التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول الأدلة المُتَّفَقِ عليها في المُدوَّنة الأُصوليَّة الحنبليَّة

دراسةٌ تحليليَّةٌ

إعـداد

أسماء بنت عايض بن حمود المطيري

0009-0003-5204-2771

- **باحثةٌ في مرحلة الدكتوراه** في قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت.
- **مُعلِّمة** موادِّ الفقه وأصوله بوزارة الشؤون الإسلامية بدولة الكويت.
- **مِن الأعمال العلمية**: رسالة الماجستير: (أثرُ العُرف في تغير الأحكام المتعلقة بالمرأة: دراسةٌ فقهيَّةٌ مُقارَنةٌ بقانون الأحوال الشخصية الكويتي)، بحث (الدُّرُّ المجموع في سبر منهج الفُروع) نشر ضمن مطبوعات جامعة الكويت، بحث (الترتيب الشَّكليُّ في التصنيف الأُصوليِّ الحنبليِّ، الأدلة المُتَّفَقُ عليها أُنموذجًا) نُشِرَ في العدد السابع مِن مجلة الفقه الحنبلي وأصوله.
- **البلد**: دولة الكويت
- **للتواصل**: almutairiasmaa1712@gmail.com

تاريخ الاستلام: ٢٣-٩-٢٠٢٦ تاريخ القبول: ١٥-١٠-٢٠٢٦

doi: 10.63312/2439-004-008-005

التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول الأدلة المُتَّفَقِ عليها في المُدوَّنة الأُصوليَّة الحنبليَّة

دراسةٌ تحليليَّةٌ

الملخص

عنوانُ البحث: التحَوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول الأدلة المُتَّفَق عليها، في المُدوَّنة الأُصولية الحنبلية: دراسةٌ تحليليَّةٌ.

الباحثُ: أسماء بنت عايض بن حمود المُطَيريُّ

مُعرِّف هُوِيَّةِ الباحث (Orcid ID): 0009-0003-5204-2771

موضوع البحث: يتناولُ هذا البحثُ التحوُّلاتِ المنهجيَّةَ في تناول الأدلة المُتَّفَق عليها عند أُصوليِّي الحنابلة، بتَتَبُّع مُعالَجة الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس في مُصنَّفاتٍ مُمَثِّلةٍ لمراحل التأليف الأُصوليِّ الحنبليِّ؛ لبيان أثرِها في بناء المادَّة الأُصوليَّة، وتصنيف مسائل الأدلة، ووظائفها الاستدلالية.

ملحق (٤) مشكلة البحث: تتمثل في عدم كفاية الاقتصار على اختلاف الترتيب وزيادة المسائل في تفسير تطور التأليف الأصولي، دون الكشف عن التحولات المنهجية المؤثرة في تصنيف مسائل الدليل، وتحرير محل النزاع، وتحديد وظيفته في الاستدلال.

ويسعى إلى الإجابة عن سؤالٍ رئيسٍ: ما أبرَزُ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ التي شَهِدَها تناوُلُ هذه الأدلة في المُدَوَّنةِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ؟

منهجُه: اعتمَدَ المنهجينِ الاستقرائيَّ والتحليليَّ المُقارَنَ، مع مُراعاة التسلسل التاريخي للمُصنَّفات.

نتائجُه: أنَّ التحوُّلاتِ وَقَعَتْ في بناء مسائل الأدلة وتصنيفِها، وتحريرِ مناطاتِها، ووظائِفِها الاستدلالية، حتى مع استمرار القول الأصوليِّ نفسِه، وظهَرَ تَعدُّدُ مناهج البحث داخلَ المُدوَّنةِ الحنبليَّة؛ بَدْءًا بتقعيدِ رواياتِ الإمامِ أحمدَ، ثم التوسع في التحليل والتفريع، وتوظيف الجَدَل في فحص الاستدلال، مُرورًا بالتهذيب وإعادة الترتيب عندَ ابنِ قُدامةَ، والنقد الداخلي لبعض المعايير عند الشيخ تقيِّ الدين، وُصولًا إلى التحرير والتصحيح واستيعاب الموروث عند المَرْداويِّ وابنِ النَّجَّار.

كما أظهَرَ أنَّ هذه التحوُّلاتِ صاحَبَها استمدادٌ منهجيٌّ مِن المدارس الأخرى؛ فبَرَزَ أثرُ المدرسة الحنفيَّة عند أبي يَعْلى في بعض طرائق الجَدَل والتعليل والاستحسان، وأثرُ طريقةِ المتكلِّمينَ عند أبي الخَطَّاب وابن عَقيلٍ وابنِ قُدامةَ، وقد أعادَ هؤلاء الأُصوليُّونَ توظيفَ هذه المؤثِّرات داخلَ الإطار الحنبليِّ، فأسهموا في تطوير المُدوَّنة مع الحِفاظِ على خُصوصيَّتِها المذهبيَّة.

الكلمات المفتاحية: أُصول الفقه، الحنابلة، الأدلةُ المُتَّفَقُ عليها، التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ، الكتاب، السُّنَّةُ، الإجماعُ، القياسُ.



Abstract

Research Title: Methodological Shifts in the Treatment of the Agreed-Upon Sources of Islamic Law in Hanbali Works on Islamic Legal Theory: An Analytical Study.

Researcher: Asma' bint 'Aydh bin Hammud al-Mutayiri.

Researcher's ORCID ID: 0009-0003-5204-2771

Research Subject: This study traces methodological shifts in the treatment of the agreed-upon sources of Islamic law-the Qur'an, Sunnah, consensus (ijma'), and analogical reasoning (qiyas)-in works representing successive stages of Hanbali Islamic legal theory (usul al-fiqh). It examines their effects on the organization of legal-theoretical material, the classification of issues concerning the sources, and their functions in legal reasoning.

Research Problem: Changes in arrangement and the addition of issues alone cannot explain the development of legal-theoretical writing without identifying shifts in the classification of issues concerning the sources, the definition of points of disagreement, and each source's function in legal reasoning. The study asks: What principal methodological shifts characterize the treatment of these sources in Hanbali legal-theoretical works?

Methodology: The study employs inductive and comparative analytical methods, taking account of the chronological sequence of the works.

Results: Shifts affected the formulation and classification of issues concerning the sources, the clarification of their grounds, and their functions in legal reasoning, even where legal-theoretical positions remained unchanged. The Hanbali corpus shows diverse approaches, beginning with formulating principles from Imam Ahmad's transmitted positions, followed by expanded analysis, the elaboration of subsidiary issues, and dialectical testing of legal reasoning. Subsequent developments include Ibn Qudamah's refinement and reorganization of material, Shaykh Taqi al-Din's internal critique of certain

criteria, and al-Mardawi's and Ibn al-Najjar's clarification, correction, and comprehensive incorporation of inherited scholarship. These shifts involved methodological borrowing from other schools: Hanafi influence on some of Abu Ya'la's methods of dialectical argumentation, causal reasoning (*ta'lil*), and juristic preference (*istihsan*). The approach of the theologians (*tariqat al-mutakallimin*) influenced Abu al-Khattab, Ibn 'Aqil, and Ibn Qudamah. These legal theorists adapted such influences within the Hanbali framework, developing its corpus while preserving its doctrinal identity.

Keywords: Islamic Legal Theory (*Usul al-Fiqh*), Hanbalis, Agreed-Upon Sources of Islamic Law, Methodological Shifts, Qur'an, Sunnah, Consensus (*Ijma'*), Analogical Reasoning (*Qiyas*).



Received: 23-9-2026 **Accepted:** 15-10-2026

doi: 10.63312/2439-004-008-005

مُقدِّمةٌ

الحمدُ للهِ الذي أحكمَ الشرعَ فأوضحَ مبانِيَهُ، ونَصَبَ الأدلةَ فأقامَ معانِيَهُ، وجَعَلَ لكلِّ نازلةٍ أصلًا تُرَدُّ إليه، ولكلِّ مسألةٍ مأخذًا يُعتمَدُ عليه؛ فلا يَثبُتُ قولٌ إلا على أصلٍ متينٍ، ولا يَطمَئِنُّ ترجيحٌ إلا إلى بُرهانٍ مُبينٍ، أحمَدُهُ سبحانهُ على ما أَوْلى مِن النِّعَمِ، وما عَلَّمَ مِن الحِكَمِ، والصلاةُ والسلامُ على سيِّدنا محمدٍ، المُبَيِّنِ عن رَبِّهِ، أقامَ للبيانِ مَنارَهُ، وللاستدلالِ مِعيارَهُ، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ ومَن سارَ على نهجِهِ واقتَفَى آثارَهُ.

أمَّا بعدُ:

فإنَّ العلومَ إنما تعلو بقَدْرِ ما يُحكمُ بِناؤُها، وتَسمُو بقَدْرِ ما يَنتَظِمُ استدلالُها، ويَظهَرُ نُضجُها حينَ تتجاوزُ جَمْعَ المسائلِ إلى إحكامِ المناهجِ، وحَشْدَ الفُروعِ إلى ضبطِ الأصولِ، وتتابُعَ الأقوالِ إلى تحريرِ مسالكِ النظرِ.

وعِلمُ أُصولِ الفقهِ في طليعةِ العلومِ التي تَجَلَّى فيها هذا المسارُ؛ إذ لم يَكُنْ تاريخُهُ مُجَرَّدَ انتقالٍ مِن مُختصَرٍ إلى مُطَوَّلٍ، ولا مِن قليلِ المسائلِ إلى كثيرِها، بل كان انتقالًا في **طرائقِ البناءِ، ومناهجِ التصنيفِ، وأدواتِ التحليلِ، وصُوَرِ الترجيحِ، ومسالكِ الاستدلالِ**.

وتأتي المُدوَّنةُ الأُصوليَّةُ الحنبليةُ ميدانًا صالحًا لهذا النوعِ مِن الدراسةِ؛ لِما اجتمعَ فيها مِن رُسوخِ الروايةِ، وامتدادِ التخريجِ، واتساعِ الإفادةِ مِن المدارسِ الأخرى، ثم ما طَرَأَ عليها مِن تقعيدٍ وتحليلٍ وجِدالٍ ونَقْدٍ وتحريرٍ وتقنينٍ؛ ولذلكَ فإنَّ تَتَبُّعَ الكِتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياسِ في هذهِ المُدَوَّنةِ لا يُفضي إلى صورةٍ جامدةٍ، بل إلى مسارٍ علميٍّ مُتراكبٍ، تَتبَدَّلُ فيهِ وظائفُ الدليلِ، وتَتغيَّرُ طرائقُ تصنيفِهِ، وتَتفاوَتُ مناهجُ تناوُلِهِ مِن مُصَنَّفٍ إلى آخَرَ، ومِن مرحلةٍ إلى أُخرى.

ومِن هنا جاءَ هذا البحثُ الموسومُ بـ: التحوُّلاتِ المنهجيةِ في تناولِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها في المُدوَّنةِ الأُصوليَّةِ الحنبليةِ: دراسةٌ تحليليةٌ؛ ليَتَتَبَّعَ هذه الأدلةَ في جُملةٍ مِن المُصنَّفاتِ المُمَثِّلةِ لمراحلِ التأليفِ الحنبليِّ، لا بقصدِ حصرِ أقوالِ أصحابِها، ولا لِمُجَرَّدِ المُوازَنةِ بين اختياراتِهِم، وإنما للنظرِ في حركةِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ نفسِها.

أهميةُ البحثِ: تتمثلُ أهميةُ البحث فيما يأتي:

١- الإسهامُ في فَهْمِ تطورِ التأليفِ الأُصوليِّ الحنبليِّ مِن خلالِ دراسةِ طرائقِ مُعالَجةِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها، وما طَرَأَ عليها مِن تحوُّلاتٍ منهجيَّةٍ.

٢- بيانُ أثرِ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ في تنظيمِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ، وتحريرِ مسائلِ الأدلةِ، وتحديدِ وظائفِها في الاستدلالِ.

٣- تقديمُ معاييرَ تُساعِدُ على التمييزِ بين التحوُّلِ المنهجيِّ المُؤَثِّرِ وبين التغيُّرِ في ترتيبِ المباحثِ أو التوسُّعِ في عَرْضِها.

٤- توضيحُ صِلةِ المُدَوَّنةِ الأُصوليَّةِ الحنبليةِ بالمدارسِ الأُخرى، وطريقةِ الإفادةِ مِن مناهجِها ضِمنَ الإطارِ المذهبيِّ الحنبليِّ.

أسبابُ اختيارِ الموضوعِ:

يَرجِعُ اختيارُ الموضوعِ إلى الأسبابِ الآتيةِ:

١- ملاحظةُ تفاوُتِ مُعالَجةِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها بين المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ، والرغبةُ في تحديدِ طبيعةِ هذا التفاوتِ، ومدى اتصالِهِ بالمنهجِ.

٢- الرغبةُ في تَتَبُّعِ الصلةِ بين المُصنَّفاتِ المُتقدِّمةِ والمتأخِّرةِ، وبيانِ ما أضافهُ اللاحقُ إلى السابقِ في بناءِ المسائلِ وتصنيفِها وتحريرِها.

٣- الوقوفُ على صُوَرِ الإفادةِ مِن المدارسِ الأُصوليَّةِ الأخرى، ودراسةُ كيفيةِ توظيفِها في مُعالَجةِ الأدلةِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ.

مشكلةُ البحثِ:

تتفاوتُ المُصنَّفاتُ الأُصوليَّةُ الحنبليةُ في ترتيبِ مباحثِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها، وحَجْمِ مسائلِها، وطرائقِ عَرْضِها ومُناقَشَتِها، غيرَ أنَّ وصفَ هذهِ الفُروقِ وحدهُ لا يُحَدِّدُ ما إذا كانت تُمَثِّلُ تحولاتٍ منهجيةً مُؤَثِّرةً، أم أنها تَرجِعُ إلى اختلافِ أغراضِ التصنيفِ وأساليبِ التأليفِ.

وتتمثلُ مشكلةُ البحثِ في تحديدِ ما طرَأَ على مُعالَجةِ الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياسِ مِن تحوُّلاتٍ تتصلُ ببناءِ مسائلِ الدليلِ، وتصنيفِها، وتحريرِ محلِّ النزاعِ فيها، وتحديدِ وظائفِها الاستدلاليةِ، وتمييزِها مِن التغيراتِ التي تَقتَصِرُ على العرضِ والترتيبِ والتفصيلِ، وذلك في مُصنَّفاتٍ حنبليَّةٍ مُختارةٍ، بَدْءًا مِن «العُدَّةِ» وانتهاءً بـ«شرحِ الكوكبِ المُنيرِ».

أسئلةُ البحثِ:

ينطلقُ البحثُ مِن السؤالِ الرئيسِ الآتي:

ما أبرزُ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ في تناولِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ؟ وما آثارُها في بناءِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ؟

ويَتفرَّعُ عنه الأسئلةُ الآتيةُ:

١- ما المقصودُ بالتحوُّلِ المنهجيِّ في تناول المسائلِ الأُصوليَّةِ؟

٢- ما ضوابطُ تمييزِ التحوُّلِ المنهجيِّ مِن مُجَرَّدِ الاختلافِ في العَرْضِ، أو التوسُّعِ في التفصيلِ؟

٣- ما أبرَزُ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ التي طرأَتْ على تناوُلِ الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياسِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ؟

٤- ما آثارُ هذه التحوُّلاتِ في بناءِ مسائلِ الأدلةِ وتصنيفِها، وتحريرِ محلِّ النزاعِ فيها، وتحديدِ وظائفِها الاستدلاليَّةِ؟

أهدافُ البحثِ:

يَهدُفُ البحثُ إلى تحقيقِ ما يأتي:

١- بيانُ مفهومِ التحوُّلِ المنهجيِّ في تناوُلِ المسائلِ الأُصوليَّةِ.

٢- تحديدُ الضوابطِ التي تُمَيِّزُه مِن التغيُّرِ في العرضِ، أو التوسُّعِ في التفصيلِ.

٣- رصدُ أبرَزِ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ في تناولِ الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ والقياسِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ وتحليلُها.

٤- بيانُ آثارِ هذه التحوُّلاتِ في بناءِ مسائلِ الأدلةِ وتصنيفِها، وتحريرِ محلِّ النزاعِ فيها، وتحديدِ وظائفِها الاستدلاليَّةِ.

حدودُ البحثِ:

تتحددُ الدراسةُ بالحدودِ الآتيةِ:

يَقتصِرُ البحثُ على دراسةِ التحوُّلاتِ المنهجيةِ في تناوُلِ الأدلةِ المُتفَّقِ عليها، وهيَ: الكتابُ، والسُّنَّةُ، والإجماعُ، والقياسُ، في عددٍ مِن المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ، وهي:

العُدَّةُ للقاضي أبي يَعْلى، والتمهيدُ لأبي الخَطَّابِ الكَلْوَذانيِّ، والواضحُ لابنِ عَقيلٍ، وروضةُ الناظرِ لابنِ قُدامةَ، والمُسَوَّدةُ لآلِ تَيْمِيَّةَ، وشرحُ مُختصَرِ الروضةِ للطُّوفيِّ، والتحبيرُ للمَرْداويِّ، وشرحُ الكوكبِ المُنيرِ لابنِ النَّجَّارِ.

وقد اختِيرتْ هذه المُصنَّفاتُ لتمثيلِ مراحلَ مختلفةٍ مِن التأليفِ الأُصوليِّ الحنبليِّ، ولِما يَظهَرُ بينَها مِن تنوُّعٍ في بناءِ مسائلِ الأدلةِ وترتيبِها، وطُرقِ عرضِها وتحريرِها والاستدلالِ لها، بما يُتيحُ تَتبُّعَ وُجوهِ التحوُّلِ المنهجيِّ ومُقارَنةِ صُوَرِها عبرَ هذهِ المُدوَّناتِ.

ولا يُرادُ بهذا الاختيارِ استيعابُ جميعِ المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ، وإنما دراسةُ نماذجَ يُمكِنُ مِن خلالِها الوقوفُ على أبرزِ التحوُّلاتِ في تناولِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها.

كما لا يَقصِدُ البحثُ استقصاءَ جميعِ مسائلِ الأدلةِ، أو تَتَبُّعَ اختلافِ الأقوالِ والترجيحاتِ فيها، وإنما يُرَكِّزُ على ما يَتَّصِلُ بالمنهجِ في بناءِ الدليلِ، وتقسيمِ مسائلِهِ، ومراتبِ الاحتجاجِ به، وطُرُقِ إثباتِهِ، وصلتِهِ بسائرِ الأدلةِ، ووظيفتِهِ في الاستدلالِ.

ولا يَفترضُ البحثُ وُقوعَ تحوُّلٍ في كلِّ مسألةٍ أو مُصَنَّفٍ، بل يَعتَمِدُ في إثباتِهِ على المُقارَنةِ بين المُعالَجاتِ الأُصوليَّةِ، والتمييزِ بين التغيُّرِ المنهجيِّ، وما يَرجِعُ إلى الاختصارِ أو التوسُّعِ في عَرْضِ المادَّةِ العلميَّةِ.

منهجُ البحثِ:

اعتمَدَ البحثُ المناهجَ الآتيةَ:

المنهجَ الاستقرائيَّ: بتَتَبُّعِ مسائلِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها في مُصنَّفاتٍ أُصوليَّةٍ حنبليَّةٍ مختارةٍ، تُمَثِّلُ مراحلَ التأليفِ المختلفةَ؛ لرصدِ مواضعِ التغيُّرِ في بناءِ المسألةِ، أو تصنيفِها، أو تحريرِها، أو توظيفِها في الاستدلالِ.

المنهجَ التحليليَّ: بتحليلِ طبيعةِ التغيُّرِ في مُعالَجةِ المسألةِ الأُصوليَّةِ، وبيانِ أثرِهِ في موقعِها ضِمنَ مباحثِ الدليلِ، وعلاقتِها بغيرِها مِن المسائلِ، ووظيفتِها الاستدلاليَّةِ، مع التمييزِ بين التحوُّلِ المنهجيِّ وبين التوسُّعِ في العرضِ وزيادةِ التفصيلِ.

المنهجَ المُقارَنَ: بالمُوازَنةِ بين مُعالَجةِ المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ للمسألةِ الواحدةِ؛ لتحديدِ أوجهِ الاتفاقِ والاختلافِ، وبيانِ الإضافةِ اللاحقةِ وصلتِها بمُعالَجةِ السابقِ، والاستعانةِ بمُصنَّفاتِ المدارسِ الأُصوليَّةِ الأُخرى عندَ الحاجةِ لدراسةِ الصِّلاتِ المنهجيَّةِ، وتحديدِ صُوَرِ الإفادةِ منها.

ويراعي البحثُ التسلسلَ التاريخيَّ للمُصنَّفاتِ عندَ تَتَبُّعِ هذه التحوُّلاتِ، ولا يَفترضُ وُجودَ تحوُّلٍ منهجيٍّ في كلِّ مُصَنَّفٍ أو مسألةٍ، بل يُثبِتُ التحوُّلَ حيثُ تَدُلُّ المُقارَنةُ والتحليلُ على تَغَيُّرٍ مُؤَثِّرٍ في البناءِ، أو التصنيفِ، أو التحريرِ، أو الوظيفةِ الاستدلاليَّةِ.

إجراءاتُ البحثِ:

١- أفردتُ مطلبًا للبناءِ التصنيفيِّ لدليلَي الكتابِ والقياسِ؛ لظهورِ اختلافٍ مُؤَثِّرٍ في ترتيبِ مباحثِهما وتصنيفِهما بين المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ، بخلافِ دليلَي السُّنَّةِ والإجماعِ؛ حيثُ

تَرَكَّزَ البحثُ فيهما على التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ في تناولِ المسائلِ، دونَ إفرادِ بنائِهما التصنيفيِّ بالدراسةِ؛ لعدمِ ظُهورِ تغيُّرٍ فيهِ بالقَدْرِ الذي ظهَرَ في الدليلينِ السابقينِ.

٢- **الاقتصارُ على المُصنَّفاتِ التي ظَهَرَ فيها تحوُّلٌ منهجيٌّ مُؤَثِّرٌ: لم ألتَزِمْ عَرْضَ أقوالِ جميعِ الأُصوليِّينَ في كلِّ مسألةٍ، وإنما اقتصرتُ على المُصنَّفاتِ التي ظهَرَ فيها تحوُّلٌ منهجيٌّ مُؤَثِّرٌ في طريقةِ تناولِها، سواءٌ في تحريرِ محلِّ النزاعِ، أو بناءِ الاستدلالِ، أو تقسيمِ المسألةِ، أو ضبطِ آثارِها، مع الرجوعِ إلى المُعالَجاتِ السابقةِ عندَ الحاجةِ إلى بيانِ وجهِ التحولِ. وأمَّا المُصنَّفاتُ التي استمَرَّتْ على المُعالَجةِ السابقةِ دونَ إضافةٍ منهجيَّةٍ مُؤَثِّرةٍ، فلم أُفرِدْها بالعرضِ؛ تَجَنُّبًا للتَّكرارِ، وتركيزًا على ما يَخدُمُ غرَضَ البحثِ.**

٣- لا يَقصِدُ البحثُ استقصاءَ جميعِ المسائلِ الأُصوليَّةِ المُتعلِّقةِ بالأدلةِ المُتَّفَقِ عليها؛ إذ إنَّ مَقامَ البحثِ يَقصُرُ عن استيعابِها، وإنما يَقتَصِرُ على المسائلِ التي تُظهِرُ المقارَنةُ بين المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ، في مراحلِها المُتعاقِبةِ، تحوُّلاتٍ منهجيَّةً بَيِّنةً في طريقةِ تناوُلِها، أو تحريرِها، أو الاستدلالِ لها.

الدراساتُ السابقةُ:

كَثُرَتِ الدراساتُ المتصلةُ بمناهجِ التأليفِ الأُصوليِّ عندَ الحنابلةِ، وبالأدلةِ المُتَّفَقِ عليها ومسائلِها، فضلًا عن الدراساتِ العامَّةِ في تطوُّرِ علمِ أُصولِ الفقهِ ومناهجِ تدوينِه، ونظرًا لتعدُّدِ هذهِ الدراساتِ وتشعُّبِها، وتعَذُّرِ استقصائِهم جميعًا في هذا الموضعِ، فقد اقتصرَ البحثُ على ذكرِ **دراستينِ مِن كلِّ اتجاهٍ ممَّن لهما مساسٌ مُباشِرٌ بموضوعِ الدراسةِ**، مع بيانِ وجهِ الإفادةِ منها، وموضعِ اختلافِ البحثِ الحالي عنها.

ويُمكِنُ تصنيفُ الدراساتِ السابقةِ ذاتِ الصلةِ في ثلاثةِ اتجاهاتٍ رئيسةٍ:

الاتجاهُ الأولُ: الدراساتُ المُتعلِّقةُ بتطورِ الفكرِ الأُصوليِّ وبناءِ المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ:

١- **دراسةُ عبدِ الحليم مدبّر: «تطوُّرُ الفِكرِ الأصوليِّ عند الحنابلة: دراسةٌ استقصائيَّةٌ»، الرياض: دار الحديث، ١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٥م.**

تتناولُ الدراسةُ تطوُّرَ الأقوالِ الأُصوليَّةِ عندَ الحنابلةِ، وتَتَبُّعَ تغيُّرِها، ومواضعَ الاتفاقِ والاختلافِ بينَ أصحابِها. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في تَتَبُّعِ التطورِ داخلَ المدرسةِ الحنبليةِ والمُقارَنةِ بين مُصنَّفاتِها، ويختلفُ البحثُ عنها في محورِ التحليلِ؛ إذ يَعتَني بتغيُّرِ طريقةِ بناءِ مسائلِ الأدلةِ وتصنيفِها

وتحريرِها ووظائِفِها الاستدلاليةِ، سواءٌ صاحَبَهُ تَغَيُّرٌ في القولِ الأُصوليِّ أم بقيَ القولُ على حالِهِ، ويُفيدُ منها في تحديدِ مواضعِ تغيُّرِ الأقوالِ، ثم النظرِ في مدى اتصالِها بتحوُّلٍ في منهجِ المُعالَجةِ.

٢- دراسةُ أسماء عايض المُطيريِّ: «الترتيبُ الشكليُّ في التصنيف الأُصوليِّ الحنبليِّ، الأدلةُ المُتَّفَقُ عليها أُنموذَجًا: دراسةٌ تحليليَّةٌ مُقارَنةٌ»، مجلة الفقه الحنبلي وأصوله، العدد السابع، ٢٠٢٦م.

تتناولُ الدراسةُ ترتيبَ الأدلةِ الأربعةِ في نماذجَ مِن المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ، وتبحثُ تغيُّرَ موقعِها وتوزيعَ مسائلِها وأثرَ ذلكَ في البناءِ التأليفيِّ، ووظيفةِ الدليلِ. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في المُدوَّنةِ المدروسةِ والأدلةِ المختارةِ والتَّتَبُّعِ التاريخيِّ، كما تتقاطعُ معه في تصنيفِ المسائلِ ووظائِفِها الاستدلاليةِ، ويختلفُ محورُ البحثِ الحاليِّ في انطلاقِهِ مِن مُعالَجةِ المسألةِ الأُصوليَّةِ نفسِها؛ فيتناولُ بناءَها، وتحريرَ محلِّ النزاعِ فيها، وضوابطَ الاستدلالِ المُتَّصِلةَ بها، إلى جانبِ موقعِها التصنيفيِّ. ومِن ثَمَّ، تَتَمَثَّلُ الإضافةُ المقصودةُ في تحليلِ تحوُّلاتٍ لا يُفَسِّرُها الترتيبُ وحدَهُ، مع الاستفادةِ مِن نتائجِ الدراسةِ فيما يَتَّصِلُ ببناءِ المُصنَّفاتِ.

الاتجاهُ الثاني: الدراساتُ المتعلِّقةُ بمناهج بعض الأُصوليِّينَ الذين يقومُ عليهم البحثُ:

١- دراسةُ الحسن علي الرفاعي: «المنهجُ الأُصوليُّ للقاضي ابنِ النَّجَّارِ الفُتوحيِّ في كتاب شرح الكوكب المُنير: دراسةٌ وصفيَّةٌ»، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار.

تتناولُ الدراسةُ طريقةَ ابنِ النَّجَّارِ في عرضِ المسائلِ ومناقشتِها، ومعالجةِ بعضِ المباحثِ اللغويةِ، والاستدلالِ بالأدلةِ المُتَّفَقِ عليها والمُختَلَفِ فيها، مع مُقارَنةِ بعضِ أقوالِهِ بأقوالِ الحنابلةِ وغيرِهِمْ. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في العنايةِ بمُعالَجةِ الأدلةِ في «شرحِ الكوكبِ المُنيرِ»، وتفيدُ في تحديدِ خصائصِ منهجِ مؤلِّفِها، ويختلفُ البحثُ عنها في جعلِ هذهِ الخصائصِ موضعَ تَتَبُّعٍ تاريخيٍّ مُقارَنٍ؛ لبيانِ صِلَتِها بالمعالجاتِ السابقةِ، وما تُمَثِّلُهُ مِن استمرارٍ أو تعديلٍ، ضِمنَ دراسةِ نماذجَ مِن الأدلةِ الأربعةِ عبرَ مراحلِ التأليفِ الحنبليِّ.

٢- دراسةُ غازي بن مرشد العُتَيبيِّ: «معالمُ منهجِ ابنِ تَيْمِيَّةَ في القياس الأُصوليِّ: دراسةٌ استقرائيَّةٌ تحليليَّةٌ»، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، العدد ٦٧، الملحق، ٢٠٢٢م.

تستقرئُ الدراسةُ نصوصَ ابنِ تَيْمِيَّةَ في القياسِ وتُحَلِّلُها، وتتناولُ مفهومَهُ وحُجِّيَّتَهُ وصِلَتَهُ بالوحيِ، وتمييزَ صحيحِهِ مِن فاسدِهِ، وموقفَهُ مِن الأحكامِ الموصوفةِ بمخالفةِ القياسِ. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في دراسةِ الجوانبِ المنهجيةِ لِمُعالَجةِ دليلِ القياسِ، وتُفيدُ في تفسيرِ بعضِ مُراجَعاتِ

ابنِ تَيْمِيَّةَ، ويختلفُ البحثُ عنها في مُقارَنةِ هذه المعالجةِ بمعالجاتِ غيرِهِ مِن أُصوليِّي الحنابلةِ؛ لتحديدِ مواضعِ التحوُّلِ وحدودِهِ وآثارِهِ، ضِمنَ نطاقٍ يشملُ الأدلةَ الأربعةَ.

الاتجاهُ الثالثُ: الدراساتُ المُتعلِّقةُ بالاستمداد مِن المدارس الأُصوليَّةِ الأُخرى:

١- دراسةُ محمد طارق علي الفوزان: «أثرُ الحنفيَّةِ الأُصوليِّ على القاضي أبي يَعْلى الحنبليِّ، وجهودِهِ في تَتَبُّعِ آثار الحنابلة الأُصوليَّةِ»، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السبعون، الجزء الأول، محرم ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م.

تَدرُسُ جهودَ أبي يَعْلى في جمعِ المادةِ الأُصوليَّةِ الحنبليةِ، وأسبابَ تأثُّرِهِ بالتدوينِ الحنفيِّ ومظاهرِهِ في بناءِ التصنيفِ والمسائلِ والدلائلِ، بالاعتمادِ على الوصفِ والتحليلِ التاريخيِّ والتَّتَبُّعِ والمُقارَنةِ. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في تفسيرِ صِلاتِ المُعالَجةِ الحنبليةِ بمناهجِ المدارسِ الأخرى، ويختلفُ البحثُ عنها في أنَّ الاستمدادَ يُمَثِّلُ أحدَ مداخلِ تفسيرِ التحولاتِ، بينما يَنصَبُّ سؤالُهُ الرئيسُ على تغيُّرِ مُعالَجةِ الأدلةِ الأربعةِ بين المُصنِّفينَ، سواءٌ اتصلَ بمُؤَثِّرٍ خارجيٍّ أم نَشَأَ داخلَ المذهبِ، ويُفيدُ منها في تفسيرِ بعضِ خصائصِ مُعالَجةِ أبي يَعْلى، ثم تَتَبُّعُ استمرارِها أو تغيُّرِها في المُصنَّفاتِ اللاحقةِ.

٢- دراسة مسطاري: «موازنةٌ بين المُستصفى للغزالي وروضةِ الناظر لابنِ قُدامةَ في المنهج والاختيار»، مجلة الزهراء: مجلة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م.

تُقارِنُ الدراسةُ بين الغزاليِّ وابنِ قُدامةَ في منهجِ التأليفِ والاختياراتِ، وتتناولُ تعريفَ المُصطلَحاتِ، وتحريرَ محلِّ النزاعِ، وعرضَ الأقوالِ، والاستدلالَ عليها، ومناقشتَها. وقد أبرَزَتِ استمدادَ ابنِ قُدامةَ مِن الغزاليِّ، مع اختلافِهما في بعضِ جوانبِ المُعالَجةِ والتنظيمِ. وتَتَّفِقُ مع البحثِ الحاليِّ في المُقارَنةِ المنهجيَّةِ، وبيانِ أثرِ الاستمدادِ في «روضةِ الناظرِ»، ويختلفُ البحثُ عنها في دراسةِ مُعالَجةِ ابنِ قُدامةَ ضِمنَ مسارٍ يَبدأُ بـ«العُدَّةِ» وينتهي بـ«شرحِ الكوكبِ المنيرِ»، وفي تطبيقِ ضوابطَ تُمَيِّزُ التحوُّلَ المنهجيَّ مِن اختلافِ العرضِ، وأغراضِ التأليفِ، مع تحليلِ أثرِهِ في مسائلِ الأدلةِ ووظائفِها الاستدلاليةِ.

وتتحددُ إضافةُ البحثِ في المُقارَنةِ التاريخيةِ بين نماذجَ مُختارةٍ مِن مُعالَجةِ الأدلةِ الأربعةِ داخلَ المُدوَّنةِ الحنبليةِ، وربطِ التغيُّرِ في بناءِ المسائلِ وتصنيفِها وتحريرِها بوظائفِها الاستدلاليةِ، مع الإفادةِ مِن الدراساتِ السابقةِ، ومناقشةِ نتائجِها في المواضعِ المشتركةِ.

خُطَّةُ البحثِ:

تَتكوَّنُ خُطَّةُ البحثِ مِن مُقدِّمةٍ، مبحثٍ تمهيديٍّ، وثلاثةِ مباحثَ، وخاتمةٍ، على النحو الآتي:

المقدِّمةُ: وتشتملُ على أهمية الموضوعِ، وأسبابِ اختيارِه، ومشكلةِ البحثِ، وأسئلتِه، وأهدافِه، والدراساتِ السابقةِ، ومنهجِ البحثِ، وحُدودِه، وخُطَّتِه.

المبحَثُ التمهيديُّ: مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ وضوابطُ دراستِه في المسائل الأُصوليَّةِ.

المطلبُ الأولُ: مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ وصُوَرُه.

المطلبُ الثاني: ضوابطُ التمييزِ بين التحوُّلِ المنهجيِّ ومُجَرَّدِ التوسُّعِ أو الاختلافِ في العَرضِ.

المبحَثُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول دليلِ الكتابِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ.

المطلبُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في بناء مسائلِ دليلِ الكتابِ وتصنيفِها.

المطلبُ الثاني: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في مُعالَجةِ مسائلِ دليلِ الكتابِ.

المبحَثُ الثاني: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول دليلَي السُّنَّةِ والإجماعِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ.

المطلبُ الأولُ: التحوُّلات المنهجيَّةُ في تناوُلِ الأفعالِ النبويَّةِ.

المطلَبُ الثاني: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ الأخبارِ النبويَّةِ.

المطلبُ الثالثُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ دليلِ الإجماعِ.

المبحَثُ الثالثُ: التحوُّلات المنهجيَّةُ في تناولِ دليلِ القياسِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ.

المطلبُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في البناءِ التصنيفيِّ، ومنهجُ البحثِ في دليلِ القياسِ.

المطلبُ الثاني: التحوُّلات المنهجيَّةُ في مُعالَجةِ مسائلِ دليلِ القياسِ.

الخاتمةُ: وتَشتمِلُ على أهمِّ النتائجِ والتوصياتِ.

والمأمولُ أنْ يُسهِمَ هذا النظرُ في قراءةِ تاريخِ الأُصولِ الحنبليِّ قراءةً تتجاوزُ ظاهرَ اختلافِ الأقوالِ إلى ما وراءَها مِن مناهجِ البناءِ ومسالكِ النظرِ؛ فإنَّ معرفةَ الطريقِ مِن تمامِ معرفةِ المقصودِ، وفَهْمَ مناهجِ العلماءِ مِفتاحٌ لِفَهْمِ عُلومِهم، واللهُ المسؤولُ أنْ يَهدِيَ إلى سواءِ السبيلِ، وأنْ يُجَنِّبَ الزَّلَلَ في القولِ والنظرِ، وأنْ يَجعَلَ هذا العملَ خالصًا لوجهِه، نافعًا في بابِه؛ إنَّهُ وليُّ ذلكَ والقادرُ عليه.



