

الاتجاهات الفقريّة عند أصحاب الحديث
في القرن الثالث الهجري

دكتور محمد محمد عبد الحليم
أستاذ الفقه الإسلامي المساعد
بكلية دار العلوم

الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة

الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري

دكتور عبد الحميد محمود عبد الحميد
أستاذ الشريعة الإسلامية المساعد
كلية دار العلوم

١٩٧٩ م - ١٣٩٩ هـ

مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ إِمَامِ الْمُتَّقِينَ ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ ، وَبَعْدُ .

فَقَدْ كَانَ لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَثَرٌ بَعِيدٌ فِي الْحَيَاةِ الْفِكْرِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، مِنْذُ أَنْ جَمَلَهُ الصَّحَابَةُ فِي صُدُورِهِمْ ، وَصَاغُوا مِنْهُ وَمِنَ الْقُرْآنِ أَعْمَالَهُمْ وَسُلُوكَهُمْ ، ثُمَّ كَانَ لَزَامًا عَلَيْهِمْ أَنْ يَسْلُمُوا حَصَمِيَّاتِهِمْ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ إِلَى الْأَجْيَالِ التَّالِيَةِ لَهُمْ ، امْتِثَالًا لِمَا افْتَرَضَهُ اللَّهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي قُرْآنِهِ مِنْ طَاعَةِ رَسُولِهِ الَّذِي يَبِينُ لِلنَّاسِ مَآزِلَ لِأَيْهِمْ ، وَامْتِثَالًا لِمَا أُرْشِدُ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ فِي قَوْلِهِ : « نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي خَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَأَدَاهَا ، فَرَبٌ حَامِلٌ فِقْهَ غَيْرِ فِقْهِهِ ، وَرَبٌ حَامِلٌ فِقْهَهُ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ » .

وَقَدْ تَوَلَّى الْمُحَدِّثُونَ بَعْدَ الصَّحَابَةِ هَذِهِ الْمَهْمَةَ الْهَامَةَ ، وَأَخَذُوا عَلَى عَاتِقِهِمْ تَقْدِيمَ السَّنَةِ إِلَى النَّاسِ ، وَأَهْدُوا إِلَى الْفُقَهَاءِ الْأَصْلِ الثَّانِي مِنْ أَصُولِ التَّشْرِيْعِ ، وَلَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْمَهْمَةُ يَسِيرَةً هَيِّنَةً . بَلْ خَاضَ الْمُحَدِّثُونَ فِي أَثْنَائِهَا غَمَارَ حَرْبٍ فِكْرِيَّةٍ وَنَفْسِيَّةٍ ، أَلْقَى أَعْدَاءَ الْإِسْلَامِ فِيهَا بِكُلِّ مَا يَشْوِشُ عَلَى الْإِسْلَامِ وَيُدَاسُ عَلَى أَهْلِهِ ، فَقَدِمُوا أَفْكَارًا غَرِيبَةً خَبِيثَةً مَتَنَكِرَةً فِي هَيْئَةِ أَحَادِيثَ يَخْتَلِقُونَهَا ، وَأَسَانِيدَ يَلْفَقُونَهَا ، ثُمَّ حَاوَلُوا تَرْوِيحَهَا فِي الْأَوْسَاطِ الْعِلْمِيَّةِ ، حَيْثُ خَدَعُوا بِهَا بَعْضَ السُّطْحِيِّينَ مِنَ الرُّوَاةِ . أَمَّا عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ وَنَقَادَةُ فَقَدِ وَقَفُوا لَهَا بِالْمُرْصَادِ ، وَصَدَدُوا أَمَامَ سَيْلِهَا الْجَارِفِ مَبِينِينَ زَيْفِهَا . وَأَسْفَرَ صَمُودَهُمْ عَنْ أَدَقِّ مِنْهَجٍ وَأَحْكَمِهِ فِي تَقْدِيمِ الرُّوَايَاتِ وَتَمْجِيسِهَا ، وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ غُثِّهَا وَسَمِينِهَا ، فَأَبْلَوْا فِي ذَلِكَ أَحْسَنَ الْبَلَاءِ .

وَلَقَدْ بَرَزَ الْمُحَدِّثُونَ فِي هَذَا الْجَانِبِ ، وَاسْتَحْدَثُوا فِيهِ الْعُلُومَ وَضَبَطُوهَا

وأصلوها ، حتى شاع في الأذهان أنهم لا يعرفون غير الحديث، وحصرهم
الرأى العام في حدود الرواية وعلومها، واستبعد كثيرون أن يكون للمحدثين
نشاط فقهى ، بل شاع الفصل بين المحدث والفقهاء : فعلى المحدث أن يجمع
المادة ، وعلى الفقيه أن يستعملها ويضعها موضعها . وهذا ما أشار إليه
الأعمش حين قال لأحد الفقهاء : أنتم الأطباء ونحن الصيادلة .

وقد ساعد على ترويح هذه الفكرة نماذج من الرواة لم تكن تنظر
فيما تحمل ، ولم يكن لها القدرة على الاجتهاد والاستنباط، مثل مطر الوراق -
من محدثى القرن الثانى - الذى سأله رجل عن حديث ، فحدثه به ، فلما سأله
الرجل عن معناه ، أجابه مطر بقوله : لا أدى إنما أنا زاملة .

كما ساعد على ترويح هذه الفكرة كذلك كثرة طلبة الحديث وتزاجهم
على سماعه ، وقد أساء كثير من هؤلاء الطلبة إلى المحدثين بسلوهم وسطحتهم
ولكن هذا لا يعنى أن المحدثين جميعا كذلك ، إذ ليس صنف من الناس
إلا وله حشو وشوب . وقد أجهد أئمة الحديث أنفسهم فى تثقيف طلبتهم ،
وألفوا المؤلفات العديدة فى توجيههم وتاديبهم .

والواقع أن المحدثين لم يقتصر نشاطهم على علوم الحديث ، بل كان لهم
نشاط فقهى ملحوظ ، لا يخطئه من يقرأ كتب السنة قراءة عابرة ، أما من
يقرأها قراءة متأنية فاحصة ، فسيلمس هذا النشاط ، وتتكشف له أصالتهم
ورسوخ أقدامهم فى الفقه ، وتتجلى له أصولهم ومناهجهم .

وإنما آثرنا القرن الثالث بالبحث ، لأنه كان أزهى العصور بالنسبة
لأهل الحديث ، وأغناها برجاله وأئمة ، واحفلها بعلومه ، وأنشطها فى
التأليف فيه . جمع علماءه فى هذا القرن ، وهذبوا ، وصنفوا وأتوا بما فاقوا فيه
من قبلهم ولم يلاحقهم فيه من بعدهم .

وقد ذكر ابن الأثير أن نهضة الحديث قد بلغت ذروتها فى عصر

البخارى ومسلم ، وأصحاب الكتب الستة . ثم قال : (فكان ذلك العصر خلاصة العصور في تحصيل هذا العلم ، وإليه المنتهى ، ثم من بعده نقص ذلك الطلب بعد ، وقل ذلك الحرص ، وفزت تلك الهمم . وكذلك كل نوع من أنواع العلوم والصنائع والدول وغيرهم ، فإنه يبتدىء ضئيلا ، وينمو قليلا قليلا . ولا يزال ينمو ويزيد ويعظم إلى أن يصل إلى غاية هي منتاه ، ويبلغ إلى أمد هو أقصاء ، ثم يعود يكبر ، ولا يلبث أن يعود كما بدأ . فكان غاية هذا العلم انتهت إلى البخارى ومسلم ومن كان في عصرهما من علماء الحديث ، ثم نزل وتقاصر إلى زماننا هذا ، وسيزداد تقاصر الهمم سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا) (٢) .

وقد بحثت في فصل خاص أثر القرن الثالث في ظهور فقهه المحدثين وكيف توفرت في هذا القرن العوامل التي أدت إلى إعلان هذا الفقه ، واستقلاله وتميزه عن المذاهب الفقهية التي عاصرتة ، والعلاقة بينه وبين هذه المذاهب .

لكن هذا الفقه أخذ في التناقص التدريجي بعد القرن الثالث ، سنة الله في خلقه ، كما ذكر ابن الأثير ، حتى انزوى هذا الفقه ، وطغت عليه المذاهب الأخرى ، فاندرج تحت ما يقاربه منها ، وبخاصة المذهب الحنبلي ، والمذهب الظاهري ، وهما المذهبان اللذان ينطويان على كثير من خصائص فقه المحدثين .

وقد صور الخطيب البغدادي حالة أهل الحديث في عصره بما يبين سوء مستواهم العلمي ، فيقول : وأكثرت كتب الحديث في هذا الزمان بعيد من حفظه ، خال من معرفة فقهه ، لا يفرقون بين معال وصحيح . . . كل ذلك لقلة بصيرة أهل زماننا بما جمعه ، وعدم فقههم بما كتبوه وسمعوه ، ومنعهم

(١) سورة الزمر ٩

(٢) جامع الأصول ، لابن الأثير ١/١٦٠ .

نفوسهم عن محاضرة الفقهاء ، و ذمهم مستعملي القياس من العلماء ، لسماحهم
الأحاديث التي تعلق بها أهل الظاهر في ذم الرأي ، والنهي عنه ، والتحذير منه ،
وأنهم لم يميزوا بين محمود الرأي ومذمومه ، بل سبق إلى نفوسهم أنه محظور
على عمومته ، ثم قلدوا مستعملي الرأي في نوازلهم وعولوا فيها على أقوالهم
ومذاهبهم (١) .

لهذا كان القرن الثالث عصر المحدثين والمجتهدين ، وسجلا حافلا
بأعمالهم وفقههم ، ولذا أثرناه بالبحث ، ونسأل الله التوفيق والعون .

وقد اخترت للدراسة من بين محدثي هذا القرن العناصر الرئيسية
والنماذج الممتازة من بينهم ، واكتفيت بها في تمثيل الاتجاهات العامة التي
تنطبق على سائر المحدثين ، ولم تكن الإحاطة بكل المحدثين في القرن
الثالث من بين أهداف هذا البحث ولا بما يفيد ، وكان هذا هو سر اقتصاري
على أصحاب الكتب الستة ، مراعيًا الخلاف في سادس هذه الكتب ، حيث
تناولت بالدراسة كلا من البخاري ، ومسلم ، والترمذي ، وأبي داود ،
والنسائي ، والدارمي ، وابن ماجه . ثم أضفت إليهم ثلاثة من شيوخهم ومن
أعلام عصرهم المؤثرين فيه ، وهم أحمد بن حنبل ، وابن راهوية إسحاق
ابن إبراهيم ، وابن أبي شيبه عبدالله ابن محمد .

وقد قصدت في أثناء دراستي لهؤلاء المحدثين ألا أستعين بالشرح
إلا في نطاق محدود ، ولم يكن ذلك رغبة عن الشروح أو غضا من شأنها ،
ولئلا كان رغبة في أن أتصل بكتب المحدثين اتصالا مباشرا ، أستشف منه
اتجاهاتهم الفقهية في ضوء ما يودي إليه البحث ، دون أن أقع تحت تأثير
الآراء الذاتية للشرح ، الذين كانوا بدورهم متأثرين بمذاهبهم الفقهية ،

(١) صفعات البرهان ، للكوثري ص ١٠ ، وقد توفى الخطيب سنة ٤٦٣ هـ .

يحكمون من خلاله على رأى المحدث ، محاولين أن يصيروا رأيه بصورة
تتلاءم مع مذهبهم وتعضده .

فالبخارى مثلاً عندما يتناول موضوع الكفارة لمن تعمد الجماع في نهار
رمضان ، في ترجمته . (باب إذا جامع في رمضان ، ويذكر عن أبي هريرة -
رفعه - . من أفطر يوماً من رمضان من غير عذر ولا مرض لم يقضه
صيام الدهر وإن صامه .) - يستنتج بعض الشراح من هذه الترجمة
أن البخارى يوجب الكفارة على الأكل والشارب عمداً قياساً على
الجماع الذى ورد فيه الحديث ، على حين يرجح آخرون منهم أنه لم يرد
ذلك (١) .

هذا على الرغم من أن البخارى هو الوحيد من بين أصحاب الصحاح
والسنن ، الذى حظى فقهه باهتمام العلماء من قدماء ومحدثين ، ولكنه اهتمام
غير مستوعب ، ولا مبيّن للأصول والاتجاهات العامة التى صدر عنها .
أما بقية أصحاب السنن ، فلم يهتم أحد بفقههم ولو بإشارة مرجلة . وقد
كان هذا من المصاعب التى اعترضت هذا البحث ، حيث كان بهذا الاعتبار
بمخاطب سلف له .

وقد كانت كتب هؤلاء المحدثين ، من صحاح وسنن ومصنفات -
هى المصدر الأساسى الذى يستمد منه هذا البحث ، قرأتها أكثر من مرة ،
أجمع منها شتات المسائل ومشور الجزئيات ، لأنظمتها فى خيط يجمعها ،
وكلى يشملها ، ثم كان على أن أوازن بين فقههم وفقه المذاهب الأخرى ،
وبخاصة المذهب الحنفى ، حتى تتضح الميزات ، وتميز الفروق ، وقد استعنت على
ذلك بكثير من السكتب الفقهية وكتب اختلاف الفقهاء ، وبكثير من كتب
الأصول ، وكتب تاريخ التشريع والتراجم .

أما منهج هذا الكتاب فيقوم على تمهيد وخمسة أبواب وخاتمة :
شرحت في التمهيد المصطلحات التي تضمنتها عنوان الكتاب .

أما الباب الأول فهو عن المدرسة الفقهية للمحدثين ، شرحت فيه
الصراع بين أهل الحديث وغيرهم ، مبينا دوافع هذا الصراع ونتائجه ،
مثبتا أنهم أصحاب مذهب فقهي مستقل كشف عن ذاته ، وأعلن
عن نفسه في القرن الثالث الهجري ، مزاحما غيره من المذاهب
المعروفة آنذاك .

وفي الفصل الأخير من هذا الباب وصف للاتجاهات الفقهية عند رواة
الحديث من الصحابة ، توضيحا للجذور العميقة لمذهب المحدثين .

أما الباب الثاني فهو عن اتجاه المحدثين إلى الآثار ، ويقع في ثلاثة
فصول :

تناول الفصل الأول علاقة السنة بالقرآن ، من حيث مكاتبتها بالنسبة له ،
وعرضها عليه ، وورودها بحكم زائد ، ونسخه بها وتخصيصها له .

وتناول الفصل الثاني المناهج في الأخذ بأخبار الآحاد ، والآراء في
المرسل وأقوال التابعين .

وتناول الفصل الثالث نتائج هذا الاتجاه .

أما الباب الثالث فهو عن الاتجاه إلى الظاهر

وقد عنى هذا الباب بذكر أمثلة لهذا الاتجاه ، وبحث عن علاقة أهل
الحديث بأهل الظاهر في فصله الأول وعن أصول الظاهرية في فصله الثاني ،
وعن طبيعة العلاقة بين الظاهرية وغيرهم في الفصل الثالث .

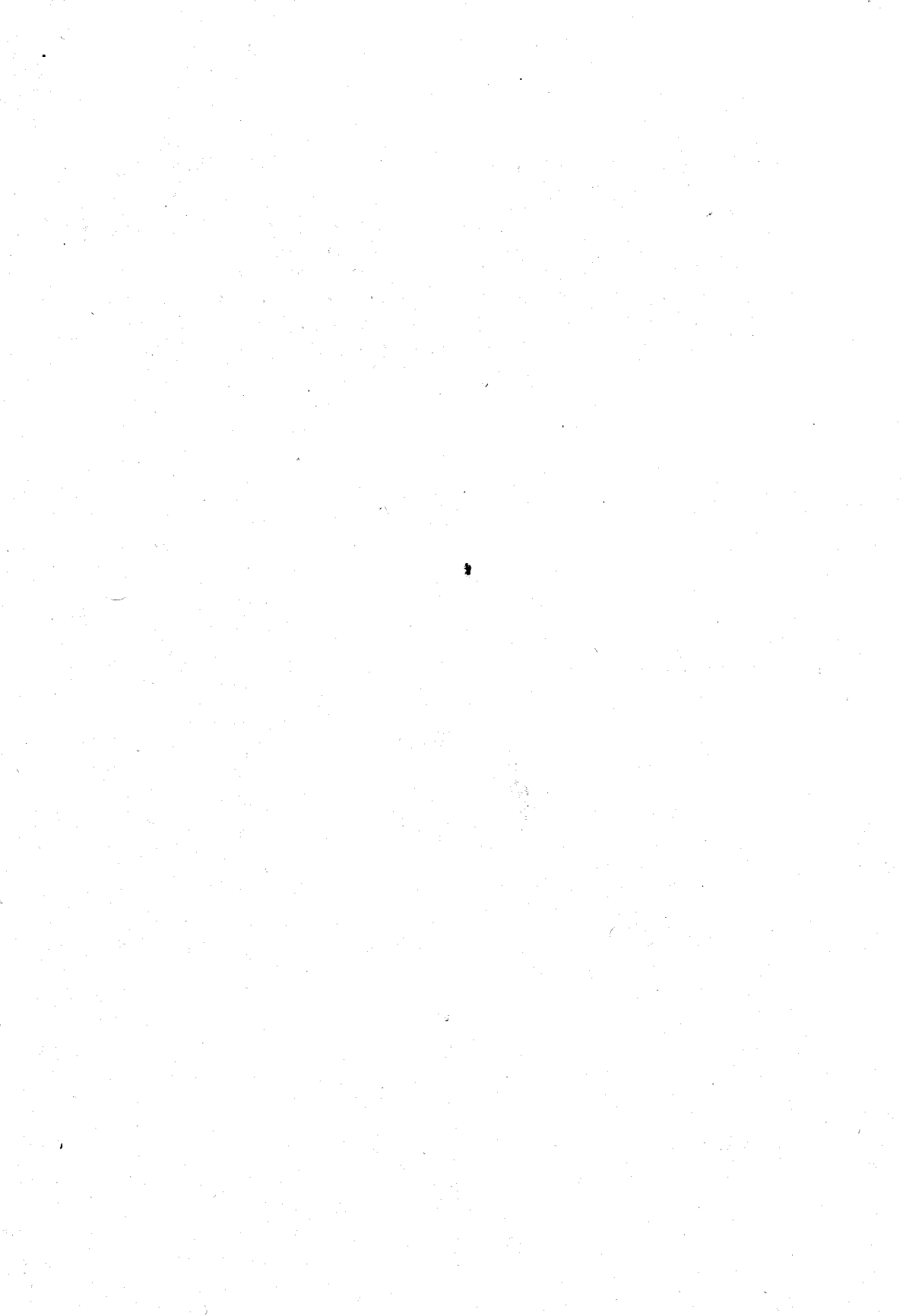
وعنى الباب الرابع بشرح الاتجاه الخلقى النفسى عند أهل الحديث .

أما الباب الخامس فهو عن موضوعات الخلاف بين أهل الحديث
وأهل الرأي ويقع في فصلين :

عنى الفصل الأول بموضوعات الخلاف بين ابن أبى شيبه وأبى حنيفة .
وعنى الفصل الثانى بموضوعات الخلاف بين البخارى وأهل الرأى .
ثم كانت الخاتمة تلخيصاً لأهم نقاط البحث ونتائجه .
وبعد ، فأرجو أن يكون هذا البحث قد أوضح جانباً من تراثنا
الفكرى ، ومهد السبيل لاستكشاف آفاق جديدة فى فقه الحديث .

والله ولى التوفيق

عبد المجيد محمود عبد المجيد



تمهيد

أهل من الأفضل قبل أن نمضى فى البحث ، وتشعب بنا مسائله أن نحدد معانى بعض الألفاظ التى عليها مدار الموضوع ، وأن نوضح العلاقة بين معانيها ومعانى ألفاظ قريبة منها فى الاستعمال .

وسأتناول فى هذا التمهيد النقاط الآتية بإيجاز :

(أ) بين الاتجاهات والمنهج .

(ب) بين الحديث والسنة .

(ج) الفقه : معناه ، لمحة من تطوره ، علاقته بالحديث ، فضله .

أ - بين الاتجاهات والمنهج :

نعنى (بالاتجاهات) الطرق التى سار فيها المحدثون ليصلوا إلى استنباط الأحكام ، مع التجاوز عن المنهجيات اليسيرة التى سار فيها فريق منهم دون إغفال لمفارق الطرق التى تباعد بينهم وبين غيرهم .

أوهى الخصائص والسمات العامة المميزة لفقه أهل الحديث .

أوهى القضايا السكلية التى كانت تحكم المحدثين عند نظرهم فى الفقه .

أما المنهج فهو أخص من ذلك ، إذ هو الطريق الواضح الذى بين كيفية لتطبيق لهذه القضايا والسمات .

ويمكن أن أقول إن كاتباً ماله اتجاه اجتماعى ، لكن منهجه هو سلوكه إزاء قضايا المجتمع ، وكيفية علاجه لها ، وتنبهه لمشكلات عصره ، واقترحاته لحلها .

فالاتجاه عام وصني ، أما المنهج فهو خاص تطبيقي .

وقد يعين على هذه التفرقة قول الله عز وجل : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ، (١) .

فالشرعة - أي الشريعة - هي الفرائض والحدود والحلال والحرام .
والمنهاج هو كيفية تقنين هذه الأحكام ، وطريقة تنفيذها ، وبيان السبل
التطبيقية لها ، وغير ذلك مما يختلف باختلاف الأديان .

وبهذا تبرز العلاقة الوثيقة بين الاتجاه والمنهج ، فاللحصول على الاتجاه ،
يلزم التعرف على الجزئيات ، وإعمال النظر في المنهج ، وتلك طريقة تجمع
بين التحليل والتركيب .

(ب) - بين الحديث والسنة :

الحديث في اللغة ، يطلق على الجديد ، ضد القديم ، كما يطلق على الخبر
والقصص . في القاموس المحيط (والحديث : الجديد ، والخبر ، كالحديثي)
وفي لسان العرب : (والحديث : الجديد من الأشياء ، والحديث : الخبر ،
يأتي على القليل والكثير . والجمع أحاديث ، كقطع وأقاطع ، وهو شاذ على
غير قياس . .) ثم قال صاحب اللسان . (ورجل حديث ، وحدث ،
وحدث ، وحدث ، ومحدث ، بمعنى واحد : كثير الحديث ، حسن السياق له ،
والأحاديث في الفقه وغيره معروفة) .

وعند إطلاق لفظ الحديث الآن ينصرف إلى حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، وهو ما نقل عنه من قول أو فعل أو تقرير .

(١) سورة المائدة من الآية (٤٨) و (الشرعة) : إما من شرع بمعنى وضع وبين
وإما من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه . والشريعة بمعنى المشروعة : وهي الأشياء
التي أوجب الله على المكلفين أن يشرعوا فيها والمنهاج : هو الطريق الواضح (انظر : مفااتيح
النيب للرازي ، وتفسير المنار ٦ / ٤١٣ - ٤١٤) .

وتمخيص الحديث بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم ووجد في وقت مبكر أى في حياته عليه الصلاة والسلام . يشهد لهذا أن أبا هريرة سأل الرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة ؟ فأجابه الرسول صلى الله عليه وسلم : لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألنى عن هذا الحديث أحد أول منك . لما رأيت من حرصك على الحديث (١) ثم اتسع استعمال الحديث بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فأصبح يشمل مع القول فعله وتقريره صلى الله عليه وسلم .

وللحديث أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة ليس هنا موضع بحثها .

أما السنة فلها استعمالات كثيرة في اللغة، فاستعمل : هنى الطريقة، والطبيعة والسيرة : حسنة كانت أو قبيحة . (فسنة كل أحد ما عهد منه المحافظة عليه، والإكثار منه ، كان ذلك من الأمور الجميدة أو غيرها) (٢) . وإذا أضيفت إلى لفظ الجلالة، فقيل : (سنة الله) فمعناها أحكامه وأمره ونهيه أو قوانينه الطبيعية والإنسانية .

والسنة في الشرع لها عدة إطلاقات (٣) ، يجمعها أنها الطريقة المرضية المسلوكة في الدين . ومن أشهر هذه الإطلاقات :

١ - أنها المصدر الثانى للتشريع الإسلامى بعد الكتاب العزيز، وعرفها بعض العلماء حينئذ بأنها (ما صدر عن الرسول من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا هو معجز ولا داخل فى المعجز ويدخل فى ذلك أقوال النبى

(١) البخارى بحاشية السندى ١٢٦/٤ .

(٢) الأحكام الامدى ٢٤١/١ .

(٣) أنظر هذه الإطلاقات فى (كشف اصطلاحات الفنون) ٧٠٣/١ وما بعدها ،

والموافقات ج ٣ ص ٢ - ٣ .

عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقاريره (١) وقد قرر ابن بدران أن هذا معناها باعتبار العرف الخاص (٢) وهي بهذا تشارك الحديث في معناها المتقدم، وإن كان الحديث يشمل ما ينقل في الأحكام وغيرها، أما السنة فهي خاصة بما يقرر حكماً أو يستدل بها عليه .

٢ - كما تطلق السنة على ما كان من العبادات نافذة منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن تعلقت بتركها كراهة وإساءة فهي سنة الهدى ، وتسمى سنة مؤكدة ، كالآذان والجماعة وسنة الفجر وغيرها ، وإن لم تتعلق بتركها كراهة وإساءة تسمى سنن الزوائد أو سنننا غير مؤكدة ، (٣) .

وقد تطابق السنة على العادة الدينية أو القانونية التي أقرها الرسول صلى الله عليه وسلم وكانت سائدة في عصره ، وتقلت عن السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم . وهذا معناها باعتبار العرف العام (٤) .

وهذا الإطلاق الثالث للسنة كان هو الأسبق ، وهو الذي كان شائعاً في العصر . قال السرخسي . (والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي نه الله عما ، وكانوا يأخذون البيعة على سنة العمرين) (٥) كما كان شائعاً على ألسنة العلماء في القرن الثاني للهجرة ويقول ابن مهدي عن

(١) الأحكام للامدي ١/٢٤١ .

(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٨٩ .

(٣) كتاب اصطلاحات الفنون ١/٧٠٤ .

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٨٩ ، نظرة عامة في الفقه الإسلامي

١١٥/١ للدكتور علي حسن عبد القادر .

(٥) أصول السرخسي ١/١١٤ .

(٦) تهذيب التهذيب ٣/١٠ ، وتقدمة الجرح والتعديل ص ١٧٧ .

حماد بن زيد . (لم أر أحداً قط أعلم بالسنة ، ولا بالحديث الذى يدخل فى السنة - من حماد بن زيد) والمتبادر من هذا اللفظ أن السنة تغاير الحديث ، وأنها أعم منه ، وقال عبد الرحمن ابن مهدي أيضا . (الناس على وجوه . فمنهم من هو إمام فى السنة إمام فى الحديث ومنهم من هو إمام فى السنة وليس بإمام فى الحديث ، ومنهم من هو إمام فى الحديث ليس بإمام فى السنة فأما من هو إمام فى السنة وإمام فى الحديث فسفيان الثوري) (١) .

ولأن السنة كانت شائعة بهذا المعنى - وهو الخوض على اتباع التقاليد الإسلامية ، والتمسك بما كان عليه المسلمون فى خير أوقاتهم - سميت المدينة (مهد السنة) و (دار السنة) . وهو ما حمل مالك بن أنس - رضى الله عنه على أن يخصص لعمل أهل المدينة وإجماعهم مكانا بين أدلة الشرع .

ولهذا الاستعمال الشائع للسنة أيضا كانت مثار اختلاف العلماء عند إطلاقها كما إذا قيل : (من السنة كذا) ، فهل المراد حينئذ سنة الرسول خاصة ، أو سنته وسنة غيره من السلف الصالح ؟ فالذين لا يأخذون أقوال الصحابة كدليل شرعى يقصرونها على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والذين يأخذون بأقوال الصحابة يوسعون من مدلولها . وفى هذا يقول البردوى : (لا خلاف فى أن السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين ، وإنما الخلاف فى أن لفظ السنة عند الإطلاق يقع على سنة الرسول ، أو يشمل سنته وسنة غيره . وثمرة هذا الخلاف تظهر إذا قال الراوى . د من السنة كذا فهو يحمل هذا القول على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أولا يجب حمله ، على سنة الرسول إلا بدليل ؟) (٢) .

(١) مقدمة الجرح والتعديل ص ١١٨ .

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ١ / ٧٠٤ .

ونستطيع أن نحدد العلاقة بين الحديث والسنة بهذا الإطلاق الأخير بأن الحديث أمر علمي نظري ، وأن السنة أمر عملي ، إذ أنها كانت تعتبر المثل الأعلى للسلوك في كل أمور الدين والدنيا وكان هذا سبب الاجتهاد في البحث عنها والاعتناء بحفظها والاعتناء بها^(١) .

والسنة بهذا الإطلاق العام قد تنظم الفرض والواجب ، مع اشتغالها على المستحب والمباح^(٢) ، فقد روى أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « السنة سنتان . سنة في فريضة ، وسنة في غير فريضة ، السنة التي في الفريضة أصلها في كتاب الله ، أخذها هدى وتركها ضلالة ، والسنة التي ليس أصلها في كتاب الله الأخذ بها فضيلة ، وتركها ليس بخطيئة »^(٣) ، ولهذا قال مكحول . (السنة سنتان . سنة الأخذ بها فريضة ، وتركها كفر وسنة الأخذ بها فضيلة وتركها إلى غيرها حرج)^(٤) .

ولن يكون ترك السنة كفرا إلا إذا كانت عادة إسلامية ، وشعيرة من شعائر الإسلام ، بحيث إذا خلا منها بلد مسلم كان في ولائه للإسلام شك ، ويشرح السرخسي هذه العبارة بقوله : (حكم السنة هو الاتباع . . . وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفريضة والوجوب إلا أن يكون من أعلام الدين ، فإن ذلك بمنزلة الواجب في حكم العمل به ، على ما قال مكحول رحمه الله : السنة سنتان سنة أخذها هدى وتركها ضلالة ، وسنة أخذها

(١) انظر: نظرة عامة في الفقه الإسلامي ١/١١٦ .

(٢) انظر : نيات أبي البقاء ص ١٠٣

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١/١٧٢ نقلا عن الطبراني في الأوسط ، وقال : لم يروه عن أبي سلمة إلا عيسى بن واقد ، تفرد به عبد الله بن الرومي ولم أر من ترجمه وفي الهامش نقلا عن هامش الأصل أن ابن الرومي هذا والله أبو حاتم وغيره .

(٤) سنن الدارمي ١/١٤٥ .

حسن وتركها لا بأس فيه ، فالأول نحو صلاة العيد والأذان والإقامة والصلاة بالجماعة ، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا عليها ليأتوا بها^(١) .

ويعرف ابن حزم السنة تعريفاً يقترب من هذا الإطلاق العام للسنة ، فيقول : (والسنة هي الشريعة نفسها ، وهي في أصل اللغة : وجه الشيء وظاهره . قال الشاعر :

تريك سنة وجه غير مقرفة ملساء ليس بها خال ولا نذب
وأقسام السنة في الشريعة : فرض ، أو نذب ، أو إباحة أو كراهة ، أو تحريم . كل ذلك قد سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل^(٢) :

من تقسيمات السنة :

ومع أن العلماء متمفقون على وجوب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم . ولزوم اتباع سنته قد يختلفون في الأمر من قول الرسول أو فعله : هل هذا القول أو الفعل جرى من الرسول مجرى الجملة والعادة ، أو التجربة الشائعة في قومه ، فالاتباع فيه غير لازم ، كما لا يلزم إذا كان الفعل من خواص الرسول . أم أن القول والفعل مقصود بهما التشريع فيلزم حينئذ الاتباع ؟ .

ومرجع ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم بشر ، له مطالب البشر ، ويحتاج إلى ضرورات الحياة وخبراتها وتجاربها ، وقد نبه عليه الصلاة والسلام أصحابه إلى التفرقة بين أمور التشريع وأمور الحياة العادية في قوله أو فعله ، فقال : « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم نذوا به ،

(١) أصول السرخسي ١/١١٤ .

(٢) الأحكام لابن حزم ١/٤٧ .

وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر، وقال في قصة تأيير النخيل :
«فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن . ولكن إذا حدثتكم عن الله
شيئا فخذوا به» (١) .

وكأنه الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى مراعاة الفرق بين التشريع
وغيره في قوله وفعله - نبه الصحابة بدورهم تلامذتهم من التابعين إلى مراعاة
هذا الفرق . فقد روى أن نفرا من الحريصين على الحديث دخلوا على زيد
بن ثابت رضی الله عنه - فقالوا : (حدثنا أحاديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، قال . كنت جاره ، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إلى فكتبته
له فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا ،
وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا ، فكل هذا أحدكم عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم) (٢) .

وفي ذلك يقول البطليموس . (أنه عليه السلام كان يذكر في مجلسه
الأخبار حكاية ، ويتكلم بما لا يريد به أمرا ولا نهيا . ولا أن يجعل أصلا
في دينه . وذلك معلوم من فعله مشهور من قوله) (٣)

(١) حجة الله البالغة ، للدهلوي بتحقيق سيد سابق ١/١٧١ - ١٧٣ ، وجاء في
مجمع الزوائد ١/١٧٨ (عن ابن عباس قال : كان رسول الله صل الله عليه وسلم يطوف
في النخل بالمدينة ، فجعل الناس يقولون : فيها وسق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
فيها كذا وكذا . فقالوا: صدق الله ورسوله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنما أنا
بشر مثلكم ، فما حدثتكم عن الله فهو حق ، وما قلت فيه من قبل نفسي فإنما أنا بشر
أصيب وأخطئ) رواء البزار وإسناده حسن ، وانظر أيضا مجمع الروائد ١/٧٩ . في قصة
تلقح النخل .

(٢) حجة الله البالغة ١/١٠٢ .

(٣) نظرة عامة في الفقه الإسلامي ١/١١٨ - ١٢٠ .

لهذا أفاض العلماء في الكلام عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتقسيمها إلى سنة تشريعية وسنة عادية كما قسموا التشريعية إلى أقسام مختلفة
عبروا عنها أحيانا بشخصيات الرسول (١).

ج - الفقه . تعريفه:

كلمة الفقه، كانت موجودة في كلام العرب قبل الإسلام، لا بالمعنى
الاصطلاحي الذي اكتسبته في الإسلام، إذ لم يكن لديهم ما يمكن أن
تطلق عليه، ولهذا أيضا لم يوجد عندهم من يطلق عليهم «الفقهاء» -
وإنما كانت الكلمة تستعمل بمعنى العلم بالشيء وتفهمه والوصول إلى أعماقه
قال تعالى . «واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي» (٢) أي يعلموا المراد
منه ويفهموه .

وقد فرق الأمدى بين العلم والفهم فقال : (الفهم عبارة عن جودة
الذهن من جهة تهيئة لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب ، وإن لم يكن
المتصرف به عالما كالعالمى الفطن) (٣) أما ابن القيم فإنه يجعل الفقه في درجة
أعلى من الفهم فيقول . «والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من
كلامه ، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة ، وبحسب
تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم (٣) .

(١) انظر : الفروق للقرافي ١/٢٠٥ - ٢٠٩ ؛ ومقال للمرحوم الشيخ شلتوت . بجلة
الرسالة في ٣٠ مارس ١٩٤٢ وللشيخ الحضر حنين - نقد له نشر بجلة الهداية الإسلامية
في المدينة جدادى الآخرة ١٣٦١ ورجب وشعبان من العام نفسه ، وانظر (دروس في فقه
الكتاب والسنة - البيوع منهج وتطبيقه) للمرحوم محمد يوسف موسى .

(٢) سورة طه ٢٧-٢٨ .

(٣) الأحكام للامدى ١/٧ .

(٣) إعلام الموقعين ١/٢٦٤ .

ثم خصت الكلمة في الاصطلاح (بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال) (١)، وهذا التعريف يجعل الفقه صفة علمية للإنسان ، ولكننا عندما نقول : (إن الفقه الإسلامي يتسم بالمرونة والشمول) ، فإننا نعني بالفقه حينئذ (بمجموعة الأحكام العملية والمشروعة في الإسلام) (٢) .

وهذا التحديد الاصطلاحي لكلمة الفقه ، لم يتم لجأه وإنما استغرق وقتا كافيًا تقلبت فيه الكلمة في مراحل مختلفة قبل أن تنتهي إلى هذا الاصطلاح ، فقد وجدنا علماء القرنين الأول والثاني يطلقون كلمة الفقه على ما يشمل موضوعات الزهد وعلم الكلام : فقد روى الدارمي بسنده (عن عمران المنقري قال : قلت للحسن يوما في شيء قاله : يا أبا سعيد ، ليس هكذا يقول الفقهاء . فقال : ويحك ورأيت أئت فقيها قط ؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراغب في الآخرة ، البصير بأمر دينه المداوم على عبادة ربه) (٣) . وروى أيضا عن سعد بن إبراهيم (قيل له : من أفقه أهل المدينة ؟ قال : أنقاهم لربه) (٤) ، كما روى بسنده عن (علي بن أبي طالب قال : إن الفقيه حق الفقيه من لم يُقنط الناس من رحمة الله ، ولم يرخص لهم في معاصي الله ، ولم يؤمنهم من عذاب الله ، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره . إنه لا خير في عبادة لا علم فيها ، ولا في علم لا فهم فيه ، ولا في قراءة لا تدبر فيها) (٥) وقد استمر عدم التحديد هذا حتى منتصف القرن الثاني ، فتمد رأينا أن أبا حنيفة ألف في العقائد ما سمي « بالفقه الأكبر » .

(١) الأحكام للامدنى ٧/١ .

(٢) المدخل الفقهى العام ، للزرقا ٢٤ - ٢٥ .

(٣) و٤ و٥) سنن الدارمي ٨٩/١ .

(٤) سنن الدارمي ١٠١/١ .

(٥) سنن الدارمي ١٠١/١ .

(٦) سنن الدارمي ١٠١/١ .

وفي تحقيق هـ - هذا التطور التاريخي لكلمة « الفقه » يقول الغزالي :
(ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقا على علم الآخرة ، ومعرفة
دقائق وآفات النفوس ومنسبات الأعمال ، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا ،
وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة ، واستيلاء الخوف على القلب) إلى أن
قال : (ولست أقول إن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى في الأحكام
الظاهرة ، ولكن بطريق العموم والشمول لا بطريق التخصص كما حدث
في العصور المتأخرة) (١) .

وقد لاحظ بعض العلماء هذه الإطلاقات المتعددة لكلمة الفقه، فوضع
تعريفا يمكن أن يشملها فقال : (الفقه معرفة النفس مالها وما عليها) وهذا
يشمل الاعتقادات والوجدانيات فإذا أضفت إلى التعريف كلمة (عملا)
خرج علم الكلام والتصوف (٢) .

مراحل التطور للفقه الإسلامي (٣)

لا شك أن العرب قبل الإسلام كانت لهم طقوس دينية ، وعادات
اجتماعية ، وعلاقات تجارية وحربية ، وبعض هذه العلاقات والعادات
والطقوس بقايا من دين إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام - ورثها العرب
عن آباؤهم مشوهة أو صحيحة وبعضها أمته عليهم طبيعة البيئتين البدوية التي
يعيشون فيها ، وبعض ثالث كان نتيجة احتكاكهم بالأمم المجاورة لهم وتأثرهم
بها في بعض شؤون حياتهم . هذه العادات والأعراف المختلفة المصادر كان
لها قوة القانون ، بل كانت هي القانون النافذ فيهم فلما جاء الإسلام ألغى

(١) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي ١/٢١ - ٢٨ المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٦ هـ

(٢) انظر التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ١/٦٨ المطبعة الحيدرية بمصر ١٣٠٦ هـ

(٣) انظر موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي ، الجزء الأول فقد صدر ببجروت

قيمة في كل نواحي الفقه من ص ٩/٥٩ .

الأعراف الفاسدة ، والعادات السيئة وأبقى على ما كان منها صالحاً أو تناوله بالتهذيب والتقويم ، كقولهم في القصاص : القتل أنفى القتل ، ، وكحكمهم بأن الدية على العاقلة ، إلى غير ذلك من القواعد القليلة التي كانت شائعة بينهم والتي لم تكن تسكن لسد حاجات شعب متحضّر .

وقد قسم الأستاذ مصطفى الزرقا الأدوار التي مر بها الفقه الإسلامي إلى سبعة أدوار :

(١) عصر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكانت سلطة التشريع والفتوى والقضاء بيده وحده ، ولم يترك عليه السلام فقهاً مدوناً ، وإنما ترك جملة من الأصول والقواعد السكّاية والأحكام الجزئية مشبّوة في القرآن والسنة .

(٢) عصر الخلفاء الراشدين فما بعده إلى منتصف القرن الأول حيث استبدد الأمويون بالأمر . وهذان الدوران هما المرحلة التمهيدية للفقه الإسلامي .

(٣) من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني ، حيث استقل علم الفقه وأصبح اختصاصاً يقصر العلماء جهودهم عليه ، وتكونت المدارس الفقهية أو الاجتهادات المسماة بالمذاهب . وهذا الدور هو المرحلة التأسيسية في الفقه .

(٤) من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع ، حيث بلغ الفقه الأوج في الاجتهاد والتدوين والتفريغ المذهبي ، وتم فيه وضع أصول الفقه وتكامل . وهذا الدور هو دور الكمال في الفقه الإسلامي .

(٥) من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد في أيدي التتار في منتصف القرن السابع وفيه نشطت حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب مع غلبة التقليد والتعصب .

(٦) من منتصف القرن السابع إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية سنة ٢٨٦ هـ، والتي عمل بها منذ سنة ١٢٩٣ هـ. وهذا هو دور الانحطاط الفقهي.
(٧) منذ ظهور المجلة إلى اليوم^(١).

ولقد يخالف المؤرخون الفقه الإسلامي في تحديددهم للمراحل التي مر بها تطور الفقه، تبعاً لاعتبارات خاصة، وسمايت معينة تميز في نظرهم مراحلها المختلفة. لهذا فإني أرى أن المرحلتين الثانية والثالثة من هذه المراحل المذكورة تشكلان مرحلة واحدة يمكن أن نطلق عليها (عصر الصحابة والتابعين) كما يلاحظ أن تكون المذاهب الفقهية قد بدأ حقيقة منذ العقود الأولى من القرن الثاني، ولكن حركة هذا التكوين قد استمرت حتى أواخر القرن الثالث. كما يجدر بنا أن نشيد بالنهضة الفقهية في العصر الحديث. فإن المتأمل في حال الفقه الإسلامي اليوم يستطيع أن يرى حياة جديدة تسرى في أعضائه وتموج في جنباته فتتحرك كيانه وتنفض عنه ركود السنين، وتزيل كسبان الجرد التي جمعها الاحتماب المتتابعة وتدعوه إلى ورود منابعه الأصلية الصافية، بعيداً عن التقليد والتعصب وتطالبه بأن ينزل إلى معترك الحياة فيبدل برأيه في هذا المجتمع الحديث، ويعمل على حل مشكلاته، وإنه على هذا قدير، وله كفاء، فقد أثبت الذين قاموا بدراسات مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي أن الفقه الإسلامي عظيم وأصيل، ومرن شامل.

ولاشك أن نهضة الفقه في هذا العصر هي نتيجة لجهود سبقت، ودعوات للإصلاح لم يعد الإسلام طائفة تنادي بها حتى في أحلك العصور^(٢).

(١) انظر: المدخل للزرقا ١/١٢٢-١٢٥ من المجلد الأول.

(٢) في النهضة الفقهية الحديثة والاتجاه إلى الفقه المقارن انظر تاريخ النشر مع الإسلام =

علاقة الحديث والفقهاء :

والحديث يساند القرآن الكريم في تقديم مادة الفقه ، فمن نصوصهما صيغت القواعد واستنبطت الأحكام ، ولا غنى للباحث في الفقه الإسلامي عن الحديث لأنه المبين للقرآن ، المفصل لمجملة ، المقيد لمطلقة ، المخصص لعمامة المعبر عن روحه واتجاهه .

وعلاقة الفقه بالحديث علاقة وثيقة متلازمة ، نشأت منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فعندما ينطق الرسول بحديث تشريعي إنما يقرر حكماً ، وعندما تعرض له - عليه الصلاة والسلام - حالة من القضاء إنما يفصل فيها بحديث ، ولهذا لم يكن البحث عن الحديث لمجرد جمعه في دواوين ، أو المحافظة عليه من الضياع - وإن كان هذا في ذاته غاية جليلة - وإنما كان البحث عن الأحكام التي تقررها الأحاديث هو الدافع الأول والأهم ، ولهذا لم يكن في عصر الصحابة والتابعين فاصل بين المحدث والفقهاء ، حتى إذا وجد من يتخصص في استنباط الأحكام من القرآن والحديث ، ومن يتخصص في رواية الأحاديث ونقدها ومعرفة إسنادها وعللها - أخذ الحديث ينفصل عن الفقه ، وبدأ المحدث يتميز عن الفقيه ، واقتضى هذا الفصل فترة من الزمن استغرقت جل القرن الثاني ، فقد وجدنا في هذا القرن كتباً اختلطت فيها الأحاديث بالأحكام وآراء الصحابة والتابعين وآراء المؤلف كما هو واضح في موطأ الإمام مالك رضي الله عنه - الذي يمثل بحق مرحلة متوسطة بين دمج الحديث بالفقه وانفصالهما كل في كتب خاصة ، وكما يتضح في كتاب « المجموع » المنسوب للإمام زيد (ت ١٢١) والذي ألفه في مطلع القرن الثاني . على أننا ينبغي أن نلاحظ أن الحديث لم ينس علاقة بالفقهاء ، حتى

عندما أصبح له دواوين مستقلة متمثلة في الجوامع والسنن ، وهو ما جعل مؤلفي هذه الكتب يراعون في ترتيبها أن تكون على أبواب الفتنة ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله .

فضل الفقه والفقهاء :

قال الله عز وجل : «فلولا نفر - من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (١) . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » (٢) وروى ابن ماجه عن ابن عباس مرفوعاً : « فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » (٣) . وروى الخطيب بسنده عن أبي هريرة يرفده : « ما عبد الله بشيء أفضل من فقهه في الدين » (٤) وقال أبو هريرة : « لأن أفقه ساعة أحب إلى من أن أحيي ليلة أصلها حتى أصبح والفقيه أشد على الشيطان من ألف عابد ، ولكل شيء دعامة ، ودعامة الدين الفقه » (٥) . وروى الراهب رمزي عن البخاري قال : سمعت علي بن المديني يقول : « التفقه في معاني الحديث نصف العلم ، ومعرفة الرجال نصف العلم » (٦) .

(١) التوبة من الآية (١٣٢) .

(٢) البخاري بحاشية السندي ١٥/١ و سنن ابن ماجه / ٨ وجامع بيان العلم . ١٩/١ .

(٣) سنن ابن ماجه ٨/١ ورواه الخطيب في الجامع لوحة ١٣١ من قول أبي هريرة .

(٤) الجامع لأخلاق الراوى لوحة ١٣١ ورواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢٤/١ من قول الزهري ورواه صاحب مجمع الزوائد ١٣١/١ انفلا عن الطبراني في الأوسط وزاد فيه جزءاً من قول أبي هريرة التال وقال : فيه يزيد بن عياض وهو كذاب .

(٥) المصدران السابقان الأولان في الهامش السابق .

(٦) المعتمد الفاصل .

هذه النصوص وكثير غيرها تنبئ عن أهمية الفقيه، وبالتالي عن مكانة الفقيه لأن الإسلام يحرص على العلم ويجل العلماء، ويسند إليهم ما هو من وظيفة الأنبياء، فآله تعالى يقول: «إنما أنت نذير»^(١) «وأنذر الناس»^(٢) «وأنذر عشيرتك الأقربين»^(٣). هذا (الإنذار) الذي أمر به النبي - صلى الله عليه وسلم - قد كلف به العلماء وأمروا بالتفقه من أجله: «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم...» ولهذا كان الفقيه في الإسلام مركز الريادة والتوجيه، والإنكار والتقويم والإرشاد إلى النهج الواضح في شؤون الدين والدنيا، منصاعاً لمبدأ الإسلام في المزج بينهما مزجاً تاماً يجعل فيه الدنيا مزرعة للأخرة، وتجعل فيه الأخرة حافزاً على الإنتاج والعمل الصالح في الدنيا.

لهذا كان علماء الدين في الإسلام عنزاً لمستوى السلوك في المجتمع الإسلامي وكتاباً تدون فيه أدوار القوة والضعف التي يمر بها، وميزاناً يوزن به استمساكاً بالقيم الدينية ومقومات حياته الروحية أو إهداره لهذه القيم: فحيث وجد علماء يرفعون لواء الحق ولا يباليون بما يلحقون في سبيله فإننا نحكم بوجود روح دينية عامة. وحيث ينغمس علماء الدين في ترف الحياة، ويفقدون استقلالهم الفكري فيجعلون الحق طوعاً لمن يملك الرهبة أو الرغبة - فإننا نحكم بأن القيم الدينية تفسر بأزمة حادة لأن خطورة عالم الدين أو الفقيه تتركز في أنه يمثل وقدوة وأن له خبرة في الأحكام فتقوله فيها مصدق، ورأيه فيها له وزنه، فإذا لم يكن لديه من فقهه ما يترجمه عن تنكُّب الطريق - كان له أثر بالغ في تشويه الدين وتضليل العامة، وهذا ما حدا ببعض العلماء إلى التنبيه على خطورة اقتصار الفقيه على معرفة الأحكام، بل صرح الغزالي بأن المشاهد أن التجرد لمعرفة هذه الأحكام يقسي القلب

(١) سورة هود من الآية ١٣.

(٢) سورة إبراهيم الآية ٤٤.

(٣) الشعراء ٣١٤.

وينزع الخشية منه^(١).

إن النصوص التي أشادت بالعلماء والفقهاء إنما امتدحتهم إذا امتلأت قلوبهم بالتقوى ونفوسهم بالخشية وإذا نصبوا من أنفسهم أعوانا على الحق، إن قوله تعالى في مدح العلماء : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » قد سبقه مباشرة قول الله عز وجل : « أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه »^(٢).

(١) انظر إحياء علوم الدين ٢٨/١

(٢) الزمر ٩

الباب الأول

المدرسة الفقهية للمحدثين

- الفصل الأول : أهل الحديث وأهل الرأي .
- الفصل الثاني : الخصومة بين المحدثين وغيرهم .
- الفصل الثالث : فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث .
- الفصل الرابع : رواة الحديث من الصحابة وتأثيرهم في أهل الحديث .

الفصل الأول

أهل الحديث وأهل الرأي

(تتبع وتحديد)

الاتجاهات الفقهية لأهل الحديث لا يتصور أن نضع يدنا عليها إلا بعد أن نعرف أولا من هم المحدثون ؟ ومن هم أهل الرأي ؟ حتى يمكن التمييز بينهما .

وقد يبدو للوهلة الأولى أن الإجابة عن هذا السؤال أمر سهل ميسر ولكن الخلط الذي يلحظه مطالع كتب الفقه والتاريخ ، وما يرى فيه من اختلاف الأنظار في الشخص الواحد في عده من أهل الحديث أو من أهل الرأي - هذا الخلط يحمل الإنسان على الخذر من الإجابة الفورية ، ويحتمه على الأناة والتتبع حتى تكون إجابته أقرب إلى الحق ، وأميل للصواب .

والحق أنه ما من كتاب في التاريخ الإسلامي بعامة ، أو في تاريخ التشريع بخاصة ، في القديم والحديث إلا تطالعك بعد صفحات قليلة أو كثيرة منه هذه العبارة (أهل الحديث وأهل الرأي) ، يتناقلها المؤرخون ، ويتداولها الدارسون .

وإذا استثنينا قليلا من المحققين الذين وقفوا عند هذه العبارة محاولين الرجوع بها إلى أصل إطلاقها ، ومسمى أهلها ، فإن الكثرة الغالبة من المؤرخين كانوا يذكرونها نقلا عن سبقهم ، وتقليدا لهم ، دون عناية بمعرفة حقيقة هذا الإطلاق ، ودون إدراك لعامل الزمن في تطويره لهذا المصطلح ، بما يجعل إطلاقه غير متساو تماما في عصرين مختلفين .

وبدهى ألا يتاح لهذه العبارة أن تكون علماً على طائفتين في الفقه الإسلامي إلا بعد وجود هاتين الطائفتين في الواقع ، وإلا بعد بروز الخصائص التي تميز إحداهما عن الأخرى . ولم يحدث في عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - أن وضح هذا التكوين للطائفتين ، ولم يتجسم اختلافهما فيما اختلفوا فيه من مسائل ، ولم يتطور حتى يتمنخض عن وجود مدارس فقهية متنافسة في عصرهم وإن وضعوا بذورها .

وعلى الرغم من أن فتنة عثمان رضي الله عنه قد نشأ عنها انقسام المسلمين إلى شيعة وخوارج وجهود ، فإنه لم يكن بين هذه الفرق - من لم يخرج منهم بأرائه عن الإسلام - اختلافات في الشريعة تستدعي إطلاق هذه العبارة على فريق منهم .

وفي عصر التابعين - ونتيجة لنزول أعداد كبيرة من الصحابة في البلدان المختلفة - نمت البذور التي غرسها الصحابة ، واشتد عودها ، فنشأ في البلدان المختلفة من التلاميذ من أعلن تسكده واعتزازه بمن أخذ عنهم من الصحابة ، واثقاً بما رواه عنهم ، عاملاً به ، خضعاً لحكم ما يحدث من أحداث لما يفهمه من القرآن وما يرويه عنهم من سنة ، وما أفتوا به من رأى ، مما يتلامح مع بيئتهم وعرفهم .

وعلى الرغم من أن هذه المدارس الفقهية قد تكونت في معظم الأمصار الإسلامية ، فإن الأضواء في عصر التابعين تركزت على مدرستين هما : مدرسة الكوفة ، ومدرسة المدينة ، لعوامل توافرت فيهما ، أبرزت زعامتهما للمدارس الفقهية . فالمدينة موطن الرسول صلى الله عليه وسلم وفيها قبره ، وهي مقام جمهور الصحابة وعاصمة الخلافة الإسلامية حتى عهد عثمان .

والكوفة هي المنشأة الإسلامية الخالصة ، التي خطها الصحابة وبنوها .

وعمرورها ، وفيها وجرة الناس ، كما قال عنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه (١) إذ أقام بها كثير من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، يقول إبراهيم النخعي . (هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة ، وسبعون من أهل بدر (٢)) واتخذها علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - عاصمة خلافته ، واعترف بقيمتها العلمية علماء الأمصار ، كعطاء الذي قال لشخص يسأله : من أنت ؟ فقال : من أهل الكوفة فقال عطاء : ما يأتينا العلم إلا من عندهم (٣) .

وإطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة ، أو بعبارة أرحب : مدرسة الحجاز ومدرسة العراق ، على هاتين الطائفتين المتميزتين في عصر التابعين أصدق تاريخياً ، وأدق تعبيراً ، وأولى بالمنهج العلمي من أن يطلق عليهما « أهل الحديث وأهل الرأي » ، لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج ، بقدر ما كان اختلافاً في التلقين ، وتنوعاً في الأسانذة ، وتبايناً في البيئة والعرف (٤) : ولذا لم تعرف هذه العبارة في عصر التابعين .

ويمكن أن ندعم هذا بأمرين :

الأمر الأول : أن علماء العراق لم يكتفوا بمعزل عن علماء الحجاز في العصور الأولى ، وبخاصة في عصر التابعين فقد كانوا يصدران عن ورده واحد في أغلب الأحيان ، وإذا كانت الرحلة العلمية إلى الأقطار المختلفة قد بدأت

(١) انظر الطبقات لابن سعد ج ٦ ص ٩ .

(٢) انظر الطبقات ج ٦ ص ٤ . (٣) انظر الطبقات ج ٦ ص ٥ .

(٤) فإيجاب الوضوء على من قمقه في صلاته مثلاً ، ذهب لإيه الكوفيون على اختلافهم كعبد الله بن موسى الأشعري ، وإبراهيم النخعي ، والشعبي والثوري والحسن بن حي وأبو حنيفة وأصحابه . أما الحجازيون فضعفوا ما روي في ذلك ، وتابعهم فيما بعده المحدثون انظر المحلى ١/١٦٥ .

منذ عصر الصحابة^(١) فإن الرحلة إلى الحجاز لم تنقطع ، لما له من مركز ديني ممتاز ولما لمكة والمدينة من قسبية في نفوس المسلمين ، زكاها وباركها فرض الحج على من استطاعه منهم ، مما يتيح الفرصة لعلماء الأقطار أن يتصاوا بعلماء الحجاز - وهذه اللقاءات كان لها أثرها في التقارب الفكري بين أهل العراق وأهل الحجاز .

وإذا كان قوام مدرسة الحجاز وأساسها هو مرويات عمر ، وابنه عبدالله وعائشة وزيد بن ثابت^(٢) فإن العراقيين من التابعين كانوا حريصين على الاستفادة من هؤلاء الصحابة ، يقول ابن القيم عن تابعي الكوفة :
(وأكثرهم أخذ عن عمر وعائشة وعلي)^(٣) .

وإذا استعرضنا أعلام مدرسة التابعين من أهل العراق وجدناهم قد ذهبوا إلى المدينة وأخذوا عن الصحابة المقيمين بها إلى جانب من أقام منهم بالكوفة ، وهم كثرة من كبار الصحابة كما سبق . وسوف نتبين بعد هذا العرض أن الفكرة التي راجت عن أهل العراق من أنهم لم تكن لديهم حصيلة كافية من الحديث ، ففكرة تنقصها الدقة ، وينقصها الواقع .
وهناك بعض أعلام التابعين من العراقيين وبيان من روي عنهم من الصحابة :

(١) علقمة بن قيس النخعي (ت سنة ٦٢ هـ) روى عن عمر ، وعثمان ، وعلي وابن مسعود ، وحذيفة ، وغيرهم^(٤) .

(٢) مسروق بن الأجدع الهمداني (ت ٦١ هـ) روى عن عمر ، وعلي ،

(١) انظر حسن المحاضرة ١/٧٨، ٨٦، ٨٩، والبخارى بحاشية الصندي ١/١٦٠ .

(٢) انظر أعلام الموقعين ١/٢٣ ونظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ١٤٣ .

(٣) انظر أعلام الموقعين ١/٢٨ .

(٤) للعلقات لابن سعد ٦/٥٧ - ٦٤ وانظر تهذيب التهذيب ٢/٢٧٦ - ٢٧٨ .

وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وابن عمر ، وعائشة (١) .

(٣) الأسود بن يزيد (ت ٧٤ هـ) روى عن أبي بكر ، وعمر ، وعلي
وابن مسعود ومعاذ بن جبل ، وأبي موسى الأشعري وعائشة ، وروى أن
عائشة قالت : (ما بالعراق رجل أكرم على من الأسود) كما روى أن
(الأسود كان يلزم عمر ، وكان عاتمة يلزم عبد الله د وكانا يلتقيان
فلا يختلفان) (٢) .

(٤) سعيد بن جبير (ت ٩٤ هـ) روى عن عبد الله بن عباس ، وكان
يأمره أن يحدث مع وجوده ، كما أخذ عن ابن عمر . يقول سعيد بن جبير
(كنا إذا اختلفنا بالكوفة في شيء كمنته عندي حتى ألقى ابن عمر فأسأله عنه) ،
وجاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن فريضة قتال : أنت سعيد بن جبير ، فإنه
أعلم بالحساب مني ، وهو يفرض منها ما أفرض) (٣) .

(٥) عامر بن شراحيل الشعبي (ت ١٠٢ هـ في أحد الأقوال) - روى
عن كثير من الصحابة ، وقال : (أقمت بالمدينة مع عبد الله بن عمر ثمانية أشهر
أو عشرة أشهر) (٤) .

= وكان ابن مسعود يشبه النبي صلى الله عليه وسلم في هديه ودله وسمته ، وكان عاتمة أشبه
الناص هديا وسمتا بعبد الله .

(١) انظر الطبقات ٥/٦ - ٥٦ .

(٢) انظر الطبقات ٤٦/٦ - ٥٠ ، والتهذيب ٤٣٢/١ - ٢٤٣ .

(٣) انظر الطبقات ١٧٨/٦ - ١٨٧ .

(٤) انظر الطبقات ١٧٨/٦ - ١٧٨ ، والعبارة المذكورة في ص ١٧٢ ، وانظر التهذيب

٦٥/٥ .

وقد لاحظ الأستاذ المرحوم الدكتور أحمد أمين أن معظم مدرسة الكوفة تنتمي إلى
القبائل اليمنية : فطاعة والأسود وإبراهيم النخعي ، ومسروق بن همدان والشعبي من شهب =

هذا الأمر الأول الذى قرره ، والذى أردنا منه أن نسوى

وهى بطن من همدان ، والنخع وهمدان فيلنان يمينتان ، وشريح من كعدة من اليمن ، وحماد ابن أبى سليمان الأشعري بالولاء ، وأشعر قبيلة من اليمن . ثم استنتج من هذا أنهم متأثرون بمعاذ بن جبل رضى الله عنه ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم أرسله إلى اليمن قاضياً وعلماً ، وكان من أعلم الصحابة بالحلال الحرام ، ثم قال : (فلعل هؤلاء اليمنيين كانوا متأثرين بمبدأ معاذ وتعاليمه وفقهه ، وبالفعل نجد بعض أعلام هذه المدرسة كالأسود بن يزيد النخعي من تلاميذ معاذ بن جبل) (انظر ضحى الإسلام ١٨١/٢ — ١٨٣) .

وحقاً أن الأسود روى عن معاذ كما روى عنه أيضاً من تابعى الكوفة عمرو بن ميمون الليثاني المتوفى سنة ٧٤ أو ٧٥ هـ (انظر تذكرة الحفاظ ١/٦١) ، ولكن هذا لا يبنى أن معاذ كان معلم مدرسة الكوفة أو أنه كان ذا أثر كبير في اتجاهها ، للمآبى :

١ — قصر فترة إقامة معاذ باليمن ، فهى لاتعدو سنتين ، وهذه فترة لاتكفى للتأثير في تابعى الكوفة على فرض لغائهم له في اليمن .

٢ — لا يلزم من ظاهرة انتشار اليمانية بالكوفة أنهم متأثرون بمعاذ ، فاليمانية يكونون السكينة في أقطار كثيرة منها مصر ، حتى قال عبد العزيز بن مروان والى مصر مخاطباً الخليفة : « كيف المقام ببلد ليس به أحد من بنى أبى ؟ » (انظر الولاية والقضاة للكندى ص ٤٧) .

٣ — قال على بن المدبى : لم يكن أحد من الصحابة له أصحاب حفظوا عنه وقاموا بقوله في الفقه إلا ثلاثة : زيد ، وعبد الله ، وابن عباس (سير أعلام النبلاء ٣/١٣) . ويقرر ابن جرير الطبرى أنه لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود (لإعلام الموقعين ١/٢٢) . وهذا يبين أنهم متأثرون بعبد الله بن مسعود ، وعن الأعمش عن إبراهيم التيمي قال : كان نينا ستون شيخاً من أصحاب عبد الله (للطبقات لابن سعد ج ٧ ص ٥) ولذلك أوصى معاذ ابن جبل نفسه عمرو بن ميمون وغيره أن يلحقوا بابن مسعود وأن يطلبوا العلم عنده أو عند أربعة أحدهم ابن مسعود . (انظر لإعلام الموقعين ١/١٦ — ١٧ ، ٢٨) .

وفي مناقشة حجية إجماع أهل المدينة يبين أنهم أترك الناس لأقوال أهل المدينة كعمر وابنه وعائشة ثم سعيد بن المسيب والقاسم وغيرهم وأنهم في الحقيقة مقلدون لمالك فقط ويأخذون برأى ابن القاسم المصرى وسخنون الإفريقي ، لأن ابن القاسم أخذ عن مالك ، ولأن سخنون أخذ عن ابن القاسم عن مالك (ولا يرون لأخدمسروق والأسود وعلقمة عن عائشة أم المؤمنين وعن عمر وعثمان رضى الله عنهما ونجها ولا معنى)^(١).

وفي بيانه للتأثير والتأثر المتبادلين بين المدينة وغيرها يقول :

(وأيضاً فإن من بقى بالمدينة من الصحابة رضى الله عنهم ، كانوا يجاهدون ويحجون ومن خرج عن المدينة منهم كانوا يفدون على عمر وعثمان ، فقد وجب التداخل بينهم وهكذا صحت الآثار بنقل التابعين من سائر الأمصار عن أهل المدينة وبنقل التابعين من أهل المدينة ومن بعدهم عن أهل الأمصار ، فقد صحب علقمة ومسروق عمر وعثمان وعائشة أم المؤمنين واختصوا بهم ، وأكثروا الأخذ عنهم)^(٢) .

بل لم يقتصر ابن حزم على إثبات التساوى بين تابعى المدينة وتابعى العراق بل إنه يفضل تابعى العراق وغيرهم على تابعى المدينة ، ففي معرض كلامه عن الأذان والإقامة واختلاف الطرق ما بين الثنية والإفراد فيهما - يرد ابن حزم على المالكيين في زعمهم أن مذاهب أهل الكوفة ومكة قد غير فيها بعد عصر الصحابة . قال : (فإن قالوا : لم يغير ذلك الصحابة لكن غير من بعدهم قلنا إن جاز ذلك على التابعين بمكة والكوفة فهو على التابعين بالمدينة أجوز فن كان بالمدينة فى التابعين كعلتمة ، والأسود ، وسويد ابن غفلة ، والرحيل ، ومسروق ، ونباتة ، وسلمان بن ربيعة ، وغيرهم

(١) الأحكام ٢٠٦/٤٤

(٢) د ٢١/٤

فكل هؤلاء أفتوا في حياة عمر بن الخطاب ، وما يرتفع أحد من تابعي أهل المدينة على طاووس ، وعطاء ومجاهد ، ومعاذ الله أن يظن بأحد منهم تبديل عمود الدين ، فإن هبطوا إلى تابعي التابعين فما يجوز شيء من ذلك على سفيان الثوري وابن جريج ، إلا جاز مثله على مالك فما له على هذين فضل لا في علم ولا في ورع^(١) .

أما الأمر الثاني الذي يدعم فكرة عدم إطلاق عبارة (أهل الحديث وأهل الرأي) على مدرستي التابعين في الحجاز والسكوفة — فهو أن كلتا المدرستين قد استعمتا الحديث واستعمتا بالرأي على حد سواء .

فسعید بن المسيب وهو الزعيم الفقهي لمدرسة التابعين في الحجاز كان يحفظ آثار عمر وأحكامه المثربة ، وكان يحفظ فتاوى زيد بن ثابت ، وكلاهما كان لا يتخرج من الرأي . وكان سعيد بن المسيب يوصف بالجرأة على الفتوى (ولا يجروا على الإفتاء بكثرة من لا يجروا على الرأي ، ولا يوصف بالجرأة في الفتوى من يتقف عند الأثر لا يعدوه . بل يوصف بالجرأة من يسير في دائرة المأثور ، ويكثر من التخريج عليه ويسير على منهاجه ، إن لم يكن نص أو أثر يفتى به)^(٢) .

ويصفه علي بن حسين بالفقهاء في الرأي فيقول : سعيد بن المسيب أعلم الناس بما تقدمه من الآثار ، وأفقههم في رأيه^(٣) .

ومما يدل على إكثاره من الرأي قول يحيى بن سعيد : أدركت الناس يهابون الكتب ، ولو كنا نكتب يومئذ لكتبنا من علم سعيد ورأيه شيئاً كثيراً^(٤) .

(١) المحلى لابن حزم ١٥٥/٢ - ١٥٦ .

(٢) الإمام زيد ، الأستاذ محمد أبو زهرة ص ١٧٥ .

(٣) الطبقات لابن سعد ج ٥ ص ٩٠ .

ومن تلاميذ سعيد بن المسيب ، زبيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ ،
الذي كان يستعمل الرأى كثيراً حتى أضيف إليه ، فتميل له : زبيعة الرأى .

ولم يكن ابن شهاب يتخرج من الرأى ، ويقول له زبيعة : يا أبا بكر
إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك ، وإذا حدثت الناس بشيء من
السنة فأخبرهم أنه سنة ، حتى لا يظنوا أنه رأيك ، (١) .

ومع هذه المقاربة في المادة والمنهج بين الحجازيين والعراقيين — نلاحظ
أن الحجازيين لا ينظرون بعين الرضا إلى العراقيين ويتهمونهم بالرأى .
فسعيد بن المسيب — هذا الجريء على الفتوى والرأى — يضيق صدره بسؤال
تليذه زبيعة عندما يناقشه في أرش الأصابع ، ويتهمه بأنه عراقي فيقول له :
أعراقى أنت ؟ فيسارع زبيعة بدفع التهمة عنه ويحجبه سعيد بقوله : هي السنة
يا ابن أخي ، مع أن مأخذها إنما هو من قول زيد بن ثابت ، كما حقتى
الطحاولى ذلك (٢) .

(١) جامع بيان العلم ٢/١٤٤ — ١٤٥ .

(٢) انظر معاني الآثار ١/١٥٢ وجاء في موطأ مالك أن زبيعة قال : سألت سعيد
ابن المسيب : كم في أصبع المرأة فقال : عشرة من الإبل ، نقلت له فكلم في أصبعين قال :
عشرون من الإبل ، نقلت له : فكلم في ثلاث ؟ فقال : ثلاثون من الإبل . فنقلت له : فكلم في
أربع ؟ قال : عشرون من الإبل . فنقلت له أحيان عظم جرحها واشتدت مصيبتها تقص عقلها ؟
فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ قلت بل عالم مثبت أو جاهل متعلم . فقال : هي السنة يا ابن أخي .

وذلك أن جمهور أهل المدينة ذهبوا إلى أن عقل المرأة — أى دينها — تساوى عقل الرجل
إلى الثلث فإذا تجاوزته كانت على النصف من دية الرجل وقد رأى زبيعة أن هذا لا يحقق
التكافؤ بين الجريمة والجزاء أو التلف والعوض . وقد ذهب الأحناف وغيرهم إلى أن دية المرأة
على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها (انظر أسباب اختلاف الفقهاء ، للشيخ على
الحفيف ص ١٩٧ — ١٩٩ وقد أشار الشاطبي إلى هذه القصة في الموافقات ٤/١٦٩ .

أن اتهام سعيد لربيعه « بالعراقية » مع اهتمام ربيعة بدفع هذه التهمة عنه - يدعوننا إلى استنباط أن التهمة التي يُرمى بها العراق لم تكن الرأى الفقهى واستعماله ، لأن سعيداً وربيعه يستعملان هذا الرأى ويكثران منه - فليس معقولاً أن ينكرا على غيرهما ما يستعملانه ، أو يجرما على علماء العراق ما يستحلانه ، وإنما كان إنكارهما على أهل العراق - في غالب الظن - تقديم الرأى على النص في بعض المسائل فضلاً عما فيه من الآراء المتطرفة في العقيدة ، التي اعتنقتها الفرق السياسية والدينية المختلفة ، والتي وجدت في العراق بيئةً صالحةً لثورها لما تعاقب عليه من حضارات وديانات متنوعة ، وثقافات مختلفة وأجناس متباينة ، حتى أصبح مأوى الخارجين على السلطة المركزية ، وملقى الأفكار الشاذة ، منه نشأت معظم الفتن التي أجهدت المسلمين ، وفيه نبتت جل الأفكار الغريبة عن فطرة الإسلام ، حتى أصبح العراق علماً على المخالفات المتطرفة والبدع المضللة ، وكل هذا يلقي ظلاله على الآراء الفقهية ، يوضح هـذا ما قاله ربيعة عندما عاد من العراق كارهاً له ، مؤثراً العودة إلى المدينة ، فتمد سأل أهله : كيف رأيت العراق وأهله ؟ فقال : « رأيت قرماً حلالنا حرامهم ، وحرامهم حلالنا ، وتركت بها أكثر من أربعين ألفاً يكيّدون هذا الدين » (١) .

ويزكى هذا الاستنباط أن أعلام مدرسة العراق أنفسهم كانوا ينكرون ما ظهر فيهم من الآراء المتطرفة : فإبراهيم النخعي - وهو لمدرسة العراق كسعيد بن المسيب لمدرسة المدينة - يقول : « والله ما رأيت فيما أحدثوا مثقال حبة من خير ، ويعلق الراوى على هذه العبارة بقوله : « يعنى أهل الأهواء والرأى والقياس » (٢) واقحام الرأى الفقهى والقياس فيما يعنيه

(١) ضحى الإسلام ٣/١١٠ .

(٢) حلية الأولياء ٤/٢٢٢ .

إبراهيم خطأ ظاهر ، بدليل إكثار إبراهيم من الرأى والقياس ، كما سيأتى ،
وبدليل رواية أخرى عن الراوى نفسه ، ونصها : (عن أبى حمزة الأعور
قال : لما كثرت المقالات بالكوفة ، أثبت إبراهيم النخعى فقلت : يا أبا عمر ان ،
أما ترى ما ظهر بالكوفة من المقالات ؟ فقال : أوه دقتوا قولاً وأخترعوا
ديناً من قبل أنفسهم ، ليس من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فقالوا : هذا هو الحق ، وما خالفه باطل ، لقد تكررا دين
محمد صلى الله عليه وسلم . إياك وإياهم ،^(١) كما روى أن إبراهيم قال أيضاً :
« إياكم وهذا الرأى المحدث ، يعنى المرجئة »^(٢) .

وبعد ما تقدم نستطيع أن نجمل مظاهر الانفاق والاختلاف بين
المدرستين فى عصر التابعين فيما يأتى :

١ - أن كلتا المدرستين تعتمدان على القرآن والحديث فى تعرف
الحكم .

٢ - أن كلا منهما كانت عندها حصيلة متقاربة من الحديث ، سواء
فى الشيوخ أو فى العدد ، وساعد على هذا التقارب الرحلات العلمية
واللقاءات المستمرة .

٣ - أن الإرسال كان شائع الاستعمال مقبولاً عند كل من المدرستين
بلا إنكار إذ لم يكن الاهتمام بالرواية والإسناد قد أخذ صورة جادة فقد
كان الاهتمام الفقهى أبرز من صناعة الرواية .

٤ - أنهما كانا يستعملان الرأى بدرجة متقاربة ، وعسرة متشابهة
فكل من المدرستين تجمع ما استطاعت من أقوال الصحابة وفتاواهم
وقضايانهم ، وتنظر فيها نظر اعتبار وتحقيق وتطبيق . يقول الحجوى :

(١) حلية الأولياء ١/٢٢٣ .

(٢) للطبقات لابن سعد ١٩١/٦ .

د على أن التحقيق الذي لاشك فيه أنه ما من إمام منهم إلا وقد قال بالرأى، وما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر، إلا أن الخلاف، وإن كان ظاهره في المبدأ، لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات، (١).

هـ - وهذا الرأى الذى تستعمله كلتا المدرستين لم يكن محددًا بصورة معينة فهو أحياناً سنة، وأحياناً مهالبة مرسله. أو قياس، أو عرف، أو غير ذلك. يوحى إليهم به. ويديهم إلى فطرة سليمة، وعلم باللغة، وإيمان عميق، ومعرفة بالروح الإسلامى فى التشريع، فابن القيم يفسر الرأى الذى أُر عن الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب. مما تتعارض فيه الإمارات (١). ومن قبله يصف ابن عبد البر معظم التابعين فى مختلف الأمصار بالرأى، فيقول: «ومن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهداً برأيه وقائساً على الأصول فيما لم يجد فيه نصاً من التابعين: فمن أهل المدينة سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد...» (٢).

٦ - أن كلا من المدرستين فى جمعها فروع الفقه مما أفتى به الصحابة وما خرجته على المحفوظ، قد اتجهت إلى الواقع، ولم يكن لها اتجاه إلى فرض المسائل أو تقديرها قبل وقوعها لاستنباط حكم لها.

٧ - أن البيئة التى نشأت فيها المدرستان كانت مختلفة، فصبغت فقه كل منهما بصبغتها، وأثرت فى بعض صور الاستنباط عندهما. فالمدينة قد احتفظت دون شك بالكثير من التقاليد الإسلامية التى كانت شائعة فى عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وخلفائه الراشدين، وأن هذه التقاليد لم

(١) للفكر السامى ٢ / ٩٥.

(٢) مالك لأبى زهرة ١٧٠ - ١٧٢.

(٣) أنظر جامع بيان العلم ١ / ٦١ - ٦١.

تأثر كثيراً بأعراف أجنبية ، فتمت الأحداث الجديدة أو التغيرات الطارئة التي تتطلب أحكاماً جديدة وسهل ذلك على فقهاءنا أن يفتوا بما يقارب الروح الإسلامية ، وتوفرت عندهم المصادر التي تسد بهم بالإجابة عما يستفتون فيه .

أما العراق ، فمع وفرة ما عند فقهاءه من حديث ، فكان في بيئته الكثير من العادات والصور التي تتطلب حكم الإسلام فيها ، وفيها من الضرورات والمصالح ما يلجئهم إلى مراعاتها في الاستنباط ، وفيها من حرية الفكر وتوسع الثقافات وتصارع الآراء ما يرهف ملكتهم ، وينمي قدرتهم على المناقشة والحجاج والتخريج (١) .

٨ — اعتزت كلتا المدرستين بمن أخذتا عنه من الصحابة ، وكان عندها من الاقتناع بكفاءة الشيوخ وفضلهم ما جعل كلا منهما على تفضيل شيوخها في مجال المفاخرة أو عند الموازنة وبالتالي ادعاء كل من المدرستين أنها أمكن في الفقه وأثبت في السنة من الأخرى . وأرهدف هذا الاعتزاز ونما المنافسة الإقليمية بين البلدين : فقد روى ابن حزم د عن مسروق أنه

(١) عقد ابن الزيم فصلاً خاصاً في أعلام الموقمين (٣/٢٧) وما بعدها) تكلم فيه عن تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال والنيات والعوائد . وما يوضح أثر الارتباط بالبيئة — ما أثر عن بعض السلف من كراهية الاستنجاء بالماء ، كسعد بن أبي وقاص وابن الزبير ، وقال سعيد بن المسيب وهل يفعل ذلك إلا النساء ؟ وقال عطاء : غسل الدبر محدث . (انظر المعنى ١/١٥١ .

هذا مع العلم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستعمل الماء ، ففي المصدر السابق نفسه أن السيدة عائشة قالت : مررت بأزواجكم أن يستطيبوا بالماء فإني أستحييهم ، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله) وعن أنس (كان النبي صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فأحل أنا وغلان نحوى لإداوة من ماء وعذرة فيستنجي بالماء) متفق عليه .

كان يأخذ بقول عبد الله في أخوات لأب وأم ، فجعل ما بقي من الشائين للذكور دون الإناث . نخرج إلى المدينة ، فجاء وهو يرى أن يشرك بينهم ، فقال له علقمة : ما ردك عن قول عبد الله ؟ ألقيت أحداً هو أثبت في نفسك منه ؟ قال : لا ، ولكن لقيت زيد بن ثابت فوجدته من الراسخين في العلم^(١) .

وقال الشعبي : ما كان أحد من أصحاب النبي — صلى الله عليه وسلم — أفقه من صاحبنا عبد الله ، يعني أن مسعود ، وقال أيضاً : (ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع علماً ولا أفقه صاحباً منه — يعني ابن مسعود)^(٢) .

وقال سعيد بن جبير : (كان أصحاب عبد الله سرح هذه القرية)^(٣) ، وقال أبو مجلز : (ما رأيت أحداً أفقه من الشعبي : لا سعيد بن المسيب ، ولا طاووس ، ولا الحسن ، ولا ابن سيرين)^(٤) .

وقال الزهري في تابعي المدينة : (كنت أطلب العلم من ثلاثة : سعيد ابن المسيب ، وكان أفقه الناس ، وعروة بن الزبير ، وكان بجرأ لا تذكره الدلاء ، وكنت لا تشاء أن تجد عند عبيد الله طريقة من علم لا تجدها عند

(١) المحلى ١٦٩/٩ — ٦٧٠ وكان ابن مسعود يرى في أخين شقيقتين وأخت لأب وأخ لأب أن نصيب الأخين للثلاث فيكونان بذلك قد استفندا كل نصيب الأخوات فلا تأخذ الأخوات لأب شيئاً من الثلث الباقي بل العصة وهو الأخ لأب بحوزة كله — أما زيد بن ثابت فكان يجعل الثلث الباقي بين الأخ والأخت للذكر مثل حظ الأنثيين .

(٢) للطبقات ، لابن سعد ج ٦ ص ٦٥ .

(٣) الطبقات لابن سعد ج ٦ ص ٤ .

(٤) تذكرة الحفاظ ١/٧٦ .

غيره إلا وجدت (١).

٩ - وجد في كل من المدرستين من هاب الفتيا واتمبض عنها إذا لم يكن في حكمها أثر محفوظ ، كما وجد في كليهما من جرؤ على الفتيا ، واستخدم عقله في التخريج والقياس ، وانصب للناس وقصدوه ، لذلك يقول الدهلوى : اعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهرى ، وفي عصر مالك وسفيان ، وبعد ذلك قريم بكرهون الخوض بالرأى ، وبها بون الفتيا والاستلباط إلا لضرورة لا يجردون منها بدأ (٢).

ففي العراق كان الشعبي يمثل الفريق الأول ، وكان إبراهيم ومجاهد يمثلان الفريق الثانى يقول ابن قتيبة : (وكان أشد أهل الفرق في الرأى والقياس الشعبي وأسفلهم فيه مجاهد ، حدثني أبو الخطاب ، حدثني مالك بن سعيد قال : أنا الأعمش ، عن مجاهد أنه قال : أفضل العبادة الرأى الحسن) (٣).

وقال ابن عون : (كان الشعبي إذا جاء شيء اتقاه ، وكان إبراهيم يقول ويقول ، وكان الشعبي منبسطة ، وكان إبراهيم منقبضاً ، فإذا وقعت الفتوى انقبض الشعبي وانبسط إبراهيم) (٤).

(و) عن إسماعيل بن أبى خالد قال : كان الشعبي وأبو الضحى وإبراهيم وأصحابنا يجتمعون في المسجد فيتذاكرون الحديث ، فإذا جاءتهم فتيا لبس

(١) أعلام الموقعين مع هادى الأرواح ٢٤/١ .

(٢) حجة الله البالغة ٣١١/١ .

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٦٣ .

(٤) تاريخ الأئمة للخضرى ص ١٥٣ .

عندهم منها شيء رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي^(١).

ومما يبين مرقف إبراهيم النخعي من القياس ، وبراعته فيه ، وعدم تخرجه من الإكثار منه - بله استعماله - قوله : (إني لأسمع الحديث فقيس عليه مائة شيء) وقال أيضاً : (ما كل شيء نسأل عنه نحفظه ، ولكننا نعرف الشيء بالشيء ، ونقيس الشيء بالشيء) ، وفي رواية أخرى أنه سئل : أكل ما تفتي به الناس سمعته ؟ قال : لا ، ولكن سمعت وقست ما لم أسمع على ما سمعت^(٢) ، وقال عنه حماد بن أبي سليمان : (ما رأيت أحضر قياساً من إبراهيم)^(٣).

ويوازن ابن أبي ليلى بين الشعبي وإبراهيم فيقول : (كان الشعبي صاحب آثار وكان إبراهيم صاحب قياس)^(٤).

ويروى عن الشعبي كثير من العبارات التي تقلل من شأن الرأي وتنفر منه ، وقد سئل عن شيء فلم يجب عنه لأنه لم يكن يحفظ فيه أثراً ، فقيل له : قل برأيك قال : (وما تصنع برأيي ، بل على رأيي)^(٥) ، ومثل قوله في التحذير من القياس والبرهنة على قصوره : (أرأيتم لو قتل الأحنف ابن قيس ، وقتل معه صغير ، أكانت ديتهما سواء ، أم يفضل الأحنف لعقله وعلمه ؟ قالوا : بل سواء ، قال : فليس القياس بشيء)^(٦).

وفي الحجاز أيضاً وجد المكثر من الفتوى ، المجتهدون في الأحكام بأرائهم ، كما وجد المقلون والمحترزون منها .

(١) حلية الأولياء ٤/٢٢١ .

(٢) جامع بيان العلم ٢/٦٠، ٦٦ .

(٣) تذكرة الحفاظ ١/٧٦ .

(٤) الطبقات لابن سعد ٦/١٧٤ .

(٥) تاريخ الترمذ للبخاري ص ١٢٧ .

وقد قدمنا ما قيل في سعيد بن المسيب ، وما وصف به من كثرة الرأي
والجراحة على الفتوى ، وقد كان من معاصريه من لا يقل عنه علماً وفتياً ،
ولكنه كان يخاف ويتحرز. قال ابن شهاب الزهري : « فأما عروة بن الزبير
فبجر لا تذكره الدلاء ، وأما ابن المسيب فانتصب للناس ، فذهب اسمه كل
مذهب » (١) .

وعن هشام بن عروة قال : « ما سمعت أبي يقول في شيء برأيه . قال
وربما سئل عن الشيء فيقول : هذا من خالص السلطان » (٢) .

ويشير ابن حزم إلى بعض الملمين من أهل المدينة فيقول : « وما أدرك
مالك بالمدينة أعلى من نافع ، وهو قليل الفتيا جدا ، وربيعه ، وكان
كثير الرأي قليل العلم بالحديث ، وأبي الزناد وزيد بن أسلم ، وكانا قليلي
الفتيا » (٣) .

وكما كان أصحاب إبراهيم النخعي يرمون بأبصارهم إليه عند وجود
فتيا ليس عندهم فيها شيء ، كذلك كان معاصرو ابن المسيب من علماء
المدينة يفعلون ، فيدفعون المستفتي إلى ابن المسيب . روى ابن وهب عن
محمد بن سليمان المرادي ، عن أبي إسحاق قال : « كنت أرى الرجل في ذلك
الزمان وإنه ليدخل يسأل عن الشيء ، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس ،
حتى يدفع إلى مجلس سعيد بن المسيب كراهية للفتيا . قال : وكانوا يدعونه
سعيد بن المسيب الجري » (٤) .

١٠- وجود في كل من المدرستين صراع وخصومة بين المكثرين من الفتوى

(١) حليه الأولياء ٢/٢٦٦ .

(٢) جامع بيان العلم ٢/١٤٣ .

(٣) الأحكام ، لابن حزم ٢/١٣٠ .

(٤) أعلام الموقعين ١/٢٨ .

والمقلين ، وهو صراع طبيعي ملازم لوجود الإنسان ، ما دام لم يخلق على نمط واحد من التفكير والتقدير ، ولذا كان لنا أن نستنتج أن الصراع بينهما كان موجوداً في غير العراق والحجاز من أمصار المسلمين ، بدليل أننا رأينا مصر صورة من صور النزاع بين النصيين والعقليين - وإن كانت في طبقة متأخرة عن التابعين - فيما يرويه ابن عبد البر ، عن يحيى بن يحيى قال : كنت آتى ابن القاسم فيقول لى : من أين ؟ فأقول : من عند ابن وهب . فيقول : الله الله ، اتق الله ، فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل . قال ثم آتى ابن وهب فيقول لى : من أين ؟ فأقول : من عند ابن القاسم ، فيقول : اتق الله ، فإن أكثر هذه المسائل رأى ، (١) .

وقد تبين لى أن اختلاف النظرة إلى الرأى بين الفريقين لم يكن هو السبب الوحيد فيما شجر بينهما من خصومة ، بل كانت هناك عوامل أخرى أضرمت الصراع وزادت من حدته ، ومن أبرز هذه العوامل : المعاصرة ، وزحف الموالى إلى الصدارة العلمية .

ومعلوم أن التنافس بين المتعاصرين قد يدفع إلى الإسراف فى النقد ، والجور فى الحكم ، وقد جمع ابن عبد البر أخباراً فى ذلك (٢) ، وبين أنه لا يلتفت إلى قول بعض العلماء فى بعض .

وكانت العلاقة بين الشعبي وإبراهيم خاضعة لهذا العامل متأثرة به ، قال الأعمش : كنت عند الشعبي ، فذكروا إبراهيم فقال : ذاك رجل يختلف إلينا ليلاً ، ويحدث الناس نهـاراً . فأثبت إبراهيم فأخبرته ، فقال : ذاك رجل يحدث عن مسروق ، والله ما سمع منه شيئاً قط ، (٣) .

(١) جامع بيان العلم ١٥٩/٢ .

(٢) انظر جامع بيان العلم ١٥٠/٢ - ١٦٣ .

(٣) د د د ١٥٤/٢ .

هذه العلاقة المتوترة بين العالمين الجليلين لم يكن سببها اختلاف المنهج العلمي فقط ، بل انضم إلى ذلك التنافس ، الذي سبب الجفوة والتهاثر بين هذين المتعاصرين ، دون أن يؤثر في الحقيقة على مكانة أحدهما ، لا عند الناس ولا عند صاحبه : فالشعبي كان حسن الظن بإبراهيم ، مثنياً عليه ، معترفاً بفضله ، على الرغم مما كان بينهما ، يتبين ذلك من قوله حين بلغه موت إبراهيم - وكان قد دفن ليلاً مخافة الحجاج : « لو قلت أنعي العلم ، ما خلف بعده مثله ، وسأخبركم عن ذلك : إنه نشأ في أهل بيت فقه فأخذ فقههم ، ثم جالسنا فأخذ صفو حديثنا إلى فقه أهل بيته فن كان مثله ؟ والعجيب منه حين يفضل سعيد بن جبير على نفسه ، (١) وقال أيضاً عن إبراهيم : (دفتّم أفقه الناس) فسأله سائل : (ومن الحسن ؟) فقال : « أفقه من الحسن ومن أهل البصرة ، ومن أهل الكوفة ، وأهل الشام ، وأهل الحجاز (٢) .

وإذا كانت المعاصرة واختلاف النظر في تناول الفتوى سبباً فيما كان بين الشعبي وإبراهيم فقد أضيف إلى هذين العاملين عامل ثالث ظاهر على إساءة العلاقة بين الشعبي وحماد (٣) الذي خلف إبراهيم في حلقة ، وهو كون حماد من الموالي . يشير إلى ذلك ما قاله الشعبي معرضاً بحماد ، عندما

(١) حلية الأولياء ٤/٢٢٠، ٢٢١ .

(٢) « » ٤/٢٢٠، ٢٢١ .

(٣) هو حماد بن أبي سليمان ، يسكنى أبا إسماعيل ، مولى إبراهيم بن أبي موسى الأشعري توفى سنة ١٢٠ هـ « الطبقات لابن سعد ٦/٢٣١ - ٢٣٢ » ونظر بعضهم إلى الرأي كأنه بدعة وحاول أن يحمل الموالي وزير العمل به فزعم أن الذين ابتدعوا الرأي ثلاثة كلهم من أبناء سبأيا الأمم : وهم ربيعة بالمدينة ، وعثمان البني بالبصرة وأبو حنيفة بالكوفة « انظر جامع بيان العلم ٢/١٤٧ - ١٤٨ .

سأله أبو حنيفة مسألة فأجابه الشعبي : (ما يقول فيها بنو إسرائيل يعني الموالى) (١) .

وكثيراً ما كان الشعبي وحماد يتناظران ، وكثيراً ما كانت الغلبة في هذه المناظرات لحماد ، فيزداد الصراع وتستخدم الخصومة : روى ابن عبد البر ، عن أبي بكر بن عياش د عن مغيرة قال : مارأيت الشعبي وحمادا تماريا في شيء إلا غابيه حماد ، إلا هذا : سئل عن القوم يشتركون في قتل الصيد وهم حرم . فتمال حماد : عليهم جزء واحد ، وقال الشعبي : على كل واحد منهم جزء ، ثم قال الشعبي أرأيت لو قتل رجلان ، ألم يكن على كل واحد منهم كفارة ؟ فظهر عليه الشعبي ، (٢) .

إنى أرجح أن أكثر ما روى عن الشعبي في ذم الرأي والقياس كان بعد وفاة إبراهيم ، وتصدر حماد للفتوى ؛ وتفرقه عليه بما اتقنه وتمرس به من الأسلوب العقلي ، وكثرة المسئلة التي ضاق بها الشعبي فقال : (لو أن هؤلاء كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، لنزلت عامة القرآن ويسألونك يسألونك) (٣) .

إن ما تقدم يفسر لنا سبب ضيق الشعبي بحماد وأصحابه حتى أنه لم يدخل المسجد فوجد حمادا والحكم (٤) وأصحابهما ، ولهم أصوات وضوضاء بسبب احتدام المناقشة بينهم — كره أن يقدم بالمسجد ويرجع إلى داره وقال : والله لقد بغض إلى هؤلاء المسجد ، حتى تركوه أبغض إلى من كناسة دارى ، (٥) .

(١) الطبقات لابن سعد ٦ / ١٧٥ .

(٢) جامع بيان العلم ٢ / ٨٧ .

(٣) سنن الدارمي ١ - ٦٦ .

(٤) هو الحكم بن عتيبة كان يكنى أبا عبد الله وكان مولى لكتبة ، قال معمر كان الزهري في أصحابه ، مثل الحكم بن عتيبة في أصحابه . وكان ثقة فقيها عالماً كثير الحديث توفي سنة ١٣٥ هـ انظر الطبقات ٦ / ٢٣١ .

(٥) الطبقات لابن سعد ٦ / ١٧٥ .

ولم تكن هذه الخصومة المسيية عن زحف الموالى إلى مكان الصدارة العلمية - أو الناتجة عن التنافس بين المتعاصرين - مقصورة على العراق بل وجدت نماذج لها فى الحجاز أيضاً ، يروى أنه قيل لابن شهاب : (تركتم المدينة ، ولزمت شغباً وأداما - مروضان قرب المدينة - وتركتم العلماء بالمدينة يتأذى ؟ فقال : أفسدها علينا العبدان : ربيعة وأبو الزناد) (١) .

