Al-miʿyār

Volume 10 Article 8

1-1-2021

Certainty and Conjecture in Textual Evidence and its Implications and the effect thereof on the origins and branches of the Islamic faith

Ahmed Abdel Qader Al-Rifai
Imam Malik College for Sharia and Law, almiyar@imc.gov.ae

Follow this and additional works at: https://aldhakheerah.imc.gov.ae/al-miyar

Recommended Citation
Al-Rifai, Ahmed Abdel Qader (2021) "Certainty and Conjecture in Textual Evidence and its Implications and the effect thereof on the origins and branches of the Islamic faith," *Al-miʿyār*: Vol. 10, Article 8.
Available at: https://aldhakheerah.imc.gov.ae/al-miyar/vol10/iss10/8

This Original Research article | المقال البحثي الأصلي is brought to you for free and open access by Aldhakheerah. It has been accepted for inclusion in Al-miʿyār by an authorized editor of Aldhakheerah.

الأدلة النقلية ودلالاتها بين القطع والظن وأثر ذلك في أصول وفروع العقيدة الإسلامية

الدكتور: أحمد عبد القادر الرفاعي

أستاذ العقيدة ومناهج البحث العلمي

كلية الإمام مالك للشريعة والقانون بدبي

Certainty and Conjecture in Textual Evidence and its Implications

and the effect thereof on the origins and branches of the Islamic faith

Dr. Ahmed Abdel Qader Al-Rifai

Professor of faith and research methodologis

Imam Malik College for Sharia and Law in Dubai

ملخص البحث

يسلط البحث الضوء على أنواع الأدلة النقلية من حيث الثبوت، وأنواعها من حيث الدلالة اللفظية على المعاني، وما تفيده في ذلك من القطع والعلم اليقيني، أو الظن والعلم الراجح، وتأثير ذلك على إثبات مسائل وقضايا العقيدة الإسلامية، حيث يتطلب إثباتها على وجه الوجوب والأصول كونها واردة وثابته بصورة القطع واليقين وليس الظن، على أن ورودها بطريق وصورة الظن، متى كان من وجه صحيح ومحتمل، يمكن إثبات قضايا العقيدة به على وجه الجواز والفروع، التي يمكن الاختلاف في فهمها وتوجيهها، لاحتمالها التنوع والاجتهاد، دون الأصول الواردة والثابتة بالأدلة والدلالات القطعية التي لا تحتمل إلا وجها واحدا.

الكلمات المفتاحية: الأدلة – الدلالة – القطع – الظن – المتواتر – الآحاد – أصول العقيدة – فروع العقيدة.

Abstract

The research aims to highlight the types of textual evidence in terms of certainty, in addition to their types in terms of semantics. It studies the importance of these types to distinguish between certainty and conjecture in issues related to the Islamic faith. Certainty is necessary to prove that a particular issue is obligatory. In matters of conjecture, they are subject to *ijtihad* (independent reasoning) by scholars. Therefore, they may have different understanding of these matters. Whereas, *Usul* (foundations) are proven by conclusive evidence, which cannot be disputed.

Keywords: Evidence - indication - definitive - conjecture - *Mutawater* - *Ahaad* - foundations of islamic faith - branches of islamic faith.

مقدمة: لقد شغلت مسألة تمحيص الأدلة النقلية من حيث درجة ثبوتها، وصور دلالاتها على المعاني، حيزا كبيرا وواسعا في كتابات المحدثين والأصوليين، وأقلَّ منهم في كتابات المتكلمين، باعتبار أن معظم استشهاداتهم في هذا الباب إنما يعود لكتابات الأصوليين الذين كثيرا ما تتداخل قواعدهم وتتقاطع مع قواعد المتكلمين.

وقد التقت صياغاتهم على وجود فروق في درجة ثبوت الأدلة النقلية الصحيحة بين المتواتر الذي يفيد القطع واليقين، والآحاد الذي يفيد غلبة الظن، ثم ترددت في وجود درجة بينهما، من الآحاد المحتفِّ بالقرائن، وما الدرجة التي يفيدها في الثبوت؟ وهل يفيد العلم اليقيني، أو النظري، أو لا يفيد أيا منهما؟ كما التقت صياغاتهم على وجود فروق في الدلالة اللفظية لهذه الأدلة، بين اللفظ المحكم، وما يُلحق به من اللفظ الظاهر والنصّ، الذي يدلُّ على معنى واحد ومحدد بعينه دلالة قطعية، وبين اللفظ المتشابه، وما يلحق به من اللفظ الخفي والمُشكل، الذي يدُّل على عدد من المعاني المحتملة، التي بإمكان أهل العلم من المتخصصين الخوض فيها وترجيح بعضها بالقرائن اللفظية والعقلية المصاحبة، أو عدم إمكانهم ذلك، لتختلف بينهم العبارة، وتتنوع القراءة، ولتدخل مع ذلك دلالة هذه الألفاظ في سياقات من الظن الذي يقابل القطع واليقين ولا يلتقيه.

إشكالية البحث: إن معظم الدراسات التأصيلية والتطبيقية المتصلة بتنوع درجة ثبوت وإفادة الأدلة النقلية الصحيحة، إنما جرت في سياق بيان الأحكام الفقهية، وقليل منها جرى في سياق قضايا العقيدة ومسائلها، وهي تطبيقات مبعثرة ومتناثرة في ثنايا كتب الاعتقاد، تفتقد إلى تأصيل علمي متناسق، ولأجل ذلك ما تزال مقاربة هذا التنوع الدلالي في أدلة الاعتقاد، بمثيلاتها في أدلة الأحكام الفقهية، محلَّ إشكالية إلى أيامنا هذه، تلقي بظلالها في كتابات علماء العقيدة ومدارسها، وتؤثر في تنوع صياغاتهم العقدية، بين ما تُثبت به عقيدة وما لا تُثبت، وما يصُّح أن يكون أصلا فيها أو فرعا، وإن كانت العقيدة بالمجمل مشتملة على أصول وفروع، أو غير مشتملة.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى الآتي:

1- تأصيل صور إفادة الأدلة النقلية الصحيحة للعلم اليقيني القطعي والضروري، وللعلم النظري، وصور إفادتها للظن الراجح، وتأثير ذلك في باب العمل مقارنة بالاعتقاد.

2- تأصيل ما إذا كان بين العلم اليقيني، وغلبة الظن، درجة من العلم تفيدها الأدلة النقلية بالقرائن، هي العلم النظري، واستجلاء رأي المحدثين والأصوليين والمتكلمين في ذلك.

3- تأصيل ما يجب اعتقاده من قضايا الاعتقاد في ضوء ما تفيده هذه الأدلة، وما يجوز اعتقاده في ضوئها ولا يجب.

4- تحليل الفروق فيما يجب اعتقاده من قضايا الاعتقاد، بين ما يكفر منكره، وما يعاتب ويؤاخذ على إنكاره دون كفر.

5- تحقيق وتأصيل القول في اشتمال العقيدة على الأصول والفروع.

الدراسات السابقة: يمكن الوقوف على أقوال أهل العلم في أنواع الأدلة النقلية وحجيتها، وأنواع الدلالات اللفظية وحجيتها، مفرقة في ثنايا كتب علوم الحديث، وكتب أصول الفقه، وكتب العقيدة وأصول الدين، لكن ما يتميز به هذا البحث، وما أراه جديدا في الباب هو عقده مقاربة بين حجيتها في باب الفقه والعمل، وحجيتها كذلك في باب الاعتقاد والعلم، مع ذكر تطبيقات عليها بصورة مقارنة في بابي العلم والعمل، وتسليط الضوء على ما يدخل منها ضمن أصول العقيدة التي يجب اعتقادها، وما يدخل ضمن فروعها التي يجوز اعتقادها، وتحتمل الاختلاف والتنوع.

منهج البحث: تعتمد هذه الدراسة منهج البحث الوصفي، القائم على استقراء أقوال مدارس المحدثين والأصوليين والمتكلمين، في مسألتي حجية الأدلة النقلية الصحيحة في ضوء درجة ثبوتها، وحجية الدلالات اللفظية في ضوء صيغها، واستنباط القواعد التي يبنى عليها تأصيل ذلك، وما تفيده وتثبته من أحكام العمل ومسائل الاعتقاد.

خطة البحث: وقد تم تسويد البحث وكتابته على خطة وفق الآتي:

المبحث الأول: الأدلة بين القطع والظن وتأثير ذلك أولا في باب العمل ثم بيان أثرها في مسائل الاعتقاد

المطلب الأول: القطع والظن في الأدلة من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة وأن مدار الاعتقاد على القطع

المطلب الثاني: الدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة وتأثيره في باب العمل

المطلب الثالث: الدليل ظني الثبوت قطعي الدلالة وتأثيره في باب العمل

المطلب الرابع: الدليل ظني الثبوت ظني الدلالة وتأثيره في باب العمل

المطلب الخامس: أثر تنوع الأدلة النقلية وحجيتها في مسائل العلم والاعتقاد

المبحث الثاني: خبر الواحد الصحيح ومدى حجيته وإفادته عند كل من المحدثين والأصوليين والمتكلمين وأثره في مسائل الاعتقاد

المطلب الأول: حجية خبر الواحد وإفادته عند المحدثين وبيان آرائهم في ذلك

المطلب الثاني: حجية خبر الواحد عند الأصوليين والمتكلمين وبيان آرائهم في ذلك

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في حجية خبر الواحد في مسائل الاعتقاد

المبحث الثالث: اللفظ المتشابه وحجّيته في العقيدة

المطلب الأول: تحقيق معنى التشابه

المطلب الثاني: تحقيق القول في تأويل المتشابه الذي من قبيل المُشكل

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في تحقيق معنى اللفظ المتشابه في مسائل الاعتقاد

المبحث الأول: الأدلة بين القطع والظن وتأثير ذلك أولا في باب العمل ثم بيان أثرها في مسائل الاعتقاد

معلوم أن بيانات العقيدة الإسلامية كلها حقائق ثابتة واردة إلينا بطريق النقل ودلالة الألفاظ عليها، كما أنه مدلول عليها بعد ورود الخبر بالأدلة العقلية.

وسنتحدث في هذا المبحث عن أنواع الأدلة ودلالاتها في باب العمل والحكم الشرعي، ونذكر تطبيقات عليها في باب العلم وهو الاعتقاد، وذلك في مطالب:

المطلب الأول: القطع والظن في الأدلة من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة وأن مدار الاعتقاد على القطع

إن الأدلة النقلية واللفظية والعقلية محتملة للقطع وللظن على حد سواء، وعلماء الأصول في هذا الباب عادة ما يتحدثون عن أربعة أنواع من الأدلة، هي وفق الآتي:

1- ما كان منها قطعيا من حيث ثبوت وروده، وقطعيا من حيث دلالته اللفظية والعقلية.

2- ما كان منها قطعيا من حيث ثبوته، إلا أنه ظني من حيث دلالته اللفظية والعقلية.

3- ما كان منها ظنيا من حيث ثبوته، إلا أنه قطعي من حيث دلالته اللفظية والعقلية.

4- ما كان منها ظنيا من حيث ثبوته، وظنيا كذلك من حيث دلالته اللفظية والعقلية 675.

ويقول الملا علي القاري: الأدلة السمعية أربعة أنواع:

675 - انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص (22-46).

1- قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة.

2- قطعي الثبوت ظني الدلالة كالآيات المؤولة.

3- ظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية.

4- ظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها ظنية[676].

ويمثلون للأدلة النقلية القطعية من حيث الثبوت بالنصوص الواردة إلينا بطريق التواتر، وهي نصوص القرآن الكريم، ومتواتر السنة المطهرة المروية بطريق جمع عن جمع تحيل العادة تواطأهم على الكذب من أول السند إلى منتهاه[677]، والتواتر في نقل القرآن لفظي بالاتفاق، أما التواتر في نقل السنة فقد يكون لفظيا، وقد يكون معنويا[678].

كما يمثلون للأدلة النقلية الظنية من حيث الثبوت بنصوص السنة الواردة إلينا بطرق الآحاد التي لم تستجمع في نقلها شروط التواتر[679]، وسنفصل القول في إفادة خبر الآحاد الصحيح للظن الراجح أو للعلم متى حفته قرائن مقوية في المبحث الثاني.

أما الدليل القطعي من حيث دلالته اللفظية فهو اللفظ الظاهر الذي يظهر المراد منه بلا لَبس، وتكون دلالته ظاهرة، فإن زاد وضوح اللفظ بأن سيق الكلام في سابقه ولاحقه لأجله سمي نصًّا، وأفادت دلالته النص، كقوله تعالى: "وأحلَّ الله البيع وحرَّم الربا"(البقرة/275)، فلفظ الآية ظاهر في الحلِّ والحرمة، نصٌّ في التفرقة بينهما، ثم إن زاد وضوح اللفظ حتى سدَّ باب التخصيص سمي مفسَّرا، كقوله تعالى: "فسجد

676 - الملا علي القاري، توضيح المباني وتنقيح المعاني، ص (80-81).

677 - يقول الإمام ابن حجر العسقلاني في كتابه (نخبة الفكر): ومن شروط التواتر أن يرد الحديث من طريق الكثرة بلا حصر عدد معين، بل تكون العادة قد أحالت تواطأهم على الكذب، وكذا وقع الحديث من قبل الرواة اتفاقا من غير قصد، فلا معنى لتعيين العدد على الصحيح، ومنهم من عيَّنه في الأربعة، وقيل: في الخمسة، وقيل: في السبعة، وقيل: في العشرة، وقيل: في الاثني عشر، وقيل: في الأربعين، وقيل: في السبعين، وقيل: غير ذلك، فإذا جمع الحديث شروطا أربعة، وهي: كثرة الرواة، وأن تحيل العادة تواطأهم وتوافقهم على الكذب، وأن يرووا ذلك عن مثلهم أو زيادة على مثلهم من ابتداء السند إلى منتهاه، ثم كان مستند روايتهم الحس وليس النظر، فهذا هو المتواتر الذي يفيد العلم اليقيني. (انظر: العسقلاني، ابن حجر، نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر مع شرح الملا علي القاري، ص 161-173).

678 - وهو ما يرد في الحديث من المعنى من طريق الكثرة التي تحيل العادة تواطأهم على الكذب، ولكن يتم الوقوف على هذا المعنى واستيفاؤه من خلال أحاديث كثيرة مختلفة في أسانيدها ومتونها، إلا أنها تتفق جميعها في ذكر هذا المعنى وإيراده، مثاله: رفع اليدين في الدعاء، فقد ورد ذكره في أحاديث كثيرة مختلفة الأسانيد والمتون، وهي في موضوعات وأبواب شتى، كلها تشترك في ذكر مشروعية رفع اليدين في الدعاء، وشأن هذه الأسانيد بكثرة رواتها وتعدد طرقها أن تحيل العادة تواطأهم على الكذب. (انظر: لمحات في أصول الحديث، محمد أديب، ص 91).

679 - وسنتحدث عن الحديث الآحاد ودرجاته بالتفصيل في المبحث الثاني من هذا البحث.

الملائكة كلهم أجمعون"(ص/73)، فكلمة (أجمعون) فسّرت عموم الملائكة ومنعت التخصيص، ثم إن زاد وضوح اللفظ حتى سدَّ باب الاحتمال سمي محكما، نحو قوله تعالى: "إن الله بكل شيء عليم"(العنكبوت/62)[680].

فتصبح الدلالات اللفظية القطعية متجلية في أربعة أنواع، هي: اللفظ الظاهر، والنصّ، والمفسر، والمحكم.

وأما الدليل الظني من حيث دلالته اللفظية فهو ما كان في مقابل الأنواع القطعية الأربعة المذكورة، اللفظ الخفي في مقابل الظاهر، كقوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"(المائدة/38)، فهل يشمل لفظ السارق كلا من الطرار والنشال؟ اللذين يأخذان من المالك بعض ممتلكاته في حضوره ويقظته خفية، وهل يشمل المنتهب والمختلس؟ فقد خفي معنى السرقة في حقهم، واللفظ المشكل في مقابل النص، وهو المحتمل لأكثر من معنى، كقوله تعالى: "وإن كنتم جنبا فاطَّهروا"(المائدة/6)، فهل تشمل كلمة (فاطَّهروا) ظاهر البدن وباطنه، فيدخل في سياقها الفم، أو ظاهره دون باطنه، فلا يدخل، ثم اللفظ المجمل في مقابل المفسر، وهو ما احتيج إلى بيان من غيره من النصوص، كبيان أركان الصلاة وسننها وأعمالها، فقد ورد الأمر بها في القرآن مجملا، ورابعها اللفظ المتشابه في مقابل المحكم، وهو على ضربين : متشابه خفي استأثر الله بعلمه، كعلم الساعة، ومتشابه من قبيل المحتمل لأكثر من معنى، وهو على شاكلة المشكل، الذي يمكن رده إلى المحكم وتفسيره في ضوئه، كقوله تعالى: "يد الله فوق أيديهم"(الفتح/10)، وقوله: "ويبقى وجه ربك"(الرحمن/27)[681] .

فتصبح الدلالات اللفظية الظنية متجلية في أربعة أنواع هي: اللفظ الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

أما الدلالة العقلية القطعية، فهي الدلالة التي لا تحتمل المعارضة العقلية من أي وجه كانت المعارضة، وأما الدلالة العقلية الظنية، فهي ما احتملت المعارضة ولو من وجه من الوجوه.

وفي باب العمل والأحكام الشرعية العملية يكفي الظن الراجح لإقامة الحجة على وجوب العمل[682]، وذلك لتعذر إدراك القطع في جميع أدلتها، ولاحتمال الأحكام العملية

680 - صدر الشريعة، القاضي عبد الله بن مسعود، التنقيح في أصول الفقه، ص (152).
681 - انظر: نجم الدين محمد الدركاني، التلقيح شرح التنقيح في أصول الفقه، ص (153-155).
682 - يقول الإمام النووي في مقدمته على شرح صحيح مسلم: وأحاديث الآحاد إنما تفيد الظن، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، وتلقي الأمة بالقبول لهما، إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما من الأحاديث مطلقا ولا يحتاج إلى النظر في أسانيدها، بينما أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بما فيها إذا صحت

للنسبية لأنها ليست حقائق وجودية وإنما هي أمور حكمية اعتبارية، إلا إذا دلَّ عليها دليل القطع من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، فتكون عندها حقائق شرعية، كقوله تعالى: "وأقيموا الصلاة"(البقرة/43)، فهو نص قطعي من حيث الثبوت، قطعي وظاهر من حيث إفادته الوجوب، ليصبح وجوب الصلاة حقيقة شرعية حكمية، يجب اعتقادها والعلم بها، ومن ثم العمل بمقتضاها.

وإنما كانت الأحكام العملية، التي هي أحكام حكمية اعتبارية، قابلة للنسبية، لأنها تدور مع الدليل، وفي باب الظن يمكن تقابل الأدلة في المسألة الواحدة، لذلك شاع لدى كثير من الأصوليين مقولة: "كل مجتهد مصيب"683، لأنه اتَّبع ما أدى إليه اجتهاده عن استدلال، وغيره من المجتهدين يرى خلاف رأيه عن استدلال وجيه كذلك.

أما في باب العلم والاعتقاد فلا يكفي الظن من وجهي الثبوت والدلالة أو من أحدهما، بل لا بد من القطع من هذين الوجهين، وهو النوع الأول من أنواع الأدلة السابقة (قطعي الثبوت قطعي الدلالة)، أي: المتواتر المحكم، وما في حكمهما، من الآحاد المحتفِّ بالقرائن، والمتشابه الذي يؤول إلى محكم مضاف بعد عرضه على المحكمات، كما سنبينه في المباحث اللاحقة، فلا نثبت العقائد على معنى وجوب الايمان والاعتقاد، وحرمة الكفر والجحود، إلا بالقطعيات، وذلك لأمرين:

الأول: أن مسائل الاعتقاد هي حقائق يقينية مطلقة أوصافها مطابقة للواقع دون احتمال النقيض، وليست بأوهام محتملة، وهذه الحقائق إما كونية وجودية، كوجود الحق سبحانه وأسمائه الحسنى، ونبوة محمد ﷺ، والقرآن الكريم المعجز، وإما حقائق شرعية حكمية، كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنا والخمر، وخلافها، ولا تكون الحقائق يقينية بهذا المعنى ما لم يكن طريق ثبوتها القطع.

الثاني: أننا نقول في مسائل الاعتقاد: إنها حقائق إيمانية يقينية، من آمن بها يكون مؤمنا، ومن كفر بواحدة منها وجحد يكون كافرا جاحدا، ومعلوم يقينا أنه لا يجوز ولا يصُحُّ التكفير بالظنون، لذلك كان لا بد من القطع في تقرير مسائل العقائد، التي هي من معلومات الدين بالضرورة.

أسانيدها، ولا تفيد إلا الظن، فكذا الصحيحان. (انظر: النووي، شرح صحيح الإمام مسلم، ج1، ص 20).

683 - انظر: جامع بيان العلم وفضله، جـ5، ص (885)، وإرشاد الفحول للشوكاني، فصل الاجتهاد، ص (385-388)، ويؤيد هذا قول النبي ﷺ: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر"(البخاري، برقم:7352، مسلم، برقم: 1716)، ويشهد له حديث النبي ﷺ: "لا يصلِّيَن أحد إلا في بني قريظة"(متفق عليه)، فقد صوَّب فيه النبي ﷺ اجتهاد الجَمْعين من الصحابة حين أدركتهم الصلاة في الطريق، من صلى منهم، ومن لم يصل عملا بظاهر الحديث حتى وصل.

وإنما ما ورد من مسائل الاعتقاد من طريق الظن الراجح ثبوته ودلالته، وليس من طريق القطعي ثبوته ودلالته، فيجوز اعتقاده ولا يجب، على معنى أنه لا يكفر منكره، ولا يدخل أساسا في أصول الاعتقاد، بل يدخل في فروعه، وذلك كأحاديث المهدي عليه السلام، والاختيار في النصوص المتشابهة بين التفويض والتأويل.

وفيما عدا هذا النوع الأول من الأدلة، الذي هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة، في إفادته القطع واليقين وإثباته للحقائق الكونية والشرعية المبرمة، فإننا هنا أمام ثلاثة من الأدلة الأخرى التي يعتريها الظن وتقبل النسبية والتنوع، وهي: القطعي الثبوت ظني الدلالة، الظني الثبوت قطعي الدلالة، الظني الثبوت ظني الدلالة، وسنذكرها موجزة مع تطبيقات عليها، في المطالب اللاحقة.

المطلب الثاني: الدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة وتأثيره في باب العمل

الدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة: مثاله قوله تعالى: "وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا"(النساء/43)، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر "أو لامستم"، وقرأ حمزة والكسائي "أو لمستم"684، ويأتي اللمس في اللغة على ثلاثة معان: اللمس باليد، والجسُّ وهو أن تطلب باليد شيئا هاهنا وهاهنا، والمعنى الثالث: الجماع، وقيل يشمل إلى جانب الجماع دواعيه من المباشرة والتقبيل وسواها، يقال: لمَسَه يلمِسُه ويلمُسُه لمسا، ولامسه ملامسة685.

ولأجل هذا الإشكال والتشابه في لفظ (لامس، ولمس) من حيث دلالته في اللغة واللسان على أكثر من معنى، فقد وقع الظن في إفادته ودلالته، واختلف الفقهاء في توجيه الحكم فيه على أقوال، نوجزها بالآتي:

القول الأول: أن المقصود باللمس في هذه الآية هو اللمس باليد مطلقا لقوله تعالى: "ولو نزَّلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم"(الأنعام/7)، فقد أسندت الآية اللمس إلى اليد، وهو لا يكون إلا بها، وإلى هذا ذهب الإمام الأوزاعي، قال: إذا كان اللمس باليد نقض الطهر، وإن كان بغير اليد لم ينقضه، وهو مناسب لسياق ورود لفظ "لامستم" في الآية، فقد ورد ذكره بعد ذكر الغائط وهو حدث أصغر يوجب الوضوء، وأما الحدث

684 - أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سورة النساء، تفسير قوله تعالى:"أو لامستم".
685 - انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب السين، جذر (لمس).

الأكبر فقد ورد ذكره في صدر الآية منفصلا وهو قوله تعالى: "وإن كنتم جنبا فاطَّهروا"686، فدلَّ ذلك على افتراقهما .

القول الثاني: أن المقصود باللمس هو الجسُّ بباطن اليد، وتتبع الرجل مواضع من جسد امرأته بكفه، وهذا لا يكون إلا على وجه الملاعبة والمداعبة، فمن تعمد جسَّ امرأته ومسها بهذه الصورة فعليه الوضوء، وبه قال عبد الملك بن الماجشون من المالكية، وهو قول الإمام مالك ووافقه على ذلك الإمام أحمد: أنه لا وضوء عليه إلا إذا كان ذلك منه على وجه اللذة، فإن مسها ولم يلتذ فلا وضوء عليه، وذلك لأن المقصود بالمسَّ باليد، الذي هو الجسّ والتتبع، إنما هو حصول اللذة، مصداقا لقوله ﷺ: "واليد تزني وزناها اللمس"687.

القول الثالث: أن المقصود باللمس هو لمس الرجل المرأة بأي موضع من جسده أي موضع من جسدها، سواء أكان ذلك باليد أم بغيرها، وسواء أكان بلذة وشهوة أم بغيرهما، فأي عضو من أعضاء الجسد تعلَّق به اللمس حصل به نقض الوضوء، وهو قول فقهاء الشافعية، فقد جاء في كتاب (روضة الطالبين) للإمام النووي: ولو لمس بغير شهوة، أو عن غير قصد انتقض وضوؤه على الصحيح، وينتقض وضوء الملموس على الأظهر، والمرأة كالرجل في انتقاض طهرها بلمسها من الرجل ما ينقضه منها، فلو التقت بشرتا رجل وامرأة بحركة منهما، انتقض وضوؤهما قطعا وليس فيهما ملموس688، وهو كما يشير إليه الطاهر بن عاشور محمل بعيد، لأن الظاهر من اللمس هو ما يكون باليد، وهو معناه في اللغة، إذ لا يكون لمس الجسد موجبا للوضوء، وإنما الوضوء مما يخرج خروجا معتادا مع حصوله، وهذا لا يكون إلا مع اللذة689.

القول الرابع: أن اللمس هو ما دون الجماع، وما يكون من دواعيه كالمباشرة والقبلة وخلافها، وهو قول الصحابيين عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمر، فعن ابن مسعود قوله: اللمس ما دون الجماع، والقبلة من اللمس وفيها الوضوء، وكان ابن عمر يتوضأ من قبلة المرأة، ويرى فيها الوضوء ويقول: هي من اللماس690، يشهد لهذا المعنى قول

686 - انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص (226-227).
687 - ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الحدود، باب الزنى وحدّه، حديث رقم (4514).
688 - أبو زكريا النووي، روضة الطالبين، جـ1، ص (186).
689 - انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة النساء، المجلد الثاني، ص (67).
690 - الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، سورة النساء، تفسير قوله تعالى: "أو لامستم".

النبي ﷺ لماعز بن مالك حين أقرَّ بالزنا بعرض عليه الرجوع عن الإقرار: "لعلَّك قبَّلت أو لمست"691، فجعل اللمس غير الجماع.

القول الخامس: أن المقصود باللمس هو الجماع حصرا، وهو قول الإمام أبي حنيفة وفقهاء الحنفية، فلو لمس الرجل امرأته بيده، أو بأي عضو من جسده، أو قبَّلها، أو باشرها، ولو بلذة وشهوة، لم ينتقض وضوؤه إلا إذا أمذى، فيكون الناقض عندها هو نزول المذي وليس غيره، وهو قول علي بن أبي طالب كرَّم الله وجهه، وقول عمر بن الخطاب وأبَّي بن كعب وعائشة، ﷺ، من الصحابة، وقول مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، وعامر الشعبي، من التابعين، فقد ورد عن عمر ﷺ: أنه كان يقبّل امرأته ثم يصلي ولا يتوضأ692، ودليلهم من القرآن قوله تعالى: "لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسُّوهن أو تفرضوا لهن فريضة" (البقرة/236)، وقوله: "يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدُّونها"(الأحزاب/49)، فاللمس هنا بالإجماع هو الجماع، وقد روى عروة بن الزبير عن خالته عائشة ﷺ: "أن النبي ﷺ قبَّل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ"693، ولأجل هذا الحديث فإن الإمام الطبري يقول: وأولى الأقوال في ذلك

691 - بوَّب الإمام البخاري في صحيحه باب: هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، ثم أورد فيه حديث ابن عباس ﷺ، قال: لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: "لعلك قبَّلت، أو غمزت، أو نظرت"(حديث رقم 6824)، وليس فيه قوله: "لعلك لمست"، فكأن هذه اللفظة ليست من شروطه، إلا أنه اطلع عليها فأشار إليها في تبويبه، وقد ذكر الحديث بلفظ: "لعلك قبلت أو لمست"، الإمام أحمد في المسند برقم (2225)، والحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين برقم (8163).

692 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النساء، تفسير قوله تعالى: "أو لامستم".

693 - رواه ابن ماجه في سننه بسند قال فيه: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا وكيع، ثنا الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عروة بن الزبير، عن عائشة، (ابن ماجه، السنن، حديث رقم: 503)، ورجال هذا السند كلهم ثقات كما ذكر الزيلعي في كتابه: نصب الراية لأحاديث الهداية، (جـ1، ص 81)، وقد رواه الترمذي في سننه من هذا الطريق، إلا أنه لم يصرّح بكون عروة الذي روى الحديث عن عائشة هو ابن الزبير، وإنما أطلق بقوله: عروة عن عائشة، وقال: ضعَّف يحيى ابن سعيد القطان هذا الحديث جدا، وسمعت محمد بن إسماعيل البخاري يضعِّف هذا الحديث، وقال: حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة بن الزبير، وقد رُوي عن إبراهيم التيمي عن عائشة، وهذا لا يصُح أيضا، ولا نعرف لإبراهيم التيمي سماعا من عائشة، وليس يصُح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء، وإنما ترك أصحابنا العمل بهذا الحديث لأنه لا يصُح عندهم لحال الإسناد، إلا أنه قال: وقد رُوِيَ نحوُ هذا الحديث عن غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وهو قول سفيان الثوري وفقهاء أهل الكوفة (الأحناف)، قالوا: ليس في القبلة وضوء، (الترمذي، السنن، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القُبلة، حديث رقم: 86)، وكذلك أخرجه أبو داوود في سننه بهذا الإسناد، ولم يصَرّح أن عروة هو ابن الزبير ولا غيره، ثم أورده من طريق آخر عن إبراهيم بن مخلد الطالقاني، عن عبد الرحمن بن مغراء، عن الأعمش، عن حبيب عن عروة المزني، عن عائشة، فقد صرَّح من هذا الطريق أن عروة الذي روى الحديث عن عائشة هو المزني، وليس ابن الزبير، وهذا من غير طريق وكيع، الذي صرَّح برواية ابن ماجه أنه ابن الزبير، قال أبو داوود: ورُوي عن سفيان الثوري قال: ما حدثنا حبيب بن أبي ثابت إلا عن عروة المزني، ولم يحدث عن عروة بن الزبير بشيء، ثم استدرك أبو داوود بقوله: وقد روى حمزة الزيَّات، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عروة بن الزبير، عن عائشة حديثا صحيحا، (أبو داوود، السنن، كتاب الطهارة، باب

بالصواب قول من قال: عنى الله بقوله: "أو لامستم النساء" الجماع دون غيره من معاني اللمس، لصحة هذا الخبر، وقد أعلَّ جماعة من النقاد الحديث بالانقطاع بكون حبيب بن أبي ثابت راوي الحديث عن عروة لم يسمع منه، ظنا منهم أنه عروة المزني، إلا أن ابن ماجه قد صرَّح أن عروة هو ابن الزبير وليس المزني، وقد سمع منه والتقاه، فانتفت بذلك العلة، ويؤيد ذلك ما رواه الإمام أحمد في مسنده من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وهذا نصٌّ في كونه ابن الزبير لأن هشاما ولده، كما أن للحديث شواهد أخرى من طريق عطاء عن عائشة، ومن طريق إبراهيم التيمي عن عائشة، وقد تابع عائشة في روايتها فعل النبي ﷺ مع زوجاته أم سلمة ﵂، قالت: كان رسول الله ﷺ يقبلني وهو صائم، ولا يفطر ولا يُحدث وضوءا694 .

وكما نرى فهذه كلها اجتهادات متنوعة في تفسير لفظ مشكل ومتشابه في دلالته، مع أنه قطعي في ثبوته، ولكل اجتهاد منها ما يسوّغه في اللغة والرواية، وهي بلا شك تجعل ما يراه بعض الفقهاء صوابا في رأيهم، خطأ فيما يراه غيرهم، لينزل الاستدلال ويهبط مع ذلك من مرتبة القطع إلى مرتبة الظن، وتظهر نسبيته، وهذا أمر إن قُبل في باب العمل والأحكام الشرعية العملية بصورة مباشرة وواسعة، فإنه في باب العلم والاعتقاد لا أظنه يُقبل بهذه الصورة.

المطلب الثالث: الدليل ظني الثبوت قطعي الدلالة وتأثيره في باب العمل

الدليل ظني الثبوت قطعي الدلالة: وهو ما كان من أخبار الآحاد المروية عن النبي ﷺ من طرق صحيحة، بألفاظ ظاهرة محكمة، وإنما أفاد خبر الآحاد الصحيح غلبة الظن من حيث الثبوت ولم يفد القطع، لأن خبر الواحد في الأصل محتمل للصدق والكذب، إلا أنه ترجح جانب الصدق في الخبر الصحيح منه لضابط العدالة في الراوي التي تمنعه من الكذب، غير أنها لا تمنع عنه احتمال الكذب مطلقا، حيث يبقى احتمال الكذب قائما وإن كان مرجوحا، لذلك فإن خبر الواحد العدل لا يوجب القطع واليقين،

الوضوء من القبلة، حديث رقم: 179، و180)، ويظهر من خلال ذلك أن من ضعَّف الحديث، قد بنى تضعيفه على كون الراوي عن عائشة هو عروة المزني، وهو مجهل، يقول البيهقي: هذا حديث ضعيف، فإنه يرجع إلى عروة المزني وهو مجهول، (البيهقي، السنن الكبرى)، أما من حكم له بالصِّحة فقد بنى تصحيحه على كون الراوي عن عائشة هو عروة بن الزبير، وهو مشهور بالرواية عنها، فهي خالته، قال الزيلعي: بل هو عروة بن الزبير كما أخرجه ابن ماجه بسند صحيح، وقد مال أبو عمر ابن عبدالبر إلى تصحيح هذا الحديث فقال: صححه الكوفيون وثبتوه لرواية الثقات من أئمة الحديث له، وحبيب بن أبي ثابت لا ينكر لقاؤه لعروة بن الزبير، وهو أقدم موتا منه، ولا شك أنه أدرك عروة، (الزيلعي، نصب الراية، جـ1، ص 81) .