المبحَثُ التمهيديُّ

مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ وضوابطُ دراستِهِ في المسائل الأُصوليَّةِ

تقتضي دراسةُ التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ في تناولِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها تحديدَ المقصودِ بهذا المصطلحِ، وضبطَ معاييرِهِ؛ لأنَّ مُجَرَّدَ اختلافِ المُصنَّفاتِ في ترتيبِ الأبوابِ، أو زيادةِ المسائلِ، أو كثرةِ التقسيماتِ، أو تغيُّرِ بعضِ الاختياراتِ الأصوليةِ - لا يَكْفي للحُكمِ بوُقوعِ تحوُّلٍ منهجيٍّ، كما أنَّ وصفَ مرحلةٍ مُتأخِّرةٍ بأنَّها أكثرُ تطورًا مِن سابقتِها لا يَستقيمُ ما لم يُمكِنْ تحديدُ الصورةِ السابقةِ، والتغيرِ الذي طَرَأَ عليها، والأثرِ الذي أحدَثَهُ هذا التغيُّرُ في بناءِ المسألةِ، أو تحريرِها، أو وظيفتِها الاستدلاليَّةِ.

ومِن هنا جاءَ هذا المبحثُ؛ لتأصيلِ مفهومِ التحوُّلِ المنهجيِّ كما يُرادُ استعمالُهُ في هذهِ الدراسةِ، ثم بيانِ صُوَرِهِ، والضوابطِ التي يُعتمَدُ عليها في إثباتِهِ.

المطلَبُ الأولُ: مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ وصُوَرُه

أولًا: مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ

يدورُ أصلُ مادَّةِ «حول» في اللغةِ على التغيرِ والانتقالِ مِن حالٍ إلى حالٍ، أمَّا «المنهجُ» فمِن النَّهجِ، وهو الطريقُ الواضحُ؛ قال ابنُ منظورٍ: «طريقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ واضحٌ»، و«المنهاجُ: الطريقُ الواضحُ»[(١)]، ومِن ثَمَّ يُفيدُ الجَمْعُ بين اللفظينِ -مِن حيثُ الأصلُ اللغويُّ- الانتقالَ مِن طريقةٍ أو حالٍ إلى أُخرى.

ولا يُرادُ بالمنهجِ في هذا البحثِ مُجَرَّدُ ترتيبِ أبوابِ المُصنَّفِ، وإنما الطريقةُ التي تَنتَظِمُ بها المادَّةُ الأُصوليَّةُ مِن حيثُ اختيارُ مسائلِها، وتصنيفُها، وتحديدُ العلاقاتِ بينها، وتحريرُ مواضعِ النزاعِ فيها، وتعيينُ موقعِها ووظيفتِها في عمليةِ الاستدلالِ، وهذا المعنى يَتَّفِقُ مع ما تَكشِفُ عنه الدراساتُ الحديثةُ لمناهجِ التأليفِ الأُصوليِّ مِن أنَّ الاختلافَ بين المُصنَّفاتِ لا يَقتَصِرُ على ترتيبِ الأبوابِ، بل يَتَّصِلُ بمعاييرِ بناءِ المادةِ والوظيفةِ التي يُرادُ أنْ يُؤَدِّيَها المُصَنَّفُ[(٢)].

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة «نهج» (٢/ ٣٨٣).

(٢) مناهج التأليف الأصولي في القرن الخامس الهجري: دراسة تحليلية نقدية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، محمد الجابري، قطب الريسوني، مج ٢٢، ع٣ (ص/ ٣٨٧).

أمَّا مُصطلَحُ «التحوُّلُ المنهجيُّ» فليس مِن المُصطلَحاتِ الفنيةِ التي استقرَّ لها حَدٌّ مخصوصٌ عندَ المُتقدِّمينَ مِن الأُصوليِّينَ، وإنما يُستعملُ في هذه الدراسةِ استعمالًا إجرائيًّا، يُرادُ به الكشفُ عن التغيُّراتِ النوعيةِ التي يُمكِنُ إثباتُها بالموازنةِ بين المُصنَّفاتِ.

وبناءً على ذلك يُمكِنُ تعريفُ التحوُّلِ المنهجيِّ في هذه الدراسةِ بأنَّه:

التغيرُّ النوعيُّ المُؤَثِّرُ الذي يَطرَأُ على طريقة بناءِ المسألةِ الأُصوليَّةِ، أو تصنيفِها، أو تحريرِها، أو وظيفتِها داخلَ البناءِ الاستدلاليِّ، بحيث يُمكِنُ تحديدُ صورةٍ سابقةٍ لها، وإثباتُ انتقالِها إلى صورةٍ لاحقةٍ يَترتَّبُ عليها أثرٌ في تصوُّرِ المسألةِ، أو علاقتِها بغيرِها، أو كيفيَّةِ الاستدلالِ بها[٣].

ويقومُ هذا التعريفُ على أربعةِ عناصرَ: وُجودُ صورةٍ سابقةٍ يُمكِنُ تحديدُها، ووُقوعُ تغيُّرٍ نوعيٍّ يتجاوزُ الزيادةَ الكميَّةَ، واتصالُ هذا التغيُّرِ بالبناءِ أو التصنيفِ أو التحريرِ أو الوظيفةِ، ثم تَرَتُّبُ أثرٍ علميٍّ أو استدلاليٍّ عليه.

ثانيًا: الفرقُ بين التحوُّل المنهجيِّ والتجديدِ الأُصوليِّ

يقتربُ مفهومُ التحوُّلِ المنهجيِّ مِن مفهومِ التجديدِ، إلا أنَّ بينَهُما فَرْقًا ينبغي مراعاتُهُ؛ فالتجديدُ غالبًا ما يَحمِلُ معنى الإضافةِ أو الإصلاحِ، أو إعادةِ الفاعليَّةِ للعلمِ[٤].

أمَّا «التحولُ المنهجيُّ» فهو أوسعُ وأحوطُ؛ لأنَّهُ وصفٌ لتغيُّرِ طريقةِ مُعالَجةِ المادَّةِ دونَ افتراضٍ مُسبَقٍ أنَّ كلَّ تغيُّرٍ يُمَثِّلُ ابتكارًا، أو أنَّه أفضلُ بالضرورةِ مما سبَقَهُ؛ فقد يَنتَقِلُ مُصنَّفٌ متأخِّرٌ إلى طريقةٍ مختلفةٍ في تصنيفِ المسألةِ، ويكونُ ذلكَ تحوُّلًا ثابتًا، بينما يبقى الحُكمُ على كونهِ تجديدًا أو تطويرًا مسألةً تحتاجُ إلى دليلٍ آخرَ.

ولهذا كان استعمالُ «التحوُّلِ» في هذا البحثِ أدقَّ مِن «التجديدِ»؛ لأنَّهُ يسمحُ برصدِ حركةِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ كما وَقَعَتْ، مِن غيرِ تحميلِها حُكمًا تقويميًّا سابقًا.

ثالثًا: الفرقُ بين التحوُّلِ المنهجيِّ والاختلافِ الأُصوليِّ

(٣) لم أقف -فيما اطلعت عليه -على تعريف خاص للتحول المنهجي في تناول المسائل الأصولية، ومن التعريفات القريبة منه تعريف مأمون أبي جابر لتطور النص الأصولي بأنه: «تغير التعبير الأصولي من حال إلى حال، زيادةً ونقصانًا، وتقديمًا وتأخيرًا؛ لغايات عند المصنف» ينظر: تطور النص الأصولي عند المتكلمين، محاسن البيضاوي التي نصَّ عليها الإسنوي أنموذجًا، مأمون أبو جابر، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مج١١، ع١، ٢٠٢٤م (ص/ ٣٣).

(٤) ينظر: تجديد أصول الفقه وملامحه عند ابن تيمية، محمد خالد منصور، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، مج١٩، ع١ (ص/ ٥٣٩).

ينبغي كذلك التمييزُ بين التحوُّلِ المنهجيِّ وبين مُجَرَّدِ الاختلافِ في الحُكمِ الأُصوليِّ، فاختلافُ عالمينِ في حُجِّيَّةِ الإجماعِ السُّكوتيِّ، أو في قبولِ نوعٍ مِن القياسِ، لا يُعَدُّ في ذاتِهِ تحوُّلًا منهجيًّا؛ لأنَّهُ قد يكونُ اختلافًا في النتيجةِ فحَسْبُ، أمَّا إذا تغيَّرَ مِعيارُ بناءِ المسألةِ نفسِها، أو أُعيدَ تحريرُ محلِّ النِّزاعِ فيها، أو تغيَّرَتْ وَظيفتُها داخلَ الاستدلالِ، فهنا تظهَرُ الدلالةُ المنهجيَّةُ.

ومثالُ ذلك: أنَّ اختلافَ الأُصوليِّينَ في حُجِّيَّةِ الإجماعِ السُّكوتيِّ يُعَدُّ خِلافًا في **الحُكمِ الأُصوليِّ على هذا النوعِ مِن الإجماعِ**، أمَّا إعادةُ تصنيفِ صُوَرِ الإجماعِ بحَسَبِ كيفيَّةِ انعقادِهِ وطريقِ نقلِه، ثم ترتيبُها بحَسَبِ مراتبِ القوةِ والثبوتِ، فإنَّها تُمَثِّلُ تحوُّلًا في **معيارِ التصنيفِ وبنيةِ عرضِ الدليلِ**، لا مُجَرَّدَ اختلافٍ في حُكمِ مسألةٍ جزئيةٍ؛ إذ يَنتَقِلُ النظرُ حينئذٍ مِن البحثِ في حُجِّيَّةِ صورةٍ بعينِها إلى بناءِ مراتبَ داخليةٍ للإجماعِ بحَسَبِ كيفيةِ تحقُّقِها ودرجةِ ثُبوتِها(٥).

وكذلكَ الحالُ في العِلَّةِ؛ فمُجَرَّدُ إثباتِ العِلَّةِ القاصرةِ أو نَفْيِها خلافٌ أُصولِيٌّ، أمَّا انتقالُ النظرِ إليها مِن مُجَرَّدِ عدمِ التعديةِ إلى إثباتِ وظائفَ أُخرى لها كمعرفةِ المناسبةِ ومَنعِ الإلحاقِ وتقويةِ النصِّ، فهو تحوُّلٌ في وظيفةِ مفهومِ العِلَّةِ(٦).

رابعًا: صورُ التحوُّلِ المنهجيِّ:

يُمكِنُ رَدُّ أبرزِ صُوَرِ التحوُّلِ المنهجيِّ في المادَّةِ الأُصوليَّةِ إلى أربعةِ أنواعٍ:

١ – التحوُّلُ البِنائيُّ أو التصنيفيُّ:

ويُقصدُ به التغيرُ الذي يَطرأُ على البِنيةِ الداخليةِ لترتيبِ مسائلِ الدليلِ ومعيارِ إلحاقِها به؛ بحيثُ لا يكونُ التحولُ في الحُكمِ الأصوليِّ نفسِه، وإنما في الطريقةِ التي يُعادُ بها تنظيمُ المادةِ، وتمييزُ ما يَختَصُّ بدليلٍ بعَيْنِهِ ممَّا يَشتركُ فيه أكثرُ مِن دليلٍ.

ومِن أوضحِ أمثلتِهِ ما يَظهَرُ في مباحثِ الكتابِ مِن الانتقالِ مِن إدراجِ عددٍ مِن مباحثِ الدلالاتِ ضِمنَ سياقِ الكلامِ على القرآنِ إلى فصلِ المباحثِ الخاصَّةِ بكلِّ دليلٍ عن المباحثِ المُشتركةِ بين الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ، ويَكشِفُ هذا عن تحوُّلٍ في معيارِ التصنيفِ؛ إذ لم يَعُدْ مُجَرَّدُ اتصالِ المسألةِ بالنصِّ القرآنيِّ كافيًا لإبقائِها ضِمنَ مباحثِ الكتابِ، بل أصبحَ المعيارُ هو مدى

(٥) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٤٣٤)، وينظر: مدى اعتبار قيد الصحابة في الاحتجاج بالإجماع السكوتي عند ابن قدامة رحمه الله في روضة الناظر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج، مج ٣١، ع٢، ٢٠٢٥م (ص/ ٥٢٩).

(٦) تعريف العلة عند الأصوليين الحنابلة، منيب شاكر، صلاح سعداوي، مجلة الراسخون الدولية، مج٨، ع١، ٢٠٢٢م (ص/ ٨٨).

اختصاصِها به، أو اشتراكِها مع غيرِها مِن الأدلةِ، وقد صَرَّحَ ابنُ النَّجَّارِ بهذا المسلكِ فقال: «لمَّا فرَغَ مِن الأبحاثِ المُختصَّةِ بكلِّ واحدٍ مِن الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ شَرَعَ في الأبحاثِ المُشتركةِ بين هذهِ الثلاثةِ»(٧).

فالنقلُ المكانيُّ للمسألةِ لا يُعَدُّ تحوُّلًا بذاتِهِ، وإنما تكونُ له دلالةٌ منهجيَّةٌ إذا كَشَفَ عن تَغيُّرٍ في تصورِ موضوعِها، ومدى اختصاصِها بالدليلِ.

٢- التحوُّلُ التحريريُّ:

ويُقصدُ به التغيُّرُ الذي يَطرأُ على درجةِ ضبطِ المسألةِ الأُصوليَّةِ وتحريرِ حُدودِها؛ مِن خلالِ تعيينِ محلِّ النزاعِ، والتمييزِ بين الصُّوَرِ المُتقارِبةِ التي كان يُجمَعُ بينها، وتحقيقِ نسبةِ الأقوالِ إلى أصحابِها، والكشفِ عن منشأِ الخلافِ، وما إذا كان حقيقيًّا أو لفظيًّا، أو راجعًا إلى اختلافٍ في التصويرِ الاصطلاحيِّ، ومِن ثَمَّ فإنَّ هذا التحوُّلَ لا يقتضي بالضرورةِ استحداثَ قولٍ أُصوليٍّ جديدٍ، وإنَّما قد يَتحقَّقُ بإعادةِ تحريرِ الأقوالِ القائمةِ، وتمييزِ مراتبِها، وضبطِ ما بينها مِن وِفاقٍ وخلافٍ.

يَظهرُ هذا الاتجاهُ بوضوحٍ في المُصنَّفاتِ الحنبليةِ المُتأخِّرةِ، ولا سيَّما عندَ المَرْداويِّ في التحبيرِ شرحِ التحريرِ؛ إذ لم تَقتَصِرْ عِنايَتُهُ على نقلِ الأقوالِ والرواياتِ، بل اتَّجَهَ إلى جَمْعِها، وتحقيقِ نِسبَتِها، والتمييزِ بين الصحيحِ منها والمختارِ والمُعتمَدِ، والتنبيهِ إلى ما يكونُ الخلافُ فيهِ لفظيًّا أو قليلَ الأثرِ، ومِن ثَمَّ تُمَثِّلُ إضافَتُهُ في مواضعَ كثيرةٍ **تحوُّلًا مِن مجُرَّدِ حكايةِ الخلافِ إلى تحريرِ بِنيَتِهِ، وتحديدِ مرتبتِهِ داخلَ المذهبِ**، وهو ما أسهمَ في ضبطِ المادةِ الأُصوليَّةِ، وتقليلِ ما قد يَنشَأُ عن تداخلِ الرواياتِ، أو اختلافِ الاصطلاحاتِ مِن تَوَهُّمٍ في حقيقةِ الخلافِ(٨).

يَظهَرُ مثلًا في مسألةِ القياسِ في اللغةِ؛ إذ لا يُطلِقُ الخلافَ في القياسِ اللغويِّ على جميعِ الأسماءِ، بل يُحَرِّرُ محلَّ النزاعِ في الاسمِ الموضوعِ لِمُسَمًّى مُلازمٍ لمعنًى، وُجودًا وعَدَمًا، وهذا مِن صميمِ التحريرِ؛ لأنَّه يُضَيِّقُ دائرةَ الخلافِ، ويَمنَعُ تَوَهُّمَ عُمومِهِ(٩).

٣- التحوُّلُ الوظيفيُّ:

(٧) شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي (١/ ٢٤٦).
(٨) ينظر: مقدمة تحقيق كتاب التحبير للمرداوي (١/ ١١٢).
(٩) التحبير للمرداوي (٢/ ٥٩٦).

ويُقصَدُ به بقاءُ المفهومِ الأُصوليِّ في أصلِهِ، مع **اتساعِ الوظيفةِ التي يُؤدِّيها داخلَ عملية الاستدلالِ**؛ بحيثُ لا يَقتَصِرُ أثرُهُ على الوظيفةِ التي ارتبَطَ بها ابتداءً، بل يَكتَسِبُ أدوارًا أُخرى في تفسيرِ الحُكمِ، أو ضبطِ الاستنباطِ، أو تقويةِ الدليلِ، أو منعِ تعديةِ الحُكمِ إلى غيرِ محلِّهِ.

وتَبرُزُ أهميَّةُ هذا النوعِ مِن التحوُّلِ في أنَّه لا يَتعلَّقُ بوجودِ المسألةِ أو عدمِها، وإنَّما بالسؤالِ عن **الدورِ الذي أصبَحَ يُؤدِّيه المفهومُ الأُصوليُّ داخلَ البِنيةِ الاستدلاليَّةِ**.

ومِن أوضحِ أمثلتِهِ ما يَظهَرُ في العِلَّةِ القاصرةِ؛ إذ لم يَعُدِ اعتبارُها مُتوقِّفًا على قُدرَتِها على تعديةِ الحُكمِ إلى فرعٍ جديدٍ، بل صار لها وظائفُ أُخرى مُستقلَّةٌ عن التعديةِ؛ فقد ذَكَرَ ابنُ النَّجَّارِ أنَّ مِن فوائِدِها: «معرفةَ المُناسبةِ، ومنعَ الإلحاقِ، وتقويةَ النصِّ»[١٠]، ثم زاد نقلًا عن غيرِه: زيادةَ الأجرِ عند قصدِ الامتثالِ لأجلِها، وهذا يَكشِفُ عن تحوُّلٍ في وظيفةِ العِلَّةِ مِن مُجَرَّدِ كونِها واسطةً لنقلِ الحُكمِ مِن الأصلِ إلى الفرعِ إلى كونِها كذلك وسيلةً لكشفِ مُناسَبةِ الحُكمِ وحِكمَتِهِ، ومنعِ الإلحاقِ عندَ انتفاءِ الجامعِ، وتقويةِ الدليلِ إذا كان مُستَنَدُه ظَنِّيًّا، ومِن ثَمَّ اتَّسَعَ مفهومُ العِلَّةِ مِن وظيفةِ تعديةِ الحُكمِ إلى **وظائفَ تفسيريةٍ ومانعةٍ وتقويةٍ للاستدلالِ**.

٤ – التحوُّلُ الاستيعابيُّ:

ويُقصَدُ بِهِ انتقالُ بناءٍ أُصوليٍّ، أو تقسيمٍ، أو طريقةٍ في مُعالَجةِ المسألةِ مِن مدرسةٍ أُصوليَّةٍ أُخرى إلى المُدوَّنةِ الحنبليَّةِ، ثم إعادةُ توظيفِهِ بما يَنسَجِمُ مع أُصولِ المذهبِ ومسالكِ استدلالِهِ، ولا يَقتَضي ذلك تطابُقَ المفهومِ في المدرستينِ، بل قد ينتقلُ المُصطلَحُ أو بعضُ وظائفِهِ ثم يُعادُ تحديدُ معناهُ وحُدودِهِ داخلَ البناءِ الحنبليِّ.

ومِن أوضحِ أمثلةِ ذلك **الاستحسانُ**؛ فقد اشتُهِرَ في المُدوَّنةِ الحنفيَّةِ بوصفِهِ مَسلَكًا يَقومُ على العُدولِ عن مُوجَبِ قياسٍ ظاهرٍ إلى حُكمٍ دَلَّ عليهِ دليلٌ أقوى أو معنًى أرجَحُ، وتعَدَّدَتْ عندَهُم صُوَرُهُ بحَسَبِ مُستَنَدِهِ مِن نصٍّ أو إجماعٍ أو ضرورةٍ أو عُرفٍ ونحوِ ذلك[١١]، أمَّا في المُدوَّنةِ الحنبليَّةِ فلم يستقرَّ المُصطلَحُ بالمعنى الحنفيِّ نفسِه على صورةٍ واحدةٍ؛ بل وَرَدَتْ لهُ تفسيراتٌ وتخريجاتٌ مختلفةٌ، مِن أبرزِها: حَملُ بعضِ صُوَرِها على **تخصيصِ العِلَّةِ، أو العدولُ عن قياسٍ إلى دليلٍ أقوى، أو العملُ بدليلٍ خاصٍّ يَمنَعُ اطِّرادَ الحُكمِ القياسيِّ**[١٢].

(١٠) شرح الكوكب المنير لابن النجار (١/ ٤٩٢).
(١١) ينظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٠)، الفصول في الأصول للجصاص (٤/ ٢٢٥).
(١٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٥/ ١٦٠٧)، روضة الناظر (١/ ٤٧٢)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ١٩٠).

ومِن ثَمَّ فإنَّ حُضورَ الاستحسانِ في المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ لا يَدُلُّ على مُجَرَّدِ نقلِ مفهومٍ حنفيٍّ جاهزٍ، وإنَّما على **استيعابِ أداةٍ أُصوليَّةٍ شائعةٍ، وإعادةِ ضَبْطِها وَفْقَ أُصولِ المذهبِ، ومَرْوِيَّاتِ الإمامِ أحمدَ**، ويَظهَرُ ذلك عندَ أبي يَعْلى في عنايتِهِ بالاستحسانِ وتقسيماتِهِ، وتخريجِهِ على رواياتِ الإمامِ أحمدَ.

وتَكمُنُ الدلالةُ المنهجيَّةُ لهذا المثال في أنَّ التحوُّلَ لم يَقَعْ في مُجَرَّدِ إضافةِ بابٍ جديدٍ، بل في **إعادةِ تشكيلِ معنى الأداةِ المُستَوعِبةِ ووظيفتِها** داخلَ المدرسةِ الحنبليَّةِ؛ ولذلك فالأدَقُّ وصفُه بالتحوُّلِ الاستيعابيِّ أو التفاعليِّ، لا بالتبعيَّةِ لمذهبٍ آخَرَ.

وهذه الأنواعُ الأربعةُ قد تتداخلُ؛ فقد يكونُ التحوُّلُ بنائيًّا ووظيفيًّا معًا، أو تحريريًّا واستيعابيًّا، والمقصودُ تحديدُ الجهةِ الغالبةِ في كلِّ موضعٍ.

❁❁❁

المطلَبُ الثاني: ضوابطُ التمييزِ بين التحوُّلِ المنهجيِّ ومُجَرَّدِ التوسُّعِ أو الاختلافِ في العَرضِ

الضابطُ الأولُ: **ثبوتُ الصورةِ السابقةِ**: لا يُمكِنُ وصفُ إضافةٍ بأنَّها تحوُّلٌ منهجيٌّ ما لم تُحَدَّدِ الصورةُ السابقةُ التي انتَقَلَتْ عنها؛ ولذلك لا يَكْفي أنْ يَظهَرَ عندَ ابنِ النَّجَّارِ أو المَرْداويِّ تقسيمٌ أو تحريرٌ لم نَجِدْهُ في موضعٍ مُعَيَّنٍ مِن مُصَنَّفٍ سابقٍ، بل لا بُدَّ مِن استقراءِ المُصنَّفاتِ المتقدِّمةِ؛ للتأكُّدِ مِن أنَّ الإضافةَ لم تَكُنْ موجودةً مِن قبلُ بصورةٍ مماثلةٍ، ومِن ثَمَّ يقومُ التحليلُ في هذهِ الدراسةِ على ثلاثِ حَلْقاتٍ مُترابطةٍ:

الصورة السابقة – الإضافة اللاحقة – الأثر المنهجي

فإذا تعذرَّ إثباتُ الحَلْقةِ الأُولى لم يصحَّ الجزمُ بأصالةِ التحوُّلِ.

الضابطُ الثاني: **أنْ يكونَ التغيُّرُ نوعيًّا لا كَمِّيًّا**: لا تُعَدُّ كثرةُ الأقسامِ، ولا زيادةُ الأمثلةِ، ولا إطالةُ المناقشةِ تحوُّلًا منهجيًّا في ذاتِها.

فقد يُورِدُ أبو يَعْلى مسألةً في صفحاتٍ قليلةٍ، ثم يأتي المَرْداويُّ فيُوَسِّعُها تَوَسُّعًا كبيرًا، ولا يكونُ ذلك تحوُّلًا ما لم يُصاحِبْهُ تَغَيُّرٌ في معيارِ التقسيمِ، أو تحريرِ محلِّ النزاعِ، أو إعادةِ توظيفِ القاعدةِ.

وهذا الضابطُ مُهِمٌّ بصفةٍ خاصَّةٍ عندَ التعاملِ مع المُصنَّفاتِ الموسوعيَّةِ؛ مثلِ التحبيرِ للمَرْداويِّ،

وشرحِ الكوكبِ المُنيرِ لابنِ النَّجَّارِ؛ لأنَّ حجمَ المادَّةِ وكثرةَ النقولِ قد تُوهِمُ التجديدَ، مع بقاءُ البِنْيةِ الأصليةِ موروثةً مِن السابقينَ.

الضابطُ الثالثُ: **تَرتُّبُ أثرٍ منهجيٍّ على التغيُّرِ**: يُشترطُ في التحوُّلِ أنْ يَترتَبَ عليه أثرٌ يُمكِنُ تحديدُهُ، كأن يُؤَدِّيَ إلى إعادةِ رسمِ حُدودِ الدليلِ، أو تغييرِ مِعيارِ تصنيفِ مسائلِهِ، أو تحريرِ الخلافِ، أو توسيعِ الوظيفةِ الاستدلاليةِ، أو التأثيرِ في الترجيحِ، ومِن ثَمَّ لا يَدخُلُ في التحوُّلِ الاختلافُ اللفظيُّ الذي لا يُغَيِّرُ بناءَ المسألةِ ولا أثرَها.

الضابطُ الرابعُ: **تمييزُ التحوُّلِ المنهجيِّ مِن اختلاف الرأي ومُقتَضَياتِ التصنيفِ**

لا يَكْفي اختلافُ الأُصوليِّينَ في الحُكمِ أو الترجيحِ لإثباتِ تحوُّلٍ منهجيٍّ؛ فقد تَتغيَّرُ الاختياراتُ مع بقاءَ طريقةِ المُعالَجةِ، وقد تَتَّفِقُ النتائجُ مع تغيُّرٍ مُؤَثِّرٍ في بناءِ المسألةِ، أو تصنيفِها، أو تحريرِ محلِّ النزاعِ فيها، أو وظيفتِها الاستدلاليَّةِ، كما تُراعى طبيعةُ المُصنَّفِ وغَرَضُهُ؛ فما يَقتَضيهِ الاختصارُ أو الشرحُ أو التعليمُ أو تحريرُ المذهبِ مِن تفاوتٍ في التفصيلِ والترتيبِ لا يُعَدُّ بمُجَرَّدِهِ تحوُّلًا منهجيًّا، وإنما يَثبُتُ التحوُّلُ بالنظرِ في أثرِ التغيُّرِ في طريقةِ تناوُلِ المسألةِ، مع تمييزِهِ مِن مُجَرَّدِ اختلافِ الرأيِ أو العَرضِ.

وتَظهَرُ أهميةُ هذا الضابطِ بوجهٍ خاصٍّ عندَ المُقارَنةِ بين المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ؛ إذ تختلفُ طبيعتُها بين كتبٍ مُؤَسِّسةٍ، ومُختصَراتٍ، وشروحٍ، وكُتُبٍ جامعةٍ، ومُصنَّفاتٍ تَهدُفُ إلى تحريرِ المذهبِ، مما يَقتَضي الحَذَرَ مِن نِسبةِ الفروقِ الناشئةِ عن وظيفةِ التصنيفِ إلى التطورِ المنهجيِّ نفسِهِ[١٣].

الضابطُ الخامسُ: **التحَقُّقُ مِن مصدرِ الإضافةِ**

إذا ظَهَرَتْ عندَ أحدِ أُصوليِّي الحنابلةِ مُعالَجةٌ جديدةٌ لمسألةٍ أُصوليَّةٍ، فلا يصحُّ المُبادَرةُ إلى عَدِّها إنشاءً مذهبيًّا خالصًا قبلَ تَتبُّعِ أُصولِها في المُصنَّفاتِ السابقةِ، داخلَ المذهبِ الحنبليِّ وخارجَهُ؛ إذ قد تكونُ هذهِ المُعالَجةُ امتدادًا لبناءٍ سابقٍ، أو تطويرًا له، أو نقلًا لطريقةٍ معروفةٍ في مدرسةٍ أُصوليَّةٍ أُخرى أُعيدَ توظيفُها داخلَ البناءِ الحنبليِّ.

ومِن ثَمَّ يَقتَضي إثباتُ التحوُّلِ المنهجيِّ البحثَ في مسارِ الفِكرةِ قبلَ ظُهورِها في المُصنَّفِ محلِّ الدراسةِ، والنظرَ في مدى سَبْقِ الحنابلةِ إليها، أو وجودِ نظائرَ لها عندَ الحنفيَّةِ أو المتكلمينَ أو غيرِهِم، ثم بيانَ مِقدارِ ما أحدثَهُ الأصوليُّ الحنبليُّ فيها مِن تعديلٍ، أو إعادةِ ترتيبٍ، أو توظيفٍ جديدٍ، وعلى

(١٣) ينظر: مناهج التأليف الأصولي في القرن الخامس الهجري، محمد الجابري، وقطب الريسوني (ص/ ٣٨٧-٤١٠).

هذا الأساسِ يُمكِنُ التمييزُ بين **الإنشاءِ، والتطويرِ، والاستيعابِ، وإعادةِ التوظيفِ**.

وتتأكَّدُ أهميةُ هذا الضابطِ عندَ دراسةِ القاضي أبي يَعْلى؛ إذ كَشَفَتِ الدراساتُ المعاصرةُ عن أثرٍ حَنَفيٍّ مُعتبَرٍ في تكوينِهِ الأُصوليِّ، ولا سيَّما في بعضِ طرائقِ عرضِ المسائلِ وبنائِها، الأمرُ الذي يُوجِبُ الاحترازَ مِن نسبةِ كلِّ مُعالَجةٍ تَظهَرُ في العُدَّةِ إلى أصلٍ حنبليٍّ داخليٍّ مَحْضٍ، بل ينبغي مُوازَنتُها بما سَبَقَها مِن مُصنَّفاتِ الحنفيةِ وغيرِهِم، مع مراعاةِ أنَّ مُجَرَّدَ وجودِ الأصلِ السابقِ لا يَنْفي خُصوصيَّةَ أبي يَعْلى؛ فقد يكونُ التحوُّلُ المنهجيُّ متمثلًا في **كيفيَّةِ إدخالِ ذلك البناءِ في المُدوَّنةِ الحنبليَّةِ، وإعادةِ تشكيلِه بما يُوافِقُ أُصولَ المذهبِ، وروايات الإمامِ أحمدَ**[١٤].

وبذلك لا يَقتَصِرُ البحثُ على رَصدِ ظُهورِ المُعالَجةِ الجديدةِ، بل يَتجاوزُ ذلك إلى تحديدِ **مصدرِها، ومسارِ انتقالِها، ومقدارِ التعديلِ الذي طرَأَ عليها، ووظيفتِها داخلَ البناءِ الحنبليِّ**؛ وهو ما يَمنَعُ مِن المُبالَغةِ في نسبةِ الابتكارِ مِن جهةٍ، كما يَمنَعُ مِن اختزالِ التطوُّرِ الحنبليِّ في مُجَرَّدِ النقلِ مِن جهةٍ أُخرى.

الضابطُ السادسُ: عدمُ افتراضِ خطيةِ التطوُّرِ: لا تنطلقُ هذه الدراسةُ مِن افتراضِ أنَّ مسارَ التأليفِ الأصوليِّ سارَ في خطٍّ مُتَّصِلٍ مِن البساطةِ إلى التعقيدِ، أو أنَّ كلَّ مُتأخِّرٍ يُمَثِّلُ بالضرورةِ مرحلةً أكثرَ تقدُّمًا مِن سابقِهِ؛ إذ إنَّ التحوُّلاتِ المنهجيَّةَ لا تجري دائمًا على نَسَقٍ تصاعديٍّ مُنتظمٍ، بل قد تَتعَدَّدُ مساراتُها، وتتداخَلُ اتجاهاتُها، ويظهرُ بعضُ مظاهرِ النُّضجِ المنهجيِّ عندَ مُتقَدِّمٍ، ثم لا يُحافِظُ عليها مَن جاءَ بعدَهُ.

فقد يَبلُغُ بعضُ الأُصوليِّينَ المُتقدِّمينَ درجةً عاليةً مِن تحريرِ محلِّ النزاعِ، أو إحكامِ التقسيمِ، أو الربطِ بين المسائلِ، ثم يأتي مُصَنِّفٌ لاحقٌ فيَختَصِرُ هذه المُعالجةَ، أو يُعيدُ ترتيبَها بما يُلائمُ غرضًا تعليميًّا أو مذهبيًّا أو اختصاريًّا، دونَ أنْ يَدُلَّ ذلك بالضرورةِ على تراجعٍ في العلمِ نفسِهِ، كما قد يَتقدَّمُ جانبٌ مِن البناءِ الأُصوليِّ في مرحلةٍ مُعَيَّنةٍ، في حينِ يبقى جانبٌ آخرُ على صُورَتِهِ السابقةِ، أو يعودُ إلى نمطٍ أقدَمَ مِن المُعالَجةِ.

ومِن ثَمَّ فإنَّ الدراسةَ لا تجعلُ الترتيبَ الزمنيَّ للمُصنَّفاتِ معيارًا كافيًا للحُكمِ على مقدارِ التحوُّلِ المنهجيِّ، وإنما تَنظُرُ في كلِّ مُصنَّفٍ مِن خلالِ بِنْيَتِهِ الداخليةِ، وصِلَتِهِ بما سَبَقَهُ، وما أحدَثَهُ مِن تغييرٍ

(١٤) ينظر: أثر الحنفية الأصولي على القاضي أبي يعلى الحنبلي وجهوده في تتبع آثار الحنابلة الأصولية، محمد طارق الفوزان، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ع:٧٠، ٢٠٢٣م (ص/ ٣١٧).

فعليٍّ في ترتيبِ المسائلِ، أو تحريرِها، أو وظيفتِها الاستدلاليةِ.

ولهذا تَستعمِلُ الدراسةُ مُصطلحَ «**التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ**» بدلًا مِن افتراضِ تطوُّرٍ تصاعديٍّ مستمرٍّ؛ لأنَّ الأولَ أوسَعُ وأدَقُّ في وصفِ حركةِ التأليفِ الأُصوليِّ بما فيها مِن تقدُّمٍ، واستمرارٍ، واختصارٍ، وإعادةِ بناءٍ، وتداخُلٍ بينَ المساراتِ(١٥).

الضابطُ السابعُ: التمييزُ بين التَّلَقِّي والتحريرِ والإنشاءِ

لا تتساوى المُصنَّفاتُ الأُصوليَّةُ في مِقدارِ ما تُضيفُهُ إلى البناءِ السابقِ، كما لا ينبغي قياسُ قيمةِ المُصنَّفِ بقَدْرِ ما يَشتَمِلُ عليه مِن آراءٍ جديدةٍ فحَسْبُ؛ إذ قد تَتمَثَّلُ إضافتُهُ المنهجيةُ في إعادةِ ضبطِ المادةِ السابقةِ، أو تحريرِ محلِّ النزاعِ، أو إعادةِ ترتيبِ الأقوالِ والعلاقاتِ بينها؛ ولذلكَ تُمَيِّزُ الدراسةُ بين ثلاثِ درجاتٍ رئيسةٍ مِن الإضافةِ:

أولًا: التَّلَقِّي؛ ويُقصَدُ به اعتمادُ البناءِ السابقِ، ونقلُهُ في الجملةِ مِن غيرِ تعديلٍ مُؤَثِّرٍ في طريقةِ تصنيفِ المسألةِ، أو تحريرِها، أو وظيفتِها داخلَ النَّسَقِ الأُصوليِّ، ولا يعني التَّلَقِّي انعدامَ القيمةِ العلميةِ للمُصنَّفِ، وإنما يعني أنَّ وظيفتَهُ في المسألةِ محلِّ الدراسةِ أقرَبُ إلى حِفظِ البناءِ السابقِ واستمرارِهِ منه إلى إعادةِ تشكيلِهِ.

ثانيًا: التحريرُ؛ ويُقصَدُ به إعادةُ مُعالَجةِ المادَّةِ الموروثةِ بما يَزيدُها ضبطًا وإحكامًا؛ كتحديدِ محلِّ الخلافِ، وتمييزِ الأقوالِ والرواياتِ، وترتيبِها، ونسبةِ الاختياراتِ إلى أصحابِها، والجمعِ بين المُتفرِّقِ منها، والكشفِ عن القيودِ والاستثناءاتِ المؤثرةِ فيها، وقد يكونُ هذا التحريرُ تحوُّلًا منهجيًّا مُعتبرًا، ولو لم يَنتَهِ إلى قولٍ أُصوليٍّ جديدٍ؛ لأنَّ الإضافةَ هنا واقعةٌ في **طريقةِ بناءِ المعرفةِ الأُصوليَّةِ وضَبْطِها**، لا في مُجَرَّدِ النتيجةِ.

ثالثًا: الإنشاءُ؛ ويُقصَدُ به إحداثُ بناءٍ أو تقسيمٍ أو معيارٍ أو طريقةِ مُعالَجةٍ، لم يَثبُتْ في حدودِ المجالِ الذي تَتبَعُهُ الدراسةُ سَبقُ المُصنِّفِ إليه، بحيثُ يَنتجُ عنهُ تَغَيُّرٌ ظاهرٌ في فَهْمِ المسألةِ، أو ترتيبِها، أو موقعِها، أو وظيفتِها الاستدلاليةِ، ولا تَثبُتُ صِفةُ الإنشاءِ بمُجَرَّدِ اختلافِ العبارةِ، أو زيادةِ التفصيلِ، بل لا بُدَّ مِن التحقُّقِ مِن عدمِ وُجودِ أصلٍ سابقٍ للمُعالَجةِ، مع مراعاةِ ما تَقرَّرَ مِن ضرورةِ تَتبُّعِ مصادرِها داخلَ المذهبِ وخارجَهُ.

