

خامساً: تختلف تلك الأسباب من حيث ظهورها أو اختفاؤها، أو قتلها أو كثرتها، بحسب اختلاف الأطوار والأحوال.
فما جاء من شذوذ فقهي عن بعض علماء السلف وفقهاء أهل الأثر عامته بسبب خفاء الدليل، وقد يكون بعضه بسبب الخلف في التأويل.
وقد أشار الإمام الشافعي -رحمه الله تعالى- إلى أن خفاء الدليل والخلف في التأويل عليهما مدار الاختلاف بعمامة^(١).

ثم يأتي بعد ذلك الخطأ في القياس، الذي فشا ظهوره عند فقهاء مدرسة أهل الرأي، ومن هنا قال الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-: -↑ أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس^(٢).

بيننا نجد فئة من الفقهاء غالب شذوذاتها بسبب إنكار القياس جملة وحين نصل إلى عصور التقليد والضعف نجد السببين الأخيرين من الأسباب التي تقدم تعدادها آنفاً غالبين على شذوذات ذلك الطور.

ويمكن أن يقال إن جملة الأسباب تلك عائدة إلى ثلاثة أمور: الجهل والتأويل والهوى؛ لأن المتكلم في العلم إما أن يقصد قصد الشارع أو يتنكب، ثم إن قصده إما أن يجد الدليل أو يفقده، ومن وجده إما أن يصيب تأويله أو يخطئه.

وفي الجملة فإن الإحاطة بأسباب الشذوذ الفقهي تفيد في باين جليلين هما: حكم

(1) انظر: اختلاف الحديث - مطبوع مع مختصر المزني ص (٥٠٨).

(2) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٥/١٩).

الشدوذ من جهة تعلقه بالشاذ هل هو معذور أو مأزور، ووسائل درئه من جهة التنبه إلى قطع الأسباب الموصلة إليه.

(٦) توصلت الدراسة إلى بيان حكم الشدوذ الفقهي من حيث هو، ومن حيث العمل به، ومن حيث تعلقه بالشاذ.

فأما حكمه من حيث هو فإن الشدوذ الفقهي في حقيقته — مع صرف النظر عن حال من وقع فيه — هو خروج عن الشريعة في ذلك الجزء منها الذي حصل فيه الشدوذ إما بظن أو هوى أو تخرص.

وقد جاءت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس والمعقول، مستفيضة، بل متواترة بالتحذير منه، والزجر عنه، وإنكاره، وذمه وعيبه.

قال الإمام ابن حزم — رحمه الله تعالى — : **↑**الشدوذ مذموم بإجماع **↑**(١). وأشار بعض أهل العلم إلى أن اسم الشدوذ في أصل وضعه إنما وضع للذم، فقال بعض الأصوليين: الشدوذ اسم ذم^(٢).

وأما حكمه من حيث العمل به، فهذا فرع عن ذلك؛ إذ أن ما قام الدليل القطعي على ذمه وعيبه والزجر عنه لا يحل العمل به، وهذا واضح بين. وقد سجلت الدراسة أن هذا الحكم يترتب عليه أمور: -

منها: أن ما كان من الشدوذ الفقهي سبيله الأفعال فلا تحل مقارفته، وما كان من قبيل التروك فلا يحل اعتقاده.

ومنها: أنه لا يحل القضاء برأي شاذ ولا الفتوى به، وإن وقع فيجب الرجوع عنه، وينقض لذلك قضاء القاضي، كما أن من نتائج ذلك الحكم أيضاً أنه يحتسب على من وقع في الشدوذ قولاً أو فعلاً ولا يعد الخلاف الشاذ معتبراً في رفع الاحتساب.

ومنها: أن الخلاف الشاذ لما كان بتلك المثابة جعله بعض أهل العلم غير قاذح في انعقاد الإجماع، وقد حررت الدراسة هذه المسألة في موضعها.

ومنها: أن الشدوذ الفقهي لا يسوغ فيه التقليد؛ إذ هو من الخلاف غير المعتمد؛ لأنه

(1) الإحكام في أصول الأحكام (٨٦/٥).

(2) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٣١/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٦٦/٣).

لا حظ له من النظر، بل هو من زلات العلماء التي جاء التحذير منها.
ومع ذلك كله فقد سجلت الدراسة أقوالاً ناشزة يفهم منها أنها تجيز العمل بالآراء
الشاذة، وناقشتها مناقشة مطولة، ومن ثم خلصت الدراسة في هذا الصدد إلى النتائج
الآتية:

أولاً: القول بجواز العمل بالشذوذ الفقهي قول محدث، مخالف للإجماع.
ثانياً: أن الاستناد في تسويغ العمل بالشذوذ إلى بعض الأقوال التي أجازت تتبع
الرخص والعمل بها، لا يصح؛ لأن المحققين من أهل العلم قد بينوا أن ذلك مقيد عند من
ذهب إليه بأن لا يؤدي إلى الأخذ بما ينقض فيه قضاء القاضي، مما يخالف الإجماع أو
القواعد أو النص أو القياس الجلي، ولا تخرج حقيقة الشذوذ عن ذلك.
على أن أصل ذلك المذهب لم يقل به إلا نواذر من متأخري الفقهاء، وهو مذهب
مشنوء عند عامة أهل العلم.

ثالثاً: أن الاستناد في تسويغ العمل بالشذوذ إلى مذهب المصوّبة، وهم الذين يقولون
كل مجتهد مصيب لا يصح أيضاً؛ لأن المحققين الكبار من أهل هذا المذهب قد صرحوا بأن
مرادهم بتصويب المجتهدين إنما هو فيما لم يرد فيه دليل قطعي، مما يسوغ فيه الاجتهاد،
ومن المعلوم أن الشذوذ ليس كذلك، فلا يدخل في التصويب.
على أن أصل مذهب المصوّبة يعتوره الخلل، ويكتنفه الخطأ والزلل، ولذلك قال عنه
بعض كبار أهل العلم: أوله سفسطة وآخره زندقة.

رابعاً: وقفت الدراسة عند شبهتين استند إليهما من يسوغ العمل بالشذوذ الفقهي،
إحدهما: أن كثيراً من الآراء الشاذة قد جاء عن بعض كبار أهل العلم، وهم قدوة،
واطراح أقوالهم فيه ثلب لهم. والأخرى: أن الآراء الشاذة داخلية ضمن الخلاف، والخلاف
توسعة ورحمة.

وبدراسة هاتين الشبهتين دراسة نقدية مستفيضة ثبت زيفهما، ولا يتسع المقام لبيان
ذلك ههنا، ولكن يمكن القول الآن إن كشف الشبهة الأولى ارتكز على بيان أن الخطأ لا
يكاد يسلم منه أحد، وكل يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ ومن عداه فليس
بمعصوم، ولا يجوز تقديس رأيه لذاته، بل النظر إلى القول لا إلى القائل.

وبأنه لا يلزم من اطراح القول الشاذ تنقص قائله، بل نحفظ لأهل العلم منازلهم ورتبهم ونقر بفضلهم، فلا نعيب ونؤثّم، ولا نقدس ونعصّم، وندور مع الحق حيث دار. وأما الشبهة الثانية فارتكز كشفها على بيان أن الأصل في الاختلاف الذم، وأن الإجماع قد انعقد على أن الخلاف ليس بحجة عند أحد من المسلمين كما يقول الحافظ ابن عبد البر — رحمه الله تعالى — .

وأن من ترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف فقد انسلخ من الدين كما يقول الشاطبي — رحمه الله تعالى — .

وأن الحديث الذي يروى في أن الخلاف رحمة لا أصل له، وأن ما جاء في أن الخلاف توسعة إنما معناه توسعة في الاجتهاد لا في الأخذ بقول كل قائل. ونحو ذلك. وأما حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ فإن الدراسة فصلت في ذلك، وتوصلت عن طريق الاستقراء إلى أن الناس في ذلك على خمس مراتب: -

المرتبة الأولى: المجتهد الذي هو أهل للاجتهاد، وبلغ في اجتهاده غاية الوسع في تطلب قصد الشارع وحكمه، فهذا إن وقع في أثناء ذلك في شيء من الشذوذ الفقهي فهو معذور، مأجور، لا يعاب ولا يجرح، ولا ينقص لذلك من فضائله شيء.

المرتبة الثانية: المجتهد المتأهل — في الأصل — لكنه لم يبذل وسعه، بل قصر في اجتهاده، وتسرع في قضائه أو فتاواه، فهذا إن وقع في شيء من الشذوذ فلا عذر له لتفريطه وتسرعه وجراءته على الأحكام قبل استيفاء النظر، وهو إذا مذموم غير محمود إلا أن يراجع الحق.

المرتبة الثالثة: المجتهد المتأهل — في الأصل — لكنه تعمد ترك الصواب، ورغب عنه، فهذا إن وقع في شيء من الشذوذ الفقهي فهو آثم مذموم، ومن صدق عن الحق واتبع هواه فهو على سبيل هلكة.

وهذا النوع من المجتهدين — وكذلك أصحاب المرتبة الثانية — هم بحمد الله تعالى قليل، بل نادر لا يكاد يوجد في علماء المسلمين، لكن السير والتقسيم والاستقراء يقتضي تصورهما.

المرتبة الرابعة: من ليس من أهل الاجتهاد، وإنما هو متكلف يتكلم في الأحكام عن

جهل، ويتصدى لما ليس هو له بأهل، فهذا مذموم مأزور، بل هو ضال مضل على كل حال.

المرتبة الخامسة: المقلد، فهذا إن وقع في أثناء تقليده في الشذوذ الفقهي ففيه تفصيل؛ فإن كان تقليده جائزاً في الأصل، ولم يعلم بشذوذ مقلده، فهو معذور؛ لفعله ما بوسعه. وإن كان تقليده لا يسوغ له في الأصل، أو يسوغ له لكنه قد عرّف شذوذ إمامه فمضى في تقليده في ذلك الشذوذ فهذا مأزور غير معذور.

هذا، وقد تطرقت الدراسة بعد ذلك إلى بيان حكم لحوق الوعيد بمن تلبس برأي شاذ انطوى على فعل قد جاء فيه نص من نصوص الوعيد.

(٧) كشفت الدراسة عن آثار الشذوذ الفقهي، وأن العمل بالشذوذات الفقهية أو إعمالها يؤدي إلى العواقب السيئة والنتائج القبيحة الضارة، ومما يزيد في ذلك أن الآراء الفقهية الشاذة لما كانت غير محصورة في جانب من الجوانب، فإن آثارها السيئة — لو قدر العمل بها — يمكن أن تكون عامة، شاملة، لجوانب الحياة المختلفة؛ الشخصية، والاجتماعية، والولائية.

وقد ضربت الدراسة لتلك الآثار أمثلة عديدة في تلك الجوانب كلها؛ فبالنسبة للآثار الولائية توصلت الدراسة إلى أن الشذوذات الفقهية لو قُدِّرَ إعمالها على نطاق واسع فيما يخص الولايات الشرعية من أحكام، كالقضاء، والحسبة، لأدى ذلك إلى هدم كيان تلك الولايات الشرعية من أساسه، بتعطيلها عن أهدافها، والسعي في خرابها.

فولاية القضاء — مثلاً — سيجلب إليها الشذوذ الفقهي القضاة الفاسق!! ليس من

الرجال فحسب بل ومن النساء الفاسقات!!

وسيعمل الشذوذ الفقهي على تعطيل بعض الأحكام القضائية، أو إثباتها أو نفيها بما

لا يصح به الإثبات ولا النفي.

وولاية الحسبة سيعطلها الشذوذ الفقهي عن العمل في كثير من الصور والمجالات

التطبيقية التي ورد فيها شاذ من القول يميز فعل المنكر أو ترك المعروف!!

هذه بعض الأمثلة التي تطرقت إليها الدراسة من جهة التأثير السلبي للشذوذ الفقهي

في الولايات الشرعية.

ومن جهة التأثير أو التأثير الإيجابي في ذلك، فقد رصدت الدراسة أن كلاً من ولايتي القضاء والحسبة يمكن أن يشكلا درعاً واقياً من الشذوذات الفقهية. وهكذا يمكن القول في سائر الولايات الشرعية التي تتأثر بالشذوذ الفقهي أو تؤثر فيه.

وأما فيما يتعلق بالتأثيرات الشخصية والاجتماعية للشذوذات الفقهية فإن الدراسة أثبتت أنها لا تكاد تحصر، وأنها تتفاوت في قوة تأثيرها بالنظر إلى عدة عوامل، وأنها قد تصل في الجانب الشخصي إلى عبادة الهوى، والمروق من الشريعة، وقد تصل في الجانب الاجتماعي إلى هدم كيان المجتمع، وانحلال نظامه!!.

(٨) في نهاية الدراسة النظرية للشذوذ الفقهي، تقدمت الرسالة بخطة من شأنها درء الشذوذ الفقهي والحد من آثاره السيئة واشتملت تلك الخطة على وسائل درء الشذوذ الفقهي بنوعيتها الوقائي والعلاجي.

فبالنسبة للوسائل الوقائية درست الرسالة ثمانية وسائل هي:-

١- سلوك المنهج الصحيح في التعلم والتعليم ٢- نشر العلم وتحقيق المسائل وإحياء السنن ٣- التأني في الفتوى والتوقف عند الإشكال ٤- الشورى ٥- المناظرة ٦- الاحتياط ٧- أن لا يقلد إلا من كان أهلاً ٨- إغلاق باب الاجتهاد. وبالنسبة للوسائل العلاجية درست الرسالة خمسة وسائل هي:-

١- التذكير والمناصحة ٢- المناظرة ٣- الاحتساب ٤- العزل من الولاية ٥- نقد

الشذوذ.

وقد تبين من دراسة تلك الوسائل بنوعيتها أنها جميعاً يمكن أن تكون سداً مانعاً، وعلاجاً ناجعاً، وخطة ناجحة — إن شاء الله تعالى — للقضاء على الشذوذات الفقهية، لا من حيث وجودها، فهذا ما لا سبيل إليه، ولكن من حيث إعمالها، والعمل بها، واستحداث شذوذات جديدة.

حاشا وسيلة واحدة من الوسائل الوقائية أثبتت الدراسة عدم جدواها، وأن ضررها قد يكون أكبر من نفعها.

وحين التفتت الدراسة إلى الوسائل التي قد تكون استجذبت في هذا العصر ويمكن أن

يستفاد منها في درء الشذوذ الفقهي، تبين أن ليس ثمة وسائل جديدة تماماً، فالجامع الفقهية، والطباعة والفهرسة، وأجهزة تخزين المعلومات، والموسوعات الفقهية، بل والتقنين — أيضاً — ما هي إلا صور وأشكال وأنماط ووسائل ومظاهر جديدة لوسائل قديمة معروفة، وهي — جميعاً — عدا التقنين — يمكن أن يستفاد منها كوسائل معينة على درء الشذوذ الفقهي، إذا ما قدر لها أن توظف توظيفاً سليماً.

ثانياً: نتائج القسم التطبيقي من الدراسة:—

- (١) النتيجة الكلية لهذا القسم من الدراسة هي التقدم بأنموذج تطبيقي لكيفية دراسة الآراء الفقهية الشاذة، وقد ارتكز هذا الأنموذج في مجمله على خطوات ومحاور رئيسية، ذكرتها في التمهيد لهذا القسم، وقمت بتطبيقها عملياً على المسائل التطبيقية كلها، التي خضعت للدراسة، وإنِّي لأرجو أن أكون وفقت في ذلك.
- (٢) كشفت الدراسة التطبيقية صحة الحد الذي رسمه الباحث للشذوذ الفقهي في أثناء الدراسة النظرية، وذلك عن طريق تطبيق ذلك الحدّ على آراء شاذة لم أطلع على أن أحداً من أهل العلم وصفها بالشذوذ، وقد تمت دراستها دراسة وافية في هذا القسم من الرسالة، وبهذا تم اختبار التعريف النظري في هذا القسم التطبيقي، وتمّ التأكد من صحته في عدة مسائل^(١).
- (٣) أكدت الدراسة التطبيقية أهمية التأكد من وقوع الشذوذ الفقهي على وجه الحقيقة، أعني: التأكد من أن وصف الشذوذ قد وجد في الرأي الذي نسب إلى الشذوذ. وأثبتت الدراسة التطبيقية على المسائل أن الشذوذ لم يتحقق في بعض الآراء التي وُصفت — وهما — به^(٢).
- (٤) كشفت الدراسة التطبيقية عن الأهمية البالغة للتحقق من صحة نسبة الشذوذ الفقهي إلى من نُسب إليه؛ إذ أثبتت الدراسة خطأ تلك النسبة في مسائل كثيرة، ونبّهت الدراسة في أثناء ذلك على أسباب الخطأ في تلك النسبة^(٣).

(1) انظر مثلاً: المسألة الثانية، والمسألة الرابعة، من الفصل الأول، والمسألة الثالثة من الفصل الثاني.

(2) انظر مثلاً: المسألة الثالثة من الفصل الأول.

(3) انظر مثلاً: المسألة الثالثة من الفصل الأول، والمسألة الرابعة من الفصل الثاني، والمسألة الأولى من الفصل الثالث، والمسألة الثانية من الفصل الرابع.

(٥) سجلت الدراسة التطبيقية — في بعض المسائل — أن بعض مقلدي الأئمة حاول نفي وصف الشذوذ عن متبوعهم فيما صحت نسبته إليه من شذوذ في بعض الآراء، عن طريق التأويل البعيد المٌعرب، وهذا خطأ؛ إذ الواجب الوقوف عند النقل الصحيح كما هو، والاعتذار عن الإمام بما يليق أن يظن بمثله^(١).

(٦) أثبتت الدراسة التطبيقية صحة نسبة الشذوذ الفقهي إلى من نُسب إليه في بعض المسائل مع أن بعض كبار أهل العلم قد شكك في صحة تلك النسبة، وهذا يدعو الباحثين في هذه المسائل إلى التثبت البالغ، سواء في حالتي النفي أو الإثبات^(٢).

(٧) سجلت الدراسة التطبيقية — في بعض المسائل — دعوى أن من نُسب إليه الشذوذ الفقهي قد رجع عنه، ولكن تبين بالدراسة النقدية خطأ تلك الدعوى^(٣).

(٨) كشفت الدراسة التطبيقية عن أن الشذوذ الفقهي في بعض المسائل قد لا ينسب إلا إلى فقيه واحد في كثير من المصادر، بل قد يقطع بعض أهل العلم أنه لا يعرف إلا عنه، ثم يتبين بالدراسة ثبوت ذلك الشذوذ في تلك المسألة عن غيره أيضاً، بل قد يثبت عن عدة من أهل العلم^(٤).

وليس لهذا تأثير في حد الشذوذ الذي ارتضته الرسالة، وسارت على منهاجه، لكن له أثر بالغ عند من حد الشذوذ الفقهي بأنه انفراد عالم واحد عن سائر أهل العلم؛ إذ تَكشَّف وجود عالم أو أكثر قال بذلك القول غير من نسب إليه أولاً يحيل المسألة عن الشذوذ.

(٩) أكدت الدراسة التطبيقية أن الغالب على أسباب الشذوذ الفقهي عند متقدمي أهل العلم هو خفاء الدليل، من نص أو إجماع، وإن كانت الدراسة قد سجلت في بعض المسائل أن سبب الشذوذ فيها عند أهل هذه الطبقة أيضاً هو التأويل^(٥)، ولهذا فهم أبلغ في العذر ممن وقع في الشذوذ من المتأخرين، الذين عامة شذوذهم من جهة

(١) انظر: المسألة الخامسة من الفصل الأول.

(٢) انظر: المسألة الرابعة من الفصل الأول، والمسألة الأولى والمسألة الثالثة من الفصل الثالث.

(٣) انظر: المسألة الأولى من الفصل الثالث.

(٤) انظر: المسألة الثالثة من الفصل الثالث.

(٥) انظر — مثلاً — : المسألة الثانية من الفصل الثالث.

التأويل والقياس والأحاديث الضعيفة، وتتبع الرخص والحيل الممنوعة (١٠) أبانت الدراسة التطبيقية أن كشف شبه بعض الآراء الشاذة يحتاج إلى عناية وجهد، وطول تأمل ونظر، لا لقوة دلالتها، بل لغموض مأخذها، لاسيما إن قام يحشدها إمام كابن حزم — رحمه الله تعالى —^(١).

(١١) أكدت الدراسة التطبيقية على الأهمية القصوى لتحرير مواقع الإجماع، وتدقيق مواضعه، وتحقيق مسائله؛ لأن ذلك هو الفيصل في كثير من مسائل الشذوذ، وغيرها.

وبعد: فتلك جملة من النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، مما استنبطته من كلام أهل العلم، واستفدته من مصنفاتهم، واستخلصته من عباراتهم، واستصفيته من نقولاتهم، فألفت بينه، وصغته، وصنفته، على قدر جهدي، وطاقتي، مع اعترافي بعجزتي وضعفي وتقصيري، إلا بتوفيق الله تعالى، وعونه، وتسديده.

والدراسة برمتها تجلي ما لأهل العلم — رحمهم الله تعالى — من جهود كبيرة في خدمة الشريعة، والدود عن حياضها، والذب عن حرمتها.

فقد تبين من خلال هذه الدراسة النقدية للشذوذات الفقهية أن صيانة علماء هذه الأمة للشريعة الإسلامية لم تقتصر على جانب العقيدة والأصول، حين ذهبوا يفتنون مقالات أهل البدع والأهواء والضلالات، ويدفعون في نخور أهل الزيغ والخرافات، بل شملت جهودهم المباركة صيانة الفروع الفقهية، والأحكام الجزئية، فنقدوا الأخطاء، ونهبوا على النوادر، وحذروا من الزلات، وردُّوا الجهالات إلى السنن، ووضعوا لذلك المناهج السليمة، والقواعد القويمة، كقولهم مهما يكن من عالم معظم فالشرع أعظم، وقولهم: لا تؤثّم ولا نعصّم، وقولهم: الحق لا يُعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله، وقولهم: اتقوا زيغة الحكيم ولا يُثنيكم ذلك عنه، وغير ذلك كثير مما هو مبثوث في ثنايا هذه الرسالة.

فنفوا بذلك عن الشريعة تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فنصروا هذا الدين؛ إذ حاطوه من جميع جوانبه، فرضي الله تعالى عنهم، وغفر لهم، ورحمهم،

(1) انظر: المسألة الثالثة من الفصل الأول، والمسألة الثانية من الفصل الثاني.

وجزاهم بأحسن ما يجزي به عباده الصالحين.

وأما التوصيات:-

فقد لاح في خاطري جملة منها في أثناء إعدادي لهذه الرسالة، أثارها شجون البحث، وحركتها شعوب الفكر، أقيد منها ههنا ما يناسب المقام، عسى أن يكون فيه ما يتمم الفائدة، ويقوم بالعدر.

فأولاً: أوصي الدارسين للعلم الشرعي، والمنتسبين إليه، والباحثين فيه، بأن يتقوا الله عز وجل، وأن يكونوا -كأسلافهم- حماة للشريعة، يذودون عن حياضها، وينفون عنها الغثاء والخبث، وأن يحذروا من الوقوع في الشذوذ الفقهي، وأن يحذروا هم منه؛ فإن ما لا أصل له في الشريعة لا يجوز أن يُعول عليه، ولا يحل أن يُركن إليه، لاسيما وهم يعلمون أن التأويلات المستبعدة، والتخرصات السقيمة، واتباع الهوى، كل ذلك لا يغني من الحق شيئاً، ويستيقنون أن للعالم موقفاً سيسأل فيه عن علمه، فالحذر الحذر، والنجاء النجاء!!

وثانياً: أوصي بأن تستكمل الدراسات والبحوث حول الشذوذ الفقهي، لاسيما في الجوانب التي لم تتجه إليها الدراسة هنا على سبيل القصد والتفصيل؛ كمثّل الشذوذ الفقهي المذهبي، والشذوذ الفقهي المعاصر.

هذا، وليعلم الباحثون في علم الفقه أنني وقفت في أثناء إعدادي لهذه الدراسة على مادة عريضة جداً للشذوذ الفقهي الجزئي (المذهبي)، ويكفي لتلمس سعة تلك المادة أن يُعلم أن الإمام النووي - رحمه الله تعالى - سجل في كتاب الزكاة من كتاب المجموع (شرح المذهب) أربعين شذوذاً من هذا النوع، ما بين وجه ونقل ورواية وتخريج، ونص على شذوذها في تلك المواضع كلها، في المذهب الشافعي⁽¹⁾.

وثالثاً: أوصي بأن تتجه عناية الباحثين في العلوم الشرعية واللغوية إلى دراسة ظاهرة الشذوذ في الفنون الأخرى غير الفقه، كالشذوذ عند الأصوليين، والمفسرين، والقراء، والمحدثين، واللغويين، ونحوهم؛ إذ أن رصد الشذوذ في تلك الفنون، ونقده، سوف يساهم في تأصيل مناهجها، وتصنيفتها، وتمييز الأصيل من الدخيل، والصحيح من السقيم من

(1) سجل شيخ الإسلام ابن تيمية: كما في مجموع الفتاوى (١٨٤/٢٠) جملة من أنواع انحراف الأتباع عن المتبوعين من الأئمة في الفروع والأصول.

الآراء والمسائل فيها.

ورابعاً: أوصي بأن تعقد الندوات، والمحاضرات، والجلسات العلمية، والمناظرات، ونحوها؛ لمناقشة ظاهرة الشذوذ العلمي، التي أخذت تبرز في عصرنا عبر وسائل نقل المعرفة المتنوعة.

وخامساً: أوصي بأن تتجه الجامعات، والمعاهد ذات التخصصات في علوم الشريعة إلى حث طلابها، والدارسين فيها، على أن يولوا عناية خاصة بالدراسات والبحوث النقدية، لاسيما بعد أن قطعت شوطاً طويلاً في مجال تحقيق المصنفات القديمة، ونشرها، وجمع شتات الموضوعات العلمية، وترتيبها، وتصنيفها، فتهيأ بذلك المجال واسعاً للتمحيص، والنقد، والتصفية؛ لتحقيق الاستفادة المثلى من تلك المصنفات، والدراسات العلمية، العامة منها والخاصة.

وسادساً: أوصي بأن تعمد الجامعات الإسلامية إلى إنشاء مراكز علمية شرعية متخصصة، على مستوى عالٍ، تكون مهمتها النهوض بالدراسات والبحوث الشرعية التطبيقية؛ كمثل إنشاء مركز للدراسات القضائية، ومركز للدراسات السياسية الشرعية، ومركز للدراسات الاقتصادية، ومركز للدراسات الجنائية والأمنية، ونحوها من المراكز، ويُختار لها النخبة من الأساتذة والباحثين والطلاب، وتكون لها مناهجها، وبحوثها، ومنشوراتها، ومجالاتها المتخصصة.

ويكون من وظائفها أيضاً التعاون مع الجهات الحكومية والخاصة، ذات الاهتمام المشترك، في الأمور البحثية، والاستشارية، وتأهيل الكوادر، والتعاون الخارجي، ونحو ذلك.

وإن المرء ليأسف حين يرى علوم ظاهر الحياة الدنيا تخدم بالمراكز المتخصصة، بينما نجد علوم الشريعة تخلو أو تكاد من ذلك.

وسابعاً: أوصي بأن تعيد الكليات الشرعية النظر في بعض المناهج، ونوعية الأساتذة، وطرائق التدريس؛ إذ قد لوحظ بروز بعض الضعف في تلك الجوانب، يدل لذلك أن كل طالب يتخرج في كلية الطب يمكن أن يكون طبيباً، وكل طالب يتخرج في كلية الهندسة يمكن أن يكون مهندساً، لكن لا يمكن لكل طالب يتخرج الآن في كليات الشريعة أن

يكون قاضياً أو مفتياً، أو فقيهاً أو أصولياً، بل إن طائفة من خريجي كليات الشريعة لا تكاد تصلح لشيء من الأعمال والولايات الشرعية، بنظر مدرسيهم أنفسهم.

وثامناً: أوصي بأن يُنتخب لدراسة العلوم الشرعية بعامة، والفقه، وأصوله، والقضاء، والسياسة الشرعية، بخاصة، الطلاب المتميزين بالذكاء، والتحصيل العلمي الجيد والسلوك والسمت الشرعي؛ إذ قد لاحظت، ولاحظ غيري، في السنين الأخيرة، تساهلاً في قبول نوعيات من الطلاب، لا يليق بالكليات الشرعية قبولهم.

فإن علوم الشريعة — بحمد الله تعالى — هي أجل العلوم، وأحراها بأن لا يُقبل في التخصص فيها إلا الأكفاء، النجباء، من الطلاب⁽¹⁾.

وأخيراً: أختتم هذه الخاتمة بالقول: إني لأعلم أنني قد ارتقيت مرتقى صعباً، بالتصدي لهذا الموضوع بالبحث، فقد استهدفت بهذا للرماة، بل قد أمكنت الرامي من صفاء الثغرة، لكنني أقول — لكل من اطلع على هذه الرسالة، من أهل العلم والفضل والإنصاف — وكثير من أخطائي فيها ماثل أمام عيني —:

ملكك فأسجح!!

ثم أستروح بمثل قول الشاعر:

ومن ذا الذي ينجو من الناس سالماً وللناس قال بالظنون وقيل

وقول الآخر:

ولستُ بناجٍ من مقالة طاعن ولو كنت في غار على جبل وعر

ومن ذا الذي ينجو من الناس سالماً ولو غاب عنهم بين خافيتي نسر

وأما الوقوع في الأخطاء، والزلات، فأنا، ورسالتِي هذه، موضع لها؛ فأما أنا فأسأل

(1) يقول شيخِي الأستاذ الدكتور: طه جابر فياض العلواني في كتابه (الاجتهاد والتقليد في الإسلام) ص(١٣٦) - (١٣٧) - بعد أن شرح شروط الاجتهاد:- ((أن هذه الشروط تلقي على كاهل الأمة واجب العناية البالغة في انتخاب طلاب علوم الشريعة، ... وتوفير الإمكانيات اللازمة لتفوقهم، لإعداد القادرين — منهم — بعد استيفاء الشروط لأداء هذا الواجب في حياة الأمة. وقد يحتاج ذلك إلى تأسيس الجامعات والأكاديميات الفقهية الجادة للمساعدة في تحقيق جزء من هذه الغاية، ومن أول ما ينبغي أن يلتفت إليه المسلمون هو العمل على إعادة النظر في جميع مناهج التعليم الديني، اعتباراً من الابتدائي، وحتى الدراسات العليا، فقد ثبت فشل تلك المناهج في إعداد العالم المقلد الجيد، فما بالك بالمتجهد)).

الله تعالى أن أكون حين ذاك من خير الخطائين، وأما رسالتي، فقد قال الحافظ الجليل
معمر بن راشد : ((لو عورض الكتاب مائة مرة ما كاد يسلم من أن يكون فيه
سقط، أو قال: خطأ)).