وكان هذا التنافس نفسه بين العرب والموالى سبباً فيما كان من خصومة بين سعيد بن المسيب وعكرمة (٢) .

ولعلنا أطلنا هنا بعض الشيء ، لنوضح طبيعة مدرسة العراق فى القرن الأول ، ونزيل ما علق بالأذهان من قلة الحديث أو إهماله فى هذه المدرسة ، وبذلك يتضح أن الخصومة بين أهل الحجاز وأهل العراق لم تكن بسبب استعمال أهل المدينة للحديث وإهمال أهل العراق له ، ولم تكن بسبب استعمال الرأى فى العراق وتجنب أهل الحجاز له ولكن التنافس الإقليمى هو منشؤها .

كما يتضح أيضاً أن ذم النصيين للعقلين أو لأسلوبهم ، فى المدرستين أو فى غيرهما ، لم يكن بسبب إهمال الحديث أو استعمال القياس : - فالشعبى - مع ما روى عنه فى ذم القياس ، حتى كانت أقواله مستندة للذاميين له وللرأى بعد ذلك - لم يكن من المتجنبيين للقياس ، بل كان كثيراً ما يستعمله ، كما يقول هو نفسه : « إنا نأخذ فى زكاة البقرة فيما زاد على الأربعين بالمقاييس » (٣) . وقال ابن أبى حاتم : سئل أبى عن الفرائض التى رواها الشعبى عن على ، فقال : هذا عندى ما قاسه الشعبى على قول على ، وما أرى

(١) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٢ - ١٥٣ .

(٢) انظر المصدر السابق ، والمجلد ٨ / ١٧ .

(٣) انظر المصدر السابق ٨ / ٦٦ .

عليما كان يتفرغ لهذا (١) .

وقد لاحظ ابن عبد البر التناقض الظاهر بين ما أُر عن الشعبي في ذم القياس وما روى عنه من استعماله والإفتاء بمقتضاه ، وذهب في دفع هذا التناقض ، إلى أن الشعبي إنما كان يذم القياس المبني على غير الأصل (٢) ، ولعل فيما قدمناه ما يوضح الجانب النفسى الذى صدر عنه ما أُر عن الشعبي في ذم القياس والرأى .

وإبراهيم النخعى - على الرغم من تناوله للرأى وكثرة استخدامه للقياس - لم يكن يجهل السنة أو يهمل استخدام الحديث ، بل إنه أخذ صفو الحديث ، كما سبق عن الشعبي ، وكان بصيراً بنقده ، عالماً بوجوه عله ، يقول الأعمش : (كان إبراهيم صير فى الحديث ، فكنت إذا سمعت الحديث من أصحابنا عرضته عليه) (٣) وقال أيضاً : (ما ذكرت لإبراهيم حديثاً قط إلا زادنى فيه) (٤) . لكنه مع هذا العلم بالحديث والدراية بنقده لم يكن يرغب فى الاشتغال بالرواية ، تورعاً وخرفاً من الزلل ، قيل له : « أما بلغك حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قال : بلى ، ولكن أقول قال عمر ، وقال عبد الله ، وقال علقمة ، وقال الأسود ، أجد ذلك أهون على (٥) . وسأله أحدهم فقال : ألا تجدنا ؟ فرد عليه بقوله : أتريد أن أكون مثل فلان ؟ أنت مسجد الحى ، فإن جاء إنسان يسأل فستسمعه ، (٦) .

(١) تهذيب التهذيب ٥ : ٦٧ .

(٢) انظر جامع بيان العلم ٦٢ / ٢ .

(٣) حلية الأولياء ٤ / ٢٢٠ .

(٤) الطبقات ٦ / ١٨٩ .

(٥) الطبقات ٦ / ١٩٠ .

(٦) الطبقات ٦ / ١٩٠ .

والذى نخلص إليه فى عرضنا للقرن الأول الهجرى أن فقهاء الحجاز وفقهاء العراق لم تكن الفجوة بينهما واسعة أو عميقة ، وأنهما لذلك لم ينقسميا - ولا كل منهما - إلى أهل حديث وأهل رأى ، لكن الخلافات السياسية التى اجتاحت العالم الإسلامى آنذاك هى التى تظاهرت مع الفرق الدينية والمذاهب المتطرفة ، على وصم العراق بالبدعة ، ووصفه باتباع الرأى والهوى فى مجال العقيدة ، وألقى ذلك ظلالة قائمة على فقه العراق ، فسرت كراهية الرأى فى العقيدة إلى الرأى فى الفقه ، ووقف منه كثير من العلماء موقف الحذر والانتهاز .

فى القرن الثانى :

فإذا تركنا القرن الأول - هذا القرن الحيوى البناء ، الذى شيدت فيه دولة الإسلام ، وفقه الإسلام ، وتسكونت فيه المدارس الفقهية فى كثير من الأمصار - إذا جاوزنا هذا القرن وعبرنا التاريخ إلى القرن الثانى ، فسوف نشهد نهضة فقهية عظيمة ، وحركة علمية نشيطة ، أكل فيها البناء ، وتميزت المدارس الفقهية ، واتسعت قاعدتها من طلاب العلم ، وأقبل الناس على الفقه يعرضون عليه عاداتهم ومعاملاتهم ، ويستنبئون عنه الحكم فى كل جديد يعرض لهم .

فإذا كان من أمر المدرستين فى هذا القرن ؟ وهل تميز فيه أهل الحديث من أهل الرأى ؟

قد يمكن تلخيص معالم المدرستين فى القرن الثانى الهجرى فيما يلى :

١ - زادت وحدة التنافس الإقليمى ، وأصبح الشعور بالانتماء للمشيخة والتعصب لها أكثر عمقاً وأشد اعتزازاً . وإذا كانت الطبقة القريبة الصلة بالصحابة من أعيان التابعين متسعة الإدراك فى تفهم خلافات الصحابة ، مرهفة الذوق فى مسابرة روح التشريع ، وهى مع ذلك معتزة بمشيتها

مقتضاه عليها على علم غيرهما، كما سبق، إذا كان ذلك كذلك بالنسبة للتابعين، فليس مستغرباً بمن يحىء بعدهم من طبقات أن يكون أكثر اعتزازاً، وأشد استمساكاً وتشبثاً بشيوخهم، وبخاصة أنهم قد بعدوا عن مسرح الأحداث الإسلامية الأولى، وتلقوها من طريق معين، وتفهموها من وجهة نظر مجاهدة، هي طريق الشيخ ونظر الشيخ. والثقة والاعتزاز بالشيوخ تحمل على ترجيح رأيهم في مرطن الخلاف، كما تحمل على تجسيم هذا الخلاف وإعطائه أهمية لم تكن له عند من سبقهم، وقد يلتج عن ذلك تنقص أقدار أو آراء المخالفين.

فالزهري، مثلاً، كان يضعف علم أهل العراق إذا ذكروا عنده، فلما قيل له إن بالكوفة من يروى أربعة آلاف حديث - يقصدون الأعمش - وجاءوه ببعض حديثه، قال بعد أن اطلع عليه: (والله إن هذا لعلم، وما كنت أرى أن بالمراتق أحداً يعلم هذا)^(١).

وكان مالك يقول عن أهل العراق: أنزلوهم منزلة أهل الكتاب لا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم، وقد حدث أن دخل عليه محمد بن الحسن وهو يقول هذه العبارة، فاستحيا مالك منه، واعتذر له بقوله: (كذلك أدركت أصحابنا يقولون)^(٢).

أما حماد بن أبي سليمان العراقي، فتد قال عن عطاء وعكرمة وغيرهما من علماء أهل الحجاز (قد سألتهم فلم يكن عندهم شيء والله لصيبانكم أعلم منهم بل صبيان صيبانكم)، وعلقت مغيرة راوى هذه العبارة بقوله: إن هذا بغى من حماد ثم يقول ابن عبد البر: (صدق مغيرة، وقد كان أبو حنيفة - وهو أقعد الناس بمجاد - يفضل عطاء عليه)^(٣).

(١) جامع بيان العلم ٣ / ٣٤٤

(٢) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٧

(٣) جامع بيان العلم ٢ / ١٥٢

وقصة أبي حنيفة مع الأوزاعي تعطينا صورة واضحة من هذا العمق في الانتماء وتوضح مدى الاعتزاز بالشيوخ والعصية لهم .

فتمت اجتماع الأوزاعي بأبي حنيفة في مكة ، فقال الأوزاعي : ما بالكم لاترفعون أيديكم عند الركوع والرفع منه ؟ فقال أبو حنيفة : لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء ، فقال الأوزاعي : كيف وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه ، فقال أبو حنيفة : حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ، ولا يعود لشيء من ذلك . فقال الأوزاعي : أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول حدثني حماد عن إبراهيم ؟ فقال أبو حنيفة : كان حماد أفتقه من الزهري وكان إبراهيم أفتقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر ، إن كان لابن عمر صحبة أوله فضل صحبة فالأسود له فضل كثير ، وعبد الله هو عبد الله فسكت الأوزاعي ، (١) .

وهذه القصة - فرق دلالتها على اعتزاز كل من الإمامين بالمدرسة التي نشأ فيها وتلقى عنها - توضح لنا كيف أن الخلافات البسيطة المروية عن مدارس التابعين أصبحت أكثر عمقا وأشد اتساعا ، فالمناظرة قد حدثت في جزئيات لم تكن تثير شيئا من الاهتمام في الطبقات التي قبلها ، والتي كانت أكثر تسامحا وأوسع صدرا في تقبل الخلاف في هذه الجزئيات ، ولعلمهم كانوا يفهمون أن كلا العاملين جائز ، وللصلى أن يفعل أيهما بدون تكبير .

ب - وكنيجة لهذا الانتماء والتعصب الذي زاد من حدته طول السلسلة

(١) الفكر السامي ٩٩/٢ - ١٠٠ ، مناقب أبي حنيفة للموفق ١٣١/١ ،
والمناقب للكردي ١٧٤/١ .

وبعد الطربق من الصحابي ، بدأت تتكون المذاهب الفقهية حتى تميز من بينها في نهاية هذا القرن المذهب الحنفي ، والمذهب المالكي ، ثم المذهب الشافعي . وكل من المذهبين الحنفي والمالكي يعتبر امتدادا للراحل السابقة في بيئته ، وعملهما لا يعدو أن يكون جمعا للفتاوى والآراء والآثار التي ورثها كل منهما عن مشيخته ، والذين ورثوها بالتالي عن سبقهم ، ثم الإفتاء في الواقع التي تجد ، إما بالتخريج على الأقوال السابقة وإما بمراعاة الأصول في التشريع .

وإذا كان د الدهلوي ، يعتبر أباحنيفة مقلدا في الفقه لإبراهيم النخعي - الوارث فتمه أصحاب ابن مسعود - ، ويكاد يمحصر إنتاجه فيه في التخريج على أقوال إبراهيم ، ودقة النظر في هذا التخريج^(١) فإن مالكا في كثير من مسائله يبدو مقلدا لمن سبقه من فقهاء المدينة من صحابة وتابعين ، بدليل أن مالكا قال عن موطنه : د إن في كتابي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقوال الصحابة والتابعين ، ورأيا هو إجماع أهل المدينة لم أخرج عنهم ،^(٢) .

والمطلع على د الموطأ ، يلاحظ ذلك بوضوح ، حتى إن الإمام مالكا ليسأل عن مسألة تقديرية ، فيجيب عنها ، حتى يخيل للقارئ أن الإجابة من رأيه واجتهاده ، لولا أنه يعقب عليها بقوله : د وهذا أحسن ما سمعت ،^(٣) . وقد لاحظ ذلك الأستاذ أمين الخولي رحمه الله ، فقرر أن مالكا متبع

(١) انظر : الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص ٢٦ ، ٢٧ وعبارته : (وكان أبو حنيفة - رضى الله عنه - ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقواله ، لا يجاوزه إلا ما شاء الله ، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه دقيق النظر في وجوه التخريجات ..) .

(٢) مالك ، لأمين الخولي ٣ / ٥٤٦ .

(٣) انظر : الموطأ ٢ / ٥٣٣ - ٥٥٢ ، ٥٥٣ - ٥٥٧ .

مسرف في الإتياع ، بحيث يخيل للبعض أنه ممتد^(١) .

وليس معنى نشوء هذين المذهبين في القرن الثاني أنهما قد استوعبا كل المجتهدين ، بل وجددهما كثير من المجتهدين الذين كانت لهم آراؤهم الخاصة ، وقد نجح بعضهم في أن يكون له تلاميذ قاموا بمذهبه فترة من الزمن ، ويستوى في ذلك العراق والحجاز وغيرهما من الأمصار^(٢) .

ج - مازالت المدرستان تستخدمان الرأي في استنباطهما الفقهى .
ومن الخطأ أن تصور أن الإمام مالك لم يستعن بالرأي عند الحاجة إليه .
وإذا لم يكن الرأي غريبا على مدرسة المدينة منذ نشأتها - كما سبق عن عمر وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب ، وربيعة ، فإنه ليس بمستغرب أن يرث مالك هذا النهج الاجتهادى ، الذى لا يستتكف من إعمال العقل ، وإبداء الرأي ومراعاة المصلحة ومسايرة روح التشريع . وقد سئل أبو الأسود : من للرأى بعد ربيعة بالمدينة ؟ فيجيب بقوله : الغلام الأصبحى - يعنى مالك - ثم يعده بن رشد أمير المؤمنين فى الرأى والقياس^(٣) .

واقدم وجدنا ابن قتيبة فى كتابه (المعارف) يعده مالك من أصحاب الرأى . ولعله نظر إلى إكثار مالك من الرأى ، وإن كان العالم فى الحديث الذى عد فى الرعيلى الأول من رجاله . وبذلك تنهار النظرية التى تقر أن سبب الإكثار من الرأى هو قلة العلم بالحديث ، فما كان علم مالك بالحديث قليلا ، بل كان كثيرا ولكن الحوادث التى وقعت ، والمسائل التى سئل فيها كانت أكثر بقدر كبير جدا . فكان لا بد من الرأى ، ولا بد من الإكثار

(١) انظر : مالك الحولى ٢ : ٦٩٢ وما بعدها .

(٢) كالتوزى بالكوفة ، والأوزاعى بالشام ، والليث بمصر .

(٣) مالك ، للحولى ٣ / ٦٤١ .

منه مادام يفتى ويستفتى^(١).

ونقل عن مالك أنه قال : (إنما أنا بشر أخطئ وأصيب . فانظروا في رأيي : فكل ما وافق الكتاب السنة فخذوا به ، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه)^(٢) .

وبيين الإمام مالك أهل الرأي من شيوخه ، فيقول : (قال لي ابن هرمة : لا تمسك على شيء مما سمعت مني من هذا الرأي ، فإنما أفجرته أنا وربيعه ، فلا تمسك به)^(٣) .

وبهذا يتضح أن الرأي لم يكن مقصورا على المذهب الحنفي . والحق أنه ما وجد فقهه فالرأي لازم له ، اعترف بهذا أهل الحديث أنفسهم ، بما يدل على أن الرأي في هذا القرن كان يستعمل من غير تكبر .

فقد سئل عبدالله بن المبارك : متى يفتى الرجل ؟ فقال إذا كان عالما بالآثر بصيرا بالرأي^(٤) .

ويقول ابن المبارك أيضا : (إن كان الآثر قد عرف واحتيج إلى الرأي — فرأي مالك ، وسفيان ، وأبي حنيفة . وأبو حنيفة أحسنهم ، وأدقهم فطنة ، وأغوصهم على الفقه وهو أفتقه الثلاثة)^(٥) .

وكان الأوزاعي يقول : (إنما لا ننقم على أبي حنيفة أنه رأى ، كنا نرى ولكننا ننقم عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ،

(١) مالك للشيخ أبو زهرة ٢٢ - ٢٣ وانظر المعارف ص ١٧٠ .

(٢) جامع بيان العلم ٣٣/٢ .

(٣) جامع بيان العلم ٣٣/٢ وقد زدنا في آخر كلمة ابن هرمة « به » لأن المعنى يقضيها

(٤) الاحْتِجَاجُ بِالسُّنَّةِ ، للسيوطي ورقة ٣٣ هـ ب وأعلام الموقعين ١/٣٠٣ هـ حيث روى ابن القيم هذه العبارة عن ابن المبارك ويحيى بن أكثم ثم عقب بقوله : « يريدان بالرأي : القياس الصحيح ، والمأني والملل الصحيحة .. » .

(٥) تاريخ بغداد ١٣/٣٤٣ .

فيخالفه إلى غيره (١) .

ويسأل الإمام أحمد بن حنبل عن يريد أن ينظر في الرأي ، ورأى من ينظر؟ فيقول : رأى مالك (٢) .

كلا المذهبين يستعين بالرأى في اجتهاده إذن ، غاية الأمر أن منهجهما في هذا الرأي : فالمنهج الحنفى يلجأ إلى القياس لاستخراج الحكم فيما لانس فيه ، على حين يتجه المذهب المالكي إلى تعرف المصلحة فيما يرد عليه من مسائل ليس فيهما قرآن أو سنة .

ولعل البيئة والثقافة لهما تأثير ظاهر في اتجاه المذهبين في استنباط حكم ماجد من الأحداث ، مما لا تناوله النصوص بطريق مباشر : فالعراقيون بعامة حيث تعددت وتنوعت منابع الثقافة عندهم ، من الكتب المترجمة والفلسفات المتنوعة ، وحيث كثرت عندهم المناظرات العقلية .. وأبو حنيفة بخاصة ، حيث اشتغل بعلم الكلام حتى غلبت عليه الثقافة الكلامية (٣) - كان لا بد أن ينطبع فقههم بطابع استخراج العلل ، وتعميم الأحكام وربط الفروع بعضها ببعض .

وقد أعانت أبا حنيفة كثرة الفروع في زمنه على تطبيق منهجه العقلي ، فكل جيل كان يحفظ المسائل التي كانت قبله ، ويضيف إليها ماجد من فروع ثم يسلم هذه الحصيلة إلى الجيل التالي له ، ليصنع فيها مثل هذا الصنيع ،

(١) تأويل مختلف الأحاديث لابن قتيبة ص ٦٢ .

(٢) مالك للخولى ٦٤١ .

(٣) انظر ضحى الاسلام ١٧٩/٢ وفيها عن أبي حنيفة : « كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إليه فيه بالأصابع » وروى عنه أنه قال : كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه أنردد وبه أخاصم ، وعنه أناضل « وانظر مناقب أبي حنيفة للدوافق بن أحمد المكي ٥٥/١ - ٥٦ .

فيثرى الفقه بذلك وتكثر فروعه ، فإذا صادفت هذه الحصيلة المثريفة من الفروع عقلية قياسة كعقلية أبي حنيفة ، اتجهت فوراً إلى تجميع هذه الفروع وربطها ما أمكن بقواعد عامة .

أما بالمدينون حيث لم تتعمد الحياة عندهم ، وحيث العرف الإسلامي هو الشائع الغالب على مجتمعهم وحيث كانوا بعيدين عن الثقافات الأجنبية المستوردة - فقد بعدوا عن استعمال المقاييس الضابطة ، واتجهوا إلى مراعاة المصلحة والعرف ، في الغالب الأعم .

هذا الاختلاف في تناول الرأي كان أحد مظهرين ميزا بين المذهبين وفارقا بين الاتجاهين .

أما المظهر الآخر فهو الفقه التقديرى ، أو فرض المسائل وتقدير الوقائع وهو نتيجة لاستعمال القياس والإكثار منه ، حيث يصبح الفقه التقديرى ميدانا لتطبيق الأقيسة ، وبجبال الاختيار العليل .

وقد أصبحت ظاهرة فرض الفروض وتفريع المسائل من أهم خصائص الفقه العراقى فى القرن الثانى وعمت شهرته بذلك الآفاق ، حتى إن الإمام مالكا يرشد من قد يكون عنده هذا الاتجاه من تلاميذه إلى أن يذهب إلى العراق ، فيروى أن أسد بن الفرات عندما ذهب إلى مالك أخذ يلقي عليه المسائل يتعرف أحكامها ، حتى عرف مالك فيه رغبته فى التفريع ، فأوصاه بأن يذهب إلى العراق ، فقد سأل مالكا يوماً عن مسألة فأجابته ، ثم أخرى فأجابته ، ثم أخرى فأجابته . وقال له : حسبك يا مغربى لأن أحببت الرأي فعليك بالعراق فارتحل إلى محمد بن الحسن ، ولاشك أن هذه الرواية تدل على إخلاص أولئك العلماء فى طلب الحقيقة وحسن إرشادهم لتلاميذهم ، فإنه لما رأى مالك فيه نزعة الفرض والتفريع وأن ذلك يحسن عند العراقيين أرشده مخلصاً إليه (١) .

(١) انظر : مالك ، لأبى زهرة ٢٣٦ - ٢٤٩ .

ويستبطن من إجابة مالك لسائله مرة بعد أخرى ، أنه لم يكن يتجنب فرض المسائل وإن كان لا يكثر منها بل كان يرى أن تفرّيع المسائل مما يمدح به وأن الفقه فيه مقصور على أهل المدينة والكوفة ، فقد سئل عن مسألة وأجاب فيها ، فتعال له السائل : إن أهل الشام يخالفونك فيها فقال : (ومتى كان هذا الشأن بالشام ؟ إنما هذا الشأن وقع على أهل المدينة والكوفة) ويعلق ابن عبد البر بقوله : (لأن شأن المسائل بالكوفة مداره على أبي حنيفة وأصحابه والثوري)^(١) .

ولا شك أن أبا حنيفة لم يبتدع فرض المسائل ، بل كانت موجود قبل ذلك بدلالة أقوال الصحابة والتابعين في كراهتها مما سنتناوله بعد قليل ولكن أبا حنيفة هو الذي أكثر منها . يقول الحجوي : (أما أبو حنيفة فهو الذي تجرد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها ، إما بالقياس على ما وقع ، وإما باندراجها في العموم مثلاً ، فازداد الفقه نمواً وعظمة ، وصار أعظم من ذي قبل بكثير . قالوا : إنه وضع ستين ألف مسألة وقيل ثلثمائة ألف مسألة)^(٢) . ولذلك قال خصومه مشنعين عليه : إنه أجمل الناس بما كان وأعلمهم بما لم يكن^(٣) .

وذكر ابن عبد البر عن ابن جرير الطبري أن قوماً من أهل الحديث تحاموا حديث أبي يوسف صاحب أبي حنيفة . من أجل غلبة الرأي وتفرّيعه الفروع والمسائل في الأحكام^(٤) .

والفقه التقديري كان مثار خلاف بين العلماء . والكارهون لهم امتداد لمن كرهه من الصحابة والتابعين .

(١) جامع بيان العلم ١٥٨/٢ .

(٢) الفكرة السامية ١٢٧/٢ .

(٣) جامع بيان العلم ١٤٥/٢ .

(٤) انظر : الانتقاء ١٧٣ .

وقد استند الكارهون له إلى قول الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤمكم »^(١) كما استدلوا بما رواه مسلم عن المغيرة بن شعبه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله حرم عقوق الأمهات ووأد البنات ومنعا وهات ، وكره لكم ثلاثا : قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال » قال كثير من العلماء : المراد بقوله (وكثرة السؤال) التكاثر من السؤال في المسائل الفقهية تنطعا وتكلفا فيما لم ينزل (٢) . كما استدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله فرض أشياء فلا تضيعوها ، وحرم أشياء فلا تذهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » رواه أحمد وغيره (٣) .

وقوى من كراهية فرض المسائل في نفوس هؤلاء العلماء عبارات لبعض السلف رويت عنهم في كراهة السؤال عما لم يكن ؛ فقد روى أن رجلا سأل ابن عمر مسألة (فقال ابن عمر : لا تسأل عما لم يكن ؛ فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن) (٤) .

وقال الزهري : (بلغنا أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يقول إذا سئل عن الأمر : أكان هذا ؟ فإن قالوا نعم قد كان ، حدث فيه بالذي يعلم

(١) سورة المائدة ، من الآية ١٠١ . وسبب نزولها ما رواه البخاري ومسلم عن أنس من أن رجلا قال : يا رسول الله من أبي ؟ قال : أبوك فلان ، أو أنها نزلت بسبب السؤال من الحج : أف كل عام هو ؟ فقال الرسول : لا ولو قلت نعم لوجبت . أو سألوا عن أمور الجاهلية التي عفا الله عنها ، أو نزلت في قوم سألوا عن البحيرة والسائبة . وعقب القرطبي على هذه الروايات بقوله : وفي الصحيح والمستند كفاية ، ويحتمل أن تكون الآية نزلت جوابا للجميع ، انظر تفسير القرطبي ٦ / ٣٣٠ .

(٢) تفسير القرطبي ٦ / ٣٣٢ .

(٣) الفكر السامي ٢ / ١٢٨ .

(٤) سنن الدارمي ١ / ٥١ .

والذي يرى وإن قالوا: لم يكن ، قال : فذروه حتى يكون (١) ، وسئل
عمار بن ياسر عن مسألة فقال : هل كان هذا بعد ؟ قالوا : لا ، قال دعونا
حتى تكون ، فإذا كانت تجشمناها لكم (٢) . وسئل طاووس عن مسألة
فقال أ كان هذا ؟ فقيل : نعم ، ثم قال : (إن أصحابنا أخبرونا عن معاذ
ابن جبل أنه قال : بأيتها الناس ، لا تعجلوا بالبلاء قبل نزوله ، فيذهب بكم هنا
وهنا فإنكم إن لم تعجلوا بالبلاء قبل نزوله لم ينفك المسلمون أن يكون فيهم
من إذا سئل سدد ، وإذا قال وفق (٣) .

أما من يرون جواز تقدير المسائل ، والبحث عن أحكامها فقد استدلوا
(بحديث الصحيح عن المقداد بن الأسود : قلت يا رسول الله أرأيت إن
لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ، ثم
لاذ بشجرة فقال : أسلمت لله . أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها ؟ فقال :
لا تقتله ، فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن تقتله ، وإنك بمنزلة قبل أن
يقول كلمته التي قال ، ففي الحديث لم ينه عن فرض مسألة ، بل أجابه
وبين له الحكم ، فدل على الجواز (٤) .

وأجابوا عن آية (لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم) بأن هناك
شرطا (هو إن تبد لكم) فمفهومه : إن لم تكن مسأمة في إبدائها فلا
نهي يقول ابن العربي : اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى
تقع تعلقا بهذه الآية ، وليس كذلك ، لأن هذه الآية مصرحة

(١) سنن الدارمي ٥١/١ .

(٢) سنن الدارمي ٥١/١ .

(٣) سنن الدارمي ٤٩/١ .

(٤) الفكر السامي ١٢٩/٢ .

بأن السؤال المنهى عنه إما كان فيما تقع المسألة في جوابه ، ولا مسألة في جواب نوازل الوقت فافتراقاً^(١) .

ويلحظ ابن عبد البر أن النهى عن السؤال في الآية قد كان خوفاً من أن ينزل فيه تحريم أو تشديد أو عقوبة ، لكن السؤال اليوم لا يخشى أن ينزل بسببه تحريم ولا تحليل^(٢) . وأما حديث المغيرة بن شعبة الذى فيه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كثرة السؤال ، فالمراد منه النهى عن سؤال الناس أموالهم وحاجاتهم إلحاحاً واستكثاراً .

وقد خص هؤلاء كراهية السؤال بما لا ينتج علماً ولا فقهاً ، ولكنه على وجه التعنت والتكلف والإحراج . وقد ذكر ابن القيم أن المسألة إذا لم يكن فيها نص (فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع ، لم يستحب له الكلام فيها ، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد ، وغرض المسائل الإحاطة بعلمها ليسكون منها على بصيرة إذا وقعت - استحب له الجواب بما يعلم ، لا سيما إن كان المسائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظراً و يفرع عليها ، بحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى)^(٣) .

وقد بين ابن رجب الحنبلى أن العلماء حيال المسائل المفروضة ينقسمون ثلاثة أقسام ، ثم ذكر أن الطريقة المثلى في ذلك هى طريقة أحمد بن حنبل ، يقول ابن رجب : (وقد انقسم الناس في هذا أقساماً : فمن اتباع أهل الحديث من سد باب المسائل حتى قل فقهه وعلمه بمحدود ما أنزل الله على رسوله ، وصار حامل فقهه غير فقيه . ومن فقهاء أهل رأى من توسع في توليد المسائل قبل وقوعها ، مما يقع في العادة منها وما لا يقع ، واشتغلوا

(١) الجامع لأحكام القرآن للهرطوى ٦/٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق ٦/٢٢٣ .

(٣) أعلام الموقعين ٣/٤٤٩ .

بتكلف الجواب عن ذلك وكثرة الخصومات فيه والجدل عليه ، حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب ، ويستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء ، والعداوة والبغضاء ، ويقترن ذلك كثيراً بنية المغالاة ، وطلب العلو والمباهاة ، وهذا مما ذمه العلماء الربانيون ، ودلت السنة على قبحه وتحريمه : وأما فقهاء أهل الحديث العاملون به ، فإن معظم همهم البحث عن معاني كتاب الله عز وجل وما يفسره من السنن الصحيحة ، وكلام الصحابة والتابعين بإحسان ، وعن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه وسقمتها ، ثم الفقه فيها وتفهمها والوقوف على معانيها ، ثم معرفة كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان في أنواع العلوم من التفسير والحديث ، ومسائل الحلال والحرام ، وأصول السنة ، والزهد والرقائق . وغير ذلك . وهذه هي طريقة الإمام أحمد ومن واقته من أهل الحديث الربانيين ، وفي معرفة هذا شغل شاغل عن التشاغل بما أحدث من الرأي مما لا ينفع به ولا يقع ، وإنما يورث التجادل فيه الخصومات والجدال وكثرة القيل والقال (١) .

ولا أدري ما الفرق بين النوع الأول الذي ذمه والنوع الثالث الذي ارتضاه ، فكلاهما لا يتجه إلى فرض المسائل ، وهو موضوع الكلام ، إذ ليس الكلام في حفظ المسائل وتفهمها ، وإنما في فرضها والقسرة على استنباط أحكامها .

وعلى الرغم من أن الفقه التقديري كان هدفاً لحملات كثير من العلماء ، وكان من أسباب الهجوم على أبي حنيفة ومدرسته ، نراه قد اجتذب إليه بعد ذلك كثيراً من العلماء ، وتابع أباً حنيفة جل الفقهاء بعده ، ففرضوا المسائل وقدروا وقوعها ، ثم بينوا أحكامها (٢) . والتقى الفقه المدني بالفقه

(١) المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل ٤٤ - ٤٥ .

(٢) الفسکر السامی ١/٢٢٧ .

العراقي في فرض المسائل بعد ذلك على يد أسد بن موسى ، الذي أذهلته كثرة المسائل في العراق ، فأراد أن يستخرج فتاوى مالك في مثل مسائلها ، وذاكر أصحابه في ذلك ، فما وجدوه منصوصاً عليه في المروى عن مالك ذكروه ، وما لم يجدوا له فتوى رواها أصحاب مالك عنه اجتهدوا فيها بالقياس على ما أثر عن مالك (١) .

وفي هذا القرن 'خص' أبو حنيفة ومدرسته بأنهم أهل الرأي (٢) ، بحيث إذا أطلقت هذه العبارة على فرد أو جماعة فهم منها أن هذا الفرد أو هذه الجماعة ممن يتجه اتجاه أبي حنيفة في الفقه ، وبسبب هذا الرأي تعرض أبو حنيفة لملات كثيرة ووجهت إليه وإلى مدرسته انتقادات مرّة ، سواء من المدنيين ، بدافع من العصبية للمشيشخة والوطن ، أم من المحندين بدافع من اختلاف المنهج وطريقة التفكير ، ثم كثرت المهاترات والاتهامات ، وسجل الشعر جانباً من هذه المعركة فقال شاعر كوفي يفضل أهل الكوفة على أهل المدينة في الفقه :

وليس يعرف هذا الدين نعلمه إلا حنيفة كوفية الدور
لا تسألن مديناً فتحرجه إلا عن البم والمثناة والزمير
فأجاب به رجل من أهل المدينة :
لقد عجبت لغاير سائه قدر وكل أمر إذا ما حرم مقدور

(١) انظر : مالك ، لأبي زهرة ٢٣٦ - ٢٤٩ ، ص ٢٠ .

(٢) على الرغم من أن المؤرخين يلاحظون أحياناً أن الفقه لا بد له من اجتهاد وإعمال عقل ، فيصفون كل مجتهد بأنه من أهل الرأي ، كما فعل ابن قتيبة ، إذ عد مالكاً والنزوي والشافعي في جملة أهل الرأي (انظر المعارف ١٦٩ - ١٧١) فوجد أنهم عندما يطلقون الرأي ويهاجمونه يمتنون بذلك أبا حنيفة ومدرسته كما فعل ابن قتيبة نفسه في هجومه على أهل الرأي بعد هجومه على أهل الكلام (انظر تأويل مختلف الحديث ٦٢ - ٦٩) .

قال المدينة أرض لا يكون بها إلا الغناء وإلا البهيم والزيبر
لقد كذبت ، لعمر الله إن بها قبر الرسول ، وخير الناس مقبوراً (١)

ومدح شاعر أهل الرأي ، مبرزاً أهم خصائصهم فقال :
إذا ما الناس يوماً قايسونا بأبدة من الدنيا طريفة
أتيناهم بمقياس صحيح تلاد من طراز أبي حنيفة

فأجابه مجيب من أصحاب الحديث :

إذا ذو الرأي خاصم عن قياص وجاء ببدعة هنة سخيفة
أتيناهم بقول الله فيها وآثار مبرزة شريفة
فدكم من فرج محصنة عنيف أحل حرامه بأبي حنيفة (٢)

وكان أبرز ما اتهم به أبو حنيفة هو أن القياص عنده أجل من الحديث
وأعلى منه منزلة ، حتى إنه ليقدم القياص على الحديث في موطن التعارض ،
إما لعدم علمه بالحديث وقلة محفوظه منه — كما يقول المعتزليون عنه —
وإما إعراضاً عن السنة ، كما يقول الناقون عليه .

ولسنا الآن بصدد تفصيل هذا الإتهام أو تفنيده ، فسوف يأتي هذا في
موضعه ، ولكننا نجمل القول هنا بأن المذهب الحنفي كغيره من المذاهب
السنية في اعتبار الحديث والأخذ به ، وإذا وجدت بعض أحاديث رفضها
العراقيون ، فإنما ذلك لما أخذ قروى في نظرهم ، من تضعيف الحديث أو تأويله ،
أو ادعاء نسخه ، أو غير ذلك . وهم ليسوا بدعماً في ذلك ، فعمر بن الخطاب

(١) ضعي الإسلام ١١٧/٣ والبيم : الوتر الغليظ من أوتار المزهر أي العود ، والزيبر
الديق من الأوتار ، والنتاة : أي الحبل ، فالألفاظ الثلاثة خاصة بالألفاظ الموسيقية ،
(الصباح ٦٤١/٢ ، ١٨٧٥/٥) تحقيق أحمد عبد النفور .

(٢) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٩ — ١٧٠ .

رفض رواية فاطمة بنت قيس في عدم وجوب النفقة والسكنى للبطلقة البائن ، كما رفض حديثها هذا أسامة بن زيد وعائشة^(١) رضى الله عنهم .

والإمام مالك يصنع مثل ذلك إذا عارض الخبر لإجماع أهل المدينة أو عملهم ، وأورد ابن القيم أمثلة كثيرة لذلك^(٢) .

وإذا كان أبو حنيفة يتساوى مع مالك وغيره من المجتهدين في الاعتماد على السنة ، وفي رد ما لا يوثق به منها ، وفي استعمال الرأى ، فلم يخص المذهب الحنفى بالهجوم ؟ لم اتهم بنبذ السنة وتقديم الرأى عليها ، مع أن غيره يصنع أيضاً مثل هذا الصنيع ؟ .

إن السبب في رأى يرجع إلى ظاهر تين عاصرهما الفقه الحنفى ، وشهد نشأتهما .

الظاهرة الأولى : تكون طائفة المحدثين وتجمعهم وبرزهم إلى المجتمع كدراسة لها تخصصاتها واهتماماتها ، مما أضفى عليها ملامح خاصة تميزهم عن غيرهم .

ففي بداية هذا القرن بدأ تدوين الحديث وجمعه من الأقطار المختلفة يأخذ صبغة رسمية ، وينال عناية الدولة ، منذ أن أمر عمر بن العزيز أبا بكر ابن حزم عامله على المدينة بأن يجمع ما عنده من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكتب إلى الأفاق : (انظروا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوه)^(٣) ، فنشط العلماء لذلك وأكثروا من الرحلات ولم يقتصرواعلى

(١) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص ٣٤ - ٣٥

(٢) انظر نهاية الجزء الثانى وبداية الثالث من أعلام الموقعين ط . الكردى بالأزهر سنة ١٩٢٥ هـ .

(٣) انظر علوم الحديث ومصطلحه ص ٣٧ ، والسنة قبل التدوين للدكتور محمد عجاج الخطيب ص ٣٢٩ .

جمع حديث رسول الله ، بل أضافوا إليه أقوال الصحابة والتابعين ، والمأثور من أعمالهم ، يقول أبو الزناد : (كنا نكتب الخلال والحرام ، وكان ابن شهاب يكتب كل ما سمع ، فلما احتجج إليه علمت أنه أعلم الناس) (١) . واستغرق هذا المنهج في تأليف الحديث وجمع أقوال الصحابة والتابعين وأحكام مسائل الفقه — جل القرن الثاني .

والذي يهمننا هنا أن جمع الحديث قد اتسعت دائرته فلم يعد مقصوراً على أحاديث بلد معين أو باب معين ، وأن البحث عن الحديث والأثر لم يكن لما يحمله من فقه فقط — كما كانت الحال قبل ذلك — بل كان يجمع أيضاً لذاته ، وتجردت لهذا الجمع طائفة تفرغت له ، وجابت الأقطار في سبيله ، وأطلق عليها (المحدثون) ، وكان من هؤلاء المحدثين من لم يُعنى بالإفتاء فلم يهتم بالفقه الذي يتضمنه الحديث أو الأثر الذي يحفظه ، كما كان منهم من قصد إليه للاستفتاء فكان يفتي بما يحفظ ، سواء أكان ما حفظه مما يفتي به حديثاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أم كان قولاً لصحابي أو تابعي أم رأياً لشيوخه .

هؤلاء المحدثون بمن لا قدرة لهم على النظر العقلي لم يكن في استطاعتهم الثبات أمام المدرسة العقلية الافتراضية الحنفية إذا حدثت مناظرة أو نقاش في المسائل الخلافية ، بل كانوا يصدمون بما يرونه من اعتزاز هذه العقلية بنفسها ، وجرأتها في النقد والموازنة ، فيسرع إلى نفوسهم الظن بمخالفة هؤلاء للحديث والسنة ، وتضيق بذلك صدورهم ، فيطلقون فيها ألسنتهم بالاتهام والتشنيع ، وتنتشر التهمة ، وتتناقلها المجالس العلمية دون تحقيق ، ودون احتكاك عملي بالمتهم . فالأوزاعي يتهم أبا حنيفة بالبدعة ، وسنده في ذلك ما نقل إليه عنه ، لكنه يعدل عن ذلك عندما يطلعه عبد الله بن المبارك على

(١) جامع بيان العلم وفضله ٧٣/١ .

مسائل أبي حنيفة ، فيعجب بها ، ثم يلتقي بأبي حنيفة في مكة وينظره ، ثم يقول : (غبطت الرجل لكثرة علمه ووفور عقله ، أستغفر الله ، لقد كنت في غلط ظاهر أزمه ، فإنه بخلاف ما بلغني عنه) (١) .

وعندما ظهر الشافعي - الذي درس مذهب الفريقين وتمرس بمنهجيهما وأخذ يناقش العراقيين مستعملاً طريقتهم متمكناً من منهجهم العقلي - لاقى ارتياحاً وإعجاباً من المحدثين ، الذين لقبوه بناصر السنة ، على الرغم من أنه خائب ما السكا في كثير من الأمور ، وعلى الرغم من أنه كان يقدر أبا حنيفة وأصحابه ، ويذكر فضلهم وأيادهم على الفقه .

وقد يخطيء أبو حنيفة في بعض المسائل وكذلك أصحابه - وهو وهم ليسوا معاصرين - وقد يخالفون حديثاً ما بهذا الاجتهاد ، ومثل هذا يقع لعامة المجتهدين ، إلا أن الفكرة السيئة عن مدرسة أبي حنيفة ، والخصومة الناشئة بين هذه المدرسة وغيرها سرعان ما تحمل الخصوم على نشر هذا الخطأ والتشنيع به ، وإذا كان الشعبي يخشى تشنيع المحدثين عليه إذا أخطأ ، مع أنه من أئمتهم وموضع إجلالهم - فما بالك بهم إذا أخطأ أبو حنيفة ؟ يقول الشعبي : (والله لو أصبت تسعا وتسعين مرة وأخطأت مرة لعدوا عليّ تلك الواحدة) (٢) .

أما الظاهرة الثانية : التي عاصرت نشأة المذهب الحنفي وساعدت على الإساءة إليه - كانت ظهور فرقة المعتزلة ، وقد بين الذهبي أن المعتزلة وبعض الفرق الأخرى قد نشأت في هذا القرن الثاني ، فذكر أنه في زمان الطبقة الرابعة من الحفاظ - وهي الثالثة من التابعين - تحولت الدولة من الأموية إلى العباسية كما ظهر في ذلك الزمان (عمرو بن عبيد العابد ، وواصل بن عطاء

(١) مناقب الإمام الأعظم ، لا- كردى ص ٣٩ ط . الهند سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي ١٥٠/١ - ١٥١ .

الغزال ، ودعوا إلى الاعتزال بالقدر ، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن ، وظهر بخراسان في قبائله مقاتل بن سليمان المفسر ، وبالغ في إثبات الصفات حتى جسم ، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم (١) .

وللمعتزلة دون شك دور هام في الدفاع عن الإسلام والتصدي لخصومه ، بيد أنهم أحياناً يشتطون في آرائهم ، ويجري على ألسنتهم بعض مما سرى إليهم من ألفاظ خصومهم أو عقائدهم ، فيسبوا إليهم ، فنقل ابن الجوزي عن أبي الوفاء بن عقيل قال : (وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك ، وبكثير منهم إلى الإلحاد ، تشع روائح الإلحاد من فلمات كلام المتكلمين . وأصل ذلك أنهم ماقتعوا بما قنعت به الشرائع وطلبوا الحقائق ، وليس في قوة العقل إدراك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها) (٢) .

وقد ذكر ابن الجوزي جملة مما خرج به المعتزلة من آراء غريبة على الإسلام (٣) وسوف نفصل في الفصل القادم أسباب الخصومة بين المعتزلة والمحدثين إلا أن الذي يهمنا هنا أن بعض هؤلاء المعتزلة انتسب إلى المذهب الحنفي ، كبشر المريسي (٤) فضاغف ذلك من الحملة عليه والتشهير به .

يضاف إلى ذلك أن أبا حنيفة نفسه لم يعتزل معركة الكلام التي كانت محتدمة بين المعتزلة والخوارج وغيرهم ، بل أدلى فيها ، وعرض في حلقاته

(١) تذكرة الحفاظ للذهبي ٧٧/١ .

(٢) فقد العلم ، أو تلبيس إبليس ، لابن الجوزي — ٨٢ .

(٣) افطر تلبيس إبليس من ٨٠ — ٨١ .

(٤) هو بشر بن غياث ، تفقه على أبي يوسف القاضي ، وأتقن علم الكلام وقال بخلق القرآن . ورأى أهل الحديث فيه سيئاً جداً توفى سنة ٢١٨ أو ٢١٩ هـ (لسان الميزان ٢٩-٣١) .

المتعددة آراء في العقيدة وترك في ذلك كتاب الفقه الأكبر المنسوب إليه ، وهو إن لم يكن كله له فهو يعبر عن أكثر آرائه ، كما ترك رسالة في الإرجاء ، عرفت برسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الأرجاء ، بل كانت مدرسة أبي حنيفة في العقيدة (هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقعت في العراق مرطن الفرق المختلفة وحاربها أشد حرب)^(١) .

وبما يدل على أن أبا حنيفة كانت له آراء في العقيدة يدرسها جنباً إلى جنب مع مسائل الفقه ، أن أبا جعفر الطحاوي عندما ألف رسالته المشهورة في العقيدة صدرها بقوله : (هذا بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب فتهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ، وأبي يوسف)^(٢) ، فكيف يتأق للطحاوي أن يزعم أن هذا (ما يعتقدون من أصول الدين ، ويدينون به رب العالمين) إلا إذا كانت آراؤهم الكلامية تصل إلى الخلف عن نفس الطريق الذي تسلكه آراؤهم الفقهية ؟ .

وقد قرر أبو حنيفة في بعض المسائل الاعتقادية آراء لم يوافق عليها أهل الحديث ، منها قوله : إن الإيمان اعتقاد لا دخل للعمل فيه ، فكان هذا من أسباب الحملة عليه .

ويجمل ابن عبد البر أسباب حملة المحدثين على أبي حنيفة فيقول : (كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار العدول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما أجمع عليه من الأحاديث ومفاني القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً ، وكان مع ذلك يقول : الطاعات من الصلاة وغيرها لا تسحق إيماناً ، وكل من قال من أهل السنة

(١) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ / ٢٣٠ - ٢٣٢ .

(٢) انظر الطحاوي وأثره في الحديث من ص ١٣٢ - ١٣٣ .

الإيمان قول وعمل يشكرون قوله ويبدعون به بذلك ، وكان مع ذلك محسوداً لفرجه وفضيلته (١) .

وقد يفسر هذا تحالف بعض المعتزلة مع أهل الحديث - مع ما بينهما من عداوة - على حرب أبي حنيفة .

لأنى أرجح أن النصف الثاني من هذا القرن كان مولد هذه العبارة (أهل الحديث وأهل الرأي) بعد أن أصبح المحدثون فئة متميزة متناصرة تهاجم غيرها ، ولها سلطة التجريح والتعديل ، هذه السلطة التي كانت من أقسى الأسلحة التي حاربوا بها خصومهم ، ومنهم المدرسة العقلية الحنفية .

ويبغى أن نشير إلى أن المحدثين لم يسكنوا مجتمعين على الرأي السيء في أبي حنيفة ، فقد وجد من بينهم أفراد قدروه وأشادوا بفضله ، ونقل ابن الزديم آياتاً قالها أحد المحدثين ، وهو عبد الله بن المبارك ، في مدح أبي حنيفة وهي :

لقد زان البلاد ومن عليها	أمام المسلمين أبو حنيفة
بآثار وفقه في حديث	كآيات الزبور على الصحيفة
فما في المشرة له نظير	ولا بالمغربين ولا بكوفة
رأيت العايبين له سفاها	خلاف الحق مع حجج ضعيفة (٢)

كما يلغى أن تنبه إلى أن اللقاءات التي كانت موجودة في القرن الأول لم تنقطع في هذا القرن ، بل كانت دائرتها متصلة ، وكثيراً ما أنتجت هذه اللقاءات مناقشات ومناظرات كانت ذات أثر لا ينكر في تقارب الأفكار ،

(١) الانقاء لابن عبد البر ص ١٤٩ ، وجامع بيان العلم ١٤٨/٢ - ١٤٩ ودمش تاريخ بغداد ٢٦٩/١٣ .

(٢) للفهرست ص ٢٠٢ ، كما أثنى عليه يحيى بن معين وغيره وانظر تاريخ بغداد ٣٤٥/١٣ وما بعدها .

والاطلاع على ثمرات العقول المختلفة : فأبو حنيفة يلتقي مع الأوزاعي ويناقشه ، كما سبق ، ويناظر مالك أبا حنيفة حتى يعرق من المناظرة معه ويقول لليث إنه لفيقه يا مصري^(١) ويزاehl الليث بن سعد ما الكافي الدراسة ، ويتلقى عن تلميذ عنه ، ثم يسافر إلى العراق ، ويرى أبا حنيفة فيجيب عن مسألة فيصور الليث انطباعه لهذه الإجابة بقوله : (والله ما أعجبنى صوابه ، كما أعجبنى سرعة جوابه)^(٢) ، ثم يعود الليث إلى مصر ، كما يلتقي أبو يوسف بمالك ، ثم يتلمذ محمد بن الحسن عليه و يروى عنه المرطأ ، ويعلق عليه من وجهة نظر مدرسته ، ويتعلم الشافعي بمكة والمدينة ، ثم يلتقي بمحمد بن الحسن ويأخذ عنه ويناظره ، ويرحل أسد بن الفرات إلى مالك ويسمع منه ، ثم يذهب إلى العراق فيلتقي أبا يوسف ومحمد بن الحسن ، وقد ذكر القاضي عياض أن أبا يوسف أخذ عنه موطأ مالك^(٣) .

وهكذا كانت اللقاءات مستمرة بين علماء العالم الإسلامي ، وكانت الخلافات بينهم لا تعدو أن تكون وجهات نظر تحتل الصواب والخطأ ، وكل منهم يقدر مخالفة ويحترمه .

في القرن الثالث :

وزراكب أهل الحديث وأصحاب الرأي في مسيرتهم عبر التاريخ ، ونجاوز القرن الثاني منحدري إلى القرن الثالث ، حيث نجد أن المذاهب قد استكملت وجردها ، ووضحت معالمها ، وأضيف المذهب الشافعي والحنبلي والظاهرى إلى المذاهب التي كانت موجودة من قبل ، وهي المالكية والحنفية وغيرها من مذاهب المجتهدين في القرن الثاني من تلك المذاهب التي لم يقدر لها البقاء إلا فترة من الزمن كذهب الأوزاعي وسفيان الثوري .

(١) مالك ، لأبي زهرة ١٤٨ ، والانتقاء ١٢ - ١٥

(٢) المناقب ، للموفق المكي ١٦٣/١ .

(٣) القهرست ص ٣٠٢ ، كما اتى عليه يحيى بن معين وغيره ، وانظر تاريخ بغداد

٣٤٥/١٣ وما بعدها .

ولكننا نلاحظ أن هذه المذاهب أخذت تتلاقى بمقدار ما بدأت تتباعد: تتلاقى في مناهجها ، وتتقارب في أدواتها نتيجة لعامل التأثير وإذعاننا لما تنتهي إليه المناظرات من التسليم بمحقات ، ومن التنبه إلى ثغرات ، إذ لم تكن المناظرات حينئذ مقصوداً بها الغلبة أو الصدارة ، بل كان الوصول إلى الحقيقة غايتها . فإذا عيب على أهل الرأي أنهم لا يستغلون برواية الحديث فقد نفهم هذا النقد ، وحاولوا أن يسدوا هذه الثغرة ، فاشتغلوا برواية الحديث على يد أبي يوسف ومحمد بن الحسن . وإذا عيب على أهل المدينة أنهم لا يعطون العقل حرية في التصور وفرض الفروض ، فقد سلموا عملياً بذلك وامتلأت كتبهم من بعد بالفروع المقدرة والفروض الممكنة ، سواء في ذلك الفقه المالكي والفقه الشافعي ، و (اتخذوا ثلاثة موضوعات أساساً للمئات من المسائل التي كدوا أذهانهم في إبراز الجواب عنها : وهي الرقيق والتصرف فيه ، والزوجة وطلاقها ، والأيمان والحنث فيها)^(١) .

غير أن هذه المذاهب المتلاقية شرعت تتباعد بمرجأها ، وتتجافى بالقائمين عليها ، والمنتسبين إليها ، بيد شيوع فكرة التقليد المذهب ، والتعصب لرجالها والمناظرات التي اتخذت قاعدتها أن تعرف الحق بالرجال ، لأن تعرف الرجال بالحق ، مما جعل التنافس المذهبي يستعر ، والتنازع بالألقاب ينتشر كالوباء الباسط جناحية على أفق العالم الإسلامي لا يكاد ينجو منه أحد إلا من عصم الله .

أما المشتغلون بالحديث فقد كثروا ددعهم ، وعظم خطرهم ، وراجت مدرستهم وأصبحوا قوة لا ينكر أثرها على الخاصة أو العامة ، وشهروا على مخالفيهم سلاح التجريح المبهم . مستخدمين ألفاظاً تحمل ظلالات تدعو إلى النفرة أو التوجس والإنكار . مثل قولهم : فلان من أهل الرأي ، أو تحامروا

روايته لأنه يقول بالرأى ، أو لأنه شيعى أو مرجئى ، إلخ هذه الألفاظ التي تداولوها ، والتي كانت تدعو إلى الوقوف من الموصوفين بهذه الأوصاف موقف الحذر والريبة ، مع أن بعض هذه الألفاظ يدخل في مفهومها الصالح والطالح فهي أشبه بالمشترك اللفظي ، كالوصف بالإرجاء أو التشيع فتقدم يراد بالإرجاء تأخير القول في الحكم بتصويب إحدى الطائفتين المتقاتلتين بعد عثمان ، وقد يراد به أن مرتكب الكبيرة لا يكفر بل حكمه موكول إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه . وقد يراد به الدعوة إلى التهاون في الشرائع والأحكام وتسهيل ارتكاب الكبائر بإعلان المبدأ القائل بأنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة^(١) . وكذلك الشأن في التشيع ، إذ هو محبة علي - رضى الله عنه - وتقديسه على الصحابة ، فمن قدمه على أبي بكر وعمر فهو غال في تشيعه ، ويطلق عليه رافضى وإلا فشيعى ، فإن انضاف إلى ذلك السب أو التصريح بالبغض فهو غال في الرفض وإن اعتقد الرجعة إلى الدنيا فأشد في الغلو^(٢) .

ولغموض الجرح أحياناً ، ولأنه في أحيان أخرى قد يكون بسبب العصية المذهبية أو الخلاف في الرأى الفقهي ، أو بما لا يعد قادحاً في الحقيقة - طالب المتأخرون بأن يكون مشفوعاً بذكر السبب وهو الجرح المفسر^(٣) فإنه لا ينبغي أن يستقل الجرح وحده بالحكم ، بل عليه أن يشارك فيه غيره ، وذلك بأن يهيء له فرصة تقدير حكمه ووزنه ، ثم إمضائه أو رده .

(١) انظر شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ، للمولى بن علي بن محمد أبي العز الحنفى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ تحقيق أحمد محمد شاكر من ٢٦٥ وما بعدها

(٢) انظر هدى السارى من ٤٥٩ - ٤٦٠ .

(٣) انظر جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر ١٥٠ / ٢ - ١٦٣ ، وطبقات الثمانية للسبكي ١٧٨ / ١ وما بعدها .

بهذا فقط تقل خطورة الذاتية في الجرح ، ويسلم من الخطأ أو يكاد
وفي هذا القرن حدثت ظاهرتان كان لسلك منهما أثر كبير في إذكاء
الخلاف بين أهل الحديث ومدرسة أبي حنيفة وجمعت الرأي ألصق بأصحاب
هذه المدرسة وأخص بهم .

أما الظاهرة الأولى فكانت شيوع مهاجمة القياس الفقهي ، سواء من
المحدثين - وبخاصة أهل الظاهر منهم - ، أو من المتكلمين الذين كانوا يرون
أن الشريعة تعبد محض لا مجال فيه للنظر ولا للقياس ، وأن كل ما ثبت عن
الشارع ثبوتاً لا ريب فيه يلزم العمل به ، وهؤلاء المتكلمون يتفقون مع
أهل الحديث في فكرة التعبد المحض ، ويخالفونهم في اعتبار السنة أصلاً من
أصول التشريع^(١) ، أم من الشيعة الذين كانوا يضعون أقرال أئمتهم واجتهادهم
موضع النصوص القطعية .

ويسر لمهاجمي القياس هجومهم أن السنة والآثار قد استقصيت وجمعت
من مختلف البلدان الإسلامية ، وتحصل لهم منها ذخيرة عظيمة من الفتاوى
والأحكام في كل فروع الفقه بحيث لم تعد الحاجة إلى القياس ضرورة ملحة
في نظر الكثيرين .

أما الظاهرة الثانية فهي انتشار سلطان المعتزلة ، وتحكمهم في الحياة
الفكرية في العالم الإسلامي فترة من الوقت . والمعتزلة أصحاب مدرسة
عقلية ، تفتحم مباحث العقيدة والألوهية بكثير من الجرأة النظرية، وتنظر

(٢) أنظر : تاريخ التشريع للخضري . وقد ذكر ابن عبد البر أن العلماء قديماً كانوا
يميزون الاجتهاد بالرأي والقياس على الأصول حتى حدث ابراهيم بن سيار للنظام ولوم من
المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس والاجتهاد في الأحكام وخالفوا ما مضى عليه السلف ،
وتبهم داود بن علي الظاهري من أهل السنة: ثم ذكر أن كثيرين من المعتزلة خالفوا النظام في
لغية القياس ، منهم أبو الهذيل وبشر بن المعتز (انظر جامع بيان العلم ٦٢٢/٢ - ٦٣)

إلى الحديث نظرة فيها الكثير من الشك والريبة في صحة ثبوته ، وبانتالي في صلاحية استخدامه ، سواء في ميدان العقيدة أو في ميدان الفروع العلمية ، كما تنظر إلى المحدثين نظرة استعلاء تكاد تصرح بأنهم - أي المعتزلة - أكثر فهما وتطوراً ، وأقدر على خدمة الشريعة من هؤلاء المتخلفين . وهو موقف سوف نعالج أسبابه ومراحله في الفصل القادم إن شاء الله .

والذي يهمننا هنا أن المعتزلة قد نجحوا في استئالة السلطة التنفيذية - متمثلة في الخلفاء : المأمون والمعتصم والواثق - وكسبوا عطفها وتأييدها ، وأوغروا صدرها على المحدثين ، وأغروها بهم ، متخذين من القول بخلق القرآن طعماً يتصيدونهم به ، وبلاء يقهرهم ، وعذاباً يصبونه عليهم ، وقد ابتلى بهذه الفتنة كثيرون ، كان فيهم الإمام أحمد بن حنبل ، الذي تمسك بموقفه المعارض للمعتزلة ، لم ترهبه قوة ، ولم يغير من رأيه بلاء ، واستمرت محنته أخريات عهد المأمون وطيلة خلافة المعتصم والواثق حتى رفع هذه المحنة الخليفة المتوكل .

كان رد الفعل لهذه الفترة عنيفاً جداً ، فقد كر المحدثون على المعتزلة يحطرونهم ويلتقمون منهم ، ويوفون لهم الدين ، ويسكيلون لهم بنفس الكيل ، ويرمونهم بكل نقيصة ، وأصبح القول بخلق القرآن تهمة يكفي أن يتهم بها إنسان ما حتى يصدر الحكم عليه بالمقاطعة والتجريح ، ولا تشفع له منزلته في العلم ولا بلاؤه فيه ، كما حدث للبخاري والكرابيبي وداود الظاهري (١) .

(١) أنظر : طبقات الشافعية ١/١٩٠، ٢٥١ وما بعدها ، ١١/٢ - ٤٣/٢ ، ٤٤ . وما يدل على خطر التهمة بخلق القرآن أو حتى من يقول بأن اللفظ به مخلوق ، وعلى خطورة حكم ابن حنبل - قول أحد العلماء لتلاميذه : (اعتبروا بهذين : حسين الكرايبي وأبي ثور : فالحسين في علمه وحفظه ، وأبو ثور لا يمشره في علمه ، فتسكلم فيه

وقد أدى موقف ابن حنبل وثباته في هذه المحنة إلى تكامل الجماهير حوله وإعجابهم به ، سواء أكانوا من العامة أم من المحدثين ، وتعصروا له وأجلوا آراءه . فإذا أصدر حكماً كان أمراً لازماً وحكماً نافذاً . (قال ابن المديني : إن الله أعز الإسلام برجلين : أبي بكر يوم الردة ، وابن حنبل يوم المحنة . وقال بشر الحافي : قام أحمد مقام الأنبياء ، قد تداولته أربعة من الخلفاء بالضراء تارة وبالسرء أخرى ، رهر محتصم بربه : المأمون والمعتمد والواثق ، بالضرب والحبس ، وبعضهم بالإنافة والإرهاب ، فما ترك دينه لشيء من ذلك ، وبذلك صار زعيم حزب عظيم من أحزاب الإسلام ، حتى إن العالم إذا وضعه أحمد لم يرتفع ، وإذا رفعه لم ينحط ، وإذا قال في واحد : بنس ، نُبذ ولم يشهدوا حتى جنازته ، وإذا قال في عالم : نِعِم . صار مقبولاً محبوباً ..) (١) .

هؤلاء المعتزلة الذين أصبحوا أعداء الجمهور الأعظم من المسلمين ، والذين كان يقترن بذكرهم صور الإرهاب والاضطهاد وأقوال مستحثة غريبة عن روح الإسلام - هؤلاء المعتزلة كان منهم من ينسب إلى مذهب أبي حنيفة ، فأدى ذلك إلى استهداف المذهب للحملات . بل حاول بعضهم تشويه فرعى

= أحد في باب اللفظ فـ ٤٤٤ ، وأثنى على أبي ثور فارفع (طبقات الثامنة ١ / ٢٥٣ .
وقد قسم أحمد الناس إلى ثلاثة أقسام بالنسبة لموقفهم من خلق القرآن فمن قال : القرآن مخلوق ، فهو جهى ، ومن قال : إنه كلام الله ولا يقول غير مخلوق ، فهو واقفي ، ومن قال : لفظي بالقرآن مخلوق ، فهو مبتدع . وكان للكرايمسي وهب الله بن كلاب ، وأبو ثور وداود بن علي وطبقاتهم يقولون إن القرآن الذي تكلم به الله صفة من صفاته لا يجوز عليه الخلق ، وأن تلاوة التالى وكلامه بالقرآن كسب له ونهل له وذلك مخلوق (انظر : الانتقاء ، لابن عبد البر من ١٠٧) .

(١) الفكر السامي ٣/ ١٥ - ٤٦ وانظر تعصب الحنابلة والمحدثين على ابن جرير الطبري في معجم الأدباء ١٨ / ٤٠ - ٩٤ .

أبا حنيفة بأنه كان يذهب إلى القول بخلق القرآن ، وإنما الخياط يقول .
(ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم
في القرآن ، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي دؤاد ، فهؤلاء
شانوا أصحاب أبي حنيفة) (١) .

وهكذا رأينا أن القرن الأول لم تكن فيه خصومة بين أهل الرأي وأهل
الحديث إذ لم تكن الفتنة قد تميزتا بعد ، وإنما كان هناك شيء من التنافس
الإقليمي بين المدينة والعراق .

أما في القرن الثاني فتمد زاد المحذون من نشاطهم ، وبرزوا إلى المجتمع
كطائفة متميزة ، فبدأ الصراع بينهم وبين أبي حنيفة ومدرسته الذين اختصوا
بأنهم أهل الرأي ، وكان من أبرز خصائصهم التي من أجاها خصوا بهذه الصفة
كثرة استخدام القياس والبراعة في استعماله ، وفرض الفروض وتفرع الفروع ،
وإن حاول خصومهم أن يشيعوا عنهم رغبتهم عن الحديث وتقديم الرأي
عليه كما يتضح مما نقلناه عن الأوزاعي ، وكما جمع ابن أبي شيبة ما خالف فيه
أبو حنيفة الأحاديث الصحيحة في خمس وعشرين ومائة مسألة ، ورد عليه
الكوثري في كتابه : (النكت الطريفة .) .

وفي القرن الثالث أخذت هذه العبارة (أهل الرأي وأهل الحديث) حورة
مذهبية عنيفة بسبب ظهور مذهب أهل الحديث وإستكمال بنائه ، يقول
ابن عبد البر : (وأما سائر أهل الحديث فهم كالأعداء لأبي حنيفة وأصحابه) (١)

فالبخاري لا يذكر اسم أبي حنيفة - عند بيانه للمسائل التي خالف فيها
غيره ، ويكنى عنه بـ (بعض الناس) والترمذي يصنع مثل هذا الصنيع في

(١) نشأة الفكر الفاضلي في الإسلام للدكتور علي النشار ص ٢٢٦ - ٢٣٧ الطبعة

الثالثة نقلا عن تاريخ بغداد ٣٩٨/١٣ .

(١) الانقضاء لابن عبد البر ص ١٧٣ .

سلته فلا يسمى أبا حنيفة ، وإنما يذكره في جملة العراقيين ، أو يكنى عنه بـ (بعض أهل العراق) .

وتؤكد النظرة إلى أبي حنيفة هذا القرن تساوى النظرة إلى أهل البدع ويشيع ذلك بين الناس حتى يقول الشاعر :

إن كنت كاذبة الذى حدثنى فعليك إثم أبى حنيفة أوزفر

ولما سمع الطحاوى الحنفى هذا البيت قال . (وددت لو أن على إثمهما وأن لى أجرهما) ، والطحاوى هذا هو الذى قيل فى شأنه : (من ترك مذهب أهل الحديث وأخذ بالرأى لم يفلح) وذلك لأنه انتقل من المذهب الشافعى إلى المذهب الحنفى (١) .

وإذا كان القرنان الثانى والثالث يمثلان العصر الذهبى للاجتهاد والتصنيف فى الحديث ، ومع ذلك وجد فيه شىء من الخصومة والعصية — وإن تلك الخصومة وهذه العصية قد ألقنا بثقلهما كاه فى القرون التالية ، حيث ندر الاجتهاد وفشأ التقليد ، وساد ضيق الأفق وجمود الفكر لتباعد ما بين الخلف والمنابع الإسلامية الأولى ، فنظرتهم إلى الشريعة محدودة بمحدود رجال المذهب ، مسورة بأفكارهم ، فورثوا فيما ورثوا — الخصومة بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأى ، على الرغم من أن الفراق بين المذاهب المختلفة قد ذابت إلى حد كبير ، واشترك الأتباع فى التقليد حتى لم يعد مبرر للتفرقة بينهم ، ولم يعد هناك داع لاطلاق أهل الحديث على طائفة وإطلاق أهل الرأى على طائفة أخرى ، بل الأولى أن يطلق عليهم : مقلدو أهل الحديث ، ومقلدو أهل الرأى . وكفى بالتقليد وصمة للفريقين .

(١) انظر الطحاوى وأثره فى الحديث ، للدؤاف ، نشر الهيئة العامة للكتاب .

اضطراب المؤرخين في تعيين أهل الرأي وأهل الحديث :

وقد اضطرب المؤرخون في تحديدهم أهل الحديث وأهل الرأي ،
فاختلفوا في التقسيم ، كما اختلفوا في التقويم ، لاختلاف وجهاتهم في
أسباب التقسيم من ناحية ، ولنظرتهم إلى فترة زمنية معينة يعممون نتائجها
على كل العصور السابق منها واللاحق من ناحية ثانية . وأحياناً تتعدد
وجهات النظر لدى الشخص الواحد ، وتغصص عليه الفوارق ، فيضطرب
في تقويمه لشخص ما ، يردده بين أهل الحديث وأصحاب الرأي :

فابن قتيبة (ت ٢٧٠ هـ) يعد كل المجتهدين تقريباً في أصحاب الرأي ، ولم
يذكر في المحدثين إلا المشتغلين بالرواية من لا شهرة لهم في ميدان الفقه ،
ثم لم يعد أحمد بن حنبل إلا في جملة الفقهاء ولا في زمرة المحدثين ، ولكنه
يشير إليه في مقدمة كتابه (تأويل مختلف الحديث) فيذكره من بين العلماء
المبرزين ، والفقهاء المتقدمين ، والعبادا لمجتهدين الذين لا يجازون ولا يبلغ
شأوهم ، وأمثال هؤلاء من قرب من زماننا . ثم ذكر من بين الآخرين
أحمد بن حنبل ولكنه يعود فيخصص في هذا الكتاب نفسه أهل الرأي
بأبي حنيفة وأصحابه^(١) .

ويجىء المقدسي فيعد أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه من أصحاب
الحديث ، ولا يعدهما من أهل المذاهب الفقهية الذين عد منهم الحنفية
والمالكية والشافعية والظاهرية . وفي موضع آخر يعتبر المقدسي الشافعية
أصحاب الحديث خلافاً للحنفية ، ولكنه في موضع ثالث يعتبر أبا حنيفة
والشافعية أهل رأى خلافاً لأحمد بن حنبل^(٢) .

(١) أنظر المعارف ١٦٩ - ١٧١ وتأويل مختلف الحديث ١٩ - ٢٠ ، ٦٢ - ٦٩

(٢) أنظر : أحسن التقاسيم ٣٧ و ١٤٣ ، ١٧٩ - ١٨٠

ولكن الترمذى حرص على أن يذكر الشافعى من أصحاب الحديث في مواضع كثيرة من جامعه : كقوله في باب كراهية تلقي البيوع . (وقد كره قوم من أهل العلم تلقي البيوع . وهو ضرب من الخديعة ، وهو قول الشافعى وغيره من أصحابنا) (١) .

أو قوله : (والعمل على هذا عند أهل العلم . وهو قول الشافعى وأصحابنا) (٢) .

وقال في حديث المصراة . (والعمل على هذا عند أصحابنا ، منهم الشافعى وأحمد وإسحاق) (٣) .

أما الشهر ستانى فيحصر المجتهدين في قسمين ، ويجعل أصحاب الرأى علماً على أبى حنيفة وأتباعه ، فيقول . (ثم المجتهدون من أئمة الأمة محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث : أصحاب الحديث ، وأهل الرأى . أصحاب الحديث وهم أهل الحجاز . هم أصحاب مالك بن أنس ، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعى ، وأصحاب سفيان الثورى وأصحاب أحمد بن حنبل وأصحاب داود بن على بن محمد الأصفهانى . . أصحاب الرأى وهم أهل العراق أصحاب أبى حنيفة) (٤) .

ويلاحظ على هذا التقسيم أنه مبنى على فترة زمنية معينة هي فترة قيام المذاهب ، كما أنه راعى البيئة الإقليمية ، بذكره أهل العراق مقابلاً لأهل

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٢٢٩/٥

(٢) المرجع السابق ٢٢٣/٥

(٣) نفسه ٢٥٧/٥ - ٢٥٨

(٤) المل والنعل ٣٦١/١ - ٣٦٨

الحجاز ومرادفا لأهل الرأي ، دون أن يلاحظ أن كثيرين ممن ذكروهم من أهل الحديث ليسوا من الحجاز ، بل إن معظمهم من أهل العراق .

وقد جرى كثيرون من المؤرخين على هذا اللبس من تقسيمهم للمجتهدين إلى أهل حديث وأهل رأي ، كابن القيم الذي تبع الشهرستاني في تقسيمه ، حيث قال في أثناء عرضه لموضوع اليمين مع الشاهد الواحد : (والذي جاءت به الشريعة أن اليمين تشرع من جهة أقوى المتداعين ، فأى الخصمين ترجح جانبه جعلت اليمين من جهته ، وهذا مذهب الجمهور ، كأهل المدينة ، وفقهاء الحديث كالإمام أحمد والشافعي ومالك وغيرهم . وأما أهل العراق فلا يخلفون إلا المدعى عليه وحده . فلا يجعلون اليمين إلا من جانبه فقط . وهذا قول أبي حنيفة وأصحابه ..)^(١) .

وذكر البيهقي عن يحيى بن محمد العنبري قال . طبقات أصحاب الحديث خمسة : المالكية والشافعية والحنبلية والراهوية والخزيمية ، أصحاب ابن خزيمة^(٢) وقد يعنى ابن القيم بـ (أهل الحديث) أهل السنة ، فيذكرهم في مقابلة أصحاب البدع من الفرق الكلامية ولذا يدخل فيهم أبا حنيفة وغيره ، كقوله . (وأما طريقة الصحابة والتابعين ، وأئمة الحديث كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق ..)^(٣) .

ولكن فريقاً من المؤرخين ذهب إلى تقسيم ثلاثي لا ثنائي ، فقسم المجتهدين إلى :

(١) أعلام الموقعين ١ / ١١٨

(٢) أعلام الموقعين ٢ / ٣٦٢

(٣) أعلام الموقعين مع حادى الارواح ٣ / ٣٦٢

١ - أهل الحديث وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس .

ب - أهل الرأي .

ج - أهل الظاهر . صنع ذلك ابن خلدون في مقدمته^(١) ، وصنع قريباً منه الدهلوي^(٢) حيث قسمهم إلى أهل الرأي ، وأهل الظاهر ، وبين هذين المحققون من أهل السنة .

ولإنما اختلفوا في التقسيم وفيمن ينضوي تحت هذا التقسيم نتيجة للقياس كل منهم في تحديده لأهل الحديث وأهل الرأي ، فبعضهم يرى أن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي ، وبذلك قسم العلماء إلى قسمين لا يعدوانهما إلى ثالث هما : أهل الرأي وأهل الظاهر^(٣) ، وبعضهم يجعل التعامل مع السنة هو المحدد لمكان العالم إما في أهل الحديث وإما في أصحاب الرأي : فمن يتمسك بالسنة ويحرص على روايتها ويقدمها على كل ما عداها فهو من أهل الحديث ، ومن لم يشتهر بروايتها ويعتنى بالقياس واستخراج العلل وفرض الفروض فهو من أهل الرأي . وبعضهم يجعل مقياسه التعامل مع السنة مضافاً إليه النظرة إلى القياس ، ما بين مسرف فيه ، ومقتصد ، وممتنع منه ، فجاء التقسيم إلى أهل حديث وأهل رأي وأهل ظاهر .

ثم جاء الدهلوي ورأى أن «التخريج» هو أهم الفروق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي . وقد شرح «نظرية التخريج» هذه في كتابيه . «الانصاف» و«حجة الله البالغة» ، ويقرر الدهلوي هذه النظرية فيقول . . . بعضهم يزعم أن هناك فرقتين لا ثالث لهما أهل الظاهر وأهل الرأي

(١) ص ٤٩٨ طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ

(٢) و (٣) انظر الانصاف ص ٧٣

وأن كل من قاس واستنبط فهو من أهل الرأي . كلا والله ، بل ليس المراد بالرأى نفس الفهم والعقل فإن ذلك لا ينفك من أحد من العلماء ، ولا الرأى الذى لا يعتمد على سنة أصلاً . فإنه لا يتحله مسلم البتة . ولا القدرة على الاستنباط والقياس فإن أحمد وإسحاق . بل الشافعى أيضاً ليسوا من أهل الرأى بالاتفاق . وهم يستنبطون ويقيسون . . بل المراد من أهل الرأى قوم توجروا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجل من المتقدمين فكان أكثر أمرهم حمل النظر على النظر . والرد إلى أصل من الأصول . دون تتبع الأحاديث والآثار . والظاهر لمن لا يقول بالقياس ولا بالآثار كداود وابن حزم وبينهما المحققين من أهل السنة . كأحمد وإسحاق (١) .

وقد شرح نظرية التخريج هذه مبيناً أنه كان في عصر مالك وسفيان ومن بعدهما قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التى اختارها أهل الحديث ولم تنشر صدورهم للنظر فى أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها ، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شىء إلى شىء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم .

(فهدوا الفقه على قاعدة التخريج : وذلك أن يحفظ كل أحد كتاب من هو لسان أصحابه وأعرفهم بأقوال القوم ، وأصحهم نظراً فى الترجيح فيتأمل فى كل مسألة وجه الحكم ، فكلما سئل عن شىء أو احتاج إلى شىء رأى فيما يحفظه من تصريحات أصحابه ، فإن وجد الجواب فيها وإلا نظر إلى عموم

(١) الأنصاف ص ٧٣ ، وحكاية الاتفاق على عدم اعتبار الشافعى من أصحاب الرأى غير

معلم كما هو واضح مما سبق .

كلامهم فأجراه على هذه الصورة ، أو إشارة ضمنية لكلام فاستنبط منها ، وربما كان لبعض الكلام إيماء أو اقتضاء يفهم المقصود ، وربما كان للمسألة المصرح بها نظير يحمل عليها . فهذا هو التخريج ، ويقال لهؤلاء : المجتهدون في المذهب ، وعن هذا الاجتهاد على هذا الأصل من قال : من حفظ المبسوط كان مجتهداً ، أى وإن لم يكن له علم برواية أصلاً ، ولا بحديث واحد فوقع التخريج في كل مذهب وأكثر ... (١) .

ومن هذا النص تبين أن الدهلوى يشخص فترة زمنية معينة ، ثم يعمم أعراضها على كل العصور منذ (عصر سعيد بن المسيب وإبراهيم والزهرى ، وفى عصر مالك وسفيان وبعد ذلك) ، على حين أن التخريج بصورته التى ذكرها لم يلبث إلا فى عصور التقليد ، ويعنى ذلك أنه لم يكن موجوداً فى القرنين الأولين ، كما يعترف بذلك الدهلوى نفسه حين يقول : (اعلم أن الناس قبل المائة الرابعة لم يكونوا مجمعين على التقليد الخالص . قال أبو طاب المسكى فى قوت القلوب : إن الكتب والمجموعات محدثة ، والقول بمقالات الناس ، والفتيا بمذهب الواحد من الناس واتخاذ قوله والحكاية له من كل شىء ، والتفقه على مذهبه ، لم يكن الناس قديماً على ذلك فى القرنين الأول والثانى أه . وبعد القرنين حدث فيهم شىء من التخريج) (٢) .

ومع اعترافه فى هذا الموضوع بأن التخريج حدث بعد القرنين ، فإنه يزعم ، فى محاولة تعسفية لتطبيق نظريته وقصر الوصف بالرأى على الأحناف ، أن أبا حنيفة لا يعدو أن يكون مقلداً لإبراهيم النخعى ومخرجاً على أقواله (٣) هذا إلى اعترافه بأن التخريج لم يكن مقصوراً على المذهب الحنفى أو أهل

(١) انظر : الانصاف ص ٣٢ - ٤٦ ، حجة الله البالغة ١ / ٣١١ - ٢٢١ .

(٢) انظر حجة الله البالغة ١ / ٣٢١ .

(٣) انظر الأنصاف ص ٢٦ ، ٢٧ .

الرأى حيث قال فيما سبق : (فرقع التخرىج فى كل مذهب وأكثر) وكما يقول فى بيان أصول أهل الحديث : (وكان أهل التخرىج منهم يخرجون فيما لا يحجونه مصرحاً . ويجهدون فى المذهب ، وكان هؤلاء لا ينسبون إلى مذهب أحدهم ، فيقال فلان شافعى وفلان حنفي)^(١) ، وبذلك كان ينبغى له أن يشير إلى أن المذاهب السنية ليس بينها خلافات جوهرية (فأصولها جميعاً واحدة ، وخطة الاستنباط فيها لا تختلف اختلافاً يؤدي إلى اعتناق بعضها وتبذ بعضها الآخر ، وفى أحكامها جميعاً ما فيه يسر وتخفيف على الناس وما به شدة عليهم ، وكلها قامت على مساهرة التطور ما أدى ذلك إلى إصلاح الناس)^(٢) .

إن اعتبار الدهلوى بأبائنا من المخرجين ، وعده من أهل الرأى لذلك ، هو اعتبار ينقصه الدليل ، إذ يلزم أن يثبت أن المعاصرين لأبي حنيفة كانوا يصفونه بالرأى لذلك ، مع ما سبق من قول الأوزاعى أنه لا ينكر الرأى على أبى حنيفة ، وإنما ينكر عليه تركه للحديث .

وفى رأى أن التقسيم الذى نبذه الدهلوى والذى يقسم المجتهدين إلى قسمين : هما أهل الظاهر وأهل الرأى ، كان يمكن أن يكون أقرب التقسيمات إلى الواقع فى القرن الثالث ، لو لم يظهر فى هذا القرن مذهب المحدثين ، إذ ليس بين المذاهب الأربعة خلاف يرجع إلى الأصل والأساس ، كما سبق وإنما هو خلاف يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير .
خلاف أصحاب المذهب الواحد ، بخلاف أبى حنيفة مع أصحابه لا يختلف فى وسائله وأسبابه عن خلافه مع الشافعى أو خلافه مع مالك إذا ما دققنا النظر وحققنا أسباب الخلاف ، والشافعى بدوره كان تابعاً للمالك فى بداية أمره ، ثم لم ينفصل عنه

(١) انظر حجة الله البالغة ١ / ٣٢١ .

(٢) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ، للاستاذ على الخفيف ٢٦٨ .

بمذهب يعتبر به مفارقاً للمالك إلا بعد أن عني برأيه وحده ونشره بين الناس، وكذلك الحال في كثير من الفقهاء كأبي ثور والطبري، فقد كانا في بداية أمرهما شافعيين، وكل هذه المذاهب تعتمد على الرأي وتستعمل القياس على خلاف بينهما في السكثرة والقلة، وبذلك يصح أن تندرج كلها تحت (أهل الرأي).

أما أهل الظاهر فهم يختلفون عن غيرهم اختلافاً يرجع إلى الأصل والأساس فإن من لا يرى العمل بالقياس أو بالمصالح المرسلة لا شك أنه يختلف مع من يراهما أصليين يعمل بهما ويبني عليهما كثيراً من الأحكام^(١).

أما التقسيم الذي يضع المذهب الحنفي تحت شعار (أهل الرأي) ويضع باقي المذاهب تحت شعار (أهل الحديث) فليس قائماً على أساس موضوعي، وإنما يقوم على أساس عاطفي نفسي، فمالك بمن اشتغل برواية الحديث والشافعي شيخ أحمد بن حنبل، ورأي أحمد فيه رأي حسن، وقد تبع أحمد في ذلك من اشتغلوا برواية الحديث، ومن لم يشتغل بروايته من العامة الذين كانوا متعصبين لأحمد منذ المحنة، انسياقاً وراء العاطفة الديدية، دون أن يكون عندهم مقدرة عقلية على الموازنة والمقارنة.

إن الظاهرية وهم طائفة من المحدثين كانوا أصرح مواجهة مع أنفسهم ومع غيرهم، فادامت الآثار كثيرة، وما دام القياس مذموماً - وهذا رأي عامة المحدثين - وجب حينئذ أن يلبذ القياس ويكتفى بالنصوص. أما أن القياس مذموم، ولا بأس في استعماله عند الضرورة، كما يضطر الجائع إلى أكل الميتة، فهذا رأي ينطوي في ثناياه اعترافاً بأهمية القياس وتجنبه في بعض المسائل، وهو ما يؤول بهم إلى رأي أهل الرأي الذين يعلنون أنهم لا يستخدمون القياس إلا حيث لا توجد نصوص صحيحة.

إن أصدق تقسيم يمكن أن ينطبق على العلماء في القرن الثالث الهجري ، وهو القرن الذي نعتى به في دراستنا هذه ، هو الذي يقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أهل حديث . (ب) وأهل رأى . (ج) وأهل ظاهر .

على أن يدخل في مفهوم أهل الرأى المالكية ، والشافعية ، والحنفية ، والحنبلية بعد وفاة أحمد بن حنبل . أما أهل الحديث فهم : أحمد ، وإسحاق ابن راهويه ، وأصحاب الكتب الستة ، وغيرهم من المشتغلين برواية الحديث في هذا القرن .

وقد أحسن الأستاذ الخضرى ، رحمه الله ، في التعريف بأهل الحديث وأهل الرأى ، ووصفهم بما ينطبق مع فهمنا الذى قدمناه ، وذلك حيث قال :

(أهل الحديث قبايتهم السنة باعتبارها مكملًا للقرآن ، وباعتبارها نصوصاً تعبد بها الشارع الإسلامى من دان بالإسلام . من غير نظر إلى علل رعاها في تشريعه ، ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد ، ولا أصول خاصة بالأبواب المختلفة ، فهم المشرعون الحرفيون ، ومن أجل ذلك نراهم إذا لم يجدوا نصاً فى المسألة سكتوا ولم يفتوا .

(أما أهل الرأى والقياس فإنهم رأوا الشريعة معقولة المعنى ، رأوا أصولاً عامة نطق بها القرآن الكريم وأيدتها السنة ، ورأوا كذلك لكل باب من أبواب الفقه أصولاً أخذوها من الكتاب والسنة ، وردوا إليها جميع المسائل التى تعرض من هذا الباب ، ولو لم يكن فيها نص ، وهم بالنسبة إلى السنة كالأولين متى وثقوا من صحتها . (١) .

أما أهل الظاهر فهم طائفة من المحدثين ، فهم بعض ما قدمه الأستاذ
الخصري في وصف أهل الحديث ، ولكنهم يمارقونهم في أمور أخرى ،
سوف يعني هذا البحث ببيانها في فصل خاص ، ولكننا نستطيع أن نقول
بصورة عامة إن أهم ما يميزهم هو أن لهم أصولاً عامة مطردة ، قد يتطرون
في تطبيقها وأنهم - استناداً إلى هذه الأصول - لا يتوقفون في المسائل ،
ولا يتخرجون من الإفتاء .

الفصل الثاني

الخصومة بين المحدثين وغيرهم

أسبابها ، ونتائجها

أشرنا في الفصل السابق إلى الخصومة بين المحدثين وغيرهم من المتكلمين وأصحاب الرأي ، وفي هذا الفصل بسط لما أوجز في سابقه ، ومحاولة لتتبع الأسباب التي أفضت إلى هذه الخصومة ، وتفصيل للآخذ التي طعن بها المحدثون ، ومدى صحتها ، وبيان أوقف المحدثين منها ، وكيف دفعوها عن أنفسهم .

وقد سبق أن ذكرنا أن المعتزلة أصحاب مدرسة عقلية ثمجد العقل وتعتمد عليه وتغذيه بالفلسفات المختلفة ، وتجول به بين الديانات والعقائد المتشعبة ، مستعينة بنشاط العصر في الترجمة ، مستعملة المنطق ومتأدبة بأداب الجدل والمناظرة وملزمة قوائدها^(١) .

وبهذا كان الشكوك في الثقات للمعتزلة غريباً عما ألفه علماء الحديث والفقهاء ، مما نتج عنه اختلاف في المنهج عند تناول قضايا العقيدة أو مسائل الفروع ، وباعد هذا الاختلاف في المنهج بين الطرفين ، وحال دون التقاء الاتجاهين ،

(١) أنظر : ضحى الإسلام ١ / ٣٥٧ وفيه أن رجلاً وصف واصل بن عطاء فقال (ليس أحد أعلم بكلام غالية للشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والذهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه) وفيه أيضاً أن واصل بن عطاء نقض كتاب أرسطو طاليس وأنه تحدى جهم بن أبيهمسكى بقوله : (أيها أحب إليك : أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟) .

فتبادلا الاتهامات ، وبالنح كل من الطرفين في الانتقاص من الطرف الآخر
والتشهير به ، وألفوا في ذلك كتباً . فالمتعزلة يتهجمون على أهل الحديث في
كتب أفرادها لذلك ، وأودعوها طعونهم وما أخذهم ، ويشير إليها ابن قتيبة
بقوله : (فإنك كتبت إلىّ تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل
الحديث وامتنانهم ، وإسهابهم في الكتب بدمهم)^(١)

ومن كتبهم في ذلك (كتاب قبول الأخبار ومعرفة الرجال) لأبي القاسم
عبدان بن أحمد بن محمود البلخي (ت ٣١٧ أو ٣١٩ هـ) ويقول في مقدمته :
(. . فإني لما عارضت شيخنا أبا الحسين رضى الله عنه في كتابه الذى طعن
به على خبر الواحد ، وقلت في إثباته وإيجاب قبوله في المواضع التى ذكرتها
وعلى المواضع التى بينتها ما وقفت إليه — خفت عليك أن تجاوز الحد فى
حسن الظن بأخبار كثير من المنتسبين إلى الحديث وأن تغتر بانتشار ذكرهم ،
و بعد صوتهم عند أصحابهم ، فعملت كتابى هذا ، و ذكرت لك فيه أحوال
القوم ، وماقاله بعضهم فى بعض ، دون ماقاله فيهم خصومهم ، ووصفوهم به
من المناقضة والخطأ ، لتعرف بذلك مقدارهم)^(٢) .

والمحدثون من جانبهم يذمون الكلام وأهله ، ويؤلفون الكتب دفاعاً
عن أنفسهم ، ولا ينسون أن يشيروا إلى المعتزلة وتهجمهم على أهل الحديث
حتى فى كتب علوم الحديث ، فالرازمي يقر فى كتابه : (اعترضت
طائفة ممن يشنأ الحديث ويبغض أهله ، فقالوا بتناقض أصحاب الحديث
والإضرار بهم وأسرفوا فى ذمهم والتقول عليهم وقد شرف الله الحديث
وفضل أهله ،)^(٣) .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٢ .

(٢) مصور بدار الكتب برقم (ب ٤٤٢٥١) .

(٣) مقدمة كتاب الحديث للفاصل بين الراوى والواعى ، للرازمي تحقيق محمد

هجاج الخطيب . مخطوط دار العلوم .

ويؤلف الخطيب كتابا يسميه (شرف أصحاب الحديث) بقول في مقدمته (فتمدوقفنا على ما ذكرتم من عيب المبتدعة أهل السنن والآثار ، وطغنتهم على من شغل نفسه بسماع الأحاديث وحفظ الأخبار ، وتكذيبهم لصحيح ما نقله إلى الأمة الأئمة الصادقون ، واستهزأهم بأهل الحق فيما وضعه عليهم الملحدون . د الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون . ، وليس ذلك عجبيا من متبعي الهوى ، ومن أضلهم الله عن سلوك سبيل الهدى . ومن واضح شأنهم الدال على خذلانهم صدوقهم عن النظر في أحكام القرآن ، وتركهم الحجاج بآياته الواضحة البرهان ، واطراحهم السنن من ورائهم ، وتحكهم في الدين بأرائهم فالحديث منهم منهوم بالغزل ، وذو السن مفتون بالكلام والجدل ، قد جعل دينه غرضاً للخصومات وأرسل نفسه في مراتع الهلكات ، ومناه الشيطان دفع الحق بالشبهات . إن عرض عليه بعض كتب الأحكام المتعلقة بآثار نبينا عليه أفضل السلام نبذها جانبا وولى جاهدا عن النظر فيها ، يستخر من حاملها وراويها ؛ معاندة منه للدين والطعن على أئمة المسلمين . ثم هو يفخر على العوام بذهاب عمره في درس الكلام ويرى جميعهم ضالين سواه ويعتقد أن ليس ينجو إلا هو لخروجه - زعم - عن حد التقليد ، وانتسابه إلى القول بالعدل والتوحيد . .) (١) .

ثم يروى الخطيب ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث على التبليغ عنه ، وما روى عن الصحابة والعلماء في فضل الحديث وأهله .

ومن قبل الرامهر مزى والخطيب كتب ابن قتيبة كتابه في تأويل مختلف الحديث ، دافع فيه عن المحدثين ، وبين مخارج الأحاديث التي زعم أهل

(١) مخطوط مكتبة الأزهر برقم ٢٠١٩ حديث ضيق مجموعة رقم الكتاب فيها من ٦٤ - ١١٧ وقد صححنا بعض ما في العبارة من تذهيب وأخطاء .

الكلام أنها متناقضة أو معارضة للعقل ، ويشير الخطيب إلى هذا الكتاب فيقول : (قد ذكر أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة في كتابه المؤانف في تأويل مختلف الحديث ما يتعلق به أهل البدع من الطعن على أصحاب الحديث ، ثم ذكر من فساد ما يتعلق ربه ما فيه مقنع لمن وفقه الله لرشده ورزقه السداد في قصده)^(١) .

ولنا أن نساءل : ما الذي نقمه المعتزلة من المحدثين ؟ وما الذي أنكروه المحدثون على المعتزلة ؟ .

أما نقمه المعتزلة من المحدثين فتمدحكاه ابن قتيبة في مقدمة كتابه (تأويل مختلف الحديث) ويمكن أن نلخصه فيما يأتي :

(١) كثرة الأحاديث المختلفة والمتناقضة ، بحيث تجد كل فرقة في هذه الأحاديث ما تحتاج به على صحة ما ذهبت إليه ، مع ما بين هذه الفرق من التضاد والنفرة ، سواء في العقائد كالخوارج والمرجئة والقدرية والرافضة وغيرها ، أو في الفروع كاختلاف العراقيين والحجازيين . والتناقض لا يمكن أن يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففي هذه المتناقضات ما هو كذب ، والمحدثون يحملونه^(٢) .

(ب) روايتهم للأحاديث الموضوعية التي تجافي تنزيه الله سبحانه وتعالى . وتتنافر مع روح الإسلام ، إذ تبرزه كأنه يتآلف مع العقائد التي تدعو إلى التجسيم والتشبيه والحلول^(٣) .

(ج) تناقضهم في الجرح والتعديل (قالوا : ومن عجيب شأنهم يلبسون

(١) المصدر السابق ورقة (٦٨) أ وانظر في اختلاف الحديث ومشكله والفرق بينهما رسالة (أبي جعفر الطحاوي وأثره في الحديث) ص ١٧١ - ١٩٠ ، وهناك ترى نقد المحدثين لابن قتيبة في اختلاف الحديث .

(٢) تأويل مختلف الحديث ٢ - ٧ .

(٣) أنظر المرجع السابق ٧ - ١٠ .