694 - الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، سورة النساء، تفسير قوله تعالى:"أو لامستم".

وإنما يوجب غلبة الظن[695]، حتى يعضد روايته رواة آخرون فيرتقي عندها بحسب عددهم وصفاتهم إلى الشهرة أو التواتر اللذين يفيدان الطمأنينة أواليقين .

وإلى جانب ضابط العدالة الذي يتوفر في راوي الخبر الصحيح يأتي ضابط آخر هو الضبط، وهي ملكة تعني تثبت الراوي وإتقانه لما يرويه، غير مغفل، حافظا لروايته إن روى من حفظه، ضابطا لكتابه إن حدَّث من كتاب، عالما بمعنى ما يرويه إن روى بالمعنى[696]، وهنا مدخل أوسع من احتمال الكذب، يؤكد إفادة خبر الواحد غلبة الظن، وهو احتمال وقوع الخطأ من الراوي أثناء الرواية بالمعنى، نتيجة حصول الخطأ في الفهم لديه، وهو ما يبرر ردَّ الصحابة أخبار بعضهم في سياق الاجتهاد الفقهي ومقاربة أصول المسائل، فقد ورد عن السيدة عائشة ﵂ قولها وهي تصحح رواية بعض الصحابة: "ألا إني لا أقول إنكم تتعمدون الكذب في حديث رسول الله ولكنه الخطأ في الفهم"[697]، قالت هذا في ردِّها حديث عبدالله بن عمر ﵄، الذي حدَّث به عن رسول الله ﷺ: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"، قالت: حسبكم القرآن فهو يقول: "ولا تز وازرة وزر أخرى"(فاطر/18)، ولكن رسول الله ﷺ قال: "إنَّ الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه"[698]، فهذا من عائشة ﵂ ردٌّ للخبر الواحد العدل الضابط، بسبب ما رأته من خطأ في الفهم وقع فيه الراوي، فروى الحديث بالمعنى على نحو ما فهم، وإنما بَنَت اجتهادها في ردِّ الخبر على قياس القواعد الكلية للشريعة وهي قواعد قطعية محكمة لا يجوز نقضها أو مخالفتها، ومنها هذه الآية الكريمة التي لا تحمل وزر إنسان لآخر.

يقول أبو بكر السرْخسي في أصوله: وقد كان نقْلُ الخبر بالمعنى مستفيضا في الصحابة، والوقوف على كل معنى أراده رسول الله ﷺ بكلامه أمر عظيم، فقد أوتي جوامع الكلم، ومعلوم أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة، وعند قصور فهم السامع ربما يذهب عليه بعض المراد، وهذا القصور لا يشكل تقاربا عند المقابلة بما هو فقه رسول الله ﷺ، فلتوهم هذا القصور قلنا: إذا روى غير الفقيه من الرواة ما من شأنه أن يكون مخالفا للقياس الصحيح من كل وجه فلا بد من تركه، لأن كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، فما خالف القياس الصحيح من كل وجه، فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع[699].

695 - انظر: صدر الشريعة، التنقيح في أصول الفقه، وشرحه: التلقيح، للدركاني، ص (264).
696 - انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، جـ 1، ص (28).
697 - انظر: ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، ص (134).
698 - البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم (1288)، ومسلم، الصحيح، حديث رقم (929).
699 - أبو بكر محمد السرخسي، أصول السرخسي، جـ1، ص (341).

والمقصود بالقياس الصحيح ما كان منه قياسا على قواعد الشريعة الكلية القطعية، مثل قواعد : (المشقة تجلب التيسير) و (الضرر يزال) وقاعدة (رفع الحرج)، وخلافها من القواعد المدلول عليها بالدليل القطعي من وجهي الثبوت والدلالة، فنشأ من خلال هذه المقاربة منهج عند الفقهاء يعتبر عمدة في باب الاجتهاد، هو قياس أخبار الآحاد الواردة في باب الأحكام العملية على قواعد الدين الكلية القطعية، فما وافق منها أخذ به وما خالف ردَّ ورفض، على خلاف بينهم في أوجه المقابلة والمقايسة بين هذه الأخبار وتلك القواعد، فعند الأحناف مبدأ النظر إلى حال الراوي العدل الضابط إذا روى ما يخالف الأقيسة الصحيحة من كل وجه هو مبدأ معتمد، إن كان فقيها أخذ بروايته، وكانت روايته سببا في التخصيص أو التقييد وخلافها، وإن لم يكن فقيها ردَّت روايته لغلبة احتمال وقوع الخطأ في الفهم، وإن وافقت رواية غير الفقيه بعض الأقيسة وخالفت البعض الآخر قبلت الرواية، وتم مقاربتها مع باقي الأقيسة ورواياتها في إطار قواعد التعارض والترجيح، أما جمهور الفقهاء فلم يلتفتوا لقيد فقه الراوي، بل جعلوا جميع الرواة سواء متى استجمعت لديهم صفتا العدالة والضبط، ثم قاربوا مروياتهم بالأقيسة الصحيحة على قواعد الشريعة الكلية، وباقي النصوص والأخبار، وأخذوا منها وردُّوا، في ضوء الأصول المقررة التي تؤكد أنه ليس كل خبر صحيح يعمل به، وليس كل خبر ضعيف ليس عليه العمل.

يقول السرْخسي الحنفي: خبر فقهاء الصحابة، كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ابن ثابت ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ، حجة موجبة للعلم الذي هو غالب الرأي والظن الراجح، ويبتنى عليه وجوب العمل، سواء أكان الخبر موافقا للقياس أم مخالفا له، فإن كان موافقا للقياس تأيَّد به، وإن كان مخالفا للقياس يترك القياس ويعمل بالخبر، ويُسمى الحكم الثابت بهم معدولا به عن القياس700، ومن اشتهر من الصحابة بالرواية، وهو معروف بالعدالة والضبط والحفظ، إلا أنه غير معروف بالفقه والاجتهاد، كأبي هريرة وأنس بن مالك وغيرهما، قلنا ما وافق القياس من روايته فهو معمول به، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول فهو معمول به، وإلا فالقياس الصحيح شرعا مقدم على روايته، فقد روى أبو هريرة: أن النبي ﷺ قال: "ولد الزنى شرُّ الثلاثة"701، وهذا حديث مخالف للقياس الصحيح، وللقاعدة المستمدة من قوله تعالى: "ولا تز وازرة وزر أخرى"، في كون كل إنسان مسؤولا عن تصرفه ومؤاخذا به دون تصرف غيره، فهو

700 - المصدر السابق.
701 - أبو داوود السجستاني، السنن، كتاب العتق، باب في عتق ولد الزنى، حديث رقم: (3963).

مردود[702]، ولذلك ردَّت السيدة عائشة هذا الحديث وقالت: هو أشر الثلاثة إذا عمل بعمل والديه، فقد سمعت النبي ﷺ يقول: "ليس على ولد الزنا من وزر أبويه شيء"[703]، وهذا القيد (إذا عمل بعمل والديه) أخذ به عامة فقهاء السلف في توجيهم حديث أبي هريرة، كسفيان الثوري وأمثاله، وهو توجيه يشير إلى خطأ في الفهم وقع فيه الصحابي الجليل أبو هريرة، وإلى جانب السيدة عائشة، فقد ردَّ الحديث كذلك من الصحابة عبدالله بن عباس، قال: لو كان شرَّ الثلاثة لم يتأنَّ بأمه أن ترجم حتى تضعه، وعبد الله بن عمر، قال: بل هو خير الثلاثة[704].

أما المالكية فذهبوا إلى أن القياس الصحيح يقدم على خبر الواحد الصحيح في العمل به مطلقا، سواء أكان راويه فقيها، أم غير فقيه، لأن القياس حجة بإجماع السلف من الصحابة، ودليل الكتاب والسنة والإجماع أقوى من خبر الواحد، فكذلك ما يكون ثابتا بالإجماع[705]، وسنمثِّل لهذا التنوع في الأخذ بخبر الواحد الظني من حيث الثبوت، القطعي من حيث دلالته، من عدم الأخذ به، في مقابل قياس قواعد الدين لدى الفقهاء، بالحديث الآتي:

الحديث هو: ما أخرجه البخاري في صحيحه من طريق الصحابي الجليل أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ: "لا تصرُّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعَ تمرٍ"[706]، ومن طريقه فيما أخرجه مسلم، أن رسول الله ﷺ قال: "من ابتاع شاة مصراة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام إن شاء أمسكها وإن شاء ردها، ورد معها صاعا من تمر"[707].

ففقهاء الحنفية رأوا أن هذا الحديث لم يأت من طريق صحيح غير طريق الصحابي الجليل أبي هريرة ﷺ، وقد أتى مخالفا لقواعد الشريعة في كون الضمان محكوما بمثل

---

702 - انظر: السرخسي، أصول السرخسي، جـ 1، ص (338-341).
703 - الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، جـ 4، ص (100).
704 - عبد الرحمن السحيم، تحقيق هل ابن الزنا من أهل النار، موقع صيد الفؤاد (www.saaid.net).
705 - السرخسي، أصول السرخسي، جـ 1، ص (339).
706 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، حديث رقم (2150)، قال أبو سليمان الخطابي: اختلف أهل العلم واللغة في تفسير المصراة، فقال الشافعي : التصرية أن تربط أخلاف الناقة والشاة وتترك من الحلب اليومين والثلاثة حتى يجتمع لها لبن فيراه مشتريها كثيرا ويزيد في ثمنها لما يرى من كثرة لبنها، فإذا حلبها بعد تلك الحلبة حلبة أو اثنتين عرف أن ذلك ليس بلبنها وهذا غرر للمشتري، وقال أبو عبيد ابن سلام: المصراة الناقة أو الشاة التي قد صرى اللبن في ضرعها يعني حقن فيه وجمع أياما فلم يحلب، وأصل التصرية حبس الماء وجمعه، يقال: صريت الماء، ويقال: إنما سميت المصراة كأنها مياه اجتمعت. (الخطابي، معالم السنن، جـ 3، ص 96).
707 - مسلم، الصحيح، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، حديث رقم (3722).

ما وقع فيه الإتلاف أو الاستهلاك، أو بقيمته، فالأمر الوارد في الحديث بردّ صاع من تمر مكان اللبن قلَّ أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه، لأن تقدير الضمان في العدوانات بالمثل أو بالقيمة هو حكم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، فيقدم على خبر الواحد إذا كان راويه غير فقيه لاحتمال وقوعه في خطأ الفهم، بعكس ما لو كان الراوي فقيها، فيقدم عندها خبره على القياس، لعلمه بأصول قياس قواعد الشريعة، ويسمى حكم الخبر وقتها معدولا به عن القياس[708].

فالمعلوم أن الأصل في ضمان المتلفات أنَّه يكون بالمثل إن كان مثليا، وبالقيمة إن كان قيميا، وبالقدر الذي وقع فيه التلف دون نقصان، واللبن مثليٌ فينبغي ضمانه بمثله لبنا، وإن تعذَّر ذلك فبقيمته نقدا، بينما ظاهر الحديث يذكر ردَّ صاع من تمرٍ مكان ما تمَّ حلبه كثيرا كان أو قليلا، والتمر ليس مثليا للَّبن، ولا يعتبر نقدا، كما أنه لا وجه في القياس لتقييد قدر الضمان بالصاع، والحديث خبر واحد، وهو راوٍ عدل ضابط غير فقيه، أتى في مقابل قاعدة الضمان بالمثل القطعية المحكمة، وفق ما دلَّت عليه نصوص القرآن الكريم، في قوله تعالى: "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (النحل/126)، وقوله: "وجزاء سيئة سيئة مثلها"(الشورى/40)، وقوله: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"(البقرة/194)، ونصوص السنة في نحو قوله ﷺ: "الخراج بالضمان"[709]، فسقط لذلك اعتبار الخبر وبطل العمل به، ثم وجد فقهاء الأحناف في رواية الإمام مسلم: "فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام"، مخالفة لأصل آخر معتمد في البيوع وهو (الخيار)، الذي يأتي على ثلاث صور هي: خيار العيب، وخيار الرؤية، وخيار المجلس، وليس في شيء منها تقييد بثلاثة أيام، وإنما يرد التقييد بالأيام في الخيار الرابع وهو: خيار الشرط، وفي بيع المصراة لا ورود للشرط ابتداء ولا انتهاء، فهذه مخالفة ثانية للقياس تؤكد ترجيح عدم العمل به[710].

أما جمهور الفقهاء من غير الحنفية، فرأوا أنه يُعمل بظاهر الحديث لوروده من طريق صحيح ويُعدل به عن القياس، في كون الضمان إنما يقع بردِّ صاع من تمر مكان ما حُلب من اللبن قلَّ أو كثُر من جهة، وبثبوت الخيار للمشتري ثلاثة أيام إن شاء أمسك المبيع وإن شاء ردَّه من جهة أخرى، ثم اختلفوا في توجيه ذلك، فقال بعضهم:

---

708 - انظر: السرخسي، أصول السرخسي، جـ1، ص (341).

709 - رواه من طريق السيدة عائشة ﵂، كل من: أبي داوود في سننه، كتاب الإجارة والبيوع، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد فيه عيبا، حديث رقم (3508)، وابن حبان في صحيحه، جـ11، ص (298)، والحاكم في المستدرك، جـ2، ص (18)، وغيرهم.

710 - انظر: محمد علي فركوس، أحكام منتقاة من حديث النهي عن بيع المصراة، (www.ferkous.com).

يُعمل به تعبدا، وقال آخرون: يُعمل به دفعا للمنازعات، وقد أكَّد جمهور الجمهور على التزام المشتري ردَّ صاع من تمر في حال اختار ردَّ المبيع، مقابل ضمان ما أتلف من اللبن مهما كان قدره ونوعه، لبن شاة كان أو بقر أو إبل، ولا يعدل عنه إلى غيره، بينما ذهب بعض الشافعية، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة، وهو رواية عن الإمام مالك، إلى أنه يردُّ المصراة ومعها صاع من غالب قوت أهل البلد، لرواية أخرجها الإمام أحمد في مسنده عن رجل من الصحابة، وفيها: "إن ردَّها ردَّ معها صاعا من طعام أو صاعا من تمر"، وقد صحَّح ابن حجر إسناده711، وأخرى أخرجها أبو داوود في سننه من طريق عبدالله بن عمر، وفيها: "فإن ردَّها ردَّ معها مثل أو مثلي لبنها قمحا"712، وإسناده ضعيف713 .

وبغض النظر عن كون المردود صاعا من تمر أو صاعا من غالب قوت البلد، فإنه يبقى مخالفا للقياس الصحيح في كون الضمان بمثل التلَف وقدره، أو بمثل قيمته، كما أنه يبقى مخالفا للقياس في تقييد الخيار بثلاثة أيام دون شرط، وقد وجَّه الجمهور قولهم بأنَّ تحديد خيار الردِّ بثلاثة أيام كما يفيده منطوق الحديث، هو نصٌّ فيه غير محتمل لغيره، وهو أولى بالعمل، ولا منافاة بينه وبين سائر العيوب في قياس الأصول، لأن التحديد بالثلاث ثبت بالحديث فتُستثنى هذه الحالة من عموم قياس الأصول بالنص، ولأن الغالب في التصرية أنها لا تُعلم في أقلِّ من ثلاثة أيام لجواز طرؤ النقصان في يوم واحد بحكم العادة دون تصرية، فاحتاج المشتري إلى ظرف زمني ليعرف مقدار لبنها على التأكيد، ولهذا أجاز الشارع التأخير إلى هذه المدة714، أما في تحديد الضمان بصاع تمر أو صاع طعام من غالب قوت البلد، فيرى الجمهور كما يقرر الفقيه الشافعي ابن دقيق العيد: أن الصَّواب هو اتباع النص، وذلك لوجهين: أحدهما: تقديم النص على القياس، والثاني: أنه خولف القياس في أصل الحكم لأجل النص، فيطَّرد ذلك ويُتَّبع في جميع موارده715، كما أن العدول عن القياس هنا آكد في رفع الخصومات، وإزالة المنازعات، التي قد تطرأ بين المتبايعين نتيجة الاختلاف في تقدير الضمان ونوعه وقيمته ووقته.

711 - العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، جـ4، ص (364).
712 - أبو داوود، السنن، كتاب الإجارة والبيوع، باب من اشترى مصراة، حديث رقم (3446).
713 - انظر: محمد علي فركوس، أحكام منتقاة من حديث النهي عن بيع المصراة. (www.ferkous.com).
714 - انظر: المرجع السابق.
715 - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، جـ3، ص (118).

المطلب الرابع: الدليل ظني الثبوت ظني الدلالة وتأثيره في باب العمل

مثاله: ما أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من طريق الصحابي حكيم بن حزام ﷺ، عن النبي ﷺ ، قال: "البيّعان بالخيار ما لم يتفرَّقا، فإن صدقا وبيَّنا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما مُحقت بركة بيعهما"[716]، فالحديث ظني في ثبوته، ظني كذلك في دلالته، في قوله ﷺ: "ما لم يتفرقا"، فهل المقصود بالتفرق هو تفرق مجلس الأبدان، أو مجلس الأقوال ؟.

فذهبت طائفة من الفقهاء إلى أن المراد بالتفرق هو تفرق الأبدان في المجلس، وأن المتبايعين إذا عقدا بيعهما فكل واحد منهما بالخيار في إتمامه أو فسخه ما داما في مجلسهما لم يتفرقا بأبدانهما، وهو قول عبد الله بن عمر من الصحابة، ووافقه فيه كل من الأئمة: سعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، وعبد الرحمن الأوزاعي، وهو مذهب الشافعي وأحمد وأبي ثور.

وذهبت طائفة أخرى من الفقهاء إلى أن البيع يتم بالقول، وأن المقصود بقوله ﷺ: "ما لم يتفرقا"، هو تفرق الأقوال دون الأبدان، وذلك بأن ينجز المتبايعان أركان عقد البيع من الإيجاب والقبول، ثم ينتقلان إلى حديث آخر، وعندها فالخيار الثابت في الحديث هو خيار مجلس الأقوال لا مجلس الأبدان، وعليه فإن البائع إذا قال للمشتري قد بعتك، فله أن يرجع ما لم يقل المشتري قد قبلت، فإن قال قد قبلت لم يكن له الرجوع، ما لم يشترط ابتداء الخيار، فإن اشترط فهو خيار الشرط لا خيار المجلس، وقال بذلك الأئمة: إبراهيم النخعي، وأبو حنيفة، ومالك بن أنس، وشيخه ربيعة.

واحتجَّ أصحاب القول الأول: بأن عبدالله بن عمر راوي الحديث، وهو أعلم بمخرجه، قد بايع عثمان بن عفان، ثم رجع على عقبه القهقرى بعد إتمام البيع خشية أن يراده عثمان في البيع، فدلَّ ذلك على أن التفرق هو تفرق الأبدان، وأن خيار العودة عن البيع ثابت للمتبايعين ما لم يتركا مجلسهما ويتفرقا عنه بأبدانهما، ولو كان الخيار هو في مجلس القول، لما صحَّ إطلاق لفظ المتبايعين عليهما كما في الحديث، لأن كلا من البائع والمشتري قبل إبرام العقد يكونان متساومين لا متبايعين، فمن جعل المتبايعين في هذا الحديث المتساومين فلا وجه له، لأنه معقول ابتداء أن كل واحد في سلعته

716 - البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم (1978)، وأخرج نحوه عن عبدالله بن عمر ﷺ، حديث رقم (1980)، وأخرجه مسلم في الصحيح من طريق ابن عمر بلفظ مقارب، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، حديث رقم (3744).

بالخيار حالة السوم قبل إبرام العقد، وكذلك المشتري بالخيار حالة السوم قبل إبرامه الشراء، وإذا كان هذا، فقد بطلت فائدة الخبر، وحاشا رسول الله ﷺ أن يخبر بما لا فائدة فيه.

واحتجَّ أصحاب القول الثاني بقولهم: إن من لم يسم المتساومين متبايعين فقد أغفل سعة اللغة العربية، لأنه يحتمل أن يتسميا متابيعين لقربهما من التبايع وإن لم يتبايعا، كما سمي إسماعيل عليه السلام ذبيحا لقربه من الذبح وإن لم يكن ذبح، وهو وجه في اللغة مشهور، وقد سمى رسول الله ﷺ المتساومين متابيعين بالنص فقال: "لا يسم المسلم على سوم أخيه"717، وقال: "لا يبع الرجل على بيع أخيه"718، ومعناهما واحد، ثم إن التفرق في لسان العرب بالكلام معروف كعقد النكاح، وكوقوع الطلاق الذي سماه الله تعالى فراقا، قال تعالى: "وإن يتفرَّقا يغن الله كلا من سعته"(النساء/130)، وأجمعت الأمة على أن التفرُّق في الآية أن يقول لها: أنت طالق، وهو تفرُّق في القول، لا في الأبدان، وقال عليه الصلاة والسلام: "وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين ملَّة"719، وهو افتراق الأقوال، ولم يرد في هذا الحديث التفرق بالأبدان720.

المطلب الخامس: أثر تنوع الأدلة النقلية وحجيتها في مسائل العلم والاعتقاد

المسألة الأولى: ما يرد من مسائل الاعتقاد من طريق التواتر الذي يفيد القطع من حيث الثبوت ويكون محكما قطعيا من حيث الدلالة، وهو ما نثبت به العقائد على وجه اليقين مع وجوب الاعتقاد وحرمة الإنكار، مثاله: قوله تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون" (الأعراف /180)، فهذه الآية الكريمة تؤكد قطعا ويقينا بما لا يدع مجالا للشك، أن معرفة الله تعالى والإيمان به هي بمعرفة أسمائه الحسنى الدالة بصورة محكمة على صفاته والإيمان بمعانيها القائمة بالله تعالى، وأن الإلحاد بالله هو إلحاد بمعاني هذه الأسماء التي هي الصفات، دون تكلف علم الذات المقدسة، التي هي غيب محض.

717 - مسلم، الصحيح، من طريق أبي هريرة، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه ولا سومه على سومه، حديث رقم: (3704).

718 - مسلم، الصحيح، من طريق عبدالله بن عمر، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، حديث رقم: (3703)، والبخاري، الصحيح، من طريق أبي هريرة، قال: "نهى رسول الله ﷺ أن يبيع الرجل على بيع أخيه"، حديث رقم: (2006).

719 - أبو داوود، السنن، كتاب السنة، باب شرح السنة، ولفظه من طريق أبي هريرة: "وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"، حديث رقم (4596)، ولفظه من طريق معاوية بن أبي سفيان: "وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين"، حديث رقم: (4597).

720 - انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم (1978).

المسألة الثانية: ما يرد من قضايا الاعتقاد من طريق التواتر الذي يفيد القطع من حيث الثبوت ويكون متشابها ظنيا من حيث الدلالة، محتملا لأكثر من معنى في ذاته، ولا يزول عنه الاحتمال إلا بعد عرضه على القرائن اللفظية الواردة في سياق الكلام، والقرائن العقلية القطعية الثابتة بالمحكمات الواضحات، حيث تتنوع مناهج العلماء في عرض الألفاظ على القرائن، ويتنوع معها تفسيرها والاعتقاد بها، فما يرد من مسائل الاعتقاد بهذا النوع من الأدلة لا يمكن إدخاله في أصول العقائد، وإنما يدخل في فروعها التي تتنوع فيها الدلالة، ويسوَّغ الاجتهاد، ولا يحكم فيها باجتهاد على اجتهاد، بل يعذر كل في اجتهاده لاحتمالية الدلالة في النص القطعي، ويناقَش المخالفُ فيه ويُنَاظر، ويُخَطأ أو يُصَوب، ولا يُكَّفر أو يُفَّسق، مثاله: لفظ (اليد) في قوله تعالى: "وقالت اليهود يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء"(المائدة /64)، فهل اليد المضافة إلى الله تعالى في هذه الآية صفة بلا كيف، ليست بجارحة، أو أنها بمعنى البخل حين أضيف إليها وصف الغلول، وبمعنى الكرم حين أضيف إليها وصف البسط، أو أنها يد على الحقيقة الظاهرة وفق المتبادر من اللفظ بلا كيف كما ذهب إليه غلاة الأثرية ومن ورائهم المشبهة، أو يد على الحقيقة الظاهرة بكونها جزءا من الذات كما ذهبت إليه المجسمة، إذ لفظ اليد يصدق في كل ذلك، ولهذا التشابه والاحتمال فإن الألفاظ الذاتية المضافة لله تعالى ومنها لفظ (اليد) لا تدخل في أصول العقيدة ولا يجب اعتقادها على معنى من المعاني بعينه، لورود الاحتمال عليها، وإنما هي من فروع العقيدة التي يجتهد في تفسيرها في ضوء القرائن اللفظية الواردة في سياق الكلام والقرائن العقلية المصاحبة، والقرائن في الآية المذكورة هنا تجزم بمعنى من معنيين: إما القول بأن اليد صفة ليست بجارحة مع عدم اعتقاد ظاهرها في الشاهد وهو تفويض، وإما تأويلها بمعنى البخل والكرم، وهو ما يجزم به سياق اللفظ للقرينة اللفظية (ينفق كيف يشاء)، والقرينة العقلية القطعية المصاحبة من كون الحق سبحانه قدوس ليس كمثله شيء، وتمنع باقي المعاني، فمن اعتقد أنها صفة وفوَّض قبل منه اعتقاده، ومن اعتقد أنها إضافات ليست بصفات وأوَّل قبل منه اعتقاده، لأن المعنى الذي يفيده السياق يبقى قائما في كلا الحالتين وهو: أن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل وأن الحق سبحانه ردَّ عليهم بأنه غاية في الكرم، كرمه مطلق كما باقي صفاته وهو ما يستفاد من بسط اليد، وهو معنى قطعي محكم، بدلالة اسم الله (الكريم) الذي أتى على صيغة فعيل، وهي من صيغ المبالغة التي لا ترد على تقابل وتفيد بلوغ المعنى

أقصاه721، وحين يعيد السياق المعنى إلى صفة (الكرم) المحكمة بدلالة اسم الله المحكم (الكريم)، انتفى أن يكون في التفويض تجهيل، وفي التأويل تعطيل، بل فيهما الإثبات والتفسير، وامتنع معهما أي معنى آخر من معاني التشبيه أو التجسيم.

يقول الإمام الطبري في تفسير هذه الآية: "وقالت اليهود يد الله مغلولة، يعنون: أن خير الله مُمسَك وعطاؤه محبوس عن الاتساع عليهم، كما قال تعالى في تأديب نبيه ﷺ: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط"، وإنما وصف الله تعالى ذكره (اليد) بذلك، والمعنى البخل والعطاء، لأن عطاء الناس وبذل معروفهم بأيديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا إذا وصفوه بجود وكرم، أو ببخل وشح وضيق، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل:

يداك يدا مجدٍ، فكفٌّ مفيدة وكفٌّ إذا ما ضُنَّ بالزاد تُنفق

فقول اليهود هنا يعني: أنهم قالوا: إن الله يبخل علينا ويمنعنا فضله، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا بذل معروف، تعالى الله عما قالوا، فقال الله مكذبهم: بل يداه مبسوطتان، بالبذل والإعطاء"722.

المسألة الثالثة: ما يرد في الاعتقاد من طريق خبر الواحد الظني من جهة ثبوته، ويكون قطعيا ومحكما من جهة دلالته، ومع ذلك فهو يخالف القياس الصحيح المستفاد من النصوص المتواترة المحكمة، لعلة الفهم السقيم من بعض رواته الثقات، فيسقط الاعتقاد بدلالته، أو في أقل تقدير يجري الاختلاف بشأن اعتقاده بين أهل العلم، فظنية ثبوته، واحتماله الوهم والخطأ لمخالفته القياس على أصول الاعتقاد، أضعفت حجيَّته ولو أتت دلالته قطعية محكمة، هذا إن لم تلغها وتهملها ابتداء.

مثاله: ما أخرجه البخاري في صحيحه في قصة المعراج من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمرة، عن أنس بن مالك ﷺ، وفيه: "ثم علا جبريل بالنبي ﷺ فوق السماء السابعة بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى، ودنا الجبار رب العزة فتدلى، حتى كان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة .... الحديث"723،

721 - انظر: ابن عربي، محيي الدين، كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، ص (188-193).
722 - انظر: الطبري، أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تفسير قوله تعالى: (وقالت اليهود يد الله مغلولة...)، سورة المائدة، الآية 64.
723 - البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: (7517) و (3570).

وهذا خطأ في الفهم من الراوي شريك مع كونه ثقة[724]، خالف فيه القياس الصحيح على أصول الاعتقاد من كون الحق سبحانه لا يدنو بذاته من خلقه، فهو سبحانه فوق عرشه فوقية مطلقة، وعال على خلقه علوا مطلقا، بلا حدٍّ ولا تناه، ولا جهة، احتجب دونهم بسبعين حجابا، كما في الحديث[725]، قال تعالى مادحا نفسه ومقدسا إياها: "وهو العلي العظيم"(البقرة/255)، فروى شريك الحديث وفق ما فهم دون تعمد الخطأ، أو تعمد الكذب، فهو ثقة يخطئ، ويتأكد ذلك من خلال أمرين:

الأول: سياق الآيات في سورة النجم يدل على خطأ فهم شريك، وهي قوله تعالى: "علمه شديد القوى*ذو مرة فاستوى*وهو بالأفق الأعلى*ثم دنا فتدلى*فكان قاب قوسين أو أدنى*فأوحى إلى عبده ما أوحى*ما كذب الفؤاد ما رأى*أفتمارونه على ما يرى* ولقد رآه نزلة أخرى*عند سدرة المنتهى*عندها جنة المأوى"(النجم/5-15)، وقد ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآيات: أنها تحكي رؤية النبي ﷺ لجبريل عليه السلام في صورته الحقيقية له ستمائة جناح مرتين، الأولى عند بدء الوحي، والثانية ليلة المعراج عند سدرة المنتهى، فعلمه شديد القوى هو جبريل، وهو بالأفق الأعلى، يعني: جبريل حين استوى بالأفق الأعلى وهو مطلع الشمس الذي يأتي منه الصبح في صورته الحقيقية له ستمائة جناح فسد الأفق، ثم دنا فتدلى، أي: هبط جبريل على النبي ﷺ من الأفق وتدلى إليه فاقترب ودنا منه وهو على الأرض حتى كان بينه وبين محمد ﷺ قاب قوسين أو أدنى، وهذا إنما كان مطلع البعثة، حين رأى محمد ﷺ جبريل في صورته الحقيقية لأول مرة، فأوحى الله إليه صدر سورة (اقرأ)، ثم كانت الرؤية الثانية ليلة المعراج عند سدرة المنتهى حين صعد به جبريل إلى السدرة من أعلى الجنة، وكلمه ربه تعالى من وراء حجاب وفرض عليه الصلوات الخمس، وهي قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى*عند سدرة المنتهى*عندها جنة المأوى*إذ يغشى السدرة ما يغشى"، من البهاء والجلال حين تجلى عليها وعلى قلب النبي ﷺ كلام الحق سبحانه، وقد نقل ابن كثير هذا التفسير عن جماعة الصحابة والتابعين[726] .

724 - ذكر المزي في تهذيب الكمال قول علماء الجرح والتعديل فيه، فقال: قال يحيى بن معين: ليس به بأس، وقال محمد بن سعد: كان ثقة كثير الحديث، حدث عنه مالك وغيره من الثقات، وحديثه إذا روى عنه ثقة فلا بأس بروايته، إلا أن يروي عنه ضعيف، (المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال)، وقال ابن حجر العسقلاني في تهذيب التهذيب: قال عنه أبو داوود ثقة، وقال النسائي وابن الجاورد: ليس به بأس وليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات وقال ربما أخطأ، (ابن حجر، تهذيب التهذيب) (ترجمة شريك بن عبد الله).

725 - جاء في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للحافظ العراقي، برقم (1115)، قال النبي ﷺ: "إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه"، ومن حديث أنس بن مالك ﷺ، قال رسول الله ﷺ لجبريل: "هل ترى ربك؟ قال: إن بيني وبينه لسبعين حجابا من نور".

726 - انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النجم، تفسير الآيات (5-16).

ويروي ابن جرير الطبري في تفسيره من طريقه إلى الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود ﷺ، في تفسير الآية (فكان قاب قوسين أو أدنى)، قال: قال رسول الله ﷺ: "رأيت جبريل له ستمائة جناح"، وفي قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى"، قال عبدالله بن مسعود: رأى رسول الله ﷺ جبريل عليه حلتا رفرف قد ملأ ما بين السماء والأرض727.

ويقول ابن كثير في قوله تعالى: "ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى": وقد روى الإمام أحمد بن حنبل من طريقه إلى عبدالله بن مسعود في تفسير هذه الآية، قال: قال رسول الله ﷺ: "رأيت جبريل وله ستمائة جناح، ينتثر من ريشه التهاويل الدر والياقوت"، وقد عقب عليه ابن كثير بقوله: وهذا إسناد جيد قوي728 .

فليس في سياق الآيات ما يشير إلى دنو الرب تعالى إلى سدرة المنتهى، وإنما هو جبريل، وقد كلم الحق سبحانه نبيه الكريم وهو على السدرة من وراء حجاب، والآيات قطعية محكمة من كل وجه، لا يقوى حديث ظني آحاد على معارضتها.