لكنّي أعوذ بالله تعالى أن أكون كطائفة وصفهم الحافظ ابن عبد البر : بقوله:
((رضيت بالدؤوب في جمع ما لا تفهم، وقنعت بالجهل في حمل ما لا تعلم، فجمعوا الغث
والثمين، والصحيح والسقيم، والحق والكذب، في كتاب واحد، وربما في ورقة واحدة،
ويدينون بالشيء وضده، ولا يعرفون ما في ذلك عليهم، قد شغلوا أنفسهم بالاستكثار،
عن التدبر والاعتبار، فألستهم تروي العلم، وقلوبهم قد خلت من الفهم)).

أو أن تكون حالنا كحال القائل:-

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
هذا، وليعلم الناظر في هذه الرسالة أن ما كان فيها من صواب فمن الله تعالى
وحده، فله الحمد والمنة والفضل، وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان، والله
ورسوله منه بريئان.

وأسأل الله تعالى، بأسمائه الحسنى، أن يلهمني رشدي، وأن يقيني شر نفسي، وأن
يغفر لي خطيئتي وزللي، وأن لا يجرمني أجر ما سطرته في هذه الرسالة، وأن يجعله جهداً
مباركاً، وعلماً نافعاً، وعملاً صالحاً متقبلاً، وذخراً في المعاد، إنه سميع قريب مجيب، وصلى
الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

- (١) فهرس الآيات القرآنية .
- (٢) فهرس الأحاديث النبوية .
- (٣) فهرس الآثار .
- (٤) فهرس غريب اللغة .
- (٥) فهرس الأبيات الشعرية .
- (٦) فهرس الأمثال .
- (٧) فهرس الأعلام .
- (٨) فهرس المصادر .
- (٩) فهرس الموضوعات .

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الفاتحة		
﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾	٤	٨٨
﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾	٥	٨٨
سورة البقرة		
﴿ الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ ﴾	١٢١	٤٣٩
﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اٰخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾	١٧٦	٢٩٣
﴿ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ ﴾	١٨٧	٧٦٣
﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾	١٨٧	٦١٦
﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اٰخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ نَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾	٢١٣	٢٩٤
﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾	٢١٣	٢٩٤
﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ ﴾	٢١٩	١٠٢
﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى ﴾	٢٢٢	١٠٢
﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾	٢٢٣	٢٠٠

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ اَطْلَقْتُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَنِ ﴾	٢٢٩	٧٣٨
﴿ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَاَ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ﴾	٢٢٩	٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٦
﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِىمَا اَفْنَدْتِ بِهٖ ﴾	٢٢٩	٧٦٥، ٧٧٥
﴿ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتّٰى تَنْكِحَ رَوْجًا غَيْرَهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَتَرَاجَعَا اِنْ ظَنَّا اَنْ يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ﴾	٢٣٠	٧٣٨، ٧٤٦، ٧٥٢
﴿ وَالَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾	٢٣٤	٧٩٦
﴿ يَتَايَاهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبَتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾	٢٦٧	٥٧٦
﴿ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ ﴾	٢٧٥	٦٦٥
﴿ يَتَايَاهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِيْنٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ ﴾	٢٨٢	٦٦٥، ٦٩٣
﴿ وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ ﴾	٢٨٣	٦٨١، ٦٨٥، ٦٩٠، ٦٩٤
﴿ فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُوَدِّ الَّذِيْ اَوْثَمِنَ اٰمَنَتَهٗ، وَلِيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ ﴾	٢٨٣	٦٨٢، ٦٨٥
سورة آل عمران		
﴿ قُلْ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ ﴾	٣٢	٢٤٢، ٢٤٣
﴿ وَلٰكِنْ كُوْنُوْا رَبِّيْنَغِيْنَ يِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ ﴾	٧٩	٤٣٨
﴿ يَتَايَاهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ ﴾	١٠٢	٤
﴿ وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ وَاُوْلٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ﴾	١٠٥	٧٣، ٢٩٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾	١٥٩	٤٥١
سورة النساء		
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجَدِوْهُ ﴾	١	٤
﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا ﴾	٣	٢٠٠
﴿ وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَنَسَا فْكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾	٤	٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧٣
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾	١٩	٧٧٦، ٧٦٩
﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ﴾	٢٠	٧٦٥، ٧٦٦، ٧٧٠، ٧٧٤، ٧٧٥
﴿ وَأَخَذَتْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾	٢١	٧٦٥، ٧٧٤
﴿ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾	٢٨	١٦
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾	٣٤	٣٤٧، ٣٤٨
﴿ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾	٥٩	٧٣، ٢٢٩، ٢٤٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٠٨، ٤٥٦
﴿ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ ﴾	١٠٢	١٩٨
﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُنِنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾	١١٥	٢٤٤، ٢٩٦، ٢٩٧

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾	١٢٨	٧٧٧، ٧٦٨
سورة المائدة		
﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا مُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ ﴾	٢	٦٣٩
﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا نَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ ﴾	٢	٤٩٨
﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ ﴾	٤	١٠٢
﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾	٦	١٩٢
﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾	٦	٥٢٢
﴿ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۗ ﴾	٦	٨٥٣
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ۗ ﴾	٣٨	٨٥٢
﴿ جَزَاءُ بِمَا كَسَبَتْ نَكْلًا ۗ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	٣٨	٨٦١
﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلِغُ الْمُبِينُ ۗ ﴾	٩٢	٢٤٣
﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا ۗ ﴾	٩٣	٣٧٣

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ﴾	٩٦	٥٢٢، ٤١١
سورة الأعراف		
﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴾	٣٣	٢٤٤، ٢٤٥ ٣٥٨، ٣٢٧
﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾	٥٣	١٩١
﴿ وَاتَّبِعُوهُ ﴾	١٥٨	١٩٨
﴿ وَاتَّلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَأَنْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	١٧٥ ١٧٦-	٣٢١
سورة التوبة		
﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾	١٠٣	٥٧٦، ٥٩٨ ٥٩٩
سورة يونس		
﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْبَرَ الْأَعْيُنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَرُونَ ﴾	٥٩	٢٤٧، ٣٢٧ ٤٥٨، ٣٢٨

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَمَا ظَنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ ﴾	٦٠	٣٢٧، ٣٢٨
سورة يوسف		
﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾	٧٦	١٦
﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾	٤٣	٣٢٨، ٣٣٣
﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَّعٌ قَلِيلٌ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾	-١١٦ ١١٧	٣٢٨
سورة الإسراء		
﴿ فَلَا تَقُلْ لِمَا أُفِيءَ ﴾	٢٣	١٨٤
﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾	٣٦	٢٤٥، ٤٤٦
سورة الكهف		
﴿ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾	٢٩	٥٢٨
﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ، قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾	٧٧	٧٠٠
سورة الأنبياء		
﴿ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ﴾	٣٧	١٦
﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ ﴾		

فهرس الأحادس النبوية الشرفة

الصفحة	طرف الحديث
٢٢٢	اتقوا زلة العالم وانتظروا فيئته
٣١٨	أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار
٢٨٤ (الحاشية)	اختلاف أصحابي لكم رحمة
٢٨٤	اختلاف أمي رحمة
٣٦٤	ادرؤوا الحدود
٣٦٣	ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة
٣٦٤	ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً
١٠٥	إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر
٨٧٧	إذا شهد الرجل بشهادتين قبلت الأولى وتركت الآخرة، وأنزلت منزلة الغلام
٥٤٣	إذا قمت فتوجهت إلى القبلة فكبر، ثم اقرأ بأم القرآن، وبما شاء الله أن تقرأ، وإذا ركعت...
٨٠٣	إذا كان ثلاثة أيام فالبسي ما شئت
٥٤١	إذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه
٧٠٢	احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجام أجره
٢٠٧	استقبل القبلة وحول رداءه
٢٨٤	أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
٨٥٥	أفلا كان هذا قبل أن تجئ به، اشفعوا ما لم يتصل إلى الوالي... ثم أمر بقطعه من المفصل
٧٧١	أقبل الحديقة وطلقها تطليقة

الصفحة	طرف الحديث
١٠٥-١٠٦	اقض بينهما يا عمرو، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: وإن كان...
٥٤٢-٥٤١	ألا أصلي لكم كما رأيت رسول الله ﷺ — يصلي؟ قلنا: بلى، («فقام فلما ركع وضع راحتيه على ركبتيه») الحديث
٥٨٩	ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة
٢١٩، ٨٠٣	البسي ثوب الحداد ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت
٥٧٧	أما بعد: فإن رسول الله ﷺ — كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع
٧٠٣	إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله
٦٦٦	إنا كنا نسلف على عهد رسول الله ﷺ — وأبي بكر وعمر، في الحنطة والشعير والزبيب والتمر
٥٢٨	إن البحر هو جهنم
١٦٣	أنتم تبكون وإنه ليعذب
٤	إن الحمد لله نحمده ونستعينه (خطبة الحاجة)
٢٠٨	أن رسول الله ﷺ — أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها
٧٧١	أن رسول الله ﷺ — خرج إلى الصبح، فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس... فقال رسول الله ﷺ — لثابت بن قيس: خذ منها...
٤٧٦	أن رسول الله ﷺ — قال ذات يوم، وهو عند زوجته أم سلمة: إني لأشتهي تمر عجوة... ردوه لا حاجة لي فيه، التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير...
٥٨٧	أن رسول الله ﷺ — لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: ... فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم فتد على فقرائهم....

الصفحة	طرف الحديث
١٦٧	أن رسول الله ﷺ — نهي عن المتعة، وقال: ألا إنها حرام من يومكم هذا إلى يوم القيامة...
٤٦٠	إن رسول الله ﷺ — أتاه رجل شاب يسأل عن القبلة للصائم، فنهاه عنها، وسأله شيخ عنها فأمره بها
١٤٤	إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها
٢٥٣	إن الشيطان ذئب بن آدم كذئب الغنم، يأتي إليها فيأخذ الشاذة والقاصية والناحية
١٠٨	إنكار النبي ﷺ — على أسامة — قتله من قال: لا إله إلا الله
١٠٨	إنكار النبي ﷺ — على الذين أفتوا صاحب الشجرة بغير علم
٢٥١	إن الله لا يجمع أممي، أو قال: أمة محمد ﷺ — على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذ شذ إلى النار
٢٥٠	إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا
٤٦٣	إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يكره أن تؤتى معصيته
٥٢٥	إن الماء لا ينجسه شيء
٨٧٠	إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض...
١٦٤	إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار
٥٤٦	إنما فعله النبي ﷺ — مرة، يعني التطبيق
٢٩٥	إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب
٨٧٠	أن النبي ﷺ — أبطل شهادة رجل في كذبة كذبها
٥٤٦	أن النبي ﷺ — فعله، يعني يطبق يديه في الركوع
	أن النبي ﷺ — وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقطعون السارق

الصفحة	طرف الحديث
٨٥٦	من المفصل
٨١٢	إنه سيد الشهداء
٢٥٥	إني أخاف على أمي من بعدي من أعمال ثلاثة، قال: وما هي يا رسول الله؟ قال: أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر، ومن هوى متبع
٢٥٥	إني أخاف عليكم ثلاثاً وهن كائنات: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تفتح عليكم
١١٠	إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنتي
١٠٨-١٠٧	أوه أوه عين الربا لا تفعل
١٠٥	أي الأعمال أفضل؟
٧٧٩	أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة
٤١٦، ٤١٤، ٤١٧	أيما طيب تطيب على قوم، لا يعرف له تطيب قبل ذلك فأعنت فهو ضامن
٣٦٠	بئس العبد عبد يحتل الدنيا بالدين، بئس العبد عبد يحتل الدين بالشبهات
٦١٨	بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً
٢٢٨	بعثت بالحنيفية السمحة
١٢٢، ١٧٠، ١٧١	البيعان بالخيار
١٦٦	الترخيص في أول الإسلام بنكاح المتعة
١٦٥	الترخيص في ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث
٨٠٢	تسلي ثلاثاً ثم اصنعي ما شئت
٥٤٦، ٥٤٥	ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه، فلما صلى قال: هكذا فعل رسول الله ﷺ —

الصفحة	طرف الحديث
٧٩٩	جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ — فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها، أفنكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ — لا، مرتين أو ثلاثاً...
٧٧١	جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي ﷺ —... فقال رسول الله ﷺ —: فتردين عليه حديقته؟ فقالت: نعم،...
٧٢٧	الجار أحق بسقبه
٧٤٩	حتى يجامعها الآخر
١٦٦	حديث أبي هريرة رضي الله عنه: في وجوب الغسل من الجماع وإن لم يصحبه إنزال
١١٩	حديث قيام المأموم عن يمين إمامه
١٦٦	حديث عائشة — رضي الله تعالى عنها — في وجوب الغسل من الجماع وإن لم يصحبه إنزال
١٠٧	حديث عتق بريرة واشترط بائعها أن الولاء له، ونقض النبي ﷺ — لذلك الشرط
١٠٧	حديث عمار — رضي الله تعالى عنه — حين أخطأ في كيفية التيمم من الجنابة، وإرشاد النبي ﷺ — له في ذلك
١٤٥	حديث مسح الخفين
٤٥٨	الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شُبَّه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع
٦١٥	خذ عن عمك
٨٧٨	خذوا بأول قوله
	خرج النبي ﷺ — زمن الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه،

الصفحة	طرف الحديث
٦٤٠	حتى إذا كانوا بذى الحليفة قلد النبي ﷺ — الهدى وأشعر وأحرم بالعمرة
١٠٤	حولة — رضي الله تعالى عنها — تأتي إلى النبي ﷺ — تشكو زوجها...
٤٤٧	خير البقاع المساجد وشر البقاع الأسواق
١١٧	خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
٨٠٠	دخل عليّ رسول الله ﷺ — حين توفي أبو سلمة وقد جعلت علي عيني صبراً، فقال: ما هذا يا أم سلمة؟... الحديث
٤٥٩	دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة
٤٧٥	الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم
٣٢٣	ذنبه ألا يكون قاضياً حتى يعلم
٨١١	رأيت جعفرًا يطير في الجنة مع الملائكة
٨٥٦	رأيت النبي ﷺ — قطع سارقاً، ثم أمر بيده فعلقته في عنقه
٢٠٧	رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلاً
٧٠٣-٧٠٢	زن وأرجح
٢١٧	سئل رسول الله ﷺ — عن القبلة للصائم فقال: أفطرا جميعاً
١١١	سنة الاستئذان ثلاثاً، وخفاء ذلك على عمر — رضي الله تعالى عنه
١١٢	السنة في المتوفى عنها زوجها أن تعتد في البيت الذي توفي زوجها وهي فيه، وخفاء ذلك على عثمان — رضي الله تعالى عنه —.
٥٤٣	سنت لكم الركب فأمسكوا بالركب
١١١	سنة النبي ﷺ — في ميراث الجدة، وخفاء ذلك على أبي بكر الصديق — رضي الله تعالى عنه —.
	الشهادة لعبد الله بن عمرو بن حرام — والد جابر — رضي الله تعالى

الصفحة	طرف الحديث
٨١١	عنهما — بالشهادة في سبيل الله
٥٤٧	صدق أخي، كنا نفعل هذا، ثم أمرنا بهذا؛ يعني الإمساك بالركب
٦٤٠	صلى رسول الله — ﷺ — الظهر بذي الحليفة، ثم دعا بناقته فأشعرها في صفحة سنامها الأيمن، وسلت الدم، وقلدها نعلين...
٢٠٨	عامل خبير بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع
١٠٤	عبد الله بن مسعود — رضي الله تعالى عنه — يسأل النبي — ﷺ — أي العمل أحب إلى الله؟
٧٤٩	العسيلة هي الجماع
٥٤٦	علمنا رسول الله — ﷺ — الصلاة، قال: فكبر، ولما أراد أن يركع طبق يديه بين ركبتيه فركع...
٨٠٤	فأذن لها ثلاثة أيام، ثم بعث إليها بعد ثلاثة أيام أن تطهري واكتحلي
٣٢٣	فأما اللذان في النار: فرجل جار عن الحق متعمداً، ورجل اجتهد رأيه فأخطأ
٤٧٨، ٣٩٠	فإن رسول الله — ﷺ — نهى عنها يوم خيبر
٦٤٠	فتلت قلائد بُدُن النبي — ﷺ — بيدي، ثم قلدها وأشعرها وأهداها...
٤٤٧	فما أجابني بشيء حتى نزلت آية الميراث
٢٤٨	فمن رغب عن سنتي فليس مني
٥٨١	في الإبل صدقتها، وفي الغنم صدقتها، وفي البقر صدقتها، وفي البز صدقته
٨٣١	في المأمومة ثلاث وثلاثون، وفي الجائفة ثلاث وثلاثون
٧٠٢	قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره
٣٢٥-٣٢٤	قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال

الصفحة	طرف الحديث
٢٥٠	قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعيش منكم فسيروى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ
٥٨٨	قد عفوت عن الخيل والرقيق، فأدوا زكاة أموالكم، من كل مائتين خمسة
١٦١	قضاء النبي - ﷺ - في بروع بنت واشق حين مات عنها زوجها ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها
٣٢٠-٣١٩	القضاة ثلاثة؛ واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقاضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار
٨٣١	قضى في الأمة ثلاثاً وثلاثين
٨٣١	قضى في الأمة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية
٨٣١	قضى رسول الله - ﷺ - في الجائفة ثلث دية النفس، وفي المأمومة ثلث دية النفس
٨٣١	قضى رسول الله - ﷺ - في الجراحات... في الجائفة الثلث، وفي الأمة الثلث
٧٢٧	قضى النبي - ﷺ - بالشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود..
٨٥٥	قطع النبي - ﷺ - سارقاً من المفصل
٨٥٤	قطع النبي - ﷺ - يد سارق في مجن ثمنه ثلاثة دراهم
٨٥٦ - ٨٥٥	قطع يد سارق من المفصل
٦٦٧-٦٦٦	كان أصحاب النبي - ﷺ - يسلفون على عهد النبي - ﷺ -
١٦٤	كان أهل الجاهلية يقولون: الطيرة في...
٥٧-٥٦	كان رسول الله - ﷺ - يتوقف في بعض ما يُسأل عنه حتى يأتيه الوحي بخبر ذلك

الصفحة	طرف الحديث
٥٤٢	كان رسول الله ﷺ - يركع فيضع يديه على ركبتيه ويجافي بعضديه
٥٤٨	كان عبد الله يفعل، وذكر أن رسول الله ﷺ - كان يفعله
١٠٥	كان الناس يسألون رسول الله ﷺ - عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني
٢٩٤-٢٩٥	كلا كما محسن، ولا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا
٢٤٨	كل أمي يدخلون الجنة إلا من أبي، قالوا: يا رسول الله ومن أبي؟! قال: من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبي
٢٨٦	كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون
٢٠٠	كل مسكر حرام وكل مسكر خمر
١٠٣	كنا نعزل والقرآن ينزل
٥٤٧	كنا نفعله فنهينا عنه، وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب
٦٧٠-٦٧١	لا تبع ما ليس عندك
٧٩٨	لا تحدا امرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصب، ولا تكتحل، ولا تمس طيباً إلا إذا... الحديث
٢١٩، ٨٠٣	لا تحدي بعد يومك هذا
١٨٦	لا تصروا الإبل والغنم
٨٥٤	لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً
١٨١، ٧٣٨	لا، حتى تذوق عسيلته، ويذوق عسيلتك
٧٤٨	
٥٤٢	لأنظرن إلى صلاة رسول الله ﷺ - كيف يصلي؟ فنظرت إليه حين قام فكبر ورفع يديه حتى حاذى أذنيه... الحديث
١٦٨	لا نفقة لك ولا سكنى
	لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً

الصفحة	طرف الحديث
٤٥٩	بما به البأس
١٨٥	لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه
١٨٥	لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه
٦٧١	لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم تضمن، ولا بيع ما ليس عندك
٧٩٨	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً.
٧٩٧	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً
٧٩٧	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوجها
٧٩٨	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث، إلا على زوج فإنها لا تكتحل ولا تلبس ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عصب
٧٩٨	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أو تؤمن بالله ورسوله أن تحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشراً
٢١٨	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً
٧٣٣	لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه
٥٢٨	لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز في سبيل الله، فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً
١٠٦	لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة...
٣٩٥، ١٦٦	لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين — يريد رسول الله ﷺ —

الصفحة	طرف الحديث
٨٥٤	لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده
١٠٨	اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد
٣٤٨	لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة
٢٨٧	ليس أحد إلا يؤخذ من قوله ويُدع غير النبي — ﷺ —
٦٠١	ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه
٦٠١	ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر
٦٠٠	ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، ولا فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة
٥٢٤	الماء طهور لا ينجسه شيء
١٦٦-١٦٥	الماء من الماء
٦٢٣	ما أنزل الله من السماء من بركة إلا أصبح فريق من الناس بها كافرين، ينزل الله الغيث، فيقولون: الكوكب كذا وكذا
٧٠٢	ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم، فقال أصحابه: وأنت؟ فقال: نعم، كنت أرهاها على قراريط لأهل مكة
٤٥٣	ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار
٦٤٨	ما خطبنا رسول الله — ﷺ — خطبة إلا نمانا عن المثلة، وأمرنا بالصدقة
٤٥١	ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله — ﷺ —
٨٣٠	المأمومة ثلث العقل، والجائفة ثلث العقل
٥٨٢	ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله ورسوله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً...
٧٩٩	المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا المشقة، ولا الحلبي ولا تختضب ولا تكتحل
٨١٢	مرَّ بي جعفر الليلة في ملاء من الملائكة وهو مخضب الجناحين بالدم أبيض الفؤاد

الصفحة	طرف الحديث
١٨٧	من ابتاع محفلة أو مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام،...
٢٤٩	من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو ردّ
٢٤٩	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ
٣٢٧	من ادعى ما ليس له فليس منا وليتوباً مقعده من النار
٦٦٦	من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم
٢٤٨	من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصاني
٣٢٥	من أفتي بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه
٣٢٦	من أفتي بغير علم كان إثمه على من أفتاه
٧٨١	المنتزعات والمختلعات هن المنافقات
٤١٤	من تطبب ولم يعلم منه طب قبل ذلك فهو ضامن
٣٨٣	من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان
١٧٥	من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر
٢١٦-٢١٧	من غسل ميتاً فليغتسل، ومن حملة فليتوضأ
٧٢٧	من كان له شريك في ربة أو نخل، فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه
١٦٩	من مات وعليه صيام صام عنه وليه
٦١٧	من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه...
٦	من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين
١٦٣	الميت يعذب ببكاء أهله عليه
٤٤٣	نشد عمر الناس أسمع من النبي - ﷺ - أحد منكم في الجنين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: قضى فيه عبداً أو أمة
١٠٧	نقض النبي - ﷺ - فتوى أبي السنابل - رضي الله عنه - في الحامل المتوفى عنها زوجها...

الصفحة	طرف الحديث
٣٩٠	نهانا رسول الله ﷺ — عن متعة النساء يوم خيبر
١٩٦-١٩٧	نهى النبي ﷺ — عمر بن الخطاب — رضي الله تعالى عنه — عن أن يبدل الهدى المعين الذي أهدها للبيت
٧٠٢	نهى عن المزارعة وأمر بالمؤاجرة وقال: لا بأس بها
٦٧١	نهاني رسول الله ﷺ — أن أبيع ما ليس عندي
٥٨٧	...وأدوا زكاة أموالكم
٧٠١	واستأجر رسول الله ﷺ — وأبو بكر رجلاً من بني الدليل هادياً خريئاً...
١٠٧	والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله — جل ذكره — المائة شاة والخادم رد، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام
٦١٧	والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي...
٣٤٩	والرجل في مال أبيه راع وهو مسؤول عن رعيته
٨٦	وفي أصحاب رسول الله ﷺ — رجل لا يدع لهم شاة ولا فاذة إلا اتبعها يضربها بسيفه
٨٣١	وفي الجائفة ثلث النفس
٨٢٨	وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية
٨٣٠	وفي المأمومة ثلث العقل، ثلاث وثلاثون من الإبل وثلث، أو قيمتها من الذهب...
٥٨٧	...ولا من صاحب مال لا يؤدي زكاته إلا تحول يوم القيامة شجاعاً أقرع...
٦٨٤-٦٨٥، ٦٨٧	...ولقد رهن النبي ﷺ — درعاً له بالمدينة عند يهودي، وأخذ منه شعيراً لأهله...
	والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ — لقاتلتهم

الصفحة	طرف الحديث
٥٨٦	على منعه
١٠٣	ما أهلكك؟ فيقول: وقعت على امرأتي في رمضان
٣٤٨	والمرأة راعية على مال زوجها
٥٨٨	هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهماً درهم
٥٢٣	هو الطهور ماؤه الحل ميتته
٨٧٨	يؤخذ بقوله الآخر
٤٥٢، ٢٥٦	يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا؟ قال: تساورون الفقهاء والعابدين، ولا تمضوا فيه رأي خاصة
١٠٣	يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً؛ قبلت وأنا صائم
٥٧٩	يا معشر التجار إن البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة
٥	يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله...
٢٥٣	يد الله على الجماعة فإذا شد الشاذ منهم اختطفه الشيطان كما يختطف الدئب الشاة من الغنم
٤٥٢	ينظر فيه العابدون من المؤمنين

الآية	رقمها	الصفحة
وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَايَنَّا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿٧٩﴾	-٧٨ ٧٩	٣١١
سورة النور		
﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾	٦٣	٢٤٤
سورة الفرقان		
﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾	٤٨	٥٢٢
سورة القصص		
﴿ قَالَتْ إِحَدَيْهِمَا يَتَّابِتِ اسْتَعْجِرُهُ إِبْرَاهِيمَ خَيْرٌ مِّنْ اسْتَعْجَرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَابٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَلَيْهِ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴾	-٢٦ ٢٨	٧٠٠
﴿ فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾	٥٠	٢٤٥
سورة الأحزاب		
﴿ لَيْسَ لَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ﴾	٨	٤٤٥
﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾	٣٦	٢٤٤
﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَلَكُمْ﴾	٧٠- ٧١	٤
سورة ص		
﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾	٢٦	٢٣٦
﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾	٨٦	٤٤٦
سورة الزمر		
﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾	١٨	٢٨٥، ٢٧٤
سورة الشورى		
﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحَكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾	١٠	٢٩٤
﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾	٣٨	٤٥٤، ٤٥١
سورة الزخرف		
﴿سَتَكُنَّ شُهَدَاتُهُمْ وَيَسْأَلُونَ﴾	١٩	٤٤٥
﴿وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَأْتَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ أُولَٰئِكَ حِجَّتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءُكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِءَ كَافِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَانقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَدِّبِينَ﴾	٢٣- ٢٥	٢٨٥
سورة الجاثية		
﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا		

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ يَعْلَمُونَ ﴾	١٨	٢٤٦
﴿ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَقِينَ ﴾	٣٢	٢٤٧
سورة الأحقاف		
﴿ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾	٣	٩٣
سورة الحجرات		
﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدِي اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَأَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	١	٢٤٦
﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا ﴾	٦	٨٦٩
سورة ق		
﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا ﴾	٩	٦٢٣
﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾	١٨	٤٤٥
سورة الذاريات		
﴿ وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تُنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾	٥٥	٤٧٥
سورة النجم		
﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾	٤-٣	٥٦
﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾	٢٨	٢٤٧

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الحشر		
﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾	٧	٧٣٢
سورة الطلاق		
﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ﴾	٦	٧١٢، ٧٠١
سورة المعارج		
﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴾	٢٤	٥٧٧
سورة المزمل		
﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾	٥	٤١
سورة البينة		
﴿ وَمَا نَفَرَقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ﴾	٤	٧٣

فهرس الآثار

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٣٩٠-٣٩١ ، ٤٧٨	(عائشة - رضي الله عنها)	أبلغني زيدا أن قد أبطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم - إلا أن تتوب ...
١٣٨	(ابن عباس - رضي الله عنهما)	ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - لا يرى بأساً بأكل الحمر الأهلية.
١٣٤	(ابن عمر - رضي الله عنهما)	ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما - صلى ركعتي الفجر ثم اضطجع.
٨٤٦	(علي - <small>رضي الله عنه</small>)	أُتي بسارق قد سرق، فقطع يده، ثم أُتي به قد سرق فقطع رجله، ثم أُتي به الثالثة قد سرق فأمر به إلى السجن، وقال: ...
٨٤٢	(علي - <small>رضي الله عنه</small>)	أُتي بصبي قد سرق بيضة، فشك في احتلامه، فأمر به فقطعت بطون أنامله.
٦٦٨	(عبد الله بن مغفل - <small>رضي الله عنه</small>)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	(ابن عباس - رضي الله عنهما)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	(ابن عمر - رضي الله عنهما)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	(جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	(أبو هريرة - <small>رضي الله عنه</small>)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	أبو سعيد الخدري - (<small>رضي الله عنه</small>)	الأثر عنه في مشروعية السلم

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٦٦٨	(عبد الله بن مسعود - رضى الله عنه -)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٨	(علي بن أبي طالب - رضى الله عنه -)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٩، ٦٦٨	(عبد الله بن أبي أوفى - رضى الله عنه -)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٦٦٩	(عبد الرحمن بن أبزي - رضى الله عنه -)	الأثر عنه في مشروعية السلم
٢٥٨	(معاذ بن جبل - رضي الله تعالى عنه)	قال معاذ بن جبل - رضي الله تعالى عنه -: أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق كلمة الحق، قال: قلت لمعاذ: ما يدريني أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة، وأن المنافق قد يقول كلمة الحق؟ قال: بلى، اجتنب من كلام الحكيم المشتبهات، التي يقال ما هذه، ولا يثنيك ذلك عنه، فإنه لعله أن يراجع، وتلق الحق إذا سمعته فإن على الحق نورا.
٨٤٧	(علي - رضى الله عنه -)	أخبرني من رأى علياً يقطع يد رجل من المفصل
٤٤٩	(عبد الرحمن بن أبي ليلي - رحمه الله تعالى -)	أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أراه قال في المسجد -، فما كان منهم محدث إلا ودّ أن أخاه قد كفاه الحديث، ولا مفت إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا.
٥٩١	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	أدّ صدقة مالك، فقلت: يا أمير المؤمنين: إنما هو في الأدم، قال: قومه ثم أخرج صدقته.