ويَكتَسِبُ هذا التفريقُ أهميةً خاصَّةً عندَ تقويمِ أدوارِ الأُصوليِّينَ المُتأخِّرينَ؛ لأنَّ القيمةَ المنهجيَّةَ

(١٥) تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، أحمد الحسنات (ص/ ٣٩٣).

لا تَنحَصِرُ في الابتكارِ والإنشاءِ، فقد يكونُ إسهامُ المُصنَّفِ الأساسيُّ في تحريرِ البناءِ المذهبيِّ، وجَمْعِ أطرافِهِ، وضبطِ رواياتِهِ واختياراتِهِ، وإعادةِ تنظيمِ مادَّتِهِ، وهو إسهامٌ قد يكونُ أشدَّ أثرًا في استقرارِ المدرسةِ الأُصوليَّةِ مِن إضافةِ مسألةٍ جديدةٍ مُنفَرِدةٍ.

ويَظهرُ ذلكَ بوضوحٍ في تقويمِ دورِ المَرْداويِّ؛ إذ لا يَلزَمُ لإثباتِ أثرِهِ المنهجيِّ البحثُ عن ابتكارٍ مُستَقِلٍّ في كلِّ مسألةٍ، بل تَتجَلَّى أهميَّتُهُ في وظيفتِهِ التحريريَّةِ داخلَ المذهبِ الحنبليِّ، مِن خلالِ جَمْعِ الأقوالِ والرواياتِ، والتصحيحِ، وترتيبِ الخلافِ، واستيعابِ ما سَبَقَهُ مِن المادَّةِ الأُصوليَّةِ، ثم إعادةِ تقديمِها في صورةٍ أكثرَ إحكامًا، ومِن ثَمَّ فإنَّ وَصْفَ دورِهِ بأنَّهُ تحريريٌّ لا يَنتَقِصُ مِن قيمتِهِ، بل يُحَدِّدُ على نحوٍ أدقَّ طبيعةَ الإضافةِ التي قامَ بها[١٦].

وبهذه الضوابطِ يُصبِحُ الحُكمُ على التحوُّلاتِ قائمًا على المُوازنةِ التاريخيَّةِ والتحليلِ النصيِّ، لا على الانطباعِ، ويَتَّجِهُ البحثُ مِن مُجَرَّدِ وصفِ اختلافِ المُصنَّفاتِ إلى الكشفِ عن تغيُّرِ مَنطقِ بناءِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ، ووظيفتِها عبرَ مراحلِ التأليفِ الحنبليِّ.

❁❁❁

(١٦) ينظر: تصحيح العلامة المرداوي للمذهب الحنبلي، عبدالرحمن بن حسن، مجلة العلوم الإسلامية الدولية، جامعة المدينة العالمية، مج٦، ع٣، أكتوبر، ٢٠٢٢م (ص/ ٤١٥-٤١٨).

المبحَثُ الأولُ

التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول دليلِ الكتابِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ

يَظهَرُ مِن استقراءِ المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليةِ أنَّ التحوُّلَ في تناولِ دليلِ الكتابِ لم يَتعَلَّقْ بحُجِّيَّتِهِ مِن حيثُ الأصلُ؛ إذ ظلَّ القرآنُ عندَهُم أصلَ الأدلةِ ومصدرَها الأولَ، وإنما وَقَعَ التحوُّلُ **في طريقةِ بناءِ المسائلِ المُتعلِّقة به، وتحديدِ حُدودِها، وتصنيفِها، وفي طرائقِ تحريرِ دلالاتِهِ ووظائفِ القواعدِ المتصلة به**؛ ولذلك لا يُقاسُ هذا التحوُّلُ بكثرةِ المسائلِ التي أضافَها المُتأخِّرُ إلى ما سَبَقَهُ، وإنما بما وَقَعَ مِن انتقالٍ في منطقِ بناءِ المادَّةِ: مِن تداخُلِ خصائصِ الكتابِ مع مباحثِ الدلالةِ، إلى التمييزِ بينَهُما، ثم إلى إعادةِ توزيعِ المسائلِ بحَسَبِ اختِصاصِها ووظيفَتِها، فضلًا عن تطوُّرِ طرائقِ تحريرِ مسائلِ القِراءاتِ، والتفسيرِ، والمُحكَمِ والمُتشابِهِ، والنَّسخِ.

ويَظهَرُ هذا المسارُ منذُ مرحلةِ التأسيسِ عندَ القاضي أبي يَعْلى، ثم يَتدرَّجُ في مُصنَّفاتِ أبي الخَطَّابِ وابنِ عَقيلٍ، ويأخذُ صورةً بنائيَّةً أوضحَ عندَ ابنِ قُدامةَ، ثم يَتَّجِهُ إلى مزيدٍ مِن الاستقلالِ النقديِّ عندَ الطُّوفيِّ وفي المُسَوَّدةِ، قبلَ أن تَنتَقِلَ المُدَوَّنةُ في مرحلةِ المَرْداويِّ إلى التحريرِ والتقنينِ المذهبيِّ، وتنتهي عندَ ابنِ النَّجَّارِ إلى صياغةِ معيارٍ تصنيفيٍّ أكثرَ صراحةً وانتظامًا، ويُمكِنُ رَدُّ أبرزِ هذه التحوُّلاتِ إلى مطلبينِ:

المطلَبُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في بناءِ مسائلِ دليلِ الكتابِ وتصنيفِها

تبدأُ أُولى ملامحِ التحوُّلِ في تناولِ دليلِ الكتابِ مِن طبيعةِ التدوينِ الأُصوليِّ الحنبليِّ في مرحلتِهِ المُبَكِّرةِ؛ فلم يَكُنْ بين يدي القاضي أبي يَعْلى مُصَنَّفٌ حنبليٌّ أُصوليٌّ سابقٌ مُستوعِبٌ لأبوابِ العلمِ، يُمكِنُ أنْ يَنطَلِقَ مِن ترتيبِهِ أو يُعيدَ بِناءَهُ، وإنما كانتِ المادَّةُ الأُصوليَّةُ مُوَزَّعةً في نُصوصِ الإمامِ أحمدَ، ومسائلِ أصحابِهِ، وما تَضمَّنَتْهُ كُتُبُ الفقهِ والتفسيرِ والحديثِ والاعتقادِ مِن تقريراتٍ ذاتِ صِلةٍ بأُصولِ الاستدلالِ، ومِن ثَمَّ تَمَثَّلَتْ أهميَّةُ «العُدَّةِ» في جَمْعِ جانبٍ كبيرٍ مِن هذهِ المادَّةِ وإدخالِها في بِناءٍ أُصوليٍّ مُنظَّمٍ، ورَبْطِها بالمباحثِ والمُصطلَحاتِ التي استقرَّ تداوُلُها في علمِ الأُصولِ؛ فبَحَثَ أبو يَعْلى الحقيقةَ والمجازَ، والعُمومَ والخُصوصَ، والمُجمَلَ والبيانَ، والمُحكَمَ والمُتشابِهَ، والنَّسْخَ، وغيرَها مِن المسائلِ المُتَّصِلةِ بفَهْمِ الخِطابِ الشرعيِّ والاستدلالِ به.

غيرَ أنَّ هذا البناءَ المُبَكِّرَ اتَّسَمَ بدرجةٍ مِن التداخُلِ بين **دليلِ الكتابِ وبين المباحثِ الدلاليَّةِ**

المُوَصِّلةِ إلى فَهْمِهِ؛ إذ لم تَكُنِ الحدودُ الفاصلةُ بين ما يَختَصُّ بالكتابِ وما يَشتَرِكُ في دلالاتِ الخِطابِ قد استقَرَّتْ بعدُ على صورةٍ مُستَقِلَّةٍ واضحةٍ؛ ولذلك جاءَتْ مباحثُ الحقيقةِ والمجازِ، والعُمومِ والخُصوصِ، والمُجمَلِ والبيانِ، والمُحكَمِ والمُتَشابِهِ، والنَّسْخِ، مُتَّصِلةً اتصالًا وثيقًا بعمليةِ فهمِ النصِّ الشرعيِّ، واستنباطِ الحُكمِ منه، وهو ما يَكشِفُهُ ترتيبُ «العُدَّةِ» وطريقةُ توزيعِ هذه المباحثِ فيه.

وعلى هذا: فإنَّ الإضافةَ المنهجيَّةَ لأبي يَعْلى لا ينبغي أنْ تُقاسَ بمدى إنشائه لكلِّ مسألةٍ مِن هذه المسائلِ ابتداءً، وإنَّما بما أحدَثَه مِن **نقلٍ للمادَّةِ الحنبليَّةِ مِن حالِ التفرُّقِ في الرواياتِ والمسائلِ والتطبيقاتِ إلى صورةٍ أقربَ إلى البناءِ الأُصوليِّ المتكاملِ**.

ولذلك تُمَثِّلُ «العُدَّةُ» في المسارِ الحنبليِّ مرحلةً تأسيسيةً مُهِمَّةً، اجتمَعَتْ فيها المادَّةُ المنقولةُ عن الإمامِ أحمدَ وأصحابِهِ مع القوالبِ الاصطلاحيةِ وطرائقِ المُعالَجةِ التي عَرَفَها التأليفُ الأُصوليُّ في عصرِ أبي يَعْلى، فتَهَيَّأَ بذلك للمُدَوَّنةِ الحنبليَّةِ بِناءٌ يُمكِنُ لمَن جاءَ بعدَهُ أنْ يُحَرِّرَهُ أو يَختَصِرَهُ أو يُعيدَ ترتيبَهُ[١٧].

ومِن ثَمَّ يُمكِنُ وصفُ مرحلةِ أبي يَعْلى بأنَّها **مرحلةُ تأسيسٍ وجَمْعٍ للمادَّةِ الأُصوليَّةِ** أكثرَ مِن كونِها مرحلةَ فصلٍ تصنيفيٍّ دقيقٍ بين أنواعِ المباحثِ؛ إذ كان البناءُ ما يزالُ يقومُ على جَمْعِ ما يحتاجُ إليه المجتهدُ في فَهْمِ الخِطابِ الشرعيِّ والاستدلالِ به، ولم يَتبَلْوَرْ بعدُ بصورةٍ صريحةٍ معيارٌ يُمَيِّزُ بين **المسائلِ المُختصَّةِ بدليلٍ بعينِهِ** وبين **المباحثِ الدلالية المشتركةِ بين الأدلةِ**.

وهذا هو الاتِّجاهُ الذي سيزدادُ وُضوحًا في المراحلِ اللاحقةِ مِن التأليفِ الحنبليِّ.

وحافظَ أبو الخَطَّابِ في التمهيدِ على الإطارِ العامِّ الذي أَسَّسَهُ شَيخُهُ؛ ولذلك لم يقعْ عندَه انقلابٌ في تصنيفِ دليلِ الكتابِ، وإنما اتَّجَهَتْ إضافتُهُ إلى مزيدٍ مِن **التحريرِ الداخليِّ للعلاقاتِ بين المسائلِ**.

فظلَّ البحثُ في الحقيقةِ والمجازِ، والمُحكَمِ والمُتَشابِهِ، والتفسيرِ، والنَّسخِ، مُتَّصِلًا بمسارِ فَهْمِ الكتابِ، لكنَّهُ أبرزَ بصورةٍ أوضحَ آثارَ الخلافِ في العملِ بالدليلِ؛ فبَحَثَ الزيادةَ على النصِّ وآثارَ الخلافِ فيها، كما تناوَلَ تخصيصَ عُمومِ القرآنِ بالأدلةِ الظَّنِّيَّةِ وخبرِ الواحدِ[١٨].

---

(١٧) ينظر: أثر الحنفية الأصولي على القاضي أبي يعلى الحنبلي وجهوده في تتبع آثار الحنابلة الأصولية، محمد الفوزان، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع٧٠، ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م (ص/ ٣٧٧).

(١٨) التمهيد لأبي الخطاب (٢/ ٢٤٩).

أمَّا ابنُ عَقيلٍ فقد اتَّجَهَ بالمُعالَجةِ الأُصوليَّةِ إلى مَزيدٍ مِن **التحليلِ الداخليِّ للمسألة وإحكامِ بنائها الجَدَليِّ**؛ إذ أصبحتِ الحدودُ والفروقُ والاعتراضاتُ والأجوبةُ أكثرَ حُضورًا في طريقة عَرضِهِ، فلم تَعُدِ المسألةُ تَقتَصِرُ على تقريرِ القولِ وذِكرِ دليلِهِ، بل أخَذَتْ تَتشكَّلُ في بناءٍ يَبدأُ بتحريرِ محلِّ النِّزاعِ، ثم إقامةِ الدليلِ، فعَرْضِ اعتراضاتِ المُخالِفِ ومُناقشَتِها والجوابِ عنها، ويَظهَرُ ذلك بوضوحٍ في مباحثِ النَّسخِ والتخصيصِ؛ فقد أفرَدَ الكلامَ على الفرقِ بينَهُما، وذَكَرَ وُجوهًا مُتعَدِّدةً للتمييزِ، مِن أبرزِها أنَّ النَّسخَ يَرفَعُ حُكمًا ثَبَتَ إرادةُ العملِ به، أمَّا التخصيصُ فيُبيِّنُ أنَّ بعضَ أفرادِ العامِّ لم يَكُنْ مُرادًا مِن ابتداءِ الخطابِ[١٩].

ويَتَّضِحُ مِن هذا النمطِ مِن المُعالَجةِ أنَّ الإضافةَ عندَ ابنِ عَقيلٍ لم تَتمَثَّلْ بعدُ في إعادةِ رسمِ الحدودِ التصنيفيةِ بين دليلِ الكتابِ ومباحثِ الدلالةِ، وإنما في **تعميقِ صناعةِ المسألةِ الأُصوليَّةِ نفسِها** مِن خلالِ زيادةِ العِنايةِ بالفروقِ، وتحريرِ محلِّ الخلافِ، وترتيبِ الاعتراضاتِ والأجوبةِ، ومِن ثَمَّ يُمكِنُ وَصفُ مرحلتِهِ بأنَّها مرحلةُ انتِقالٍ مِن مُجَرَّدِ تنظيمِ المادةِ الموروثةِ إلى مرحلةٍ تحليليَّةٍ أكثرَ تنظيمًا.

ويَظهَرُ التحوُّلُ التصنيفيُّ الأوضحُ عند ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ»؛ إذ صَرَّحَ في مُقدِّمةِ الكتابِ بتقسيمِهِ إلى ثمانيةِ أبوابٍ، فجَعَلَ البابَ الثانيَ في «تفصيلِ الأُصولِ» وهي: الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والاستصحابُ، ثم أفرَدَ البابَ الرابعَ لـ«تقاسيمِ الكلامِ والأسماءِ»، والبابَ الخامسَ للأمرِ والنَّهيِ والعُمومِ والاستثناءِ والشرطِ، وما يُقتَبَسُ مِن الألفاظِ مِن إشارتِها وإيمائِها[٢٠].

وهذه النَّقلةُ ليست مُجَرَّدَ تقديمٍ وتأخيرٍ؛ لأنَّها تَدُلُّ على تغيُّرِ معيارِ التصنيفِ نفسِه: فالحقيقةُ والمجازُ والعمومُ والأمرُ لا تُلحَقُ بالكتابِ لِمُجَرَّدِ كثرةِ تطبيقاتِها القرآنيةِ، بل تُصَنَّفُ بحَسَبِ وظيفتِها العامَّةِ في فَهْمِ الخِطابِ.

ويَدُلُّ هذا البناءُ على أثرٍ واضحٍ لطريقةِ المُتكلِّمينَ، ولا سيَّما «المُستصفى» للغزاليِّ؛ تَتَّضِحُ في استيعابِ بناءٍ سَبَقَ في مدرسةٍ أُخرى وإعادةِ إدخالِهِ في مُصَنَّفٍ حنبليٍّ[٢١].

وهو ما يَظهَرُ عندَ مُوازنةِ ترتيبِ «روضةِ الناظرِ» بترتيبِ «المُستصفى»، ومِن هنا يُعَدُّ تحولُه في

(١٩) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٥/ ٤٦٧).

(٢٠) روضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٥٢).

(٢١) المستصفى للغزالي (ص/ ٨)، موازنة بين المستصفى للغزالي وروضة الناظر لابن قدامة في المنهج والاختيار، مسطاري (ص/ ٢٩٥-٢٩٧) مجلة الزهراء، مج١٩، ع٢، ٢٠٢٢م.

هذا الموضعِ تحوُّلًا استيعابيًّا وبنائيًّا معًا؛ إذ اتجهتِ المُدَوَّنةُ الحنبليَّةُ معه إلى فصلٍ أكثرَ وُضوحًا بين «الدليلِ» و«آلةِ الدلالةِ»، ومع تأثُّرِ ابنِ قُدامةَ الواضحِ بالمُستصفى في البِناءِ والمنهجِ العامِّ، فإنَّهُ لم يَلتزِمِ اختياراتِ الغزاليِّ التزامًا تامًّا، بل خالَفَه في عددٍ مِن المسائلِ، وأعادَ توظيفَ مادَّتِهِ داخلَ الإطارِ الحنبليِّ، ومِن ثَمَّ كانت صِلَتُهُ بالغزاليِّ استيعابًا منهجيًّا مع استقلالٍ في الاختيارِ والترجيحِ، لا مُجَرَّدَ مُتابعةٍ أو اختصارٍ[٢٢].

ثم واصلَ الطوفيُّ هذا الاتجاهَ، لكنَّهُ جَعَلَهُ أكثرَ ظُهورًا مِن خلالِ مُعالَجةِ المسألةِ الواحدةِ على مستويينِ مختلفينِ بحَسَبِ زاويةِ النظرِ؛ فبَحَثَ الحقيقةَ والمجازَ ضِمنَ فصلِ اللُّغاتِ باعتبارِهما ظاهرتينِ دلاليتينِ عامَّتينِ، وتَوَسَّعَ هناك في تعريفِ المجازِ وشروطِ استعمالِهِ، ثم عادَ في بابِ الكتابِ إلى بحثِ المسألةِ الخاصَّةِ: **هل يقعُ المجازُ في القرآنِ؟** فجَعَلَها مِن المسائلِ المُتعلِّقةِ بكتابِ اللهِ[٢٣]، وهذا يعني أنَّ المسألةَ لم تَعُدْ تُصَنَّفْ على أساسِ موضوعِها الظاهريِّ فقط، وإنما بحَسَبِ **درجةِ اختصاصِها**.

فتعريفُ المجازِ وأقسامُهُ وشروطُهُ قاعدةٌ لغويةٌ مُشتركةٌ، أمَّا وُقوعُ المجازِ في القرآنِ فمسألةٌ مُختَصَّةٌ بدليلِ الكتابِ، وهذا الفصلُ بين ما يختصُّ بالكتابِ، وما يَلحَقُ بنظريةِ الدلالةِ العامَّةِ يُمَثِّلُ مرحلةً مُتقَدِّمةً في التمييزِ بين ما يَلحَقُ بدليلِ «القاعدةِ العامَّةِ»، و«تطبيقِها الخاصِّ».

ومع أنَّ «شرحَ مُختصَرِ الروضةِ» قائمٌ في أصلِهِ على مَتنٍ اختصَرَهُ الطوفيُّ مِن «روضةِ الناظرِ» لابنِ قُدامةَ، فإنَّ ذلك لم يَجعَلْهُ تابعًا لصاحبِ الروضةِ في جميعِ اختياراتِهِ؛ إذ أفادَ مِن بنائِهِ وترتيبِهِ ومادَّتِهِ، ثم مارسَ في الشرحِ قَدْرًا ظاهرًا مِن الاستقلالِ في التحريرِ والترجيحِ والنقدِ، فخالفَ ابنَ قُدامةَ في عددٍ مِن المسائلِ، وأعادَ النظرَ في بعضِ تقريراتِهِ، بل صَرَّحَ في مواضعَ بعدمِ ارتضائِهِ بعضَ ما تَلَقَّاهُ عنهُ، ومِن ثَمَّ فصِلةُ الطُّوفيِّ بالروضةِ أقرَبُ إلى استيعابِ بناءٍ سابقٍ مع إعادةِ تحريرِهِ وتوسيعِهِ ومُخالفتِهِ عندَ ظُهورِ وجهٍ أقوى، لا إلى مُجَرَّدِ المُتابَعةِ أو الاختصارِ[٢٤].

ويتأكَّدُ استقلالُ الطُّوفيِّ التصنيفيُّ والتحريريُّ في مسائلَ أُخرى؛ ففي القراءاتِ فَرَّقَ بين تواتُرِ أصلِ القرآنِ وبين تواتُرِ طُرُقِ القِراءاتِ السَّبْعِ عن النبيِّ ﷺ وصَرَّحَ بأنَّ القِراءاتِ مُتواتِرةٌ عن الأئمةِ

(٢٢) ينظر: المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية التي خالف فيها ابن قدامة في الروضة الغزالي في المستصفى: استقراء ودراسة مقارنة، عبد الرحمن السديس (ص/ ١٥٤-١٥٦)، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٢٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/ ٢٨).

(٢٤) ينظر: مقدمة المحقق: لكتاب شرح مختصر الروضة (ص/ ١٨-١٩)، طبعة الرسالة.

السبعةِ، أمَّا تواترُها مِن النبيِّ ﷺ إليهم ففيه عندَه نَظَرٌ[٢٥] وهذه المُعالَجةُ لا تَعْنينا هنا مِن حيثُ تقويمُ الرأيِ في علمِ القِراءاتِ، وإنما مِن حيثُ طريقةُ بناءِ المسألةِ؛ إذ لم يُجرِ حُكمَ القرآنِ على وُجوهِ الأداءِ على وجهٍ واحدٍ، بل مَيَّزَ بينَهُما مِن حيثُ طبيعةُ الاستدلالِ وآثارُهُ، وفَكَّكَ القضيةَ إلى **طبقاتٍ مختلفةٍ مِن الثبوتِ والنقلِ، ونَصُّه في ذلك صريحٌ في استقلالِهِ عن التقرير الذي بَدَأَ به على طريقةِ الأكثرينَ.**

وفي المُسَوَّدةِ يَتَّخِذُ التحوُّلُ شكلًا مختلفًا؛ فهي بطبيعتِها تَجمَعُ بين تقريراتِ أبي البركاتِ المجدِ وابنِهِ عبدِ الحَليمِ وتعليقاتِ الشيخِ تَقيِّ الدِّينِ، فلا تُمَثِّلُ منهجَ مُؤَلِّفٍ واحدٍ، إلا أنَّ تعليقاتِ الشيخِ تقيِّ الدينِ تُمَثِّلُ انتقالًا مِن مُجرَّدِ العملِ داخلَ التصنيفاتِ الموروثةِ إلى مراجعةِ بعضِ هذهِ التصنيفاتِ والمفاهيمِ مِن داخلِها، ويَظهَرُ ذلك في الحقيقةِ والمجازِ[٢٦]، وفي إعادةِ تحليلِ المُحكَمِ والمُتَشابِهِ[٢٧]، وفي التفريقِ بين أنواعِ ما يُسمَّى نَسْخًا[٢٨]، فلم يَعُدِ السؤالُ في بعضِ المواضعِ: أيُّ الأقوالِ أصحُّ داخلَ التقسيمِ؟ وإنما: هل هذا التقسيمُ نفسُه يُعَبِّرُ بدِقَّةٍ عن طريقةِ استعمالِ النصِّ واللغةِ؟ ولذلك تُمَثِّلُ المُسَوَّدةُ مرحلةً مُهِمَّةً في الانتقالِ مِن التحريرِ داخلَ البناءِ الموروثِ إلى النقدِ لهذا البناءِ.

أمَّا المَرْداويُّ فقد اختلفتِ الوظيفةُ الغالبةُ لمُصَنَفِهِ؛ إذ لم يَعُدِ التحدي الرئيسُ تأسيسَ أبوابِ العلمِ أو إنشاءَ مادَّتِهِ الأُولى، وإنما التعاملُ مع موروثٍ حنبليٍّ واسعٍ تراكَمَتْ فيهِ الرواياتُ والوجوهُ والاختياراتُ؛ ولذلكَ اتَّجَهَ «التحبيرُ» إلى جَمْعِ هذا الموروثِ، وضبطِ نِسَبِ الأقوالِ، وترتيبِ مراتبِها، والتمييزِ بين ما يُمَثِّلُ المذهبَ وما هو اختيارٌ لبعضِ الأصحابِ، مع توسيعِ المُقارَنةِ بأقوالِ الأُصوليِّينَ مِن خارجِ المذهبِ.

ويَظهَرُ ذلك بوضوحٍ في **دليلِ الكتابِ، في مسألةِ البسملةِ**؛ إذ لم يَكتَفِ المَرْداويُّ بعرضِ الخلافِ في كونِها مِن القرآنِ، بل بَدَأَ بتحريرِ محلِّ الاتفاقِ، فقَرَّرَ أنها بعضُ آيةٍ مِن سورةِ النملِ قطعًا، وأنَّها ليست في أولِ سورةِ «بَرَاءَةٌ»، ثم انتقلَ إلى موضعِ الخلافِ في سائرِ السورِ، وجَمَعَ الأقوالَ والرواياتِ الواردةَ فيه، وحَدَّدَ ما يراهُ الصحيحَ في المذهبِ، وتَدُلُّ هذه المُعالَجةُ على وظيفةٍ تحريريةٍ واضحةٍ؛

(٢٥) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/ ٢١-٢٤).
(٢٦) المسودة لآل تيمية (ص/ ٣٨٧-٣٨٨).
(٢٧) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٤٤-١٤٦).
(٢٨) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٠٧).

لأنَّ المَرْداويَّ لم يُنشِئْ أصلَ المسألةِ، وإنما جَمَعَ مادَّتَها المُتفرِّقةَ، وفَصَلَ محلَّ الاتفاقِ عن محلِّ النزاعِ، ورَتَّبَ الأقوالَ، وحَدَّدَ مَوقِعَ المذهبِ الحنبليِّ بينها[٢٩].

ومِن ثَمَّ فإنَّ قيمةَ المَرْداويِّ المنهجيةَ في هذا الموضعِ لا تَتمَثَّلُ في ابتكارِ قولٍ جديدٍ في البسملةِ، وإنما في تحويلِ الخلافِ الموروثِ إلى مادَّةٍ مُحَرَّرةٍ معلومةِ المراتبِ؛ وهو مِثالٌ دالٌّ على انتقالِ وظيفةِ المُصَنَّفِ الأُصوليِّ في هذه المرحلةِ مِن مُجَرَّدِ جَمْعِ الأقوالِ أو إنتاجِها إلى ضبطِ الموروثِ، وتحديدِ محلِّ النزاعِ فيه، وبيانِ المُعتمَدِ داخلَ المذهبِ.

ويَبلُغُ هذا المسارُ صورةً أكثرَ صراحةً عندَ ابنِ النَّجَّارِ؛ إذ لم يَعُدِ الفصلُ بين المختصِّ والمُشتركِ مفهومًا يُستنبطُ مِن ترتيبِ الأبوابِ، بل صَرَّحَ به فقال: «لمَّا فَرَغَ مِن الأبحاثِ المُختَصَّةِ بكلِّ واحدٍ مِن الكتابِ والسُّنَّةِ والإجماعِ شَرَعَ في الأبحاثِ المُشتركةِ بين هذه الثلاثةِ»[٣٠].

❁❁❁

المطلَبُ الثاني: التحوُّلات المنهجيَّةُ في مُعالَجةِ مسائل دليلِ الكتابِ

أولًا: التحوُّلُ في تناوُلِ مسألة تفسيرِ القرآنِ

بَدَأَ القاضي أبو يَعْلى مُعالَجةَ التفسيرِ في «العُدَّةِ» مِن التمييزِ بين التفسيرِ بالرأي المُجَرَّدِ والتفسيرِ المُستَنِدِ إلى أصلٍ مُعتبَرٍ؛ فمَنَعَ الأولَ، وأجازَ تفسيرَ القرآنِ بمُقتَضى اللغةِ، مُستَنِدًا إلى ما وَرَدَ عن الإمامِ أحمدَ من تفسيرِ بعضِ الآياتِ على وفقِ الاستعمالِ العربيِّ، وقد استخلصَ مِن إحدى رواياتِهِ قولَهُ: «وظاهرُ هذا أنَّه أجازَ تفسيرَ القرآنِ على مُقتَضى اللغةِ»[٣١]، فالمسألةُ عندَه لم تَقُمْ على منعِ التفسيرِ بالرأي منعًا مُطلقًا، وإنما على تحديدِ ما يصحُّ الاعتمادُ عليه في فَهْمِ القرآنِ، مع جَعْلِ المأثورِ عن الإمامِ أحمدَ أساسًا في تقريرِ الحكمِ والاستدلالِ له.

أمَّا منهجُ أبي الخَطَّابِ في التمهيدِ فصَرَّحَ باتصالِهِ بما قَرَّرَهُ شيخُهُ، فقال: «يجوزُ تفسيرُ القرآنِ على مُقتَضى اللغةِ، ذَكَرَهُ شيخُنا»[٣٢]، غيرَ أنَّ مَنهَجَهُ أبرزَ تفصيلَ طُرُقِ التفسيرِ، وحُدودَ الرجوعِ

(٢٩) التحبير للمرداوي (٣/ ١٣٦٨).
(٣٠) شرح الكوكب المنير لابن النجار (١/ ٢٤٦).
(٣١) العدة لأبي يعلى (ص/ ٧١٣-٧١٤).
(٣٢) التمهيد لأبي الخطاب (٢/ ٢٨١).

إليها؛ فبَحَثَ جوازَ التفسيرِ اللغويِّ، ثم تناولَ تَعَلُّمَ التأويلِ، والتفسيرَ بالرأي المجردِ، والرجوعَ إلى تفسيرِ الصحابةِ، ولم تَتَّجِهْ هذه المُعالَجةُ إلى تغييرِ الحُكمِ الذي قَرَّرَهُ أبو يَعْلى، وإنما إلى تنظيمِ المسائلِ بحَسَبِ المُستنَدِ الذي يقومُ عليهِ التفسيرُ، والتمييزِ بين ما يُستفادُ مِن اللغةِ وما يحتاجُ إلى نقلٍ مُعتبَرٍ، وما يَخرُجُ عن ذلك مِن القولِ بغيرِ علمٍ.

وفي **المُسَوَّدةِ**[٣٣]: اتَّجَهَتْ مُعالَجةُ الشيخِ تقيِّ الدِّينِ فيها إلى النظرِ في دلالةِ الروايةِ التي يَستَنِدُ إليها الحُكمُ قبلَ تقريرِ مُقتَضاها؛ فقد نَقَلَ روايةَ الفضلِ بنِ زيادٍ عن الإمامِ أحمدَ، حينَ سُئِلَ عن التمثُّلِ بالشِّعرِ في تفسيرِ القرآنِ فقال: «إِنَّهُ لَا يُعْجِبُهُ ذَلِكَ»[٣٤]، ثم أَورَدَتْ حَمْلَ القاضي أبي يَعْلى وأبي الخَطَّابِ لها على المَنعِ، وأَعقَبَتْهُ بمناقشةٍ تُفيدُ أنَّ الروايةَ لا تستلزمُ التحريمَ، وأنَّها قد تُفيدُ الكراهةَ، أو تَتعَلَّقُ بصورةٍ مخصوصةٍ مِن التفسيرِ تَصرِفُ الآيةَ عن معناها المُتبادَرِ إلى احتمالٍ لُغويٍّ بَعيدٍ[٣٥].

ويَظهَرُ أثرُ هذا المنهجِ النقديِّ في انتقالِ النظرِ مِن حَمْلِ الروايةِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ على المنعِ إلى فَحْصِ دلالتِها، والنظرِ في الاحتمالاتِ التي يَحتَمِلُها لَفظُها؛ فقد حَمَلَ أبو يَعْلى وأبو الخَطَّابِ قولَه: «ما يُعجِبُني»[٣٦] على المنعِ مِن التمثُّلِ بالشِّعرِ في تفسيرِ القرآنِ، في حينِ رأى الشيخُ تقيُّ الدِّينِ أنَّ العبارةَ لا تَقتَضي ذلك، وأنَّها قد تُفيدُ الكراهةَ، أو تتعلقُ بصورةٍ مخصوصةٍ يُصرَفُ فيها معنى الآيةِ عن ظاهرِهِ إلى معنىً لُغويٍّ بعيدٍ[٣٧].

وعليه: فإنَّ التحوُّلَ لم يَكُنْ في تقريرِ جوازِ التفسيرِ بمُقتَضى اللغةِ، فقد سَبَقَ تقريرُه عند أبي يَعْلى وأبي الخَطَّابِ، وإنما في **تحريرِ دلالةِ الروايةِ، وتحديدِ الصورةِ التي يَتناوَلُها المَنعُ، ورَبطِ الحُكمِ بطريقةِ الاستدلالِ اللُّغَويِّ، ومدى مُوافقتِهِ للمعنى المُتبادَرِ مِن النصِّ.**

ثانيًا: التحوُّلُ في تناوُلِ مسألتي المُحكَمِ والمُتَشابِهِ

(٣٣) لما كانت «المسوَّدة» قد ضَمَّتْ معالجات أصولية تنتمي إلى مراحل زمنية متفاوتة، بدءًا بالجد مجد الدين أبي البركات، ثم ابنه شهاب الدين عبد الحليم، وصولًا إلى شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية- فإن النظر إليها بوصفها مرحلة منهجية واحدة لا يُظهر الفروق بين هذه المعالجات. ولما كانت معالجات الجد والأب، في حدود المسائل محل الدراسة، لم تخرج في الجملة عن المسار الذي سلكه أصوليو الحنابلة المتقدمون، ولم يظهر فيها تحول منهجي مؤثر، فقد تركز البحث على معالجات شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لما امتازت به من اتجاهات منهجية تستدعي الوقوف عندها.

(٣٤) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٧٥).

(٣٥) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٧٥).

(٣٦) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٧٥).

(٣٧) المرجع السابق.

تناولَ القاضي أبو يَعْلى المُحكَمَ والمُتَشابِهَ في «العُدَّةِ» مِن خلالِ تحديدِ مدلولِ كلٍّ منهُما، فجعلَ أساسَ التفريقِ بينَهُما استقلالَ اللفظِ بمعناهُ أو افتقارَهُ إلى البيانِ، وعَرَّفَ المُحكَمَ بأنهُ: «ما استقلَّ بنفسِهِ، ولم يَحتَجْ إلى بيانٍ»[٣٨]، وجَعَلَ المُتَشابِهَ ما افتقرَ إلى بيانٍ يَرفَعُ الإشكالَ عنهُ، ثم عَرَضَ أقوالَ الأُصوليِّينَ في المسألةِ وناقشَها، وتناولَ إمكانَ العلمِ بتأويلِ المُتَشابِهِ، والحِكمةَ مِن وُرودِهِ في القرآنِ.

وقد اعتمَدَ في تقريراتِهِ على الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، مع الاستدلالِ باللغةِ والأدلةِ الشرعيةِ، ومناقشةِ الاعتراضاتِ، ولم تَقتَصِرْ مُعالَجَتُهُ على بيانِ التعريفاتِ، بل امتَدَّتْ إلى بعضِ أسبابِ الاشتباهِ، وتعدُّدِ المعاني، وإمكانِ العلمِ بالتأويلِ، إلا أنَّ تحديدَ المُحكَمِ والمُتَشابِهِ وما يَتعَلَّقُ بأحكامِهِما ظلَّ المدخلَ الأبرزَ في ترتيبِ المسألةِ ومُعالَجَتِها.

أمَّا ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» فقد اتَّجَهَ إلى مَزيدٍ مِن العنايةِ بتحليلِ وُجوهِ الاشتباهِ، فذكرَ اختلافَ العلماءِ في تعيينِ المتشابهِ، وفي المُرادِ به، وفي إمكانِ العلمِ بتأويلِهِ، ثم تناولَ الألفاظَ التي تَحتَمِلُ أكثرَ مِن معنًى، وأثرَ الدليلِ في تعيينِ المُرادِ منها، وقرَّرَ أنَّ الاشتباهَ يَزولُ بقيامِ الدلالةِ[٣٩]، وتَظهَرُ أهميَّةُ هذه المُعالَجةِ في ربطِ وصفِ اللفظِ بالتَّشابُهِ بسببِ تَرَدُّدِ معناهُ، وإمكانِ رَفْعِ هذا التردُّدِ بالدليلِ، فأصبحَ النظرُ لا يَقتَصِرُ على تحديدِ ما يَدخُلُ في المُتشابِهِ، بل يَتناولُ موضعَ الاشتباهِ وكيفيةَ زوالِهِ.

ومع ذلكَ: فإنَّ هذا الاتجاهَ لا يُمَثِّلُ خُروجًا عن معالجةِ أبي يَعْلى، الذي سَبَقَ إلى بحثِ بعضِ هذه الجوانبِ، وإنما يَظهَرُ الاختلافُ في مقدارِ العِنايةِ بتحليلِها وربطِها بالأمثلةِ.