الشيخ إلى الكذب ولا يكتبون عنه ما يوافق عليه المحدثون ، بقدر يحيى بن معين وعلى بن المديني وأشباههما ، ويحتجون بحديث أبي هريرة فيما لا يوافق عليه أحد من الصحابة . . . ويهرجون الرجل بالقدر فلا يحملون عنه كغيلان وعمرو بن عبيد ومعبد الجهني وعمرو بن قائد ، ويحملون عن أمثالهم من أهل مقالاتهم ، كقتادة وابن أبي عروبة وابن أبي نجيح ، ومحمد بن المنذر وابن أبي ذئب . . . (١)

(د) جعلهم بما يروونه، ووقع اللحن والتصحيح منهم ، وقالوا في ذلك:

زوامل للأشعار لا علم عندهم

بجيدها إلا كعلم الأباغر

لعمرك ما يدري البعير إذا غدا

بأحماله أو راح مافي الغرائر

ورضوا بأن يقولوا فلان عارف بالطرق وراوي للحديث ، وزهدوا في أن يقال عالم بما كتب أو عامل بعالم ، ثم روى طرفا من أخبار تصحيفهم وعدم فهمهم (٢)

هذا موجز لما حكاه ابن قتيبة مما أخذه المتكلمون على أهل الحديث وقد رد ابن قتيبة على المعتزلة ، مدافعا عن أهل الحديث ، مفسدا ما أخذ عليهم : أما بالنسبة للأحاديث المختلفة والمشككة ، أو بعبارة أخرى : الأحاديث التي ظنها المتكلمون مختلفة أو مشككة ، فلا اختلاف فيها ولا إشكال في الحقيقة ، ولو ردها إلى أهل العلم بها لوضع لهم المنهج ، ولكن يمنع من ذلك طلب الرياسة وحب الاتباع . وقد ألف ابن قتيبة كتابه هذا لينفي التعارض والإشكال عن الحديث ، كما ألف غيره في هذا الموضوع .

(١) المصدر نفسه ١٠ - ١١ .

(٢) المرجع نفسه ١١ - ١٤ .

وأما بالنسبة للاتهام الثاني، وهو حمل الضعيف ورواية الموضوعات من الأحاديث فيفنده ابن قتيبة بقوله: (وقد يعيهم الطاعنون بحملهم الضعيف وظلمهم الغرائب وفي الغريب الداء. ولم يحملوا الغريب والضعيف لأنهم رأوها حقاً، بل جمعوا الغث والسمين، والصحيح والسقيم ليميزوا بينهما، ويدلوا عليهما، وقد فعلوا...) (١)، ثم أورد جملة من الأحاديث التي نبه المحدثون على بطلانها، ومنها أحاديث وضعها الزنادقة ليشنعوا بها على المسلمين وعلى أهل الحديث.

والحق أن المحدثين في تحقيقهم للنصوص، ونقدهم للحديث شكلاً وموضوعاً أو إسناداً وممتناً، منذ وقت مبكر للعصور الأولى للإسلام ليدخلون في زمرة الأوائل القلائل الذين يرتادون ميدان البحث العلمي المنهجي على غير مثال يحتذى أو نموذج يقلد، وكان يدفعهم إلى ذلك خيرة على الدين وجهاد في سبيله، فنوا سدوداً منيعة أمام سيل الوضع من الزنادقة وغيرهم من خصوم الإسلام. وقد شكوا أحد الناس كثرة الأحاديث الموضوعية إلى أحد علماء الأحاديث - هو ابن المبارك - فرد عليه بأن الجهادية من النقاد لها بالمرصاد (٢).

ورد ابن قتيبة النهمة الثالثة مبيناً أن المحدثين أخذوا عن المبتدعة ما لا يحتاجون به لمذاهبهم إذا كانوا صادقين: (وأما قولهم إنهم يكتبون الحديث عن رجال من مخالفيهم كقتادة وابن أبي نجيح وابن أبي ذئب ويمتدحون عن مثلهم مثل عمرو بن عبيد وعمرو بن قائد ومعبد الجهنى، فإن هؤلاء الذين كتبوا عنهم أهل علم وأهل صدق في الرواية، ومن كان بهذه المنزلة فلا بأس بكتاب عنه والعمل بروايته إلا فيما اعتقده من الهوى،

(١) المصدر نفسه - ٨٩ - ٩١.

(٢) أنظر: مقدمة الجرح والتعديل ص ٣، وانظر في الوضع وأسبابه وجهود المحدثين في

القضاء عليه (السنن قبل التصوين ص ١٨٥ - ٢٨٧):

فإنه لا يكتب عنه ولا يعمل به ، كما أن الثقة العدل تقبل شهادته على غيره ولا تقبل شهادته لنفسه ولا لابنه ولا لأبيه ، ولا فيما جر إليه نفعاً أو دفع عنه ضرراً. وإنما منع من قبول قول الصادق فيما وافق نحلته، وشاكل هواه، لأن نفسه تريبه أن الحق فيما اعتقده، وأن القرابة إلى الله عز وجل في تشييته بكل وجه ، ولا يؤمن مع ذلك التحريف والزيادة والنقصان^(١).

وبالنسبة للاتهام الرابع أجاد ابن قتيبة في دفعه ، مبيناً أن الحديثين صنف فيه الجيد والردى ، وأنه لا وجه لتخصيص أهل الحديث بإحصاء السقطات عليهم وعيبتهم بذلك ، فقال . (وأما طعنكم عليهم بقلة المعرفة لما يحملون ، وكثرة اللحن والتصحيف ، فإن الناس لا يتساوون جميعاً في المعرفة والفضل ، وليس صنف من الناس إلا وله حشو وشوب ، فأين هذا العائب لهم عن الزهري أعلم الناس بكل فن ، وحماد بن سلمة ، ومالك بن أنس ، وأيوب ويونس بن عيينة ، وسليمان التيمي ، وسفيان الثوري ، ويحيى بن سعيد ، وابن جريج والأوزاعي وشعبة ، وعبدالله بن المبارك ، وأمثال هؤلاء من المتقنين ؟

على أن المنفرد بفن من الفنون لا يعاب بالزلل في ذميره ، وليس على المحدث هيب أن يزل في الإعراب ولا على الفقيه أن يزل في الشعر ، وإنما يجب على كل ذي علم أن يتقن فنه إذا احتاج الناس إليه فيه ، وانتقدت له الرئاسة به ؛ وقد يجتمع للواحد علوم كثيرة والله يؤتي الفضل من يشاء .

ولا أعلم أحداً من أهل العلم والأدب إلا وقد أسقط - أى أتى بالسقط وهو الخطأ - في علمه ، كالأصمعي وأبي زيد وأبي عبيدة ؛ وسيبويه والأخفش ؛ والكسائي ، والفراء ، وأبي عمرو ، والشيباني ، وكالاتمة من قراء القرآن

والأئمة من المفسرين . وقد أخذ الناس على الشعراء في الجاهلية والإسلام الخطأ في المعاني وفي الإعراب ، وهم أهل اللغة وبهم يقع الاحتجاج . فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس ؟ (١)

وبعد أن عرضنا لما أخذ المتكلمين على الحديثين ، وما دافع به الحديثون عن أنفسهم ، نتقل إلى استعراض ما أخذ أهل الحديث على المعتزلة من وجهة نظر ابن قتيبة أيضاً . وهي تتلخص فيما يأتي :

(أ) كثرة خلاف المعتزلة مما نتج عنه كثرة فرقهم ، وإذا كانت الأحاديث المختلفة هي السر في اختلاف الفقهاء كما زعموا ، فما الذي جعل المعتزلة يختلفون مع أنهم يعتمدون على العقل والنظر . ولو كان اختلاف المعتزلة في الفروع لا يتسع لهم العذر . ولكن اختلافهم في العقائد (وقد كان يجب على ما يدعون من معرفة القياس وإعداد آليات النظر ألا يختلفوا . فما بالهم أكثر الناس اختلافاً ، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين ، فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام ، والنجار يخالفهما وهشام ابن الحكم يخالفهم . ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه وله عليه تبع (٢) .

(ب) انحرافات بعض أئمتهم سواء في سلوكهم أو في آرائهم في العقيدة والفروع (٣) .

(ج) تهجئهم بعضهم على الصحابة وجرأتهم عليهم . وتجريرهم لهم ، وانتقاصهم إياهم ، كما جرح النظام أبا بكر وعمر وابن مسعود وأبا هريرة وخديفة وغيرهم (٤) .

(١) تأويل مختلف الحديث ٩٣ - ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ١٦ - ١٧ .

(٣) تأويل مختلف الحديث ٢١ - ٦٢ .

(٤) المصدر السابق ٣٤ - ٥٣ .

(د) رفض بعضهم للسنة أصلاً وعدم اعتبارها أصلاً من أصول التشريع، ورفض بعضهم خبر الأحاد وعدم اعترافه إلا بالخبر المتواتر، وقد ناقش هذين الإمام الشافعي رضى الله عنه^(١)، أما الذين قبلوا أخبار الأحاد منهم فقد اختلفوا اختلافاً كبيراً في شروط قبولها مما قد يظن معه عزوفهم عن السنة، (فتعال بعضهم يثبت الخبر بالواحد الصادق، وقال آخر: يثبت بثلاثة، لأن الله عز وجل قال: «فأولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم»^(٢). قالوا: وأقل ما تكون الطائفة ثلاثة - وغلطوا في هذا القول، لأن الطائفة تكون واحداً واثنين وثلاثة وأكثر، لأن الطائفة بمعنى القطعة، والواحد قد يكون قطعة من القوم، وقال الله تعالى: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين»^(٣) يريد الواحد والاثنين - وقال آخر: يثبت بأربعة لقول الله تعالى: «ولولا جاؤا عليه بأربعة شهداء»^(٤)، وقال آخر: يثبت باثني عشر، لقول الله تعالى: «وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً»^(٥)، وقال آخر يثبت بعشرين، لقول الله تعالى: «إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين»^(٦)، وقال آخر: يثبت بسبعين رجلاً، لقوله عز وجل: «واختار موسى قومه سبعين رجلاً»^(٧)، فجعلوا كل عدد ذكر في القرآن حجة في صحة الخبر^(٨).

(١) أنظر الرسالة ٢٦٩ - ٤٧٠، والأم ٧ / ٢٥٠ - ٢٦٣.

(٢) سورة التوبة، من الآية ١٢٢.

(٣) سورة النور من الآية ٢.

(٤) سورة النور من الآية ١٢.

(٥) سورة المائدة من الآية ١٢.

(٦) سورة الأقال من الآية ٦٥.

(٧) سورة الأعراف من الآية ١٥٥.

(٨) تأويل مختلف الحديث ٧٨ - ٧٩.

(هـ) تعسفهم في تأويل القرآن لحمله على مذاهبهم . (وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ، ويحملوا التأويل على نحلهم)^(١) .
هذا موجز لما أخذ المحدثين على المعتزلة كما عرضها ابن قتيبة ونضيف إليها ما سبق أن ذكرناه من أن أهم ظاهرة أساءت إلى المعتزلة ونفرت منهم جمهور الأمة هي محاولتهم حمل الناس على آرائهم بالقوة ، وسعيهم في قهر المحدثين على أن يعترفوا بأن كل آرائهم المخالفة للمعتزلة أخطاء توجب عليهم التوبة والاستغفار .

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن المآخذ السابقة هي ظواهر للخلاف ، أما السبب الرئيسي أو جوهر الخلاف فيجدر بنا أن نستخرجه من نشأة المعتزلة الذين أدوا دوراً هاماً في الفكر الإسلامي ، والذين كانوا من مظاهر الصحة له في النصف الأول من القرن الثاني ، حيث هالهم هذا الحشر الكبير الذي دخل في الحديث مما كان التسليم به يشوه جوهر الإسلام ، بل كان فيما دخل في الحديث دعوة صريحة إلى التجسيم والحلول والثبوتية وغيرها من الأفكار الدخيلة التي تتسرب بسرعة إلى العامة ، وتجد لها في صفوف المحدثين وبعض المشهورين في العلم أئمة يدعون إليها كقاتل بن سليمان^(٢) . ومن ثم أخذ أوائل المعتزلة يماربون هذه الأحاديث لا عن طريق السند فقط بل عن طريق العقل أيضاً ، والجملة على هذه الأحاديث تستتبع الجملة على رواياتها من المحدثين ، بل يذهب بعضهم في سرء الظن إلى غاية فيشك في الحديث كله . وفي الرواة كاهم حتى الصحابة . إن منهج السلف لم يعد يعجبهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل إذ في هذا حاجر على العقل ، ولا غناء فيه لمن يبغي محاربة أعداء الإسلام ممن لا يؤمن بالنقل - بل يتسلح بالمنطق والفلسفة والجوهر

(١) أنظر تأويل مختلف الحديث من ٨٠ وما بعدها .
(٢) يقول ابن الجوزي : (واعلم أن عموم المحدثين حملوا ظاهر ما يهلق بصفات الباري سبحانه على مقتضى الحس نشبوا لأنهم لم يخاطبوا للفقهاء) تليس إبليس^١ من ١١٣ .

والعرض ، وهكذا ظهر (العقل) في مقابلة (النقل) ، و (التأويل) مقابلاً (للتقليد) ، وظهر (التوفيق) مقابلاً (للتوقيف) و (الدراية) مقابلة (للرواية) ، وبدأ النزاع عنيفاً ، تتدخل فيه السياسة أحياناً والتنافس العلمي أحياناً أخرى ، ويوجد من الفريقين متطرفون يمدون بتطرفهم عن قصد الإسلام ومنهجه السرى ، وينسى هؤلاء وهؤلاء الغاية المشتركة بين المخلصين منهم وهى تنزيه الله سبحانه والدفاع عن الإسلام فيستغرقون في الخصومة حتى تصل بهم إلى المهاترة ، فيبالغون في التشويه والاستهزاء ويتناول كل من الطرفين الجانب السئ من خصمه فيذيعه ويجعله علماً عليه ، ويغفل فيه جانبه الوضى فيخفيه ويواريه .

لقد أطلق المعتزلة ألسنتهم في أهل الحديث . واتهمهم بالجرود والغفلة . وعدم الفطنة . (واقبرهم بالحشوية والناطقة والمجبرة . وربما قالوا الجبرية ، وسموهم الغشاء والغثر)^(١) .

ويشير كتاب المأمون الذى أرسله إلى عاملة إسحاق بن إبراهيم بخصوص محنة خلق القرآن - يشير إلى استعلاء المعتزلة وغرورهم الفكرى . من مثل قوله : (وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم ، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ، ممن لا نظر له ولا روية ، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ، ولا استضاءة بنور العلم وبرهانه ، فى جميع الأقطار والآفاق - أهل جهالة بالله وعمى عنه ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيد

(١) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ٩٦ والمقصود بالحشوية هم الذين أدخلوا كثيراً من الأسرائيليات والنرائب فى الحديث وحشروه بالموضوعات ، ويعتبر الشيعة الجمهور العظيم أهل حشو ، لأنهم قالوا إن النبى مات ولم يستخاف أحداً . (أنظر : نشأة الفكر العلمى فى الإسلام ١/٦٠١ وما بعدها) . وأصل الغشاء الزبد والوسخ الذى يجمه السيل ، والثر جمع أغثر : سفلة الناس وأرذاهم .

والإيمان به ، ونكروا عن واضحات أعلامه وواجب سيده . . لضعف آرائهم ونقص عقولهم ، وجنائهم عن التمسك والتذكر) . ويقول عن المحدثين : (ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قوالمهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة . . ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة ، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة ، فاستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال ، حتى مال قوم من أهل السمات الكاذب والتخشع لغير الله والتعسف لغير الدين إلى موافقتهم عليه ومراعاتهم على سبب آرائهم . تزيينا بذلك عندهم وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم ، فتركوا الحق إلى باطلهم ، واتخذوا دين الله وليجة إلى ضلالهم ، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم وتعدت أحكام الكتاب بهم ، على دغل دينهم ونغل أديهم ، وفساد نياتهم وبقيةهم .) (١) .

ويروى ابن قتيبة (عن عمرو بن النضر قال : مررت بعمر بن عبيد بن جاسم إليه فذكر شيئاً ، فقلت : ما هكذا يقول أصحابنا . قال : ومن أصحابك ؟ قلت أيوب ، وابن عون ، ويونس ، والتميمي . فقال : أولئك أرجاس أنجاس ، أموات غير أحياء) ثم يعلق ابن قتيبة بقوله : (وهؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم في العلم والفقهاء والاجتهاد في العبادة وطيب المطعم) (٢) .

(١) عصر المأمون ، للدكتور أحمد زريد رفاعي ج ٣ ص ٥ وما بعدها . ط . دار الكتب ١٣٤٦ هـ . وقد أنكر الاستاذ الشيخ أبو زهرة نسبة الكتب الخاصة بالمحنة إلى المأمون ورجح أنها من إنشاء أحمد بن أبي داود (أنظر ابن حنبل لأبي زهرة ص ٥٩ - ٦٠ ، والمذاهب الإسلامية له ص ٢٥٩ - ٢٦٠) ، ولا يمكن الاستاذ عبدالعزیز عبدالحق في مقدمة ترجمته لكتاب أحمد بن حنبل والمحنة ، للشرق (وائر ملفيل بازون) ، ذهب إلى غير ذلك وقال : (ولو حققنا هذا الرأي تحقيقاً تاريخياً لوجدنا في مصادرنا العربية ما ينقضه) أنظر أحمد بن حنبل والمحنة ص ٢٣ - ٢٧) وعلى الرأيين جميعاً نال الكتاب يمثل نظرة المعتزلة لأهل الحديث .

وسمى المحدثون خصومهم (أهل الباطل والكفر والفرقة) كما سبق في كتاب المأمون ، ورموهم بالبدعة والهرى والضلالة والغرور ، كما سبق في مقدمة الخطيب لكتابه (شرف أصحاب الحديث) (١)

ويدل على أن نشير إلى أن الخصومة للمتكلمين لم تكن مقصورة على أهل الحديث ، بل إن الفقهاء أيضاً لم تكن علاقتهم بالمتكلمين علاقة مودة ، ولم يكن رأيهم فيهم حسناً . ولكن البحث يدور هنا على العلاقة التي يكون أهل الحديث طرفاً فيها (٢) .

الخصومة بين المحدثين والفقهاء :

وكما نشبت الخصومة بين المحدثين وأهل الكلام نشبت أيضاً خصومة بين المحدثين والفقهاء . ولكنها كانت مقصورة على فقهاء أهل الرأي في البداية ثم أصبحت بينهم وبين عامة الفقهاء في عصور التقليد .

اتهم المحدثون فقهاء أهل الرأي بجهل السنة والرغبة عنها . والاعتزاز بالعقل وإعطائه من التقدير فوق ما يستحق . ولذلك يضعهم ابن قتيبة في صف المتكلمين فيوجه هجومه إلى هؤلاء وهؤلاء يقول : (ثم نصير إلى أهل الرأي ، فنجدهم أيضاً يختلفون ، ويقيسون ثم يدعون القياس ويستحسنون ويقولون بالشيء ويحكمون به ثم يرجعون ...) (٣) . ويقول : (ولم أر أحداً أهدأ أهدج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم ، والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم

(١) أنظر ما سبق في ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢) أنظر الانتقاء لابن عبد البر ص ٧٨ — ٨٣ حيث روى ذم الشافعي لأهل الكلام .

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٦٢ .

الخطي والمعروف بابن راهويه . وكان يقول : نذوا كتاب الله تعالى
وسنن رسوله صلى الله عليه وسلم ولزموا القياس ... (١)

والواقع أن حملة المحدثين على أصحاب الرأي - أو بعبارة مساوية ،
على أصحاب أبي حنيفة - كانت عنيفة ملتهبة ، يشوبها شيء من الجور ،
ويقودها كثير من التزم وعدم التسامح ، حتى إن بعضهم ما كانوا
يسمحون لأصحاب الرأي بالجنوس إليهم والاستماع منهم ، وقد نلتمس لهم
العذر إذا تذكرنا ما سبق أن أشرنا إليه ، من سلوك أهل الرأي طريق الجدال
والمناقشة التي قد تدفع المحدثين إلى مضايق الكلام أو مجاهله ، فيحصرون
أو يفحمون (٢) . ولكن هذا لا يعنى أننا نؤيد هذا السلوك من بعض المحدثين ،
فإن العلم الذي يحملونه مأمورون بتبليغه ، وليس لهم الحق في منعهم
من شأوا منه .

وقد ذكر لنا الخطيب بعض هؤلاء المتزمتين ، فروى عن أبي مسهر
قال : قدم علينا إبراهيم بن محمد الفزاري واجتمع الناس يسمعون منه ،
فقال لي : اخرج إلى الناس فقل لهم : من كان يرى رأى القدر فلا يحضر
مجلسنا ، ومن كان يرى رأى أبي حنيفة - فلا يحضر مجلسنا ، ومن كان يأتى
السلطان فلا يحضر مجلسنا قال : فخرجت فأخبرت الناس .

وروى أن أبا يوسف جاء إلى شريك فسأله أن يحدثه بحديث ،
فأبى شريك أن يحدثه .

(١) تأويل مختلف الحديث ٦٥ .

(٢) روى ابن عبد البر في (الانتقاء ص ٧٦) أن أحمد بن حنبل قال : ما أحد من
أصحاب الحديث إلا وللشامي عليه منة ؛ وروى مثل ذلك عن الربيع بن سليمان وعلاه بقوله :
إن أصحاب الرأي كانوا يهزأون بأصحاب الحديث حتى تعلمهم الشاذلي وأقام الحجة عليهم .

كاروى أن شريكاً قال فى مجلس تحديته : (من كان ههنا من أصحاب يعقوب فأخرجوه . قال يعنى أبا يوسف)^(١).

ويحكى أبو زرعة الرازى صورة من الصراع بين المحدثين والفقهاء ، فينقل عن بعض أصحاب الحديث أنه قال : (كنت بمصر فرأيت قاضياً لهم فى المسجد الجامع وأنا مريض ، فسمعت القاضى يقول : مساكين أصحاب الحديث ، لا يحسنون الفقه . فخبوت إليه فقلت له : اختلف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى جراحات الرجال والنساء : فأى شىء قال على بن أبى طالب ، وأى شىء قال زيد بن ثابت ، وأى شىء قال عبد الله بن مسعود ؟ فأخفم . قال عبد الله - هو ابن الحسن الهجاني الذى يروى عنه أبو زرعة - فقلت له زعمت أن أصحاب الحديث لا يحسنون الفقه ، وأنا من أحسن أصحاب الحديث سألتك عن هذه فلم تحسنها ، فكيف تنكر على قوم أنهم لا يحسنون شيئاً وأنت لا تحسنه)^(٢).

فهذه صورة فيها انتصار لأهل الحديث تبين لون نشاطهم ومجال براعتهم إذ لم يفخر المناظر بدقه استنباط أو براعة تطبيق ، بل بحفظ آثار ومعرفة اختلاف .

ولكن هلال الرأى فى الطرف الآخر ينقل صورة تبرز مكانة الفقهاء وفضلهم على أهل الحديث باستنباطهم للمعانى الدقيقة يقول هلال الرأى : (كنت اختلف إلى غندر أكتب عنه ، وكان يستثقلنى المذهب ؛ فأتيت يوماً وأصحاب الحديث عنده ، فلما رأنى أظهر استثقلاً ، وأقبل على أصحاب الحديث يمدحهم لكرامته لى . فسلمت وجلست ، فقلت : أصلحك الله : حديث صفوان بن عسال المرادى ، أن يهوديين نظر إلى النبى صلى الله

(١) أنظر هذه الأخبار فى الجامع للخطيب ، لوحة ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) شرف أصحاب الحديث ورقة ٩٣ .

عليه وسلم فقالا لإيه فقالا : نسألك عن التسع الآيات التي جاء بها موسى ، قال : فأخبرهما بها . فقالا له : نشهد أنك نبي . قال : فما يمنعكما أن تسلما ؟ قالا : نخاف أن تقتلنا يهود . فقال : نعم ، حدثني شعبة عن الحكم ، فأى شيء لصاحبك في هذا ؟ قلت : أنهما قالا : نشهد أنك نبي ، ثم رجعا إلى اليهودية فلم يجعل ذلك ردة منهما .

فالتفت إلى أصحاب الحديث فقال : أحسنون أتم من هذا شيئا ! ثم أقبل على فقال : أحب أن تلمني ، وتبسط إلي ، ثم قلت من عنده وتركته (١) . وإذا كانت الرحلة في طلب الحديث من مفاخر المحدثين وما أثرهم حيث ينتقلون في البلدان ، ويتجملون مشاق السفر وعناء الغربة من أجل العلم بالآثار وجمعها - فإن الفقهاء نازعهم في هذه المأثرة ، وادعوا أنها في كثير من الأحيان جهد ضائع ونصب لا طائل منه - وندع الرامهر مزي ينتقل لنا صورة هذا النزاع في موضوع الرحلة بين المحدثين والفقهاء : (وقال بعض متأخري الفقهاء يذم أهل الرحلة في فصل من كلام له : نبغوا فعابوا الناظرين المميزين وبدعواهم ، وإلى الرأي والكلام فندسواهم وجعلوا العلم الواجب طالبا الدوران والجولان في البلدان ، لا لتماس خبر لا يفيد طائلا ، وأثر لا يورث نفعا ، فاسهروا ليلهم ، واضمأوا نهارهم ، وأنعبوا مطيبهم ، واغتربوا عن بلادهم ، وضيعوا ماوجب عليهم من حق خلفائهم ، وعقوا الآباء والأمهات ... فهم حيارى كالأنعام ، إن سئلوا عن مسألة قالوا : هل حدثت هذا المسألة حتى نقول فيها ؟ فان قيل لهم هي نازلة ، قالوا : ما نحفظ فيها شيئا فان سئلوا عن السنن يقول خطيبهم : ما نحفظون فيمن بنى لله مسجداً ، ومن كذب على الله متممداً ، وفي أسلم سالمها الله ، وفي قوله : أما بعد .

(وقال المعارض لصاحب هذا الكلام : تهيؤوا كد الطلب ، ومعالجة السفر ، وبعولوا - أي بهتوا ودهشوا - بحفظ الآثار ومعرفة الرجال ، واختلف عليهم

طرائق الأسانيد ووجوه الجرح والتعديل، فأثروا الدعة. واستلذوا الراحة وعادوا ماجهولاء، وعلى المطامع تألفوا، وفي المآثم والحكام تنافسوا، وتباهوا في الطيالس والقلائس، ولازموا أفنية الملوكة وأبواب السلاطين ونصبروا المصايد لأموال اليتامى، والإغرة على الوقوف والأوساخ. واقتصروا على اتباع صحيف درسوها.. فإن حفظ أحدهم في السنن شيئا فمن صحيفته مبتاعة كفاه غيره مبنوثة جمعه وشرحه وتبنيته من غير دراية لها ولا دراية بوزن قتلها، فإن تعلق بشيء منها يسير، خلط الغث بالسمين، والسليم بالجريح، ثم فخم ما لفق من المسائل ماشاء، وأنها والسنن المأثورة ضدان فان قلب عليه إسناد حديث تحريفه تحريف المفتون، وصار كالحمار في الطاحون، وإن شاهد المذاكرة سمع ما ليس في وسنه الجريان فيه، فلجأ إلى الإزراء بفرسانه (١).

والواقع أن فئة ممن كانوا ينتسبون إلى الحديث كانوا يمثلون الشجرة التي أتى المحدثون من قبلها، والتي أتاحت للمتكلمين ولأهل الرأي ولكل من عادى المحدثين، أن يتسوروا حصنهم، ويتمكنوا من طعنهم، هذه الفئة كان يغلب عليها التزمث، وضيق الأفق، وسطحية التفكير، مما كان يحملها على التسرع في الحكم، ويجول بينها وبين الفهم الصحيح. كان الشافعي رضى الله عنه يتناشد مع بعض معاصريه شعر هذيل، فأتى عليه الشافعي حفظا. وقال لمن كان يتناشد معه: لا تعلم بهذا أحدا من أصحاب الحديث فإنهم لا يجتمعون ذلك (٢).

وقد جمع ابن الجوزي المآخذ التي أخذت على المحدثين والفقهاء في كتابه (نقد العلم والعلماء). ويفهم من كلامه أنه يعنى المحدثين والفقهاء في عصره، وقد تقدم نقدا شديدا، فأما المحدثون فقد ذكر أن قوم منهم (استغرقوا أعمارهم في

(١) المحدث الناصل ٥٥ - ٥٦.

(٢) الشانبي لأبي زهرة ص ٢٦.

سماع الحديث والرحلة فيه وجمع الطرق الكثيرة ، وطلب الأسانيد العالية والمتون الغربية^(١) وهؤلاء على قسمين : قسم قصدوا حفظ الشريعة بمعرفة صحيح الحديث من سقيمه . وعم مشكورون على هذا القصد ، إلا أن إبليس يلبس عليهم بأن يشغلهم بهذا عما هر فرض عين من معرفة ما يجب عليهم في أداء اللازم والتفقه في الحديث ، فإن قال قائل . فقد فعل هذا خاق كثير من السلف ، كيجي بن معين وابن المديني والبخاري ومسلم . فالجواب أن أولئك جمعوا بين معرفة المهم من أمور الدين والفقهاء فيه وبين ما طابوا من الحديث... ثم يقول عن محدثي زمانه (فترى المحدث يكتب ويسمع خمسين سنة ، ويجمع الكتب ، ولا يدري ما فيها . ولو وقعت له حادثة في صلواته لافترق إلى بعض أحداث المتفقهة الذين يترددون إليه لسماع الحديث منه . وبهؤلاء تمسك الطاعنون على المحدثين ، فقالوا : زوامل أسفار لا يدرون ما معهم ، فإن أفلح أحدهم ونظر في حديثه ، فربما عمل بحديث منسوخ ، وربما فهم من الحديث ما يفهم العاى الجاهل وعمل بذلك ، وليس بالمراد من الحديث - ثم ذكر أن بعضهم فهم من نهى الحديث عن أن يسقى الرجل ماءه زرع غيره أنه نهى عن سقى البساتين ، مع أنه نهى عن وطء الجبالى ، وفهم بعضهم من النهى عن الحلق قبل الجمعة أنه الحلق وقد كان ابن صاعد كبير القدر فى المحدثين ، لكنه لما قلت مخالطته للفقهاء كان لا يفهم جواب فتوى - ثم روى حادثة فى ذلك - ، قال المصنف : وكان ابن شاهين قد صنّف فى الحديث مصنفات كثيرة أقلها جزء ، وأكثرها التفسير وهو

(١) كان جمع الطرق وكثرة الأسانيد محل منافسة من المحدثين مهما كانت مستبكرة أو غريبة يقول الخطيب عنها : وهذه الملة هي التي انتظمت أكثر من في عصرنا من طلبة الحديث عن الفقه به واستنباط ما فيه من الأحكام . ويذكر أن أبانور كتب إلى أبي زرع الرازى يقول : لم يزل هذا الأمر فى أصحابك حتى شغلهم عنه لإحصاء عدد من كذب على متعمداً فليهم هؤلاء القوم عليه (شرف أصحاح الحديث ١١٣٠)

ألف جزء وما كان يعرف من الفقه شيئاً . وقد كان فيهم من يتنم على الفتوى بالخطأ لئلا يرى بعين الجهل ، فكان بعضهم يفتي بما يصير به ضحكة ، فمثل بعضهم عن مسألة من الفرائض فكتب في الفتوى : تقسم على فرائض الله سبحانه وتعالى . وقد رأينا في زماننا من يجمع الكتب منهم ويكثر السماع ولا يفهم ما حصل ، ومنهم من لا يحفظ القرآن ولا يعرف أركان الصلاة ، فتشاغل هؤلاء على زعمهم بفروض الكفاية عن فرض الأعيان ، وإيثار ما ليس بهم على المهم من تلبس إبليس .

القسم الثاني : قوم أثاروا سماع الحديث ولم يكن مقصودهم صحيحاً ، ولا أرادوا معرفة الصحيح من غيره بجمع الطرق - وإنما كان مرادهم العوالم والغرائب فثأفروا البلدان ليقول أحدهم : لقيت فلانا ، ولي من الأسانيد ما ليس لغيري ، وعندى أحاديث ليست عند غيري .

ومن تلبس إبليس على أصحاب الحديث قدح بعضهم في بعض ، طلباً للتشفي ويخرجون ذلك مخرج الجرح والتعديل ، الذي استعمله قدماء هذه الأمة للذب عن الشرع ، والله أعلم بالمقاصد ، ودليل خبث مقصد هؤلاء سكوتهم عن أخذوا عنه . وما كان القدماء هكذا ، فقد كان علي بن المديني يحدث عن أبيه ، وكان ضعيفاً ، ثم يقول : وفي حديث الشيخ ما فيه (۱) .

وأما الفقهاء فيسرد ابن الجوزي ما يؤخذ عليهم وما به يلامون ، وينقدمهم بقوله : (كان الفقهاء في قديم الزمان هم أهل القرآن والحديث ، فما زال الأمر يتناقص حتى قال المتأخرون : يكفينا أن نعرف آيات الأحكام من القرآن وأن نعتد على الكتب المشهورة في الحديث ، كسنن أبي داود ونحوها ؛ ثم استهانوا بهذا الأمر أيضا ، وصار أحدهم يحتاج بآية لا يعرف معناها ؛ وبحديث لا يدري أصحح هو أم لا ، وربما اعتمد على قياس

(۱) نقد العلم والعلماء ، أو تلبس إبليس ص ۱۱۸ - ۱۱۴ .

يعارضه حديث صحيح ولا يعلم لقلة التفاته إلى معرفة النقل . وإنما الفقه استخرج من الكتاب والسنة ، فكيف يستخرج من شيء لا يعرفه ، ومن القبيح تعليق حكم على حديث لا يدري أصحيح هو أم لا .

ومن تلبس إبليس على الفقهاء أن جل اعتمادهم على تحصيل علم الجدل ويلبسون بزعمهم تصحيح الدليل على الحكم والاستنباط لدقائق الشرع وعلل المذاهب . ولو صححت هذه الدعوى منهم لتشاغلو بجمع المسائل ، وإنما يتشاغنون بالمسائل الكبار لينسج فيها الكلام ، فيتقدم المناظر بذلك عند الناس في خصام النظر ، فهم أحدهم ترتيب المجادلة والتفتيش على المناقضات ، طلباً للمفاخرات والمباهاة ، وربما لم يعرف الحكم في مسألة صغيرة تعم بها البلوى .

ومن ذلك لإيثارهم للقياس على الحديث المستدل به في المسألة ليتسع لهم المجال في النظر ، وإن استدل أحد منهم بالحديث هجن . ومن الأدب تقديم الاستدلال بالحديث .

ومن ذلك أنهم جعلوا النظر جل اشتغالهم ، ولم يمزجوه بما يرقق القلوب من قراءة القرآن وسماع الحديث وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه . ومعلوم أن القلوب لا تخشع بتكرار إزالة النجاسة والماء المتغير ، وهي محتاجة إلى التذكار والمواظب لتنهض لطلب الآخرة (١) .

من نتائج صراع المحدثين مع الفقهاء والمتكلمين :

هذه هي أهم مظاهر النزاع بين المحدثين وخصومهم من المتكلمين والفقهاء ، وقد أسفرت هذه الخصومة عن نتائج ، كان أهمها مايلي :

أولاً: كان اتهام المحدثين بقلة الفقه وكثرة التصحيف والاشتغال بالافينيد من جمع الغرائب والشواذ وغير ذلك - سبباً في أن يتنبه المحدثون للدخلاء عليهم من الطائفة السطحيين، فحذروا منهم وحاولوا تأديبهم وتشقيفهم، ليسدوا الشغرة التي يؤتون منها. وكان هؤلاء الطلبة قد زاد عددهم زيادة ملحوظة منذ القرن الثاني: يقول أنس بن سيرين، مبيناً ضخامة عددهم، ومشيراً إلى قلة الفقهاء منهم: (أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قدفة تمهوا) (١)

هذا العدد الكبير في الكوفة - ومثلها غيرها من الأمصار قد اتخذ الحديث صناعة يربيه ويتفاخر أفراده بكثرة الشيوخ، ويتنافس بكثرة الطرق ويتكسب به، دون عناية بحسن الفهم أو صالح العمل - هذا الصنف من الطائفة هو الذي أساء إلى الحديث وإلى المحدثين، فكان من الطبيعي أن يتنبه إليهم المحدثون، وأن يسكون إعلان الحرب عليهم أول وسائل الدفاع عن أنفسهم، وبخاصة أنه كان لهذا الصنف من الطلبة سلف منذ عصر الصحابة، فقد (نظر عبد الله بن عمر إلى أصحاب الحديث وزحامهم فقال: شتمت العلم وذهبت بنوره، لو أدركنا وإياكم عمر بن الخطاب لأوجعنا ضرباً) (٢) ونتج عن الحملة عليهم ومحاولة إصلاحهم التأليف في علوم الحديث.

فابن قتيبة مع حسن بلائه في الدفاع عن أهل الحديث لا يسمعه إلا أن يهاجم هذه الفئة بقوله: (على أنا لا نخجل أكثرهم من العدل في كتبنا في تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا، والتفقه بما جمعوا، وتهاقهم على ضلبي الحديث من عشرة أوجه وعشرين وجهاً - وقد كان في الوجه الواحد الصحيح مقنع لمن أراد الله عز وجل بعلمه - حتى تنقضى أعمارهم، ولم يحلوا من ذلك إلا بأسفار أتعبت الطالب، ولم

(١) المحدث الفاضل من ٣٧٢.

(٢) شرف أصحاب الحديث، ورقة أ، ب

تنفع الوارث . فمن كان من هذه الطبقة فهو عندنا مضيع لحظه ، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه (١) .

ويؤلف الرامهرمزي كتابه في علوم الحديث (المحدث الفاصل بين الراوى والواعى) ويشير العنوان إلى الفرق بين الراوى المجرد ومن يجمع إلى الرواية الوعى والدراية، ويؤكد الرامهرمزي هذا الفرق عندما بين أن الراوى المجرد قد يسيء إلى أهل الحديث (قال القاضى : وليس للراوى المجرد أن يتعرض لما لا يكمل له ، فإن تركه مالا يعنيه أولى به وأعذر له ، وكذلك سبيل كل ذى علم . وكان حرب بن اسماعيل السيرجاني قد أكثر السماع وأغفل الاستبصار . فعمل رسالة سماها (السنه والجماعة) تعجرف فيها . واعترض عليها بعض الكتبة من أبناء خراسان ممن يتعاطى الكلام ، ويذكر بالرياسة فيه والتقدم ، فصنف فى ثلب رواة الحديث كتابا تلفظ فيه من كلام يحيى بن معين وابن المدينى ، ومن كتاب التدليس للكرائيسى ، وتاريخ ابن أبى خيثمة ، والبخارى - ما شنع به على جماعة من شيوخ العلم ، خلط الغث بالسمين . والموثوق بالظنين . . ولو كان حرب مؤبداً مع الرواية بالفهم لأمسك من عنانه ودري ما يخرج من لسانه (٢) .

وتشير القصة السابقة إلى سبب تأليف هذا الكتاب ، وقد صرح المؤلف بغرضه من هذا التأليف فى مقدمته حيث قال : (اعترضت طائفة من يشنا الحديث ويبغض أهله فقالوا بتنقص أصحاب الحديث والازراء بهم ، وأسرفوا فى ذمهم والتقول عليهم وقد شرف الله الحديث وفضل أهله . .) (٣)

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦

(٢) المحدث الفاصل ١٤٣ - ١٤٥

(٣) المحدث الفاصل ص ١ - ٣

ويوجه الخطاب إلى المحدثين ناصحاً لهم: (فتمسكوا - جبركم الله - بحديث نبيكم صلى الله عليه وسلم ، وتبينوا معانيه ، وتفقهوا به ، وتأدبوا بأدابه ، ودعوا ما به تعيرون من تتبع الطرق وتكثير الأسانيد ، وتطلب شواذ الأحاديث وماداسه المجازين ، وتبلبل فيه المتفلون ، واجتهدوا في أن توفوه حظه من التهذيب والضبط والتقويم ، لتشر فوابه في المشاهد ، وتنطلق ألسنتكم في المجالس) (١).

إن كتاب (المحدث الفاضل) من أقدم الكتب في علوم الحديث إن لم يكن أقدمها على الإطلاق ، فإذا وقعت الإشارة في مقدمته وفي مواطن منه إلى أن سبب التأليف كان طعن المتكلمين في أهل الحديث ، وأن هنا الكتاب دعوة إلى الوعي والفهم وترك ما يعاب به أهل الحديث ، إذا كان ذلك كذلك كان لنا أن نستنتج أن التأليف في علوم الحديث كان من نتائج الخصومة بين المحدثين والمتكلمين دفاعاً عن المحدثين وإرشاداً لهم ، وأن أغلب مرضعاته كان منبعثاً عن قضايا علمية ماجت بها عصور التأليف وثارَت فيها مناقشات بين المحدثين وغيرهم .

وبما يؤكد ذلك أن الخطيب - وهو من أحسن التأليف في علوم الحديث وله فيها كتب قيمة - صرح في كتابه (شرف أصحاب الحديث) بأن الدافع إلى تأليفه هذا الكتاب هو تهجم المتكلمين على أهل الحديث كما سبق (٢) ثم يؤلف كتابه (الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع) ويشير في مقدمته إلى كتاب (شرف أصحاب الحديث) وأنه كان قد ذكر في هذا الكتاب فضل المتبعين لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم والمجتهدين

(١) المحدث الفاضل من ١ - ٣

(٢) أنظر ص ٩٥ من هذا البحث

في طلبها ، ثم يبين غرضه من تأليف كتابه الثاني فينعي على كثير من المنتسبين للحديث سوء أدبهم وقلة فهمهم وسوء عنايتهم بالشمافة الإسلامية ، وأن تأليفه هذا الكتاب إنما هو لإرشادهم وتأديبهم ويقول : (ولسكل علم طريقة ينبغي لأهله أن يسلكوها ، والآن يجب عليهم أن يأخذوا بها ويستعملوها ، وقد رأيت خلقا من أهل هذا الزمان ينتسبون إلى الحديث ، ويعدون أنفسهم من أهله المتخصصين بسماعه ونقله ، وهم أبعد الناس مما يدعون ، وأقلهم معرفة بما ينتسبون ، يرى الواحد منهم إذا كتب عددا قليلا من الأجزاء ، واشتغل بالسماع برهة يسيرة من الدهر أنه صاحب حديث على الإطلاق ، ولما يجهد نفسه ويتعبها في طلبه ، ولا الحقته مشقة الحفظ لصرفه وأبوابه .

وهم مع قلة كتبهم له وعدم معرفتهم به أعظم الناس كبرا وأشد الخلق ثيها وعجبا ، لا يراعون لشيخ حرمة ولا يوجبون لطالب ذمة ، خلاف ما يقتضيه العلم الذي سمعوه ؛ وضد الواجب مما يلزمهم أن يفعلوه . وقد وصف أمثالهم بعض السلف - ثم روى بسنده عن حماد بن سلمة قال : لا ترى صناعة أشرف ولا قوما أسخف ، من الحديث وأصحابه . والواجب أن يكون طلبة الحديث أكمل الناس أدبا . .) ثم يقول مبينا موضوعات كتابه : (وأنا أذكر في كتابي هذا بمشيئة الله ما بنقله الحديث وجماله حاجة إلى معرفته واستعماله ، من الأخذ بالخلايق الزكية ؛ والساوك للطرائق الرضية في السماع والحمل والأداء والنقل ، وسنن الحديث ورسومه ؛ وتسمية أنواعه وعلومه)^(١) .

إن فيما كتبه الرامهر مزي وفيما كتبه الخطيب في كتبه (تقييد العلم) و (الكفاية) و (الجامع) إرساء لأصول علم الحديث ، وبيانا لقواعده

وآدابه ، وفيها فصول هامة في كيفية كتابة الحديث ، وفي تجويد الخط ووجوب الإعجام والشكل حذراً من التصحيف ، ووجوب المعارضة بالكتاب للتصحيح وإزالة الشك والارتياب وعقد الخطيب فصلاً في كتابه (الجامع) نص فيه على (بعض أخبار أهل الوهم والتحريف ، والمحفوظ عنهم من الخطأ والتصحيف) (١) . ونقل عنهم صوراً مما حرفوه في السند ، ثم عقد فصلاً آخر بعنوان (من صحف في متون الأحاديث) (٢) ويعقد الراهب رمزي فصلين لبيان فضل من جمع بين الرواية والدراية وأن من الرواة من تشبهه أسماؤهم أو كناهم ، وهؤلاء محل إشكال ، فإن منهم الثقة والضعيف ، ويزداد الإشكال إذا كان في عصر واحد أو يروون عن شيخ واحد ثم يقول في نهاية الفصل الخاص بالمشكلة أسماؤهم أو كناهم ، مشيداً بأهل الحديث ناعياً على من يجعل هذا الباب ممن يلتسب إلى الحديث دون أن يعد له عذته : (فهذا باب من العلم جسيم ؛ مقصور علمه على أهل الحديث الذين نشأوا فيه وعنوا به صغاراً ؛ فصار لهم رياضة ؛ ولا يلحق بهم من يتكلفه على الكبر... وأى شيء أقبح من شيخ لنا يتصدر منذ زمان ؛ كتب بخطه ؛ وكيع عن شقيق عن الأعمش ؛ نحواً من عشرين حديثاً بفتح القاف فيها كلها ؛ وينقطها ويحلقها ، ولا يعرف سفين (سفيان) من شقيق ؛ ولا يفرق بين عصريهما ولا يميز عصر وكيع من عصر كبراء التابعين والمخضرمة ؛ ثم هو مع ذلك إذا تكلم أشار بإصبعه ، وإذا أفتى في بلوى أغمض تكبراً عيديه) (٣) .

إن طلبة الحديث ممن لافقه لهم ولا ثقافة قد لاقوا مقاومة عنيفة من المحدثين وبأوا بقسط وافر من الذم ؛ حتى أن أئمة من أهل الحديث كرهوا الاشتغال برواية الحديث وندموا على ما أسمعوه لطلبهم عندما لمسوا سوء

(١) لوحة ٥٩ .

(٢) لوحة ٦٣ .

(٣) المحدث الفاضل ١٤١ - ١٤٢ .

مستورى هؤلاء الطلبة العلى والسلوكى ، يقول الخطيب : (وكان جماعة من السلف يحسبون فى بذل الحديث ويتالفون الناس عليه ، ثم جاء عنهم كراهة الرواية عندما رأوا من قله رعاية الطلبة وإبرامهم فى المسألة ، وإطراحمهم حكم الأدب) (١) . وقد عقد الخطيب فصلا ساق فيه أقوال بعض أئمة الحديث عندما أضجرهم الطلبة وساء أدهم (٢) . فروى (عن الحسن قال : تعلموا ، فإن يجازيكم الله على العلم حتى تعملوا ، فإن السفهاء همتهم الرواية ، وإن العلماء همتهم الرعاية) (٣) و (قيل لسفيان : من الناس ؟ قال : العلماء . قيل : من السفلة ؟ قال : الظلمة . قيل : فمن الغوغاء ؟ قال : الذين يكتبون الحديث يأكلون به أمرا الناس) (٤) . وأشرف الليث بن سعد على أصحاب الحديث فرأى منهم شيئا فقال : (ما هذا ؟ أنتم إلى يسير من الأدب أحوج منكم إلى كثير من العلم) (٥) ، وقال مغيرة بن مقسم الضبى : (كان خيار الناس يطلبون الحديث فصار اليوم شرار الناس يطلبون الحديث ، لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما حدثت) (٦) .

ويعلق الخطيب على هذه الجملة مبينا سببها فيقول : (طلبة العلم على طبقات ، وربما حضر عند العالم من كتبة الحديث من لم تطل مدته فى طلبه فيتأدب بأدبه ، وكان منيرة - والله أعلم - قد رأى بعض أولئك فى مجلسه فشاهد من سوء أدبه وقبح عشرته ما أغضبه فقال هذا القول . وليس تكاد مجالس العلم تخلو من حضور من ذكرنا وصفه (٧) ويهاجم الخطيب كتبة الحديث هؤلاء فيقول :

-
- (١) الجامع للخطيب لوحة ٤٢ ع ٤٢٠ .
 - (٢) المصدر نفسه لوحة ٤ .
 - (٣) المصدر نفسه لوحة ٥ شمال .
 - (٤) المصدر نفسه (٤) ع ٤٢٠ .
 - (٥) شرف أصحاب الحديث ١١٠ أ .
 - (٦) المرجع نفسه ١١ .
 - (٧) المرجع نفسه ١١٠ ب .

(وأكثر كتبة الحديث في هذا الزمان بعيد من حفظه وخال من معرفة فقهه، لا يفرقون بين معال وصحيح ولا يميزون بين معدل ومجروح، ولا يسألون عن لفظ أشكل عليهم رسمه . . .) (١).

وكتبة الحديث هؤلاء هاجمهم ابن الجوزي، كما سبق، وهاجمهم الذهبي، بما يدل على أن حملة المحدثين عليهم، ومحاولة إرشادهم وتأديبهم لم تنقطع ولم تفلح أيضاً في القضاء عليهم، وأنهم أساءوا إلى المحدثين في كل العصور حتى أصبحوا في عصر الذهبي هم المحدثين، فيهاجمهم بقوله: (وأما المحدثون فغالبيهم لا يفهمون، ولاهمة لهم في معرفة الحديث ولا في الدين به، بل الصحيح والموضوع عندهم بنسبة؛ وإنما همتهم في السماع على جهالة الشيوخ . . .) (٢).

ثانياً: وكما كان التأليف في علوم الحديث نتيجة الخصومة بين المحدثين وغيرهم كان ظهور المؤلفات في التصحيح وفي مختلف الحديث ومشكلة وناسخه ومسنوخه من نتائج هذه الخصومة أيضاً؛ كل ذلك ليكون لدى طالب الحديث ثقافة تجمع إلى الرواية الوعى والدراية فلا يجد مهاجموهم ثغرة ينفذون منها إليهم. فيؤلف الشافعي في اختلاف الحديث؛ وابن قتيبة في مشكل الحديث كتابة (تأويل مختلف الحديث) ويؤلف الطحاوي في اختلاف الحديث كتابه (شرح معاني الآثار) ويشير في مقدمته إلى بعض أسباب تأليفه: سألتني بعض أصحابنا أن أضع له كتاباً أذكر فيه الآثار المسأورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأحكام التي يتوهم أهل الالحاد والضعفة من أهل الإسلام أن بعضها ينقض بعضها لقلة عليهم بناسخها ومسنوخها . . .) كما يؤلف كتابه (مشكل الآثار) ويحییء بعض العلماء إلى الأحاديث الموهمة للتشبيه فيفرد بها بالتأليف كما صنع أبو بكر محمد بن الحسين

(١) صفعات البرهان للكوثرى ص ١٠، نقلاً عن الفقيه والمتفقه للخطب .

(٢) صفعات البرهان للكوثرى ص ٩، نقلاً عن زغل العلم للذهبي .

ابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) في كتابه (مشكل الحديث وبيانه) ، ويقول في مقدمته أنه ذكر في كتابه (ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يورهم ظاهره التشبيه ، مما يتسلى به الملاحدون على الطعن في الدين ، وخصوا بتقبيح ذلك الطائفة التي هي الظاهرة بالحق لسانا وبيانا ، وقهرا وعلوا وإمكانا ، الظاهرة عقائدها من شرائب الأباطيل وشرائئ البدع والأهواء الفاسدة ، المعروفة بأنها أصحاب الحديث)^(١) . وكذلك ألف السيوطي كتابه (تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه)^(٢) .

وإلى عهد قريب كانت الخصومة في الأحاديث المشككة تدفع بعض الغيورين للتصدى لدفع اعتراضات العقلية الحديثة على بعض الروايات التي يظنونها مناقضة لبعض الحقائق العلمية من طيبة وفلسكية وغيرها ، فوجد عبدالله بن علي النجدي القيصمي قد ألف كتابا سماه (مشكلات الأحاديث النبوية وبيانه) ذكر فيه قرابة ثلاثين حديثا ، وصدده بقوله : (يحتوي هذا الكتاب على الأحاديث النبوية التي استشكلتها العلوم الحديثة من طبيه وجغرافية وفلسكية وحسية الخ . وفيه بيانها بنفس العلوم الحديثة)^(٣) .

ثالثا : الحملة على الرأي والقياس كانت أثرا من آثار هذه الخصومة ورد فعل لمهاجمة المتكلمين والفقهاء أهل الحديث . ولم يفرق المحدثون - في صولة هجومهم - بين الرأي في العقيدة والرأي الفقهي ، ولا بين الرأي الحمود والرأي المذموم ، فاندفعوا في حملتهم على المتكلمين وعلى فقهاء أهل الرأي وسددوا طعناتهم إلى القياس ، حتى انتهى بهم الأمر إلى إنكاره ، فنشأ أهل الظاهر ، الذين يمثلون الجانب المتطرف من المحدثين ، كطرف مقابل

(١) مشكل الحديث لابن فورك ص ٣ ط . الهند سنة ١٣٦٢ .

(٢) مخطوط دار الكتب برقم ٥٥ مجاميع حديث .

(٣) انظر في اختلاف الحديث ومشكله : (أبو جعفر اللخاوي وأثره في الحديث)

ص ٢٧١ وما بعدها .

للبالغين في استعمال القياس ، وحتى أدى الأمر بالمحدثين في عصر الخطيب إلى أن يغفلوا فقه الحديث فيقول متذمرا منهم : (. . كل ذلك لقلة بصيرة أهل زماننا بما جمعه ، وعدم فقههم بما كتبه وسمعه ، ومنعهم نفوسهم عن محاضرة الفقهاء ، وذمهم مستعمل القياس من العلماء ، لسماعهم الأحاديث التي تعلق بها أهل الظاهر في ذم الرأي والنهي عنه والتحذير منه ، وأنهم لم يميزوا بين محمود الرأي ومذمومه ، بل سبق إلى نفوسهم أنه محظور على عمومهم . . .) .

رابعا : اهتمام الفقهاء بالحديث وعنايتهم به ، حتى يدفعوا عن أنفسهم ما يهيمهم به المحدثون ، من جهل بالحديث ، أو عزوف عنه فنجد أبا يوسف القاضي ومحمد بن الحسن - صاحبي أبي حنيفة يقبلان على رواية الحديث ويقتدى بهما في ذلك أبو جعفر الطحاوي حتى جمع بين إمامة الحديث وإمامة الفقه وكان من نتيجة ذلك أن حدث شيء من التقارب بين المحدثين والفقهاء .

خامسا : ومن النتائج الهامة التي أسفر عنها الصراع بين المحدثين وخصوصهم - بروز فقه المحدثين وظهوره إلى الوجود ، مستقلا عن مذاهب الفقهاء متميزا عنهم ، شاقا لنفسه طريقا لا تتسب لأحد غير المحدثين .

أما المراحل التي مر بها هذا الفقه ، والأشخاص الذين أسهموا في بنائه - فهو موضوع الفصل التالي .

الفصل الثالث

فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث

أثبتنا فيما تقدم أنه لم يكن هناك فرق بين المحدث والفقهاء في عصر الصحابة والتابعين ، وأن البحث عن الحديث كان يعنى في نفس الوقت البحث عن الأحكام الفقهية ، غاية الأمر أن فريقاً من الصحابة والتابعين أكثر وأمن رواية الحديث ، وأن آخرين منهم أكثروا من الفتوى ، وقد عد ابن عبد البر في جملة المفتين برأيهم كل المعروفين من التابعين في مختلف الأمصار^(١) وكذلك فعل ابن القيم تبعاً لابن حزم^(٢). وكان هذا المزج بين المحدث والفقهاء معروفاً حتى عصر عمر ابن عبد العزيز. إذ يروى ابن سعد أن عمر بن عبد العزيز لما قدم المدينة واليا عليها دعا عشرة نفر من فقهاء البلد، أو قال لهم : (إني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه. ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم أو رأي من حضر منكم فإن رأيتم أحد يتعدى أو يبلغكم عن عامل لي ظلالة : فأخرج بالله على أحد يبلغه ذلك إلا بلغتني. فجزوه خيراً وافترقوا)^(٣) هؤلاء الفقهاء العشرة يذكرون أيضاً كرواة للحديث . على اختلاف بينهم قلة وكثرة من الحديث أو الإفتاء .

وقلة الفتوى أو كثرتها قد ترجع إلى عوامل نفسية. تدفع بعض العلماء إلى

(١) انظر : جامع بيان العلم ٦١/٢ - ٦٢

(٢) انظر : أعلام الموقعين ٢٥/١ - ٣٠

(٣) البيهقي لابن سعد ٥/ ٢٤٥ - ١٦٦ ، ومنهم عروة بن الزبير ، وسليمان

ابن جابر والقاسم بن محمد وغيرهم

الإكثار من الفتوى لثقتهم بأنفسهم . واطمئنانهم إلى سلامة مسلكهم استناداً إلى أن الشرع أشاد بالعقل ومنحه قدراً من الحرية ، ووعده بأن يثيبه على إجتهاده في حالتى الصواب والخطأ . على حين تدفع هذه العوامل آخرين منهم إلى الانقباض عن الفتوى خوفاً من الخطأ وتحرراً من الزلل وتورعاً عن أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام .

وقد يكون مصدر القلة والكثرة في الفتوى هو العامل العقلى ، الذى يتيح لبعض الناس أن يجاوزوا الالفاظ إلى ما وراءها من المعانى ، وأن يصل الأسباب بالنتائج ، ويربط الجزئيات بالمشابهة ويدر جهات تحت الكللى الذى يشملها ، مستوحياً روح التشريع فى كل ذلك ، على حين أن بعض الناس لم تؤثر لهم من أهيم العقلية لمثل ذلك ، أو لم يستعملوا من أهيم العقلية ولم يوجهوا هذه الوجهة . إن بعض الناس قد يستطيع حفظ الكثير من النصوص ، ولكنه لا يعرف كيف يستخدمها ، وصدق القائل : قد يستطيع الإنسان أن يكون تلميذاً من غير أن يقدر أن يكون أستاذاً (١) . بل صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أشار إلىهم بقوله : « نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » . ويعلق الشافعى على هذا الحديث بقوله : (دل هذا الحديث على أنه قد يحمل الفقه غير فقيه ، يكون له حافظاً ، ولا يكون فيه فقيهاً) (٢) .

كما أشار عليه الصلاة والسلام إلى أصناف حملة العلم ، فى قوله الذى قسم فيه الناس تبجاً لاختلاف استجاباتهم لدعوته : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم

(١) أنظر : المدخل إلى علم أصل الفقه للدكتور محمد معروف الدوليبى ص ١٠٢ .

(٢) الرسالة للشافعى ص ٤٠١ ، ٤٣ .

كشلت الغيث الكثير أصاب أرضاً فكان منها نقيية قبيلات الماء فأنبئت الكلا* والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس، فشرى بوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً* فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثنى به الله فعمل وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به، (١).

قال ابن حزم في هذا الحديث: جمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شيء، فالأرض الطيبة النقيية هي مثل الفقيه الضابط لما روى، الفهم المعاني التي يقتضيه اللفظ النص، المنتبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص - حكم القرآن وسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أما الأجادب الممسكة للماء التي يستقى منها الناس فهي مثل الطائفة التي حفظت ما سمعت أو ضبطته بالكتاب، وأمسكته حتى أدته إلى غير ما غير مغير ولم يكن لها تلبه على معاني ألفاظ ما روت، ولا معرفة بكيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنة التي رويت لكن نفع الله تعالى بهم في التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك. فقد أئذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بهذا إذ يقول « فرب مبلغ أوعى من سامع »، وكما روى عنه عليه السلام أنه قال: « فرب حامل فقه ليس بفقيه ». قال أبو محمد: فمن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء. بل هو محروم معذور أو مستخوط. بمنزلة القيعان التي لا تنبت الكلاً ولا تمسك الماء).

وبحكم هذا الاختلاف الفطري في الإنسان. وهو الاختلاف الذي أكده ما قدمناه من نصوص - وجد من المحدثين من نظر فيما جمع. ودرى ما يحمله

(١) البخاري بحاشية السندي ١٦/١ - ١٧.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٣٩/١ - ١٤٠.

سواء من ناحية الأسانيد والحكم عليها. أو من ناحية الألفاظ وضبطها. أو ناحية المعاني وما يستنبط منها. فبلغوا بذلك مرتبة الفقه. كما وجد منهم من لم يحظ بهذه الرتبة.

روى ابن القيم أن مالكا، وعبد العزيز بن أبي سلمة، ومحمد بن إبراهيم بن دينار، وغيرهم كانوا يختلفون إلى ابن هرمرز: فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجايبهما، وإذا سأله ابن دينار وذووه لا يجيبهم، ولما عاتبه ابن دينار في ذلك أجابه بقوله: (إني قد كبرت سني ودق عظمي، وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مثل الذي خالطني في بدني. ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان، إذا سمعاني حقا قبلاه. وإن سمعنا خطأ تركاه. وأنت وذووك ما أجبتمكم به قبلتموه) (١)

وروى ابن عبد البر أن (مطر الوراق) سأله رجل عن حديث فحدثه به، فلما سأله عن تفسيره قال لا أدري إنما أنا زاملة) (٢)

وعلى قدر ما كان أمثال مطر هذا قليلين في القرن الأول، حيث كان القصد إلى الفقه من أول الأمر عند رواية الحديث - أخذ عددهم في الزيادة المطردة منذ القرن الثاني، حيث أصبحت رواية الحديث وجمع طرقه هو السمة التي تجمع بينهم، والشغل الذي يهمهم، وحيث ساءم كثير منهم بالفصل بين الفقه والحديث:

(١) أعلام الموقعين ٢/٢٩٩ - ٣٠٠

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٣/١٢٧. ومطر الوراق هو بورجاه السلي، مولى على، سكن البصرة وروى عن ع-ك-رمة، وعطاء وعبدرو بن دينار، وغيرهم روى عنه الحمادان: حماد بن زيد، وحماد بن أبي سلمة، وسعيد بن أبي عمرو، وغيرهم. كان يجيب بن سعيد اللقطن يصف حديثه عن عطاء. توفي سنة ١٢٨ أو ١٢٩ هـ. (تهذيب التهذيب ١٠/١٦٧ - ١٦٩)

فعلی المحدث أن يجمع المادة؛ وعلى الفقيه أن يستعملها، ويبين خصائصها، والنسب التي تتألف منها، وذلك هو تشبيه الأعمش في قوله لأبي حنيفة: (أنتم الأطباء ونحن الصيادلة) (١).

ويبين الثوري أنه ليس كل من حمل الحديث يمكن أن يستفاد منه العلم بالأحكام، فينصح أحد تلامذته بقوله: (خذ الحلال والحرام من المشهورين في العلم؛ وما سرى ذلك فمن المشيخة) (٢) وهكذا يضع الثوري (الشيخ) في مقابلة المشهورين في العلم.

ويبدو أن لفظ (الشيوخ أو المشيخة) صار اصطلاحاً يطلق على غير الفقهاء من المحدثين كما سبق في عبارة الثوري، وكما روى عن وكيع بصورة أوضح وأكثر تحديداً، حيث استعمل (الشيوخ) في مقابلة (الفقهاء)، أو (الشيخ) في مقابلة (الفقيه): فقد سأل وكيع بعض من في مجلسه مختبراً لهم، فقال: الأعمش أحب إليكم عن أبي وائل عن عبدالله، أو سفيان عن منصور عن علقمة عن عبد الله؟ فردوا عليه: (الأعمش عن أبي وائل أقرب). فقال: الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ. وسفیان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله فقيه عن فقيه عن فقيه (٣).

ومما يدل على تسليم الفقهاء بفكر التخصص في الحديث أو الفقه قول الإمام الشافعي للمحدثين فيما رواه أحمد بن حنبل: (أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني، فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني، إن يكن كوفياً أو بصرياً أو شامياً أذهب إليه إذا كان صحيحاً) (٤).

(١) أنظر جامع بيان العلم ٢/١٣٠ - ١٣١ وروى أن الأعمش قاله لأبي يوسف.

(٢) المحدث الفاضل ص ٣٣٣، ٢٤٤.

(٣) المحدث الفاضل ص ٧٤.

(٤) الاتقاء لابن عبد البر ص ٧٥.

وكما تميزت صناعة الحديث وتفرعت فنونها وتكامل نضجها بعد عن
الفقه، وقل الفقهاء من المحدثين تدريجياً، واستهدفت الحملات خصومهم حتى كان
عصر ابن حنبل حيث بلغ الصراع إلى غايته، ومع ذلك فالمحدثون منصرفون
عن الفقه، فقال: (كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحيى بن معين
وأصحابنا، فكنا نتذاكر الحديث عن طريق وطريقين وثلاثة، فأقول:
ما مراده؟ ما فقهه؟ فيقفون كلهم إلا أحمد بن حنبل) (١)

وفي عصر أحمد بن حنبل، وبتأثير التيارات النقدية، ووحدة الصراع الفكري
وعنف محنة خلق القرآن وصلابة أحمد بن حنبل فيها - برزفته المحدثين، ووجد
التربة الصالحة لنموه ونضجه .

ولئن كانت محنة خلق القرآن حدثاً كبيراً في الإسلام فقد كانت نقطة تحول
كبير في حياة ابن حنبل الفكرية، كما كان لها أثر بالغ في تكامل المحدثين والتفافهم
حوله، وتعصبهم على غيرهم، وقد شاركت هذه المنحة بسهم وافر في ظهور فقهم،
أو كانت السبب المباشر في إعلان اللون الفقهي الخاص بهم، يشبتون به وجودهم،
ويحققون فيه ذاتهم، ويؤكدون استقلالهم، وإن وجد فيمن سبقهم الجذور التي
أمدته بالغذاء، وهيأت له أسباب الحياة .

إن أحمد بن حنبل قبل المحنة لم يكن له منهج فقهي متميز ولعل تقسيم حياته
إلى فترتين تفصيل المحنة بينهما، يوضح كثير أمن التناقض فيما يروى عنه من الأخبار
حول الرأي والأخذ به: فعلى حين يروى عنه النصح بكتابة رأى الشافعي أو ما لك
أو الأخذ برأيها (٢) - إذا به يروى عنه التحذير من كتابة الرأي، لا فرق بين

(١) ابن حنبل لأبي زهرة ص ١٤ .

(٢) انظر: الانتقاء ص ٧٦ وتقدمة كتاب الجرح والتعديل ص ١٦ ، أعلام

رأى مالك والشافعي وسفيان وغيرهم، بل كان ينكر على مالك تصديف المرطأ،
ويقول: ابتدع ما لم تفعله الصحابة (١).

ولكن تأثير ابن حنبل في المحدثين بعد المنحة كان عظيماً، فقد صار رمزاً لهم
وبطلاً يملأ قلوب الناس وأسماعهم، ونجماً يشد إليه أبصارهم وتمتد إليه أعناقهم،
فسعت إليه الإمامة والصدارة وأصبح مرجعاً لأمور الدين تحترم كتابته وتقدم
فتواه ولعله لم يرد انفس ما صار إليه، ولكن هكذا صار.

وقد سبق قول بشر الحافي في أن أحمد بعد المنحة (صار زعيم حزب عظيم
من أحزاب الإسلام) وقد يقال إن المقصود من إطلاق (حزب) هو زعامة
الإمام ابن حنبل لأهل السنة، في مقابلة المعتزلة، ولكن هذا لا يمنع من أن يفهم
من العبارة زعامة أحمد لأهل الحديث، وأنهم المعنيون بكلمة (حزب)،
ويرشح لهذا الفهم أن ابن عبد البر قد أثبت فقه أهل الحديث، وصرح بإمامة أحمد
لهم في هذا الفقه: فقد قال عن أحمد بن حنبل: (وله إختبار في الفقه على مذهب
أهل الحديث وهو إمامهم) (٢) هذا على الرغم من أن ابن عبد البر لم يذكره مع
الفقهاء الثلاثة: مالك والشافعي وأبي حنيفة، ولكن إقتصاره على هؤلاء لا يعني
أن الفقه محصور فيهم، فقد وجد لغيرهم مذاهب إمتدت حياتها حتى عاصرت
ابن عبد البر، وإنما اقتصر على هؤلاء لكثرة أتباعهم، وما جرت به المنافسة بينهم
من طعن في هؤلاء الأئمة، ولعل ابن عبد البر قد تابع أباداود السجستاني في
في قوله الذي ترحم فيه على هؤلاء الثلاثة، إعترافاً منه بإمامتهم، وتنبهاً

(١) انظر: إحياء علوم الدين ١/٧٩، والانتقاء ما مش ص ٧٦ - ٧٧، وجامع بيان

العلم ٢/١٤٩.

(٢) الانتقاء: ص ١٠٧.

للمتعضبين المغالين (رحم الله مالكا ، كان إماما . رحم الله الشافعي ، كان
أماما . رحم الله أبا حنيفة كان إماما .) (١) .

إن القول باستقلال فتنة المحدثين في القرن الثالث ، وإعلانه على يد أحمد
بن حنبل - يرفع كثيراً من الاضطراب حول عد المجتهدين قبله في أهل
الرأى أوفى أهل الحديث كما يحسم الخلاف حول ابن حنبل نفسه في اعتباره
من الفقهاء أو من المحدثين .

لقد أثبتنا من قبل أنه لم يكن يوجد خلال القرن الأول تنافس بين أهل
الحجاز ، وأهل العراق ، وأن الاختلاف بينهما كان إختلافاً في البيئة
والشيوخ ، وقد وجد في كلا القطرين من أكثر من الرأى والفتوى ، كما
وجد فيهما من انقبض عن الفتوى وتخرج من الرأى ، أو ذمه وحذر منه ،
واستمر الحال على ذلك حتى تسلك عبارة (أهل الرأى وأهل الحديث)
إلى الحياة الفقهية في النصف الثاني من القرن الثاني ، مكونة جبهة موحدة
من كل المذاهب الفقهية ضد المذهب الحنفي ، فلما كان القرن الثالث تميز
فقه المحدثين ، واتخذ طابعه الخاص ، وأصبح مقابلاً لغيره من المذاهب .

أما المحدثون قبل تميز هذا الفقه فقد كان الفقهاء منهم يذهبون مذهب
الحجازيين أو الكوفيين : فسفيان الثوري مثلاً كوفي في منهجه ومأخذه ،
وإخياره ، قال علي بن المديني : (أصحاب عبد الله - يعني ابن مسعود ستة ،
الذي يقرؤون ويفتتون ومن بعدهم أربعة ، ومن بعد هؤلاء سفيان الثوري
كان يذهب مذهبهم ويفتي بفتواهم) (٢) وروى ابن عبد البر بسنده عن
أبي يوسف قال : (سفيان الثوري أكثر متابعة لأبي حنيفة مني) (٣) .

(١) الانتقاء ص ٣٣ ، وجامع بيان العلم ١٦٢/٧

(٢) مقدمة الجرح والتعديل ص ٥٨

(٣) الانتقاء ص ١٢٨

وكذلك كان يحيى بن سعيد القطان : (قال يحيى بن معين : وكان يحيى بن سعيد يذهب في الفتوى مذهب الكوفيين)^(١) ، وقال يحيى بن سعيد : (كم شيء حسن قاله أبو حنيفة ، وربما استحسننا الشيء من رأيه فأخذنا به)^(٢) ، وعن يحيى بن معين : (ما رأيت مثل وكيع ، وكان يفتى برأى أبي حنيفة)^(٣) . وقد رأينا أن أحمد بن حنبل نفسه قبل المحنة كان يفتى برأى مالك وأبرأى الشافعي . ويروى البيهقي مناظرة حدثت بين علي بن المديني ويحيى بن معين ، وأن ابن المديني تقلد فيها قول الكوفيين وقال به^(٤) ، وكان موضوع المناظرة هو الموضوع من مس الذكر فذهب الكوفيون إلى عدم الموضوع منه ، وذهب الحجازيون إلى الموضوع منه ، وقد ذكر البيهقي أن سفیان الثوري وابن جريج اجتمعوا فتذاكرا مس الذكر ، فقال ابن جريج - وهو حجازي - : يتوضأ منه ، وقال سفیان لا يتوضأ منه ، أرأيت لو أن رجلاً أمسك بيده منياً ، ما كان عليه ؟ فقال ابن جريج يغسل يده . قال : فأيهما أكبر : المنى أو لمس الذكر ؟^(٥) وهذه القصة تبين مدى تأثير الثوري بمنهج الجدل الذي امتاز به الكوفيون ، والذي كانوا يفحسون به خصوصهم فلا يملكون إزاء هذا الافحام إلا التشجيع عليهم ، كما قال ابن جريج بعد أن حججه سفیان : (ما ألقاها على لسانك إلا الشيطان)^(٦) .

وأما غير الفقهاء من المحدثين فقد كانوا مقلدين لمن يرتضونه من العلماء ويوضح أبو حاتم الرازي منهمهم بقوله : (العلم عندنا ما كان عن الله تعالى من كتاب فاطق ناسخ غير منسوخ ، وما ضحت به الأخبار عن رسول الله - صلى الله

(٢٠١) الانتفاء ص ١٢٣

(٣) الانتفاء ص ١٣٦ . وو كيع هو ابن الجراح بن مابج ، من بني عامر بن صعصعة ، يكنى أبا سفیان . توفي سنة ١٩٧ .

(٤) سنن البيهقي ١/١٣٥ - ١٣٦

(٦٥٥) سنن البيهقي ١/١٣٥ ، ١٣٨

عليه وسلم - مما لا معارض له ، وما جاء عن الألباء من الصحابة بما اتفقوا عليه ، فإذا اختلفوا لم يخرج من اختلافهم . فإذا خفي ذلك ولم يفهم فمن التابعين . فإذا لم يوجد عن التابعين فمن أئمة الهدى من أتباعهم مثل : أيوب السختياني ، وحماد ابن زيد ، وحماد بن سلمة ، وسفيان ، ومالك والأوزاعي ، والحسن بن صالح ، ثم ما لم يوجد عن أمثالهم فمن مثل عبد الرحمن بن مهدي ، وعبد الله بن المبارك ، وعبد الله بن إدريس ، ويحيى بن آدم ، وابن عيينة ، وكيع بن الجراح ، ومن بعدهم محمد بن إدريس الشافعي ، ويزيد بن هارون ، والحميدي ، وأحمد ابن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي ، وأبي عبيد القاسم بن سلام^(١)

فإذا ثبت أن المحدثين كان لهم فقه خاص من القرن الثالث ، وأن هذا الفقه قد وضع لونه وتحدت معالمه بعد حنبل ابن حنبل - فإنه يكون واضحاً أن المجتهدين قبل هذا الفقه لم يتقسموا إلى أهل حديث وأهل رأي ، وأصبح معنوياً أن هذا التقسيم إنما كان بعد ظهور هذا المذهب الفقهي الجديد المميز لأهل الحديث والذي أصبح يطلق في مقابلة المذاهب الأخرى التي اندرجت تحت عبارة أهل الرأي ، لافرق بين المالكية وحنفية وشافعية : يقول ابن حنبل : (رأى الأوزاعي ورأى مالك ورأى أبي حنيفة - كله رأي ، وهو عندي سواء ، وإنما الحججة في الآثار)^(٢) . وبذلك أيضاً يتضح أن سبب خلط المؤرخين في حكمهم على الأئمة بأنهم من أهل الحديث تارة ، ومن أهل الرأي تارة أخرى - يكمن في تشخيصهم فترة زمنية معينة ، وملاحظتهم بعض ظواهرها ، ثم محاولتهم تعميم هذه الظواهر على المراحل السابقة واللاحقة .

أما الخلاف في اعتبار أحمد بن حنبل من الفقهاء فهو خلاف قديم ، نتج

(١) أعلام الموقعين ٢/ ١٣٥ - ٢٣٦

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٤٩

عن قياسه بمن سبقه من الفقهاء ، ووزنه بمعايير فقههم من دقة الاستنباط وحسن التخريج ، أو بما بلغوه من شهرة ، وما نالوه من كثرة في التلاميذ والأتباع ، دون ملاحظة منهجه الخاص ، ودون تدبه لتسكون المدرسة الجديدة التي أخذت تفتتح عالم الفقه ، لتراحم بقية المذاهب ، ولتأخذ مكانها بين المدارس الفقهية ، تحت شعار (المحدثين) أو (أهل الحديث) .

لقد أهمل ابن جرير ذكر ابن حنبل في الخلافيات ، وقال : إنما هو رجل حديث لارجل فقه وواجه المحن من الحنابلة من أجل ذلك ، كذلك أهمل مذهبه كثير من صنفا في الخلافيات ، (كالطحاوي ، والدبوسي ، والنسفي في منظرته ، والعلاء السمرقندي ، والقراهي الحنفي أحد علماء المائة السابعة في منظومته ذات العقدين ، وكذلك أبو محمد عبدالله بن إبراهيم الأصيلي المالكي في كتابه : الدلائل ، والغزالي في الوجيز ، وأبو البركات النسفي في الوافي^(١)) وقال في المدارك : أنه دون الإمامة في الفقه وجودة النظر في مأخذه ، عكس أستاذه الشافعي^(٢) .

ولكن أصحابه والمنتسبين إليه وأهل الحديث لا يسلطون بذلك ، بل يبالغ بعضهم في وصفه بالفقه فيقول : (كان أحمد قد كتب كتب الرأي وحفظها ، ثم لم يلتفت إليها ، وكان إذا تكلم في الفقه تكلم كلام رجل قد انتقد العلوم ، فتكلم عن معرفة^(٣)) .

ويرد ابن عقيل الحنبلي على من لم يعتد بفقه أحمد ، فيقول : (ومن عجب ما نسمعه عن هؤلاء الجهال أنهم يقولون : أحمد ليس بفقيه ، لكنه محدث . وهذا غاية الجهل ، لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه

(١ ، ٢) الفكر السامي ، للجوي ٢١/٣ - ٢٢

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٨

أكثرهم ، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم ، وانفرد
بما سلوه له من الحفظ (١) .

والحق أنه نهج في الفقه نهجا مستقلا ، وأنه مهده للمحدثين من بعده طريق
هذا الفقه ويسر لهم التأليف فيه ، وهياً لهم الالتفاف حوله بحفظه الكثير
من الآثار ، وبما أسبغت عليه المحنة من تأثير بالغ في النفوس ، ونحن مع
الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة إذ يقول عنه : (لذلك يحق لنا أن نقول : إن
أحمد إمام في الحديث ، ومن طريق هذه الإمامة في الحديث والآثار كانت
إمامته في الفقه ، وأن فتمه آثار في حقيقته ، ومنطقه ، ومقاييسه ، وضوابطه ،
ولونه ، ومظهره . ولقد أنكر لهذا ابن جرير الطبري أن يكون فقيها ، وعده
ابن قتيبة في المحدثين ولم يعبه في النعماء ، وكثيرون قالوا مثل هذه المقالة أو
قريبا منها ، ولكن النظرة الفاحصة لدراساته وما أثر عنه من أقوال وفتاوى
في مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقيها غلب عليه الأثر ومنجاه (٢) .

ونخلص من هذا إلى ما قررناه من قبل ، من أن فقه أهل الحديث وبروزه
في هذا القرن هو الذي يفسر لنا موقف الإمام أحمد بن حنبل ، وأنه كان
— كما قال ابن عبد البر — فقيها على مذهب أهل الحديث ، وهو إمامهم .

ولنوثق ما أثبتناه من أن كلمة (المحدثين) أو (أهل الحديث) لم تكن
تطلق على أحد من التابعين ، وإنما كانت تطلق على قوم بأعيانهم ، هم
المشتغلون برواية الحديث والتأليف فيه منذ النصف الثاني من القرن الثاني
على وجه التقريب ، وأن (أصحاب الحديث) هؤلاء كان لهم فقه متميز مخالف

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٨

(٢) ابن قتيبة للأستاذ أبي زهرة ص ١٥٤ - ١٥٥

لبقية المذاهب وقسيم لها - فنذكر من أقوال الأقدمين وفهمهم ما يؤيد ما ذهبنا إليه .

فقد روى الخطيب عن قتيبة بن سعيد قال : (إذا رأيت الرجل يحب أهل الحديث ، مثل يحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرحمن بن مهدي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه - وذكر قوماً آخرين - فإنه على السنة ، ومن خالف هذا فاعلم أنه مبتدع)^(١) .

ويذكر الراهمزمي أن أول من صنّف وبوب (الربيع بن صبيح بالبصرة ثم سعيد بن أبي عروبة بها ، وخالد بن جميل ، الذي يقال له : العبد ، ومعمر ابن راشد باليمن . وابن جريج بمكة . ثم سفيان الثوري بالكوفة ، وحماد بن سلمة بالبصرة . وصنف سفيان بن عيينة بمكة ، والوليد بن مسلم بالشام ، وجريز ابن عبد الحميد بالري ، وعبد الله بن المبارك بمر وخراسان ، وهشيم بن بشير بواسط ، وصنف في هذا العصر بالكوفة ابن أبي زائدة ، وابن فضال ، وابن وكيع ، ثم صنّف عبد الرزاق باليمن ، وأبو قرّة موسى بن طارق . وتفرد بالكوفة أبو بكر ابن أبي شيبة بتمكثير الأبواب وجودة الترتيب وحسن التأليف وسمعت من يذكر أن المصنفين ثلاثة : فذكر أبا عبيد القاسم بن سلام ، وابن أبي شيبة وذكر عمر بن بحر في معناه)^(٢) .

وذكر ابن النديم في فصل خاص^(٣) فقهاء المحدثين وأصحاب الحديث ، ساق منهم عدداً كبيراً ، دون أن يعنى بالفصل بين المتجردين للحديث فقط ، ومن جموعوا إلى الحديث الفقه فيه ، ويلاحظ على من أوردتهم أن تاريخ وفياتهم تنحصر ما بين منتصف القرن الثاني ، ومنتصف القرن الرابع ، كما يلاحظ أنه لم يذكر

(١) شرف اصحاب الحديث للخطيب ورقة ٩ (أ) .

(٢) المحدث الفاصل ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٣) انظر : الفهرست ص ١٢٥ - ٢٢٦ .

في جملة من ذكرهم مالكا والشافعي ، وكذلك لم يذكرهما الرازي .
وقد أحصى الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي من أطلق عليه (أمير المؤمنين)
في الحديث ، ونظمهم في منظومة^(١) قال فيها :

فمالك إمامنا المقدم	وشيخه أبو الزناد العلم
ثم إمام العارفين الثوري	من زانه الزهد كزين النور
فشعبة المحقق الإمام	من ازدهت بعلمه الأيام
كذلك إسحاق الإمام الحنظلي	ثم هشام الدستوائي العلي
و ابن دكين الفضل الألمي	كذا ابن يحيى الحافظ الذهلي
ثم البخاري الشهير الفخيم	والدارقطني الإمام الشهم
ثم ابن إسحاق إمام السيرة	من كان ذا بصيرة منيرة
قد قال ذاك الذهبي في التذكرة	وغيره إذ حاز تلك المفخرة
والوافدي الشهم ذو البصيرة	منهم وكان ماهر في السيرة
كما لذك الدراوردي أقر	كما له العيني تصريحا ذكر
وهكذا حماد نجل سلمة	فابن المبارك ، وكم من عظمه
والدراوردي لذلك يصلح	قد قاله معن بن عيسى المفلح
وكاد مسلم بهذا القاب	يدعى ، كما لبعضهم وما أجتبي
ونجل علان المحقق ذكر	من أمراء المؤمنين ابن حجر
قلت : ولا يبعد في السيوطي	ذلك لما حاز من الشروط
وأحمد بن حنبل على صفة	تعطيه ذا مع ورع ومعرفة
و ابن معين مثله فيما سلف	ولم أجد هذا لهم عن السلف

(١) هدية المنيب في أمراء المؤمنين في الحديث ص ٧ - ٨ مطبعة حجازي

وهؤلاء المؤرخون الذين قدمناهم كانوا يراعون جانب التحديث ويغلبونه ،
ولهذا أدخلوا فيمن ذكروهم أمثال مالك والثوري والأوزاعي دون أن
يراعوا الجانب الفقهي ، وما يتميز به فقه هؤلاء ، وما يفارق به فقه المحدثين
الذي ظهر فيما بعد .

ولكن الفقهاء الذين يعنون بذكر المذاهب الفقهية واختلاف العلماء ،
يسوقون أمثال مالك والثوري والأوزاعي كأصحاب مذاهب مستقلة ثم
يعطفون عليها مذهب أهل الحديث : فابن قدامة في عرضه الخلاف في إباحة
ترك الاغتسال من الجنابة في رمضان حتى يطلمع الفجر - ثبت أن القول
بالإباحة هو قول عامة أهل العلم من الصحابة ، (وبه قال مالك والشافعي
في أهل الحجاز ، وأبو حنيفة والثوري في أهل العراق ، والأوزاعي في أهل
الحديث ، وداود في أهل الظاهر) (١)

ويقول ابن حزم في بيان أن مدة المسح على الخفين يوم وليلة للمقيم ،
وثلاثة أيام للمسافر : (وهو قول سفيان الثوري ، والأوزاعي ، والحسن
بن حنبل ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وداود بن علي ، وجميع
أصحابهم . وهو قول إسحاق بن راهويه وجملة أصحاب الحديث) (٢) .

وقال فيمن لأماء معه أو كان مريضا ، أن له أن يقبل زوجته وأن يطأها
(وهو قول ابن عباس وجابر بن زيد والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ،
وقتادة ، وسفيان الثوري ، والأوزاعي ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد
ابن حنبل وإسحاق وداود ، وجمهور أصحاب الحديث) (٣)

(١) المغني ٣/١٣٧

(٢) المحلى ٢/٨٩

(٣) المحلى ٢/١٤١ / ١٤٢

وقال في إمامة المرأة للنساء : (وهو قول قتادة ، والأوزاعي وسفيان الثوري وإسحاق ، وأبي ثور ، وجمهور أصحاب الحديث ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وداود وأصحابهم)^(١).

وفي سجود التلاوة من المفصل قال : (. . . وهو قول أصحاب ابن مسعود وشريح ، والشعبي ، وعمر بن عبد العزيز أمر الناس بذلك ، وأبي حنيفة ، والأوزاعي ، وسفيان الثوري ، وأحمد ، وإسحاق ، وداود ، وأصحابهم ، وأصحاب الحديث)^(٢).

ولئن احتمل بعض ما تقدم من نصوص ابن حزم أن تكون من قبيل عطف العام على الخاص ، أو العكس - فقد وجدنا له نصاً قاطعاً بأن أصحاب الحديث جماعة مستقلة لهم فتممهم الخاص بهم ، وهو فقه يفارق مذاهب غيرهم من المتقدمين وذلك في معرض مناقشة ابن حزم لمفهوم الإجماع والمراد به ، قال : (فإن قالوا : إنما أراد أهل السنة قلنا : أهل السنة فرق : فالحنفية جماعة ، والمالكية جماعة ، والشافعية جماعة ، والحنبلية جماعة ، وأصحاب الحديث الذين لا يتعدونه جماعة)^(٣).

ويقول في موضع آخر : (ولا أكثر من غلبة مذهب مالك على الأندلس وأفريقية ، وكان طوائف مخالفة له جملة ، فأنزلوا بالحديث أو بمذهب الظاهر أو بمذهب الشافعي)^(٤).

ونلاحظ أن ابن حزم ذكر (الحنبلية جماعة) مستقلة عن (أصحاب الحديث) ونحن تؤيده فيما ذهب إليه . وهذا لا يعني أن أحمد بن حنبل ليس من

(١) المحل ٢٨/٣

(٢) المحل ١١١/٥

(٣) الأحكام لابن حزم ١٩٦/٤

(٤) المصدر السابق ١٨٧/٤

أصحاب الحديث ، بل يعنى أن الحنبلية غير أحمد بن حنبل ، وغير أصحاب الحديث ، فإن أحمد كان محدثنا سلك مسلك المحدثين وأفتى على وفقه ، ولكن المطلع على كتب الحنبلية مثل (المغنى) لابن قدامة — يجد كثير من التفريعات والمسائل الافتراضية التي لم تؤثر عن ابن حنبل ، بل أثر عنه كراهيته لها وتحذيره منها ، ولكن فقهاء الحنبلية أخذوا مسائل أهل الرأي . ثم حاولوا أن يجيبوا عنها على وفق أصول أمامهم ، كما صنع أسد وسحنون في الفقه المالكي .

وقد عثرت على نص لابن القيم يزيدني فيما ذهبت إليه من أن أتباع أحمد بن حنبل هم المحدثون ، وليسوا الحنابلة ففى بسطه وجوه الاحتجاج على أهل التقليد ، ذكر أن الطبقة الأولى من أصحاب أئمة المذاهب كانوا أتبع للأئمة من المقلدين المتأخرين (فأتبع الناس لملك ابن وهب وظيفته بمن يحكم الحجوة وينقاد للدليل أين كان ، وكذلك أبو يوسف ومحمد أتبع لأبي حنيفة من المقلدين له مع كثرة مخالفتيهما له . وكذلك البخارى ، ومسلم وأبو داود والأثرم وهذه الطبقة من أصحاب أحمد أتبع له من المقلدين المحض المنتسبين إليه) (١)

وكما ساعدت نظرية (بروز فقه المحدثين) على توضيح التناقض المروى عن الإمام أحمد فى ذمه الرأى ومدحه له — فإنها يمكن أن تلقى مزيداً من الضوء حول الظاهرة التي اشتهر بها الفقه الحنبلى وهى كثرة الروايات المختلفة والمتعارضة أحياناً — عن الإمام أحمد فى المسألة الواحدة ، والتي يتأرجح بعضها من الإثبات المطلق إلى النفى المطلق ، مما لا يتأتى معه إمكان الجمع بينهما .

وقد كانت هذه الظاهرة محل دراسة للعلماء ، ناقشوا أسبابها ، وبينوا دوافعها (٢) ولكن الذى أضيفه هنا وأود أن يزخنى الاعتبار عند دراسة هذه

(١) أعلام الموقنين . مطبوع أسفل حادى الأرواح ، وكلاهما لابن القيم ٣٣١/٢

(٢) انظر أسباب اختلاف الفقهاء ، للاستاذ الشيخ على الحقيف ص ٢٨٢ — ٢٨٤ ،

الظاهرة ، أن بعض هذا الاختلاف المروى ، يمثل المراحل التي مر بها الإمام أحمد في تكوينه الفقهي ، أي ما بين اختياره لرأى من يرتضيه من سبته من الفقهاء واستقراره أخيراً على مذهب أهل الحديث ورفضه لكل رأى . ولاشك أن هذه النقطة تحتاج إلى دراسة خاصة ليس هذا مكانها ، يكون من نتيجهتها معرفة المتأخر من أقواله ، ومقارنتها بما تقدم منها قبل المحنة .

= وابن حنبل للاستاذ الشيخ أبى زهرة ص ١٨٩ — ١٩٠ ويتلخص ما ذكرنا من أسباب اختلاف الروايات في : أ — اختلاف الرواية عن الصحابة في مسألة أقلم يستطع ابن حنبل الترجيح فيها فيذكرها كما هي . ب — ورعه ورجوعه من فتواه للجديد أو للأثر . ج — عدم تدوينه لمذهبه الفقهي ، مما ينتج عنه خطأ في النقل .

الفصل الرابع

رواة الحديث من الصحابة

وتأثيرهم في أهل الحديث

نستطيع أن نعتبر عصر الصحابة منبع الآراء الفقهية: منه تنبع وتدفق، ثم تسيل متشعبة في أودية الزمن، مكنسبة في مسيرتها ما اختلطت به من الطبائع والعقول والبيئات المتفاوتة، مثلما يكتسب الماء من خواص الأرض التي يمر عليها ما يحفظ عذوبته وخواصه أو يخرجه عنها.

ونظرة فاحصة إلى معظم المذاهب الإسلامية، بما تمثله من اتجاهات فقهية تؤكد ما نقول، وتكشف عن جذور هذه المذاهب الممتدة إلى عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - تنص منه حياتها، وتتلس فيه البراهين على صحتها، واستقامة طريقتها، وتستأنس به لما تذهب إليه، فان هذا العصر الممتلئ بالإيمان، الفياض بالحركة - قد جرى فيه من الأحداث، وصراع الأفكار، وألوان النزاع - ما جعل له الأثر الأول في اتجاهات العصور التالية لهم.

وتعريفنا لهذا العصر، إنما هو من جانب تأثيره في المحدثين وتأثيرهم به، عن طريق النماذج التي يشبهونها، أو التي يلتقون معها في المنزوع، ويشاركونها في المشرب، ويقتفون أثرها: سواء في السلوك أو التفكير.

وقبل أن نخوض في ذلك نوجز القول في تعريف الصحابي، وفي بيان مراتب الصحابة من العلم:

حد الصحابي:

للعلماء أقوال كثيرة في حد الصحابي، وهذه الأقوال يمكن حصرها في اتجاهين رئيسيين:

أولهما : اتجاه جمهور المحدثين ، ويميلون في تعريفه إلى أنه (كل مسلم رأى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولو لحظة) . وهو تعريف مشتق من أصل المعنى اللغوي لمادة الصحبة . وقد اختار هذا التعريف النووي ، ووصفه بأنه مذهب أحمد بن حنبل والبخاري وكافة المحدثين (١) . ويؤيده أن البخاري ترجم لفضائل الصحابة في صحيحه بقوله : (باب فضائل أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن صحب النبي - صلى الله عليه وسلم - ، أوداه من المسلمين فهو من أصحابه) (٢) .

وإلى هذا التعريف أيضاً يميل ابن حزم ، بعد أن يعترض على بعض التعريفات الأخرى ، فيقول : (وليس كل من أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - وراه صحابياً ، ولو كان ذلك - كان أبرجهم من الصحابة ، لأنه قدر أى النبي - صلى الله عليه وسلم - وحادثة جالسه وسمع منه ، وليس كل من أدركه عليه السلام ولم يلقه ثم أسلم بعد موته عليه السلام ، أو في حياته إلا أنه لم يره - معدوداً في الصحابة . ولو كان ذلك - لمكان كل من كان في عصره عليه السلام صحابياً ، ولا اختلاف بين أحد في أن علقمة والأسود ليسا صحابيين ، وهما من الفضل والعلم والبر بحيث هما ، وقد كانا عالمين جليلين أيام عمر . وأسلمنا في أيام النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنما الصحابة الذين قال الله تعالى فيهم محمد رسول الله - والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ، الآية ، ومن سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يحدث بشيء ، والسامع كافر ، ثم أسلم فحدث به وهو عدل ، فهو مسند صحيح واجب الأخذ به . . قد كان في عصره عليه السلام منافقون بنص

(١) مقدمة النووي لصحيح مسلم ١ / ٣٥ - ٤٦ ، وانظر المدخل إلى مذهب الإمام

ابن حنبل ٥٤ - ٩٥ ومسائل أحمد وإسحاق ٣ / ١٥٨ .