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٤٤٨	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -)	إذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت مقاتله
٣٦٤	(عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وعقبة بن عامر الجهني - رضي الله تعالى عنهم)	إذا اشتبه عليك الحد فادرأه ما استطعت
٥٣٣	(عبد الله بن مسعود - <small>رضي الله عنه</small> -)	إذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه على فخذه وليجنا وليطبق بين كفيه
٥٣٩	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small> -)	إذا ركعت فإن شئت قلت هكذا، وإن شئت وضعت يديك على ركبتيك، وإن شئت قلت هكذا، يعني طبقت
٥٤٠	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small> -)	إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وابسط ظهرك ولا تقنع رأسك...
٨٤٦	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small> -)	إذا سرق السارق قطعت يده اليمنى، فإن عاد قطعت رجله اليسرى، فإن عاد ضمنته السجن حتى يحدث خيراً...
١٦٠-١٦١	(عبد الله بن مسعود - <small>رضي الله عنه</small> -)	أرى لها صداق نسائها لا وكس ولا شطط...
٢٩٠-٢٩١	(عبد الله بن عباس - رضي الله تعالى عنهما -)	أراهم سيهلكون، أقول: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويقولون: قال أبو بكر وعمر.
٥٦٣-٥٦٤	(عبد الله بن الزبير رضي الله تعالى عنهما -)	أرسل بزكاة مالك

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
١٣٤	(أسماء - رضي الله تعالى عنها)	أسماء - رضي الله تعالى عنها - كانت تغطي وجهها وهي محرمة
٦٦٥	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -)	أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله تعالى في كتابه وأذن فيه، ثم قرأ: يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم ...
٥٤٦-٥٤٥	(عبد الله بن مسعود <small>رضي الله عنه</small>)	أصلى من خلفكم؟ قالوا: نعم، فقام بينهما، وجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا، فضرب أيدينا، ثم طبق بين يديه، ثم جعلهما بين فخذيه ...
٨٤٦	(علي بن أبي طالب <small>رضي الله عنه</small>)	أقر عنده سارق مرتين، فقطع يده، وعلقها في عنقه...
١١٣	(أبوبكر، عمر، علي، ابن مسعود - رضي الله عنهم)	أقول في هذا برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان.
٥٩١	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	ألا تؤدي زكاتك يا حماس؟
٣١٢	(معاذ بن جبل <small>رضي الله عنه</small>)	أما العالم فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن افتتن فلا تقطعوا منه أناتكم، فإن المؤمن يفتتن ثم يتوب .
٣٩١	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	أما والله ما كان يقول ذلك في زمن عمر، وإن عمر لينكل في مثل هذا، وما أظنه إلا السفاح .
٤٤٩	(أبو الحَـصين الأَسدي - رحمه الله تعالى -)	إن أحدهم ليحجيب في المسألة لو وردت على عمر بن الخطاب لجمع بها أصحاب محمد - عليه السلام -
٣٧٢، ٣٧١، ٣٩٥	(عبد الله بن الزبير - رضي الله عنهما -)	إن أناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة ...

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٨٧١	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small>)	أن رجلين أتيا علياً فشهدا على رجل أنه سرق، فقطع علي يده، ثم أتياه بآخر، فقالا: هذا الذي سرق، وأخطأنا على الأول ...
٢٨٨-٢٨٧	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small>)	إن الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله .
٤١٢-٤١١	(ابن مسعود <small>رضي الله عنه</small>)	أن رجلاً من بني شمخ بن فزارة تزوج امرأة، ثم رأى أمها فأعجبته فاستفتى ابن مسعود، فأمره أن يفارقها ثم يتزوج أمها ...
٦٤٤	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما -)	إن شئت فأشعر الهدى، وإن شئت فلا تشعر
١٦٦	(أبي بن كعب - <small>رضي الله عنه</small>)	إن الفتيا التي كانوا يقولون: الماء من الماء، رخصة رخصها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في أول الإسلام، ثم أمر بالغسل بعدها .
١١٤	(ابن عباس <small>رضي الله عنه</small>)	انفراد ابن عباس في مسألة العول
١١٣-١١٤، ١٤٦	(ابن مسعود - <small>رضي الله عنه</small>)	انفراد ابن مسعود - رضي الله عنه - في ست مسائل في الفرائض.
٢٥٨	(أبو الدرداء - <small>رضي الله عنه</small>)	إن فيما أخشى عليكم: زلة عالم، وجدال المناق بالقرآن ...
١٦٦	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما)	إنكار ابن أبي عمرة - رحمه الله - على ابن عباس - رضي الله عنهما - فتواه في نكاح المتعة .
٣٩٥، ١٦٦	(عبد الله بن الزبير - رضي الله تعالى عنهما)	إنكار عبد الله بن الزبير - رضي الله عنهما - على ابن عباس - رضي الله عنهما - فتواه في نكاح المتعة .
٣٩٥، ١٦٦	(علي بن أبي طالب - رضي الله عنه)	إنكار علي - رضي الله عنه - على ابن عباس - رضي الله عنه -

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٤٧٧، ٤٧٨	— (رضي الله عنه)	رضي الله عنهما - فتواه في نكاح المتعة.
٤٥٢، ٤٦٠	(ابن عباس - رضي الله عنهما)	إن كنت لأسأل عن الأمر الواحد ثلاثين من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم -
٤٨١	(عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان - رضي الله عنهما -)	إن الله يزرع بالسلطان مالا يزرع بالقرآن
٣٧٢	(عمر وعثمان وعلي - رضي الله تعالى عنهم)	إنما الحد على من علمه
٥٦٤	(عبد الرحمن بن نافع - رحمه الله ورضي عنه -)	إنما الزكاة من الناض
٦٢٢	(أبو طلحة - رضي الله عنه -)	إنما هذا بركة
٦٢٣	(أبو طلحة - رضي الله عنه -)	إنما هو بركة من السماء نظهر به بطوننا
٦٢٠-٦٢١	(ابن عباس - رضي الله عنه -)	إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل وإنما الفطر مما دخل وليس مما خرج
٤٤٨	(ابن مسعود، وابن عباس، - رضي الله عنهم -)	إن من يفتي الناس في كل ما يستفتونه لمجنون.
٨٠٢	(أم عطية - رضي الله عنها -)	أنها ترى مشروعية الإحداد
٨٠٢	(حفصة - رضي الله عنها -)	أنها ترى مشروعية الإحداد

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٨٠٢	(أم سلمة - رضي الله عنها-)	أنها ترى مشروعية الإحداد
٨٠٢	(عائشة - رضي الله عنها-)	أنها ترى مشروعية الإحداد
٨٠٢	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	أنه يرى مشروعية الإحداد
٨٠٢	(ابن عباس - رضي الله عنهما -)	أنه يرى مشروعية الإحداد
٨٠٢	(أنس - رضي الله عنه -)	أنه يرى مشروعية الإحداد
٤٧٦	(أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه -)	أو قال ذلك؟! إنا سنكتب إليه فلا يفتيكموه
٢٧٤	(علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -)	إياكم والاستئنان بالرجال
٤٤٣-٤٤٢	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا.
٤٤٨	(أبو بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما)	أي سماء تظلي وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله بغير علم.
٤٤٦	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -)	أيها الناس: من سئل عن علم يعلمه فليقل به، ومن لم يكن عنده علم فليقل: الله أعلم،...
٤٧٦-٤٧٥	(ابن عمر وابن عباس - رضي الله عنهما - تعالى عنهم)	ترخيص ابن عمر وابن عباس - رضي الله عنهما - بالزيادة في الصرف، ثم نهيهما عن ذلك وكراهتهما له.
١١٤	(ابن عباس - رضي الله عنه)	الترخيص في الصرف

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
	الله عنهما-	
١١٤، ١٦٦، ٣٩٥، ٣٩٠	(ابن عباس - رضي الله عنهما-)	الترخيص في نكاح المتعة
٤٤٦	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما)	تفسير ابن عباس - رضي الله عنهما- قول الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ب: ولا تقل ما ليس لك به علم.
٧٦٩	(ابن عباس - رضي الله عنهما-)	تفسير آية الخلع
٧٦٩	علي بن أبي طالب - (- ﷺ)	تفسير آية الخلع
١٠٨	(أسامة بن زيد - ﷺ)	تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم.
١٣٧	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما)	تورث ابن عباس - رضي الله عنهما- للجدّة المدلية بأب غير وارث.
٥١٧	(عبد الله بن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنهما)	التيتم أحب إلي من الوضوء من ماء البحر
٨٦	(قتادة - ﷺ -)	ثم أتبع شذان القوم صحراً
١٣٥	ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما)	جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه كان يرخص في وطء الأمة الفاجرة.
٤٧٦	(ابن عباس - رضي الله عنهما-)	جزاك الله يا أبا سعيد الجنة، فإنك ذكرتني أمراً كنت نسيته، أستغفر الله وأتوب إليه.
٤٥٢	(أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما-)	جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
١٣٤-١٣٣	(ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما)	حكى عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه نهى عن الاضطجاع بعد ركعتي الفجر.
١٣٢-١٣١	(عائشة - رضي الله عنها)	حكى عن عائشة - رضي الله عنها - فيمن جمع المتاع ولم يخرج به من الخرز أن عليه القطع.
٧٣	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه)	الخلاف شر
٨٤١	(علي - رضي الله عنه)	رأيت رجلاً يستقي على بئر، قد قطعت يده، وتركت إبهامه، فقلت: من قطعك؟ فقال: عليّ.
٣٨٥	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه)	الرأي مشترك
٤٦٠	(ابن عباس - رضي الله عنهما)	ربما أنبأتكم بالشيء أنهاكم عنه احتياطاً بكم، وإشفاقاً على دينكم.
١٣٢، ١١٥	(ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما)	رجوع ابن عباس - رضي الله عنهما - عن القول بجواز ربا الفضل.
١١٥	(ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما)	رجوع ابن عمر - رضي الله عنهما - عن القول بربا الفضل.
١١٥	(ابن عمر - رضي الله تعالى عنهما)	رجوع ابن عمر - رضي الله عنهما - عن النهي عن أكل ما لفظ البحر.
١٣٢، ١١٥	(ابن مسعود - رضي الله تعالى عنهما)	رجوع ابن مسعود - رضي الله عنه - عن القول بعدم جواز التيمم للجنب.
١١٥	(أبي بن كعب - رضي الله عنه)	رجوع أبي بن كعب - رضي الله عنه - عن القول بأن من جامع ولم ينزل فلا غسل عليه.
١٧٠، ١١٥	(أبو هريرة - رضي الله عنه)	رجوع أبي هريرة - رضي الله عنه - عن الفتوى

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
		بيطلان صيام من أصبح جنباً.
١١٥	(أبو سيرة الجعفي - رضي الله عنه -)	رجوع أبي سيرة الجعفي - رضي الله عنه - عن التطبيق في الركوع.
٤٤٣	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	ردوا الجهالات إلى السنة
٤٤٩، ١٦١	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -)	سأقول فيها بجهد رأيي، فإن كان صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان ...
٢٨٨	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	السنة ما سنه الله ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة
١٣٨	(عائشة - رضي الله تعالى عنها)	عائشة - رضي الله عنها - لا ترى بأساً بأكل الحمر الأهلية.
١٦٥	(علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -)	عدم جواز ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث
١٦٥، ١١٤	(ابن عمر - رضي الله عنه -)	عدم جواز ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث
٣٧٣	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أقام الحد على أحد الصحابة حين شرب متأولاً ...
٣٧٤	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - درأ الحد عن الزانية المحصنة التي لم تعلم حرمة الزنا، وعزرها بجلدها مائة وتغريبها عاماً.
٥٣٣	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -)	فصلى بهما، فلما ركع طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذه
٥٤٨	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	فلما انصرف قال: ما هذا؟ فأخبرناه بفعل عبد الله، قال: ذاك شيء كان يفعل ثم ترك.

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٨٣٤	(معاوية - ﷺ -)	في الجائفة ثلث الدية
٨٣٤	(زيد بن ثابت - ﷺ -)	في الجائفة ثلث الدية
٨٣٤	(علي - ﷺ -)	في الجائفة ثلث الدية
٨٣٤	(عمر - ﷺ -)	في الجائفة ثلث الدية
٨٣٤	(أبوبكر - ﷺ -)	في الجائفة ثلث الدية
٨٣٤	(علي - ﷺ -)	في المأمومة ثلث الدية
٨٣٤	(زيد بن ثابت - ﷺ -)	في المأمومة ثلث الدية
٨٣٤	(عمر - ﷺ -)	في المأمومة ثلث الدية
٦٤٤	(عمر بن الخطاب - ﷺ -)	فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب، وقد أطأ الله الإسلام ونفى الكفر وأهله؟! ومع ذلك لا نترك شيئاً كنا نصنعه مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.
٢٥٧	(عمر بن الخطاب - ﷺ -)	قال لي عمر بن الخطاب - ﷺ - هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال: قلت: لا، قال: يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين
٥٤٨	(أبو سبرة الجعفي - ﷺ -)	قدمت المدينة، فجعلت أطبق كما يطبق أصحاب عبد الله وأركع، فقال رجل: يا عبد الله ما يحملك على هذا؟ ...
٨٤٧	(علي - ﷺ -)	قطع أيديهم من المفصل، وحسمها ...
٨٤٧	(علي - ﷺ -)	قطع علي من الكف
٨٤٧	(علي - ﷺ -)	قطعني الرجل الصالح علي، أما إنه لم يظلمني
	(أبوبكر الصديق وعمر بن الخطاب وابن عباس -)	القول بطهورية ماء البحر

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٥٢٧	وعقبة بن عامر رضي الله تعالى عنهم	
١١٤	(ابن عمر - <small>رضي الله عنه</small> -)	كان ابن عمر - رضي الله عنهما - ينضح الماء في عينيه في غسل الجنابة.
١٣٧	(أبو بكر الصديق وخالد بن الوليد - رضي الله عنهما)	كان أبوبكر - <small>رضي الله عنه</small> - يأمر بتحريق أهل الردة بالنار، وفعل ذلك خالد بن الوليد بأمره.
١٠٩	(جميع الصحابة - رضي الله تعالى عنهم)	كان أبوبكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت، يفتون الناس على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم.
٦٤١	(عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -)	كان إذا أهدى هدياً من المدينة قلده، وأشعره بذي الحليفة ...
٥٩٢	(عمر بن الخطاب - <small>رضي الله عنه</small> -)	كان إذا خرج العطاء جمع أموال التجارة فحسب عاجلها وآجلها ثم يأخذ الزكاة من الشاهد والغائب.
٦٤١	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	كان إذا طعن في سنام هديه وهو يشعره قال: بسم الله والله أكبر
٥٣٦-٥٣٧ ٥٤٨،-٥٤٩	(أبو سيرة الجعفي - <small>رضي الله عنه</small> -)	كان يطبق ثم ترك التطبيق عندما بلغه النسخ
٥٣٤	(عبد الله بن مسعود - <small>رضي الله عنه</small> -)	كان يضرب الأيدي على ترك التطبيق
٨٤١	(علي - <small>رضي الله عنه</small> -)	كان يقطع اليد من الأصابع، والرجل من نصف الكف
٦٤١	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	كان يقول: الهدي ما قلده، وأشعر، ووقف به بعرفة.

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٥٩٢	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	كان يقول فيما كان من مال في رقيق أو في دواب، أو بز، يدار لتجارة، الزكاة كل عام.
٦٥٧	(ابن عمر - رضي الله عنهما -)	كان يكره هذه الكلمة أسلمت في كذا وكذا، ويقول: إنما الإسلام لله رب العالمين
٢٥٨	(سلمان - رضي الله عنه -)	كيف أنتم عند ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم؟ فأما زلة العالم: فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم...
٣٩٢	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لا أجد أحداً جامع ولم يغتسل؛ أنزل أو لم ينزل، إلا عاقبته
٤٤٨	(أبو الدرداء - رضي الله عنه -)	لا أدري نصف العلم
٢٧٤	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -)	لا أسوة في الشر
٣٩٥، ٣٩٤	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لا أوتي برجل تمتع وهو غير محصن إلا جلده
٥٩٣، ٥٥٩	(عبد الله بن عباس - رضي الله عنه -)	لا بأس بالتربص حتى يبيع والزكاة واجبة فيه
٨١٢	(عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -)	لا تقولوا فلان مات شهيداً
٨١٢	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لا تقولوا فلان مات شهيداً
٥٥٩ - ٥٥٨	(عبد الله بن عباس - رضي الله عنه -)	لا زكاة في العروض
٣٧٢	(عمر وعثمان وعلي - رضي الله تعالى عنهم -)	لا حد إلا على من علمه

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
	(عنهم)	
١٦٨	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لا تترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ - لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت...
٦٤٢	علي - رضي الله عنه -	لا هدي إلا ما قلد، وأشعر، ووقف بعرفة
٦٤١	(وعائشة رضي الله عنها)	لا هدي إلا ما قلد، وأشعر، ووقف بعرفة
٤٤٩	(البراء بن عازب - رضي الله عنه -)	لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر، ما منهم من أحد إلا وهو يجب أن يكفيه صاحبه الفتوى
٣٧٣	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لما بلغ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أن قوما من أهل الشام شربوا الخمر...
١٦٨	علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -	لها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة - قاله علي - رضي الله عنه - فيمن توفي عنها زوجها ولم يكن قد دخل بها، ولا فرض لها صداقاً
٤٤٤ - ٤٤٣	(عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -)	لولا ما بلغني من قضاء النبي ﷺ لجعلته دية بين ديتين
٥٩٣	(عائشة - رضي الله عنها -)	ليس في العروض زكاة إلا ما كان لتجارة
٥٩٣ - ٥٩٢	(ابن عمر - رضي الله عنه -)	ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة
٥٦١	(عائشة - رضي الله عنها -)	ليس في العروض صدقة
٥١٨	(أبو هريرة - رضي الله عنه -)	ماءان لا يجزيان من غسل الجنابة...
٥١٥	(عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه -)	ماءان لا ينقيان من الجنابة...
٥١٥	(عبد الله بن عمرو)	ماء البحر لا يجزئ من وضوء ولا...

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
	(بن العاص - <small>رضي الله عنه</small> -)	
٤٧٥	(أبو سعيد الخدري - <small>رضي الله عنه</small> -)	ما زاد فهو ربا
٤٧٦	(أبو سعيد الخدري، وابن عمر، وابن عباس - رضي الله تعالى عنهم)	المساءلة بين أبي سعيد الخدري وبين كل من ابن عمر وابن عباس في مسألة الصرف - رضي الله تعالى عنهم جميعاً
٦١٤	(أنس بن مالك - <small>رضي الله عنه</small> -)	مطرنا برداً وأبو طلحة صائم، فجعل يأكل منه، قيل له: أتأكل وأنت صائم؟ فقال: إنما هذا بركة
٧٥١	(علي بن أبي طالب - <small>رضي الله عنه</small> - وابن عمر - <small>رضي الله عنه</small> - وأنس - <small>رضي الله عنه</small> - وأبو هريرة - <small>رضي الله عنه</small> - وعائشة - رضي الله عنها -)	المطلقة ثلاثاً لا تحل للأول حتى يطأها الثاني
١٦٥، ١١٤	(جملة من الصحابة) منهم: سعد بن أبي وقاص، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو سعيد الخدري، ورافع بن خديج، وزيد بن خالد رضي الله عنهم)	من جامع ولم ينزل لم يجب عليه الغسل
١١٤	(ابن مسعود - -)	من قبّل وهو صائم فقد أفطر

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٤٤٦-٤٤٧	(أبو موسى الأشعري - ﷺ)	من علم علماً فليعلم الناس، وإياه أن يقول ما لا علم له به، فيمرق من الدين، ويكون من المتكلفين.
٤٤٤	(عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمر - رضي الله عنهما-)	من مس إبطه فعليه الوضوء
٣٩١	(أبو الدرداء - ﷺ)	من يعذرني من معاوية؟! أحدثه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ويخبرني برأيه!!، لا أساكنك بأرض أنت بها.
١٤٦	(ميمونة - رضي الله عنها)	ميمونة - رضي الله عنها- وهبت ولاء سليمان بن يسار لابن عباس - رضي الله عنهما- وكان مكاتباً.
١٤٦	(ميمونة - رضي الله عنها)	ميمونة - رضي الله عنها- وهبت ولاء مواليتها للعباس.
٦١٥	(أبو طلحة - ﷺ)	ناولني يا أنس من ذاك البرد، فناولته فجعل يأكل وهو صائم...
٣٩٥، ١٦٦	(ابن عباس - ﷺ)	نكاح المتعة فعل في عهد إمام المتقين - صلى الله عليه وسلم-.
٣٩٥، ٣٧١	(عمر بن الخطاب - ﷺ)	هذه المتعة، ولو كنت تقدمت فيها لرجمت
٥٢٨	(يعلى بن أمية - ﷺ)	والذي نفسي بيده لا أدخلها أبداً حتى ألقى الله ولا تصيبني منها قطرة
٥٨٦	(أبو بكر الصديق - ﷺ)	والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال...
٢٥٩، ٢٢٢ ٣٣٤، ٢٧٤	(ابن عباس - رضي الله عنهما-)	ويل للأتباع من عثرات العالم ...

الصفحة	اسم الصحابي	طرف الآثار
٣٣٥		
٣٦٠	(الأوزاعي: كان يُقال ...)	ويل للمتفقهين لغير العبادة، والمستحلين الحرمات بالشبهات
٣٧	(عمر بن الخطاب - <small>رضي الله عنه</small>)	يا أيها الناس اهتموا رأيكم على الدين
٣٧	(سهل بن حنيف)	يا أيها الناس اهتموا آراءكم على الدين
٤٧٦	(أبو سعيد الخدري - <small>رضي الله عنه</small>)	يا ابن عباس ألا تتقي الله، إلى متى تؤكل الناس الربا؟! أما بلغك أن ...
٧٣١	(عمر بن الخطاب - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى ثبوت الشفعة
٧٣١	(عمرو بن حريث - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى ثبوت الشفعة
٧٣١	(عثمان بن عفان - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى ثبوت الشفعة
٨٥٩	(عمر - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى قطع يد السارق من مفصل الكف
٨٥٩	(عثمان - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى قطع يد السارق من مفصل الكف
٨٥٩	(أبو بكر - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى قطع يد السارق من مفصل الكف
٨٥٩	(علي - <small>رضي الله عنه</small>)	يرى قطع يد السارق من مفصل الكف
٥٦٠	(عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما)	يزكيه حين يستفيده

فهرس غريب اللغة والمصطلحات

الصفحة	الكلمة
٦٩٦	الإجارة
٤٥٧	الاحتياط
٧٨٩ - ٧٨٨	الإحداد
٥٩١	الأدم
٦٢٧	الإشعار
٧٩٨	أظفار
٥٨٢	أعتده
٦٨٧	إهالة
٥٩٢	آهبة
٦٢٤	البرد
٣٥١	برزة
٦٥٦	بيع المحاويج
٦٥٦	بيع المفاليس
١٩١	التأويل
٦٥٠	التبزيغ
٧٩٩	ترمي بالبعرة
٥٤١	تصوبه
٥٣١	التطبيق
٥٤٠	تقنّع
٤٩٣	التقنين
٦٥٠	التوديع

الصفحة	الكلمة
٨٢٣	الجائفة
٤٨٠	الجر الأخضر
٥٩١	الجعاب
٦٢٤	الجَمَد
١٩٤	حشوش النساء
٦٢١	الحقنة
٢٩٠	خُرْثِي
٧٠١	خَرِيَّتَا
٧٦٣	الخلع
٣٥٧	الخليطين
٢٣٥	دَبَّوس
٦٧٧	الراووق
٣٦ - ٣٥	الرأي
٧٢٧	ربعة
٨٦٤	الرجوع عن الشهادة
٢٤٩	رَدُّ
٨٥٤	مَجَنِّ
٦٧٧ - ٦٧٦	الرهن
١٧٩	السرجين
٦٢١	السعوط
٧٢٧	السقب
٦٥٤	السَّلَم
٦٨٧	سنخة
٥٨٧	شجاع أقرع

الصفحة	الكلمة
٨٣ - ٨٧	شد
٧١٤	الشفعة
٧٢٩	الشنقص
٨٠٠	الصَّبْر
٢٠٧	العرايا
٥٥١	عروض
٧٤٩	العسيلة
٧٩٨	العصب
٥٨٦	عقالاً
٥٧٠ و ٥٦٤	العين
٣٧	فقه
٢٢٢	فيئته
٥٩٢	القرظ
٧٩٨	قسط
٢٤٥	القَفْوُ
٦٦٠	الكرابيس
٢٣٦	كورة
٤٠٣ - ٤٠٢	الماجن
٨٢٤	المأمومة
٣٥١	متجالّة
١٨٧	محفلة
٢٣٥	مرزبة
١٨٧	مصراة
٧٩٩	المعصفر

الصفحة	الكلمة
٧٩٩	المشقة
٣٥٧	المنصّف
٥٦٤	الناض
٤٨٩ و٣٨	نقد
٢٥٠	النواجد
٢٩٥	هجرّت
٥٣٣	وليحنأ
٨٠٠	يَشُبُّ
٢٣٥	ينقب

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة

الأبيات

حرف الباء

الخبز واللحم لهم راهن وقهوة راووقها ساكب ٦٧٧



حرف الحاء

تمسك بجبل الله واتبع الهدى ولا تك بدعيًا لعلك تفلح
ودن بكتاب الله والسنن التي أتت عن رسول الله تنجو وتربح
ودع عنك آراء الرجال وقولهم فقول رسول الله أزكى وأشرح ٢٨٩



حرف الدال

فلحوم أهل العلم سُمَّت للجنأ ة عليهم فاحفظ لسانك وابعُد ١٣



حرف الذال

حكم قضاة الوقت بالشذوذ ينقض لا يتم بالنفوذ ٣٧٧،٩



حرف الراء

فما حسن أن يعذر المرء نفسه وليس له من سائر الناس عاذر ٣١



تُطَايِرُ شُدَّانَ الْحَصَى بِمَنَاسِمِ صِلَابِ الْعُجَى مَلْثُومَهَا غَيْرَ أَمْعَرَا ٨٤



وَإِذَا الْخِلَافُ أَتَى فِدُونَكَ فَاجْتَهِدْ وَمَعَ الدَّلِيلِ فَمَلْ بِفَهْمِ وَافِرٍ ٢٦٠
وَالشَّرُّ مَا فِيهِ — فِدَيْتِكَ — أَسْوَةٌ فَانظُرْ وَلَا تَحْفَلْ بِزَلَّةِ مَاهِرٍ ٢٦٠



فَلَيْسَ كُلُّ خِلَافٍ جَاءَ مَعْتَبِرًا إِلَّا خِلَافٌ لَهُ حِظٌّ مِنَ النَّظَرِ ٢٦٨



تَدْبِرُ كَلَامَ اللَّهِ وَاعْتَمَدَ الْخَيْرِ وَدَعَّ عَنْكَ رَأْيًا لَا يِلَاقِيهِ أَثَرُ
فَمَنْ خَالَفَ الْوَحْيَ الْمُبِينَ بِعَقْلِهِ فَذَاكَ أَمْرٌ قَدْ خَابَ حَقًّا وَقَدْ خَسِرَ
وَفِي تَرْكِ أَمْرِ الْمُصْطَفَى فِتْنَةٌ فَذَرِ خِلَافَ الَّذِي قَدْ قَالَه وَاتْلُ وَاعْتَبِرْ
وَمَا أَجْمَعْتَ فِيهِ الصَّحَابَةَ حِجَّةً وَتِلْكَ سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ لِمَنْ سَبَرَ ٤٣٢-
فَفِي الْأَخْذِ بِالْإِجْمَاعِ فَاعْلَمْ سَعَادَةً كَمَا فِي شَذُوزِ الْقَوْلِ نَوْعٍ مِنَ الْخَطَرِ ٤٣٤



وَلَسْتُ بِنَاجٍ مِنْ مَقَالَةِ طَاعِنٍ وَلَوْ كُنْتُ فِي غَارِ عَلِيِّ جَبَلٍ وَعُورٍ
وَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْجُو مِنَ النَّاسِ سَالِمًا وَلَوْ غَابَ عَنْهُمْ بَيْنَ خَافِيَتِي نَسْرٌ ٩٠٠



حرف السين

وَإِنَّ اللَّبُونَ إِذَا مَا لَزَّ فِي قَرْنٍ لَمْ يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ الْبِزْلِ الْقِنَاعِيْسِ ١٦



حرف العين

إن الفقيه إذا غوى وأطاعه قوم غووا معه فضاع وضعياً
مثل السفينة إن هوت في لجة تغرق ويغرق كل ما فيها معا ٢٢٢



والحكم من مجتهد كيف وقع دون شذوذ نقضه قد امتنع
إلا إذا النص أو الإجماع أو قاعدة خالف فيها ما رأوا ٣٧٨



حرف اللام

ومن ذا الذي ينجو من الناس سالماً وللناس قال بالظنون وقيل ٩٠٠



ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا ٩٠١



حرف الميم

يقولون لي فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجما ٤٤١

ولم أقض حق العلم إن كان كلما بدا طمع صيرته لي سلماً ٤٤١
أ أشقى به غرساً وأجنيه ذلة إذا فاتباع الجهل قد كان أحزماً ٤٤١

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس لعظماً
ولكن أهانوه فهان ودنسوا محياه بالأطماع حتى تجهما ٤٤١



حرف النون

ما خالف النصين لم نعبأ به شيئاً وقلنا حسبنا النصان
والخوف كل الخوف فهو على الذي ترك النصوص لأجل قول فلان
ما العيب إلا في خلاف النص لا رأي الرجال وفكرة الأذهان ٢٦٠



أصخ لن تنال العلم إلا بستة سأنبئك عن تفصيلها ببيان
ذكاء وحرص وافتقار وغربة وتلقين أستاذ وطول زمان ٤٤١



حرف الهاء

لقد طرقت ليلي ورجلي رهينة فما راعني في السجن إلا سلامها ٦٧٧

فهرس الأمثال

الصفحة	المثل
٢٢٢	إذا زل العالم زل بزلته عالم
٩٠٠	أمكنت الرامي من صفاء الثغرة
٣٢٢	رماه الله بثالثة الأثافي
٥١	على نفسها جنت براقش
-٣٠٠	كالمستغيث من الرمضاء بالنار
٣٠١	
٩٠٠	ملكت فأسجح

فهرس الأعلام

إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة

٥٢، ٥٣، ٦٥، ١٤٣، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨،
٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧٢٧، ٧٣٦.

إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي

٦٢، ١٢٣، ١٣١، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٦٩، ٨٤٠، ٨٤٨، ٨٤٩،
٨٥٠، ٨٥١، ٨٦١، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٧١، ٨٧٥، ٨٨٠، ٨٨٢.

إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الزهري

٥٢٠.