الثاني: أن رواية شريك بن أبي نمرة أتت شاذة، فقد خالف فيها الراوي الثقة باقي الثقات ومن هم أوثق منه، فقد روى الحديث الإمام ابن شهاب الزهري، عن أنس بن مالك، عن أبي ذر الغفاري ﷺ، دون زيادة (ودنا الجبار رب العزة)، وفيه: أن النبي ﷺ قال: "ثم عُرج بي فوق السماء السابعة حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام، ففرض الله على أمتي خمسين صلاة ...الحديث"729، وابن شهاب الزهري أوثق في أنس من شريك، كما روى الحديث الإمام أحمد في المسند من طريق ثابت البناني عن أنس بن مالك، من دون هذه الزيادة، وفيه: أن النبي ﷺ قال: "ثم ذهب بي جبريل إلى سدرة المنتهى، وإذا ورقها كآذان الفيلة، وإذا ثمرها كالقلال، فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تغيَّرت فما أحد يستطيع وصفها من حسنها، فأوحى الله عز وجلَّ إليَّ ما أوحى ... الحديث"730، وهو تفسير الآيات في سورة النجم.

يقول ابن كثير: ورواية ثابت البناني أصحُّ في الباب من رواية شريك، الذي اضطرب في هذا الحديث، كما ذكر مسلم، وساء حفظه، ولم يضبطه731، وذلك أن شريك بن أبي نمرة وإن كان من رجال الصحيحين، إلا أنه يهم أحيانا ويخطئ من جهة الفهم، ويروي على نحو ما فهم، ولذلك عندما أخرج الإمام مسلم في صحيحه حديثه لم

727 - الطبري، ابن جرير، جامع البيان لتفسير آي القرآن، سورة النجم، تفسير الآيتين (8-10).
728 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، سورة النجم، تفسير الآية (12).
729 - البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم (349).
730 - الإمام أحمد، المسند، جـ3، ص (148).
731 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تفسير سورة النجم.

يخرج فيه هذه الزيادة[732]، فكأنه رآها شاذة غير صحيحة، وقد ثبت في كلام علماء الجرح والتعديل في حق شريك بن عبدالله بن أبي نمرة كما في الحاشية المتقدمة أنه صدوق يخطىء، فكيف لخطأ في الفهم خالف أصول معرفة الحق سبحانه المقطوع بها أن يترجح اعتقاده، ولو كان قطعيا في دلالته وقد روي من طريق صحيح، إلا أن هذا الطريق لا يعدو كونه خبر واحد ظني، لا يقوى على مناقضة القطعي المحكم، فكيف وقد بان أنه شاذ؟.

المسألة الرابعة: أن الحديث الصحيح قد يرد ظنيا من طريق خبر الواحد، وتكون دلالته ظنية كذلك غير قطعية، ومتشابهة غير محكمة، فيزيده التشابه في لفظه ظنا على ظن، ليكون أكثر إهمالا في باب الاعتقاد، وأبعد عن إثبات أصوله.

مثاله: حديث الأصابع في صحيحي البخاري ومسلم، الذي يرويه عبد الله بن مسعود ﷺ: أن رجلاً من أهل الكتاب أتى النبي ﷺ فقال: يا أبا القاسم، أبلغك أن الله عز وجل يحمل السموات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والثرى على إصبع، والخلائق على إصبع !؟، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه ، فأنزل الله جل ثناؤه: "وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه" (الزمر/67)، روى الحديث هكذا، عن الأعمش، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة بن الأسود، عن عبد الله بن مسعود ﷺ ، دون زيادة، كل من: أبي معاوية محمد بن خازم السعدي الكوفي، وحفص بن غياث النخعي، وكذلك رواه أبو عوانة الوضاح بن عبد الله، وعيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي، وغيرهم عن الأعمش، دون زيادة[733].

---

732 - وقد أخرج الحديث مسلم في صحيحه، من طريق ثابت البناني عن أنس بن مالك، ومن طريق ابن شهاب الزهري عن أنس بن مالك، ومن طريق قتادة عن أنس بن مالك، ومن طريق سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، كلها بدون زيادة شريك، بل حين ذكر رواية (شريك)، قال مسلم: وساق الحديث (يعني شريك) بقصته، نحو حديث ثابت البناني، وقدَّم فيه شيئا وأخَّر، وزاد ونقص، يشير بذلك إلى إتيانه بزيادات شاذة خالف فيها الثقات، (مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله إلى السموات وفرض الصلاة، أحاديث رقم: (300)، و(303)، و(304)، و(306)، و(313).

733- البخاري، الجامع الصحيح، باب قوله تعالى : لما خلقت بيدي، حديث رقم: (7415)، وقد استوفى طرقه بأحاديث رقم: (4811) و(7414) و(7451) و(7513)، ورواه مسلم في صحيحه، في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، حديث رقم: (6942)، ورواه الإمام أحمد في المسند جـ 1، ص (429-457)، والترمذي في السنن، حديث رقم: (3238) و(3546) بدون زيادة، والنسائي في السنن الكبرى، باب قوله: وما قدروا الله حق قدره، حديث رقم: (11451) و(11452) بدون زيادة كذلك، والحافظ ابن حجر العسقلاني، في تغليق التعليق على صحيح البخاري، رقم: (2424)، والحافظ العراقي، طرح التثريب في شرح التقريب في أحاديث الأحكام، حديث رقم: (1471)، والبزار، البحر الزخار بمسند البزار، حديث رقم: (1600)، كلهم بدون زيادة لفظ: (تعجبا له وتصديقا له).

وروى الحديث بزيادة: "فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تعجباً مما قال، تصديقاً له"، ثم قرأ قوله تعالى: "وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه"، كل من: جرير بن عبد الحميد أبي عبدالله الضبي، عن الأعمش، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة بن الأسود، عن عبد الله بن مسعود ﷺ، ومنصور بن المعتمر أبي عتاب السلمي، عن إبراهيم النخعي، عن عبيدة السلماني، عن عبد الله بن مسعود ﷺ، ورواه كذلك منصور بن المعتمر بهذه الزيادة عن خيثمة بن عبد الرحمن المذحجي الجعفي، عن علقمة بن الأسود، عن عبد الله بن مسعود ﷺ[734]، الأمر الذي يجعل رواية هذه الزيادة وفق ما فهمه كل من جرير بن عبد الحميد ومنصور بن المعتمر من المعنى أمراً محتملاً، إن لم يكن مؤكدا.

وهنا في الكلام على الحديث أمران:

الأول: أن الحديث بمجمله آحاد وليس بمتواتر، وغاية ما يفيده هو الظن الراجح من حيث ثبوته وليس القطع، ومثله لا يقوى على معارضة نصِّ القرآن الكريم القطعي الثبوت، في الآية التي نزلت تعقيبا على كلام اليهودي، وقرأها رسول الله ﷺ تصحيحا لقوله، وهي: "وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه"، فالآية الكريمة تتحدث عن القبض والطي، اللذين يدلان قطعا على التمكن والاقتدار، وليس فيها شيء يدل لا صراحة ولا تضمينا على الأصابع وكونها خمسة، وذلك خلافا لما فهمه أبو بكر ابن خزيمة، وعبَّر عنه في كتابه التوحيد، حيث اعتمد فيه هذه الزيادة مع كونها زيادة شاذة على ما سيأتي، وبنى عليها اعتقاده بقوله: وفي هذا بيان لصفة الإمساك بالأصابع، والإمساك الوارد في هذا الحديث غير القبض الوارد في هذه الآية، إذ الإمساك على الشيء بالأصابع غير القبض على الشيء، فالله يمسك السموات والأرض والخلائق يوم القيامة بأصابعه أولا ثم يبدل الأرض والسموات كما أخبر في القرآن: "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات" (إبراهيم/48)، فإذا تم تبديلها جمعها الله خبزة واحدة فيقبض عليها حينئذ، فدونك صفتان: الإمساك والقبض متعلقتان بالأصابع والقبضتين المتعلقتين باليدين[735]، ولا ندري كيف أتى ابن خزيمة بهذا النسق من التصوير المادي للإمساك بالأصابع وأنها خمسة ومن ثم القبض بعدها باليد، مع أن صدر الآية يبطل ذلك، ويدحض مزاعم اليهود

734 - رواه الإمام مسلم في صحيحه بهذه الزيادة، في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، حديث رقم: (6940)، والنسائي في السنن الكبرى، باب قوله: وما قدروا الله حق قدره، حديث رقم: (11450) بزيادة "تعجبا مما قال تصديق له"، وانظر: البيهقـي، الأسماء والصفات، ص (333-335).

735 - انظر: أبو بكر ابن خزيمة، كتاب التوحيد، ص (78- 79).

من أهل الكتاب في تشبيه الحق سبحانه بخلقه، ويثبت قدوسية الله تعالى وأحديته، حين قالت: "وما قدروا الله حق قدره"، وعلى فرض ثبوت تصديق النبي ﷺ للهيودي بذكره الإمساك بالأصابع، فإن غاية ما تفيده الأصابع في هذا السياق هو سهولة الاقتدار، وليس إمساكا ماديا عن مماسة وخلطة، لكن كيف لنا أن نثبت تصديق النبي ﷺ هنا، واليهودي ما قصد من قوله هذا سوى إثبات التشبيه بجعله أصابع اليد خمسة كأصابع يد البشر من الخلق، وهي عقيدة قائمة على أصل زائف من كون الحق سبحانه إنما خلق آدم على مثال صورة ذاته، لا على مثال صورة صفاته فحسب.

ثم إن الراجح في اختلاف ألفاظ الحديث أن رواية كل من جرير بن عبد الحميد ومنصور بن المعتمر قد أتت بزيادة شاذة، هي: " تعجباً مما قال، تصديقاً له"، فمع كونهما ثقتين معروفين بالرواية إلا أنهما خالفا بهذه الزيادة بقية الثقات الذين لم يأتوا على ذكرها وهم كثر، ولا يقلّون عنهما عدالة ولا ضبطا، وعدم ذكرهم لها يدُّل على أن هذه الزيادة ليست من كلام ابن مسعود وإنما من كلام جرير ومنصور أورداها على نحو ما فهماه من سياق الحديث، وهو فهم بالمحصلة ليس بملزم ولا بحجة لهما على غيرهما، بل سياق الحديث يؤكد أن قراءة النبي ﷺ لقوله تعالى: "وما قدروا الله حق قدره"، يدلُّ دلالة صريحة على كون ضحك النبي ﷺ وتعجبه قد أتى للإنكار وليس للتصديق، فلو كان للتصديق لصدقته الآية، وهي لم تفعل، بل نزهت المولى بنفيها أن يقدر قدر الله مخلوق، ولم تأت على ذكر الأصابع وكونها خمسة، وإنما ذكرت القبض والطي، وهما كمال في التمكن والاقتدار.

الثاني: أن قول ابن مسعود ﷺ: فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه، الوارد في جميع روايات الحديث، قول ظني في دلالته محتمل لمعنى أن يكون الضحك ضحك إنكار أو يكون ضحك تصديق، إلا أن سياق الحديث عند التعقيب على كلام اليهودي بالآية يؤكد أنه ضحك إنكار، لأنها نفت أن يقدر أحد قدر الله فيصفه بوصف لم يصف به نفسه، ثم لما وصف الله تعالى نفسه لم يصفها بالإمساك بالأصابع الخمسة، وإنما وصفها بالقبض والطي، وهما وصفان معقولان يدلان على كمال القدرة، فيصبح الحديث بسياقه هذا مفسرا ليس فيه إجمال حتى يحتاج إلى تفسير وبيان، ليتأكد كون زيادة جرير ومنصور زيادة شاذة ليست من قبيل زيادة تفسير ولا بيان، وأنها من كلامهما على نحو ما فهماه وليست من كلام ابن مسعود، لأنها لو كانت من كلام ابن مسعود لرواها باقي الثقات عنه وهم كثر، فحيث إنهم لم يرووها عنه دلّ ذلك على أنها ليست من كلامه.

ينقل البيهقي شك الإمام أبي سليمان الخطابي في أن تكون هذه الزيادة مما قاله الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ، وبيان أنها من قبيل ما فهمه الرواة اللاحقون، قال: وقد ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال : "ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وكتبه ورسله، فإن كان باطلا لم تصدقوه ... "736، والنبي ﷺ أولى الخلق بأن يكون قد استعمله مع كلام هذا الحبر، فكيف يضحك بعد ذلك تصديقاً له ؟! ، والدليل على صحة ذلك أن النبي ﷺ لم ينطق فيه بحرفٍ تصديقاً له أو تكذيباً، وإنما ظهر منه في ذلك الضحك المخيل للرضا مرة ، والتعجب والإنكار أخرى، ثم تلا الآية، وهي محتملة للوجهين معاً وليس فيها للأصابع ذكر، وقول من قال من الرواة: "تصديقاً لقول الحبر" هو ظن وحسبان، إنما أتيا وفق الفهم، والأمر فيه ضعيف، إذ الاستدلال بالتبسم والضحك في مثل هذا الأمر الجسيم قدره، الجليل خطره، غير سائغ مع تكافؤ وجهي الدلالة المتعارضين فيه، ويؤكد ما ذهبنا إليه حديث أبي هريرة ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض"737، وهذا قول النبي ﷺ ولفظه جاء على وفاق الآية، ليس فيه ذكر الأصابع ولا تقسيم الخليقة على أعدادها - أي الخمسة - فدلَّ أن كلام الحبر من تخليط اليهود وتحريفهم، وأن ضحك النبي ﷺ إنما كان على معنى التعجب منه والنكير له ، والله أعلم738.

المبحث الثاني: خبر الواحد الصحيح ومدى حجيته وإفادته عند كل من المحدثين والأصوليين والمتكلمين وأثره في مسائل الاعتقاد

يذكر الإمام ابن حجر العسقلاني في نزهة النظر: أن خبر الواحد في اللغة: ما يرويه شخص واحد، وفي اصطلاح المحدثين: هو ما لم يجمع شروط التواتر، وهو بحسب ما استجمع له من رواة لم يبلغوا حدَّ التواتر ينقسم إلى أقسام على النحو الآتي:

1- المشهور والمستفيض: وهو ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين، وهو (المشهور) عند المحدثين، وهو (المستفيض) على رأي جماعة من أئمة الفقه.

2- العزيز: وهو أن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين.

3- الغريب: وهو ما تفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد به في السند.

736 - البخاري، الجامع الصحيح، باب ما يجوز من تفسير التوراة، حديث رقم: (7542).
737 - البخاري، الجامع الصحيح، باب يقبض الله الأرض، حديث رقم: (6154).
738 - البيهقي، الأسماء والصفات، ص (337-338).

وكل هذه الأقسام سوى المتواتر (آحادٌ)، ويقال لكل منها خبر واحد، وخبر الواحد فيه المقبول وهو (الصحيح والحسن)، وهو ما يجب العمل به عند الجمهور، خلافا للمعتزلة، وفيه المردود وهو (الضعيف والمنكر)، وهو الذي لم يرجح صدق المخبر به لتوقف الاستدلال به على البحث عن أحوال رواته739.

ووجوب العمل بالحديث الآحاد المقبول وهو (الصحيح والحسن)، عند الجمهور وهم جمهور المحدثين والفقهاء، لم يُبْنَ على كون خبر الواحد يفيد عندهم القطع والعلم اليقيني، وإلا لكان في إفادته ذلك، مثل الخبر المتواتر، وهذا لم يقل به أحد، وإنما بنوا وجوب العمل به على إجماع الصحابة والتابعين على وجوب العمل بالآحاد، بدليل ما نُقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد، وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى، وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى، وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد، ولو أنكر عليهم أحد لنقل عنهم، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم على وجوب العمل به، وهو كالقول الصريح740.

ومع قول الجمهور بوجوب العمل بخبر الواحد، إلا أن هذا لم يأت منهم مطلقا بلا تقييد، حيث إن خبر الواحد مراتب، أدناها الغريب برواية الواحد، وأعلاها المشهور برواية جمع لم يبلغ حدَّ التواتر ولا صفته، وبينهما العزيز برواية الاثنين، ولا يمكن أن تكون إفادة هذه المراتب في الصحة والتثبت واحدة، لذلك كان كثير من الفقهاء يتحرون الابتعاد قدر المستطاع عن بناء الأحكام على الغرائب، خاصة في الأقضية بين الناس بالحقوق، وفي الأحكام الشائعة من جنس ما تعم به البلوى، وهو ما يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة تقتضي السؤال عنه مع كثرة تكرره وقضاء العادة بنقله متواترا، كما يقرر فقهاء الأحناف741، فمجيئه بطريق الواحد، والحال أنه من باب ما تعم به البلوى ولا يسع الكثرة الجهل به، يوجب الشك في ثبوته، ويسقط مع ذلك العمل به، بل كثير من الفقهاء من غير الأحناف كان يطلب لإقرار العمل بالآحاد العدد في رواة الحديث وطرقه، وذلك في كثير من الأحكام ومواضع الحكم والاجتهاد، وقد حكى أبو الحسين البصري الشافعي في كتابه المعتمد في أصول الفقه: أن الخبر لا يقبل إذا رواه العدل

739 - انظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (191-211).
740 - انظر: الملا علي القاري، شرح شرح نخبة الفكر، ص (211).
741 - الشنقيطي، أحمد بن عبد الوهاب، خبر الواحد وحجيته، ص (317)، منشور على موقع المكتبة الشاملة الحديثة، (https://al-maktaba.org/book/11172/305)

الواحد إلا إذا انضم إليه خبر عدل آخر، أو عضده موافقة ظاهر الكتاب، أو ظاهر خبر آخر صحيح، أو يكون منتشرا بين الصحابة، أو عمل به بعضهم، مما عليه العمل742.

ولطلب العدد والطرق والمتابعات في خبر الواحد حتى يعمل به، مشروعية من عمل الصحابة ﷺ743، فقد توقف أبو بكر الصديق ﷺ في حديث المغيرة بن شعبة ﷺ، في ميراث الجدة، حتى تابعه عليه محمد بن مسلمة الأنصاري ﷺ744، كما توقف عمر ﷺ في حديث أبي موسى الأشعري ﷺ، في الرجوع عن المجلس بعد الاستئذان ثلاثا، حتى تابعه عليه أبو سعيد الخدري ﷺ745، وعن علي كرم الله وجهه قوله: "كنت إذا حدثني رجل استحلفته، فإن حلف لي صدَّقته"746، وقد أنزل في ذلك اليمين منزلة المعضد من رواية راوٍ آخر.

وقد ذكرنا في المبحث الأول أكثر من شاهد على ترك الفقهاء العمل ببعض أخبار الآحاد الصحيحة لأكثر من سبب، يجمعها منهج التحري والتثبت في ضوء عدم إفادة الخبر الواحد للقطع مطلقا، وإذا كان هذا هو منهج الفقهاء في التثبت للأحكام الشرعية، كما جاء عن الإمام أحمد بن حنبل قوله - مع كونه إلى المحدثين أقرب منهم إلى الفقهاء –: "إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وإذا روينا عنه في فضائل الأعمال، وما لا يضع حكما ولا يرفعه، تساهلنا في الأسانيد"747، فمنهج علماء العقيدة في التثبت للعقائد مما جاء بطريق الخبر الواحد آكد وأولى.

وسنعرض في هذا المبحث أهم الآراء وتنوعاتها في باب حجية خبر الواحد عند المحدثين في المطلب الأول، والأصوليين والمتكلمين في المطلب الثاني، ثم نورد أثر الاختلاف في حجيته في بعض مسائل الاعتقاد في المطلب الثالث.

742 - انظر: أبو الحسين الشافعي البصري، المعتمد في أصول الفقه، جـ (1)، ص (622).
743 - انظر: ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ص (43.44).
744 - أبو داوود، السنن، حديث رقم: (2894)، والترمذي، السنن، حديث رقم: (2101).
745 - البخاري، الصحيح، باب الاستئذان، حديث رقم: (6245)، ومسلم، الصحيح، كتاب الآداب، حديث رقم: (2153).
746 - أبو داوود، السنن، حديث رقم: (1521).، والترمذي، السنن، حديث رقم: (3006).
747 - الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، جـ (1)، ص (399).

المطلب الأول: حجية خبر الواحد وإفادته عند المحدثين وبيان آرائهم في ذلك

يذكر الإمام النووي في تقريبه: أن المحققين من أهل الحديث وهم الأكثرون على أن خبر الواحد يفيد الظن ما لم يتواتر[748]، لأن ذلك شأن للآحاد[749]، ويقول الحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي: وحيث قال أهل الحديث: هذا حديث صحيح، فمرادهم فيما ظهر لنا عملا بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوع بصحته في نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة، هذا هو الصحيح الذي عليه أكثر أهل العلم، خلافا لمن قال إن خبر الواحد يوجب العلم كحسين الكرابيسي وغيره، وحكاه ابن الصباغ البغدادي الشافعي في كتابه (العدة في أصول الفقه) عن قوم من أصحاب الحديث، وقد ذكر القاضي أبو بكر الباقلاني أنه قول من لا يحصل علم الباب[750]، ويقول الحافظ أبو بكر محمد الحازمي، في كتابه شروط الأئمة الخمسة (البخاري ومسلم وأبي داوود والترمذي والنسائي): ثم الخبر منقسم إلى متواتر وآحاد، ... فأما الآحاد، فما قصر عن حدِّ التواتر، ولم يحصل به العلم، ولكن تداولته الجماعة[751]، (أي: بالعمل، حيث أوجبوا العمل به حال خلوه عن معارض معتبر)، ولم يخالف في ذلك إلا قلة من أهل الحديث، سنعرض رأيهم لاحقا.

وهذا منهم مبني على أصل ثابت عندهم وهو اختلافهم في تصحيح وتضعيف الرواية، واختلافهم كذلك في توثيق وتجريح الرواة، فقلما تجد في سلسلة أسانيد الروايات، اتفاق نقاد الحديث على توثيق جميع رواتها بدرجة واحدة، فضلا عن اختلافهم في العلل الخفية القادحة، التي لا يسلم منها حديث بدون معاضدات من متابعات وشواهد، وهو أمر يندر وجوده في خبر الواحد، خاصة الغريب منه والعزيز.

قال الحافظ الذهبي في مقدمة كتابه (تذكرة الحفاظ): هذه تذكرة بأسماء معدلي حملة العلم النبوي ومن يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتزييف[752]، قال التهانوي: وفي كلام الذهبي تصريح بأن توثيق الرجال وتضعيفها، وتصحيح الأحاديث وتزييفها أمر اجتهادي يحتمل الاختلاف، فلا يلزم من جرح واحد

748 - أبو زكريا محيي الدين النووي، التقريب والتيسير في معرفة سنن البشير النذير، بشرح السيوطي (تدريب الراوي)، جـ (1)، ص (142).
749 - أبو زكريا محيي الدين النووي، مقدمة شرح صحيح مسلم للنووي، جـ (1)، ص (20).
750 - محمد زاهد الكوثري، حاشيته على كتاب شروط الأئمة الخمسة للحافظ الحازمي، ص (14).
751 - أبو بكر محمد الحازمي، شروط الأئمة الخمسة، بتحقيق: الكوثري، ص (29-30).
752 - شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، جـ (1)، ص (1).

في رجل من الرواة أن يكون مجروحا عند الكل، وتصريحات أئمة الحديث على كون الجرح والتعديل اجتهاديا أكثر من أن تحصى753.

وسنذكر هنا مثالين لذلك في فرعين: الأول: في اختلاف أئمة الحديث في التصحيح والتضعيف والتوثيق والتجريح، والثاني: في اختلافهم في العلل الخفية القادحة، مما يظهر لبعض النقاد فيحكم بتضعيف الحديث، ويخفى على البعض الآخر فيحكم بتصحيحه.

الفرع الأول: المثال الأول: اختلافهم في التصحيح والتضعيف والتوثيق والتجريح، فقد أورد الإمام الترمذي في السنن، قال: حدثنا محمد بن أبي معشر، حدثنا أبي أبو معشر نجيح، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "ما بين المشرق والمغرب قبلة"، وقد عقب الإمام الترمذي عليه بقوله: وقد تكلم بعض أهل العلم في أبي معشر من قبل حفظه، واسمه نجيح مولى بني هاشم، حيث قال محمد (يعني شيخه الإمام البخاري): لا أروي عنه شيئا وقد روى عنه الناس، وحديث عبد الله بن جعفر المخرمي، عن عثمان بن محمد الأخنسي، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، أقوى من حديث أبي معشر وأصح، ولهذا الاختلاف بين نقاد الحديث في توثيق الراوي أبي معشر من عدم توثيقه، حكم الإمام الترمذي عليه بقوله: وهذا حديث حسن صحيح754، على معنى أنه حديث (حسن) عند من تكلم على أبي معشر من جهة حفظه وخفة ضبطه وإتقانه كالإمام البخاري، وهو حديث (صحيح) عند من رأى توثيقه.

وهناك وجه آخر لحكم الإمام الترمذي على الحديث بأنه (حسن صحيح)، وهو أن يكون موافقا لشيخه البخاري في عدم توثيق الراوي أبي معشر، والحكم على روايته بأنها (حسنة) لكونه ممن خف ضبطهم من الرواة، فطلب للحديث شاهدا آخر من الطريق الذي ذكره البخاري أنه أصح في حديث أبي هريرة، فقال بعد تدوين رواية أبي معشر: وحدثنا الحسن بن أبي بكر المروزي، أخبرنا المعلى بن منصور، أخبرنا عبد الله بن جعفر المخرمي، عن عثمان بن محمد الأخنسي، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ ، قال: "ما بين المشرق والمغرب قبلة"755، وقد حكم على هذه الرواية بأنها (صحيحة)، وهذا أمر مسوغ للحكم على الحديث بأنه (حسن صحيح).

753 - ظفر العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (54-55).
754 - الترمذي، السنن، باب ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، حديث رقم: (342-343).
755 - المصدر نفسه، حديث رقم: (344).

وأيا يكن الأمر فإن خبر الواحد خاصة الغريب والعزيز منه يطلب في غالب الأحيان المعاضدات من الشواهد والمتابعات للجزم بصحته وإزالة الاحتمال عنه، وتأكيد وجوب العمل به، والأمر في باب وجوب اعتقاده أولى لطلب مثل هذه المعاضدات.

وقبل الإمامين البخاري والترمذي، نجد كبار الحفاظ وأئمة الجرح والتعديل من الطبقة الثالثة يختلفون في توثيق الرواة وتجريحهم، فعن الحافظ الكبير أمير المؤمنين في الحديث شعبة بن الحجاج المتوفى سنة (160)هـ، أنه كان يضعِّف كلا من: أبي الزبير المكي، وعبد الملك بن أبي سليمان، وحكيم بن جبير، ولا يرى الرواية عنهم، حتى قيل له: تدع الحديث عن هؤلاء الثقات الأثبات، وتحدث عمن هو دونهم، تحدث عن جابر الجعفي، وإبراهيم بن مسلم الهجري، ومحمد بن عبيد الله العرزمي؟ قال: نعم[756]، وذلك أنه وفق اجتهاده لم يكن يراهم كذلك، لذلك فضَّل عليهم غيرهم، بينما كان يرى الحافظ الهمام أيوب السختياني المتوفى سنة (131)هـ، توثيق أبي الزبير المكي، ويرى الإمام الفقيه الحافظ سفيان الثوري المتوفى سنة (161)هـ، توثيق عبد الملك بن أبي سليمان، وحكيم بن جبير، ونقل الحافظ علي بن المديني المتوفى سنة (234)هـ، عن الحافظ يحيى بن معين أحد أئمة الجرح والتعديل الكبار المتوفى سنة (233)هـ، أنه لم يكن ير بحديث حكيم بن حبير بأسا، ويرى الرواية عنه[757].

ولهذا الاختلاف بين أئمة الحديث الكبار في اجتهادهم بتوثيق وتجريح الرواة، كان من المنطقي الحكم بإفادة خبر الواحد الصحيح غلبة الظن وليس العلم اليقيني، حيث إن ادعاء إفادته العلم اليقيني هو خارج المعقول بل إنه لزوم ما لا يلزم.

الفرع الثاني: المثال الثاني: اختلاف أئمة الحديث ونقاده في تحديد العلل الخفية القادحة في صحة الحديث، التي من شأنها إذا ظهرت لبعضهم أن يحكموا بضعف الحديث، أو أن يتوقفوا عن الحكم بصحته، وإذا لم تظهر للبعض الآخر أن يحكموا بصحته، يقول الإمام النووي: والعلة عبارة عن سبب غامض خفي قادح مع أن الظاهر السلامة منه، ويتطرق إلى الإسناد الجامع شروط الصحة ظاهرا – فيحكم على الحديث بسبب هذا الإسناد بالصحة، بينما العلة الخفية تحكم بخلافه - وتدرك العلة القادحة غالبا بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له مع قرائن تنبه العارف على وهم بإرسال، أو وقف، أو دخول حديث في حديث، أو غير ذلك، بحيث يغلب على ظنه فيحكم بعدم صحة الحديث، أو يتردد فيتوقف في الحكم بصحته[758]، ويقول الإمام ابن الصلاح: فالحديث

756 - ظفر العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (52).
757 - المرجع نفسه، ص (53).
758 - أبو زكريا محيي الدين النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، بشرح

المعلل هو ما اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع ظهور السلامة759، ويعتبر الإمام السيوطي: أن معرفة علل الحديث من أجلِّ أنواع علوم الحديث وأشرفها وأدقها، ولهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب، كعلي بن المديني، والإمام أحمد، والبخاري، وأبي حاتم الرازي، وأبي زرعة الرازي، وبعدهم الإمام الدارقطني760.

وتقع العلة في سند الحديث وهو الأكثر، وقد تقع في متنه، وما وقع من العلل في الإسناد قد يقدح في صحة الإسناد وفي المتن معا، كمعرفة كون سند الحديث فيه إرسال، أو وقف، فإرسال الحديث أو وقفه يقدحان في متن الحديث وفي سنده، وقد تقدح العلة في سند الحديث خاصة دون المتن بأن يكون المتن معروفا صحيحا من طرق أخرى761.

فمن علل الإسناد القادحة في سند الحديث وفي متنه، ما رواه الترمذي في سننه، قال: حدثنا إسماعيل بن موسى، حدثنا محمد بن عمر بن الرومي، حدثنا شريك، عن سلمة بن كهيل، عن سويد بن غفلة، عن الصنابحي (عبد الرحمن)، عن علي ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: "أنا دار الحكمة وعلي بابها"، وقد أعلَّه الترمذي بعلتين في السند، الأولى: أنه لا يعرف هذا الحديث عن أحد من الثقات غير شريك، الثانية: أن بعض الرواة ممن روى هذا الحديث عن شريك لم يذكروا فيه أنه عن الصنابحي، لذلك حكم عليه الترمذي كما في سننه بأنه حديث (غريب منكر)762، بينما قال ابن جرير، وقد أخرجه بالسند ذاته الذي عند الترمذي: وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب آخرين سقيما غير صحيح لعلتين763.

ويمكننا أن نستخلص من كلام ابن جرير السابق أمرين:

الأول: أنه قد يُحكم على الحديث بالصحة من قبل بعض النقاد، لاستكماله شروط الصحة ظاهرا، وفي حقيقة الأمر يكون غير صحيح لعلل خفية قادحة لم تظهر لهم، مما يتطلب التريث في تصحيح الرواية قبل استجلاء موقف جميع النقاد منها، خاصة البارزين منهم المشهود لهم برسوخ القدم في النقد، وتتبع ما خفي قبل الذي ظهر، مع طلب المعاضدات له من طرق أخرى.

السيوطي (تدريب الراوي)، ج (1)، ص (295).
759 - أبو عمرو عثمان ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، ص(112).
760 - جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جـ (1) ص (294).
761 - انظر: المصدر السابق، جـ (1)، ص (297).
762 - الترمذي، السنن، كتاب المناقب، حديث رقم: (3744).
763 - ظفر العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (51).

الثاني: وهو الأهم ومنطلق أساس في إفادة خبر الواحد غلبة الظن، دون العلم اليقيني، ومفاده أن النقاد من أئمة الحديث البارزين أنفسهم غير متفقين في توصيف العلل الخفية القادحة في الرواية الواحدة، وأن اجتهاداتهم في ذلك مختلفة، بل قد تصل إلى حدود التردد بين إثبات وجود العلة في الأصل من قبل بعضهم وبين نفي وجودها من البعض الآخر، يقول عبد الرحمن بن مهدي، أحد كبار أئمة الحديث: معرفة علة الحديث إلهام، فلو قلت للعالم بعلل الحديث من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة، وقد قيل له: إنك تقول للشيء: هذا صحيح وهذا لم يثبت، فعمن تقول ذلك؟ فقال: أرأيت لو أتيت الناقد، فأريته دراهمك، فقال: هذا جيد، وهذا بهرج، أكنت تسأل عمن ذلك، أو تسلم له الأمر؟ فهذا كذلك، إنما يأتي من طول المجالسة والمناظرة والخبرة764.

فمع اختلافهم في توصيف العلل الخفية القادحة واختلافهم كذلك في إيقاعها على أحاديث الآحاد، يقوى الاحتمال فيها ويقوى الظن، ويضعف معه إمكان إفادتها العلم، فقد خطَّأ الحافظ يحيى بن معين، الحافظ سفيان بن عيينة في سند حديث (المار بين يدي المصلي)، ثم تعقبه الحافظ يحيى القطان في هذه التخطئة، بقوله: ليس خطأ ابن عيينة فيه بمتعين، يقول التهانوي معلقا على اختلاف أمثال هؤلاء النقاد الجهابذة في التعليل: وإنما كان هذا الاختلاف منهم لأن تعليل الأئمة للأحاديث مبني على غلبة الظن، فإذا قالوا: أخطأ فلان في كذا، لم يتعين خطؤه في نفس الأمر، بل هو راجح الاحتمال، ولا يلزم من رجحان الاحتمال في جانب عند واحد، رجحانه فيه عند غيره أيضا، ولا يخفى أن ظن المجتهد لا يكون حجة على مجتهد آخر765، فالاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، ويذكر الحافظ أبو بكر الحازمي: أن جهات الضعف متباينة متعددة عند أهل العلم، مختلفون في أسبابه، فأئمة النقل يختلفون في أكثرها، فرب راوٍ هو موثوق عند عبد الرحمن بن مهدي، ومجروح عند يحيى القطان، وبالعكس، وهما إمامان عليهما مدار النقد في النقل، ومن عندهما يتلقى معظم شأن الحديث766.