(٢) البخاري بحاشية السندي ٢ / ١٧٤ .

القرآن ، وكان بها أيضاً من لا ترضى حاله كحديث الخنثى ، الذى أمر عليه السلام بنفيه ، والحكم الطريد ، وغيرهما . فليس هؤلاء ممن يقع عليهم اسم الصحابة (١)

أما الاتجاه الثانى فى تعريف الصحابى ، فهو اتجاه الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين ، وهو يميل إلى المعنى العرفى ويحكم الاستعمال الشائع الذى يجعل الصحبة أخص من الروية .

ويوضح الباقلانى الاتجاهين السابقين فيقول : (لاخلاف بين أهل اللغة أن الصحابى مشتق من الصحبة جار على كل من صحب غيره ، قليلاً كان أو كثيراً . يقال : صحبه شهرآ ، ويوماً ، وساعة . قال : وهذا يوجب فى حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة . هذا هو الأصل . قال : ومع هذا فقد تقرر للأمة عرف أنهم لا يستعملونه إلا فى من كثرت صحبته ، واتصل لقاءه ، ولا يجرى ذلك على من لقي المرء ساعة ومشى معه خطوات وسمع منه حديثاً ، فوجب ألا يجرى فى الاستعمال إلا على من هذا حاله (٢) .

وما يميل إليه الباقلانى من تحكيم العرف فى ذلك هو الصحيح فإن الصحبة أخص من الروية بدليل أن من الصحابة أنفسهم من كان يرى ذلك ، فقد سئل أنس بن مالك : هل بقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد غيرك ؟ قال : ناس من الأعراب رأوه ، فأما من صحبه فلا (٣) .

تفاوت الصحابة فى العلم :

هؤلاء الصحابة الذين أننى الله عليهم ، واقتبسوا من مشكاة النبوة - لم

(١) الإحكام لابن حزم ٢/٨٢ - ٨٣ ، وإليه مال الآمدى أيضاً واحتج له : انظر الإحكام للامدى ٢/١٣٠ - ١٣٣ .

(٢) مقدمة النووى لصحيح مسلم ١/٣٥ - ٣٦ ومال إلى ذلك النزائى فى المستصطفى

١/١٦٥ .

(٣) السنة قبل التدوين للكتوب محمد عجاج الخطيب ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

يكونوا متساويين في القدرات العقلية ، ولم تكن الظروف المهيأة للتحميل العلمي موازية لكل منهم ، إذ أن بعضهم كان يطيل ملازمة الرسول صلى الله عليه وسلم فيسمع منه ويتفقه عليه ، على حين أن آخرين منهم كانوا مشغولين بالجهاد في سبيل الله ، أو بشئون الحياة من زراعة ، أو تجارة أو غير ذلك ، كما قال طلحة بن عبيد الله الصحابي : (إنا كنا أهل بيوتات وغنم وعمل ، كما أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم طرفي النهار)^(١) ، ولذلك قال مسروق : (جالست أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، فكانوا كالإخاذ . الإخاذة تروى الراكب ، والإخاذة تروى الراكبين ، والإخاذة تروى العشرة . والإخاذة لونزل بها أهل الأرض لأصدرتهم ، وإن عبد الله - يعنى ابن مسعود - من تلك الإخاذ)^(٢) . ولذلك كان يغيب عن كثير من الصحابة سنن حفظها غيرهم^(٣) .

وإذا كان الإحصاء التقريبي لعدد الصحابة الذين توفى عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مائة وأربعة عشر ألفاً^(٤) فإن من أثر عنهم الفتوى من الصحابة لا يتجاوز المائتين ، فقد ذكر ابن حزم أسماء الصحابة مرتباً لهم حسب ما أثر عنهم من الفتوى قلة وكثرة ، ثم قال : (فهم مائة واثنان وأربعون رجلاً وعشرون امرأة فالجميع مائة واثنان وستون : منهم المكثرون سبعة ذكرناهم أولاً على الولاء ، ومنهم ثلاثة عشر متوسطون والباقيون مقالون جداً)^(٥)

(١) السنة قبل التدوين للتذكور محمد هجاج الخطيب ص ٤٢٥ .

(٢) أعلام الموقعين ١/١٨٠ .

(٣) أنظر أمثلة لذلك في الإحكام ، لابن حزم ١٢/٢ وما بعدها .

(٤) أنظر : السنة قبل التدوين ص ٤٠٦ .

(٥) الرسالة الثالثة من جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، لابن حزم ص ٢٢٢ وانظر أيضاً أسماء المكثرين والمتوسطين والمقلين .. في أعلام الموقعين مع حادى الأرواح لابن القيم

ولا نستطيع أن نحكم بقلة الفقه على من أثر عنه قليل من الفتوى ، فقد تكون هناك أسباب ثانوية صاحبت هذه القلة ، كالتبكير بالوفاة ، أو عدم التفريغ للتعليم حتى ينهض التلاميذ بنقل الفتوى ، أو غير ذلك فمعاذ بن جبل رضى الله عنه ، كان من كبار فقهاء الصحابة ، وكان أحد أربعة أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأخذ القرآن عنهم^(١) ، وكان الصحابة إذا تحدثوا وفيهم معاذ نظروا إليه هيبة له^(٢) ، سكن وفاته في وقت مبكر (سنة ١٨ هـ) قلت من فتاواه لقلة الآخذين عنه ، وكذلك عثمان بن عفان كان أعلم الصحابة بالمناسك^(٣) وقال الزهري : (لو هلك عثمان وزيد في بعض الزمان لهلك علم الفرائض ، لقد أتى على الناس زمان وما يعلمها غيرهما)^(٤) ، ومع ذلك فلم يكن من المكثرين في الفتوى لأنه كان يهاب الحديث - كما نقل ذلك ابن سعد - ، ولأن الظروف السياسية التي أحاطت به لم تمكن الفتاويه من الانتشار .

المحدثون من الصحابة :

وكما تفاوتت الصحابة في مقدار ما أثر عنهم من فتوى فتفاوتوا في مقدار روايتهم للحديث ، ما بين مقل ومكثر ، غير أن قلة المروى من الحديث عن فقهاء الصحابة ممن كانت لهم عناية بالفتوى - لا تعنى أنهم لم يكونوا يعلمون من الحديث إلا ما رووه ، فإنهم ما كانوا يرون الحديث إلا في مناسبة تستدعيه ، إذ لم يكن من همهم ولا من قصدهم الاشتغال بالرواية وحدها . إنهم في الحقيقة قد امتلأت قلوبهم بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وأشربت بها نفوسهم ، وامتزجت

(١) أعلام الموقعين ١ / ١٨ .

(٢) أعلام الموقعين ١ / ٢٠ .

(٣) الطبقات ، لابن سعد ج ٣ قسم ١ ص ٣٩ .

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي ٣١٢/٢ تحقيق الأستاذ إبراهيم الأبياري .

بتعاليمها دماؤهم ، فأصبحت دمايسرى في عروقهم ، بعد أن هضموها وتمشوها ،
وأدرکوا مقاصدها ، فصدروا عنها في كل ما يمس حياتهم : في فتاواهم ، وقضاياهم ،
وسلوکهم الفردي والجماعي . فإذا كان بعض هؤلاء المسکثرين في الفتوى لم
يسکثروا من رواية الحديث ولم يشغلوا به ، فليس معنى ذلك أنهم لم يكن عندهم
علم بالحديث ، بل كان علمهم الکثير به هو الذى يوجه حياتهم ، ويقود تصرفاتهم
وتقوم عليه فتاواهم وإن لم يبصر حوايه ، ولم يسکثروا من روايته خوفا من الخطأ ،
فقد روى ابن سعد عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب ، عن أبيه قال : (ما رأيت
أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا حدث أمم حيا شيئا
ولا أحسن ، من عثمان بن عفان ، إلا أنه كان رجلا يهاب الحديث (١)) وقيل
لابن عمر : (هل تنکر بما يحدث به هريرة شيئا ؟ فقال : لا ، ولكنه
اجترأ وجنبا (٢)) .

ولإنما اشتغل برواية الحديث منهم من تأخر به العصر ، بعد الفتوحات
الإسلامية واستقرار المسلمين ، فاحتيج إليه ، وقصد للفتوى والحديث .

وإلّا بدء الاشتغال برواية الحديث وتدرسه ، واتخاذ الخلفاء الخاصة به -
كان بعد وفاة عمر بن الخطاب ، وعلى يد أبي هريرة - رضى الله عنهما - ، بدليل
قول أبي هريرة : (لقد حدثتكم بأحاديث لو حدثت بها في زمن عمر بن الخطاب
لضربني عمر بالدرة (٣)) . وبدليل إنكار عائشة رضى الله عنها - عليه سرده
للحديث وتتابع الرواية فيه ، في موضوعات مختلفة لم تنبعث عن حاجة الناس
وسؤالهم في مجلس التحديث (٤) . فقد روى ابن شهاب ، عن عروة بن الزبير ، عن

(١) الطبقات ٦ - ٣ رقم ١ ص ٣٩ .

(٢) المحل لابن حزم / ١٩٦ السنة قبل التدوين ٤٣٢ .

(٣) (٤ ، ٣) جامع بيان العلم لابن عبد البر ١٣١/٢ ، وقد يكون مقصود عائشة -

الله عنها - أنها تنکر على أبي هريرة سرعة القائه ، ولكنه ما اشتهر من إنكار بعض
الصحابة عليه كثرة حديثه ترجيح ما ذهب إليه .

(٤) (١٠ م - الاتجاهات الفقهية)

عائشة قالت : (ألا يعجبك أبو هريرة جاء يجاس إلى جانب حجرتي يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يسمعي وكنت أسبح ، فقام قبل أن أقضى سبحتي ولو أدركته لرددت عليه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يسرد الحديث كسر دكم) .

وكان لأبي هريرة مواعيد منظمة للدرس ، فعن محمد بن سيرين : أن أبا هريرة كان يقوم كل خميس فيحدثهم ^(١) وكان الناس يتواعدون في بعض الأماكن ليستمعوا منه الحديث ، فيقضى ساعات طويلة يحدثهم ^(٢) .

وإذا استعنا بإحصائية ابن حزم في عدد الأحاديث التي رواها كل صحابي لسوف نرى أبا هريرة في المقدمة ، حيث روى (٥٣٧٤) خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً ، يليه عبد الله بن عمر بن الخطاب (٢٦٢٠) ثم أنس ابن مالك (٢٢٨٦) ، ثم عائشة (٢٢١٠) ، ثم عبد الله بن عباس (١٦٦٠) ^(٣)

وسوف نختار هؤلاء الصحابة المكثرين من رواية الحديث - باستثناء أنس بن مالك ، لنبين جوانب من فقههم ونلقى الضوء على بعض انجازاتهم لنذكر تأثيرهم .

وقبل ذلك نرى أنه من الواجب أن نشير إلى أن ما قررناه من أن الاشتغال برواية الحديث قد بدأ على يد أبي هريرة - بعد وفاة عمر - لا يتعارض مع ما تقدم من أن تجمع أهل الحديث كطائفة متميزة لم يوجد في عصر الصحابة والتابعين ، حيث لم يتميز الحديث من الفقه ، أما في القرن الثاني وما بعده حيث أفرد الحديث بالتصنيف ، وأصبح الاستكثار منه ومن تعدد طرقه هو الغاية من جمعه ، دون

(١ ، ٢) السنة قبل التدوين ص ٤٢٢ .

(٣) انظر : أسماء الصحابة الرواة ، وما لكل واحد من العدد ، ضمن جوامع الصيرة وضمن رسائل أخرى لابن حزم ص ٢٧٥ وما بعدها .

نظر إلى فهم ، أو عمل ، أو تطبيق - منذ هذا القرن الثاني تميز المحدثون ، وأخذوا مكانهم بين المذاهب المختلفة . يقول بشر بن الحارث الخاشي (ت ٢٢٢) مخاطباً المحدثين : (أدوا زكاة هذا الحديث . قالوا واما زكاته ؟ قال : أن تعملوا بخمسة أحاديث كل من مائتي حديث)^(١) وهذه العبارة تدل دلالة واضحة على كثرة الجمع وقلة العمل .

هؤلاء الصحابة الأربعة المذكورون من رواية الحديث ، والذين اخترناهم للدراسة ، كمنهج للمحدثين في عصر الصحابة ، نستطيع أن نقسمهم إلى مجموعتين :

المجموعة الأولى : تضم السيدة عائشة وابن عباس .

المجموعة الثانية : تضم أبا هريرة وابن عمر ، رضى الله عنهم أجمعين

وهذا التقسيم يستند على أسس كثيرة ، تبرزها المقارنة بين المجموعتين . فمن هذه الأسس :

١ - كمية الفتوى : فالمجموعة الأولى أجزأ على الفتوى ، وما أثر عنها من الفتوى أكثر مما أثر عن المجموعة الثانية . وإثبات ذلك بالنسبة لأبي هريرة أمر سهل ، حيث ذكره ابن حزم في المتوسطين في الفتيا ، ولكنه ذكر ابن عمر مع عائشة وابن عباس في المسكابين من الفتيا ، غير أن إذا قارناه بهما فسوف نرجح أنه كان في الفتيا أقل منهما ، يشهد لذلك ما عرف عنه من ورعه وتشدده وما شهد عليه به تلاميذه في مجال المقارنة بينه وبين ابن عباس : فقد روى الدارمي (عن عبيد بن جريح قال : كنت أجامس بمسكة إلى ابن عمر يوم ما وإلى ابن عباس يوماً ، فما يقول ابن عمر فيما يسأل ، لا علم لي ، أكثر مما يفتى به)^(٢) .

(١) الفجر العامى ، ٣ / ٥٠ .

(٢) سنن الدرامي ١ / ٥٧ .

وعن سليمان بن يسار قال : (كنت أقسم نفسي بين ابن عباس وابن عمر ، فكنت أكثر ما أسمع ابن عمر يقول : لا أدري ، وابن عباس لا يرد أحدا ، فسمعت ابن عباس يقول : عجباً لابن عمر ورده الناس ، ألا ينظر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت به سنة قال بها ، وإلا قال برأية) (١) .

وقال أبو مجاز : (شهدت ابن عمر والناس يسألونه فقال : إياكم عني ، إياكم عني ، إياي كنت مع من هو أفقه ، ولو علمت أني أبقى حتى يفتقر إلي لتعلمت لكم) (٢) .

أما ابن عباس فقد كان يعلم أنه سوف يحتاج إليه ، فكان يطلب العلم استعداداً لذلك ، فقد روى عنه أنه قال : لما مات النبي صلى الله عليه وسلم قلت لرجل من الأنصار : هلم بنا نسأل الصحابة فإنهم اليوم كثير . قال : واعجباً لك ، أترى الناس يحتاجون إليك ؟ قال : فترك ذلك ، وأقبلت أسأل ، وإن كان ليبلغني الحديث عن رجل فأتى بابه وهو قائل ، فأتوسد ردائي على بابه يسف الريح على من التراب ، فيخرج فيراني ، فيقول : يا ابن عم رسول الله ، ما جاء بك ، هلا أرسلت إلي فأتيك . فأقول : لا ، أنا أحق أن أتيك ، فأسأله عن الحديث . فعاش الرجل الأنصاري حتى رأيته وقد اجتمع الناس حوله يسألوني ، فقال : هذا الفقيه كان أعقل مني (٣) . وقال ابن حزم : هو أكثر الصحابة فتوى على الإطلاق وقد جمع فتاويه أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن الخليفة المأمون أحد أئمة الاسلام في العلم والحديث في عشرين مجلداً (٤) .

(١) تذكرة الحفاظ ١/ ٣٦ .

(٢) تذكرة الحفاظ ١/ ٣٧ .

(٣) (٤ ، ٣) للفكر الداعي ٢ / ٥١ - ٥٢ .

٢ - المالكة الفقهية ودقة الاستنباط: وقد كان للمجموعة الأولى من ذلك حظ أوفى، ونصيب أكبر، وهو ما مكنتها من كثرة الفتوى، بسبب استعمال العقل وعدم التخرج من الرأي. وما تقدم من قول ابن عباس في إنكاره على ابن عمر ما يوضح منهجه في الفتوى: (ألا ينظر فيما يشك فيه، فإن كانت مضت به سنة قال بها، وإلا قال برأيه) وكان ميمون بن مهران إذا ذكر ابن عباس وابن عمر عنده يقول: (ابن عمر أورعهما، وابن عباس أعلمهما^(١)).

ويؤكد ابن القيم هذا الاستنتاج الذي ظهر من المقارنة بين المجموعتين، في أثناء عرضه لدلالة النصوص وتقسيمها إلى حقيقية وإضافية وأن الحقيقية تابعة لقصد المتكلم وهي دلالة لا تختلف، أما الإضافية فهي تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقرينته، وصفاء ذهنه، ومعرفة بالالفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافا متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك، ثم قال: (وقد كان أبو هريرة وعبد الله بن عمر من أحفظ الصحابة للحديث، وأكثرهم رواية له. وكان الصديق وعمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت أفضلهما، بل عبد الله بن عباس أيضاً أفضلهما، ومن عبد الله بن عمرو^(٢)).

أما السيدة عائشة - رضی الله عنها - فإن فقهها أشهر من أن ينكر، وحمل عنها وحدها ربع الشريعة، ويكفيها أن الأكابر من الصحابة كانوا إذا أشكل عليهم الأمر في الدين استفتوها فيجدون علمه عندها. قال أبو موسى الأشعري: ما أشكل علينا أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حديث قط، فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علماً وقال مسروق: رأيت مشيخة أصحاب

(١) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٢٠/١ .

(٢) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٤٢/٢ .

محمد صلى الله عليه وسلم يسألونها عن الفرائض (١).

ويقول عنها الذهبي: كانت من أكبر فقهاء الصحابة، وكان فقهاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجعون إليها (٢).

٣ - نقد الحديث والنظر فيه: وعرضه على العقل وعلى الأصول العامة في التشريع - من الأسس التي تميز المجموعة الأولى عن الثانية، ولعائشة وابن عباس في ذلك أخبار كثيرة نكتفي منها بما يأتي:

(١) نقض الوضوء بما مست النار

وقد اختلف الصدر الأول في إيجاب الوضوء من أكل ما مسته النار، لاختلاف الآثار الواردة في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذهبوا في ذلك ثلاثة مذاهب: الأول: لا يجب الوضوء بأكل شيء ما، سواء في ذلك ما مسته النار وما لم تمسه. ولا فرق في ذلك بين لحم جزور ولحم غيره، وهذا مذهب الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس لما روى في الصحاح وغيرهما من أن الرسول أكل كنف شاة ثم صلى ولم يتوضأ، ولما رواه جابر: كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار.

المذهب الثاني: وجوب الوضوء مما مست النار، وهو مذهب أبي هريرة وابن عمر وعائشة.

المذهب الثالث: وجوب الوضوء بأكل لحم الإبل خاصة، لأحاديث وردت في ذلك، فيها التفريق بين أكل لحم الشاة وأكل لحم الجزور، وفيها الأمر بالوضوء من لحم الإبل خاصة (٣).

(١) الطبقات، لابن سعد ٨ / ٤٥، والإجابة لايراد ما استدركنه عائشة على الصحابة ٦١، ٦٢.

(٢) تذكرة الحفاظ ١ / ١٦٠.

(٣) انظر بداية المجتهد ١ / ٣١، والدرارى المضية للشوكاني ١ / ٦٠ - ٦١، وأسباب اختلاف الفقهاء، للاخفيف ٢٦ - ٢٨.

والذى يهنا هنا هو موقف ابن عباس من نقد مارواه أبو هريرة في إيجاب الوضوء مما مسّت النار ، ومناظرته له في ذلك ، وعن أى شيء صدر النقد من ابن عباس .

وقد بين لنا الترمذى موقف ابن عباس فيما رواه عن أبي هريرة (قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «الوضوء مما مسّت النار، ولو من ثور أقط» . قال: فقال ابن عباس : يا أبا هريرة ، أتوضأ من الدهن ؟ أتوضأ من الحميم ؟ فقال أبو هريرة : يا ابن أخى ، إذا سمعت حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلاً) (١) .

(ب) الوضوء من حمل الجنابة

عن أبي هريرة قال : (من غسل ميتاً اغتسل ، ومن حمّله توضأ) فيبلغ ذلك عائشة وضى الله عنها فقالت : (أو نجس موتى المسلمين ؟ وما على رجل لو حمل عوداً) (٢) .

وقال ابن عباس في ذلك أيضاً : (لا يلزمن الوضوء في حمل عيدان يابسة) (٣) .

وكان عائشة وابن عباس لاحظاً أن الأصل في نقض الوضوء هو قوله تعالى :

(١) سنن الترمذى يشرح ابن العربي ١٠٨/١ - ١٠٩ وثور اقط : الثور الجملة من الطعام . والاقط - بفتح الهزة وكسر اللقاف ، وفتح الهمة وكسر هاء مع سكون القاف : الطعام يتخذ من اللبن المخيض - أى المأخوذ منه الربد - فيطبخ ثم يترك حتى يخرج ماؤه ويبقى اللبن جامداً .

(٢) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٣٥ - وقد علق الزركشى في ص ١٣٦ من نفس المصدر بأن جماعة من الصحابة رووا هذا الحديث ولم يذكروا فيه الوضوء من حمّله ، وهذا يقوى انكار عائشة ثم نقل عن البيهقى أن الروايات المرفوعة في هذا الباب عن أبي هريرة غير قوية ، ثم قال : والصحيح وثقه على أبي هريرة . وانظر المنى ١/١٩١ . ٢١١ .

(٣) أسباب إختلاف الفقهاء للاستاذ الشيخ على الحفيد ص ٣٨ و ٤٨ .

... أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء ، ولذا اتفق على انتقاض الوضوء من البول والغائط والريح والمذي والودي ، واختلف فيما عداها ، على أن أكثر المختلف فيه يمكن اعتباره ذريعة مفصية إلى إحداث ما اتفق على نقض الوضوء منه : مثل ما يخرج من الجسم كالدم وغيره من السيلابن أو من غيرهما ، ومثل النوم ولمس المرأة ومس الذكر وغير ذلك ، أما حمل الميت أو أكل مامست النار فليسا داخلين في الأصل المتفق عليه ، ولا فيما يفضى إليه ، ولذا كان الوضوء منهما محل استنكار .

(ح) قطع الصلاة إذا مر أمام المصلي امرأة أو كلب أو حمار

روى الترمذى عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل - قطع صلاته الكلب والمرأة والحمار . . »

وقد أثار هذا الحديث كثيرا من النقاش والتساؤلات في عصر الصحابة واتجهوا في فهمه اتجاهات مختلفة ، تبعاً لاستعداداتهم ، إذ أسرع بعضهم إلى التسليم به والعمل بظاهره ، ومنهم ابن عمر ، وعرضه آخرون منهم على الأصول العامة وعلى موازين النقد ، فلم يسلبوا بصحته ، أو لم يذهبوا إلى ظاهره .

وجدير بالذكر أن البخارى لم يذكر قطع الصلاة بهؤلاء الثلاثة مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما ذكر أن هذا الكلام كان محل مناظرة بين الصحابة فكأنه كان رأياً لبعضهم ، أما الذى رواه البخارى مرفوعاً فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أرشد إلى أن يجعل المصلي بينه وبين طريق الناس سترة أى سترة ، قد تكون جداراً أو سارية ، أو حربة يفرسها أو خشبة كذلك ، وحذر من المرور بين يدي المصلي لافرق في ذلك بين الرجل والمرأة ، تجنباً من شغل المصلي حتى إن عثمان رضى الله عنه كره أن يصلى الرجل تجاه الرجل ، وحمله البخارى على ما إذا اشتغل به

المصلّي فأما إذا لم يشتغل به فقد قال زيد بن ثابت : « ما باليت ، إن الرجل لا يقطع صلاة الرجل ، » .

وذلك أنكرت السيدة عائشة رضي الله عنها ما قيل في قطع الصلاة بهؤلاء الثلاثة ، بل غضبت ، فالمرأة في الإسلام ليست من الهوان بحيث تسمى بالحمار والكلب ، ولو كانت تعتقد أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي قرر هذا الكلام ما كان لها ولا لغيرها سبيل إلى الإنكار ، « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ، » .

وقد أورد البخاري إنكارها مترجماً له بقوله : (باب من قال لا يقطع الصلاة : شيء) روى فيه عن مسروق والأسود (عن عائشة ذكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة ، فقالت شبهتمونا بالحمر والسكاب ، والله لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدولي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذى النبي صلى الله عليه وسلم فأنسل من عند رجله) ، وفي رواية عنها : (بسماء عدتمونا بالكلب والحمار) .

وذهب ابن عباس أيضاً إلى ما ذهبت إليه عائشة ، وترجم الترمذي حديثه بقوله : (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) روى فيه عن ابن عباس قال : (كنت رديف الفضل على أتان ، جئنا والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمنى ، قال : فنزلنا عنها ، فوصلنا الصف ، فمرت بين أيديهم فلم تقطع صلاتهم) ، وإن حمل البخاري حديث ابن عباس على أن سترة الإمام سترة للمأموم فلا يضر المأموم ما يمر أمامه (١) .

(١) هذه الروايات المذكورة في صحيح البخاري بحاشية السندی ٦٣/١ - ٦٦ والترمذي بشرح ابن العربي ١٣٠/٢ - ١٣٤ ، وافتقر المحلى ٨/٤ - ١٥ فقيه تفصيل للآراء في هذا الموضوع ورجح الشيخ أحمد شاكر أن حديث قطع الصلاة بهذه الأشياء منسوخ

(د) تعذيب الميت ببكاء أهله عليه

روى البخاري عن عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة قال : (توفيت ابنة لعثمان رضى الله عنه بمكة ، وجئنا للشهدا ، وحضرها ابن عمر وابن عباس رضى الله عنهما ، وإنى لجالس بينهما ، أو قال : جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي - فقال عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - لعمر بن عثمان : ألا تنهى عن البكاء ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه » ؟ فقال ابن عباس رضى الله عنهما : قد كان عمر رضى الله عنه يقول بعض ذلك ، ثم حدثت فقال . صدرت مع عمر رضى الله عنه من مكة ، حتى إذا كنا بالبيداء ، إذا هو بركب تحت ظل شجرة ، فقال : اذهب فانظر من هؤلاء الركب قال : فنظرت فإذا صهيب فأخبرته ، فقال : ادعه لى ، فرجعت إلى صهيب ، فقلت : ارتحل فالحق بأمر المؤمنين . فلما أصيب عمر دخل صهيب يبكى ، ويقول : وا أخاه وا صاحباه . فقال عمر رضى الله عنه : يا صهيب ، أتبكي على وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه » ؟ قال ابن عباس رضى الله عنهما : فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة رضى الله عنهما ، فقالت : يرحم الله عمر ، والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يعذب المؤمن ببكاء أهله عليه » ، واسكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه » ، وقالت : حسبكم القرآن : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ، قال ابن عباس رضى الله عنهما عند ذلك : والله هو أضحك وأبكى - قال ابن أبي مليكة : والله ما قال ابن عمر رضى الله عنهما شيئا) (١) .

(١) البخارى بحاشية السندى ١٤٦/١ - ١٤٧ وما استدلك به عائشة جزء من الآية ١٨ سورة فاطر .

وهكذا تنكر السيدة عائشة أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قال هذا الحديث بهذا اللفظ ، وتعزو روايته هكذا إلى الخطأ والسيان ، فقد روت عمرة بنت عبد الرحمن أنها سمعت عائشة وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول : إن الميت يعذب ببكاء الحي - فقالت عائشة : يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ، لكنه نسي أو أخطأ ، إنما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكي عليها فقال : إنهم يبكون عليها وأنها لتعذب في قبرها ،^(١) ، والذي يزيد أن نبرزه أن السيدة عائشة استندت في دعواها إلى ظاهر القرآن الذي يقرر أصلاً ثابتاً في الإسلام ، وهو أن الإنسان مجازى عن عمله لا عن عمل غيره : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » .

على أن البخارى يميل إلى عدم الوهم في رواية عمر وابنه ويحمل ماجاء عنهما إلى نوع خاص من البكاء هو الذى فيه أصوات عالية وترديد لعادات الجاهلية فى ذلك ، إذا أوصى به الميت أو كان ذلك من عادة أهله فأقرهم عليه ولم يتكره . وحيلئذ يكون البكاء عليه من كسبه ، فهو متحمل وزره لا وزر غيره . ولهذا ترجم البخارى لحديث عمر بقوله : (باب قوله النبى - صلى الله عليه وسلم - « يعذب الميت ببعض بكاء أهله ، إذا كان النوح من سنته ، لقول الله تعالى : « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « كم راع ومسئول عن رعيته . فإذا لم يكن من سنته فهو كما قالت عائشة رضى الله عنها « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . وهو كقوله : « وإن تدع مثقلة - ذنوباً - إلى حملها لا يحمل منه شيء » ، وما يرخص من البكاء فى غير نوح ، وقال النبى صلى الله عليه وسلم :

(١) البخارى بحاشية السندي ١ / ١٤٧ ، والإجابة لا يراود ما استدركنه عائشة على

لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، وذلك لأنه أول من سن القتل (١) وما يؤيد ما ذهب إليه البخاري أن عمر كان لا ينكر البكاء مطلقا ، وإنما كان ينكر منه عادات الجاهلية فقد نقل البخاري أن عمر قال : (دعمن يبكين على أبي سليمان سالم يكن تقح أو لقلقة (٢) والنقع التراب على الرأس ، والقلقة : الصوت . ففعل عمر أنكر على صهيب رفع صوته بقوله (وا أخاه واصحابه) .

وأصل القصة في حديث عمر وابنه ينفي الوهم والخطأ في روايته وبدل على أن حديث عائشة وابن عمر حديثان متغايران ، قبلا في ظرفين مختلفين فقد روى البخاري بسنده عن ابن عمر قال : (اشتكى سعد بن عبادة شكوى له ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده ، مع عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود - رضى الله عنهما - فلما دخل عليه وجده في غاشية أهله ، فقال : قد قضى ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، فبكى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما رأى القوم بكاء النبي صلى الله عليه وسلم بكوا . فقال ألا تسمعون ، إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب ولكن يعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - أو يرحم وأن الميت يعذب ببكاء أهله عليه ، وكان عمر رضى الله عنه يضرب فيه بالعصا ويرمي بالحجارة ويحشى بالتراب (٣)

(٥) متعة النساء

ذهب كل من السيدة عائشة وابن عباس - رضى الله عنهما - في متعة

(١) البخاري بحاشية السندی ١ / ١٤٦ .

(٢) البخاري بحاشية السندی ١ / ١٤٧ .

(٣) البخاري بحاشية السندی ١ / ١٤٩ ، وغاشية أهله : أمي الدين يشوونه للخدمة والزيارة .

النساء مذهباً مناقضاً للآخر : فالسيدة عائشة - كجمهور المسلمين - تحرم المتعة - (وهي النكاح إلى أجل ملفوظ به عند العقد) - ، وابن عباس يذهب إلى تحليلها في بعض الحالات الخاصة .

وعلى الرغم من تناقضهما بشأن المتعة ، فإن الذي يجمع بينهما فيها هو وحدة المنهج في إثبات ما يدعيانه ، إذ كلاهما يعرض ما روى من الحديث في المتعة على القرآن الكريم :

ف عندما سئلت السيدة عائشة عن متعة النساء قالت : (يبني وينسك كتاب الله وقرأت هذه الآية : والذين هم لفرؤهم حافظون ، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراءه ما زوجه الله أو ملكه ، فقد عدا) (١) .

وأما ابن عباس فقد اشتهر عنه تحليل المتعة ، وتبعه في ذلك أصحابه من أهل مكة وأهل اليمن ، حتى قال الزهري يذم أهل مكة بسبب ما روى عنهم في الصرف ومتعة النساء . (مارأيت قوماً انقض لعرى الاسلام من أهل مكة) (٢) . ويستدل ابن عباس على مذهبه أيضاً بالقرآن ، وقرأ قوله تعالى : فااستمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ، ولا جناح عليكم ، وروى في قراءة عنه زيادة ، إلى أجل مسمى ، (٣) وكان الأحاديث التي رويت في نسخ المتعة لم تصح عنده . وقد رجح بعض العلماء أنه رجح عن رأيه في المتعة إلى رأى الجمهور ، ومن هؤلاء الترمذي ، حيث قال . (وإنما روى عن ابن عباس شيء من الرخصة في المتعة ، ثم رجح عن قوله) ، ثم روى أن ابن عباس قال : (إنما المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة ، فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم ، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيبته ، حتى إذا نزلت الآية : إلا على أزواجهم أو

(١) الإجابة لأيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٧٣ ، نقلاً عن المختدرك للحاكم ، الآياتان هما ٦٥٥ من سورة المؤمنون .
(٢) جامع بيان العلم / ٣ / ١٣٥ - ١٥٤ .
(٣) بداية المجتهد ٤٨ / ٢ .

أو ماملكت أيانهم ، قال ابن عباس : فـ كل فرج سوى هذين حرام (١) .
وروى عنه أنه قال : (ما كانت المتعة إلا رحمة من الله رحم بها أمة
محمد ، ولو لانهى محمد عنها ما اضطر إلى الزنا إلا شقى) (٢) .

ولكن الأظهر أن عباس ثبت على رأيه في المتعة ، من أنها مشروعة
إذا ألجأت الضرورة إليها ، بدليل ما روى البخارى عن أبي حمزة قال :
(سألت ابن عباس عن متعة النساء فرخص ، فقال مولى له . إنما ذلك
في الحال الشديدة وفي النساء قلة ونحوه ، فقال ابن عباس نعم) (٣) وقد قرر
ابن حزم أن جماعة من الصحابة ، منهم ابن عباس — ثبتوا على تحليلها بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وذهب إلى تحليلها من التابعين . أصحاب ابن
عباس . طاووس وعطاء ، وسعيد ابن جبير ، وسائر فقهاء مكة (٤) ولهذا
قال فيهم الزهرى ما قال .

(و) تحريم أكل الحمر الأهلية

المشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الأهلية ،
وقد جاءت بذلك أحاديث صحيحة ، وعلى الرغم من ذلك فإن في هذه
المسألة خلافا نتج عن معارضة هذه الأحاديث لقول الله تعالى : **و قل**
لا أجد دفيماً أو حى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً
مسفوحاً أو لحماً خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به) ، فإن ظاهر هذه
الآية يدل على أن ما عدا المذكور فيها حلال . وقد حكى ابن حزم الخلاف
في هذا الموضوع ، وذكر أن الذاهبين إلى أنها حلال استدلوا بأن عائشة
أم المؤمنين احتجت بالآية السابقة عند سؤالها عن الحمر الأهلية فكانها

(١) جامع الترمذى ٤٨ / ٥ — ٥٥٠ .

(٢) بداية المجتهد ٤٨ / ٢ .

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء للخفيف ص ٥١ وانظر الشكر السامى ٢ / ٦٥ .

(٤) انظر : الحل ٥٦٩ / ٩ — ٥٢٠ .

تذهب إلى حليتها^(١) ، وقد وافقها ابن عباس أيضاً فذهب إلى أنها حلال
فمن عمرو بن دينار قال : قلت لجابر بن زيد : يزعمون أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم نهى عن الخمر الأهلية . قال : قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو
الغفاري عندنا بالبصرة ، ولكن أبي ذلك البحر ابن عباس ، وقرأ د قل
لا أجد فيما أوحى إلى محرما ، الآية . رواه البخاري^(٢)

(ز) نفقة المبانة وسكنها

روى الترمذى عن مغيرة عن الشعبي قال : قالت فاطمة بنت قيس :
طلقتى زوجى ثلاثا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : (لا سكنى لك ولا نفقة . قال مغيرة : فذكرته
لإبراهيم فقال : قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم
بقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت . . وكان عمر يجعل لها السكنى
والنفقة)^(٣)

أنكر مجموعة من الصحابة - رضئ الله عنهم هذا الحديث منهم عمر
وأسامة بن زيد ، وعائشة فقد روى أن يحيى بن سعيد بن العاص طلق بنت
عبد الرحمن بن الحكم ، فانتقلها عبد الرحمن بن الحكم فأرسلت عائشة
إلى مروان وهو أمير المدينة : أن اتق الله واردد المرأة إلى بيتها . فقال
مروان : أما بلغك حديث فاطمة بنت قيس ؟ فقالت عائشة : لا يضيرك
ألا تذكر حديث فاطمة بنت قيس^(٤) .

(١) انظر المعلى لابن حزم ٤٠٧/٧ والاية هى ١٤٥ الانعام .

(٢) نيل الأوطار ٣٣١/٨ ط . بولاق ١٣٩٧ والبخارى ٣/٢١٣ .

(٣) الترمذى بشرح ابن العربي ١٤٠/٥ - ١٤٣ .

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء للجفيف من ٣٥ نقلا عن معانى الآثار للطحاوى .

وانكار من أنكر هذا الحديث مبنى على أنه معارض للأمر بالإسكان في قوله تعالى « أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ، ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ، ، فذهب بعض الصحابة إلى رد ما روته فاطمة وأوجب للبائنة النفقة والسكنى ، وذهب بعضهم إلى ما قرره حديث فاطمة فلم يوجب لها نفقة ولا سكنى ، وذهب بعض العلماء منهم مالك والليث والشافعى ، إلى وجوب السكنى لها دون النفقة لأن الآية أوجبت السكنى دون النفقة ، ولأن بعض روايات الحديث أثبتت أن النبي صلى الله عليه وسلم أسكنها دار ابن أم مكتوم مدة العدة ، لأنها كانت تخشى على نفسها أن سكنت دار زوجها الذى كان غائبا باليمن ولم يكن بينها وبين أهله مودة ، بل كانت تتناول عليهم بلسانها (١) .

٤ - وما يميز السيدة عائشة وابن عباس عن ابن عمر وأبي هريرة ، دأبهما على البحث عن علل الأحكام ، وتحرى غايات الشريعة ، وعدم الوقوف عند ظاهر النصوص في أغلب الأحوال .

وقد سبق ذكر رأى السيدة عائشة رضى الله عنها في حكم أكل الحمر الأهلية وميلها إلى الحل مستندة إلى عموم القرآن ، وكان ابن عباس يميل نفس الميل ، إلا أن مستنده فيما ذهب إليه أن النهى عن أكل لحم الحمر الأهلية معال بعله يجب البحث عنها ، ومقتضى ذلك أنه إذا زالت العلة زال النهى وعادت الإباحة .

وإذا كان ابن حزم قد اعتمد عن السيدة عائشة بأن النهى لم يبلغها ولو

(١) الترمذى ١٤٠/٥ - ١٤٦ و ذكر ابن رشد أن الأولى إما أن يقال بأن لها الامرين جميعاً أى السكنى والنفقة أخذاً بظاهر الكتاب وأما أن يخص العموم بحديث فاطمة فلا يكون لها سكنى ولا نفقة ، أما أن يكون لها السكنى دون النفقة فهو ضعيف الدليل (انظر بداية المجتهد ٧٩/٢) .

فانه لا يستطيع أن يعتذر بمثل ذلك عن ابن عباس الذي قد بلغه النهي، فلم يقف عند ظاهره، بل نظر إلى الدواعي التي دعت إليه، وإلى العلة التي كان عليها مداره: فقد روى عنه أنه قال: (لا أدرى أنني عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم أو حرم في يوم خير لحم الحمر الأهلية) ويعلق ابن حزم بأن هذا ظن من ابن عباس ووهلة — أى غلط وسهو — لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين وجه النهي عنها، وكان ابن حزم قد روى من طريق البخاري؛ إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس، (١)

وكان البحث عن علة النهي عن أكل لحم الحمر الأهلية سبباً لاختلاف الصحابة، فمن قائل: حرمت لأنها كانت تأكل العذرة، ومن قائل: لأنها لم تخمس، ومن قائل إنه خشى فناء الظهر، وقال بعضهم حرمت البتة (٢) بدون نظر إلى علل.

وقد تأثر بابن عباس في هذه المسألة تلميذه سعيد بن جبير، فقد ذهب أيضاً إلى أن لحم الحمر حلال، فقد روى أبو إسحاق الشيباني عن ابن أبي أوفى قال: أصبنا حمرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير وطبخناها فنأدى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن اكفثوا القدور بما فيها، قال أبو إسحاق: فذكرت ذلك لسعيد بن جبير فقال: إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل الجمل (٣).

ومما يؤثر عن السيدة عائشة منذرجا تحت هذا الاتجاه ما قالته خاصاً بخروج النساء إلى المساجد: (لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء

(١) أنظر المحلى ٧/٧٠٧

(٢) أنظر الأحكام لابن حزم ٧/١٧-١٨

(٣) بداية المجتهد ١/٣٨١

لمنع من الخروج إلى المساجد (١). وهذا يعني أنها تأخذ في اعتبارها عامل الزمن ، ورجحان المصلحة في ضوء المقصود العام من التشريع .

وأيضاً ما روى عنها في هدى التطوع إذا عطب منه شيء قبل أن يبلغ محله ، فإن هذا الهدى يجب حينئذ أن ينحر ويخلى بينه وبين الناس ولا يأكل منه ، لما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بالهدى مع ناجية الأسلى وقال له : إن عطب منها شيء فأنحره ، ثم اصبح نعليه في دمه وخل بينه وبين الناس ، وروى هذا الحديث عن ابن عباس فراد فيه (ولا تأكل منه أنت ولا أهل رفقتك) وأخذ بهذه الزيادة داود وأبو ثور (٢) ولكن الهدى إذا عطب في الطريق ولا يوجد فقراء يخلى بينهم وبينه ، أبتنع المهدي من أكله أخذاً بظاهر النص النبوي الكريم ، فبترك حينئذ للسباع ، أم يأكله هو ومن معه تجنباً لإضاعة المال وحذراً من الإسراف المذموم ؟ إن السيدة عائشة رضي الله عنها تقول في ذلك : (أكله أحب إلي من تركه للسباع) . (٣)

ويوضح هذا الاتجاه إلى التعليل أيضاً ما روى من نزول الرسول صلى الله عليه وسلم بالأبطح عند النفر من الحج - والنفر : هو الرجوع من منى إلى مكة بعد رمي الجمرات - فقد ذهب أبو هريرة وابن عمر إلى أن ذلك من النسك فجعله من سنن الحج ، وذهب ابن عباس وعائشة إلى أنه كان اتفاقاً وليس من السنن ويحكى ابن قدامة هذا الخلاف فيقول : (قال بعض أصحابنا يستحب لمن

(١) انظر : المعلى ١٢٩/٣ - ١٤٩ ، ٢٠٠/٤ وقد ناقش ابن حزم قول عائشة وبين أنه لاجبة فيه من جهات كثيرة .

(٢) انظر : بداية المجتهد ١٠٦/١ والترمذي بشرح ابن العربي ١٤٤/٤

(٣) الفسكت الطاريفة ، لاسكوثري ، ص ١٦١ - ١٦٢

قهر أن يأتي المحصب، وهر الأبطح، وحدثه ما بين الجبلين إلى المقبرة، فيصل
به الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم يضطجع يسيراً ثم يدخل مكة .

وكان ابن عمر يرى التحصيب سنة... وكان ابن عباس وعائشة لا يريان
ذلك سنة، قال ابن عباس: التحصيب ليس بشيء، إنما هو منزل نزله رسول
الله صلى الله عليه وسلم..، وعن عائشة: أن نزول الأبطح ليس بسنة، وإنما
نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليكون أسمح للخروج إذا خرج. متفق
عليهما (١).

وهكذا الرمل في الطواف: كان ابن عباس يراه إتفاقياً، لقول المشركين
حطمتهم حمى يثرب، وقد ذهب حكمه لزوال سببه فليس من النسك إذن. فقد
روى الإمام أحمد بإسناده عن أبي الطفيل قال: (قلت لابن عباس: إن قومك
يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وأنها سنة؟ قال:
صدقوا وكذبوا، قلت: كيف صدقوا وكذبوا؟ قال: رمل رسول الله صلى الله
عليه وسلم بالبيت، وليس بسنة، قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأصحابه، والمشركون على جبل قعيقعان، فبلغه أنهم يتحدثون أن بهم هزلاً،
فأمر بهم أن يرموا، ليربهم أن بهم قوة (٢).

والحق أن ابن عباس رضى الله عنه، كان أكثر هؤلاء الصحابة الأربعة
الذين ذكرناهم إعمالاً للرأى، وأشدهم عناية بالمعنى، وكان عليه باللغة والشعر
وتمرسه بأساليب العرب خير معين له على الفهم والتذوق وإدراك المقصود
من الألفاظ وما وراء الألفاظ، سواء في القرآن أو في الحديث، ولقد اشتهر

(١) التقي ٤٥٧/٣ وانظر للفكر السامي ٦٢/٢ .

(٢) المسند ج ٣ حديث رقم ٢٠٢٩

بين الصحابة بغوصه على معاني القرآن وحسن تفسيره له وبراعة استنباطه منه حتى لقب بترجمان القرآن . ومن أمثلة استنباطه من القرآن أنه سئل عن السجدة التي في سورة (ص) عند قوله تعالى : « فاستغفر ربه وخر راكعاً وأُتاب » فأجاب ابن عباس بقوله : (أتقرأ هذه الآية « ومن ذريته داود وسليمان .. » وفي آخرها « فبهذا هم اقتده » ؟ قال : أمر نبيكم صلى الله عليه وسلم أن يقتدى بـداود (١) .

وسأله رجل عن معنى قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجر آ إلا المودة في القربى » فأجاب سعيد بن جبير بأنها قرابة محمد صلى الله عليه وسلم . قال ابن عباس : (عجلت ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن بطن من قریش إلا لرسول الله فيهم قرابة ، فنزلت : « قل لا أسألكم عليه أجر آ إلا المودة في القربى » ، إلا أن تصلوا قرابة ما بيني وبينكم) (٢) .

وقد جاءت روايات مختلفة في التيمم ، بعضها يأمر بمسح الكفين والوجه ، وبعضها الآخر يأمر بمسح اليدين إلى المرفقين مع الوجه . ولما سئل ابن عباس عن ذلك لم يحاول أن يرجح بين الروايات المختلفة عن طريق الأسانيد بل أتجه إلى القرآن مستنبطاً منه إجابته ، مدعماً به رأيه فقال : (إن الله قال في كتابه حين ذكر الوضوء « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » ، وقال في التيمم : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » ، وقال : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، فكانت السنة في التيمم . إنما هو الوجه والكفان - يعني التيمم) (٣) .

وسئل عن رجل نذر ذبح ابنه فقال : لا ينحر ابنه وليكفر عن يمينه ،

(١) المسند لابن حنبل ج ٥ الحديث رقم ٣٣٨٨ وسجدة سورة «ص» في الآية رقم ٤٤ واستدلال ابن عباس بآيات سورة الأنعام من ٨٤ إلى ٩٠
(٢) المسند ٣/٣٤١ حديث رقم ٢٠٢٤ والآية من سورة الشورى رقم ٢٢
(٣) سند للترمذي ، تحقيق الشيخ أحمد شاكر ١/٢٧٢ - ٢٧٣

فتميل له : كيف تكون في طاعة الشيطان كفارة ؟ فقال : (الذين يظاهرون ، ثم جعل فيه من الكفارة ما رأيت) (١) .

وافهمه القرآن ولدقته وعمقه في هذا الفهم كان محل إعجاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وكان يدخل عليه وهو فتى في جملة المشيخة من أهل بدر ، ولما استكثروا عليه ذلك أراد عمر أن يعطيهم صورة من فهم ابن عباس وفطنته ، فسألهم عمر عن هذه السورة : « إذا جاء نصر الله والفتح ، فقالوا : أمر نبيه صلى الله عليه وسلم إذا فتح الله عليه أن يستغفره ويتوب إليه . فقال لابن عباس : ما تقول أنت ؟ فقال : ليست كذلك ، ولكنه أخبر نبيه عليه الصلاة والسلام بحضور أجله ، فقال : إذا جاء نصر الله والفتح ، فتح مكة ، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ، فذلك علامة موتك وفسيح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ، فتوجه عمر إلى من أنكر عليه تقديم ابن عباس قائلا ، : كيف تلوموني على ماترون ؟ (٢)

إن ابن عباس كان عنده اتجاه أصيل للتعميل ، والتنقيب عن المعاني والغوص وراءها ، ولذلك لم يكن غريباً أن يعرف بكثرة القياس والرأى تبعاً لما قدمناه عنه من كثرة الفتوى ، مع جرأة في الإفتاء بمقتضى فهمه حتى ولو كانت فتواه مخالفة للرأى الشائع المعمول به .

(١) المحلى لابن حزم ١٥/٨ . ويشير ابن عباس إلى آيات الظهار من سورة المجادلة وقد وصف الله الظهار بأنه منكر من القول وزور ، ومع ذلك أوجب فيه الكفارة وهي طاعة وعبادة .

(٢) المسند للإمام أحمد ٥٠/٥ حديث رقم ٣١٢٧ ، وانظر أعـلام الموقعين مع حادى الأرواح ٤٥/٧ - ٤٦ حيث بسط ابن القيم أسباب دقة هذا الاستنباط .

وسنعرض هنا أمثلة موجزة تبين أصالة هذا الاتجاه عنده .

فمن ذلك ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض . فهل هذا النهى مقصور على الطعام ، فيصح بيع غيره قبل القبض ، أم أن المقصود هو النهى عن بيع كل شيء قبل القبض ؟ وتخصيص الطعام بالذكر لكونه هو البيع الشائع الذى تكثرت فيه المخاصمة ؟ وإذا قيس على الطعام غيره فى النهى ، فهل يقتصر فى هذا القياس على المنقول فقط ، أم يقاس عليه كل بيع ، منقولاً وغير منقول ؟ إن ابن عباس رضى الله عنه ، قد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « من ابتاع طعاماً فلا يديه حتى يقبضه » ، ثم قال ابن عباس : (وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام) (١)

ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد بإسناده عن جابر بن زيد ، عن ابن عباس قال : (جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء بالمدينة ، فى غير خوف ولا مطر . قيل لابن عباس : وما أراد إلى ذلك ؟ قال : أراد ألا يخرج أمته .) (٢)

(١) المسند ١/١٦٦ ، وانظر المغنى ٤/١٠٧ - ١١١

(٢) المسند ٣/٢٩٢ وقد صحح الرحوم الشيخ أحمد شاكر إسناده هذا الحديث وذكر أن هذه الرواية تبين خطأ ظن الإمام مالك فى تعليق له على هذا الحديث فى الموطأ بقوله : (أرى ذلك كان فى مطر) لأن هذه الرواية فيها (فى غير خوف ولا مطر) وقد رواها الجماعة إلا البخارى . وفى حديث رقم ١٩١٨ روى جابر بن زيد عن عباس (صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً) فقيل لجابر : يا أبا الشعثاء ، أظنه أخر الظهر وعجل العصر ، وأخر المغرب وهجل العشاء قال جابر . وأنا أظن ذلك . وذهب الشيخ شاكر إلى أن هذا الجمع للصورى من تأويل أبى الشعثاء ولا حجة له فيه . ورجح أن الحديث ترخيص لمن يحال بينه وبين الصلاة فى وقتها .

ومن ذلك أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى الرجال عن لبس الحرير ، وهو نهى يتناول القليل والكثير . ولكن ابن عباس يرى أن المنهى عنه أن يكون الثوب كله حريراً ، ويقول : إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثوب المصمت من قز . قال ابن عباس : أما السدى والعلم فلا ترى به بأساً (١) ولا يقف ابن عباس عند هذا الحد ، بل يحاول أن يتلمس العلة في النهى عن لبس الحرير ، ليربط بين العلة والحكم ، فقد دخل عليه المسور ابن مخزومة يعود في مرض مرضه فرأى عليه ثوب استبرق ، وبين يديه كافون عليه تمائيل فقال له : (يا أبا عباس ما هذا الثوب الذي عليك ؟ قال : وما هو ؟ قال : استبرق قال : والله ما علمت به ، وما أظن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه إلا للتجبر والتكبر ، ولسنا بحمد الله كذلك . قال : فما هذا الكافون الذي عليه الصور قال ابن عباس . ألا ترى كيف أحرقتها بالنار ؟) (٢) فهو يعلل النهى عن لبس الحرير لما يبعثه على التجبر والخيلاء . كما أن النهى عن التمائيل واتخاذ الصور لما قد يكون من تعظيمها وما يؤدي إلى معاملتها بما يشعر بالاحترام والتقديس .

أما جرأته على الإفتاء بما يؤديه إليه إجهاده حتى ولو خالف الرأي الشائع المعمول به بين الصحابة ، فقد أثر عنه في ذلك ما لم يؤثر عن زملائه المكثرين من رواية الحديث . وليست الجرأة أن يقف بما يخالف الحديث عن جهل به ، فإذا بلغه عدل عن رأيه - كصنيع أبي هريرة في إبطاله صوم الجنب إذا أصبح من غير طهارة ، ثم عدوله عن ذلك عندما بلغه حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً ، ثم يصوم (٣) - ، وليكننا نغنى بالجرأة أن

(١) المسند لابن حنبل ٢/٢٦٧

(٢) المسند لابن حنبل ج ٣ حديث رقم ٢٣٠٧

(٣) أنظر : الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٢٤ - ١٢٦

يبلغه الحديث بما يخالف فتواه فلا يتزحزح عن رأيه ، إما لترجيحه دخول
الروم والخطأ في روايته وإما لتأويله ، وفي الحالتين يستلهم القرآن ، ويستند
إلى ما فهمه منه في موضوع النزاع ، وقد كان من منهجه - كما قررنا فيما سبق -
نقد الحديث وعرضه على القرآن ، ولعله في ذلك متأثر بعمر بن الخطاب في
رفضه لحديث فاطمة ، ورفضه لحديث تميم الجنب كما تأثر به في ذلك ابن
مسعود .

وقد سبق أن ذكرنا رأى ابن عباس في نكاح المتعة ومخالفته لكثير من
الصحابة في القول بحليته مستنداً إلى ما فهمه من القرآن ، ولم ير فيما روى
في تحريم المتعة من الأحاديث ما يجعلها محرمة على التأيد ، كما ذهب غيره ،
بل رأى أن المتعة حلال إذ ادعت إليها الضرورة ، حرام عند عدم وجود
الداعي إليها .

ورأى ابن عباس في الربا قريب من رأيه في نكاح المتعة ، فتمدك يذهب
إلى أن الربا المحرم هو ربا السيئة ، أما الزيادة في البيع الحلال ، فلا ربا فيها ،
الذهب والفضة وغيرهما في ذلك سواء .

فقد روى مسلم أن أبا سعيد الخدري قال : (الدينار بالدينار ، والدرهم
بالدرهم ، مثلاً بمثل ، ومن زاد أو ازداد فقد أربى . فتمت له إن ابن عباس
يقول غير هذا فتال : لقد لقيت ابن عباس ، فتمت : رأيت هذا الذي تقول :
أشياء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو وجدته في كتاب الله عز
وجل ؟ فتال : لم أسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم أجد في كتاب
الله عز وجل ، ولكن حدثني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« الربا في السيئة » (١) .

وروى الترمذي حديث أبي سعيد الخدري في نهى الرسول صلى الله عليه وسلم

عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا مثلاً بمثل ، ثم قال : (والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي وغيرهم إلا ما روى عن ابن عباس أنه كان لا يرى بأساً أن يباع الذهب بالذهب متفاضلاً ، والفضة بالفضة متفاضلاً إذا كان يداً بيد ، وقال : إنما الربا في النسيئة وكذلك روى عن بعض أصحابه شيء من هذا . وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدثه أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم (١) .

وما أشار إليه الترمذي من رجوع ابن عباس عن قوله قد فصله ابن حزم بما رواه عن حيان بن عبيد الله ، عن أبي مجلز ، لكنه ضعف ما روى في ذلك ووصفه بأنه قول باطل ، ثم قال : (وروى عنه طاووس ما يدل على التوقف وروى الثقة المخصص به خلاف هذا - ثم روى بسنده عن سعيد بن جبير - ، عن ابن عباس أنه قال : ما كان الربا قط في هاء وهات ، وحلف سعيد بن جبير بالله ما رجع عنه حتى مات) ، وذكر ابن حزم أن ذلك كان رأى ابن مسعود أيضاً وعليه كان عطاء وأصحاب ابن عباس وقتها أهل مكة (٢) .

ومن ذلك رأيه في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها : هل تنتهي بوضع الحمل ، أو لا بد من أقصى الأجلين : وضع الأخل وأربعه أشهر وعشر ؟ .

يبين لنا الترمذي مرقف ابن عباس وأبي هريرة من هذه المسألة . بما رواه عن سليمان بن يسار (أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها ، فقال ابن عباس : تعتد آخر الأجلين وقال أبو سلمة : بل تحل حين تضع . وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة - فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله

(١) الترمذي بشرح ابن العربي ٢٥٠/٥

(٢) أنظر المحلى ٤٧٩/٨ - ٤٩٤

عليه وسلم ، فقالت : قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها يبسير ، فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن تزوج (١) .

ومن ذلك ما ذهب إليه ابن عباس من أن الأخت لا ترث أصلامع البنت ولا مع بنت الابن ، لقوله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك . وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ، وللفظ الولد يقع على المذكر والمؤنث ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « ألحقوا الفرائض بأصحابها فما أبقت الفرائض فلاولى رجل ذكر » .

ورأى ابن عباس هنا مخالف لما ذهب إليه معظم الفقهاء من اعتبار الأخوات عسبة مع البنات ، مستندين إلى ما روى من أن أبا موسى الأشعري سئل عن ابنة وابنة ابن وأخت ، فقال : للابنة النصف ، وللأخت النصف فسئل ابن مسعود وأخبر بقول أبي موسى فقال : لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ، أفضى فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وسلم : للابنة النصف ، ولابنة الابن السدس تكلمة الثلثين ، وما بقى فللأخت .

ولكن يبدو أن ابن عباس لا يعترف بصحة هذا الحديث لمخالفته ظاهر الآية السابقة ، مع معارضته لحديث : « ألحقوا الفرائض بأصحابها ، فقد روى ابن حزم عنه أنه قال (قال الله تعالى : « إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك » قال ابن عباس فقلتم أتم : لها النصف وإن كان له ولد) .

وروى عنه أيضاً أنه قال : (أمر ليس في كتاب الله تعالى ولا في قضاء

(١) الترمذى بشرح ابن العربي ١٧٠/٥ - ١٧١ ولا أدري هل رجع ابن عباس إلى الحديث في هذه المسألة ، أو اكتفى بما رآه في الجمع بين قوله تعالى « والذين يتولون منكم ويندرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » ، وقوله تعالى : « وأولات الإحمال أجلهن أن يضعن حملهن » .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وستجدونه في الناس كلهم ميراث الأخت مع البنت (١) وقد أخذ بقول ابن عباس في ذلك داود الظاهري .

ومن ذلك أيضا رأى ابن عباس في ميراث الجدة ، فقد ذهب الجمهور إلى إعطاء الجدة السدس ، على اختلاف بينهم في توريث الجدات إذا اجتمعن وفي حجبهن ، يستندون في ذلك إلى ما روى من أن الجدة جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله عن ميراثها ، فقال أبو بكر : مالك في كتاب الله عز وجل شيء ، وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ، فارجعي حتى أسأل الناس ، فقال له المغيرة بن شعبه : حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاهم السدس فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقال محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة ، فأنفذه أبو بكر لها ، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها ، فقال لها : مالك في كتاب الله عز وجل شيء ، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك ، وما أنا بزائد في الفرائض ، ولكنه ذلك السدس ، فإن اجتمعنا فيه فهو لسكما ، وأنتسكما انفردت به فهو لها (٢) .

أما رأى ابن عباس فهو رأى مخالف لما ذهب إليه الجمهور ، ولذلك وصفه ابن رشد بأنه رأى شاذ عند الجمهور ، ولكن له حظ من القياس (٣) ، وهو متلائم مع منهجه في تحكيم القرآن ، فسكما أن الأب في عرف القرآن

(١) أنظر : المحلى لابن حزم ٢٥٦/٩ - ٢٥٨ ، وإعلام الموقعين مع حادى الأرواح

١٩٣/٧ - ٢٩٤ .

(٢) بداية المجتهد لابن رشد ٢٩٣/٢ - ٢٩٤

(٣) بداية المجتهد لابن رشد ٢٩٣/٢

يطلق على الجد دملة أبيكم إبراهيم، (١)، واتبعت ملة آباءني إبراهيم وإسحاق ويعقوب، (٢) فكذلك الأم تطلق على الجدة، قال تعالى: «كما أخرج أبوكم من الجنة»، (٣) فإذا كان أبو بكر رضى الله عنه يرى أن نصيب الجدة غير المذكور في القرآن فإن ابن عباس يرى أنه مذكور في القرآن، داخل في قوله تعالى: «ولأبويه لكل واحد منهما السدس»، وعلى ذلك فالجدة أم عند عدم الأم، لها السدس عند وجود جمع من الإخوة أو وجود أولاد للتوفى، ولها الثلث فيما عدا ذلك، وقد روى ابن حزم بسنده عن ابن عباس قال: (الجدة بمنزلة الأم إذا لم تكن أم)، ويسنده عن طاووس مثل ذلك، وبقوله في ذلك أخذ ابن حزم الظاهري (٤). وإعطاء الجدة الثلث قول انفرد به ابن عباس وهو مصدر وصف رأيه في ذلك بالشذوذ، هذا مع عدم أخذه بما روى من الحديث في ذلك.

ويدعونا الكلام في الفرائض والموارث إلى أن نشير إلى ظاهرة هامة عند ابن عباس، هي أنه - على الرغم من اتجاهه إلى التعليل، وأصالة هذا الاتجاه عنده كما سبق أن قررناه - كان يبدو أحياناً متمسكاً بظاهر اللفظ، مناظراً من يخالفه في ذلك. ولعل آراءه في الفرائض هي أبرز الأمثلة على هذا الجانب من فقهه. وجدير بالذكر أن كثيراً من آرائه في الفرائض أخذها أهل الظاهر، كما ظهر في المثالين السابقين، وكما سيتبين مما يأتي. وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه في بداية هذا الفصل من أن عصر الصحابة هو الملتقى الذي تتجمع عنده معظم الاتجاهات أو تتفرع منه معجم التيارات الفقهية.

(١) الآية الأخيرة من سورة الحج

(٢) سورة يوسف من الآية ٣٨

(٣) سورة الأعراف من الآية ٢٧

(٤) أنظر: المعلى ٩/٢٧٢ - ٢٨٢

وقد لاحظ ابن القيم هذه العلاقة التي بين عصر الصحابة وبين الاتجاهات التي ظهرت فيما تلاه من عصور ، وضرب لذلك مثلاً باجتهاد الصحابة عندما أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب بأن يصلوا العصر في بني قريظة ، فاجتهد بعضهم وصلاتها في الطريق وقال : لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض ، فنظروا إلى المعنى . واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة ، فصلوها ليلاً ، فنظروا إلى اللفظ (وهؤلاء سلف أهل الظاهر وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس) (١) .

فن مسائل الميراث التي مال فيها ابن عباس إلى ظاهر اللفظ :

١ - أنه ذهب إلى أن الاثنين من الأخوة أو الأخوات لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس ، واشترط لتأثيرهم في نصيبها أن يكونوا ثلاثة فصاعداً، تسمكاً بظاهر اللفظ في قوله تعالى : « فإن كان له أخوة فلائمه السدس » .

وقد روى ابن حزم بسنده أن ابن عباس دخل على عثمان بن عفان ، فقال له : إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس ، إنما قال الله تعالى : « فإن كان له أخوة ، والأخوان في لسان قومك ليسوا بإخوة ، فقال عثمان . لا أستطيع أن أتقض أمراً كان قبلي توارثه الناس ومضى في الأمصار (٢) وإلى هذا ذهب ابن حزم .

وجمهور الصحابة - كما أشار سيدنا عثمان في مناظراته لابن عباس - على أن الاثنين لهما حكم المجتمع في الميراث ، فيدخلان في لفظ (الإخوة) ، فإن قاعدة الفرائض المستنبطة من آيات المواريث - أن كل حكم اختص به الجماعة عن الواحد فإن الاثنين يشتركان فيه ، فالأخوة لأم مثلاً : بين الله سبحانه نصيب

(١) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح لابن القيم ٢٤٤/٢ - ٢٤٥

(٢) انظر المحلى لابن حزم ٢٦٠/٢٥٨/٩ ، وانظر احتجاج ابن القيم لرأى الجمهور في أعلام الموقعين ٥٣/٢ - ٥٥ وانظر في الاختلاف في أقل الجمع : الأحكام لابن حزم ٨-١/٤

الواحد والواحدة منهم عند الانقراض نص على نصيبهم عندما يكونون أكثر من واحد ، فقال تعالى : « فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » ، فإن قوله « أكثر من ذلك » أى أكثر من أخ أو أخت ، أى أكثر من واحد أو واحدة ، فيدخل فيه الاثنان . وكوضعه تعالى نصيب الأختين فما فوقهما في مقابلة نصيب الواحدة المنفردة . . . فإن كاتبا اثنتين فلهما الثلثان . . . وقد قال ابن القيم في الموازنة بين رأى ابن عباس ورأى الجمهور في هذه المسألة : (ونظره أقرب إلى ظاهر اللفظ ، ونظر الصحابة أقرب إلى المعنى) (١) .

ومن المسائل التي خالف ابن عباس فيها الجمهور بسبب ميله إلى الظاهر — نصيب الأم إذا انحصرت التركة في الأبوين وأحد الزوجين : فقد ذهب الجمهور إلى أن لها حينئذ ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين ، إذ لو أعطيت ثلث الكل لكان نصيبها ضعف نصيب الأب في وجود الزوج ، وقريباً من نصيبه في وجود الزوجة ، مع أن الملاحظ في نظام التوريث أنه إذا اجتمع ذكر وأنثى في طبقة واحدة كالابن والبنت ، والجد والجدة ، والأب والأم ، والأخ والأخت ، فإما أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى ، أو يساويها . فأما أن تأخذ الأنثى ضعف الذكر فهذا خلاف قاعدة الفرائض التي أوجبها شرع الله وحكمته ، وقد عهدنا الله سبحانه أعطى الأب ضعف ما أعطى الأم إذا انفرد الأبوان بميراث بينهما ، وساوى بينهما عند وجود ولد له ، ولم يفضلها عليه في موضع واحد ، ولهذا ذهب الجمهور إلى أن لها ثلث الباقي بعد نصيب أحد الزوجين .

أما ابن عباس فقد ذهب إلى أن نصيب الأم هو ثلث التركة كلها ، وجد أحد الزوجين أو لم يوجد ، تمسكاً بظاهر قوله تعالى : « وورثه أبواه فلأمه الثلث » .

وتسفر مناظرته في هذه المسألة لزيد بن ثابت عن ميله الواضح لظاهر
اللفظ فيها ، فقد أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت . (أتجد في كتاب الله للأم
ثلاث ما بقي ؟ قتال زيد: إنما أنت رجل تقول برأيك ، وأنا رجل أقول
برأيي) (١) .

وقد روى الدارمي عن إبراهيم النخعي قال . (خالف ابن عباس أهل
القبلة في امرأة وأبوين . جعل للأم الثلث من جميع المال) (٢) .

ومذهب ابن عباس في هذه المسألة هو ما ذهب إليه بعده أهل الظاهر ،
كداود وابن حزم (٣) .

ومن رأى ابن عباس أيضاً رفض العول ، مخالفاً بذلك جمهور الصحابة
وقد أخذ برأيه في رفض العول داود وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر ،
تشبهاً منهم بأن مجموع الأنصبة يجب ألا يزيد على الواحد الصحيح ، فالتركة
تستوعب نصفين ، فإذا وجد من له الثلث معهما لم يصادف هذا الثلث مقابلاً
له من التركة ، وهذا أمر بديهي ، وإذا كان بعض الورثة حينئذ لن يكون له
حظ من التركة ، وجب أن ينظر فيمن يقدم منهم ليكون أولى بأخذ نصيبه ،
وقد رأى ابن عباس أن التركة إذا تراجعت فيها الفروض قدم من الورثة من
ينتقل من فرض مقدر إلى فرض آخر مقدر ، فإذا بقي منها شيء أخذه من
ينتقل من فرض مقدر إلى نصيب غير مقدر . فمثلاً إذا كان الورثة زوجاً
وأختاً شقيقة وأماً ، فللزوجة النصف ، وللأخت النصف ، وللأم الثلث ، فابن
عباس يقدم الزوج والأم ، فيأخذان نصيبهما كاملاً ، لأنهما ينتقلان من
فرض مقدر هو النصف للزوج والثلث إلى فرض مقدر هو الربع للزوج
والسبب للأم وما يبقى بعد نصيبهما تأخذه الأخت لأنها تنتقل من فرض

(٢٠١) سنن الدارمي ٣٤٦/٢

(٣) انظر المحلى ٢٦١/٩ - ٢٦٢ ، وبداية المجهد ٢٨٧/٢ - ، ٢٨٨ ، واعلام

مقدر هو النصف إلى نصيب غير مقدر عندما تكون عصبة بالغير أو مع الغير ، فإذا لم يبق من التركة شيء لم تأخذ شيئاً .

وقد روى عن ابن عباس أنه قال : أعال الفرائض عمر بن الخطاب ، وأيم الله ، لو قدم من قدم الله ، وآخر من آخر الله ما عالت الفريضة ، قيل له : وأيها قدم الله وأيها آخر الله ؟ قال : كل فريضة لم يهبها الله عز وجل عن موجبها إلا إلى فريضة أخرى ، فهي ما قدم الله ، وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقى ، فذلك التي آخر الله . فالأول مثل الزوجة والأم ، والمتأخر مثل الأخوات والبنات . قال فإذا اجتمع الصنفان بديء بمن قدم الله ، فإن بقى شيء فلن آخر الله ، والأول شيء له ، قيل له فهلا قلت هذا القول لعمر ؟ قال هبته . (١)

ورأى الجمهور أقرب للعدل والنظر من رأى ابن عباس ، فالورثة أشبه بالغرماء في مال المدين إذا قصر عن الوفاء بكل حقوقهم . فإن المال حينئذ يقسم بقدر حصصهم من الدين ، ولا يحق لبعضهم أن يستوفي حقه كاملاً على حساب حرمان الآخرين .

هذا هو ابن عباس ، آثرناه بمزيد من البيان بعد أن أجمعنا الخطوط العامة لرواة الحديث من الصحابة ، ووصفنا الملاح الرئيسة لفقهم .

وربى لزاماً علينا - لتتضح الصورة ، وتميز الفروق - أن نذكر ابن عمر من بين المجموعة الثانية كطرف مقابل لابن عباس - ، فنختصه بكلمة تجلي لنا جوانب من شخصيته ، وتكشف لنا عن بعض اتجاهاته في الفقه ، لتسهل الموازنة بين المجموعتين .

وأول ما يظال عننا من سلوك ابن عمر وشخصيته هو حرصه على السنة وتمسكه بها ، واقتدائه بالرسول صلى الله عليه وسلم اقتداء تاماً لا استثناء فيه حتى لقد رأى معاصروه أنه قد بالغ في ذلك ، فقد (ذكر نافع أن عبد الله تتبع

(١) انظر : المحلى لابن حزم ٢٦٢/٩ - ٢٧٦ ، وبداية المجتهد ٢/٢٩٢ .

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وآثاره ، وأفعاله ، حتى كأنه خيف على عقله (١) .

ومن أمثلة تحريه وحمله نفسه على أن يكون سلوكه مطابقاً سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم ما يرويه مجاهد أنه كان مع ابن عمر في سفر و فرمى به كان خاد عنه فستل : لم فعلت ؟ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا ففعلت .

(وعن أنس بن سيرين قال : كنت مع ابن عمر رحمه الله بعرفات ، فلما كان حين راح رحل معه ، حتى أتى الإمام فضلى معه الأولى والعصر ، ثم وقف وأنا وأصحاب لي حتى أفاض الإمام ، فأفضنا معه ، حتى انتهى إلى المضيق دون المازمين فأناخ فأنخنا ، ونحن نحسب أنه يريد أن يصلى . فقال غلامه الذى يمسك راحلته : إنه ليس يريد الصلاة ، ولكنه ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى هذا المكان قضى حاجته ، فهو يجب أن يقضى حاجته (٢) .

وقد عرف ابن عمر بهذا الحرص الشديد على الاقتداء والتأسي ، وذاعت شهرته بذلك فى الأوساط المختلفة حتى غلب على ظن كثير من الناس ، أن ما صدر عنه من أفعال وتصرفات تمثل صورة من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولها ارتباط بما صدر عنه عليه الصلاة والسلام ، وقد كان ابن عمر يعلم أنه - لتأسيه بالرسول صلى الله عليه وسلم - صار قدوة ، ولذلك ، كان يحرص عندما يصدر منه فعل ليس متابعاً فيه للرسول ، على أن يذبه الناس إلى ذلك ، مثل ما روى أنه أمر أصحابه أن يسحوا على خفافهم ، ولكنه خلع نعليه ، وغسل رجليه ، ولما خشى أن يظن الناس أن غسل القدمين أفضل من المسح على الخفين وأن يتابعوه فى فعله اضطر أن

(١) تذكرة الحفاظ ١ / ٢٧

(٢) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ١ - ١٧٤ - ١٣٧
(١٢٢ - الاتجاهات الفقهية)

يلبهم إلى أنه غسل قدميه استجابة لميله الطبيعي إلى غسل القدمين وقال
('حب إلى الوضوء ، وقال : إني لمولع بغسل قدمي . فلا تقتدوا بي) (١).

وكما كان ابن عمر حريصاً على تتبع أمر الرسول صلى الله عليه وسلم
وآثاره وأفعاله - كان حريصاً على حفظ حديثه ينقله بالفاظه ، لا يزيد
فيها ولا ينقص منها ، وينقل لنا أبو جعفر محمد بن علي بن أبي طالب هذا
الجانب من شخصية ابن عمر فيقول : (لم يكن أحد من الصحابة إذا سمع
من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً أحذر ألا يزيد فيه أو ينقص منه ،
ولا ، ولا . . . من ابن عمر) (٢).

أما سرعة استجابته للحديث وأخذه به وقلة نقده له - فهي ظاهرة
واضحة عند ابن عمر . وإذا كان ابن عباس يبلغه الحديث فيما يخالف اجتهاده ،
فيعمله أو يؤوله - كما سبق أن قدمنا - فإن ابن عمر على العكس من ذلك ،
متى يبلغه الحديث يرجع إليه دون معارضة ، ودون ضرب الأمثال له ، كما
أخذ ذلك أبو هريرة على ابن عباس .

وقد ذكرنا من قبل رأى ابن عباس في ربا الفضل ، وثباته على هذا
الرأى رغم معارضته لحديث أبي سعيد الخدري . وقد صح عن ابن عمر أنه
كان يقول بقول ابن عباس في الربا (٣) ، ولكنه ما لبث أن رجع عنه عندما
بلغه الحديث في ذلك . وهذا فرق هام بين ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم .
ولعل أوضح مثال يؤكد هذا الفرق بينهما هو ما أثر عنهما في حكم
المزارعة ، واختلاف موقفهما حيال ما روى فيها . فقد كان شائعاً بينهما إجارة
الأرض ببعض ما يخرج منها حتى حدث بعض متأخري الصحابة أن النبي

(١) انظر المنى ١ - ٢٨٢

(٢) تذكرة الحفاظ ١ - ٣٧ ، ورواه الدارمي في سننه (ج ١ ص ٤) بلفظ (كان

ابن عمر إذا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً ، لم يعبه ولم يقصر دونه)
والمعنى يشمل الحرص على السنة والامتثال لها كما يحتمل التقييد بالفاظ الحديث .

(٣) انظر : المجلى ٨ / ٤٩١ .

صلى الله عليه وسلم نهى عنها . فاذا كان موقف هذين الصحابين الجليلين من هذا النهى ؟ أما ابن عباس فقد تقد ماروى في المزارعة ، وعالله بسهو الراوى أو بعدم إحاطته بالظروف التى قيل فيها الحديث ، فلم يعمل بما روى فيها .

وأما ابن عمر ، فمع شككته فى صحة الحديث فيها ، لمناقضته لما مضى عليه العمل فى عهد النبوة وفى عهد الخلفاء الراشدين ، ولما كان يعلمه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم أقر هذا التعامل ، عندما عامل أهل خيبر على شطر ما يخرج من الأرض - فإنه لم يسعه إلا أن يأخذ به ، ويمثل له ويفضل أن يتهم نفسه ولا يتهم الرواية .

والأحاديث فى المزارعة كثيرة لا تخلو من تعارض ، ويهنا هنا أن نذكر ما يوضح هذا الفرق الذى ذكرناه بين ابن عمر ابن عباس .

فقد روى البخارى عن (رافع بن خديج بن رافع ، عن عمه ظهير ابن رافع قال ظهير : لقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقا . قلت : ما قال رسول الله فهو حق . قال : دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما تصنعون بمحاقلكم ؟ قلت : نؤاجرها على الربيع وعلى الأوسق من التمر والشعير . قال : لا تفعلوا ، أزرعوها ، أو أمسكوها ، قال رافع : فقلت : سمعاً وطاعة .)^(١) وروى البخارى معنى ذلك عن جابر وأبى هريرة .

ثم روى البخارى عن ابن عباس قال : (إن النبى صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال : أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً)^(٢) .

وروى الترمذى عن ابن عباس (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم المزارعة ، ولكن أمر أن يرفق بعضهم ببعض) (١) .
أما ابن عمر فيتبين موقفه بما رواه البخارى عن نافع (أن ابن عمر رضى الله عنهما كان يكرى مزارعه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر ، وعمر ، وعثمان وصدرا من إمارة معاوية . ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع . فذهب ابن عمر إلى رافع ، فذهبت معه ، فسأله ، فقال : نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر : قد علمت أننا كنا نكبرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعة وبشي من التبن) (٢) .

إن هذه الرواية توضح شك ابن عمر في صحة هذا الحديث ، وتشير إلى القلق الذى نشب فى نفسه بين قبول هذا الحديث أو رفضه . فإذا كانت نتيجة هذا الصراع ؟ إن الرواية التالية تبين أن هذا الصراع قد انتهى إلى ما يتسق مع شخصية ابن عمر ومنهجه ، من أخذ بالحديث وأمثال له ، فحرم المزارعة على نفسه ، رغم الظواهر التى تشكك فى صحة الحديث ، وترجح غلبة الوهم أو الخطأ فى روايته ، فقد روى البخارى عن ابن شهاب ، عن (سالم أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، قال : كنت أعلم فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ، ثم خشى عبد الله أن

(١) الترمذى بمرح ابن العربى ٦/١٥٥ ، وانظر مسند أحمد ٤/٢١٠ وفيه (لأن يمنع أحداكم أرضه خير من أن يأخذ عليها كذا وكذا ، لىء معلوم . قال : قال ابن عباس وهو الحقل وهو بلدان الأنصارى المهاجرة) ، وبؤيد ابن عباس مارواه أبو داود عن زيد بن ثابت قال : (يغفر الله لرافع بن خديج ، أنا والله أعلم بالحديث منه ، إنما أتاه رجلان من الأنصار قد اقتتلا ، فقال : إن كان هذا شأ نكم فلا تكروا المزارع . زاد مسدد : فسمع قوله : لا تكروا المزارع ، سنن أبي داود ٣/٣٤٩ وانظر بداية المجتهد ٢/١٨٤-١٨٦ ، وأسباب الاختلاف للخفيف ٣٨-٤٠ ، والمجلى ٨/٢١١-٢٢٤ ؛ والمنذرى ٥/٣٦٠-٣٧٨ .

(٢) البخارى بمجاشية السندى ٢/٣١ .

يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أحدث في ذلك شيئاً لم يعلمه ، فترك كراه الأرض (١)

ولعل ورع ابن عمر وحيطة لدينه هي الدوافع الأهم في اتجاهه هذا بل هي الضوء الذي يفسر كثيراً من تصرفاته .

وكان هذا الورع يحمله على أن يترك بعض الحلال مخافة أن يقترب من الحرام ، وقد روى مالك عنه أنه قال : (إنى لأحب أن أجعل بينى وبين الحرام سترة من الحلال) (٢) .

كما كان هذا الورع يحمله على التشديد على نفسه وعلى غيره ، فقد صح عنه أنه كان يدخل الماء في باطن عينيه في الوضوء والغسل (٣) . وقد تميز ابن عمر بشدة هذه وعرف بها ، وكانت موازنة أبي جعفر المنصور في ذلك بين ابن عمر وابن عباس موازنة صادقة صحيحة ، عندما طلب من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً يتجنب فيه (رخص ابن عباس ، وشذائده ابن عمر) .

وإذا استعرضنا طرفاً من المسائل التي استدركتها السيدة عائشة على ابن عمر - وجدناه يميل في معظمها إلى جانب الشدة ، أخذاً بالحيطة حتى يبلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ما يذهب إليه ، فيترك قوله .

فمن ذلك أنه كان يقول : (في القبلة الوضوء) ، فاستدركت عليه السيدة عائشة وقالت : (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم ثم لا يتوضأ) (٤) .

(١) للبخارى بحاشية السندي ٣١/٢ .

(٢) المحلى لابن حزم ٢٠١ / ١ . وقد عرف ابن حزم الورع بأنه تجنب ما لا يظهر فيه ما يوجب اجتنابه خوفاً من أن يكون ذلك فيه (الإحكام ٤٥/١) . وفي ابن عمر يقول ابن مسعود : (إن من أملاك شباب قریش لنفسه عن الدنيا عبد الله بن عمر) ويقول جابر : (ما من أحد أدرك الدنيا إلا وقد مات به إلا ابن عمر) انظر سير اعلام النبلاء ٣/٢٣٩ - ١٤٠ .

(٣) انظر المحلى ٧٦ / ٢ . وفي المنذرى ١٠٧ / ١ أنه عمى بسبب ذلك .

(٤) الاجابة ١١٨ - ١١٩ .

ومن ذلك أنه كان يمنع المحرم أن يتطيب قبل إحرامه ، وكان يقول : (لأن أصبح مطليا بقطران أحب إلى من أن أصبح محرماً نضح طيباً) ، ولما بلغ ذلك السيدة عائشة قالت : (طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فظاف على نسائه ثم أصبح محرماً) ، وفي لفظ البخارى أن عائشة قالت : (يرحم الله أبا عبد الرحمن كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوف على نسائه ثم يصبح محرماً ينضح طيباً) (١) .

ومن ذلك أنه كان يأمر بقطع الخفين للمرأة المحرمة إذا لم تجد نعلاً ثم حدثته صفية بنت أبي عبيد أن عائشة رضى الله عنها حدثتها (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان رخص للنساء في الخفين) فترك قوله في ذلك (٢) .

وهذا الورع ذاته كان من العوامل التي دفعت ابن عمر إلى الإقلال من الفتوى ، وإلى كثرة إجابته بقوله : (لأعلم) ، كما كان سبباً في ميله إلى الظاهر في أغلب الأحيان ، وحرصه على ظاهر اللفظ ، دون تأويل له أو نظر إلى المعنى ، كما سبق أن رأينا صورة من ذلك في أخذه بظاهر ما روى في قطع الصلاة بالكلب والخنزير والمرأة إذا مر أحدها أمام المصلى . . . ويشاركه في هذا الاتجاه أبو هريرة (٣) .

لكن هذا الاتجاه إلى الظاهر لم يكن مذهباً ملتزماً لا يعدل عنه ، بل كان الأمر مرتبطاً بمسئد الاطمئنان النفسى والأخذ بالأحوط . فلو اقتضى الورع والأخذ بالأحوط أن تصرف الألفاظ عن ظاهرها ، وأن تتجاوزها إلى المعانى المقصودة من ورائها - فإن الظاهر حينئذ يطرح ولا يلتزم .

(١) الإجابة ١١٤ .

(٢) المصدر نفسه ١١٧ - ١١٨ .

(٣) ومن أمثلة أخذ أبي هريرة بالظاهر أيضاً إعتباره غسل يوم الجمعة واجباً (الموطأ ١/ ١٠١) ، وجملة الضميمة التي بين سنة الفجر وصلاة الفجر فزالوا آتاراً في ذلك أخذها على ظاهرها ، وتبعه فيها أهل الظاهر (انظر المجلد ١/ ١٩٦) .

ولعل أبرز مثال لذلك ينبيء عما وراءه ، هو ما روى عنه في (الإيلاء) وهو في اللغة الحلف والقسم واليمين ، ولكن معناه الفقهي مختلف فيه ، لاختلافهم فيما يكون به المرء موليا :

(أ) هل هو الحلف ألا يجامع الزوج زوجته على وجه الضرر والغضب ؟

(ب) أو هو كل يمين حالت دون الجماع ، دون فرق بين الرضا والغضب ؟

(ج) أو هو كل يمين يؤدي إلى الاضرار بالزوجة ، سواء أكانت اليمين على ترك الجماع أم على عدم الكلام معها مثلا ؟
وقد التقت الأقوال الثلاثة السابقة حول ضرورة اليمين في اعتبار الإيلاء ، فهي من أهم شروطه .

(د) أما الرأي الرابع فهو رأى ابن عمر ، فتد ذهب إلى أن الزوج إذا هجر زوجته فهو إيلاء ، ولو لم يذكر الحلف ، ولو لم يكن هناك قسم : قال الجصاص تعليقا على رأى ابن عمر : (وأما ما روى عن ابن عمر من أن الهجران يوجب الطلاق ، فإنه قول شاذ . وجاز أن يسكون مراده إذا حلف ثم هجرها مدة الإيلاء ، وهو مع ذلك خلاف الكتاب ، قال الله : وللذين يؤلون من نسائهم ، . والآلية : اليمين على ما بينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به وجوب الكفارة) (١) .

ولاشك أن ابن عمر قد علم أن الإيلاء معناه اليمين ، إذ هو عربي يفهم ألفاظ القرآن ويحتج بفهمه ولغته وقد احتج الجصاص بفهم ابن عباس في قوله تعالى : « وإن عزموا الطلاق ، حيث قال عزيمة الطلاق انقضاء أربعة الأشهر قبل النفي إليها) لأنه لم يخل أن يكون قاله شرعا أو لغة وأي الوجهين كان فحجته ثابتة (٢) »

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/٣٥٦ ، ٣٦٠ .

إن ابن عمر في هذه المسألة جاوز اللفظ ولم يقف عنده ، وتوجه مباشرة إلى الغاية والمعنى المقصود من الإيلاء . ورأيه في ذلك له وزنه وقيمته . ويسد الطريق أمام من يهجون زوجاتهم بقصد الإضرار ، آمنين من تطبيق حكم الإيلاء عليهم ، مادام لم يستكلموا المظهر الشكلي ، وهو القسم واليمين .

ومن ذلك أيضاً رأى ابن عمر في حكم المرأة الحامل في رمضان إذا خافت على ولدها وصعب عليها الصيام : فقد سئل عن ذلك فأجاب : (تظطر وتطعم مكان كل يوم مسكيناً ، مدّاً من حنطة بمد النبي صلى الله عليه وسلم) .

ويعلق الإمام مالك على رأى ابن عمر بقوله : (وأهل العلم يرون عليها القضاء كما قال الله عز وجل : **دفن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر** ، ويرون ذلك مرضاً من الأمراض ، مع الخوف على ولدها) (١) .

ولكن رأى ابن عمر في ذلك رأى سديد . فآله تعالى أوجب الصيام على المكلفين . ثم استثنى نوعين : أولهما : المريض والمسافر ، بشرط أن يقضيا ما رخص لهما في فطره . وثانيهما : المطبق له ، بشرط الفدية . وكأنه يذهب إلى أن معنى الإطاقة هي استطاعه الصوم مع شدة وجهد لا يتخلو من ضرر أو خطر . والقول بنسخ هذا الحكم قول مرجوح (٢) .
وهذا نكون قد أتيناه على ما أردنا بيانه في هذا الكتاب من تحديد أهل الحديث وإثبات أن لهم مذهباً فقهياً مستقلاً ، وإيضاح اتجاهات سلفهم من محدثي الصحابة . ونشرع الآن في بيان ملامح مذهب المحدثين ومنهجهم الفقهي .

(١) الموطأ ١/٣٠٨ .

(٢) انظر النسخ في القرآن الكريم الأستاذ الدكتور مصطفى زيد ٦٣٩ - ٦٤٤ .

الباب الثاني

الاتجاه إلى الآثار

قال ابن جريج لأبي حنيفة : (اجهد اجهدك، هات مسألة لأروى لك فيها شيئاً) .

وقال ابن حنبل : (رأى الأوزاعي، ورأى مالك ورأى أبي حنيفة-- كله رأى وهو عندي سواء، وإنما الحججة في الآثار)

* * *

الفصل الأول : رأى المحذنين في علاقة السنة بالقرآن ، ويشمل :

(أ) مكانتها بالنسبة له .

(ب) عرضها عليه .

(ج) ورودها بحكم زائد عليه .

(د) نسخه بها وتخصيصها له .

الفصل الثاني : المناهج في الأخذ بأخبار الأحاد ، والآراء في المرسل ، وأقوال الصحابة والتابعين .

الفصل الثالث : نتائج هذا الاتجاه

تمهيد

الاتجاه إلى الآثار اتجاه أصيل عند أهل الحديث ، وظاهرة مشتركة بينهم ، وقد قرر ابن جريج هذا الاتجاه عندما تحدى أبا حنيفة بقوله : (إجهد جهدك ، هات مسألة لا أروى لك فيها شيئاً) (١) ، كما يقرره ابن حنبل أيضاً في كلمته التي رفض فيها الرأي ، وحصر الحجة في الآثار : (. . وإنما الحجة في الآثار) (٢) .

هذا الذي قرره ابن جريج وابن حنبل يشير إلى منهج أهل الحديث في هذا الشأن ، ويدل على وفرة الآثار التي اجتهد المحدثون في جمعها ، حتى أصبح ميسوراً لهم أن يجيبوا عن كثير من المسائل التي يفرعها أهل الرأي ، دون أن يضطروا إلى القياس الذي يكرهونه . ولذلك حرص المحدثون على أن يبينوا أهمية الآثار ، فرووا طرفاً من أقوال التابعين والعلماء في الدعوة إلى الأخذ بها ، وتقديمها على الرأي والقياس . من ذلك :

قول شريح : (إن السنة سبقت قياسكم ، فاتبعوا ولا تبتدعوا ، فإنكم لن تضلوا ما أخذتم بالآثر) .

وقول الشعبي . (إنما هلكتم حين تركتم الآثار ، وأخذتم بالمقاييس) .

وقول ابن سيرين . (كانوا يرون أنه على الطريق ما دام على الآثر) .

وقول سفيان . (إنما الدين الآثار) .

(١) الإفتاء ، لأبن عبد البر ، ص ١٤٨

(٢) انظر : ص ١١٣ من هذا البحث .

وقول ابن المبارك . (ليكن الذى تعتمد عليه الأثر ، وخذ من الرأى ما يفسر لك الحديث) (١) .

فأهو هذا الأثر الذى يدعو إليه المحدثون ، ويحرضون على التمسك به ؟

إن الأثر قد يراد به ما يرادف الحديث ، وقد يطلق على ما هو أعم من الحديث ، أى على ما يضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وما يضاف إلى الصحابة والتابعين أيضاً . وفتهاء خراسان يخصون الموقوف باسم الأثر ويسمون المرفوع خبراً (٢) .

وجمع هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم . أو عن الصحابة والتابعين — هو عمل أهل الحديث ، الذى تخصصوا فيه وتفرغوا له ، وهو صناعتهم التى أتقنوها وذاقوا عنها ، فليس غريباً أن يبينوا أهميتها ، ويركزوا دعوتهم إليها ، ويوجهوا همهم إلى استخدامها ، ويجعلوا الإكثار منها شرطاً لبلوغ درجة الفقه . فقد ذكر ابن القيم أن رجلاً سأل أحمد بن حنبل : إذا حفظ الرجل مائة ألف حديث يكون فقيهاً ؟ قال : لا . فأتى ألف ؟ قال : لا . قال فتلاثمائة ألف ؟ قال : لا . قال : فأربعمائة ألف ؟ قال بيده هكذا ، وحرك يده .

ولا شك أن فى هذا العدد الضخم كثيراً من أقوال الصحابة والتابعين ، بدليل أن ابن القيم نفسه ذكر أن الأحاديث التى تدور عليها أصول الأحكام خمسمائة حديث ، وفرشها وتفصيلها نحو أربعة آلاف حديث (٣) .

(١) هذه النصوص من جامع بيان العلم ١٣٧/٢ .

(٢) أنظر : السنة قبل التدوين ص ٢١ — ٢٢

(٣) أنظر : أعلام الموقعين ١/٤٩ ، ٤٤٢/٢ ، وما يدل على أنهم يقصدون بهذه =

ولأن الأثر يشتدل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما يشهد
أقوال الصحابة والتابعين - سنذكر كل قسم من هذه الأقسام على حدة ،
مبينين موقف المحدثين منه ، ونظرتهم إليه ، ومسالكهم في استخدامه .