إبراهيم بن سيّار البصري (النظام)

١٤٨

إبراهيم بن شمّر - أبو عبّلة - (ابن أبي عبلة)

٢٥٩

إبراهيم بن علي (أبو إسحاق الشيرازي)

٥٤، ٢١٣، ٨٥٠، ٨٦٨، ٨٧٤

إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون (برهان الدين اليعمري)

٣٧٧

إبراهيم بن عمر بن أبي يزيد - كيسان - الصنعاني

٤٠٠

إبراهيم بن محمد (أبو إسحاق الإسفراييني)

٥٧، ٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٤١٣

إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح

٥٧٦، ٥٧٧، ٦٦٧، ٦٩٩، ٧٠٤، ٧٠٦، ٧٠٨، ٧١٧، ٧٣٠، ٨٢٨، ٨٥٩

إبراهيم بن موسى (أبو إسحاق الشاطبي)

٤١، ٤٧، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٨٠، ٩٩، ١٤٢، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٤، ١٥٥،
١٦١، ١٦٣، ١٧٠، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٦، ٢٣٧،
٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٦، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧،
٢٨٨، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٣٨، ٣٥٩،
٣٨٥، ٣٨٦، ٤٠٤، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٣٧، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٨٢، ٨٨٧، ٨٩٢.

إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي

٩٦، ١١٧، ١١٩، ١٣٢، ١٩٩، ٣٩٤، ٤٨٠، ٥٢١، ٥٣٢، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٦،
٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٩.

إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني

٤٢٢

إبليس - لعنه الله -

٢٠٣

أبوبكر الأصم = عبد الرحمن بن كيسان

أبوبكر الأنباري = محمد بن القاسم

أبوبكر الجصاص الرازي = أحمد بن علي

أبوبكر بن سليمان بن الأشعث السجستاني (ابن أبي داود)

٢٨٩

أبوبكر الصديق = عبد الله بن عثمان

أبوبكر بن محمد بن عمرو بن حزم

٨٢٨

أبوبكر بن مسعود (علاء الدين الكاساني)

٣٤٤، ٣٧٦، ٥٥٥، ٥٧١، ٥٨٨، ٥٩٤، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٨، ٦٣٠، ٦٣٦،
٦٤٣، ٦٤٦، ٦٥٦.

أبي بن كعب

.١٠٩ ، ١١٥ ، ١٦٥ - ١٦٦ .

ابن الأثير = المبارك بن محمد

الآجري = محمد بن الحسين

أحمد بن أبي أحمد الطبري (أبو العباس ابن القاص)

.٣٧٩ ، ٣٧٤

أحمد بن إدريس القرافي

.٤٠٩ ، ٣٨٠ ، ٣٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٧٥ ، ٤١ ، ١٠ ، ٩

أحمد بن أبي بكر البوصيري

.٦٢٥

أحمد بن الحسين بن علي (البيهقي)

،٥٤٤ ، ٥٤٣ ، ٥٣٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٥ ، ٥٢٣ ، ٣٩٢ ، ٣٧٤ ، ٣٢٣ ، ٣١٢ ، ٢٥٨ ، ٢٣٢

،٦١٨ ، ٥٩٣ ، ٥٩٢ ، ٥٨٢ ، ٥٨١ ، ٥٧٧ ، ٥٧٦ ، ٥٦٣ ، ٥٦٢ ، ٥٦٠ ، ٥٥٩ ، ٥٤٩

،٧٨١ ، ٧٧٩ ، ٧٦٠ ، ٧٥٩ ، ٧٥٧ ، ٧٥٦ ، ٦٧٢ ، ٦٧١ ، ٦٥٧ ، ٦٤٢ ، ٦٤١ ، ٦٢١

،٨٤٦ ، ٨٤٤ ، ٨٤٣ ، ٨٤٢ ، ٨٣١ ، ٨٣٠ ، ٨٢٩ ، ٨٢٠ ، ٨٠٧ ، ٨٠٣ ، ٨٠٠ ، ٧٩٩

.٨٧١ ، ٨٧٠ ، ٨٦٥ ، ٨٥٨ ، ٨٥٧ ، ٨٥٥ ، ٨٤٨ ، ٨٤٧

أحمد بن حمدان بن شبيب (ابن حمدان)

.٤٧٢ ، ٤١٣ ، ٤١١ ، ٤١٠ ، ٤٠٦ ، ٢٧٠ ، ٢١١ ، ٢٩

أبو أحمد الزبيري = محمد بن عبد الله

أحمد بن شعيب بن علي (النسائي)

،٧٥٦ ، ٧٤٩ ، ٦٧١ ، ٥٨٨ ، ٥٤٨ ، ٥٤٦ ، ٥٤٣ ، ٥٤٢ ، ٥٢٥ ، ٥٢٤ ، ٥٢٣ ، ١٩٩

.٨٥٧ ، ٨٥٦ ، ٨٢٨ ، ٨٠٠ ، ٧٩٩ ، ٧٨٥ ، ٧٨٣ ، ٧٨٢ ، ٧٨١ ، ٧٦٠ ، ٧٥٩ ، ٧٥٧

أحمد بن طلحة بن جعفر (أبو العباس المعتضد بالله) العباسي

.٣٩٣

أحمد بن عبد الله بن أحمد (أبو نعيم الأصبهاني)

٧٤، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨.

أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي

٧٨٥.

أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (ابن تيمية)

١٩، ٥٥، ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٩،
١١١، ١١٢، ١٤٨، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧،
١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٩، ١٩١، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٠، ٢٢١،
٢٤٧، ٢٤٨، ٢٦٥، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٩١، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٣،
٣١٦، ٣١٩، ٣٢١، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٨، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩٧، ٤٠١،
٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٣١، ٤٥٥، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٧، ٤٨٤،
٤٨٨، ٤٩١، ٥٥٢، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٩١، ٦٠٩، ٦٥٨،
٦٦٧، ٦٦٩، ٦٧٣، ٦٧٤، ٧١٦، ٧٤٢، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٨، ٧٥٠.

أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ولي الدين أبو زرعة)

٧٠٣، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٥٥، ٧٥٨.

أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي

١٧١

أحمد بن عبد المنعم الدمهوري

١٨

أحمد بن علي (أبوبكر الجصاص الرازي)

٢٦٩، ٢٧١، ٦١٠، ٦١٦، ٦١٧، ٦٢٢، ٦٦٦، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٩٠، ٦٩١، ٧٣٩،
٧٤١، ٧٤٤، ٧٤٧، ٧٦٤، ٧٦٧، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٩،
٨٠٠، ٨٤٤، ٨٤٨، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٨.

أحمد بن علي (الخطيب البغدادي)

٦٧، ١٢٤، ٢٣٠، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٣،
٤٤٤، ٤٤٦، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٦٥، ٤٨٢.

أحمد بن علي بن حجر

٥٣، ٦٤، ٦٥، ٨٦، ١٠٣، ١٣٣، ١٤٤، ١٦٤، ١٧٣، ٢١٤، ٢١٨، ٢٤٥، ٢٤٩،
٢٥٣، ٢٥٤، ٣٠٤، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٧، ٤٠١، ٤٤٠، ٤٥٩، ٤٧٧، ٥١٦، ٥٢٤،
٥٢٥، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٥٠،
٥٧٧، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٣، ٦٠٢، ٦٢٥، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣٣، ٦٣٧،
٦٣٨، ٦٤٣، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦١، ٦٦٧، ٦٧٩، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣،
٦٨٤، ٦٨٦، ٦٩٢، ٧١٧، ٧٢٦، ٧٣٠، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٥٥، ٧٥٧، ٧٥٩،
٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٤، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٧١، ٧٧٣، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢،
٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٩٣، ٧٩٤، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٩،
٨١٠، ٨١١، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٧، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٥، ٨٤٧،
٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٩.

أحمد بن علي سير مباركي

٤٣

أحمد بن علي بن المثنى التميمي (أبو يعلى الموصلي)

٦١٥

أحمد بن عمر (أبو العباس بن سريج)

٣٩٣

أحمد بن عمر (الخصاف)

٣٧٥

أحمد بن عمرو (أبوبكر البزار)

٢٥١، ٢٥٥، ٢٩٢، ٦١٥، ٧٨٣، ٧٨٥، ٨٣١.

أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (أبوبكر بن أبي عاصم)

٢٥١

أحمد بن فارس بن زكريا (أبو الحسين القزويني)

.٧٨٨ ، ٧١٥ ، ٦٩٦ ، ٦٥٤ ، ٥٧٠ ، ٥٦٤ ، ٥٣١ ، ٨٧ ، ٨٥ ، ٣٧ ، ٣٦

أحمد بن محمد بن إسماعيل (أبو جعفر النحاس)

.٧٧٨ ، ٧٦٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٤ ، ٧٤٣ ، ٧٤٢ ، ٦٩٥ ، ٦٩١ ، ٦٨٨ ، ٦٨٠

أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك (أبو العباس شهاب الدين القسطلاني)

٧٦٧

أحمد بن محمد بن حنبل

١٧ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٦ ، ١٥١ ، ١٦٤ ، ١٧٧ ، ١٩٤ ،
٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٧٠ ، ٢٩١ ، ٣٤٧ ،
٣٥٩ ، ٣٦٦ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤٢ ،
٥٤٣ ، ٥٨١ ، ٥٨٧ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٨ ، ٦٧١ ، ٦٧٩ ، ٧٤٩ ، ٧٦٦ ، ٧٧١ ، ٧٧٩ ،
٧٨١ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٩ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ،
٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣٧ ، ٨٥٠ ، ٨٥٦ ، ٨٦٠ ، ٨٧٩ ، ٨٨٢ ، ٨٨٩ .

أحمد بن محمد الزرقاء

٤٦٩

أحمد بن محمد بن سلامة (أبو جعفر الطحاوي)

٢١٧ ، ٥٣٤ ، ٥٤٥ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٥ ، ٥٩٠ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ،
٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٥١ ، ٨٠٣ ، ٨٠٦ ، ٨١٤ ، ٨١٦ ، ٨٢٠ .

أحمد بن محمد بن مغيث الطليطلي

٣٩٢

أحمد بن محمد بن هارون (أبوبكر الخلال)

.٧٩٤ ، ٧٩٣

أبو إدريس (الخولاني) = عائذ الله بن عبد الله

فهرس المصادر

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية
لأبي عبد الله، عبید الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (ت ٣٨٧هـ)،
تحقيق ودراسة: رضا بن نعان معطي.
دار الراية للنشر والتوزيع — الرياض.
الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).
- إبطال الاستحسان
للإمام الشافعي [مطبوع مع كتاب الأم، له]، دار المعرفة — بيروت —
لبنان، تصحيح: محمد زهري النجار، الطبعة الثانية (١٣٩٣هـ).
- أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية، مع تحقيق كتابه
الضعفاء وأحوبته على أسئلة البرذعي.
دراسة وتحقيق: د. سعدي الهاشمي، الناشر/ الجامعة الإسلامية — المدينة
المنورة، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ).
- الإلتقان في علوم القرآن.
لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) المكتبة الثقافية —
بيروت — لبنان (١٩٧٣م).
- أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي
للدكتور مصطفى ديب البغا، دار القلم — دمشق/ بيروت، دار العلوم
الإنسانية — دمشق، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ).
- الاجتهاد
للعلامة الشيخ صالح بن فوزان الفوزان.
دار المسلم للنشر والتوزيع — الرياض، الطبعة الأولى صفر/ (١٤١٢هـ).
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
للدكتور محمد فوزي فيض الله.

- مكتبة دار التراث — الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ).
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، لمجموعة من الباحثين.
نشر/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض، مطابع جامعة الإمام (١٤٠١هـ).
- الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين الجويني).
لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ).
تحقيق: د. عبد الحميد أبو زيد، دار القلم — دمشق، دار العلوم والثقافة — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- الاجتهاد والتقليد في الإسلام
للدكتور طه جابر فياض العلواني.
دار الأنصار — القاهرة، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).
- الإجماع لابن عبد البر
جمع وترتيب: فؤاد بن عبد العزيز الشلهوب وعبد الوهاب بن ظافر الشهري، دار القاسم للنشر — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ).
- الإجماع
لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت ٣١٨هـ).
تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الطبعة الثالثة (١٤٠٢هـ) الإسكندرية.
- الأحكام السلطانية
للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨هـ).
تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان (١٤٠٣هـ).
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية
لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت ٤٥٠هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).

- أحكام القرآن
 لعماد الدين بن محمد الطبري المعروف بـ "الكيا الهراسي" (ت ٥٠٤هـ).
 دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- أحكام القرآن
 لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ).
 دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان، مصورة عن الطبعة الأولى
 (١٣٣٥هـ).
- أحكام القرآن
 لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بـ "ابن العربي" (ت ٥٤٣هـ).
 تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- أحكام القرآن
 للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)
 [جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي]، تقديم وتحقيق: عبد الغني عبد
 الخالق، مراجعة وتعليق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم — بيروت
 — لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).
- الإحكام في أصول الأحكام
 لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ).
 تقديم: د. إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة — بيروت، الطبعة الثانية
 (١٤٠٣هـ).
- الإحكام في تمييز الفتاوى الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.
 لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ).
 المكتب الثقافي للنشر والتوزيع — القاهرة، الطبعة الأولى (١٩٨٩م).
- إحكام الفصول في أحكام الأصول.
 لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ).

- تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام
لتقي الدين أبي الفتح الشهير بـ "ابن دقيق العيد" (ت ٧٠٢هـ)
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- الإحكام في أصول الأحكام
لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ).
تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ).
- أحوال الرجال
لأبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (ت ٢٥٩هـ).
تحقيق: السيد صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).
- إحياء علوم الدين
لأبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) [مطبوع بحاشيته المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعراقي].
دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية
جمع واختيار: علاء الدين علي بن محمد البعلي.
تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة المحمدية (١٣٦٩هـ).
- اختلاف الحديث
للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ).
ملحق بعد مختصر المزني في كتاب الأم.
- اختلاف العلماء
لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ).

- [مخطوط، صورة عن مخطوط قطعة منه بمكتبة طلعت بالقاهرة، برقم ٦٨،
محفوطة في قسم المخطوطات في الجامعة الإسلامية برقم (٤٢٤١)].
- اختلاف العلماء
- لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ—)
تحقيق: السيد صبحي السامرائي، عالم الكتب، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ—).
- اختلاف الفقهاء
- لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ—)، دار الكتب العلمية —
بيروت — لبنان.
- أخلاق العلماء
- لمحمد بن الحسين الآجري (ت ٣٦٠هـ—).
تعليق: بدر البدر، مكتبة الصحابة الإسلامية — الكويت.
- آداب البحث والمناظرة
- لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ—)، مكتبة
ابن تيمية — القاهرة، مكتبة العلم — جدة.
- أدب الخلاف
- لصالح بن عبد الله بن حميد.
مكتبة الضياء — جدة، الطبعة الأولى (١٤١١هـ—).
- أدب الدنيا والدين
- لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت ٤٠٥هـ—)
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ—).
- أدب الطلب ومنتهى الأرب
- لمحمد بن علي الشوكاني.
تعليق: محمد صبحي حسن حلاق، الناشر: مكتبة ابن تيمية — القاهرة،
توزيع: دار المعراج الدولية — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ—).

○ أدب القاضي

لأبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بـ "ابن القاص" (ت ٣٣٥هـ).

تحقيق: د. حسين خلف الجبوري، مكتبة الصديق — الطائف — المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).

○ أدب القاضي

للخصاف، أبي بكر أحمد بن عمر (ت ٢٦١هـ).

[مطبوع مع شرحه للخصاف]

الناشر: أسعد طرابزوني الحسيني (١٤٠٠هـ).

○ الأدب المفرد

للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري.

تصحيح: محمد عياد الخمسي، نشر: دار مكتبة الحياة — بيروت — لبنان (١٩٨٠م).

○ أدب المفتي والمستفتي

لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بـ "ابن الصلاح" (ت ٦٤٣هـ).

[مطبوع مع فتاوى ومسائل ابن الصلاح]، تحقيق: د. عبد المعطي أمين

قلعجي، دار المعرفة — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ)

○ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول

لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ).

شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نيهان — اندونيسيا، الطبعة الأولى.

○ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري

لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣هـ)

دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان.

فهرس الموضوعات

رقم الصحيفة	الموضوع
٣	المقدمة.....
	وتحتوي على:-
٤	(١) خطبة الرسالة.....
٦	(٢) بيان أهمية الموضوع.....
٨	(٣) أسباب اختيار الموضوع.....
١١	(٤) خطورة الموضوع، وكشف الشبهات حوله.....
١٧	(٥) الدراسات السابقة حول الموضوع.....
٢١	(٦) منهج الرسالة.....
٣٣	(٧) خطة الرسالة.....
٣٥	(٨) شرح مفردات العنوان.....
٣٩	(٩) مجال الدراسة وحدودها.....
٣٩	(١٠) مشكلة الدراسة وفروضها.....
٤٠	(١١) الصعاب التي واجهت الباحث.....
٤٢	(١٢) كلمة شكر.....
٤٥	التمهيد.....
	وفيه ثلاثة مداخل:-
٤٧	(١) المدخل الأول: الاجتهاد.....
٦٠	(٢) المدخل الثاني: الإجماع.....
٦٨	(٣) المدخل الثالث: الاختلاف.....

رقم الصحيفة	الموضوع
٨١	القسم الأول: الدراسة النظرية
	وفيه سبعة فصول:-
٨٢	(١) الفصل الأول: حقيقة الشذوذ:-
٨٣	أولاً: الشذوذ في اللغة.....
٨٧	ثانياً: الشذوذ في الاصطلاح.....
١٠١	(٢) الفصل الثاني: نشأة الشذوذ وأطواره:-
١٠٢	الطور الأول: عهد النبي _ صلى الله عليه وسلم _
١١٠	الطور الثاني: عهد الصحابة _ رضي الله عنهم _
١١٦	الطور الثالث: عهد التابعين وأتباعهم
١٢٢	الطور الرابع: عهد الأئمة المقلدين
	الطور الخامس: عهود التقليد.....
١٢٨	الطور السادس: عهدنا هذا
١٣٠	(٣) الفصل الثالث: أقسام الشذوذ وأنواعه:-
١٣١	المبحث الأول: أقسام الشذوذ الفقهي
١٤٠	المبحث الثاني: أنواع الشذوذ الفقهي
١٥٣	(٤) الفصل الرابع: أسباب الشذوذ:-
١٥٨	السبب الأول: خفاء النص
١٧٦	السبب الثاني: خفاء الإجماع
١٨٣	السبب الثالث: إنكار القياس
١٩١	السبب الرابع: التأويل
٢٠٣	السبب الخامس: القياس الفاسد

رقم الصحيفة	الموضوع
٢١٥	السبب السادس: الأحاديث الضعيفة أو الشاذة
٢٢٠	السبب السابع: التقليد
٢٢٤	السبب الثامن: تتبع الرخص والحيل واتباع الهوى
٢٤١	(٥) الفصل الخامس: حكم الشذوذ: -.....
٢٤٢	المطلب الأول: حكم الشذوذ من حيث هو
٢٦٣	المطلب الثاني: حكم الشذوذ من حيث العمل به
٣٠٥	المطلب الثالث: حكم الشذوذ من حيث تعلقه بالشاذ
٣٤٢	(٦) الفصل السادس: أثر الشذوذ: -.....
٣٤٦	المبحث الأول: أثر الشذوذ في القضاء: -.....
٣٤٦	المطلب الأول: أثر الشذوذ في القاضي
٣٥٥	المطلب الثاني: أثر الشذوذ في الطرق الحكيمة
٣٦٣	المطلب الثالث: أثر الشذوذ في الحكم القضائي
٣٨٣	المبحث الثاني: أثر الشذوذ في الحسبة
٣٩٩	المبحث الثالث: أثر الشذوذ في الفتيا
٤١٨	المبحث الرابع: أثر الشذوذ في واقع الأمة
٤٣٤	(٧) الفصل السابع: وسائل درء الشذوذ: -.....
٤٣٦	المبحث الأول: الوسائل الوقائية
٤٧٤	المبحث الثاني: الوسائل العلاجية
٥٠٤	القسم الثاني: الدراسة التطبيقية
	وفيه تمهيد وأربعة فصول: -
٥٠٥	تمهيد: في بيان منهجيته الخاصة

رقم الصحيفة	الموضوع
٥١٣	(١) الفصل الأول: من الآراء الشاذة في العبادات . وفيه خمس مسائل:-
٥١٤	المسألة الأولى: حكم التطهر بماء البحر.....
٥٣١	المسألة الثانية: التطبيق في الركوع
٥٥١	المسألة الثالثة: زكاة التجارة
٦١٠	المسألة الرابعة: أكل الصائم البرد
٦٢٧	المسألة الخامسة: حكم إشعار الهدى
٦٥٣	(٢) الفصل الثاني: من الآراء الشاذة في المعاملات وفيه أربع مسائل:-
٦٥٤	المسألة الأولى: مشروعية السلم
٦٧٦	المسألة الثانية: الرهن في الحضر
٦٩٦	المسألة الثالثة: مشروعية الإجارة
٧١٤	المسألة الرابعة: مشروعية الشفعة
٧٣٧	(٣) الفصل الثالث: من الآراء الشاذة في أحكام الأسرة وفيه ثلاث مسائل:-
٧٣٨	المسألة الأولى: بم تحل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول؟.....
٧٦٣	المسألة الثاني: إنكار بكر بن عبد الله المزني رحمه الله لمشروعية الخلع
٧٨٨	المسألة الثالثة: إنكار مشروعية الإحداد
٨٢٢	(٤) الفصل الرابع: من الآراء الشاذة في الجنايات والحدود والأقضية
	وفيه ثلاث مسائل:-
٨٢٣	المسألة الأولى: الحكم في الجائفة والمأمومة

رقم الصحيفة	الموضوع
٨٣٨	المسألة الثاني: هل يكفي قطع الأصابع من يد السارق؟ .
٨٦٤	المسألة الثالثة: رجوع الشاهد قبل الحكم
٨٨٥ الخاتمة
٩٠٢ الفهارس:-
٩٠٣	(١) فهرس الآيات القرآنية
٩١٥	(٢) فهرس الأحاديث النبوية
٩٣٠	(٣) فهرس الآثار
٩٤٨	(٤) فهرس غريب اللغة
٩٥٣	(٥) فهرس الأبيات الشعرية.....
٩٥٨	(٦) فهرس الأمثال
٩٦٠	(٧) فهرس الأعلام
١٠٢٩	(٨) فهرس المصادر
١٠٨٧	(٩) فهرس الموضوعات

- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد
 محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)
 تقديم وتعليق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية — الكويت، الطبعة
 الأولى (١٤٠٥هـ).
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل
 للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة
 الثانية (١٤٠٥هـ).
- أساس البلاغة
 لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ).
 تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت — لبنان
 (١٣٩٩هـ).
- الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ
 من معاني الرأي والآثار
 لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣هـ)
 تحقيق: علي النجدي ناصف، لجنة إحياء التراث الإسلامي
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب
 لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري [مطبوع بحاشية الإصابة
 لابن حجر].
- أسباب اختلاف الفقهاء
 للدكتور عبد الله التركي.
 مكتبة الرياض الحديثة — الرياض، الطبعة الثانية (١٣٩٧هـ).
- الأشباه والنظائر
 لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ).
 دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).

- الأشباه والنظائر
- لزين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بـ "ابن نجيم" (ت ٩٧٠هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان (١٤٠٠هـ).
- الإشراف على مسائل الخلاف
- للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت ٤٣٣هـ)
مطبعة الإرادة.
- الإشراف على مذاهب أهل العلم
- لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ)
تحقيق: محمد نجيب سراج الدين، دار الثقافة — الدوحة — قطر، الطبعة
الأولى (١٤٠٦هـ).
- الإصابة في تمييز الصحابة
- لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي الكناني العسقلاني المعروف بـ "ابن
حجر" (ت ٨٥٢هـ).
دار العلوم الحديثة، الطبعة الأولى (١٣٢٨هـ).
- الأصول
- لأبي الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت ٣٤٠هـ).
[ملحق بنهاية كتاب "تأسيس النظر للدبوسي"]
- أصول السرخسي
- لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠هـ).
تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت — لبنان
(١٣٩٣هـ)
- أصول الفقه
- لمحمد الخضري بك.
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، المكتبة التجارية الكبرى —
مصر، الطبعة السادسة (١٣٨٩هـ).

- إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث لابن قتيبة.
- تحقيق: عبد الله الجبوري، دار الغرب الإسلامي — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الحكي الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) طبع وتوزيع: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد — الرياض (١٤٠٣هـ).
- الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. مكتبة الرياض الحديثة — الرياض.
- الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكر محمد بن موسى الحازمي (ت ٥٨٤هـ). تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي — حلب، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ) القاهرة.
- الأعلام «قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين» لخير الدين الزركلي. دار العلم للملايين — بيروت — لبنان، الطبعة السادسة (١٩٨٤م).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بـ "ابن قيم الجوزية" (ت ٧٥١هـ). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بـ "ابن قيم الجوزية" (ت ٧٥١هـ)

- تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- الإفصاح عن معاني الصحاح
للووزير عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة (ت ٥٦٠هـ).
الناشر: المؤسسة السعيدية بالرياض (١٣٩٨هـ).
- إقامة الدليل على إبطال التحليل
لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
[مطبوع مع الفتاوى الكبرى له]، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى
عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم
لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
تحقيق وتعليق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد — الرياض،
الطبعة الثانية (١٤١١هـ).
- اقتضاء العلم بالعمل
لأبي بكر أحمد بن علي المعروف بـ "الخطيب البغدادي" (ت ٤٦٣هـ).
تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة
الثالثة (١٣٨٩هـ).
- الإقناع
لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ).
تحقيق: د. عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، مطابع الفرزدق التجارية —
الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- الأم
للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ).
دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية
(١٣٩٣هـ).

- الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال
لناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي، [مطبوع بحاشية الكشف
للزحشري].
- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء
لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- الأنساب
لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني التميمي (ت
٥٦٢هـ).
تعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان،
الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف
لأحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ "شاه ولي الله الدهلوي" (ت
١١٧٦هـ).
راجعوه وعلق عليه: عبد الفتاح أبو غدة.
دار النفائس — بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٣هـ).
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف
لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ).
تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي — بيروت، الطبعة
الثانية (١٤٠٦هـ).
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء
لقاسم بن عبد الله القونوي (ت ٩٧٨هـ).
تحقيق: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، مؤسسة الكتب الثقافية —
بيروت — لبنان، الناشر: دار الوفاء — جدة، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ).

- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف
 لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ)
 تحقيق: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة — الرياض،
 الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ).
- الإيضاح لقوانين الاصطلاح «في الجدل الأصولي الفقهي»
 لأبي محمد يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٦٥٦هـ).
 تحقيق: د. فهد بن محمد السدحان، الناشر: مكتبة العبيكان — الرياض،
 الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك
 لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت ٩١٤هـ)
 تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي —
 المغرب (١٤٠٠هـ).
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع
 لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ).
 دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ).
- بداية المبتدي ((مع شرحها الهداية))
 لبرهان الدين، أبي الحسن علي بن عبد الجليل المرغيناني (ت ٥٩٣هـ).
 [مطبوعة مع شرحها "فتح القدير" لابن الهمام"]
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد
 لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي
 (ت ٥٩٥هـ).
 دار المعرفة — بيروت — لبنان، الطبعة السابعة (١٤٠٥هـ).
- البحر المحيط
 لأبي عبد الله محمد بن يوسف، الشهير بـ "أبي حيان" (ت ٧٥٤هـ).
 دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤١١هـ).

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع
 لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ).
 الناشر: مكتبة ابن تيمية — القاهرة.
- البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير
 لأبي حفص عمر بن علي بن أحمد المعروف "ابن الملقن" (ت ٨٠٤هـ).
 تحقيق: جمال محمد السيد، دار العاصمة — الرياض — المملكة العربية
 السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).
- بلوغ المرام من أدلة الأحكام
 للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).
 تعليق: محمد أمين كتيبي، دار الدعوة — استانبول — تركيا.
- البهجة في شرح التحفة
 لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي [مطبوع بحاشيته حلي المعاصم
 للتاودي، وهو شرح آخر للتحفة]
 دار المعرفة — بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة (١٣٩٧هـ).
- بيان المختصر ((شرح مختصر ابن الحاجب))
 لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت
 ٧٤٩هـ).
- تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
 — جامعة أم القرى — مكة المكرمة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- التاج والإكليل لمختصر خليل
 لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، الشهير بـ "المواق"
 (ت ٨٩٧هـ).
- [مطبوع بحاشية مواهب الجليل للحطاب].
- تاريخ بغداد ((أو مدينة السلام))
 للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)

دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.

○ تاريخ التشريع الإسلامي

لمناع خليل القطان.

الناشر: مكتبة وهبة — القاهرة، الطبعة الرابعة (١٤٠٩هـ).

○ تاريخ الفقه الإسلامي ((مقرر دراسي في جامعة الأزهر))

أشرف على مراجعته وتصحيحه وتهذيبه محمد علي السائس.

مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده — مصر (١٣٧٦هـ).

○ تاريخ الفقه الإسلامي

للدكتور عمر سليمان الأشقر.

مكتبة الفلاح — الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ).

○ تأسيس النظر

لأبي زيد عبید الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)

تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون — بيروت.

○ تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث

لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ).

دار الكتاب العربي — بيروت.

○ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام

لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري.

[مطبوع بحاشيته كتاب العقد المنظم للحكام لابن سلمون]

دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، المطبعة العامرة الشرفية — مصر،

الطبعة الأولى (١٣٠١هـ).

○ التبصرة في أصول الفقه

لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي (ت

٤٧٦هـ).

تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر — دمشق (١٤٠٠هـ).

- التبصرة في ترتيب أبواب للتمييز بين الاحتياط والوسوسة
 لأبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني (ت ٤٣٨هـ)
 تحقيق: د. محمد بن عبد العزيز بن عبد الله السديس، مؤسسة قرطبة،
 مطبعة المدن بمصر، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).
- التحرير
 لمحمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المعروف بـ "ابن الهمام" (ت
 ٨٦١هـ).
- [مطبوع مع شرحه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج]
- تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم
 لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنايني (ت ٧٣٣هـ)
 دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الناشر: السيد محمد هاشم الندوي
 — دائرة المعارف.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك
 للقاضي عياض بن موسى السبتي اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)
 تحقيق: مجموعة من الباحثين، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
 بالمملكة المغربية الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).
- تسهيل المنطق
 لعبد الكريم بن مراد الأثري.
 دار مصر للطباعة.
- التشريع الإسلامي مصادره وأطواره
 للدكتور شعبان محمد إسماعيل.
 مكتبة النهضة المصرية — القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة — مصر،
 الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ).
- التعريفات
 لعلي بن محمد بن علي المعروف بـ "الشريف الجرجاني" (ت ٨١٦هـ)

- دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- التعليق المغني على الدار قطني
لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي.
[مطبوع بحاشية سنن الدارقطني]
- تغليظ الملام على المتسرعين إلى الفتيا وتغيير الأحكام
للعلامة الشيخ حمود بن عبد الله بن حمود التويجري.
دار الصمعي للنشر والتوزيع — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).
- تفسير القرآن العظيم
لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ)
دار المعرفة — بيروت — لبنان (١٤٠٣هـ)
- تقريب التهذيب
للمحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).
تقديم: محمد عوامة، دار الرشيد — حلب — سوريا، طبع دار القلم
(١٤١١هـ).
- التقرير والتحبير على التحرير
لمحمد بن محمد بن محمد المعروف بـ "ابن أمير الحاج" (ت ٨٧٩هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).
- تقارير الشريبي
عبد الرحمن بن محمد بن أحمد — على شرح الجلال المحلي على جمع
الجوامع. [مطبوع مع جمع الجوامع لابن السبكي] دار الفكر
(١٤٠٢هـ).
- التقفية في اللغة
لأبي البشر اليمان بن أبي اليمان البندنجي (ت ٢٨٤هـ).
تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، مطبعة العاني — بغداد (١٩٧٦م)
نشر وزارة الأوقاف في الجمهورية العراقية.