أما علل الإسناد القادحة في السند دون المتن، فمنه ما رواه يعلى بن عبيد الطنافسي (أحد رجال الصحيح)، عن سفيان الثوري، عن عمرو بن دينار، عن عبد الله بن عمر، عن النبي ﷺ: " البيعان بالخيار ...."، فقد غلط يعلى، وإنما رواه الأئمة من أصحاب سفيان الثوري، عنه، عن عبد الله بن دينار، وليس عمرو بن دينار، فهذه العلة تقدح في

764 - جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج (1) ص (296).
765 - ظفر العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (50-51).
766 - أبو بكر محمد الحازمي، شروط الأئمة الخمسة، تحقيق: محمد الكوثري، ص (51-53).

سند حديث يعلى بن عبيد، ولا تقدح في متن الحديث، حيث أتى من طرق أخرى عن سفيان ليس فيها هذا الغلط[767].

وأما العلة القادحة التي تكون في المتن ولا تكون في السند الصحيح ظاهرا وباطنا، فمنه ما رواه الإمام مسلم في صحيحه من رواية الوليد بن مسلم، حدثنا الأوزاعي، عن قتادة، أنه كتب إليه يخبره عن أنس بن مالك، قال: صليت خلف النبي ﷺ، وأبي بكر وعمر وعثمان، فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة، ولا في آخرها"[768]، ورواه الإمام مالك في الموطأ، من طريق حميد، عن أنس بن مالك، قال: صليت وراء أبي بكر وعمر وعثمان، فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم"[769].

يقول السيوطي: وهذا الحديث معلول متنا، أعله الحفاظ بوجوه، أهمها ما ذكره الإمام الشافعي في رواية حميد عند الإمام مالك، قال: وقد خالف الحفاظ مالكا في رواية متن الحديث، خالفه كل من سفيان بن عيينة، والفزاري، والثقفي، وعدد لقيتهم سبعة، أو ثمانية، متفقين مخالفين له، والعدد الكثير أولى بالحفظ من واحد، كلهم رووه من طريق أنس بن مالك، قال: كان النبي ﷺ، وأبو بكر وعمر، يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين، ليس فيه زيادة (كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم)، قال الشافعي: يعني يبدأون بقراءة أم القرآن قبل ما يقرأ بعدها، ولا يعني أنهم يتركون بسم الله الرحمن الرحيم[770]، لتكون هذه الزيادة مما فهمه الراوي حميد من حديث أنس بن مالك وليس مما قاله أنس، كما يرى الإمام الشافعي.

وأما حديث الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عند مسلم في الصحيح، فقد أعله البعض -كما يذكر السيوطي - بأن الوليد يدلس تدليس التسوية، وهو نوع من التدليس خفي لا يظهر لغير الحذاق من أصحاب الفن، مما يدل على أن أنسا لم يرو نفي البسملة وأن الذي زاد ذلك آخر الحديث روى بالمعنى فأخطأ[771]، وبغض النظر عن موافقتنا الإمام الشافعي ومن أتى بعده من محدثي المذهب وفقهائه، في تعليل هاتين الروايتين، من

767 - جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جـ (1) ص (297).
768 - مسلم، الصحيح، باب حجة من قال: لا يجهر بالبسملة، حديث رقم: (778).
769 - مالك بن أنس، الموطأ، جـ (1)، ص (81)، حديث رقم: (30)
770 - جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جـ (1) ص (298).
771 - المصدر السابق، جـ (1) ص (299-300).

عدم موافقتنا لهم في ذلك، حيث إن محدثي المالكية وفقهاءهم، كما محدثو الأحناف وفقهاؤهم يرون عدم اعتبار العلة القادحة فيهما، فإن كل هذا الاختلاف في التعليل من عدمه، وما يترتب عليه من التضعيف أو التصحيح، مع ورود احتمال قوي ومتكرر للرواية عن الصحابة بالمعنى وفق ما فهمه الرواة عنهم، كل ذلك يضعف من إفادة خبر الآحاد الصحيح، ويجعلها لا تصل قطعا إلى إفادة العلم اليقيني، وإنما غلبة الظن، الذي يتطلب في كثير من الأحيان القرائن المقوية ليقطع الأئمة بوجوب العمل به، وطلبه القرائن المقوية والمعضدة في باب الاعتقاد آكد وأوجب، إذ الاعتقاد خطاب حقائق، وهي قطع لا تحتمل الظنون.

الفرع الثالث: في طلب خبر الواحد القرائن المقوية للجزم بصحته ووجوب العمل به:

القرينة الأولى: اشتراطهم العدد في الرواة وطرق الرواية: ومن القرائن المقوية والمعضدة التي يطلبها عدد لا بأس به من أئمة الحديث للجزم بصحة حديث الآحاد ووجوب العمل به، مع بقاء إفادته غلبة الظن، أو إفادته في أحسن الأحوال العلم النظري، وهو دون العلم اليقيني القطعي والضروري، هو اشتراط العدد في الرواية[772]، كأن يرويه في كل طبقة اثنان من الرواة فأكثر، فإن كانا اثنين فهو العزيز، وإن كانوا أكثر من ذلك دون بلوغ حد التواتر فهو المشهور والمستفيض، الذي يفيد إلى جانب غلبة الظن، علم الطمأنية، أو العلم النظري عند بعض أهل الحديث الذي يحتاج إلى استدلال عقلي لإثباته، فيستكين القلب له، ويعمل به في الأحكام العملية متى خلا عن المعارض، وذلك دون تردد أو إرجاف، هذا ما ظهر في توقف أبي بكر الصديق ﷺ في إجراء الميراث للجدة، عندما قال: المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ، فأعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل قول المغيرة، فأنفذ لها السدس[773]، وكذلك فعل عمر بن الخطاب ﷺ في مراجعته لأبي موسى الأشعري، في الحديث الذي رواه عن رسول الله ﷺ: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا، فلم يؤذن له، فليرجع"، قال عمر: والله لتُقيمَنَّ عليه بينة، أمنكم سمعه من النبي ﷺ ؟، فقام أبو سعيد الخدري، فأخبر أن النبي ﷺ قال ذلك[774]، وهو توقف مشروع مأثور عن النبي ﷺ في التثبت من الأخبار الواردة في باب الحكم الشرعي العملي، كما في قصة ذي اليدين، الذي كان يصلي خلف النبي ﷺ الرباعية، فانصرف النبي ﷺ من

772 - انظر: جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج (1) ص (69).
773 - سبق تخريجه، وهو من رواية الترمذي وأبي داوود وابن ماجه.
774 - سبق تخريجه، وهو من رواية البخاري ومسلم.

اثنتين، فقال ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: " أصدق ذو اليدين؟"، فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين775.

وقد ذهب غير واحد من أئمة الحديث إلى أن الإمامين البخاري ومسلم شرطا في صحيحيهما العدد في الرواية والتزما بعدم إخراج المفاريد والغرائب، ولو من طريق الثقات، تثبتا من صحة الرواية، وهو سبب في تقدم كتابيهما على باقي الكتب، من هؤلاء الأئمة الإمام أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، صاحب المستدرك على الصحيحين، فقد قال: وقد اختار البخاري ومسلم إخراج الحديث عن عدلين عن عدلين إلى النبي ﷺ 776، كما ذكر في كلامه عن الحديث الصحيح، أنه ينقسم أقساما: وأعلاها ما كان على شرط البخاري ومسلم، وهي الدرجة الأولى من الصحيح، وهو أن يرويه عن رسول الله ﷺ صحابي زائل عنه اسم الجهالة، بأن يروي عنه تابعيان عدلان، ثم يرويه عنه التابعي المشهور بالرواية عن الصحابة وله راويان ثقتان، ثم يرويه عنه من أتباع التابعين حافظ متقن، وله رواة ثقات من الطبقة الرابعة، ثم يكون شيخ البخاري أو مسلم حافظا مشهورا بالعدالة في روايته، وله رواة، ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا كالشهادة على الشهادة777، وقد تبعه في ذلك الإمام أبو بكر البيهقي في تعليقه على حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، أن النبي عليه الصلاة والسلام قال في حق الزكاة: "من كتمها فإنا آخذوها وشطر ماله"، قال البيهقي: فأما البخاري ومسلم فإنهما لم يخرجاه جريا على عادتهما في أن الصحابي أو التابعي إذا لم يكن له إلا راوٍ واحد لم يخرجا حديثه في الصحيحين778، وبذلك جزم الإمام ابن الأثير الجزري في كتابه (جامع الأصول في أحاديث الرسول)779.

وقد تعقب كثير من أئمة الحديث قول من قال باشتراط الشيخين البخاري ومسلم العدد في الرواية، ورأوا أن هذا لا يستقيم في جميع الأحاديث التي أخرجاها في صحيحيهما، وإن كان الغالب فيما أخرجاه وروده من طريق العدد، ومجيئه عن أكثر من راو في كل طبقة بعد الصحابة، يقول الحافظ أبو بكر محمد الحازمي: وأما قول الحاكم النيسابوري: إن شرط الشيخين إخراج الحديث عن عدلين وهلم جرا إلى أن يتصل الحديث، فليس كذلك، لأنهما قد خرجا في كتابيهما أحاديث جماعة من الصحابة ليس لهم إلا راوٍ واحد، وأحاديث لا تعرف إلا من جهة واحدة، وهذا يدل على نقيض

775 - البخاري، الصحيح، حديث رقم: (1227)، ومسلم، الصحيح، حديث رقم: (573).
776 - أبو بكر محمد الحازمي، شروط الأئمة الخمسة، تحقيق: الكوثري، ص (20).
777 - ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ص (41).
778 - محمد زاهد الكوثري، حاشيته على كتاب شروط الأئمة الخمسة للحازمي، ص (20).
779 - جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج (1) ص (69).

ما ادعاه، فمن ذلك حديث الصحابي مرداس بن مالك الأسلمي: "يذهب الصالحون الأول فالأول"، تفرد البخاري بإخراجه، ورواه عن مفاريد في كل طبقة، رواه عن يحيى بن حماد، عن أبي عوانة، عن بيان بن قيس، عن مرداس، وليس لمرداس في كتاب البخاري سوى هذا الحديث، ومن ذلك أيضا، حديث الصحابية خولة بنت ثامر، فقد أخرج البخاري لها حديثا واحدا منفردا به، من طريق أبي الأسود، عن النعمان بن أبي عياش، عن خولة بنت ثامر، عن النبي ﷺ: "إن رجالا يتخوضون في مال الله بغير حق"، قال الحافظ أبو الحسن الدارقطني: ولا تُعرف خولة بنت ثامر إلا من هذا الحديث، ولم يرو عنها، غير النعمان بن أبي عياش، ثم ذكر الحازمي نيفا وعشرة من الصحابة لم يُعرف عنهم سوى راوٍ واحد، روى البخاري أحاديثهم من طريق المفاريد من الثقات، وهي من غرائب الصحيح، كما ذكر الحازمي عددا مما تفرد الإمام مسلم بإخراجه في صحيحه من طريق الواحد، منهم: الصحابي عدي بن عميرة الكندي، أخرج له حديثا واحدا وهو: "من استعملناه على عمل فكتمنا مخيطا فما فوقه ...)، ولم يرو عنه غير قيس بن أبي حازم، وهكذا...[780]

وفي حاشيته على كتاب (شروط الأئمة الخمسة) للحازمي، يعلق الشيخ محمد زاهد الكوثري على كلام الحاكم النيسابوري في اشتراط الشيخين العدد في جميع الروايات التي أخرجاها في الصحيحين، بقوله: بل أول حديث في البخاري وهو: "إنما الأعمال بالنيات"، وآخر حديث فيه، وهو: "كلمتان خفيفتان على اللسان ...."، فردان غريبان باعتبار المخرج، فالأول حديث فرد عن عمر بن الخطاب ﷺ، تفرد بروايته عنه علقمة، وانفرد به محمد بن إبراهيم عن علقمة، وانفرد به يحيى بن سعيد عن محمد، ثم رواه البخاري عن يحيى، وعنه تعددت رواته، أما الحديث الثاني، فقد تفرد بروايته محمد بن فضيل، عن عمارة بن القعقاع، عن أبي زرعة، عن أبي هريرة، ورواه البخاري عن محمد بن فضيل من طريق زهير بن حرب عنه، ومن طريق قتيبة بن سعيد عنه، بل في الصحيحين ما ينوف على مائتي حديث من الغرائب، مما انفرد به الراوي في طبقة من الطبقات، حتى ألَّف الضياء المقدسي في ذلك مؤلفا سماع (غرائب الصحيحين)، وذكر فيه ما يزيد على مائتي حديث من الغرائب والأفراد المخرجة في الصحيحين[781].

ولم يكن الحافظ الحاكم النيسابوري وحده الذي صرح باشتراط البخاري ومسلم العدد في الرواة لإخراج الحديث في صحيحيهما، وإنما ذكر ذلك من بعده وزاد عليه وبالغ

780 - أبو بكر محمد الحازمي، شروط الأئمة الخمسة، تحقيق: الكوثري، ص (20-25).
781 - محمد زاهد الكوثري، حاشيته على كتاب شروط الأئمة الخمسة للحازمي، ص (20-21).

الحافظ أبو حفص عمر الميانجي في كتابه (ما لا يسع المحدث جهله)، بقوله: إن شرط الشيخين في صحيحيهما أن لا يدخلا فيهما إلا ما صحَّ عندهما، وذلك ما رواه عن رسول الله ﷺ اثنان فصاعدا، وما نقله عن كل واحد من الصحابة أربعة من التابعين فأكثر، وأن يكون عن كل واحد من التابعين أكثر من أربعة، وقد تعقبه الحافظ ابن حجر العسقلاني بقوله: فهذا الذي قاله الميانجي مستغن بحكايته عن الرد عليه، فإنهما لم يشترطا ذلك ولا واحد منهما، وكم في الصحيحين من حديث لم يروه إلا صحابي واحد، وكم فيهما من حديث لم يروه إلا تابعي واحد[782].

ومع كون هذا العدد من الأفراد حقيقة في الصحيحين بعد التحقيق، إلا أنه يبقى قليلا لا يذكر، كما لا يضر في واقع تحري العدد في الرواية من قبل الشيخين، فقد بلغ مجموع الأحاديث المخرجة والمسندة في كل كتاب منهما أكثر من سبعة آلاف حديث، كلها ما عدا القليل من المفاريد تم مراعاة تعدد الرواة في إخراجها، وحظيت بتنوع في الطرق، وهو أمر يعطي العدد قيمة مضافة في التثبت من صحة الرواية، فمع تسليمنا بصحة الحديث الغريب الذي يأتي من طريق الفرد العدل الضابط عن مثله إلى منتهى السند مع تحري سلامته من الشذوذ وهو مخالفة الثقات، وسلامته من العلة الخفية القادحة، إلا أن وروده من طريق عدد من الرواة الثقات، من طريق اثنين، أو ثلاثة، أو أربعة، ودون حد التواتر، يبقى يعطي الحديث الصحيح إفادة أكثر تثبتا، حتى يرتقي الظن الراجح مع الحديث المستفيض والمشهور وهو ما كان برواية ثلاثة فأكثر، إلى إفادته علم الطمأنينة، أو العلم النظري وفق ما يصطلح عليه بعض أهل الحديث ومنهم ابن حجر العسقلاني، وهو يبقى، بتصريحهم، أقل رتبة من العلم اليقيني، إلا أنه بلا شك فوق الظن الراجح، ومعه يطمئن القلب للحكم بوجوب العمل، ويقرب من وجوب الاعتقاد دون أن يقطع فيه، حيث القطع في الاعتقاد يبقى بلا شك معلقا على اليقين.

يقول الإمام أبو داوود السجستاني في رسالته إلى أهل مكة بشأن الأحاديث التي في كتابه (السنن): وما في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بيَّنته، ومنه ما لم يصح مسندا، وما لم أذكر فيه شيئا فهو صالح، وبعضها أصح من بعض، ... والأحاديث التي وضعتها في كتاب (السنن) أكثرها مشاهير، وهو عند كل من كتب شيئا من الحديث، إلا أن تمييزها لا يقدر عليه كل الناس، والفخر بها أنها مشاهير، فإنه لا يُحتجُّ بحديث غريب ولو كان من رواية مالك بن أنس ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العلم، ولا يُحتجُّ بالحديث الذي قد أحتج به إذا كان الحديث غريبا شاذا، فأما الحديث المشهور

782 - ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ص (42).

المتصل الصحيح فليس يقدر أن يرده علينا أحد، فقد ذكر إبراهيم النخعي: أنهم كانوا يكرهون الغريب من الحديث[783]، وهذا الذي نراه من اشتراط العدد هنا هو في باب وجوب العمل بالحديث الآحاد، ولا شك أنه في باب وجوب العلم والاعتقاد به أوجب.

يقول الإمام ابن حجر العسقلاني في كتابه (نزهة النظر شرح نخبة الفكر): وقد يقع في أخبار الآحاد المنقسمة إلى مشهور، وعزيز، وغريب، ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار، خلافا لمن أبى ذلك - ممن يرى إفادته بجميع الأحوال غلبة الظن الراجح دون إفادته العلم، وهو حدٌّ يكفي لوجوب العمل به - .... ومن هذه القرائن: الحديث المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، فعندها يفيد الحديث الآحاد بهذه القرينة، العلم النظري، وممن صرَّح بذلك من المتكلمين: الأستاذ أبو منصور البغدادي، والأستاذ أبو بكر بن فورك[784].

القرينة الثانية: أن يكون حديث الآحاد مما عليه العمل وقد تلقاه أهل العلم بالقبول: وقد كان من عادة العلماء الكبار أن يطلبوا للحديث الغريب الفرد، الذي لم يحظ بتعدد الرواة ولا الرواية، القرائن المقوية من غير العدد ليقبلوه ويسكنوا له ويعملوا به، وهو أن يكون عليه العمل وأن يتلقاه أهل العلم بالقبول، وهو نوع من أنواع الشهرة التي ألمح إليها الإمام أبو داوود السجتاني إلى جانب العدد في الرواية، فقد أورد الإمام الترمذي في (سننه)، قال: حدثنا محمد بن يحيى النيسابوري، حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج، قال: حدثني مظاهر بن أسلم، قال: حدثني القاسم عن عائشة ﵂، أن رسول الله ﷺ قال: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان"، قال أبو عيسى الترمذي: حديث عائشة (حديث غريب)، لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر لا يعرف له في العلم غير هذا الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم، وهو قول سفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق[785]، (من أئمة الفقه والحديث)، يقول التهانوي: وقول الترمذي: "العمل عليه عند أهل العلم"، يقتضي قوة أصل الحديث، وإن ضعف خصوص طريقه[786]، أو صحَّ طريقه وكان غريبا فردا.

بل إن أهل العلم يحتجون بالحديث الضعيف في باب العمل إذا تلقاه علماء الصحابة والتابعون ومن بعدهم بالقبول، وكان عليه العمل عند الناس، فعن الإمام مالك: شهرة

783 - محمد زاهد الكوثري، حاشيته على كتاب شروط الأئمة الخمسة للحازمي، ص (37-38).
784 - انظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (215-227).
785 - الترمذي، السنن، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، حديث رقم: (1185).
786 - التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (61).

الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده787، ويتركون العمل بالحديث الصحيح الغريب والفرد إن لم يكن عليه العمل، ولم يُتلق بالقبول، فتلقي أهل العلم بالقبول للحديث الضعيف ضعفا ينجبر مثله، وعمل الناس به، يعتبران قرينة مقوية لهذا الحديث، ومظهرا من مظاهر شهرته، التي تقوي ضعفه وتزيل الغرابة عنه.

فقد روى الترمذي في (سننه)، قال: حدثنا هنَّاد أبو معاوية، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: "جمع رسول الله بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء بالمدينة، من غير خوف ولا مطر"788، (وهو حديث صحيح الإسناد)، قال الترمذي: وقد روي عن ابن عباس غير هذا، (إشارة إلى أن هذا الحديث مما لم يعمل به أهل العلم وليس عليه العمل عندهم)، فقد روينا عنه من طريق أبي سلمة يحيى بن خلف البصري، حدثنا المعتمر بن سليمان، عن أبيه، عن حنش، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، قال: "من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر"، قال أبو عيسى الترمذي: وحنش هو (أبو علي الرحبي)، وهو (حسين بن قيس)، وهو (ضعيف) عند أهل الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل وغيره، والعمل على هذا عند أهل العلم، أن لا يجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة، ورخص بعض أهل العلم من التابعين في الجمع بين الصلاتين للمريض، وبه يقول أحمد وإسحاق، وقال بعض أهل العلم: يجمع بين الصلاتين في المطر، وبه يقول الشافعي وأحمد وإسحاق، ولم ير الشافعي للمريض أن يجمع بين الصلاتين789، يقول الإمام السيوطي: وقد أشار الترمذي بقوله: (والعمل على هذا عند أهل العلم)، إلى أن الحديث اعتضد بقول أهل العلم، وقد صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث، قول أهل العلم به، وإن لم يكن له إسناد يعتمد على مثله،790.، وقد ألمح الإمام الترمذي من خلال سياق إيراده للحديثين في الباب عينه، أن الحديث الأول مع صحة إسناده، فإن أهل العلم لم يعملوا به، لعدم اشتهار العمل به عند الناس، بينما عملوا بالحديث الثاني على ضعفه، لاشتهار العمل به بين الناس، وتلقيه بالقبول.

ومن القرائن المقوية لحديث الآحاد، والتي تقع في سياق تلقي أهل العلم له بالقبول، كما يذكر ابن حجر العسقلاني: أن يكون مما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما، مما لم يبلغ حدَّ التواتر، فإنه احتفَّ به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن،

787 - عبد الفتاح أبو غدة، حاشيته على كتاب قواعد في علوم الحديث للتهانوي، ص (61).
788 - الترمذي، السنن، باب ما جاء في الجمع بين صلاتين في الحضر، حديث رقم: (187).
789- الترمذي، السنن، باب ما جاء في الجمع بين صلاتين في الحضر، حديث رقم: (188).
790- التهانوي، قواعد في علوم الحديث، ص (62).

وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم – النظري - من مجرَّد كثرة الطرق القاصرة على التواتر، إلا أن هذا يختصُّ بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح، لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته، ... وممن صرَّح بإفادة ما خرَّجه الشيخان العلم النظري، من المتكلمين: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، ومن أئمة الحديث: أبو عبد الله الحميدي، وأبو الفضل بن طاهر، وغيرهما[791].

وقد بالغ الحافظ ابن الصلاح في مقدمته (معرفة أنواع علوم الحديث)، حين أشار إلى: أن ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافا لقول من نفى ذلك محتجا بأنه لا يفيد بأصله إلا الظن[792]، حيث هناك اختلاف واضح بين العلم النظري والعلم اليقيني، فالعلم المستفاد من الأدلة النظرية المعروضة على محكِّ النظر تقبل بالضرورة المعارضات العقلية، وما يقبل المعارضات لا يفيد اليقين، الذي لا يستفاد إلا من الأدلة القطعية من حيث الثبوت وهي المتواترة، ومن حيث الدلالة وهي المحكمة، أما ما في حكم المتواتر من الآحاد الصحيح المحتفِّ بالقرائن، وما في حكم المحكم من المتشابه الذي يفسَّر في ضوء المحكم، فهو إن أفاد العلم، فإنما ما يفيده من العلم حتما هو النظري دون القطعي اليقيني، وإن أثبتنا به اعتقادا فهو بوجه دون الوجه الذي تثبته الأدلة القطعية اليقينية من الاعتقاد، ولأجل ذلك فقد كان قول ابن حجر العسقلاني في إفادة خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن العلم النظري فقط دون العلم اليقيني الضروري، أكثر تحقيقا من قول ابن الصلاح، حيث يؤكد ابن حجر ذلك بقوله: وأن من جوَّز إطلاق العلم على إفادة خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن قيَّده بكونه نظريا، وهو الحاصل بالاستدلال[793].

وقد تعقَّب الإمام النووي في مقدمته على شرح صحيح مسلم، الحافظ ابن الصلاح في قطعه بإفادة حديث الآحاد الوارد في الصحيحين، أو في أحدهما، العلم اليقيني النظري، بقوله: وهذا الذي ذكره الشيخ ابن الصلاح في هذا الموضع خلاف ما قاله المحققون والأكثرون، فإنهم قالوا: أحاديث الصحيحين التي ليست متواترة إنما تفيد الظن، فإنها آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرر، ولا فرق بين البخاري ومسلم

791- انظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (218-226).
792- أبو عمرو ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص (28).
793- انظر: ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (217).

وغيرهما في ذلك، وتلقي الأمة لهما بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما من غير نظر، وإنما يفترق الصحيحان عن غيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحا لا يحتاج إلى النظر فيه، بل يجب العمل به مطلقا، وما كان في غيرهما لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح، ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بما فيهما إجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام النبي ﷺ 794.

الفرع الرابع: خلاصة أقوال المحدثين في إفادة خبر الواحد الصحيح العلم من عدمه:

القول الأول: أن خبر الواحد الصحيح وهو ما دون المتواتر، إنما يفيد في جميع حالاته الظن الراجح، احتَفَّ بالقرائن أم لم يحتَفَّ بها، وقد ذكر النووي في كتابه (التقريب): أنه قول المحققين والأكثرين، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر، وقال: وإذا قيل: حديث صحيح – يعني دون المتواتر – فهذا معناه، لا أنه مقطوع به795، ولأن ذلك شأن للآحاد796، وقال السيوطي في شرحه كلام النووي: إذا قيل هذا حديث صحيح فهذا معناه، أي: ما اتصل سنده مع الأوصاف المذكورة، فقبلناه عملا بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوع به في نفس الأمر، لجواز الخطأ والنسيان على الثقة797، وقد تعَقَّب ابن حجر العسقلاني كلام النووي بقوله: ما ذكره النووي من جهة الأكثرين – من إفادة خبر الواحد بجميع حالاته الظن، فصحيح – أما المحققون فلا، فقد وافق ابن الصلاح أيضا محققون في قوله بإفادة الخبر الواحد العلم القطعي، متى احتفَّت به قرائن وتلقته الأمة بالقبول798.

ويرى هؤلاء الأكثرون من أهل الحديث وسواهم، أن خبر الواحد الصحيح الذي يفيد غلبة الظن ولا يفيد العلم، إنما يوجب العمل، لكفاية غلبة الظن فيه، ولا يوجب الاعتقاد الذي مبناه على القطع واليقين، وإنما يُغَلَّب فيه اعتقاده على عدم اعتقاده ما لم يخالف أصلا مقطوعا به، لمجيئه من طرق صحيحة لم تبلغ حدَّ التواتر، حيث لا يكفر منكره، ولا يأثم حتى، وذلك لورود الاحتمال عليه، وتقابل الاستدلال فيه، كأحاديث ظهور المهدي عليه السلام آخر الزمان، كما سيأتي عرضه في هذا الفرع تباعا، ولا فرق عند غالب أهل الحديث في ذلك بين خبر الواحد المحتفِّ بالقرائن وغير المحتفِّ بها، فكلاهما يوجب العمل ولا يوجب الاعتقاد، وإنما يكون لخبر الواحد المحتفِّ

794- النووي، شرح صحيح مسلم (المقدمة)، جـ (1)، ص (20).
795 - النووي، التقريب ومعه تدريب الراوي في شرح تقريب النووي للسيوطي، جـ (1) ص (75-142).
796 - النووي، شرح صحيح مسلم (المقدمة)، جـ (1)، ص (20).
797 - السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جـ (1)، ص (75).
798 - انظر: المصدر نفسه، جـ (1)، ص (143).

بالقرائن مزية أن وجوب العمل به لا يحتاج إلى النظر فيه، بل يجب العمل به مطلقا، خاصة إذا كانت القرينة من قبيل تلقي الأمة له بالقبول، وأما خبر الواحد غير المحتفِّ بالقرائن فيحتاج إقرار وجوب العمل به إلى نظرٍ وتبصُّرٍ لاجتماع شروط الصحة فيه[799]، يقول ابن حجر العسقلاني: والمتواتر فكله مقبول **لإفادته القطع بصدق مخبِره،** بخلاف غيره من الآحاد، لكن إنما وجب العمل بالمقبول منها – أي: الآحاد -، لأنها إما أن يوجد فيها أصل صفة القبول، وهو ثبوت صدق الناقل، أو أصل صفة الرد، وهو ثبوت كذب الناقل، فالأول: **يغلب على الظن ثبوت صدق الخبر،** لثبوت صدق ناقله، فيُؤخذ به ويُعمل، والثاني: يغلب على الظن كذب الخبر، لثبوت كذب ناقله، فيُطرح[800]، وقد شرح الملا علي القاري كلام ابن حجر بقوله: إنما وجب العمل بالمقبول من الآحاد، أي: دون الاعتقاد[801]، ثم يؤيد أصحاب هذا القول مقولتهم بوجوب العمل بخبر الواحد الصحيح بأحاديث ووقائع نبوية كثيرة، ليس هنا مجال سردها ولا عرضها.

القول الثاني: أن خبر الواحد الصحيح وهو ما دون المتواتر، إنما يفيد الظن الراجح ما لم تحتفَّ به القرائن المقوية، فإذا ما احتَفَّت به هذه القرائن أفاد العلم النظري، القائم على الاستدلال العقلي، الأمر الذي يجعل إفادة هذا العلم دون إفادة العلم الضروري القطعي المستفاد من النصوص المتواترة، حيث يقبل الاستدلال العقلي المعارضات العقلية ولا يخلو منها، فما يراه البعض أدلة عقلية تفيد العلم يراه غيرهم أدلة تفيد الظن، وهكذا ...، لذلك كان هذا النوع من أخبار الآحاد المحتفَّة بالقرائن، يوجب الاعتقاد على وجه غير الوجه الذي توجبه النصوص القطعية المتواترة، بمعنى عدم كفر منكره، إذا ما أنكره متأولا الظن فيه دون العلم.

وقد حدد أصحاب هذا القول القرائن المقوية لحديث الآحاد بالآتي:

1- أن يرد حديث الآحاد من طرق متعددة فوق الاثنين، كلها يرويها الأثبات المتقنون، ولم تبلغ حدَّ التواتر، وأن تأتي رواياتهم متوافقة ليس فيها شيء من الاضطراب لا متنا ولا سندا، ولا العلل الخفية القادحة، وهو ما يعرف بالحديث المشهور والمستفيض، وقد أشار إليه ابن حجر العسقلاني في كلامه المتقدم حين قال: ومنها: الحديث المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل، فإنها تفيد العلم النظري.

799 - انظر: النووي، شرح صحيح مسلم (المقدمة)، جـ (1)، ص (20).
800 - ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (211-213).
801 - الملا علي القاري، شرح شرح نخبة الفكر، ص (212).

2- أن يكون حديث الآحاد الصحيح مما تلقاه أهل العلم الحاذقون المتخصصون بالقبول، ويمثل لهذا النوع من الآحاد الصحيح، ما ورد منها في صحيحي البخاري ومسلم، فإنها تفيد العلم النظري، لتلقي أهل العلم لكتابيهما بالقبول، وذلك من غير الأحاديث المتواترة الواردة فيهما، فهي تفيد العلم القطعي والضروري، ومن غير الأحاديث المتكلم فيها كذلك، فهي ليست محل إجماع من أهل العلم على قبولها، وقولهم فيها مختلف، وإفادتها لذلك لا تبارح الظنَّ، وهي كما سبقت الإشارة إليه، قرابة مائتين وعشرة أحاديث، ثمانون حديثا منها في البخاري، ومائة حديث في مسلم، وثلاثون حديثا مشتركا بينهما، وهو ما ألمح إليه ابن حجر بقوله المتقدم: والخبر المحتف بالقرائن أنواع، منها: ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما - فإنه يفيد العلم النظري– مما لم يبلغ حدَّ التواتر– فإنه يفيد العلم القطعي والضروري – إلا أن هذا يختصُّ بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين – فهذا يفيد الظن -.

3- أن يأتي حديث الآحاد مسلسلا بالأئمة الحفاظ المتقنين المجتهدين، كالحديث الذي يرويه أحمد بن حنبل مثلا، ويشاركه فيه غيره عن الشافعي، ويشاركه غيره عن مالك بن أنس، فإنه يفيد العلم – أي النظري – عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته، فإن فيهم من الصفات اللائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم802.

وبهذا القول الثاني يقول ابن حجر العسقلاني ومن وافقه من محققي أهل الحديث، وهم ليسوا بالقليل، ونمثِّل لهذا النوع من حديث الآحاد المحتفِّ بالقرائن المقوية، الذي يفيد معها العلم النظري الموجب للاعتقاد دون كفر منكره، بحديث نزول المسيح عيسى عليه السلام في آخر الزمان، فقد ورد من طريق العدد عن الأثبات، ولم يبلغ حدَّ التواتر اللفظي، وإن كان بمجموع رواياته قد يبلغ حدَّ التواتر المعنوي، وفق ما ألمح إليه عدد من أهل العلم، منهم المحدث محمد أنور شاه الكشميري، في كتابه (التصريح بما تواتر في نزول المسيح)803، حيث بالمتواتر المعنوي تثبت أصول الاعتقاد، ويشار إلى منكره بالفسق دون الكفر، كما أخرج الحديث بطرقه كلٌّ من البخاري ومسلم في صحيحيهما وتلقته الأمة بالقبول، وله إشارات ضمنية مؤيدة في القرآن الكريم غير صريحة، فوجب اعتقاد نزوله، وهذا بخلاف حديث ظهور المهدي عليه السلام مصاحبا للمسيح، فحديثه وإن ورد من طريق العدد من الرواة، إلا أنه ليس فيهم من الأثبات الذين بمثلهم يتقوى الحديث، بل معظم طرقه حسان وفيها ضعاف، إلى جانب الاضطراب في متنه الذي

802 - ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص (228-229).
803 - انظر: الشيخ محمد أنور شاه الكشميري، التصريح بما تواتر في نزول المسيح، ص (56-57).