وفي المرحلةِ اللاحقةِ، اتَّجَهَ الشيخُ تقيُّ الدِّينِ في تعليقاتِهِ التي حَفِظَتْها المُسَوَّدةُ إلى مَزيدٍ مِن التفصيلِ في أسبابِ التشابُهِ وصُوَرِهِ، فمَيَّزَ بين التشابُهِ العائدِ إلى اللفظِ، والتشابُهِ العائدِ إلى المعنى، وبَيَّنَ أنَّ الاشتباهَ قد يَنشَأُ مِن اشتراكِ اللفظِ بين معنيينِ، وقد يَنشَأُ مِن ظُهورِ التعارُضِ بين الأدلةِ، ثم فَرَّقَ بين ما يحتاجُ إلى دليلٍ يُعَيِّنُ المرادَ، وما يحتاجُ إلى الجَمْعِ بين الأدلةِ ورفعِ التعارُضِ الظاهرِ بينها.

كما تناوَلَ حُدودَ العلمِ بالتأويلِ، ومَيَّزَ بين معرفةِ المعنى الذي دَلَّ عليه الخِطابُ، ومعرفةِ حقيقةِ ما أخبَرَ به ممَّا قد يستأثرُ اللهُ بعلمِهِ[٤٠]، وبذلك لم تَعُدْ صُوَرُ التشابُهِ تُبحَثُ مِن جهةِ إمكانِ العلمِ بها

(٣٨) العدة لأبي يعلى (٢/ ٦٨٤).
(٣٩) الواضح لابن عقيل (٤/ ٥).
(٤٠) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٦١-١٦٤).

فحَسْبُ، بل اتَّجَهَتِ المُعالَجةُ إلى تحديدِ مَنشَأِ كلِّ صورةٍ، وما يَقتَضيهِ ذلك مِن بيانٍ أو جَمْعٍ بين الأدلةِ، مع التفريقِ بين فَهْمِ معنى الخطابِ والعلمِ بحقيقةِ تأويلِهِ.

ويَظهَرُ الأثرُ المنهجيُّ لهذا التحوُّلِ في الانتقالِ مِن العنايةِ بتحديدِ المُحكَمِ والمُتشابِهِ وبيانِ إمكانِ العلمِ بالتأويلِ، إلى البحثِ في أسبابِ التشابُهِ وطُرُقِ رَفْعِهِ؛ فقد تناوَلَ أبو يَعْلى المسألةَ مِن جهةِ تعريفِ المُحكَمِ والمُتشابِهِ وأحكامِهما، ثم اعتنى ابنُ عَقيلٍ بدورِ الدليلِ في تعيينِ المرادِ عندَ تَعَدُّدِ الاحتمالاتِ، في حينِ اتَّجَهَ شيخُ الإسلامِ ابنُ تَيْمِيَّةَ إلى بيانِ أسبابِ التشابُهِ وطُرُقِ إزالتِهِ، وقَرَّرَ أنَّ التَّشابُهَ لا يكادُ يُوجَدُ عندَ مَن جَمَعَ النصوصَ، ورَدَّ بعضَها إلى بعضٍ.

وقد تَرَتَّبَ على هذا المنهجِ تضييقُ نطاقِ التَّشابُهِ الذي يَمنَعُ فَهْمَ النصِّ، والتوسُّعُ في إعمالِ الأدلةِ والاستدلالِ بها، فلا يُترَكُ النصُّ لِمُجَرَّدِ احتمالِ التشابُهِ، بل يُطلَبُ بيانُهُ مِن النصوصِ الأخرى والقرائنِ المعتبرةِ.

وعليه: فإنَّ وجهَ التحوُّلِ يَظهَرُ في مزيدٍ مِن التمييزِ بين صُوَرِ التشابُهِ، وربطِ أسبابِهِ بطُرُقِ رفعِهِ وحُدودِ العلمِ بها، وهذا بدَوْرِهِ أسهَمَ في ضَبْطِ التعامُلِ مع النصوصِ المُتشابِهةِ عند تفسيرِها والاستدلالِ بها في كُتُبِ الحنابلةِ.

ثالثًا: التحوُّلُ في تناول مسألةِ وُقوعِ المجازِ في القرآنِ

تناوَلَ القاضي أبو يَعْلى مسألةَ وُقوعِ المجازِ في القرآنِ في «العُدَّةِ»، وأفرَدَها بالبحثِ، مُستَنِدًا إلى ما نُقِلَ عن الإمامِ أحمدَ في تفسيرِ بعضِ الآياتِ، ومنها استعمالُهُ عبارةَ «مجازُ اللغةِ»[٤١]، ثم قَرَّرَ جوازَ وُقوعِ المجازِ في القرآنِ؛ لأنَّ القرآنَ نَزَلَ بلغةِ العربِ، والعربُ تَستعمِلُ الحقيقةَ والمجازَ في كلامِها، واستدلَّ لذلكَ بأمثلةٍ مِن الزيادةِ والحذفِ وغيرِهما، مع مُناقشةِ القولِ المانعِ مِن وُقوعِهِ، كما جَمَعَ في منهجِهِ بين الاستنادِ إلى الروايةِ المذهبيةِ والاستدلالِ اللغويِّ، ولم يَقتَصِرْ على مُجَرَّدِ نَقْلِ القولِ عن الإمامِ أحمدَ، بل أقامَ عليه الأدلةَ، وناقشَ ما يخالفُهُ[٤٢].

وفي المرحلةِ اللاحقةِ، اتَّجَهَ الشيخُ تقيُّ الدِّينِ في «المُسَوَّدةِ» إلى إعادةِ النظرِ في دلالةِ الروايةِ التي اعتمَدَ عليها أبو يَعْلى؛ إذ لم يَجعَلِ استعمالَ الإمامِ أحمدَ لفظَ المجازِ دليلًا قاطعًا على إرادتِهِ المعنى الاصطلاحيَّ الذي استقرَّ عندَ الأُصوليِّينَ، بل قالَ: «قد يكونُ مقصودُهُ: يَجوزُ في اللغةِ»[٤٣]،

(٤١) العدة لأبي يعلى (٢/ ٦٩٥).
(٤٢) المرجع السابق.
(٤٣) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٦٤-١٦٥).

وبهذا فَرَّقَ بين استعمالِ المصطلحِ في كلامِ الإمامِ، والمعنى الذي أصبحَ يَدُلُّ عليه في الاصطلاحِ الأُصوليِّ، فلم يَعُدْ مُجَرَّدُ وُرودِ اللفظِ في الروايةِ كافيًا لإثباتِ القولِ المنسوبِ إليهِ، بل أصبحَ النظرُ مُتعلِّقًا بتحديدِ المُرادِ منه في سياقِ استعمالِهِ.

أما الطوفيُّ في «شرحِ مُختصَرِ الروضةِ»، فقد ظَهَرَ في ترتيبِهِ للمسألةِ فصلٌ أوضحُ بين البحثِ في المجازِ مِن حيثُ حقيقتُهُ اللغويةُ، والبحثِ في وُقوعِهِ في القرآنِ؛ إذ تناوَلَ تعريفَ المجازِ، وشروطَهُ، وأقسامَهُ، ضِمنَ مباحثِ اللغاتِ، ثم عادَ إلى مسألةِ وُقوعِهِ في القرآنِ ضِمنَ المسائلِ المتعلقةِ بدليلِ الكتابِ، فقال: «الثالثةُ: في القرآنِ المجازُ، خلافًا لقومٍ»(٤٤)، وناقَشَ في هذا الموضعِ أدلةَ الوُقوعِ، واعتراضاتِ المانعينَ، فاختصَّ البحثُ الأولُ بضبطِ المجازِ مِن حيثُ استعمالُه اللغويُّ، في حينِ اختصَّ الثاني ببيانِ وُقوعِهِ في القرآنِ، ولا يَعْني ذلك أنَّ الطوفيَّ أولُ مَن أفرَدَ المسألةَ بالبحثِ، فقد سَبَقَهُ أبو يَعْلى إلى ذلك، وإنما امتازَتْ مُعالَجَتُهُ بوضوحِ الفصلِ بين التأصيلِ اللغويِّ للمجازِ وتطبيقِهِ على دليلِ الكتابِ.

ويَظهَرُ الأثرُ المنهجيُّ لهذا التحوُّلِ في اتِّجاهِ مُعالَجةِ المسألةِ إلى مزيدٍ مِن العنايةِ بمستندِ القولِ الأُصوليِّ وموضعِ بَحْثِهِ؛ فقد قَرَّرَ أبو يَعْلى وُقوعَ المجازِ في القرآنِ مُستَدِلًّا بالروايةِ عن الإمامِ أحمدَ، وبالاستعمالِ العربيِّ، ثم اتَّجَهَ شيخُ الإسلامِ ابنُ تَيْمِيَّةَ إلى فحصِ دلالةِ اللفظِ الواردِ في الروايةِ، والتمييزِ بين معناهُ عندَ قائلِهِ ومعناهُ في الاصطلاحِ اللاحقِ، مما يَقتَضي التثَبُّتَ مِن المُرادِ قبلَ بناءِ الحُكمِ الأُصوليِّ عليهِ أو نِسبَتِهِ إلى الإمامِ.

وفي مُعالَجةِ الطُّوفيِّ ظَهَرَ فصلٌ أوضحُ بين القاعدةِ اللغويةِ العامةِ ومسألةِ وُقوعِها في القرآنِ، فأصبحَ لكلٍّ منهُما مَوضِعُهُ بحسبِ طبيعةِ البحثِ.

وعليه: فإنَّ التحوُّلَ لم يَقَعْ في أصلِ إفرادِ المسألةِ، أو مُجَرَّدِ التوسُّعِ في عَرْضِها، وإنما ظَهَرَ في جانبينِ: تحقيقِ دلالةِ المصطلَحِ الموروثِ قبلَ الاستدلالِ به، والتمييزِ في التصنيفِ بين أصلِ المسألةِ اللغويِ وما يَختَصُّ منها بدليلِ الكتابِ.

رابعًا: التحوُّلُ في تناوُلِ القراءةِ الشاذَّةِ وحُجِّيَّتِها

تناوَلَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» قراءةَ ابنِ مسعودٍ -رضي الله عنه- في التتابُعِ في صيامِ كَفَّارةِ اليمينِ ضِمنَ بَحْثِهِ في أقسامِ النَّسخِ، فأوردَها مِثالًا لنسخِ الرسمِ مع بقاءِ الحُكمِ، إلى جانبِ آيةِ الرجمِ، وقد استدَلَّ

(٤٤) شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٥٠٥) (٢/ ٢٨).

بهذين المثالين على جوازِ انفصالِ الحُكمِ عن التلاوةِ، وأنَّ رفعَ اللفظِ لا يَستلزِمُ رَفْعَ الحُكمِ الثابتِ به.

وبذلك جاءتِ القراءةُ في هذا الموضعِ لخدمةِ مسألةِ النَّسخِ، وإثباتِ إمكانِ بقاءِ الحُكمِ بعدَ ارتفاعِ التلاوةِ، ولم تَكُنْ حُجِّيَّةُ القراءةِ الشاذَّةِ مِن حيثُ طريقُ نَقْلِها هي محلَّ البحثِ المباشرِ(٤٥).

واستمرَّ هذا الاتجاهُ في «الواضحِ» لابنِ عقيلٍ؛ إذ أورَدَ قراءةَ ابنِ مسعودٍ في التتابُعِ ضِمنَ ما نُسِخَ رسمُهُ وبَقِيَ حُكمُهُ، وقَرَّرَ بقاءَ حُكمِ التتابعِ في كفارةِ اليمينِ.

وتَظهَرُ العلاقةُ المنهجيةُ بين «العُدَّةِ» و«الواضحِ» في استمرارِ توظيفِ القِراءةِ ضِمنَ أقسامِ النَّسخِ، والاستدلالِ بها على بقاءِ الحُكمِ مع ارتفاعِ التلاوةِ، دونَ تَغَيُّرٍ مُؤَثِّرٍ في الجِهةِ التي عُولِجَتْ منها المسألةُ في هذا الموضعِ، ومِن ثَمَّ فإنَّ الاختلافَ بينَ المُصَنَّفَينِ لا يُمَثِّلُ تحوُّلًا في وظيفةِ القراءةِ، وإنما استمرارًا للمُعالجةِ السابقةِ، ولم تَتَمَيَّزِ المسألةُ عندَ أبي يَعْلى وابنِ عَقيلٍ غيرَ إيرادِها في بابِ النَّسخِ(٤٦).

أمَّا ابنُ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ»، فقد اتَّجَهَ إلى مُعالَجةِ القِراءةِ الشاذَّةِ مِن جهةِ حُجِّيَّتِها، فأفردَ لها فصلًا بعنوانِ «في حُكمِ الاحتجاجِ بالقراءةِ الشاذَّةِ»(٤٧)، وابتدأهُ ببحثِ ما نُقِلَ نقلًا غيرَ متواترٍ، ممثلًا بقراءةِ ابنِ مسعودٍ في التتابُعِ، ثم عَرَضَ حُجَّةَ المانعينَ مِن الاحتجاجِ بها، وما أوردوه مِن احتمالِ أنْ يكونَ المنقولُ رأيًا للصحابيِّ، أو خبرًا عن النبيِّ ﷺ وناقشَ هذه الاحتمالاتِ، وانتهى إلى تقريرِ حُجِّيَّتِها(٤٨).

وتختلفُ هذه المُعالَجةُ عن الصورةِ السابقةِ في أنَّ القراءةَ لم تَعُدْ مُجَرَّدَ مثالٍ على أحدِ أقسامِ النَّسخِ، بل أصبحَتْ محلَّ بحثٍ مُستقِلٍّ يَتعلَّقُ بطريقِ ثُبوتِها وأثرِهِ في الاحتجاجِ بها، فالانتقالُ هنا مِن النظرِ في بقاءِ الحُكمِ بعدَ ارتفاعِ التلاوةِ إلى النظرِ في إمكانِ العملِ بما لم تَثبُتْ قرآنيَّتُه بطريقِ التواتُرِ، مع اعتبارِ ما صَحَّ منه في حُكمِ الخبرِ المنقولِ عن النبيِّ ﷺ(٤٩).

وفي المرحلةِ اللاحقةِ، اتَّجَهَ ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ» إلى مَزيدٍ مِن التفصيلِ في

(٤٥) العدة لأبي يعلى (ص/ ٧٨٠-٧٨٢).
(٤٦) الواضح لابن عقيل (٤/ ٢٢١).
(٤٧) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٢٠٣).
(٤٨) المرجع السابق.
(٤٩) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٢٠٥).

الأحكامِ المتعلقةِ بالقراءةِ الشاذَّةِ، فبدأَ ببيانِ شروطِ القراءةِ الصحيحةِ، وما يَترتَّبُ على اختلالِ بعضِها، ثم تناوَلَ حُكمَ ما لم يتواتَرْ وخالفَ المصحفَ العثمانيَّ، وأثرَ ذلك في ثُبوتِ قرآنيَّتِهِ وصحةِ الصلاةِ به، قبلَ أنْ يَبحَثَ حُجِّيَّتَهُ في الأحكامِ، وقَرَّرَ أنَّ ما صَحَّ مِن غيرِ المتواترِ حُجَّةٌ على القولِ الذي نَقَلَهُ عن الإمامِ أحمدَ وغيرِهِ، مُستَدِلًّا بقراءةِ ابنِ مسعودٍ في قطعِ يمينِ السارقِ والتتابُعِ في كَفَّارةِ اليمينِ، مع بيانِ إمكانِ الاحتجاجِ بالمنقولِ باعتبارِهِ خبرًا، وإنْ لم تَثبُتْ قرآنيَّتُهُ[٥٠]، وتَظهَرُ الصلةُ المنهجيَّةُ بين «روضةِ الناظرِ» و«شرحِ الكوكبِ المنيرِ» في استمرارِ البحثِ في حُجِّيَّةِ القراءةِ الشاذَّةِ، مع اتساعِ المُعالَجةِ عندَ ابنِ النَّجَّارِ؛ لِتَشمَلَ جهاتٍ لم تَكُنْ محلَّ التركيزِ في فصلِ ابنِ قُدامةَ؛ إذ مَيَّزَ بين شُروطِ ثُبوتِ القراءةِ قرآنًا، وحُكمِ القراءةِ بها في الصلاةِ، وحُجِّيَّتِها في إثباتِ الأحكامِ.

فلم يَعُدِ الحُكمُ على القراءةِ مِن جهةِ قرآنيَّتِها مُستلزِمًا للحُكمِ عليها مِن جهةِ الاحتجاجِ بمضمونِها، بل أصبَحَ لكلِّ جهةٍ حُكمُها، وما يَستَنِدُ إليه مِن أَدِلَّةٍ.

وَيظهَرُ الأثرُ المنهجيُّ لهذا التحوُّلِ في تغيُّرِ الجهةِ التي عُولِجَتْ منها القراءةُ الشاذَّةُ، وما تَرَتَّبَ على ذلك مِن تمييزِ أحكامِها؛ فقد وَظَّفَها أبو يَعْلى وابنُ عَقيلٍ في تقريرِ أحدِ أقسامِ النَّسخِ، ثم انتقلَ البحثُ عندَ ابنِ قُدامةَ إلى حُجِّيَّتِها بوصفِها نقلًا لم يَبلُغْ حَدَّ التواترِ، في حينِ جَمَعَ ابنُ النَّجَّارِ بين شروطِ ثُبوتِ القراءةِ وأحكامِها المختلفةِ، وفَصَلَ بين قُرآنيَّتِها وصحةِ القراءةِ بها في الصلاةِ وحُجِّيَّتِها في الاستدلالِ.

وبذلك تَتَبَيَّنُ بين المُصَنَّفاتِ **علاقةُ استمرارٍ في توظيفِ القراءةِ ضِمنَ مباحثِ النَّسخِ بين «العُدَّةِ» و«الواضحِ»، وعلاقةُ اختلافٍ في جهةِ المُعالَجةِ عندَ «روضةِ الناظرِ»، ثم علاقةُ امتدادٍ وتفصيلٍ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ»، وقد تَرَتَّبَ على هذا التمييزِ ظُهورُ صِلةٍ بين** دليلِ الكتابِ ودليلِ السُّنَّةِ في هذهِ المسألةِ؛ إذ لا يَلزَمُ مِن عَدَمِ ثُبوتِ اللفظِ قُرآنًا سُقوطُ الاحتجاجِ بمضمونِهِ إذا صحَّ نَقلُهُ، وثَبَتَتْ حُجِّيَّتُهُ باعتبارِهِ خبرًا[٥١].

ويَظهَرُ مِن مُقارَنةِ المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ بغيرِها أنَّ تطوُّرَ بناءِ مسائلِ دليلِ الكتابِ لم يَقُمْ على استقلالِ الحنابلةِ بتقسيمٍ خاصٍّ، وإنما ظَهَرَ في طريقةِ استيعابِهِم للمناهجِ الأُصوليَّةِ السابقةِ، وإعادةِ توظيفِها في تقريرِ المسائلِ وتحريرِها؛ فقد جَمَعَ أبو يَعْلى بين الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، وطرائقِ البحثِ الأُصوليِّ المعروفةِ عندَ غيرِ الحنابلةِ، ثم اتَّجَهَ ابنُ قُدامةَ إلى الإفادةِ مِن البناءِ

(٥٠) شرح الكوكب المنير (٢/ ١٤٠).

(٥١) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ١٣٦-١٤٠).

التصنيفيِّ للمُتكلِّمينَ، ولا سيما الغزاليُّ، مع استقلالِهِ عنهُ في عددٍ مِن الاختياراتِ، وظَهَرَ عندَ الطُّوفيِّ مزيدٌ مِن التمييزِ بين المسائلِ المختصةِ بالقرآنِ والقواعدِ الدلاليةِ المشتركةِ، في حينِ اتَّجَهَتْ بعضُ مُعالَجاتِ ابنِ تَيْمِيَّةَ إلى مراجعةِ التقسيماتِ والمفاهيمِ الموروثةِ، لا مُجَرَّدِ الترجيحِ بين الأقوالِ المَبْنِيَّةِ عليها، ثم بَرَزَتْ عندَ المَرْداويِّ العنايةُ بجَمْعِ الرواياتِ، وتحريرِ المُعتمَدِ مِن المذهبِ، قبلَ أنْ يُصَرِّحَ ابنُ النَّجَّارِ بمعيارِ الفصلِ بين الأبحاثِ المُختَصَّةِ بالأدلةِ والأبحاثِ المشتركةِ بينها.

وعليه: فإنَّ خُصوصيَّةَ المنهجيَّةِ الحنبليَّةِ في المسائلِ المدروسةِ تَتمثَّلُ في الجَمْعِ بين الاستمدادِ المذهبيِّ واستيعابِ المناهجِ الأُصوليَّةِ الأُخرى، ثم إعادةِ تحريرِ المسائلِ، وضبطِ مواضعِ اختصاصِها بدليلِ الكتابِ.



المبحَثُ الثاني

التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ دليلَيِ السُّنَّةِ والإجماعِ عندَ الحنابلةِ

لم تَقتَصِرِ التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناولِ دليلَيِ السُّنَّةِ والإجماعِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ على اختلافِهِم في بعضِ المسائلِ والأحكامِ، بل ظَهَرَتْ في طرائقِ بحثِها، وتحريرِ أدلَّتِها، وتحديدِ شُروطِ الاحتجاجِ بها؛ ففي دليلِ السُّنَّةِ تَنَوَّعَتِ المُعالَجةُ بين الأفعالِ النبويةِ مِن جهةِ تقسيمِها ودلالتِها، والأخبارِ مِن جهةِ ثُبوتِها ومراتبِها وضوابطِ العملِ بها. أمَّا الإجماعُ: فقد ظَهَرَ التغيُّرُ في طريقةِ تقريرِ حُجِّيَّتِهِ، والتحقُّقِ مِن انعقادِهِ، والتمييزِ بين صُوَرِهِ وشُروطِهِ.

وسيتناولُ هذا المبحَثُ أبرَزَ المسائلِ التي ظَهَرَ فيها تحوُّلٌ منهجيٌّ مُؤَثِّرٌ، مع بيانِ صُورَتِها السابقةِ، وما طَرَأَ على مُعالَجَتِها في المُصَنَّفاتِ اللاحقةِ.

المطلَبُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ مسائلِ الأفعالِ النبويَّةِ عندَ الحنابلةِ

أولًا: التحوُّلُ في تقسيمِ الأفعالِ النبويَّةِ وتحديدِ جِهةِ صُدورِها

بَدَأَ القاضي أبو يَعْلى مُعالجةَ الأفعالِ النبويَّةِ في «العُدَّةِ» بتقسيمِها بحَسَبِ جهةِ صدورِها، فمَيَّزَ بين ما وَقَعَ على سبيلِ القُربةِ، وما لم يَقَعْ عليها، ومَثَّلَ للثاني بالأكلِ والشُّربِ واللِّباسِ، والقيامِ والقُعودِ، وقَرَّرَ دلالتَهُ على الإباحةِ، ثم قَسَّمَ ما وَقَعَ على سبيلِ القُربةِ إلى ثلاثةِ أضرُبٍ، فقال: «ما كان بيانًا، أو امتثالًا لأمرٍ، أو ابتِداءً مِن غيرِ سببٍ»[٥٢].

وجَعَلَ حُكمَ الفعلِ البيانيِّ تابعًا لِما يُبَيِّنُهُ، وحُكمَ الفعلِ الامتثاليِّ مأخوذًا مِن الأمرِ الذي وَقَعَ امتثالًا له، ثم أفرَدَ الفعلَ المبتدأَ بالبحثِ في دلالتِهِ عندَ التجرُّدِ مِن القرائنِ، وقد قام تقسيمُهُ على التمييزِ بين الفعلِ الذي تُعرَفُ صِفَتُهُ مِن دليلٍ سابقٍ، والفعلِ الذي يُبحَثُ في دلالتِهِ مِن حيثُ هو فعلٌ مُجَرَّدٌ، وبذلك كان تحديدُ جهةِ صدورِ الفعلِ سابقًا على تقريرِ حُكمِهِ، فلا يُلحَقُ الفِعلُ البيانيُّ أو الامتثاليُّ بالفعلِ المبتدأِ؛ لاختلافِ مُستنَدِ الحُكمِ في كلٍّ منها[٥٣].

أمَّا ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» فقد حافَظَ على أصلِ هذا التقسيمِ، فبَدَأَ بالأفعالِ الواقعةِ على غيرِ وجهِ القُربةِ، ثم تناوَلَ ما وَقَعَ على وجهِها، وقَسَّمَهُ إلى ما كان امتثالًا لأمرٍ، أو بيانًا لمُجمَلٍ، أو فِعلًا مُبتدأً.

(٥٢) العدة لأبي يعلى (٣/ ٧٣٤-٧٣٥).

(٥٣) المرجع السابق.

كما تَناوَلَ حُكمَ مُشارَكةِ الأُمَّةِ للنبيِّ ﷺ في أفعالِهِ، واشتراطَ الدليلِ لإثباتِ الخصوصيةِ، ثم عَرَضَ المذاهبَ في دلالةِ الفعلِ المبتدأِ، وما قيلَ فيه مِن الوُجوبِ والنَّدبِ والوَقفِ(٥٤).

وتَظهَرُ العلاقةُ بين «العُدَّةِ» و«الواضحِ» في استمرارِ البناءِ التقسيميِّ الذي قَرَّرَهُ أبو يَعْلى، مع عنايةِ ابنِ عَقيلٍ بتحريرِ ما يَترتَّبُ على الأقسامِ مِن أحكامٍ، فلا يَظهَرُ في هذه المرحلةِ تغيُّرٌ مُؤَثِّرٌ في أصلِ التقسيمِ، وإنما استمرارٌ للمُعالجةِ السابقةِ مع إعادةِ عَرْضِ مسائلِها ومُناقَشةِ آثارِها.

وفي المرحلةِ المتأخرةِ: اتَّجَهَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ شرحِ التحريرِ» إلى تفصيلِ الأفعالِ مِن جهةِ احتمالِ الجِبِلَّةِ والتشريعِ، فمَيَّزَ بينَ الفعلِ الجِبِلِّيِّ المحضِ، والفعلِ الذي يَظهَرُ فيه قَصدُ التشريعِ، والفعلِ المُتَرَدِّدِ بين الجهتينِ، ومَثَّلَ للأخيرِ بجِلسةِ الاستراحةِ، والركوبِ في الحجِّ، ودُخولِ مَكَّةَ مِن طريقٍ مخصوصٍ، ونحوِها مِن الأفعالِ التي تَحتَمِلُ أنْ تكونَ جاريةً على مُقتَضى العادةِ، أو مقصودةً للتأسِّي(٥٥).

ولم يَقتَصِرْ على إيرادِ هذا القِسمِ، وذِكرِ الخلافِ في حُكمِهِ، بل بَيَّنَ مَنشَأَ التردُّدِ فيه، فقال: «ومَنشَأُ الخلافِ في ذلك: تعارُضُ الأصلِ والظاهرِ»(٥٦)، ثم أوضحَ أنَّ الأصلَ عَدَمُ قصدِ التشريعِ، في حينِ أنَّ الظاهرَ في أفعالِ النبيِّ ﷺ التشريعُ؛ لأنَّهُ مبعوثٌ لبيانِ الشرعياتِ(٥٧).

وهنا يَظهَرُ اختلافُ المُعالَجةِ عن الصورةِ السابقةِ؛ إذ لم يَعُدِ النظرُ مُقتَصِرًا على التمييزِ بين الفعلِ الواقعِ للقُربةِ والفعلِ الذي لا يَظهَرُ فيه قَصدُها، بل اتَّجَهَ إلى **تحريرِ بحثِ الأفعالِ التي تَحتَمِلُ الجهتينِ، وبيانِ سببِ اختلافِ الأُصوليِّينَ في إلحاقِها بإحداهما**.

وجرى ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ» على هذا التقسيمِ، فذكرَ الأفعالَ الجِبِلِّيَّةَ وأمثلتَها، ثم أفرَدَ ما يَحتَمِلُ الجِبِلَّةَ والتشريعَ، ونَقَلَ الخلافَ في حُكمِهِ بين الإباحةِ والندبِ، مع بيانِ مأخذِ كلِّ اتجاهٍ، وأوردَ ترجيحَ المَرْداويِّ للندبِ في هذا القسمِ، ثم رَبَطَ الخلافَ بتعارُضِ الأصلِ والظاهرِ، مُبَيِّنًا أنَّ مَن غَلَّبَ جانبَ التشريعِ رأى مشروعيةَ التأسِّي، ومَن غَلَّبَ احتمالَ الجِبِلَّةِ حَمَلَ الفِعلَ عليه(٥٨).

(٥٤) الواضح لابن عقيل (٢/ ١٩).
(٥٥) التحبير للمرداوي (٣/ ١٤٥٥).
(٥٦) التحبير للمرداوي (٣/ ١٤٦٠).
(٥٧) التحبير للمرداوي (٣/ ١٤٦٢).
(٥٨) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ١٧٨-١٨٢).

وتَظهَرُ العلاقةُ المنهجيَّةُ بين «التحبير» و«شرح الكوكب المنير» في استمرارِ التقسيمِ الذي اعتمَدَهُ المَرْداويُّ، مع المُحافَظةِ على التعليلِ الذي جَعَلَهُ أساسًا للخلافِ، وهي علاقةٌ لها أصلٌ تصنيفيٌّ مُباشِرٌ؛ لأنَّ ابنَ النَّجَّارِ اختصرَ «التحريرَ» للمَرْداويِّ في «الكوكبِ المنيرِ» ثم تَوَلَّى شرحَهُ، فلا يَقتَصِرُ الاتفاقُ بينَهُما على تشابُهِ طريقةِ العرضِ، بل يَتَّصِلُ كذلك بطبيعةِ التأليفِ وعلاقةِ المُختصَرِ بأصلِهِ.

ويَظهَرُ الأثرُ المنهجيُّ لهذا التحوُّلِ في الانتقالِ مِن تقسيمِ الأفعالِ بحسبِ جِهةِ صُدورِها إلى مَزيدٍ من العنايةِ بالأفعالِ التي تَتَرَدَّدُ بين الجِبلَّةِ والتشريعِ، وبيانِ الأساسِ الذي يُرَجَّحُ به أحدُ الاحتمالينِ؛ فقد وَضَعَ أبو يَعْلى أصلَ التقسيمِ، واستمرَّ ابنُ عَقيلٍ في مُعالَجَتِهِ، ثم اتَّجَهَ المَرْداويُّ إلى إفرادِ الأفعالِ المحتملةِ للجهتينِ، وبيانِ منشأِ الخلافِ فيها، وحافظَ ابنُ النَّجَّارِ على هذا التفصيلِ في شرحِهِ.

وقد تَرَتَّبَ على ذلك ضبطُ مجالِ التأسِّي بالفعلِ النبويِّ؛ إذ لم يَعُدْ مُجَرَّدُ وُقوعِ الفعلِ في سياقِ العبادةِ كافيًا للحُكمِ بقصدِ التشريعِ، كما لم يَكُنِ احتمالُ الجِبلَّةِ مانعًا مِن النظرِ في القرائنِ الدالَّةِ على التعبُّدِ.

وعليه: فإنَّ وجهَ التحوُّلِ يَستبينُ في إفرادِ الأفعالِ المُتردِّدةِ بين أفعالِ القُربةِ والجِبلِّيَّةِ بالبحثِ، ورَبْطِ الخلافِ في حُكمها بالمُوازَنةِ بين الأصلِ والظاهرِ.

ثانيًا: التحوُّل في دلالةِ الفعلِ المبتدأِ المُجَرَّدِ عن القرائنِ

بعدَ أنَّ مَيَّزَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» بين الفعلِ البيانيِّ والامتثاليِّ والمبتدأِ، أفرَدَ الفعلَ المبتدأَ بالبحثِ، وذكرَ فيهِ روايتينِ عن الإمامِ أحمدَ، إحداهما الوُجوبُ والأخرى الندبُ، واستدلَّ للوُجوبِ بما نُقِلَ عن الإمامِ أحمدَ مِن الاحتجاجِ بأفعالِ النبيِّ ﷺ في بعضِ المسائلِ الفقهيةِ، ومنها مَسحُ الرأسِ كُلِّهِ، وترتيبُ رَمْيِ الجِمارِ، وقضاءُ المُغمَى عليهِ، ثم أقامَ الأدلةَ على حَمْلِ فِعلِ القُربةِ المُجَرَّدِ على الوُجوبِ، وناقشَ أقوالَ المخالفينَ، مُستَنِدًا في جانبٍ مِن استدلالِهِ إلى اشتراكِ الأفعالِ والأقوالِ في صلاحيتِها لبيانِ الأحكامِ الشرعيةِ(٥٩).

وقد اتَّجَهَ منهجُهُ الإنشائيُّ إلى تقريرِ حُكمِ الفعلِ المبتدأِ، وترجيحِ ما يَقتَضيهِ عندَ تَجَرُّدِهِ مِن القرائنِ، مع الاعتمادِ على الرواياتِ الفقهيةِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، والاستدلالِ بالأمثلةِ التي يَظهَرُ منها اعتبارُ الفعلِ النبويِّ في إثباتِ الحُكمِ الشرعيِّ(٦٠).

(٥٩) العدة لأبي يعلى (٣/ ٧٣٥-٧٤٠).

(٦٠) العدة لأبي يعلى (٣/ ٧٣٥-٧٤٩).

ثم بدأَ التحوُّلُ عندَ أبي الخَطَّابِ في «التمهيدِ»؛ إذ لم يَقتَصِرْ على الروايتينِ اللتينِ أوردَهُما شَيخُهُ، بل استخرجَ مِن كلامِ الإمامِ أحمدَ ما يَدُلُّ على روايةٍ ثالثةٍ هي الوقفُ، فقال: «وقد رُوِيَ عن أحمدَ ما يَدُلُّ على أنَّه يَقتَضي الوقفَ»(٦١).

واستنَدَ إلى روايةِ إسحاقَ بنِ إبراهيمَ في التفريقِ بين أمرِ النبيِّ ﷺ وفعلِهِ، مُبَيِّنًا أنَّ الفعلَ قد يَقَعُ على وجهِ الوُجوبِ أو الندبِ أو الإباحةِ أو الخصوصيةِ، فلا يصحُّ تَعيينُ أحدِ هذهِ الاحتمالاتِ دونَ دليلٍ، وقد صَرَّحَ بترجيحِ الوقفِ بقولِهِ: «وهو أَقْوَى عندي»(٦٢).

ولم يكنِ اختلافُ أبي الخَطَّابِ مع شيخِهِ مُقتَصِرًا على ترجيحِ روايةٍ أُخرى، بل امتَدَّ إلى الأساسِ الذي تُعرفُ بِهِ دلالةُ الفعلِ؛ إذ فَرَّقَ بين الأمرِ الذي له صيغةٌ موضوعةٌ للدلالةِ على الطلبِ، والفعلِ الذي لا يَحمِلُ في ذاتِهِ ما يُعَيِّنُ مَرتَبَتَهُ مِن الوُجوبِ أو الندبِ، وتَظهَرُ هنا العلاقةُ المنهجيَّةُ بين «العُدَّةِ» و«التمهيدِ» **في الانتقالِ مِن تقريرِ دلالةِ الفعلِ وترجيحِها إلى إعادةِ النظرِ في أساسِ تلك الدلالةِ، وتوسيعِ تخريجِ الرواياتِ عن الإمامِ أحمدَ.**

وفي «المُسَوَّدةِ» ظَهَرَ المنهجُ النقديُّ فاتَّجَهَ الشيخُ تقيُّ الدِّينِ إلى مُراجعةِ الأدلةِ التطبيقيةِ التي استنَدَ إليها القاضي أبو يَعْلى في تقريرِ الوجوبِ؛ فبعدَ نقلِ احتجاجِهِ بمسحِ الرأسِ، ورَمْيِ الجِمارِ، وقَضاءِ المُغمى عليهِ، ورَدَ التعقيبُ بقولِهِ: «وفي هذا كُلِّهِ نَظَرٌ»(٦٣).

ثم بَيَّنَ أنَّ مسحَ الرأسِ ورَمْيَ الجِمارِ مِن قَبيلِ الأفعالِ البيانيةِ، فلا يصحُّ الاستدلالُ بهما على حُكمِ الفعلِ المبتدأِ المجردِ، وأنَّ دلالةَ قضاءِ المُغمى عليه لا تُستفادُ مِن مُجَرَّدِ وُقوعِ الفعلِ، وإنما مِن وَصْفِهِ بأَنَّهُ قضاءٌ(٦٤).

وهذه المعالجةُ تختلفُ عن مُناقَشةِ أبي الخَطَّابِ؛ إذ لم تَتَّجِهْ إلى ترجيحِ دلالةِ الفعلِ في ذاتِها، بل إلى فحصِ الأمثلةِ المُستَدَلِّ بها، والتحقُّقِ مِن دُخولِها في محلِّ النزاعِ، وتظهرُ صِلتُها بمعالجةِ «العُدَّةِ» في مُراجعةِ الأدلةِ التي بُنِيَ عليها القولُ بالوُجوبِ، بعدَ التمييزِ بين الفعلِ الذي يَستَمِدُّ حُكمَهُ مِن دليلٍ سابقٍ، والفعلِ الذي يُبحثُ في دلالتِهِ عندَ التجَرُّدِ مِن القرائنِ.

وفي المرحلةِ المتأخِّرةِ: اتَّجَهَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ شرحِ التحريرِ» إلى جَمْعِ هذه الاتجاهاتِ،

(٦١) التمهيد لأبي الخطاب (٢/ ٣١٧).
(٦٢) التمهيد لأبي الخطاب (٢/ ٣١٧-٣١٨).
(٦٣) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٨٧).
(٦٤) المسودة لآل تيمية (ص/ ١٨٧-١٨٩).