- التكملة الثانية للمجموع للنووي
لمحمد نجيب المطيعي.
[مطبوع مع المجموع "شرح المذهب"].
- تليس إبليس
لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ).
نشر وتصحيح وتعليق: إدارة الطباعة المنيرية، مكتبة المتني — القاهرة،
الطبعة الثانية (١٣٦٨هـ).
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير
لحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
[مطبوع بحاشية المجموع للنووي]
ونسخة أخرى: نشر مكتبة نزار الباز — مكة المكرمة، الرياض، الطبعة
الأولى (١٤١٧هـ).
- تلخيص مستدرك الحاكم
لشمس الدين أحمد بن محمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)
[مطبوع بحاشية المستدرك للحاكم].
- التمهيد في أصول الفقه
لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت ٥١٠هـ).
تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث
الإسلامي بجامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة
الأولى (١٤٠٦هـ).
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول
لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)
تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الثالثة
(١٤٠٤هـ).

○ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد

لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)
تحقيق: مجموعة من الباحثين، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية —
المغرب — مطبعة فضالة — المغرب (١٣٨٧هـ — ١٤١١هـ)، الطبعة
الثانية.

○ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين

لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ).
تحقيق: د. أحمد حسن كحيل ود. حمزة عبد الله النشري، دار المريخ
للنشر، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ).

○ تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول

لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ).
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر — القاهرة، الطبعة الأولى
(١٣٩٣هـ).

○ تهذيب اللغة

لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ)
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مراجعة: علي محمد البجاوي، الدار
المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب — القاهرة.

○ تهذيب التهذيب

للمحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
مطبوعة مجلس دائرة المعارف النظامية — الهند، الطبعة الأولى (١٣٢٥هـ).

○ تهذيب مختصر سنن أبي داود

لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بـ "ابن قيم الجوزية"
(ت ٧٥١هـ).

[مطبوع بحاشية عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي] تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر — بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة (١٣٩٩هـ).

○ الثقات

للحافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ).
مطبوعة مجلس دائرة المعارف العثمانية — الهند، الطبعة الأولى (١٣٩٣هـ).

○ جامع الأصول في أحاديث الرسول

لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت ٦٠٦هـ)
تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار الفكر — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).

○ جامع البيان في تفسير القرآن

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)
دار الحديث — القاهرة (١٤٠٧هـ).

○ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله

لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ).
تقديم: عبد الكريم الخطيب، دار الكتب الإسلامية، المطبعة الفنية بالقاهرة،
الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ)

ونسخة ثانية: بتحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ونشر دار ابن الجوزي —
المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).
ونسخة ثالثة: نشر دار الفكر.

○ جامع الترمذي

لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ) مع شرحه
عارضة الأحوزي لابن العربي، دار الكتاب العربي — بيروت.
ونسخة أخرى: بتحقيق: أحمد محمد شاكر.

- الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير
لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي.
[مطبوع مع شرحه فيض القدير للمناوي] دار المعرفة — بيروت — لبنان،
الطبعة الثانية (١٣٩١هـ).
- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم
لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت ٧٩٥هـ).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة — بيروت —
لبنان، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ).
- الجامع لأحكام القرآن
لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ).
دار إحياء التراث العربي — بيروت، الطبعة الثانية.
- الجدل الحثيث في بيان ما ليس بحديث
لأحمد بن عبد الكريم العامري الغزي (ت ١١٤٣هـ)
قرأه: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الراية — الرياض، الطبعة الأولى
(١٤١٢هـ).
- الجدل ((على طريقة الفقهاء))
لأبي الوفاء علي بن عجيل بن محمد بن عجيل البغدادي (ت ٥١٣هـ).
تحقيق: جورج مقدسي، نشر: المعهد الفرنسي بدمشق (١٩٦٧م).
- الجرح والتعديل
للمحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ).
مطبوعة مجلس دائرة المعارف العثمانية — الهند، دار الكتب العلمية —
بيروت — لبنان، الطبعة الأولى.
- جمع الجوامع
لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (ت ٧٧١هـ).
[مطبوع مع شرح جلال الدين المحلي، وحاشية البناني] دار الفكر (١٤٠٢هـ).

- جمهرة اللغة
- لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ).
مطبوعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن.
تصوير دار صادر، الطبعة الأولى (١٣٤٥هـ).
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية
- لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي (ت ٧٧٥هـ).
تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار العلوم — الرياض، مطبعة عيسى
الباي الحلبي (١٣٩٨هـ).
- الجوهر النقي
- لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني، الشهير بـ "ابن التركماني" (ت
٧٤٥هـ).
- [مطبوع بحاشية السنن الكبرى للبيهقي].
- حاشية البناني — عبد الرحمن بن جاد الله (ت ١١٩٨هـ) — علي
شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع لابن السبكي، دار الفكر (١٤٠٢هـ)
- حاشية رد المحتار على الدر المختار
لمحمد أمين الشهير بـ "ابن عابدين".
دار الفكر — بيروت، الطبعة الثانية (١٣٨٦هـ).
- حاشية الشيراملسي — أبي الضياء علي بن علي القاهري (ت ١٠٨٧هـ)
— علي نهاية المحتاج للرملي.
دار الفكر — بيروت، طبعة عام (١٤٠٤هـ).
- الحاوي الكبير
- لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض
وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة
الأولى (١٤١٤هـ).

- الحسبة (قاعدة في الحسبة)
 لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
 تحقيق: سيد بن محمد بن أبي سعدة المصري، تقديم: الشيخ مقبل بن هادي
 الوادعي، مكتبة دار الأرقم — الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء
 للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)
 دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).
- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء
 لسيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال (ت ٥٠٧هـ).
 تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مكتبة الرسالة الحديثة، الطبعة
 الأولى (١٩٨٨م).
- حلية الفقهاء
 لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا.
 تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.
 الشركة المتحدة للتوزيع — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- الخراج
 لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت ١٨٢هـ).
 تحقيق: د. محمد إبراهيم البناء، دار الإصلاح للطبع والنشر والتوزيع.
- خطبة الحاجة
 لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي — بيروت/ دمشق، الطبعة
 الثالثة (١٣٩٧هـ) — بيروت.
- الخلاف بين العلماء أسبابه وموقفنا منه
 للعلامة محمد بن صالح العثيمين.
 دار المجتمع — جدة، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

- الدراري المضية شرح الدرر البهية
لمحمد بن علي الشوكاني.
دار المعرفة — بيروت — لبنان (١٣٩٨هـ).
- دراسات في الاختلافات الفقهية
للدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، دار السلام، القاهرة/ حلب/ بيروت،
الطبعة الثالثة (١٤٠٥هـ).
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية
للمحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
تعليق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- الدرر البهية
لمحمد بن علي الشوكاني.
[مطبوع مع شرحه الدراري المضية للمؤلف نفسه]
دار المعرفة — بيروت — لبنان (١٣٩٨هـ)، وكتب على الجزء الثاني:
الطبعة الأولى (١٣٤٧هـ).
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة
لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).
تحقيق: محمد سيد جاد الحق، الناشر: دار الكتب الحديثة — مصر، الطبعة
الثانية (١٣٨٥هـ) مطبعة المدني.
- الدر المختار شرح تنوير الأبصار
لمحمد بن علي الحصكفي (ت ١٠٨٨هـ)
دار الفكر — بيروت، [مطبوع مع حاشية ابن عابدين] الطبعة الثانية
(١٣٨٦هـ).
- ديوان امرئ القيس
ضبط وتصحيح: مصطفى عبد الشافي.
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).

- ديوان جرير
دار صادر — بيروت — لبنان.
- الذريعة إلى مكارم الشريعة
لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني (ت
٥٠٢هـ).
- تقديم ومراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية
— مصر، الطبعة الأولى (١٣٩٣هـ).
- ذم الفرقة والاختلاف في الكتاب والسنة
للعلامة الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان، مكتبة لينة — مصر، الطبعة
الأولى (١٤١٠هـ).
- ذيل تأريخ بغداد
لأبي عبد الله محب الدين محمد بن محمود المعروف بـ "ابن النجار" (ت
٦٤٣هـ).
- [مطبوع مع تاريخ بغداد] دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- الذيل على طبقات الحنابلة
لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت ٧٩٥هـ).
تصحيح: محمد حامد الفقي.
مطبعة السنة المحمدية — القاهرة (١٣٧٢هـ).
- الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية
لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
[مطبوع ضمن مجموعة الرسائل المنيرية]
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٤٣هـ).
- الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض
لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ).

تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).

○ الرسالة

للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ).

تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، طبع عام (١٣٠٩هـ).

○ رفع الملام عن الأئمة الأعلام

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).

المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة (١٣٩٢هـ).

○ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

لأبي الفضل محمود بن عبد الله الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)

دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، وإدارة الطباعة المنيرية.

○ الروض المربع شرح زاد المستقنع

لمنصور بن يونس البهوتي.

الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ). [مطبوع مع حاشية عبد الرحمن بن محمد بن

قاسم].

○ روضة الناظر وجنة المناظر

لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ).

راجعه: سيف الدين الكاتب، الناشر: دار الكتاب العربي — بيروت —

لبنان (١٤٠١هـ).

ونسخة أخرى بتحقيق: د. عبد العزيز السعيد، طبعة جامعة الإمام محمد

بن سعود الإسلامية — الرياض (١٣٩٧هـ).

○ روضة القضاة وطريق النجاة

لأبي القاسم علي بن محمد السمناي (ت ٤٩٩هـ).

تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة — بيروت — لبنان.

دار الفرقان — عمان — الأردن، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ).

- زاد المستقنع في اختصار المقنع
لموسى بن أحمد المقدسي الحجاوي (ت ٩٦٨هـ).
مكتبة الرياض الحديثة.
ونسخة أخرى: مع الروض المربع وحاشية ابن قاسم، الطبعة الثانية
(١٤٠٣هـ).
- الزاهر في معاني كلمات الناس
لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري.
تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار الرشيد للنشر — العراق (١٣٩٩هـ).
- الزهد
للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
دار الريان للتراث — القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- السنة
للمحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني
(ت ٢٨٧هـ).
مع تخريج أحاديثه للألباني.
المكتب الإسلامي — بيروت/ دمشق، الطبعة الأولى (١٤٠٠هـ).
- سنن الدارقطني
لعلي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ).
عالم الكتب — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).
- سنن الدارمي
لأبي محمد عبد الله بن مهران الدارمي (ت ٢٥٥هـ).
دار الفكر — القاهرة (١٣٩٨هـ).
- سنن أبي داود
سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ).
دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان.

- سنن سعيد بن منصور (ت ٢٢٧هـ)
- تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية — الهند، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- السنن الكبرى للبيهقي
- أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)
- دار الفكر.
- سنن ابن ماجه
- أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ).
- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
- سنن النسائي ((المجتبى))
- لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت ٣٠٣هـ)
- [مطبوع مع شرح السيوطي وحاشية السندي]
- دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان.
- سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل
- تحقيق: محمد علي قاسم العُمري، نشر: الجامعة الإسلامية — المدينة المنورة
- الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية
- لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية.
- دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- سير أعلام النبلاء
- لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ).
- ياشرف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة (١٤٠٦هـ).
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية
- لمحمد بن محمد مخلوف.

- دار الفكر — بيروت.
- شرح أدب القاضي للخصاف
لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بـ "الخصاف" (ت ٣٧٠هـ).
الناشر أسعد طرابزوني الحسيني (١٤٠٠هـ).
- شرح أدب القاضي للخصاف
لعمر بن عبد العزيز بن مازة المعروف بـ "الصدر الشهيد".
تحقيق: محيي هلال السرحان، نشر: وزارة الأوقاف في الجمهورية العراقية
(١٣٩٨هـ).
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة
للمحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت
٤١٨هـ).
تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع — الرياض.
- شرح تنقيح الفصول
لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر — القاهرة، الطبعة الأولى
(١٣٩٣هـ).
- شرح الجلال المحلي — شمس الدين محمد بن أحمد — على متن
جمع الجوامع لابن السبكي
[مطبوع مع حاشية البناني وتقريرات الشرييني]، دار الفكر (١٤٠٢هـ).
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك
لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت ١١٢٢هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).
- شرح السنة
لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البرهاري (ت ٣٢٩هـ)

- تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم للنشر والتوزيع —
الدمام، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- شرح السنة
- لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٦هـ).
تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود.
دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- شرح صحيح مسلم
- لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)
[مطبوع مع إرشاد الساري للقسطلاني]
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان.
- شرح العضد — عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) —
لمختصر ابن الحاجب.
- [مطبوع مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني]
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).
- شرح علل الترمذي
- لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت ٧٩٥هـ)
تحقيق: نور الدين عتر، دار الملاح للطباعة والنشر، الطبعة الأولى
(١٣٩٨هـ).
- شرح القواعد الفقهية
- لأحمد بن محمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ).
تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم — دمشق، الطبعة الثالثة
(١٤١٤هـ).
- الشرح الكبير
- لأبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة (ت
٦٨٢هـ).

- [مطبوع مع المغني لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة].
دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان (١٤٠٣هـ).
- الشرح الكبير ((العزیز شرح الوجيز))
لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣هـ).
[مطبوع مع المجموع للنووي].
- شرح الكوكب المنير
لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ((ابن النجار)) (ت ٩٧٢هـ).
تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد.
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز —
مكة المكرمة.
دار الفكر — دمشق (١٤٠٠هـ).
- شرح مختصر الروضة
لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ).
تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة — بيروت —
لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).
- شرح مراقبي السعود على أصول الفقه
لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الحكني الشنقيطي، مطبعة المدني (المؤسسة
السعودية. مصر) (١٣٧٨هـ).
- شرح منظومة رسم المفتي
لمحمد أمين الشهير بـ "ابن عابدين"
[مطبوع ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين] دار إحياء التراث العربي —
بيروت — لبنان.
- الشريعة
لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت ٣٦٠هـ).

- تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- الصحاح ((تاج اللغة وصحاح العربية)) لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ).
- تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين — بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ).
- صحيح الإمام البخاري
أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ).
ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، [مطبوع مع شرحه فتح الباري لابن حجر] دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- صحيح ابن خزيمة
أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ).
تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة الأولى (١٣٩٥هـ).
- صحيح الإمام مسلم
لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ).
[مطبوع مع شرح النووي وإرشاد الساري للقسطلاني]
ونسخة أخرى: بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي
لأحمد بن حمدان الحراني (ت ٦٩٥هـ).
تعليق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة (١٣٩٧هـ).
- صفحات في أدب الرأي ((أدب الاختلاف في مسائل العلم))
لمحمد عوامة.

- دار القبلة للثقافة الإسلامية — جدة، مؤسسة علوم القرآن — دمشق،
الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- الصلة بين علم المنطق والقانون
للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي.
مطبعة شفيق — بغداد (١٤٠٦هـ)
- الضعفاء
لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت ٣٢٢هـ).
تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة
الرابعة (١٤٠٤هـ).
- الضعفاء والمتروكون
لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)
تحقيق: السيد صبحي البدري السامرائي، مؤسسة الرسالة — بيروت الطبعة
الأولى (١٤٠٤هـ).
- الطبقات لابن سعد
أبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ).
تقديم: إحسان عباس
دار صادر — بيروت — لبنان (١٤٠٥هـ).
- طبقات الحنابلة
للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى.
تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية — القاهرة.
- طبقات الشافعية
لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢هـ).
تحقيق: عبد الله الجبوري، دار العلوم (١٤٠١هـ).
- طبقات الشافعية الكبرى
لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ).

تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

○ طرح التثريب في شرح التثريب

للكافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ).

دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان.

○ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية

لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بـ "ابن قيم الجوزية".

تقديم: محمد محيي الدين عبد الحميد، مراجعة: أحمد عبد الحلیم العسكري، مطبعة دار الفكر — بيروت — لبنان.

○ طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف

لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت ٥٥٢هـ).

تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث — القاهرة.

○ طلبه الطلبة

لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ).

تحقيق: خليل الميس، دار القلم — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).

○ الطهارة

لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ).

صورة مخطوطة مسجلة في الجامعة الإسلامية برقم (٤٦٦٦).

ونسخة أخرى: بتحقيق: د. صالح بن محمد الفهد المزيد، مطبعة المدني — مصر، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ) باسم "الطهور".

ونسخة ثالثة: بتحقيق: مشهور حسن سلمان، مكتبة الصحابة — جدة، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ) باسم "الطهور".

- عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذى
 لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت ٥٤٣هـ).
 دار الكتاب العربي — بيروت.
- العقيدة الطحاوية
 لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت ٣٢١هـ).
 تحقيق: جماعة من العلماء، تخريج: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني،
 المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة (١٤٠٠هـ).
 [مطبوع مع شرحها لابن أبي العز الحنفي].
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية
 لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)
 تحقيق: إرشاد الحق الأثري، الناشر: إدارة العلوم الأثرية — باكستان،
 الطبعة الثانية (١٤٠١هـ).
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري
 لبدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (ت ٥٥٨هـ).
 مطبعة الباي بمصر، الطبعة الأولى (١٣٩٢هـ).
- العناية شرح الهداية
 لأكمل الدين محمد بن محمود البابري (ت ٧٨٦هـ).
 [مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام]، دار إحياء التراث العربي — بيروت.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود
 لأبي محمد شمس الحق العظيم آبادي.
 تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر — بيروت — الطبعة الثالثة
 (١٣٩٩هـ).
- العين
 لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ).
 تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي.

منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

○ الغاية القصوى في دراية الفتوى

لعبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ).

تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، دار الإصلاح — الدمام.

○ غاية المرام شرح مغني ذوي الأفهام

للشيخ عبد المحسن بن ناصر آل عبيكان.

شركة العبيكان للطباعة والنشر — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).

○ غرائب القرآن ورغائب الفرقان

لنظام الدين الحسن بن محمد القمي النيسابوري.

[مطبوع بحاشية جامع البيان للطبري].

○ غريب الحديث

لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ).

تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة

الأولى (١٤٠٥هـ).

○ الفائق في غريب الحديث

للزمخشري.

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي.

دار المعرفة — بيروت، الطبعة الثانية.

○ فتاوى ابن الصلاح

عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو بن الصلاح.

تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار الوعي — حلب، مطبعة

الحضارة العربية — القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).

○ الفتاوى الكبرى

لشيخ الإسلام ابن تيمية.

- تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا
دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري
للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.
دار المعرفة — بيروت، تصحيح: الشيخ العلامة عبد العزيز بن باز،
وإشراف: محب الدين الخطيب.
- فتح القدير
لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت ٦٨١هـ).
دار إحياء التراث العربي — بيروت.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير
لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ).
دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- الفتيا ومناهج الإفتاء
لمحمد سليمان عبد الله الأشقر.
مكتبة المنار الإسلامية — الكويت، الطبعة الأولى (١٣٩٦هـ).
- الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية
لمحمود حمزة (ت ١٣٠٥هـ).
دار الفكر — دمشق، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- الفروق ((أنوار البروق في أنواء الفروق))
لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي.
[مطبوع بحاشيته "إدراج الشروق على أنواء الفروق" لابن الشاط ومعهما
تهذيب الفروق لمحمد علي بن الحسين المالكي] عالم الكتب — بيروت.
- الفروع
لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ).
عالم الكتب — بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٢هـ).

- فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام
 لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ).
 تحقيق: البتول بن علي، طباعة ونشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية
 — المملكة المغربية (١٤١٠هـ).
- فقه التعامل مع المخالف
 للدكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي.
 دار الوطن — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).
- الفقيه والمتفقه
 لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ).
 تعليق: إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الثانية
 (١٤٠٠هـ).
- الفهرست
 لأبي الفرج محمد بن إسحاق المشهور بـ "ابن النديم" (ت ٣٨٥هـ).
 دار المعرفة — بيروت — لبنان (١٣٩٨هـ).
- فواتح الرحموت
 لعبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري.
 [مطبوع مع المستصفي للغزالي]
 دار العلوم الحديثة — بيروت — لبنان، المطبعة الأميرية ببولاق — مصر
 (١٣٢٥هـ).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير
 لمحمد عبد الرؤوف المناوي.
 دار المعرفة — بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩١هـ).
- ((قاعدة)) في توحد الملة وتعدد الشرائع
 لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
 [مطبوع ضمن مجموعة الرسائل المنيرية]

- دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٤٦هـ).
- القاموس المحيط
- لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٨١٧هـ).
- دار الفكر — بيروت.
- القصيدة النونية ((الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية))
- لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بـ "ابن قيم الجوزية".
- [مطبوعة مع شرحها للدكتور محمد خليل هراس]
- الناشر: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر — مصر.
- ونسخة أخرى: نشر دار المعرفة — بيروت لبنان، مطبعة التقدم العلمية — مصر (١٣٤٥هـ).
- القواعد
- لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ (ت ٧٥٨هـ).
- تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد.
- من مطبوعات جامعة أم القرى — مكة المكرمة، شركة مكة للطباعة.
- القواعد
- لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب (ت ٧٩٥هـ).
- دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام
- لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ).
- دار الكتب العلمية — بيروت.
- قواعد الأصول ومعاهد الفصول ((مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل)).
- لصفي الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي الحنبلي (ت ٧٣٩هـ).
- تحقيق: علي عباس الحكمي.

- من مطبوعات جامعة أم القرى — مكة المكرمة، شركة مكة للطباعة،
الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).
- القواعد النورانية الفقهية
لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف — الرياض، الطبعة الثانية
(١٤٠٤هـ).
- قوانين الأحكام الشرعية ((القوانين الفقهية))
لمحمد بن أحمد بن محمد بن جزى الكلبي (ت ٧٤١هـ).
دار القلم — بيروت.
- الكاشف ((في معرفة من له رواية في الكتب الستة))
لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- الكامل في ضعفاء الرجال
لأبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥هـ).
تحقيق: د. سهيل زكار، مراجعة: يحيى مختار غزاوي.
دار الفكر — بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٠٩هـ).
- الكشاف ((عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل))
لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)
دار المعرفة — بيروت.
- كشاف اصطلاحات الفنون
لمحمد بن علي التهانوي.
تحقيق: د. لطفي عبد البديع، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب
(١٩٧٧م).
- كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة
لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)

- تحقيق: حبيب الرحمن الأنماطي.
مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ).
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس
لإسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ).
تصحيح وتعليق: أحمد القلاش
مؤسسة الرسالة — بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٠٣هـ).
- الكفاية على الهداية
لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني.
[مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام].
- الكليات
لأبي البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)
تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري.
من منشورات وزارة الثقافة — دمشق (١٩٨٢م) الطبعة الثانية.
- لسان العرب
لمحمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت ٧١١هـ).
تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي
دار المعارف.
- لسان الميزان
للدحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).
دار الفكر — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- المبدع في شرح المقنع
لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (ت ٨٨٤هـ).
المكتب الإسلامي — بيروت (١٩٨٠م).
- المسوط
لشمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠هـ).

- عناية: خليل الميس، دار المعرفة — بيروت (١٤٠٦هـ).
- الجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين
لأبي حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤هـ)
- تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة — بيروت (١٤١٢هـ).
- مجلة الأحكام العدلية
ألّفها لجنة من علماء الدولة العثمانية.
[مطبوعة مع شرحها لسليم رستم باز اللبناني]
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة.
- مجمع الأمثال
لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني (ت ٥١٨هـ).
تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة — بيروت.
- مجمع البحرين في زوائد المعجمين [الأوسط والصغير للطبراني]
للمحافظ نور الدين الهيثمي.
تحقيق ودراسة: عبد القدوس بن محمد نذير.
الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع — الرياض، الطبعة الأولى
(١٤١٣هـ).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد
لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ).
مؤسسة المعارف بيروت (١٤٠٦هـ).
- مجمل اللغة
لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)
تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة
الأولى (١٤٠٤هـ).
- المجموع ((شرح المهذب))
لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ).

- دار الفكر [مطبوع بجاثيته الشرح الكبير "شرح الوجيز" للرافعي،
والتلخيص الحبير لابن حجر].
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية
جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وساعده ابنه محمد.
إشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين — المملكة العربية
السعودية.
تنفيذ: مكتبة النهضة الحديثة — مكة المكرمة.
طبع في إدارة المساحة العسكرية بالقاهرة (١٤٠٤هـ).
- المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث
لأبي موسى محمد بن أبي بكر بن أبي عيسى المدني الأصفهاني (ت
٥٨١هـ).
- تحقيق: عبد الكريم العزباوي.
من مطبوعات جامعة أم القرى — مكة المكرمة.
دار المدني — جدة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ — ١٤٠٨هـ).
- مجموعة بحوث فقهية
للدكتور: عبد الكريم زيدان.
مكتبة القدس، ومؤسسة الرسالة (١٤٠٢هـ).
- مجموعة رسائل ابن عابدين
محمد أمين بن عمر.
دار إحياء التراث العربي — بيروت.
[تتضمن المجموعة منظومة رسم المفتي وشرحها].
- مجموعة الرسائل المنيرية
نشر وتصحيح: إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها محمد منير عبده أغا
الدمشقي.
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٤٣هـ).

- مجموعة الرسائل والمسائل النجدية
لبعض علماء نجد الأعلام.
دار العاصمة — الرياض — المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة
(١٤١٢هـ).
- المحكم والمحيط الأعظم
لعلي بن إسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨هـ).
تحقيق: د. مراد كامل، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي —
مصر، الطبعة الأولى (١٣٩٢هـ).
- المحلى
لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ).
تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث — القاهرة.
- الحصول في علم أصول الفقه
لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ).
تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني.
من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض، الطبعة
الأولى (١٤٠٠هـ).
- مختصر إيقاظ همم أولي الأبصار
الأصل لصالح بن محمد العمري الفلاني، اختصره: سليم الهلالي.
المكتبة الإسلامية — الأردن، مكتبة المعارف — الرياض.
- مختصر الخرقى
عمر بن الحسين الخرقى (ت ٣٣٤هـ).
مؤسسة الخافقين ومكتبتها، الطبعة الثالثة (١٤٠٢هـ).
- مختصر المزني
إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (ت ٢٦٤هـ).
[ملحق بكتاب الأم للشافعي].

- المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل
لعبد القادر بن بدران الدمشقي.
تعليق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة — بيروت،
الطبعة الثانية (١٤٠١هـ).
- المدخل الفقهي العام
لمصطفى أحمد الزرقاء
دار الفكر، مطابع ألف باء — الأديب — دمشق، الطبعة التاسعة (١٩٦٧م
— ١٩٦٨م).
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية
للدكتور عبد الكريم زيدان.
مؤسسة الرسالة — بيروت، مكتبة القدس — بغداد، الطبعة العاشرة
(١٤٠٨هـ).
- المدخل للتشريع الإسلامي
للدكتور محمد فاروق النبهان.
الناشر: وكالة المطبوعات — الكويت، دار القلم — بيروت — لبنان،
الطبعة الثانية (١٩٨١م).
- المدونة الكبرى ((رواية سحنون عن ابن القاسم)) في فقه الإمام مالك
دار الفكر — بيروت (١٤٠٦هـ).
[مطبوع معها مقدمات ابن رشد] مكتبة الرياض الحديثة.
- مذاهب الحكام في نوازل الأحكام
للقاضي عياض وابنه محمد، وعياض هو عياض بن موسى بن عياض
اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤هـ).
تحقيق: د. محمد بن شريفة.
دار الغرب الإسلامي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٩٩٠م).

- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر
للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ).
دار القلم — بيروت.
- مراتب الإجماع
لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ).
[مطبوع بحاشيته نقد مراتب الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية].
دار الكتب العلمية — بيروت.
- مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود (نظم في أصول الفقه)
لسيد عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي.
[مطبوع مع شرحه "شرح مراقي السعود" لمحمد الأمين بن أحمد زيدان
الشنقيطي]، مطبعة المدني — مصر (١٣٧٨هـ).
- مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابنه صالح
تحقيق ودراسة: د. فضل الرحمن دين محمد.
الدار العلمية — دلهي — الهند، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
- مسائل الإمام أحمد لابنه عبد الله
تحقيق: زهير الشاويش.
- المكتب الإسلامي — بيروت، دمشق، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ).
- مسائل الإمام أحمد لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني
تصحيح وتقديم: محمد رشيد رضا، مقابلة: محمد بهجة البيطار.
دار المعرفة — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٥٣هـ).
- المستدرک علی الصحیحین
لأبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم (ت ٤٠٥هـ).
[مطبوع بحاشيته التلخيص للذهبي]
دار المعرفة — بيروت.

○ المستصفى من علم الأصول
لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).
[مطبوع بحاشيته فواتح الرحموت للأنصاري]
دار العلوم الحديثة — بيروت — لبنان، المطبعة الأميرية — بولاق — مصر
(١٣٢٥هـ).

○ المسند
للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
[بحاشيته منتخب كنز العمال للهندي]
مع فهرس رواة المسند للشيخ الألباني.
المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة الخامسة (١٤٠٥هـ).

○ المسودة في أصول الفقه
لآل تيمية: شيخ الإسلام ووالده وجده.
جمعها: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحرابي
الدمشقي (ت ٧٤٥هـ).
تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
الناشر: دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان.

○ المصباح المنير
لأحمد بن محمد بن علي الفيومي (ت ٧٧٠هـ).
مكتبة لبنان — بيروت (١٩٨٧م).

○ المصنف
لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
المكتب الإسلامي — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).

○ المصنف في الأحاديث والآثار
لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ).

تحقيق: عبد الخالق الأفغاني، وعامر العمري الأعظمي.
طبع عام (١٣٩٠هـ).

○ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية

للمحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني.

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار المعرفة — بيروت — لبنان.