اختلف بين هذه الطرق، وإن كانت بمجموعها تلتقي على معنى واحد وهو ظهور المهدي، ولذلك لم يعمد الإمامان البخاري ومسلم إلى إخراجه في صحيحيهما، بل عندما أوردا بعض طرق حديث نزول المسيح عليه السلام وفيها بيان التقائه بجماعة المسلمين وفيهم أميرهم، لم تذكر هذه الطرق أن هذا الأمير هو المهدي عليه السلام، فقد أخرج البخاري من طريق أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: "كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم"804، وأخرج مسلم من طريق جابر بن عبد الله ﷺ، أنه سمع النبي ﷺ يقول: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، ... فينزل عيسى بن مريم، فيقول أميرهم: تعال صلِّ لنا، فيقول: لا، إن بعضكم على بعض أمراء، تكرمة الله هذه الأمة"805، فلو صحَّ لديهما أن الذي يلتقي به المسيح عليه السلام عند نزوله هو المهدي عليه السلام لما تركا ذكره، وحين لم يصحَّ لديهما ذلك ذكرا ما هو الواقع حينها من التقاء المسيح بأمير المسلمين على رأس جماعتهم، وهذا هو الحدُّ الذي يفيده العلم النظري بالمسألة، ليكون تعيين هذا الأمير بكونه المهدي عليه السلام، من خلال طرق أخرى ليس فيها من الرواة الأثبات ما على شروط البخاري ومسلم.

فقد جاء تعيينه بزيادة أنه المهدي من حديث جابر بن عبد الله نفسه، من خلال الصحيفة التي يرويها وهب من منبه عن جابر بن عبد الله، ورواها عن وهب أهل بيته، وفي روايتها يقول وهب: هذا ما سألت عنه جابر بن عبد الله الأنصاري، فأخبرني أنه قد شهد مع رسول الله ﷺ وسمع منه، وذكر من ضمن أحاديث الصحيفة أن جابرا سمع رسول الله ﷺ يقول: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، ... فينزل عيسى بن مريم ، فيقول **أميرهم المهدي**: تعال صلِّ بنا، فيقول: لا، إن بعضهم أمير بعض، تكرمة الله لهذه الأمة"806، فزيادة **"أميرهم المهدي"** شاذة، فقد أتت مخالفة لما رواه الثقات من دونها، حيث لم يرو الشيخان البخاري ومسلم أي حديث لوهب بن منبه من طريق أهل بيته، كما أن رواية وهب لصحيفة جابر فيها علة خفية، من كونه يصرِّح فيها بالسماع، مع أنه لم يسمعها من جابر، وإنما حدَّث بها وجادة، فقد ذكر يحيى بن معين في تاريخه بشأن هذه الصحيفة، قال: ولكنه ينبغي أن تكون صحيفةً وقعت إليهم – يقصد وهبا وأهل بيته – لم يلقَ وهب بن منبه جابرا807، وذكر المزي

804 - البخاري، الجامع الصحيح، حديث رقم: (3449).
805 - مسلم، الصحيح، حديث رقم: (156).
806 - موقع جامع الكتب الإسلامية، الأجزاء الحديثية، صحيفة وهب بن منه عن جابر: ketabonline.com/ar/books/102454/read?part=1&page=1&index=2943863)
807 - يحيى بن معين، تاريخ يحيى بن معين برواية الدوري، ص (490).

في كتابه تهذيب الكمال، عن ابن أبي مريم، في الصحيفة التي يرويها وهب عن جابر أنه قال: ليست بشيء، إنما هو كتاب وقع إليهم، ولم يسمع وهب من جابر شيئاً[808]، فلا يمكن لهذه الرواية المقدوح فيها لهذه العلَّة أن تفسِّر رواية الصحيحين، من كون أمير المسلمين المذكور في حديث نزول المسيح هو المهدي، حتى تكون رواية الصحيحين مقوية لها.

وليبقى الاعتماد في اعتقاد ظهور المهدي عليه السلام معلقا على مجموع طرق الحديث بما فيها من صحاح وحسان وضعاف، وهي بمجموعها لا ترتقي فوق درجة الآحاد الصحيح لذاته أو لغيره من غير المحتفِّ بالقرائن المقوِّية، وليكون ظهور المهدي مما يجوز اعتقاده ويُغَلَّب على عدمه، إلا أنه لا يجب، فهو من فروع العقيدة.

القول الثالث: أن خبر الواحد الصحيح، إنما يفيد الظن الراجح ما لم تحتفَّ به القرائن المقوية، فإذا ما احتَفَّت به هذه القرائن أفاد العلم القطعي وليس النظري، ولو كان استجماع القرائن المقوية له قائما على الاستدلال، وهو قول الحافظ أبي عمرو ابن الصلاح، ومن وافقه من المحدثين كابن كثير، وهو أحد القولين المرويين عن الإمام أحمد بن حنبل، وأصحُّهما، يقول ابن الصلاح: ويلزم من اتفاق البخاري ومسلم على حديث، اتفاق الأمة عليه، لتلقيهم له بالقبول، ... فما روياه أو أحدهما، فهو مقطوع بصحته، والعلم القطعي حاصل فيه، خلافا لمن نفى ذلك، محتجا بأنه لا يفيد إلا الظن، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا، ثم بان لي أن الذي اخترناه من إفادته العلم القطعي هو الصحيح، لأن ظنَّ من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء، والأمة في إجماعها على تلقي ما في كتابي الصحيحين بالقبول معصومة من الخطأ، قال ابن كثير: وأنا مع ابن الصلاح فيما عوَّل عليه، وأرشد إليه[809].

وكلام ابن الصلاح هنا هو في قرينة ورود حديث الآحاد في الصحيحين أو في أحدهما، دون قرينة وروده من طريق العدد، التي تتطلب استدلالا عقليا أقوى، لإثبات أن طرقه كلها قد أتت من طريق الأثبات المتقنين، وأنها مجتمعة تخلو من العلل الخفية القادحة في المتن أو السند أو فيهما معا، وهو أمر مختلف فيه بين نقاد الحديث، حيث لا يمكن مع الاحتمالات العقلية هذه القطع بإفادة خبر الواحد المحتفِّ بقرينة العدد العلم القطعي، وحتى قرينة تلقي الأمة لأحاديث الصحيحين بالقبول، فإن الحافظ ابن اصلاح نفسه يستثني من هذين الكتابين الأحاديث التي تكلم أهل العلم فيها، فهي ليست محلَّ تلقي أهل العلم مجتمعين لها بالقبول، وهي وإن كانت يسيرة إلا أن تحديدها على وجه

808 - الحافظ المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج (3)، ص (140).
809 - السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جـ (1)، ص (141-145).

الدقة مختلف فيه بينهم، لذلك كان جزم ابن الصلاح بإفادتها العلم القطعي واليقيني، محلَّ انتقاد من كثير من أهل العلم، أمثال: ابن برهان، والنووي، والعز بن عبد السلام[810]، ولو بقي قوله في إطار إفادتها العلم النظري، دون العلم القطعي، لكان ذلك أولى.

وأما عن قول الإمام أحمد بن حنبل في إفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلم القطعي، فقد جاء عنه برواية تلميذه حنبل بن إسحاق بن حنبل، أنه قال في أحاديث رؤية المؤمنين ربهم جلَّ وعلا يوم القيامة: "نؤمن بها، ونعلم أنها حق، فنقطع على العلم بها"، وقد علَّق القاضي أبو يعلى الحنبلي بعد إخراجه هذه الرواية بقوله: وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا، وقالوا خبر الواحد يوجب العلم – أي: مطلقا – وهذا عندي محمول على وجه صحيح من كلام أحمد، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال لا من جهة الضرورة[811]، يعني بعرض القرائن المقوية.

لذلك رجَّح كبار علماء ومحدثي الحنابلة هذا الرأي عن الإمام أحمد، وقالوا به، أمثال: القاضي أبي يعلي، وأبي الوفاء ابن عقيل، وابن قدامة المقدسي، وأبي البركات مجد الدين ابن تيمية الحنبلي، وعبد القادر بن بدران الحنبلي من المعاصرين، قال القاضي أبو يعلى: "خبر الواحد يوجب العلم إذا صحَّ سنده، ولم تختلف الرواية عنه، وتلقته الأمة بالقبول، والمذهب على ما حكيت"، وقال ابن عقيل: "وهو الأظهر"، وقال ابن بدران: "وكيف يليق بمثل إمام السنة أن يدَّعي هذه الدعوة – من إفادة خبر الواحد العلم مطلقا – وفي أي كتاب رويت عنه؟، ورواياته مدونة معروفة عند الجهابذة من أصحابه"[812]، وكيف لا يكون كلام الإمام أحمد راجحا في إفادة خبر الواحد القطع متى احتفَّت به القرائن المقوية، لا إفادته القطع مطلقا، والنصُّ المنقول عنه في ذلك يتحدث عن حديث الرؤية، الذي استفاضت طرقه وتنوعت عن الأثبات المتقنين، وله قرائن قوية في القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" (القيامة/23)، أما خبر الواحد غير المحتفِّ بالقرائن فالثابت عنه أنه لا يفيد إلا الظن.

القول الرابع: أن خبر الواحد الصحيح يفيد العلم والقطع مطلقا، كما يوجب العمل، سواء أحتفَّت به القرائن المقوية أم لم تحتفَّ به، وهو قول ينسب إلى قوم من أهل الحديث[813]، وإلى ظاهرية الأثرية من الحنابلة وسواهم، وإلى داوود الظاهري وابن

810 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (142-143).
811 - القاضي أبو يعلى الحنبلي، العدة في أصول الفقه، ج (3)، ص (900).
812 - د. ناصر قارة، الإمام أبو عبد الله محمد ابن خويز منداد وآراؤه الأصولية، ص (360).
813 - السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، ج (1)، ص (75).

حزم الأندلسي من مدرسة أهل الظاهر814، قال أبو محمد ابن حزم الأندلسي: "قال الحسين بن علي الكربيسي – أحد تلمذة الإمام الشافعي – والحارس بن أسد المحاسبي وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول ﷺ يوجب العلم والعمل معا"815، وقال ابن عبد البر المالكي: "وقال قوم كثير من أهل الأثر وبعض أهل النظر: إنه يوجب العلم الظاهر والعمل جميعا، منهم الحسين الكرابيسي الشافعي (248هـ)"816، والكثير الذين يذكرهم ابن عبد البر من أهل الأثر هم مدرسة ظاهرية الأثرية ومعهم مدرسة أهل الظاهر، إلا إذا قصد أن يضم إليهم من يقول بإفادة حديث الآحاد العلم النظري إذا احتفَّت به القرائن المقوية، خاصة وأنه قيَّد العلم بالظاهر وهو النظري، وليس هذا موضوع القول هنا، إذ هو في إفادة الآحاد العلم مطلقا.

كما نسب القول بإفادة حديث الآحاد العلم مطلقا إلى الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وقد أوضحنا في القول السابق ترجيح المحققين من علماء الحنابلة أنه لم يكن يرى ذلك، وإنما فهم ذلك عنه بعض ظاهرية الأثرية من الحنابلة تخريجا على كلامه الذي قاله في حديث الرؤية: "نعلم أنها حق، فنقطع العلم بها"، فحديث الرؤية له طرق متنوعة يرويها الأثبات، وقرائن عقلية مقوية من القرآن الكريم، بمثلها يرتقي ليفيد العلم، لا لمجرد صحة حديث الآحاد مطلقا، وإنما المحتف من صحيح الآحاد بالقرائن المقوية فقط.

قال ابن الأثير الجزري: "وخبر الواحد لا يفيد العلم، ولكنا متعبدون به، وما حُكي عن المحدثين من أن ذلك يورث العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، أو سموا الظن علما"817.

المطلب الثاني: حجية خبر الواحد عند الأصوليين والمتكلمين وبيان آرائهم في ذلك

ويمكن لنا الحديث في هذا المطلب عن ثلاثة اتجاهات عند الأصوليين والمتكلمين في حجية الخبر الواحد، وهي على النحو الآتي:

الاتجاه الأول: أن خبر الواحد الصحيح بكل صوره إنما يفيد الظن الراجح، ولا يفيد العلم النظري ولا اليقيني، حتى ولو احتفت به القرائن المقوية، وذلك بالنظر إلى أصله، أما القرائن فهي خارجة عنه، وهو قول عددٍ لا بأس به من الأصوليين والمتكلمين.

814 - د. ناصر قارة، الإمام أبو عبد الله محمد ابن خويز منداد وآراؤه الأصولية، ص (361).
815 - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ (1)، ص (119).
816 - ابن عبد البر المالكي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، جـ (1)، ص (36).
817 - أبو السعادات ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، جـ (1)، ص (63).

يقول الفقيه الأصولي أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي الحنفي (490)هـ: "فإن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين لاحتمال الغلط من الراوي، وهو دليل موجب للعمل بحسن الظن بالراوي وترَجُّح جانب الصدق بظهور عدالته، فثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده – إذ لا يجب اعتقاده – لأن دليله لا يوجب العلم اليقيني، وإنما يجب العمل به لأن دليله موجب للعمل، ويُضَلَّلُ جاحد العمل به إذا لم يكن متأولا، بل راداً لخبر الواحد وللعمل به، فإن كان متأولا في ترك العمل به، مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يُضَلَّلُ، ولوجوب العمل بخبر الواحد الصحيح، يكون المؤدي للعمل مطيعا، والتارك له من غير تأويل عاصيا معاقبا، وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخٌ، فلا يثبت إلا بما يثبت النسخ به، والنسخ لا يثبت بخبر الواحد، فكذلك لا نثبت الزيادة، فلا يكون خبر الواحد موجبا للعلم بهذا المعنى ولكن يجب العمل به، لأن في العمل تقرير الثابت بالنص الصحيح لا نسخ له، ومثاله قوله تعالى في حق القراءة في الصلاة: "فاقرؤوا ما تيسر من القرآن" (المزمل/20)، فدلَّ هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، دون تعيين، أما تعيين الفاتحة فثابت بخبر الواحد، فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص، ومن قال يجب العمل بقراءة الفاتحة – وأن حكم قراءتها الوجوب - من غير أن يكون تعيين قراءتها فرضا، كان مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر بحسب موجبه، لأن القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفعٌ للدليل الذي فيه شبهة من حيث ثبوته عن درجته – من غلبة الظن إلى العلم القطعي واليقيني – أو حطٌّ للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، وكل واحد منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل"818، فثبت بذلك وجوب التفريق بين ما ثبت بالنص القطعي المتواتر، وما ثبت بخبر الواحد من حيث الحكم الذي يستفاد من كل منهما، فنقول بأن الفرض في الصلاة هي القراءة مطلقا، لورود الأمر بها صريحا ومطلقا في القرآن، وهو قطعي الثبوت، وأن تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة واجب وليس بفرض لورود تعيينها بخبر الواحد، وهو ظني الثبوت، إذ ترك الواجب يجبر بسجود السهو ولا تبطل معه الصلاة بخلاف الفرض.

ويقول القاضي عبيد الله بن مسعود الحنفي المعرف بصدر الشريعة (747هـ): "الخبر لا يخلو من أن يكون رواته في كل عهد قوما لا يُحصى عددُهم، ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، أو يصير رواته كذلك بعد القرن الأول – طبقة الصحابة – أو لا تصير كذلك بل رواته آحاد، والأول متواتر،

818 - أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي، جـ (1)، ص (112-113).

والثاني مشهور، والثالث خبر الواحد، **ولم يُعتبر في خبر الواحد العدد** إذا لم يصل حدَّ التواتر – ولا غير العدد من القرائن المقوية – والأول المتواتر يوجب علم اليقين، لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين همومهم وطبائعهم وأماكنهم مما يستحيل عقلا، والثاني يوجب علم الطمأنينة، وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا، لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس بيقين، وإنما يوجب ذلك لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد، إلا أن هذا إنما حصل في طبقة الصحابة فقط، ثم تواتر نقله في سائر الطبقات بعد الصحابة، وأصحاب رسول الله ﷺ تنزهوا عن وصمة الكذب، حيث بعدهم دخل في حدِّ التواتر فأوجب علم الطمأنينة – وهو دون علم اليقين – والثالث وهو خبر الواحد فيوجب غلبة الظن، وهي كافية لوجوب العمل، دون وجوب العلم، فأما إيجابه العمل فلقوله تعالى: " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون" (التوبة/122)، فالطائفة تقع على الواحد فصاعدا، والرسول ﷺ أرسل الأفراد إلى الآفاق، يعلمون الناس أحكام العمل"[819].

ونلاحظ كيف أسقط القاضي صدر الشريعة اعتبار العدد في خبر الواحد، فلو أتى خبر الواحد من طريق العدد إلى ما دون حدِّ التواتر فإن ذلك لا يتعبر من القرائن المقوية التي ترفع درجة الآحاد إلى حدِّ الشهرة التي تفيد العلم النظري، أو علم الطمأنينة كما يصطلح هو على تسميته، وإنما حين تحدث عن الحديث المشهور الذي يفيد درجة في الحجية بين المتواتر والآحاد، قد أتى بصورة له مغايرة لصورة المشهور عند المحدثين، التي تأتي من طريق العدد في طبقاته المختلفة دون بلوغها حدَّ التواتر، واعتبارهم العدد قرينة مقوية، إذ الحديث المشهور عنده، هو المتواتر في كل طبقاته ما عدا طبقة الصحابة، ولأنهم عدول، ومأمون كذبهم، لم يضر تفرد أحدهم في الرواية أو بعضهم، ومع ذلك فهو يفيد علما دون اليقين هو الطمأنينة.

وإلى عدم اعتبار القرائن المقوية في خبر الواحد، وإسقاط اعتبار العدد في الرواة منها على وجه الخصوص، يذهب عامة أصولي الأحناف، والماتريدية من متكلميهم، يقول الأصولي أبو زيد الدبوسي الحنفي (430هت)،: "فإنما لم نشترط زيادة عدد ولا تعيين لفظ في خبر الواحد، لأن احتمال الكذب لا يرتفع بنفس زيادة العدد، ولا تعيين لفظ، فلم نشتغل به، ولأن نقل الأخبار كان في زمن النبي ﷺ والصحابة والسلف، ولم يبلغنا شرط زيادة عدد ولا تعيين لفظ"[820]، وفي شرحه (لعقائد نجم الدين عمر النسفي الحنفي (537هـ) – وهي العقائد النسفية)، يذكر سعد الدين التفتازاني (793هـ) أن

819 - القاضي عبيد الله بن مسعود صدرالشريعة، التنقيح في أصول الفقه، ص (260-264).
820 - أبو زيد عبيد الله الدبوسي الحنفي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص (177).

من لم يعتبر القرائن المقوية في خبر الواحد يستند إلى أن: "خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين، فجواز كذب كل واحد، يوجب جواز كذب المجموع، لأنه نفس الآحاد"، إلا أن السعد التفتازاني تعقب هذا الاحتجاج بقوله: "قلنا: ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات"[821]، وهو تعقب خجول لا يبنئ بيقين لديه في اعتبار القرائن المقوية، وقد أورده بصيغة الاحتمال (ربما).

ويذهب فخر الدين الرازي (606هـ)، من مقدمي أصولي وفقهاء الشافعية، إلى أبعد من ذلك في إسقاط اعتبار العدد في رواة الحديث سببا للحكم بإفادته العلم اليقيني، فهو في تعريف الحديث المتواتر الذي يفيد العلم الضروري – أي: العلم اليقيني المستفاد من الضرورات العقلية دون استدلال نظري – يقول: "وأما في اصطلاح العلماء، فالمتواتر هو: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم"[822]، وحين ذكر أقوال من اشترط في الحديث المتواتر عددا بعينه، كالخمسة من الرواة في كل طبقة، أو كالاثني عشر منهم في كل طبقة، أو كالعشرين منهم في كل منها، أو الأربعين، أو حتى السبعين، أو أكثر من ذلك، نجده يقول: "الحق أن العدد الذي يفيد قولُهم العلمَ غير معلوم، فإنه لا عدد يُفرَض إلا وهو غير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم، وإن الناقص عنهم بواحد، أو الزائد عليهم بواحد، لا يتميَّز عنهم في جواز الإقدام على الكذب، وإنما يرجع حصول العلم بالمتواتر إلى الوجدان[823].

غير أن الإمام الرازي حين يسقط العدد من اعتبار القرائن المقوية للخبر الواحد، فإنه لا يسقط اعتبار وجود قرائن أخرى عقلية مقوية له، على ما سنذكره من أقوال **أصحاب الاتجاه الثاني**، وقد ساق أدلة احتج بها من قال من الأصوليين والمتكلمين بعدم اعتبار القرائن المقوية لخبر الواحد، كالآتي:

1- أن خبر الواحد مع القرائن لو أفاد العلم لما جاز انكشافه عن الباطل، لكن قد ينكشف عنه، لأنا قد علمنا أن الخبر عن موت إنسان مع القرائن من البكاء عليه والصراخ، قد ينكشف عن الباطل، فيقال: إنه أغمي عليه، أو لحقته سكتة.

2- لو كانت القرائن هي المفيدة للعلم، لجاز أن لا يقع العلم عند خبر التواتر، لعدم تلك القرائن.

821 - سعد الدين الفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص (119-120).
822 - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، جـ (2)، ص (89).
823 - المصدر السابق، جـ (2)، ص (107).

3- لو وجب العلم عند خبر واحد، لوجب ذلك عند خبر كل واحد، كما أن الخبر المتواتر لما اقتضى العلم في موضع اقتضاه في كل المواضع824.

وقد ذكر القاضي ابن القصار البغدادي المالكي (397هـ)، في مقدمته في أصول الفقه أن: "مذهب الإمام مالك رحمه الله قبول خبر الواحد العدل، وأنه يوجب العمل، دون القطع على غيبه، وبه قال جميع الفقهاء – أي: المالكية - والدليل على وجوب العمل به قوله عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا"، فدلَّ على أن العدل لا يُتثبَّت من خبره، إذ لو كان الفاسق والعدْل سواء لم يكن لتخصيص الفاسق بالذكر فائدة، وإنما لم يُقطع على غيبه، لأن العلم لا يحصل من جهته – لا الضروري ولا النظري - إذ لو كان حصل من جهته لوجب أن يستوي فيه كل من سمعه كما يستوي في العلم بخبر التواتر، فلما كنا نجد أنفسنا غير عالمين بصحة خبره، دلَّ ذلك على أنه لا يُقطع على مغيبه، وأنه بخلاف خبر التواتر"825.

وكذلك ذكر ابن عبد البر المالكي (463هـ)، في تمهيده قال: "واختلف أصحابنا وغيرهم في خبر الواحد العدل، هل يوجب العلم والعمل جميعا، أم يوجب العمل دون العلم؟ والذي عليه أكثر أهل العلم منهم، أنه يوجب العمل دون العلم، وهو قول الشافعي وجمهور أهل الفقه والنظر"826، أي: من المتكلمين، ومثله قول الإمام النووي الشافعي (676هـ)، السابق: "فالذي عليه جماهير المسلمين من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول، أن خبر الواحد الثقة حُجَّة من حجج الشرع يلزم العمل بها، ويفيد الظن ولا يفيد العلم"827.

وأما المتكلمون من الأشاعرة، وهم بالمحصلة أصوليون كذلك، فقد توزعت أقوالهم بين من يرى اعتبار القرائن المقوية لخبر الواحد، على اختلاف بينهم في تعيين هذه القرائن، هل تكون من قبيل العدد في الرواية كالمحدثين، إضافة إلى القرائن العقلية المصاحبة، أو أنها محصورة فقط في القرائن العقلية، وبين من لا يرى اعتبار هذه القرائن أصلا.

فإلى عدم اعتبار القرائن المقوية لخبر الواحد يذهب القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري (404هـ)، يقول: "لا يحكم بصدق خبر الواحد وإن تلقَّوْه بالقبول قولا وقطعا، فإن تصحيح الأئمة للخبر مَجْريٌ على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبرٌ من ظاهره عدالة

824 - المصدر السابق، جـ (2)، ص (114).
825 - علي بن عمر ابن القصار المالكي البغدادي، مقدمة في أصول الفقه، ص (212-215).
826 - ابن عبد البر الماكي، التمهيد، جـ (1)، ص (7).
827 - النووي، (المنهاج) شرح الإمام النووي على صحيح مسلم، جـ (1)، ص (31).

الراوي وثبوتَ الثقة به، وغيرهما مما يرعاه المحدثون، فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه"828.

وفي معرض رده على أبي إسحاق الشيرازي الأشعري في اعتباره قرينة العدد المقوية لخبر الواحد وإفادته معها العلم النظري، يقول إمام الحرمين الجويني الأشعري (478هـ): "وهذا الذي ذكره أبو إسحاق مردود عليه، فإن العُرف واطراد الاعتياد لا يقضي بالصدق فيه، ولا نرى وجها في النظر يؤدي إلى القطع بالصدق، نعم ما ذكره مما يغلب على الظن الصدق فيه، فأما أن يُفضي إلى العلم به فلا"829.

ويذهب إمام الحرمين الجويني في حجية خبر الواحد حدا أبعد من ذلك حيث يعتبره بالنظر إلى ذاته لا يفيد وجوب العلم ولا العمل، لاقتضاء وجوب العمل وجوب العلم بداهة، إلا أنه إنما وجب العمل به لأدلة أخرى خارجة عنه، يقول: "ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل، وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أن لا يوجب العلم ولا العمل، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم، وذلك بعيد، فالعمل بخبر الواحد مستند إلى الأدلة الأخرى التي تستند إلى إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد، وإجماعهم منقول تواترا، فإنا لا نستريب أنهم في الوقائع كانوا يبغون الأحكام من كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا للمطلوب ذكرا مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ، وكانوا يبتدرون التعويل على نقل الأثبات والثقات بلا اختلاف"830.

وقريب منه يأتي قول الإمام أبي حامد الغزالي الأصولي الأشعري (505هـ)، فهو يرى: "أن خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، لأننا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدِّق بالضدين؟ ولقد قال بعضهم: إنه يُورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن، ولا تمسك لهم في قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، وأن الخبر لو لم يُفد العلم لما جاز العمل به، لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق، وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق، وهو إجماع الصحابة والأئمة بعدهم على وجوب العمل به، فالظن بخبر الواحد حاصل قطعا، ووجوب العمل به عنده معلوم قطعا"831، ويذكر علاء الدين السمرقندي صاحب (الميزان في أصول

828 - إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، جـ (1)، ص (585).
829 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (584).
830 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (599-601).
831 - أبو حاد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، جـ (2)، ص (145-146).

الفقه): "أن من قال إن خبر الواحد يوجب علم الظاهر، عنوا به غلبة الظن"832، حيث من اعتبر القرائن المقوية من أهل العلم قال بإفادته معها (العلم النظري)، وهو علم قائم بالاستدلال بعد التحري، ولم يقولوا بالعلم الظاهر.

الاتجاه الثاني: أن خبر الواحد الصحيح متى احتفت به القرائن المقوية، فإنه يفيد العلم النظري، وهو علم دون الضروري القطعي، وفوق غلبة الظن الراجح، وبمثله يثبت الاعتقاد إلى جانب وجوب العمل، وهو قول عدد لا يستهان به من الأصوليين والمتكلمين، يقول أبو منصور عبد القاهر البغدادي الأشعري (429هـ): "والأخبار عندنا على ثلاثة أقسام: تواتر وآحاد ومتوسط بينهما، مستفيض جارٍ مجرى التواتر في بعض أحكامه، فالمتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو موجب للعلم الضروري بصحة مَخْبَره، وأخبار الآحاد متى صحَّ إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل، كانت موجبة للعمل دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العُدُول عند الحاكم، يلزمه الحكم بها في الظاهر وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة، وأما المتوسط بين المتواتر والآحاد فإنه شارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون مكتسبا – نظريا عن استدلال – والعلم الواقع عن التواتر ضروري غير مكتسب"833.

والبغدادي إذ يجعل هنا بين الحديث المتواتر والآحاد نوعا ثالثا هو الحديث المستفيض، فإن ذلك منه جريا على عادة الأصوليين في جعلهم الحديث الصحيح ثلاثة أنواع: المتواتر والمشهور والآحاد، وتعريفهم المشهور – كما مرَّ في حديثنا عن الاتجاه الأول عند القاضي صدر الشريعة – بأنه ما ورد بطريق الآحاد في عصر الصحابة ثم تواتر في العصور بعدهم، وهذا النوع من الحديث المشهور عند الأصوليين هو غير الحديث المشهور عند المحدثين، الذين يطلقون عليه اسم الحديث المستفيض كذلك، وهو الحديث الذي تأتي روايته من طريق العدد الذي يفوق الاثنين في كل طبقة ولا يبلغ حدَّ التواتر، وهو نوع عالٍ في الحديث الآحاد احتفت به قرينة العدد المقوية، وليس بنوع ثالث بين المتواتر والآحاد، إذ الحديث الصحيح عند المحدثين ينحصر في نوعين: المتواتر والآحاد، والحديث المستفيض المشهور، من نوع الآحاد، المحتفِّ بقرينة العدد في الرواة.

832 - علاء الدين محمد السمرقندي، الميزان في أصول الفقه، ص (250).
833 - أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي الأشعري، أصول الدين، ص (12).

إلا أن ما يميّز كلام أبي منصور البغدادي هنا هو اعتباره في الحديث المستفيض الذي يوجب العلم النظري المكتسب قرينة العدد في الرواة، وقرينة أخرى هي تلقي الأمة له بالقبول، يقول: "المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد على أقسام، منها: خبر رواه في الأصل قوم ثقات ثم انتشر بعدهم رواته في الأعصار حتى بلغوا حدَّ التواتر، كالأخبار في الشفاعة والحوض والميزان – فهذه يجب اعتقادها للاستفاضة في روايتها – وخبر من أخبار الآحاد قد أجمعت الأمة على الحكم به، كالخبر في أنه لا وصية لوارث"[834].

فهو حين يتحدث عن قرينة العدد لم يذكر أن أصل الحديث المستفيض أن يكون برواية الواحد في طبقة الصحابة، ثم يتواتر في كل طبقة بعدهم، وإنما ذكر أنه في أصله برواية قوم ثقات محصورين في العصر الأول لم يبلغوا حدَّ التواتر، ثم يتواتر بعدهم في العصور اللاحقة، وعلى هذا فالعصر الأول يشمل الصحابة والتابعين، حيث الصحابة لا يذكرون بتوثيق، فكلهم ثقات، وبهذا يكون البغدادي قد قدم صورة للحديث المستفيض مختلفة عن صورة الحديث المشهور المتوسط عند الأصوليين بين المتواتر والآحاد، الذي هو حصرا ما لم يتواتر في طبقة الصحابة ثم تواتر في جميع الطبقات بعدهم، كما أن البغدادي يقدم صورة أخرى للحديث المستفيض وهو الحديث الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول وأجمعت على الحكم به، ليقرب بذلك من اعتبار القرينة المقوية لحديث الآحاد التي تكون من قبيل العدد في الرواة، أو تلقي الأمة له بالقبول، التي يرتقي بهما لإفادته العلم النظري المكتسب مع وجوب العمل.

وقبل أبي منصور البغدادي، كان أبو بكر بن فورك الأشعري (406هـ) يؤكد اعتبار القرينة المقوية لخبر الواحد التي تأتي من قبيل تلقي الأمة له بالقبول، يقول: "الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه، فإن اتفقوا على العمل به لم يُقطع بصدقه، وحُمل الأمر على اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وإن تلقوه بالقبول قولا وقطعا حُكم بصدقه"[835].

ثم يأتي من بعده أبو إسحاق الشيرازي الشافعي الأشعري (467هـ)، ليؤكد اعتبار القرينة الأخرى التي تأتي من قبيل العدد في الرواة بما يزيد عن الاثنين في كل طبقة، وهو الحديث المستفيض، الذي يقتضي العلم النظري، إلى جانب اقتضائه وجوب العمل،

834 - المصدر السابق، ص (13).
835 - إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، جـ (1)، ص (584-585).

وبمثله يثبت الاعتقاد، ويضيف إلى مجيئه من طريق العدد صورة له أخرى وهي ما يتفق عليه أئمة الحديث، فهو مستفيض بينهم836.

وبهذا يتأكد وجود قرينتين يتقوى بهما خبر الواحد ليفيد العلم النظري والاستدلالي الذي يثبت بمثله الاعتقاد، عند من يقول بتقويه بالقرائن من أصولي ومتكلمي الأشاعرة الأوائل، هما: أولا: مجيئه من طريق العدد في الرواة فوق الاثنين ودون التواتر، وثانيا: تلقي الأمة له بالقبول، ويُلحق بهما ما يتفق أئمة الحديث على قبوله.

إلا أن هذه القرائن المقوية عند أصولي ومتكلمي الأشاعرة المتأخرين لم تكن معتبرة إلى هذا الحدِّ، حيث لم يكونوا يميلون إلى اعتبار القرائن المقوية ما يكون من قبيل العدد في الرواية، أو ما اتفق أئمة الحديث عليه، خلافا للمحدثين ومن وافقهم من الأصوليين والمتكلمين على قلتهم، وإنما القرائن التي يعتبرونها مقوية للخبر الواحد هو ما يكون من قبيل القرائن العقلية المصاحبة للخبر التي معها يفيد العلم النظري إلى جانب إفادته وجوب العمل، من هؤلاء الأصوليين الأشاعرة المتأخرين فخر الدين الرازي (606هـ)، يقول: "واختلفوا في أن القرائن، هل تدُّل على صدق الخبر، أم لا؟، فذهب بعضهم إليه، وأنكره الباقون، لحجج، منها: أن الخبر الواحد لو أفاد العلم مع القرائن لما جاز انكشافه عن الباطل، لكن قد ينكشف عنه، لأن الخبر عن موت إنسان مع قرائن إحضار الجنازة والأكفان، قد ينكشف عن الباطل، فيقال: إنه أغمي عليه ... يقول الرازي: وهذا لا يدُّل إلا على أن ذلك القدر من القرائن لا يفيد العلم، ولا يلزم منه أن لا يحصل العلم بشيء من القرائن، لأن القدح في صورة خاصة لا يقتضي القدح في كل الصور ...فالعلم الحاصل عقيب التواتر حاصل بالعادة، فيجوز أيضا أن يكون حصوله عقب القرائن بالعادة، فالمختار أن القرينة قد تفيد العلم – دون أن تكون إفادتها العلم مطردة في جميع الأحوال – فالمريض إذا أخبر عن ألم في بعض أعضائه، مع كونه يصيح وتظهر عليه علامات ذلك الألم، ثم إن الطبيب يعالجه بعلاج، لو لم يكن المريض صادقا في قوله، لكان ذلك العلاج قاتلا له، فها هنا يحصل العلم بصدقه، وبالجملة: فكل من استقرأ العُرف عرف أن مستند اليقين في الأخبار ليس إلا القرائن – وهي القرائن العقلية لا القرائن التي تكون من قبيل العدد في الرواة – ... فالحق أن العدد الذي يفيد قولُهم العلمَ غير معلوم، فإنه لا عدد يُفرض إلا وهو غير مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم"837.