== الأعداد الضخمة ما هو أعم من الحديث وأقوال الصحابة والتابعين - تعليق للبيهقي على
ما نقل عن الإمام أحمد أنه قال : صح من الحديث سبعمائة ألف وكسر ، وهذا القى يعنى
أبازرعة قد حفظ سبعمائة ألف ، وقد علق البيهقي على هذا بقوله : أراد ما صح من الأحاديث
وأقوال الصحابة والتابعين . وقد يكون للحديث الواحد طرق مختلفة يسمون كلا منها حديثاً ،
(وانظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامى ص ٢٢٣ - ٢٢٤) .

الفصل الأول

السنة وعلاقتها بالقرآن

قدمنا في التمهيد بعض أقسام السنة وإطلاقاتها ، ونذكر هنا أن الجمهور الأعظم من المسلمين — على اختلاف مذاهبه — يقول بحجية السنة ، ويعتبرها — ككل — مصدراً من مصادر التشريع ، ويعترف بأهميتها . بل إن المستشرقين ، على الرغم من التواء تفكيرهم بالنسبة للإسلام ، سواء عن جهل بطبيعته ، أو عن سوء قصد وخبث طوية — لم يسع بعضهم إلا أن يعترف بأهمية السنة ، ويدرك الدور الخطير الذي تقوم به ، فيصرح بأن الإسلام إذا كان يبغي المحافظة على جوهره وطابعه ليظل إسلاماً — فما من سبيل يبلغ بها هذه الغاية أفضل من سبيل المحافظة على السنة والاستمسك بعراها (١) .

وعلى الرغم من أن جمهور المسلمين يعترف بالسنة ، لم يمنع هذا من اختلاف وجهات النظر بالنسبة إليها . فهم يتفقون على الأخذ بالسنة ككل ولكنهم يختلفون في كيفية الأخذ ، فتفاوت ذلك كمية ما يأخذونه منها . وهذا التفاوت وذلك الاختلاف هو الذي سوغ لنا أن نخص المحدثين فبين موقفهم من السنة ، ومدى أخذهم بها ، موازين بينهم وبين غيرهم في ذلك .

وأول ما يواجهنا من مباحث السنة هو علاقتها بالقرآن الكريم
ونتناول في هذه العلاقة النقاط الآتية :

(١) انظر : احمد بن حنبل ، السنة ، المستشرق والتر . م . باتون ص ٣٥ .

- ١ - مكانة السنة ومرتبها بالنسبة للقرآن .
- ٢ - عرض السنة على القرآن .
- ٣ - ورود السنة بحكم زائد على القرآن .
- ٤ - نسخ السنة بالقرآن والعكس .
- ٥ - تخصيص القرآن بالسنة .

١ - أما النقطة الأولى ، وهي مكانة السنة بالنسبة للقرآن - ففيها ثلاثة اتجاهات :

الاتجاه الأول : أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة ، فكلاهما وحي من عند الله ، ولا فرق بينهما إلا أن القرآن موحى بلفظه ومعناه . فهو معجز متعبد بتلاوته ، وليست السنة كذلك ، حيث أوحى إلى الرسول معناها دون لفظها . فالقرآن والسنة كلاهما نصرص ، يستعملان معاً ، ولا يقدم أحدهما على الآخر . وإذا كان يطلق أحياناً أن السنة تالية للكتاب وأنها المصدر الثاني بعده فليس هذا الإطلاق إلا ترتيباً لفظياً اعتبارياً ، من حيث إن القرآن هو الذي دل على حجية السنة ، فإذا ثبتت حجيتها صارت في قوة القرآن .

زوى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : (كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك) (١) .

الاتجاه الثاني : تقديم الكتاب على السنة ، لأن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلاً لتواتره ، والسنة مظنونة ، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في

(١) جامع بيان العلم ١٩١/٢ ، والموافقات للشاطبي ١٤/٤ ، ط تونس .

التفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . وقد دل على تقديم الكتاب أخبار وآثار كثيرة ، كحديث معاذ : (بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال . فان لم تجد . قال بسنة رسول الله . .) . وكتاب عمر إلى شريح . (إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله ، فان أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله . .) وفي بعض الروايات . (إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به ولا تلتفت إلى غيره) . وروى مثل ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وكثير من السلف الصالح (١) .

الاتجاه الثالث : تقديم السنة على الكتاب . وقد نشأ هذا الاتجاه في مقابلة الاتجاه الثاني ، ورد فعل له . وهو المراد بقولهم : إن السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ، لأن الكتاب قد يكون محتملاً لأمرين فأكثر ، فتأتي السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وهذا دليل على تقديم السنة .

يقول الأوزاعي : (الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال أبو عمر - ابن عبد البر - : يريد أنها تقضى عليه ، وتبين المراد منه) .

ويقول مكحول : (القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب) .

ويقول يحيى بن أبي كثير : (السنة قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب قاضياً على السنة) (٢) .

هذه هي الاتجاهات الثلاثة حول مرتبة السنة بالنسبة للقرآن . ولعل

(١) انظر الموافقات ج ٤ ص ٣ - ٤ .

(٢) هذه النصوص في جامع بيان العلم ١٩١/٢ ، وانظر الموافقات ١٤/٤ .

الخلاف بينهما كان نتيجة عدم الدقة في تحديد موضوع النزاع ، بسبب الخلط بين الاعتبار المتعددة للسنة .

فالذين رأوا أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة ، هي مرتبة النصوص ، نظروا إلى السنة باعتبار أنها صادرة من الرسول المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، فالقرآن ما كان يظهر للناس لولا تبليغ الرسول صلى الله عليه وسلم إياه . وكلمات الرسول وبيانه وهديه في أحاديثه صلى الله عليه وسلم هي وحى أيضاً ، أو اجتهاد أقره الله فتلحق بالوحى . وكما نسمع للرسول صلى الله عليه وسلم ونصدق ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه قرآن من عند الله - يجب علينا بدرجة مساوية ، أن نسمع للرسول ونطيعه فيما يبلغه لنا على أنه سنة .

وهذه النظرة إلى السنة لا ينكرها أحد ، بل يعتنقها مخالفوهم ويحتجون لها .

والذين ذهبوا إلى أن الكتاب مقدم على السنة نظروا إلى السنة من جهة الرواية وطريق الثبوت ، فرأوها مجموعة من الأخبار قد رويت بطريق لا يخلو من الاحتمال ، ورأوا أن القرآن قد أحيط منذ البداية بكل صنوف الرعاية والحفظ ، وأنه قد تواتر تواتراً يفيد العلم اليقيني ، فما يفيد القرآن يكون قطعياً وما يفيد السنة لا يرقى إلى ما يفيد القرآن .

ولا ينكر أحد هذه الموازنة بين السنة والقرآن من حيث الرواية ودرجة الثبوت .

أما الذين ذهبوا إلى أن السنة مقدمة على الكتاب فيريدون بذلك أن ما جاء في القرآن من عموم أو إطلاق أو إجمال أو غير ذلك - إنما يكون فهم معناه والعمل به متوقفاً على ما جاءت به السنة من بيان وإيضاح ، وبيانها (١٣٢ - الاتجاهات الفقهية)

حينئذ هو خير البيان وأولاه بالاتباع ، لأنه عن مصدر التشريع ، ومن أجل هذا يجب ألا يقتصر على ظاهر القرآن حتى يضم إليه ما جاءت به السنة ، التي قد تصرفه عن ظاهره ، أو تخصص عمومه أو تقيده مطلقه ، أو توضح ما فيه من إجمال . ولا شك أن هذه نظرة تنطوي على الحق ، ويقررها المخالفون .

ليس بين هذه الاتجاهات إذن خلافات جوهرية أو عميقة ، ولكنها مع ذلك أدت إلى الخلاف حول عدد من الموضوعات ، كما إذا تعارض ظاهر الكتاب مع ظاهر السنة ، هل يقدم الكتاب ، أم السنة (١) ؟ .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن المحدثين لم يميلوا إلى الاتجاه الذي يقدم الكتاب على السنة ، بل انحصر ميلهم في الاتجاهين الآخرين ، فذهب أكثرهم إلى تقديم السنة على الكتاب ، وذهب القليل منهم إلى أنها في مرتبة متساوية ، كالإمام أحمد بن حنبل والإمام البخاري : فابن حنبل رأى أنهما نصوص يكمل بعضها بعضاً ، ولم يستنسخ ما يقال من أن السنة قاضية على الكتاب ، فأبى أن يردده وقال : (ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول : إن السنة تفسر الكتاب وتبينه) (٢) .

(١) انظر : إرشاد الفحول ص ٢٥٤ .

(٢) الموافقات ، للشاطبي ١٤/٤ ، وانظر جامع بيان العلم ١٩١/٢ - ١٩٢ ، وتورع ابن حنبل لا يعني أنه يقدم الكتاب على السنة في استنباط الأحكام ، فإنه من الناحية العملية ، كان يجعلها في مرتبة متساوية هي مرتبة النصوص ، كما في اعلام الموقعين ١/٣٢ ، أو يجعل السنة حاكمة على الكتاب من حيث البيان ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو زهرة في كتابه عنه ص ٢١٣ .

وقد تبعه في ذلك البخارى ، كما يفهم من منهجه في صحيحه .

والحق أن البخارى من بين محدثى القرن الثالث^(١) - هو الذى اهتم بالقرآن في صحيحه ، وهو الذى تفرد بالعناية بذكر الآيات المناسبة للأبواب المختلفة تأكيداً للصلات القوية بين القرآن والحديث ، وإيضاحاً إلى تظاهرهما في إثبات الأحكام ، ونفياً لما يظن من اخلافهما أو تعارضهما ، وكأني به قد نثر أمامه آيات الكتاب الحكيم ، وقسمها إلى موضوعات ، ثم نظر في السنة ، فذكر منها ما يرتبط بالقرآن مبيناً له ، على أى وجه كان ذلك البيان . والنظرة السريعة إلى صحيحه تشهد بصحة ما ذكرناه من اهتمامه بالقرآن واستدلاله به .

ونستطيع أن نسجل بعض الملاحظات على هذا المنهج الذى سلكه البخارى ، من إيراده للآيات في عناوين الأبواب ، فنذكر في وصفه - على سبيل المثال ، لا الحصر - النقاط الآتية :

١ - قد يذكر البخارى عنوان الكتاب ، مقترناً بالآيات التى تعتبر أصلاً تتفرع منه الفروع وتبواب الأبواب ، ثم لا يمنعه هذا من ذكر الآيات المناسبة للأبواب المدرجة تحت هذا الكتاب ، أو تحت هذا الأصل الذى قررته الآيات :

(١) ذكر النسائي في مواضع قليلة جداً آيات الأحكام في تراجمه ، ومنها ما بدأت به كتابه : (تأويل قوله عز وجل : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ») وفي كتاب المياه (قال الله عز وجل : « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً : وقال عز وجل « وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به » وقال تعالى : « فلم تجدوا ماء فقميمواصعيدا طيبا » ، وفي باب ما ينال من الحائض ، وتأويل قول الله عز وجل : « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض » الآية) .

فمن ذلك قوله : (كتاب التيمم . وقول الله تعالى : « فلم تجذوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه »)^(١) . ثم عقب على ذلك بذكر الأبواب المندرجة تحت هذا الكتاب : من بيان السبب في نزول الآية ، وكيفية التيمم ، وحكم التيمم في الحضر إذا لم يجد ماء وخاف فوات الوقت ، إلى غير ذلك .

وكقوله : (كتاب مواقيت الصلاة ، وقوله : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً »)^(٢) .

٢ - قد يكون الباب أصلاً لأبواب أخرى تندرج فيه ، فيصنع فيه ما يصنعه في الكتاب ، لأن الباب حينئذ يشبه الكتاب في أنه أصل تتفرع عنه فروع . ويعتبر هذا من الأسباب التي جعلت البخاري يكتب في ترجمته بالآية ، دون أن يذكر في الباب حديثاً . فيقول مثلاً : (كتاب العلم ، باب فضل العلم وقول الله تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير » ، وقوله عز وجل : « وقل رب زدني علماً »)^(٣) ، ولم يرو البخاري في هذا الباب شيئاً ، وكأنه اعتبر هذا الباب مكملًا لترجمة الكتاب ، وأصلاً لما سيعقبه من الأبواب .

ومن هذا القبيل قوله : (باب المحصر وجزاء الصيد ، وقوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ، ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى »

(١) البخاري بحاشية السندي ٤٥/١ ، والآية من سورة المائدة رقم ٦ .

(٢) البخاري بحاشية السندي ٦٦/١ ، والآية هي ١٠٣ من النساء ، وانظر صنيع البخاري مثل ذلك في ٣٧/١ ، ٤١/١ ، ٢/٢ ، ٤١/٢ ، وغيرها من الأمثلة .

(٣) البخاري بحاشية السندي ١٣/١ . والآيتان هما ١١٤ طه ، ١١ المجادلة .

محلّه ، (١) ، ولم يذكر شيئاً من الأحاديث في هذا الباب ، لكنه ذكر الأبواب التي تنفرع على ذلك من إحصار المعتمر ، وإحصار الحاج ، وغير ذلك .

وكتبرله أيضاً : (باب في الشرب ، وقول الله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حى ، أفلا يؤمنون » . وقبرله جل ذكره : « أفرايتم الماء الذى تشربون . أفأتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون » ، الأجاج : المر . المزن : السحاب) (٢) ، ثم فرع على هذا الباب غيره ، فجاء بعده مباشرة : (باب في الشرب ومن رأى صدقة الماء وهبته ووصيته ...) .

٣ — قد يأتى بالآيات المذكورة فى الترجمة ، للاحتجاج بها على فهمه أو استنباطه لأمر ما ، وبخاصة إذا كان الموضوع خلافياً :

كتبرله : (باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقول الله جل ذكره : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ») .

وقد علق السندى على هذا العنوان بقوله : (لما كان الوحي يستعمل فى الإلهام وغيره . كما فى قوله تعالى : « وأوحى ربك إلى النحل » . وقوله : « وأوحينا إلى أم موسى » — ذكر الآية التى تدل على أن الإيحاء إليه إيحاء نبوة ، كما أوحى إلى نوح والنبيين) (٣) .

(١) البخارى بحاشيته السندى ٢٠٣/١ . والآية هى ١٩٦ البقرة .
(٢) البخارى بحاشيته السندى ٣١/٢ والآية الأولى هى ٣٠ الأنبياء ، والآيات الأخرى من ٦٨ — ٧٠ الواقعة .
(٣) للبخارى بحاشيته السندى ج١ ص ٢ . والآية التى فى الترجمة هى ١٦٣ النساء ، والآيتان اللتان فى تعليقات السندى هما ٦٨ : للنحل ، ٧ : القصص .

وقد ذهب البخارى إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، فقال في كتاب
لإيمان مستدلا على ذلك : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « بنى
الإسلام على خمس ، وهو قول وفعل ، ويزيد وينقص ، قال الله تعالى :
« ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . « وزدناهم هدى » . « ويزيد الله الذين
اهتدوا هدى » ، وقال : « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » ،
« ويزداد الذين آمنوا إيماناً » ، وقوله عز وجل : « أيكم زادت هذه إيماناً
فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً » ، وقوله جل ذكره : « فإخشعوا فرادهم
إيماناً » وقوله تعالى : « وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً » (١) .

فانظر كيف جمع البخارى هذا الحشد من الآيات المتناظرة ليستدل بها
على ما ذهب إليه ! .

وكقوله : (باب العلم قبل القول والعمل ، لقول الله تعالى : « فاعلم أنه
لا إله إلا الله » ، فبدأ بالعلم (٢) .

وفي تعذيب الميت ببكاء أهله عليه ، يجمع بين ما روى عن ابن عمر في
ذلك ، وما روى عن عائشة ، مستدلا بالقرآن ، فيقول : (باب قول النبي
صلى الله عليه وسلم : « يعذب الميت ببعض بكاء أهليه عليه » ، إذا كان
النوح من سنته ؛ لقول الله تعالى : « قروا أنفسكم وأهليكم نارا » . وقال
النبي صلى الله عليه وسلم : « كماكم راع ومسئول عن رعيته » . فإذا لم يكن

(١) البخارى ١/٥٠ - ٦ . والآيات على التوالي هي : ٤ : الفتح ، ١٣ : الكهف ، ٧٦ :
مريم ، ١٧ : محمد ، ٣١ : المدثر ، ١٢٤ : التوبة ، ١٧٣ : آل عمران ، ٢٢٦ : الأحزاب .

(٢) البخارى ١/١٥٠ . والآية هي ١٩ : محمد .

من سنته فهو كما قالت عائشة ، رضى الله عنها : « ولا تزرن وازرة وزرن
أخرى » (٣) .

٤ - وفي بعض الأحيان قد يجعل البخارى الآية عنواناً للباب ، ليس
له عنوان غيرها ، ثم يذكر من الأحاديث ما هو تفسير الآية ، أو بيان لها ،
أو تعريف بسبب نزولها .

فمن ذلك (باب قول الله تعالى : « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة
ولا تكونوا من المشركين ») وقد روى في هذا الباب عن ابن عباس قال :
(قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : إنا هذا
الحى من ربعة ، ولسنا نصل إليك إلا فى الشهر الحرام ، فربنا بشىء نأخذه
عناك ، وندعو إليه من وراءنا ، فقال . أمركم بأربع ، وأنهاكم عن أربع :
الإيمان بالله ، ثم فسرها لهم : شهادة ألا إله إلا الله وأنى رسول الله ، وإقام
الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وأن تؤدوا إلى خمس ما غنمتم ..) . قال السندى
فى تعليقه على هذا الحديث . (كأنه أراد أن الآية تفيد أن ترك الصلاة من
أفعال المشركين ، بناء على أن معنى « ولا تكونوا من المشركين » أى
بترك الصلاة وقد قرره الحديث ، حيث عد فيه الصلاة من الإيمان ، فصار
الحديث « بينا لمعنى القرآن » (٢) .

ومن ذلك أيضاً : (باب قول الله تعالى . « فأما من أعطى واتقى ،
وصدق بالحسنى ، فسنبسره للعسرى ، وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى
فسنبسره للعسرى ») . وقد روى فى هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم :

(١) البخارى ١/١٤٦ .

(٢) البخارى ١/٦٦ - والآية هى ٣١ من : الروم .

« ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان ، فيقول أحدهما : اللهم أعط منفقاً خلفاً ، ويقول الآخر : اللهم أعط ممسكاً تلفاً » (١) .

وكقوله في كتاب الحج : (باب قول الله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه - ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » . وهو بخير ، فأما الصوم فثلاثة أيام) ، ثم روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب ابن عجرة : « لعلك آذاك هو امك ؟ قال : نعم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم . احلق رأسك ، وصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين ، أو انسك بشاة » (٢) .

ثم أعقبه بباب آخر بين فيه أن مقدار الصدقة إطعام ستة مساكين ، روى فيه الحديث السابق نفسه مع اختلاف يسير في الألفاظ .

وكقوله أيضاً : (باب قول الله تعالى : « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ») ، ثم روى عن ابن عباس سبب نزول هذه الآية : (كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون ، فإذا قدموا مكة سألو الناس ، فأنزل الله تعالى : « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ») (٣) .

هـ - وقد يكون ظاهر الآية غير مراد ، فيذكرها البخارى في الترجمة ، ثم يروى من الحديث ما هو بيان لها ؛ لئلا تؤخذ على ظاهرها : ومن ذلك قوله : (كتاب في الرهن في الحضر ، وقوله تعالى : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة . . » ، روى فيه عن أنس قال : (ولقد رهن

(١) البخارى ١/١٦٤ . والآيات هي هـ - ١٠ : الليل .

(٢) البخارى ١/١٠٤ .

(٣) البخارى ١/١٧٤ . والآية هي ١٩٧ : البقرة .

رسول الله صلى الله عليه وسلم درعه بشعير . . . (١) .

وكقوله ، (باب تأويل قول الله تعالى ؛ من بعد وصية توصون بها
أودين ، ، وبذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية ،
وقوله ، «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» ، فأداء الأمانة أحق
من تطوع الوصية) (٢) والبخارى يشير بهذا إلى أن تقديم الوصية على الدين
في نسق الآية لا يفيد تقديمها عليه في الواقع ، بل يقضى الدين أولاً ، ثم
تنفذ الوصية . فإن بقى شيء فهو للورثة .

هذه بعض الملاحظات التي أمكن استنتاجها من منهج البخارى في ربطه
بين القرآن والسنة في صحيحه ، وهي تدل دلالة واضحة على أنه يرى أنهما
متعاونان في إثبات الأحكام . ومن منهجه في ذلك يمكن القول بأنه كان
أميل إلى رأى من يجعل الكتاب أصلاً لكل ما جاءت به السنة . وإذا لم
تكن الملاحظات السابقة قاطعة بذلك ، فإنها على الأقل تؤكد أن البخارى
لم يندفع في تيار الذين قدموا السنة على القرآن ، ولا شك أن موقفه في ذلك
موقف معتدل سليم ، ومنهجه في ذلك منهج وسط قديم .

٢ - عرض السنة على القرآن ،

يراد بعرض السنة على القرآن ألا يكتبني بالنظر إلى السند في الحكم
على الحديث ، بل يجب أن يضاف إليه النظر في متنه ومعناه ، للتأكد من
أنه لم يأت بما يخالف القرآن ، فإن جاء الحديث بما يخالف القرآن -
اعتبرت هذه المخالفة علة يضعف بها الحديث ، وقرينة على خطأ ما في الرواية ،

(١) البخارى ٤٨/٢ . والآية هي ٢٨٣ : البقرة .

(٢) البخارى ٧٨/٢ - ٧٩ ، الآيات هما ١٢ ، ٥٨ : النساء .

فالقرآن قاض على الحديث من حيث الصحة والضعف ، حاكم على السنة من حيث الأخذ بها أو الترك ، إذ هو الأصل الثابت المقطوع بشبوته .

وقد اختلف في الأخذ بهذا المبدأ في اعتبار صحة الحديث . وقد ذكر الأسنوي أن الشافعي ذهب إلى أنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب ، وأن عيسى بن أبان رأى أن ذلك واجب (١) .

وقد قسم بعض العلماء الحديث بالنسبة للقرآن ثلاثة أقسام : (حديث موافق لما في القرآن ، فالأخذ به فرض ، وحديث زائد على ما في القرآن فهو مضاف إلى ما في القرآن والأخذ به فرض ، وحديث مخالف لما في القرآن فهو مطرح .) (٢)

وإلى عرض السنة على الكتاب ذهب أبو يوسف ، كما يفهم من مناقشته للأوزاعي في حكم الرجل يموت في دار الحرب أو يقتل ، هل يضرب له بسهم في الغنيمة ؟ فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يضرب له بسهم ، وقال الأوزاعي : (أسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أرجل من المسلمين قتل بخيبر ، فأجمعت أئمة الهدى على الإسهام لمن مات أو قتل) .

وقد رد أبو يوسف على الأوزاعي ذلك ، وكان مما قاله : (فلا نعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أسهم لأحد من الغنيمة ممن قتل يوم بدر ولا يوم حنين ولا يوم خيبر ، وقد قتل بها رهط معروفون ، فما نعلم أنه أسهم لأحد منهم ، وهذا مما لا يختلف فيه . فعليك من الحديث بما تعرف العامة ، وإياك والشاذ منه ، فانه حدثنا ابن أبي كريمة ، عن أبي جعفر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه دعا اليهود فسألهم ، فحدثوه حتى

(١) انظر : نهاية السؤل للأسنوي ، شرح منهاج الوصول للبيضاوي ٢/١٢٣ ط . بولاق

سنة ١٣١٦ هـ ، والمواصفات طبع مصر ٩/٢ .

(٢) انظر الأحكام : لابن حزم ٢/٨١ .

كذبوا على عيسى عليه الصلاة والسلام ، فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطب الناس فقال : إن الحديث سيفشروني ، فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو عنى ، وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس عنى . (١)

وقد تابع أبا يوسف في ذلك معظم الأحناف ، فجعلوا عرض السنة على الكتاب من أسس نقد الحديث . فالسرخسي يقيم الانقطاع في الخبر إلى انقطاع في اللفظ — ويعنى به المرسل — ، وانقطاع في المعنى ثم يبين أن من الانقطاع في المعنى أن يكون الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى ، فانه حينئذ لا يكون مقبولا ولا يكون حجة ، عاما كان ما تقرره الآية أو خاصا ، نصا أو ظاهرا .

وقد استدل على ما ذهب إليه بالنقل والعقل . أما النقل ، فتموله عليه الصلاة والسلام : كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل ، وكتاب الله أحق ، وقد فسر السرخسي هذا الحديث بقوله : (والمراد كل شرط هو مخالف لكتاب الله تعالى ، لا أن يكون المراد ما لا يوجد عينه في كتاب الله تعالى .) كما استدل أيضا بما رواه من قوله عليه السلام : « تسكثروا الأحاديث لكم بعدي ، فإذا وري لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى ، فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منى ، وما خالفه فردوه واعلموا أنى منه برى . » .

أما استدلاله العقلي فيتركز على الموازنة بين الكتاب والخبر من جهة الثبوت (لأن الكتاب متيقن به ، وفي اتصال خبر الواحد برسول الله صلى الله عليه وسلم شبهة ، فعند تعذر الأخذ بهما لا بد أن يؤخذ بالمتيقن ويترك ما فيه شبهة ، والعام والخاص في هذا سواء ، لما بيننا أن العام موجب للحكم

فما يتناواه قطعاً كالخاص ، وكذلك النص والظاهر سواء ؛ لأن المتن من الكتاب متيقن به ، ومتن الحديث لا ينفك عن شبهة ، لاحتمال النقل بالمعنى . ثم قوام المعنى بالمتن . فإنما يشتغل بالترجيح من حيث المتن أولاً إلى أن يجيء إلى المعنى . ولا شك أن الكتاب يترجح باعتبار النقل المتواتر في المتن على خبر الواحد . فكانت مخالفة الخبر للكتاب دليلاً ظاهراً على الزيادة فيه^(١) . ثم ذكر السرخسي أن الأحناف بناء على هذا الأصل ردوا أحاديث مس الذكر ، وحديث فاطمة بنت قيس ، وخبر القضاء بالشاهد واليمين .

ثم يقول السرخسي مؤكداً أهمية عرض الحديث على القرآن والسنة المشهورة . مثنياً على طريقة أئمة الأحناف في هذا الصدد : (فنى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير ، وصيانة للدين بليغة ؛ فإن أصل البدع والأهواء إنما ظهر من قبل ترك عرض أخبار الأحاد على الكتاب والسنة المشهورة ، فإن قوماً جعلوها أصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع أنها لا توجب علم اليقين ، ثم تأولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة ، فجعلوا التبعية متبرعاً ، وجعلوا الأساس ما هو غير متيقن به ، فرقعوا في الأهواء والبدع ، بمنزلة من أنكر خبر الواحد) إلى أن قال : (وإنما سواء السبيل ما ذهب إليه علماءنا رحمهم الله ، من إنزال كل حجة منزلتها ، فإنهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة أصلاً ، ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة ، وهو المروي بطريق الأحاد مما لم يشتهر ، فما كان منه موافقاً للمشهور قبلوه ، وما لم يجدوا في الكتاب ولا في السنة المشهورة له ذكر قبلوه أيضاً وأوجبوا العمل به ، وما كان مخالفاً لهما ردوه^(٢) .

(١) أصول السرخسي ١/ ٢٦٤ - ٢٦٥

(٢) أصول السرخسي ١/ ٢٦٧ - ٢٦٨

وعن ذهب مذهب الأحناف في ذلك مع اختلاف يسير - الإمام مالك ، فقد قارب فقهاء العراق في عرضهم أخبار الآحاد على الكتاب ، وقد استنبط المالكية من صنيع إمامهم أن مالكا يقدم ظاهر القرآن على السنة إلا إذا عارض السنة أمر آخر ، من قياس أو عمل أهل المدينة ، ورد لذلك بعض السنن (١) .

وقد أيد الشاطبي مسلك الأحناف في عرض السنة على القرآن وذكر أن السلف الصالح كانوا يفعلونه ، ثم قال بعد أن ذكر أمثلة ذلك : (وفي الشريعة من هذا كثير جدا ، وفي اعتبار السلف له نقل كثير . ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار)

ثم ذكر بعض أمثلة لأخذ مالك بهذا الأصل ، ورد بناء على القول به حديث غسل الأناة من الكلب : وحديث خيار المجلس ، وحديث من مات وعليه صوم صام عنه وآيه ، (٢) .

أما المحدثون وغيرهم ممن ذهب إلى أن الكتاب والسنة في مرتبة سواء ، أو أن السنة قاضية على الكتاب - فانهم لم يأخذوا بمبدأ عرض الحديث على القرآن ، بل هاجموا بشدة ، ومنعوا أن يكون هناك حديث صحيح مخالف للقرآن ويعبر ابن حزم عن رأيهم فيقول : (لاسبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف للقرآن أصلا ، وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجلته وإما مستثنى منه مبین لجلته ، ولا سبيل إلى وجه ثالث) (٣) .

وقد صنف الإمام أحمد بن حنبل كتابا في طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة السنن ، وقد ذكر

(١) أنظر ابن حنبل للاستاذا أبي زهرة ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) انظر المواقات ٣/٧ - ١٢ المطبعة السلفية بمصر .

(٣) الاحكام ، لابن حزم ٨١/٢ .

ابن القيم خطبة أحمد في هذا الكتاب (١).

وكما استدلت الفئة الأولى بحديث يفيد وجوب عرض السنة على القرآن — استدلت المحدثون أيضاً بحديث يفيد عدم وجوب هذا العرض ، فقد روى ابن ماجه عن المقدم بن معد يكرب الكندي ، أن رسول الله صلى عليه وسلم قال : يوشك الرجل متكئاً على أريكته ، يحدث بحديث من حديثي ، فيقول : بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرّمناه ، ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله .

وقد نقل السندي عن الخطابي أن في هذا الحديث تحذيراً من مخالفة السنن التي ليس لها في القرآن ذكر ، (على ما ذهب إليه الخوارج والروافض ، فانهم تعلقوا بظاهر القرآن ، وتركوا التي قد ضمنها بيان الكتاب ، فتحجروا وضلوا . قال : وفي الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب ، وأنه مهما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حجة بنفسه) (٢).

وروى ابن ماجه أيضاً عن عبيد الله بن أبي رافع ، عن أبيه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته ، يأتيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » (٣) :

أما الحديث الذي رواه من رأى وجوب عرض الحديث على القرآن ،

(٣) انظر أعلام الموقعين ٢ / ٣٦٧ — ٣٧٠ .

(٣٤٢) سنن ابن ماجه بحاشية السندي ١ / ٥ — ٦ أبو داود ٤ / ٢٧٩ — ٢٨٠

وقد رواه الترمذي في ١٠ / ١٣٢ — ١٣٣ ، وقال حسن صحيح ، وكذلك روى ابن حزم حديث ابن أبي رافع في الأحكام ٢ / ٨٢ ، وصححه .

فقد ضعفه المحدثون ، بل حكموا عليه بالوضع ، فنقل الخطابي عن يحيى بن معين أنه قال : هذا حديث وضعه الزنادقة (١) ، وقال فيه عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا هذا الحديث . وعارض هذا الحديث قوم منهم فقالوا نحن نعرضه على كتاب الله ، فلما عرضناه وجدناه مخالفا لكتاب الله ، لأننا لم نجد في الكتاب ألا نقبل من الحديث إلا ما وافق القرآن ، بل وجدنا كتاب الله يطلق لتأسي بالرسول والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . (٢)

وقد رأى المحدثون أن الاتجاه إلى عرض السنة على القرآن اتجاه خطير ، يؤدي إلى القول بترك السنة أصلا ، والاقتصار على الكتاب . وهذا رأى قول لاخلاق لهم من الدين خارجين على إجماع المسلمين ، وقد أشار الخطابي آنفا إلى أن هذا هو رأى الخوارج والروافض ، ويقرر ابن القيم رأى المحدثين في مناصرته لرأى الإمام أحمد . فيقول : (لو ما غرد سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب - لردت بذلك أكثر السنن وبطلت بالكلية . فما من أحد يحتاج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا يمكنه أن ينشئ بمعموم آية أو إطلاقها . ويقول : هذه السنة مخالفة لهذا المعموم أو هذا الإطلاق فلا تقبل) (٣) .

ولعل الخوارج والروافض وغيرهما من الفرق التي عاصرت هذا الخلاف - هي التي أدت إلى احتدامه . وحالت دون لقائهما حول معنى

(١) سنن ابن ماجه بحاشية السندي ٥/١ .

(٢) انظر : الموافقات للشاطبي ، ٩/٤ . وقد روى ابن حزم بعض طرق هذا الحديث

في الإحكام ٧٦/٢ - ٨٢ ، وبين وجوه ضعفها ، وانظر : مجمع الزوائد ١ / ١٥٥ ، ١٦٦ - ١٧٢ .

(٣) أعلام الموقعين .

قريب . بالاضافة إلى أن فقهاء أهل الرأي قد أدخلوا في مفهوم عرض الحديث على الكتاب ما عرف بمسألة الزيادة على النص - التي سنعرض لها في النقطة التالية - حيث ردوا أحاديث لمجرد أنها أتت بأحكام زائدة على القرآن . وإلا فإن فكرة عرض الحديث على الكتاب فكرة سليمة لا غبار عليها . والقول بها ليس بدعة ولا حدثا في الدين . فقد رأينا في فصل سابق أنها كانت موجودة في عصر الصحابة . استعملها من أكثر الرواية منهم ومن لم يكثر . ولكنهم في الواقع لم يستعملوها على أنها مبدأ ملتزم به ، بل على أنها حكم عند التنازع ، وأصل يرجع إليه عند الاختلاف أو الشك في صحة بعض الأحاديث .

ولذا رأى السندی أن العرض المذموم هو الذي يقصد منه رد الحديث بمجرد أنه ذكر فيه ما ليس في الكتاب . (و الا فالعرض ليقصد الفهم والجمع والتثبت لازم) (١) .

يقول الأستاذ الشيخ أبو زهرة : (ومن هذا ترى أن فقهاء الرأي الذين لا يقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المحكم من كتاب الله سبحانه وتعالى الذي لا يحتاج إلى بيان - قد اعتمدوا في منهجهم على الصحابة ، أبي بكر وعمر وعائشة وغيرهم ، رضوان الله عليهم وحاكواهم في مناجمهم ، وام يباعدوا عن سمتهم ، فما كانوا مبتدعين ، ولكن كانوا متبعين) (٢) .

وما يدل على أن الفكرة في حد ذاتها فكرة سليمة ، وأن الاختلاف فيها نشأ بسبب الظروف المحيطة بها - والاختلاف في مفهومها - أن المحدثين أنفسهم لم يغفلوها بل راعوها ، وجعلوها من أسس نقد الحديث ، جعلوا مناقضة الحديث لصريح القرآن من علامات الوضع في المتن (٣) .

(١) ابن ماجة بحاشيته السند ١/٥٠

(٢) ابن خنبل ص ٢١٦ .

(٣) انظر السنة قبل التدوين ص ١٤٤ ، والاسنوي ٢/١٢٠ - ١٢٢ .

ولذلك علق الشاطبي على حديث عرض السنة على القرآن ، وهو الذي رفضه المحدثون ، بأن معناه صحيح ، صح سنده أولا ، واحتج لذلك ببعض ما رواه الطحاوي في هذا المعنى ، ثم قال : (والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم مخالفته ، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات ، وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح) (١) .

٣ - ورود السنة بحكم زائد على ما في القرآن ،

والخلاف في هذا الموضوع مبني على اختلاف الاتجاهات في مكانة السنة بالنسبة للقرآن ، فالذين قدموا القرآن منعوا من أن تأتي السنة بحكم ليس له أصل في القرآن ، أما غيرهم فلم يمنع ذلك .

وقد أشرنا في موضوع عرض السنة على القرآن إلى أن القائلين به كانوا يقصدون منه أحيانا نارد السنن التي تأتي بحكم زائد على ما في القرآن فخلطوا أحد الموضوعين بالآخر . وقد آثرنا أن نعالجهما كموضوعين مستقلين . على أن يخص موضوع العرض بمخالفة الحديث لصريح القرآن فيكون حينئذ أحد عناصر نقد متن الحديث ، بخلاف موضوع الزيادة .

ونتناول الآن هذا الموضوع بشيء من التفصيل فنقول :

قسم الإمام الشافعي رضي الله عنه البيان الملزم للناس إلى أقسام :

فمنه ما أبانه لخالقه نضا ، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وصوما وحججا .

(١) المواثقات ٤/١٠ - ١٢ طبع تونس .

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها .

ومنه ما دس رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ، والانهاء إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل .

ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره (١) .

ويشير الشافعي فيما تقدم إلى أن السنة قد تكون مبينة للكتاب ، وقد أتى بحكم جديد سكت عنه الكتاب . ويؤكد الشافعي هذا القسم الثاني للسنة ، ويحتج له ، فيقول : (ومنها ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتابه ، وكل شيء منها بيان في كتاب الله ، فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه — قبل عن رسول الله سنته ، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه ، وأن ينتهوا إلى حكمه ، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، لما افترض الله من طاعته . (٢))

وبتفصيل أكثر ، ومزيد من البيان للأراء حول هذا الموضوع — يقول في موضع ثالث : (فلم أعلم من أهل العلم في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه ، فاجتمعوا منها على وجهان . والوجهان يجتمعان وبتفرعان : أحدهما : ما أنزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل مانص الكتاب .

والآخر : ما أنزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ما أراد . وهذان الوجهان لم يختلفوا فيهما .

(١) انظر : الرسالة ، للشافعي من ٢٢ .

(٢) انظر : الرسالة ، للشافعي من ٣٣ .

والوجه الثالث : ما سنَّ رسول الله بما ليس فيه نص كتاب : فمنهم من قال : جعل الله لنبيه بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه — أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب ، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع ، لأن الله قال : **« لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل »** ، وقال : **« وأحل الله البيع وحرم الربا »** ، فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة : ومنهم من قال : بل جاءته رسالة الله ، فأثبت سنته بفرض الله . ومنهم من قال : ألقى في روعه كل ما سن . وسنته الحكمة التي ألقى في روعه عن الله فكان مما ألقى في روعه سنته ، وهي الحكمة التي ذكر الله ، وما نزل به عليه كتاب فهو كتاب الله ، وكل جاءه من نعم الله كما أراد الله وكما جاءته النعم ، تجمعها النعمة ، وتتفرق بأنها في أمور بعضها غير بعض . ونسأل الله العصمة والتوفيق . وأى هذا كان ، فقد بين الله أنه فرض فيه طاعة رسوله ، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله (١) .

ومن هذه القول عن الإمام الشافعي نجده قد قسم السنة بالنسبة لما جاء في القرآن إلى ثلاثة أقسام :

(١) القسم الأول : أن تكون السنة موافقة للقرآن من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها ، كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة وغيرها مما صرح به القرآن .

(١) الرسالة ٩١ — ١٥٠ وفيها : جعل الله بما افترض من طاعته ، وقد زدنا فيها (لنبيه) ليستقيم أسلوبها ، وفيها كذلك : الحكمة الذي ألقى في روعه ، وقد صححناها إلى ما أئتناه .

(ب) القسم الثاني : أن تكون السنة بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له ، إما بتفصيل بجملة ، كبيان عدد الصلوات ومواقيتها وأركانها ، ومقادير الزكاة وغير ذلك مما أجمله القرآن وتولت السنة تفصيله . وإما بتقييد مطلقه ، كتقييد السنة لقطع يد السارق بأن يكون من الرسخ ، وكتقييد السنة للوصية في قوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، ألا تزيد على الثلث . وإما بتخصيص عامه ، كقوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، » ، فخصت السنة هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، » ، وقوله : « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها . »

وهذان القسمان محل اتفاق بين المحتجين بالسنة ، كما قال الشافعي ، وإن كان هناك خلاف في التفصيل ، مثل تخصيص خبر الواحد لعام القرآن . حيث خالف الحنفية في جوازه ، وقصروا تخصيصه على السنة المتواترة والمشهورة .

(ج) القسم الثالث : أن تكون السنة موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه . أو محرمة لما سكت عن تحريمه . وهذا هو القسم المختلف فيه^(١) .

ويبدو أن الخلاف حول هذا الموضوع قد بدأ منذ عصر الصحابة . فقد روى أبو داود أن رجلاً قال لعمران بن حصين : (يا أبا نجيد ، إنكم لتحدثوننا بأحاديث ما نجد لها أصلاً في القرآن . فغضب عمران ، وقال للرجل : أوجدتم في كل أربعين درهماً درهم ؟ ومن كل كذا وكذا شاة شاة ؟ ومن كل كذا وكذا بعيراً كذا وكذا ؟ . أوجدتم هذا في القرآن ؟ قال : لا . قال : فعن من أخذتم هذا ؟ أخذتموه عنا . وأخذناه عن نبي الله صلى الله

(١) انظر هذه الاقسام في إعلام الموقعين ٢/٣٨٠ ، وأصول التشريع ، لأستاذنا الشيخ

عليه وسلم . وذكر أشياء نحو هذا (١) .

وقد ذهب المحدثون إلى أن السنة قد تأتي بأحكام لا توجد في القرآن ، إذ كل منهما أصل تفرض طاعته ، ولا مانع من أن يأتي في أحدهما ما لم يأت في الآخر ، فقد ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للكتاب ، فما كان من السنة زائداً على ما في القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي صلى الله عليه وسلم يجب طاعته فيه ولا تحل معصيته (والله سبحانه ولاة منصب التشريع عنه ابتداء ، كما ولاة منصب البيان لما أراده بكلامه) (٢) . وليس هذا تقديماً لها على الكتاب ، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى ، وسقطت طاعته المختصة به . (بل أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها . فلو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها إلا السنة دل عليها القرآن) (٣) .

واستدل المحدثون على رأيهم في جواز ورود السنة بالزيادة ، ووقوعها فعلاً ووجوب قبولها — بما يأتي :

(١) بالآيات القرآنية التي أوجبت طاعة الرسول وحذرت من مخالفة أمره . وقد حشد الإمام أحمد كثيراً من الآيات في مقدمة كتابه ، الذي رد فيه على من عارض السنن بظاهر القرآن . وقد ذكر ابن القيم طرفاً منه في أعلام الموقعين (٤) . فمن هذه الآيات : قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا

(١) سنن أبي داود ١٢٧/٢ - ١٢٨ تحقيق محمد محيي الدين .

(٢) أعلام الموقعين ٣٨٤/٢ .

(٣) أعلام الموقعين ٣٨١/٢ .

(٤) انظر أعلام الموقعين ٣٦٧/٢ - ٣٧٠ .

الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول ... (١) الآية . والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته بعد موته . وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا » (٢) . وغيرها من الآيات التي اقترنت فيها طاعة الرسول بطاعة الله - إنما تدل على أن طاعة الله هي امتثال ما أمر به ونهى عنه في كتابه . وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم هي امتثال ما أمر به ونهى عنه مما ليس في القرآن ؛ إذ لو كان في القرآن لسكان من طاعة الله . وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » (٣) . وقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (٤) ، وذلك يدل على أن الرسول اختص بشئ يطاع فيه ، وأن كل ما أمر به ونهى عنه فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن . فلا بد أن يكون زائداً عليه .

(ب) واستدلوا ثانياً بما روى من الأحاديث التي تحذر من ترك السنة والاعتصام على الكتاب ، مما ذكرناه قبل ذلك من حديث المقدم بن معديكرب الكندي . وحديث عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه ، وهي تدل دلالة واضحة على أن في السنة ما ليس في الكتاب .

(ج) دل التبع والاستقراء على أن في السنة أشياء لا تخصي كثرة وهي غير منصوص عليها في القرآن . كتحريم زكاح المرأة على عمها أو خالتها ،

(١) الآية ٥٩ النساء .

(٢) ٩٢ : المائة .

(٣) ٦٣ النور .

(٤) ٧ الحنص .

وتحريم الحجر الأهلية وكل ذى ناب من السباع ، وعدم قتل المسلم بالكافر ،
وجواز الرهن في الحضرة وغير ذلك^(١) .

أما الذين يقدمون الكتاب على السنة من حيث الاعتبار ومن حيث
الاستنباط ، ويوجبون تبعاً لذلك عرض أخبار الأحاد على الكتاب^(٢)
فإنهم يرون أن السنة لا تأتي بحكم ليس له في القرآن أصل ، فشكل ما جاءت
به السنة فإن معناه راجع إلى الكتاب ، لأنها بيان له . قال تعالى :
« وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ^(٣) » ، فلا تجد في السنة أمراً
إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية .

واستدلوا لمذهبهم :

(١) بالآيات التي تدل على ذلك ، من قوله تعالى : « تبييناً لكل
شيء^(٤) » ، فيلزم أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، ومثله قوله تعالى :
« ما فرطنا في الكتاب من شيء^(٥) » ، وقوله : « اليوم أكملت لكم
دينكم^(٦) » ، وهو يريد بها إنزال القرآن . فالسنة إذن بيان لما فيه ، وذلك
معنى كونها راجعة إليه ، وقد فسرت السيدة عائشة رضي الله عنها قوله تعالى :
« وإني لعلى خلق عظيم^(٧) » - بأن خلقه القرآن واقتصرت في بيان خلقه
على ذلك ، وهذا يدل على أن قوله صلى الله عليه وسلم وفعلة وتقريره
راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور في هذه الأشياء .

(١) انظر : أعلام الموقعين ٢/ ٣٨٠ وما بعدها ، حيث ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة للأحكام
التي أثبتتها السنة دون القرآن .

(٢) قدمنا أن ممن ذهب إلى ذلك الأحناف وبعض المالكية . وقد أطل الشاطبي المالكي في
الانتصار للمذهب من يرى أن السنة لأناني الإجماله أصل في الكتاب ، والأدلة التي تذكرها
هنا مقتبسة من المواقفات له ج٤ ص ٦ وما بعدها طبع تونس ، ماعدا الأحاديث ، فسوف نشير
إلى مصدرها . (٣) ، (٤) ٤٤ ، ٨٩ سورة النحل .

(٥) ٣٨ الأنعام . (٦) ٣ المائدة .

(٧) ٤ الفلم .

(ب) كما استدلوا بالأحاديث التي تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ملتزم بالقرآن في تشريعه ، فقد روى ابن حزم بسنده عن مالك ، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في مرضه : « لا يمسك الناس على شيئاً ، لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه » (١) .

وروى أيضاً ابن أبي مليكة أن ابن عمير حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جلس في مرضه الذي مات فيه إلى جانب الحجر ، فحذر الفتن وقال : « إني والله لا يمسك الناس على شيء ، إني لأحل إلا ما أحل الله في كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه » (٢) .

وقد جاء عن عائشة مثل ذلك ، حيث قالت : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تمسكوا عني شيئاً ، فإني لأحل إلا ما أحل الله في كتابه ، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه » (٣) .

ثم ردوا الحجج التي استدل بها المخالفون ، وبينوا أنها لا تدل على أن السنة تأتي بحكم زائد : أما بالنسبة للآيات التي تدل على طاعة الله وضاة رسوله فلا يلزم من إفرا د الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب ، بل قد يجتمعان في المعنى ، ويقع العصيان والطاعتان من جهتين ، فإذا بيننا على أن السنة بيان للكتاب ، فلا بد أن تكون بياناً لما فيه احتمال ، فتبين السنة أحد الاحتمالين أو

(١) الاحكام ، لابن حزم ٧٧/٢ ، وعلق ابن حزم بقوله : (وهذا مرسل ، إلا أن معناه صحيح) ثم حمله على أن النبي أن لا يقول شيئاً إلا بالوحي .

(٢) الاحكام ٧٧/٢ - ٧٨ .

(٣) مجمع الزوائد ١٧١/١ - ١٧٢ « رواء للطبراني في الأوسط ، وقال : لم يروه عن يحيى بن سعيد إلا على بن عاصم ، تفرد به صالح بن محمد الزعفراني .

الاحتمالات ، فإذا عمل المكلف على وفق البيان ، أطاع الله فيما أَراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى ، إذا صار عمله على خلاف ما أَراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتضى بيانه ، فزيادة السنة هنا هي كزيادة الشرح على المشرّوح .

أما الأحاديث التي استدل بها المحدثون فإنها لا تتناول موضوع الخلاف ، لأنها إنما جاءت فيمن يطرح السنة ، معتمدا على رأيه في فهم القرآن ، ولم نقل بهذا .

وأما قولهم إن الاستقراء قد دل على أن هناك سننا كثيرة أثبتت أحكاما زائدة على ما في القرآن — فقد أمكن رد هذه الأحكام إلى أصولها في الكتاب ، لأنها إما تفريع للكتاب وبيان لما فيه ، بتفصيل مجمله أو تقييد مطلقه أو تخصيص عامه ، فإن جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما إلحاق فرع بأصله الذي خفي إلحاقه به ، وأما إلحاقه بأحد أصليين واضحين يتجاذبانه :

فمن الأول ما ورد في السنة من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها فإنه في الحقيقة قياس على ما نص من عليه تحريم الجمع بين الأختين ، ولذلك تعرض الحديث لبيان المصلحة المترتبة على الحكم ، إذ قال صلى الله عليه وسلم بعد النهي عن الجمع بين الأختين : « فَإِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ » .

ومن الثاني أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، فمن الأشياء ما اتضح إلحاقه بأحد الأصليين ، ومنها ما اشتبه ، كالخمر الأهلية وذئ الناب والمخبل ، فنصت السنة على ما يرفع الشبهة ، ويرجح أحد الجانبين المشتبهين ، بالنهي عن أكل الخمر الأهلية ، وكل ذئ ناب من السباع ، وكل ذئ

مخلب من الطير وإباحة أكل الضب والأرنب وما شابههما (١)

وإذا نظرنا إلى هذا الخلاف حول ورود السنة بحكم زائد على القرآن - وجدناه لا يخلو من أن يكون حول مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومدى سلطته في التشريع ، أو أن يكون حول السنة باعتبارها مجموعة من الأخبار المروية .

فإن كان الخلاف حول مهمة الرسول ، وهل من سلطته أن يأتي بحكم زائد على ما في القرآن - فإنه حينئذ خلاف نظري لفظي ، لا يترتب عليه شيء عملي ، إذ أن الاجابة على ما سبق سواء أكانت بالإيجاب أم بالنفي ، فإنها تلتقى حول وجوب الأخذ بما قاله الرسول صلى الله وسلم وفرض طاعته فيه . ولا يضير بعد ذلك أن يقال إن ما قرره الرسول ليس له أصل في القرآن فإن النتيجة واحدة هي وجوب الأخذ والطاعة . وانضرب لهذا مثلا من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها : فالقائل بأنه تشريع مبتدأ ليس في القرآن يأخذ به ، لأن للرسول حق التشريع المبتدأ ، وطاعته فيه واجبه ، والقائل بأن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي بما ليس في القرآن ، يأخذ هو أيضاً بهذا التحريم ، لأن الرسول ألحق أحدهما بأصل في القرآن ، وطاعة الرسول في ذلك واجبة .

لكن هذا الخلاف يتجاوز حدود اللفظ إن كان موضوعه السنة المروية لنا ، حيث تعتبر الزيادة على القرآن حينئذ - عند من يقول بها - من طرق تقدم متن الحديث فيرد بها خبر الأحاد ، وهذه المسألة هي المشهورة عند الأحناف بمسألة الزيادة على النص ، ويعنون بها تقييد المطلق (١) ،

(١) أصول التشريع ، للاستاذ علي حسب الله ص ٣٧ - ٣٨ ، وانظر الموافقات ، للشاطبي ١٤/٤ - ٢٦ طبع تونس .

(٢) انظر : التقرير والتحرير ٢ / ٢١٨ - ٢١٩ . والمطلق هو ما دل على فرد شائع غير مقيد لفظاً بأي قيد ، كحيوان واطر ، وللتقييد هو أن يتبع الخاص بلفظ يقلل شيوعه .

فلا يجوز عندهم تقييد مطلق الكتاب بخبر الآحاد . وقد نصحهم السندي بأن يبحثوا عن اسم آخر لهذه المسألة غير الزيادة على النص . لأنها حينئذ - من حيث الصورة - تدخل في نطاق ذم رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن يترك السنن مقتصرًا على ظاهر الكتاب . وذلك في تعليقه على حديث أبي بريدة السابق حيث قال : (وقول بعض أهل الأصول : لا يجوز الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد ، في الصورة ، أشبه شيء بهذا المنهى عنه ، وإن كان معناه : لا يجوز تقييد إطلاق الكتاب بخبر الآحاد . فالاحتراز عن إطلاق ذلك اللفظ أحسن وأولى)^(١) .

والأحناف يقسمون السنن التي أتت بزيادة على ما في القرآن ثلاثة أقسام :

- أ - أن تكون الزيادة التي أتت بها السنه من قبيل البيان للقرآن .
- ب - أن تكون الزيادة التي أتت بها السنه مدسمة لحكم لم يتعرض له القرآن .

وهذان القسمان لانزاع فيهما ، بل هما حجة باتفاق .
ج - أن تكون السنه مغيرة لحكم تعرض له القرآن . وهذا هو محل النزاع .

وقد ذهب أبو الحسن السرخسي ، وجماعة كثيرة من أصحاب أبي حنيفة - إلى أن الزيادة المغيرة نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة . كزيادة جزء في الواجب ، مثل التغريب في حد الزنا ، أو زيادة شرط بعد إطلاق الواجب عنه ، كاشتراط الإيمان في رقبة اليمين^(٢) . وحيث

(١) سنن ابن ماجه ، بحاشية السندي ٦/١ .

(٢) انظر : أعلام الموقعين ٣٨٠/٢ وما بعدها ، وفواتح الرحموت ٩١/٢ ، وفيه أن الشافعي والحنابلة وأكثر المعتزلة لا يعتبرون الزيادة نسخًا ، وأن عبد الجبار من المعتزلة قال : إن غيرت الزيادة أصل المزيد عليه بحيث لو فعل كما كان قبل الزيادة وجب استثنائه - فهو نسخ ، والإفلا ، واختار إمام الحرمين والرازي والآمدني - وكلمهم شافعية - أن الزيادة إن رفعت حكمًا شرعيًا فنسخ ، والإفلا .

كانت الزيادة نسخاً ، فيجب أن تكون سنة : متواترة أو مشهورة ، إذ لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الأحاد .

أما أبو بكر الرازي الجصاص ، فقد فرق بين الزيادة المقارنة للنص والمتأخرة عنه ، فإن وردت الزيادة بعد استقرار حكم النص منفردة عنه كانت ناسخة ، وإن وردت متصلة بالنص قبل استقرار حكمه لم تكن ناسخة وإن وردت ولا يعلم تاريخها ، فإن كانت متواترة أو مشهورة ، وشهدت الأصول من عمل السلف أو النظر على ثبوتها معاً — أثبتناهما ، وإن شهدت الأصول بالنص منفرداً عنها أثبتناه دونها ، وإن لم يكن في الأصول دلالة على أحدهما فالواجب أن يحكم بورودها معاً ، ويكونان بمنزلة الخاص والعام إذا لم يعلم تاريخهما ، ولم يكن في الأصول دلالة على وجوب القضاء بأحدهما على الآخر ، فإنهما يستعملان معاً .

أما إن جاءت الزيادة من جهة أخبار الأحاد ، فلا يجوز إلحاقها بالنص الثابت بالكتاب ولا العمل بها .

ولمّا لم يقبل خبر الواحد بالزيادة على النص ، لأن الزيادة لو كانت موجودة معه لنقلها إلينا من نقل النص ، إذ غير جائز أن يكون المراد إثبات النص معقوداً بالزيادة ، فيقتصر النبي صلى الله عليه وسلم على إبلاغ النص منفرداً عنها ، فواجب إذن أن يذكرها معه ، ولو ذكرها لنقلها إلينا من نقل النص . فإن كان النص مذكوراً في القرآن ، والزيادة واردة من جهة السنة — فغير جائز أن يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم على تلاوة الحكم المنزل في القرآن دون أن يعقبها بذكر الزيادة ، لأن حصول الفراغ من النص الذي يمكننا استعماله بنفسه يلزمنا اعتقاد مقتضاه من حكمه ، ومثلاً لذلك ، بقوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، » فإن كان الحد هو الجلد والتعريب فغير جائز أن يتلو النبي

صلى الله عليه وسلم الآية على الناس عارياً من ذكر النفي عقبها ، لأن سكونه عن ذكر الزيادة يلزمنا اعتقاد موجبها وأن الجلد هو كمال الحد ، فلو كان معه تغريب لكان بعض الحد لا كماله ، فإذا أخلى التلاوة من ذكر النفي عقبها - فقد أراد منا اعتقاد أن الجلد المذكور في الآية هو تمام الحد وكاله ، فغير جائز إلحاق الزيادة معه إلا على وجه النسخ ، ولهذا كان قوله عليه السلام : « واغدياً أنيس على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها ، - ناسخاً لحديث عبادة بن الصامت : « الثيب بالثيب جلد مائة والرجم » ، وكذلك لما رجم ماعزاً ولم يجلده ، كذلك يجب أن يكون قواه تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ناسخاً لحكم التغريب في قوله « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » .

والمقصود أن هذه الزيادة لو كانت ثابتة مع النص لذكرها النبي صلى الله عليه وسلم عقيب التلاوة ، وانقلها إلينا من نقل المزيدي عليه ، إذ غير جائز عليهم أن يعلموا أن الحد بمجموع الأمرين ، وينقلوا بعضه دون بعض ، وقد سمعوا الرسول صلى الله عليه وسلم يذكر الأمرين ، فامتنع حينئذ العمل بالزيادة إلا من الجهة التي ورد منها الأصل ، فإن وردت من جهة الأحاد : فإن كانت قبل النص فقد نسخها النص المطلق عارياً من ذكرها ، وإن كانت بعده فهذا يوجب نسخ الآية بخبر الواحد ، وهو ممتنع . فإن كان المزيدي عليه ثابتاً بخبر الواحد جاز إلحاق الزيادة بخبر الواحد على الوجه الذي يجوز نسخه به ، فإن كانت واردة مع النص في خطاب واحد لم تكن ناسخاً وكانت بياناً^(١) .

ولم يوافق جمهور الفقهاء - ومنهم المحدثون - على ما ذهب إليه علماء الأحناف ، من اعتبارهم الزيادة المغيرة ناسخاً ، بل الزيادة بجميع وجوهها

(١) انظر أعلام الموقعين ٢/٢٨٠ وما بعدها .

لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه ، وتسميتها نسخاً اصطلاح من الأحناف لا يلزم غيرهم ، فإنه لا مشاحة في الأسماء ، فما يسمونه نسخاً ، يسميه غيرهم تقييداً ، وهناك فروق جوهرية بين النسخ والتقييد ، أهمها : (أن التعارض الذي قام عليه التقييد ، لا يعد تعارضاً إذا قيس بالتعارض الذي قام عليه النسخ ، إنما هو شيرع في النص المطلق يضيق دائرته التقييد الذي جاء في النص المقيّد ، والحكم - بعد - باق لم يرتفع ولم ينته العمل به ، وما زال النص المطلق دليلاً على هذا الحكم ، ولكن مع ملاحظة القيد الذي جاء في النص المقيّد (١) .

وقد رد ابن القيم على ما ذهب إليه الأحناف باثنين وخمسين وجهاً (٢) ، تلخص في وجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفي إثبات أن الزيادة ليست نسخاً ، ثم في إيراد أمثلة كثيرة لتناقض الأحناف حيث أخذوا ببعض الأحاديث ، مع زيادتها على القرآن ، وردوا بعضاً آخر منها بحجة الزيادة على القرآن ، ويضيق بهذا التناقض قائلاً : (فها تروا لنا الفرق بين ما يقبل من السنن الصحيحة ، وما يرد منها ، فإما أن تقبلوها كلها وإن زادت على القرآن ، وإما أن تردوها كلها إذا زادت على القرآن) (٣) .

هذه هي اتجاهات الأنظار حول ورود السنة بحكم زائد على ما في القرآن وقد رأينا أن الخلاف حول سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في الإتيان بهذه الزيادة - خلاف نظري لا يترتب عليه شيء عملي ، فإن أي فرد مسلم إذا قطع أو ظن ظناً راجحاً أن حديثاً ما قد قاله الرسول صلى الله عليه وسلم لا يسعه إلا أن يذعن له ، ويسلم به ، دون توقف على شيء آخر ، وما كان

(١) النسخ في القرآن الكريم ، لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ١٥٥/١ - ١٥٦ ، وانظر تفصيل للفروق بين النسخ والتقييد في الصفحات التالية لذلك من المصدر نفسه .

(٢) انظر : أعلام الموقعين ٢/٣٨٣ - ٣٩٥ .

(٣) ٣٩٧/٢

لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ،
ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً^(١) . . فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت
ويسلموا تسليماً^(٢) . .

أما الخلاف فهو في الحقيقة محصور في النظر إلى السنة من حيث الرواية
والثبوت ، وهو ما سوغ للمجتهدين أن يخالفوا الحديث في بعض الأحيان ،
حين لا يطمئن قلوبهم إلى صحته وسلامة طريقه ، أو لمعارضته لما هو أقوى
منه ، وهذا هو ما قرره الإمام الشافعي رضي الله عنه حين قال : (فإن شبه
على رجل بأن يقول : قد روى عن النبي حديث كذا وحديث كذا ، وكان
فلان يقول قولاً يخالف ذلك الحديث ، فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت
خبر واحد كثيراً ، ويحل به ويحرم ، ويرد مثله ، إلا من جهة أن يكون عنده
حديث يخالفه ، أو يكون ماسمعه ومن سمع منه أوثق عنده بمن حدثه خلافه ،
أو يكون من حديثه ليس بمحافظ ، أو يكون متهما عنده ، أو يتهم من فرقته
بمن حدثه أو يكون الحديث محتملاً معنيين ، فيتأول ، فيذهب إلى أحدهما
دون الآخر .

فأما أن يتوهم متوهم أن فقيهاً عاقلاً يثبت سنة بخبر واحد مرة ومراراً ،
ثم يدعها بخبر مثله وأوثق ، بلا واحد من هذه الوجوه التي تشبه بالتأويل ،
كما شبهه على المتأولين في القرآن ، وتهمة المخبر ، أو علم بخبر خلافه - فلا يجوز
إن شاء الله)^(٣) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أخبار الآحاد الواردة بزيادة على ما في

(١) الآية ٣٦ من سورة الأحزاب

(٢) الآية ٦٥ من سورة النساء .

(٣) الرسالة للشافعي ٤٥٨ - ٤٥٩ .

القرآن لا تعتبر كلها ضعيفة في رأى الأحناف ، وليس كلها مهملا ، بل هم
يمنعون أساساً أن تفيد هذه الأحاديث الإلزام بالفعل أو الترك على وجه
الفرضية ، وهذا لا يمنع من أن يعمل بها في بعض الأحيان على جهة أخرى
غير الفرضية :

فحد الزنى لغير المحصن هو الجلد ، كما جاء في القرآن ، وقد جاءت السنة
بزيادة النفي أو التغريب على الجلد ، وليست هذه الزيادة مفيدة للإلزام
عند الأحناف ، فلا يفترض على ولى الأمر أن يأخذ بها ، ولا مانع من أن
يأخذ بها على وجه السياسة في بعض الظروف لبعض الأشخاص (١) .

وقراءة ما تيسر من القرآن في الصلاة - فرض ، بنص القرآن دفاقرءوا
ما تيسر منه ، وهو يفيد صحة الصلاة بقراءة أى جزء منه ، فاتحة أو غيرها ،
وقد جاء في الحديث أن الصلاة لا تصح بدون قراءة الفاتحة وهذا نسخ
لإطلاق الآية ، وهو لا يجوز بخبر الأحاد ؛ لأن الكتاب قطعى الثبوت ،
وهم مع ذلك لا يهتمون هذا الخبر ، إذ يشبهون بالقرآن فرض قراءة ما تيسر
ويثبتون بالخبر وجوب قراءة الفاتحة ، فيفرون بين الفرض والواجب :
فالأول ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه ، والثانى ما يثبت بدليل ظنى فيه
شبهة ، ودو متأخر عن الأول في الرتبة . ولا شك أن هذه التفرقة نتيجة
اتجاههم في تقديم الكتاب على السنة .

ويقال مثل ذلك فيما أثبتته القرآن من الأمر بالركوع والسجود
المطلقين ، مع ما جاءت به السنة من تعديل الأركان والاطمئنان فى الركوع
والسجود (٢) .

(١) انظر : أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٥٥ - ٢٥٩ .

(٢) انظر : التفرير والتعبير ، ٣/١١٩ - ٢٢٠ ، وفوائج الدعوات ٢/٩١ وما بعدها
حيث رجح أن حديث الاطمئنان فى الركوع بيان للقرآن ، وليس من قبيل للنسخ بالزيادة .

وقد ذهب الأحناف إلى استحباب النية في الوضوء ، وكذا الترتيب
والموااة والتسمية وتحليل الأصابع ، ولم يقولوا بأن شيئاً من ذلك فرض
أو واجب لأن الأخبار فيها زائدة على آية الوضوء ، التي تدل على إجراء
غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ، مطلقاً عن النية وغيرها . فلو زيد
أحد هذه الأشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد (١) .

فإذا لم يكن هناك مجال للعمل بالخبر الزائد على وجه من الوجوه
السابقة لم يعملوا به ، كحديث القضاء بالشاهد واليمين . وهو مروى عن
أبي هريرة ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، ورواه مالك مرسل عن جعفر
ابن محمد ، عن أبيه . وفي بعض هذه الروايات أن ذلك في الأموال خاصة .

وقد سلك الأحناف في تضعيف هذه الروايات مسالك : يثنوا في بعضها
ضعف الإسناد ، ويثنوا في بعضها الآخر أن المروى عنه أنكر هذا الحديث
فقد أنكر سهيل بن أبي صالح أن يكون حدث به ربيعة . وكان بعد ذلك
يقول في روايته لهذا الحديث : أخبرني به ربيعة عنى ، وهو عندى ثقة ،
أنى حدثته إياه ولا أحفظه . وأصبحت هذه المسألة إحدى مسائل الأصول
التي يدور حولها الجدل (٢) .

والذى يهمنا الآن هو مسلك الأحناف في تضعيف هذا الحديث على
فرض صحة إسناده ، حيث قالوا إنه حتى لو ورد من طريق مستقيمة ،
لما جاز الاعتراض به على نص القرآن ، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار
الآحاد ؛ لأن المفهوم من الآية حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل
وامرأتين ، وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية ، والأولى حمل الخبر

(١) فواتح الرحموت ٩٣/٢ .

(٢) انظر : المتصنق ١٦٧/١ ، وشرح الاسنوى على المنهاج للبيضاوى ١١٩/٢ -

١٢٠ ، وفواتح الرحموت ١٧٠/٢ - ١٧١ ، وأصول السرخصى ج٢ ص ٣ .

على أنه منسوخ (وإذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه ، والأيزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن ، لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : « ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فهو منى ، وما خالفه فليس منى ») (١) .

وقد ذهب المحدثون (٢) حاشا البخارى - إلى الأخذ بمحدث الشاهد واليمين ، وسبقهم إلى الأخذ به مالك والشافعى وفقهاء المدينة ، ولم يأخذ به زيد بن على والزهرى والنخعى ، وأبو حنيفة وأصحابه .

أما البخارى فلم يأخذ بهذا الحديث ، ولم يروه فى صحيحه ، بل روى ما يدل على أنه غير صحيح ، يستنبط ذلك من قوله : (باب اليمين على المدعى عليه فى الأموال والحدود . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « شاهدك أو يمينه » . وقال قتيبة : حدثنا سفيان عن ابن شبرمة ، كفى أبو الزناد فى شهادة الشاهد ويمين المدعى ، فقلت : قال الله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » . قلت إذا كان يكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعى ، فما يحتاج أن تذكر إحداهما الأخرى ، ما كان يصنع بذكر هذه الأخرى ؟) .

وقد روى البخارى فى هذا الباب عن ابن عباس : « أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين على المدعى عليه » ، كما روى أيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم لأحد الخصمين المترافعين إليه : « شاهدك أو يمينه » (٣) .

(١) انظر أحكام القرآن ، للجصاصى ٥١٤/١ - ٥١٩ ، وانظر فى الموضوع : بداية المجتهد ٣٩٠/٢ ، وأسباب الاختلاف ، للخفيف ٦٨ - ٦٩ .
(٢) انظر : الترمذى بهرح ابن العربى ٨٩/٦ - ٩٦ ، وسنن أبي داود ، تحقيق محمد مجيب الدين ٤١٩/٣ - ٤٢١ ، وابن ماجه ٣٥/٢ .
(٣) البخارى بحاشية السندى ٦٦/٢ .

فقوله في الترجمة إن اليمين على المدعى عليه ، لافرق بين الأموال والحدود يشير إلى رده على الذين قالوا إن يمين المدعى تقبل في الحقوق والأموال ، وروايته مناقشة ابن شبرمة لأبي الزناد ، واحتجاجه عليه بالآية التي اشترطت العدد في الشهود لنفي أسباب التهمة والذميان ، وأن في مضمونها ما ينفي قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد ، وإقرار البخارى لابن شبرمة في ذلك ، وروايته الأحاديث التي تفيد قصر اليمين على المدعى عليه - كل ذلك يؤيد أن البخارى لا يأخذ بحديث الشاهد واليمين ، وأنه لا يصح عنده .

وإن مسلك البخارى في هذا المثال يؤكد ما سبق أن ذكرناه عنه من ميله إلى الربط بين القرآن والحديث في صحيحه ، كما يؤكد هذا المثال أيضاً ما سبق أن قلناه من أن عرض الحديث على القرآن مبدأ لا غبار عليه من حيث الأصل والأساس ، بدليل استعمال ابن شبرمة له ، وتقرير البخارى له وعدم إنكاره عليه .

٤ - « نسخ السنة بالقرآن والعكس »

وهذا النسخ هو النقطة الرابعة التي تتناولها في علاقة السنة بالقرآن ، ولستشف منها اتجاه المحدثين .

وقد ذهب جمهور الفقهاء والأصوليين إلى أن نسخ السنة بالقرآن ، ونسخ القرآن بالسنة ، جائز في العقل وواقع بالفعل .

وحجتهم في ذلك محصورة في أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى ، فسنته وحى كالقرآن وكل من عند الله تعالى ، فما المانع حينئذ من أن ينسخ أحدهما الآخر ؟

وذهب الشافعي رضي الله عنه في أشهر قوايه إلى منع نسخ السنة بالقرآن . واختلف النقل عنه في سبب المنع : هل هو العقل ، أو السمع ؟ أو لا العقل ولا السمع ولكن السبب هو عدم الوقوع بالفعل . قال السبكي : (نص الشافعي رحمه الله تعالى لا يدل على أكثر من هذا) .

أما نسخ القرآن بالسنة فإن للشافعي فيه قولاً واحداً هو المنع .

والنص الذي يشير إليه السبكي ، هو قول الشافعي في الرسالة : (... وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا ناسخة للكتاب ، وإنما هي تبع للكتاب ؛ مثل ما نزل نصاً ، ومفسرة معنى ما أنزل منه جلالاً ...)^(١) ،

وقوله : (وهكذا سنة رسول الله ، لا ينسخها إلا سنة لرسول الله ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله - لسن فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لتي قبلها بما يخالفها)^(٢) .

وبقول الشافعي قال أحمد بن حنبل من المحدثين^(٣) .

واحتج الشافعي لرأيه بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »^(٤) ، والسنة ليست مثلاً للقرآن ، ولا خيراً منه . ورد المجيزون بأن المعنى : « نأت بخير منها لكم أو مثلها لكم » ، لأن القرآن أيضاً ليس بعضه خيراً من بعض ، وأيضاً فالسنة يمكن اعتبارها مثل القرآن ، لأنها وحى مثله ، ولاستوائها معه في وجوب الطاعة . وإنما اختلفا في ألا يكتب في المصحف غير القرآن ، ولا يتلى معه غيره مخلوطاً به ،

(١) الرسالة للشافعي ص ١٠٦ و ١٠٨ .

(٢) النسخ في القرآن الكريم ١/٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) البقرة ١٠٦ .

وفي أنه معجز دونها . وهذا لا يعترض به على أنها ليست مثله ، إذ ليس في العالم شيئان إلا وهما يشبهان من وجه ، ويختلفان من آخر . لا بد من ذلك ضرورة ، ولا سبيل إلى أن يختلفا من كل وجه ، ولا أن يتماثلا من كل وجه .

كما استدلل الشافعي أيضاً بقوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية ، والله أعلم بما ينزل ، قالوا إنما أنت مفتر ^(١) » . وبقوله تعالى : « قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ^(٢) » . فكل هذه الآيات تدل على التسبب والتنسخ والتبديل إلى الله تعالى .

وقد نوقش الشافعي في معاني هذه الآيات ، فلا استدلال بالآية الأولى مبنى على القول بمفهوم المخالفة ، وهذا غير مسلم ، إذ معنى الآية أن الله يبدل آية مكان آية ، وهذا أمر مسلم ، وليس في الآية ما ينفي أن الله يبدل وحياً غير متلو مكان آية براهين أخرى .

وكذلك بالنسبة للآية الأخيرة ؛ لأن الرسول لا يبدل شيئاً من تلقاء نفسه ، وإنما يبدله بوحي من عند الله .

كما احتج الشافعي أيضاً بقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ^(٣) » . وهذا يفيد أن السنة مقصورة على البيان ، والبيان ينافي الرفع الذي يفيد التنسخ ، ورد المجوزون للتنسخ بأن المراد بالتمييز في الآية هو التبليغ ، وبأن التنسخ نوع من أنواع البيان ؛ لأنه بيان ارتفاع الأمر

(١) ١٠١ النحل

(٢) ١٥ يونس

(٣) ٤٤ النحل

المنسوخ ، وبيان إثبات الأمر الناسخ^(١) .

وما قالوه من أن المراد بالتيبين هو التبليغ غير مقبول ، فإن البيان أمر زائد على التبليغ قطعاً . وما جاء في القرآن من أنه ليس عليه إلا البلاغ فالحصر فيه إضافي ، يراد به أنه ليس عليه هدايم ، فإن الله يهدي من يشاء^(٢) .

وقول الشافعي : إذا أحدث الله تعالى لنييه أمر أرفع سنة تقدمت ، أحدث النبي عليه السلام سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى - أنكره عليه بعض أصحابه ، وقال : لو جاز ذلك لكان الناس إذا عملوا بسنة ناسخة - صح أن ينسب المنسخ إليهم ، وهذا خطأ ، فكذلك الأمر بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم ، المفترض عليه الانقياد لأمر ربه عز وجل ؛ فالناسخ هو الأمر الوارد له من الله ، لا عمله الذي يأتي به انقياداً لأمر الله^(٣) .

فإذا ادعى أن المنسخ لم يقع بين القرآن والسنة - فهناك الأمثلة التي تثبت وقوعه :

فن أمثلة نسخ السنة بالقرآن :

وجوب التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة ، وهذا ثابت بالسنة ، نسخ بقوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ، وقد صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً ، حتى نزلت هذه الآية^(٤) .

(١) رجفنا في موضوع نسخ القرآن بالسنة والعكس إلى المستصفي ، للغزالي ١/١٢٤ ، ونهاية السؤل ٢/٣٨ - ٤١ ، فواتح الرحموت ٢/٧٨ - ٨٠ ، المعتد في أصول الفقه ، لأبي الحسين محمد بن علي المعتزلي ١/٤٢٢ - ٤٣١ ، أصول الفقه لأستاذي الشيخ علي حسب الله ٣٢٠ - ٣٢١ ، والاحكام لابن حزم ٤/١٠٧ - ١١٤ .

(٢) انظر التمهيد من كتاب دارسات في السنة للاستاذ د : مصطفى زيد .

(٣) انظر : الاحكام لابن حزم ٤/١١٠ - ١١١ .

(٤) انظر البخاري بحاشية السندي ١/٥٤ ، والآية هي ١٤٤ البقرة .

ونسخ وجوب صيام عاشوراء بصوم رمضان ، فقد روى البخارى عن ابن عمر - رضى الله عنهما - قال : « صام النبي صلى الله عليه وسلم عاشوراء وأمر بصيامه ، فلما فرض رمضان ترك . وكان عبد الله لا يصومه إلا أن يوافق صومه » ، كما روى عن عائشة رضى الله عنها : « أن قریشاً كانت تصوم يوم عاشوراء فى الجاهلية ، ثم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصيامه ، حتى فرض رمضان ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من شاء فليصمه ، ومن شاء أفطر (١) » .

وذكر الغزالي من أمثلة نسخ السنة بالقرآن ، ما ورد فى القرآن من صلاة الخوف فإن الأمر بصلاة الخوف ناسخ لما ثبت فى السنة من جواز تأخيرها إلى انجلاء القتال ، حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخرج الصلاة : « حشا الله قبورهم ناراً ، لحبسهم له عن الصلاة (٢) » .

ولكن البخارى يميل إلى عدم النسخ ، وأن حكم التأخير ما زال باقياً عند اشتداد المعركة ، ففى ترجمته لباب (الصلاة عند مناهضة الحصون) - نقل عن الأوزاعى أنه قال : (إن كان تهيأ الفتح ولم يقدروا على الصلاة صلوا إيماء ، كل امرئ لنفسه ؛ فإن لم يقدروا على الإيماء أخرجوا الصلاة حتى ينكشف القتال ، أو يأمنوا فيصلوا ركعتين ، فإن لم يقدروا صلوا ركعة وسجدتين ، فإن لم يقدروا لا يجزيهم التكبير ويؤخرونها حتى يأمنوا ، وبه قال مكحول . وقال أنس : حضرت عند مناهضة حصن (تستر) عند إضاءة الفجر ، واشتد اشتعال القتال ، فلم يقدروا على الصلاة ؛ فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار ، فصليناها ونحن مع أبى موسى ، ففتح لنا ، وقال أنس : وما يسرنى بتلك الصلاة الدنيا وما فيها) ثم روى فى هذا الباب أن رسول الله

(١) انظر البخارى بحاشية السندي ٢١٢/١

(٢) المستصفى ٢٤/١

صلى الله عليه وسلم صلى العصر يوم الخندق بعد ما غربت الشمس (١) .

ومن الأمثلة أيضاً نسخ حرمة مباشرة النساء في ليالي رمضان ، بقوله تعالى : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ...» الآية ، وقد جعل البخارى هذه الآية عندينا لباب ، روى فيه عن البراء رضى الله عنه قال : (كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر - لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي ، وأن قيس بن صرمة الأنصارى كان صائماً ؛ فلما حضر الإفطار ، أتى امرأته ، فقال لها : أعندك طعام ؟ قالت لا ، ولكن أنطلق فأطاب لك ، وكان يومه يعمل فغلبته عيناه ، فجاءته امرأته ؛ فلما رأته قالت : خيبة لك ، فلما انتصف النهار غشى عليه ، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ، ففرحوا بها فرحاً شديداً ، ونزلت : «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود» (٢) .

أما نسخ القرآن بالسنة : فمن الأمثلة التي ذكروها لذلك قوله عليه السلام : «لا وصية لوارث» ؛ فقد نسخ هذا الحديث عندهم الوصية الواجبة المذكورة في قوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين» (٣) ، ولا يقال إن آية الموارث هي الناسخة ؛ لأنها لا تعارض الوصية وليس فيها ما يمنع الوصية للوالدين والأقربين .

(١) البخارى ١١٠/١ - ١١١

(٢) البخارى ٢١٥/١ ، والآية هي ١٨٧ البقرة ، وانظر مسلم الثبوت ٧٨/٢

(٣) انظر : فوائج الرحموت ٧٩/٢ - ٨٠ ، والإحكام لابن حزم ١١٤/٤ ، والآية

١٨٠ من البقرة .

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن حزم^(١) دليلا على نسخ القرآن بالسنة ، أن القرآن أمر بمسح الرجلين في الوضوء ، وجاءت السنة بالأمر بغسل الرجلين ، لأن « أرجلكم ، في قوله تعالى : « وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى السبعين » ، سواء قرئت بالخفض أو بالفتح - لا يجوز إلا أن تكون معطوفة على الرموس في المسح ، لأن القول بغير ذلك إشكال وتلبس (لا تقول : ضربت محمداً وزيداً ، ومررت بخالد وعمرآ ، وأنت تريد أنك ضربت عمر أصلاً ، فلما جاءت السنة بغسل الرجلين صح أن المسح منسوخ عنهما ، وهكذا عمل الصحابة رضی الله عنهم ، فإنهم كانوا يمسحون على أرجلهم ، حتى قال عليه السلام : ويل للأعقاب والعراقيب من النار ، وكذلك قال ابن عباس : نزل القرآن بالمسح (٢) .

والذين جوزوا نسخ القرآن بالسنة ، اشترط أكثرهم في السنة الناسخة أن تكون متواترة أو مشهورة ، وذكر عن بعض أهل الظاهر أنه لا يشترط ذلك . بل يجوز النسخ عندهم بأخبار الأحاد ، وإلى ذلك ذهب ابن حزم ، حيث قال : (وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر ، والسنة المنقولة بأخبار الأحاد ، كل ذلك يندسخ بعضه بعضاً ، وينسخ الآيات من القرآن ، وينسخه الآيات من القرآن (٣) .

وقد احتج أهل الظاهر بالآيات التي تثبت أن السنة وحى كالقرآن : « وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى » ، وبأن الحكم بأخبار الأحاد معلوم بدليل قاطع ، والحكم به بالحكم بالآية ، فجاز نسخ الآية به ، كما جاز نسخ آية بآية . واعترض عليهم بأن الدليل القاطع الدال على

(١) انظر الأحكام ١١٢/٤ - ١١٣

(٢) المصدر السابق قده

(٣) الاحكام ١٠٧/٤

قبول الأخبار لم يتناول أخبار الأحاد إذا كانت ناسخة لدليل الكتاب ،
فلا يمكن أن يقال إن الحكم بها والحال هذه معلوم .

ومن حجج أهل الظاهر ، أنه إذا جاز تخصيص القرآن بأخبار الأحاد
فإنه يجوز النسخ بها أولى . وأجيبوا بأن ما ذكره يدل على جواز النسخ
من جهة العقل ، ولا يدل على أنه ممنوع منه في الشريعة ، وقد منع
الإجماع منه .

وقد أورد أهل الظاهر أمثلة واقعية لنسخ الكتاب بأخبار الأحاد ،
منها : قوله تعالى : **د قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه ،
إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير ؛ فإنه رجس ، أو فسقاً**
أهل لغير الله به ، ؛ فقد نسخت هذه الآية بما روى الأحاد من تحريم أكل
كل ذى ناب من السباع . ورد عليهم بأن قوله **د قل لا أجد ،** إنما يتناول
ما أوحى إليه إلى تلك الغاية ، ولا يتناول ما بعد ذلك .

ومنها : قوله صلى الله عليه وسلم : **د لا وصية لوارث ،** نسخ قوله تعالى :
د إن ترك خيراً الوصية ... ، الآية وأجيبوا بأن هذا الحديث جار مجرى
التواتر ، ومع ذلك فقد روى عن ابن عباس وابن عمر أنهما نسخا ذلك
بآية المواريث ، وجعلنا الحديث بياناً لوقوع النسخ بالآية^(١) .

واتجاه أهل الظاهر إلى جواز نسخ القرآن بأخبار الأحاد اتجاء
يتوأم مع ما عرف عنهم من توسع في استخدام الحديث ، ويتلام مع
مذهبهم في أن أخبار الأحاد توجب العلم ، نخب العدل الصحيح يفيد عندهم
من العلم ما يفيد القرآن ، وليس الأمر كذلك عند الجمهور ؛ لأن أخبار
الأحاد مفيدة للظن ، فلا يتحقق التعارض المقتضى للنسخ بينها وبين

(١) انظر : المصنف ، لأبي الحسين البصرى المعتزلى ٤٣٠/١ - ٤٣١

القرآن ، لعدم استوائهما في القطعية ، (ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا يندسخ القرآن ولا الخبر المتواتر ، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون^(١)) .

على أن معظم الأمثلة التي استدل بها على وقوع نسخ القرآن بالسنة لم تسلم من المعارضة والتأويل بما يجعلها لا تدل على النسخ ، مع الاتجاه - من بعض المعارضين - إلى قصر مهمة السنة على البيان بتخصيص عام القرآن ، وتقييد مطابقه ، وتفصيل مجمله ؛ إلا أن يراد بالنسخ حيثئذ ما أراده الأحناف حين سموا بعض أنواع التخصيص نسخاً - وهو التخصيص بكلام مستقل منفصل - وحين سموا بعض أنواع التقييد (نسخاً بالزيادة) .

ولذلك نقل عن بعض الأحناف أنه قال : (لم يوجد في كتاب الله ما يندسخ بالسنة إلا من طريق الزيادة^(٢)) ، ولذلك يكتبون في السنة الناسخة حيثئذ أن تكون مشهورة - وهي الوسط بين أخبار الآحاد ، والمتواتر ، وتفيد ظناً قريباً من اليقين - لأنهم يشترطون التواتر في السنة الناسخة للقرآن . ولا يجوزون نسخ المقطوع بالخبر المشهور إلا النسخ بالزيادة^(٣) .

(١) النسخ في القرآن للاستاد للدكتور مصطفى زيد ١٧٦/١ نقل عن الشاطبي .

(٢ و ٣) فواتح الرحموت ٨٠/٢ ، وفتح القدير ١٣٥/٤

٥ - تخصيص القرآن بالسنة ،

والمقصود تخصيص عام القرآن بخبر الأحاد ، وهي من النقاط المختلف فيها ، والتي تفرق بين المحدثين وأهل الرأي ، بل جعلها الأستاذ الشيخ أبو زهرة (فيصل التفرقة بين الفقهاء الذين غلب عليهم الرأي ، والفقهاء الذين غلب عليهم الأثر ، فإن الذين غلب عليهم الرأي لا يأخذون بأخبار الأحاد في مقام تعرض له القرآن ، ولو بصيغة العموم ، إذ يجعلون عمومات القرآن في عمومها ، ولا يجعلون خبر الأحاد في مرتبه تخصيصها . أما الفقهاء الذين غلب عليهم الأثر فيخصصون عام القرآن بالخبر مطلقاً) (١) .

وتوضيح هذين الاتجاهين يستلزم إلمامة سريعة نتعرض فيها لتعريف العام ، وكيف يخصص ، ونبين الأساس الذي انبنى عليه كلاهما .

والعام - في أرجح الأقوال - : هو اللفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين ، على سبيل الاستغراق والشمول ، سواء كانت دلالاته على ذلك بألفظه ومعناه ، بأن كان بصيغة الجمع : كالمسلمين والمسلمات ، والرجال والنساء ، أو كانت دلالاته على ذلك بمعناه فقط ، كالقوم ومن وما .
والخاص لفظ وضع للدلالة على فرد واحد أو أفراد محصورين .

والتخصيص : قصر العام على بعض أفراده بدليل (٢)

وهذا الدليل المخصص قد يكون كلاماً مستقلاً (منفصلاً أو متصلاً) ، وقد يكون كلاماً غير مستقل ، وقد يكون أمراً آخر غير الكلام : هو

(١) ابن حنبل ، للاستاذ أبي زهرة ص ٢١٥ - ٢١٦

(٢) انظر في هذه التعاريف (النسخ في القرآن الكريم) ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد ١١١/١ - ١١٣ ، وهناك رأبان آخران في تعريف العام : أحدهما أن صيغة العموم موضوعه لأقل الجمع والآخريتها مشترك بين الاستغراق وأقل الجمع وما بينهما ، غير أن دخول الجمع فيها ضروري لصدق الكلام . (انظر : المصدر نفسه .)

العقل ، والحس الواقعي ، والعادة والعرف ، ونقص المعنى في بعض الأفراد
وزيادته في بعض الأفراد .^(١)

والكلام غير المستقل - وهو الاستثناء المتصل ، وبدل البعض ،
والصفة ، والشرط ، والغاية -^(٢) لا يعتبر ضمن المخصصات عند الأحناف ،
إذ تعتبر أنواعه أجزاء من الكلام متصلة به ، فلا غنى لها عنه ، ولا استقلال
لها بدونه ، وهم يشترطون في المخصصات الاستقلال عن العام ، أى تمامها
بنفسها .^(٣)

والذى يهنا هنا هو المخصص عندما يكون كلاما مستقلا منفصلا ، فإن
اختلاف النظرة إليه وإلى حجية العام - هو الذى ترتب عليه اختلاف
أهل الرأى مع المحدثين فى مسألتنا التى نحن بصدد الحديث عنها الآن ،
وهى تخصيص عام القرآن بخبر الأحاد .

أما بالنسبة لحجة العام ، فقد ذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة العام على
كل أفراده قطعية ، ما لم يدل دليل على خروج بعضها منه ، لأنه موضوع
للدلالة على أفراده على سبيل الشمول والاستغراق ، واحتمال خروج
بعض أفراده منه دون دليل - لا يؤبه له ، وإلضاعت الثقة باللغة .

ولسكن هل معنى ذلك أنه إذا قام الدليل على خروج بعض أفراد
العام منه - يكون الباقي حجة ظنية عند الأحناف .

الواقع أن هذا ليس على إطلاقه ، فانما يكون الدليل القاصر مؤثرا فى
حجية العام إذا أخرج منه قدرا غير معين ، ويتحقق هذا إذا كان القاصر
كلاما مستقلا متصلا .

(٢٠٦) انظر الأمثلة على ذلك فى المصدر السابق ١/١١٣ - ١١٤ ، وأصول
التشريع ، لأستاذنا الشيخ على حسب الله ص ٢١٠ - ٢١٢ ، الطبعة الثالثة بدار المعارف ،
(٣) الذخ فى القرآن الكريم ١/١١٤ - ١١٥ .

فاذا كان كلاماً مستقلاً منفصلاً - اعتبروه نسخاً ، لا تخصيصاً ، ولا أثر له فتبقى دلالته على الباقي بعده قطعية ، وكذلك يكون الباقي قطعياً إذا خرج منه شيء بكلام غير مستقل ، لأن هذا ليس تخصيصاً عند الحنفية .

والتمييز في الكلام المستقل بين المتصل والمنفصل ، واعتبار الأحناف الأول تخصيصاً ، والثاني - وهو المنفصل - نسخاً هذا التمييز مبني على قاعدة عندهم ، مؤداها أن البيان يجب ألا يتأخر عن وقت الحاجة ، فالشارع إذا أراد بالعام من أول الأمر بعض أفراده - قرنه بما يدل على مراده من المخصصات حتى لا يقع التجهيل الذي يتنزه الشارع الحكيم عنه ، فإذا ورد العام من غير مخصص دل على أن الشارع يريد جميع أفراد ابتداءه ، فإذا جاء بعد ذلك نص يخرج من العام بعض ما كان داخلاً فيه - كان نسخاً ، لا مخصصاً . فالخارج من العام بالتخصص لم يدخل فيه ابتداءه ، والخارج منه بالنسخ دخل فيه ابتداءه .^(١)

ولأن العام عند الأحناف حجة قطعية ، اشترطوا أن يكون الخاص المخرج بعض أفراد العام قطعياً مثله ، سواء أكان متصلاً أم منفصلاً ، لأنه إذا كان متصلاً كان تخصيصاً ، والقطعي لا يخص الا بمثله . وإذا كان منفصلاً كان نسخاً والقطعي لا ينسخه إلا قطعي مثله .

ومن هنا منعوا أن يخص عام الكتاب بخبر الأحاد ، لأن أخبار الأحاد ظنية فلا تصلح لتخصيص القطعي ولا لنسخه ، إلا إذا خصص العام قبل ذلك بقطعي مثله ، فإن دلالته على الباقي حينئذ تصبح ظنية ، يمكن بأخبار الأحاد تخصيصها لتساويهما في الظنية : العام المخصص ظني الدلالة وخبر الأحاد ظني الثبوت .

(١) انظر أصول الترمذ ، للاستاذ علي حسب الله ص ٢٠٩ وما بعدها . الطبعة الثالثة .

أما جمهور الفقهاء - ومنهم المحدثون -- فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام على جميع أفراد دلالة ظنية ، سواء قبل التخصيص أو بعده ، لأن أكثر ماورد من ألفاظ العموم أريد به بعض أفراد ، وهذا يورث شبهة في شمول العام لكل أفراد ، فتكون دلالته عليها ظنية . ولهذا يجب على المجتهد إذا عرض له لفظ عام -- أن يبطل البحث والتحري ، حتى لا يفوقه التخصيص مع وجود المخصص (١) .

وما دام العام عند الجمهور حجة ظنية -- فليس هناك ما يمنع من تخصيصه بأخبار الأحاد سواء منها المستقل المنفصل ، والمستقل المتصل ، لا كما فعل الحنفية من التفرقة بينهما ، فهما عند الجمهور سواء في إفادة التخصيص ، والتخصيص عند الجمهور من بيان التفسير ، لا من بيان التبدل الذي هو اللسخ .

الفصل الثالث

خبر الواحد بين المحدثين وغيرهم

بعد أن بينا علاقة السنة بالقرآن ، وأشرنا إلى الاتجاهات المختلفة في تحديد هذه العلاقة ، وبعد أن رأينا أن معظم مباحث هذه العلاقة يدور حول خبر الأحاد ، إذ هو جل السنة ، حتى لكأنه المعنى بها عند الإطلاق - لم يكن بد من التعرض لخبر الأحاد ، وبيان اختلاف العلماء في الشروط التي يجب أن تتوافر فيه ليكون صالحا للاحتجاج به ، حتى تتضح الفروق بين المحدثين وغيرهم من القائلين بحجية خبر الأحاد حتى تتضح الفروق بين المحدثين وغيرهم من القائلين بحجية خبر الأحاد . أما الذين أنكروا حجية خبر الأحاد . فليست مناقشتهم مما تعنيننا هنا ، وقد كفانا العلماء من السلف والخلف مشوثة هذه المناقشة (١) .