[ومطبوع معه فهرس أحاديثه للدكتور يوسف المرعشلي]

الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).

○ المطلع على أبواب المقنع

لأبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البجلي (ت ٧٠٩هـ).

المكتب الإسلامي (١٤٠١هـ).

○ معالم السنن ((شرح سنن أبي داود))

لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨هـ).

المكتبة العلمية — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠١هـ).

○ معاني الآثار ((شرح معاني الآثار))

لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت ٣٢١هـ).

تحقيق: محمد زهري النجار.

دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ).

○ معاني القرآن الكريم

لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت ٣٨٨هـ).

تحقيق: محمد علي الصابوني، مطبوعات جامعة أم القرى — مكة المكرمة،

الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).

○ المعتمد في أصول الفقه

لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ).

تقديم: خليل الميس، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى

(١٤٠٣هـ).

- المعجم الأوسط
 للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني.
 بتحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف — الرياض، الطبعة الأولى
 (١٤٠٥هـ — ١٤٠٦هـ).
- المعجم الصغير للطبراني
 أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (ت ٣٦٠هـ).
 تصحيح ومراجعة: عبد الرحمن محمد عثمان.
 دار الفكر — بيروت — لبنان، الطبعة الثانية (١٤٠١هـ).
- المعجم الكبير
 للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ).
 تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
- معجم لغة الفقهاء
 للدكتور محمد رواس قلعجي والدكتور حامد صادق قنيسي.
 دار النفائس — بيروت، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ).
- معجم المؤلفين
 لعمر رضا كحالة.
 دار إحياء التراث العربي — بيروت.
- معرفة السنن والآثار
 لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ).
 تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي — حلب "ومجموعة من
 الناشرين" الطبعة الأولى (١٤١١هـ).
- معنى قول الإمام المطلبية: ((إذا صح الحديث فهو مذهبي))
 لتقي الدين السبكي.
 [ضمن مجموعة الرسائل المنيرية]

○ المعيار المعرب

لأحمد بن يحيى الونشريسي.

حقق بإشراف: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت
(١٤٠١هـ).

○ معين الحكام على القضايا والأحكام

لأبي إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع (ت ٧٣٣هـ).

تحقيق: محمد بن قاسم بن عياد، دار الغرب الإسلامي — بيروت — لبنان
(١٩٨٩م).

○ المغرب في ترتيب المعرب

لناصر الدين المطرزي (ت ٦١٠هـ).

تحقيق: محمود فاحوري وعبد الحميد مختار
مكتبة أسامة بن زيد — حلب، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).

○ المغني

لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ).

[مطبوع مع الشرح الكبير لعبد الرحمن بن أبي عمر بن قدامة المقدسي]

دار الكتاب العربي — بيروت (١٤٠٣هـ).

ونسخة أخرى: طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية — الرياض،
مكتبة الرياض الحديثة.

○ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار

لزین الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ).

[مطبوع مع إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي]

دار المعرفة — بيروت — لبنان.

○ المفردات في غريب القرآن

لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ "الراغب الأصفهاني" (ت

٥٠٢هـ).

- تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة — بيروت — لبنان.
- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة
لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ).
نشر وتصحيح وتعليق: إدارة الطباعة المنيرية.
[مطبوع ضمن مجموعة الرسائل المنيرية]
دار إحياء التراث العربي — بيروت — لبنان، الطبعة الأولى (١٣٤٦هـ).
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم
لأحمد بن مصطفى الشهير بـ "طاش كبري زاده".
تحقيق: كامل كامل بكري و عبد الوهاب أبو النور.
دار الكتب الحديثة — مصر.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول
لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني (ت ٧٧١هـ).
تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.
دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان (١٤٠٣هـ).
- مقاييس اللغة
لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ).
تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
[دار الكتب العلمية — إيران]
مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية (١٣٨٩هـ).
- المقتنى في سرد الكنى
لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ).
تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد.
من مطبوعات الجامعة الإسلامية — المدينة المنورة، الطبعة الأولى
(١٤٠٨هـ).

- مقدمة ابن خلدون
عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ).
نشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات — بيروت — لبنان.
- مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث
لأبي عمر عثمان بن عبد الرحمن المعروف بـ "ابن الصلاح" (ت ٦٤٢هـ).
دار الكتب العلمية — بيروت (١٣٩٨هـ).
- المقنع في شرح مختصر الخرقى
لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الله بن البنا (ت ٤٧١هـ).
تحقيق: د. عبد العزيز بن سليمان البعيمي، مكتبة الرشد — الرياض،
الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).
- المنتقى ((من السنن المسندة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم))
لأبي محمد عبد الله بن الجارود النيسابوري (ت ٣٠٧هـ).
تحقيق: لجنة من العلماء، دار القلم — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).
- المنتقى ((شرح موطأ الإمام مالك))
لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٩٤هـ).
دار الكتاب العربي — بيروت، مطبعة السعادة — مصر، الطبعة الأولى
(١٣٣١هـ).
- منتقى الأخبار [المنتقى من الأخبار في الأحكام]
لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية (ت ٦٥٢هـ)
دار الجيل — بيروت — لبنان (١٩٧٣م).
طبع وتصحيح وتعليق: إدارة الطباعة المنيرية.
- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ((مختصر ابن الحاجب))
لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو المعروف بـ "ابن الحاجب" (ت ٦٤٦هـ).

- دار الكتب العلمية — بيروت — لبنان.
- الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ)، توزيع: دار الباز — مكة المكرمة.
- ونسخة أخرى: مع شرحه المسمى ((بيان المختصر)) للأصفهاني.
- تحقيق: د. محمد مظهر بقا.
- نشر: جامعة أم القرى — مكة المكرمة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال
- رواية أبي خالد الدقاق يزيد بن الهيثم بن طهمان البادي.
- تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف
- من منشورات مركز البحث العلمي في كلية الشريعة في مكة المكرمة
- دار المأمون للتراث — دمشق — بيروت.
- من كلام الإمام أحمد في علل الحديث ومعرفة الرجال
- من رواية المروزي والميموني وصالح بن أحمد.
- تحقيق: صبحي البدرى السامرائي، مكتبة المعارف — الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).
- المنهاج
- لشرف الدين يحيى بن شرف النووي.
- [مطبوع مع شرحه السراج الوهاج للغمراوي]
- دار المعرفة — بيروت.
- المنهاج في ترتيب الحجج
- لأبي الوليد الباجي.
- تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٩٨٧م).
- منهاج الوصول
- لناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥هـ).
- [مطبوع مع شرحه "نهاية السؤل" للأسنوي]

ومعها "سلم الوصول لشرح نهاية السؤل" للمطيعي، عالم الكتب — بيروت.

○ من يملك حق الاجتهاد

للشيخ سلمان بن فهد العودة.

دار الوطن للنشر — الرياض، الطبعة الأولى رجب (١٤١٢هـ).

○ المهذب

لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ).

[مطبوع مع شرحه "المجموع" للنووي]

"ومعهما شرح الوجيز للرافعي والتلخيص الحبير لابن حجر"

دار الفكر.

○ موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان

لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي.

تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة.

دار الكتب العلمية — بيروت.

○ الموافقات في أصول الأحكام

لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الشهير بـ "الشاطي"

(ت ٧٩٠هـ).

تعليق: محمد الخضر حسين التونسي، دار الفكر (١٣٤١هـ).

○ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل

لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بـ "الخطاب" (ت

٩٥٤هـ).

[وبحاشيته التاج والإكليل للمواق] دار الفكر، الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ).

○ موجبات الأحكام ووقاعات الأيام

لقاسم بن قطلوبغا (ت ٨٧٩هـ).

- تحقيق: د. محمد سعود المعيني، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية —
الجمهورية العراقية، مطبعة الإرشاد — بغداد (١٩٨٣م).
- الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ).
رواية يحيى بن يحيى الليثي.
إعداد: أحمد راتب عرموش، دار النفائس، الطبعة الثانية (١٣٩٧هـ).
ونسخة أخرى: مع شرح الزرقاني
دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).
- الناسخ والمنسوخ
لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت ٣٣٨هـ).
تحقيق: د. سليمان بن إبراهيم اللاحم.
مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- نزهة الأسماع في مسألة السماع
لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت
٧٩٥هـ).
- تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن الفرمان، دار طيبة — الرياض، الطبعة الأولى
(١٤٠٧هـ).
- ونسخة أخرى: بتحقيق: أم عبد الله بنت محروس العسيلي، دار العاصمة
— الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).
- نصاب الاحتساب
لعمر بن محمد بن عوض السنامي (ت في الربع الأول من القرن الثامن
الهجري).
- تحقيق: د. مريزن سعيد عسيري، مكتبة الطالب الجامعي — مكة المكرمة،
الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- نصب الراية لأحاديث الهداية
لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢هـ).

- دار الحديث — مصر، المركز الإسلامي للطباعة والنشر — القاهرة.
- نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العام
للدكتور محمد فوزي فيض الله.
مكتبة دار التراث — الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ).
- نقد مراتب الإجماع
لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية.
[مطبوع بحاشية مراتب الإجماع لابن حزم]
دار الكتب العلمية — بيروت.
- النكت عن كتاب ابن الصلاح
للدكتور ابن حجر العسقلاني.
تحقيق: د. ربيع بن هادي عمير.
من منشورات الجامعة الإسلامية — المدينة المنورة، الطبعة الأولى
(١٤٠٤هـ).
- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول
لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي (ت ٧٧٢هـ).
عالم الكتب — بيروت.
- النهاية في غريب الحديث والأثر
لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (ت
٦٠٦هـ).
تحقيق: طاهر أحمد عشراوي و محمود محمد الطناحي.
المكتبة العلمية — بيروت.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج
لشمس الدين محمد الرملي (ت ١٠٠٤هـ)
[ومعه حاشيتا الشيراملسي والمغربي الرشيد]
دار الفكر — بيروت (١٤٠٤هـ).

- نوادر الفقهاء
 لمحمد بن الحسن التميمي الجوهري.
 تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم — دمشق، الدار الشامية
 — بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).
- النوادر في اللغة
 لأبي زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ).
 تحقيق: د. محمد عبد القادر أحمد.
 دار الشروق — بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ).
- نواسخ القرآن
 لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ).
 تحقيق: محمد أشرف علي الملباري.
 من منشورات الجامعة الإسلامية — المدينة المنورة، الطبعة الأولى
 (١٤٠٤هـ).
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار
 لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ).
 دار الجليل — بيروت (١٩٧٣م).
- الهداية شرح بداية المبتدي
 لعلي بن عبد الجليل المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)
 [مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام].
- الهوى وأثره في الخلاف
 للعلامة الشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان.
 دار الوطن للنشر — الرياض، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية
 والأحوال الشخصية
 للدكتور محمد مصطفى الزحيلي.

مكتبة دار البيان — دمشق، الطبعة الأولى (١٤٠٢هـ).

○ الولاية والقضاة

لأبي عمر محمد بن يوسف الكندي المصري (ت ٣٥٠هـ)

تهذيب وتصحيح: رفن كست، مؤسسة قرطبة — القاهرة، الفاروق
الحديثة للطباعة والنشر — القاهرة.

○ الوفيات

لأبي العباس أحمد بن حسن الشهير بـ "ابن قنفذ" (ت ٨٠٩هـ).

تحقيق: عادل نويهض، نشر: دار الآفاق الجديدة — بيروت، الطبعة الثالثة
(١٤٠٠هـ).

○ وفيات الأذعيان وأنباء أبناء الزمان

لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ)

تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة — بيروت.

أبو أسامة = حماد بن أسامة

أسامة بن زيد

١٠٨

أسامة بن شريك الثعلبي

٢٥٣

إسحاق بن إبراهيم (ابن راهويه)

٨٤٩، ٨١٧، ٥٣٢، ٥١٤، ٢١٩، ١٢٣، ٦٥.

إسحاق بن أحمد الكاذبي

٧٦٦

إسحاق بن سليمان الرازي

٥٢١

الإسفراييني = إبراهيم بن محمد (أبو إسحاق)

أسماء بنت أبي بكر الصديق

١٣٤

أبو أسماء الرحبي = عمرو بن مرثد

أسماء بنت عميس الخثعمية

٢١٩، ٣٦٠، ٨٠٢، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١٣، ٨١٤،

٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠.

إسماعيل بن إبراهيم بن عليّة

٥٢، ٥٣، ٥١٨، ٥٦٦، ٧٩١، ٧٩٢

إسماعيل بن أحمد بن عمر (ابن السمرقندي)

٧٦٦

إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الجهضمي الأزدي (القاضي)

٢٦٠، ٢٦٣، ٢٩٩، ٣٩٣، ٤٧٩، ٦٦١.

إسماعيل بن عمر (عماد الدين أبو الفداء ابن كثير)

.٧٨٧ ، ٧٦٩ ، ٧٦٨ ، ٧٦٧ ، ٦٩٠ ، ٦٨١

إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (أبو إبراهيم المزني)

.٢٩٩ ، ٢٩٢ ، ١٢٣

إسماعيل بن اليسع (القاضي)

.٣٥٣ ، ٣٥٢

الإسنوي = عبد الرحيم بن الحسن

الأسود بن يزيد النخعي

.٥٤٨ ، ٥٤٥ ، ٥٣٨ ، ٥٣٦ ، ٥٣٣ ، ١١٧

أشعث بن سوار الكندي (القاضي)

.٧٨٥ ، ٧٨٤

أشهب بن عبد العزيز القيسي (الفقيه)

.١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٢٣

أصغ بن الفرغ بن سعيد (الفقيه)

٣٧٧

الأصم = عبد الرحمن بن كيسان

الأصمعي = عبد الملك بن قريب

الأعمش = سليمان بن مهران

الألباني = محمد ناصر الدين

الألوسي = محمود بن عبد الله

أبو أمامة = صدي بن عجلان

الآمدي = علي بن محمد

امرؤ القيس بن حجر الكندي (الشاعر)

٨٣

ابن أمير الحاج = محمد بن محمد بن محمد

الأنباري = محمد بن القاسم

أنس بن مالك الأنصاري

٢٨٦ ، ٥٢٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦٢٠ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٨٤ ، ٦٨٧ ، ٧٢٨ ،
٧٥١ ، ٨٠٢ .

الأنصاري = عبد العلي محمد

الأوزاعي = عبد الرحمن بن عمرو

ابن أبي أوفى = عبد الله بن علقمة

أيوب بن كيسان - أبو تميمة - السخيتاني

٧ ، ٧٨ ، ٢٢٣ ، ٤٤٤ ، ٧٢٢ ، ٧٢٥ ، ٧٨٠ .

أبو أيوب المراغي = يحيى بن مالك

أيوب بن موسى (أبو البقاء الكفوي)

٣٦ ، ٦٨ .

أبو أيوب الأنصاري = خالد بن زيد

البابرقي = محمد بن محمود

البخاري = محمد بن إسماعيل

ابن بدران = عبد القادر بن أحمد

البراء بن عازب الأنصاري

٤٤٩

أبو بردة = عامر بن عبد الله

بروع بنت واشق الأشجعية

١٦١ ، ١٦٨ ، ٣١٤ .

ابن بريدة = عبد الله بن بريدة

بريدة بن الحصيب الأسلمي

٣١٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

بريرة

١٠٧

البنار = أحمد بن عمرو

بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي

٥٢، ٥٤، ١٧٧.

ابن بطال = علي بن خلف

ابن بطة = عبيد الله بن محمد

البطليوسي = عبد الله بن محمد

البغوي = الحسين بن مسعود

بكر بن عبد الله المزني

١١٧، ١٧٣، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥،

٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٧.

بلال بن رباح

١٠٧

بهر بن أسد العمّي

٧٨٣

البهوتي = منصور بن يونس

البوصيري = أحمد بن أبي بكر

البيضاوي = عبد الله بن عمر

البيهقي = أحمد بن الحسين

ابن التركماني = علي بن عثمان

الترمذي = محمد بن عيسى

التسولي = علي بن عبد السلام

التهانوي = محمد بن علي

ابن تيمية = أحمد بن عبد الحلّيم (شيخ الإسلام)

ثابت بن الضحاك بن خليفة الأشهلي

٧٠٢

ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري

١٧٣، ٧٦٧، ٧٧١، ٧٨٧.

ثابت بن هرمز الكوفي (أبو المقدام)

٨٤٧

ثوبان (مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم)

٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٤.

ثوبان بن إبراهيم (أبو الفيض ذو النون المصري)

٤٥٧

أبو ثور = إبراهيم بن خالد

ثور بن يزيد أبو خالد الحمصي

٤٣٨

أبو جابر البياضي = محمد بن عبد الرحمن

جابر بن زيد الأزدي (أبو الشعثاء)

١٠٠، ١١٧، ١٣٧، ٤٨١.

جابر بن عبد الله الأنصاري

١٦٤، ٢١٦، ٣٢٤، ٤١٦، ٤٤٧، ٥٢٣، ٥٨٧، ٦٦٨، ٧١٦، ٧٢٧، ٧٢٩، ٨١١،

٨١٢، ٨٥٦.

ابن الجارود = عبد الله بن علي

الجبائي = محمد بن عبد الوهاب

أبو جحيفة = وهب بن عبد الله

الجرجاني = ١- أبو الحسن علي بن عبد العزيز

٢- أبو عبد الله محمد بن يحيى

٣- علي بن محمد

ابن جريج = عبد الملك بن عبد العزيز
ابن جُزَي = محمد بن أحمد
الخصاص الرازي = أحمد بن علي
أبو جعفر الرازي = عيسى بن أبي عيسى
جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب الفزاري
٥٧٧ ، ٥٧٨ .

جعفر بن أبي طالب

٢١٩ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٨ ، ٨١٠ ، ٨١٣ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨٢٠ .

أبو جعفر المنصور = عبد الله بن محمد
جلال الدين الخوارزمي الكرلاني
٦٤٨ ، ٦٨٤ ، ٦٨٨ ، ٦٩٠ ، ٨٨٣ .

ابن جميل = عبد الله

جندب بن جنادة (أبو ذر الغفاري)
١٠٥ ، ٥٨١ .

الجوزجاني = إبراهيم بن يعقوب

ابن الجوزي = عبد الرحمن بن علي

الجوهري = محمد بن الحسن

جوهر بن سعيد الأزدي

٦٨٢

الجويني = ١ - عبد الله بن يوسف أبو محمد

٢ - عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي

ابن أبي حاتم = عبد الرحمن بن محمد

أبو حاتم = محمد بن إدريس

ابن الحاجب = عثمان بن عمر

الحارث بن عبد الله الهمداني (الأعور)

٥٨٨

حارثة بن أبي الرجال الأنصاري

٥٤٣

الحازمي = محمد بن موسى

الحاكم = محمد بن عبد الله

ابن حبان = محمد بن حبان

ابن حبيب = عبد الملك

أم حبيبة = رملة بنت أبي سفيان

حبيبة بنت سهل بن ثعلبة الأنصارية

.٧٦٧، ٧٧١.

حجاج بن أرطاة النخعي

.٨٥٧، ٨٢٠، ٨٠٤، ٥٦٨.

الحجاج بن المنهال الأماطي

.٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧.

ابن حجر = أحمد بن علي

حجية بن عدي الكندي

٨٤٧

أبو حذيفة = موسى بن مسعود

حذيفة بن اليمان

.٤٢٣، ١٠٥.

ابن حزم = علي بن أحمد

حسان بن محمد النيسابوري (أبو الوليد)

٣٩٢

الحسن بن زياد اللؤلؤي

.٤١٠، ١٢٣

الحسن بن سعيد (أو: سعد) بن معبد الكوفي

٨٠٤

الحسن بن علي بن أبي طالب

٤٥٩

الحسن بن محمد بن الحسين (نظام الدين النيسابوري)

٦٩٥

الحسن بن يسار البصري

،٢١٩ ،٢١٨ ،٢١٦ ،١٨١ ،١٥١ ،١٥٠ ،١٤١ ،١٤٠ ،١٣٢ ،١٣١ ،١١٨ ،١١٧

،٧٢٤ ،٧٢٣ ،٧٢٢ ،٧٢١ ،٧١٨ ،٧١٧ ،٦٩٩ ،٥١٤ ،٤٥٤ ،٤٥١ ،٣٤٦ ،٣١١

،٧٩٢ ،٧٩١ ،٧٩٠ ،٧٨٩ ،٧٨٤ ،٧٨٣ ،٧٨٢ ،٧٨١ ،٧٦٩ ،٧٤٩ ،٧٢٦ ،٧٢٥

.٨٢٠ ،٨١٩ ،٨٠٦ ،٨٠٥ ،٨٠١ ،٧٩٤ ،٧٩٣

أبو الحسين بن بشران = علي بن محمد

أبو الحسين الحياط = عبد الرحيم بن محمد

الحسين بن علي بن إبراهيم (أبو عبد الله البصري)

٢٠

الحسين بن محمد بن المفضل (الراغب الأصفهاني)

.٤٣٩ ،٣٤٣ ،٣٦

الحسين بن مسعود (البغوي)

،٧٠١ ،٧٠٠ ،٦٩٣ ،٦٥٨ ،٦٥٦ ،٥٩١ ،٥٥٤ ،٥٥٢ ،٥٣٤ ،٥٣٢ ،٥٢٤ ،٣٢٥

.٨٤٥ ،٨٣٨ ،٨٢٣

الحصكفي = محمد بن علي

أبو الحصين = عثمان بن عاصم

حفص بن بشر

٧٨٥

حفص بن غياث بن طلق النخعي

٤٤٠

حفصة بنت عمر بن الخطاب

٧٩٨ ، ٨٠٢ .

الحكم بن عتيبة أبو محمد الكوفي

١١٧ ، ٢٨٧ ، ٧٦٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ .

حكيم بن حزام بن خويلد القرشي

٦٧٠ ، ٦٧١ .

حماد بن أسامة (أبو أسامة)

٦٦٢

حماد بن خالد الحياط

٧٦٦

حماد بن زيد بن درهم الأزدي

٧٢٢

حماد بن سلمة بن دينار البصري

٧٩٢ ، ٨٠٤

حماس بن عمرو الليثي

٥٩١

حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد

١٧ ، ٤٣ .

حمّد بن محمد بن إبراهيم الخطابي

٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٧٧ ، ٣٢٤ ، ٤٠١ ، ٥٢٩ ، ٥٥٢ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٧٨ ، ٥٨٦ ، ٥٩٠ ،

٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٩ ، ٦٤١ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٧٣ ، ٧١٦ ، ٧٢٩ ، ٨٢٥ ، ٨٣٢ ، ٨٨٧ .

ابن حمدان = أحمد بن حمدان

حمزة بن عبد المطلب

.٨١٢ ، ٨١١

حمود بن عبد الله التويجري

.١٢ ، ١٠

حميد بن أبي حميد الطويل البصري

.٧٩٢ ، ٦١٤

أبو حميد الساعدي = المنذر بن سعد

الحميدي = عبد الله بن الزبير بن عيسى

أبو حنيفة = النعمان بن ثابت

أبو حيان = محمد بن يوسف

حيان بن عبيد الله العدوي

٤٧٦

خالد بن زيد (أبو أيوب الأنصاري)

.١٧٥ ، ١٦٥

خالد بن الوليد

.٥٨٦ ، ٥٨٥ ، ٥٨٤ ، ٥٨٣ ، ٥٨٢ ، ١٣٧ ، ١٠٨

خبيب بن سليمان بن سمرة

.٥٧٩ ، ٥٧٨ ، ٥٧٧

خديجة بنت خويلد

٩٢

الخرقي = عمر بن الحسين

ابن خزيمة = محمد بن إسحاق

الخصاف = أحمد بن عمر

خُصَيْف بن عبد الرحمن الحضرمي

٦٦١

أبو الخطاب = محفوظ بن أحمد

الخطابي = حمد بن محمد

الخطيب البغدادي = أحمد بن علي

الخلال = أحمد بن محمد بن هارون

ابن خلدون = عبد الرحمن بن محمد

الخليل بن أحمد الفراهيدي

٣٥، ٦٢٤، ٦٧٦، ٦٩٦، ٧٨٨.

خولة بنت ثعلبة بن أصرم الأنصارية

١٠٤

خولة بنت حكيم بن أمية السلمية (أم شريك)

٣٧١، ٣٩٥.

ابن خويزمنداذ = محمد بن أحمد

خيثمة بن عبد الرحمن بن أبي سبرة الجعفي

٥٣٧

الدارقطني = علي بن عمر

الدارمي = عبد الله بن عبد الرحمن

أبو داود = سليمان بن الأشعث

أبو داود الطيالسي = سليمان بن داود

داود بن علي (الظاهري)

١٠٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٢، ١٤١، ١٦٥، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ٥٥٢،

٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٨، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧١، ٥٧٥، ٥٨٣، ٥٩١، ٥٩٧،

٥٩٨، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١٣، ٦٧٩، ٦٨٣، ٦٨٤، ٧٠٥، ٧٤٠، ٧٤٤، ٧٤٥، ٨٦٧،

٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧١.

داود بن أبي هند البصري

٧٤١، ٧٩٣.

أبو الدرداء = عويمر بن زيد

ابن دريد = محمد بن الحسن

ابن دقيق العيد = محمد بن علي

الدمنهوري = أحمد بن عبد المنعم

الدهلوي = أحمد بن عبد الرحيم

الدورقي = يعقوب بن إبراهيم

ابن أبي ذئب = محمد بن عبد الرحمن

أبو ذر = جندب بن جنادة

الذهبي = محمد بن أحمد بن عثمان

ذو النون المصري = ثوبان بن إبراهيم

الراغب الأصفهاني = الحسين بن محمد

رافع بن خديج الأنصاري

١١٩، ١٦٥.

أبو رافع القبطي

٧٢٧

الرافعي = عبد الكريم بن محمد

الربيع بن أنس البكري البصري

٥٢١

الربيع بن سبرة الجهني

١٦٧

ربيعة بن أمية بن خلف

٣٧١، ٣٩٥.

ربيعة بن فروخ - أبو عبد الرحمن - (ربيعة الرأي)

.١٢٠ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٥٧٤ ، ٦٠٦ .

رجاء بن حيوة الكندي

٨٥٥

ابن رجب = عبد الرحمن بن أحمد

رزين بن سليمان الأحمري

.٧٦٠ ، ٧٥٨ ، ٧٥٧ ، ٦٦١ ، ٦٦٠ .

ابن رشد = محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد

الرشيد = هارون بن محمد

رفاعة بن رافع بن مالك الأنصاري

.٥٤٩ ، ٥٤٣ .

رفاعة بن سموأل القرظي

٧٤٨

رُفَيْع بن مهران (أبو العالية الرياحي)

.١١٧ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٣٢٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥٢١ .

رملة بنت أبي سفيان (أم حبيبة)

.٧٩٧ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ .

الرملي = محمد بن أحمد بن حمزة

الزُّبَيْر بن العوَّام

٣٥٣

أبو زرعة الرازي = عبيد الله بن عبد الكريم

أبو الزبير المكي = محمد بن مسلم

الزرقاني = محمد بن عبد الباقي

زُرَيْق بن حَيَّان الدمشقي

.٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ .

زفر بن الهذيل بن قيس العبدي

١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ٢٠٦، ٢٠٨، ٣٨٩.

الزحشري = محمود بن عمر

الزنجاني = ١ - محمود بن أحمد

٢ - سعد بن علي

الزهري = محمد بن مسلم

زياد "البواب"

٥٦٣، ٥٦٤

زياد بن حدير الأسدي

٢٥٧

زيد بن أرقم الأنصاري

٣٩٠، ٣٩١، ٤٧٨.

زيد بن أسلم العدوي

٢٠٠

زيد بن ثابت الأنصاري

٩٩، ١٠٩، ١٦٢، ٨٢٦، ٨٣١، ٨٣٤.

زيد بن خالد الجهني

١٦٥

زيد بن سهل (أبو طلحة الأنصاري)

١١٤، ١٩٨، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٣،

٦٢٤، ٦٢٥.

زينب ابنة جحش

٧٩٧، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧.

زينب ابنة أبي سلمة

٧٨٩، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨١٥، ٨١٦.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر (ابن نجيم)

٤٦١

سالم بن رزين الأحمري - وقيل: سليمان بن رزين

٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٩، ٧٦٠.

سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب

٧٥٦، ٧٥٨.

سَبْرَة بن معبد الجهني

١٦٧

السبكي = علي بن عبد الكافي

ابن السبكي = عبد الوهاب بن علي

السرخسي = محمد بن أحمد

سعد بن علي (أبو القاسم الزنجاني)

٤٣٢

سعد بن مالك (أبو سعيد الخدري)

١١٩، ١٦٥، ٤٠٨، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٥٢٤، ٦٦٨.

سعد بن أبي وقاص

١٦٤، ١٦٥، ٥٣٢، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٠.

سعيد بن جبير

٧٨، ٨٨، ٤٨١، ٥٣٢، ٧٤٠، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٦٩.

سعيد بن الحكم بن أبي مريم

٣٥٣

أبو سعيد الخدري = سعد بن مالك

سعيد بن أبي عروبة: مهران، (أبو النصر البصري)

٧٨، ٦٦٢.

سعيد بن المسيب

١١٧، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ١٧٣، ١٨٢، ٢١٨، ٢٨٦، ٣٩٢، ٥١٤،
٥١٥، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٦١٥، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣،
٦٦٨، ٦٧٥، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٥٠، ٧٥٢،
٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٨٧٧، ٨٧٨.

سعيد بن منصور

٥٢٨، ٧٤١، ٧٩١، ٨٣١.

أبو سفيان = صخر بن حرب

سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري

١٢٣، ١٥٢، ٢٩٨، ٣٨٥، ٤٣٠، ٥١٤، ٥٣٢، ٥٦١، ٦٦٠، ٦٦١، ٧٥٧، ٧٥٨،
٧٥٩، ٧٦٠، ٧٨٤، ٨٤٧، ٨٦٧.

سفيان بن عيينة

٧٩، ١٠٣، ١٢٠، ٤٥٠.

سَلْمُ بن جُنَادَةَ (أبو السائب)

٣٩٤، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٧.

سلم بن زُرَيْر

٧٥٦، ٧٥٨، ٧٥٩.

سلمى بنت عميس الحثعمية

٨٠٨.

سلمان الفارسي

٢٢٢، ٢٥٨، ٣١٢.

أبو سلمة = عبد الله بن عبد الأسد

أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري

١١٧، ١١٩، ١٦٥.

أم سلمة = هند بنت أبي أمية

سليمان بن أحمد الطبراني

٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٧٨١، ٧٨٤، ٨٣١.

سليمان بن الأشعث (أبو داود)

٢٥٨، ٤١٦، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٨، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٨، ٦٧١، ٧٧٩،
٧٨٥، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٣٠، ٨٥٦، ٨٦٠.