836 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (584).
837 - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، جـ (2)، ص (107 و114 و115).

ويأتي الأصولي الشافعي الأشعري سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي (631هـ)، ليؤكد صورة القرائن العقلية المعتبرة في إفادة خبر الواحد العلم النظري متى أتت مصاحبة له، بقوله: "فلو أخبر واحد أن ولد الملك قد مات، واقترن بذلك علمنا بمرضه، وأنه لا مريض في دار الملك سواه، وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره، والنحيب الخارج عن العادة، وخروج الجنازة محتفة بالخدم، والجواري حاسرات مبرجات يلطمن خدودهن وينقضن شعورهن، والملك ممزق الثوب، حاسر الرأس، يلطم وجهه، وهو مضطرب البال، مشوش الحال، على خلاف ما كان من عاداته من التزام الوقار والهيبة والمحافظة على أسباب المرؤة، فإن كل عاقل سمع ذلك الخبر، وشاهد هذه القرائن، يعلم صدق ذلك المخبِر، ويحصل له العلم بخبره، كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبَره"[838]، ثم يقول: "والمختار حصول العلم بخبره إذا احتفت به القرائن، ويمتنع ذلك عادة دونها"[839].

وعندها فالقرائن العقلية المقوية لخبر الواحد، التي معها يفيد العلم النظري، عند من يقول بها من الأصوليين والمتكلمين، هي: ما يكون من قبيل موافقة الخبر الواحد لمجمل القرآن الكريم وإشاراته، وموافقته لأصول الدين ومعقولاته الكلية والقطعية، وهكذا ....، وهو قدر مختلف مع القرائن المقوية المعتبرة في مناهج أهل الحديث ومن وافقهم من الأصوليين والمتكلمين.

حيث إن بعض الأصوليين كالإمام محمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، في كتابه (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول)، يصرح بموافقته المحدثين في اعتبار القرائن المقوية لخبر الواحد، لإفادته معها العلم، يقول: "ولا نزاع في أن خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يفيد العلم، لأن الإجماع عليه قد صيَّره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، فكانوا بين عامل به ومتأوّل له، ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخاري ومسلم، فإن الأمة تلقت ما فيهما بالقبول، ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوَّله، والتأويل فرع القبول"[840]، إلا أن الشوكاني هنا على وجاهة قوله، قد بالغ في ادِّعائه عدم النزاع في ذلك.

الاتجاه الثالث: أن الخبر الواحد الصحيح يفيد العلم بذاته، سواء أحتفت به القرائن المقوية أم لم تحتف، وهو في إفادته العلم اليقيني كالمتواتر، وبمثله يثبت الاعتقاد مطلقا، وهو في الأصل قول ظاهرة الأثرية، ومعهم فقهاء أهل الظاهر، كداوود بن علي

838 - سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، جـ (2)، ص (57).
839 - المصدر السابق، جـ (2)، ص (50).
840 - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص (44).

الظاهري (270هـ)، وأبو محمد علي ابن حزم الأندلسي الظاهري (456هـ)، ولم يوافقهم عليه إلا قلة من الأصوليين والفقهاء، كالحسين بن علي الكرابيسي البغدادي (248هـ)، من الشافعية وصاحب الإمام الشافعي، حيث خالف بقوله هذا شيخه إمام المذهب، وأبي عبد الله محمد بن خويز منداد البغدادي (390هـ)، من المالكية، وابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر الدمشقي الحنبلي (751هـ)، من الحنابلة[841]، ولا نظن أن أحدا من فقهاء الأحناف قال به ولا من المتكلمين.

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في حجية خبر الواحد في مسائل الاعتقاد

وسنقدم فيه تطبيقات على مسألة أصول العقيدة وفروعها، بالقياس على درجات ومستويات ثبوت الخبر، فمن خلال ما تقدم عرضه في المطلبين المتقدمين من هذا المبحث بات من المؤكد تفاوت درجات ثبوت الأخبار الصحيحة، بين التواتر والآحاد، وتفاوت درجات الآحاد كذلك، بين الغريب، والعزيز، والمستفيض، والمشهور، وهذا محل اتفاق النقاد من أهل الحديث، ولا نزاع فيه، كما بات من المؤكد تفاوت إفادة هذه الأخبار العلم اليقيني من عدمه، إلى العلم النظري الاستدلالي، إلى غلبة الظن (وهو علم الظاهر)، وهذا ما عليه، وذهب إليه، وأكده جمهور أهل العلم من المحدثين والأصوليين والفقهاء، وما عليه عامة المتكلمين، ولا تقوم للمخالفين لهم من ظاهرية الأثرية، وفقهاء الظاهر، ومن وافقهم من الفقهاء على قلتهم، حجة ولا بيان، في جعلهم إفادة الخبر متى ثبتت صحته واحدة، وهي علم اليقين، بغض النظر عن درجة ثبوت صحته، حيث جعلوا إفادته علم اليقين وهو العلم الضروري واحدة في المتواتر والآحاد، وهو شذوذ لا يلتفت إليه وفق ما سبق بيانه، وعليه نصبح في قضايا العقيدة من حيث الثبوت أمام ثلاثة صور، هي وفق الآتي:

الصورة الأول: ما ورد من قضايا العقيدة بطريق التواتر، فهذا يفيد العلم اليقيني، الذي معه نثبت أصول العقائد، ونقرر ما يجب اعتقاده على وجه القطع، الذي يكفر منكره، إلا أنه يشترط لهذا الخبر من جهة الدلالة حتى نثبت به أصول الاعتقاد، أن يكون لفظه محكما لا يحتمل إلا وجها واحدا من المعنى، وليس من قبيل المتشابه الذي يحتمل عددا من الوجوه، على ما سنوضحه في المبحث اللاحق، ويمثل لأصول الاعتقاد هنا بما ورد في القرآن ومتواتر السنة من حقائق إيمانية يقينية محكمة، كوجود الله تعالى ووحدانيته، وأسمائه الحسنى الدالة على صفاته، والنبوات والرسالات، والكتب

841 - د. ناصر قارة، الإمام العلامة أبوعبد الله محمد بن خويز منداد الماكي البصري البغدادي وآراؤه الأصولية، ص (366-367).

السماوية، والبعث، والحشر، والحساب، والجنة، والنار، والملائكة، والجان، وخلافها ...، فهذه الأصول يجب اعتقادها ويكفر منكرها.

الصورة الثانية: ما ورد من قضايا العقيدة بطريق خبر الواحد الصحيح، إلا أنه احتف بالقرائن المقوية، التي هي من قبيل: (العدد في الرواة وطرق الرواية، أو من قبيل ما تلقته الأمة بالقبول، أو له قرائن لفظية في المتواتر، أو قرائن عقلية مصاحبة تحكم بصدقه وفق اقتضاء الحال، أو الضرورة)، فهذا يفيد العلم النظري الاستدلالي، الذي يتأكد بعد عرض أدلة القرائن المصاحبة لخبر الواحد على محك النظر، وهذه القرائن ليست محلَّ اتفاق بين أهل العلم، وإنما يجري التفاوت بينهم في اعتبارها أو بعضها، من عدمه، ولأجل ورود الاحتمالات عليها، كانت ما تفيده إلى جانب الخبر الذي يتقوى بها، هو علم نظري دون العلم القطعي اليقيني، إلا أن هذا العلم النظري الاستدلالي يبقى كافيا عند من يتحقق منه، لإثبات أصول العقائد، مما يجب اعتقاده، لكن مع التوقف في الحكم على منكره بالكفر، للوقوف على إفادته العلم من طريق الاستدلال الذي لا ينفي الاحتمال، بل غاية ما يمكن أن يُحكم على منكره أنه مبتدع في ذلك بدعة هي ضلالة، ويمكن أن نمثل لهذه الصورة بالقضية الآتية:

اعتقاد شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة للمؤمنين من أصحاب الكبائر والذنوب الموجبة للعذاب والوعيد، وذلك حتى يدخلوا الجنة ابتداء، أو لإخراجهم من النار وإدخالهم الجنة انتهاء، فقد ورد ذكر هذه الشفاعة في عدد من الأحاديث والروايات الصحيحة، تلتقي بمجموعها وتتفق على حصول هذا النوع من الشفاعة، وآحادها صحيح لا يرتقي إلى حدِّ التواتر، لكنها تتعاضد بمجموعها وتقدم لنا قرينة مقوية من قبيل العدد في الرواة والرواية، يضاف إليها قرينة تلقي الأمة لها بالقبول، لورود عدد منها في صحيحي البخاري ومسلم، لتفيد، بعد التمحيص، العلم النظري الاستدلالي الذي به تصبح هذه الحقيقة الإيمانية من أصول الاعتقاد الواجب اعتقادها والإيمان بها، وبعض أحاديث الشفاعة لعصاة المؤمنين في الصحيحين، وفق الآتي:

- ما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما، قال رسول الله ﷺ: "لكل نبي دعوة مستجابة، فتعَجَّل كلُ نبي دعوته، وإني اختبأتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة، فهي نائلةٌ إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا"[842].

842 - البخاري، الصحيح، كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، حديث رقم: (6304)، ومسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب اختباء النبي دعوة الشفاعة لأمته، حديث رقم: (483).

- ما أخرجه البخاري في صحيحه، قال رسول الله ﷺ: "أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله خالصا من قلبه، أو نفْسه"843.

- ما جاء في حديث الشفاعة الطويل، الذي أخرجه البخاري في صحيحه، من طريق الصحابي أنس بن مالك ﷺ، وفيه: "... يخرج قوم من النار بشفاعة محمد ﷺ، فيدخلون الجنة، ويُسمون الجهنميين"844.

- حديث البخاري: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي"، وفيه: "... وأعطيت الشفاعة"845.

وفي غير الصحيحين من رواية أبي داوود في سننه، والترمذي في جامعه، والإمام أحمد في مسنده، من طريق الصحابي أنس بن مالك ﷺ، بسند صحيح، قال رسول الله ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"846، وهو نصٌ في الشفاعة لعُصاة المؤمنين من أهل الكبائر.

ثم إن القرائن اللفظية الواردة في القرآن في مسألة الشفاعة للعصاة من المؤمنين يوم القيامة، يردها الاحتمال، من تقابل حصولها مع عدمه، حيث يتطلب إزالة الاحتمال عنها، وترجيح حصولها، بذل جهد في الاستدلال النظري، دون أن يسقط إمكان النقيض بمرة، الأمر الذي يُبقى إفادتها العلمَ في سياقه النظري والاستدلالي، دون القطعي واليقيني، وهو علم كافٍ لثبوت وجوب الاعتقاد، فقد وردت قرائن لفظية في القرآن تنفي حصول الشفاعة، من نحو قوله تعالى: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" (المدثر/48)، وقوله: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع" (غافر/18)، وقوله: "قل لله الشفاعة جميعا" (الزمر/44)، لكن بعد النظر في مقاربة هذه الآيات مع الآيات الأخرى التي تشير إلى حصول الشفاعة، يتبيَّن أن نفي الشفاعة في هذه الآيات محصور بالظالمين والمجرمين من الكافرين، الذين جحدوا بالله ولقائه، ولم يؤمنوا بحسابه، وهذا محلُّ اتفاق، وأحاديث الشفاعة لا تتناولهم، بل تتناول عصاة المؤمنين، من الذين آمنوا بالله ولقائه، لكنهم فرطوا في الاستجابة لطاعته، كما يتبيَّن أن نفي الشفاعة محصور كذلك مع عدم إذن الله تعالى بها، أما مع إذنه بها فهي حاصلة وممكنة، قال تعالى: "من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه" (البقرة/255)، وقال: "ما من شفيع إلا من بعد إذنه"

843 - البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، حديث رقم: (99).
844 - البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، حديث رقم: (6566).
845 - البخاري، الصحيح، كتاب التيمم، حديث رقم: (335).
846 - أبو داوود، السنن، حديث رقم: (4739)، والترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم: (2435)، والإمام أحمد، المسند، حديث رقم: (13222).

(يونس/3)، وقال: "يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا لمن أذن له الرحمن ورضي له قولا" (طه/109)، وقوله: "لا يشفعون إلا لمن ارتضى" (الأنبياء/28)، وهو استثناء محلُّ اتفاق من علماء العقيدة القائلين بالشفاعة، على أنه يبقى قوله تعالى: "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون" (البقرة/123)، أقوى إشارة إلى احتمالية نفي الشفاعة يوم القيامة، حيث ورد مصطلح النفس نكرة، وهي تفيد العموم، إلا أن الآية لا تفسر بمعزل عن سياقها المتقدم، إذ الآية المتقدمة هي خطاب لليهود، "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين"، ليؤكد السياق أن المقصود بالنفس هي التي تموت على غير الإيمان، غير أن هذا لا يقطع زوال الاحتمال بصورة مطلقة وقطعية، فلا يحكم معه على منكر الشفاعة للعصاة بالكفر، بل غاية ما يقال في المنكر إنه في ضلالة عن اعتقاد أصل من أصول الإيمان، ومثل هذه الآية يأتي قوله تعالى: "وما هم بخارجين من النار" (البقرة/167)، فإن السياق المتقدم على الآية يتكلم عن الذين يتخذون من دون الله أندادا "ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا"، وهم الكفار والمشركون من الناس، وليس عصاة المؤمنين.

ثم إن القرائن العقلية المصاحبة لمسألة الشفاعة للعصاة، خاصة إذا نالتهم ابتداء دون دخول النار، فيها احتمال وتقابل بين حصولها وعدمه، حيث مقام العدل الإلهي بالقرينة العقلية يقتضي عدم تخلف الوعيد الذي يستحقه العصاة من مرتكبي الكبائر والفواحش، أسوة بعدم تخلف الوعد بالإثابة والإكرام للطائعين من أصحاب العبادة والسلوك الحميد، وهي قرينة عقلية بنى عليها المعتزلة قولهم بإنكار الشفاعة للعصاة من أصحاب الكبائر، واستدلوا لها بمثل قوله تعالى: "كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمن في جنات يتساءلون" (المدثر/38)، وأصحاب اليمين هم الطائعون من المؤمنين، دون العصاة منهم، وقوله: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى * وأن سعيه سوف يُرى * ثم يُجزاه الجزاء الأوفى" (النجم/39-40-41)، فهذه الآيات تؤكد حتمية الجزاء على الأعمال، إلا أننا من جديد وبعد عرض سياق الآيات على محك النظر والاستدلال يتبيَّن أنها تتحدث عن جزاء الكافرين من الذين ظلموا أنفسهم وأجرموا بحقها، بموتهم على الكفر، وإنكارهم حقيقة (لا إله إلا الله)، وهو إنكار لا تتحقق مع لا مغفرة ولا شفاعة، بدلالة قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء" (السناء/48)، حيث إن إذن الله تعالى بالشفاعة هو نوع من أنواع إذنه بالمغفرة، التي هي أصل قطعي من أصول الاعتقاد، يدل عليها اسم الله المحكم (الغفور)، قال تعالى: "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو

الغفور الرحيم" (الزمر/53)، فطالما أن التفريط بالطاعة واقتراف المعاصي كان مصحوبا بالإيمان بالله واعتقاد سعة رحمته، فلا غرابة في حصول مغفرته، إذ ليس في شيء من ذلك مناقضة لمقام العدل الإلهي، بل تخلف الوعيد يدل على مقام الفضل والمنة والرحمة من الرحمن الرحيم، وهو مقام إحسان وتجاوز، مدح الله به نفسه، ويمدحه به المادحون، وإنما القرينة العقلية، بعد استدلال ونظر، تقضي بأن يكون مقام العدل الإلهي حاكما بعدم تخلف الوعد، وإثابة الطائعين الصالحين، وهو تخلف بالأدلة القطعية غير حاصل.

الصورة الثالثة: ما ورد من قضايا العقيدة بطريق خبر الواحد الصحيح غير المحُتفِّ بالقرائن المقوية، فهذه القضايا تُعتبر من فروع العقيدة التي يجوز اعتقادها ولا يجب، لورودها من طريق الظن، ولا ترتقي لأن تكون من أصول العقيدة الواجب اعتقادها، وإنما يُرجَّح اعتقادها على عدمه، لورودها من طريق صحيح، أفاد الظن الراجح، ما لم يُخالف نصُّه نصَّ حديث آخر قطعي من حيث ثبوته ومن حيث دلالته، أو أقوى منه من حيث الثبوت والدلالة، فعندها يترجح عدم اعتقاده، مع بقاء المسألة فرعا من فروع العقيدة لا تبارح مقام الظن بحال، ونذكر هنا مثالا على ذلك:

بعد ثبوت امتناع رؤية المؤمنين لربهم عزَّ وجلَّ في الدنيا واقعا مع إمكانها عقلا، لقوله تعالى لموسى عليه السلام: "لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني" (الأعراف/143)، وقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: "تعلموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربه عزَّ وجلَّ حتى يموت"[847]، وردت آثار صحيحة عن ابن عباس ﷺ ليست في الصحيحين في إثبات رؤية النبي ﷺ ربَّه في المعراج، وهي من غرائب خبر الواحد، من طريق عكرمة عن ابن عباس، أنه قال: "أتعجبون أن تكون الخُلَّة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد، عليهم السلام"[848]، ومن طريقه عن ابن عباس أيضا، أنه قال: "رأى محمدٌ ربَّه"، قال عكرمة: قلت: أليس الله يقول: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (الأنعام/103)، قال: "ويحك! ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره ... وقد رأى ربَّه تبارك وتعالى مرتين"[849].

فورود الأثر من طريق غريب ولو كان صحيحا لا يقوى على إثبات أصل عقدي مما يجب اعتقاده، وإنما غاية ما يفيده هو جواز الاعتقاد، مع إمكان المناقشة فيه نفيا

847 - مسلم، الصحيح، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، حديث رقم: (7250).
848 - الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، حديث رقم: (3747)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي، والنسائي، السنن الكبرى، حديث رقم: (11475).
849 - الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم: (3279)، بسند حسن.

وإثباتا، وذلك لورود الاحتمال عليه، وكونه من فروع العقيدة، يذكر الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء: "أننا لا نعَنِّف من أثبت الرؤية لنبينا ﷺ في الدنيا، ولا من نفاها، بل نقول: الله ورسوله أعلم"[850]، مع العلم أن قول ابن عباس: "رأى محمدٌ ربَّه"، ليس صريحا في إثبات الرؤية بالعين الباصرة، فقد أخرج الترمذي نفسه في الباب رواية عن ابن عباس، في قوله تعالى: "ما كذب الفؤاد ما رأى" (النجم/10)، قال: "رآه بقلبه"[851]، ويؤكده ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في تفسير ابن عباس لهذه الآية، وللآية "ولقد رآه نزلة أخرى" (النجم/13)، قال: "رآه بفؤاده مرتين"[852]، لتكون رؤية بصيرة قلبية وليست رؤية عين باصرة.

كما أن القول بالرؤية القلبية، لا يتعارض مع الأحاديث الصحيحة، الواردة في الصحيحين من طرق عن عدد من الصحابة رضوان الله عليهم، في التصريح بنفي رؤية النبي ﷺ ربَّه في المعراج بعين رأسه، في مقدمتها حديث السيدة عائشة ﵂، قالت: "من زعم أن محمدا ﷺ رأى ربَّه فقد أعظم الفِرْية"، فقال الراوي عنها (مسروق بن الأجدع): ألم يقل الله عزَّ وجلَّ: "ولقد رآه بالأفق المبين" (التكوير/23)، "ولقد رآه نزلة أخرى"، فقالت: "أنا أوَّل هذه الأمة سأل عن ذلك رسولَ الله ﷺ، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خُلق عليها غير هاتين المرتين ... الحديث"[853].

المبحث الثالث: اللفظ المتشابه وحجِّيته في العقيدة

المطلب الأول: تحقيق معنى التشابه

اللفظ المتشابه يرد في مقابل اللفظ المحكم، لقوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنَّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأمَّا الذين في قلوبهم زيْغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا" (آل عمران/7)، والمحكم قد تكون دلالته على المعنى ظاهرة، فيقابله عندها المتشابه الذي دلالته خفية، مما استأثر الله بعلمه، وهذا النوع من المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، ويؤيده وقوف من وقف من القرَّاء في الآية على لفظ الجلالة (الله)، واعتبارهم الوقف عليه لازما، وقد ذكر هذا النوع من المتشابه، ابن

850 - شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ (10)، ص (114).
851 - الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، حديث رقم: (3281).
852 - مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معنى "ولقد رآه نزلة أخرى"، حديث رقم: (326).
853 - المصدر السابق، حديث رقم: (328).

جرير الطبري في تفسيره، بقوله: "والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، والمحكم ما عَرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره"854، ويكون المتشابه عندها هو اللفظ الخفي، ويقابله المحكم الذي لفظه ظاهر، ويُضرب لهذا النوع الخفي من المتشابه أمثلة، منها: الخوض في الساعة والتنبؤ بمجيئها يوم القيامة، فقد استأثر الله بعلمها، قال تعالى: "يسألونك عن الساعة أيَّان مرساها قل إنما علمها عند ربي" (الأعراف/187)، وفي حقّ هذا المعنى ورد عن عبد الله بن مسعود ﷺ قوله لتلامذته: "من علم علماً فليقل به، ومن لا فليقل الله أعلم، فإن من علم الرجل أن يقول لما لا يعلم الله أعلم، فإن الله تعالى قال لنبيه ﷺ: "قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين" (ص/86)، ... فما سألتمونا عن شيء من كتاب الله نعلمه أخبرناكم به، أو سُنة من نبي الله أخبرناكم به، ولا طاقة لنا بما أحدثتم"855.

وبعض أهل العلم يضرب للمشكل الخفي المثل بفواتح السور، وهو ليس محلَّ اتفاق بينهم، حيث جاء عن التابعي عامر بن شراحيل الشعبي (100هـ)، قوله في تفسير (ألم): "آلم وسائر حروف الهجاء في أوائل السور من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه، وهي سر القرآن، فنحن نؤمن بظاهرها ونكل العلم فيها إلى الله تعالى، وفائدة ذكرها طلب الإيمان بها"، وحين سأله تلميذه داوود بن أبي هند عنها، قال: "يا داود إن لكل كتاب سراً، وإن سرَّ القرآن فواتح السور، فدعها وسل عما سوى ذلك"856، وهو منهج في الصحابة مرويٌ عن أبي بكر الصديق ﷺ، بقوله: "في كل كتاب سرٌ، وسرُ الله تعالى في القرآن أوائل السور"857.

إلا أن هذا المنهج يقابله منهج آخر في الصحابة عبَّر عنه عبد الله بن عباس ﷺ، حين لم يعتبر هذه الحروف سرّاً من قبيل المتشابه الخفي، وإنما هي من قبيل المتشابه المشكل في معناه، الذي يعلم الراسخون في العلم تأويله، بما آتاهم الله تعالى من مفاتيح العلوم، يؤيده قول من لم ير الوقف على لفظ الجلالة (الله) في الآية السابقة وقفا لازما، وإنما عطف (والراسخون في العلم) عليه، وهم عدد معتبر من القراء، كما يذكر الراغب الأصفهاني858، فقد روى سعيد بن جبير (95هـ)، عن ابن عباس ﷺ، أنه قال: "معنى

854 - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جـ (6)، ص (202).
855 - محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، ص (955).
856 - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل (التفسير)، جـ (1)، ص (58).
857 - المصدر السابق.
858 - انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص (258).

(ألم): أنا الله أعلم"859، وقال أبو إسحاق إبراهيم الزجَّاج (311هـ) من أهل اللغة: "وهذا حسن، فإن العرب تذكر حرفا من كلمة تريدها، كقولهم: قلت لها قفي، فقالت لي: قاف، أي: وقفت"، كما اعتبرها أبو الحسن الأخفش (215هـ)، أحد أئمة النحو، حروفَ قسم، قال: "إنما أقسم الله بهذه الحروف لشرفها وفضلها"860.

وهذا المنهج يفتح لنا بابا على نوع آخر من المتشابه، الذي هو اللفظ المُشكل في معناه، المحتمل لأكثر من معنى، ويقابله بهذه الحالة المُحْكم الذي يكون لفظه (نصّاً) في الدلالة على معنى بعينه ولا يحتمل غيره، إذ بين المُشكل والنَّص تقابل في اصطلاح الأصوليين، وهو نوع من المتشابه يعلم الراسخون في العلم تأويله، بعرض ألفاظه على القرائن اللفظية والعقلية المصاحبة، وتفسيره في سياقها، لكن مع ذلك تبقى دلالته ظنية، لا ترتقي لمستوى الدلالة القطعية التي يفيدها المحكم، وبتطبيقه على قضايا العقيدة، فما يَثبتُ به منها يبقى في حدود فروع العقيدة، التي يجوز اعتقادها، لدخول الاحتمالات عليه، ولا يجب، إذ ما يجب الإيمان به من أصول الاعتقاد هو ما يثبت من طريق الدلالة القطعية المحكمة.

يذكر ابن قتيبة الدينوري (276هـ): "أنَّ التشابه أنْ يشبه اللفظُ اللفظَ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، ثم قيل لكل ما غمض ودقَّ متشابه"861، وذكر أبو بكر الجصاص الحنفي (370هـ): " أن المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر من المعنى، والمحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً"862، كما يذكر فخر الإسلام البزدوي (482هـ): " أن المحكم هو ما في العقل بيانه ويُفهم المراد منه، والمتشابه بخلافه، فالمحكم ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيه، والمتشابه بخلافه"863، من المختلف في معناه.

وقد جاء حديثٌ في معنى كون المُشكل أحدَ وجوه التشابه الذي يعلم الراسخون في العلم تأويله، أخرجه البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد)، أن النبي ﷺ سمع قوماً يتدارؤون، فقال: "إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض، فلا تضربوا بعضه ببعض، ما علمتم فيه فقولوا، وما لا فكلوه إلى عالمه"، وفي رواية عنده أنه قال: "ما أشكل عليكم فكلوه إلى عالمه، ولا يدخل في المتشابهات إلا ما بُيِّن

859 - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل (التفسير)، جـ (1)، ص (58).
860 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (59).
861 - ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ص (101-102).
862 - أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، جـ (1)، ص (373).
863 - علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، جـ (1)، ص (51).

له"[864]، حيث أجاز لمن بُيّن له من الراسخين في العلم الدخول في بيان أوجه تأويل المتشابه من المُشكل وتفسيره.

المطلب الثاني: تحقيق القول في تأويل المتشابه الذي من قبيل المُشكل

يذكر صاحب كتاب كشف الأسرار عن أصول البزدوي: "أن أقوال أهل العلم في تفسير الواو في قوله تعالى: "والراسخون في العلم"، وتحديد نوع الوقف على لفظ الجلالة (الله)، متوازية بين الأمرين"[865]، أي: بين الوجوب والجواز، وكذلك قرر الراغب الأصفهاني (502هـ)، في المفردات في غريب القرآن، فقال: "إن الوقف على قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"، ووصله بقوله: "والراسخون في العلم" جائزان، إذ لكل واحد منهما وجه، وذلك أن جميع المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على من دونهم، وهو الضرب المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل"[866].

وإلى اعتبار الواو للعطف وأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه مال عبد الله بن عباس ﷺ في أحد القولين عنه، وكذلك تلميذه مجاهد بن جبر، والربيع بن سليمان المرادي المصري (270هـ)، صاحب الإمام الشافعي، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق أحمد فقهاء المدينة (108هـ)، ومال إليه جمهور الشافعية، وأبو بكر بن فورك (406هـ)، من متقدمي الأشاعرة، ووافقه في ذلك عامة متأخريهم، وابن عطية الأندلسي (542هـ)، من المالكية في تفسيره (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، وسواهم.

وإلى اعتبارها للابتداء وأن الراسخين لا يعلمون تأويله ذهب جمهور السلف، وهو قول عبد الله بن عمر، وعائشة، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب من الصحابة رضوان الله عليهم، وقول عروة بن الزبير، ومالك بن أنس من السلف، وقول جمهور الحنفية من الماتريدية، والفخر الرازي (606هـ)، من متأخري الشافعية الأشاعرة، وعامة أهل التصوف[867].

---

864 - محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، ص (154).
865 - علاءالدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، جـ (1)، ص (55-56).
866 - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص (258).
867 - انظر: الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ (3)، ص (164-165)، وفخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، جـ (7)، ص (153)، والسيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، جـ (2)، ص (81-87).

غير أن الإمام أبا عبد الله القرطبي (671هـ)، أثناء عرضه للقولين لا يوافق على اعتبارهما متوازيين، وإنما يرى أن قول أكثر أهل العلم من السلف والخلف اعتبار قوله: "والراسخون" مقطوعا مما قبله، وأن الكلام تمّ عند قوله: "إلا الله"، وقد انتصر لقولهم جمهور أهل اللغة في مقدمتهم: الكسائي أبو الحسن علي بن حمزة (189هـ)، والأخفش الكبير أبو الخطاب عبد الحميد البصري (177هـ)، والفراء أبو زكريا يحيى بن زياد (207هـ)، الذين رفضوا تخريج بعض اللغويين باعتماد العطف حين قالوا: معناه: والراسخون في العلم يعلمون تأويله حالة كونهم قائلين آمنّا به، وأن "يقولون" نصبٌ على الحال، فالجمهور من أهل اللغة، كما يقرر القرطبي ، يرون أن هذا مستبعد، لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معا، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل، فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد الله راكبا، بمعنى: أقبل راكبا، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقولنا: عبد الله أتى راكبا دابته، فيكون قول العامة من العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له هو الأغلب، إلا أن القرطبي يعود بعد ذلك ليعقب بذكر عدد ممن يعتد بقولهم من السلف قالوا بالعطف، وأنهم اعتبروا "يقولون" منصوبة على الحال من الراسخين، فهو مذهب في اللغة وفق قول الشاعر:

الريح تبكي شجوها والبرق يلمع في الغمامة

فيجوز أن يكون البرق مبتدأ ويلمع خبره، فيكون مقطوعا مما قبله، ويجوز أن يكون معطوفا على الريح ويلمع في موضع حال، أي : والبرق يبكي حالة كونه لامعا في الغمامة، فالله سبحانه مدح الراسخين بالرسوخ في العلم، فكيف يمدحهم وهم جاهلون بالتأويل، فتسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب868.

وأيا يكن الأمر، فالذي يبدو بعد نظر أن الذين قالوا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة، عنوا بالمتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، صورته الأولى، التي هي بمعنى ما خفي مما استأثر الله بعلمه، وأما الذين قالوا بالوصل وبالعطف، فقد عنوا بالمتشابه الذي يعلم الراسخ في العلم تأويله، صورته الثانية، التي هي بمعنى المُشكل المحتمل لأكثر من معنى، وهو ما دلَّ عليه قول النبي ﷺ المتقدم: "ما أشكل عليكم فكلوه إلى عالمه، ولا يدخل في المتشابهات إلا ما بُيّن له"، فإن المشكل من المتشابه لا يتعرض لتفسيره أو لتأويله بقطع الاحتمال فيه، إلا الراسخ الذي قد بُيّن له في ذلك برهان.

868 - انظر: أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، جـ (4)، ص (12-14).

يقول أبو منصور الماتريدي (333هـ) في تفسيره: "ثم المتشابه إن كان ما يوقف فيه مما خفي فهو، وإن كان مما يعلمه أهل المعرفة بعرضه على الواضح فهو هو"869.

ويذكر الألوسي: أن بعض أئمة التحقيق قال: والحق أنه إن أريد بالمتشابه ما لا سبيل إليه للمخلوق فالحق الوقف على "إلا الله"، وإن أريد ما لا يتضح – أي معناه – بحيث يتناول المجمل ونحوه – من المشكل والمحتمل – فالحق العطف870.

ويعتبر الطاهر بن عاشور أن الذين قالوا بعطف الراسخين على اسم الجلالة لا يثبتون تشابها غير ما غمض المراد منه – من المعنى ابتداء نحو المشكل –، وأما الذين قالوا بالوقف على "إلا الله"، وأن جملة "والراسخون" مستأنفة فيثبتون متشابها استأثر الله بعلمه871.

ويعدّ ابن قتيبة الدينوري (276هـ)، من أبرز المؤيدين لاعتبار المتشابه من قبيل المشكل، وأن الراسخ يعلم تأويله، يقول في تأويل مشكل القرآن: "ولسنا ممن يزعم أن التشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، فلم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عبادَه ويدلَّ به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وهل يجوز لأحد أن يقول إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه ؟، وإذا جاز أن يعرفه جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته كذلك، فقد علَّم علياً التفسير، ودعا لابن عباس، ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا آمنا به، لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين، لأنهم جميعاً يقولون آمنا به، وعليه فجملة "يقولون آمنا به" في محل نصب على الحال، فكأنه قال: والراسخون القائلين آمنا به"872 يعلمون تأويله كذلك.