وتحريرِ ما استقرَّ عليه الخلافُ في المذهبِ، فمَيَّزَ بين الأفعالِ التي عُلِمَتْ صِفَتُها مِن وُجوبٍ أو ندبٍ أو إباحةٍ، والأفعالِ التي لم تُعلَمْ صِفَتُها، ثم جَعَلَ القِسمَ الأخيرَ نوعينِ بحَسَبِ ظُهورِ قصدِ القُربةِ أو عَدَمِ ظُهورِهِ.

وفي الفعلِ الذي ظَهَرَ فيه قَصدُ القُربةِ ولم تُعلَمْ صِفتُهُ، قَرَّرَ أنَّ الوُجوبَ هو المرويُّ عن الإمامِ أحمدَ وأكثرِ أصحابِهِ، وذكرَ مِن القائلينَ به أبا يَعْلى وابنَ عقيلٍ وغيرَهُما، ثم أوردَ روايةَ الندبِ، وروايةَ الوقفِ التي اختارَها أبو الخَطَّابِ، ونقلَ الخلافَ في المُرادِ بالوقفِ، وهل يكونُ بين الوُجوبِ والندبِ والإباحةِ أو بين الوُجوبِ والندبِ خاصةً[٦٥]؟

ولم تَقتَصِرْ مُعالَجَتُهُ على جَمْعِ الأقوالِ، بل مَيَّزَ بين معرفةِ صِفةِ الفعلِ في حقِّ النبيِّ ﷺ ومعرفةِ حُكمِهِ في حَقِّ الأُمَّةِ، وعَرَضَ ما نُقِلَ عن بعضِ الأُصوليِّينَ مِن الوقفِ في تعديةِ الحُكمِ إلى الأُمَّةِ، ولو عُرِفَتْ صِفَتُهُ في حَقِّهِ ﷺ كما تناوَلَ الطُّرُقَ التي تُعرَفُ بها صفةُ الفعلِ، كالنصِّ، والقرائنِ، ووُقوعِهِ بيانًا أو امتثالًا لأمرٍ سابقٍ[٦٦].

وتَظهَرُ العلاقةُ المنهجيةُ بين «التحبيرِ» والمُصنَّفاتِ السابقةِ في أنَّ المَرْداويَّ لم يَخرُجْ عن أصلِ الخلافِ الذي قَرَّرَهُ أبو يَعْلى، ووَسَّعَهُ أبو الخَطَّابِ، كما أفادَ مِن التفريقِ الذي ظَهَرَ في «المُسَوَّدةِ» بين معرفةِ حُكمِ الفعلِ وتعديتِهِ إلى الأُمَّةِ، ولكنَّهُ جَمَعَ هذه الاتجاهاتِ في بناءٍ واحدٍ، يُمَيِّزُ بين أنواعِ الأفعالِ، والرواياتِ الواردةِ فيها، والجهاتِ التي تَتعلَّقُ بها دلالتُها، مع تصحيحِ الرواياتِ، وبيانِ ما عليهِ المذهبُ، **فكان موضعَ الإضافةِ في ضبطِ الخلافِ المذهبيِّ ورَبْطَ أقوالِهِ بمحلِّها، بعدَ أنْ كانت هذه الجوانبُ مُوَزَّعةً في مُعالَجاتِ المُتقدِّمينَ.**

ثم جاءَ ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ»، وحافظَ على البناءِ الذي قَرَّرَهُ المَرْداويُّ، لكنَّهُ صاغَ المسألةَ بصورةٍ أكثرَ ضبطًا مِن جهةِ ترتيبِ الأحكامِ، والطُّرُقِ التي تُعرَفُ بها صِفةُ الفعلِ، فبَدَأَ بالأفعالِ التي عُلِمَ حُكمُها، وبَيَّنَ أنَّ صِفتَها قد تُعرَفُ بنصِّ النبيِّ ﷺ عليها، أو بتسويتِها بفعلٍ معلومِ الحكمِ، أو بقرينةٍ تَدُلُّ على الوُجوبِ أو النَّدبِ أو الإباحةِ، أو بوقوعِ الفعلِ بيانًا لمُجمَلٍ، أو امتثالًا لأمرٍ سابقٍ.

ثم انتقلَ إلى ما لم تُعلَمْ صِفتُهُ، فقَرَّرَ أنَّ الفعلَ الذي قَصَدَ بهِ النبيُّ ﷺ القُربةَ واجبٌ عليه وعلى

(٦٥) التحبير للمرداوي (٣/ ١٤٧٠-١٤٧٤).

(٦٦) التحبير للمرداوي (٣/ ١٤٦٥-١٤٧٠).

أُمَّتِهِ عندَ الإمامِ أحمدَ وأكثرِ أصحابِهِ، وذَكَرَ روايةَ الندبِ، ثم روايةَ الوقفِ التي اختارَها أبو الخَطَّابِ، أمَّا الفِعلُ الذي لم يَظهَرْ فيهِ قصدُ القربةِ فذَكَرَ أنَّ الإباحةَ هيَ قولُ الأكثرِ(٦٧).

وزادَ في بيانِ أثرِ معرفةِ صِفةِ الفعلِ في حَقِّ الأُمَّةِ، فنبَّهَ إلى أنَّ الفعلَ البيانيَّ قد يكونُ واجبًا على النبيِّ ﷺ مِن جهةِ وُجوبِ تبليغِ الشرعِ، مع كونِهِ مندوبًا أو مُباحًا في حَقِّ الأُمَّةِ بحَسَبِ الحُكمِ الذي وَقَعَ بيانًا لهُ، وبذلك مَيَّزَ بين جهةِ وُجوبِ البيانِ على النبيِّ ﷺ وصِفةِ الحُكمِ الذي يَتضَمَّنُهُ ذلك البيانُ في حقِّ المُكلَّفينَ(٦٨).

وتَتَّصِلُ مُعالَجةُ ابنِ النَّجَّارِ بالمَرْداويِّ اتصالًا تصنيفيًّا مباشرًا؛ لأنَّ «شرحَ الكوكبِ المنيرِ» شرحٌ لمُختصَرِ التحريرِ؛ ولذلكَ لا يصحُّ عَدُّ اتفاقِهما في أصلِ التقسيمِ تحولًا مُستَقِلًّا، وإنما تَظهَرُ أهميةُ مُعالَجةِ ابنِ النَّجَّارِ في **زيادةِ ضبطِ طُرُقِ معرفةِ صفةِ الفعلِ، وإظهارِ أثرِ تعدُّدِ الجهاتِ التي يُنظَرُ منها إلى الفعلِ الواحدِ في تحديدِ حُكمِهِ.**

كما أفضَتْ هذه التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ إلى مَزيدٍ مِن تحريرِ محلِّ النزاعِ في دلالةِ الفعلِ المبتدأِ، والتمييزِ بين ما يُستفادُ حُكمُهُ مِن مُجَرَّدِ الفعلِ وما تُعرَفُ صِفَتُهُ بدليلٍ آخرَ؛ فقد قَرَّرَ أبو يَعْلى دلالةَ فعلِ القُربةِ المُجَرَّدِ على الوجوبِ، ثم اتَّجَهَ أبو الخَطَّابِ إلى توسيعِ تخريجِ الرواياتِ عن الإمامِ أحمدَ، مع التفريقِ بين طبيعةِ الدلالةِ القوليةِ والفعليةِ. وفي «المُسَوَّدةِ» ظَهَرَتْ مراجعةٌ للأمثلةِ المُستَدَلِّ بها، ثم بَرَزَ في مُعالَجةِ الشيخِ تقيِّ الدينِ التفريقُ بين دلالةِ الفعلِ في حَقِّ النبيِّ ﷺ ودلالتِهِ في حَقِّ الأُمَّةِ.

أمَّا عندَ المَرْداويِّ وابنِ النَّجَّارِ، فقد اتَّجَهَ البحثُ إلى جَمْعِ هذه الاتجاهاتِ، وضبطِ مواضعِها؛ فمَيَّزَ المَرْداويُّ بين ما عُلِمَتْ صِفتُهُ وما لم تُعلَمْ، وحَرَّرَ الرواياتِ الواردةَ في الفعلِ المُجَرَّدِ، ثم حافظَ ابنُ النَّجَّارِ على هذا البناءِ، مع مَزيدٍ مِن التفصيلِ في طُرُقِ معرفةِ الحُكمِ والتمييزِ بين جهاتِهِ.

وعليه: فإنَّ التحوُّلَ المنهجيَّ يَظهَرُ في تطوُّرِ طريقةِ الاستدلالِ بالفعلِ النبويِّ؛ مِن تقريرِ دلالتِهِ وترجيحِها، إلى التحقُّقِ من صلاحيةِ الأمثلةِ المُستَدَلِّ بها، ثم التمييزِ بين جِهاتِ الدلالةِ، وضبطِ ما يَثبُتُ منها في حَقِّ النبيِّ ﷺ وأُمَّتِهِ.

وقد تَرَتَّبَ على ذلك تضييقُ محلِّ الخلافِ؛ لأنَّ الفِعلَ الذي ثَبَتَتْ صِفتُهُ بالنصِّ أو البيانِ أو

(٦٧) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ١٨٧).
(٦٨) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ١٨٦).

القرينةِ لا يُعامَلُ مُعاملةَ الفعلِ المبتدأِ المُجَرَّدِ، كما أنَّ معرفةَ حُكمِ الفعلِ في حقِّ النبيِّ ﷺ لا تُغني عن النظرِ في وجهِ ثُبوتِهِ للأُمَّةِ.

وتُظهِرُ المُقارَنةُ بين مُعالَجاتِ أُصوليِّي الحنابلةِ وغيرِهِم أنَّ كثيرًا مِن مسائلِ الأفعالِ النبويةِ، كتقسيمِها إلى أفعالٍ جِبِلِّيَّةٍ وتَعَبُّدِيَّةٍ، والبحثِ في دلالةِ الفعلِ المُجَرَّدِ، وتحديدِ حُكمِ التأسِّي - قد اشتركَتْ في تناوُلِها المدارسُ الأُصوليَّةُ، وإنِ اختَلَفَتْ في بعضِ أحكامِها، وطُرُقِ الاستدلالِ عليها؛ ولذلك لا يَظهرُ تَمَيُّزُ الحنابلةِ في أصلِ هذهِ التقسيماتِ، وإنَّما في المسارِ الذي سَلَكَتهُ مُعالَجتُهُمْ، ولا سيَّما في ارتباطِها بروايات الإمامِ أحمدَ وتطبيقاتِهِ الفقهيَّةِ، وما تَرَتَّبَ على ذلك مِن تخريجِ أقوالٍ أُصوليَّةٍ مُتعَدِّدةٍ، ثم مُراجَعَتِها وتحريرِ مُستَنَداتِها، والتوَسُّعِ في العملِ بها ابتِداءً.

❁❁❁

المطلَبُ الثاني: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ الأخبارِ عندَ الحنابلةِ

أولًا: التحوُّلُ في تحديدِ إفادةِ خبرِ الواحدِ العلمَ وعلاقتِهِ بوُجوبِ العملِ

بدَأَ القاضي أبو يَعْلى مُعالَجةَ خبرِ الواحدِ في «العُدَّةِ» بالتفريقِ بين وُجوبِ العملِ به وإفادتِهِ العلمَ، وسَعَى إلى الجَمْعِ بين الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، فقَرَّرَ أنَّ خبرَ الواحدِ قد يُفيدُ العلمَ بطريقِ الاستدلالِ لا الضرورةِ، فقال: «وأنَّهُ يُوجِبُ العلمَ مِن طريقِ الاستدلالِ، لا مِن جهةِ الضرورةِ»[٦٩]، ثم حَدَّدَ أربعةَ أوجهٍ يَحصُلُ بها العلمُ، منها: تَلَقِّي الأُمَّةِ للخبرِ بالقبولِ، وإخبارُ الواحدِ بحضرةِ النبيِّ ﷺ دونَ إنكارِهِ، أو بحضرةِ جماعةٍ لا يُكَذِّبُونَهُ، فكانتْ مُعالَجَتُهُ قائمةً على الجَمْعِ بين الرواياتِ، وتحديدِ الصُّوَرِ التي يَرْتَقي فيها الخبرُ عن إفادةِ الظنِّ إلى العلمِ بانضمامِ ما يُؤَيِّدُ صِدقَهُ إليه[٧٠].

وحينَ جاءَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» اتَّجَهَ إلى مَزيدٍ مِن تحريرِ العلاقةِ بين العلمِ والعملِ، فقَرَّرَ أنَّ ظَنِّيَّةَ ثُبوتِ الخبرِ لا تَمنَعُ وُجوبَ العملِ بِهِ، ما دامَ الدليلُ الشرعيُّ قد أوجبَ اتباعَه، فقال: «العملُ

(٦٩) العدة لأبي يعلى (٣/ ٩٠٠).
(٧٠) العدة لأبي يعلى (٣/ ٨٩٨).

لا يَقِفُ على العلمِ، وإنما يجبُ بغَلَبةِ الظَّنِّ»[٧١]، واستدلَّ لذلك بالشهادةِ والفتوى والقياسِ، فظهرَ في مُعالَجَتِهِ تمييزٌ أوضحُ بين قطعيةِ الدليلِ المُوجِبِ للعملِ وظَنِّيَّةِ الخبرِ الذي يَقَعُ العملُ بمُقتَضاهُ.

ثم اتَّجَهَ ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» إلى تأكيدِ هذا الفصلِ، فقال: «خبرُ الواحدِ لا يُوجِبُ العلمَ، لا الضروريَّ ولا المُكتَسَبَ»[٧٢]، ومَيَّزَ بين ما يَكْفي فيهِ الخبرُ المُوجِبُ للعملِ، وما يَتطَلَّبُ إثباتُهُ العلمَ، فلم يَجعَلْ وُجوبَ العملِ بالخبرِ مُستَلزِمًا القطعَ بثُبوتِهِ[٧٣].

ومع ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ» عادتِ المُعالَجةُ إلى النظرِ في الرواياتِ المتعلقةِ بإفادةِ خبرِ الواحدِ العلمَ، مع مُراعاةِ ما يَحتَفُّ بالخبرِ مِن قرائنَ؛ ككثرةِ طرقِهِ، وثِقةِ رُواتِهِ، وتَلَقِّي الأُمَّةِ لهُ بالقبولِ، بما يُتيحُ توجيهَ اختلافِ الرواياتِ بحَسَبِ أحوالِ الأخبارِ، لا حَمْلَها على جميعِ أخبارِ الآحادِ بإطلاقٍ[٧٤].

ثم توسَّعَ الطوفيُّ في «شرحِ مُختصَرِ الروضةِ» في تحليلِ أثرِ القرائنِ، فقال: «ويجوزُ حُصولُ العلمِ بخبرِ الواحدِ مع القرائنِ»[٧٥]، وبَيَّنَ أنَّ القرائنَ قد تقومُ مَقامَ بعضِ المُخبرينَ في تقويةِ الخبرِ؛ حتى يُفيدَ العلمَ، «وأنَّ الخبرَ الواحدَ قد يَحصُلُ به العلمُ لبعضِ السامعينَ دونَ بعضٍ؛ لاختلافِ ما يَطَّلِعونَ عليه مِن القرائنِ»[٧٦].

ولم تَكُنْ إضافتهُ في أصلِ اعتبارِ القرائنِ، فقد سَبَقَ تقريرُها عندَ أبي يَعْلى، وإنما في بيانِ كَيفيَّةِ تأثيرِها في مرتبةِ الخبرِ، وصِلَتِها بحالِ مَن يَتَلَقَّاهُ، ثم ظَهَرَتْ في «المُسَوَّدةِ» مُراجعةٌ لتقسيمِ أبي يَعْلى؛ إذ تَعَقَّبَ الشيخُ تقيُّ الدِّينِ حَصْرَهُ صُوَرَ إفادةِ خبرِ الواحدِ العلمَ، فقال: «حَصْرُهُ لأخبارِ الآحادِ المُوجِبةِ للعلمِ في أربعةِ أقسامٍ ليس بجامعٍ»[٧٧]، وذَكَرَ صُوَرًا أُخرى يُمكِنُ أنْ يَحصُلَ فيها العلمُ، مع اعتبارِ القرائنِ وأحوالِ المُخبرينَ والمُستَدِلِّينَ، فانتقلَ المنهجُ مِن تَعدادِ صُوَرٍ مُعَيَّنةٍ إلى النظرِ في الضابطِ الذي يَجمَعُها، وإمكانِ تحقُّقِ العلمِ بطُرُقٍ لا تَنحَصِرُ في التقسيمِ السابقِ.

أما المَرْداويُّ فقد جَمَعَ في «التحبيرِ» الاتجاهاتِ المتعلقةَ بإفادةِ خبرِ الواحدِ العلمَ، وحَرَّرَ ما

(٧١) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٨٠).
(٧٢) الواضح لابن عقيل (٤/ ٤٠٣).
(٧٣) الواضح لابن عقيل (٤/ ٤٠٣).
(٧٤) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٣٠٩).
(٧٥) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/ ٨٣).
(٧٦) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/ ٨٣).
(٧٧) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٤٣).

يَتَّصِلُ بها مِن شروطٍ وقرائنَ، ومنها: تَلَقِّي الأُمَّةِ للخبرِ بالقبولِ، ونَقَلَ ما قَرَّرَهُ ابنُ قُدامةَ مِن إمكانِ إفادةِ القرائنِ العلمَ ولو تَجَرَّدَتْ عن الخبرِ[٧٨].

ويظهَرُ الأثرُ المنهجيُّ لهذا التحوُّلِ في تطوُّرِ طريقةِ تناوُلِ خبرِ الواحدِ مِن الجَمْعِ بين الرواياتِ، وتحديدِ الصُّوَرِ التي يُفيدُ فيها العلمَ، إلى التمييزِ بين إفادتِهِ العلمَ ووُجوبِ العملِ به، ثم التوسُّعِ في بحثِ القرائنِ وأثرِها في تقويةِ الخبرِ، وهذا ظاهرٌ في تحريرِ مرتبةِ الدليلِ الذي تَثْبُتُ بِهِ الأحكامُ؛ إذ إنَّ عَدَمَ إفادةِ خبرِ الواحدِ العلمَ لا يَمنَعُ وُجوبَ العملِ به متى استوفى شروطَ القبولِ؛ ولذلك لم يَلزَمْ مِن اختلافِ الأُصوليِّينَ في إفادتِهِ العلمَ أو الظنَّ اختلافُ أحكامِهِمُ الفقهيةِ المَبْنِيَّةِ عليهِ، وإنما ظَهَرَ أثرُ الخلافِ بصورةٍ أوضحَ في المسائلِ التي يُشترَطُ في إثباتِها العِلمُ، وفي تحديدِ منزلةِ الأخبارِ المُحتَفَّةِ بالقرائنِ.

وقد تَرَتَّبَ على ذلك ضَبطٌ أدقُّ للمرتبةِ المعرفيةِ للخبرِ، والتمييزِ بين حُجِّيَّتِهِ في العملِ وإفادتِهِ العلمَ، مع مُراعاةِ اختلافِ أحوالِ الروايةِ وما يَحتَفُّ بها مِن قرائنَ، بَدَلَ الاكتفاءِ بالحُكمِ على الخبرِ مِن جهةِ كونِهِ آحادًا، وبذلك اتَّسَعَتِ المُعالَجةُ مِن تقريرِ الحُكمِ على نوعِ الخبرِ إلى النظرِ في الأسبابِ التي تختلفُ بها مَرتَبَتُهُ وقُوَّةُ الاحتجاجِ بِهِ.

ثانيًا: التحوُّلُ في ضوابطِ قَبولِ المُرسَلِ، وأثرِ اختلافِ صُوَرِ الانقطاعِ

قَرَّرَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» حُجِّيَّةَ الخبرِ المُرسَلِ، ووُجوبَ العملِ بِهِ، ولم يُفَرِّقْ بين مراسيلِ المُتقدِّمينَ والمُتأخِّرينَ، فقال: «إذا ثَبَتَ أنَّ المُرسَلَ حُجَّةٌ، فلا فرقَ بين مُرسَلِ عَصْرِنا ومَن تَقَدَّمَ»[٧٩]، بناءً على أنَّ اختلافَ العصرِ لا يُؤَثِّرُ في حُكمِ المُرسَلِ متى تَحَقَّقَتِ الثِّقةُ بِهِ.

ومع ذلكَ لم يَغفُلْ تَفاوُتَ المراسيلِ في القوةِ؛ فقد نَقَلَ عن الإمامِ أحمدَ تفضيلَ مراسيلِ سعيدِ بنِ المُسَيِّبِ، وتضعيفَ مراسيلِ الحَسَنِ وعطاءٍ[٨٠]، فيَغلِبُ على منهجِهِ الطابعُ التقريريُّ الاستدلاليُّ برواياتِ الإمامِ أحمدَ.

وجرى ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» على هذا الأصلِ، وقَرَّرَ أنَّ عَدَمَ التفريقِ بين مراسيلِ المُتقدِّمينَ والمُتأخِّرينَ «هو ظاهرُ كلامِ أحمدَ»[٨١]، وهو كمنهجِ القاضي؛ طابَعُه تقريريٌّ مذهبيٌّ.

(٧٨) التحبير للمرداوي (٤/ ١٨١٣).
(٧٩) العدة لأبي يعلى (٣/ ٩١٧).
(٨٠) العدة لأبي يعلى (٣/ ٩١٧-٩٢٠).
(٨١) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٥١).

أمَّا ابنُ قُدامةَ فقد تناولَ حُجِّيَّةَ المراسيلِ مِن خلالِ التفريقِ بين مُرسَلِ الصحابيِّ وغيرِهِ، وتَظهَرُ خُصوصيَّةُ مُعالَجَتِهِ في عَرضِ الخلافِ بحَسَبِ حُجِّيَّةِ المُرسَلِ، وبيانِ مأخَذِ القبولِ والردِّ، دونَ إفرادِ التسويةِ بين مراسيلِ المُتقدِّمينَ والمُتأخِّرينَ بالبحثِ، كما فَعَلَ أبو يَعْلى وابنُ عَقيلٍ؛ ولذلكَ لا يَظهَرُ في هذا الموضعِ أنَّه أضافَ قيدًا يَتعلَّقُ بعددِ الرواةِ الساقطينَ، أو اختلافِ أعصارِ المُرسِلينَ، ومَنهَجُهُ مُقارِنٌ مُحَرِّرٌ لمأخذِ النِّزاعِ[٨٢].

غيرَ أنَّ الشيخَ تقيَّ الدِّينِ راجعَ في «المُسَوَّدةِ» صِحةَ نسبةِ هذا الإطلاقِ إلى الإمامِ، فقال: «ما ذَكَرَهُ القاضي وابنُ عَقيلٍ أنَّ مُرسَلَ أهلِ عَصرِنا مقبولٌ كغيرِهِ ليس مذهبَ أحمدَ»[٨٣]، مُستَدِلاً بأنَّ الإمامَ أحمدَ كان يَطلُبُ الإسنادَ مِن مُحَدِّثي عصرِهِ، ولا يَحتَجُّ بمراسيلِهِم على الإطلاقِ، ثم فَرَّقَ بين صُوَرِ الانقطاعِ بحَسَبِ مِقدارِ الساقطِ مِن الإسنادِ، فقال: «فإنَّ سُقوطَ واحدٍ أو اثنينِ ليس كسقوطِ عَشَرةٍ»، مع مُراعاةِ حالِ الراوي ومعرفتِهِ بطُرُقِ الحديثِ[٨٤].

ثم اتَّجَهَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ» إلى مَزيدٍ مِن ضبطِ صُوَرِ الإرسالِ؛ فقَرَّرَ في مُرسَلِ الصحابيِّ أنَّه حُجَّةٌ عندَ الأصحابِ، وأكثرِ العلماءِ، وعَلَّلَ ذلك بقولِهِ: «لأنَّ رِوايتَهُمْ عن الصحابةِ، والجهالةُ بالصحابيِّ غيرُ قادحةٍ؛ لأنَّهُمْ كُلُّهُمْ عُدولٌ»[٨٥]، ثم استدرَكَ بأنَّ الصحابيَّ قد يَرْوي عن التابعيِّ، ولكنَّهُ قليلٌ.

وتَظهَرُ عِنايَتُهُ هنا في بيانِ أثرِ حالِ الراوي المحذوفِ في قبولِ المُرسَلِ، وعدمِ الاكتفاءِ بمُجَرَّدِ انقطاعِ الإسنادِ للحُكمِ عليهِ، غيرَ أنَّ هذا التقريرَ يَتعلَّقُ بمُرسَلِ الصحابيِّ خاصَّةً، ولا يصحُّ عَدُّهُ مُوافَقةً مُباشِرةً لتقييدِ ابنِ تَيْمِيَّةَ مراسيلَ المتأخِّرينَ.

ويَظهَرُ التحوُّلُ المنهجيُّ هنا في الانتقالِ مِن التسويةِ بين المراسيلِ مِن جهةِ اختلافِ أعصارِ رُواتِها إلى اعتبارِ مِقدارِ الانقطاعِ وأثرِه في قُوَّةِ الخبرِ، مع مراجعةِ المُستنَدِ المذهبيِّ لهذا الإطلاقِ، ومِن المنهجِ التقريريِّ الذي غَلَبَ على المُتقدِّمينَ إلى المنهجِ التحقيقيِّ النقديِّ التحريريِّ.

وقد تَرَتَّبَ على ذلك مَزيدٌ مِن ضبطِ شُروطِ الاحتجاجِ بالمُرسَلِ، والتمييزِ بين صُوَرِهِ بحَسَبِ احتمالِ صِحَّةِ الإسنادِ، بَدَلَ إلحاقِها بحُكمٍ واحدٍ، مع بقاءِ أصلِ التفاوُتِ بين المراسيلِ حاضرًا عندَ المُتقدِّمينَ.

(٨٢) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٣٦٥).
(٨٣) المرجع السابق.
(٨٤) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٥١).
(٨٥) التحبير للمرداوي (٥/ ٢١٥١).

ثالثًا: التحوُّل في ضوابط تقديم الحديث الضعيف على القياس

يُعدُّ تقديمُ الحديثِ الضعيفِ على القياسِ عندَ عدمِ المُعارِضِ الأقوى مِن السِّماتِ المشهورةِ في التأصيلِ الحنبليِّ، وقد استَنَدَ هذا الاتجاهُ إلى الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ في تقديمِ المأثورِ والعملِ ببعضِ الأخبارِ مع ضعفِ أسانيدِها. وتناوَلَ القاضي أبو يَعْلى هذهِ الرواياتِ في «العُدَّةِ»، فقَرَّرَ أنَّ أحمدَ «قد أطلقَ القولَ بالأخذِ بالحديثِ الضعيفِ»[٨٦]، ونَقَلَ عنه في أحدِ الأخبارِ قولَهُ: «إنما نُضَعِّفُ إسنادَهُ، لكنَّ العملَ عليه»[٨٧].

ثم وَجَّهَ ذلك بأنَّ الضعفَ في اصطلاحِ المُحَدِّثينَ قد يَقَعُ لأسبابٍ لا تَمنَعُ قبولَ الخبرِ عندَ الفقهاءِ، كالإرسالِ والتدليسِ والتفرُّدِ بالزيادةِ، ولم يَحمِلْ هذا الإطلاقَ على قبولِ كلِّ ضَعيفٍ، بل نَقَلَ عن أحمدَ في حديثِ ابنِ لَهِيعةَ أنَّه يَكتُبُهُ للاستدلالِ بهِ مع غيرِهِ «لا أنَّه حُجَّةٌ إذا انفَرَدَ»[٨٨].

وبذلكَ رَبَطَ أبو يَعْلى العملَ بالحديثِ الضعيفِ بصلاحيتِهِ للاحتجاجِ، وإنْ لم يُفرِدْ تقديمَهُ على القياسِ بتقريرٍ مُستَقِلٍّ في هذا الموضعِ[٨٩].

وسارَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» على هذا التوجيهِ؛ إذ نَقَلَ قولَ أحمدَ في الحديثِ الذي وَصَفَهُ بالضَّعفِ مع العملِ بهِ، ثم قال: «معنى قولِهِ: وهو ضعيفٌ، على طريقةِ أصحابِ الحديثِ»[٩٠]، وعَلَّلَ ذلك بأنَّهُم يُضَعِّفونُ بالإرسالِ والتدليسِ والعنعنةِ، بخلافِ طريقةِ الفقهاءِ في بعضِ هذهِ الصورِ. ولم تَظهَرْ عندَه إضافةٌ مُستَقِلَّةٌ في ترتيبِ الحديثِ الضعيفِ والقياسِ، وإنما حافظَ على مَسلَكِ أبي يَعْلى في تفسيرِ الرواياتِ، وبيانِ وجهِ قبولِ الخبرِ مع وَصْفِهِ بالضعفِ[٩١].

ثم ظَهَرَ وجهٌ آخرُ للمُعالَجةِ عندَ ابنِ عَقيلٍ في «الواضحِ»؛ إذ تناوَلَ الروايةَ المنقولةَ عن أحمدَ: «ضَعِيفُ الحَدِيثِ خَيْرٌ مِنْ رَأْيِ أَهْلِ الرَّأْيِ»، ولم يَحمِلْها على إبطالِ القياسِ، أو تقديمِ كلِّ حديثٍ ضعيفٍ عليهِ، بل سَعَى إلى الجَمْعِ بينَها وبينَ عملِ أحمدَ بالقياسِ، فذَكَرَ أنَّ المرادَ قد يكونُ تفضيلَ أهلِ الحديثِ ممَّن لديهِم فِقهٌ واجتهادٌ، أو أنَّ المقصودَ بأهلِ الرأيِ المذمومينَ مَن يَرُدُّونَ الأحاديثَ بالرأيِ، لا مَن يجتهدونَ في فِقهِها واستنباطِ معانيها، وتَتَمَثَّلُ إضافتُهُ في تحريرِ المرادِ بالرأيِ الذي

(٨٦) العدة لأبي يعلى (٣/ ٩٣٨).
(٨٧) المرجع السابق.
(٨٨) العدة لأبي يعلى (٣/ ٨٨٢).
(٨٩) العدة لأبي يعلى (٣/ ٩٣٨-٩٤٤).
(٩٠) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ١٢٣).
(٩١) المرجع السابق.

يُقدَّمُ عليهِ الحديثُ، بما يَمنَعُ تعميمَ الروايةِ على كلِّ قياسٍ مُعتبَرٍ[٩٢].

كما اتَّجَهَتِ المعالجةُ في «المُسَوَّدةِ» إلى ضبطِ مرتبةِ الخبرِ الضعيفِ الذي يَصلُحُ للاحتجاجِ، فبعدَ نَقلِ كلامِ أبي يَعْلى، وروايات الإمامِ أحمدَ، ورَدَ فيها التعليقُ على قولِهِ في الاستدلالِ بالضعيفِ مع غيرِهِ، بأنهُ «جُزءُ حُجَّةٍ لا حُجَّةٌ»[٩٣]، وأنَّ «ضعيفانِ قد يقومانِ مَقامَ قويٍّ»[٩٤]، كما نُقِلَ عن أحمدَ قولُهُ: «لَسْتُ أُخَالِفُ مَا ضَعُفَ مِنَ الحَدِيثِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْبَابِ شَيْءٌ يَدْفَعُهُ»[٩٥].

وهنا ظَهَرَ تفصيلٌ مُؤَثِّرٌ بين الضعيفِ الذي لا يَستَقِلُّ بإثباتِ الحكمِ، والضعيفِ الذي تقوى دلالتُهُ بانضمامِ غيرِهِ إليه، مع اعتبارِ وُجودِ ما هو أَثبَتُ منهُ. وعلى هذا لم يَعُدْ مُجَرَّدُ وصفِ الخبرِ بالضعفِ كافيًا لتحديدِ مرتبتِهِ عندَ مُقابَلَتِهِ بالقياسِ، بل صارَ النظرُ مُتعَلِّقًا بقوةِ الخبرِ وما يُعارِضُه[٩٦].

ثم جاءَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ»، فجَمَعَ الرواياتِ والأقوالَ المتعلقةَ بالعملِ بالحديثِ الضعيفِ، ومَيَّزَ بين مجالاتِ الاحتجاجِ به، فنقلَ عن الإمامِ أحمدَ قولَهُ: «إِذَا رُوِّينَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الحَلَالِ وَالحَرَامِ شَدَّدْنَا فِي الأَسَانِيدِ، وَإِذَا رُوِّينَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي فَضَائِلِ الأَعْمَالِ، وَمَا لَا يَضَعُ حُكْمًا وَلَا يَرْفَعُهُ تَسَاهَلْنَا فِي الأَسَانِيدِ»[٩٧]، كما عرَضَ الخلافَ في العملِ بالضعيفِ في الفضائلِ، وما وَرَدَ عن أحمدَ مِن الاستدلالِ بأحاديثِ الضعفاءِ عندَ عَدَمِ وُجودِ ما يُعارِضُها.

ويَغلِبُ على منهجِهِ الجَمْعُ والتحريرُ المذهبيُّ؛ إذ لم يَكتَفِ بنقلِ الرواياتِ، بل عَرَضَها بحَسَبِ مجالِ العملِ بالخبرِ ودرجةِ صلاحِيَتِهِ للاحتجاجِ، ولم يُفرِدْ في هذا الموضعِ تقديمَ الحديثِ الضعيفِ على القياسِ بحُكمٍ مُستقِلٍّ، وإنما تناوَلَ الضوابطَ التي يَتوَقَّفُ عليها الاحتجاجُ بالخبرِ أصلًا.

وتابعَ ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ» جَمْعَ الرواياتِ المتعلقةِ بالحديثِ الضعيفِ، مع مَزيدٍ مِن التفصيلِ في مجالاتِ العملِ بهِ، وضوابطِ قبولِهِ، فقَرَّرَ العملَ به في الفضائلِ عندَ أحمدَ والمُوَفَّقِ والأكثرِ، ثم ذكرَ الروايةَ الأُخرى بعدمِ العملِ بهِ، ومَثَّلَ لها بتركِ أحمدَ استحبابَ صلاةِ التسبيحِ؛ لضَعْفِ خبرِها، كما نَقَلَ عنه في روايةِ أحاديثِ الضعفاءِ قولَهُ: «أَعرِفُهُ أَعتَبِرُ به، كأنِّي أَستَدِلُّ به مع

(٩٢) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٥٧).
(٩٣) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٧٥).
(٩٤) المرجع السابق.
(٩٥) المرجع السابق.
(٩٦) المسودة لآل تيمية (ص/ ٢٧٣).
(٩٧) التحبير للمرداوي (٤/ ١٩٤٤-١٩٥٠).

غيرِه، لا أنَّه حُجَّةٌ إذا انفرَدَ»[٩٨]، ونَقَلَ عن الخلالِ أنَّ مذهبَ أحمدَ القولُ بالحديثِ الضعيفِ إذا لم يَكُنْ لهُ مُعارِضٌ[٩٩]، وتظهَرُ طبيعةُ منهجِهِ في الجمعِ بين الرواياتِ والتمثيلِ لها بالفروعِ الفقهيةِ، مع التمييزِ بين الخبرِ الذي يَصلُحُ للاعتبارِ والخبرِ الذي يُعمَلُ بهِ عندَ انتفاءِ المعارضِ. ولم تَكُنْ هذه الضوابطُ مُبتدأةً عندَه، وإنما جاءَ مَنهَجُهُ أكثرَ جَمْعًا وتفصيلًا لِما تَقَرَّرَ في المُصَنَّفاتِ السابقةِ.

تَبَيَّنَ مِن هذه المُعالَجاتِ المتباينةِ أنَّ التحولَ لم يَقَعْ في أصلِ العنايةِ بالحديثِ الضعيفِ، وتقديمِ المأثورِ على الرأي، وإنما في تحريرِ حُدودِ هذا التقديمِ، وقد أفضى ذلك إلى تقييدِ تقديمِ الحديثِ الضعيفِ على القياسِ بكونِ الخبرِ صالحًا للاعتبارِ، وغيرَ مُعارَضٍ بما هو أقوى منه، دونَ أنْ يَلزَمَ مِن ذلك تقديمُ كلِّ خبرٍ ضعيفٍ على القياسِ الصحيحِ.

❁❁❁

المطلَبُ الثالثُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ دليلِ الإجماعِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ

لم يَقتَصِرِ التغيُّرُ في تناولِ دليلِ الإجماعِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ على اختلافِهِم في بعضِ شروطِهِ أو صُوَرِهِ، بل ظَهَرَ في طريقةِ تحريرِ المسائلِ المتصلةِ بانعقادِهِ، وتحديدِ مَن تُعتبَرُ مُوافَقَتُهُ أو مُخالَفَتُهُ، وضبطِ دلالةِ السكوتِ، والتمييزِ بين الإجماعِ والحُجِّيَّةِ الثابتةِ؛ لاتِّفاقِ بعضِ المجتهدينَ، ثم النظرِ في درجاتِ الإجماعِ بحَسَبِ شُروطِ ثُبوتِهِ وطريقِ نَقْلِهِ.

وقد بَدَأَتْ هذهِ المسائلُ في المُصَنَّفاتِ الحنبليةِ المتقدِّمةِ مُرتَبِطةً بتفسيرِ الرواياتِ عن الإمامِ أحمدَ والاستدلالِ لها، ثم اتَّجَهَتِ المُعالَجةُ اللاحقةُ إلى تفصيلِ الصُّوَرِ التي يَختَلِفُ حُكمُها، وبيانِ أثرِ كلِّ شرطٍ في انعقادِ الإجماعِ وحُجِّيَّتِهِ، ويظهرُ هذا التغيُّرُ في المسائلِ الآتيةِ:

أولًا: التحوُّلُ في اشتراطِ انقِراضِ العصرِ وتحديدِ أثرِ المجتهِدِ اللاحقِ

قَرَّرَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» اعتبارَ انقراضِ العصرِ في صحةِ الإجماعِ واستقرارِهِ، وجَعَلَ اتفاقَ المجتهدينَ غيرَ مُستقرٍّ ما دامَ الرجوعُ عنهُ مُمكِنًا، واستندَ في ذلك إلى ظاهرِ الرواياتِ عن الإمامِ أحمدَ، ومنها ما وَرَدَ في حُكمِ أُمَّهاتِ الأولادِ، وحَدِّ شاربِ الخمرِ؛ إذ رأى في رجوعِ بعضِ

(٩٨) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ٥٦٩).
(٩٩) المرجع السابق.