سليمان بن خلف الباجي

٣٦، ٣٨، ١٤٤، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٣، ٢٣١، ٢٣٧، ٢٦٩، ٣٧٨، ٣٨٠، ٥٥٤،
٥٦٧، ٥٧٦، ٥٨٧، ٥٩٠، ٥٩٤، ٦٣٠، ٦٨٠، ٧٤١، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٦٤، ٧٧٢،
٧٨٩.

سليمان بن داود بن الجارود (أبو داود الطيالسي)

٢٥٢، ٥١٥.

سليمان بن سفيان المدني

٢٥١، ٢٥٢.

سليمان بن سُلَيْم الشامي (أبو سلمة)

٤٥٢

سليمان بن سمرة بن جندب

٥٧٧، ٥٧٩.

سليمان بن طَرْحَان التيمي

٢٢٦، ٢٣٠، ٢٥٩، ٢٦٣، ٤٦٣.

سليمان بن عبد القوي (نجم الدين الطوفي)

٢٦١، ٢٦٢.

سليمان بن مهران (الأعمش)

٨٨، ١١٧، ١١٨، ١٦٥، ٤٢٣.

سليمان بن موسى الأموي

٤٣٧

سليمان بن موسى الزهري

٥٧٧

سليمان بن يسار المدني

١٤٦

سليمان بن يوسف الياصوبي

٣٠٣

سمرة بن جندب الفزاري

٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٠، ٧٢٨.

سمرة بن عبد الرحمن

٨٤٧

السمعاني = عبد الكريم بن محمد

السمناني = علي بن محمد

أبو السنابل بن بَعَكَّك القرشي

١٠٧

سهل بن حنيف الأنصاري

٣٧، ٢٨٨.

سهل بن سعد الساعدي

١٦٤

سهل بن عبد الله التستري

٢٦٠

سويد بن قيس العبدي

٧٠٢

السيوطي = عبد الرحمن بن أبي بكر

الشاشي = محمد بن أحمد بن الحسين

الشاطبي = إبراهيم بن موسى

الشافعي = محمد بن إدريس

ابن شيرمة = عبد الله بن شيرمة

شبل بن عباد المكي

٦٨١

الشريبي = عبد الرحمن بن محمد

شريح بن الحارث النخعي

٢٠٤

الشريد بن سويد الثقفي

٧٢٨

شريك بن عبد الله النخعي

.٥٣٧، ١٢١

شريك بن عبدة (ابن سحماء)

٥٣٧

شعبة بن الحجاج البصري

٥٢، ٤٠٢، ٥١٧، ٥١٨، ٦١٤، ٦١٦، ٦٢٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠،

٧٨٤، ٧٩٥، ٨٠٣، ٨٠٤.

الشعي = عامر بن شراحيل

شقيق بن سلمة الأسدي (أبو وائل)

.١٣٨، ١١٧

الشوكاني = محمد بن علي

ابن أبي شيبه = عبد الله بن محمد

أبو الشيخ = عبد الله بن محمد

الشيرازي = إبراهيم بن علي

صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل

٤٤٤

صالح بن عبد الرحمن الأطرم

٤٣

صالح بن غانم السدلان

٤٣

صالح بن فوزان الفوزان

٤٣، ٥٠، ٤٩٩.

صالح بن محمد بن نوح بن عبد الله العمري الفلاني

٣٣٢

صخر بن حرب بن أمية (أبو سفيان)

٨١٥

صدي بن عجلان (أبو أمامة)

٥٨٧

صفوان بن أمية بن خلف

٨٥٥

صفية بنت شيبه بن عثمان بن أبي طلحة

٧٩٩

صفية بنت أبي عبيد بن مسعود الثقفية

٧٩٨

ابن الصلاح = عثمان بن عبد الرحمن

الصنعاني = محمد بن إسماعيل

أبو الصهباء = صهيب

صهيب مولى ابن عباس (أبو الصهباء)

٤٧٦

الصولي = محمد بن يحيى

الضحاك بن مزاحم الهلالي

١١٧، ٦٧٩، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٩٥.

طاهر بن عبد الله بن طاهر (القاضي أبو الطيب الطبري)

٥٧٤

ابن طاووس = عبد الله

طاووس بن كيسان اليماني

١١٧، ١٨٧، ٣٧٠، ٤٨١، ٥١٤، ٦٩٩، ٨٣١.

الطبراني = سليمان بن أحمد

الطحاوي = أحمد بن محمد

أبو طلحة = زيد بن سهل

طلحة بن عبيد الله التيمي

٣٥٣

طلحة بن مصرف اليامي

٧٤

الطنجي = علي بن عبد الرحمن

الطوفي = سليمان بن عبد القوي

طه جابر فياض العلواني

٤٣

طهمان (مولى آل الزبير)

١٤٦

عائذ الله بن عبد الله (أبو إدريس الخولاني)

٧٨٠

عائشة بنت أبي بكر الصديق

١٣١، ١٣٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٩، ٣٦٣، ٣٩٠، ٣٩١، ٤٧٨، ٥٤٢، ٥٥٣،

٥٥٧، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٧، ٥٩١، ٥٩٣، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٤، ٦٤٧،

٧٠١ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٨ ، ٧٥١ ، ٧٩٧ ، ٨٠٢ ، ٨١٤ ، ٨١٧ ، ٨٥٤ .

ابن عابدين = محمد أمين بن عمر

ابن أبي عاصم = أحمد بن عمرو بن الضحاك

عاصم بن سليمان الأحول (أبو عبد الرحمن البصري)

٢١٦

عاصم بن ضَمْرَةَ السلولي الكوفي

٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٨٨ .

أبو العالية = رفيع بن مهران

عامر بن شراحيل الشعبي

١١٧ ، ١١٨ ، ٢٠٤ ، ٢٨٧ ، ٤٥٠ ، ٤٨٠ ، ٧٦٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٨٠١ ،

٨١٩ ، ٨٤١ ، ٨٥٠ ، ٨٦٧ ، ٨٧١ .

عامر بن عبد الله بن قيس (أبو بردة الأشعري)

٦٦٦

أبو عامر العقدي = عبد الملك بن عمرو

عبادة بن الصامت الأنصاري

٧٢٨

أبو العباس بن سريج = أحمد بن عمر

العباس بن عبد المطلب

٩٩ ، ١٤٦ ، ٥٨٢ .

عبد الأعلى بن أبي المساور الزهري مولاهم

٢٥٣

ابن عبد البر = يوسف بن عبد الله

عبد الجبار بن أحمد (القاضي شيخ المعتزلة)

٢٨١

ابن عبد الحكم (الفقيه المالكي المصري)

٣٧٨، ٣٨٠

عبد الحكيم بن منصور الخزاعي الواسطي

٢٥٦

عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية

٣٠٢، ٣٠٣، ٣٢٩، ٣٣٠.

عبد الرحمن بن أبزي الخزاعي مولاهم

٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩.

عبد الرحمن بن أحمد بن رجب

٢٠، ٤٩٢، ٦٢٠، ٨١٨.

عبد الرحمن بن الأسود النخعي

١١٧، ٥٣٧.

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (جلال الدين السيوطي)

٨٧، ٨٨، ٢٥٢، ٢٥٦، ٣١٨، ٤١٣، ٤٦١.

عبد الرحمن بن الزبير القرظي

٧٤٨

أبو عبد الرحمن السلمي = عبد الله بن حبيب

عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش

٤٣

عبد الرحمن بن علي (أبو الفرج ابن الجوزي)

١٣، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠١، ٤٠٧، ٤٥٧، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٦٦، ٧٧٧، ٧٧٨.

عبد الرحمن بن أبي عمرة الأنصاري

١٦٦

عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي

١٢١، ١٢٣، ١٩٧، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٥٩، ٢٦٣، ٢٨٩، ٣٦٠، ٤٢٠، ٤٤٣، ٤٦٠،

٥١٤ ، ٥١٦ ، ٨٦٥ .

عبد الرحمن بن عوف

١٠٩

عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي (أبو عبد الله المصري)

٣٤٦ ، ٣٧٦ .

عبد الرحمن بن كيسان (أبو بكر الأصم)

٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٥ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٧٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ،

٧٠٨ ، ٧١٠ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٣٠ ، ٧٣٦ .

عبد الرحمن بن أبي ليلي الأنصاري

٤٤٩

عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)

٦٨ ، ٤٧٠ .

عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)

٥٧٩ ، ٧٥٧ ، ٧٨٥ ، ٨٧٩ .

عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني

٤١٣

عبد الرحمن بن مَهْدِي بن حسان البصري

٢٥٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٧٥٧ ، ٧٨٥ .

عبد الرحمن بن نافع الخزاعي

٥٥٣ ، ٥٥٧ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ .

عبد الرحمن بن أبي هريرة

٤١١

عبد الرحيم بن الحسن (الإسنوي)

١٩ ، ٣٩٠ .

عبد الرحيم بن الحسين (الحافظ العراقي)

٢١٩، ٥٣٦، ٥٤٤، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٠، ٨١١، ٨١٧، ٨٢٠.

عبد الرحيم بن محمد (أبو الحسين الخياط)

٢٦٩

عبد الرزاق عفيفي

٥٣، ٥٦.

عبد الرزاق بن همام الصنعاني

٤١١، ٥١٥، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٤٤، ٥٤٨، ٥٦٣، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٨٩، ٥٩٢، ٦٥٧،

٦٦٠، ٦٦١، ٦٧٢، ٧٢٠، ٧٢٤، ٧٢٥، ٨٢٦، ٨٢٩، ٨٣١، ٨٣٩، ٨٤١، ٨٤٥،

٨٤٦، ٨٤٧، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٧١، ٨٧٧، ٨٧٨.

ابن عبد السلام = محمد بن عبد السلام

عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد (أبو البركات مجد الدين ابن تيمية)

٧٠٤، ٨٠٩، ٨١٠، ٨٥٧.

عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد (أبو سهل البصري)

٧٦٥

عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة

٤٣

عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (عز الدين بن عبد السلام)

١١٦، ١٢٥، ١٩٦، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٨٠، ٣١٢، ٣٣١، ٣٣٥، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٠،

٣٨٦، ٤٦٢، ٦٦٧.

عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

٤٣

عبد العزيز بن عبيد الله بن حمزة بن صهيب بن سنان

٥٤١

عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز الأموي

٤١٦

عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله المنذري

٥٧٨

عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري

٤٧١

عبد القادر بن أحمد (ابن بدران)

.٤٧١ ، ٢١١

عبد الكريم زيدان

.٤٩٦ ، ٤٧١

عبد الكريم بن محمد الرافي

.٥٨٢ ، ٥٨٠ ، ٥٧٢ ، ٥٧١

عبد الكريم بن محمد السمعي

٥٢٠

عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل

.٧٦٦ ، ٣٥٩

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (موفق الدين أبو محمد)

١٩ ، ٦٤ ، ٩٩ ، ١١٨ ، ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ،
١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧ ،
٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٧٠ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٤٠١ ، ٤٢٧ ، ٥١٤ ، ٥١٦ ،
٥١٧ ، ٥١٩ ، ٥٢٢ ، ٥٢٦ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣٤ ، ٥٤٠ ، ٥٥٤ ، ٥٥٩ ، ٥٧١ ، ٥٨١ ،
٦٠٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦٢٠ ، ٦٣٠ ، ٧٤٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٩ ، ٦٨٠ ،
٦٩٠ ، ٦٩٢ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٤ ، ٧٠٧ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٥ ، ٧١٧ ، ٧٢٧ ،
٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٥ ، ٧٤٠ ، ٧٤٢ ، ٧٤٩ ، ٧٥٤ ، ٧٦٧ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩٣ ، ٨٠١ ،
٨٢٥ ، ٨٢٨ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٩ ، ٨٤٨ ، ٨٥٠ ، ٨٥٨ ، ٨٦٦ ، ٨٦٨ ، ٨٧١ ، ٨٧٣

٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ .

عبد الله بن بُريدة بن الحُصَيْب الأسلمي

٣٢٤

أبو عبد الله البصري = الحسين بن علي

عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري

٨٢٩

عبد الله بن جميل

٥٨٢

عبد الله بن حبيب (أبو عبد الرحمن السُّلَمي)

٥٣٥

عبد الله بن دينار العدوي مولاهم أبو عبد الرحمن المدني

٢٥٢

عبد الله بن الزبير بن العوام

١٦٦ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٩٥ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٨٣٣ .

عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدي

١٢٠ ، ٥٢٤ .

عبد الله بن زيد الجَرَمي أبو قِلَابَة البصري

٧٨٠

عبد الله بن شبرمة بن الطفيل الضبي

١١٧ ، ١٩٩ ، ٢١٨ .

عبد الله بن شداد بن الهاد الليثي

٦٦٦ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨١٦ .

عبد الله بن طاووس بن كيسان اليماني

٨٣١

عبد الله بن عباس

١٠٠، ١١٤، ١١٥، ١١٨، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٦٢، ١٦٦، ١٦٧،
١٦٩، ٢٢٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٧٤، ٢٨٧، ٢٩٠، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٧٠،
٣٩٠، ٣٩١، ٤٠٨، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٢، ٤٦٠، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٥١٤،
٥٢٣، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٥٣، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٧، ٥٨٧،
٥٩١، ٥٩٣، ٦٢٠، ٦٢٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٧، ٦٥٧، ٦٦٥، ٦٦٦،
٦٦٨، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٢٨، ٧٦٩، ٧٧١، ٨٠٢.

عبد الله بن عبد الأسد المخزومي (أبو سلمة)

٨٠٠

عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين

٤٣

عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي

٢٠٤، ٢٥٨، ٤٤٣، ٤٤٤، ٥٢٣، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٤٢، ٧٧٩، ٨٢٩، ٨٦٠.

عبد الله بن عبد الرحمن الغديان

٤٣

عبد الله بن عبد الله الزايد

٤٣

عبد الله بن عثمان (أبو بكر الصديق)

٩١، ٩٢، ١٠٩، ١١١، ١١٣، ١٣٧، ١٦١، ٢٩١، ٣٥٢، ٤٤٨، ٤٥١، ٥١٤،
٥٢٧، ٥٨٦، ٦٦٦، ٧٠١، ٨٠٨، ٨٣٤، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٥٩.

عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني (ابن عدي)

٢٥٤، ٥٤٠.

عبد الله بن علقمة (ابن أبي أوفى)

٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩.

عبد الله بن علي ابن الجارود

٣٢٥ ، ٥٢٣ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ٦٧٢ ، ٧٧٩ ، ٨٢٩ .

عبد الله بن عمر البيضاوي

٨٧٣

عبد الله بن عمر بن الخطاب

١٠٦ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ٢٠٠ ،
٣٩١ ، ٤١١ ، ٤٤٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ،
٥٢٦ ، ٥٣٢ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ٥٥١ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ،
٥٩٣ ، ٦٤١ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٦٨ ، ٧٢٨ ، ٧٥١ ، ٧٥٧ ، ٧٦٠ ، ٨٠٢ ، ٨٥٤ ، ٨٥٦ .

عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري

٨١١ ، ٨١٢ .

عبد الله بن عمرو بن العاص

١١٤ ، ٢٩٥ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٦ ، ٥٢٨ ، ٥٨٩ ،
٦٧١ ، ٨٥٥ .

عبد الله بن عَوْن بن أَرْطَبان البصري

٥٤٦ ، ٥٦٦ .

عبد الله بن قيس (أبو موسى الأشعري)

٤٤٦

عبد الله بن المبارك المروزي

١٩٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٤٤٠ ، ٤٨٠ ، ٧٨٤ .

عبد الله بن أبي المجالد (مولى عبد الله بن أبي أوفى)

٦٦٦

عبد الله بن محمد (أبو بكر بن أبي شيبة)

١٣٤ ، ٥١٥ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ،
٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٦ ، ٥٦٨ ، ٥٩٢ ، ٦١٨ ، ٦٢٩ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٦٢ ،

٦٧١، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٧٩، ٧٨١، ٧٩١، ٧٩٥، ٨٣١، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥٦، ٨٥٧.

عبد الله بن محمد بن جعفر (أبو الشيخ)

٨٥٦

عبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي

٥١٩

عبد الله بن محمد بن السيد البطلِّيوسي

١٩، ١٦٣.

عبد الله بن محمد بن علي (أبو جعفر المنصور)

١١٤

عبد الله بن محمد بن المتوكل العباسي (عبد الله بن المعتز)

٤٥٤

عبد الله بن محمد الغنيمان

٧٤

عبد الله بن مُحَيْرِيز بن جُنَادَةَ الجُمَحِي

٨٥٦

عبد الله بن مسعود الهذلي

٧٣، ٩٩، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٣٢، ١٤٦، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٧٠،

٢١٨، ٢٧٤، ٢٩٤، ٣١٤، ٣٦٤، ٤١١، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٨٠، ٥٣١، ٥٣٢،

٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩،

٥٥٠، ٦٦٨، ٧٢٨، ٨٤٢، ٨٤٣.

عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري

١٤، ١٥، ٩٩، ٤٩٠.

عبد الله بن مُعَفَّل المزني

٦٦٨

عبد الله بن نُمير الهمداني أبو هشام الكوفي

٥٦٨

عبد الله بن هارون بن محمد (المأمون)

٤٧٩

عبد الله هاشم اليماني المدني

٤٢٣

عبد الله بن وهب بن مسلم أبو محمد المصري

٢٩٧

عبد الله بن يزيد (أبو بكر ابن هُرْمَز)

٤١٠

عبد الله بن يسار المكي (عبد الله بن أبي نَجِيح)

.٦٨١ ، ٤٠٠

عبد الله بن يوسف (أبو محمد الجويني)

.٤٦٢ ، ٢٧٠

عبد المحسن بن حمد العباد البدر

٥٣

عبد الملك بن حبيب السلمي

٣٧٧

عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج

١٢٠ ، ١٢١ ، ١٤٦ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٨٣٩ ، ٨٥٦ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ،

.٨٧٨

عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله (ابن الماجشون)

.٣٧٧ ، ١٢٣

عبد الملك بن عبد الله الجويني (أبو المعالي)

.٤٦٥ ، ٤٤١ ، ٢٨١

عبد الملك بن عمرو القيسي (أبو عامر العَقدي)

٢٥٢، ٦٦١.

عبد الملك بن عُمير بن سُويد اللَّخمي

٢٥٥

عبد الملك بن قريب (الأصمعي)

٨٣

عبد الملك بن يعلى الليثي (قاضي البصرة)

٧١٧، ٧١٩، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٦.

عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعرائي

٢٧٧، ٢٧٨.

عبد الوهاب بن علي السبكي

١٨٤، ١٩٠، ٤٢١، ٦٠٨، ٨٨٢.

عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي (القاضي عبد الوهاب المالكي)

٥٣٤، ٥٥٤، ٦١١، ٦٢٢، ٦٢٩، ٦٨٠، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٣، ٧٠٥، ٧٠٧، ٧٤١،

٧٤٢، ٧٤٣، ٧٥١، ٧٦٩، ٨٤٠، ٨٥٢، ٨٥٨، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٧٥.

أبو عبيد = القاسم بن سلام

أبو عبيدة = معمر بن المثني

أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود

١١٧، ٥٣٥، ٦٥٨، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٨، ٦٧٥.

عبيدة بن عمرو السَّلْماني

٧٦٩

عبيد الله بن أبي جعفر المصري أبوبكر

٣١٨، ٤٤٧.

عبيد الله بن الحسين بن دَلَال (أبو الحسن الكرخي)

١٩٥، ١٩٦.

عبيد الله بن عبد الكريم (أبو زرعة الرازي)

٧٨٣، ٧٨٥، ٨٣٠، ٨٧٩.

عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان بن بطة

٣٩٢

عبيد الله بن معاذ بن معاذ العنبري

٦١٤

عبيد الله بن أبي يزيد المكي

٥٦٤

عثمان بن سعيد الدارمي

٨٣٠

عثمان بن عاصم الأسدي (أبو الحصين)

٤٤٩

عثمان بن عبد الرحمن (أبو عمرو بن الصلاح)

١٢٧، ٢٦٣، ٣١٨، ٤٠٦، ٤١٢، ٤٢١، ٤٦٩، ٨٧٨.

عثمان بن عفان

١٠٩، ١١٢، ١٦٢، ٣٥٣، ٣٧٢، ٧٣١، ٨١٥، ٨٤٩، ٨٥٦، ٨٥٩.

عثمان بن عمر ابن الحاجب

٩٤

عثمان بن مسلم البتّي أبو عمرو البصري

٧، ٧٨، ١٢٠، ٧١٦، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٦.

عثمان بن أبي هند العبسي الكوفي

٥٣٥

العجلي = أحمد بن عبد الله

ابن عدي = عبد الله بن عدي

عدي بن عميرة الكندي

٨٥٥

العراقي (الحافظ) = عبد الرحيم بن الحسين

العرباض بن سارية السلمي

.٢٥١ ، ٢٥٠

ابن العربي = محمد بن عبد الله

ابن عرفة = محمد بن محمد

عروة بن الزبير بن العوام

.٧٩٧ ، ٧٤٨ ، ٥٣٢ ، ٣٩٥ ، ٣٧١ ، ١٦٣ ، ١٤٦ ، ١١٧

عطاء بن أبي رباح

، ٥١٤ ، ٤٨١ ، ٤٠٠ ، ٣٧٠ ، ٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٢١٣ ، ١٤٦ ، ١٣٦ ، ١٣٥ ، ١١٧ ، ١٠٠

، ٨٦٠ ، ٨٣٩ ، ٧٦٩ ، ٦٦٢ ، ٦٠٦ ، ٥٧٣ ، ٥٦٩ ، ٥٦٨ ، ٥٦٧ ، ٥٥٧ ، ٥٥٣ ، ٥٣٢

.٨٦١

عطاء بن أبي مسلم (أبو عثمان الخراساني)

.٣٩٨ ، ٧٨

أم عطية = نسيبة بنت كعب

عطية بن سعد بن جنادة العوفي (أبو الحسن الكوفي)

٧٦٩

عطية بن عروة السعدي

٤٥٩

عقبة بن أبي الصهباء (أبو خريم البصري)

.٧٦٧ ، ٧٦٦ ، ٧٦٥

عقبة بن صُهبان الأزدي البصري

٥١٧

عقبة بن عامر الجهني

١٠٦ ، ٣٦٤ ، ٥١٤ ، ٥٢٧ ، ٧٨١ ، ٧٨٤ .

عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري (أبو مسعود)

٥٤١ ، ٥٤٢ .

ابن عقيل = علي بن عقيل

عكرمة (أبو عبد الله، مولى ابن عباس)

١١٧ ، ١٣٨ ، ٤٨١ ، ٧٧١ .

عكرمة بن خالد المخزومي

٨٣١

العلاء بن زياد بن مطر العدوي

٢٥٣ ، ٢٥٤ .

علقمة بن قيس النخعي

١١٧ ، ٥٣٣ ، ٥٣٦ ، ٥٤٥ ، ٥٤٨ .

علقمة بن مَرثَد الحَضْرَمِي

٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ .

علي بن أحمد بن سعيد (أبو محمد ابن حزم)

٢٢ ، ٦٥ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١٢٠ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ،

١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٢٧٢ ،

٢٨٢ ، ٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ،

٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٧٥ ، ٤٢٢ ،

٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٣٨ ، ٥١٢ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٥ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٤٩ ، ٥٥٣ ،

٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٧ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ،

٥٧٧ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٥ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ،

٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦١١ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦٢٠ ، ٦٢٨ ، ٦٣٠ ، ٦٣٩ ،

٦٤١ ، ٦٦٣ ، ٦٦٨ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٩ ، ٦٨١ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ،
٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٩ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ،
٧٢٦ ، ٧٣٠ ، ٧٣٦ ، ٧٤١ ، ٧٤٥ ، ٧٥٠ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٧٢ ، ٧٧٦ ، ٧٧٨ ،
٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٩٢ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ،
٨٠٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣١ ، ٨٣٧ ، ٨٤٤ ، ٨٥٣ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٧ ، ٨٦٩ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ،
٨٩٠ ، ٨٩٧ .

علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي

٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ .

علي بن خَشْرَم المروزي

٤٢٣

علي بن خلف البكري (ابن بطال)

٦٢٩ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٩١ .

علي بن زيد بن عبد الله بن زهير بن عبد الله بن جُدْعَان التيمي

٦١٥ ، ٦٢٥ .

علي بن سالم (علي بن أبي طلحة مولى بني العباس)

٢٤٦

علي بن سليمان بن أحمد المرادوي

٤٠ ، ٣٧٨ .

علي بن أبي طالب

٩٩ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ٢٥٦ ، ٢٧٤ ، ٢٨٧ ، ٣٢٣ ،
٣٥٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٩٠ ، ٤٠٨ ، ٤٤٨ ، ٤٥٢ ، ٤٧٧ ، ٥٢٣ ، ٥٣٢ ، ٥٣٨ ،
٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٨٨ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٦٨ ، ٧٢٨ ، ٧٥١ ، ٧٦٩ ، ٨٠٨ ، ٨٣٤ ،
٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ،
٨٥٢ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦١ ، ٨٦٣ ، ٨٧٢ .

علي بن عبد الأعلى الثعلبي الكوفي

٨٤٢

علي بن عبد الجليل (المرغيناني)

٥٧١، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٧.

علي بن عبد الرحمن (أبو الحسن الطنجي)

٣٧٧

علي بن عبد السلام (التسولي)

٣٩٢

علي بن عبد العزيز الجرجاني (أبو الحسن)

٤٤١

علي بن عبد الكافي السبكي

١٨٣، ١٣

علي بن عبد الله بن جعفر (أبو الحسن علي بن المديني)

٦٦١، ٦٦٢، ٧٨٣.

علي بن عبد الحميد أبو زنيد

٤٣

علي بن عثمان بن إبراهيم المارديني (ابن التركماني)

٨٠٧، ٨٠٩.

علي بن عقيل بن محمد بن عقيل (أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي)

٦٨، ٤٥٦.

علي بن علي الشبراملسي القاهري (أبو الضياء)

٥٧١

علي بن عمر الدارقطني

٢١٥، ٢١٦، ٥١٦، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٩، ٥٩٢،

٧٨٥، ٨٢٩، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥٥، ٨٥٧.

علي بن محمد (الأمدي)

.١٩٢ ، ١٨٤ ، ٣٨

علي بن محمد الجرجاني

.٤٠٢ ، ٨٩ ، ٦٨

علي بن محمد بن حبيب الماوردي

.٥١٩ ، ٤٨٣ ، ٣٩٧ ، ٣٩٦ ، ٣٨٩ ، ٣٨٧ ، ٣٨١ ، ٣٨٠ ، ٣٧٩ ، ٣٧٨ ، ٣٧٤

علي بن محمد السمناني

٣٧٦

علي بن محمد بن عبد الله (أبو الحسين بن بشران)

٧٦٦

علي بن محمد بن علي (الكنيا الهراسي)

.٧٩٧ ، ٧٧٣ ، ٧٤١ ، ٦٩٢ ، ٦٨٠ ، ٦٧٩ ، ٦٧٨

عمّار بن ياسر

١٧٠

عمر بن الحسين الخرقى

.٨٢٥ ، ٧٨٩

عمر بن الخطاب

، ١٧٣ ، ١٧٠ ، ١٦٨ ، ١٦١ ، ١٤٣ ، ١١٣ ، ١١١ ، ١٠٩ ، ١٠٦ ، ١٠٣ ، ٩٩ ، ٣٧

، ٣٨٥ ، ٣٧٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٢ ، ٣٧١ ، ٣٥٢ ، ٢٩١ ، ٢٨٨ ، ٢٥٧ ، ٢٢٢ ، ١٩٧ ، ١٩٦

، ٥٣٢ ، ٥٣١ ، ٥٢٧ ، ٥١٤ ، ٤٤٩ ، ٤٤٤ ، ٤٤٣ ، ٤٤٢ ، ٣٩٥ ، ٣٩٤ ، ٣٩٢ ، ٣٩١

، ٥٩٢ ، ٥٩١ ، ٥٩٠ ، ٥٨٦ ، ٥٨٥ ، ٥٦٢ ، ٥٦١ ، ٥٥١ ، ٥٤٩ ، ٥٤٨ ، ٥٤٤ ، ٥٤٣

.٨٥٩ ، ٨٥٨ ، ٨٥٦ ، ٨٤٩ ، ٨٣٤ ، ٨٣١ ، ٧٣١ ، ٦٦٦ ، ٦٤٤

عمر بن سليمان الأشقر

.٥٠٣ ، ٥٠٢ ، ٥٠١ ، ٥٠٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٠

عمر بن عبد العزيز الأموي

٢٨٩، ٢٩٨، ٥٥٣، ٥٥٧، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٩١، ٥٩٣، ٥٩٤.

عمر بن عبيد الله البقال

٧٦٦

عمر بن علي بن أحمد (ابن الملقن)

٥١٨، ٥١٩.

عمر بن محمد بن أحمد (أبو حفص النسفي)

٧٨٩

عمرو بن دينار المكي

١٤٦، ٥٥٣، ٥٥٧، ٥٦٩، ٥٧٠.

عمرو بن حُرَيْث بن عمرو المخزومي

٤٤٢، ٧٣١.

عمرو بن حزم

٩٧، ٨٢٨، ٨٣٢، ٨٣٣.

أبو عمرو بن حماس بن عمرو الليثي المدني

٥٩١

عمرو بن الشَّريد الثقفي (أبو الوليد الطائفي)

٧٢٧

عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص

٤١٤، ٥٨٩، ٦٧١، ٦٧٢، ٨٣٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٥٥.

عمرو بن العاص

١٠٥، ٣٠٥.

عمرو بن عاصم الكلابي

٦٦٣.