يقول الطاهر بن عاشور: "والراسخون في العلم هم الذين تمكنوا في علم الكتاب ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه، والرسوخ في كلام العرب هو الثبات والتمكن، واستعير لكمال العقل والعلم بحيث لا تضلله الشبه ولا تتطرقه الأخطاء غالبا، فوصفهم بالرسوخ في العلم دليل بيّن على أن الحكم الذي أثبت لهذا الفريق هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه، ولو كان الراسخون ممن يقولون آمنّا به كل من عند

869 - أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة (تفسيرالماتريدي)، جـ (2)، ص (312).
870 - انظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن، جـ (2)، ص (83).
871 - انظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ (3)، ص (166).
872 - ابن قتيبـة الدينـوري، تأويل مشكل القرآن، ص (98-100).

ربنا لاستووا في ذلك مع سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة"[873].

ويرى أبو سليمان الخطابي (388هـ)، إمكانية تأويل الراسخ للمتشابه الذي هو من قبيل المشكل والمحتمل لأكثر من معنى، وأن تأويله يكون برده إلى المحكم واعتباره به، فإذا فعل الراسخ ذلك عرف معناه[874].

ويؤكد الإمام فخر الإسلام البزدوي الحنفي (482هـ)، هذا النسق من الكلام، بقوله: "إن كل متشابه يمكن ردّه إلى محكم، فإن الراسخ يعلم تأويله، كقوله تعالى: "نسوا الله فنسيهم" (التوبة/67)، فهذا متشابه يوهم أن الله ينسى يمكن ردّه إلى قوله تعالى: "لا يضل ربي ولا ينسى" (طه/52)، الذي هو المحكم، فيكون معناه: جازاهم جزاء النسيان وهو الترك، أي: بأن ترَكَهم، وكل متشابه لا يمكن ردُّه إلى محكم، فإن الراسخ لا يعلم تأويله، كقولـه تعالى: "يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي" (الأعراف/187)[875].

وفي نسقه يأتي كلام الإمام أبي عبد الله القرطبي حين يقول: "لكن المتشابه يتنوع، فمنه ما لا يُعلم البتة، كأمر الروح والساعة مما استأثر الله بغيبه، وهذا لا يتعاطى علمه أحد، فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه فإنما أراد هذا النوع من التشابه، وأما ما يمكن حمله على وجوه اللغة ومناح في كلام العرب فيُتأول ويُعلم تأويله المستقيم ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلق من تأويلٍ غيرِ مستقيمٍ، كقوله سبحانه في عيسى عليه السلام: "وروح منه"، أي: من عنده، فلا يُسمى أحدٌ راسخاً إلا أن يعلم من هذا النوع كثيرا بحسب ما قدّر له[876].

والحقيقة أن هذا النوع من التشابه الذي يتردد بين معنيين أو أكثر يمكن فهمه وتفسيره، وليست عملية الفهم والتفسير هنا سوى ردّ هذه المسائل المتشابهة إلى محكمات يراها الراسخ، لتصبح هذه المسائل بعدها واضحة المعنى، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تحديد صورة التشابه في نص من النصوص، وأصول ردَّه إلى المحكم الذي يحدده الراسخ، تبقى أموراً مختلفة ومتفاوتة من عالم لآخر، وهذا ما يؤكد بقاء إفادة المتشابه في جميع صوره الظن دون القطع، الذي تتحدد معه فروع العقيدة، لا أصولها.

873 - ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، جـ (3)، ص (164-165).
874 - أبو سليمان الخطـابي، معالم السنن شرح سنن أبي داوود، جـ (4)، ص (331).
875 - علاء الدين البخـاري، كشف الأسرار من أصول البزدوي، جـ (1)، ص (56).
876 - القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن، جـ (4)، ص (14).

يقول أبو بكر بن فورك الشافعي الأشعري: "إن آي الكتاب وأخبار الرسول ﷺ قسمان: فقسم هو محكم تأويله وتفسيره بتنزيله، يفهم المراد منه بظاهره وذاته، وقسم لا يوقف على معناه إلا بالرد إلى المحكم وانتزاع وجه تأويله منه"[877]، وهو المُشكل من المتشابه المحتمل لأكثر من معنى.

المطلب الثالث: أثر الاختلاف في تحقيق معنى اللفظ المتشابه في مسائل الاعتقاد

ويمكن أن نقدم تطبيقات في العقيدة على اللفظ المتشابه من خلال الألفاظ الذاتية التي وردت في القرآن مضافة إلى الله تعالى، من: وجه، ويد، وعين، واستواء، وقبضة، ومجيء، وخلافها، حيث اعتبرها جمهور أهل العلم من الألفاظ المتشابهة، خلافا للمشبهة ومن وافقهم من ظاهرية الأثرية، الذين اعتبروها محكمات، وأثبتوها صفات على ظاهرها، وحققوها وفق معانيها المعهودة في الشاهد، وهذا منهم تشبيه، وإن قالوا عنها بعد ذلك بلا كيف، فهو قول بعد تحقيق معانيها وفق الظاهر لم يعد يفي بغرض نفي التشبيه عن الله تعالى شيئا.

إلا أن الجمهور حين جعلوا الألفاظ الذاتية من قبيل المتشابه، انقسموا فيما بينهم، في تحديد نوع التشابه الحاصل فيها، أهو تشابه خفي مما استأثر الله بعلمه، فيمتنع الخوض في تفسيرها، أو التعرض لها بتأويل؟ أم هو تشابه مُشكل في دلالته، لاحتمال كل لفظ منها أكثر من معنى وفق استعمالات اللسان العربي، فيمكن للراسخين في العلم تفسيرها، وإظهار تأويلاتها وفق مقتضيات اللغة، وقرائن السياق اللفظية، والقرائن العقلية القطعية المصاحبة؟ حيث بتنا هنا أمام ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أن الألفاظ الذاتية من المتشابه الخفي، وينبغي تفويض العلم بها إلى الله وعدم التعرض لها بتفسير ولا تأويل، وإنما نقول بها صفات مضافة لله تعالى، نضيفها كما وردت، ولا نجري لها المعاني، ولا الكيفية، فنضيف اللفظ الذاتي كما ورد مضافا، ونفوّض معناه وكيفيته، مع الجزم والقطع بأن ظاهره المادي وفق المعلوم في شاهد الخلق من الجوارح، والأعضاء، والأجزاء، والحركة، والانتقال، غير مراد بدلالة الأدلة اللفظية، والعقلية المحكمة، من كون الله تعالى "ليس كمثله شيء"، "ولم يكن له كفُواً أحدٌ"، وليس له سَمِيٌ في الخلق، "هل تعلم له سميا".

ويمثل هذا الاتجاه جمهور علماء السلف، وجمهور المحدثين، ومن المتكلمين: علماء المدرسة الماتريدية المتقدمون وبعض متأخريهم، وعلماء المدرسة الأشعرية الأوائل

877 - أبو بكر بن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص (40-43).

من طبقة الشيخ أبي الحسن الأشعري، إلى الطبقة الرابعة منهم، فقد جاء عن الإمام أبي حنيفة النعمان (150هـ)، قوله في (الفقه الأبسط): "ويده صفته بلا كيف"، ثم قال: "وإنه ليس شيء من ذلك بجارحة"878، وعنه قوله في الاستواء: "والرحمن على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه، لا كما ذهبت إليه المجسمة، فهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج، فلو كان محتاجا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره ولكان كالمخلوقين"879، إذ مع تفويض معاني هذه الألفاظ، والقول بها صفات، لا بد من نفي معانيها الظاهرة منها في شاهد الخلق، وعدم إثباتها وفق ظواهرها المادية المعلومة، بدلائل التنزيه القطعية في القرآن، ونفي الحق سبحانه بآيات محكمات أن يكون له شبيه أو مثيل.

يقول أبو المعين النسفي الماتريدي (508هـ): "وقد اختلف مشايخنا رحمهم الله في توجيه آيات وأحاديث الصفات فذهب بعضهم - وهم المتقدمون - إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن نتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه، مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدث عنه منتفية، روي ذلك عن محمد بن الحسن الشيباني (189هـ) تلميذ الإمام أبي حنيفة، فقال : نمرها كما جاءت، ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف، وإلى هذا ذهب من أصحابنا الأحناف المتقدمين أيضا أبو عصمت سعد بن معاذ المروزي – أحد فقهاء القرن الثالث الهجري - وإليه ذهب أيضا الإمام مالك بن أنس (179هـ) إمام أهل المدينة، وعبد الله بن المبارك (181هـ)، وجماعة أهل الحديث: أحمد بن حنبل (241هـ)، وإسحاق بن راهويه (238هـ)، ومحمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، وأبو داود السجستاني (275هـ) صاحب السنن، فقد حكي عن مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"، فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، فلم يشتغل أحد من هؤلاء المتقدمين بتأويل شيء من هذه الآيات والأخبار"880، ولا بتحقيقه وفق ظاهره المعلوم في الشاهد، وإنما فوضوها ولم يُجْروا لها المعاني.

فعندما سئل الإمام أحمد بن حنبل عن أحاديث النزول، ونحوها قال: "نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف، ولا معنى"881، وكان يقول: "أمروا هذه الأحاديث كما

878 - انظر: كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص (186) و(195).
879 - المصدر السابق، ص (186) و(200).
880 - انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، جـ (1)، ص (130).
881 - عبد الرحمن ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، هامش: (1)، ص (32).

جاءت"[882]، وذلك بإضافة اللفظ كما ورد دون التعمق في تفسيره، أو تأويله، أو حمله على ظاهره المعلوم في الشاهد، ولم يكن الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السلف يقصد تعطيل اللفظ الذاتي المضاف إلى الحق سبحانه، أو تجهيل الناس به، عندما فوضوا معناه وكيفيته، فاللفظ الذاتي يبقى له تأثيره الدلالي وإفادته من خلال السياق الوارد فيه، فلفظ اليد المضافة إلى المولى سبحانه في قوله تعالى: "يد الله فوق أيديهم" (الفتح/10)، أفادت من خلال السياق معنى القوة والقدرة، كما أفادت من خلال سياق قوله تعالى: "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" (المائدة/64)، معاني البخل والكرم، حيث وصفت اليهود الحق سبحانه بالبخل، وقد أتى لفظ غلول اليد ليفيد بلوغ الغاية فيه، وفق استعمالات اللغة، ثم أتى لفظ بسط اليد مشاكلة في الرد عليهم ليفيد بلوغ الغاية في الكرم، والكرم صفة محكمة من صفات الله تعالى دلَّ عليها اسمه (الكريم)، على وزن (فعيل) أحد صيغ المبالغة التي تفيد كذلك بلوغ المعنى أقصاه، لتلتقي بذلك دلالة الصيغتين، ومثله دلالة اليد في سياق الآية الأولى على القدرة، فهي صفة محكمة دلَّ عليها اسم الله (القدير)، ودلالتها على القوة، فهي صفة محكمة من اسم الله (القوي)، فهذا قدر في فهم دلالة الألفاظ الذاتية متى وضعت في سياق ورودها متفق عليه بين أصحاب اتجاه منهج التفويض، ينفي أن يكون فيه أدنى تعطيل، أو تجهيل، ثم يبقى بعد ذلك تفويض معنى اللفظ الذاتي المضاف إلى الله تعالى، متى فُصل عن سياقه، ونُظر إليه بمعزل عنه، وعدم الجزم بأنه هو عين المعنى الذي دلَّ عليه من خلال السياق، وذلك بأن نمتنع عن قول: إن (اليد) في الآية الأولى هي عين (القدرة والقوة)، وفي الآية الثانية هي عين (الكرم)، وإنما هي صفة بلا كيف، مع الجزم والقطع بأنها ليست بجارحة، والتصريح بذلك في مقام تقديس الله تعالى وتنزيهه، حيث يُقصد بالصفة هنا مجرد إضافة ما أضافه الله لنفسه دون معنى زائد عليها، وهذا ما أشار إليه الإمام أبو حنيفة بقوله: "ولا نقول يده قدرته وإنما يده صفته بلا كيف"[883]، فاللفظ المضاف إذا أُخذ مضافاً هكذا وفُصل عن سياقه، فوّض ورُدَّ المراد منه إلى الله، دون الجزم فيه بتأويل، ولا إثباتٍ لمعناه المادي الظاهر على الحقيقة الظاهرة، إذ الإثبات بهذه الكيفية تشبيه وخوض في الذات وقياس لها على الشاهد، وكل هذه الأمور منافية لتنزيه المولى سبحانه وتقديسه.

الاتجاه الثاني: يرى أن الألفاظ الذاتية المضافة للحق سبحانه من المتشابه الذي هو من قبيل المُشكل، المحتمل لأكثر من معنى، وأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله من

882 - أبوبكر تقي الدين الحصني، دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، ص (8).
883 - انظر: كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص (186).

خلال ردِّه إلى المحكمات اللفظية، والعقلية المصاحبة، وتفسيره في ضوئها، وهم في المجمل لا يعتبرون الألفاظ الذاتية صفات، بالنظر إليها مجردة عن سياقها، ولا يفوضونها على هذا الأساس، وإنما يعتبرونها إضافات لفظية تدل من خلال سياق ورودها على معانٍ، هي صفات مستمدة من دلالات أسماء الله الحسنى، وفق استخدامات اللسان العربي، في استعماله لفظ (اليد) في كثير من الصيغ للدلالة على القوة، وهومعنى وصفة مستمدة من اسم الله (القوي)، أو للدلالة على النعمة، وهو معنى مستفاد من اسم الله (المنعم)، أو للدلالة على الكرم، وهو صفة من اسم الله (الكريم)، وكذلك لفظ (العين) في دلالته من خلال سياق وروده على الحفظ، المستفاد من اسمي الله تعالى (الحفيظ)، و(الحافظ)، ودلالته على الكلاءة من قوله تعالى: "قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن" (الأنبياء/42)، أي: يحرسكم، وهكذا بقية الألفاظ الذاتية، في دلالتها على المعاني من خلال سياقات ورودها.

وفي الحقيقة فمنهج تأويل الألفاظ الذاتية هو قَدْرٌ مشترك بين العلماء المتقدمين والمتأخرين، وإن كان أكثر اتساعا وشمولا لدى المتأخرين منهم، حيث إن بعض الألفاظ الذاتية، يحتِّم سياق ورودها الصيرورة إلى تأويلها، من قبل الراسخين في العلم، لعدم احتماله غيره، وذلك في نحو قوله تعالى بحق عيسى عليه السلام: "ونفخت فيه من روحي" (الحجر/29)، فلا يصُّح أن يكون لفظ الروح المضاف هنا لله تعالى صفة، وهذا محلُّ اتفاق بين المتقدمين والمتأخرين، يقول أبو عبد الله القرطبي في تفسيره: "الروح جسم لطيف أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة في البدن مع ذلك الجسم، وحقيقته إضافة خلق إلى خالق، فالروح خلق من خلقه، أضافه إلى نفسه تشريفًا وتكريمًا كقوله: أرضي، وسمائي، وبيتي، وناقة الله، وشهر الله، ومثله: وروح منه"[884]، أي: من عنده، وكذلك في نحو قول الله تعالى: "أن تقولَ نفسٌ يا حسرتا على ما فرَّطتُ في جَنْبِ الله" (الزمر/56)، قال مجاهد بن جبر (104هـ)، تلميذ عبد الله بن عباس: والمعنى: "على ما فرطت في أمر الله"، وقال إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدي (127هـ)، أحد مفسري التابعين: "على ما تركتُ من أمر الله"، وقال قتادة بن دعامة السدوسي (118هـ): "على ما ضيَّعتُ من طاعة الله"[885]، فلم يقل أحد من المتقدمين: أن الجَنْبَ صفة، بل هو من غرائب قول المشبهة، وكذلك حتمية تأويل المعية في قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم" (الحديد/4)، بمعية العلم، يقول الطبري في تفسيره: "وهو شاهد لكم أيها

884 - أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تفسير قوله تعالى: "ونفخت فيه من روحي"، تفسير سورة الحجر.

885 - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، سورة الزمر، تفسير قوله تعالى: "على ما فرطت في جنب الله".

الناس أينما كنتم يَعْلَمُكم، ويَعْلَمُ أعمالَكم، ومتقلَّبكم ومثواكم، وهو على عرشه فوق سماواته السبع"886، ويقصد بذلك الإشارة إلى أن صفتي العلو والفوقية المطْلقتين، هما قرينتان عقليتان قطعيتان تؤكدان وجوب تأويل المعية بالعلم دون سواه، وهي القرينة نفسها التي استند إليها الإمام أحمد ابن حنبل (241هـ)، من العلماء المتقدمين، في أحد القولين عنه، في تأويل إتيانِ الربِّ عز وجلَّ خلقَه ونزولهِ إليهم، فقد روى عنه تلميذه حنبل بن إسحاق (273هـ)، أنه قال في تفسير قوله تعالى: "وجاء رُبك والملكُ صفاً صفاً" (الفجر/22)، أن معناه: وجاء أمر ربُك، وكذلك القول في إتيانه ونزوله887، وذلك حين رأى أن ظاهر هذه الألفاظ يتعارض مع صفتي العلو والفوقية الثابتتين لله تعالى بصورة قطعية ومحكمة ومطْلقة، ولذلك وجب حمل ما عارضهما من لفظ عليهما، وتأويله في ضوئهما.

وقد ظهر منهج تأويل الألفاظ الذاتية مما حكم السياق، وحكمت القرائن اللفظية والعقلية المصاحبة بقطعية تأويله، عند عبد الله بن عباس من الصحابة رضوان الله عليهم، وهو من أبرز من قال بأن (الواو)، في قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"، هي (واو) عطف، فقد ذكر الطبري أنه قال في تفسير الآية: "أنا من الراسخين وأنا ممن يعلم تأويله"888، وقال في تأويل قوله تعالى: "يوم يُكشَفُ عن ساق ويُدعَوْن إلى السجود فلا يستطيعون" (القلم/42): "يُكشف عن الأمر الشديد المفظع من الهَوْل يوم القيامة، وهو نحو قول العرب: وقامت الحرب بنا على ساق، وقولهم: كشفَ هذا الأمرُ عن ساق، إذا صار إلى شدة، ومنه قول الشاعر: كَشَفَتْ لهم عن ساقها * وبدا من الشرّ الصَّرَاحُ"889، ولم يعتبر الساق صفة، خلافا لمن زعم ذلك من ظاهرية الأثرية.

وحتى ظاهرية الأثرية ممن أثبتوا الألفاظ الذاتية المضافة على ظاهرها، وحققوها وفق المعاني المعلومة منها في الشاهد، لم يسعهم في بعض هذه الألفاظ إلا التأويل، لوضوح المشاكلة اللفظية فيها، كقوله تعالى في الحديث القدسي، في حق عباده الطائعين: "ومن أتاني يمشي، أتيته هرولة"890، فإنهم عندما يثبتون الإتيان على ظاهره وأنه إتيان على الحقيقة، لقوله تعالى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"

886 - المصدر السابق، سورة الحديد، تفسير قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم".
887- انظر: أبو محمد ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ (2)، ص (173).
888 - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، سورة آل عمران، تفسير قوله تعالى: "والراسخون في العلم".
889 - انظر: المصدر السابق، سورة القلم، تفسير قوله تعالى: "يوم يكشف عن ساق".
890 - البخاري، الصحيح، كتاب التوحيد، حديث رقم (7008)، ومسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، حديث رقم (4857).

(البقرة/210)، يُأوّلون الهرولة بقولهم: هي مثل يضرب[891]، أي كناية عن الإسراع في الإجابـة، ومثله تأويل ابن تيمية للفظ (الجَنْب)، فقد أنكر على بعض الأثرية اعتباره صفة، في الآية: "يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله"، يقول: وهذا لا يستقيم لأن الجنب هنا هو الحق، أي على ما فرطت في حق الله عليّ[892].

ولهذا الاختلاف في اعتبار الألفاظ الذاتية المضافة لله تعالى، بين تفويضها صفات أو تأويلها، وعدم انضباطها بضابط محدد، فإن ثلاثة من كبار فقهاء وعلماء مدرسة الحنابلة، ومدرسة أهل الظاهر، وهم ابن حزم الأندلسي الظاهري (456هـ)، وأبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي (513هـ)، وأبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي (597هـ)، ذهبوا إلى أن الألفاظ الذاتية ليست بصفات، وإنما هي إضافات يجب تأويلها وفق مقتضيات السياق وقرائن التنزيه، فحيث إن جميع الألفاظ الذاتية تشترك في كونها مضافة لله تعالى، فهي إما أن تُثبت جميعاً صفات وتُفوَّض، أو تُعتبر إضافات وتأوَّل وفق ما تقتضيه سياقات ورودها، وأدلة التنزيه المصاحبة لها، أما أن نُثبتَ بعضَها صفات، ونأوِّل البعض الآخر، فهذا مما لا يّصْدقُ ولا يضطرد.

وهذا الرأي من هؤلاء العلماء الثلاثة، أتى من خارج منظومة المدارس الكلامية السنية من أشاعرة وماتريدية، ويعتبر متقدماً على ما ذهب إليه متقدموهم وبعض متأخريهم، ومعهم عامة أهل الحديث، من اعتبار غالب الألفاظ الذاتية المضافة إلى الله تعالى، الواردة في القرآن وصحاح السُنة المتواترة والمشهورة دون الآحاد منها، صفات لا تُأوَّل ولا تُحقَّق، وإنما تُفوَّض ويوكل العلم بها إلى الله تعالى، ولهذا سارع ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) إلى القول: وكان الإمام الأشعري أقرب إلى مذهب الإمام أحمد من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد، الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، كأبي الوفاء ابن عقيل في كتابه المسمى (نفي التشبيه وإثبات التنزيه)، وقالوا: هذه آيات الإضافات لا آيات الصفات، وهو قول الإمام ابن حزم الأندلسي كذلك، وأمثاله ممن وافقوا المعتزله والجهمية على نفي الصفات وإن كانوا من المنتسبين إلى الحديث والسُنة[893]، وبذلك يكون تعميم منهج تأويل الألفاظ الذاتية الواردة في جميع النصوص الصحيحة، قد خرج من رحم الحنابلة والظاهرية.

---

891 - انظـر: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص 34.
892 - أحمد بن عبد الحليم ابن تيميـة، الأسمـاء والصفات، جـ (1)، ص (51).
893 - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جـ (1)، ص (270)، وجـ (7)، ص (263).

ثم إن أبا المعين النسفي الحنفي الماتريدي، بعد أن أورد تفويض متقدمي الماتريدية للألفاظ الذاتية، وعدم قطعهم بتأويلها، يقول: "والبعض الآخر من أصحابنا - وهم متأخرو الماتريدية - فقد اشتغلوا بصرف آيات وأخبار الصفات الذاتية إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة، ثم ما كان من ذلك لا يحتمل إلا تأويلا واحدا ملائما للتوحيد ودلائله قطعوا على كونه مرادا لله، وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما يثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مرادا، لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك، فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم وإنما قالوا: نعلم أن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر المعهود، فقالوا: إن اليد تذكر ويراد بها القدرة والقوة والسلطان والمملكة والحجة والغلبة والنعمة واليسر والعز والغنى، كما تذكر ويراد بها الكف والجارحة، وهم يضيفون إلى الله تعالى من ذلك ما لا يناقض التنزيه والتوحيد"[894].

ويرى أبو المعين النسفي أن الدافع بأصحابه المتأخرين إلى إظهار التأويل أمران:

الأول: كون طريق ورود أغلب أخبار الصفات الذاتية الآحاد وهو غير موجب للعلم.

الثاني: معارضة ظواهر نصوص الصفات الذاتية للمعقول من دلائل التنزيه.

فعن الأول يقول: "فأما تعلق المشبهة بالأخبار فأكثرها وردت مورد الآحاد وهي غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات، فكيف وقد وردت معارضة لدلائل العقول والنص المحكم من الكتاب أن الله سبحانه ليس كمثله شيء، على أن ما ظهر منها بين النقلة بطرق صحيحة فكل ذلك محتمل للتأويل، فما روي: "أن الله يضحك لأوليائه يوم القيامة"[895]، معناه: أنه يظهر الرضا عنهم، يقال: ضحكت الطلعة إذا أظهرت ما في جوفها، وضحكت الرياض بأنوارها إذا ظهرت، ويقولون إذا أرادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء: أبدى ناجذيه، قال قائلهم:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا

وليس للشر ناجذان في الحقيقة وإنما المراد المبالغة في ظهوره، فكان تأويل الخبر أن الله تعالى يظهر رضاه وثوابه لأوليائه، وقد صنف المتقدمون في تأويل الأخبار

894 - أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، جـ (1)، ص (130).

895 - وهو جزء من حديث طويل في تجلي الحق سبحانه يوم القيامة للمؤمنين من أوليائه وأصفيائه، ذكره الإمام أحمد في المسند، رقم (14426)، وأبو نعيم الأصبهاني في المسند المستخرج على صحيح مسلم، حرف الياء، رقم (390).

المتشابهة، وصنف من المتأخرين أبو بكر بن فورك الأشعري (406هـ) في ذلك كتابا جامعا (مشكل الحديث وبيانه)، فمن أراد الاستقصاء فعليه بالرجوع إلى تلك الكتب، إذ كتابنا لا يحتمل المبالغة في بيان ذلك"896.

وعن الثاني يقول: "والعين تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الرؤية، وتذكر ويراد بها الجارحة، فتحمل على ما لا يناقض التوحيد والتنزيه في مثل قوله تعالى: "ولتصنع على عيني" (طه/39)، وكذلك الجنب في قوله تعالى: "على ما فرطت في جنب الله"، فالجنب يذكر ويراد به الجارحة، ويراد به الجوار، ويراد به السقوط، ويراد به الأمر، فيقال: هل تعلم ما فعلت في جنبي؟ أي: في أمري، ويذكر ويراد به الطاعة، فيحمل الجنب المذكور في الآية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد والتنزيه، والذي يحقق كون المقصود من ذكر الجنب في الآية هو الطاعة اقترانه بالتفريط، فالتفريط لا يكون في الجارحة وإنما يكون في الطاعة والمضي في موجب أمره تعالى897.

وبهذا الكلام من أبي المعين النسفي الماتريدي يتأكد تلاقي الفكرين الأشعري والماتريدي في باب الألفاظ الذاتية بين متقدميهم الذين أظهروا الميل إلى التفويض، ومتأخريهم الذين أظهروا الميل إلى التأويل، فهو يجعل من كتاب ابن فورك الأشعري (مشكل الحديث وبيانه) مرجعا مهما لا يستغنى عنه في هذا الباب لدى أتباع المدرسة الماتريدية، وابن فورك في هذا الكتاب يُظهر بوضوح منهج تأويل الألفاظ الذاتية الواردة في آحاد السنة الصحيحة، التي تفيد غلبة الظن، فورودها بطرق الواحد إلى جانب كونها ألفاظا متشابهة يزيدها ظنا على ظن، ويُحتِّم تأويلها، وكذلك حتمية تأويل ما ورد فيها من قبيل إلحاق الوصف بالصفة الذاتية، كإلحاق الأصابع، واليمين، والكفِّ، والمسِّ، بصفة اليد، إذ القول باليد صفة بلا كيف هو تفويض، ولا يراد منه كونها جارحة، وهذه الأوصاف تجعلها كذلك.

لذلك ذهب ابن فورك، وغيره كثير من العلماء المتقدمين والمتأخرين إلى عدم اعتبار (الأصابع) صفة، في قول النبي ﷺ: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء"898، مع قولهم بأن لفظ (اليد) في بعض المواضع هو صفة، وذلك لأن اليد التي يُثبتونها صفة ليست بجارحة حتى تُلحق بها أوصاف: الأصابع، واليمين، والكفِّ، والمسِّ، وخلافها، ثم لكون طريق ورود خبر

896 - انظر: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، جـ (1)، ص (132 – 133).
897 - المصدر السابق، جـ (1)، ص (131).
898 - مسلم، الصحيح، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، حديث رقم (6645).

(الأصابع) الآحاد، وهو يفيد الظن، وكون هذا اللفظ من المتشابه المُشكل، فقد زادت بذلك ظنيته، وتأكد تأويله، يذكر أبو بكر البيهقي (458هـ)، أحد محدثي الأشاعرة: "أن المعنى في الأصابع على وفق تأويل قولـه عـز وجل: "والسموات مطويات بيمينه" (الزمر/67)، أي قدرته على طيها وسهولة الأمر في جمعها، فإن الإنسان يقول في الأمر الشاق إذا أضيف إلى الرجل القوي إنه ليأتي عليه بأصبع واحدة، أو إنه يعمله بخنصره، أو ما أشبه ذلك من الكلام الذي يراد به الاستظهار في القدرة عليه والاستهانة به"899، وسهولة الاقتدار عليه، وأما الحديث، "فمعناه: أن قلوب بني آدم، تحت قدرة الرحمن وملكه، ودلَّ ذلك على أن أفعالنا مقدورة لله تعالى مخلوقة لا يقع شيء دون إرادته، ومثَّل النبي ﷺ لأصحابه قدرة المولى سبحانه القديمة بأوضح ما يعقلون من أنفسهم، لأن المرء لا يكون أقدر على شيء منه على ما بين إصبعيه"900.

يقول ابن فورك في حديث: "إن الله خمَّر طينة آدم أربعين صباحاً ثم خلطها بيده فخرج كل طيب بيمينه، وخرج كل خبيث بشماله، ومسح إحدى يديه بالأخرى"901،: "إن تضمن هذا الحديث لقرائن لفظية تضيف إلى اليد أوصاف المسيس والمخالطة والشمال، يمنع من اعتبار اليد هنا صفة، ويوجب تأويلها، وذلك لتنزه المولى سبحانه عنها، إذ هي معاني الأحداث، فكلام النبي ﷺ في الحديث هو من إضافة بعض أفعاله تعالى على اللفظ الخاص وهو اليد، وإنما الرجوع في ذلك إلى حدوث المعاني منه بقدرته، ويكون ذلك محمولاً على حكم سائر أفعاله فإنها تحدث بقدرته القديمة، لا على معاناة ومباشرة، فقوله: "ثم خلطها بيده"، أي بملكه وقدرته، فليس المراد باليد ها هنا هو المراد بقوله تعالى لإبليس: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ" (ص/75)، لأن الخلق هو الإحداث عن العدم، وخلط الشيء بالشيء هو بإحداث له، ثم إنه لا ينكر أن يكون الخلط مباشرة بيد جارحة بفعل ملك كما في الخبر الآخر: "أن ملكاً من الملائكة أمره الله عز وجل بجمع أجزاء الطين من جملة الأرض وأمره أن يخلطها بيده، فخرج كل طيب بيمينه، وكل خبيث بشماله"، فيكون اليمين والشمال للملك، ويكون الخلط والتخمير مضافتين إلى الله من حيث كانا عن أمره وحكمه"902.

899 - البيهقي، الأسماء والصفات، ص (337-338).

900 - البيهقي، الأسماء والصفات، ص (340-341).

901 - لقد ذكر البيهقي هذا الحديث في الأسماء والصفات وقال: روى هذا الحديث غير واحد من طريق سليمان التميمي موقوفا على الصحابي ابن مسعود، أو الصحابي سلمان الفارسي بالشك، وفي بعض الطرق موقوفا على سلمان من غير شك، ومعلوم أن سلمان كان قد أخذ أمثال هذه الأحاديث من أهل الكتاب حتى أسلم بعد، وروي هذا الحديث من وجه آخر ضعيف من طريق سليمان التميمي مرفوعا وليس بشيء (الأسماء والصفات، ص 327-328).

902 - انظر: ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه، ص (102-106).

ومع ذلك يقول ابن فورك الأشعري: "ولا يجب بناء على الذي تقدم أن يحمل قوله تعالى: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ" على مثل هذا التأويل لوجوه تأكَّدَ بها أن اليد في هذا الموضع صفة، أحدها: أن حمل اليد هنا على القدرة يكون فيه إبطال تفضيل آدم علـــى إبليس"903، إذ هو مخلوق بقدرته كذلك، وقد أكد ما ذهب إليه ابن فورك من اعتبار اليد في هذه الآية صفة تفوَّض لخاصّية تفضيل آدم، مع تأويلها في نصوص أخرى، كل من الإمام أبي بكر الباقلاني (403هـ) من متكلمي الأشاعرة904، والإمام أبي بكر البيهقي (458هـ) من محدثيهم905.

إلا أن هذا المنهج في التفريق بين لفظ ذاتي يُفوَّض لوروده في القرآن، وآخر يؤوَّل لوروده في أخبار الآحاد، أو لكونه وصفا في صفة ذاتية، كما هو الحال عند متقدمي الأشاعرة، ومن وافقهم من متأخريهم، لم يعد مقبولا ولا مستساغا عند غالبية متأخريهم، الذين أظهروا التأويل في جميع هذه الألفاظ واعتبروها تَرِد على قاعدة واحدة في اللسان العربي، يتم تأويلها وفق مقتضيات السياق وقرائنه اللفظية، ووفق مقتضيات القرائن العقلية، وقرائن التنزيه المصاحبة، وقد عبَّر عن ذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي الأشعري (429هـ)، بقوله: "وزعم بعض أصحابنا أن اليدين صفة لهذه الآية، وتأوَّلهما بعض أصحابنا على معنى القدرة، وهذا تأويل صحيح على المذهب إذ أثبتنا لله القدرة، وبها خلق كل شيء ومنهم آدم، ولذلك قال فيه: "خلقت بيديّ"، ووجه تخصيصه آدم بذلك، مع أنه خلق كل شيء بقدرته، أنَّ خلقه أتى لا على مثال له سبق، ولا من نطفة، ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام كما نقل ذريته، أما تأويل المشبهة اليدين على معنى العضوين - يمين وشمال - فقد مضى في الدلالة على أن الله ليس بجسم ، والجوارح والأعضاء لا يكون لما ليس بجسم906.