الصحابةِ عن أقوالٍ سَبَقَ الاتفاقُ عليها دليلًا على أنَّ الإجماعَ لا يَستقِرُّ قبلَ انقراضِ أهلِهِ.

وبنى على هذا الشرطِ اعتبارَ مُخالَفةِ مَن بَلَغَ رُتبةَ الاجتهادِ في أثناءِ العصرِ، إذا أدركَ المجتهدينَ الأولينَ قبلَ انقراضِهِم، فكان المنهجُ عندَ أبي يَعْلى قائمًا على ربطِ استقرارِ الإجماعِ ببقاءِ أهلِ العصرِ أو انقراضِهِم، وتقريرِ ما يَترتَّبُ على ذلك مِن إمكانِ الرجوعِ عن الاتفاقِ، أو مُخالَفةِ مَن تأهَّلَ للاجتهادِ بعدَ حُصولِهِ[١٠٠].

ثم اتَّجَهَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» إلى إعادةِ النظرِ في هذا الشرطِ، فلم يجعلِ الزمنَ الذي يَستمِرُّ فيهِ الاتفاقُ هو مناطَ حُجِّيَّتِهِ، وإنما نَظَرَ إلى حقيقةِ الإجماعِ نفسِها، وهيَ اتفاقُ المجتهدينَ، واستَدَلَّ على عدمِ اشتراطِ انقراضِ العصرِ بأنَّ الحُجَّةَ تَحصُلُ بالاتفاقِ، ولا تتوقفُ على موتِ المجتهدينَ؛ لأنَّ اشتراطَ ذلك قد يُؤَدِّي إلى تعذُّرِ استقرارِ الإجماعِ، وقد تابَعَ في هذا الاختيارِ جمهورَ الأُصوليِّينَ سيَّما أبا الحُسينِ البصريَّ في «المُعتمَدِ»[١٠١].

وقد اتضحَ أثرُ هذا الاتجاهِ عندَ ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ»؛ إذ حَرَّرَ المسألةَ، وبَيَّنَ أدلةَ الجمهورِ على عدمِ اشتراطِهِ، ومنها أنَّ حقيقةَ الإجماعِ تتحققُ باتفاقِ المجتهدينَ، وأنَّ استمرارَ الاتفاقِ ليس شرطًا لابتداءِ حُجِّيَّتِهِ، ولم يَقتَصِرْ على نقلِ القولينِ، بل عَرَضَ الأدلةَ التي يقومُ عليها كلٌّ منهما، وما يَترتَّبُ على اعتبارِ الانقراضِ أو عدمِ اعتبارِهِ[١٠٢].

وظَهَرَ منهجٌ أكثرُ تحريرًا لهذهِ المسألةِ في «المُسَوَّدةِ»، وذلك عندَ بحثِ أثرِ المجتهدِ الذي يَبلُغُ رُتبةَ الاجتهادِ بعدَ اتفاقِ أهلِ العصرِ وقبلَ انقراضِهِمْ، فلم يَقتَصِرِ البحثُ على اعتبارِ هذا المجتهدِ أو عدمِ اعتبارِهِ، وإنما فَرَّقَ بين اشتراطِ موافقتِهِ واعتبارِ مخالفتِهِ.

وجاءَ في تعليقِ الشيخِ تقيِّ الدينِ: «سرُّ المسألةِ أنَّ المدركَ لا يُعتبرُ وفاقُهُ بل يُعتبرُ عدمُ خلافِهِ إذا قلنا بهِ»[١٠٣]، ومُقتضى هذا التفريقِ أنَّ المجتهدَ اللاحقَ لا يُشترطُ منهُ إنشاءُ مُوافقةٍ جديدةٍ على الاتفاقِ السابقِ، وإنما يكونُ لمخالفتِهِ أثرٌ في استقرارِهِ على القولِ باعتبارِ انقراضِ العصرِ.

وهذهِ مُعالَجةٌ أضيقُ مِن السؤالِ العامِّ عن اشتراطِ الانقراضِ؛ لأنَّها تُحَدِّدُ ما يُطلبُ مِن المجتهدِ اللاحقِ، وتَفصِلُ بين الموافقةِ والسكوتِ والمُخالفةِ، ثم جاءَ ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ»،

(١٠٠) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٠٩٥).
(١٠١) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٣٤٧-٣٤٩).
(١٠٢) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٤١٨).
(١٠٣) المسودة لآل تيمية (ص/ ٣٢٣).

فعَرَضَ اعتبارَ مخالفةِ مَن صارَ أهلًا للاجتهادِ قبلَ انقراضِ العصرِ، ورَبَطَ الحُكمَ فيها بأصلِ الخلافِ في اشتراطِ الانقراضِ، وجَمَعَ أقوالَ الحنابلةِ وغيرِهِم في المسألةِ، وما يَتفَرَّعُ عنها، في منهجٍ موسوعيٍّ مُنَظَّمٍ(١٠٤).

أَفضَتْ هذه المعالجاتُ إلى الانتقالِ مِن بحثِ انقراضِ العصرِ باعتبارِهِ شرطًا عامًّا إلى **تحريرِ أثرِهِ في انعقادِ الإجماعِ واستقرارِه، وتحديدِ مَن تُؤَثِّرُ مُوافَقَتُه أو مُخالَفَتُه في ذلك**، فأصبحتِ المسألةُ تتناولُ ثلاثةَ أُمورٍ مُترابطةٍ: زَمَنُ حُصولِ الاتفاقِ، وزَمَنُ صيرورتِهِ مُلزِمًا، وأثرُ دُخولِ مجتهدينَ جُدُدٍ قبلَ استقرارِهِ.

ويَظهَرُ وجهُ التحَوُّلِ هنا في أنَّ البحثَ لم يَعُدْ مقصورًا على إثباتِ الشرطِ أو نَفْيِهِ، بل امتَدَّ إلى بيانِ الآثارِ المترتبةِ على كلِّ قولٍ، مع التمييزِ بين مُجَرَّدِ عدمِ مُوافَقةِ المجتهدِ اللاحقِ وصدورِ مُخالَفةٍ صريحةٍ منهُ، وقد أفضى هذا التحريرُ إلى تضييقِ دائرةِ الإجماعاتِ التي يصحُّ ادعاؤُها، وهو ما يَتَّفِقُ مع اتجاهِ الإمامِ أحمدَ إلى الاحتياطِ في حكايةِ الإجماعِ، وعدمِ التوسُّعِ في إثباتِهِ إلا بعدَ التحققِ مِن اتفاقِ المجتهدينَ وانتفاءِ المخالفِ.

ثانيًا: التحوُّل في تناوُلِ الإجماعِ السُّكوتيِّ وضبطِ دلالتِهِ

قَرَّرَ أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» أنَّ قولَ بعضِ الصحابةِ إذا ظهرَ للباقينَ، وسَكَتُوا عن مخالفتِهِ والإنكارِ عليه حتى انقرضَ العصرُ، كانَ إجماعًا، واستنَدَ إلى ما نُقِلَ عن الإمامِ أحمدَ في التكبيرِ أيامَ التشريقِ؛ إذ احتَجَّ باتفاقِ عَدَدٍ من الصحابةِ وعدمِ ظُهورِ مُخالِفٍ لهم.

فكان اعتبارُ السُّكوتِ عندَه مُرتَبِطًا بانتشارِ القولِ، وعدمِ ظُهورِ الإنكارِ، وانقضاءِ العصرِ على ذلك.

وتَدُلُّ هذه المُعالَجةُ على أنَّ أبا يَعْلى لم يَجعَلْ مُجَرَّدَ صدورِ القولِ مِن بعضِ الصحابةِ كافيًا لإثباتِ الإجماعِ، بل اعتبرَ وُصولَهُ إلى الباقينَ واستمرارَ عَدَمِ المُخالَفةِ(١٠٥).

واتَّجَهَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» إلى مَزيدٍ مِن التفصيلِ في دلالةِ السكوتِ، فمَيَّزَ بين المسألةِ التي يَتعلَّقُ بها تكليفٌ شرعيٌّ، والمسألةِ التي لا يكونُ السُّكوتُ فيها مُقتَضيًا للإنكارِ أو التصويبِ، فإذا لم تَكُنِ المسألةُ مِن قبيلِ ما يستدعي إظهارَ المُوافَقةِ أو المُخالَفةِ، لم يَكُنِ السُّكوتُ فيها كافيًا للحُكمِ بالرضا.

(١٠٤) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/ ٢٤٦).
(١٠٥) العدة لأبي يعلى (٤/ ١١٧٠).

أمَّا إذا تَعَلَّقَتْ بحُكمٍ تكليفيٍّ، وانتشرَ القولُ بين المجتهدينَ، ولم يَظهَرْ منهُم إنكارٌ مع قيامِ دواعِيهِ، فإنَّ السكوتَ يكونُ أقربَ إلى الدلالةِ على الموافقةِ(١٠٦).

وهنا ظَهَرَ تغيُّرٌ في جهةِ البحثِ؛ إذ لم يَعُدِ النظرُ مقصورًا على انتشارِ القولِ وعدمِ الإنكارِ، وإنما أُضيفَ إليه النظرُ في طبيعةِ المسألةِ ومدى دلالةِ السكوتِ فيها، وهي قرائنُ مُؤَثِّرةٌ في توجيهِ المسألةِ.

ثم توسَّعَ ابنُ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ» في اختبارِ هذه الدلالةِ، فعَرَضَ سبعةَ أسبابٍ قد تَحمِلُ المجتهدَ على السُّكوتِ مِن غيرِ مُوافَقةٍ، منها: وُجودُ مانعٍ مِن الإنكارِ، أو اعتقادُ تسويغِ الخلافِ، أو التوقفُ في المسألةِ، أو انتظارُ قيامِ غيرِهِ بالإنكارِ(١٠٧).

غيرَ أنَّه لم يَقتَصِرْ على إيرادِ هذه الاحتمالاتِ، بل أجابَ عنها، وناقشَ مدى صلاحيتِها لِمَنْعِ الاحتجاجِ بالسُّكوتِ، ثم يَظهَرُ لاحقًا في «التحبيرِ» للمَرْداويِّ عِنايةٌ بتوسيعِ صورِ الاتفاقِ التي يَتناوَلُها تعريفُ الإجماعِ؛ فقد أدخلَ الفعلَ في التعريفِ، عندَ قولِهِ: «ولو فِعلًا»(١٠٨)، ثم بَحَثَ صُورةَ اتفاقِ المجتهدينَ على فعلٍ، وصورةَ فعلِ بعضِهِم وسكوتِ الآخرينَ عنه مع علمِهِم به، ولم يَقتَصِرْ بذلك على الإجماعِ المُستَنِدِ إلى الأقوالِ، بل تناولَ إمكانَ انعقادِهِ بالأفعالِ أيضًا، وما يَتَّصِلُ بذلك مِن دلالةِ السكوتِ(١٠٩).

غيرَ أنَّ هذه الصورةَ لم تَكُنْ مُستحدَثةً عندَ المَرْداويِّ؛ فقد نُقِلَتْ عن أبي الخَطَّابِ، كما تناوَلَها غيرُهُ مِن الأُصوليِّينَ، وإنما تَظهَرُ عِنايةُ المَرْداويِّ في إدراجِها ضِمنَ تحريرِ حقيقةِ الإجماعِ، وجَمْعِ الأقوالِ المتعلقةِ بها، وتقريرِ وجهِ الاحتجاجِ بالفعلِ والسكوتِ، ثم أَفضَتْ هذه المعالجاتُ والتحوُّلاتُ إلى مَزيدٍ مِن ضبطِ الاستدلالِ بالسكوتِ، مِن خلالِ التمييزِ بين عدمِ صُدورِ المخالفةِ وثبوتِ الموافقةِ، فلم يَعُدِ السكوتُ يُبحثُ باعتبارِهِ واقعةً مُجَرَّدةً، بل مِن جِهةِ ما يَحتَفُّ به مِن قرائنَ تَجعَلُ نِسبَتَهُ إلى الرِّضا مُعتبَرةً، وما قد يُعارِضُ هذه الدلالةَ مِن احتمالاتٍ، كما اتَّسَعَ البحثُ إلى الأفعالِ التي تَقَعُ مِن بعضِ المجتهدينَ ويَعلَمُ بها الباقونَ.

وهذا هو **الأثرُ المنهجيُّ** الأهمُّ في المسألةِ؛ لأنَّ قيمةَ التحوُّلِ لا تَتمَثَّلُ في القولِ بحُجِّيَّةِ الإجماعِ السكوتيِّ فحَسْبُ، وإنما في تفصيلِ الظروفِ التي يصحُّ فيها الاستدلالُ بالسكوتِ.

(١٠٦) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٣٢٣).
(١٠٧) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٤٣٤).
(١٠٨) التحبير للمرداوي (٤/ ١٥٢٢).
(١٠٩) المرجع السابق.

ثالثًا: التحوُّلُ في التمييزِ بين حقيقةِ الإجماعِ والحُجِّيَّةِ الخاصَّةِ لاتفاقِ الخلفاءِ الراشدينَ

تناوَلَ القاضي أبو يعلى في «العُدَّةِ» اتفاقَ الخلفاءِ الراشدينَ في ضوءِ الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، وما وَرَدَ مِن الأمرِ باتِّباعِ سُنَّتِهم، فارتبَطَ البحثُ بتحديدِ حُجِّيَّةِ اتفاقِهم، ومدى الاعتدادِ بمخالفةِ غيرِهِم مِن الصحابةِ.

وقد كانت المسألةُ مُتَّصِلةً بحدودِ الإجماعِ، ومَن يَدخُلُ في انعقادِه، وما إذا كان فضلُ الخلفاءِ ومكانتِهم يَقتَضيانِ اختصاصَ اتِّفاقِهم بالحُجِّيَّةِ(١١٠).

وامتَدَّتْ معالجةُ المسألةِ عندَ أبي الخَطَّابِ وابنِ عَقيلٍ إلى تحريرِ أثرِ أقوالِ الخلفاءِ في الاجتهادِ؛ فذهَبَ أبو الخَطَّابِ إلى أنَّ قولَ الواحدِ منهم لا يَمنَعُ غيرَهُ مِن مخالفتِهِ، وقَرَّرَ ابنُ عَقيلٍ هذا الأصلَ بقولِهِ: «لا يختلفُ قولُ أصحابِنا بأنَّ الواحدَ مِن الخلفاءِ يَسوغُ خِلافُهُ»، ثم حكى ما يَدُلُّ على روايةٍ أُخرى في المسألةِ.

ويَظهَرُ في هذهِ المعالجةِ التمييزُ بين مكانةِ الخلفاءِ في الاستدلالِ وبين ثُبوتِ الحُجِّيَّةِ المُلزِمةِ لأقوالِهِم، وإنْ كان البحثُ في قولِ الواحدِ منهم غيرَ البحثِ في اتفاقِ الأربعةِ(١١١).

ثم ظَهَرَ عندَ ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ» تمييزٌ صريحٌ بين وصفِ اتفاقِ الخلفاءِ بالإجماعِ وبين ثُبوتِ الحُجِّيَّةِ لهُ، فقال: «واتفاقُ الأئمةِ الخلفاءِ الأربعةِ ليس بإجماعٍ»(١١٢)، ثم وَجَّهَ ما نُقِلَ عن الإمامِ أحمدَ مِن عدمِ الخروجِ عن قولِهِم، بقولِهِ: «وَلَا يَلزَمُ مِن كلِّ ما هو حُجَّةٌ أنْ يكونَ إجماعًا».

وتَتمثَّلُ إضافتُهُ في الفصلِ بين حقيقةِ الإجماعِ، الذي لا يَنعَقِدُ إلا باتفاقِ مجتهدي الأُمَّةِ، وبين الحُجِّيَّةِ التي قد تَثبُتُ لاتفاقِ بعضِهِم بدليلٍ خاصٍّ، فلم يَجعَلِ الأمرَ باتباعِ الخلفاءِ مُستلزِمًا وَصْفَ اتفاقِهِم بالإجماعِ، وإنما حَمَلَ الروايةَ عن أحمدَ على إثباتِ حُجِّيَّةٍ خاصَّةٍ لهم، مع بقاءِ الفرقِ بينَهُما مِن جهةِ المصدرِ والمرتبةِ(١١٣).

وجاءَ في «المُسَوَّدةِ» مَزيدٌ مِن تحريرِ الرواياتِ في المسألةِ، فنَقَلَ عن الحلوانيِّ أنَّ اتفاقَ الخلفاءِ الأربعةِ ليس بإجماعٍ، مع وجودِ روايةٍ أُخرى بأنَّهُ إجماعٌ، ثم ذَكَرَ الخلافَ في حُجِّيَّتِهِ عندَ مخالفةِ بعضِ الصحابةِ، وانتهى النقلُ إلى تقسيمِ المسألةِ إلى ثلاثِ رواياتٍ: «روايةٌ بأنَّهُ إجماعٌ، وروايةٌ بأنَّهُ

(١١٠) العدة لأبي يعلى (٤/ ١١٩٨).
(١١١) المسودة لآل تيمية (ص/ ٣٤٠-٣٤١).
(١١٢) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٤١٤).
(١١٣) المرجع السابق.

حُجَّةٌ لا إجماعٌ، وروايةٌ لا إجماعٌ ولا حُجَّةٌ»[١١٤].

وتَظهَرُ أهميةُ هذا المنهجِ التحريريِّ النقديِّ في فصلِ الخلافِ في حقيقةِ الإجماعِ عن الخلافِ في الحُجِّيَّةِ؛ فقد يُنفى وصفُ الإجماعِ مع إثباتِ الحُجِّيَّةِ، كما قد يُنفَيانِ معًا عندَ وُجودِ المخالفِ، وبذلك أصبحتِ الرواياتُ أكثرَ تحديدًا، ولم يَعُدِ الخلافُ محصورًا في إطلاقِ وصفِ الإجماعِ على اتفاقِ الخلفاءِ أو نَفْيِهِ.

ثم جاءَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ» فجَمَعَ الرواياتِ والأقوالَ، وعَيَّنَ المُعتمَدَ في المذهبِ، فقال أحمدُ والأكثرُ: «قولُ الخلفاءِ الأربعةِ ليس بإجماعٍ، ولا حُجَّةَ مع مُخالَفةِ مجتهدٍ»، وعَقَّبَ بقولِهِ: «وهو الصحيحُ المُعتمَدُ عليه عندَ الأئمةِ؛ لأنَّهُم ليسوا كُلَّ الأُمَّةِ الذين جُعِلَتِ الحُجَّةُ في قولِهِمْ»[١١٥].

ولم يَقتَصِرْ على تقريرِ هذا القولِ، بل استَدَلَّ له بما وَقَعَ مِن مُخالَفةِ بعضِ الصحابةِ للخلفاءِ، ومِن ذلك مُخالَفةُ ابنِ عباسٍ وابنِ مسعودٍ -رضيَ اللهُ عنهُما- في مسائلِ الفرائضِ، دونَ أنْ يَحتَجَّ عليهما بإجماعِ الخلفاءِ الأربعةِ[١١٦].

وتتمثَّلُ الإضافةُ المنهجيَّةُ عندَ المَرْداويِّ في الانتقالِ مِن عَرْضِ الرواياتِ وتوجيهِها إلى تعيينِ المُعتمَدِ المذهبيِّ، وتعزيزِهِ بالتطبيقاتِ المنقولةِ عن الصحابةِ، مع التمييزِ بين حُجِّيَّةِ الإجماعِ العامِّ واتفاقِ بعضِ المجتهدينَ.

وتابَعَ ابنُ النَّجَّارِ هذا المَسلَكَ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ»، فقَرَّرَ أنَّ قولَ الخلفاءِ الأربعةِ لا يكونُ إجماعًا «ولا حُجَّةَ مع مُخالَفةِ مجتهدٍ»، وبَيَّنَ أنَّ هذا هو المُعتمَدُ؛ لأنَّ الخلفاءَ ليسوا جميعَ الأُمَّةِ الذين تَعَلَّقَتِ العِصمةُ باتفاقِهِمْ، ثم أورَدَ الروايةَ الأُخرى عن أحمدَ بأنَّ قولَهُم إجماعٌ وحُجَّةٌ، وذَكَرَ اختيارَ ابنِ البَنَّا لها، مع الاستدلالِ على القولِ الأولِ بمخالفةِ بعضِ الصحابةِ لهم في مسائلِ الاجتهادِ[١١٧].

وتَظهَرُ طبيعةُ منهجِهِ في الجمعِ بين تحريرِ الرواياتِ والتعليلِ بحَدِّ الإجماعِ، وربطِ القولِ المُعتمَدِ بالتطبيقاتِ الفقهيةِ، مع المحافظةِ على التمييزِ بين اتفاقِ الخلفاءِ الذي لا يَنعَقِدُ بِهِ الإجماعُ عندَ وُجودِ المخالفِ، وبين اتفاقِ مُجتهَدي الأُمَّةِ الذي تَثبُتُ به الحُجِّيَّةُ القطعيةُ.

(١١٤) المسودة لآل تيمية (ص/ ٣٤٠).
(١١٥) التحبير للمرداوي (٤/ ١٥٨٨).
(١١٦) المرجع السابق.
(١١٧) شرح الكوكب المنير (٢/ ٢٣٢).

وترتَّبَ عليه ضبطُ مراتبِ الاستدلالِ بأقوالِ الخلفاءِ، وعَدَمُ التسويةِ بين ما يَثبُتُ بالاتفاقِ العامِّ وما يُحتَجُّ به مِن أقوالِ بعضِ الصحابةِ أو اتفاقِهِم.

كما أسهَمَ جَمْعُ الرواياتِ عندَ المتأخرينَ في منعِ نسبةِ اختيارٍ واحدٍ إلى المذهبِ الحنبليِّ مع وجودِ رواياتٍ أُخرى عن الإمامِ أحمدَ، وتحديدِ ما يُعتمَدُ منها وما بَقِيَ محلَّ خلافٍ.

بَرَزَ في المُعالَجةِ الحنبليَّةِ لدليلِ الإجماعِ أصلُ التحفظِ في دعواهُ، وهو ما أفضى إلى العنايةِ بالتمييزِ بين العلمِ باتفاقِ المجتهدينَ وعدمِ العلمِ بمُخالِفٍ لهم، وربطِ صحةِ الاحتجاجِ بالإجماعِ بإمكانِ التحققِ مِن ثُبوتِهِ، لا بمُجَرَّدِ اشتهارِ القولِ، أو عَدَمِ ظُهورِ المخالفةِ.

كما تَظهَرُ في تناولِ الحنابلةِ لدليلِ الإجماعِ عنايةٌ خاصَّةٌ بأقوالِ الصحابةِ واتفاقاتِهِم، مِن جهةِ الاستدلالِ بالرواياتِ الواردةِ عن الإمامِ أحمدَ، وتحديدِ أثرِ الخلافِ الصحابيِّ في الإجماعِ اللاحقِ، والتمييزِ بين إجماعِ الأُمَّةِ والحُجِّيَّةِ التي قد تَثبُتُ لاتفاقِ بعضِ الصحابةِ، ولم يُؤَدِّ هذا الاهتمامُ إلى قَصْرِ الإجماعِ على عصرِ الصحابةِ، وإنما جَعَلَهُ حاضرًا في تحريرِ شروطِ الإجماعِ، وصُوَرِهِ وآثارِهِ.

ولم يَنفَرِدِ الحنابلةُ باشتراطِ انقراضِ العصرِ، غيرَ أنَّ تَتَبُّعَ المُصنَّفاتِ الحنبليَّةِ يُبَيِّنُ عِنايةً ظاهرةً بتفريعِ المسائلِ المترتبةِ عليه، حتى أصبحَ البحثُ مُتعَلِّقًا بأثرِ الشرطِ في حصولِ الاتفاقِ واستقرارِهِ، وتحديدِ موقعِ المجتهِدِ اللاحقِ منه.

كما أنَّ مِن السماتِ البارزةِ في تناولِ الحنابلةِ لدليلِ الإجماعِ اتِّصالَ البحثِ الأُصوليِّ بتحريرِ الرواياتِ عن الإمامِ أحمدَ؛ إذ لم تَقتَصِرِ المُصَنَّفاتُ المتأخِّرةُ على عرضِ المسألةِ والاستدلالِ لها، بل اتَّجَهَتْ إلى جَمْعِ الرواياتِ والأقوالِ المتعلِّقةِ بها، وبيانِ المُعتمَدِ منها، وتحديدِ الآثارِ التي يَنْبَني عليها اختلافُ الروايةِ.

وقد أسهَمَ هذا الاتجاهُ في ضبطِ البناءِ الداخليِّ للمذهبِ، والتمييزِ بين ما يُمَثِّلُ قولًا مُعتمَدًا وما بقيَ وجهًا أو روايةً محلَّ خِلافٍ.

❁❁❁

المبحَثُ الرابعُ

التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناوُلِ دليلِ القياسِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ

شَهِدَ تناولُ دليلِ القياسِ في المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ تحوُّلاتٍ منهجيةً ظَهَرَتْ في موضعِهِ مِن البناءِ العامِّ للأدلةِ، وطريقةِ ترتيبِ مباحثِهِ وتقسيمِها، كما ظَهَرَتْ في مُعالَجةِ مسائلِهِ، وتحريرِ شُروطِهِ وضوابطِهِ، ولم تَقتَصِرْ هذهِ التحوُّلاتُ على اختلافِ الترجيحاتِ الأُصوليَّةِ، بل شَمِلَتْ طرائقَ عرضِ المسائلِ والاستدلالِ لها، وما أضافَهُ المتأخرونَ مِن تفصيلٍ وتحريرٍ.

ولبيانِ ذلك قُسِّمَ هذا المبحَثُ إلى مطلبينِ:

المطلَبُ الأولُ: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في البناءِ التصنيفيِّ ومنهجِ البحثِ في دليلِ القياسِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ

بَدَأَ القاضي أبو يَعْلى مُعالَجةَ القياسِ في «العُدَّةِ» بتقريرِ حُجِّيَّتِهِ وشُروطِهِ، مُستنِدًا إلى الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ، مع الإفادةِ مِن طُرُقِ البحثِ والاستدلالِ لدى الحنفيَّةِ، ولا سيما ما نَجِدُهُ عندَ الجَصَّاصِ في «الفصولِ في الأصولِ»، ويُفسَّرُ جانبٌ مِن هذا التأثرِ بنشأةِ أبي يَعْلى في بيئةٍ علميَّةٍ حنفيَّةٍ، وقد ظَهَرَ في طريقةِ تحريرِ المسائلِ، والتعليلِ، وإقامةِ الأدلةِ، ومناقشةِ الاعتراضاتِ[١١٨].

ومِن أمثلةِ ذلك مُعالَجَتُهُ للاستحسانِ؛ إذ لم يَتناوَلْهُ باعتبارِهِ استدلالًا مُجَرَّدًا عن الحُجَّةِ، بل رَبَطَهُ بالعدولِ إلى دليلٍ أقوى، وقَرَّرَ أنَّه مِن قَبيلِ الأخذِ بأَوْلَى القياسينِ، وهو قَريبٌ مِن المعنى الذي قَرَّرهُ الجصاصُ في تفسيرِ الاستحسانِ بأنَّهُ تَركُ القياسِ إلى ما هو أَوْلى منهُ[١١٩].

غيرَ أنَّ أبا يَعْلى لم يَجعَلِ القولَ بالاستحسانِ مُستلزِمًا لجوازِ تخصيصِ العِلَّةِ، بل مَنَعَ تخصيصَها، وهو ما يُبَيِّنُ استقلالَهُ في بعضِ اختياراتِهِ عن الاتجاهِ الحنفيِّ[١٢٠]، وقد نَقَلَ ابنُ تَيْمِيَّةَ في «**جامعِ المسائلِ**» أنَّ أبا يَعْلى وابنَ عَقيلٍ يمنعانِ تخصيصَ العِلَّةِ مع قولِهما بالاستحسانِ، بينما اختارَ أبو الخَطَّابِ جوازَ تخصيصِها، موافقًا الحنفيَّةَ، بل إنَّ أبا الخَطَّابِ استشكلَ الجَمْعَ بين مَنْعِ تخصيصِ

(١١٨) ينظر: بحث: أثر الحنفية على القاضي أبي يعلى لمحمد الفوزان، مجلة العلوم الشرعية، العدد السبعون، ١٤٤٥هـ. (ص/ ٣٧٧-٣٧٨).

(١١٩) الفصول في الأصول للجصاص (٤/ ٢٣٤).

(١٢٠) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٣٨٦).

العِلَّةِ والقولِ بالاستحسانِ عندَ شيخِهِ، فقال: «وشيخُنا يَمنَعُ مِن تخصيصِ العِلَّةِ، ويَنصُرُ القولَ بالاستحسانِ، ولا أعرفُ لقولِهِ وجهًا»[١٢١].

ويَظهَرُ وجهُ الاختلافِ المنهجيِّ في أنَّ أبا يَعْلى فَرَّقَ بينَ تخصيصِ العِلَّةِ والعدولِ عن القياسِ لدليلٍ أقوى، بينما رأى أبو الخَطَّابِ أنَّ هذا العدولَ يَرجِعُ إلى تخصيصِ العِلَّةِ، فكان الخلافُ مُتَّصِلًا بتحريرِ حقيقةِ الاستحسانِ ومدى تأثيره في اطِّرادِ العِلَّةِ[١٢٢].

وقد جَمَعَ بذلك بين المادةِ المُستمَدَّةِ مِن رواياتِ الإمامِ أحمدَ وطرائقِ البحثِ الأُصوليِّ السابقةِ، فأسهَمَ في تنظيمِ مسائلِ القياسِ داخلَ بِناءٍ يقومُ على تقريرِ الأحكامِ، وتعليلِها، ومناقشةِ أدلتِها.

وسارَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» على طريقةِ شيخِهِ في العِنايةِ بالرواياتِ المذهبيةِ، غيرَ أنَّ تأثُّرَهُ بأبي الحسينِ البصريِّ في «المُعتمَدِ» ظهَرَ بصورةٍ أوضحَ في ترتيبِ الكتابِ، وطريقةِ بناءِ المسائلِ، فضلًا عن بعضِ الاختياراتِ والترجيحاتِ.

ويَظهَرُ التشابُهُ في إفرادِ كلٍّ منهُما موضعًا لبيانِ ترتيبِ مباحثِ أُصولِ الفقهِ، وتعليلِ هذا الترتيبِ؛ فقد قدَّما مباحثَ الخِطابِ على الأفعالِ، والأفعالَ على النَّسْخِ، والنَّسْخَ على الإجماعِ، وأخَّرا القياسَ عن الإجماعِ، كما اتَّفَقَا في تعليلِ تقديمِ الأمرِ على النَّهيِ بأنَّ الإثباتَ مُقَدَّمٌ على النَّفيِ، وتقديمِ مباحثِ العمومِ والخصوصِ على المجملِ والمُبَيَّنِ باعتبارِ تَقدُّمِ الظاهرِ على الخفيِّ.

وامتَدَّ أثرُ «المُعتمَدِ» إلى مُناقشةِ مسائلِ القياسِ؛ إذ نَقَلَ أبو الخَطَّابِ تعريفَ أبي الحسينِ للقياسِ بما يَشمَلُ قياسَ الطَّرْدِ والعكسِ، وناقَشَهُ في ضوءِ تعريفِهِ المختارِ.

وتَتمَثَّلُ إضافتُهُ المنهجيَّةُ في الإفادةِ مِن البناءِ التحليليِّ لأبي الحُسينِ، مع توظيفِ رواياتِ الإمامِ أحمدَ في تقريرِ المسائلِ وترجيحِ الأقوالِ، فلم يكنِ اتباعُه له في ترتيبِ البحثِ مُوجِبًا لمُوافَقَتِهِ في جميعِ الاختياراتِ[١٢٣].

أمَّا ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» فقد اتَّسَعَتْ عندَه العنايةُ بالجانبِ الجدليِّ في تناولِ القياسِ، مُتأثِّرًا بشيخِهِ أبي إسحاقَ الشيرازيِّ، صاحبِ «المعونةِ» في الجَدَلِ، وقد ثَبَتَتْ صِلَتُهُ العلميةُ به فيما نَقَلَهُ ابنُ الجوزيِّ في «المُنتظَمِ» عن ابنِ عَقيلٍ؛ حيثُ قال في وصفِ الشيرازيِّ: «وكانَ يُعَلِّمُني المُناظَرَةَ، وانتَفَعتُ

(١٢١) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٩٦).
(١٢٢) جامع المسائل لابن تيمية (٢/ ١٨٠).
(١٢٣) التمهيد لأبي الخطاب (١/ ٧١-٧٣) (٣/ ٣٥٩)، المعتمد لأبي الحسين (٦/ ١-٨)، و(٢/ ٦٩٧).

بمُصَنَّفاتِهِ»[١٢٤]، ويظهرُ وجهُ التشابُهِ بين المُصَنِّفَينِ في العنايةِ بتقسيمِ وجوهِ الاعتراضِ على القياسِ، والتمييزِ بين الاعتراضِ على أصلِ الاحتجاجِ بهِ، والاعتراضِ على مُقدِّماتِهِ وعِلَّتِهِ، وما يَرِدُ على الحُجَّةِ مِن منعٍ ونقضٍ ومعارضةٍ؛ فقد أفرَدَ الشيرازيُّ في المعونةِ بابًا للكلامِ على معنى الخِطابِ، وهو القياسُ، وتناوَلَ وُجوهَ الاعتراضِ عليهِ، بينما توَسَّعَ ابنُ عَقيلٍ في «الواضحِ» في مُعالَجةِ الأسئلةِ الجَدَليَّةِ، وطُرُقِ الجوابِ عنها، ولم تَكُنْ إضافتُهُ في إدخالِ الجَدَلِ إلى البحثِ الحنبليِّ ابتداءً، وإنما في اتِّساعِ حُضورِهِ في بناءِ الحُجَّةِ القياسيةِ، واختبارِ مُقدِّماتِها، مع الإفادةِ ممَّا تَلَقَّاهُ عن الشيرازيِّ وغيرِهِ مِن شُيوخِهِ.

وظَهَرَ تحوُّلٌ أبرَزُ في البناءِ التصنيفيِّ عندَ ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ»، متأثِّرًا بمنهجِ الغزاليِّ في «المُستصفى»، ولم يَقتَصِرْ هذا التأثُّرُ على تهذيبِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ وترتيبِها، بل امتدَّ إلى تحديدِ موقعِ القياسِ مِن البناءِ العامِّ للأدلةِ؛ فقد جَعَلَ ابنُ قُدامةَ البابَ الثانيَ في تفصيلِ الأصولِ الأربعةِ، وهي: الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والاستصحابُ، ثم أفردَ البابَ السادسَ للقياسِ، ووصفَهُ بأنَّهُ «فرعٌ للأصولِ»[١٢٥]، وهذا قريبٌ مِن بناءِ الغزاليِّ الذي جَعَلَ الكتابَ والسُّنَّةَ والإجماعَ والعقلَ أُصولًا أربعةً، وأدرجَ القياسَ ضِمنَ طُرُقِ استثمارِ الأحكامِ.

وتَتَمَثَّلُ أهميَّةُ هذا التحوُّلِ في إخراجِ القياسِ مِن عدادِ الأُصولِ الأربعةِ في التقسيمِ التصنيفيِّ للكتابِ، وتناولِهِ باعتبارِهِ طريقًا لاستنباطِ الأحكامِ منها، دونَ أنْ يَدُلَّ ذلك على إنكارِ حُجِّيَّتِهِ[١٢٦].

وفي «المُسَوَّدةِ» ظَهَرَتْ طريقةٌ أُخرى في تناولِ القياسِ؛ إذ جَمَعَتْ مُعالَجاتِ المجدِ ابنِ تَيْمِيَّةَ وابنِهِ عبدِ الحليمِ وتعليقاتِ شيخِ الإسلامِ تقيِّ الدِّينِ ابنِ تَيْمِيَّةَ، فلا يصحُّ النظرُ إليها باعتبارِها مُصَنَّفًا يُمَثِّلُ منهجَ عالمٍ واحدٍ.

وقد غَلَبَ على تعليقاتِ تقيِّ الدينِ الرُّجوعُ إلى النصوصِ الشرعيةِ، وروايةِ الإمامِ أحمدَ وتطبيقاتِهِ، ومراجعةُ بعضِ التقسيماتِ الأُصوليَّةِ في ضوئِها، بَدَلَ الاقتصارِ على الترجيحِ بين الأقوالِ داخلَ التقسيمِ الموروثِ، ويَظهَرُ ذلكَ في تعقيبِهِ على عَدِّ أبي يَعْلى حُكمَ نَذْرِ ذَبحِ النفسِ مِن الأحكامِ المُستثناةِ مِن القياسِ؛ حيثُ قال: «قلتُ: بل هو على وَفْقِ القياسِ»[١٢٧]، ثم وَجَّهَ الحُكمَ بما يُوافِقُ أُصولَ نَذْرِ المعصيةِ.

(١٢٤) المنتظم لابن الجوزي (١٧/ ١٨٠).
(١٢٥) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٥٢)
(١٢٦) ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٨-٩) (١/ ٢٨٠)، روضة الناظر لابن قدامة (١/ ٥٢).
(١٢٧) المسودة لآل تيمية (ص/ ٤٠٠).