عمرو بن مرثد (أبو أسماء الرحبي)

.٧٨٠

عمران بن داؤد (داور) أبو العوام القطان البصري

.٦١٦

ابن أبي عمرة = عبد الرحمن

عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة الأنصارية

.٧٧١

عويمر بن زيد (أبو الدرداء)

.٣٩١ ، ٢٥٨ ، ٢٢٢

عيسى بن أبي عيسى (أبو جعفر الرازي)

.٥٢١

العيني = محمود بن أحمد

الغزالي = محمد بن محمد بن محمد

ابن فارس = أحمد بن فارس

فاروق عبد العليم مرسي

.٤٣

فاطمة بنت قيس بن خالد الفهرية

١٦٨

الفتوحى = محمد بن أحمد بن عبد العزيز

فخر الدين الرازي = محمد بن عمر بن الحسين

ابن فرحون = إبراهيم بن علي بن محمد

فضالة بن عبّيد بن نافذ الأنصاري

٨٥٦

الفضل بن موسى السّيناني (أبو عبد الله المروزي)

٤٢٣

الفلايني = صالح بن محمد بن نوح

الفيروزأبادي = محمد بن يعقوب

ابن القاسم = عبد الرحمن بن القاسم

القاسم بن إبراهيم

.٢٠٠

القاسم بن سلام البغدادي (أبو عبيد)

.٦٤ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥٢٩ ، ٥٦٦

القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود أبو عبد الرحمن الكوفي

.٨٤٦

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق

.٢٩٨ ، ٥٦١

ابن القاص = أحمد بن أبي أحمد

القاضي أبو الطيب = طاهر بن عبد الله

قبيصة بن ذؤيب بن حلحلة الخزاعي

.٨٢٦

قبيصة بن عقبة بن محمد السؤائي أبو عامر الكوفي

.٧٩

قتادة بن دعامة السدوسي الوائلي

٧ ، ٧٨ ، ١١٧ ، ١٨٧ ، ٣٢٣ ، ٤٥٤ ، ٥١٥ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٦١٤ ، ٦١٦ ، ٦٦١ ،

٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٧٢٤ ، ٧٦٩ ، ٨٤١ ، ٨٤٥

ابن قتيبة = عبد الله بن مسلم

ابن قدامة = عبد الله بن أحمد بن محمد

القرافي = أحمد بن إدريس

القرطبي = محمد بن أحمد بن أبي بكر

القسطلاني = أحمد بن محمد بن أبي بكر

قَطَن بن كعب البصري أبو الهيثم

.٥٦٦

القفال الشاشي = محمد بن أحمد بن الحسين

أبو قلابة = عبد الله بن زيد

ابن القوق = محمد بن عبد الله

قيس بن الربيع الأسدي أبو محمد الكوفي

.٧٨٤ ، ٧٨٥

ابن القيم = محمد بن أبي بكر بن أيوب

الكاساني = أبو بكر بن مسعود

ابن كثير = إسماعيل بن عمر

أبو كثير الزُّبَيْدي الكوفي (زهير بن الأقرم، وقيل: عبد الله بن مالك وقيل: غير ذلك)

.٦٦٣

كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني

.٢٥٤ ، ٢٥٥

الكرخي (أبو الحسن) = عبيد الله بن الحسين

الكرماني - صاحب المناسك -

.٦٣٠ ، ٦٣١

الكفوي = أيوب بن موسى

الكندي = محمد بن يوسف

الكنيا الهراسي = علي بن محمد

لاحق بن حُميد بن سعيد السدوسي البصري (أبو مَجَلَز)

.٤٧٦

اللالكائي = هبة الله بن الحسن

لَقِيْط بن صَبْرَة

.٦١٨

ليث بن أبي سليم بن زُئيم

.٧٨٤ ، ٧٨٠

الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهّمي أبو الحارث المصري

.٦٥٩ ، ٤٨٨ ، ٤٧٩ ، ٤٧٨ ، ٤٦٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٠ ، ٣٩٤ ، ٣٥٣ ، ٣٥٢ ، ١٢١

ابن أبي ليلى = محمد بن عبد الرحمن

الماتريدي (أبو منصور) = محمد بن محمد

ابن الماجشون = عبد الملك بن عبد العزيز

ابن ماجه = محمد بن يزيد

المازري = محمد بن علي

مالك بن أنس بن مالك الأصبّحي (أبو عبد الله)

، ٤١ ، ٦٤ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٩ ،

٢٠٠ ، ٢٤٧ ، ٢٧٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٧ ، ٣١٤ ، ٣٤٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٧١ ، ٣٧٤ ،

٣٧٦ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٩ ، ٣٩٥ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤٥٠ ، ٤٦٠ ،

٤٦٢ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ،

٥٧٣ ، ٥٩٣ ، ٥٩٦ ، ٦٠٦ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦٤١ ، ٦٧٩ ، ٧٧١ ، ٨٢٩ ، ٨٣٨ ، ٨٥٠ ،

.٨٧٩

المأمون = عبد الله بن هارون

الموردي = علي بن محمد

المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)

.٨٢٤ ، ٧٨٦ ، ٥٧٠ ، ٣٨

المثنى بن إبراهيم الآملي الطبري

.٧٦٦ ، ٧٦٥ ، ٦٨١ ، ٣٢

المثنى بن الصّبّاح اليماني الأبنّاي

.٥١٦

ابن أبي المجالد = عبد الله

مجاهد بن جَبْر أبو الحجاج المكي

١٠٠، ١١٧، ١٣٧، ٢٨٧، ٥٣٢، ٥٧٦، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٨، ٦٩٠،
٦٩٥، ٧٦٩.

مجاهد بن موسى الخوارزمي (أبو علي الختلي)

٧٦٥.

مجد الدين ابن تيمية = عبد السلام بن عبد الله

أبو مجلَز = لاحق بن حميد

محفوظ بن أحمد (أبو الخطاب)

٢٧٠، ٤٥٦.

محمد بن إبراهيم (أبو بكر ابن المنذر)

١٩، ٢٠، ٦٥، ٦٦، ١٨١، ٢١٨، ٣٢٣، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٤٤٤، ٥١٤، ٥١٥،
٥١٧، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩،
٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٢، ٥٦٣،
٥٧١، ٥٩٠، ٥٩٣، ٥٩٩، ٦٠٢، ٦١٠، ٦٦٧، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨٨، ٦٩٧، ٧٠١،
٧٠٣، ٧١٦، ٧٢٨، ٧٣٩، ٧٤١، ٧٤٤، ٧٥٥، ٧٧٩، ٧٨٩، ٧٩٢، ٧٩٤، ٨٠١،
٨١٧، ٨٢٤، ٨٢٧، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٤٩.

محمد بن أحمد (ابن خويز منداذ)

٢٦٩.

محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري (أبو عبد الله القرطبي)

٢٠١، ٢١٩، ٣٤٧، ٦٣٠، ٦٣٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٦٧، ٦٧٠، ٦٨٠،
٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٦، ٦٩٢، ٦٩٩، ٧٠١، ٧٠٧، ٧٤٠، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٥٥، ٧٦٧،
٧٩٠، ٧٩٣، ٨٠١، ٨٠٥، ٨١٧، ٨١٩، ٨٢٨، ٨٥٠، ٨٥٩.

محمد بن أحمد بن الحسين (فخر الإسلام أبو بكر القفال الشاشي)

٥١٦، ٥١٧، ٥١٩، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٨، ٥٩١، ٦١٢، ٦٣٠،
٦٨٠، ٦٨٣، ٦٩٨، ٧٠٤، ٧١٧، ٧١٨، ٧٢٧، ٧٤٢، ٧٦٧، ٧٨٩، ٧٩٣، ٧٩٤.

٨٢٨ ، ٨٤٠ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٦٢ ، ٨٦٨ ، ٨٧٥ .

محمد بن أحمد بن حمزة الرملي

٦٥٩ ، ٦٦٧ ، ٧٠٤ ، ٧٣٠ ، ٨٧٤ .

محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي

٢٧١ ، ٣٨٨ ، ٥٣٢ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٥٥ ، ٥٧١ ، ٥٨٠ ، ٥٩٦ ، ٦١٢ ، ٦١٩ ، ٦٢٤ ،

٦٣٠ ، ٦٣٢ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٤٥ ، ٧٣١ ، ٧٣٩ ، ٧٤١ ، ٧٤٧ ، ٧٥١ ، ٨٣٨ ، ٨٤٠ ،

٨٦٠ ، ٨٧٢ ، ٨٨١ .

محمد بن أحمد الصالح

٤٣

محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى (ابن النجار)

١٩٣

محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي

٦٥ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ٢٠٦ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣ ، ٢٨٩ ، ٣٠٦ ،

٣٢٦ ، ٤٠٣ ، ٤٢١ ، ٥٤٣ ، ٥٧٩ ، ٥٨١ ، ٥٨٨ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٩٤ ، ٨٨٠ .

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (ابن رشد)

١٤٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٣٦٥ ، ٣٨٠ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٥٥ ، ٥٩٠ ، ٦٠٠ ،

٦٠٨ ، ٦١٢ ، ٦٦٧ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨٤ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٤ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧٢١ ،

٧٢٩ ، ٧٣٩ ، ٧٤٢ ، ٧٤٤ ، ٧٦٧ ، ٧٩٠ ، ٧٩٣ ، ٨٠١ ، ٨٣٣ ، ٨٣٨ ، ٨٤٠ ، ٨٦٦ ،

٨٦٩ .

محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلي

٣٧٧ ، ٦٨٤ ، ٦٩٨ ، ٨٢٥ ، ٨٦٩ .

محمد بن إدريس (أبو حاتم)

٢٥٦ ، ٧٥٨ ، ٧٨٣ ، ٨٣٠ ، ٨٧٩ .

محمد بن إدريس الشافعي

٤٧ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ،

١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٥٤ ، ٣١٦ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٦ ، ٣٧٨ ،
٣٧٩ ، ٣٨٣ ، ٤٣٨ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ، ٤٥٤ ، ٤٥٦ ، ٤٦٩ ، ٥١٤ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ،
٥٣٢ ، ٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٧٤ ، ٥٧٦ ، ٥٨٩ ، ٥٩٢ ، ٦١٣ ، ٦١٨ ،
٦٣٤ ، ٦٤٦ ، ٦٥١ ، ٦٥٧ ، ٦٦٥ ، ٦٦٧ ، ٦٧٢ ، ٦٧٨ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٩٤ ،
٧٠١ ، ٧٠٣ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١٢ ، ٧٧٣ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣٨ ،
٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٦٩ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٩ ، ٨٨٣ ، ٨٨٩ .

محمد بن إسحاق (ابن خزيمة)

٢٥٥ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٦ ، ٥٤٨ ، ٦١٨ ، ٦٤٤ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ .

محمد بن إسحاق بن محمد بن منده

٥٢٤

محمد بن إسماعيل البخاري

٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٤٣٨ ، ٥٢٤ ، ٥٤١ ، ٥٤٧ ، ٥٧٦ ، ٥٨٢ ، ٦٠١ ، ٦١٧ ، ٦٤٠ ، ٦٦٦ ،
٦٦٨ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٦٠ ، ٧٧١ ، ٧٩٨ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ،
٨٥٤ ، ٨٧٠ ، ٨٧٢ .

محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي الصنعاني

٥١

محمد الأمين الشنقيطي

٣٢٩ ، ٣٣٦ .

محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)

٦٩ ، ٢٢٣ ، ٤٣٨ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ .

محمد بن بشار بن عثمان العبدي (بُندار)

٦٦١

محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي (ابن قيم الجوزية)

٣٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ١٢٤ ، ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ،
٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٠ ، ٢٧٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٧٩ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ،
٣٩١ ، ٣٩٤ ، ٤٠٠ ، ٤٠٣ ، ٤٠٧ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٩ ، ٤٣٩ ، ٤٧٧ ، ٤٩٢ ،
٧٣٢ .

محمد بن جرير بن يزيد (أبو جعفر الطبري)

٣٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٤٧ ، ٢٤٥ ، ٢٦٩ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٥٧٦ ، ٦٤٠ ، ٦٥٩ ، ٦٦١ ،
٦٧٢ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٧٣٨ ، ٧٥٠ ، ٧٥٤ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٩ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ،
٧٦٦ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٥ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨١ ، ٧٨٤ ، ٧٨٧ ، ٧٩٢ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ،
٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٩ ، ٨٢٠ .

محمد بن جعفر الهذلي البصري (عُندَر)

٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٩٥ ، ٨٠٣ .

محمد بن حبان بن أحمد (ابن حبان)

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٧٨ ، ٥٨٧ ،
٦١٨ ، ٦٦١ ، ٧٠٣ ، ٧٥٩ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٨٠٠ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٦ ،
٨٠٩ ، ٨١٨ ، ٨٢٠ ، ٨٢٩ .

محمد بن الحسن بن دُرَيْد

٧١٥

محمد بن الحسن الجوهري

١٩ ، ٤٠١ .

محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (بالولاء)

٦٤ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ٢٠٩ .

محمد بن الحسين (أبوبكر الآجري)

٢٥٨

محمد بن الحسين بن محمد ابن الفراء (القاضي أبو يعلى)

١٣٦ ، ٢١٢ ، ٣٨٧ ، ٣٩٧ ، ٤٠٧ ، ٤٨٢ .

محمد بن راشد المكحولي الخزاعي الدمشقي

٨٢٦

محمد رشيد بن علي رضا

٢٧٨

محمد أبو زهرة

٤٧١

محمد بن سعد بن منيع (كاتب الواقدي)

٧٨٥

محمد بن سيرين الأنصاري (أبوبكر ابن أبي عمرة البصري)

١٠٠، ١١٧، ١٣٧-١٣٨، ٢٠٣، ٢١٦، ٥٤٦، ٥٤٨، ٦٥٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧٢١،

٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦.

محمد بن صالح العثيمين

٤٢٢

محمد صدقي البورنو

٤٣

محمد بن طلحة بن مُصَرَّف اليامي

٨٠٢، ٨٠٧.

محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي

٢٥٢، ٣١٨.

محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي الأنصاري

١٢٣

محمد بن عبد الرحمن المدني (أبو جابر البياضي)

٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩.

محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة (ابن أبي ذئب)

١٢٢، ٥٦١، ٨٧٨.

محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني

٥٥٣، ٥٧٧، ٥٩٨، ٦٠٣، ٧٤٢.

محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير (أبو عبد الله)

٦٦٧

محمد بن عبد الله (أبو عبد الله الحاكم)

٢٥١، ٢٥٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٩٢، ٤٤٨، ٥١٦، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥،

٥٢٨، ٥٣٠، ٥٤٣، ٥٨١، ٥٨٧، ٥٨٨، ٦١٨، ٦٧٢، ٧٧٩، ٨٢٩.

محمد بن عبد الله (أبو بكر البردعي)

٢٠

محمد بن عبد الله بن الزبير الأسدي (أبو أحمد الزبيري)

٧٥٧

محمد بن عبد الله بن القوق

٣٩٥

محمد بن عبد الله بن محمد العباسي (أبو عبد الله المهدي)

٣٥٣

محمد بن عبد الله بن محمد (أبو بكر بن العربي)

٦٤، ٢١٩، ٢٥٣، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٦٠، ٣٩٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٤،

٥٤٤، ٥٥٢، ٥٥٨، ٥٦٧، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٨١، ٥٨٩، ٥٩١، ٥٩٨، ٦٠٢، ٦٠٣،

٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٧، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٦٦، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨٨، ٦٩٢، ٦٩٩، ٧٠١،

٧٠٧، ٧٣٩، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٥٢، ٧٦٤، ٧٦٧، ٧٧٢، ٧٨٦، ٧٩٠، ٧٩٣، ٨٠١،

٨٠٣، ٨٠٥، ٨٠٩، ٨١٠.

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد (ابن الهمام)

٥٥، ٣٤٥، ٥٧٨، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٤٣، ٦٤٧، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٦٧، ٦٧٠،

٨٨٣.

محمد بن عبد الوهاب (أبو علي الجبائي)

٥٦

محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي

.٣٠٩ ، ٢٩٠

محمد بن عبيد الله العرزمي

٨٥٥

محمد بن عفيفي الباجوري (محمد الخضري بك)

.٤٧٢ ، ٤٧٠

محمد بن علي (ابن دقيق العيد)

.٨٠١ ، ٧٤٤ ، ٧٤٢ ، ٧٤٠ ، ٦٦٧ ، ٦٥٨ ، ٥٨٣ ، ٥٥٥ ، ٢٨٠ ، ١٩٦ ، ١٩٥ ، ١٩٤

محمد بن علي التهانوي

٨٩

محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (أبو جعفر الباقر)

١٠٠

محمد بن علي الحصكفي

٨٨٣

محمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية)

١٠٠-٩٩

محمد بن علي بن عمر المازري

.٥٥٤ ، ٣٩٢

محمد بن علي بن محمد الشوكاني

، ٥٤٣ ، ٥٤٢ ، ٥٢٦ ، ٥١٧ ، ٥١٦ ، ٤٦٤ ، ١٩٧ ، ١٨٤ ، ١٢٧ ، ٥٠ ، ٣٢ ، ١٣

، ٦٨١ ، ٧٤٩ ، ٦٠٨ ، ٦٠٧ ، ٦٠١ ، ٥٩٩ ، ٥٩٧ ، ٥٧٥ ، ٥٥٧ ، ٥٥٦ ، ٥٥٥ ، ٥٥٣

.٨٢٨ ، ٧٩٤ ، ٧٤٢ ، ٧٣٠ ، ٧١٧ ، ٦٩٢ ، ٦٨٤ ، ٦٨٣ ، ٦٨٢

محمد بن عمر بن الحسين (فخر الدين الرازي)

١٧٨، ٢٤٤، ٣٠٢.

محمد بن عيسى بن سورة الترمذي

٢٥١، ٢٥٥، ٣٩٤، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٤،
٥٣٦، ٥٤٣، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٦١٨، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٧، ٦٤١، ٦٥٧، ٦٦٧،
٦٧١، ٦٧٢، ٧٣٨، ٧٧٩، ٧٨١، ٧٨٤، ٧٨٩، ٨٠٠، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٦٠.

محمد أبو الفتح البيانوني

١٤

محمد فضل عبد العزيز المراد

٤٢، ٤٣.

محمد فوزي فيض الله

٥٨

محمد بن القاسم (أبويكر بن الأنباري)

٣٧

محمد بن كثير العبدي البصري

٧٥٧

محمد بن المثني بن عبيد العنزّي (أبو موسى)

٦٦٣، ٦٦٤.

محمد بن محمد بن أحمد المقرّي

٦٣

محمد بن محمد بن الحسين بن محمد (ابن أبي يعلى)

٢٨٩

محمد بن محمد بن عرفة الورغمي (أبو عبد الله التونسي)

٧٠٤

محمد بن محمد بن محمد (أبو حامد الغزالي)

٥٥، ٥٦، ٥٧.

محمد بن محمد بن محمد (ابن أمير الحاج)

٧٧

محمد بن محمد بن محمود (أبو منصور الماتريدي)

٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٩.

محمد بن محمود البابرقي

٦٤٨

محمد بن مسلم (أبو الزبير المكي)

٨٥٦

محمد بن مسلم (ابن شهاب الزهري)

٣٧١، ٣٩٥، ٤٤٠، ٥٦٨، ٦٧٤، ٨٣١، ٨٦٥، ٨٦٧.

محمد بن مفلح بن محمد الصالحي

٦٦٣

محمد بن مكرم بن علي (ابن منظور)

٨٤، ٨٦، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦.

محمد بن موسى الخازمي

٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٤٩.

محمد ناصر الدين الألباني

٨٤٦، ٨٤٧، ٨٥٥، ٨٥٦.

محمد بن يحيى (أبو عبد الله الجرجاني)

٢٧٠

محمد بن يحيى (أبو بكر الصولي)

٤٧٩

محمد بن يزيد الرَّبَّعي القَزْوِيني (ابن ماجه)

٥٢٣، ٥٤٢، ٥٨٨، ٦٧١، ٧٥٦، ٧٥٩، ٧٧٩، ٨٥٦، ٨٦٠.

محمد بن يعقوب (مجد الدين الفيروزآبادي)

٥٢٠

محمد بن يوسف (أبو حيان)

٣٤٧، ٧٤٣.

محمد بن يوسف (أبو عمر الكندي المصري)

٣٥٢

محمود بن أحمد الزنجاني (شهاب الدين)

١٩

محمود بن أحمد العيني

٥٣٤، ٥٣٩، ٥٥٠، ٥٨٢، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٥٧، ٦٥٨،
٦٥٩، ٦٦٣، ٦٦٧، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٧١٥، ٧١٧، ٧٣٠، ٧٤٢، ٧٦١، ٧٦٧،
٨١١، ٨١٨، ٨٤٢، ٨٤٨.

محمود بن عبد الله الألويسي

٣٢٢

محمود بن عمر (جار الله الزمخشري)

٣٧، ٢٤٧، ٤٥٨، ٦٨٠، ٦٨٢، ٦٩١.

ابن محيريز = عبد الله بن محيريز

مختار بن محمود الزاهدي (أبو الرجاء)

٧٦١

مخرقة العبدي

٧٠٢

المرداوي = علي بن سليمان

المرغيناني = علي بن عبد الجليل
مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية (أبو عبد الملك)

٦٤٠

ابن مريم

٣٩٥

الزني = إسماعيل بن يحيى

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري

١٢، ١٦٣، ١٦٧، ٣٢٧، ٣٨٩، ٣٩٥، ٤٩٠، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٤٧، ٥٨٣، ٥٨٧،

٥٨٨، ٦٠١، ٦١٧، ٦٢٣، ٦٤٠، ٦٥٢، ٧٠٢، ٧٢٧، ٧٨٦، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٥٤،

٨٥٦.

المسور بن مخرمة بن نوفل الزهري

٦٤٠

المسيب بن رافع الأسدي (أبو العلاء الكوفي)

٤٥٣

مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقاء

٤٧٠، ٤٩٤.

مصعب بن الزبير بن العوام

١٤٦

مصعب بن سعد بن أبي وقاص

١١٧، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٤٧.

المطرزي = ناصر الدين

مُطَرَّف بن عبد الله بن الشَّخِير العامري

٤٥٣

مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار

٣٧٧

معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري

.٥٨٧ ، ٣٦٤ ، ٣١٢ ، ٣١١ ، ٣٠١ ، ٢٥٨ ، ٢٥٦ ، ٢٥٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٢٢ ، ١٠٩

معاذ بن معاذ بن نصر العنبري (أبو المثني البصري)

.٦١٤ ، ٥٦٦

معاوية بن أبي سفيان

.٨٣٤ ، ٣٩١

معاوية بن قررة بن إياس بن هلال المزني

٢٥٩

المعتضد = أحمد بن طلحة

المعتمر بن سليمان التيمي (أبو محمد البصري)

.٤٦٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥١

معقل بن سنان بن مُطَهَّر الأشجعي

.١٦٨ ، ١٦١

مَعْمَر بن راشد الأزدي (مولاهم) أبو عُرْوَة البصري

.٩٠١ ، ٨٤١ ، ٧٢٥ ، ٧٢٠ ، ٦٦١ ، ٥١٥ ، ٤٣٠

معمر بن المثني (أبو عبيدة البصري)

٦٤٠

المغيرة بن شعبة بن مسعود الثقفي

٤٤٣

ابن مغيث = أحمد بن محمد

ابن مفلح = ١ - محمد

٢ - إبراهيم

أبو المقدام = ثابت بن هرمز

المقري = محمد بن محمد بن أحمد

مكحول بن أبي مسلم الشامي (أبو عبد الله)

١١٧، ٥٦٩، ٧٦٩، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٥، ٨٣٦.

ابن الملقن = عمر بن علي

مناح خليل القطان

٤٧١، ٤٩٧، ٥٠٠.

الناوي = محمد عبد الرؤوف

ابن منده = محمد بن إسحاق

ابن المنذر = محمد بن إبراهيم

المنذر بن سعد (أبو حميد الساعدي)

٥٤١، ٥٤٩.

المنذر بن مالك العبدي (أبو نصر)

٤٧٥، ٤٧٦.

المنذري = عبد العظيم بن عبد القوي

منصور بن زاذان الواسطي أبو المغيرة الثقفي

٧٩١

منصور بن يونس (البهوتي)

١٨

ابن منظور = محمد بن مكرم

المهدي = محمد بن عبد الله

أبو موسى الأشعري = عبد الله بن قيس

موسى بن شببة - أو: ابن أبي شببة -

٨٧٠

موسى بن مسعود النهدي (أبو حذيفة)

٦٨١

موسى بن هارون بن عبد الله (أبو عمران البزاز ابن الحمّال)

٥١٥

ميمونة بنت الحارث الهلالية

١٤٦

ميمونة بنت سعد

.٢١٨، ٢١٧

ميمونة بنت عتبة

٢١٧

ناصر الدين بن عبد السيد أبي المكارم بن علي (المطرزي)

٨٥

نافع بن الخوزي

٥٦٣

نافع أبو عبد الله المدني (مولى ابن عمر)

.٨٥٦، ٨٥٤، ٦٤١، ٤١١، ٢٠٠

ابن نجيم = زين الدين بن إبراهيم

النحاس = أحمد بن محمد بن إسماعيل

النخعي = إبراهيم بن يزيد

النسائي = أحمد بن شعيب

النسفي = عمر بن محمد بن أحمد

نُسيبة بنت كعب الأنصارية (أم عطية)

.٨٠٢، ٧٩٨

أبو نَضْرَةَ = المنذر بن مالك

النظام = إبراهيم بن سيار

نظام الدين النيسابوري = الحسن بن محمد

النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري

٤٥٨

النعمان بن ثابت (أبو حنيفة)

١٨ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٩ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ،
٢٠٩ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٣٤٦ ، ٣٥٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٧٤ ، ٣٧٩ ، ٣٩٤ ، ٤٢٣ ،
٤٣٧ ، ٤٦٩ ، ٥٥٣ ، ٥٥٧ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٦١٣ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣١ ، ٦٣٣ ، ٦٣٥ ،
٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٧٩ ،
٨٣٨ ، ٨٥٠ .

أبو نعيم = أحمد بن عبد الله بن أحمد

ابن نُمير = عبد الله

النووي = يحيى بن شرف

هارون بن محمد (الرشيد)

٨٥٧

هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي

٢٥١

ابن هبيرة = يحيى بن محمد

هدبة بن خالد بن الأسود القيسي (أبو خالد البصري)

٥١٥

ابن هرمز = عبد الله بن يزيد

أبو هريرة (عبد الرحمن بن صخر الدوسي)

١١٥ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ٢٠٩ ، ٢١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٦٤ ، ٤٥١ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ،
٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٨٢ ، ٥٨٦ ، ٦٠١ ، ٦١٧ ، ٦٦٨ ، ٧٠٢ ، ٧٢٨ ، ٧٥١ ،
٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٨٥٤ .

هشام بن أبي عبد الله - سَنَبَر - أبوبكر البصري الدستوائي

٥١٥ ، ٥١٨ .

هشام بن عبيد الله الرازي

٧٩

هشام بن عروة بن الزبير بن العوام

.١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٦٣، ١٦٥.

هشيم بن بشير بن القاسم السلمي الواسطي

.٧٢٥، ٧٤١، ٧٩١، ٧٩٣.

هلال بن يحيى بن مسلم البصري (هلال الرأي)

٦١٥

ابن الهمام = محمد بن عبد الواحد

همام بن يحيى بن دينار العوذى البصري

.٥١٥، ٦٦٣.

هند بنت أبي أمية (أم سلمة)

.٤٧٦، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠٢، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٧، ٨٧٠.

الهيثمي = علي بن أبي بكر

أبو وائل = شقيق بن سلمة

وائل بن حُجر الحضرمي

٥٤٢

وكيع بن الجراح بن مَليح الرُّؤاسي

.٣٩٤، ٤٢٧، ٥١٧، ٥١٨، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٧، ٦٣٨، ٧٥٧، ٧٨٤، ٨٤٧.

ولي الدين أبو زرعة = أحمد بن عبد الرحيم

أبو الوليد الباجي = سليمان بن خلف

ابن وهب = عبد الله

وهب بن عبد الله (أبو جحيفة)

٨٤٢

يحيى بن أكتم بن محمد التميمي (القاضي)

٤٧٩

يحيى بن جعفر بن عبد الله البغدادي (يحيى بن أبي طالب)

٦٨٢

يحيى بن سعيد بن فرُّوخ (أبو سعيد القطان)

٣٥٩ ، ٧٥٨ ، ٧٨٤ .

يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري المدني

٥٦٦ ، ٥٩٣ ، ٦٥٩ ، ٧٧١ .

يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التميمي مولاهم البصري

٧٩

يحيى بن شرف بن مري (النوي)

٨٦ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٥ ، ٢١١ ، ٢١٨ ، ٢٢٣ ، ٢٤٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤ ، ٣١٨ ،

٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٧٢ ، ٣٨٩ ، ٣٩٥ ، ٣٩٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ،

٤٣٨ ، ٤٦٥ ، ٤٦٩ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٩ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٩ ، ٥٣٢ ، ٥٣٤ ،

٥٣٦ ، ٥٤٠ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٩ ، ٥٧٤ ، ٥٧٨ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٤ ،

٦٠٢ ، ٦١٣ ، ٦٢١ ، ٦٢٨ ، ٦٣٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥٢ ، ٦٥٦ ، ٦٥٨ ،

٦٦٧ ، ٦٧١ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨٣ ، ٦٩٢ ، ٧٢٩ ، ٧٣٢ ، ٧٤٠ ، ٧٤٢ ، ٧٤٤ ، ٧٥٠ ،

٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٥ ، ٧٩٠ ، ٧٩٣ ، ٨٠١ ، ٨٣٨ ، ٨٥٠ ، ٨٩٨ .

يحيى بن عبد الله بن بُكير المخزومي مولاهم

٦٥٩

يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم (أبو نصر اليمامي)

٥١٥ ، ٥١٨ .

يحيى بن مالك (أبو أيوب المَراغي)

٥١٥

يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني (أبو المظفر عون الدين)

١٨، ٥٧٤، ٦٣٠، ٦٥٢، ٨٣٣، ٨٧١.

يحيى بن معين بن عون (أبو زكريا)

٢٥٣، ٢٥٦، ٥٢٥، ٧٥٩، ٧٨٤، ٧٨٥، ٨٢٠، ٨٧٩.

يحيى بن وثَّاب الأسدي مولاهم، الكوفي، المقرئ

٨٨

يحيى بن يحيى بن كثير الليثي مولاهم القرطبي

١٧٤

أبو يزيد الصَّبِّي (أو: الصَّنِّي)

٢١٧

يزيد بن عميرة الحمصي الزُّبيدي

٢٥٨

يزيد بن مالك (أبو سبرة الجعفي)

١١٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٤٨.

يزيد بن هارون بن زاذان السُّلمي مولاهم أبو خالد الواسطي

٦٨٢

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب (أبو يوسف القاضي)

١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٣، ١٩٨، ٢٠٩، ٤٤٠، ٨٤٨، ٨٥٧.

يعقوب بن إبراهيم الدورقي

٧٨٥، ٧٩٢.

أبو يعلى - القاضي - = محمد بن الحسين

أبو يعلى الموصلِي = أحمد بن علي

ابن أبي يعلى = محمد بن محمد بن الحسين

يعلى بن أمية بن أبي عُبيدة بن همام التميمي

٥٢٨، ٥٣٠.

أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم

يوسف بن عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي

٤٥٥

يوسف بن عبد الله (أبو عمر بن عبد البر النمري)

١٩، ٢٨، ٥٤، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٦، ٨٠، ١١٤، ١١٨، ١٣٨، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٠،
١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٠، ٢٢٧، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٧،
٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٦، ٣٧٤، ٣٧٩،
٣٨٢، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٦، ٤٢٣، ٤٣٠، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٥٥،
٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٧، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٩، ٥٦١،
٥٦٢، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٧،
٦٠٢، ٦٩٩، ٧١٦، ٧٢٩، ٧٣٩، ٧٤١، ٧٤٤، ٧٥٢، ٧٥٥، ٧٦٧، ٧٨٨، ٧٩٠،
٧٩٢، ٨٠١، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٣٠، ٨٣٢، ٨٨٢، ٨٩٢، ٩٠١.

يونس بن عبد الأعلى بن ميسرة الصَّدْفِي (أبو موسى المصري)

٦٥٩

يونس بن عبيد بن دينار العبدي (أبو عبيد البصري)

٧٢٥، ٧٨٣، ٧٩١، ٧٩٢.

يونس بن يزيد بن أبي النَّجَاد الأَيْلِي

٤٤٠