أما أبو إسحاق الشيرازي الأشعري (476هـ)، فيقول: "ومنهم من قال: اليد في قوله تعالى: "لما خلقت بيديَّ " صفة زائدة على القدرة، خص آدم وخلقه بها تفضيلاً، وهو قول لا يستقيم، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون للرب صفات كثيرة – يقصد: يدين، وأيدٍ، ويمين، وشمال، وخلافها من الأوصاف الملحقة بالصفة - ومنهم من قال: اليد ها هنا يد قدرة، والدليل عليه أن جميع الموجودات والمخلوقات بقدرته، أما خَصُّ آدم بالذكر فهو على نسق خَصِّ الكعبة بالذكر مع أن المساجد كلها لله، وخصّ ناقة صالح

903 - المصدر السابق، ص (106).
904 - أبو بكر الباقلانـي، التمهيد، ص (258-260).
905 - أبو بكر البيهقـي، الأسماء والصفات، ص (319-320).
906 - أبومنصور البغدادي، أصول الدين، ص (111).

بالذكر مع أن النوق كلها لله، فكذلك هاهنا أيضاً خلق آدم وجميع المخلوقات بقدرته وخص آدم بالذكر تشريفاً وتخصيصاً"[907].

وأمام ما يفيده المتشابه من دلالات ظنية، وما جرى من اختلاف بين العلماء بشأن قواعد التعامل معه في قضايا العقيدة، يصبح الكلام في الألفاظ الذاتية المضافة لله تعالى من فروع العقيدة وليس من أصولها، ولذلك فوَّض علماء السلف ما ورد منها في القرآن ومتواتر السنة ومشهورها، ولم يتعرضوا له بتفسير، وأوَّلوا ما ورد منها بأخبار الآحاد، وما لا يحتمل منها إلا التأويل، ثم تنوع رأي علماء الخلف فيها، فأظهروا تأويلها بالكلية، ولو كانت من الأصول لما صحَّ كل ذلك، ثم إن الفيصل في كونها من فروع العقيدة، هو أن الله سبحانه ما تعبدنا بمعرفة ذاته، وهذه الألفاظ فرع عن الذات، وإنما تعبدنا بمعرفة أسمائه الدالة على صفاته، وهي محكمة الدلالة.

الاتجاه الثالث: وهو ما ذهب إليه ظاهرية الأثرية من كون الألفاظ الذاتية المضافة لله تعالى محكمة الدلالة، تفسَّرُ وتُحقَّقُ وفق المعاني الظاهرة لها في شاهد الخَلْق، ومثالها صورة آدم، وفعله، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، وصعوده، وهكذا ...، فقد خلق الله تعالى آدم – كما يقولون – على مثال صورة ذاته، مستدلين بحديث النبي ﷺ: "خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا ..."، قال أبو سليمان الخطابي (388هـ) في بيان معنى هذا الحديث: "إن الهاء في كلمة (صورته) وقعت كناية بين اسمين ظاهرين، فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل، لقيام الدليل على أنه سبحانه ليس بذي صورة، فهو ليس كمثله شيء، فكان مرجع الهاء إلى آدم عليه السلام، فالمعنى: أن الله سبحانه خلق آدم على صورته التامة طوله ستون ذراعاً، خلقاً مبتدأ ومباشراً هكذا بدون أطوار، بخلاف ذرية آدم، فإنما خلقوا أطواراً كانوا في مبدأ الخلقة نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم صاروا صوراً أجنة إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالاً، وينشأون صغاراً، إلى أن يكبروا، فتطول أجسامهم، يقول: إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة، لكنه أول ما تناولته الخلقة وجد خلقاً تاماً طوله ستون ذراعاً"[908].

إلا أن ظاهرية الأثرية لهم قراءة ثانية للحديث، حيث يعيدون الضمير في (صورته) إلى الله تعالى، ويقولون بوجود قَدْرٍ مشترك بين صورة ذات الله وصورة ذات آدم، به تدرك معاني الألفاظ الذاتية وتحقق وفق الظاهر المعلوم منها في الشاهد، مع نفي الكيفية عنها، وهو الكنه والماهية، وليس الشكل المتحد في الصورتين باتحاد المعنى فيهما،

907 - أبوإسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص (142-143).
908 - البيهقي، الأسماء والصفات، ص (290).

فهم يثبتونه ولا ينفونه، وهم في هذه القراءة يقولون: " إذا كان الله سبحانه ذاتاً موجودة لها صفات، وآدم ذاتاً موجودة لها صفات، فلابد أن يكون بين الذاتين مشابهة وأن يثبت التشابه، إذ ثبوت ذات لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل، فإذا كانت جميع الموجودات تشترك في كونها تقوم على صورة، امتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس له صورة يقوم عليها، ... فالمشابهة على هذا بين الحق والخلق غير ممتنعة، وإنما الممتنع هو المماثلة لأن المتماثلين في الحقيقة يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر909.

وهذا قياس فاسد حيث إن جميع الموجودات تشترك في كونها أجساماً مركبة متحدة من جملة جواهر تعلوها الأعراض، ومع ذلك فغالب ظاهرية الأثرية يمنعون إطلاق الجسم والجوهر والعَرَض على الذات الإلهية910، ولا يقولون بامتناع أن يكون في الوجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جوهر ولا عَرَض، وكذلك الصورة، فإن كانت الموجودات تشترك بكونها من ذوات الصور، فلا يمتنع أن يكون في الوجود قائم بنفسه وليس بصورة، لأن الصورة هي الذات المركَّبة والمتَّحدة من أجزائها، يقول الله تعالى: "في أي صورة ما شاء ركبك" (الانفطار/8)، والله تعالى ليس بمركَّب ولا متَّحد، وإنما هو (واحد) (أحد)، والمعلوم أن نفي المثل والكفء لله تعالى يقتضي أنه إذا كانت الموجودات صوراً وأجساماً وجواهر وأعراضا أن يكون الله تعالى بخلاف ذلك لقدوسيته وتنزه ذاته عن الكفء والمثيل والشبيه.

الخاتمة:

وقد توصلت من خلال بحثي إلى نتائج، أهمها وفق الآتي:

1- أن الأدلة النقلية الصحيحة منها ما يثبت بدليل التواتر، ومنها ما يثبت بدليل الآحاد وأن الآحاد يأتي على صور مختلفة تتنوع درجتها، بين المشهور والعزيز والغريب، وأن المتواتر بالمجمل يفيد العلم اليقيني الضروري، وأما الآحاد فيفيد غلبة الظن.

909 - انظر: حمود التويجري، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، ص (90-91).
910 - صرَّح بنفي الجسمية عن الله تعالى من ظاهرية الأثرية، القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي (458هـ)، في كتابيه (الرد على المجسمة)، و(الرد على الكرامية) في قولهم الله تعالى جسم، ذكر هذا عنه ولده القاضي أبو الحسين محمد في طبقات الحنابلة، جـ (2)، ص (210-212).

2- أن خبر الآحاد ترتقي إفادته إلى مستوى العلم النظري الاستدلالي، متى احتفت به قرائن من قبيل العدد، أو تلقته الأمة بالقبول، مع تأكيد القرائن اللفظية والعقلية المصاحبة لدلالته.

3- أن قضايا العقيدة إنما تثبت على وجه الوجوب بالأدلة التي تفيد من حيث ثبوتها العلم، سواء أكان يقينيا ضروريا، وهي الأدلة المتواترة، أم كان نظريا استدلاليا، وهي أدلة الآحاد المحتفة بالقرائن.

4- أننا نميز ما يجب اعتقاده بالدليل المتواتر عما يجب اعتقاده بخبر الواحد المحتف بالقرائن، لجهة كفر من ينكر الأول، وعدم كفر من ينكر الثاني، وإن كان يعاتب ويؤاخذ، وذلك لأن صور القرائن المعتبرة من غير المعتبرة مختلف بها بين العلماء.

5- أن الدلالات اللفظية منها ما هو قطعي، كدلالة اللفظ المحكم، والنص، والمفسر واللفظ الظاهر، ومنها ما هو ظني، كدلالة اللفظ المتشابه، والمُشكل، والمجمل، واللفظ الخفي.

6- أن قضايا العقيدة إنما تثبت على وجه الوجوب بالدلالة القطعية دون الظنية شريطة أن يكون ثبوتها من طريق يفيد العلم، وأما الدلالة الظنية فتثبت بها مسائل العقيدة على وجه الجواز، التي يُحتمل فيها التنوع والاختلاف.

7- أننا نثبت أصول الاعتقاد بالأدلة القطعية وشبه القطعية من التي تفيد من حيث الثبوت، العلم الضروري أو العلم الاستدلالي، وهي المتواتر وما في حكمه من الآحاد المحتف بالقرائن، وبالدلالات اللفظية القطعية، وهي اللفظ المحكم، الذي يفيد معنى محددا بعينه، دون احتمال سواه، شريطة أن يكون ثبوته من طريق يفيد العلم.

8- أننا نثبت فروع العقيدة التي يجوز اعتقادها ولا يجب، وتحتمل التنوع والاختلاف بالأدلة الظنية من حيث الثبوت، وهي أخبار الآحاد غير المحتفة بالقرائن، وبالدلالات اللفظية غير المحكمة، والمحتملة لأكثر من معنى، ولا تتعين معانٍ لها إلا بالاجتهاد.

قائمة المصادر والمراجع

1- الآمدي، أبو الحسن علي سيف الدين (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (4)ج، ط: (1)، بيروت: دار الكتب العلمية، بلا: ت.

2- ابن الأثير الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد (606هـ)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، (15)ج، ط: (1)، تحقيق: أيمن شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

3- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، ط: (5)، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، 2007.

4- الألوسي، السيد محمود (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (10)ج، ط: (1)، تحقيق: علي عبد الباري، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

5- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (403هـ)، التمهيد، ط: بلا، تحقيق: الأب رتشرد اليسوعي، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957.

6- البخاري، محمد بن إسماعيل (256هـ)، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، ضمن كتاب عقائد السلف، ط: بلا، تحقيق: علي سامي النشار وعمار الطالبي، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1971.

7- البخاري الحنفي، علاء الدين عبد العزيز (730هـ)، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 2(ج)، ط: (1)، بيروت: دار الكتاب العربي، مصورة عن دار السعادة العثمانية، استانبول، 1974.

8- البصري، أبو الحسين محمد بن علي (436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، (2)ج، ط: (1)، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

9- البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي الأشعري (429هـ)، أصول الدين، ط: (3)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

10- البغوي، الحسين بن مسعود (516هـ)، معالم التنزيل (تفسير البغوي)، (8)ج، ط: (1)، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، الرياض: دار طيبة، 1409هـ.

11- البياضي، كمال الدين (1098هـ)، إشارات المرام من عبارات الإمام، ط: (1)، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مصر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، 1949.

12- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (458هـ)، الأسماء والصفات، ط: بلا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ت: بلا.

13- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (458هـ)، السنن الكبرى، (11)ج، ط: (3)، تحقيق: محمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

14- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (458هـ)، معرفة السنن والآثار، (15)ج، ط: (1)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الوعي، 1991.

15- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (279هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، ط: (1)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنسر، 2002.

16- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (793هـ)، شرح العقائد النسفية، بأعلى كتاب (الفرائد في حلّ شرح العقائد لابن أبي شريف)، ط: (1)، تحقيق: محمد العزازي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2017.

17- التويجري، حمود، عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، ط: (1)، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، 1987.

18- التهانوي، ظفر أحمد العثماني (1394هـ)، قواعد في علوم الحديث، ط: (5)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1984.

19- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، الأسماء والصفات، (2)ج، ط: (1)، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

20- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، (11)ج، ط: (2)، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991.

21- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الحنفي (370هـ)، الفصول في الأصول، (3)ج، ط: (1)، تحقيق: د.عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، 1985.

22- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (597هـ)، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة، ط: بلا، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ت: بلا.

23- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، (2)ج، ط: (1)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، قطر: على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، 1399هـ.

24- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى (584هـ)، شروط الأئمة الخمسة، ط: (1)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دمشق: مطبعة الترقي، 1346هـ.

25- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد ابن البيّع (405هـ)، المستدرك على الصحيحين، (4)ج، ط: (1)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

26- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852هـ)، نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر ومعه شرح شرح نخبة الفكر، ط: (1)، تحقيق: محمد وهيثم تميم، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، ت: بلا.

27- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (852هـ)، النكت على كتاب ابن الصلاح، ط: (1)، تحقيق: مسعود السعدني ومحمد فارس، بيروت: دار الكتب العلمية، ت: بلا.

28- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (4)ج، ط: (1)، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.

29- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد (456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (3)ج، ط: (1)، بيروت: دار المعرفة، 1986.

30- الحصني، أبوبكر تقي الدين الدمشقي (829هـ)، دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، ط: بلا، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ت: بلا.

31- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق (311هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق: خليل هراس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

32- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (388هـ)، معالم السنن شرح سنن أبي داوود، (4)ج، ط: (3)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

33- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (463هـ)، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، (2)ج، ط: (1)، تحقيق: د. ماهر الفحل، السعودية: دار ابن الجوزي، 2002.

34- خلاَّف، عبد الوهاب (1375هـ)، علم أصول الفقه، ط: (8)، بيروت: دار القلم، 2009.

35- أبو داوود السجستاني، سليمان بن الأشعث (275هـ)، سنن أبي داوود، ط: (1)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2001.

36- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر(430هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ط: (1)، تحقيق: الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

37- الدينوري، أبو محمد ابن قتيبة (276هـ)، تأويل مشكل القرآن، ط: (3)، تحقيق: أحمد صقر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

38- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748هـ)، سير أعلام النبلاء، (28)ج، ط: (11)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

39- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، (4)ج، ط: (1)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008.

40- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (606هـ)، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، (16)ج، ط: (1) ، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

41- السرْخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (490هـ)، أصول السرخسي، (2)ج، ط: (1)، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

42- السمرقندي، علاء الدين محمد (552هـ)، الميزان في أصول الفقه، ط: (1)، تحقيق: د. يحيى مراد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

43- السيوطي، جلال الدين (911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، (2)ج، ط: (3)، تحقيق: نظر الفاريابي، بيروت: دار الكلم الطيب، 1417هـ.

44- الشوكاني، محمد بن علي (1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط: بلا، بيروت: دار المعرفة، نسخة مصورة عن المطبعة المصرية، ت: بلا.

45- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (476هـ)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق ودراسة: ضو محمد بوني، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر بالقاهرة، 1978.

46- صدر الشريعة، القاضي عبيد الله بن مسعود الحنفي (747هـ)، التنقيح في أصول الفقه، بأعلى كتاب التلقيح شرح التنقيح، لنجم الدين محمد الدركاني، ط: (1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

47- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، ط: (1)، تحقيق: د. نور الدين عتر، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1986.

48- الطبري، محمد بن جرير (310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، (16)ج، ط: (1)، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: دار المعارف، 1958.

49- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد الحنفي (321هـ)، شرح مشكل الآثار، (16)ج، ط: (1)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

50- ابن عاشور، محمد الطاهر (1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير، (12)ج، ط: بلا، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ت: بلا.

51- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف المالكي الأندلسي (463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، (9)ج، ط: (1)، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

52- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف المالكي الأندلسي (463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (10)ج، ط: (1)، تحقيق: أد. مصطفى صميدة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

53- ابن عربي، الشيخ محيي الدين (638هـ)، كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى، بأعلى كتاب (عون الله الأوفى بشرح كشف المعنى، أد.عيسى بن مانع الحميري)، ط: (1)، دبي: الحقوق للشارح، 2013.

54- الغزالي، أبو حامد (505هـ)، المستصفى من علم الأصول، (2)ج، ط: (1)، مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ.

55- ابن فورك، أبو بكر (406هـ)، مشكل الحديث وبيانه، ط: (2)، تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: عالم الكتب، 1985.

57- قارة، د. ناصر، الإمام العلامة أبو عبد الله محمد بن خويز منداد الماكي البصري البغدادي وآراؤه الأصولية، ط: (1)، بيروت: دار ابن حزم، 2009.

58- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (20) ج، ط: (1)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965.

59- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، (3)ج، ط: (1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

60- الماتريدي، أبو منصور (333هـ)، تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، (10)ج، ط: (1)، تحقيق: د.مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

61- الملا علي القاري، علي بن سلطان الحنفي (1014هـ)، توضيح المباني وتنقيح المعاني، ط: (1)، تحقيق: د. علي جرادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2021.

62- الملا علي القاري، علي بن سلطان الحنفي (1014هـ)، شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، ط: (1)، تحقيق: محمد وهيثم تميم، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، ت: بلا.

63- النسفي، أبو المعين ميمون (508هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام الماتريدي، (2)ج، ط: 1، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: الجفان والجابي للطباعة والنشر، 1990.

64- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (676هـ)، التقريب والتيسير في معرفة سنن البشير النذير، ومعه تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، (2)ج، ط: (3)، تحقيق: نظر الفاريابي بيروت: دار الكلم الطيب، 1417هـ.

65- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، (9)م، ط: (2)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

66- النيسابور، الإمام مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ط: (1)، تحقيق: صدقي جميل العطار، بيروت: دار الفكر، 2004.

67- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم الزيدي اليمني (840هـ)، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق في أصول الدين، ط: (1)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

68- أبو يعلى الفراء الحنبلي، محمد بن الحسين (458هـ)، العدة في أصول الفقه، (5)ج، ط: (1)، تحقيق: أحمد المباركي، الرياض: حقوق الطبع للمحقق، 1990.

المواقع الإلكترونية:

69- السحيم، عبد الرحمن، تحقيق هل ابن الزنا من أهل النار، موقع صيد الفؤاد (www.saaid.net).

70- الشنقيطي، أحمد بن عبد الوهاب، خبر الواحد وحجيته، منشور على موقع المكتبة الشاملة الحديثة، (https://al-maktaba.org/book/11172/305)

71- فركوس، محمد علي، أحكام منتقاة من حديث النهي عن بيع المصراة، (www.ferkous.com).

72- موقع جامع الكتب الإسلامية، الأجزاء الحديثية، صحيفة وهب بن منبه عن جابر:

ketabonline.com/ar/books/102454/read?part=1&page=1&index=2943863)

BIBLIOGRAPHY

- Al-Amidi, Abu Al-Hassan Ali Saif Al-Din (631 AH), Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, vol.(4), ed.(1), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, N.d.
- Ibn Al-Athir Al-Jazari, Abu Al-Saadat Al-Mubarak Bin Muhammad (606 AH), Jami' al-Usul fi Ahadith al-Rasul, vol.(15), ed. (1), reviewed by: Ayman Shaaban, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1998.
- Al-Isfahani, Al-Raghib, Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an, ed. (5), reviewed by: Muhammad Khalil Itani, Beirut: Dar Al-Maarifa, 2007.
- Al-Alusi, Al-Sayyid Mahmoud (1270 AH), Rouh al-Ma'ani fi Tafseer al-Qur'an al-'Adheem wa al-Sab' al-Mathani, vol. (10), ed. (1), reviewed by: Ali Abdel-Bari, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2001.
- Al-Baqalani, Abu Bakr bin Al-Tayeb (403 AH), Al-Tamheed, reviewed by: Father Richard the Jesuit, Beirut: The Eastern Library, 1957.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (256 AH), Khalq Af'al al-Ibad wa al-Rad 'ala al-Jahamiya wa Ashab al-Ta'teel, included in the book Beliefs of the Predecessors, reviewed by: Ali Sami al-Nashar and Ammar al-Talebi, Alexandria, Mansha'at al-Ma'arif, 1971.
- Al-Bukhari Al-Hanafi, Aladdin Abdul Aziz (730 AH), Kashf al-Asrar 'an Usul Al-Bazdawi, vol. (2), ed. (1), Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, photocopy from Dar Al-Sa'ada Al-Othmaniya, Istanbul, 1974.
- Al-Basri, Abu Al-Hussein Muhammad Bin Ali (436 AH), al-Mu'tamad fi Usul Al-Fiqh, vol. (2), ed. (1), reviewed by: Khalil Al-Mays, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1403 AH.
- Al-Baghdadi, Abu Mansour Abd al-Qaher bin Taher al-Tamimi al-Ash'ari (429 AH), Usul al-Din, ed. (3), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1981.
- Al-Baghawi, Al-Hussein Bin Masoud (516 AH), Ma'alem al-Tanzil (Tafsir Al-Baghawi), vol. (8), Issue. (1), reviewed by: Muhammad Abdullah Al-Nimr and others, Riyadh: Dar Taibah, 1409 AH.
- Al-Bayadi, Kamal Al-Din (1098 AH), Isharat al-Maram min I'barat al-Imam, ed. (1), reviewed by: Youssef Abdel-Razzaq, Egypt: Mustafa Al-Halabi Press, 1949.
- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein (458 AH), Al Asma wa al-Sifat, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, n.d.
- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein (458 AH), Al-Sunan Al-Kubra, vol. (11), ed. (3), reviewed by: Muhammad Atta, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2003.

- Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein (458 AH), Ma'rifat al-Sunan wa al-Athar, vol. (15), ed. (1), reviewed by: Abdul Muti Qalaji, Beirut: Dar Al-Wa'ie, 1991.
- Al-Tirmidhi, Abu Issa Muhammad Bin Isa Bin Surah (279 AH), Al-Jami Al-Sahih (Sunan Al-Tirmidhi), ed. (1), reviewed by: Sidqi Jamil Al-Attar, Beirut: Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, 2002.
- Al-Taftazani, Saad Al-Din Masoud bin Omar (793 AH), Sharh al-'Aqae'd al-Nasfiya, included in the book (Al-Faaraid fi Hal Sharh Al-'Aqeed by Ibn Abi Sharif), ed. (1), reviewed by: Muhammad Al-Azazi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2017.
- Tuwaijri, Hammoud, A'qedat Ahl al-Iman fi Khalq Adam a'la Surat al-Rahman, ed. (1), Riyadh: Dar Al-Liwa for Publishing and Distribution, 1987.
- Al-Thanawi, Dhafar Ahmed Al-Othmani (1394 AH), Qawa'ed fi Ulum al-Hadith, ed. (5), reviewed by: Sheikh Abdel-Fattah Abu Ghuddah, Beirut: Islamic Publications Office, 1984.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim (728 AH), al-Asma' wa al-Sifat, vol. (2), ed. (1), reviewed by: Mustafa Atta, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, 1988.
- Ibn Taymiyyah, (728 AH), Dar' Ta'arod al-'Aql wa al-Naql, vol. (11), ed. (2), reviewed by: Muhammad Rashad Salem, Saudi Arabia: Imam Muhammad Ibn Saud University, 1991.
- Al-Jassas, Abu Bakr Ahmed bin Ali Al-Hanafi (370 AH), Al-Fusul fi Al-Usul, vol.(3), ed. (1), reviewed by: Dr. Ajeel Al-Nashmi, Kuwait: Ministry of Awqaf, 1985.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman (597 AH), Daf' Shubh al-Tashbeeh bi Akuf al-Tanzeeh fi al-Rad a'la al-Mujasama wa al-Mushabaha, reviewed by: Muhammad Zahed al-Kawthari, Cairo: Al-Tawfiqiyyah Library, N.d.
- Al-Juwayni, Imam Al-Haramain Abu Al-Maali Abdul-Malik (478 AH), Al-Burhan fi Usul Al-Fiqh, vol. (2), ed. (1), reviewed by: Dr. Abdul-Adhim Al-Deeb, Qatar: at the expense of Sheikh Khalifa bin Hamad Al-Thani, 1399 AH.
- Al-Hazmi, Abu Bakr Muhammad ibn Musa (584 AH), Shorot al-A'ema al-Khamsa, ed. (1), reviewed by: Muhammad Zahid Al-Kawthari, Damascus: Al-Tarqi Press, 1346 AH.
- Al-Hakim Al-Nisaburi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Al-Bai' (405 AH), Al-Mustadrak 'ala Al-Sahihain, vol. (4), ed. (1), reviewed by: Mustafa Abdel-Qader Atta, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1990.

- Ibn Hajar Al-Asqalani, Ahmed bin Ali (852 AH), Nuzhat Al-Nadhar: Sharh Nukhbat al-Fiker fi Mustalahat Ahl al-Athar, ed. (1), reviewed by: Muhammad and Haitham Tamim, Beirut: Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam for publishing and distribution, n.d.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmed bin Ali (852 AH), al-Nukat ‘ala Kitab Ibn al-Salah, ed. (1), reviewed by: Masoud Al-Saadani and Muhammad Faris, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d.
- Ibn Hazm Al-Andalusi, Abu Muhammad Ali bin Ahmad (456 AH), Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, vol. (4), ed. (1), reviewed by: Ahmed Shaker, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadeeda, 1980.
- Ibn Hazm Al-Andalusi, Abu Muhammad Ali bin Ahmad (456 AH), Al-Fasl fi Al-Milal wa Al-Ahwa’ wa Al-Nahl, vol. (3), ed. (1), Beirut: Dar Al-Maarifa, 1986.
- Al-Husni, Abu Bakr Taqi al-Din al-Dimashqi (829 AH), Daf’ Shobah man shabaha wa Tamarada wa Nasaba Thalika ela al-Imam Ahmed, ed. (No), reviewed by: Muhammad Zahed al-Kawthari, Cairo: Al-Tawfiqiyyah Library, n.d.
- Ibn Khuzaymah, Abu Bakr Muhammad bin Ishaq (311 AH), Kitab al-Tawheed, reviewed by: Khalil Harras, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1983.
- Al-Khattabi, Abu Suleiman Hamad bin Muhammad (388 AH), Ma’alem al-Sunan: explanation of Sunan Abi Dawud, vol. (4), ed. (3), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2005.
- Al-Khatib Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmed bin Ali (463 AH), al-Kifaya fi Ma’rifat Usul E’lm al-Riwaya, vol. (2), ed. (1), reviewed by: Dr. Maher Al-Fahal, Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jawzi, 2002.
- Khallaf, Abdul Wahhab (1375 AH), E’lm Usul al-Fiqh, ed. (8), Beirut: Dar Al-Qalam, 2009.
- Abu Dawood Al-Sijistani, Suleiman bin Al-Ash’ath (275 AH), Sunan Abi Dawood, ed. (1), reviewed by: Sidqi Jamil Al-Attar, Beirut: Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, 2001.
- Al-Dabousi, Abu Zaid Obaidullah bin Omar (430 AH), Taqweem al-Adellah fi Usul al-Fiqh, ed. (1), reviewed by: Sheikh Khalil Al-Mayes, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2001.
- Al-Dinori, Abu Muhammad Ibn Qutayba (276 AH), Ta’weel Mashkal al-Qur’an, ed. (3), reviewed by: Ahmed Saqr, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1981.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (748 AH), Biography of the Nobles, vol.(28), ed. (11), reviewed by: Shuaib Al-Arnaout and others, Beirut: Al-Risala Foundation, 2001.

- Al-Dhahabi, Shams al-Din Muhammad ibn Ahmad (748 AH), Siyar A'lam al-Nubala', vol. (28), ed. (11), reviewed by: Shuaib Al-Arnaout and others, Beirut: Al-Risala Foundation, 2001.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar (606 AH), Al-Mahsul fi Ilm Usul al-Fiqh, vol.(4), ed. (1), reviewed by: Shuaib Al-Arnaout, Beirut: Al-Risala Foundation, 2008.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar (606 AH), Mafateeh al-Ghaib (Tafsir al-Razi), vol.(16), ed. (1), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Al-Sarkhasi, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad (490 AH), Usul Al-Sarkhasi, vol. (2), ed. (1), reviewed by: Abu Al-Wafa Al-Afghani, Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiyyah, 1993.
- Al-Samarqandi, Alaeddin Muhammad (552 AH), Al-Mizan fi Usul al-Fiqh, ed. (1), reviewed by: Dr. Yahya Murad, Beirut: Dar Al-Kutub Ilmiyyah, 2004.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din (911 AH), Tadreeb al-Rawi fi Sharh Taqreeb al-Nawawi, vol. (2), ed. (3), reviewed by: Nadhir al-Faryabi, Beirut: Dar al-Kalam al-Tayyib, 1417 AH.
- Al-Shawkani, Muhammad bin Ali (1250 AH), Irshad al-Fuhul ela Tahqeeq al-Haq min E'lm al-Usul, Beirut: Dar Al-Maarifa, a photocopy from the Egyptian Press,n.d.
- Al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali (476 AH), al-Ishara ela Madhhab Ahl al-Haq, reviewed by: Daou Muhammad Boni, master's thesis, Faculty of Usul Addin, Al-Azhar University in Cairo, 1978.
- Sadr al-Sharia, Judge Obaidullah bin Masoud al-Hanafi (747 AH), Al-Tanqeeh fi Usul al-Fiqh, at the top of the book Al-Talqih Sharh al-Tanqih, by Najm al-Din Muhammad al-Darkani, ed.(1), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Ibn al-Salah, Abu Amr Othman bin Abd al-Rahman, Ma'refat Anwa' Ulum al-Hadith (Introduction of Ibn al-Salah), ed.(1), reviewed by: Dr. Noureddine Atar, Dar al-Fiker al-Mu'aser, 1986.
- al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (310 AH), Jami al-Bayan 'an Ta'weel Ayi al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), vol. (16), ed. (1), reviewed by: Mahmoud Shaker, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1958.
- Al-Tahawy, Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad Al-Hanafi (321 AH), Sharh Mushkil Al-Athar, vol. (16), ed. (1), reviewed by: Shuaib Al-Arnaout, Beirut: Al-Risala Foundation, 1994.
- bn Ashour, Muhammad al-Taher (1393 AH), Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, ed.(12), Tunisia: Dar Sahnoun for Publishing and Distribution, n.d.

- Ibn Abd al-Barr, Abu Omar Yusuf al-Maliki al-Andalusi (463 AH), al-Istithkar al-Jami' li Madhahib Fuqaha' al-Amsar, vol.(9), ed. (1),reviewed by: Salem Atta and Muhammad Moawad, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Ibn Abd al-Barr, Abu Omar Yusuf al-Maliki al-Andalusi (463 AH), al-Tamheed lima fi al-Muatta' min al-Ma'ani wa al-Asaneed, vol.(10), ed. (1), reviewed by: prof. Mustafa Samida, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Ibn Arabi, Sheikh Muhyi al-Din (638 AH), Kashf al-Ma'na 'an Sirr Asma' Allah al-Husna: at the top of the book ('Awn Allah al-Awfa bi Sharh Kashf al-Ma'na by prof. Issa bin Mane' Al-Himiari), ed. (1), Dubai: alhuquq li sharih, 2013.
- Al-Ghazali, Abu Hamid (505 AH), Al-Mustafa min Ilm Al-Usool, vol.(2), ed.(1), Egypt: Al-Amiriya Press in Bulaq, 1322 AH.
- Ibn Furak, Abu Bakr (406 AH), Mushkel al-Hadith wa Bayaneh, ed. (2), reviewed by: Musa Muhammad Ali, Beirut: Alam al-Kutub, 1985.
- Qarah, Nasser, Imam Allama Abu Abdullah Muhammad bin Khuwaiz, Mendad Al-Maki Al-Basri Al-Baghdadi and his fundamentalist views, ed. (1), Beirut: Dar Ibn Hazm, 2009.
- Al-Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Ansari (671 AH), Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an (Tafsir Al-Qurtubi), vol.(20), ed. (1), Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1965.
- Ibn Katheer, Abu Al-Fida Ismail Bin Omar (774 AH), Tafseer al-Qur'an al-Adheem, vol.(3), ed. (1), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1419 AH.
- Al-Maturidi, Abu Mansour (333 AH), Ta'wilat Ahl al-Sunnah (Tafsir Al-Matridi), vol.(10), ed. (1), reviewed by: Dr. Magdy Basloum, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2005.
- Mulla Ali Al-Qari, Ali bin Sultan Al-Hanafi (1014 AH), Tawdeeh al-Mabani wa Tanqeeh al-Ma'ani, ed. (1), reviewed by: Dr. Ali Grady, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 2021.
- Mulla Ali Al-Qari, Ali Bin Sultan Al-Hanafi (1014 AH), Sharh Sharh Nukhbat al-Fiker fi Mustalahat Ahl Al-Athar, ed.(1), reviewed by: Muhammad and Haitham Tamim, Beirut: Dar Al-Arqam bin Abi Al-Arqam for printing and publishing, n.d.
- Al-Nasafi, Abu Al-Mu'in Maymoon (508 AH), Tabserat Al-Adellah fi Usul Ad-din a'al Tareqat Al-Imam Al-Matridi, vol.(2), ed.(1), reviewed by: Claude Salama, Damascus: Al-Jaffan and Al-Jabi for printing and publishing, 1990.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya bin Sharaf (676 AH), Al-Taqreeb wa Al-Tayseer fi Ma'refat Sunan Al-Bashir Al-Nadhir, including Tadreeb Al-

Rawi fi Sharh Taqreeb Al-Nawawi, vol.(2), ed.(3), reviewed by: Nadhr Al-Faryabi, Beirut: Dar Al-Kalam Al-Tayyib, 1417 AH.

- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf (676 AH), Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj, ed. (2), Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi, 1392 AH.
- Nishabour, Imam Muslim bin Al-Hajjaj, Sahih Muslim, ed.(1), reviewed by: Sidqi Jamil Al-Attar, Beirut: Dar Al-Fikr, 2004.
- Ibn Al-Wazir, Muhammad bin Ibrahim Al-Zaidi Al-Yamani (840 AH), Ethar al-Haq ‘ala al-Khalq fi Radd al-Khilafat ela al-Madhhab al-Haq fi Usul Addin, ed. (1), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1983.
- Abu Ya’la Al-Farra’ Al-Hanbali, Muhammad bin Al-Hussein (458 AH), Al-Iddah fi Usul Al-Fiqh, vol.(5), ed.(1), reviewed by: Ahmed Al-Mubaraki, Riyadh: Copyright for the reviewer, 1990.

Websites:

- Al-Suhaim, Abd al-Rahman, a review of: Hal Ibn Az-zina min Ahl An-nar ?
  Sayd al-Fawa’ed website (www.saaid.net).
- Al-Shanqeeti, Ahmed bin Abd Al-Wahhab, Khabar Al-Wahid wa Hujiyatuh, published on the website of Al-Maktaba Al-Shamilah, (https://al-maktaba.org/book/11172/305)
- Ferkous, Muhammad Ali, Ahkam Muntaqah min Hadith An-nahi ‘an Bai’ Al-Misrah, (www.ferkous.com).
- Jami’ al-Kutub al-Islamiya website,
  Hadith section, Sahifat Wahb bin Munbih ‘an Jabir : https://ketabonline.com/ar/books/102454/read?part=1&page=1&index=2943863.