فانتَقَلَ المنهجُ هنا مِن كَوْنِهِ تقريريًّا فيه تقريرٌ لِحُكمِ المسألةِ داخلَ التقسيمِ السابقِ إلى المنهجِ التحقيقيِّ فيه مراجعةٌ لِصِحَّةِ ذلك التقسيمِ نفسِه، ورَدُّ المسألةِ إلى أصلِها الشرعيِّ.

أمَّا الطُّوفيُّ في «شرحِ مُختصَرِ الروضةِ» فقد جَمَعَ بين شرحِ البناءِ الأُصوليِّ الذي تَلَقَّاهُ عن ابنِ قُدامةَ وإعادةِ تحريرِ مسائلِهِ ونَقْدِ بعضِ تقسيماتِهِ، ولم يَقتَصِرْ على نقلِ الأقوالِ وأدلتِها، بل اعتنى بتحليلِها، ورَدِّ المُتعَدِّدِ منها إلى أُصولٍ جامعةٍ[١٢٨]، ويَظهَرُ ذلك في تناوُلِهِ للأسئلةِ الواردةِ على القياسِ؛ إذ قَرَّرَ أنَّها «راجعةٌ إلى مَنعٍ أو مُعارَضةٍ»، ثم بَيَّنَ أنَّ المُعارَضةَ تَرجِعُ بدورِها إلى المنعِ مِن جهةِ المقصودِ.

ولم يَكتفِ بعَرْضِ اختلافِ الأُصوليِّينَ في عددِ الأسئلةِ وترتيبِها، بل مَيَّزَ بين ما يَرجِعُ منها إلى «تحقيقِ أُمورٍ فِقهيَّةٍ، وإلزاماتٍ أحكاميَّةٍ»، وما يَتعلَّقُ بـ«مناسباتٍ جَدَليَّةٍ ومُؤاخَذاتٍ لفظيَّةٍ»[١٢٩]، وتظهرُ إضافتُهُ المنهجيَّةُ في النظرِ إلى حقيقةِ الاعتراضاتِ وآثارِها، بَدَلَ الاقتصارِ على تعدادِ أقسامِها، والتمييزِ بين ما تُؤَثِّرُ في صِحَّةِ القياسِ وما يَرجِعُ إلى أساليبِ المناظرةِ، فجَمَعَ في معالجتِهِ بين الشرحِ والتحريرِ والنقدِ[١٣٠].

وتمثَّلَتْ إضافتُه في الانتقالِ مِن عَرضِ الأقسامِ والاعتراضاتِ إلى النظرِ في أُصولِها المُشتَرَكةِ، ومَدَى الحاجةِ إلى استقلالِ بعضِها عن بعضٍ، فبَرَزَ في معالجتِهِ جانبُ التحريرِ والنقدِ إلى جانبِ الشرحِ والتقريرِ.

ثم جاءَ المَرْداويُّ في «التحريرِ» وشرحِهِ «التحبيرِ»، فاتَّجَهَ إلى جَمْعِ الموروثِ الأُصوليِّ الحنبليِّ، وتحريرِ رواياتِهِ وأوجُهِهِ واختياراتِهِ، وبيانِ الصحيحِ والمختارِ في المذهَبِ، وقد ظَهَرَ أثرُ ابنِ مُفلِحٍ في منهجِهِ ظُهورًا بَيِّنًا؛ إذ اعتمَدَ على كتابِهِ «أُصولِ الفقهِ»، وصَرَّحَ في خاتمةِ تحريرِ المنقولِ بقولِهِ: «وهو أصلُ كتابِنا هذا، فإنَّ غالبَ استمدادِنا منهُ»[١٣١].

ويَظهَرُ هذا الاعتمادُ في جَمْعِ الأقوالِ وترتيبِها وتحريرِ نِسبَتِها، ثم إعادةِ صياغتِها في مَتنٍ مُختصَرٍ، وتوسيعِ الاستدلالِ والمناقشةِ عليها في «التحبيرِ»، ولم يَقتَصِرْ أثرُ ابنِ مُفلِحٍ على التصنيفِ الأُصوليِّ، بل ظَهَرَ كذلك في مُصَنَّفاتِ المَرْداويِّ الفِقهيَّةِ، ولا سيَّما «الإنصافُ»، الذي أفادَ فيه مِن كتابِ «الفروعِ»[١٣٢].

(١٢٨) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٦٥).
(١٢٩) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٦٨).
(١٣٠) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٥٧٠).
(١٣١) تحرير المنقول للمرداوي (ص/ ٤٦).
(١٣٢) الإنصاف للمرداوي (١/ ١٦).

وتتمَثَّلُ إضافةُ المَرْداويِّ في الانتقالِ بالمادَّةِ الأُصوليَّةِ المذهبيةِ إلى مرحلةٍ أوسعَ مِن التحريرِ والتصحيحِ، مِن خلالِ تمييزِ الرواياتِ والأوجهِ والاختياراتِ، وضَبطِ ما يُمَثِّلُ المذهبَ وما يُمَثِّلُ قولًا لبعضِ أصحابِهِ.

أمَّا ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ»، فقد اتَّجَهَ إلى بناءٍ تصنيفيٍّ موسوعيٍّ أكثرَ تنظيمًا، جَمَعَ فيه المادَّةَ الأُصوليَّةَ الموروثةَ، ورَبَطَ مباحِثَها بحَسَبِ جهاتِ النظرِ فيها، ويَظهَرُ ذلك في تناوُلِهِ أقسامَ القياسِ؛ حيثُ قَسَّمهُ باعتبارِ قُوَّتِهِ وضَعفِهِ إلى جَليٍّ وخَفيٍّ، ثم قَسَّمهُ باعتبارِ العِلَّةِ إلى قياسِ عِلَّةٍ، وقياسِ دلالةٍ، وقياسٍ في معنى الأصلِ، ورَبَطَ هذهِ الأقسامَ بمسالكِ العِلَّةِ، وشروطِ القياسِ والقوادحِ الواردةِ عليهِ[١٣٣]، ولم تَكُنْ هذهِ التقسيماتُ مُستحدَثةً في أصلِها، وإنما ظَهَرَتْ إضافتُهُ في جَمْعِها ضِمنَ بناءٍ مُنَظَّمٍ يُحَدِّدُ جِهةَ كلِّ تقسيمٍ، ويَصِلُ بين مباحثِ القياسِ المُتفرِّقةِ في المُصنَّفاتِ السابقةِ، مع العنايةِ بتحريرِ المذهبِ، واستيعابِ أقوالِ الأُصوليِّينَ من غيرِ الحنابلةِ.

وعليه: **فإنَّ التحوُّلَ في البناءِ التصنيفيِّ ومنهجِ البحثِ في دليلِ القياسِ نَتَجَ عن تفاعلِ الاستمداداتِ العلميَّةِ مِن المذاهبِ الأُخرى، مع تطوُّرِ التصنيفِ داخلَ المذهبِ الحنبليِّ نفسِه**، ولم يَكِنْ انتقالًا مِن منهجٍ إلى آخرَ على وجهٍ يلغي اللاحقُ فيه السابقَ، وإنما ظَهَرَتِ اتجاهاتٌ مُتعَدِّدةٌ تفاوَتَ حُضورُها في المُصنَّفاتِ بحَسَبِ مقاصدِ مؤلِّفيها وطُرُقِهِم في البحثِ.

المطلَبُ الثاني: التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في تناول مسائلِ القياسِ عند أُصوليِّي الحنابلةِ

لم تَقتَصِرِ التحوُّلاتُ المنهجيَّةُ في دليلِ القياسِ على بنائِهِ التصنيفيِّ، بل امتَدَّتْ إلى مُعالَجةِ عددٍ مِن مسائلِهِ؛ حيثُ تَغَيَّرَتْ طريقةُ النظرِ في شروطِ التعليلِ وصلاحيةِ الأُصولِ للقياسِ عليها، وظَهَرَتْ إضافاتٌ تَتعلَّقُ بتحريرِ محلِّ الخلافِ، وضبطِ أثرِهِ في صِحَّةِ الاستدلالِ.

ومِن أبرزِ المسائلِ التي ظَهَرَ فيها هذا التحوُّلُ ما يأتي:

أولًا: التحوُّلُ في اشتراطِ تعديةِ العِلَّةِ وتحديدِ وظيفةِ التعليلِ

قَرَّرَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» عَدَمَ صحةِ التعليلِ بالعِلَّةِ القاصرةِ على محلِّ الحُكمِ، فقال: «العِلَّةُ الشرعيةُ إذا كانت مقصورةً على موضعِ الوفاقِ لم تَكُنْ صحيحةً، وكان وُجودُها كعَدَمِها»[١٣٤].

وبنى ذلك على أنَّ حُكمَ الأصلِ ثابتٌ بالنصِّ أو الإجماعِ، وأنَّ فائدةَ العِلَّةِ المُستنبَطةِ إنما تَظهَرُ

(١٣٣) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ٢٠٩-٢١٠).
(١٣٤) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٣٧٩).

في تعديةِ الحُكمِ إلى غيرِ محلِّهِ، فإذا لم تَتعَدَّ لم تُفِدْ حُكمًا جديدًا؛ ولذلكَ جَعَلَ التعديةَ شرطًا في صحةِ العِلَّةِ المُستنبَطةِ، ورَبَطَ الاعتدادَ بها بما يَترتَّبُ عليها مِن إلحاقِ الفروعِ بالأصولِ(١٣٥).

وكانت المُعالَجةُ عندَه مُتَّجِهةً إلى **صلاحيةِ العِلَّةِ لإثباتِ حُكمِ الفرعِ**، لا إلى مُجَرَّدِ معرفةِ المعنى الذي تَعلَّقَ به حُكمُ الأصلِ.

غيرَ أنَّ أبا الخَطَّابِ في «التمهيدِ» قد خالفَ هذا الشرطَ، وقَرَّرَ صحةَ التعليلِ بالعِلَّةِ القاصرةِ، ولم يَجعَلْ عَدَمَ تعديتِها دليلًا على فسادِها؛ لأنَّ فائدةَ التعليلِ لا تَنحَصِرُ في إثباتِ أحكامِ الفُروعِ، بل تَشمَلُ معرفةَ مأخذِ الحُكمِ وحِكمَتِهِ، والتمييزَ بين العِلَّةِ التي يَتعَدَّى بها الحكمُ والعِلَّةِ التي يَقتَصِرُ أثرُها على محلِّها، واستدلَّ لذلك بأنَّ العِلمَ بالعِلَّةِ مقصودٌ في نفسِه، فقال: «والعلمُ مِن أعظمِ أبوابِ الفوائدِ»(١٣٦).

وبذلك نشأتْ جِهةُ النظرِ في المسألةِ؛ فكان البحثُ مُتعلِّقًا بصحةِ العِلَّةِ مِن حيثُ ثُبوتُها ودلالتُها على مأخذِ الحُكمِ، لا بمجرَّدِ صلاحيتِها لنقلِ الحُكمِ إلى فرعٍ آخرَ.

ثم تناوَلَ ابنُ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ» القولينِ، وأعادَ تحريرَ موضعِ الخلافِ مِن جهةِ العلاقةِ بين صحةِ العلةِ وتعديةِ الحكمِ، فعَرَضَ حُجَّةَ المُصحِّحينَ بأنَّ التعديةَ فرعُ صِحَّةِ العِلَّةِ، فلا يصحُّ جعلُ ما يَترتَّبُ على صِحَّتِها شرطًا فيها، ثم ناقشَ أثرَ اجتماعِ عِلَّةٍ قاصرةٍ وأُخرى مُتعديةٍ في حُكمٍ واحدٍ، وانتهى إلى أنَّ محلَّ البحثِ المُؤَثِّرَ هو جوازُ تعديةِ الحُكمِ مع احتمالِ اختصاصِهِ بالمصلحةِ القاصرةِ(١٣٧).

وبذلك لم يَقتَصِرِ البحثُ على صحةِ تسميةِ الوصفِ القاصرِ عِلَّةً، وإنما تناولَ أثرَهُ في الحُكمِ على إمكانِ القياسِ، وهل يَمنعُ وُجودُ مصلحةٍ قاصرةٍ مِن تعديةِ الحُكمِ بعِلَّةٍ أُخرى متعديةٍ، وهذا التفصيلُ مُهِمٌّ؛ لأنَّ ابنَ قُدامةَ لم يجعلِ الاعترافَ بإمكانِ مَعرفةِ حِكمةِ الحُكمِ مساويًا لجوازِ تعديتِهِ، بل فَرَّقَ بينَ الأمرينِ، ورَجَّحَ عَدَمَ التعديةِ عندَ بقاءِ احتمالِ اختصاصِ الحُكمِ بالمصلحةِ القاصرةِ.

وتَظهَرُ في «المُسَوَّدةِ» مُعالجةٌ أُخرى للمسألةِ، مِن خلالِ مراجعةِ الرواياتِ المنقولةِ عن الإمامِ أحمدَ في التعليلِ بالثَّمَنِيَّةِ والوزنِ في النَّقدَينِ؛ فقد نُقِلَ فيها قولُ شيخِ الإسلامِ ابنِ تَيْمِيَّةَ: «وعندي

(١٣٥) المرجع السابق.
(١٣٦) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٦٢-٦٣).
(١٣٧) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٦٥).

أنَّها عِلَّةٌ صحيحةٌ»[١٣٨]، واستدَلَّ على ذلك بتعليلِ الإمامِ أحمدَ الرِّبا في النقدينِ بالثَّمَنِيَّةِ في إحدى الرواياتِ، ولم يَجعَلْ وُرودَ التعليلِ بالوزنِ في روايةٍ أُخرى مانعًا مِن صِحَّةِ العِلَّةِ القاصرةِ.

وهذه الإضافةُ تتجاوزُ مُجَرَّدَ تقريرِ صحةِ العِلَّةِ؛ لأنَّها تُعيدُ النظرَ في مدى صحةِ نسبةِ اشتراطِ التعديةِ إلى المذهبِ الحنبليِّ على وجهِ العمومِ، وتَستنِدُ في ذلك إلى تطبيقاتِ الإمامِ أحمدَ نفسِه، وهو ما قَرَّرْناهُ مِن أنَّ الشيخَ كان منهجُهُ تحقيقيًّا في أغلبِ المسائلِ.

ثم تناوَلَ الطُّوفيُّ في «شرحِ مختصرِ الروضةِ» أثرَ العِلَّةِ القاصرةِ في الترجيحِ، فبَيَّنَ أنَّ الكلامَ في تقديمِ القاصرةِ أو المتعديةِ ليس مِن ترجيحِ الأقيسةِ بالمعنى الدقيقِ؛ لأنَّ القاصرةَ لا يَتعَدَّى بها الحُكمُ حتى يَنشَأَ عنها قياسٌ على فرعٍ آخَرَ، وإنما تَظهَرُ ثمرةُ تقديمِ إحداهما في إمكانِ إجراءِ القياسِ عندَ تقديمِ المتعديةِ، وعدمِ إمكانِهِ عندَ تقديمِ القاصرةِ[١٣٩].

فأصبحتِ المسألةُ عندَه مُتعلِّقةً بتحديدِ موضعِ أثرِ العلةِ القاصرةِ في الاستدلالِ، والتمييزِ بين الترجيحِ بين العِلَلِ والترجيحِ بين الأقيسةِ، أفضَتْ هذه المُعالَجاتُ إلى التمييزِ بين صِحَّةِ التعليلِ وصِحَّةِ القياسِ المبنيِّ عليهِ؛ إذ لا يَلزَمُ مِن صِحَّةِ العِلَّةِ عند مُصَحِّحي القاصرةِ أنْ تكونَ صالحةً لتعديةِ الحُكمِ، كما لا يَلزَمُ مِن قُصورِها انتفاءُ فائدتِها في معرفةِ مأخذِ الحُكمِ وحُدودِ امتدادِهِ.

وقد انتقلتِ المُعالَجةُ مِن اشتراطِ التعديةِ ابتداءً إلى بحثِ الفائدةِ التي تَتحقَّقُ بالتعليلِ، ثم تحديدِ أثرِ العِلَّةِ القاصرةِ عندَ مُعارضتِها للعِلَّةِ المتعديةِ، وضبطِ موقعِ هذا الخلافِ مِن الترجيحِ.

وأسهَمَ ذلك في **الفصلِ بين وظيفةِ العِلَّةِ في تفسيرِ الحُكمِ ووظيفتِها في إلحاقِ الفُروعِ، وتحديدِ ما يَترَتَّبُ على كلٍّ منهما في بناءِ الاستدلالِ القياسيِّ.**

ثانيًا: التحوُّلُ في القياسِ على الأصلِ المُستثنى مِن القواعدِ العامَّةِ

قَرَّرَ القاضي أبو يَعْلى في «العُدَّةِ» جوازَ القياسِ على الحُكمِ المُستثنى مِن مُقتضى قياسِ الأُصولِ، والقياسَ به على غيرِه، فقال: «المخصوصُ مِن جملةِ القياسِ يُقاسُ عليه، ويُقاسُ عليه غيرُهُ»[١٤٠].

واستدَلَّ بما وَرَدَ عن الإمامِ أحمدَ فيمن نَذَرَ ذبحَ نفسِهِ؛ حيثُ أَلحَقَهُ بمن نَذَرَ ذَبْحَ ولدِهِ، مع كونِ الحُكمِ مُخالِفًا لِمُقتضى القياسِ العامِّ، وبنى جوازَ الإلحاقِ على أنَّ الحُكمَ إذا ثَبَتَ بدليلٍ شرعيٍّ

(١٣٨) المسودة لآل تيمية (ص/ ٤١١).
(١٣٩) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٧٢٣-٧٢٤).
(١٤٠) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٣٩٧).

أصبحَ أصلًا مُعتبرًا في نفسِهِ، وإنْ خالفَ مُقتَضى أُصولٍ أخرى، فقال: «فإنَّ ما وَرَدَ به الأثرُ قد صارَ أصلًا بنفسِهِ»(١٤١).

فكانت المعالجةُ قائمةً على اعتبارِ الحُكمِ الثابتِ بدليلٍ شرعيٍّ صالحًا لأنْ يكونَ أصلًا للقياسِ، وعدمِ جعلِ مخالفتِهِ لمُقتَضى قياسٍ آخرَ مانعًا مِن إلحاقِ ما يُشارِكهُ في المعنى.

ثم تناوَلَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» طريقَ معرفةِ عِلَّةِ الحُكمِ المستثنى، فناقشَ مَن قَصَرَ القياسَ عليه على ما كانت عِلَّتُهُ منصوصةً أو مُجمَعًا عليها، وقَرَّرَ إمكانَ التعليلِ بالاستنباطِ متى قامَ الدليلُ على صِحَّتِهِ، فلم يَجعَلْ صِحَّةَ القياسِ مُتوَقِّفةً على وُرودِ التعليلِ بطريقِ النصِّ أو الإجماعِ وحدَهُما، وإنما نَظَرَ في إمكانِ إثباتِ العِلَّةِ بطريقٍ مُعتبَرٍ، وإنْ كان الحُكمُ الذي يُرادُ القياسُ عليهِ مُستثنًى مِن قاعدةٍ عامَّةٍ(١٤٢).

وتمثَّلَتِ الإضافةُ هنا في **تحريرِ طريقِ التعليلِ الذي يصحُّ به الإلحاقُ بالحُكمِ المُستثنى**، بعدَ أنْ كان التركيزُ عندَ أبي يَعْلى على إثباتِ جوازِ القياسِ عليهِ مِن حيثُ الأصلُ، غيرَ أنَّ أبا الخَطَّابِ نَقَلَ أيضًا وجهًا يُوافِقُ فيه المانعينَ مِن القياسِ على المُستثنى في بعضِ صُوَرِهِ، وهو ما يَدُلُّ على أنَّ المُعالَجةَ الحنبليَّةَ لم تَستَقِرَّ على اتجاهٍ واحدٍ في هذهِ المسألةِ (١٤٣).

وجاءَ ابنُ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ» فجَعَلَ إمكانَ تَعقُّلِ المعنى ضابطًا في هذه المسألةِ، فقَسَّمَ المُستثنى مِن قاعدةِ القياسِ إلى ما عُقِلَ معناهُ وما لم يُعقَلْ، فأجازَ القياسَ على الأولِ عندَ وُجودِ عِلَّتِهِ في الفرعِ، ومَثَّلَ لهُ باستثناءِ العَرايَا للحاجةِ، وإيجابِ صاعٍ مِن تمرٍ في لَبَنِ المُصَرَّاةِ، وإباحةِ المَيْتةِ عندَ الضرورةِ، أمَّا ما لم يَظهَرْ معناهُ، كالأحكامِ المُختَصَّةِ ببعضِ الأشخاصِ، فلم يُجِزْ تَعديَتَهُ؛ لتَعَذُّرِ معرفةِ الجامعِ الذي يصحُّ الإلحاقُ بهِ(١٤٤).

وبذلكَ أصبحَ الحُكمُ على الأصلِ المُستثنى مُتعلِّقًا بإمكانِ معرفةِ عِلَّتِهِ، لا بمجردِ وصفِهِ بأنَّهُ مُخالِفٌ للقياسِ العامِّ، فالاستثناءُ لا يَمنَعُ القياسَ إذا ظَهَرَ معناهُ، كما أنَّ ثُبوتَ الحُكمِ بدليلٍ مُعتبَرٍ لا يَكْفي وحدَهُ لإلحاقِ غيرِهِ بهِ دونَ عِلَّةٍ جامعةٍ(١٤٥).

(١٤١) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٣٩٧).
(١٤٢) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٤٤٦-٤٤٧).
(١٤٣) التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ٤٤٤).
(١٤٤) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٨٤).
(١٤٥) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٣٣١).

وتظهَرُ في «المُسَوَّدةِ» إضافةٌ منهجيَّةٌ مُهِمَّةٌ تستحقُّ الإبرازَ في هذه المسألةِ، فقد نَقَلتْ كلامَ أبي يَعْلى في القياسِ على المُستثنى، ثم عَقَّبَ الشيخُ تقيُّ الدينِ على مِثالِ نَذْرِ ذَبْحِ النفسِ بقولِهِ: «قلتُ: بل هو على وَفْقِ القياسِ»[١٤٦]، وبَيَّنَ أنَّ الحُكمَ يُمكِنُ توجيهُهُ على أصلِ انعقادِ نَذْرِ المعصيةِ، وما يَترَتَّبُ عليه مِن البَدَلِ الشرعيِّ أو كفَّارةِ اليمينِ، فلا يَلزَمُ اعتبارُهُ حُكمًا خارجًا عن القياسِ، كما وَجَّهَ ما وَرَدَ عن الإمامِ أحمدَ في الاستحسانِ إلى إمكانِ ثُبوتِ الحُكمِ بقياسٍ أقوى مِن القياسِ الذي عُدِلَ عنهُ[١٤٧].

فهذا المنهجُ لا يَقتَصِرُ على بيانِ جوازِ القياسِ على المستثنى وشُروطِه، بل يُعيدُ النظرَ في **صِحَّةِ وصفِ الحُكمِ نفسِه بأنَّه مُستثنًى مِن القياسِ**، وهو وجهٌ مختلفٌ عن المناهجِ السابقةِ؛ لأنَّ البحثَ لم يَعُدْ مُتعلِّقًا بإمكانِ القياسِ على حُكمٍ مُخالِفٍ للقواعدِ فحَسْبُ، بل أصبحَ يَتناوَلُ مدى صِحَّةِ الحُكمِ على ذلكَ الأصلِ بأنَّهُ مُخالِفٌ للقياسِ ابتداءً.

أمَّا ابنُ النَّجَّارِ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ» فقد جَمَعَ الأقوالَ المُتعلِّقةَ بالقياسِ على المخصوصِ مِن جملةِ القياسِ، ونَقَلَ قولَ أبي يَعْلى بالجوازِ، وما يُقابِلُهُ مِن المنعِ أو اشتراطِ التعليلِ، كما أورَدَ مذاهبَ الأُصوليِّينَ في ذلك[١٤٨].

وأصبحتِ المسألةُ في عَرْضِهِ داخلةً ضِمنَ شروطِ صحةِ القياسِ، مع بيانِ أثرِ ثُبوتِ الحُكمِ ومعرفةِ عِلَّتِهِ في إمكانِ إلحاقِ غيرِهِ به، وتَظهَرُ وظيفةُ التصنيفِ المتأخِّرِ هنا في جَمْعِ الاتجاهاتِ السابقةِ، وضبطِ مواضعِ الاتفاقِ والخلافِ، دونَ أنْ يعنيَ ذلك استحداثَ أصلِ المسألةِ.

أفضَتْ هذه الطرائقُ المختلفةُ في المناهجِ إلى ضبطِ العلاقةِ بين خصوصيةِ الحُكمِ المستثنى وصلاحيَتِهِ للتعديةِ، مِن خلالِ النظرِ في طريقِ ثُبوتِهِ، وإمكانِ معرفةِ عِلَّتِهِ، وتحقُّقِ تلكَ العِلَّةِ في الفرعِ، ثم امتَدَّ البحثُ إلى مراجعةِ وصفِ الاستثناءِ نفسِه، والتمييزِ بين الحُكمِ الخارجِ حقيقةً عن القياسِ، والحُكمِ الذي يَظهَرُ مخالفًا لقياسٍ مُعَيَّنٍ، مع إمكانِ رَدِّهِ إلى قياسٍ آخرَ مُعتبَرٍ.

وبذلك نَصِلُ إلى نتيجةٍ وهي: **عَدَمُ جعلِ مُجَرَّدِ مُخالَفةِ الحُكمِ لقياسٍ عامٍّ مانعًا مِن إلحاقِ نظائرِه به، مع اشتراطِ تَحَقُّقِ المعنى الجامعِ، والتحَقُّقِ مِن أنَّ وصفَه بالاستثناءِ قائمٌ على وجهٍ صحيحٍ**، وهذا

(١٤٦) المسودة لآل تيمية (ص/ ٤٠٠).
(١٤٧) المرجع السابق.
(١٤٨) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ١٨).

التمييزُ له أثرٌ في مَنعِ التوسُّعِ في دعوى التعَبُّدِ أو الخصوصيةِ دونَ مُستنَدٍ، وفي الوقتِ نفسِه يَمنَعُ تعديةَ الأحكامِ التي لم يَظهَرْ معناها إلى غيرِ مواضِعها.

ثالثًا: التحوُّلُ في تناوُلِ التعليلِ بالحكمةِ وضوابطِ اعتبارِها في القياس

تناوَلَ القاضي أبو يَعْلى العِلَّةَ الشرعيةَ في «العُدَّةِ» مِن جِهةِ وظيفتِها في الدلالةِ على الحُكمِ، فقرَّرَ أنَّ «عِلَّةَ القياسِ هيَ أمارةٌ للحُكمِ»، وأنها لا تصيرُ أمارةً إلا بوُرودِ الشرعِ بذلكَ، كما بيَّنَ أنَّ العِلَلَ الشرعيةَ ليست مُوجِبةً للأحكامِ بذاتِها، وإنما هي علاماتٌ نَصَبَها الشارعُ للدلالةِ عليها.

وقد انعكسَ هذا التصورُ على مُعالَجَتِهِ للقياسِ؛ حيثُ اعتنى بإثباتِ العِلَّةِ واطرادِها، وشهادةِ الأُصولِ باعتبارِها، ولم يُفرِدِ التعليلَ بالحِكمةِ المُجَرَّدةِ عن الوصفِ الضابطِ بمسألةٍ مستقلةٍ؛ ولذلك كانت عِنايَتُهُ مُنصَرِفةً إلى صلاحيةِ الوصفِ للتعليلِ، وثبوتِ اعتبارِهِ شرعًا، دونَ اشتراطِ أنْ يكونَ الوصفُ مُشتَمِلًا على مصلحةٍ ظاهرةٍ في جميعِ الصُّوَرِ[١٤٩].

وسارَ أبو الخَطَّابِ في «التمهيدِ» على أصلِ اعتبارِ العِلَّةِ أمارةً على الحُكمِ، فقرَّرَ أنَّ «عِلَلَ الشرعِ أماراتٌ موضوعةٌ لإثباتِ الحُكمِ الشرعيِّ»، وبيَّنَ أنَّ الأماراتِ لا تُوجِبُ الأحكامَ بذاتِها، وإنَّما تَثبُتُ دلالتُها بجَعْلِ الشارعِ.

وتَدُلُّ هذه المعالجةُ على استمرارِ النظرِ إلى العِلَّةِ باعتبارِها وصفًا يُعرَفُ بهِ الحُكمُ، ويصحُّ بناءُ القياسِ عليه، دونَ أنْ يَستلزِمَ ذلك كونَ الحكمةِ المقصودةِ مِن التشريعِ هي نفسَها مَناطَ الحُكمِ[١٥٠].

أمَّا ابنُ عَقيلٍ: فقد تَوَسَّعَ في بيانِ حقيقةِ العِلَّةِ، وصِلَتِها بمصالحِ التشريعِ، فذكرَ في «الواضحِ» أنَّ العِلَلَ الشرعيةَ قد تكونُ أماراتٍ جَعَلَها الشارعُ دالَّةً على الأحكامِ، وقد تَترَتَّبُ عليها الأحكامُ بوضعِهِ واختيارِهِ[١٥١].

ونَقَلَتْ «المُسَوَّدةُ» عنه أنَّ العِلَلَ، وإنْ كانت أماراتٍ، فإنَّها «مُوجِبةٌ لمصالحَ ودافعةٌ لمفاسدَ»[١٥٢]، وأنَّها ليست مُجَرَّدَ علاماتٍ خاليةٍ مِن المعاني المناسبةِ للأحكامِ، وقد مَثَّلَ ذلك انتقالًا في تناوُلِ حقيقةِ العِلَّةِ مِن التركيزِ على وظيفتِها التعريفيةِ إلى بيانِ ما تَشتَمِلُ عليه مِن معانٍ ومصالحَ مُعتبَرةٍ[١٥٣].

(١٤٩) العدة لأبي يعلى (٤/ ١٢٩١).
(١٥٠) التمهيد لأبي الخطاب (٤/ ٣٣)، و(٤/ ٤٢).
(١٥١) الواضح لابن عقيل (١/ ٣٧٦).
(١٥٢) المسودة لآل تيمية (ص/ ٣٨٥).
(١٥٣) الواضح لابن عقيل (٢/ ٤٠٨).

ولم تَظهَرْ مسألةُ التعليلِ بالحِكمةِ في المُصنَّفاتِ المتقدِّمةِ محلِّ الدراسةِ، كـ:«العُدَّةِ» و«التمهيدِ» و«الواضحِ»، بوصفِها مسألةً مُستقِلَّةً على النحوِ الذي استقرَّ في بعضِ المُصنَّفاتِ اللاحقةِ، وإنَّما وَرَدَتِ المعاني المتصلةُ بها ضِمنَ مباحثِ العِلَّةِ والمناسبةِ وشروطِ القياسِ.

ثم اتَّجَهَ البحثُ في المُصنَّفاتِ اللاحقةِ إلى تحريرِ العلاقةِ بين الحِكمةِ والوصفِ الضابطِ، والتمييزِ بين اعتبارِ الحِكمةِ غايةً للحُكمِ، وجوازِ اتخاذِها عِلَّةً مُستقِلَّةً يُعدَّى بها الحُكمُ.

فظهَرَتْ عنايةٌ أوضحُ بالعلاقةِ بين الوصفِ والحكمةِ عندَ ابنِ قُدامةَ في «روضةِ الناظرِ»؛ حيثُ أفرَدَ المناسبةَ ضِمنَ مسالكِ إثباتِ العِلَّةِ، وعَرَّفَ الوصفَ المناسبَ بما يكونُ في ترتيبِ الحُكمِ عليهِ مصلحةٌ، ثم قال: «ولا يُعتبرُ أنْ يكونَ مُنشِئًا للحِكمةِ»[١٥٤]، ومَثَّلَ لذلكَ بالسفرِ والمشقةِ، فليس المطلوبُ أنْ يكونَ الوصفُ مُنشِئًا للحكمةِ بنفسِهِ، بل يَكْفي أنْ يَترتَّبَ على الحُكمِ عندَ وُجودِهِ تحقيقُ مصلحةٍ مُعتبَرةٍ، وقد أتاحَ هذا التصورُ النظرَ إلى الوصفِ مِن جهةِ مناسبتِهِ للحُكمِ، وما يُفضي إليه مِن مصالحَ، دونَ أنْ يقتضيَ العدولَ عن الوصفِ المُنضَبِطِ إلى الحِكمةِ المُجَرَّدةِ.

وتَظهَرُ الإضافةُ المنهجيَّةُ هنا في إبرازِ المناسبةِ مَسلكًا مُستَقِلًّا لإثباتِ العِلَّةِ، وبيانِ العلاقةِ بين الوصفِ ومقصودِ الحُكمِ بصورةٍ أوسَعَ مِن مُجَرَّدِ اعتبارِ العِلَّةِ علامةً عليه[١٥٥].

لاحقًا اتَّجَهَتِ المُعالَجةُ في «المُسَوَّدةِ» إلى مَزيدٍ مِن التفصيلِ في أحوالِ الحِكمةِ، ومدى إمكانِ تعليقِ الحُكمِ بها، فقد عَقَدَ ابنُ تَيْمِيَّة فصلًا بعنوان «في تعليقِ الحُكمِ على مَظِنَّةِ الحِكمةِ دونَ حقيقتِها»[١٥٦]، وذَكَرَ أنَّ إقامةَ السببِ مَقامَ العِلَّةِ تَرِدُ في مسائلَ مُتعدِّدةٍ، منها النومُ والسفرُ والبلوغُ، ثم قَسَّمَ الحِكمةَ بحسبِ ظُهورِها وانضباطِها إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

فالقِسمُ الأولُ: أن تكونَ الحِكمةُ خَفيَّةً، فيَتعذَّرُ تَعليقُ الحُكمِ بها مُباشرةً، فيُناطُ الحُكمُ بما يَدُلُّ عليها أو يَغلِبُ حُصولُها معه.

والقِسمُ الثاني: أنْ تكونَ ظاهرةً في الجملةِ، لكنَّ المقدارَ الذي يَتعلَّقُ به الحُكمُ منها غيرُ منضبطٍ، كالمَشَقَّةِ في السفرِ، والعقلِ عندَ البلوغِ.

(١٥٤) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٠٨).
(١٥٥) روضة الناظر لابن قدامة (٢/ ٢٠٨).
(١٥٦) المسودة لآل تيمية (ص/ ٤٢٣).

والقِسمُ الثالثُ: أنْ تكونَ ظاهرةً مُنضَبِطةً، لكنَّها قد تَخْفى في بعضِ الصُّوَرِ، وذكرَ أنَّ إقامةَ السببِ مَقامَها في هذهِ الحالةِ محلُّ نظرٍ وخلافٍ.

وتَتمثَّلُ الإضافةُ المنهجيَّةُ في هذا التقسيمِ في أنَّ ابنَ تَيْمِيَّةَ لم يَقتَصِرْ على بيانِ أنَّ الوصفَ الظاهرَ يقومُ مَقامَ الحِكمةِ، بل فَصَلَ الأسبابَ التي تَمنَعُ تعليقَ الحُكمِ بها، ومَيَّزَ بين خفاءِ الحِكمةِ وعدمِ انضباطِ مِقدارِها واحتمالِ تَخَلُّفِها في بعضِ الصُّوَرِ، وقد أفضى ذلك إلى ضبطِ العلاقةِ بين العِلَّةِ والحِكمةِ بحَسَبِ طبيعةِ كلٍّ منهُما، وبيانِ متى يكونُ تعليقُ الحُكمِ بمَظِنَّةِ الحِكمةِ أَوْلى مِن تعليقِهِ بحقيقتِها(١٥٧).

ثم اتَّخَذَ البحثُ اتجاهًا آخَرَ عندَ الطُّوفيِّ في «شرحِ مُختصَرِ الروضةِ»؛ إذ لم يَقِفْ عندَ بيانِ الحِكمةِ التي يَشتَمِلُ عليها الوصفُ، وإنما أفرَدَ مسألةَ جوازِ التعليلِ بها استقلالًا، فقال في معرضِ تحريرِ محلِّ الخلافِ: «وإذا كان الوصفُ مُنضَبِطًا، فالتعليلُ به»(١٥٨)، ثم بَحَثَ جوازَ التعليلِ بحكمتِهِ عندَ عدمِ انضباطِ الوصفِ.

وعَرَضَ الطُّوفيُّ حُجَّةَ المُجيزينَ القائمةَ على أنَّ الحِكمةَ هي المقصودةُ مِن الحكمِ، وأنَّ الوصفَ وسيلةٌ إليها، كما ناقشَ حُجَّةَ المانعينَ الذين استَدَلُّوا بما قد يَترَتَّبُ على التعليلِ بالحِكمةِ مِن تعديةِ الحُكمِ إلى صُوَرٍ لا يَثبُتُ فيها شرعًا، ومَثَّلَ لذلك بحكمةِ تحريمِ الزِّنا في حِفظِ الأنسابِ، وما قد يَلزَمُ مِن تعليقِ الحُكمِ بهذه الحكمةِ دونَ مُراعاةِ الوصفِ الذي رَتَّبَ الشارعُ الحُكمَ عليهِ، ثم صَرَّحَ باختيارِهِ بقولِهِ: «والأشبهُ جوازُ التعليلِ بالحِكمةِ»(١٥٩).