وخبر الأحاد قسيم الخبر المتواتر ومقابله ، إذ الخبر ينقسم إلى متواتر وأحاد : فالمتواتر (ما اتصل بنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنقل المتواتر ، مأخوذ من قول القائل تواترت السكتب ، إذا اتصلت بعضها ببعض في الورد متتابعاً . وحدث ذلك أن ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب ، لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم ، عن قوم مثلهم هكذا ، إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون أوله كآخره ،

(١) انظر الأم للشافعي ٧/٢٥٠ ، والرسالة له أيضا ٣٦٩ - ٤٧٠ ، وأصول السمرخي ١/٣٢١ - ٣٢٨ ، والأحكام لابن حزم ١/٩٦ وما بعدها . . . ، والمستصفي ١/١٤٥ . وما بعدها ، والشافعي لأبي زهرة ٢٠٨ وما بعدها ، والسنة ومكاتها في التشريع الاسلامي ص ١٥٣ وما بعدها .

وأوسطه كطرفيه ، وذلك نحو نقل أعداد الركعات ومقادير الزكاة والديات
وما أشبه ذلك (١)

والمترائر يفيد العلم ، خلافاً للسمنية الذين حصروا العلوم في الحراس ،
وحصرهم باطل (٢) .

والجمهور على أن العلم الحاصل بالتواتر ضرورى أى لا يحتاج إلى نظر
وكسب ، وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين البصرى وغيرهم إلى أنه
نظرى .

وهناك اختلاف فى أقل عدد يفضى إلى العلم فى المترائر . والصحيح هو
ماقرره الغزالى حين قال : إن (أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ،
لكنا بحصول العلم الضرورى نتبين كمال العدد ، لا أننا بسكمال العدد نستدل
على حصول العلم) (٣)

ولذلك هاجم الغزالى فكرة تحديد العدد ، كما هاجمها أيضاً ابن حزم ،
وأجاز أن يحصل العلم الضرورى بخبر اثنين فأكثر ، حتى خبر الواحد قد
يصح العلم بصحته ضرورياً ، إلا أن ضروريته ليست بمطرده ولا فى كل
وقت ولكن على قدر مايتهاً (٤)

(١) أصول السرخسى ٢٨٢/١ - ٢٨٣

(٢) عرف أبو الحسين البصرى العلم بأنه الاعتقاد المقضى لكون النفس لى أن معتقده على
ماعتقده عليه (المتمم ١٠/١) ، وعرفه ابن حزم بأنه تيقن الشيء على ما هو عليه : إما
من برهان موصل لى تيقنه وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه ، فوافق فيه الحق ،
وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال (الاحكام ٣٦/١ - ٣٧)

والسمنية - يضم السين وفتح الميم - فرقة من الهند ينكرون للبوته ، ويعبدون صنما
اسمه (سومناث) ، وقد كسره للسلطان محمود بن سبكتكين . وانظر مناقشة الغزالى لهم
فى المتصفي ١٢٢/١ - ١٤٠ ، ثم انظر شرح المنهاج للاستوى ٧٩/٢ ، وفرائح الرجوت
١١٣/٢ .

(٣) المتصفي ١٣٥/١ .

(٤) الإحكام ، لابن حزم ١٠٤/١ ، ١٠٧ - ١٠٨ .

أما خبر الآحاد فهو ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، سواء كان مستفيضاً - وهو ما زاد عدد رواته على الثلاثة، كما جزم به ابن الحاجب والآمدى^(١) -، أو غير مستفيض.

وقد جعل الأحناف الخبر المستفيض قسماً وسطاً بين المتواتر والآحاد، وعرفه بأنه ما كان متواتر الفرع آحاد الأصل، وبشيرة إلى به بقولهم (في حيز المتواتر، أو المشهور). وكان الجصاص يعده أحد قسمي المتواتر، على معنى أنه يثبت به علم اليقين، ولكنه علم اكتساب. وكان عيسى بن أبان يقول: لا يكون متواتراً إلا ما يوجب العلم الضروري، فأما النوع الثاني فهو مشهور وليس متواتر، وهو كل حديث نقله عن الرسول صلى الله عليه وسلم عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، نحو خبر المسح على الخفين، وتحريم المتعة بعد الإباحة، وتحريم نكاح المرأة على عمها أو خالتها وأمثال ذلك^(٢).

والقائلون بوجوب العمل بخبر الواحد مختلفون في دلائل الوجوب، بين أن يكون هذا الدليل هو السمع، أو العقل، أو هما معاً. وهو اختلاف لا يفضى إلى نتيجة.

لكن اختلافهم في إفادة خبر الواحد العلم هو الجدير بالاهتمام، لما يترتب عليه من النظر المختلف في مدى تأثير خبر الواحد في الفروع وفي الاعتقاد.

والمحدثون أو معظمهم - وبخاصة أهل الظاهر منهم - يميلون إلى أن خبر الآحاد مفيد للعلم، يعمم بعض الأصوليين هذا الحكم على المحدثين ويقصره آخرون على بعضهم.

(١) انظر: الأحكام للآمدى ٤٩/٢، وشرح المنهاج الاستوى ٩٥/٢.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢٩١/١ وما بعدها.

ويقول الغزالي : (وما حكى عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فاعلمهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجود العمل ، إذ يسمى علماً ، ولهذا قال بعضهم: يورث العلم الظاهر. والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن..)^(١)

ويقول السرخسي : (وقال بعض أهل الحديث : يثبت بخبر الواحد علم اليقين : منهم من اعتبر فيه عدد الشهادة ليسكون حجة ، ومنهم من اعتبر أقصى عدد الشهادة وهو الأربعة)^(٢) .

ويفصل الآمدي الآراء في هذا الموضوع فيقول : اختلفوا في الواحد العدل إذا أخبر بخبر ، هل يفيد خبره العلم ؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم . ثم اختلف هؤلاء : فمنهم من قال : إنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ، فإن العلم قد يطلق ويراد به الظن ، كما في قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات ، أى ظنتموهن ومنهم من قال : إنه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة . لكن من هؤلاء من قال : ذلك مطرد في خبر كل واحد ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه . ومنهم من قال : إنما يوجد ذلك في بعض أخبار الأحاد لا في الكل . وإليه ذهب بعض أصحاب الحديث .

ومنهم من قال : إنه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينة ، كأنظام ومن تابعه في مقالته . وذهب الباقرن إلى أنه لا يفيد العلم مطلقاً ، لا بقرينة ولا بغير قرينة)^(٣) .

ثم اختار الآمدي حصول العلم بخبر الأحاد إذا احتفت به القرائن .

(١) المستصفى ١/١٤٥ ، وأنكر ابن حزم أيضاً هذا العلم الظاهر ، (انظر الإحكام ، له ١٢٧/١ - ١٢٨) .

(٢) أصول السرخسي ١/٣٢ .

(٣) الإحكام للآمدي ٤٩٢ - ٥٠ ، واستمر في مناقشة الآراء حتى ص ٦٠ .

وذكر ابن حزم أن إفادة خبر الأحاد العلم هو مذهب الحارث بن أسد المحاسبي، والحسين بن علي السكر ابيسي، وداود الظاهري، ورواية عن مالك.

أما الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج فذهبوا إلى أن خبر الواحد لا يوجب العلم، لما فيه من احتمالات السهو والانقطاع.

وقد انحاز ابن حزم إلى رأي الطائفة الأولى وأطال في الاستدلال لمذهبه، وتفنيد حجج خصومه^(١).

ونلاحظ أن ابن حزم لم يشر إلى رأي أحمد بن حنبل، ولا إلى رأي الحنابلة في هذه المسألة، وقد نقلنا عن الأمدى آتفاً أن ابن حنبل له قولان في إفادة خبر الأحاد العلم، ويقر ابن بدران أن القول بعدم حصول العلم به هو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحاب أحمد، وينقل عن الطوفي أن ذلك هو أظهر القولين. وحمل بعض العلماء قول الإمام أحمد الثاني - أي الخاص بإفادة خبر الأحاد العلم - على أخبار مخصوصة كثرت روايتها وتلقتها الأمة بالقبول، ودلت القرائن على صدق ناقلها، فيكون إذن من المترائر^(٢).

وقد رجح الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن ابن حنبل الرواية التي تقرر أن ابن حنبل كان يذهب إلى أن أخبار الأحاد مفيدة للعلم، وأنه كان يأخذها في الاعتقاد وفي الفروع، (فيؤمن بكل ماجات به السنة، كما يؤمن بكل ما جاء به الكتاب الكريم، ولا يفرق في الأخذ بأحاديث رسول الله

(١) الإحكام لابن حزم ١/١٠٨، ١١٩ - ١٢٧.

(٢) المدخل إلى مذهب ابن حنبل ص ٩١.

صلى الله عليه وسلم بين عمل واعتقاد ، ولا بين أعمال الجوارح وإذعان القلب والعقل (١) .

وقول ابن حنبل الذى رجحه الأستاذ أبو زهرة فى هذه المسألة هو قول عامة المحدثين فى القرن الثالث ، وقول بعض المتأخرين منهم (٢) . وهذا الاتجاه يعنى أن خبر الآحاد إذا استوفى شروط الصحة فإن صدوره عن الرسول صلى الله عليه وسلم حينئذ أمر مقطوع به ، متيقن منه ، لا يحتمل الشك . ومن هنا كانت حملتهم الشديدة على الذين لا يأخذون بالخبر فى بعض المواطن ، واتهامهم لهم بمخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتشنيعهم عليهم لذلك .

ولكن لما كانت أخبار الآحاد عند غير المحدثين تفيد ظناً راجحاً ، لأن الاحتمالات التى يتعرض لها خبر الواحد ، كالكذب والسهو والخطأ وغيرها تقصر به عن إفادة ما يفيد المتواتر من العلم — لما كان ذلك كذلك ، وضع هؤلاء الفقهاء شروطاً لخبر الواحد تراعى فيها هذه الاحتمالات ، وحددوا مجال العمل به بالنسبة لما هو مقطوع به من القرآن والسنة المتواترة . وكثير من هذه الشروط موضع نزاع بينهم وبين المحدثين وهذا يدعوننا إلى أن نستعرض شروط الصحيح بين المحدثين وغيرهم .

ويشترط المحدثون فى الحديث الصحيح شروطاً يمكن حصرها فى عدالة الراوى وضبطه ، واتصال الإسناد ، وسلامة الحديث من الشذوذ والعلل (٣)

(١) ابن حنبل م ٢٢٦ — ٢٢٧ .

(٢) كابن الصلاح الذى ذهب إلى أن صحيح البخارى ومسلم مقطوع بصحة ما فيها (انظر شروط الأئمة الخمسة للعاظمى ، بتعليق لـ كوثرى ص ٢٦) .

(٣) عرف الشافعى الشاذ بأن يروى الثقة حديثاً يخالف فيه للثقات ، وعرفه غيره بأنه ما ليس له إلا اسناد واحد يشذ به ثقة ، أو غير ثقة ، فيترقب فيما شذ به الثقة ولا يحتج به ،

فإذا توافرت هذه الشروط في الحديث فهو صحيح يجب العمل به سواء أ كان في الاعتقاد أم في الفروع .

وقد يختلف المحدثون فيما بينهم في عدالة راو أو ضبطه أو صحة سماعه من روى عنه ، كما قد يختلفون في درجة الوصف ، بمعنى هل العدالة والضبط عنده في درجة ممتازة أو متوسطة أو ضعيفة ، مما يترتب عليه اختلافهم في الحكم على الحديث من حيث الصحة والضعف واختلافهم في الترجيح .
فالبخارى مثلاً لا يكتفى بمعاصرة الراوى لمن روى عنه حتى يثبت اتصاله به ومسلم يكتفى بالمعاصرة ، والبخارى ترك رجالاً رأى مسلم أنه لا بأس بهم ، وكذلك ترك مسلم رجالاً لم ير البخارى بهم بأساً ، ورأى غيرهما من أصحاب السنن أن يرووا أحاديث صحت في نظرهم لثقتهم في روايتها ، أو لأنه لا بأس برواتها وإن لم يكونوا في الدرجة العليا من العدالة والضبط .

أما غير المحدثين فيضيفون إلى هذه الشروط شروطاً أخرى تتعلق بمن الحديث ، فليس كل ما صح سنده يلتزم قبوله . حتى يكون متنه سالماً من المعارضة ، ولالأحناف والمالكية في ذلك ما ليس لغيرهم .

ولهذا رأينا الأحناف في تقديم للحديث وبيان وجوه الانقطاع فيه يقسمون الانقطاع إلى انقطاع في الصورة ، وانقطاع في المعنى . ويعنون بالمتقطع صورة المرسل - وسيأتى الحديث عنه .

أما الانقطاع في المعنى فقد يكون نتيجة عدم توافر الشروط المطلوبة في الراوى . فسلسلة الإسناد مترابطة من حيث الظاهر ، غير أن إحدى

= ويرد ما شذ به غير اثنتي عشرة (السنة ومكانتها في التشريع ص ١١٣ ، وانظر هدى السارى ٣٨١ - ٣٨٢ .

والحديث المعال هو الذى اطلع فيه على علة قاذحة ، مع أن ظاهره السلامة منها (انظر ابو جعفر الطحاوى وأثره في الحديث ص ١٩٦) .

حلقاتها لما فقدت الشروط أصبحت في حكم المعلوم ، وذلك كرواية الفاسق والكافر والمعتوه ، وأمثال ذلك .

وقد يكون الانقطاع في المعنى نتيجة معارضة متن الحديث لدليل آخر . وهذا القسم هو الذي يمثل بحق تقدم متن الحديث ، إذ قد يردونه نتيجة لهذا الفقد ، حتى مع استيفائه شروط الصحة في الإسناد وهو يعد من الفروق الجوهرية بين المحدثين وأهل الرأي .

ومن أنواع هذا القسم المخالف للدليل :

(أ) أن يكون الحديث مخالفاً لكتاب الله تعالى .

(ب) أو لسنة مشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(ج) أن يكون الحديث شاذاً لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته .

(د) أو يكون حديثاً قد أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول ، بأن ظهر منهم الاختلاف في حادثة يقررها الحديث المروى ، ومع ذلك لم تجر الحاجة بينهم به .

(هـ) مخالفة الصحابي قولاً أو عملاً لما رواه^(١) .

(أ ، ب) وقد قدمنا في موضوع علاقة السنة بالقرآن وجهة نظر المحدثين وغيرهم في عرض السنة على القرآن ، وتخصيصها لعامه ، وتقييدها لمطلقه وقد بينا أن المحدثين أيضاً يمنعون أن تأتي السنة بما يعارض القرآن ،

(١) ذكر السرخسي الأقسام الأربعة الأولى في أصوله ١/٣٦٦ - ٣٦٩ ، والحقائبا بها مخالفة الصحابة لما رواه .

وأن الخلاف بينهم وبين الأحناف إنما هو في المسائل الجزئية ، هل السنة فيها معارضة أم مبينة .

وكذلك خبر الأحاد إذا خالف السنة المشهورة اعتبر ذلك انقطاعاً في المعنى ، ولا يوجد أن يكون هذا الأصل أيضاً محل اتفاق ، والخلاف إنما هو في التطبيق .

فقد ذكروا مثالا لذلك ما جاء في بيع الرطب بالتمر ، وهو ما روى أن زيدا أبا عياش سأل سعد بن أبي وقاص عن البيضاء بالسلت ، فقال له سعد : أيهما أفضل ؟ قال البيضاء ، فهناك عن ذلك ، وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أينقص الرطب إذا ببس ؟ فقالوا : نعم . فهناك رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك (١) .

وقد رأى أبو حنيفة أن خبر سعد هذا مخالف للسنة المشهورة ، وهو قوله عليه السلام : « التمر بالتمر مثلاً بمثل ، فلم يأخذ به . وأخذ به أبو يوسف ومحمد ، لأن السنة المشهورة لا تتناول الرطب ، لأن مطلق اسم التمر لا تتناوله ، بدليل أن من حلف لا يأكل تمرا فأكل رطباً لم يحنث ، ولو حلف لا يأكل هذا الرطب فأكله بعد ما صار تمرا لم يحنث ، فإذا لم تتناوله السنة المشهورة ، وجب اثبات الحكم فيه بالخبر الآخر .

وهذا هو الذي ذهب إليه أصحاب الحديث ، فقد قال الترمذي بعد روايته لحديث سعد هذا (والعمل على هذا عند أهل العلم ، وهو قول الشافعي وأصحابنا) .

(١) الترمذي ٢٣٢/٥ — ٢٣٣ ، وقال حسن صحيح ، وأبو داود ٣/٣٤١ — ٣٤٢ . والبيضاء : نوع من البر أبيض اللون ، وفيه رخاوة ، أو هو الرطب من السلت . والسلت نوع أدق حبا من البر .

ج - أما الحديث الغريب فيما تعميم به البلوى فتمد رده بعض الحنفية والمالكية (١) ، لأن عدم اشتهاره مع الحاجة إليه قرينة على علة فيه ، وأحسن أحواله أن يصرف عن ظاهره : فإن جاء بأمر كان للندب والاستحباب لا للرجوب ، وإن جاء بنهى كان للكرهية لا للتحريم ، إذ لو كان المراد به الإيجاب أو التحريم لاشتهر ذلك الحكم بين السلف ، ولتقل إلينا الخبر مستفيضا ، فنقله على خلاف ذلك يدل على أنه قد ترك العمل به عند أكثر الناس ، لعدم حرمة ترك العمل به (٢) .

أما المحدثون فلم يعتبروا هذا الشرط ، لأن الأدلة التي أوجبت قبول خبر الواحد لم تفرق بين ما تعميم به البلوى من الأخبار وغيرها ، ولأن الراوى عدل ثقه ، وذلك يغلب على الظن صدقة ، وكما يقبل خبره في غير ذلك يقبل أيضا فيما تعميم به البلوى .

وكان البخارى يرد على أهل الرأى فى ترجمته التى يقول فيها : (باب الحجّة على من قال إن أحكام النبى صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة وما كان يغيب عن بعضهم من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم وأمور الإسلام) (٣)

وذكر الأحناف أمثلة لذلك منها : خبر مس الذكر ، والجهر بالتسمية فى الصلاة ، وخبر رفع اليدين عند الركوع والرفع منه ، والوضوء مما مسته النار (٤) .

وقد يوافق بعض المحدثين الأحناف فى عدم الأخذ ببعض هذه الأخبار ، ولكن مسلكتهم فى ذلك يختلف عن مسلك الأحناف ، إذ عدم أخذهم بها

(١) انظروا الأحكام ٦ لابن حزم ١٤/٢ .

(٢) انظر : أسباب الاختلاف ، لأستاذنا على الحنيف ص : ٧ .

(٣) البخارى بحاشية السندى ٤/٢٦٨ - ٢٦٩ ، وانظر فتح البارى ١٣/٢٧٠ .

(٤) انظر أصول السرخسى ١/٣٦٨ .

إنما هو بسبب نسخها أو ترجيح غيرها من الأخبار عليها (١).

وتجدر الإشارة إلى أن الأمدى قد فرق بين ماتعم به البلوى، وما تتوفر الدواعى على نقله إذا نقله واحد، فوالثاني، ولم يوافق الأحناف على ردعهم للأول، ومثل للثاني بما إذا أخبر إنسان بأن الخليفة قد قتل وسط الجامع يوم الجمعة بشهد من الخلق، ولم يخبر بذلك سوى واحد (٢).

(د) أما الحديث الذى يقرر حكما اختلف فيه الصحابة، ولم يؤثر عن أحد منهم أنه احتج به مع حاجتهم إليه - فإن هذا الحديث حينئذ غير مقبول، لأنه لو كان موجودا فى عصر الصحابة لردوه، ولم يشتغلوا عنه بما ليس بحجة، وهم غير متهمين بالسكتان حتى يتفقوا على كتمانهم وعدم الاحتجاج به. فإذا ظهر منهم الاختلاف فى الحكم، وجرت الحاجة بينهم بالرأى - والرأى ليس بحجة مع ثبوت الخبر - دل ذلك على أن هذا الخبر غير صحيح، إذ لو كان صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع الخلاف الواقع بينهم، فكان إعراض الجميع عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه سهو عن رواه بعدهم أو أنه منسوخ.

وذلك نحو ما يروى بالطلاق بالرجال والعدة بالنساء، فإن الكبار من الصحابة اختلفوا فى هذا، ولم يحتج أحد منهم بهذا الحديث، بل أعرضوا عنه. فكان ذلك دليلاً على أنه غير ثابت أو مؤول (٣).

(١) ففى مسألة الجهر بالتسمية مثلا يورد المحدثون الآثار المثبتة فى باب، والثانية فى باب، إما بطريقة يفهم منها جواز الأمرين. كما فعل أبو داود ٢٨٩/١ - ٢٩١، أو بطريقة ترجح أحدهما على الآخر، كما رجح الترمذى عدم الجهر ٤٣/٢ - ٤٦، والدارمى ٢٨٣/١ حيث صرح بأن الجهر بها مكروه وقد ذهبوا إلى أن الوضوء من أكل مامسته لئلا منسوخ (انظر الترمذى ١٨١/١ - ١١٢؛ أبو داود ٨٧/١ - ٨٩).

(٢) انظر: الاحكام للأمدى ١٦٠/٢ - ١٦٤، وانظر أيضا الاحكام لابن حزم ١١٥/١ - ١١٦، ونهاية الدول للأسنوى ١٢٣/٢، ومسلم الثبوت وشرحه ١٢٦/٢ وما بعدها.

(٣) انظر: أصول للسرخسى ٣٦٩/١.

ولكن سؤالاً يرد على الآخذين بهذا الأصل : هل جاء الحديث الذي ردوه بناء على هذا الأصل من طريق صحيحة ، حتى يكون هذا الأصل هو السبيل الوحيدة لنقده ؟

إن سند الحديث إذا كان صحيحاً ، فإن الاحتمالات الموجبة للأخذ به تتداعى أمام قوتها الاحتمالات الداعية إلى رده ، لأن كل صحابي لم يكن محيطاً بكل السنة ، بل يعلم البعض ويجهل الآخر منها ، وقد يسمع بعضها شخص أو أكثر ، ثم لم تكن داعية تدعو إلى نشره ، فيجهله كثير من الصحابة ويتركون العمل به لعدم العلم بالحكم . لا تركاً له بعد العلم ، وهذا أبو هريرة كان يقول : إن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على أموالهم ، وهناك العديد من الأمثلة التي تدل على أن الصحابة كانوا يجهلون كثيراً من السنن ، ثم يجدون عليها عند غيرهم إذا سألوا عنها^(١) . وبسبب ذلك رفض المحدثون الأخذ بهذه القاعدة التي قررها الأحناف .

كالم يأخذوا أيضاً بقاعدة قريبة من هذه ، قررها المالكية وجعلوها من أسس نقد الحديث ، هي تركهم لخبر الآحاد إذا كان العمل في المدينة على خلافه ، وقد رفض المحدثون هذه القاعدة ، لأن الواجب هو العمل بالخبر ، ولا يضره عمل ولا ترك (وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور ، وقالوا : عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار ، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام ، فمن كانت السنة معهم فهم أهل العمل المتبع ، وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض ، وإنما الحجة اتباع السنة ، ولا تترك السنة لتكون عمل بعض المسلمين على خلافها . . .)^(٢) .

(١) انظر أمثلة لذلك في الأحكام ، لابن حزم ١٢/٢ وما بعدها .

(٢) انظر أعلام الموقعين ٤٣٣/٢ .

وقد هاجم ابن حزم هذا الأصل ، وذكر كثيراً من السنن التي خالفها المالكيون بحجة أن عمل أهل المدينة على خلافها ، ثم قال : (فهذا ما تركوا فيه عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم من روايتهم في الموطأ خاصة ، ولو تتبعنا ذلك من رواية غيرهم لبلغ أضعاف ما ذكرنا ، وما خالفوا فيه أو امره عليه السلام من روايتهم ورواية غيرهم أضعاف ذلك ، ولعل ذلك يتجاوز الألف) (١) .

هـ - وبما ذكره الأحناف متصلاً بهذا النوع الذي سموه بالانقطاع في المعنى - أن يروى الصحابي حديثاً ، ثم يظهر منه ما يخالف الحديث قولاً أو عملاً . فإن هذه المخالفة تعتبر طعناً في الحديث في بعض أحواله ، لأن مخالفة الصحابي إن كانت قبل الرواية فإنها لا تقدر في الخبر ، ويحمل على أنه كان مذهبه قبل أن يسمع الحديث ، فلما سمع الحديث رجع إليه . وكذلك إذا لم يعلم هل المخالفة كانت قبل روايته للحديث أو بعدها ، لأن الحمل على أحسن الوجوه مطلوب ما لم يثبت خلافه . أما إذا علم أن خلافه للحديث كان بعد روايته له ، فإن هذا الحديث حينئذ يخرج عن أن يكون حجة ، لأن فتواه أو عماله بخلاف الحديث من أبين الدلائل على الانقطاع فيحمل ما رواه على النسخ ، حملاً له على أحسن الوجوه .

وذكروا من أمثلة ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً » ، ثم صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً .

وماروته السيدة عائشة من قوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت من غير إذن وليها ، فنكاحها باطل » ، ثم صح أنها زوجت ابنة أخيها عبد الرحمن ابن أبي بكر ، فخالفت بعملها روايتها .

(١) انظر الاحكام لابن حزم ٩٧/٢ وما بعدها . واتم المذكور في ص ١٠٥ . ومن قبل ابن حزم ناقش محمد بن الحسن والثاقفي وغيرهما هذا الأصل .

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما رواه ابن عمر من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ، ثم صحح عن مجاهد قال : صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه إلا عند تكبيرة الافتتاح ، وهذا يدل على نسخ الحكم^(١) .

أما إذا كان الحديث محتملاً لعدة معان ، فيعين الصحابي بعض احتمالات الحديث فإن ذلك لا يمنع كون الحديث معمولاً به على ظاهره ، لأن تأويل الصحابي ليس بحجة على غيره ، وإنما الحجة هو الحديث . وذلك كالذي رواه ابن عمر من قوله صلى الله عليه وسلم : المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، فالتفرق في الحديث يحتمل التفرق بالأبدان والتفرق بالأقوال ، وقد جاء عن ابن عمر أنه حمله على التفرق بالأبدان ، فكان إذا أوجب البيع مشى هنيئاً ، ولم يأخذ الأحناف بهذا التأويل من ابن عمر ، وحملوا التفرق على التفرق بالأقوال ، أما المالكية فتدروا هذا الحديث لمخالفته لما عليه العمل .

ويقول الأحناف إن الشافعي قد فعل مثل ذلك في حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من بدل دينه فاقتلوه ، ثم أفتى ابن عباس بأن المرتدة لا تقتل ، وقد ذهب الشافعي إلى أن هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي ، فهو بمنزلة التأويل ، لا يكون حجة على غيره ، وأخذ بظاهر الحديث ، فأوجب القتل على المرتدة^(٢) .

وقد اختار الأمدى أنه إن علم ما أخذ الصحابي في المخالفة ، وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب إليه الراوي وجب اتباع ذلك الدليل ،

(١) أصول السرخسي ج ٢ ص ٣ . وقد ناقش البخاري ما روى عن مجاهد في ترك ابن عمر للرفع ، وبين أنه مرجوح ، انظر قرعة العينين برفع اليدين ، للبخاري ص ٢٤ .
(٢) انظر : أصول السرخسي ٥/٢ - ٦ ، وأسباب الاختلاف ، للخفيف ٥٩ - ٦١ ، وقلة للكتاب والسنة ، له ص ١١٧ وما بعدها .

لا لأن الراوى عمل به ، فإنه ليس عمل أحد المجتهدين حجة على الآخر ، وإن جهل مأخذه فالواجب العمل بظاهر الحديث (١) .

وقد رد بعض المالكيين بناء على هذا الأصل ما روى عن عائشة مرفوعاً : « من بات وعليه صيام صام عنه وليه » ، لأنها أفتت بخلافه حين سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم فقالت : « يطعم عنها » ، وأخرج البيهقي أنها قالت : « لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم » (٢) .

وقد استنكر المحدثون هذا الاتجاه في نقد الحديث ؛ لأن الحجة في قول النبي ﷺ الذى يرويه الصحابي ، لا في فتوى الصحابي الذى قد يئسى ما رواه ، أو يجتهد فيه فيؤوله ، أو تكون فتواه قبل أن يبلغه الحديث ؛ فإذا هذه الوحوه كلها محتملة فيما روى عنهم - لا يحل لأحد ترك كلامه عليه السلام لفتيا جاءت عن صاحب مخالفة لما صح عنه عليه السلام (٣) .

ولكن أبا داود كان يميل إلى اتجاه الأحناف والمالكية في هذا الموضوع ، فكان يرى أن عمل الراوى بخلاف ما رواه يضعف الحديث ؛ فقد روى بسنده (عن سليمان الأحول ، عن عطاء ، عن إبراهيم ، عن أنى هريرة أن رسول الله ﷺ نهى عن السدل في الصلاة ، وأن يغطي الرجل فاه) .

ثم روى أبو داود بسنده (عن ابن جريج ، قال : أكثر ما رأيت عطاء يصلى سادلاً) ، ثم علق أبو داود بقوله : (وهذا يضعف ذلك الحديث) (٤) . وقد رأى بعض الأصوليين أن عمل الصحابي بخلاف ما روى لا يسقط

(١) انظر : الأحكام ، للامدى ١٦٤/٢ - ١٦٦ .

(٢) انظر : الأحكام ، لابن حزم ١٨/٢ ، ١٩ ، وأصول للتشريع للأستاذ على حسب الله ص ٥٤ .

(٣) انظر : الأحكام ، لابن حزم ١٢/٢ - ٢١ ، والنبد ، له ص ٣٦ ، ٣٧ ، والمجلد ، له ٣٩/١ ، ٥٠٣/٥ .

(٤) سنن أبي داود ، بتعقيق الشيخ محمد محي الدين ٢٤٥/١ .

خبره ، بل يفتح الاجتهاد فيه ، لاحتمال ألا يكون منسوخاً ، بل يكون مصرفاً عن ظاهره ، أو مفهوماً على وجه لا يتعارض مع عمله .

فيقال في حديث غسل الإناء سبعمائة الذي رواه أبو هريرة : إن الغسل سبع مرات إحداهن بالتراب يتعلق بالإناء الذي يوضع فيه الطعام والشرب وما أقي به أبو هريرة من الغسل ثلاثاً يتعلق بغير ذلك من ثوب أو بدن .

ويقال في مخالفة عائشة بإزكاها ابنة أخيها لما روتها من اشتراط الولى في النكاح : إن عملها يقتضى تقييد حديثها بحضور الولى ، فإذا كان غائباً كانت الحادثة محل اجتهاد ، وجاز أن يكون الزواج بإذن من يهتم بمصلحة الزوجة من أقاربها ، حتى لا يفوتها الزوج الكفء^(١) .

ولأن الاحتمالات في خبر الواحد كانت دائماً نصب أعين الفقهاء من غير المحدثين ، حتى إنهم لم يكتفوا بصحة الإسناد في تقديم للحديث نظروا أيضاً في بعض ألفاظ الصحابي عند أدائه للحديث ، فاختلفوا مع المحدثين فيها ، كما اختلفوا معهم في بعض صور الإسناد .

وقد قسم الأصوليون ألفاظ الصحابي درجات ، بعضها أقوى من بعض ، وجعلها بعضهم سبعمائة ، وجعلها آخرون خمسمائة^(٢) .

١ - أعلاها قول الصحابي : حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو أخبرني ، أو قال لي ، وما أشبه ذلك .

٢ - ثم قوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذه الصيغة في مرتبة ثانية ، لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم واسطة ، بدليل ما رواه أبو هريرة مرفوعاً : « من أصبح جنباً فلا صوم له » ، فلما رُوِّج فيه قال : حدثني الفضل بن عباس ، وكذلك روى ابن عباس عن

(١) انظر : أصول التشريع ، للاستاذ على حسب الله ٥٤ - ٥٥ .

(٢) انظر : المستصفى ١ / ١٢٩ - ١٣٢ ، وشرح المنهاج ، للاستوى ٢ / ١٢٣ .

- ١٢٨ ، وفوائج الرحموت ٢ / ١٦١ - ١٦٢ .

النبي صلى الله عليه وسلم : إنما الربا في النسيئة ، ولما روجع فيه أخبر أنه سمع الحديث من أسامة بن زيد .

إلا أن احتمال الواسطة بعيد ، والظاهر هو المشافهة ، وعلى فرض أن هناك واسطة ، فإن الصحابي المسكوت عنه عدل ، باعتبار أن الصحابة كاهم عدول فلا يضر عدم ذكره . وقد نقلت إلينا جل الأخبار بهذه الصيغة فلم يفهم منها إلا السماع .

٢ — ثم يأتي في الدرجة الثالثة قول الصحابي : (أمر رسول الله بكذا ، أو نهى عن كذا) ، وهذه الصيغة فوق احتمالها التوسط الذي ذكر في سابقها — تحتل أيضاً اعتقاد الصحابي ما ليس بأمر أو نهى أمراً أو نهياً ، كما أنه ليس فيها ما يدل على أنه أمر السكوت أو البعض ، وعلى جهة الدوام أو التوقيت بوقت معين ،

ولما فيه من هذه الاحتمالات ذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لا حجة فيه ، ما لم ينقل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه .

لكن الأكثرين ذهبوا إلى حجية هذه الصيغة ، لأن الظاهر أن الراوى لا يطلقها إلا إذا تيقن المراد .

وهذه الدرجات الثلاث يتفق الأحناف مع المحدثين وجمهور الفقهاء في الأخذ بها .

لكن الذى فيه الخلاف بين المحدثين والأحناف هو قول الصحابي (أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا) — بصيغة المجهول — ، أو قول الصحابي : السنة كذا : فقد ذهب الأحناف إلى أن قول الصحابي ذلك لا يعتبر حديثاً مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يكون حجة ، لأن هذه الصيغة تحتل — زيادة على الاحتمالات السابقة — أن يكون الأمر أو النهى غير

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الأئمة والولاة والعلماء ، وأن يكون المراد بالسنة سنة البلدان والرؤساء .

ولهذا قال أبو يوسف : (وأهل الحجاز يقضون بالقضاء ، فيقال لهم : عنن ؟ فيقولون : بهذا جرت السنة ، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق ، أو عامل ما من الجهات^(١)) .

وقد نقل عن الشافعي في القديم أن هذه الصيغة لها حكم الرفع عند الإطلاق ، ونقل عنه في الجديد أنها لا تنصرف إلى سنة الرسول بدون البيان ، للاحتمال السابق ، حتى قال : في كل موضع قال مالك رحمه الله السنة ببلدنا كذا ، وإنما أراد سنة سليمان بن بلال ، الذي كان عريفاً بالمدينة^(٢) .

وقد كانوا يطلقون السنة على سنة الصحابة وآرائهم ، كما يبين ذلك الخلاف الذي حدث بين الزهري وأحد زملائه ، فعن صالح بن كيسان قال : (اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم ، فقلنا : نكتب السنن ، فكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة ، وقلت أنا : ليس بسنة ، ولا نكتبه ، فأنجح وضيعت^(٣)) .

وقد بين ذلك الطحاوي في كلامه عن صفة القعود في الصلاة ، وما روى عن ابن عمر قوله : (إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى) ،

(١) الرد على سير الأوزاعي ، لأبي يوسف ص ١١ .
(٢) انظر : أصول السيرخي ٣٨٠/١ - ٣٨١ . وذكر للزوي في خطبة شرح المذهب أن الصحيح الممهور أن قول الصحابي (من السنة كذا) في حكم المرفوع ، وأنه مذهب الجاهل ، وأن أبا بكر الاسماعيلي قال : له حكم الموقوف على الصحابي .
(انظر طبقات الشافعية ٨٠/٢) وأبو بكر الاسماعيلي هو أحمد بن إبراهيم ، أمام أهل جرحان . توفي سنة ٣٧١ هـ . (انظر المصدر نفسه ٧٩/٢ - ٨٠) .
(٣) جامع بيان العلم ١٨٧/٢ .

وأن قوماً ذهبوا إلى أن صفة القعود في الصلاة كلها أن ينصب الرجل رجله النبي ويثني اليسرى ويقعد بالأرض ، مستندين إلى ما روى عن ابن عمر من أن ذلك سنة ، والسنة لا تكون إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وذهب آخرون إلى غير ذلك ، لأن قول ابن عمر لا يدل على أنه عن النبي ، إذ قد يجوز أن يكون رأى ذلك رأياً ، أو يكون أخذه ممن بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد قال عليه السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى » .

وقد قال سعيد بن المسيب لما سأله ربيعة عن أروش أصابع المرأة : لأنها السنة يا ابن أخي . ولم يكن مخرج ذلك إلا عن زيد بن ثابت ، فسمى قول زيد بن ثابت سنة^(١) .

أما المحدثون فقد ذهبوا إلى أن قول الصحابي (أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو السنة كذا) - يعتبر حديثاً مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأن الصحابي يريد به إثبات شرع وإقامة حجة ، فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله .

ولذلك جعل البخاري لهذه الصيغ حكم الرفع ، فن ذلك قوله : (حدثنا سليمان بن حرب ، حدثنا حماد بن زيد ، عن ثابت ، عن أنس قال : كنا عند ابن عمر ، فقال : نهينا عن التكلف^(٢)) .

وروى بسنده عن أم عطية قالت : (أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور^(٣)) .

(١) انظر : شرح معاني الآثار ، للطحاوي ١٠٢/١ .

(٢) للبخاري بمحاشية السندي ٢٥٩/٤ ط . دار إحياء للكتاب العربية .

(٣) البخاري بمحاشية السندي ١١٤/١ ، وفي للترمذي ١٠/٣ عن أم عطية (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج . . .) وفي أبي داود ٤٠٥/١ ، منها أيضاً : (أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج . . .) وفي رواية : (كنا نؤمر بهذا الخبر) .

وروى عنها أيضا قالت : (نهينا عن اتباع الجنائز)^(١)

وقد ذهب إلى ذلك الشافعية - كما ذكرنا عن النووي - ، والحنابلة ، فقد جاء في المغني عن ابن عمر قال : (مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حياً مجموعاً فهو من مال المتباع) ثم قال صاحب المغني : وقول الصحابي مضت السنة ، يقتضى سنة النبي صلى الله عليه وسلم .

وقد استدلت الحنابلة بذلك على أن بيع ما لم يقبض من غير الطعام جائز ، وإن تلف قبل القبض فهو من ضمان المشتري^(٢) .

لكن الظاهرية من المحدثين لم يجعلوا لهذه الصيغة حكم الرفع ، وفي ذلك يقول ابن حزم : (وإذا قال الصحابي : السنة كذا ، وأمرنا بكذا - فليس هذا إسناداً ، ولا يقطع على أنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يرو أنه قاله ، ولم يقيم برهان على أنه قاله . وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه قال : كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى نهانا عمر ، وقد قال بعضهم : السنة كذا ، وإنما يعنى أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده) ثم روى بطريق البخارى أن ابن عمر قال : أليس حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم ، إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت ، وبالصفا والمروة ، ثم حل من كل شيء حتى يحج عاماً قابلاً ، فيهدى ، أو يصوم إن يجد هدياً .

ثم علق ابن حزم على هذه الرواية بأنه لا خلاف بين أحد من الأمة كما أن النبي صلى الله عليه وسلم حين صد عن البيت لم يطف به ، ولا بالصفا والمروة بل أحل حيث كان بالحديبية ولا مزيد . وهذا الذى ذكره

(٤) البخارى ١/١٤٥ ، وسنن ابى داود ٣/٢٧٤ :

(١) انظر المغني ٤/١١١٦٠٨

ابن عمر لم يقع قط لرسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

المرسل :

وهو الذى سبق أن سماه السرخسى بالمنقطع صورة ، وهو من النقاط الهامة فى الخلاف بين المحدثين وغيرهم .

وقد عرفه ابن حزم بأنه ماسقط بين أحد رواته وبين النبى صلى الله عليه وسلم ناقل واحد فصاعدا وهو المنقطع أيضاً (٢) .

وهذا التعريف هو الذى يتجه إليه الاصوليون والفقهاء ، حيث لا يفرقون فى الراوى المخذوف بين أن يكون واحداً أو أكثر ، وبين أن يكون صحابياً أو غيره .

أما المحدثون فقد خصصوا الإرسال بأن يترك التابعى ذكر الصحابى الذى روى عنه ، فإن سقط قبل الصحابى واحد فنقطع ، وإن كان أكثر من واحد سموه معضلاً (٣) .

والعمل بمرسل الصحابى لاخلاف فيه بين جمهور الآخذين بخبر الواحد ، لأن الصحابة كلهم عدول على رأى الراجح (٤) : فيجب أخذ مراسيلهم وقد سبق أن ذكرنا إرسال أبى هريرة عن الفضل بن عباس وإرسال ابن عباس عن أسامة بن زيد ، بل إن معظم روايات ابن عباس من قبيل المرسل

(١) انظر الاحكام لابن حزم م ٢ / ٧٢ - ٧٦ .

(٢) انظر الاحكام ، لابن حزم ج ٢ ص ٧ وما بعدها .

(٣) انظر الكفاية للخطيب ٢١ ، ٣٨٤ ، ومقدمة ابن الصلاح ٢٥ - ٢٨ وشرح

المنهاج للاستوى ٢ / ١٣٤ ومقدمة شرح النووى لصحيح مسلم ١ / ٣٠ .

(٤) ذكر الاستاذ الخفيف أن بعض العلماء خالف فى الاحتجاج بمرسل الصحابى ، خشية أن تكون روايته عن بعض التابعين انظر أسباب الاختلاف ، له ص ٩٨ ، وذكر النووى أن أبا على الاسفرايينى الشافعى لا يحتج بمرسل الصحابة إلا أن يصرح الصحابى بأنه لا يزور إلا عن صحابى (النووى على مسلم ١ / ٣٠) وفى الخلاف فى تعديل الصحابة انظر : المتصنّف ١ / ١٦٤

لصغر سنه عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع كثرة روايته (١) .
أما مرسل غير الصحابي فهو الذى فيه الخلاف ، وقد بدأ هذا
الخلاف بتناوشات خفيفة ، ثم تطور إلى صراع عنيف فى بداية القرن
الثالث ، بعد أن أعلن الإمام الشافعى رضى الله عنه رأيه فى المرسل ، وفى
الشروط المطلوبة لقبول الحديث .

وطببعى أن يكون القرن الثالث هو الموعد المناسب لاحتدام الخلاف فى
المرسل ، بعد أن قدمنا أن هذا القرن هو الذى تميز فيه مذهب أهل الحديث ،
وأحكمت فيه أصول صناعتهم . ولاشك أن للشافعى تأثيراً واضحاً فى
المحدثين من هذه الناحية ، وقد أفصح أبو داود عن هذا التأثير فى رسالته التى
بعث بها إلى أهل مكة ، حيث يقول فيها : (وأما المراسيل فتمدكان يحتاج
بها العلماء فيما مضى ، مثل سفیان الثورى ، ومالك بن أنس ، والأوزاعى ،
حتى جاء الشافعى فتكلم فيه ، وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره ..) (٢)

ويقول ابن جرير مبيناً أثر محدثى القرن الثالث فى العمل بالمراسيل : (لم
يزل الناس على العمل بالمراسيل حتى حدث بعد المائتين القول بردها) (٣) ،
ولقد قيل إن رد المراسيل بدعة حدثت بعد القرنين الأول والثانى (٤) .

ومعنى ذلك أن العلماء فى خلال القرنين الأولين — سواء منهم من
اشتغل بالرواية ومن لم يشتغل بها — كانوا يقبلون المرسل ويتبادلون
الاحتجاج به ، وبخاصة مرسل التابعين ولم يكن هذا الصنيع منهم عزوفاً
عن الثبوت ، ورغبة عن الإسناد فانهم كانوا ينتقون شيوخهم ، فإذا اطمأنوا
إليهم قبلوا منهم مستخدمين ومرسلهم على السواء .

(١) انظر الأحكام ، للامدى ١٧٧/٢ .

(٢) انظر : تعليق للكوثرى على شروط الأئمة الخمسة ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ، وانظر أسباب الاختلاف ، للخفيف ص ٩٧ .

(٤) المصدران السابقان أنفسهما ، وانظر فوائج الرحمة ص ١٧٤/٢ .

ومع أن التثبت في الحديث والمطالبة بالإسناد بدأت منذ عصر الصحابة بدليل مراجعة بعضهم بعضاً في عدد من الأحاديث ، ومع أن هذا التثبت أخذ صورة جادة في عصر التابعين ومن بعدهم ، منذ ظهرت فتنة عثمان وما تلاها ، كما يقول ابن سيرين : (لم يكونوا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة قالوا : سمرنا لنا رجالكم : فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم ، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم)^(١) مع هذا التثبت في الحديث خلال القرنين الأولين كان الإرسال شائعاً ومقبولاً فيهما ، ولم تمنع الفتنة من أن يمارس العلماء الإرسال في أثنائها وبعدها ، وإنما كان أثر الفتنة هو البحث والتحري عند الشك والتردد في صحة الحديث ، حتى إذا استكملت شروط الرواية وأحكمت قوانين الصناعة التزم بها المحدثون التزاماً دقيقاً ، ونقدوا على أساسها ما وصلهم من روايات . وقد أعلنهم على ذلك الالتزام وهذا النقد ما جمعوه من أحاديث البلدان المختلفة ، وما بذلوه من جهد في جمع طرقها واستقصاء أسانيدها ، فظهر لهم من المرسل ما أصله الاتصال ، ومن المتصل ما أصله الإرسال ، وميزوا المدرج من متن الحديث ، وفطنوا إلى ما وقع فيه التدليس ، ونهوا إلى المدلسين .

لذلك ذهب جمهور المحدثين ، وبخاصة أهل الظاهر ، إلى رد المرسل وعدم صلاحيته للاحتجاج به وعدوه في جملة الأحاديث الضعيفة التي فندت شرطاً من شروط الصحة ، وهو اتصال الإسناد ، فإن الصحابي الذي روى عنه التابعي مجهول ، وإذا كانت الرواية عن جهلت صفته مردودة ، فأولى أن ترد عن جهلت ذاته وصفته . ومع أنهم يقولون بعدالة الصحابة ، فالصحابي المجهول معلومة صفته حينئذ ، وهي العدالة - نراهم يقولون إن

(٤) السنن ومكاتبها في الشريعة الاسلامي ص ١٠٦ افلا عن مقدمة صحيح مسلم ، وانظر الترمذي بشر ابن العربي ٣٠٧/١٣ .

هناك احتمال كون الصحابي روى عن تابعي ، أو يكون التابعي روى مرسله عن تابعي .

فإذا اعترض عليهم بأن رواية الصحابي عن تابعي احتمال نادر ، وأن رواية التابعي الثقة حديثاً عن تابعي مثله لا تؤثر ، إذ التابعي الثقة لا يروى حديثاً إلا أن يكون سمعه من صحابي - فإن الجواب عن ذلك أن الاحتياط هو الأمثل . والحقيقة أن الإجابة عن ذلك تكمن في الالتزام التام للقواعد التي أرساها المحدثون ، والتي طبقها بعضهم تطبيقاً حرفياً ، حتى آل الأمر عند الظاهرية منهم إلى نوع من المغالاة والتحكم : وإلى ذلك يشير الدهلوي حيث يقول : (ولا ينبغي لمحدث أن يتعمق بالقواعد التي أحكمها أصحابه وليست بما نص عليه الشارع ، فيرد بها حديثاً أو قياساً صحيحاً ، كرد ما فيه أدنى شائبة الإرسال والانتقاع ، كما فعله ابن حزم .. وكقولهم فلان أحفظ لحديث فلان من غيره فيرجعون حديثه على حديث غيره لذلك ، وإن كان في الآخر ألف وجه من الرجحان)^(١) .

وهكذا استقر رأي جمهور المحدثين وأهل الظاهر على عدم قبول المرسل . وفي ذلك يقول مسلم : (والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة)^(٢) .

ويقول الترمذي : (والحديث إذا كان مرسلًا ، فإنه لا يصح عند أكثر أهل الحديث قد ضعفه غير واحد منهم) ، ثم ذكر الترمذي السبب في رد المرسل ، فقال : (ومن ضعف المرسل فإنما ضعفه من قبل أن هو لام الأئمة حدثوا عن الثقات وغير الثقات ، فإذا روى أحدهم حديثاً وأرسله لعلة أخذه عن غير ثقة ، قد تكلم الحسن البصري في معبد الجهني ، ثم روى

(١) حجة الله البالغة ١/٣٢٩ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٣٢ . وقد ذكر مسلم ذلك على لسان من يمتنع لاشتراط اللقاء ولا يكتفى بالمعاصرة ، وقد سلم مسلم بهذه الحجة ، والزم خصمه بها .

عنه) ثم نقل مثل صنيع الحسن عن الشعبي ، وسفيان بن عيينة . ولم ينس الترمذى أن يشير إشارة موجزة إلى أن بعض أهل العلم يحتج بالمرسل (١) .

ويقول ابن الصلاح : (وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو المذهب الذى استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الأثر) (٢) .

وقد بالغ ابن حزم فى رد المرسل ، وذكر أنه غير مقبول ولا تقوم به حجة ، لأنه عن مجهول ، ومن جهل حاله ففرض علينا التوقف فى قبول خبره حتى نعلم حاله ، وسواء قال الراوى : حدثنا الثقة ، أو لم يقل ، (إذ قد يكون عنده ثقة من لا يعلم من جرحته ما يعلم غيره ، وقد قدمنا أن الجرح أولى من التعديل) ، ثم ذكر ابن حزم من أسباب رداً المرسل حصول الكذب فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ووجود منافقين ومرتدين بنص القرآن : « ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة » (٣) ، (ولقاء التابعى لرجل من أصاغر الصحابة شرف وفخر عظيم فألقى معنى يسكت عن تسميته لو كان ممن حمدت صحبته . ولا يخلو سبكوته عنه من أحد وجهين : إما أنه لم يعرف من هو ولا عرف صحة دعواه الصحبة ، أو لأنه كان بعض من ذكرنا) (٤) .

وقد استثنى ابن حزم من المرسل ما قد صح الإجماع بما فيه ، ونقل جيلاً بعد جيل كتبت القرآن ، فاستغنى عن السند ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا وصية لوارث » ، وكثير من أعلام نبوته ومعجزاته (٥) .

(١) انظر الترمذى ٣٢٨/١٣ - ٢٢١ .

(٢) مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث ص ٢٦ .

(٣) القوية ، الآية ١٠١ .

(٤) الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ٣ .

(٥) الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ٧٠ .

وقد سبق أن ذكرنا أن جمهور المحدثين في القرن الثالث قد رد المرسل ،
أما القليل منهم فذهب إلى أنه صالح للاستدلال ، وأخروا رتبته عن المسند ،
ومن هؤلاء أبو داود السجستاني حيث قال في رسالته إلى أهل مكة - والتي
سبق أن نقلنا طرفاً منها - موضعاً منهجه في سنته : (... فإذا لم يكن مسند
غير المراسيل ، فالمرسل يحتاج به ، وليس هو مثل المتصل في القوة) .

وقد نقلنا عن أبي داود أيضاً أن ابن حنبل قد تابع الشافعي في الكلام
في المراسيل . وقد روى عن أحمد في المرسل قولان : أحدهما يضعه مع
أبي حنيفة ومالك وغيرهما ممن قبلوا المرسل ، والآخر يجعله متأثراً
بالشافعي في المنع منه .

والقول الثاني أقرب لمسلك الإمام أحمد ومكانته في صناعة الحديث ،
وإن كان هذا لا يمنع من العمل به ، فالمرسل من حيث الصناعة حديث
ضعيف ، ولهذا أخره أحمد عن فتوى الصحابي ، وهو لا يقدمها على حديث
صحيح^(١) ، ولكنه من حيث المعنى ، يدخل في نطاق الأثر ، فإنه إن لم يكن
حديثاً فلن يخرج عن أن يكون قولاً لصحابي أو تابعي ، والعمل بالأثر
بمفهومه الواسع ، خير من العمل بالرأي .

ولما سبق أن ذكرناه من تأثر المحدثين بالشافعي في موقفهم تجاه
المرسل ، حتى إن حججهم في رده لا تخرج عن الحجج التي ساقها الشافعي -
نوجز رأي الشافعي رضي الله عنه في المرسل ، ولعله أول من نظم الكلام
في شرائط الرواية ، وكما كانت له اليد الطولى على علم أصول الفقه كان له
مثلها على علم أصول الحديث .

(١) انظر : اعلام الموقعين ١/٣٤ ، وابن حنبل ، الاستاذ أبي زهرة ٢٢٧ - ٢٣١ .
وذكر الآمدي في الاحكام ١٧٧/٢ أن العمل بالمرسل هو أشهر الروايتين عن أحمد .
وق مسلم الثبوت ١٧٤/٢ ، نسب القول به إلى أحمد من غير تفصيل .

وقد بينا من قبل أن المرسل في عرف الفقهاء والأصوليين وبعض
المحدثين - يطلق على مرسل التابعي ومرسل غيره مما يسمى في عرف
المحدثين بالمنقطع .

والشافعي يرفض مرسل غير التابعي رفضاً تاماً، وكذلك مرسل صغار
التابعين الذين لم تكثر مشاهدتهم للصحابة ، لما حدث من توسع في الرواية
حتى روى بعضهم عن الضعفاء ، كما قد يروى بعض العلماء عن ضعيف يعلمه
إذا وافق قولاً يقوله (ومن نظر في العلم بمخبرة وقلة غفلة استوحش من
مرسل كل من دون كبار التابعين^(١)) .

أما مرسل كبار التابعين فلا ينهض بفردته أن يكون حجة ، ولكن
يمكن قبوله إذا انضم إليه واحد من أربعة ، بعضها أقوى من بعض في
الدلالة ، وها هي ذى مرتبة ترتيباً تنازلياً :

- ١ - أن يوافقه مسند صحيح في معناه .
- ٢ - أن يوافقه مرسل آخر في معناه ، روى من غير طريق الأول .
- ٣ - أن يوافقه قول لأحد الصحابة .
- ٤ - أن يفق بمثله معنى المرسل جماعات من أهل العلم .

ولا يقتصر الشافعي على ذلك ، بل يضيف إليه أن يكون هذا التابعي
الكبير معروفاً بالضبط والحيطه ، وألا يكون في شيوخه ، الذين يصرح
بهم في رواياته المتصلة - أحد مرغوب عنه ولا مجهول . وفي ذلك يقول :
(ثم يعتبر عليه بأن يكون إذا سمي من روى عنه لم يسم مجهولاً ، ولا مرغوباً
عن الرواية عنه ، فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه ، ويكون إذا شرك
أحداً من الحفاظ في حديث لم يخالفه ، فإن خالفه وجد حديثه أنقص ،
كانت في هذه دلائل على صحة مخرج حديثه . ومتى خالف ما وصفت أضر

بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول حديثه^(١) .

هذه هي الشروط التي قيد بها الشافعي قبول المرسل ، وهذا المرسل المقبول بكل ما عضده أضعف من المسند ، لأن فيه من الاحتمال ما ليس في المسند : (وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت ، أحيينا أن نقبل مرسله . ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، وذلك أن معنى المنقطع مغيب ، يحتمل أن يكون حمل عن مرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وإن بعض المنقطعات - وإن وافقه مرسل مثله - فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحداً ، من حيث لو سمي لم يقبل)^(٢) .

أما موقف الأصوليين بعد الشافعي ، فالأحناف منهم ينقلون الاتفاق بين علمائهم على قبول مراسيل القرون الثلاثة الأولى : (الصحابة والتابعين وتابعيهم) ، فأما مراسيل من بعد هذه القرون الثلاثة ، فقد كان أبو الحسن السكرخي لا يفرق بين مراسيل أهل الأمصار ، وكان يقول : من تقبل روايته مستندا ، تقبل روايته مرسلا ، واختاره الأمامي من الشافعية حيث يقول : (والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا)^(٣) .

وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مرسل من اشتهر في الناس بحمل العلم منه ، كمحمد بن الحسن مثلا ، ومن اشتهر بالرواية دون العلم فإن مسنده يكون حجة ، ومرسله يكون موقرفا ، إلى أن يعرض علي من اشتهر بحمل العلم عنه .

وذهب أبو بكر الرازي الجصاص إلى أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ، ما لم يعرف منه الرواية عن من ليس بعدل ثقة ، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا من اشتهر بأنه لا يروى الا عن من هو عدل ثقة ،

(١) و (٢) الرسالة ٤٦١ - ٤٦٥ ، وفي الأصل : المتوصل .

(٣) الاحكام للامدني ١٧٧/٢ .

واختاره السرخسى (١).

وذهب بعض المتأخرين - ومنهم ابن الحاجب المالكي ، وكال الدين بن الهمام الحنفى - إلى أن المرسل يقبل من أئمة النقل في أى قرن ، ويتوقف في المرسل من غيرهم ، واختاره صاحب (مسلم الثبوت) (٢) .
أما معظم الأصرايين من الشافعية ، فقد تبينوا فكرة الشافعى فى المرسل ودافعوا عنها .

وأدلة الذين قبلوا المرسل تتلخص فيما يأتى :-

(أ) أن الصحابة قد أرسلوا كثيرا من الأحاديث ، وقد اتفق على قبول مراسيلهم ، وهذا حجه فى قبول أصل المرسل .

(ب) أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ، لأنه لوروى عن ليس بعدل ولم يبين حاله ، لكان ما بسا وغاشا ، وذلك يناقى عدالته ، بل بالغ بعضهم فجعل المرسل لذلك أقوى من المسند ، لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر فيه ولم يلتزم بصحته ، بخلاف ما إذا أرسله ، لأنه لا ينسب حديثا إلى الرسول ﷺ إلا إذا غلب على ظنه صدق من روى عنه .

ولهذا قال إبراهيم النخعى للأعمش عندما قال له : إذا حدثتني عن عبد الله فأستند . فرد عليه إبراهيم بقوله : إذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد من أصحابه ، وإذا قلت حدثتني فلان ، فحدثني فلان .

وكان الحسن إذا اجتمع له أربعة على الحديث أرسله إرسالاً (٣) .

(١) أصول السرخسى ١/٣٥٩ - ٣٦٣ .

(٢) انظر ج ٢ ص ١٧٤ .

(٣) الطباقات لابن سعد ٦/١٩٠ ؛ والإحكام للامدى ٣/١٧٩ ، وفوائج الرحمون

أقوال الصحابة والتابعين

في بداية حديثنا عن الأثر بيننا أنه يشمل السنة ، وأقوال السلف من الصحابة والتابعين ، وبعد أن استعرضنا موقف المحدثين ومنهجهم بالنسبة إلى الحديث ، ننتقل الآن لنبين موقفهم من فتاوى الصحابة والتابعين .

وقد بينا أيضاً في فصل سابق أهمية عصر الصحابة ، ووجوب دراسة فقههم واتجاهاتهم ، لتأثيرهم العميق فيمن أتى بعدهم من العلماء . ولهذا قال مالك : (لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه ، قيل له : اختلاف أهل الرأي ؟ فقال : لا ، اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ...) (١) .

وقد اتجه المحدثون إلى الأخذ بأقوال الصحابة إذا انفقوا ، وإلى التخيير من أقوالهم وعدم الخروج عليها إذا اختلفوا ، واعتبروا أقوالهم حينئذ حجة تقدم على القياس .

وكان لهم في ذلك سلف من التابعين : فتمد روى الأوزاعي عن سعيد ابن المسيب ، أنه سئل عن شيء ، فقال : اختلف فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أرى لي معهم قولاً .

قال ابن وضاح - هو محمد بن وضاح ، من رواة هذا الخبر - هذا هو الحق . قال أبو عمر بن عبد البر : معناه : ليس له أن يأتي بقول يخالفهم به (٢) .

وروى ابن حزم بسنده عن (صالح بن مسلم قال : قلت للشعبي : رجل

(١) مالك لأبي زهرة ص ١٠٥

(٢) جامع بيان العلم ٢/٢٩٠

طلق امرأته تطليقة ، فجاء آخر فتزوجها في عدتها ؟ فقال الشعبي : قال عمر ابن الخطاب : يفرق بينها وبين زوجها ، وتكمل عدتها الأولى ، وتأنف من هذه عدة جديدة ، ويجعل صداقها في بيت المال ، ولا يتزوجها أبداً ، ويصير الأول خاطباً . وقال علي بن أبي طالب يفرق بينهما وتكمل عدتها الأولى ، وتستقبل من هذا عدة جديدة ، ولها الصداق بما استحلت من فرجها ، ويصير كلاهما خاطبين . قد أخبرتك بقول هذين ، فإن أخبرتك برأى قبل عليه^(١) .

وعن ابن سيرين أنه سئل عن المتعة بالعمرة إلى الحج ، فقال : كرهها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، فإن يكن علما فهما أعلم مني ، وإن يكن رأياً فرأيهما أفضل^(٢) .

وقد كان أحمد بن حنبل يقدر الصحابة ويحلمهم ، ويتبع خطاهم ويتأسي بهم . روى عن أبي مجلز قال : قلت لابن عمر : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله قد أوسع ، والبر أفضل من التمر » . قال : إن أصحابي سلكوا طريقاً ، وأنا أحب أن أسلكه .

قال ابن قدامة : وظاهر هذا أن جماعة من الصحابة كانوا يخرجون التمر فأحب ابن عمر موافقتهم ، وسلوك طريقهم ، وأحب أحمد أيضاً الاقتداء بهم واتباعهم فكان أحب إليه أن يخرج التمر في زكاة الفطر^(٣) .

وقد ذكرنا فيما مضى أن ورع ابن عمر دفعه إلى التشدد ، حتى إنه كان يدخل الماء في عينيه في الوضوء ، وقد ذكر بعض الحنابلة لذلك أن إدخال

(١) المحلى ٩/٤٨٠ .

(٢) جامع بيان العلم ٢/٣١ .

(٣) المنى ٣/٦٢ .

الماء في العينين من سنن الوضوء ، وذهب بعضهم إلى استحباب ذلك في الغسل خاصة ، لأن أحمد نص عليه في مواضع ، ولأن غسل الجنابة أبلغ (١).

وقد جعل أحمد أقوال الصحابة من الأصول التي اعتمد عليها في استنباط فقهه ، وتأتي مرتبتها بعد النصوص (القرآن والسنة الصحيحة) وقبل العمل بالحديث الضعيف والقياس ، وقسم ابن القيم هذه الأقوال إلى قسمين : أولهما أقوى من ثانيهما : فالأول فتوى الصحابي التي لا يعرف لها مخالف والتي يسميها البعض بالإجماع السكوتي . والثاني إذا اختلف الصحابة في مسألة ، فإن أحمد يتخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف ولم يجزم بقول (٢).

وذكر ابن عبد البر أن أحمد بن حنبل لم يكن يستجيز النظر في اختلاف الصحابة بقصد الترجيح بينها : فقد روى أن محمد بن عبد الرحمن الصيرفي قال لأحمد : (إذا اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسألة هل يجوز لنا أن ننظر في أقوالهم لتعلم مع من الصواب منهم فنتبعه ؟ قال لي : لا يجوز النظر بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقلت : كيف الوجه في ذلك ؟ قال : تقلد أيهم أحببت (٣) .

وفي بيان تأثير ابن حنبل بالصحابة وتأسيه بهم يؤكد ابن القيم أن من تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الآخر ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة ، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على

(١) المغني ١/١٠٧ . وقد ذكر ابن قدامة أن الصحيح أن هذا الفعل ليس بمسنون ، لأن النبي لم يفعله ولا أمر به ، وفيه ضرر لأنه ذهب يبصر ابن عمر ، فإن لم يكن هذا محرماً فلا أقل من أن يكون مكروهاً .

(٢) انظر : اعلام الموقعين ١/٣٢ - ٣٦

(٣) جامع بيان ٢/٣٨ .

قولين ، جاء عنه في المسألة روايتان ، وحتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل : (قال إسحاق بن إبراهيم بن هاني في مسائله ، قلت لأبي عبد الله : حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل برجال ثبت ، أحب إليك ، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت . قال أبو عبد الله رحمه الله : عن الصحابة أعجب إلى (١)) .

وبما جاء من الفروع موضحاً هذا الاتجاه عند أحمد : أن الإنسان إذا غضب عيناً فنقصت هذ، العين في يده ، وجب عليه قيمة النقص . وهذا عام في جميع الأعيان .

ولكن روى عن أحمد بن حنبل أن الدابة بالذات إذا أصيبت لإحدى عينيها فإنها تستغنى من هذا العموم ، وتضمن حينئذ ربع قيمة الدابة ، لما روى عن عمر في ذلك .

أما إذا فقئت عيناها ، فقد قال أحمد : ما سمعت فيها شيئاً :

وقد رأى أحمد أن البعير والبقرة والشاة غير الدابة ، ويلتفع بلحمها فيعوض فيها قيمة النقص ، (وهذا يدل على أن أحمد إنما أوجب مقداراً في العين الواحدة من الدابة - وهي الفرس والبغل والحمار خاصة - للأثر الوارد فيه . وما عدا هذا يرجع إلى القياس (٢)) .

فإذا لم يكن في المسألة نص من قرآن أو سنة ، ولم يؤثر فيها قول لأحد من الصحابة - تخيير ابن حنبل من أقوال التابعين : قال الأثرم : سمعت

(١) اعلام الموقعين ١/٣١ - ٣٢ .

(٢) المغني ٥/٢٢٩ . وقد قاس أبو حنيفة العينين على العين فجعل في قلع عيني البهيمة كاللدابة والبعير والبقر نصف قيمتها ، وفي قلع إحداها ربع قيمتها ، لقول عمر الشريح : أجم رأينا أن قيمتها ربع الثمن (المصدر السابق) .

أبا عبد الله يقول : إذا كان في المسألة عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث ، لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا بقول من بعدهم ، وإذا كان في المسألة عن أصحاب رسول الله قول مختلف نتخير من أقاويلهم ، ولا نأخذ بقول من بعدهم . وإذا لم يكن فيها حديث ولا قول لأحد من الصحابة - نتخير من أقوال التابعين ، وربما كان الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي إسناده شيء فنأخذ به إذا لم يجيء خلافه . قال : وربما أخذنا بالحديث المرسل إذا لم يجيء خلافه (١) .

وقد فرق أحمد بين التقليد والاتباع ، وجعل أقوال الصحابة والتابعين من الاتباع . فقد روى أبو داود أنه سمع أحمد يقول : (الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه ، ثم هو من بعد في التابعين مخير (٢)) .

والتخيير هنا معناه رفع اللوم عن لا يقول بقول التابعين ، وإن قال بقولهم فهو متبع لا مقلد .

وقد ذكر الأستاذ الشيخ أبو زهرة في كتابه عن ابن حنبل أن هناك روايتين في أخذه بفتاوى التابعين ، وأن من يقولون بالأخذ بها من الحنابلة يختلفون في تقديمها على القياس أو تأخيرها عنه ، ثم رجح أن أحمد كان يأخذ بها لما اشتهر عنه من التورع عن الرأي ، والرغبة في الحيطة (٣) .

وقد رأينا البخاري يكثر من ذكر آراء الصحابة والتابعين يدعم بها

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٦ .

(٢) أعلام الموقعين مع حادي الأرواح ٣٠٢/٢ .

(٣) ابن حنبل ، لأبي زهرة ٢٥٧ - ١٢٥٨ .

رأيه ، وبخاصة في مواضع الاختلاف ، ويكاد يعتمد عليها وحدها في أبواب التفسير .

فقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « البئر جبار والعجماء جبار ، والمعدن جبار ، وفي الركاز الخمس » . وقد اختلف في تفسير الركاز : هل هو دفن الجاهلية خاصة ، أم هو ما احتوته الأرض من كنوز الثروة الطبيعية ، أو الصناعية التي خبأها الإنسان ؟ .

وقد ترتب على ذلك خلاف في العنبر الذي يستخرج من البحر ، هل فيه الخمس أم لا ؟ وقد ذهب البخارى إلى أن العنبر ليس بركاز ، فلا شيء فيه ، وكذلك كل ما يستخرج من البحر ، وارتضى ما روى عن ابن عباس في ذلك ، ورد على الحسن الذى قال إن فيه الخمس :

يقول البخارى : (باب ما يستخرج من البحر . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : ليس العنبر بركاز ، هو شيء دسره البحر . وقال الحسن : فى العنبر واللؤلؤ الخمس . فإنما جعل النبي صلى الله عليه وسلم فى الركاز الخمس ، ليس فى الذى يصاب فى الماء) .

ثم استدلل بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا من بنى إسرائيل سأل بعض بنى إسرائيل أن يسلفه ألف دينار ، فدفعها إليه ، فخرج المدين يبحث عن مركب فى البحر ليصل إلى الدائن فيوفيه دينه فلم يجد ، فأخذ خشبة فبقرها فأدخل فيها ألف دينار ثم رمى بها فى البحر ، فخرج الرجل الذى كان أسلفه ، فإذا بالخشبة ، فأخذها لأهله حطباً (١) .

(١) البخارى بحاشية السندى ١٧١/١ . واستدلال البخارى بهذا الحديث يجعله من الذين يأخذون بشرع من قبلنا ، إذا جاء بطريق صحيح ، ولم يبق دليل على نسخه ، وقد استدلل بجزء من هذا الحديث فى (باب الشروط فى النرض) ٧٦/٢ ، وتقل عن ابن عمر وعطاء : (إذا أجله فى النرض جاز) وبه أيضا فى ٣٩/٢ - ٤٠ كما استدلل أيضا بمحدث عن بنى إسرائيل فى ٢٩/٢ .

ويقول البخارى: (باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر.
وقال إبراهيم التيمي: ما عرضت قولى على عملى إلا خشيت أن أكون مكذبا،
وقال ابن أبى مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبى ﷺ كلهم يخاف
النفاق على نفسه، مامنهم أحد يقول: إنه على إيمان جبريل وميكائيل.
ويذكر عن الحسن أنه قال: ما خافه إلا مؤمن، وما آمنه إلا منافق) (١)

ويقول: (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق، وأكل أبو بكر
وعمر وعثمان رضى الله عنهم، فلم يتوضأوا) (٢) بل إنه أحيانا يعقد الباب
لا يذكرك فيه حديثا واحدا مرفوعا، بل يقتصر على الترجمة التى يذكرك
فيها رأيه، ويدعمه بأقوال الصحابة والتابعين، ومن ذلك قوله فى كتاب
الطلاق: (باب لا طلاق قبل النكاح، وقول الله تعالى: ديا أيها الذين آمنوا
إذا نكحتم المؤمنات... الآية، وقال ابن عباس: جعل الله الطلاق بعد
النكاح. ويروى فى ذلك عن على، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير،
وأبى بكر بن عبد الرحمن، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبان بن عثمان،
وعلى بن حسين، وشريح، وسعيد بن جبير، والقاسم، وسالم، وطاووس،
والحسن، وعكرمة، وعطاء، وعامر بن سعد، وجابر بن زيد، ونافع بن
جبير، ومحمد بن كعب، وسليمان بن يسار، ومجاهد، والقاسم بن عبد الرحمن،
وعمر بن هرم، والشعبي - أنها لا تطلق) (٣)

هذا هو كل ما ذكره فى هذا الباب، وهو لا يعدو أن يكون رأيا لهذا
الجمع من السلف الصالح. بل قد رأينا البخارى يعطى قول الصحابى حكم الحديث

(١) البخارى ١/١١١. وقد روى أبو داود عن عمر بن عبد العزيز لإجابته عن سألته
عن القدر، محتجا بها فى سننه (٤/٢٨٣ - ٢٨٤)

(٢) البخارى ١/٣٣

(٣) البخارى ٣/٢٧١ - ٢٧٢

المرفوع فيستدل به فيما يعقده من الأبواب . ومن أمثلة ذلك ما جاء في الباب الذى ترجمه بقوله : (باب من رأى أن الله عز وجل لم يوجب السجود ، وقيل لعمران بن حصين : الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها ، قال : أرأيت لو قعد لها ، كأنه لا يوجبها عليه ، وقال سلمان : ما لهذا غدونا . وقال عثمان رضى الله عنه ، إنما السجدة على من استمعها ...) ، وقد روى البخارى فى هذا الباب أن عمر بن الخطاب (قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل ، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس ، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأها ، حتى إذا جاء السجدة قال : إنما نمر بالسجود ، فن سجد فقد أصاب ، ومن لم يسجد فلا إثم عليه . ولم يسجد عمر رضى الله عنه ، وزاد نافع عن ابن عمر : إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء)^(١) .

ونلاحظ أن هذا الحديث ليس فيه إضافة إلى قول للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إلى عمل له ، وإنما فيه قول عمر فقط ، إلا أن يقال أنه ذكر ذلك بمحض من الصحابة ، ولم ينسك عليه أحد ، فصار إجماعاً ، والإجماع لا يكون إلا عن توقيف عند من يرى ذلك .

إلى غير ذلك من الأمثلة العديدة التى حفل بها صحيح البخارى^(٢) .

ولم يأخذ الظاهرية بأقوال الصحابة والتابعين ، ونعى ابن حزم على من يأخذ بأقوال الصحابة فيما لا مدخل للرأى فيه ، مرجحاً أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف ، وقد أبطل ابن حزم ذلك ، مبيناً أن أقوال الصحابة فيها الصواب والخطأ^(٣) .

(١) البخارى بحاشية السدى ١٢٥/١

(٢) انظر : كتاب التفسير من صحيح البخارى ، ١/٣٥٠ ، ١/٢٠١ ، ٢/٩٦ ، ٢/٢٨١ ، ٣/٢٧٢

٤/٢٥٦ فى موضعين ، وغيرها .

(٣) انظر ، الأحكام لابن حزم ٢/٧٤ - ٧٦ .

وقد روى عن ابن عباس أنه قال : (الوتر كصلاة المغرب إلا أنه لا يقعد إلا في الثالثة) . وعلق ابن حزم على ذلك بقوله : (قول ابن عباس هذا لم يروه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا نقول به ، إذ لا حجة إلا في رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوله أو عمله أو إقراره فقط) (١) .

وحتى في التقديرات التي يقدرها الصحابة ، والتي رأى بعض العلماء وجوب اتباع الصحابة فيها ؛ لأنها لا تقال بالرأى - لم ير ابن حزم أنها حجة ، ولم يجد فيها ما يمنع من الاجتهاد ومخالفة أقوال الصحابة ، يتضح ذلك في كفارة اليمين ، فقد ذهب ابن حزم إلى أن من أراد التكفير بالإطعام فلا يجزئه إلا إطعام عشرة مساكين ، أما المقدار فهو مثل ما يطعم الإنسان أهله : إن كان دقيقاً ، فليعط المساكين دقيقاً ، أو حباً أو خبزاً كذلك ، يعطى من الصفة والكيل الوسط ، لا الأعلى ولا الأدنى .

ثم ذكر ما جاء من الاختلاف في ذلك : فصح عن عمر لكل مسكين نصف صاع ، أو صاع من تمر أو شعير ، وعن علي مثله ، وعن ابن عمر : لكل مسكين نصف صاع حنطة ، وعن زيد بن ثابت مثله ، وعن عائشة : لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع تمر ، وهو قول إبراهيم النخعي وابن سيرين .. الخ الآراء التي ذكرها ، ثم عقب عليها بقوله : (هذه أقوال مختلفة ، لا حجة بشيء منها من قرآن ولا سنة) (٢) .

أما مرقف (٣) باقى المذاهب فى الأخذ بأقوال الصحابة والتابعين ، فنجملها فيما يلى : إذا قال الصحابى قولاً ، ولم يعلم له مخالف : فإن كان هذا القول مشهوراً فى عصر الصحابة - فالذى عليه جماهير الفقهاء أنه إجماع

(١) المحلى ٤٦/٣ ، وانظر مثله أيضاً فى ٥٠/٣ ، ١٦٠ ، ٢٢١ .

(٢) المحلى ٧٢/٨ - ٧٤

(٣) من أعلام اللوqين بتصرف ١٢٧٨/٣ - ٣٨١ .

وحجة ، وقالت طائفة منهم : هو حجة وليس بإجماع . وقالت شذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين : لا يكون إجماعاً ولا حجة .

وإن لم يشتهر قول الصحابي فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة : هذا هو قول أبي حنيفة وجمهور الحنفية^(١) ، وهو مذهب مالك وأصحابه ، وتصرفه في موطنه يدل عليه^(٢) . وهو قول إسحاق بن راهويه ، وأبي عبيد — وهو منصوص أحمد في غير موضع عنه ، واختيار جمهور أصحابه .

وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد : أما القديم فأصحابه مقرون به ، وأما الجديد فكثير منهم يحكي عنه أنه ليس بحجة ، وفي هذه الحكاية نظر ظاهر جداً^(٣) .

وقد ذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة ،

(١) لاخلاف بين الأحناف ، متقدمهم ومتأخرهم ، في اعتبار قول الصحاب حجة فيما لا مدخل للرأى فيه ، نحو المقادير ، أما ما عدا ذلك من قول الصحابي . فقد ذكر بعض الأصوليين أن أئمة الأحناف اختلف علمهم في هذه المسألة ، فتارة يقلدون ، تارة لا يقلدون ، لكن ابن عبد التكور وابن القيم نقلوا نص أبي حنيفة في اعتباره أقوال الصحابة أما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي ، فعمله عنده هايل معارض (انظر : أصول السرخسي ، ١٠٥/٢ — ١١٢ ، ومسلم الثبوت وشرحه ١٨٨/٢ ، والتقرير والتجوير ٣١٠/٢ ، واعلام الموقعين ٣٨١/٣) .

ومما يدل على أخذ أبي يوسف بقول الصحابي ما جاء في كتابه (الخراج) حيث قال : (قد كان أبو حنيفة وابن أبي ليلى يقولان : ليس فيما يخرج من البحر حليه وعنبر شيء ، لأنه بمنزلة السمك . أما أنا فأرى في ذلك الخمس ، والأربعة أخماس لمن وجده لأنا قد روينا فيه حديثاً عن عمر رضى الله عنه ، ووافقته عليه ابن عباس ، فانبعنا الأثر ولم نر خلافاً) (الخراج ص ٨٣ المطبعة السلفية ١٣٤٦ هـ) .

(٢) انظر : مالك لأبي زهره ص ٣٠٨ = ٣١٨ الطبعة الثانية .

(٣) ذكر ذلك ابن القيم ، وأثبتته بالأدلة في أعلام الموقعين ٣/٣٧٩ — ٣٨١ ، وانظر الشافعي ، لأبي زهرة ٣٠١ — ٣١١ .

وأكثر المتكلمين إلى أنه ليس بحجة ؛ لأن الصحابي مجتهد غير معصوم ، فلا يجب تقليده^(١) .

وإذ قال الصحابي قولاً لم يخالف فيه ، فإنه يقدم على القياس عند الأخذ به لأنه ملحق بالنصوص ، فيأتي بعد الكتاب والسنة ، ويترك القياس لأجله .

وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة فيما خالف القياس لا فيما وافقه ؛ لأن مخالفته القياس دليل على أن قوله عن توقيف لا عن رأى .

أما إذا اختلف الصحابة فإنه يرجح بين أقوالهم ، ولا يخرج عنها .

وقد أطال ابن القيم في دعم حجية أقوال الصحابة ، وساق في ذلك ستة وأربعين وجهاً^(٢) .

الموضوعية بين المحدثين وغيرهم :

في نهاية بحثنا مسائل الاتجاه إلى الآثار ، التي رأينا أن التعرض لها مما يعين على تعرف منهج المحدثين ، ويوضح الفروق بينهم وبين غيرهم في الأخذ بالسنة وآثار السلف - نقف وقفة قصيرة نجمع فيها شتات ما قيل في ذلك ، ولنلقى عليه نظرة فاحصة ، محاولين تقويم عمل هؤلاء وهؤلاء ، قبل أن نتقل إلى النتائج التي أسفر عنها هذا الاتجاه .

وقد رأينا أن مظهر الخلاف بين المحدثين وغيرهم - وبخاصة الأحناف

(١) جعل الغزالي قول الصحابي من الأصول الموهومة ، وقد ساق البراهين على عدم وجوب تقليدهم ، ثم ساق الخلاف في جواز تقليدهم ، وعقد فصلاً لتفريع الشافعي في القديم على الأخذ بأقوالهم (انظر المتصفي ١/٢٦٠ - ٢٦٤)

(٢) راجع اعلام الموقعين ٢ / ٢٨١ - ٤٠٤ .

والمالكية - ينحصر في أخبار الآحاد ، فإنهم بعد الاتفاق على وجوب
الأخذ بها تميز المحدثون - ومن ذهب مذهبهم - عن غيرهم في أمرين :
أولهما : ميلهم إلى أن أخبار الآحاد مفيدة للعلم ، وخالفهم الجمهور في
أنها لا تفيد إلا الظن .

ثانيهما : ميلهم إلى الاهتمام بالإسناد ، حتى إن شروطهم في صحة
الحديث تكاد تكون مقصورة عليه ، ولا يردون متناً سلم إسناده ، إلا إذا
خالف القرآن والسنة المتواترة مخالفة صريحة لا مجال فيها للتأويل^(١) . فحتى
تحقق صحة الإسناد بتوافر شروطه - اعتبر الحديث صحيحاً ، وأصبح
نصه حينئذ مساوياً لنص الكتاب ، فيفيد الحديث مع الآية ، ما تفيد
الآية مع الآية ، من نسخ حكم ، أو بسط مجمل ، أو تقييد مطلق ، أو
تخصيص عام .

أما المذاهب الأخرى فتوافق المحدثين في بعض الشروط ، وتخالفها في
بعضها الآخر ، ويستحدث بعضها لنفسه شروطاً زائدة .

فالعائلة والضبط وما يتفرع عنهما : من الإسلام ، وحسن الخلق ،
والصدق ، والحفظ ، وعدم الغفلة والوهم - كل أولئك شروط متفق على
أصلها ، وإن اختلف في مقدارها وتطبيقها .

(١) إن شروط الصحيح ، المستنبطة من تعريف المحدثين له ، وهي العناية والضبط
واتصال الإسناد ، والخلو من الشذوذ واللبال - جلها راجع إلى نقد السند . وما ذكره العلماء
من قواعد نقد المتن عند المحدثين ، من ركائز في اللفظ أو نفاذ المعنى أو معارضة صريح
القرآن وغير ذلك - لم تأت الأحاديث التي ذكروها أمثلة لذلك من طريق صحيح ، فهي
اذن تشمل على الإسناد .

وقد سبق أن قلنا قول ابن حزم : لا سبيل إلى وجود خبر صحيح معارض للقرآن ألبتة .
(انظر قواعد نقد متن الحديث ، وأمثلة له ، في السنة ومكاتبها في التشريع ، للمرحوم الدكتور
مصطفى السباعي ١١٤ - ١٢٠ ، والصلة قبل التدوين ٢٤١ - ٢٤٨) .

ولكن اتصال السند شرط المحدثين خالفهم فيه غيرهم ، مما ترتب عليه رد المرسل وقبوله عند الآخرين على التفصيل الذى بيناه آنفاً .

ولكن الأحناف والمالكية ، اشترطوا للخبر شروطاً أخرى ، فلم يقبلوه بإطلاق إذا عارض عام الكتاب أو قيد مطلقه ، وكذلك إذا كان مما تعم به البلوى ، أو ألقى الصحابي بخلاف روايته ، أو كان مخالفاً لما عليه عمل أهل المدينة ، وردوا بذلك أحاديث صححت أساسها .

ويلفت النظر أن الأحناف والمالكية الذين نقدوا متن الحديث بناء على أسسهم السابقة ، قد أخذوا بالمرسل الذى لم يستوف شرط الإسناد ، وكأنهم يضعرون فى المقام الأول المعانى التى تتضمنها الأحاديث ، ثم يأتى السند بعد ذلك فى مرتبة ثانية على عكس رجال الحديث .

ولكن إذا كان أخذ هؤلاء بالمرسل حذراً من ترك شيء من السنن ، وحسن ظن بمن أرسل — فإن هذا السبب نفسه متحقق فيما تركوه .

ولئن كانت الحيطة فى الدين ، والخوف من أن يدخل فى السنة ما ليس منها هو الذى دفعهم إلى ترك ما تركوه — فإن هذا بعينه متحقق فى المرسل .

إن النظرة السريعة للمنهجين السابقين ، قد تصم منهج المحدثين بالسطحية وعدم الاهتمام بنقد متن الحديث ، وإغفالهم للاحتتمالات الممكنة التى قد تلحق خبر الآحاد .

ولكن الإنصاف يقتضى أن نقرر أن المحدثين فى اهتمامهم بالسند — قد قللوا من احتمالات السهو والخطأ ، وكان لاهتمامهم باطراق المختلفة ما أعانهم على كشف المدرج فى الحديث من الأصل ، وعلى تمييز الموقوف من المرفوع ، وألقوا فى المداسين وغيرهم ، ووصلت بهم الدقة إلى أن يعرفوا هل استمر حفظ الحافظ أو تغير ، وإذ تغير فتى ؟ ومن من الرواة روى

عنه قبل التغيير ، ومن منهم روى عنه بعد ما تغير ، إلى غير ذلك من الأصول المحكمة ، التي تجعل الاحتمالات التي يمكن أن تلحق بالأخبار بعد ذلك - احتمالات نادرة ، لا يلتفت إليها .

إن اتجاه المحدثين في الشروط يمثل النظرة الموضوعية ، ويضع القاعدة المطردة ، التي لا تتأثر كثيراً بذاتية الباحث ، فكلما تحققت الشروط تحققت صحة الحديث ، فوجب العمل به . وكلما فقد شرط تأثرت صحة الحديث ، فلا يلزم قبوله . وشروطهم شروط موضوعية ، تلتزم الظاهر ، وترتك الاحتمالات الناشئة لا عن دليل ، أو كما يقول الغزالي : (لسنا نغنى بالقبول التصديق ، ولا بالرد التكذيب ، بل يجب علينا قبول قول العدل ، وربما كان كاذباً أو غاطاً ، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقاً . بل نغنى بالمقبول ما يجب العمل به ، وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به) (١) .

ولكن هذه الموضوعية عند المحدثين تحولت عند بعضهم إلى نوع من التزم الصارم ، والحرفية في التطبيق ، والالتزام العبودي للقواعد التي صنعوها ، فلم يفتحوا عيونهم على الآفاق الرحبية للتشريع الإسلامي ، وقد نقلنا فيما سبق قول الدهلوي : (ولا ينبغي لمحدث أن يتعمق بالقواعد التي أحكمها أصحابه ، وليست مما نص عليه الشارع ، فيرد بها حديثاً أو قياساً صحيحاً ...) .

أما من تكلم في الأصول من الأحناف والمالكية ، فإن كثيراً منهم لم ينظروا إلى شروطهم في الحديث نظرة موضوعية مجردة ، بل نظروا إليها نظرة ذاتية مقيدة بمذاهب أئمتهم واتجاهاتهم ، بمعنى أن أئمتهم كانت لهم آراء

لم يفصحوا في كثير منها عن مستندهم فيها ، فجاء هؤلاء وألبسوها أصولاً تناسبها ، فكان فيها من التناقض ما أتاح لخصومهم أن يشهروا بهم ، ويشنعوا عليهم ، لأنهم في الحقيقة لم يقرؤا أصولاً تخضع لها الفروع ، بل أخضعوا الأصول لما أتر عن أمتهم من الفروع ، ناسين أن الأئمة كانوا مجتهدين ، والذاتية في المجتهد أمر لا مفر منه ، — على الرغم من الأصول العامة التي لا يحق له أن يتعداها ، إلا أنها تمنحه حرية الحركة في إطارها — فما لم يعلن المجتهد بنفسه عن خطئه في قبول الحديث فإن وضع منهج له من خلال تصرفه يكون أمراً ظنياً يدخله الكثير من الاحتمالات ، لأن سلوك اثنين لطريق واحد ، ليس دليلاً على وحدة الدوافع ولا وحدة الأهداف ، وكذلك اتفاقهما على صحة الحديث لا يستلزم اتفاقهما في أسباب الصحة ولا في وجوب العمل به . ولهذا كان لزماً على من يتكلم في أسس نقد الحديث أن يتصل به اتصالاً مباشراً مجرداً عن النتائج التي تسبق مقدماتها ، والأحكام التي يبحث لها عن مسوغات .

الفصل الرابع

نتائج الاتجاه إلى الآثار

أسفر هذا الاتجاه عن نتائج ، نسجل أهمها فيما يأتي :

(أ) التوقف فيما لا أثر فيه ،

رأينا فيما سبق أن غير المحدثين شاركوا المحدثين في الأخذ بالآثار ، ولكن اتجاه المحدثين إلى الآثار كان يعني قصر الحججة عليها ، وعدم اعتبار الرأى ، ولهد توسعوا في الأخذ بها .

وهذا الاتجاه يقتضى التوقف فى المسائل التى لا أثر فيها ، والإحالة إلى من جرؤ على الفتيا من معاصريهم أو عن سبقهم .

ولهذا كثر فى إجاباتهم (لا أدرى ، أو لا أعلم) ، يتواصون بها وينقلونها عن السلف : فعن أبى الدرداء قال : (قول الرجل فيما لا يعلم لا أعلم نصف العلم) ، ^(١) وعن ابن عباس : (إذا أخطأ العالم لا أدرى — أصيبت مقاتله) ^(٢) ، وسئل ابن عمر عن شيء فقال : لا أدرى ، فلما ولى الرجل قال : نعم قال عبد الله بن عمر سئل عما لا يعلم ، فقال : لا أعلم لى به ^(٣) .

وسئل الشعبي عن مسألة فقال : هى زباء هلباء ذات وبر ، لا أحسنها ، ولو ألقيت على بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأعضلت به ، وإنما نحن فى العنوق ولسنا فى النوق . فقال له أصحابه : قد استحيينا لك بما رأينا منك . فقال : لكن الملائكة المقربين لم تستح حين قالت

(٢٠١) جامع بيان للعالم ٥٤/٢

(٣) جامع بيان للعالم ٥٢/٢ ؛ وانظر الفصة بالتفصيل فى اعلام الموقعين ٢٩١/٢ .

« لا علم لنا إلا ما علمتنا » (١)

وسئل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء فقال : لم أسمع في هذا بشيء .
فقال السائل : إني أرى برأيتك . فقال له سالم : لعلي أخبرك برأى ، ثم
تذهب ترى رأيا آخر غيره (٢) .

وكان ابن سيرين إذا سئل عن شيء قال : ليس عندي فيه إلا رأى أنهم .
فيقال له : قل فيه برأيتك . فيقول : لو أعلم أن رأيت يثبت لقلت فيه ،
ولكني أخاف أن أرى اليوم رأيا ، وأرى غدا غيره ، فاحتاج أن أتبع
الناس في دورهم . (٣)

وهذا الموقف نفسه يروى عن ابن شهاب الزهري ، فقد سئل عن شيء
فقال : ما سمعت فيه شيئا ، وما نزل بنا ، فقال السائل : إنه قد نزل لبعض
إخوانك . قال : ما سمعت فيه بشيء وما نزل بنا ، وما أنا بقائل فيه شيئا (٤)

هذا التوقف في المسائل التي لا أثر فيها ، حتى وإن كانت هذه المسائل
تعاينها الناس ويبتلون به - قد ورثه المحدثون عن السلف ، فساروا على
منوالهم ، لا يفتنون إلا عن علم ، ويتحرجون من الإفتاء بالرأى . والعلم في
عرفهم هو العلم بالأثار (٥) .

(١) جامع بيان العلم ٥١/٢ يقال للداهية الصعبة : زباء ذات وبر : والزبب : كثرة
الشعر ، يعنى أنها جمعت بين الشعر والوبر . والعنوق - بضمين - : جمع عناق -
بالفتح - هي الأنثى من المزد وهو مثل يضرب في الضيق بعد السمة (هامش المصدر نفسه)

(٢ و ٣) جامع بيان العلم ٣٢/٢

(٤) جامع بيان العلم ١٦٥/٢

(٥) بدليل أن عطاء سئل عن المستحاضة ، فقال تصلى وتصوم ، فقيل له : أيحل لزوجها
أن يصيبها ؟ قال : نعم . قيل له : أرى أم علم ؟ قال : بل سمعنا أنها إذا صامت وصلت حل
لزوجها أن يصيبها .

وسأل ابن جريج عطاء عن مسألة في الحج ، فأجاب فقال ابن جريج : أرى أم علم ؟
قال : بل علم (انظر جامع بيان العلم ٣٠/٢ - ٣١) .

هذا أحمد بن حنبل - وهو الذي هيأت له الظروف أن يقصد للفتوى -
- يروى عنه الكثير من قول لا أدري . قال أبو داود في مسأله : ما
أحصى ما سمعت أحمد سنل عن كثير مما فيه الاختلاف في العلم فيقول : لا
أدري . قال : وسمعتة يقول : ما رأيت مثل ابن عيينة في الفتوى أحسن فتيا
منه ، كان أهون عليه أن يقول لا أدري .