وتَظهَرُ أهميَّةُ هذه المُعالَجةِ في انتقالِ الطُّوفيِّ مِن بحثِ العلاقةِ بين الوصفِ والحكمةِ إلى بحثِ صلاحيَةِ الحِكمةِ نفسِها لأنْ تكونَ مَناطًا للقياسِ، فبعدَ أنْ كان النظرُ مُنصَبًّا على جعلِ الوصفِ الظاهرِ أمارةً على الحُكمِ أو مُشتَمِلًا على مصلحتِهِ، أصبحَ محلُّ البحثِ مدى إمكانِ الاستغناءِ عن الوصفِ الضابطِ والتعليلِ بالمصلحةِ المقصودةِ نفسِها(١٦٠).

ثم جاءَ المَرْداويُّ في «التحبيرِ» فجَمَعَ الأقوالَ في التعليلِ بالحِكمةِ المُجَرَّدةِ عن الوصفِ الضابطِ، وحَرَّرَ محلَّ النزاعِ فيها، ومَيَّزَ بينَ ثلاثةِ اتجاهاتٍ: المنعُ مُطلقًا، والجوازُ مطلقًا، والتفصيلُ بين

(١٥٧) المسودة لآل تيمية (ص/ ٤٢٢-٤٢٤).
(١٥٨) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٤٥).
(١٥٩) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٤٦).
(١٦٠) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٤٤٥-٤٤٦).

الحكِمةِ الظاهرةِ المُنضَبِطةِ وغيرِها، وقد بَدَأَ ببيانِ القولِ المانعِ مِن التعليلِ بالحِكمةِ، وعَلَّلَه بخفائِها أو عدمِ انضباطِها، ومَثَّلَ للأولِ بالرِّضا في البيعِ؛ حيثُ عُلِّقَتْ صحةُ العقدِ بالصِّيَغِ الدالَّةِ عليه، ومَثَّلَ للثاني بالمَشَقَّةِ التي تختلفُ باختلافِ الأشخاصِ والأحوالِ؛ ولذلك عُلِّقَتْ رُخَصُ السفرِ بالسفرِ نفسِه، لا بمقدارِ المَشَقَّةِ الحاصلةِ فيه.

ولم يَقتَصِرِ المَرْداويُّ على حكايةِ هذا الاتجاهِ، بل اعتنى بتعيينِ مَرتَبَتِهِ في المذهبِ، فنَسَبَهُ إلى عامَّةِ الأصحابِ، وصَرَّحَ بقولِهِ: «وهذا المذهبُ، والذي عليه عامَّةُ الأصحابِ»[١٦١]، ثم أورَدَ القولَ بجوازِ التعليلِ بالحكمةِ المُجَرَّدةِ، والقولَ بالتفصيلِ بين الحِكمةِ الظاهرةِ المُنضَبِطةِ والحِكمةِ الخفيَّةِ أو المُضطَرِبةِ.

وتَتَمَثَّلُ الإضافةُ عندَ المَرْداويِّ في الجَمْعِ بين عَرضِ الخلافِ الأُصوليِّ وتحريرِ المُعتمَدِ المذهبيِّ، مع تحديدِ سببِ المَنعِ والتمييزِ بين الاتجاهاتِ المختلفةِ في اعتبارِ الحكمةِ، فمع أنَّ بعضَ الأُصوليِّينَ الحنابلةِ تَوَسَّعُوا في جوازِ التعليلِ بها، فإنَّ المَرْداويَّ أبقى المنعَ مِن التعليلِ بالحِكمةِ المُجَرَّدةِ عن الوصفِ الضابطِ هو المُعتمَدَ عندَ عامَّةِ الأصحابِ، وهو ما يَدُلُّ على أنَّ اتِّساعَ البحثِ في الحِكمةِ لم يَستَلزِمْ تغيُّرَ الموقفِ المذهبيِّ منها[١٦٢].

ثم استقرَّ هذا التقسيمُ في «شرحِ الكوكبِ المنيرِ» عندَ ابنِ النَّجَّارِ؛ حيثُ قَرَّرَ أنَّه لا يُعَلَّلُ الحُكمُ «بحكمةٍ مُجَرَّدةٍ عن وصفٍ ضابطٍ لها»[١٦٣] عندَ الأكثرِ مِن الحنابلةِ وغيرِهِم، ثم حَكَى القولَ بالجوازِ مُطلقًا، والقولَ بالتفصيلِ إذا كانت الحِكمةُ ظاهرةً مُنضَبِطةً، وتُفيدُ هذه المُعالَجةُ استمرارَ التفريقِ بين اعتبارِ الحِكمةِ غايةً مقصودةً مِن التشريعِ، وبين صلاحِيَتِها لأنْ تكونَ عِلَّةً مُستَقِلَّةً يُعَدَّى بها الحُكمُ إلى غيرِ محلِّهِ[١٦٤].

يَتبَيَّنُ مِن هذه المُعالَجاتِ أنَّ التحوُّلَ في تناولِ التعليلِ بالحكمةِ عندَ أُصوليِّي الحنابلةِ لم يَكُنِ انتقالًا مُطَّرِدًا مِن المنعِ إلى الجوازِ، وإنما وَقَعَ في طريقةِ بناءِ المسألةِ، وتحريرِ محلِّ النزاعِ فيها؛ فقد بدأتِ المُعالَجةُ بتقريرِ العِلَّةِ أمارةً على الحُكمِ، وإثباتِ اعتبارِها شرعًا، ثم اتَّسَعَتْ لبيانِ صِلَتِها بالمصالحِ والمفاسدِ، وإفرادِ المناسبةِ ضِمنَ مسالكِ إثباتِ العِلَّةِ، قبلَ أنْ تَتَّجِهَ إلى التفريقِ بين

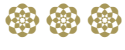
(١٦١) التحبير للمرداوي (٧/ ٣١٩٤).
(١٦٢) التحبير للمرداوي (٧/ ٣١٩٤).
(١٦٣) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ٤٧-٤٨).
(١٦٤) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ٤٧-٤٨).

الحِكمةِ ومَظِنَّتِها، ومناقشةِ جوازِ جَعْلِ الحِكمةِ نفسِها مَناطًا للحُكمِ.

وقد أفضى ذلك إلى تمييزِ ثلاثةِ مستوياتٍ في التعليلِ: اعتبارِ الوصفِ أمارةً على الحُكمِ، واعتبارِهِ مُناسبًا لِما يُحَقِّقُهُ الحُكمُ مِن مصلحةٍ، وجَعْلِ الحِكمةِ نفسَها عِلَّةً مُستَقِلَّةً، كما أظهَرَتِ المُصَنَّفاتُ المتأخِّرةُ أنَّ تحريرَ هذه المستوياتِ لا يَقتَضي الاتفاقَ على جوازِ التعليلِ بالحكمةِ المُجَرَّدةِ؛ إذ بقيَ المَنعُ هو المُعتمَدَ عندَ عامَّةِ الحنابلةِ، مع وُجودِ اتِّجاهاتٍ أُخرى تُجيزُهُ، أو تُفَصِّلُ فيه بحَسَبِ ظُهورِ الحِكمةِ وانضباطِها.

وبالنظرِ إلى مسارِ تناوُلِ القياسِ في المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ يَتبَيَّنُ أنَّ التحوُّلَ لم يَسِرْ في اتجاهٍ واحدٍ، بل تَشَكَّلَ مِن جملةِ اتجاهاتٍ مُتداخِلةٍ؛ بدأ أوَّلُها بـ **تأسيسِ النظريَّةِ القياسيَّةِ، وضبطِ مجالِ الإلحاقِ وشروطِ العِلَّةِ** عند أبي يَعْلى، ثم اتَّجَهَ عند أبي الخَطَّابِ إلى **تعميقِ البحثِ في طُرُقِ إثباتِ العِلَّةِ، ومراتبِ الأدلةِ الدالَّةِ عليها**، وتوسَّعَ عندَ ابنِ عَقيلٍ في **إدخالِ القياسِ ضِمنَ بِنْيةٍ جَدَليَّةٍ تَختَبِرُ سلامةَ الحُجَّةِ، وقابليَتَها للاعتراضِ والجوابِ**، ثم أعادَ ابنُ قُدامةَ **تهذيبَ هذه المادَّةِ وترتيبَها بحَسَبِ قوةِ الدلالةِ والوظيفةِ الاستدلاليَّةِ**، وفي «**المُسَوَّدةِ**» بَرَزَ اتِّجاهٌ إلى **مُراجعةِ التقسيماتِ الموروثةِ، ونَقْدِ حُدودِها، وإعادةِ تحريرِ مفاهيمِ التعليلِ**، بينما وَسَّعَ الطُّوفيُّ دائرةَ النظرِ بربطِ العِلَّةِ بـ**المُناسَبةِ والمصلحةِ وتحقيقِ المَناطِ**.

ثم انتَقَلَ المَرْداويُّ إلى **تصحيحِ الموروثِ، وتحريرِ نِسَبِ الأقوالِ، وترتيبِ اتجاهاتِها داخلَ المذهبِ**، وجاءَ ابنُ النَّجَّارِ فأعادَ **تركيبَ هذه المادَّةِ في نَسَقٍ موسوعيٍّ تعليميٍّ، يَربِطُ بين مراتبِ القياسِ ومسالكِ العِلَّةِ وقوادِحِها وطُرُقِ الحِجاجِ بها**.



مجلة الفقه الحنبلي وأصوله
العدد الثامن (السنة الرابعة)
جُمادى الأُولى ١٤٤٨هـ - أكتوبر ٢٠٢٦م

المسار الزمني للتحولات المنهجية في تناول الأدلة المتفق عليها عند أصوليي الحنابلة

٨ ابن النجار (ت٩٧٢هـ)

شرح الكوكب المنير

الاستيعاب الموسوعي وإعادة التركيب

- جمع المادة الأصولية الموروثة وتوزيعها في أبواب مترابطة.
- بيان الأقوال والقيود والاستثناءات.
- إدراج المسائل في بناء موسوعي يجمع بين التصنيف والتحرير وبيان العلاقات الاستدلالية.

من أقواله

«لما فرغ من الأبحاث المختصة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع شرع في الأبحاث المشتركة بين هذه الأبحاث» (شرح الكوكب المنير ٤/ ١٨)

النتيجة المنهجية

تنظيم الموروث الأصولي في بناء موسوعي مترابط يجمع بين التصنيف والتحرير.

٧ المرداوي (ت٨٨٥هـ)

التحبير شرح التحرير

تصحيح وجمع للروايات وبيان المذهب والعمل عند الحنابلة

- جمع الروايات والأوجه والاختيارات.
- تصحيح نسب الأقوال وتحريرها.
- بيان المذهب المعتمد عند الحنابلة وما عليه العمل في المسائل الأصولية.

من أقواله

«وهذا المذهب، والذي عليه عامة الأصحاب» (التحبير ٧/ ٣٣١٤)

النتيجة المنهجية

تصحيح وجمع للروايات وبيان المذهب والعمل عند الحنابلة، وتحرير محل النزاع.

٦ شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)

المسودة في أصول الفقه فيما ثبت نسبته إليه

النقد الداخلي ومراجعة المفاهيم

- مراجعة بعض التقسيمات الأصولية الموروثة.
- تحليل مدى دقتها وصلاحيتها في تفسير الأحكام.
- التمييز بين الحكم وإعلته ومظلة المظنة وما قد يكون موافقا لقياس أخر.

من أقواله

«في تعليق الحكم على مظنة الحكمة دون حقيقتها» (المسودة ص ١٧٧)

النتيجة المنهجية

اتجاه نقدي تصحيحي، يقوم على مراجعة ما قرره الأصوليون السابقون، وتقويم مسالكهم الاستدلالية، وتصحيح ما ظهر من أوجه الخلل فيها، دون التقيد باختيارات المذهب الحنبلي متى ترجّح خلافها بالدليل.

٥ الطوفي (ت٧١٦هـ)

شرح مختصر الروضة

توسيع التعليل والتحرير النقدي

- مناقشة مسألة القياس والعلة والمناسبة.
- تحرير العلاقة بين العلة والحكمة والمصالحة.
- الاستقلال في بعض الاختيارات عن ابن قدامة.

من أقواله

«المسألة محل نظر، والأشبه جواز التعليل بالحكمة» (شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٤٦)

النتيجة المنهجية

توسيع محل النظر في التعليل القياسي، وتعميق البحث في الحكمة والمصلحة.

٤ ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)

روضة الناظر وجنة المناظر

التهذيب وإعادة البناء التصنيفي

- إعادة تنظيم المباحث في بناء مختصر.
- التمييز بين الأدلة ومباحث الدلالات المشتركة.
- الإفادة من منهج الغزالي مع استقلاله في عدد من الاختيارات.

من أقواله

الإفراد«تفصيل الأصول» بابًا مستقلاً، وتقسيم الكلام والأسماء والأمر والنهي بأبواب أخرى (روضة الناظر ١/ ٣٢/ ٤٣)

النتيجة المنهجية

إعادة ترتيب المادة الأصولية بحسب موضوعها ووظيفتها في الاستدلال.

٣ ابن عقيل (ت٥١٣هـ)

الواضح في أصول الفقه

التحليل الجدلي والنقد الاسترلالي

- تحرير محل النزاع والتفريق بين الصور المتشابهة.
- بناء الاعتراضات والأجوبة واختبار مقدمات الاسترلال.
- عناية ببيان المعاني والمصالح المترتبة على الأحكام.

من أقواله

«العلة الشرعية لا تنفصل عن المعاني التي تترتب عليها مصالح الأحكام» (الواضح ٢/ ٧٢٠)

النتيجة المنهجية

تعميق البنية التحليلية للمسائل الأصولية، واتساع وظيفة الجدل في اختيار الاستدلال.

٢ أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ)

التمهيد في أصول الفقه

التوسع في التفريع والاستدلال

- تطوير معالجة المسائل المقررة عند أبي يعلى.
- توسيع طرق الاحتجاج ومناقشة الاعتراضات والاحتمالات.
- بحث إمكان إثبات العلة بطريق الاستنباط.

من أقواله

«فكذلك إذا استنبطت علته وقام عليها دليل أنها علته؛ لأنها بذلك الدليل تصير بمنزلة المنصوص عليها» (التمهيد ٣/ ٤٤٦)

النتيجة المنهجية

اتساع البحث في التفريع والاستدلال وطرق إثبات العلة والقيد على النص أو الإجماع.

١ القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ)

العدة في أصول الفقه

التأسيس والتعقيد المذهبي

- جمع الروايات عن الإمام أحمد وربطها بالقواعد الأصولية.
- تأسيس مناهج الأدلة ضمن بناء منظم.
- الإفادة من طرق الجدل والتعليل ومناهج الحنفية.

من أقواله

«علة القياس هي أمارة للحكم» (العدة ٣/ ٩٥٤)

النتيجة المنهجية

تأصيل الأصول الحنبلية وتقعيدها، بجمع روايات الإمام أحمد وتحرير دلالاتها، مع الإفادة من مناهج المتكلمين في الاستدلال والمناقشة، دون الخروج عن المرجعية المذهبية.

الخلاصة: الاتجاه العام للتحولات المنهجية

الاستيعاب الموسوعي وإعادة التركيب	تصحيح وجمع الروايات وبيان المذهب والعمل عند الحنابلة	النقد الداخلي ومراجعة المفاهيم	توسيع التعليل والحرير النقدي	التهذيب وإعادة البناء التصنيفي	التحليل الجدلي والنقد الاستدلالي	التوسع في التفريع والاستدلال	التأسيس والتقعيد المذهبي

الخاتمةُ

الحمدُ للهِ على ما يَسَّرَ وأعانَ، فبعدَ استقراءِ مسارِ تناوُلِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها في المُصنَّفاتِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ، وتَتبُّعِ ما طرأَ عليها مِن تغيُّرٍ في البناءِ والترتيبِ والتحليلِ وطرائقِ الاستدلالِ، تَبيَّنَ أنَّ التطوُّرَ في هذا البابِ لم يَكُنْ مقصورًا على زيادةِ المسائلِ أو اختلافِ الاختياراتِ، بل اتَّجَهَ إلى **إعادةِ تشكيلِ طريقةِ بناءِ الدليلِ الأُصوليِّ، ووظيفتِهِ داخلَ المنظومةِ الاستدلاليَّةِ**.

وقد أظهرَ هذا المسارُ أنَّ المُدَوَّنةَ الحنبليَّةَ لم تَتطَوَّرْ على صورةٍ قطيعةٍ بين المراحلِ، وإنَّما مِن خلالِ تَراكُمٍ منهجيٍّ داخليٍّ؛ بَدَأَتْ ملامِحُهُ بتحويلِ الروايةِ المذهبيةِ إلى تقعيدٍ أُصوليٍّ، ثم اتَّسَعَ إلى التحريرِ والتحليلِ والنقدِ والمقارنةِ، وفي ضوءِ ذلكَ أمكنَ تصنيفُ أبرزِ ما انتَهَتْ إليه الدراسةُ في مجموعةٍ مِن الاتجاهاتِ المنهجيَّةِ الكُبرى، التي تُعَبِّرُ عن طبيعةِ هذا التحوُّلِ، ومراحلِهِ، وآثارِهِ في بناءِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها.

أولًا: أبرَزُ النتائجِ:

١- تَبيَّنَ أنَّ التحوُّلَ المنهجيَّ في تناوُلِ الأدلةِ المُتَّفَقِ عليها عند أُصوليِّي الحنابلةِ وَقَعَ أساسًا في **البِنْيةِ الداخليَّةِ للدليلِ، ووظيفتِهِ الاستدلاليَّةِ**، لا في أصلِ حُجِّيَّتِهِ؛ فازدادَ الاهتمامُ بتصنيفِ صُوَرِهِ، وترتيبِ مراتبِهِ، وطُرُقِ إثباتِهِ، والقرائنِ المُؤَثِّرةِ في دلالتِهِ، وعلاقتِهِ بغيرِه مِن الأدلةِ.

٢- مَثَّلَ الانتقالُ مِن **الروايةِ المذهبيَّةِ إلى التقعيدِ الأُصوليِّ** أحدَ أبرزِ التحوُّلاتِ المُبكِّرةِ في المُدَوَّنةِ الحنبليَّةِ؛ إذ لم تَعُدْ رواياتُ الإمامِ أحمدَ تُذكَرُ بوصفِها أجوبةً جُزئيَّةً مُتفرِّقةً، بل أصبَحَتْ مادَّةً يُستخرجُ منها أصلٌ أُصوليٌّ، وتُجمَعُ صُوَرُها، وتُحَرَّرُ دَلالاتُها، ويَبرُزُ ذلك بصورةٍ واضحةٍ عندَ أبي يَعْلى.

٣- لم يَتشَكَّلِ البناءُ الأُصوليُّ الحنبليُّ في عُزلةٍ عن المدارسِ الأُخرى، بل ظَهَرَ فيه **استمدادٌ منهجيٌّ انتقائيٌّ** مِن الحنفيةِ والمُتكلِّمينَ والشافعيةِ؛ في طرائقِ الترتيبِ والتحليلِ والجَدَلِ والتعليلِ، مع إعادةِ توظيفِ هذهِ الأدواتِ داخلَ الإطارِ الحنبليِّ، بما يَدُلُّ على أنَّ التأثُّرَ المنهجيَّ لم يَكُنْ مُلازِمًا للتبعيةِ المذهبيةِ.

٤- تطوَّرَتْ وظيفةُ البحثِ الأُصوليِّ مِن مُجَرَّدِ بناءِ الاستدلالِ إلى **اختبارِهِ ونَقْدِهِ**؛ فاتَّسَعَتْ مباحثُ الاعتراضِ والجوابِ والقوادحِ، ولا سيَّما في القياسِ، وصارتِ العِلَّةُ وغيرُها مِن مُقدِّماتِ الاستدلالِ دعاوى تحتاجُ إلى إثباتٍ، ويُمكِنُ مُنازَعَتُها وتقويمُها، ويَظهَرُ هذا الاتجاهُ بصورةٍ

خاصَّةٍ عندَ ابنِ عَقيلٍ، ثم يَتَّخِذُ في «المُسَوَّدةِ» صُورةً أوضحَ في مُراجعةِ بعضِ التقسيماتِ والحدودِ الموروثةِ، واختبارِ مدى استيعابِها ودِقَّتِها.

٥- ظَهَرَ في المُدوَّنةِ الحنبليَّةِ اتِّجاهٌ إلى **التهذيبِ وإعادةِ الترتيبِ بحَسَبِ القوةِ والوظيفةِ الاستدلاليةِ**، لا مُجَرَّدِ زيادةِ التفريعاتِ؛ ويَبرُزُ ذلك عندَ ابنِ قُدامةَ؛ حيثُ أُعيدَ تنظيمُ عددٍ مِن مباحثِ الأدلةِ في بناءٍ أكثرَ اختصارًا، مع إبرازِ ما يَترَتَّبُ عليه أثرٌ في الاستدلالِ، وتقليلِ بعضِ التشقيقاتِ الجَدَليةِ.

٦- اتَّسَعَ النظرُ في بعضِ مراحلِ التأليفِ مِن ضبطِ الأوصافِ وطُرُقِ التعديةِ إلى **المعنى والمناسبةِ والحِكمةِ والمصلحةِ وتحقيقِ المناطِ**، ويَظهَرُ ذلك بصورةٍ خاصَّةٍ عندَ الطُّوفيِّ؛ حيثُ اتَّصَلَ بحثُ العِلَّةِ اتصالًا أوثقَ بالمناسبةِ والمصلحةِ، مع بقاءٍ لهذا التوسُّعِ داخلَ البناءِ الأُصوليِّ وضوابطِهِ، لا على صورةِ إلغاءٍ للنصِّ أو انفصالٍ عنه.

٧- شَهِدَتِ المراحلُ المتأخِّرةُ اتجاهًا مُتزايدًا إلى **تحريرِ الموروثِ وتصحيحِهِ**؛ فبَرَزَ عندَ المَرْداويِّ جَمْعُ الرواياتِ والوجوهِ والاختياراتِ، وضَبطُ نِسبَتِها، والتمييزُ بين مراتبِها ومواقِعِها مِن المذهبِ، مع الإفادةِ مِن المادَّةِ التي تداوَلَها المتأخِّرُونَ قبلَهُ، ومنهُمُ ابنُ مُفلِحٍ، ثم اتَّخَذَ هذا المسارُ عندَ ابنِ النَّجَّارِ صورةً موسوعيَّةً تعليميَّةً مُقارَنةً، أُعيدَ فيها تنظيمُ المادَّةِ، ورَبَطَتْ بين مراتبِ الأدلةِ ومسالكِ الاستدلالِ وقوادحِهِ.

٨- انتهتِ الدراسةُ إلى أنَّ التحوُّلاتِ المنهجيَّةَ في المُدَوَّنةِ الأُصوليَّةِ الحنبليَّةِ كانت **تراكميَّةً ومُتداخِلةً**؛ فلم تَنقَطِعِ الروايةُ بظهورِ التقعيدِ، ولم يَختَفِ التقعيدُ بظهورِ التحليلِ، ولم يَحِلَّ النقدُ محلَّ البناءِ، وإنما تراكَمَتْ هذهِ الوظائفُ داخلَ المذهبِ.

ويُمكِنُ تلخيصُ الاتجاهِ العامِّ في انتقالِ التأليفِ مِن **التقعيدِ المُستنِدِ إلى الروايةِ، إلى التحليلِ والتفريعِ، ثم النَّقدِ والتهذيبِ، فالتقنينِ وإعادةِ التركيبِ**، مع تداخُلِ هذه الوظائفِ، واستمرارِ بعضِها إلى جانبِ بعضٍ.

ويَظهَرُ مِن مجموعِ هذه النتائجِ أنَّ خُصوصيَّةَ التطوُّرِ الأُصوليِّ الحنبليِّ لم تَكُنْ في كثرةِ ما أُضيفَ إلى أبوابِ الأدلةِ فحَسْبُ، وإنَّما في **تغيُّرِ طريقةِ التعامُلِ مع الدليلِ نفسِه**؛ مِن حيثُ بناؤُه، وتصنيفُ صُوَرِهِ، وتحديدُ مراتبِ دلالتِهِ، واختبارُ طُرُقِ ثُبوتِهِ، ورَبطُه بغيرِه مِن الأدلةِ، وهو ما يَجعَلُ دراسةَ التحوُّلاتِ المنهجيَّةَ مَدخَلًا أقدرَ على تفسيرِ تطوُّرِ التأليفِ الأُصوليِّ مِن الاقتصارِ على رَصدِ الأقوالِ والاختياراتِ الجُزئيَّةِ.

ثانيًا: التوصياتُ:

١- العنايةُ بدراسةِ **التحوُّلاتِ المنهجيَّةِ** في كُتُبِ أُصولِ الفقهِ، وعدمُ الاقتصارِ على تَتَبُّعِ الأقوالِ والاختياراتِ الجُزئيَّةِ.

٢- التوسُّعُ في دراسةِ **العلاقاتِ بين المدارسِ الأُصوليَّةِ**، ولا سيَّما أثرُ الحنفيَّةِ والمُتكلِّمينَ والشافعيَّةِ في بناءِ الأُصولِ الحنبليِّ، مع التمييزِ بين التأثُّرِ المنهجيِّ والتبعيَّةِ المذهبيَّةِ.

٣- تخصيصُ بحوثٍ لدراسةِ **شبكةِ انتقالِ المادَّةِ الأُصوليَّةِ** بين المُصَنِّفينَ الحنابلةِ، مثلُ أَثَرِ أبي يَعْلى في أبي الخَطَّابِ، وأثرِ الشيرازيِّ في ابنِ عَقيلٍ، وأثرِ ابنِ مُفلِحٍ في المَرْداويِّ.

٤- الإفادةُ مِن نتائجِ هذهِ الدراسةِ في **بناءِ تصوُّرٍ للتجديدِ المنهجيِّ في أُصولِ الفقهِ الحنبليِّ**، يقومُ على استثمارِ ما أظهَرَتْهُ المُدَوَّنةُ مِن قُدرةٍ على التطوُّرِ مِن داخلِ أُصولِها؛ مِن خلالِ إعادةِ ترتيبِ الأدلةِ، وتحريرِ وظائفِها، ونقدِ أدواتِ الاستدلالِ، وتطويرِ طرائقِ عَرْضِها، دونَ القطيعةِ مع الموروثِ أو تَجاوُزِ ثوابتِهِ المنهجيَّةِ.

هذا، وصلَّى اللهُ على نبيِّنا محمدٍ، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ وسَلَّمَ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمينَ.



قائمة المصادر والمراجع

١- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **جامع المسائل**، تحقيق محمد عزير شمس، بإشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة الأولى، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ.

٣- ابن عقيل، علي بن عقيل البغدادي، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٥- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

٦- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، **شرح الكوكب المنير، المسمى المختبر المبتكر شرح المختصر**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الطبعة الثانية، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٧- أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق خليل الميس، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

٨- أبو الخطاب الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، الطبعة الأولى، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

٩- أبو جابر، مأمون مجلي محمد، **تطور النص الأصولي عند المتكلمين: محاسن البيضاوي التي نص عليها الإسنوي أنموذجًا**، **الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية**، المجلد الحادي عشر، العدد الأول (٢٠٢٤م): ١٣-٣٨.

١٠- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١١- آدم، محمد، **اختيارات ابن قدامة الأصولية في كتابه روضة الناظر التي خالف فيها الغزالي في كتابه المستصفى**، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، ٢٠٠٤م.

١٢- آل تيمية، عبد السلام بن عبد الله، وعبد الحليم بن عبد السلام، وأحمد بن عبد الحليم، **المسوّدة في أصول الفقه**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي.

١٣- الجابري، محمد، وقطب الريسوني، **مناهج التأليف الأصولي في القرن الخامس الهجري: دراسة تحليلية نقدية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية**، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث (٢٠٢٥م).

١٤- حسن، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، **تصحيح العلامة المرداوي للمذهب الحنبلي، مجلة العلوم الإسلامية الدولية**، المجلد السادس، العدد الثالث (٢٠٢٢م).

١٥- السديس، عبد الرحمن، **المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية التي خالف فيها ابن قدامة في الروضة الغزالي في المستصفى: استقراء ودراسة مقارنة**، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٦- السلمي، مسعود، **مدى اعتبار قيد الصحابة في الاحتجاج بالإجماع السكوتي عند ابن قدامة رحمه الله في روضة الناظر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بسوهاج**، المجلد الحادي والثلاثون، العدد الثاني (٢٠٢٥م).

١٧- شاكر، منيب محمود، وصلاح عبد التواب سعداوي سيد، **تعريف العلة عند الأصوليين الحنابلة، مجلة الراسخون الدولية**، المجلد الثامن، العدد الأول (٢٠٢٢م).

١٨- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٩- الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٠- الفوزان، محمد طارق علي، **أثر الحنفية الأصولي على القاضي أبي يعلى الحنبلي وجهوده في تتبع آثار الحنابلة الأصولية، مجلة العلوم الشرعية**، العدد السبعون، الجزء الأول (١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م)

٢١- المرداوي، علي بن سليمان، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٢٢- المرداوي، علي بن سليمان، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، وعوض بن محمد القرني، وأحمد بن محمد السراح، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٣- المرداوي، علي بن سليمان، **تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول**، تحقيق عبد الله هاشم وهشام العربي، الطبعة الأولى، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢٤- مسطاري، **موازنة بين المستصفى للغزالي وروضة الناظر لابن قدامة في المنهج والاختيار، مجلة الزهراء للدراسات الإسلامية والعربية**، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني (٢٠٢٢م).

٢٥- منصور، محمد خالد، **تجديد أصول الفقه وملامحه عند ابن تيمية، مجلة جامعة الملك سعود: العلوم التربوية والدراسات الإسلامية**، المجلد التاسع عشر، العدد الأول (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

References

1. Ibn al-Jawzi, A. ibn A. (1992). ***Al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa-al-umam*** [The chronological history of kings and nations] (M. A. ʿAṭā & M. A. ʿAṭā, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
2. Ibn Taymiyyah, A. ibn A. (1422 AH). ***Jāmiʿ al-masāʾil*** [A collection of scholarly treatises and legal questions] (M. ʿU. Shams, Ed.; B. ibn ʿA. Abū Zayd, Supervisor; 1st ed.). Dār ʿĀlam al-Fawāʾid.
3. Ibn ʿAqīl, ʿA. ibn ʿA. al-Baghdādī. (1999). ***Al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*** [A clear exposition of Islamic legal theory] (ʿA. ibn ʿA. al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah.
4. Ibn Qudāmah, ʿA. ibn A. al-Maqdisī. (2002). ***Rawḍat al-nāẓir wa-jannat al-munāẓir fī uṣūl al-fiqh ʿalā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*** [The observer's garden and the disputant's paradise: Islamic legal theory according to the school of Imam Ahmad ibn Hanbal] (2nd ed.). Muʾassasat al-Rayyān lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.
5. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1414 AH). ***Lisān al-ʿArab*** [The Arabic lexicon] (3rd ed.). Dār Ṣādir.
6. Ibn al-Najjār, M. ibn A. al-Futūḥī. (1997). ***Sharḥ al-Kawkab al-munīr: Al-Mukhtabar al-mubtakar sharḥ al-Mukhtaṣar*** [Commentary on the illuminating star: An original exposition of the abridged treatise] (M. al-Zuḥaylī & N. Ḥammād, Eds.; 2nd ed.). Maktabat al-ʿUbaykān.
7. Abū al-Khaṭṭāb al-Kalwadhānī, M. ibn A. (1985). ***Al-Tamhīd fī uṣūl al-fiqh*** [An introduction to Islamic legal theory] (M. M. Abū ʿAmshah & M. ibn ʿA. ibn Ibrāhīm, Eds.; 1st ed.). Center for Scientific Research and the Revival of Islamic Heritage, Umm al-Qurā University.
8. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, M. ibn ʿA. (1403 AH). ***Al-Muʿtamad fī uṣūl al-fiqh*** [The authoritative treatise on Islamic legal theory] (K. al-Mays, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
9. Abū Yaʿlā al-Farrāʾ, M. ibn al-Ḥ. (1990). ***Al-ʿUddah fī uṣūl al-fiqh*** [The comprehensive foundation of Islamic legal theory] (A. ibn ʿA. ibn Sīr al-Mubārakī, Ed.; 3rd ed.).
10. Āl Taymiyyah, ʿA. ibn ʿA., ʿA. ibn ʿA., & A. ibn ʿA. (n.d.). ***Al-Musawwadah fī uṣūl al-fiqh*** [The draft treatise on Islamic legal theory] (M. M. ʿAbd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
11. Abū Jābir, M. (2024). Taṭawwur al-naṣṣ al-uṣūlī ʿinda al-mutakallimīn: Maḥāsin al-Bayḍāwī allatī naṣṣa ʿalayhā al-Isnawī anmūdhajan [The development of legal-theoretical texts among the theologians: The merits of al-Baydawi identified by al-Isnawi as a case study]. ***Al-Mīzān Journal for Islamic and Legal Studies***.

12. Ādam, M. (2004). ***Ikhtiyārāt Ibn Qudāmah al-uṣūliyyah fī kitābihi Rawḍat al-nāẓir allatī khālafa fīhā al-Ghazālī fī kitābihi al-Mustaṣfā*** [Ibn Qudamah's positions on Islamic legal theory in Rawdat al-Nazir that differed from al-Ghazali's positions in al-Mustasfa] [Master's thesis, Omdurman Islamic University].

13. Al-Jābirī, M., & al-Raysūnī, Q. (n.d.). Manāhij al-taʾlīf al-uṣūlī fī al-qarn al-khāmis al-hijrī: Dirāsah taḥlīliyyah naqdiyyah [Approaches to writing Islamic legal theory in the fifth century AH: An analytical and critical study]. ***University of Sharjah Journal of Sharia and Islamic Studies***.

14. Ḥasan, ʿA. M. ʿA. (2022). Taṣḥīḥ al-ʿallāmah al-Mardāwī lil-madhhab al-Ḥanbalī [Al-Mardawi's verification and correction of the authoritative positions within the Hanbali school]. ***International Islamic Sciences Journal***, (3).

15. Al-Sudays, ʿA. (2005). ***Al-masāʾil al-uṣūliyyah al-mutaʿalliqah bil-adillah al-sharʿiyyah allatī khālafa fīhā Ibn Qudāmah fī al-Rawḍah al-Ghazālī fī al-Mustaṣfā: Istiqrāʾ wa-dirāsah muqāranah*** [Issues concerning the sources of Islamic law on which Ibn Qudamah differed from al-Ghazali: An inductive and comparative study] (1st ed.). Maktabat al-Rushd.

16. Al-Sulamī, M. (2025). Madā iʿtibār qayd al-ṣaḥābah fī al-iḥtijāj bil-ijmāʿ al-sukūtī ʿinda Ibn Qudāmah fī Rawḍat al-nāẓir [The significance of restricting tacit consensus to the Companions in Ibn Qudamah's Rawdat al-Nazir]. ***Journal of the Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Sohag***, (31).

17. Shākir, M., & Saʿdāwī, Ṣ. (2022). Taʿrīf al-ʿillah ʿinda al-uṣūliyyīn al-Ḥanābilah [The definition of legal cause among Hanbali legal theorists]. ***Al-Rāsikhūn International Journal***.

18. Al-Ṭūfī, S. ibn ʿA. (1987). ***Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*** [Commentary on the abridgment of Rawdat al-Nazir] (ʿA. ibn ʿA. al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah.

19. Al-Ghazālī, M. ibn M. (1993). ***Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*** [The essentials of Islamic legal theory] (M. ʿA. al-Shāfiʿī, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

20. Al-Fawzān, M. Ṭ. ʿA. (2023). Athar al-Ḥanafiyyah al-uṣūlī ʿalā al-Qāḍī Abī Yaʿlā al-Ḥanbalī wa-juhūduh fī tatabbuʿ āthār al-Ḥanābilah al-uṣūliyyah [The influence of Hanafi legal theory on al-Qadi Abu Ya'la al-Hanbali and his efforts to trace Hanbali contributions to Islamic legal theory]. ***Journal of Sharia Sciences***, Part 1.

21. Manṣūr, M. Kh. (2006). Tajdīd uṣūl al-fiqh wa-malāmiḥuh ʿinda Ibn Taymiyyah [The renewal

of Islamic legal theory and its characteristics in the thought of Ibn Taymiyyah]. ***Journal of King Saud University: Educational Sciences and Islamic Studies***, (19).

22. Al-Mardāwī, ʿA. ibn S. (1956). ***Al-Inṣāf fī maʿrifat al-rājiḥ min al-khilāf ʿalā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*** [Identifying the preponderant opinions in matters of disagreement within the Hanbali school] (M. Ḥ. al-Fiqī, Ed.; 1st ed.). Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.
23. Al-Mardāwī, ʿA. ibn S. (2000). ***Al-Taḥbīr sharḥ al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh*** [Al-Tahbir: Commentary on al-Tahrir in Islamic legal theory] (ʿA. ibn ʿA. al-Jibrīn, ʿA. ibn M. al-Qarnī, & A. ibn M. al-Sarrāḥ, Eds.; 1st ed.). Maktabat al-Rushd.
24. Al-Mardāwī, ʿA. ibn S. (2013). ***Taḥrīr al-manqūl wa-tahdhīb ʿilm al-uṣūl*** [Critical examination of transmitted opinions and refinement of Islamic legal theory] (ʿA. Hāshim & H. al-ʿArabī, Eds.; 1st ed.). Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
25. Masṭārī. (2022). Muwāzanah bayna al-Mustaṣfā lil-Ghazālī wa-Rawḍat al-nāẓir li-Ibn Qudāmah fī al-manhaj wa-al-ikhtiyār [A comparison between al-Ghazali's al-Mustasfa and Ibn Qudamah's Rawdat al-Nazir in methodology and scholarly preferences]. ***Al-Zahrāʾ Journal***, (19).