وقال عبد الله بن أحمد : كنت أسمع أبي كثير يسأل عن المسائل فيقول :
لا أدري ، ويقف إذا كانت مسألة فيها اختلاف . وكثيراً ما كان يقول :
سل غيري فإن قيل له : من نسأل ؟ قال سلوا العلماء ، ولا يكاد يسمى
رجلاً بعينه . وقال لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك
فيها إمام . (١)

وقال أبو بكر الأثرم (أحمد بن محمد بن هانئ) : سمعت أبا عبد الله -
يعنى أحمد بن حنبل - وقد عاوده السائل في عشرة دنائير ومائة درهم ،
فقال أبو عبد الله : أستعفى منها وأخبرك أن فيها اختلافاً وأن من الناس
من قال : يزكى كل نوع على حدة ، ومنهم من يرى أن يجمع بينهما ، وتلح
على تقول : فما تقول أنت فيها ؟ وما عسى أن أقول فيها ؟ أنا استعفى
منها ، كل قد اجتهد . فقال له رجل : ولا بد أن نعرف مذهبك في هذه
المسألة لحاجتنا إليها . فغضب وقال : أى شيء بدأ إذا هاب الرجل شيئاً ،
أيحتمل على أن يقول فيه ؟ ثم قال : وإن قلت فأنما هو رأى ، وإنما العلم ما جاء
من فرق ، ولعلنا أن نقول القول ثم نرى بعده غيره (٢) .

وقد ترجم البخارى بعض أبوابه بقوله : (باب ما كان النبي صلى الله
عليه وسلم يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول : لا أدري ، ، أو لم

(١) أعلام الموقعين ١/٣٦ .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/٣١٠

يجب حتى ينزل عليه الوحي ، ولم يقل برأى ولا قياس لقوله تعالى : « بما أراك الله ، وقال ابن مسعود : سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الروح فسكت حتى نزلت (١) »

وقول الإنسان (لا أعلم) فيما لا يعلمه قول جميل يدل على ورع وشجاعة في مواجهة الغرور وغيره من أهواء النفس الانسانية .

ولكن الإكثار من هذا القول ، وبخاصة فيما يمكن أن يعلم ، وفيما تتطلبه احتياجات الناس - يجعل الاتجاه إليه قاصرا عن الوفاء بهذه الاحتياجات ، فينصرف الناس عن المحدثين ، ويحلمهم على أن يولوا وجوههم شطر من يستطيعون الإجابة عن أسئلتهم ، وتلبية مطالبهم ومن يتأزون بسرعة الفصل فيما نزل وفيما يستجد من النوازل ، ولعل هذا الموقف من المحدثين كان من أسباب انصراف الناس عن فقهم ، ولولا ظهور محنة ابن حنبل وما هيأته له من مكانة ما قصد للفتوى هذا القصد ، وما اهتم أحد بجمع فقهم ونشره هذا الاهتمام .

ولقد أكثر المحدثون من قول لا أدري ، وتناقفوا أن قولها نصف العلم ، حتى نقل عن أبي حنيفة أنه شنع عليهم بذلك ، كما شنعوا عليه بكثرة المسائل ، فقال : يكفي المرء أن يقول « لا أدري » مرتين ، حتى يستكمل العلم (٢) .

(ب) كراهية الفقه التقديرى :

وإذا كان موقف المحدثين فيما لا أثر فيه هو التوقف والتحرج - فإننا لا نتوقع منهم أن يرحبوا بالمسائل الافتراضية ، التي يتغنى منها استنباط أحكام لأحداث لم تقع بعد ، ولكن يفترض حدوثها .

(١) البغاري ٤/٢٦٣ ، وفتح الباري ١٣/٢٤٧

(٢) ضعي الاسلام ٢/١٨٨

بل إنهم قد وجهوا كثيراً من النقد إلى هذا الفقه التقديري ، مستدلين في إثبات كراهيته بآيات وأحاديث ، وأقوال للصحابه والتابعين^(١) .

وقد عنون البخارى باباً بقوله : (باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه ، وقوله تعالى : لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم)^(٢) .

(ج) كراهية أفراد الفقه بالتدوين :

وهذه أيضاً من نتائج اتجاه المحدثين إلى الآثار وحصرهم الحجة فيها ، فالآثار هي الأصل ، أما الآراء فليس فيها من الأصالة ما يتيح لها الدوام ، والاستمرار ، فإن لم يكن بد من ذكر الرأي فليذكر متصلاً بالنصوص والآثار ، حتى لا يطغى الرأي على النصوص أو يتخذ أصلاً دونها ، وحتى يكون عند الناظر فيه فرصة الموازنة بين النصوص وما استنبط منها .

ولهذا لم نعتز على كتاب فقهي مستقل لأحد من المحدثين^(٣) ، تجمع فيه المسائل على حسب ما تدرج فيه من أبواب ، بل نقل عنهم كراهية ذلك ، فكان أحمد بن حنبل لا يستجيز التدوين بالنسبة للآراء الفقهية ، ويرى أن من البدع تدوين آراء الناس ، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه ، أو فتاوى غيره ، وينهى المحدثين عن أن يكتبوا كتب الشافعي وأبي ثور وكتب أهل الرأي^(٤) .

(١) انظر ما سبق في ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) انظر . البخارى بحاشية السندی ٤ / ٢٥٨ — ٢٦٠ .

(٣) أثر عن بعض المحدثين كتب في بعض فروع الفقه ولكن هذه الكتب عبارة عن رسائل لا تخرج في حقيقتها عن كونها كتب آثار في موضوعات خاصة ومن ذلك كتابنا البخارى : قرعة العيين برفع اليدين في الصلاة ، وخير الكلام في القراءة خلف الأمام ، وكذلك رسالة ابن حنبل في الصلاة .

(٤) انظر ابن حنبل ، لأبي زهرة ص ٣٩ ، وفتح الباري ١٣ / ١٢ ، يث نقل ابن حجر عن ابن حنبل كراهية تدوين الآراء الفقهية .

وكرهية تدوين الآراء الفقهية يستمد اعتباره من صليح السلف ، إذ يروى أن قوما سألو زيد بن ثابت عن أشياء ، فلما أجابهم عنها كتبوها من غير علمه ، ثم أخبروه فقال : لعل كل شيء حدثكم به خطأ ، إنما اجتهدت لكم رأيي .

وقيل لجابر بن زيد : إنهم يكتبون ما يسمعون منك . قال : إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبون رأيا أراجع عنه غداً .

وجاء رجل إلى سعيد بن المسيب ، فسأله عن شيء فأملأه عليه ، ثم سأله عن رأيه فأجابته ، فكتب الرجل . فقال رجل من جلساء سعيد : أكتب يا أبا محمد رأيك ؟ فقال سعيد للرجل : ناولنيها ، فتأوله الصحيفة بخرقها^(١) .

(د) كراهية القياس :

وإذا كان المحدثون يتوقفون فيما لا أثر فيه ، لاتهمهم الرأي ، فمن الطبيعي أن يرغبوا عن القياس ، إذ هو أبرز سمات الرأي وأقوى دعائمه . ولذلك لم يأل المحدثون جهداً في أن يجمعوا الآثار الزامة للرأي والقياس ، والمجذرة من استعماله .

وقد ذكر البخاري رأيه في القياس في عدة تراجم ، فذكر منها : (باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس ، ولا تقف - لا تقل - ما ليس لك به علم)^(٢) ، ومنها : (باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل مما ينزل عليه الوحي ، فيقول : لا أدري ، أو لم يجب ، حتى ينزل

(١) انظر هذه الآثار في جامع بيان العلم ١٤٣/٢ - ١٤٥ .

(٢) البخاري بحاشية الهندى ٢٦٢/٤

عليه الوحي ، ولم يقل برأى ولا قياس ...) (١) ومثها : (باب تعليم النبي صلى الله عليه وسلم أمته من الرجال والنساء ، مما علمه الله ، ليس برأى ولا تمثيل) (٢) .

ويرد البخارى على من يستدلون بالآيات والأحاديث في إثبات القياس ، مبيناً أن هذه الأدلة لا حجية فيها ، فيقول : (باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين ، قد بين الله حكمها ليفهم السائل) ، وقد قال السندي في تعليقه على هذه الترجمة : (والمطلوب تشبيه المجهول على المخاطب بالمعلوم عنده ، مع أن كلا منهما معلوم عند المتكلم بدون هذا التشبيه ، وإنما يشبه لتفهم السائل المخاطب والتوضيح عنده لا لإثبات الحكم كما يقول به أهل القياس ، فهذا جواب عن أدلة مثبتى القياس ، بأن ما جاء من القياس ، كان للإيضاح والتفهم ، بعد أن كان الحكم ثابتاً في كل من الأصلين ، ولم يكن لإثبات الحكم) .

وقد روى البخارى في هذا الباب حديثين : أحدهما حديث الأعرابي الذي أنكر أن تلد امرأته غلاماً أسود ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : دهل لك من إبل ، ؟ قال : نعم . قال : د فما ألوانها ، ؟ قال : حم . قال : د هل فيها من أوردق ، ؟ قال : إن فيها لوزناً . قال : د فأتى ترى ذلك بجاءها ، ؟ قال : يا رسول الله ، عرق نزعها ، قال : د ولعل هذا عرق نزعها ، .

وثانيهما : حديث المرأة التي قالت للنبي صلى الله عليه وسلم : د إن أمى نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج ، أفأحج عنها ، ؟ قال : د نعم حجى عنها ، أ رأيت لو كان على أمك دين أ كنت قاضيته ، ؟ قالت : نعم ، فقال :

« فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفاء » (١).

وكذلك عقد ابن ماجه باباً خاصاً للقياس ، ترجمه بقوله :
(باب اجتناب الرأى والقياس) (٢) ، روى فيه أربعة أحاديث ، بعضها
ضعيف الإسناد ، ومخالف للمشهور ، كحديثه عن معاذ بن جبل قال :
(لما بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال : لا تقضين ولا تفصلن
إلا بما تعلم ، وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه ، أو تسكتب إلى فيه) .
فإن هذا الحديث فضلاً عن ضعف إسناده مخالف للمشهور عن معاذ ، عندما
سأله الرسول : كيف تقضى إن عرض لك قضاء ، فأجابته بأنه يقضى بما في
كتاب الله ، فإن لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يجد
يجتهد برأيه . وقد أقره النبي على ذلك .

وقد كان أحمد بن حنبل يمحصر القياس في نطاق ضيق ، لا يلبجأ إليه
إلا بعد اليأس من العثور على أثر ولو ضعيف . وقد نقل عنه أنه سأل
الشافعي عن القياس ، فقال : إنما يصار إليه عند الضرورة (٣) . كما نقل عنه
إنكاره على من يزدون الأحاديث لمخالفتها القياس ، ويقول : إنما القياس
أن تقيس على أصل ، فأما أن تجيء إلى الأصل فتهدمه ، فعلى أى شيء
تقيس (٤) ؟ !

(هـ) تأليف الجوامع والسنن :

وهذا التأليف يعتبر نتيجة بديهية للاتجاه إلى الآثار . والدوافع التي
حملت المحدثين على التأليف يمكن رجوعها إلى أمرين أساسيين :

(١) البخارى بحاشية السندى ٧٦٤/٤ وقد روى للنسائى في سننه (٨/٢٢٧ -
٢٣٠ الحديث الثانى بطرق وألفاظ مختلفة ، تحت عنوان (الحكم بالتمثيل والتبديل) .

(٢) سنن ابن ماجه بحاشية السندى ١/١ .

(٣) أعلام لوقعيين ١/٣٠ .

(٤) أعلام لوقعيين ٢/٣٩٥ - ٣٩٦ .

أولها : حفظ هذه الآثار وصيانتها وجمعها في دواوين خاصة ، ليسهل تناولها لمن يريد الرجوع إليها .

ثانيهما : التعبير بها عن آرائهم في مسائل العقيدة والفقہ وتضمينها الرد على مخالفينهم من الفقهاء والمثكلمين . وتعتبر الجوامع والسنن - من هذه الناحية - البديل عن التأليف المستقل للأراء الفقهية والكلامية (١)

غير أن المحدثين سلكوا في تصنيفهم لكتبتهم مناهج مختلفة ، يمكن وصفها والموازنة بينهم على أساس من النقاط الآتية :

١ - الشروط ٢ - المقدمات ٣ - ترتيب الأبواب ٤ - ذكر آرائهم الفقهية وآراء غيرهم ٥ - مختلف الحديث .

أولاً : الشروط

قد اختلف المحدثون في الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يروى عنه وعلى أساسها تفاوتت هذه الكتب في الصحة ، فكان أعلاها صحيحى البخارى ومسلم ، ثم يأتي بعدها باقى السنن في درجات متقاربة (٢) . والذي بهما هنا هو تأثير هذه الشروط على الآراء الفقهية للمحدثين ، حيث نتج عن تفاوتهم في الشروط اختلافهم في بعض الأحكام الفقهية ، فأثبت

(١) ذكر الدهلوى أن أول ما صنف أهل الحديث في علم الحديث ، جملوله مدوناً في أربعة فنون : ١ (فن لسنه أى الفقه ، مثل موطأ مالك وجامع سفيان ٢٠) فن التفسير ، مثل كتاب ابن جريج (٣) فن للسيرة مثل كتاب محمد بن إسحاق (٤) فن الزهد والرفاق مثل كتاب ابن المبارك وقد جمع البخارى هذه الفنون في كتابه (أنظر شرح تراجم البخارى ص ٢٠) والواقع أن الكتب الستة قد اشتملت على هذه الأبواب . . . وإن كانت سنن النسائي أكثرها مجرداً للأحكام الفقهية ، فليس صحيحاً ما ذهب إليه الاستاذ على عبدالرزاق في كتابه (نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامى ص ٩٤٧) من أن السنن ترك فيها الأحاديث التاريخية والحلقية والاعتقادية وأن عنايتها بأحاديث الأحكام فقط هي ما يعبرها عن الصحاح .

(٢) رتب الدهلوى كتب الحديث حسب الصحة والشهرة ، كما رتبها ابن حزم ترتيباً مغايراً للدهلوى (انظر أبو جعفر الطحاوى ٣١٧ وما بعدها) .

بعضهم أحكاما بأحاديث صحت لديهم ، ولم يأخذ بهذه الأحكام آخرون منهم ، لعدم تسليمهم بصحة الأحاديث التي قررتها .

وكمثال على ذلك الوضوء من أكل لحوم الإبل : أثبتته معظم أصحاب الحديث وذهبوا إليه ، ولم يذكره البخارى ، ولم ير أن أكل مامسته النار ينقض الوضوء ، أعم من أن يكون لحم أبل أو غيره (١) .

ثانيا : المقدمات :

ويعنى بها تصدير الكتاب بمقدمة للمؤلف يذكر فيها الهدف من تأليفه ، ويشرح فيها منهجه وشروطه ولم يهتم المحدثون - باستثناء الإمام مسلم - بذكر هذه المقدمات .

أما مسلم فقد افتتح صحيحه بمقدمة ، بين فيها الغرض من تأليفه ، ونص فيها على شرطه ، ثم ناقش من اشترط شروطا مستحدثة لم تؤثر عن السلف .

أما دافعه إلى التأليف فكان استجابة منه لمن سأله أن يجمع الأحاديث الصحاح في مكان واحد بلا تكرار ، ليسهل تناولها : (أما بعد ، فانك - يرحمك الله بتوفيق خالقك - ذكرت أنك هممت بالفحص عن تعرف جملة الأخبار المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنن الدين وأحكامه ، وما كان منها في الشواب والعقاب ، والترغيب والترهيب ، وغير ذلك من صنوف الأشياء ، بالأسانيد التي نقلت وتداولها أهل العلم فيما بينهم ، فأردت - أرشدك الله - أن توقف على جملتها مؤلفة محصاة ، وسألتني أن أخصمها لك في التأليف ، بلا تكرار يكثُر ، فإن ذلك - زعمت بما يشغلك عما له قصدت من التفهم فيها والاستنباط منها) .

(١) ذكر حديث الوضوء من لحوم الإبل كل من مسلم (صحيح مسلم ١/١٨٧ - ١٨٩) لطباعة

العامة سنة ١٩٥٩ ، والترمذى ١/١١٢ - ١١٣ وذكر أن أحمد وإسحاق قالاه . وأبنا داود ٨٥/١٠٢٢١ . وابن ماجه ٩٢٢١ .

ثم يذكر أن الذي نشطه على الاستجابة والتأليف هو مارآه من سوء صنيع قوم في روايتهم للضعيف والمنكر ونشره بين العامة ، الذين يتقبلون كل ما يلقى إليهم دون أن يكون عندهم القدرة على تمييز الغث من السمين : (فلو لا الذي رأينا من سوء صنيع كثير ممن نصب نفسه محدثاً ، فيما يلزمهم من طرح الأحاديث الضعيفة والروايات المنكرة ، وتركهم الاقتصار على الأحاديث الصحيحة المشهورة ، مما نقله الثقات المعروفون بالصدق والأمانة بعد معرفتهم وإقرارهم بالسنتهم أن كثيراً مما يقذفون به إلى الأغبياء من الناس مستنكر ومنقول عن قوم غير مرضيين . . . - لما سهل علينا الانتصاب لما سألت من التمييز والتحصيل ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة ، وقذفهم بها إلى العامة الذين لا يعرفون عيوبها - خف على قلوبنا إجابتك لما سألت)

ثم ذكر شرطه في كتابه ، فقسم الأحاديث تبعاً لرواياتها إلى ثلاثة أقسام (١) مارواه أهل الاستقامة والأتقان ، (٢) مارواه من دون الأولين في الحفظ والأتقان ، وإن كان يشملهم اسم الستر والصدق وتعاطى العلم ، (٣) مارواه المتهمون بالكذب عند أهل الحديث أو عند أكثرهم ، ومارواه من يغلب على حديثه المنكر والغلط .

ثم ذكر أنه يأخذ القسم الأول ، فإذا فرغ منه أخذ القسم الثاني ، أما القسم الثالث ، فلا يخرج عليه ، بل ساق الأدلة الكثيرة على عدم جواز الرواية عنهم ، وعلى وجوب التعريف بضعفهم وإشهار هذا الضعف (إذ الأخبار في أمر الدين إنما تأتي بتحليل أو تحريم ، أو أمر أو نهى أو ترغيب أو ترهيب ، فإذا كان الراوي لها ليس بمعدن للصدق والأمانة ، ثم أقدم على الرواية عنه من قد عرفه ، ولم يبين ما فيه لغيره ممن لم يعرفه -- كان آثماً بفعله ذلك ، غاشياً لعوام المسلمين) .

ثم يبين أن من يروى الأخبار الضعيفة بعد معرفة ضعفها ، إنما حملة على ذلك حرصه على أن يقال عنه ما أكثر ما جمع فلان (ومن ذهب في العلم هذا المذهب ، وسلك هذا الطريق ، فلا نصيب له فيه ، وكان بأن يسمى جاهلا أولى من أن يلسب إلى علم)

وفي نهاية مقدمته يهاجم هجومًا شديدًا ما اشترطه بعض العلماء - ومنهم البخارى - من عدم قبول حديث المتعاصرين إذا لم يصرح بالسماع ، ما لم يثبت لقاؤهما والسماع منه ولو مرة ، وبين أن هذا الشرط شرط مستحدث لا دليل عليه ، ثم ساق أدلته في إبطاله .

ولم ينس مسلم أن ينص على التزامه بعدم التكرار ، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن تكرار حديث ، لما فيه من زيادة معنى ، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعله تكون هناك ، (فلا بد من إعادة الحديث الذى وصفنا فيه ما وصفنا من الزيادة ، أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن ، ولكن تفصيله ربما عسر من جملة ، فأعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم . فأما ما وجدنا بدا من إعادته بجملة من غير حاجة منا إليه فلا تتولى فعله إن شاء الله) .

وعلى الرغم من أن الإمام مسلما هو الذى تفرد من بين المحدثين بوضع مقدمة لكتابة ، يشرح فيها منهجه - فإنه لم يكن الوحيد الذى أعلن عن منهجه .

فقد شرح الترمذى أيضا خطته ، وبين مراجعته ، وذكر شروطه - ولكنه اختار الخاتمة ليودع فيها ما أرادته من ذلك .

وفي هذه الخاتمة ذكر الترمذى رأيه - على جهة الإجمال - فى الأحاديث التى ضمنها كتابه ، فقال : (جميع ما فى هذا الكتاب من الحديث فهو معمرل به ، وقد أخذ به بعض أهل العلم ، ما خلا حديثين : حديث ابن عباس

وأن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة ، والمغرب والعشاء ، من غير خوف ولا سفر ، ، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : وإذا شرب الخمر فاجلدوه ، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه ، وقد بينا عدة الحديثين جميعاً في الكتابين (١) .

ثم بين مراجعه في آراء الفقهاء التي ذكرها في كتابه ، فروى أسانيداً فيها إلى سفیان الثوري ، ومالك بن أنس ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه .

أما مراجعه في نقد الحديث وعلمه والرجال والتاريخ (فهو ما استخرجته من كتب التاريخ ، وأكثر ذلك ما ناظرت به محمد بن إسماعيل ، ومنه ما ناظرت به عبد الله بن عبد الرحمن ، وأبا زرعة ، وأكثر ذلك عن محمد ، وأقل شيء فيه عن عبد الله وأبي زرعة . ولم أر أحداً بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كثير أحد ، أعلم من محمد بن إسماعيل) . ويتضح من هذه الفقرة إعجاب الترمذي بالبخاري ، وتأثره به ، واستفادته منه ، وهو ما يؤكد الاطلاع على كتابه .

ثم شرح الدافع فيما التزمه من ذكر الآراء الفقهية ، وذكر علل الحديث فقال : (وإنما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء ، وعلل الحديث ، لأننا سئلتنا عن هذا فلم تفعله زماناً ، ثم فعلناه لما رجونا فيه من منفعة الناس) .

ثم رد على من يعيرون أهل الحديث بالكلام في الرجال ، مبيناً أن هذا ليس من قبيل الغيبة ، ولكنه من قبيل الحيطة والثبت في أمر الدين .

ثم ذكر أقسام الرجال ، ومن يؤخذ عنه ، ومن يترك : فالتهم بالكذب

أو المغفل الذي يكثر الخطأ في حديثه ، (فالذي اختاره أكثر أهل الحديث من الأئمة ألا يشتغل بالرواية عنه) ، ولا يحتاج بحديثه الذي انفرد به .

أما المختلف فهم الذين وَثَّقهم بعض النقاد نظراً إلى صدقهم ، وضعفهم آخرون نظراً إلى حفظهم (فإذا انفرد أحد هؤلاء بحديث ولم يتابع عليه ، لم يحتاج به) .

وقد رأى الترمذى أن الرواية بالمعنى جائزة لمن يستطيعها ، وأن أهل العلم متفاضلون بالحفظ والإتقان والتثبت عند السماع .

ثم ذكر رأيه في بعض كيفيات التحمل ، ومال إلى رأى من يسوى بين (حدثنا) و (أخبرنا) سواء قرأ الشيخ أو قرىء عليه ، كما ذهب إلى صحة (الإجازة) ونقل عن يحيى بن سعيد عدم الجواز .

وبعد أن ذكر طرفاً من اختلاف العلماء في التوثيق والتضعيف — يأتي إلى نهاية خاتمته ، حيث يشرح بعض المصطلحات التي استعملها في كتابه ، والتي قد تختلف فيها الأنظار ، لجديتها ، أو لتعدد مفهوميها ، مثل حديث حسن ، وحديث غريب . (وما ذكرنا في هذا الكتاب « حديث حسن ، فإنما أردنا به حسن إسناده عندنا : كل حديث يروى ، لا يكون في إسناده متهم بالكذب ، ولا يكون الحديث شاذاً ، ويروى من غير وجه نحو ذلك فهو عندنا حديث حسن) .

أما الغريب فهو أنواع وبينها بقوله : (وما ذكرنا في هذا الكتاب « حديث غريب ، فإن أهل الحديث يستغربون الحديث لمعان :

رب حديث يكون غريباً لا يروى إلا من وجه واحد ، مثل ...

ورب حديث إنما يستغرب لزيادة تكون في الحديث ، وإنما تصح إذا كانت الزيادة من يعتمد على حفظه ، مثل ...

ورب حديث يزوى من أوجه كثيرة ، وإنما يستغرب لحال الإسناد ، مثل (...)^(١) .

أما أبو داود فإن رسالته إلى أهل مكة قد وضحت منهجه وشروطه ، على الرغم من أنه لم يذكر مقدمة ولا خاتمة لكتابه .

وفي هذه الرسالة يقول : (إنكم سألتوني أن أذكر لكم الأحاديث التي في كتاب السنن ، أمي أصح ما عرفت في الباب ، فاعلموا أنه كاه كذلك ، إلا أن يكون قد روى من وجهين : أحدهما أقوم إسناداً ، والآخر أقوم في الحفظ ، فربما كتبت ذلك ، ولا أرى في كتابي من هذا عشرة أحاديث ...

وأما المراسيل فقد كان يحتاج بها العلماء فيما مضى ، مثل سفيان الثوري ومالك والأوزاعي ، حتى جاء الشافعي فتكلم فيها ، وتابعه على ذلك أحمد ابن حنبل وغيره ، فإذا لم يكن مسند غير المراسيل ، فالمرسل يحتاج به ، وليس هو مثل المتصل في القوة .

وليس في كتاب السنن الذي صنفته عن رجل متروك الحديث شيء ، وإذا كان فيه حديث منكر بينت أنه منكر ، وليس على نحوه في الباب غيره ، وما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته ومنه ما لا يصح سنده ، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح ، وبعضها أصح من بعض (...)^(٢) .
ونقل الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد ، في مقدمة تحقيقه لسنن

(١) انظر هذه الخاتمة في آخر كتاب الترمذي ٣٠١/١٣ - ٣٣٩ بشرح ابن العربي ،

مطبعة الصاوي سنة ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٤ م .

(٢) انظر هذه الرسالة ، في توجيه النظر ص ١٥٢ ، وشروط الأئمة الخمسة ، للحازمي ص ٥٣ ، وقول أبي داود أنه لم يرو في كتابه عن متروك الحديث ، أي متروك الحديث عنده ، أو متروك متفق على تركه وإلا فإنه قد خرج لمن قيل نيه لأنه متروك ، ولن قيل فيه لأنه متهم بالكذب (وانظر شروط الحازمي ص ٥٤) .

أبي داود عن أبي بكر محمد، عبد العزيز قال : (سمعت أبا داود بن الأشعث بالبصرة ، وسئل عن رسالته التي كتبها إلى أهل مكة وغيرها جواباً لهم ، فأملى علينا : سلام عليكم ، فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو ، وأسأله أن يصلي على محمد عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم ، أما بعد - عافانا الله وإياكم - فهذه الأربعة الآلاف والثمانمائة الحديث كلها في الأحكام ، فإما أحاديث كثيرة من الزهد والفضائل وغيرها من غير هذا ؛ فلم أخرجها ، والسلام عليكم) .

، وعلى الرغم من قوله إن الأحاديث التي تضمنها كتابه خاص بالأحكام - فإنه ضمنه أبواباً كثيرة في العقائد في (كتاب السنة) الذي رد فيه على المرجئة والجهمية والخوارج (٤ / ٢٧٦ - ٣٣٨) ، وكذلك كتاب الفتن والملاحم ، ذكر فيه أمارات الساعة ، بالإضافة إلى كتاب الأدب .
أما باقي كتب الصحاح والسنن ، فليس لها مثل هذا البيان للمنهج الذي ستلزمه .

ثالثاً : الترتيب :

سلك المحرثون طرقاً مختلفة في ترتيب كتبهم . ولا شك أن كلا منهم كان في ذهنه عند التأليف سبب مناسب صدر عنه في ترتيب كتابه ، وداع مقنع في تقديم ما قدم وتأخير ما أخر . وحيث لم يعلن واحد منهم عن سر ترتيبه ، فإن أية محاولة لاستكشاف هذا السر ، أو استنباط السبب المستكن خلف هذا الترتيب - سيكون اجتهاداً مشمراً نتيجة ظنية ، تحتمل الصواب والخطأ .

ويمكن تقسيم المحرثين إلى مجموعتين رئيسيتين ، بالنسبة لما بدأوا به كتبهم من موضوعات :

المجموعة الأولى : ويمثلها النسائي ، والترمذي ، وأبو داود ، وابن

أبي شيبه . وقد اتجهت هذه المجموعة إلى ذكر أحكام العبادات مباشرة ،
فبدأت بالطهارة ، ثم الصلاة ، ثم غيرها من العبادات ، على خلاف بينهم في
ترتيب العبادات بعد الصلاة .

وقد يقال في سبب هذا البدء عند هذه المجموعة إن أول ما يطالب به
الإنسان المسلم هو الصلاة ، وهي لا تقبل إلا بشرط الطهارة .

أما المجموعة الثانية : وتتكون من البخارى ، ومسلم ، وابن ماجه ،
والدارى . فقد اشتركت في أنها قدمت على أبواب الطهارة والعبادات أبواباً
أخرى ، ثم اختلفت في موضوعات هذه الأبواب المقدمة على العبادات :

فالبخارى بدأ كتابه بباب بدء الوحي ، ثم الإيمان ، ثم العلم . وقد يكون
ملحظ البخارى في ذلك أن أول ما يطالب به الإنسان هو الإيمان ، وعن
الإيمان تصدر بقية الأعمال ، والإيمان أمر نفسى مستكن في القلب ، لا يكفى
في إثباته إعلانه باللسان ، فيجب أن يتوفر فيه عنصر الإخلاص ، لهذا بدأ
البخارى كتابه بحديث : إنما الأعمال بالنيات ، وأول شيء يجب الإيمان به
هو الوحي ، لأن جميع متطلبات الإيمان بما سيذكره في صحيحه متوقف على
كون محمد صلى الله عليه وسلم نبياً موحى إليه ، فإذا استقر ذلك ، وجب
على الإنسان أن يتعلم الشرائع ، حتى يكون متمثلاً لربه ، متصفاً بالإيمان ،
وأول ما يجب أن يتعلمه حينئذ هو الطهارة ثم الصلاة ، ثم تأتي بعد ذلك
بقية الأحكام والفضائل .

وقد يكون بدؤه بالوحي إشارة منه إلى أن الحديث النبوى الذى هو
موضوع كتابه من قبيل الوحي ، فله من الطاعة والامتثال بالقرآن ، حيث
أن مصدرهما واحد ، وهو الله سبحانه وتعالى (١) .

(١) لسراج الدين عمر البلقينى (ت ٨٠٥) . كتاب بهام : مناسبات تراجم أبواب البخارى
مخطوط ، بدار الكتب المصرية تحت رقم (٥٩٠ حديث تمورية) . ومن قوله فيه في ص =

وكذلك قدم مسلم أبواب الإيمان وأركان الإسلام ، وبعض العقائد ،
كأحاديث الرؤية والشفاعة ، قبل أن يأتي بأبواب الطهارة والعبادات .
أما ابن ماجة والدارمي ، فمنهجهما متشابه ، من حيث أنهما قدما على
العبادات أبواباً في اتباع السنة ، وهي أشبه ما تكون بمقدمة تشرح سبب
التأليف في الحديث ، وتبين فضل الاشتغال به ، وترد على أعداء أهل السنة
والمحدثين ، من المعتزلة وغيرهم .

فقد بدأ ابن ماجة كتابه بأبواب في اتباع سنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، وتعظيم حديثه ، والتغليظ على من عارضه ، وعلى من تعمد
الكذب فيه ، ثم اتباع سنة الخلفاء الراشدين . واجتتاب البدع والجدل .
والرأى والقياس . ثم الإيمان والقدر . وفضائل الصحابة . وذكر الخوارج
والجهمية والرد عليهم . بذكره طرفاً من أحاديث الصفات ورؤية الله في
الآخرة . ثم ذكر أبواباً في العلم . بدأها بفضل تعلم القرآن . وعقب ذلك
شرح في ذكر الطهارة والعبادات .

وقد صنع الدارمي قريباً من ذلك ، وهو في الموضوعات التي سبقت
أبواب العبادات . يروي الحديث وغيره من أقوال الصحابة والتابعين
وتابعيهم . بل يروي بعض ما في كتب النصارى وغيرهم : كقوله : (أخبرنا
سعيد بن عامر وعن هشام صاحب الاستواء قال : قرأت في كتاب - بلغني
أنه من كلام عيسى : تعملون للدنيا وأتم ترزقون فيها بغير عمل) (١) .

وكما روى بسنده (عن شهر بن حوشب قال : بلغني أن لقمان الحكيم
كان يقول لابنه : يا بني ، لا تعلم العلم لتباهي به العلماء ، أو لتماري به
السفهاء ...) (٢) .

== ١٥ (ولما تمت المعاملات الثلاث : وهي معاملة الخالق ، ومعاملة الخلق ومعاملة الخالق
لإعلاء كلمته ، وفيه نوع من الاكتساب - وهي الجهاد وما ذكر فيه ... وكان هذا
كله من الوحي المتبرمج عليه (باب كيف كان بدء الوحي) ، وكان للخلق مبدأ كما كان للوحي
مبدأ فترجم بعد هذا كله (كتاب بدء الخلق ...)

رابعاً: منهجهم في ذكر آرائهم الفقهية، وآراء غيرهم:

قدمنا أن المحدثين كرهوا أفراد الآراء الفقهية بالتدوين، وأن اتجاههم إلى الآثار دفعهم إلى أن يؤلفوا كتب الحديث، ويضمنوها ما أرادوا ذكره من آرائهم أو آراء غيرهم.

ولما كانت الآثار هي غايتهم الأولى من التأليف - كان طبيعياً أن يقتصدوا في ذكر الآراء الفقهية، وأن يوجزوا القول فيها لإيجازها يصل إلى حد الرمز والإشارة في بعض الأحيان، وإن لم يمنعهم هذا من أن يعبروا - في الجملة عن آرائهم، وأن يعلنوا عن اختياراتهم، ولكنهم تفاوتوا في إبراز شخصيتهم الفقهية من خلال التراجم والآراء التي يعرضونها، فبلى حين تقرأ بعضهم فلا تكاد تحس به - إذا بأخريين منهم يؤكدون وجودهم في كل صفحة من صفحات مؤلفاتهم.

منهج ابن شيبية:

ويبدو أن المؤلفين قبل البخاري، ممن رتبوا كتبهم على الأبواب - لم يكونوا يقتصرون على رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كانوا يروون معه آراء الصحابة والتابعين وتابعيهم.

وهذه الظاهرة أوضح ما تكون في (المصنف) لابن أبي شيبه (أبي بكر عبد الله بن محمد)، حيث يمكن اعتباره - بحق - مستودعاً فقهياً لآراء السلف وديواناً جامعاً لأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، يروى في الأبواب أقوالهم بأسانيدهم، قبل الأحاديث المرفوعة أو بعدها ليلتزم في ذلك ترتيباً معيناً. بل إن بعض الأبواب خات تماماً من الأحاديث، مقتضراً فيها على ذكر فتاوى الصحابة ومن بعدهم. وهذه الأبواب مسائل أفتى فيها الصحابة والتابعون، وهي من الأكثرية في مصنف ابن أبي شيبه بحيث

تدل على كثرة المسائل الماثورة عنهم ، وبمجامها ابن أبي شيبة عناوين بدلا من الأبواب .

وهذه هي بعض المسائل المتعاقبة التي ليس فيها حديث واحد ، ونورد هنا عناوينه لها (في الرجل يدخل الخلاء ومعه الدرهم - الرجل يمس الدرهم وهو على غير وضوء - الرجل يمس الدرهم وهو جنب - الرجل يذكر الله على الخلاء أو يجامع - الرجل يعطى وهو على الخلاء - في بول البعير والشاة يصيب الثوب - في بول البغل والخمار - القيح يتوضأ منه أولا - الذي يصل في ثوبه خرقه الطير - في خرق الدجاج - من كان يقول تم على طهارة - الرجل يمس اللحم النيء - البول يصيب الثوب فلا يدرى أين هو - المرأة تحتضب وهي على غير وضوء)^(١) وأمثال هذه المسائل تسكرت في المصنف وهي منشورة فيه ، وبخاصة في (كتاب الأيمان والنذور والسكرات)^(٢) .

ولا يكاد القارئ لمصنف ابن أبي شيبة يحس بشخصية المؤلف ؛ إذ ليس له أية تعقيبات على ما رويته ، لامن حيث الإسناد ، ولامن حيث الفقه ، ويرى ذلك بوضوح في المسائل التي تعترك فيها الآراء ، حيث يكتفي برواية كل رأى دون أن يعقب عليها بما يبين رأيه أو يبين الراجح والمرجوح منها :

وذلك مثل قوله : (من قال ليس في القبلة وضوء) ، وبعد أن يذكر الرواية في ذلك ، يقول : (من قال فيها الوضوء) ، وكقوله (في الوضوء من حوم الإبل) ، ثم يعنون بعد ذلك بقوله (من كان لا يتوضأ من لحوم الإبل) وكقوله ، (من كان لا يتوضأ مما مسست النار) ثم (من كان يرى الوضوء

(١) المصنف ١/٧٦ - ٨١ وانظر أيضاً ١/٥٣، ٥٤، ٦٦، ٧٢ - ٧٣، ٧٦ - ٧٧ ، وغيرها .

(٢) المصنف ٤/١٧١ وبعد ما .

مما غيرت النار^(١)، وكقول له: (من قال إذا التقى الختانان وجب الغسل) ثم يعنون بعده: (من كان يقول الماء من الماء)^(٢)

وهذا الأسلوب الذي اتبعه ابن أبي شيبة، والذي يكثر فيه من ذكر (من قال، من كان يرى، وما قالوا: .)^(٣) يوضح تماماً أنه يعنى بجمع ما قيل، دون عناية بتهجيئه، أو الفصل فيه، أو بيان رأيه، ولهذا يذكر الأحاديث ماصح منها وما لم يصح، ولهذا أيضاً جمع المسائل التي خالف فيها أبو حنيفة الآثار، وجعلها في باب خاص، يورد فيه حجج أهل الحديث دون أن يناقشها وسوف يأتي بحث ذلك إن شاء الله .

وعلى كل فقد أتاح ابن أبي شيبة لمن أتى بعده أن ينظر فيما جمعه، وأن ينتقى منه، وأن يختار لنفسه ما يراه الراجح من بين الأحاديث المختلفة، والآراء المتعارضة . وقد تم هذا على يد البخاري، الذي كان أحد من روى عن ابن أبي شيبة .

منهج البخاري : كان التزام البخاري بالصحيح مغنياً له عن ذكر كثير من الأحاديث التي تقرّر أحكاماً معارضة . إذ باثباته عدم صحتها ضمنت عن أن تكون معارضة، فيترجح العمل بالأقوى .

وقد كان للبخاري شخصيته الفقهية القوية التي أودعها تراجمه، والتي دأبت على التعبير عن نفسها في كل مكان من كتابه، حتى وصف بالفقه عن جدارة، وامتاز بتراجمه التي سلك فيها طريقة فريدة، لم يتابعه فيها أحد، اللهم إلا النسائي في حدود ضيقة .

(١) انظر المصنف ١/٣٢ - ٣٧ .

(٢) انظر المصنف ١/٥٩ - ٦٢ .

(٣) انظر المصنف ٤/١ - ٦٨ .

وتوجد في النقاط التالية وصفا لمنهجه الفقهي في صحيحه ، على وجه الإجمال :

١ - التزم البخاري بأن يذكر الأحاديث منفصلة عن الآراء الفقهية؛ بل يذكر ما يريد منها في الترجمة ، كما يشير في الترجمة أيضاً إلى رأيه فيما يدل عليه الحديث ، أو فيما يمكن أن يستنبط منه ، فإذا ذكر الأحاديث لم يعقب عليها إلا بتفسير غريب ، أو كلام خاص بالأسانيد وألفاظ الرواة .

٢ - يقتصر في ذكره للآراء الفقهية على أقوال الصحابة والتابعين . ولا يكاد يذكر اسم أحد من أصحاب المذاهب الأربعة ، وإن كان يعرض أحياناً بأبي حنيفة ، مشيراً إليه بقوله : (وقال بعض الناس) .

٣ - كثيراً ما يكرر الحديث في أكثر من موضع مترجماً له أكثر من باب ، وهذه ظاهرة واضحة عند البخاري ، نكتفي بذكر مثال واحد لها ، يدل على غيره :

فقد روى البخاري عن أنس بن مالك (أن رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخاطب ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال ، يا رسول الله : هلكت المواشي ، وانقطعت السبل ، فادع الله يغثنا . قال : فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه . فقال : اللهم اسقنا . اللهم اسقنا . اللهم اسقنا . قال أنس : ولا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قوعة ولا شيثا ، وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار . قال : فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس . فلما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت . قال : والله ما رأينا الشمس ستاً . ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخاطب . فاستقبله قائماً ، فقال : يا رسول الله هلكت الأموال ، وانقطعت السبل ، فادع الله يسكبها . قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه . ثم قال : (م ٢٠ - الاتجاهات الفقهية)

اللهم حوالينا ولا علينا ، اللهم على الآكام والجبال والظراب والأودية ،
ومنابت الشجر . قال : فانقطعت ، وخرجنا نمشي في الشمس . قال شريك :
فسألت أنساً : أهو الرجل الأول ؟ قال : لا أدري .

روى البخارى هذا الحديث من عدة طرق . انتهى كلها إلى أنس
ابن مالك ، وترجم له من الأبواب ما يأتي^(١) :

- ١ - باب الاستسقاء في المسجد الجامع .
- ٢ - باب الاستسقاء في خطبة الجمعة غير مستقبل القبلة .
- ٣ - باب الاستسقاء على المنبر .
- ٤ - باب من اكتفى بصلاة الجمعة في الاستسقاء .
- ٥ - باب الدعاء إذا انقطعت السيل من كثرة المطر .
- ٦ - باب ما قيل إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحول رداءه في استسقاء
يوم الجمعة .
- ٧ - باب إذا استشفعوا إلى الإمام ليستسقى لهم لم يردهم .
- ٨ - باب الدعاء - إذا كثر المطر - حوالينا ولا علينا .
- ٩ - باب رفع الناس أيديهم مع الإمام في الاستسقاء .
- ١٠ - باب رفع الإمام يده في الاستسقاء .
- ١١ - باب من تمطر في المطر حتى يتحادر على لحيته .

وبعض هذه الأبواب استنباط مما يفيد الحديث ، وبعضها يستفيده
البخارى من الطرق المختلفة للحديث ، والتي يكون في بعضها تفصيل أو زيادة
تذيح له أن يترجمها ترجمة مستقلة .

(١) البخارى بمشايخه للسندى ١١٨/١ - ١٢٠ ، وقد صنع مثل ذلك في حديث
سكروف ١٢١/١ - ١٢٤ .

٤ - ومن الظواهر الواضحة عند البخارى تردده بين الإيجاز والإطناب فى تراجمه ، وغالباً لما يكون الإطناب فى مواضع الخلاف بين المحدثين والأحناف حتى إن حجم الترجمة حينئذ قد يتجاوز ضعف حجم الحديث المروى فيها .

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى شهادة القاذف إذا تاب هل تقبل أم لا ؟ والمعروف أن الأحناف خالفوا غيرهم فى هذا الموضوع ، وذهبوا إلى أن رد شهادة القاذف من تمام العقوبة ، فلا تقبل وإن تاب .

وقد أفاض البخارى فى ترجمة هذا الباب ، ورد على الأحناف ، فقال : (باب شهادة القاذف والسارق والزانى ، وقول الله تعالى : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » ، وجلد عمر أبا بكوة ، وشبل بن معبد ، ونافعاً بقذف المغيرة ، ثم استتابهم ، وقال : من تاب قبلت شهادته ، وأجازه عبد الله بن عتبة ، وعمر بن عبد العزيز ، وسعيد بن جبير ، وطاووس ، ومجاهد والشعبي ، وعكرمة ، والزهرى ، ومحارب بن دثار ، ومعاوية بن قررة ، وقال أبو الزناد : الأمر عندنا بالمدينة ، إذا رجع القاذف عن قوله ، فاستغفر ربه قبلت شهادته . وقال الثورى : إذا جلد العبد ثم أعتق جازت شهادته ، وإن استقضى الحدود فقضاياه جائزة .

وقال بعض الناس : لا تجوز شهادة القاذف ، وإن تاب ثم قال : لا يجوز نكاح بغير شاهدين ، فإن تزوج بشهادة محدودين جاز ، وإن تزوج بشهادة عبدين لم يجز ، وأجاز شهادة المحدودين والعبد والأمة لرؤية هلال رمضان . وكيف تعرف توبته ، وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم الزانى سنة ، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه ، حتى مضى خمسون ليلة) .

هذه الترجمة الطويلة ساقها البخارى لحديثين : أولهما عن عروة بن الزبير أن امرأة سرقت في غزوة الفتح فأتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أمر فقطعت يدها ، (قالت عائشة ، فحسدت توبيتها ، وتزوجت ، وكانت تأتي بعد ذلك ، فأرفع حاجتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، أما الحديث الثاني ، فرواه عن زيد بن خالد (عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بمجئد مائة وتعريب عام)^(١) .

ويلاحظ أن الحديثين ليس فيهما دليل مباشر ، يقطع النزاع في قبول شهادة القاذف .

• - غموض العلاقة أحياناً بين ترجمة الباب والحديث الذى يرويه فيه ، مما يترتب عليه اختلاف الشراح في تعيين مراد المؤلف ، فتمتعدد لذلك أقوالهم .

وقد أشار السندى إلى شيء من ذلك ، حين قسم تراجم البخارى إلى قسمين : قسم يذكره ليستدل بحديث الباب عليه ، وقسم يذكره ليجعل كالشرح للحديث ، ويبين به أن الإطلاق في الحديث مثلاً - مقصود به التقييد ، ثم قال السندى : (والشراح جعلوا الأحاديث كلها دلائل لما في الترجمة ، فأشكل عاينهم الأمر في مواضع ، ولو جعلوا بعض التراجم كالشرح ، خلصوا عن الإشكال في مواضع . وأيضاً كثيراً ما يذكر بعد الترجمة آثاراً لأدنى خاصية بالباب ، وكثير من الشراح يرونها دلائل للترجمة ، فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة ، فإن عجزوا

(١) البخارى بحاشية السندى ٦٢/٢ - ٦٣ ويشير البخارى بالحديثين إلى أن الحدود عقوبة مقدرة ، فإذا ظهر صلاح شخص بعد إقامة الحد عليه دخل في زمرة الجماعة . والواقع أن استدلاله على قبول شهادة القاذف ، إنما يتم على جعل الاستثناء في الآية المذكورة في الترجمة - راجعاً إلى رد الشهادة وللنفس جميعاً ، لا إلى أقرب مذكور ، كما يقول الأحناف ، فإن رفع الفسق مع رد الشهادة أمر غير مناسب في الشرع ؛ لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة (وانظر بداية المجتهد ٢/٢٧٠) .

عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على صاحب الصحيح ، والاعتراض في الحقيقة متوجه عليهم ، حيث لم يفهموا المقصود .. (١) .

٦ - وقد رأينا فيما سبق أن السندی قسم الترجمة ، بالنسبة لما يروى فيها من الحديث قسمين . وقد فصل الدهلوی ما أجمله السندی فقسم تراجم البخاری أقساما (٢) :

منها : أن البخاری يترجم بحديث مرفوع ليس على شرطه ، ويذكر في الباب حديثا شاهدا له على شرطه .

ومنها : أنه يترجم بمسألة استنبطها من الحديث المروى في الترجمة ، بنحو من الاستنباط ؛ من نصه أو إشارته ، أو عمومه ، أو إيمانه .

ومنها : أنه يترجم بمذهب 'ذهب' إليه من قبل ، ويذكر في الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ، ويكون شاهدا له في الجملة ، من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول : (باب من قال كذا) .

ومنها : أنه يترجم بمسألة اختلفت فيها الأحاديث ، فيأتي بتلك الأحاديث على اختلافها ، ليقترب إلى الفقيه من بعده أمرها ، مثاله : (باب خروج النساء إلى البراز) جمع فيه حديثين مختلفين (٣) .

ومنها أنه قد تتعارض الأدلة ، ويكون عند البخاری وجه الجمع بينهما ، بحمل كل واحد على حمل ، فيترجم بذلك المحمل ، إشارة إلى وجه الجمع :

(١) مقدمة السندی لحاشيته على البخاری .

(٢) انظر : شرح تراجم أبواب صحيح البخاری ، للدهلوی ، طبع الهند سنة ١٣٢٣

ص ٢ وما بعدها .

(٣) انظر البخاری بحاشية السندی ٢٧/١

مثاله : باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله ، وما يحذر من الإصرار على القتال والعصيان (ذكر فيه حديث « سباب المسلم فسوق ، وقتاله كفر »^(١) .

ومنها : أنه قد يجمع في باب واحد أحاديث كثيرة ، كل واحد منها يدل على الترجمة ، ثم يظهر له في حديث منها فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها ، ويعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب ، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه ، وجاء الباب الآخر برأسه ولكن قوله (باب) هنالك بمنزلة ما يكتب أهل العلم على الفائدة المهمة لفظ (تنبيه) أو لفظ (فائدة) ، أو لفظ (قف) . مثاله ما جاء في كتاب بدء الخلق : (باب قوله تعالى ، « وبث فيها من كل دابة » قال ابن عباس : الثعبان : الحية الذكر منها . يقال : الحيات أجناس : الجان والأفاعي والأساور . « وأخذ بناصيتها » : في ملكه وسلطانه ، يقال : « صافات » : بسطن أجنحتهن ، « يقبضن » : يضربن بأجنحتهن)^(٢) .

ومن هذه الترجمة نفهم أن البخاري لم يجعل لفظ (الدابة) مقصورا على ما يدب على الأرض ، بل أدخل الطير أيضا في مفهومها . وبعد أن ذكر حديث قتل الحيات ترجم بابا خاصا للغنم ، مع أنها تدخل في مفهوم (الدابة) ، وإنما خصها بالذكر ليمين منقبتها وفضلها ، حيث روى فيها الحديث « يوشك أن يكون خير مال الرجل غنم . . . » ، ثم رجع إلى رواية الأحاديث التي تدخل في نطاق الدابة بمفهومها العام .

(١) انظر البخاري بحاشية السندی ١١/١

(٢) انظر البخاري بحاشية السندی ١٢٦/٢ ، وقوله تعالى : « وبث فيها . . . » من الآية ١٦٤ البقرة ، وقوله « أخذ بناصيتها » من الآية ٥٦ هود .

ومنها : أنه قد يكتب لفظ (باب) مكان قول المحدثين : (وبهذا الإسناد) ، وذلك حيث جاء حديثان بإسناد واحد ، كما يكتب (ح) حيث جاء حديث بإسنادين : مثاله : (باب ذكر الملائكة) أطال فيه الكلام ، حتى أخرج حديث : الملائكة يتعاقبون ، ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، براوية شعيب ، عن أبي الزناد عن الأعرج ، عن أبي هريرة ، ثم كتب (باب) إذا قال أحدكم آمين ، والملائكة في السماء (آمين) فكأنه يشير إلى أن لفظه (باب) تساوى : (وبهذا الإسناد) .

ومنها : أنه قد يترجم بمذهب بعض الناس ، أو بما يكاد يذهب إليه بعضهم ، أو بحديث لم يثبت عنده ، ثم يأتي بحديث يستدل به على خلاف ذلك المذهب .

وكثيرا ما يترجم لأمر ظاهر قليل الجدوى ، ولكن تنضح جدواه عند التأمل ، كقوله : (باب قول الرجل ما صاينا) (١) ، فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك . وأكثر صنيعه في ذلك تعقبات على عبد الرزاق وابن أبي شيبة في تراجم مصنفيهما ، إذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما . ومثل هذا لا ينتفع به إلا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما .

وكثيرا ما يأتي بشواهد الحديث من الآيات ، ومن شواهد الآية من الحديث ، تظاهرا ، ولتعيين بعض الجملات دون بعض ، وقد سبق وصفنا منهجه في ذكره الآيات في تراجمه .

منهج الترمذى :

ثم يأتي الترمذى ، فيسلك طريق البخارى فى الاهتمام بفقهِ الحديث ،
ويليه مباشرة فى الترتيب بين كتاب السنن - فى وضوح الشخصية الفقهية -
ولا شك أنه تأثر بالبخارى هنا ، فضلا عن تأثره به فى العال والتاريخ ، كما
سبق أن نقلنا تصريحه بذلك .

ولكن على الرغم من تأثره بالبخارى ، وإعجابه به ، كانت له طريقة
خاصة فى إثبات الآراء الفقهية ، نوجز أهم ملاحظاتها فيما يلى :

١ - ترجم الترمذى الأبواب بعناوين مختصرة غير أنها واضحة ،
ووثيقة الصلة بما عنونت له ، مجردة من الإضافات والآراء . فاذا روى
الأحاديث التى يريد روايتها فى الباب المترجم له - عقب عليها بنقدها من
حيث الصناعة الحديثية ، ثم من حيث الأحكام الفقهية المأخوذة من الأحاديث
منها على مذاهب الصحابة والتابعين وتابعيهم فى هذه الأحكام .

٢ - وفى ذكر الآراء الفقهية التى يعقب بها على الأحاديث - عنى
الترمذى عناية كبيرة بذكر فقهاء أهل الحديث ، حتى كاد ذلك يكون
التزاما منه فى معظم أبواب الأحكام . ولا يغنيه عن ذكر آرائهم كون الحكم
الفقهى موضع اتفاق بين معظم أهل العلم ، كما فى (باب ما جاء فى الوليين
بزوجان ، حيث روى فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« إذا امرأة زوجها وليان فهى الأول منهما ، فقد عقب عليه بقوله : (والعمل
على هذا عند أهل العلم لا نعلم بينهم فى ذلك اختلافا : إذا زوج أحد
الوليين قبل الآخر ، فنكاح الأول جائز ونكاح الآخر مفسوخ . وإذا
زوجا جميعا فنكاحهما جميعا مفسوخ ، وهو قول الثورى وأحمد
وإسحاق (١) .

(١) الترمذى بشرح ابن العربى ٣٠٠/٠ - ٣١٠

وكذلك ما جاء في (باب ما جاء في تحريم نكاح المتعة) من قوله :
(والعمل على هذا عند أهل العلم . . وأمر أكثر أهل العلم على تحريم المتعة ،
وهو قول الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق)^(١) .

وهؤلاء الفقهاء الخمسة ، بإضافة مالك بن أنس أحيانا - هم الذين
اعتنى الترمذي بذكر آرائهم ، وهم الذين ذكر أسانيدهم إليهم في خاتمة جامعهم ،
التي سبق الكلام عنها .

أما أبو حنيفة فلا يصرح باسمه إلا نادراً^(٢) ، وإنما يذكره في جملة
الكوفيين ، أو يعبر عنه بقوله : (وقال بعض أهل العراق) ، أو (بعض
الناس) ، وهو في هذا التعبير الأخير متأثر بالبخاري ، الذي دأب عليه
في إشاراته إلى مدرسة أبي حنيفة .

ومن أمثلة هذا التعبير عند الترمذي قوله ، بعد روايته للحديث : « الأيم
أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن في نفسها ، وإذنها صماتها » ، قال
الترمذي : (وقد احتج بعض الناس في إجازة النكاح بغير ولي بهذا الحديث ،
وليس في هذا الحديث ما احتجوا به ؛ لأنه قد روى من غير وجه عن ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لانكاح إلا بولي » ، وهكذا أفتى به
ابن عباس ..)^(٣) .

(١) الترمذي بشرح ابن العربي ٤٨/٥ - ٤٩

(٢) من هذا النادر ما ذكره في المسح على الجوربين إذا كاه نخبين وإن لم يكروفا
منعابن ، فقد ذهب إلى الجواز الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق ، والمشهور
أن أبا حنيفة يمنعه ، ولسكن الترمذي روى عن صالح بن أحمد قال : (سمعت أبا مقاتل
السمرقندي يقول : دخلت على أبي حنيفة في مرضه الذي مات فيه ، فدعا بآء فتوضأ ، وعليه
جوربان ، فمسح عليهما ، ثم قال : فعلت اليوم شيئا لم أكن أفعله : مسحت على الجوربين
وهما غير منطين) (السنن ١/٦٨ - ١٦٩) .

(٣) الترمذي ٢٥/٥ - ٢٦ ، وأنظر أيضا ٣٤/٥ ، ٦٥/٣ ، وكثير غيرها .

٣ - يرجح الترمذى بين الآراء المختلفة ، ويصرح باختياره ، وفي بعض الأحيان يعرض الآراء دون أن يبين الراجح منها ، وغالبا ما يكون ذلك إذا اختلف فقهاء الحديث فيما بينهم :

فما صرح فيه بالترجيح ما جاء في الإبراد بالظهر ، وأن تأخير صلاة الظهر في شدة الحر هو قول ابن المبارك وأحمد وإسحاق . أما الشافعى فذهب إلى أن الإبراد إنما يكون إذا كان المسجد بعيدا ، فأما المصلى وحده ، والذي يصلى في مسجد قومه فالذى أحب له ألا يؤخر الصلاة في شدة الحر .

(قال أبو عيسى : ومعنى من ذهب إلى تأخير الظهر في شدة الحر هو أولى وأشبهه بالاتباع . وأما ما ذهب إليه الشافعى أن الرخصة لمن يبتاب من البعد والمشقة على الناس ، فإن في حديث أبي ذر ما يدل على خلاف ما قال الشافعى : قال أبو ذر : دكنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفره فأذن بلال بصلاة الظهر ، فقال النبي صلى الله عليه : يا بلال أبرد ، ثم أبرد ، فلو كان الأمر على ما ذهب إليه الشافعى لم يكن للإبراد في ذلك الوقت معنى ، لاجتماعهم في السفر ، وكانوا لا يحتاجون أن يبتابوا من البعد) (١) .

وبما رجح فيه أيضا ما جاء في الحامل المتوفى عنها زوجها ، هل تنتهى عدتها بوضع الحمل ، أو تنتظر إلى أبعده الأجلين ؟ فقد ذكر أن العمل عند أكثر أهل العلم على القول الأول (وهو قول سفيان الثورى والشافعى وأحمد وإسحاق . وقال بعض أهل العلم : تعتد آخر الأجلين ، والقول الأول أصح) (٢) .

(١) للترمذى بتحقيق أحمد شاكر ١٩٥/١ - ٢٩٧ ، والنص بأكمله من الصفحة الأخيرة .

(٢) الترمذى بشرح ابن العربى / ١٧٠ ، وانظر أيضا ١٩٥/٥ - ١٩٧ ، ١٤٦/٣ ، ١٨١ ، ١٢٧١ - ١٢٩ : بشرح ابن العربى .

أما المواضع التي لا يرجح فيها فقد ذكرنا أن معظمها في مسائل اختلف فيها فقهاء أهل الحديث ، وهو لا يترجم لها بما يمكن أن يشير إلى رأيه ، وإنما يترجم ترجمة محايدة ، مثل (باب ما جاء في كذا) ، كقوله : (باب إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها) ، وبعد أن روى هذا الحديث عن أبي هريرة ذكر آراء العلماء ، فقال : (قال الشافعي : وأحب لكل من استيقظ من النوم ، قائمة كانت أو غيرها ، ألا يدخل يده في وضوئه حتى يغسلها ، فإن أدخل يده قبل أن يغسلها كرهت ذلك له ، ولم يفسد ذلك الماء ، إذا لم يكن على يده نجاسة . وقال أحمد بن حنبل : إذا استيقظ من الليل وأدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها - فأعجب إلى أن يهربق الماء .

وقال إسحاق : إذا استيقظ من النوم ، بالليل والنهار ، فلا يدخل يده في وضوئه حتى يغسلها (١) .

وكقوله بعد أن روى حديث : « إذا توضأت فاتتثر ، وإذا استجمرت فأوتر ، : واختلف أهل العلم فيمن ترك المضمضة والاستنشاق ، فقالت طائفة منهم : إذا تركهما في الوضوء حتى صلى أعاد الصلاة ، ورأوا ذلك في الوضوء والجنابة سواء ، وبه يقول ابن أبي ليلى وعبد الله بن المبارك وأحمد ، وإسحاق ، وقال أحمد : الاستنشاق أوكد من المضمضة .

(قال أبو عيسى : وقالت طائفة من أهل العلم : يعيد في الجنابة ولا يعيد في الوضوء ، وهو قول سفیان الثوري ، وبعض أهل الكوفة .

(وقال طائفة : لا يعيد في الوضوء ولا في الجنابة ، لأنهما سنة من النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا تجب الإعادة على من تركهما في الوضوء ولا في

(١) للترمذي بتحقيق شاكر ٣٦/١ ، ٣٧ ، وبشرح ابن العربي ٤٠/١ - ٤٢ :

الجنابة . وهو قول مالك والشافعي في آخره (١) .

ويلاحظ أنه ترجم لهذا الباب بقوله : (باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق) .

وبهذه الطريقة التي تعنى بذكر الآراء المختلفة في موضوع الحديث - يعتبر جامع الترمذي مصدراً جيداً للخلافات بين الفقهاء ، وبخاصة الفقهاء الخمسة الذين حرص على ذكر آرائهم . كما يمتاز باختصار طرق الحديث ، فلا يروى منها إلا أصحها ثم يشير إلى الطرق الأخرى بقوله : (وفي الباب عن أبي هريرة وابن عباس) مثلاً .

منهج أبي داود والنسائي :

أما أبو داود والنسائي فيشتركان في أنهما اقتصرا في كتابيهما على أحاديث الأحكام ، أو كادا يقتصران عليها ، فلم يرويا أحاديث الفضائل والزهد والرفاق . كما اشتركا في التراجم الواضحة المختصرة التي تعبّر عن اختياراتهم ، أو تشير إلى آرائهم والتي تجردت من ذكر آراء الصحابة أو غيرهم فيها .

لكن التعليقات الفقهية على الأحاديث عند أبي داود ، كانت أكثر منها عند النسائي ، كما كان أبو داود أكثر تصريحاً برأيه ، وذكر آراء التابعين ، وكثير من آراء أبي داود ينقلها عن أحمد بن حنبل ، مما يبين تأثره به ، ولا شك أنه تتلمذ عليه ، حتى أتبع له أن يروى عنه كتاباً في المسائل .

ومن أمثلة نقله عن ابن حنبل ، ما جاء في (باب المحرم يموت ، كيف يصنع به ؟) فإنه بعد أن روى الحديث في ذلك قال : (سمعت أحمد بن حنبل

(١) الترمذي بتحقيق شاكر ٤٠/١ ، ٤١ ، ويشرح ابن العربي ٤٤/١ ، ٤٥ ،

وانظر ٢٧/٢ ، ٢٨ ، يشرح ابن العربي .

يقول : في هذا الحديث خمس سنن ... (١)

وفي (باب الرجل يكفر قبل أن يحنث) قال أبو داود : (سمعت أحمد
يرخص فيها التكفارة قبل الحنث) (٢) وفي (باب الغسل من غسل الميت) ،
روى حديث : د من غسل الميت فليغتسل ، ومن حمه فليترضاً ، ثم قال :
(هذا منسوخ ، وسمعت أحمد بن حنبل ، وسئل عن الغسل من غسل الميت
فقال : يحزبه الوضوء) (٣) .

أما اختياراته وذكره لأراه السلف ، فيتضح في مثل ما رواه عن خالد
ابن الوليد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحوم الخيل
والبغال والحير وكل ذى ناب من السباع) ، حيث علق أبو داود على هذا
الحديث بقوله : (وهو قول مالك قال أبو داود : لا بأس بلحوم الخيل ،
وليس العمل عليه . قال أبو داود : وهذا منسوخ ، قد أكل لحوم الخيل
جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منهم ابن الزبير ، وفضالة
ابن عبيد ، وأنس بن مالك ، وأسماء ابنة أبي بكر ، وسويد بن غفلة وعلقمة ،
وكانت قریش في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تذبجها) (٤) .

وروى عن أم سلمة (قالت : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
وعنده ميمونة ، فأقبل ابن أم مكتوم وذلك بعد أن أمرنا بالحجاب ، فقال
النبي صلى الله عليه وسلم : د احتجبا منه ، فقلنا : يا رسول الله ، أليس أعمى
لا يبصرنا ولا يعرفنا ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أفعميا وان أتما ؟
المتما تبصرانه ؟) .

(١ و ٢) سنن أبي داود ٣/٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣١١ .

(٣) سنن أبي داود ٣/٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٤) سنن أبي داود ٣/٤٨١ ، ٤٨٢ .

(قال أبو داود : هذا لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم خاصة ، ألا ترى إلى اعتداد فاطمة بنت قيس عند ابن أم مكتوم ، قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس : اعتدى عند ابن أم مكتوم ، فإنه رجل أعمى ، تضعين ثيابك عنده) (١) .

وفي باب المستحاضة ، بعد أن ذكر أبو داود ما يفيد أن المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها ثم تغتسل وتتوضأ ، قال : وهو قول الحسن ، وسعيد بن المسيب وعطاء ، ومكحول ، وإبراهيم وسالم ، والقاسم — أن المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها) (٢) .

ويشير إلى رأى ربيعة ومالك ، فيذكر عن ربيعة أنه كان لا يرى على المستحاضة وضوء إلا عند كل صلاة ، إلا أن يصيبها حدث غير الدم ، فتتوضأ . ثم ذكر أن ذلك قول مالك بن أنس (٣) .

وفي الكلام على سترة المصلى ، ومنعه من يمر أمامه روى حديث : « إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس ، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه ، فليدفع في نحره ، فإن أبي فليقاتله ، فإنما هو شيطان ، نقل أبو داود : أن سفیان الثوري قال : (يمر الرجل يتبختر بين يدي وأنا أصلي فأمنعه ، ويمر الضعيف فلا أمنعه) (٤) .

أما الناسي فلا تسكاد تلمح له تعقيبات فقهية ، ولا تلمس منه اهتماماً بذكر الآراء ؛ سواء أكانت آراء الصحابة ، أم آراء غيرهم من التابعين وأئمة المذاهب .

(١) سنن أبي داود ٤/٨٩ ، ٩٠

(٢) » » » ١١٧/١

(٣) » » » ١٢٩/١

(٤) » » » ٢٦١/١

ويلاحظ أن النسائي كرر كثيرا من أبواب الطهارة ، ولعل ذلك لأنه بدأ كتابه بقوله : « تأويل قوله عز وجل : « إذا قمتم إلى الصلاة فأغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، فذكر ما يتعلق بتأويل هذه الآية من الوضوء والغسل وموجباتها ، ونواقضهما ، وبعد أن انتهى من تفسيرها عاد فذكر أبواب المياه والغسل على حدة ، كما يلاحظ أنه قد يكرر الحديث الواحد تحت عدة تراجم ، مثل ما رواه من قوله صلى الله عليه وسلم : الفطرة خمس : الاختتان ، والاستحداد ، وقص الشارب ، وتقليم الأظفار ، وتنف الأبط ، فقد روى هذا الحديث بطرق مختلفة ، تنتهي كلها إلى الزهري عن سعيد بن المسيب ، عن أبي هريرة ، وترجم له من الأبواب : (ذكر الفطرة - الاختتان - وتقليم الأظفار - وتنف الأبط - وحلق العانة) (١) .

أما آراء النسائي فيمكن أن تستنبط من تراجمه ، التي راعى فيها أن تكون موجزة ، تتحاشى التحليل والتحرير بقدر الإمكان ، مثل : (بيع الحاضر للبادي) ، (التلقى) ، (النجش) ، (البيع فيمن يزيد) (٢) ، والعناوين الثلاثة الأولى روى فيها ما يفيد النهي ، وروى في الأخير ما يفيد الجواز ، وهو (أن النبي صلى الله عليه وسلم باع قدحا وحلجا فيمن يزيد) ، والحاصل : كساء بلى ظهر البعير يفرش تحت القتب .

وقد يفسر الترجمة في بعض الأحيان ، مثل قوله : (النهي عن المصراة ، وهو أن يربط أخلاف الناقة أو الشاة وترك من الحلب اليومين والثلاثة ، حتى يجتمع لها لبن ، فيزيد مشتريها في قيمتها ، لما يرى من كثرة لبنها) (٣) .

(١) سنن النسائي ؛ بشرح السيوطي وحاشية السندي ١/١٥٠١٣ طبع المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٤٨ هـ و ١٩٣٠ م

(٢) سنن النسائي ٧/٢٥٢

(٣) سنن النسائي ٧/٢٥٦-٢٥٩

والنسائي يرتب أبوابه الأول فالأول بحسب ترتيبها في الشرع ، بحيث لو جمعت تراجم الغسل من الجنابة مثلا لكانت أشبه شيء حيلتند بمتون الفقه ، حيث تجمع المسائل مجردة من دليلها ، وها هي ذى أبواب الغسل من الجنابة : (ذكر غسل الجنب يديه قبل أن يدخلهما الإناء ، باب عدد غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء ، إزالة الأذى عن جسده بعد غسل يديه ، باب إعادة الجنب غسل يديه بعد إزالة الأذى عن جسده ، باب تخليل الجنب رأسه ، باب ذكر ما يكفي الجنب من إفاضته الماء على رأسه ، باب ذكر العمل في الغسل من الحيض ، باب ترك الوضوء من بعد الغسل ، باب غسل الرجلين في غير المكان الذي يغتسل فيه ، باب ترك المنديل بعد الغسل)^(١) .

على أن النسائي يمتاز من بين كتاب السنن ، بذكره موضوعا هاما غفلوا عنه ، هو موضوع التوثيق ، ففي معرض حديثه عن حكم كراء الأرض وما وقع فيه من الاختلاف - ذكر نموذجا لكتابة مزارعة ، قال فيه : (قال أبو عبد الرحمن - أى النسائي : - كتابة مزارعة على أن البذر والنفقة على صاحب الأرض وللزارع ربع ما يخرج الله عز وجل منها .) ثم ذكر صورة لهذا الكتاب .

ثم روى عن سعيد بن المسيب صورة لكتاب مقارضة ، وبعده ذكر صوراً مختلفة لكتابة عقد شركة ، ثم صورة لتفريق زوجين ، ماذا يكتب لتوثيق ذلك ، إلى غير من الموضوعات التي تحتاج إلى توثيق^(٢) .

(١) سنن النسائي ١/٤٨-٥٠ ، وانظر مثل هذا للترتيب في أبواب كتاب الافتتاح في الصلاة ١/١٤٠ وما بعدها .
(٢) انظر : النسائي ٧/٥٠ وما بعدها المطبعة المصرية بالأزهر ، نشر المكتبة التجارية .

منهج الدارمی وابن ماجه :

أما الدارمی فإنه كثيرا ما يروى في الباب عن علماء التابعين وتابعيهم بأسانيدهم إليهم آراءهم في المسائل المختلفة^(١) ، كما يصرح كثيرا برأيه في تعقيبه على الأحاديث ، كقوله بعد أن روى عن عطاء رأيه في حكم المستحاضة : (قال أبو محمد - الدارمی - : الأقرأ عندي الحيض)^(٢) .

وكقوله بعد أن روى عن أنس (أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين . قال أبو محمد : بهذا نقول ، ولا أرى الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم)^(٣) .

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الضبع صيد ، وأن فيه كبشا إذا أصابه المحرم ، وأن أكله حلال ، ثم جاء بعد ذلك : (قبل لأبي محمد : ما تقول في الضبع ، تأكله ؟ قال : أنا أكره أكله)^(٤) .

وقد روى عن الثوري ما يفيد أن الكدرة والصفرة في أيام الحيض حيض ، وبعد أيام الحيض فهي استحاضة ، ثم (سئل عبد الله - الدارمی - : تأخذ بقول سفیان ؟ قال : نعم)^(٥) .

وبعد أن روى حديث المسح على الخفين والعمامة ، قيل له : تأخذ به ؟ قال : أي والله^(٦) .

(١) انظر : سنن الدارمی ٢١٩/١ - ٢٢٠ - ٢٢١

(٢) سنن الدارمی ٢١٦/١ - ٢١٧

(٣) سنن الدارمی ٣/١ - ٢٨

(٤) سنن الدارمی ٧٤/٢ - ٧٥

(٥) سنن الدارمی ٢١٣/١

(٦) سنن الدارمی ١٨٠/١

وبعد أن روى حديث : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له ، قال : (في فرض الواجب أقول به)^(١) .

وفي تعليقه على حديث : « إذا أكل أحدكم أو شرب ناسياً وهو صائم ، ثم ذكر ، فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه » ، قال : (أهل الحجاز يقولون : يقضى ، وأنا أقول : لا يقضى)^(٢) .

أما ابن ماجه فقد كانت تراجمه مختصرة واضحة في الدلالة على رأيه الفقهي ، لكن الالتزام بذكر الآراء الفقهية للصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يكن من منهجه ، فلم يعن بذكرها لا في التراجم ، ولا بعد روايته للأحاديث ، بل إن تعقيبه على مروياته كان نادراً جداً ، وأكثرها متعلق بالحديث دون الفقه^(٣) .

منهج مسلم :

أما مسلم فقد تأخرت مرتبته عن كتاب السنن من حيث العمل الفقهي في صحيحه ، بل كان الوحيد من بين أهل الحديث ، الذي روى الأحاديث دون أن يفصل بينها بتراجم توضح رأيه وتدل على استنباطه ، وقد نقل النووي في مقدمته لصحيح مسلم ، عن ابن الصلاح - أن السر في ترك مسلم للترجمة ، هو خشيته من أن يزداد بها حجم الكتاب ، أو لغير ذلك . ونستطيع أن نقول إن السبب غير ذلك فإن تراجم الكتاب كله لن تزيد في حجمه صفحة أو صفحتين . والملاحظ أن صحيح مسلم مرتب ترتيباً متقناً حسب أبواب الفقه المختلفة ، يجمع الأحاديث بطرقها في كل باب ،

(١) سنن الدارمي ٧/٢ .

(٢) سنن الدارمي ١٣/٢ .

(٣) انظر مثلاً لذلك في سنن ابن ماجه ١/٢ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ تعليقات محمد فؤاد عبد الباقي ،

فلعله أهمل الترجمة ليجعل القارىء أمام الحديث وجها لوجه يستنبط منه ما يشاء دون أن يوعز إليه برأيه ، أو يشير إليه بما يمكن أن يستنبط منه ، بل يرويه له مجردا من رأيه ، بل ومن رأى غيره من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، إذ الترجمة في حقيقتها ليست إلا انعكاسا لفهم المؤلف ورأيه ، فيما يدل عليه المروى تحت ترجمته .

وكما خلا صحيح مسلم من التراجم ، خلا من أى تعقيبات فقهية له أو لغيره ، وإن كانت روايته لحديث ما دليلا على أنه يذهب إليه ما دام صحيحا في نظره ، أما الضعيف فلا يرويه ولا يقول به ، كما يمكن أن يستنبط رأيه فيما التزمه في موضوعات مختلف الحديث ، وهى التى نشرع فيها الآن .

منهج المحدثين فى الأحاديث المختلفة

سبق أن تكلمنا عن مختلف الحديث ، وبيننا أن موضوعه هو الأحاديث الصحيحة التى تتعارض أحكامها من حيث الظاهر ، ويمكن التوفيق بينها بوجه من الوجوه ، إما بالنسخ ، أو بتقييد المطلق ، أو تخصيص العام ، أو بمرجح من المرجحات .

وعلاج المحدثين للأحاديث المتعارضة لا يخرج عن ذلك ، فإن المحدثين إذا تعارضا فقد يرى بعض المحدثين أن أحدهما لم يستوف شرطه ، فيهمله ولا يلتفت إليه ، إذ يضعفه عنده صار غير قابل للمعارضة ، على حين يرى آخرون أن الحديث صحيح ، فيتأولونه بوجه من الوجوه المتقدمة . وقد جرت عادة معظم المحدثين بأن يقدموا الأحاديث المنسوخة ، ثم يتبعوها بالناسخة . تحت عناوين (باب الرخصة فى ذلك) ، أو (باب ترك ذلك) ، أو غيرها .

ونتناول فيما يأتي بعض الأحاديث المختلفة ؛ لنبين صنيع المحدثين فيها :

في نواقض الوضوء :

رأى البخارى أن نواقض الوضوء محصورة فيما خرج من السيلين وفى النوم الثقيل والإغماء فقط ، ورأى أن ذلك هو الموافق لقوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط ، فإن الغائط كناية عن الحدث الموجب للوضوء ، وهو لا يكون إلا بخروج شيء من أحد السيلين ، وكذلك فيما يكون مظنة لخروج شيء ، وهو النوم الثقيل أو الإغماء . أما ما عدا ذلك من خروج دم أو غيره من غير السيلين ، أو مس الذكر ، أو لمس المرأة ، أو الضحك فى الصلاة ، أو أكل مامسته النار : لحوم إبل أو غيرها - فإنه لا وضوء فيه .

ولم يرو البخارى أحاديث مس الذكر أصلا ، لا الموجبة للوضوء ، ولا المرخصة فيه ، كما لم يرو أحاديث الوضوء مما مسته النار أو أكل لحوم الإبل ، ولا المرخصة فى شيء من ذلك .

وقد أعلن عن رأيه فى عدة تراجم ، يرد فيها على ما يعتبره بعض العلماء من نواقض الوضوء ، مما يخالف مذهبه ، كقوله : (باب من لم يبر الوضوء إلا من المخرجين . القبل والدبر ، لقوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط ، ، وقال عطاء فيمن يخرج من دبره الدود ، أو من ذكره نحو القملة : يعيد الوضوء ، وقال جابر بن عبد الله : إذا ضحك فى الصلاة أعاد الصلاة لا الوضوء ، وقال الحسن : إن أخذ من شعره أو أظفاره أو خلع خفيه فلا وضوء عليه . وقال أبو هريرة : لا وضوء إلا من حدث ، ويذكر عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم كان فى غزوة ذات الرقاع ، فرمى رجل بمهمل فنزفه الدم ، فركع وسجد ومضى فى صلاته . وقال الحسن : ما زال

المسلمون يصلون في جراحاتهم . وقال طاووس ومحمد بن علي وأهل الحجاز :
ليس في الدم وضوء ، وعصر ابن عمر برة فخرج منها الدم ولم يتوضأ ،
وبزق ابن أبي أوفى دما فمضى في صلاته . وقال ابن عمر والحسن فيمن
يحتجم : ليس عليه إلا غسل محاجمه) .

وقوله : (باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل) .

وقوله : (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق ، وأكل أبو بكر
وعثمان رضی الله عنهم فلم يتوضأوا) .

وأخيراً (باب الوضوء من النوم ، ومن لم ير من النعسة والنعستين أو
الخفقة وضوءاً)^(١) .

أما مسلم فقد روى أحاديث الوضوء مما مست النار ، ثم أحاديث في
ترك ذلك ، ثم روى حديث الوضوء من لحوم الإبل دون الغنم ، فكأنه
يرى استثناء لحوم الإبل من نسخ الوضوء مما مسته النار ، وهذا هو مذهب
عامة المحدثين^(٢) .

فالترمذي ذكر (باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب في ترك
الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب الوضوء من لحوم الإبل) .

كذلك (باب الوضوء من مس الذكر) ، ثم (باب ترك الوضوء من
مس الذكر)^(٣) .

(١) البخاري بحاشية للسندی ١/٣٠-٣٣ .

(٢) صحيح مسلم ١/١٨٧-١٨٩ دار الطباعة للامارة سنة ١٣٢٩

(٣) الترمذي بشرح ابن العربي ١/٨٠١-١١٦

وكذلك فعل أبو داود: (باب الوضوء من مس الذكر) ثم (باب
الرخصة في ذلك). ولكنه كان يرى الوضوء من أكل ما ممسته النار،
ويذهب إلى أن ترك الوضوء منه هو المنسوخ، بالإضافة إلى أنه كان يرى
الوضوء من لحوم الإبل كعامة أهل الحديث. ولهذا ذكر (باب الوضوء
من لحوم الإبل) بمفرده، ثم بعده بباين ذكر (باب في ترك الوضوء
عما مست النار) ثم أعقبه بقوله: (باب التشديد في ذلك)، وقد روى
أبو داود في (باب الوضوء من النوم) أحاديث مختلفة لم يبين وجه الجمع
بينها^(١).

وكذلك النسائي (الوضوء من مس الذكر) ثم (باب ترك الوضوء
من ذلك).

(باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب ترك الوضوء مما غيرت
النار)^(٢).

وكذلك فعل ابن ماجة: (باب الوضوء من مس الذكر) ثم (باب
الرخصة في ذلك).

و (باب الوضوء مما غيرت النار) ثم (باب الرخصة في ذلك) ثم
(باب ماجاه في الوضوء من لحم الإبل)^(٣).

وقدر أينا أن بعض المحدثين يُعنون للأحاديث المعارضة للباب الذي
قدمه عليها بـ (باب ترك كذا)، وهذا العنوان يشير إلى ميل المؤلف

(١) أبو داود ٤/١-٩٢.

(٢) سنن للنسائي ١/١٠٠-١٠٨.

(٣) سنن ابن ماجة ١/٩١-٩٢.

للسخ ، على حين يعنون آخرون بقولهم : (باب الرخصة في كذا) وهو عنوان يفيد أن العمل بالأحاديث المتقدمة لم يهمل ، بل العمل بها لا يخلو عن احتياط وإن كان العمل بالأحاديث المعارضة لها جائزاً .

الماء من الماء :

روى البخارى فى (باب إذا التقى الختانان) عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال : « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها ، فقد وجب الغسل » ويفهم من هذا أنه يذهب مذهب الجمهور فى أن الإنزال ليس بشرط فى الغسل ، وأن مجرد التقاء الختانين بدون إنزال يوجب . وبخاصة أنه روى ما يعارض ذلك تحت عنوان لا يفيد أنه يأخذ بالمعارض ؛ حيث قال : (باب غسل ما يصيب من رطوبة فرج المرأة) روى فيه حديثين ، أحدهما أن زيد بن خالد الجهنى سأل عثمان بن عفان فقال : (أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن ؟ قال عثمان : يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ، ويغسل ذكره . قال عثمان : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم . فسألت عن ذلك على بن أبى طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبى ابن كعب فأمروه بذلك ...) .

وروى فى الثانى عن أبى بن كعب أنه قال : (يا رسول الله إذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل ؟ قال : يغسل مامس المرأة منه ، ثم يتوضأ ويصلى) . (قال أبو عبد الله - البخارى - : الغسل أحوط ، وذلك الأخير إنما بينا لاختلافهم)^(١) .

ويفهم من هذه العبارة الأخيرة للبخارى أن السخ لم يصح عنده ، وأن المسألة خلافية ، وأن الأخذ بالأحوط هو الواجب فيها ، ولهذا لم يأخذ من

الحديثين الأخيرين إلا غسل ما يصاب من رطوبة فرج المرأة . أما الاغتسال فقد أخذ فيه بما ترجمه أولاً من (باب إذا التقى الختانان) .

وقد فهم ابن العربي من العبارة الأخيرة للبخارى : (الغسل أحوط) أن الغسل مستحب عنده حيثئذ وصعب عليه ذهاب البخارى إلى ذلك ، لأن الصحابة الذين لم يروا غسلًا إلا من إنزال الماء رجعوا عن ذلك ، وروى عن عمر أنه قال : من خالف في ذلك جعلته نكالا ، (وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم يكن إنزال ، وما خالف في ذلك إلا داود ، ولا يعبأ به ، فإنه لولا الخلاف ما عرف .

(وإنما الأمر الصعب خلاف البخارى في ذلك ، وحكمه أن الغسل مستحب وهو أحد أئمة الدين ، وأجل علماء المسلمين معرفة وعدلا . وما بهذه المسألة خفاء ، فإن الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها ، وانفقوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) . ثم قال : (ويحتمل قول البخارى : الغسل أحوط . يعنى فى الدين من باب حديثين تعارضاً ، فقدم الذى يقتضى الاحتياط فى الدين ، وهو باب مشهور فى أصول الفقه ، وهو الأشبه فى إمامة الرجل وعلمه) (١) .

أما مسلم فقد ذهب إلى النسخ . ويستنبط ذلك من روايته لأحاديث (الماء من الماء) أولاً ، ثم اتبعها بما رواه عن أبي العلاء بن الشيخير قال : (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينسخ حديثه بعضه بعضاً ، كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً) . ثم أعقب ذلك بما رواه عن أبي هريرة وغيره من قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا جلس بين شعبها الأربع . ثم اجتهد فقد وجب الغسل ، ود إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل » ، (٢) .

(١) للترمذى بشرح ابن العربى ١٦٩/١ ، ١٧٠ .

(٢) صحيح مسلم ١٨٥/١ - ١٨٧ دار الطباعة العامرة ١٣٢٩ .

أما النسائي فلم يذهب إلى النسخ، إذ لم ير تعارضاً بين الأحاديث، فقال: (باب وجوب الغسل إذا التقى الختانان) روى فيه حديث، وإذا قعد بين شعبها...، ثم حمل ما يخالف ذلك على الاحتلام، لا على الجماع، فقال: (باب الذي يحتمل ولا يرى الماء)، روى فيه عن أبي أيوب: الماء من الماء. وما ذهب إليه النسائي في ذلك هو رواية عن ابن عباس، لكن هذه المحاولة في التوفيق بين الحديثين مردودة بأن مورد حديث الماء من الماء هو الجماع لا الاحتلام كما سبق في رواية البخاري عن عثمان وغيره، وكما سبق مما نقلناه عن صحيح مسلم (١).

أما الترمذي وأبو داود فقد رويانسخ الماء من الماء، فعقد الترمذي باباً في (ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل). ثم (باب ما جاء أن الماء من الماء) روى فيه عن أبي بن كعب قال: وإنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام، ثم نهى عنها (٢).

وتحت عنوان (باب في الإكسال) روى أبو داود عن أبي بن كعب مثل ما روى الترمذي، كما روى حديث أبي هريرة: وإذا قعد بين شعبها...، وأخيراً روى في الباب نفسه عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن. عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الماء من الماء، وكان أبو سلمة يفعل ذلك (٣).

وقدم ابن ماجه (باب الماء من الماء)؛ ثم أتبعه بـ (باب ما جاء في

(١) سنن النسائي ١/١١٠-١١٦، وانظر الرواية عن ابن عباس في حل الماء من الماء على الاحتلام - في الترمذي ١/١٦٧.

(٢) الترمذي بشرح ابن العربي ١/١٦٤-١٦٨.

(٣) أبو داود ١/٩٥.

وجوب الغسل إذا التقي الختانان^(١)؛ ويفهم من الترجمة الأخيرة أنه يذهب إليها .

نكاح المحرم بالحج والعمرة :

روى البخارى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم ؛ وذلك فى موضوعين من كتابه فى (باب تزويج المحرم) و (باب نكاح المحرم)^(٢) ؛ ولم يرو ما يعارض ذلك .

ولكن أبداود مال إل تحريم زواج المحرم ، وروى فى ذلك عن عثمان ابن عفان مرفوعا : « لا يُنكح المحرم ولا يُنكح » ؛ كما روى عن ميمونة قالت : « تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف » ؛ ثم روى « عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم » ؛ ولكنه أعقبه بما رواه عن سعيد بن المسيب قال : (وهم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم)^(٣) .

وترجم الترمذى لحديث عثمان وغيره مما يفيد النهى عن تزويج المحرم ؛ بقوله (باب ما جاء فى كراهية تزويج المحرم) ؛ ثم ذكر أن العمل على هذا عند بعض الصحابة والتابعين ؛ وبه يقول مالك والشافعى وأحمد وإسحاق ؛ لا يرون أن يتزوج المحرم ، فإن نكح فنكاحه باطل .

ثم اتبع هذا الباب بباب آخر ، روى فيه حديث ابن عباس السابق ، وقال عنه : حديث حسن صحيح ، وترجم له بقوله : (باب ما جاء فى الرخصة فى ذلك)^(٤) .

(١) ابن ماجة بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله ١٩٩/١ .

(٢) البخارى ٢٠٧/١ و ٢٤٦/٣ فى كتابي الحج والنكاح .

(٣) أبو داود ٢٣٠/٢ - ٢٣١ .

(٤) الترمذى ٧١٤-٧٤ ، وانظر اختلاف الحديث ، للشافعى على هامش الأم ٢٣٨/٧ -

٢٤١ ، ومعاني الآثار للطحاوى ١/١٤١-٤٤٣ .

ونكتني بما ذكرناه من أمثلة لكيفية تناول المحدثين لمختلف الحديث ؛
وهي تدل على غيرها ؛ فعلى نهج ما قدمناه يسرون ؛ وتختلف أنظارهم في
التوفيق بين الأحاديث ؛ وإن كانوا يتلاقون جميعاً في أنهم لا يقلدون
ولا يتعصبون ؛ والسكهم يجتهدون وينظرون ؛ فما غلب على ظنهم أنه الحق
أخذوا به ؛ وعبروا عنه في تراجمهم وتعقيباتهم على تفاوت بينهم في إبراز
الجوانب الفقهية من شخصياتهم ، وعلى اختلاف بينهم في ابداع كتبهم
مذاهب الصحابة والتابعين وتابعيهم .

وقد اتضح مما تقدم أن البخارى فقيه أى فقيه ، وأنه - من زاوية الفقه -
مقدم على كتاب السنن فى القرن الثالث كما هو مقدم عليهم من حيث صناعة
الحديث ، إذ هو أعمقهم استنباطاً ، وأكثرهم استقلالاً ، وأصرحهم رأياً ،
وأشدهم فى مناقشة أهل الرأى وغيرهم .

ثم يأتى بعده فى العمل الفقهى : الترمذى ، ثم أبو داود والنسائى ثم
الدارمى وابن ماجه ، ثم مسلم ، وأخيراً يأتى ابن أبى شيبة .



الباب الثالث

الاتجاه إلى الظاهر

الفصل الأول : بين أهل الحديث وأهل الظاهر

الفصل الثاني : أصول أهل الظاهر

الفصل الثالث : تقييم المذهب الظاهري

الفصل الأول

بين أهل الحديث وأهل الظاهر

الاتجاه إلى الظاهر ، معناه الوقوف عند حدود الألفاظ التي وردت من الشارع ، دون عناية بالبحث عن عللها ومقاصدها ، ودون اهتمام بالقرائن والظروف التي أحاطت بالألفاظ حين ورودها^(١) .

وقد أشرنا من قبل إلى أن الذاتية في المجتهد - في حدود الإطار المسموح فيه بحرية الاجتهاد - حقيقة لاسيما إلى إغفالها ، ولذلك لم يكن هناك بد من اختلاف الناس في فهم النصوص - التي هي أوعية المعاني - تبعاً لاختلاف ذواتهم وتكوينهم النفسي والعقلي .

وإن ما حدث من الصحابة في غزوة بني قريظة ، ليسين لنا مقدار الذاتية ، في فهم النصوص ، كما يبين لنا تسليم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الذاتية وإقراره لما تؤدي إليه .

فقد طلب الرسول من أصحابه ، عقب غزوة الأحزاب ، أن يتوجهوا إلى ديار بني قريظة ، ليعاقبهم على خيانتهم للمسلمين وتقضيمهم لليهود ، وطلب عليه الصلاة والسلام من أصحابه ألا يبصلي أحد منهم العصر إلا في

(١) الظاهر في اللغة ضد الباطن ، وعند الأصوليين : هو اللفظ الدال على معنى متبادر منه ، وليس مقصوداً أصلياً بموق الكلام ، مع احتمال للفسير والتأويل وقبوله للنسخ في عهد الرسالة . كقوله تعالى : « وأحل الله للبيع وحرم الربا » ، باعتبار دلالاته على حل البيع وحرم الربا . فإن الكلام مسحوق للفرقة بين البيع والربا ، رداً على من قالوا : « إنما البيع مثل الربا » فدلالته على حل البيع وحرم الربا دلالة على غير المقصود الأول بالسوق (انظر : أصول التفسير ، الأستاذ الشيخ على حسب الله ص ٢٣٢) .

بنى قريظة . فنفذ بعضهم هذا الطلب حرفياً . وآخر العصر حتى وصل إلى
بنى قريظة بعد العشاء ؛ ورأى بعض الصحابة أن المراد هو سرعة النهوض ؛
لا خصوص تأخير الصلاة . فصلوا العصر في الطريق ، ثم واصلوا سيرهم
مسرعين . ولا شك أن كلا من الفريقين قد امثل الأمر ونفذه . ولهذا
أقر الرسول صلى الله عليه وسلم كلا من الفريقين ولم يلم أحدهما (١).

بل إن المجتهد الواحد قد يختلف سلوكه في زمنين مختلفين ، أو في مسألتين
مختلفتين ، فيميل إلى التقيد بحرفية اللفظ أحيانا . على حين يجدد من القرائن
في أحيان أخرى ، ما يحضه على التجاوز عن ظاهر اللفظ ، والغوص في طلب
المعاني المقصودة .

وقد سبق أن ذكرنا في الفصل الذى ألمحنا فيه إلى مظاهر من فقه محدثي
الصحابة - أن ابن عباس كان يميل إلى القياس ، ويجتهد في طلب المعاني
والعلل . وعلى الرغم من ذلك كان في بعض الأحيان يتقيد بالألفاظ ويتجه
إلى التمسك بظاهرها . كما أشرنا هناك إلى أن ابن عمر - رضى الله عنهم
جميعا - كان على العكس من ابن عباس ، حيث كان يغلب عليه الميل للظاهر .
وإن لم يمنع هذا من أنه كان في بعض المسائل يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها .

وعندما نقول هنا إن المحدثين كانوا يتجهون إلى الظاهر . فإننا نعنى
بذلك أن هذا الاتجاه كان هو الغالب عليهم ، السائد في فقههم ، وأن لم يمنع

(١) ذكر ابن حزم أن السر في اختلاف الطائفتين يوم بنى قريظة هو أنهما كانا بين نصيين
متعارضين ، فقد سبق أن بين لهم الرسول وقت العصر ، وأن تأخيرها إلى للصفرة بغير عذر
فعل المنافقين ، ثم أمرهم بتأخير العصر حتى تضى في بنى قريظة ، فوجب أن ينلب أحد الأمرين
على الآخر فأخذت إحدى الطائفتين بالأمر المتقدم وأخذت الطائفة الأخرى بالأمر المتأخر ،
ثم قال : (ولو أننا حاضرون يوم بنى قريظة لما صابنا العصر إلا بها ولو بعد نصف الليل .)
(انظر الأحكام لابن حزم ٢٧/٣ - ٢٩) .

هذا من أن تكون لهم اجتهادات تجاوزوا فيها حدود الألفاظ ، محلقيين
في أجواء المعاني ومقاصد التشريع .

مظاهر هذا الاتجاه في فقه المحدثين :

ولتوضيح هذا الاتجاه نذكر جملة من المسائل التي تعين على تصوره
في فقه أهل الحديث ، وتتبع كل مسألة بمذهب أهل الظاهر فيها .

١ - غسل اليد عند الاستيقاظ من النوم :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا استيقظ أحدكم
من الليل ، فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثاً ، فإنه
لا يدري أين باتت يده » . وفي بعض روايات الحديث : « إذا استيقظ أحدكم
من نومه ، بدلا من « الليل » .

فهذا النهي عن إدخال اليد في الإناء قبل الغسل ، هل المقصود به
الاحتياط في النظافة ؛ إذ لم يقطع بمحصول النجاسة في اليد ؟ أو أنه بسبب
النجاسة التي يمكن أن تلتحق اليد أثناء النوم ، لأن القوم كانوا يستجمعرون
بالحجارة ؟ أو أن هذا النهي تعبدى لا يشتغل بالبحث عن علة له ؟

وبعبارة أخرى ، هل هذا النهي معلل بعلة ، يدور الحكم معها وجوداً
وعدماً ، أم أنه غير معلل فيجب تنفيذه في كل الأحوال ؟

ذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه إلى عدم تعليل هذا النص ،
وأوجبا غسل اليد عند الاستيقاظ ، غير أن أحمد رأى أن الحديث جاء مطلقاً
في بعض الروايات ، وجاء مقيداً بـ (الليل) في بعضها الآخر ، فحمل
المطلق على المقيد ، وأوجب غسل اليد عند الاستيقاظ من نوم الليل لا من
نوم النهار . أما إسحاق فقد سوى بين نوم الليل ونوم النهار في وجوب

غسل اليد عند الاستيقاظ ، أخذاً بالرواية التي أطلقت الاستيقاظ من النوم .

ووجوب غسل اليد عند الاستيقاظ هو مذهب ابن عمر ، وأبي هريرة ، والحسن البصرى .

فإن غمست اليد في الإناء قبل الغسل ، فقد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال : (أعجب إلى أن يهريق الماء) وهذه العبارة تحتمل وجوب الإراقة ، وهو مذهب الحسن ، وتحتمل استحباب الإراقة .

وقد ذهب الشافعى إلى استحباب غسل اليد عند الاستيقاظ من أى نوم ، وكراهة إدخالها الإناء قبل الغسل ، فإن أدخلها قبل الغسل لم يفسد ماء الإناء إذا لم يكن على يده نجاسة . وقد مال أبو داود وابن ماجه إلى رأى أحمد ، وحكى الترمذى الأقوال دون أن يرجع بينها^(١) .

وللستمع إلى ابن حزم يدلى برأى الظاهرية فى هذه المسألة ، فيقول : (وفرض على كل مستيقظ من نوم ، قل النوم أو كثير ، نهاراً كان أو ليلاً ، قاعداً أو مضطجعاً أو قائماً ، فى صلاة أو غير صلاة ، كيفما نام — ألا يدخل يده فى وضوئه ، فى إناء كان وضوؤه أو من نهر أو غير ذلك ، إلا حتى يغسلها ثلاث مرات ... ، فإن صب على يديه وتوضأ ، دون أن يغمس يديه ، فوضوؤه غير تام ، وصلاته غير تامة)^(٢) .

ويلاحظ أن ابن حزم يأخذ بالمعنى الزائد ، بمعنى أنه يأخذ بالرواية التي

(١) انظر : مسائل أحمد وإسحاق ، مخطوط دار الكتب (ب ٢٢٦٦٠) ج ١ ص ١١ ، والمذنبى ٩٨/١ ، والترمذى بشرح ابن العربى ٤١/١ ، ٤٢ ، وسنن أبى داود ٥٩/١ ، وابن ماجه بحاشية السندي ٨٠/١ ، ٨٢ .

(٢) المهمل ٢٠٦/١ .

أطلقت النوم ، لأن فيها معنى زائداً ، والأخذ بها يتضمن الأخذ بالرواية المقيدة وغيرها ، وكذلك ورد في بعض الروايات (لا يدخل يده في إنائه) ، وفي بعضها (لا يدخل يده في وضوئه) وهو يأخذ بهذه الرواية ، لأنها أعم من أن يكون الوضوء في إناء أو في غيره .

٢ - حكم السواك وتخليل اللحية :

روى أبو داود بإسناده (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة ، طاهر أو غير طاهر ، فلما شق ذلك عليه أمر بالسواك عند كل صلاة) (١) .

وبناء على هذا الحديث ذهب داود وإسحاق بن راهويه إلى وجوب السواك ، ونقل عن داود أنه أوجب للصلاة ، ولكن تركه لا يبطل الصلاة ، وحكى عن إسحاق أن من يترك السواك عمداً تبطل صلاته ، وعليه الإعادة .

أما الجمهور فيرى السواك سنة وليس بواجب ، للحديث المتفق عليه «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» ، يعني لأمرتهم أمر إيجاب لأن المشقة إنما تلحق بالإيجاب لا بالنسب (٢) .

وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته في الوضوء . وإلى ذلك ذهب بعض العلماء كالشافعي وأحمد وإسحاق . وقد ذهب إسحاق إلى أن من ترك تخليل لحيته عمداً - فسدت صلاته وعليه الإعادة ، ومن ترك تخليلها ناسياً أو متأولاً فلا إعادة عليه (٣) .

(١) سنن أبي داود ٤٣/١ .

(٢) ابن العربي على الترمذي ٣٩/١ ، والمغني ٩٥/١ .

(٣) الترمذي بشرح ابن العربي ٤٩/١ ، ومسائل أحمد وإسحاق ٢/١ ، ٣ ، وانظر

أيضاً حكم الغسل يوم الجمعة وأنه فرض : في البخاري ١٠٢/١ - ١٠٥ ، والمغني ٣٤٥/٢ ،

والهلي ١٩ - ٨/٢ .

٣ - حكم صلاة الجماعة :

روى البخارى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « والذى نفسى بيده ، لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ، ثم آمر رجلا فيؤم الناس ، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ، والذى نفسى بيده ، لو يعلم أحدكم أنه يجد عرقاً سمياً أو مرأتين حسلتين لشهد العشاء . »

وقد ترجم البخارى لهذا الحديث بقوله : (باب وجوب صلاة الجماعة وقال الحسن : إن منعه أمه عن العشاء في الجماعة شفقة عليه لم يطعها)^(١) .

واستناداً إلى الحديث السابق ذهب عطاء ، والأوزاعى ، وأبو ثور ، وابن خزيمة وداود - إلى أن صلاة الجماعة فرض عين ، بل ذهب داود إلى أنها شرط لصحة الصلاة ، وقد ذكر صاحب المغنى أن أحمد بن حنبل قد نص على أن الجماعة ليست شرطاً لصحة الصلاة على الرغم من أنه يقول بوجوبها .

وذهب الجمهور إلى أن الجماعة ليست فرض عين ، ثم اختلفوا هل هي فرض كفاية أو سنة ، واختار النووي أنها فرض كفاية^(٢) وصدده الجمهور فى عدم الوجوب الأحاديث التى فضلت صلاة الجماعة على صلاة الفرد فإنها تفيد صحة الصلاة المفصلة .

وقد ترجم الترمذى للحديث السابق بقوله : (باب ما جاء فيمن يسمع النداء فلا يجيب) ، ثم علق عليه بقوله : (وقد روى عن غير واحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا : من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة

(١) البخارى بحاشية السندى ٧٨/١ . والمرتان : ظلما الشاة

(٢) أنظر النووي على صحيح مسلم ١٥١/٥ ، ١٥٣ ، والمغنى ١٧٦/٢ - ١٧٧ .

له . وقال بعض أهل العلم : هذا على التغليظ والتشديد ، ولا رخصة لأحد في ترك الجماعة إلا من عذر . قال مجاهد : وسئل ابن عباس عن رجل يصوم النهار ويقوم الليل لا يشهد جمعة ولا جماعة ؟ قال : هو في النار . ثم أوّل الترمذى كلمة ابن عباس بأنها لمن يترك الجمعة والجماعة رغبة عنها واستخفافاً بحقوقها وتهاوناً بها (١) .

وقد روى ابن ماجه حديث أبي هريرة السابق تحت (باب التغليظ في التخلف عن الجماعة) ، كما روى في هذا الباب أيضاً عن ابن عباس مرفوعاً (من سمع النداء فلم يأت به فلا صلاة له إلا من عذر) . فكأنه يذهب إلى وجوبها . وقد علق السندي على هذا الحديث بقوله : (وظاهر هذا الحديث أن الجماعة فرض لصحة الصلاة حتى لو تركها بطلت صلاته . وهو خلاف ما عليه أهل الفقه فلا بد لهم من حمل الحديث على نقصان تلك الصلاة (٢)) .

وقد ذكرنا أن داود بن علي الظاهري ذهب إلى أن الجماعة شرط لصحة الصلاة ، ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية في حكم صلاة الجماعة فيقول : (ولا تجزئ صلاة فرض أحداً من الرجال ، إذا كان بحيث يسمع الأذان أن يصلحها إلا في المسجد مع الإمام ، فإن تعمد ترك ذلك بغير عذر بطلت صلاته ، فإن كان بحيث لا يسمع الأذان ، ففرض عليه أن يصلح جماعة ، مع واحد إليه فصاعداً ولا بد ، فإن لم يفعل فلا صلاة له ، إلا ألا يجد أحداً يصلحها معه ، فيجزئه حينئذ ، إلا من له عذر فيجزئه التخلف عن الجماعة) .

ويقول في موضع آخر : (. . وأما نحن ، فإن من تأخر عن صلاة

(١) الترمذى ٢ / ١٧ - ١٨

(٢) ابن ماجه بحاشية السندي ١ / ٢٧ ، المطبعة العلمية ١٣١٢ هـ

الجماعة لغير عذر ، لكن قلّة اهتبال ، أو لهوى ، أو لعداوة مع الإمام -
فإننا ننهاه ، فإن انتهى وإلا أحرقنا منزله ، كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم^(١) .

٤ - إذا أدرك المأموم إمامه وهو راكع ، فركع معه ، لا يعتد
بتلك الركعة :

ذهب البخارى إلى أن قراءة الفاتحة في الصلاة فرض على الإمام والمأموم
في الصلوات كلها ، في الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت .

وقد روى في هذا الباب عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، فهذا الحديث
يفيد وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة ، ولكنه لا يفيد وجوب تكرارها
في كل الركعات ، ولذلك عقب عليه بحديث المسىء صلواته ، وقول الرسول
له : (ارجع فصلاً ، فإنك لم تصل) مرارا ، ثم علمه الصلاة ، فكان مما قاله
له : (ثم اقرأ ما تنسر معك من القرآن . وافعل ذلك في صلاتك كلها)^(٢)

وفي أثناء مناقشة البخارى لمن لا يرون وجوب القراءة خلف الإمام ،
حكى احتجاجهم بأن المأموم إذا أدرك الركوع جازت تلك الركعة مع
خلوها من القراءة ، فسكاً أجزأته في الركعة بدون قراءة ، كذلك تجزئيه
في الركعات ، ولكن البخارى رد على ذلك بقوله : (إنما أجاز زيد بن
ثابت ، وابن عمر ، والذين لم يروا القراءة خلف الإمام ، فأما من

(١) المحلى ٤/١٨٨ - ٢٠٢ ، ٢٣٧ ، وانظر بداية المجتهد ، لابن رشد

١١١/١ - ١١١

(٢) انظر البخارى ومجايشية السندى ١/٩٠ - ٩١ .

رأى القراءة فقد قال أبو هريرة: لا يجزيه حتى يدرك الإمام قائماً^(١). وهذا هو مذهب الظاهرية نفسه ، حيث إن قراءة الفاتحة عندهم فرض على المنفرد ، والمأموم ، والإمام ، ويقول ابن حزم : (فمن دخل خلف إمام ، فبدأ بقراءة أم القرآن ، فركع الإمام قبل أن يتم هذا الداخل أم القرآن - فلا يركع حتى يتمها .

فإن جاء والإمام راكع فلا يركع معه ، ولا يعتد بتلك الركعة . لأنه لم يدرك القيام ولا القراءة . ولكن يقضيها إذا سلم الإمام^(٢))

٥ - إذا صلى المأموم وحده خلف الصف بطلت صلاته وعليه

وعليه الإعادة :

وهذا هو رأى أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، والترمذى ، وأبى داود والدارمى ، وابن ماجه ، لما روى أن وابصة بن معبد صلى خلف الصف وحده فأمره الرسول صلى الله عليه وسلم بإعادة الصلاة وقد ذهب الجمهور إلى أن صلاته صحيحة ولا إعادة عليه^(٣) .

٦ - التفريق بين المفطر بالوقاع عمداً فى رمضان ، والمفطر عمداً

بالأكل أو الشرب :

جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم : فقال : (يا رسول الله

(١) خير الكلام فى القراءة خلف الإمام ، للبخارى ص ٤٤ ، وقد روى يحيى عن مالك أنه بلغه أن أبا هريرة كان يقول : من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ، ومن فاتته قراءة أم القرآن فاتته خير كثير (الموطأ ١١/١ حديث ١٨)

(٢) المحل ، لابن حزم ٣-٢٤٣ ؛ وانظر المغنى ١/٥٦٣ - ٥٦٤ .

(٣) انظر : الترمذى ٢-٢٧-٢٩ ، وأبى داود ١-٢٥٦ ، والمغنى ٢-٢١١ وبداية المجتهد ١-١١٦-١١٧ ، وسنن الدارمى ١/٢٩٤-٢٩٥ ، وابن ماجه ١/٣٢٠-٣٢١ المكتبة التجارية .

هلكك . قال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال : هل تستطيع أن تعتق رقبة ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا . قال : فجلس . فأتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر - والعرق : المكتل الضخم - قال : تصدق به . قال : ما بين لابتها أحد أفقر منا ، قال : فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه . قال : نخذه فأطعمه أهلك (١)

وقد اتفق العلماء على أن من أفطر فى رمضان متعمداً بالجماع ، فعليه الكفارة الموضحة فى الحديث .

• واختلفوا فيما أفطر متعمداً من أكل أو شرب : فذهب بعضهم إلى أن عليه القضاء والكفارة . وقاسوا تعمد الإفطار بالأكل والشرب على تعمد الإفطار بالجماع ؛ إذ المقصود تعمد هناك حرمة الصيام بما يفطره لا خصوص الجماع . وهو قول سفيان الثورى وابن المبارك وإسحاق والأحناف والمالكية وغيرهم .

وذهب بعض العلماء ومنهم الشافعى وأحمد وأصحاب السنن - إلى أن الكفارة مخصوصة بالجماع المتعمد فى نهار رمضان ، دون تعمد الإفطار بالأكل والشرب ، لأن الكفارة المذكورة فى الحديث إنما جاءت فيما جامع ، ولا يشبهه الأكل والشرب الجماع (٢) .

(١) الترمذى ٣/ ٢٥٠ ، ثم فصل آراء العلماء فى ٢٥١ - ٣٥٣ ويقصد بقوله لا ينيها الحوتين ، وهى تلال سوداء تحيط بالمدينة .

(٢) انظر : البخارى ١/ ٢١٧ - ٢١٨ ، وأب داود ٢/ ٤٢٠ - ٤٢٣ ، وابن

وقد سئل الإمام أحمد: كيف لا تجعل الآكل والشارب عمدا في رمضان، مثل من أصاب أهله؟ فأجاب (أنا أجعله؟! ليس فيه حديث. كيف أوجب عليه بالآكل والشرب كفارة، وإنما أوجب النبي عليه الصلاة والسلام بالجماع؟ وإن كانت هذه كلها معصية، فلا يشبه الآكل والشرب بالجماع، في الجماع يرجم ويجب عليه الغسل وما يشبهه شيء من الآكل والشرب) (١)، وبقول أحمد قال أهل الظاهر (٢)

٧ - حكم الكتابة :

قال الله تعالى: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاوتهم إن علمتم فيهم خيرا، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم» .

وبناء على ما أمرت به هذه الآية من مكاتبة العبد إذا رغب العبد في ذلك وكان يستطيع الوفاء بالكتابة - مال البخاري إلى وجوب الكتابة، كما يفهم من ترجمته (٣): (باب المكاتب، ونجومه في كل سنة نجم، وقوله تعالى: «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاوتهم إن علمتم فيهم خيرا، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم» . وقال روح، عن ابن جريج: قلت لعطاء: أوجب عليّ إذا علمت له مالا أن أكاتبه؟ قال: ما أراه إلا واجبا. وقال عمرو بن دينار: قلت لعطاء: تأثره عن أحد؟ قال لا، ثم أخبرني أن موسى بن أنس أخبره أن سيرين سأل أنسا المكاتب، وكان كثير المال، فأبى فانطلق إلى عمر رضى الله عنه، فقال كاتبه، فأبى، فضربه

(١) مسائل أحمد واسحاق ١/١٢٣ - ١٢٤

(٢) انظر: بداية المجتهد ١/٢١١ - ٢١٢

(٣) البخاري بحاشية السندي ٢/٥٣، والآية في سورة النور ٢٣. والمكاتب هي اتفاق السيد مع عبده، على أن يدفع العبد مقدار معيناً من المال على أقساط في نظير حرّيته، ولها أركان وشروط، انظرها في بداية المجتهد ٢/٣١٢ - ٣١٧ .

بالدرة ، ويتلو عمر « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا » ، فكاتبه) .

وهذا هو مذهب إليه الظاهرية ، فقد قرروا أن العبد إذا رغب في الكتابة ففرض على السيد أن يكتبه وفرض عليه أن يؤتى عبده بعض ماله ليعينه على الكتابة ، مستدلين بصيغتي الأمر الواردتين في الآية السابقة : « فكاتبوهم » ، « وآتوهم » ، وقد زعم ابن حزم على من ذهب إلى أن الأمر هنا للندب (١) .

٨ - وجوب الوليمة عند الزواج :

ذهب إلى ذلك البخارى ، كما يفهم من قوله : (باب الوليمة حق . وقال عبد الرحمن بن عوف : قال لى النبي صلى الله عليه وسلم : « أولم ولو بشاة ») (٢) .

والبخارى يشير بقوله : (الوليمة حق) إلى حديث ضعيف ، رواه الترمذى فى سننه (٣) ، كما يشير إلى أن الحق هنا مقصود به الوجوب ، ويؤيده أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف : (أولم) ، والأمر يقتضى الوجوب .

وقد قال بوجوب الوليمة عند العرس - مالك ، وقيل إن المشهور عنه أنها مندوبة ، وروى الوجوب عن أحمد وبعض الشافعية وأهل

(١) انظر : المحلى لابن حزم ٢٢٢/٩ - ٢٢٤

(٢) البخارى ٢٥٤/٢

(٣) انظر : الترمذى بشرح ابن العربى ج ٥ ص ٤ . وترجمة الترمذى هى : (باب ماجاء فى الوليمة) ، وقد علق ابن العربى بأن معنى الحق هنا هو الواجب ، (وأراد بالحقية فى الوليمة ، حقية المسكارمة والألفة والاستحباب ، لا طعام الفرضية ، وقد واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم مواظبة أدخلتها فى السنة) ص ٥ من المرجع السابق .

الظاهر . وذهب الجمهور إلى أنها سنة غير واجبة (١).

٩ - النهى عن تلقي الركبان :

إذا جاء أشخاص من خارج المدينة يحملون بضاعة لعرضها في سوق المدينة ، فقد نهى المدنى عن تلقي هؤلاء الأعراب الجالبين بضائع إلى سوقها ، باعتراض طريقهم والانفراد بهم والشراء منهم قبل بلوغهم إلى السوق ؛ لما في ذلك من احتمال الإضرار بأهل السوق ؛ حيث يحتكر المشتري هذه البضاعة ، ثم يبيعها بالثمن الذى يحدده ، ومن احتمال الإضرار بالجالب وغيبته ، حيث تفوت عليه فرصة المنافسة في الشراء وبخاصة عندما يكون جاهلا بالسعر ، فيبيع بأقل من السعر العادى .

وقد أخذ الجمهور بظاهر النهى عن تلقي الركبان فنفع من تلقى الجلب في كل الأحوال ، حتى يبلغ بالسلعة إلى السوق . أما أبو حنيفة والأوزاعى فقد بحثا عن علة النهى ، وأداهما البحث إلى أن يجيزا تلقي الركبان إذا لم يضر بالناس ، فإن أضر بهم كره ذلك البيع ووقع صحيحا مع الإثم .

والجمهور مع منعه من هذا البيع ، يذهب إلى صحته لو وقع ، مع إثم المخالف للنهى ، أو إلى أنه يقع غير لازم فيكون للجالب الخيار إذا ورد السوق .

أما أهل الظاهر ومعظم المحدثين فقد ذهبوا إلى بطلان ذلك البيع المنهى عنه ووجوب فسخه ، لأنهم لا يفرقون بين أن يكون النهى لصفة ملازمة أو لأمر خارج عن المنهى عنه مجاور له .

وقد ترجم البخراى لتلقى الركبان بقوله : (باب النهى عن تلقي الركبان ، وأن يبعه مردود ؛ لأن صاحبه عاص آثم إذا كان به عالما ، وهو خداع فى

البيع ، والخداع لا يجوز (١).

ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية فيقول : (ولا يحل تلقى الجلب ؛ سواء خرج لذلك أو كان على طريق الجلاب وسواء بعد موضع تلقيه أم قرب ، ولو أنه على السوق على ذراع فصاعدا ، لا لأضحية ولا لقوت ولا لغير ذلك أضر بالناس أو لم يضر : فمن تلقى جلبا أى شيء كان فاشتراه ، فإن الجالب بالخيار إذا دخل السوق متى مادخله ولو بعد أعوام فى إمضاء البيع أوردته . .) .

واستدل بما رواه مسلم عن أبى هريرة د أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تلقوا الجلب ، فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار ، (٢) .

ويلاحظ أن البخارى لم يرو هذا الحديث ، فلم يثبت الخيار للبائع لذلك .

* * *

هذه بعض الأمثلة (٣) التى تصور جانباً من فقه المحدثين ، وقد رأينا كيف اقتصرُوا فى بعضها على مورد النص ، وقد منا مثالا لذلك قصرهم الكفارة على متعمد الفطر فى رمضان بالجماع ، دون غيره من المفطرات ، ورأينا كيف أن أصحاب الصحاح والسنن جميعا قد ذهبوا إلى ذلك ، التزاما منهم بمورد النص ، وكيف أن الإمام أحمد بن حنبل قد أنكر على من سأله

(١) : البخارى ١٢/٢ ، النووى على مسلم ١٠/١٦٣ ، وأباداود ٣/٢٦٥ - ٣٦٦ ، وابن ماجه بحاشية للسندى ٨/٢ وبداية المجتهد ٢/١٣٨ .
(٢) المحلى ، لابن حزم ٨/٤٤٩ - ٤٥٢ .

(٣) ومن الأمثلة النهى عن النجس أو التناجس . ورأيهم فى بطلان الصلاة فى الأرض المنضوبة ، وبطلان كل عقد منهى عنه ، حتى البيع فى وقت النداء يوم الجمعة (انظر البخارى بحاشية السندى ٢/١١ ، والنووى على مسلم ١٠/١٥٩ ، والمستصنئ ١/١٩ والمنتقى ٤/٢١٢) .

التسوية بين المجامع وغيره ، رادا عليه بأن النص ورد في المجامع ، ولم يأت في غيره نص . ثم لم ينس أن ينبه القياسيين على أن هناك فرقا بين الفطر بالمجامع والفطر بالأكل والشرب ، وأن هذا الفرق يمنع إلحاق أحدهما بالآخر ، وأن التغليظ بإيجاب الكفارة يناسب أحدهما دون الآخر . واعله أخذ من الشافعي هذه الحجة التي تمنع قياس الفطر بغير الجماع على الفطر بالجماع .

وقد رأينا في هذا المثال نفسه ، كيف أن إسحاق بن راهويه - وهو من أئمة المحدثين ، والذي بالغ في التمسك بالظاهر في بعض المواضع ، حتى جعل ترك السواك وتحليل اللحية مبطلا للصلاة - قد خالف أصحابه في هذه المسألة وذهب إلى مساواة المفطر المتعمد بالأكل والشرب ، بالمفطر المتعمد بالجماع .

كما رأينا فيما تقدم من الأمثلة ، كيف أن المحدثين يحملون معظم الأوامر والنواهي على الوجوب ، وكيف حكموا بالبطلان على أفعال منهي عنها ، لا يفرقون بين أن يكون النهي لذات الشيء ، أو لصفة ملازمة له ، أو لأمر خارج عن ماهيته مجاور له ، لأن كل ذلك وقع على وجه لا يريد الشارع ، وكل شيء ليس على وفق إرادة الشارع فهو مردود ، كما حكم البخاري برد البيوع المتلقاة ، وسندهم في ذلك ، النهي الخاص بها ، مع النص العام في ذلك ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) أي مردود .

فوجب الأمر عند البخاري هو الوجوب ، وهو جيب النهي عنده هو التحريم إلا إذا دل دليل على إخراج الأمر والنهي عن وجههما ، وقد استنتجنا هذا المذهب للبخاري من الأمثلة السابقة ، ومن غيرها من الجزئيات العديدة التي عرض لها في صحيحه ، بل نراه يصرح بهذا المذهب في الترجمة التي قال فيها : (باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم ، على التحريم ، إلا ما تعرف بإباحته ، وكذلك أمره ، نحو قوله حين أحلوا : دأصيوامن

النساء : وقال جابر : ولم يعزم عليهم ولكن أحلن لهم . وقالت أم عطية :
نهينا عن اتباع الجنائز ، ولم يعزم علينا^(١) .

ومذهب البخارى فى موجب الأمر والنهى هو مذهب الظاهرية ؛
لا يفارقه إلا فى إجازته أن يكون الدليل المخرج لهما عن وجههما غير
منصوص ، والظاهرية يشترطون فيه أن يكون منصوصا .

وقد رأينا فى الأمثلة السابقة كيف التقي المحدثون مع أهل الظاهر وكيف
صدروا فى استخلاصهم للأحكام عن منهج واحد .

ولكن هل يعنى هذا أن المحدثين هم الظاهرية ؛ وأن الظاهرية هم
المحدثون ؟ .

إن مما لاشك فيه أن بينهما تشابها وتلاقيا كبيرا فى الفكرة والمنهج ،
ولكن بينهما أيضا من الفروق ما يجعل من أهل الظاهر فرقة خاصة ، لها
كيانها المستقل عن أهل الحديث .

ونستطيع أن نصف العلاقة بين المحدثين والظاهرية ، بعبارة موجزة
نستعيرها من المناطقة ، فنقول : إن بينهما عموما وخصوصا مطلقا ، بمعنى
أن كل ظاهرى فهو من أهل الحديث ، ولكن ليس كل محدث ظاهريا .
وفى الصفحات التالية نعرض للعلاقة بين المحدثين والظاهرية ، ثم نوجز
القول فى أصول الظاهرية ومواطن الخلاف بينهم وبين المحدثين ، وعلاقة
الظاهرية بالمذاهب الأربعة .

المذهب الظاهرى وأثر المحدثين فى نشأته :

قدمنا أن الاتجاه إلى الظاهر له جذوره العميقة الممتدة إلى عصر

(١) البخارى بحاشية السندى ٢٧١/٤ . وقد فسر السندى قوله : (إلا ما تعرف
إباحته) أى بقرينه الحال أو بدلالة السياق ، وقول للبخارى : (وكذلك أمره) : أى حكم
أمره كحكم المنهى عنه ، فبحر مخالفته . وقولها (ولم يعزم علينا) مراد به لم نكلفه
الضرورة نفضيه .

الصحابة ، وأن الاتجاه إليه لم يكن مذهبا ملتزما في كل الأحوال ولا في جميع المسائل ، بل كان يخضع لذاتية المجتهد فيما يؤديه إليه اجتهاده في بعض المسائل دون بعضها الآخر .

أما أول من جعل الاتجاه إلى الظاهر مذهبا ملتزما ، يدعو إليه وينتصر له ، فهو داود بن علي^(١) الأصفهاني ، المتوفى سنة ٢٧٠ هـ سبعين ومائتين .

وقد كان القرن الثالث ، الذي شهد حياة داود - توقيتا ملائما لإعلان هذا المذهب ، إذ شهد هذا القرن تميز المذاهب الفقهية ، وظهور الدعاة الذين يحتجون لها ويرسون أصولها ، فتوفرت فيه العوامل التي ساعدت على ظهوره ، والمناخ الصالح لنموه .

- وقد أسهم المحدثون بنصيب وافر في نشأة المذهب الظاهري ، ويمكننا أن نتبع آثارهم في هذه النشأة ، وأن نوجزها فيما يأتي :

١ - أهل الظاهر محدثون ، من المحدثين انبثقوا ، وعلى أيديهم تخرجوا . وإمامهم داود بن علي قد تلقى علمه على أعلام المحدثين في عصره كإسحاق ابن راهوية وغيره ، كما تلقى فقهه على أصحاب الشافعي . وقد كان بين أهل الحديث ومذهب الشافعي تعاطف ، منشؤه تقدير المحدثين لبلاء الشافعي في نصرتهم ، وتقدير ابن حنبل - إمام المحدثين - له وإعجابه به . وقد أعجب

(١) هو داود بن علي بن خلف ، أبو سليمان الأصبهاني ، سمع سليمان بن حرب ومسدد وغيرهما ، ورحل إلى نيسابور فسمع من إسحاق بن راهويه ، ثم قدم بغداد فكنها وصنف كتبه بها . روى عنه ابنه محمد ، وزكريا بن يحيى الساجي وغيرهما ، وكان محمد بن جرير ممن يختلفون إلى مجلس داود ثم تركه وعقد لنفسه مجلسا . وقد حاول داود أن يسمع من أحمد بن حنبل فلم يتمكن أحمد من ذلك ، لما بلغه من رأى داود في القرآن وقوله أنه محدث ، ولذلك قال عنه أبو زرعة : لو اقتصر على ما يتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكاد أهل البع ، بما عنده من البيان والآلة ولكنه تعدى . (انظر تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ - ٢٧٥) وتذكرة الحفاظ ١٣٦/٢ - ١٣٧ .

داود أيضا باشافعى ؛ وتعصب له ، حتى ألف كتابين في مناقبه^(١) .
وقد كانت كتب داود وفقه مملوءة بالأحاديث والآثار ، كما يقول
الخطيب البغدادي : (وفي كتبه حديث كثير ، إلا أن الرواية عنه عزيزة
جدا)^(٢) .

وللعلاقة الوثيقة بين المحدثين والظاهرية ، اعتبر بعض العلماء أحمد بن
حنبل من أهل الظاهر ، وجعله من أئمتهم . فقد جاء في رسالة للشيخ محمد
الشطى مانصه : (ولما كان الإمام أحمد من أئمة الظاهر ، كداود بن علي
الظاهري ، وابن حزم ، وغيرهما - التزم البعض من متقدمي الفقهاء الحنابلة
نقل أحكام مذهب داود وغيره ، ككتاب رؤوس المسائل ، لأبي الخطاب .
والراعيين الصغرى والكبرى ، لابن حمدان ، وغيرهما من الكتب المعتمدة
في المذهب)^(٣) .

وذكرى الحجوى أن صاحب المدارك وصف داود بما وصف به أحمد
ابن حنبل ، من معرفته الحديث - وإن فاقه أحمد فيه - ، دون الإمامة في
الفقة ، ولا جودة النظر في مأخذه ، إذ لم يتكلم في نوازل كثيرة كلام غيرهما ،
وميلهما لظاهر السنة^(٤) .

وأخيرا فإن ابن حزم نفسه يصرح بأن الظاهرية من المحدثين في قوله :
(. . وأن أصحاب الظاهر من أهل الحديث رضى الله عنهم ، أشد اتباعا
وموافقة للصحابة رضوان الله عليهم . .)^(٥) .

٢ - أهدي المحدثون لأهل الظاهر المادة التي يعتمدون عليها في فقههم ،

(١) انظر طبقات الشافعية ، للصبكى ٤٣ / ٢

(٢) تاريخ بغداد ٨ / ٣٧٠

(٣) ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الافغانى ص ٦٣ .

(٤) الفكر السامى ٣ / ٢٣

(٥) التبذ ص ٢٤

فقد نجح المحدثون في أن يجمعوا قدرا كبيرا من الحديث من مختلف البلدان وبمختلف الطرق ، فيسروا لأهل الظاهر تناولها ، وأمدوهم بالنصوص التي تسعفهم في الإجابة عن كثير من المسائل .

بل أخذ الظاهرية من المحدثين احترام هذه النصوص ، ومحاولة العمل بها كلها ما أمكن ، وعدم إهمال بعضها بمحاولات الترجيح أو النسخ إلا إذا قام برهان واضح على النسخ .

وإذا قارنا في ذلك بين ما قرره ابن حنبل ، وما قرره ابن حزم في أصول الظاهرية فسوف تهدينا هذه المقارنة إلى البرهان الدال على تأثر الظاهرية بالمحدثين .

فقد جاء في مسائل عبد الله بن أحمد : (سألت أبا: الثوب يصيبه الجنابة ؟ قال أذهب فيه إلى الخبرين جميعا : حديث سليمان بن يسار عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كان يغسله ، وحديث الأعمش عن إبراهيم بن همام عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم فركه وصلى . ورواه أبو معشر عن إبراهيم عن الأسود : فركه . قال أبا: أذهب إلى الخبرين جميعا ، ولا أرد أحدهما بالآخر . ولهذا مثال : منه قواه صلى الله عليه وسلم الحكيم بن حزام : لا تبع ما ليس عندك ، ثم أجاز السلم . والسلم بيع ما ليس في ماله ، وإنما هو على صفة ، وهذا عندي مثل الأول ، ومنه أيضا : الشاة المصرية ، إذا اشتراها الرجل فخلبها فإن شاء ردها ورد صاع سمراء ، وقوله صلى الله عليه وسلم : الخراج بالضمان ، فكان ينبغي أن يكون اللبن للمشتري ، لأنه ضامن ، بمنزلة العبد إذا استعمله فأصاب به عيباً ، رده ، وكان له عمله بضمانه ، وقواه صلى الله عليه وسلم : لا يصلى بعد العصر ، ثم قال : من نام عن صلاة فليصلها إذا ذكرها ، فلا يرد أحدهما بالآخر : إذا نسيها صلاها إذا ذكرها ، ولا يتطوع بعد العصر ، فتستعمل الخبرين جميعا .

ومثل ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في سجدة السهو أنه سجد هماً
قبل وبعد - أى قبل السلام وبعده - ، في المواضع التي سجد فيها قبل ،
وفي المواضع التي سجد فيها بعد ، ولا يرد بعضها ببعض .

هذا وشبهه أستعمل الأخبار حتى يأتي الدلالة بأن الخبر قبل الخبر ،
فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به ، مثل ما قال ابن شهاب الزهري : يؤخذ
بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أنه
صام في سفره حتى بلغ السكيد ، ثم أفطر .

سألت أبي عن المنى يصيب الثوب ؟ قال : إذا صفر فقررك فلا بأس ،
وإن غسله فلا بأس ، وإن مسحه وهو رطب فلا (١) .

فهذا كلام أحمد يوضح منهجه في الأخبار المتعارضة ، ويفيد أنه يأخذ
بالنصوص كلها ما أمكن ، ولا يلجأ إلى التسخ حتى يأتي دليل على التسخ .
وقد وافقه على ذلك ابن حزم ، وتكلم عن التعارض في أما كن كثيرة
من كتبه ، ونكتفي هنا بفقرة من كلامه ، تضع يدنا على تأثره بالمحدثين
وبخاصة أحمد ابن حنبل .

يقول ابن حزم : (إذا تعارض الحديثان أو الآيتان أو الآية والحديث
- ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه ليس بغض أولى بالاستعمال
من بعض .

فإذا ورد النصان كما ذكرنا ، فلا يخلو ما يظن به التعارض - وليس
تعارضاً - من أحد أربعة أوجه لا خامس لها : إما أن يكون أحدهما أقل
معاني من الآخر ، أو يكون أحدهما حاضراً والآخر مبيحاً ، أو يكون
أحدهما موجباً والثاني نافياً . فواجب هنا أن يستثنى الأقل معاني من الأكثر
معاني . . . الوجه الرابع : أن يكون أحد النصين حاضراً لهما أبيض في النص

(١) مسائل عبد الله بن أحمد . القسم الأول ص ١١ ، ١٢ .

الآخر بأسره).

ويذكر ابن حزم أمثلة لكل هذه الأنواع ، وفيها بعض مماثل به أحمد ، مثل النهي عن الصلاة بعد العصر ، مع الأمر بالصلاة المنسية وقت التذكر (١).

٣ - كراهية المحدثين للقياس وغضهم من شأنه وتحذيرهم من استعماله ، وعدم التجأهم إليه إلا عند الضرورة ، كل ذلك مهد للظاهرة أن ينكروا القياس جملة . بل الظاهرية يحتجون بأقوال المحدثين في إثبات مذهبهم ، وقد رأينا أن ابن حنبل أرشد المستفتى إلى سؤال صاحب الحديث دون صاحب الرأي ، وأنه فضل ضعيف الحديث على الرأي ، وقد سلك ابن حزم هذا المسلك نفسه ، فقال : (وإذا قيل له - إذا سأل عن أعلم أهل بلدة بالدين - : هذا صاحب حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا صاحب رأى وقياس ، فليسأل صاحب الحديث ، ولا يحل له أن يسأل صاحب الرأي أصلاً .)

ثم يروى عن الشعبي أنه قال : (السنة لم توضع بالمقاييس) ، ويروى عن ابن حنبل : (الحديث الضعيف أحب إلينا من الرأي) ويروى عن عبد الله ابن أحمد بن حنبل قال : (سألت أبي عن الرجل يكون يبلى لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيفه من سقيمته ، وأصحاب رأى ، فنزل به النازلة ، من يسأل ؟ فقال أبي : يسأل صاحب الحديث ، ولا يسأل صاحب الرأي . ضعيف الحديث أقوم من رأى فلان) (٢) :

وقد سئل داود عن سبب إنكاره القياس ، وغالفته إمامه الشافعي في

(١) انظر الأحكام ٢١/٣ وما بعدها .

(٢) وسأله ابن حزم في مسائل الأصول ، ضمن مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه جميعها جمال الدين القاسمي ، ص ٤٦ ، طبع دمشق سنة ١٣٣١ هـ ، وعلى رسالة ابن حزم تعليق للأثير الصنعاني .

ذلك . فأجاب بأنه قد وجد أدلة الشافعي في إنكار الاستحسان ، تنطبق على
على القياس فلذلك أنكره .

ومن هذا نرى أن هجوم المحدثين على الرأي والقياس ، كان من
الأسباب القوية التي أدت إلى نشأة الظاهريه ، بالإضافة إلى غلو بعض العلماء
في القياس وإغراقهم فيه ، وإعطائهم له قوة معارضة النصوص ، مما نتج
عنه رد فعل ، بدأ بالهجوم على القياس وكبح جماحه ، حتى لا يعدو قدره ،
وانتهى بإنكاره جملة ، وعدم الاعتراف به كمصدر تشريعي ، ونقد المستعملين
له وتخطيهم .

٤ - المحدثون هم الذين مهدوا لنشأة المذهب الظاهري في المغرب ، على
يد أبي بن مخلد وغيره ، فقد كان المذهب المالكي هو المذهب السائد في
الأندلس ، لا يعرف أهلها شيئاً عن غيره ، فلما رجع بق بن مخلد من رحلته
إلى المشرق ، متأثراً بالمحدثين ، وبخاصة أحمد وإسحق ودأود - تعصب
عليه علماء الأندلس ، لإظهاره مذهب أهل الأثر ، ولقد قال ابن حزم :
(كان بق في خاصة من أحمد بن حنبل ، وجارياً في مضمار البخاري ومسلم
والنسائي)^(١) ويقول ابن العربي : (وكان عندنا في الأندلس رجل يقال له
قاسم بن أصبغ ، رجل رحل وروى الحديث ، وعاد فأسند ، وادعى أنه
لا قياس ولا نظر)^(٢) .

الفرق بين المحدثين وأهل الظاهر

وإذا كان المحدثون يميلون إلى الأخذ بالظاهر ، ويكرهون الرأي ،

(١) تذكرة الحفاظ ٣- ١٨٤- ١٨٥ ، وانظر في المحدثين الذين مهدوا للفقهاء الظاهري
الأندلسي مقدمة الكونري لكتاب النبذ لابن حزم ، وابن حزم للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة
ص ٢٦٨- ٢٧٤

(٢) سنن الترمذي بشرح ابن العربي ١٠- ١١١ ، وقاسم بن أصبغ متوفى سنة ٨٣٤٠
وانظر ترجمته في تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس ١/ ٤٠٦- ٤٠٨ .

وإذا كان أهل الظاهر طائفة من المحدثين ، فما الفرق إذن بين المحدثين
وأهل الظاهر ؟

إن بين الطائفتين فروقا ، نسجل أهمها فيما يأتي :

أولا : جعل الظاهرية من الاتجاه إلى الظاهر مذهبا ملتزما تقرر له
أصول وقواعد ، جعلوها مطردة لا تتخلف ، حتى لو أدت بهم إلى
الإغراب والشذوذ .

فالاتزام والاطراد هما ما يميز أهل الظاهر عن أهل الحديث ، إذ أن
اتجاه أهل الحديث إلى الظاهر وإن كان وصفا غالبا — لم يكن مذهبا ملتزما ،
ومنهجهم في ذلك أقرب شها بمنهج الصحابة بعامة ، وأوثق صلة بمنهج
ابن عمر وأبي هريرة بخاصة .

هذا الاتزام والاطراد اللذان فرقا بين المحدثين وأهل الظاهر يمثلان
العامل المشترك بين أهل الظاهر وأهل الرأي ، وإن كان أهل الظاهر يحتلون
الطرف البعيد المقابل لأهل الرأي .

وقد أشار الشاطبي إلى هذه الحقيقة ، حين تسامل عن المجتهد الذي جاوز
مرتبة الحفظ إلى مرتبة النظر فيما حفظ ، حتى وصل من هذا النظر إلى
الكشف عن علاقات عامة ، تربط الشريعة ، وتوضح اتجاهها وأهدافها
وأحكامها الكلية مستخلصة من الأحداث الجزئية ، فهل لهذا المجتهد حينئذ
أن يجتهد بمقتضى الأحكام الكلية التي استخلصها ، دون مراعاة للاعتبارات
الخاصة بالجزئيات ؟ أجاب قوم بالإيجاب ، وآخرون بالنفي .

ثم ذكر الشاطبي أن من أمثلة هذه المرتبة (مذهب من نفي القياس
جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق ، ومذهب من أعمل القياس على
الإطلاق ، ولم يعتبر ماخالفه من الأخبار جملة ، فإن كل واحد من الفريقين

غاص بالفكر في منحنى شرعى مطلق عام ، اطرده في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير ، بل على مقتضى قوله - تعالى - : « اليوم أكملت لكم دينكم » : فصاحب الرأى يقول : الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً ، دل على ذلك الاستقراء ، فكل فرد جاء مخالفاً ، فليس بمعتبر شرعاً ، إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر بما لا يعتبر ، لكن على وجه كلى عام ، فهذا الخاص المخالف يجب رده ، وإعمال مقتضى الكلى العام ، لأن دليله قطعى ، ودليل الخاص ظنى ، فلا يتعارضان .

والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً ، ومصالحهم تجرى على حسب ما أجزأها الشارع ، لاعلى حسب أنظارهم ، فنحن من أتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة ، من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك ، وأتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى .

فأصحاب الرأى جردوا المعانى ، فنظروا في الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات الألفاظ ، والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ ، فنظروا في الشريعة بها ، واطرحوا خصوصيات المعانى القياسية . ولم تنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى ، بناء على كلى ما اعتمده في فهم الشريعة . (١)

هذا الكلام الذى نقلناه عن الشاطبى ، والذى يدل على أصالته وعمقه

— يوضح لنا كيف التزم الظاهرية بالظاهر ، وطبقوه على كل الفروع ،
لايستشون منها مسألة أو فرعا ، وليس كذلك المحدثون .

ثانيا : بالنسبة للأصول المعتمد عليها في استنباط الأحكام — افترق
المحدثون عن الظاهرية فيما وراء القرآن والسنة . فقد رأينا كيف كان
المحدثون يتجهون إلى الآثار ، يجعلونها مع القرآن مرجعا لأحكامهم ،
ودليلا عليها ، وبيننا أن الآثار عندهم تشمل الأحاديث وغيرها من أقوال
الصحابة والتابعين ، وأنهم يقصرون الحجة عليها أو يكادون ، فإذا لم يوجد
نص أو أثر ، فليس لديهم حينئذ خطة واحدة ، بل يتوقف بعضهم فلا يفتي
فيما لا أثر فيه ، وقد يفتي بعضهم بما يمليه عليه الورع والاحتياط ، وقد يحيل
بعضهم مستفتيه إلى من يميل إليه ، ممن جرؤ على الفتوى من المعاصرين
أو السابقين .

أما أهل الظاهر فتمسكوا الحجة على نصوص القرآن والسنة ،
ولم يروا لأراء الصحابة ومن بعدهم ما يرفعها إلى مرتبة النصوص ، فلم يجعلوها
حجة ، إلا إذا اجتمع الصحابة جميعا على أمر ، فإن هذا الإجماع حينئذ
حجة ، ومصيره إلى النص أيضا ، لأنهم لا يجتمعون إلا عن توقيف .

وعما يوضح لنا هذا الفرق أننا قد رأينا في الأمثلة السابقة كيف أن
المحدثين يتفقون مع الظاهرية في أن أثر الفعل المنهى عنه هو البطلان ،
يحكمون برد كل فعل منهى عنه ، وضربنا مثلا لذلك برأى البخارى في بيع
التلق والنجش ولسكننا نجد بيعا آخر ، جاء نهى الرسول صلى الله عليه وسلم
عنه بصورة مطلقة ، ومع ذلك لم ينه البخارى عنه بإطلاق ، كما هو مقتضى
الحديث ، بل قيد النهى بصورة خاصة ، مستدلا على هذا التقييد ، بتفسير
ابن عباس للحديث ، هذا البيع المنهى عنه هو بيع الحاضر للبادي .

وقد ترجم البخارى لهذا البيع بعدة تراجم ، أو لها : (باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر ؟ وهل يعينه أو ينصحه ؟ وقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح له ، ورخص فيه عطاء) ، وروى في هذا الباب حديثين ، أولهما عن جرير ، قال : (بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والسمع والطاعة ، والنصح لكل مسلم) ، والحديث الثانى (عن طاووس ، عن ابن عباس ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد ، وقال : قلت لابن عباس : ما قوله يبيع حاضر لباد ؟ قال : لا يكون له سمسار) ثم ترجم له ثانياً بقوله : (باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر) ، روى فيه عن ابن عمر : (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد) وبه قال ابن عباس .

ثم ترجم له ثالثاً بقوله : (باب لا يبيع حاضر لباد بالسمسرة ، وكرهه ابن سيرين وإبراهيم للبايع والمشتري . قال إبراهيم : إن العرب تقول : يبيع لى ثوبا ، وهى تعنى الشراء) ، وقد روى فى هذا الباب عن أبى هريرة مرفوعاً : لا يبتاع المرء على بيع أخيه ، ولا تناجشوا ولا يبيع حاضر لباد ، كما روى عن أنس بن مالك قال : (نهينا أن يبيع حاضر لباد)^(١) .

فالأحاديث التى استدل بها البخارى مطلقة ، ولما أخذ بتفسير ابن عباس لها ، من أن المقصود من النهى ألا يكون له سمسار ، والسمسار يدخل بين البائع والمشتري بأجر يستفيدة منهما أو من أحدهما ، فالبايع للبدوى بغير أجر خارج عن متناول النهى حيثئذ .

أما أهل الظاهر فلا يحتجون بأقوال الصحابة ولا بتفسيرهم ، إنما الحججة

في النصوص التي يرويها الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .
والنصوص مطلقة في النهي ، لا تفرق بين الأجر وغيره .

يقول ابن حزم : (لا يجوز أن يتولى البيع ساكن مصر أو قرية لبدوى ،
لا في البدو ولا في شيء مما يجلبه إلى المدن ولا أن يبتاع له شيئا ، لا في حضر
ولا في بدو ، فان فعل فسوخ البيع والشراء أبدا ، وحكم فيه بحكم الغصب ،
ولا خيار لأحد في إرضائه ، لكن يلزم الساكن في المدينة أو القرية أن
ينصح للبدوى في شرائه وبيعه ، ويدله على السوق ، ويعرفه بالأسعار . وجاز
للبدوى أن يتولى البيع والشراء لساكن المصر والقرية .) (١) .

ومما يتعلق بهذا الفرق أيضا ما جاء في النهي عن بيع الطعام قبل أن
يقبض ، فقد مال البخاري إلى قياس غير الطعام على الطعام في هذا النهي ،
أخذا من رأى ابن عباس ، وهو مارواه بسنده عن طاووس قال : (سمعت
ابن عباس - رضي الله عنهما - يقول : أما الذي نهى عنه النبي ﷺ ،
فهو الطعام أن يباع قبل أن يقبض . قال ابن عباس : ولا أحسب كل شيء
إلا مثله) .

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله : (باب بيع الطعام قبل أن
يقبض ويبيع ما ليس عندك) (٢) .

ويلاحظ أن أحمد وإسحاق قد تعلقا بظاهر الحديث - فنعا من بيع
الطعام فتمت قبل القبض ، وأجازاه في غير الطعام ، يقول الترمذي :
(والعمل على هذا عند أهل العلم : كرهوا بيع الطعام حتى يقبضه المشتري .

(١) المحلى ٤٥٣/٨ - ٤٥٤ ، ويلاحظ أن ابن حزم يطلق على البدوى لفظ (الخصاص)

أى ساكن الحص ، وهو البيت من القصب .

(٢) ١١ - ١٠/٢

وقد رخص بعض أهل العلم فيمن اتباع شيئاً مما لا يكال ولا يوزن مما لا يؤكل ولا يشرب - أن يبيعه قبل أن يستوفيه . وإنما التشديد عند أهل العلم في الطعام ، وهو قول أحمد وإسحاق^(١) ، ورأى أحمد وإسحاق هو رأى الظاهرية أيضاً .

وكما لا يأخذ الظاهرية بأقوال الصحابة والتابعين ، مع أن المحدثين الحقوهما بالنصوص - لا يأخذون بالرأى في أى شكل من أشكاله ، سواء أكان قياساً أم مصلحة أم استحساناً أم غير ذلك ، مما سيأتى عند الكلام على أصولهم .

أما المحدثون فهم وإن كانوا يكرهون الرأى ، لا يجرمون الرأى المحمود ، لآعلى أنفسهم ولا على غيرهم ، مادام لا يخالف نصاً ، ولا ينقض أصلاً . فقد قال أحمد بالقياس عند الضرورة ، كما عمل بالمصلحة^(٢) ، وأخذ بالاستحسان ، فتمد جاء في المعنى فيما إذا غصب أرضاً فزرعها ثم استرجعها ربها والزرع قائم : (إنما ذهب أحمد إلى هذا الحكم استحساناً على خلاف القياس : وقد صرح به أحمد فقال : (هذا شئ لا يوافق القياس ، أستحسن أن يدفع إليه فقته للأثر)^(٣) .

ثالثاً : اختلاف الظاهرية مع المحدثين في بعض صور الإستناد : فالظاهرية

(١) الترمذى بشرح ابن العربي ٥ - ١٩٠ - ١٩١ وانظر بداية المجتهد ٢ / ١٢٠ - ١٢٢

(٢) انظر ابن حنبل ، لأبي زهرة ص ٣٠٠ .

(٣) انظر : المعنى ٥ / ٢٣٤ - ٢٣٦ بتصريف يسير . والأثر الذى من أجله ترك أحمد

القياس هو الحديث : « من زرع فى أرض قوم بغير إذنتهم فليس له من الزرع شئ » وعليه فقته ، والاستحسان للأثر هو نوع من أنواع الاستحسان ، إذ هو ترك مقتضى القياس لأثر

أو اجماع أو قياس آخر (انظر أصول التشريع ، لأستاذنا على حسب الله ، ١٦٥ - ١٦٧

وأبا حنيفة للأستاذ أبي زهرة ٣٤٢ - ٣٤٩) .

لا يعتبرون من النصوص إلا ما نسب إلى الرسول ﷺ بنص صريح ، فأما أن يقول الصحابي : ('أمرنا ، أو نهينا ، أو من السنة كذا ، أو كنا نفعل كذا على عهد النبي ﷺ) - فإن كل أولئك لا يدخل في دائرة النصوص عندهم ، فلا يصلح للاحتجاج به .

أما المحدثون فقد قدمنا أنهم يعطون أمثال هذه الصيغ حكم الحديث المرفوع وقد رأينا كيف أن البخاري قد استدل بقول أم عطية : ('نهينا ، و'أمرنا ،^(١) ، كما تقدم آنفا استدلاله بحديث أنس : 'نهينا أن يبيع حاضر لباد . - هذه بعض العناصر الأساسية التي تفرق بين المحدثين والظاهرية ، وتجعل من الأخيرين فرقة خاصة ، لها منهجها وميزاتها .

وقد لمسنا في الفرق الثاني أصول أهل الظاهر لمسا خفيفا ، وحن لنا أن نتحدث عن هذه الأصول ، بقدر ما بوضح لنا أفكارهم ومنهجهم .

(١) انظر الأحكام لابن حزم . ٢٨٢ انظر ما سبق في ص

الفصل الثاني

أصول الظاهرية

— وتناؤنا لهذه الأصول ان يكون على سبيل الاستيعاب ، فليس هذا من قصدنا ، إلى جانب أن ابن حزم قد أغنانا عنه بما كتبه في أصول الظاهرية في (الإحكام) و (النبد) وغيرهما .

ولكن الذى يعنينا هنا هو أن نشير إلى أهم معالم المنهج الظاهري ، وأن نسجل أوجه الخلاف أو الوفاق بينه وبين منهج المحدثين ، في كل موضع تدعو الحاجة فيه إلى الموازنة .

— أصول الظاهرية هي : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والدليل . فإن لم يكن شئ من ذلك اعتمدوا على الاستصحاب . وكل هذه الأصول نصوص أو راجعة إلى النصوص .

يقول ابن حزم مبينا هذه الأصول ، وموضحا معنى الدليل : (ووجدنا في القرآن إلزامنا بالطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به نبيه صلى الله عليه وسلم عنه ، بما نقله عنه الثقات ، أو جاء عنه بتواتر أجمع عليه جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام . فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث في وجوب طاعتها علينا .

(فنظرنا فيها فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع ، إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التى ذكرنا ، وذلك نحو قوله عليه السلام : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فأتبع ذلك : كل مسكر حرام . فهذا منصوص على معناه نصا جليا ضروريا

ومثل فملة تعالى : دوورنه أبواه فلأمه الثلث ، ، وقد تيقنا بالعقل الذى به علمنا الأشياء على ماهى عليه ، أن كل معدود فهو ثلث وثلثان ، فإذا كان للأم الثلث فقط ، وهى والأب وارثان فقط ، فالثلثان للأب . هذا علم ضرورى لا يحيد عنه للعقل ، ووجدنا ذلك منصوفاً على المعنى ، وإن لم ينص على اللفظ . ومثل إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بالسلافة ، ثم قال قائل : قد حل دمه . فقلنا : قد تيقنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع ، وقد صح نقل الإجماع على أن دم حرام ، فلا يجوز لنا خلاف ذلك إلا بنص منقول بالثقات أو بتواتر أو بإجماع ناقل لنا . فهذا منصوص على معناه . ومثل أن يدعى زيد على عمرو بمال . فنقول : إن الله تعالى نص على إيجاب اليمين على عمرو ، لأن النص قد جاء بإيجاب اليمين على من ادعى عليه ، وعمرو مدعى عليه ، فقد أوجب النص اليمين على عمرو .

(فلا سميل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلاً إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة ، وهى كلها راجعة إلى النص) (١) .

وقد جعل ابن حزم النص مرادفاً للظاهر ، فقال : (والنص : هو اللفظ الوارد فى القرآن أو السنة ، المستدل به على حكم الأشياء ، وهو الظاهر نفسه) (٢) .

وقد سبق أن ذكرنا أن أهل الظاهر يلتزمون بمذهب المحدثين فى اعتبارهم القرآن والسنة فى مرتبة واحدة ، هى مرتبة النصوص . فنصوص القرآن والسنة يكمل بعضها بعضاً ، ويضاف بعضها إلى بعض ، سواء من حيث التأكيد أو البيان أو التأسيس ، ولذلك كان للسنة أن تخصص عام القرآن

(١) الأحكام ١/٦٨ ، ٦٩ ، وانظر ١/٧١ .

(٢) الأحكام ١/٤٢ .

وتقيد مطلقه وتبين إجماله ، وتلسخ من أحكامه ، ويلسخ القرآن من أحكامها ، بل جعلوا أخبار الآحاد مفيدة للعلم ، لا للظن الراجح كما هو مذهب الجمهور ، وقد خالفوا الجمهور أيضاً في اعتبارهم دلالة العام قطعية لا ظنية ، وإن كان المؤدى واحداً من حيث إنهم يتفقون مع الجمهور في قدرة السنة على تخصيص القرآن ، وإن كان الطريق مختلفاً فالجمهور يعتبر العام ظنياً ، وأخبار الآحاد ظنية ، فجاز تخصيص الظني بالظني . والظاهرة يجمعون العام قطعيّاً وأخبار الآحاد قطعية ، فجاز تخصيص القطعي بالقطعي .

مفهوم الأمر والنهي عند الظاهرية :

وسلوك الظاهرية في فهم الأوامر والنواهي التي تتضمنها النصوص ، أحد المظاهر الهامة في الفقه الظاهري ، وقد اختلف العلماء في موجب الأمر وما وضع له ، وينص ابن حزم على رأى الظاهرية في هذا ، مع إشارته للآراء الأخرى . فيقول : (الذي يفهم من الأمر . أن الأمر أراد أن يكون ما أمر به ، وألزم المأمور ذلك الأمر . وقال بعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشافعيين : إن أوامر القرآن والسنة ونواهيها على الوقف حتى يقوم دليل على حملها : إما على وجوب في العمل أو في التحريم ، وإما على نذب وإما على إباحة .

(وذهب قوم من الطوائف التي ذكرنا ، وجميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل ذلك على الوجوب في التحريم أو في الفعل ، حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى نذب أو كراهة أو إباحة ، فنصير إليه) (١) .

فدلالة الطلب على وجوب الفعل أو الترك ، ليست مما انفرد به أهل

(١) الأحكام، لابن حزم ج ٣ ص ٢ ، وانظر التبذ ، له ص ٢٧ - ٢٩ .

الظاهر - كما رأينا في كلام ابن حزم - فليست إذن مما يميزهم . لكن الذي عينناه بأنه من المظاهر الهامة في فقههم هو أنهم يضيّقون من الأدلة التي تخرج نصوص الأوامر والنواهي عن موجبها ، على حين يوسع غيرهم من الفقهاء في ذلك ، ويبدو هذا في الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهي في الفروع ، لا في أصل القاعدة (١) .

ومن أمثلة الفروع التي حمل الظاهرية فيها الأمر على الوجوب ، مخالفين الجمهور - وجوب الإشهاد على البيع ؛ للأمر في قوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم » . ذهب إلى ذلك داود بن علي . وقد حكى وجوب الإشهاد عن بعض السلف ، كأبي موسى الأشعري ، وابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، وهو مذهب الطبري (٢) .

وكذلك وجوب مكانة العبد ، إذا طلب مكانة سيده على قيمته . وكان العبد قادراً على الوفاء . ووجوب معاونة المكاتب بشيء من المال ، أمثالاً لظاهر الأمر في قوله تعالى : « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم » (٣) ، وقد سبق أن ذكرنا أن بعض المحدثين مال إلى ذلك أيضاً .

ومن الأمثلة أيضاً : وجوب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع » (٤) ، فإذا خالف أحد هذا الأمر ، وباع في هذا الوقت فبيعه باطل .

(١) انظر : ابن حزم ، لأبي زهرة ٣٤٦ .

(٢) انظر : أسباب الاختلاف ، للخفيف ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) من الآية ٣٣ في سورة النور .

(٤) من الآية ٩ في سورة الجمعة .

وهل هذا الحكم ينطبق على العقود الأخرى ، كالنكاح والإجارة وغيرهما - إذا تمت وقت النداء لصلاة الجمعة ! إن الظاهرية الذين يتمسكون بالألفاظ ، ولا يعترفون بالقياس ، ولا يبحثون عن العلل - قد وقفوا عند حدود الأمر بترك البيع . فالبيع وقت النداء هو المحرم فقط أما العقود الأخرى فلا يوجد نص بتحريمها في هذا الوقت ، فهي باقية على حكم الإباحة .

وقد وافق المالكية الظاهرية في بطلان البيع وقت النداء للجمعة ، ولكنهم زادوا عليهم تحريم العقود الأخرى وبطلانها . إذا وقعت في الوقت المذكور .

يقول ابن حزم : (ولا يحل البيع من تزول الشمس يوم الجمعة إلى مقدار تمام الخطبتين والصلاة ، لا للمؤمن ولا للكافر ، ولا لامرأة ولا مريض . وأما من شهد الجمعة فإلى أن تتم صلاتهم للجمعة . وكل بيع وقع في الوقت المذكور فهو مفسوخ . وهذا هو قول مالك . وأجاز البيع في الوقت المذكور الشافعي وأبو حنيفة ، وأما النكاح والسلم والإجارة وسائر العقود فخايزة كلها في الوقت لكل أحد ، وهو قول الشافعي وأبي حنيفة ، ولم يجزها مالك) (٢) ...

وقد قسم ابن حزم الأمر بالنسبة للزمان الواقع فيه ، إلى أمر مرتبط بوقت لا فسحة فيه ، مثل صيام شهر رمضان ، فغير جائز تعجيل أدائه قبل وقته ولا تأخيره عن وقته ، وإلى أمر مؤقت بوقت محدود الطرفين ، مثل أوقات الصلاة ، فلا يجوز فيها أيضاً أداء شيء قبل دخول وقته ، ولا بعد خروج وقته . وبناء على ذلك ذهب ابن حزم إلى أن من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها فإنه لا يقضيها ، وكذلك لو تعمد ترك صيام رمضان

أو بعضه فإنه لا يجزئه القضاء ، وإنما كفارة الفرائض المتروكة الاستغفار والتوبة والإكثار من التطوع ، أما قضاء المتروك فلا يجزئه ، لأنه لا يفهم من قول الله عز وجل ، ورسوله صلى الله عليه وسلم : اعملوا كذا في وقت كذا ، وصلوا صلاة كذا من حين كذا إلى حين كذا — إلا أن الزمان المحدود هو الذي أمرنا فيه بالعمل المذكور ، فإذا ذهب زمان للعمل فلا سبيل إلى العمل ، إلا إذا جاء نص يبيح ذلك ، كما في المريض والمسافر في رمضان ، وكذا في التائم والناسي للصلاة ، فليصلها إذا ذكرها ، أو إذا استيقظ .

وقد يكون الأمر محدود الطرف الأول غير محدود الطرف الآخر ، فإن الأمر به نابت متجدد وقتاً بعد وقت ، وهو ملوم في تأخيره ، فإن آذاه سقط عنه إثم الترك ، وعليه إثم التأخير وعدم البدار ، كوجوب الزكاة والحج (١) .

ومن المميزات الهامة للفقهاء الظاهري أن كل فعل منهي عنه فإنه يقع باطلاً ، لا يترتب عليه أثر ما ، كما قدمناه بالنسبة لبعض المحدثين .

فرفع البصر إلى السماء في الصلاة يبطلها ، لأن النهى عنه جاء في حديث جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ليتبين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة ، أو لا ترجع إليهم » ، وقد عنف ابن حزم المذاهب التي لا تبطل الصلاة بتعمد رفع الأبصار إلى السماء ، مع أن النص قد صح بتحريمه وشدة الوعيد فيه .

وكذلك نهى عليه السلام عن الصلاة في مبارك الإبل والحمام والمدافن ،

(١) انظر الأحكام لابن حزم ص ٥٢/٣ - ٦٨ .

فلا تصح الصلاة في هذه الأماكن ويلزم إعادتها ، وكذلك لا تصح الصلاة في الأرض المنصوبة . بل إن من أكل ثوماً أو بصلاً ثم صلى في المسجد فإن صلاته باطلة لا تصح . وقد نهى عليه السلام عن التخنم في السبابة والوسطى ، فمن فعل ذلك عامداً ، وتعمد الصلاة فلا صلاة له . والحديث يقول : د كل من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ، (١) .

ويقرر ابن حزم مذهب الظاهرية في ذلك ، فيقول : (وكل أمر علق بوصف ما لا يتم العمل المأمور به إلا بما علق به ، فلم يأت به المأمور كما أمر - فلم يفعل ما أمر به ، فهو باق كما كان ، وهو عاص بما فعل ، والمعصية لا تنوب عن الطاعة . ولا يشكل ذلك في عقل ذي عقل .

فإن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب ، وهو يعلم ذلك ، ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل ، أو صلى في مكان نهى عن الإقامة فيه ، كمكان نجس أو مكان مغصوب أو في عطن الإبل ، أو إلى قبر ، أو من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذنه ، أو توضأ بماء مغصوب ، أو بآنية فضة ، أو بإناء ذهب - فكل هذا لا يتأتى فيه فرض : فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ، ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح ، وهي ميتة لا يحل لأحد أكلها ، لا لربها ولا لغيره ، وعلى ذابحها ضمان مثلها حية ، لأنه فعل كل ذلك بخلاف ما أمر ، وقال عليه السلام : د من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ، (٢) .

وهذا الاتجاه في فهم النهي ، وإبطال العمل المنهى عنه ، أو المتلبس بما هو منهى عنه - مستمد من تصورهم وجود تناقض في فعل واحد

(١) انظر المعلى لأبن حزم ١٥/٤ - ١٧ .

(٢) الأحكام ٥٩/٣ - ٦٠ ، وبلاحظ ابن حزم يجعل النهي داخلاً في نطاق الأمر باعتبار أن النهي هو أمر بالترك ، انظر المصدر نفسه ٦٨ وما بعدها .

بعينه . فحركة المصلي في منزل منسوب مثلا ، فعل واحد فلو صححت صلاته فيها لأدى القول بصحتها إلى أن يكون الفعل الواحد حراما واجبا في وقت واحد ، وهذا تناقض ، لأن الصلاة واجبة ، والكون في الشيء المنسوب حرام .

وهذا التصور مردود بأنه خلاف إجماع السلف ، فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المنصوبة على كثرتها ، وبأن هذا الفعل وإن كان واحدا في نفسه ، فإن له وجهين متغايرين ، فيجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين ، ومكروها من الوجه الآخر ، وإنما المحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه ، فالفعل من حيث هو صلاة مطلوب ، ومن حيث إنه غصب مكروه ، والوجهان غير متلازمين ، فالغصب يعقل دون الصلاة ، والصلاة يعقل انفرادها عن الغصب ، وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ، ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران (١) .

وهكذا رأينا الظاهرية يحكمون بالبطلان على كل فعل منهي عنه على أي وجه كان هذا النهي ، لأنه وقع على خلاف ما يطلب الشارع ، فكان بوضعه هذا غير مشروع ، وإذا كان غير مشروع ، فلا يترتب عليه أي أثر شرعي ، ودليلهم في ذلك هو ما سبق أن استدل به البخاري : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

أما الجمهور فقد قسم المنهي عنه لذاته ، أو لصفة ملازمة له ، فهو حينئذ باطل أو فاسد - على الخلاف بين الأحناف والشافعية

في ذلك^(١) - ، وإلى منهي عنه لأمر خارج مجاور له ، فإنه يقع صحيحاً ، وتترتب عليه آثاره مع الإثم : كالوطء في الحيض ، والذبح بسكين مغصوبة ، لأن جهة المشروعية فيه تخالف جهة النهي ، ولا تلازم بينهما ، فترتب الآثار على الفعل أو القول باعتبار وقوعه كاملاً على الوجه المشروع فيه بحسب حقيقته ، والإثم لازم ، بسبب ما صاحبه من أمور خارجة عن تلك الحقيقة ، فتعتبر الزوجة بالوطء في الحيض مدخولاً بها حقيقة وتحل لمن طلقها ثلاثاً ، وإن كان الواطئ آثماً . والذبح بسكين مغصوبة تذكي بها الذبيحة مع الإثم ، وتصح الصلاة في الأرض المغصوبة ، وتبرأ بها الذمة مع الإثم ، والبيع وقت النداء لصلاة الجمعة يفيد آثاره مع الإثم^(٢) .

وقد أغرق الظاهرية في تطبيق هذا الأصل ، وأدى استمساكهم به

(١) لا فرق عند الشافعية بين معنى البطلان والفساد ، فكلاهما يدل على أن الفعل وقع على خلاف ما يطلب للشارع ، سواء كان النهي عنه لذاته ، أو لصفة ملازمة . أما الصحة فتدل على أن الفعل وقع على وفق ما طلب للشارع ، فترتب عليه آثاره .
أما الحنفية فيفرقون بينهما : فالصحيح عندهم هو ما كان مشروعاً بأصله ووصفه ، والفساد : ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه ، والباطل ما ليس مشروعاً ، لا بأصله ، ولا بوصفه . فالبيع الذي يجعل فيه الحر ثمناً ببيع باطل أو فاسد عند الشافعية ، للنهي عنه لو صف ملازم . وفساد عند الحنفية ، لا باطل : فيترتب عليه بعض آثار ، كثبوت الملك إذا اتصل القبض بالبيع .

وقد اختار بعض العلماء النهوية بين البطلان والفساد في العبادات دون المعاملات ، إذ ليس من المقبول أن يقع للفعل المنهي عنه قرينة مجزئة عما وجب من العبادة ، إذ لا يتقرب إلى الله بمعيانته ، فكان النهي عن أفعال العبادة مستوجباً بطلانها . ولكن من الجائز بالنسبة للعتود أن يرتب للشارع آثاراً على عقد ما ، ثم يرغب أن يقع العقد على وضع خاص ، ومخالفة تلك الرغبة تستوجب الإثم ، ولكن لا تستوجب عدم ترتب الأثر (وانظر أسباب الاختلاف للأستاذ الحقيف ١٢٥ - ١٢٧ . وأصول التشريع للأستاذ على حسب الله ١٩٠ - ١٩٤) .

(٢) انظر فوائج الرحموت ٣٩٨/٢ - ٤٠٥ ، وأصول التشريع للأستاذ على حسب الله ١٩٠ وما بعدها .

دائماً إلى شيء من الشذوذ والخرج ، بما رأينا أمثلة له قبل ذلك بتقليل ،
ومن أمثله أيضاً أن ابن حزم أبطل الصيام بارتكاب معصية ما ، أياً كانت
هذه المعصية ، وفي ذلك يقول : (ويبطل الصوم أيضاً تعمداً كل معصية —
أي معصية كانت ، لا تحاش شيئاً — إذا فعلها عامداً ذاكراً لصومه ،
كباشرة من لا يحل له ، من أنثى أو ذكر ، أو تقبيل غير امرأته أو أمته
المباحين له ، من أنثى أو ذكر ... أو كذب ، أو غيبة ، أو نسيئة ، أو تعمداً
ترك صلاة ، أو ظلم ، أو غير ذلك من كل ما حرم على المرء فعله) ،
واحتج لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم : « الصيام جنة ، فإذا كان يوم
صوم أحدكم ، فلا يرفث يومئذ ولا يستخب ، فإن ساببه أحد أو قاتله ، فليقل
إني صائم . » وبالحديث الشريف : « من لم يدع قول الزور والعمل به ،
فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه . » ثم روى عن أنس بن مالك :
« إذا اغتاب الصائم أفطر . » وعن النخعي : « كانوا يقولون : الكذب
يفطر الصائم ، (١) . »

مع ملاحظة أنه لا يروى قول أنس وإبراهيم النخعي للاحتجاج ،
ولكن ليبين أنه غير شاذ فيما ذهب إليه .

وبهذا المنطق أيضاً يؤكد ابن حزم أن كل فسوق يتعمده المحرم في الحج
ذاكراً لإحرامه ، فقد بطل إحرامه وحجه وعمرته ، لقول الله تعالى :
« فلا يرفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ، (٢) . »

ثقل النصوص في الميزان الظاهري :

هذه صورة لجانب هام من الفقه الظاهري في فهمه للنصوص ، رأينا

(١) المحلى ١٧٤/٦ - ١٧٩ .

(٢) « ١٩٦/٧ - ١٩٥ . وانظر ٤١٥/٧ ، ٤١٦ . وما استدل به من الآية

فيها كيف يأخذ بظاهر اللفظ في الأوامر والنواهي ، لا يؤولها ولا يبعد عنها. فالنص هو محور المنهج الظاهري ، والحجة مقصورة عليه ، والأخذ بالظاهر المتبادر من ألفاظ النص - التزام عند الظاهرية ، يجب التقيد به والوقوف عنده .

والذي يقرب كتب ابن حزم - فيلسوف الظاهرية وأصوليهم - سيجد أن كلمة النص ، ومشتقاتها ، كثيرة الدوران والشيوع فيها ، لا تكاد صفحة من صفحات كتبه تخلو منها .

وابن حزم ينكر بشدة أن توجد مسألة لا نص فيها ، بل كل مسألة في الدين ففيها نص ولا بد إن خاصاً ، وإن عاماً . ويقول في ذلك : (واعلموا أن قولهم هذه المسألة لا نص فيها - قول باطل وتدلّيس في الدين ، وتطريق إلى هذه العظام ، لأن كل ما لم يجرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن مات عليه السلام فقد حلّله الله بقوله تعالى : «خلق لكم ما في الأرض جميعاً» . وقوله : «قد فصل لكم ما حرم عليكم» . وكل ما لم يأمر به عليه السلام فلم يوجبه ...» (١) .

ولو حاولنا أن نصف المنهج الظاهري في أسطر قليلة ، لوضح لنا نقل كلمة (النص) في الميزان الظاهري ومدى تقيد به :

(أ) فالمبادرة إلى إنفاذ الأمر واجبة إلى أن يفيد التأخير نص آخر أو إجماع فيوقف عنده (٢) .

(ب) والأمر والنهي على الوجوب في الفعل والترك ، إلا أن يأتي

(١) الإحكام ٤/١٤٠ . والآية الأولى هي ٢٩ من سورة البقرة . والثانية ١١٩ من سورة الأنعام .

(٢) انظر : الإحكام ٣/٤٥ . والنبد لابن حزم أيضاً ص ٢٧ - ٢٨ .

نص بصرفه عن ذلك ، ولا عبرة بما يقال من أن الأمر بعد الحظر يكون للإباحة (١).

(ج) يجب ألا تؤول النصوص عن ظاهرها إلا بنص آخر صريح مخبر أن النص على غير ظاهره . «فالثياب» في قوله تعالى : «وثيابك فطهر» هي ثياب حقيقية مأمور بتطهيرها ، لأنه لم يأت نص بصرفها عن ذلك ، أما «الظلم» في قوله سبحانه : «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» فقد جاء نص الرسول صلى الله عليه وسلم يبين أن المراد به هو «الشرك» كما في قوله سبحانه : «إن الشرك لظلم عظيم» ، ويقوم مقام النص في ذلك -الضرورة المانعة من حمله على ظاهره ، كقوله تعالى : «الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم» فيبين الضرورة والمشاهدة ، ندرى أن جميع الناس لم يقولوا «إن الناس قد جمعوا لكم» (٢).

(د) لا يحل القول بدليل الخطاب ، لأنه مسكوت عنه ولا نص فيه ، ودليل الخطاب هو الذي يعرف بمفهوم المخالفة ، وهو نبوت نقيض حكم المنطوق به لمسكوت عنه ، ويقول عنه ابن حزم : (إن هذا المذهب والقياس ضدان متفاسدان ، لأن القياس هو أن يحكم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه ، وكلا المذهبين باطل ، لأنهما تعدى حدود الله ، وتقدم بين يدي الله ورسوله . وإنما الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت ، وألا يحكم لما ليس فيها بمثل حكمها ، ولكن يطلب الحكم في ذلك من نص آخر ، فلم يفرط الله تعالى في الكتاب شيئا ، لأن القياس إدخال المسكوت عنه في حكم

(١) انظر ما سبق في المصفتين السابقتين ، وانظر : الإحكام ٧٦/٣ - ٨٠ ، وبعض الأمثلة في ص ١٤٠ من نفس الجزء .

(٢) انظر : النبذ ٢٤ - ٢٥ والآية الأولى هي ٤ من سورة المدثر . والثانية ٨٢ من الأنعام . والثالثة ١٣ من لقمان . والأخيرة ١٧٢ من آل عمران .

المنصوص عليه ، ودليل الخطاب إخراج المسكوت عنه عن حكم نفسه ، وهذا أيضاً لا يحمل ... (١) .

(هـ) لا يصح تعليل نص إلا إذا جاء النص مبيناً لعلته (٢) .

(و) إذا كانت العلة منصوصة ، فيجب الوقوف عندها ، وعدم تعديتها إلى غير ما جاءت مبينة له ، (وإذا نص النبي صلى الله عليه وسلم على أن حكم كذا في أمر كذا ، لم يحز أن يتعدى بذلك الحكم ذلك الشيء المحكوم فيه ، فن خالف ذلك فقد تعدى حدود الله ، ونعوذ بالله من ذلك وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم : أما السن فإنه عظيم ، وأما الظفر فإنه مدى الحبشة ، ، فلا يجوز أن نتعدى بهذا الحكم السن والظفر (٣) .

(ز) أقوال الرسول فقط هي التي تفيد الوجوب ، لأنها هي الملقظة المنصوصة ، أما أفعاله عليه الصلاة والسلام فحكمها القدوة والتدب ، إلا ما كان منها بياناً للأمر ، أو تنفيذاً للحكم ، وأما تقريراته فحكمها الإباحة (٤) . وقد ذهب ابن حزم إلى التسليمة الأولى في الصلاة فرض . أما الثانية فهي سنة . (وإنما لم نقل بوجوب التسليميتين جميعاً فرضاً ، كما قال الحسن بن حى . فلأن الثانية إنما هي فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فليست أمراً منه عليه السلام ، وإنما يجب أمره لافعله (٥) .

(١) التبذ ص ٥٢ - ٥٣

(٢) انظر الأحكام لابن حزم ١٠٢/٨ وما بعدها ، وابن حزم للأستاذ محمد أبي زهرة ٣٩٤ - ٤١٠

(٣) التبذ ص ٥٢ - ٥٣

(٤) انظر : التبذ ٢٩ - ٣٢ . والأحكام ٢٩/٤ - ٥٨ و ١٥٤/٣

(٥) المعلى ١٣٧/٤

(ح) الإجماع لا يكون إلا مستنداً إلى نص وسيأتي تفصيل الكلام فيه.
(ط) لا يحل القول بالرأى وما يتفرع إليه من قياس أو استحسان أو مصلحة أو ذريعة ، لأن كل أولئك لانصوص فيها توجب العمل بها .
ونكتفي بهذه اللمحة عن منهج الظاهرية في أخذهم بالنصوص ، ووقوفهم عند ألفاظها ، لننتقل إلى الأصل الثاني بعد نصوص القرآن والسنة ، وهو الإجماع ، لنبين مفهومه عندهم ، ثم نجمل بعده موقفهم من الرأى .

مفهوم الإجماع عند الظاهرية :

ومذهب الظاهرية في الإجماع مرتبط بمذهبهم في قصر الحججة على النصوص . كما أنه متأثر إلى حد كبير ، بمذهب الشافعى وأحمد بن حنبل فيه ، وبالجملة التى شنها عليهم خصومهم . واتهموهم فيها بمخالفة الإجماع فى المسائل التى شذوا فيها .

وكون الإجماع حجة هو موضع اتفاق بين الظاهرية وغيرهم^(١) ، وإنما الخلاف فى ماهية هذا الإجماع .

وقد حكى ابن حزم فيه ما يقرب من سبعة عشر قولاً^(٢) ، والذى يهمنا هو ما حكاه من تصور داود الظاهرى وكثير من أصحابه للإجماع ، فقد قالوا : إنه لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف ، ولأنهم كانوا جميع المؤمنين ، لا مؤمن من الناس سواهم ، فإجماعهم حينئذ هو الإجماع المقطوع به ، أما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض

(١) انظر: الأحكام ١٢٨/٤ و ١٣١ . وقد ذهب الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة إلى أن الإجماع ليس حجة . (انظر أصول التشريع . للاستاذ على حسب الله) .

(٢) انظر الأحكام ١٤٣/٣ - ١٤٦ .

المؤمنين لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا ، إنما الإجماع إجماع جميعهم ، وقد كان الصحابة عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم ، وليس من بعدهم كذلك^(١).

وقد ذهب ابن حزم أيضا إلى أن الإجماع هو إجماع الصحابة ، وقسمه إلى قسمين :

أولها : كل ما لا يشك أحد من المسلمين في أن من لم يقل به فليس مسلما ، كالنطق بالشهادتين ، وكوجوب الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، وتحريم الميتة والخنزير ، والإقرار بالقرآن ، وجملة الزكاة .

ثانيهما : شيء شاهده جميع الصحابة من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه منهم ، كفعله في خيبر ، إذ أعطاها اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر ، يخرجه المسلمون إذا شاءوا . ومخالفة هذا القسم الأخير ، لا تؤدي إلى الكفر ، إذا كانت المخالفة نتيجة لخطأ في الاجتهاد^(٢) .

ويقول ابن حزم : (... وأما نحن فإيس هذا عندنا إجماعا ، ولا يكون إجماعا إلا ما لا شك في أن كل مسلم يقول به ، فإن لم يقله فهو كافر . كالصلوات الخمس ، والحج إلى مكة ، وصوم رمضان ، ونحو ذلك)^(٣) .

وإذا قارنا مذهب الظاهرية في الإجماع ، وبخاصة هذه العبارة الأخيرة لابن حزم ، بما أثار عن الشافعي وأحمد من رأيهما في الإجماع - أدركنا تشابها كبيرا في الفكرة ، يوحى بتأثيرهما في أهل الظاهر .

(١) الإحكام ، لابن حزم ١٤٧/٤

(٢) الإحكام لابن حزم ١٤٩/٤ - ١٥٠ ، وانظر النبذ له من ٨ - ١٧ . ورسالته

في مسائل الأصول من ٣٢ - ٣٣

(٣) المعلى ٣٢/٧

فالشافعي - مع قوله بحجية الإجماع واستدلالة له - يقول : (لست أقول ولا أحد من أهل العلم - : هذا يجتمع عليه ، إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك . وحكاه عن قبله ، كالظاهر أربع ركعات ، وكنحرير الحجر . وما أشبه هذا)^(١) .

وأحمد بن حنبل يقول : (من ادعى الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس يختلفوا ، ولكن يقول : لا نعلم الناس يختلفوا ، أو لم يبلغنا)^(٢) .

وما يدل على أن موقف الظاهرية من الإجماع متأثر كذلك بحملة خصوصهم عليهم - أنهم مع تسليمهم بحجية الإجماع يختلفون مع الجمهور في موضعين : أحدهما أن الإجماع لا بد من استناده إلى نص . وثانيها : كما يقول ابن حزم - : (دعواهم - أي غير الظاهرية - الإجماع في مواضع ادعوا فيها الباطل ، بحيث لا يقطع أنه إجماع بلا برهان : إما في مكان قد صح فيه الاختلاف موجوداً ، وإما في مكان لا نعلم نحن فيه اختلافاً ، إلا أن وجود الاختلاف فيه ممكن)^(٣) .

هذه ملامح من فكرة الظاهرية عن الإجماع ، وهي في جوهرها تؤكد أن الإجماع عندهم لا يخرج عن أن يكون نصواً مجمعا عليها .

الدليل :

بعد أن عرضنا لمفهوم النصوص والإجماع عند الظاهرية ، نلتقل

(١) أصول التشریح للأستاذ علی حسب الله ص ٩٠٢ . وانظر : الشافعي ، للأستاذ

أبي زهرة ٢٥١ - ٢٦٢

(٢) أصول التشریح الأستاذ علی حسب الله ص ٩٧ وانظر ابن حنبل الأستاذ أبي زهرة

ص ٢٥٩ - ٢٦٩ .

(٣) الإحكام ٤ / ١٣١ .

الآن إلى الأصل الأخير من الأصول التي ذكرها ابن حزم فيما نقلناه عنه في بداية حديثنا عن أصول أهل الظاهر ، وهذا الأصل هو الدليل .

ويذكر ابن عبد البر أن داود بن علي ومن قال بقوله قد نفوا القياس في التوحيد والأحكام جميعا ، ولكنهم أثبتوا الدليل والاستدلال في الأحكام .

ثم بين أن الدليل عند داود ومن تابعه ، نحو قول الله جل وعز : **وأشهدوا ذوي عدل منكم** ، لو قال قائل : فيه دليل على رد شهادة الفساق كان مستدلا مصيبا . ونحو قول الله عز وجل : **إن جاءكم فاسق بنبأ ، كان فيه دليل على قبول خبر العدل** . ونحو قوله تعالى : **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله** ، دليل على أن كل مانع من السعي إلى الجمعة فتركة واجب ، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده .

ثم ذكر ابن عبد البر أن العلماء قد اختلفوا في هذا الاستدلال على وجهين : أولهما : أنه نوع من أنواع القياس فيدخله ما يدخل القياس من العلل وثانيتها : أنه هو النص بعينه ونحوى خطابه . ثم رجح أنه غير قياس ، فقال : (القياس الذي لا يختلف أنه قياس ، هو تشبيه الشيء بغيره إذا اشتبه ، والحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه ، والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم) (١) .

والأمثلة التي ذكرها ابن عبد البر ليوضح بها معنى الدليل ، فيها ما يوهم أن الظاهرية يقولون بمفهوم المخالفة إذا كان الدليل على قبول خبر الواحد العدل مقصورا عندهم على قوله تعالى : **إن جاءكم فاسق بنبأ ، فقط مع ما قد ذكرناه عنهم من رفضهم هذا المفهوم** ، إذ هو غير منصوص .

وقد رد ابن حزم هذا التأويل الموهوم بقوله : (لو لم تكن إلا هذه الآية وحدها ، لما كان فيها ما يدل على قبول خبر العدل ، ولا على المنع من قبوله بل إنما منع فيها من قبول خبر الفاسق فقط ، وكان يبقى خبر العدل موقوفا على دليته ، ولكن لما استفاضت هذه الآية التي فيها المنع من قبول خبر الفاسق ، إلى الآية التي فيها قبول نذارة النافر للفقهاء ، صارتا مقدمتين أنتجتا قبول خبر الواحد العدل ، دون الفاسق بضرورة البرهان (١) .

وهو يشير إلى أن قواه تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ، ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم ، إذا رجعوا إليهم ، يوجب قبول الخبر النافر للفقهاء . ولا يخلو هذا النافر من أن يكون عدلا أو فاسقا ، ولا سبيلا إلى قسم ثالث ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بالتوقف في قبول خبر الفاسق بقوله : « إن جاءكم فاسق بنبأ ، فلم يبق إلا قبول خبر العدل ، وهذا استدلال بمنطوق النصوص ، لا بمفهومها .

أقسام الدليل :

والدليل عند الظاهرية ينقسم إلى قسمين : دليل مأخوذ من النص ، ودليل مأخوذ من الإجماع ، وقد أشار ابن حزم إلى كلا القسمين ، بذكره أمثلة لهما في عبارته التي صدرنا بها كلامنا عن أصول أهل الظاهر .

فمن أنواع الدليل المأخوذ من النص ، ما سبق في المثال الذي ذكره ابن حزم ، من أن النص يشتمل على مقدمتين ، دون أن يذكر فيه النتيجة المترتبة عليهما كقوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فإن هاتين المقدمتين يبتج عنهما : (كل مسكر حرام) ، فهذا

بنصوص على معناه نصاً جلياً ضرورياً ، وإن لم ينص على لفظه ، لأن المسكر هي الخمر ، والخمر هي المسكر ، والخمر حرام ، فالمسكر الذي هو هي حرام ، فتحريم المسكرات من أنواع الخمر حتى ولو لم ينص عليها بالذات - ليس أخذاً بالقياس ، وإنما هو تطبيق للنص ، حيث إن النتائج مطويات في المقدمات .

ومن أنواع الدلائل المأخوذ من النص أيضاً ما يعرف في الأصول ؛ (تحقيق المناط) أي الاجتهاد في الفروع لمعرفة تحقق مناط الحكم أو عدم تحققه فيها ، كالبحث في نبيذ الشعير ، وهل هو مسكر فيلحق بعصير العنب ؛ أم غير مسكر ، فلا يلحق به ، وكقوله تعالى : « إن يفتورا يغفر لهم ما قد سلف^(١) » ، فإن كل من يفتي يغفر الله له ، وكالمثال الذي سبق أن ذكره ابن حزم ، وهو أن يدعى زيد على عمرو بمال ، فنعول : إن الله تعالى نص على إيجاب اليمين على عمرو ، لأن النص قد جاء بإيجاب اليمين على من ادعى عليه ، وعمرو مدعى عليه ، فقد أوجب النص اليمين على عمرو .

ومن أنواعه أيضاً ، أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي آخر ، لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ ، كقوله تعالى : « إن إبراهيم لأواه حلیم^(٢) » فإنه يتضمن حتماً أن إبراهيم ليس بسفيه ، لأن السفه لا يمكن أن يتلاءم مع معنى الحلم .

ولعل المثال الأخير الذي ذكره ابن عبد البر من أمثلة الدليل - من هذا النوع ، فتقوله تعالى : « إذا زودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى

(١) ٣٨ الأنفال .

(٢) ٧٥ هود .

ذكر الله^(١)، دليل على أن كل مانع من السعى إلى الجمعة تركه واجب ،
وعلى ذلك بأن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن جميع أصداده . وقد قرر
ابن حزم أن الأمر بالشيء هو نهى عن فعل كل ما خالف الفعل المأمور ،
وعن كل ضد له خاص أو عام ، ويقصد بالضد الخاص ، المضاد فى النوع
وبالضد العام ، المضاد فى الجنس ، فالأمر بالقيام يقتضى النهى عن القعود
والاضطجاع والانحناء وعن كل هيئة ما عدا القيام^(٢) .

هذه بعض أنواع الدلائل المأخوذ من النص ، وهناك أنواع أخرى
لا تخرج أيضا عن دلالة اللفظ^(٣) وكان من المفروض أن يكون هذا الدليل
بكل أنواعه من أبحاث الألفاظ التى تشتمل عليها النصوص ، كالأمر والنهى
والعموم والخصوص ، ولكن لما كانت أنواع الدلائل ليست من قبيل
الدلالة الظاهرة للنص ، وإنما هى أخذ بما تضمنته دلالتها من معان لا تظهر
إلا بعد تأمل ، وكان منهج الظاهرية حرفيا ملتزما للنص الظاهر — احتجوا
أن يفردوا الدلالات اللازمة للمعنى الظاهر تحت اسم خاص هو الدليل^(٤) .

أما الدلائل المأخوذ من الإجماع فقد قسمه ابن حزم إلى أربعة أقسام ،
هى : الاستصحاب أو استصحاب الحال ، وأقل ما قيل ، وإجماعهم على
ترك قولة ما ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء .

أما النوع الأول وهو الاستصحاب ، فقد أشار إليه ابن حزم بالمثال

(١) الجمعة .

(٢) انظر الأحكام ٦٨/٣ — ٦٩ .

(٣) مثل عدم وجود نص بالإيجاب أو التحريم ، فذلك يدل على الإباحة ، وهذا
داخلى فى الاستصحاب ، ومثل القضايا المتدرجة ، وهو يدخل فى النوع الأول ، ومثل
عكس القضايا فكل مسكر حرام ، تمكس إلى بعض الحرام مسكر . ومثل دلالة الالتزام
أو الضمن ، فجملة زيد يكتب ، تفيد أنه حى وأن أصابه تحريك .

(٤) انظر ابن حزم ، الاستاذ أبو زهرة ٣٦٤ — ٣٦٥ .

الذي ذكره فيما نقلناه عنه في بداية حديثنا عن أصول الظاهرة أيضا ، حيث قال : (مثل إجماع المسلمين على أن الله تعالى حكم بأن دم زيد حرام بإسلامه ، ثم قال قائل ، قد حل دمه . فقلنا : قد تبقتنا بالنص وجوب الطاعة للإجماع ، وقد صح الإجماع على أن دمه حرام ، فلا يجوز لنا خلاف ذلك ، إلا بنص منقول بالثقات أو بتواتر أو بإجماع ناقل لنا ، فهذا منصوص على معناه) ، وهذا يفيد أن ما ثبت بالإجماع ، يظل ثابتا ولا تقبل دعوى تغييره ، حتى يقوم على تغيير حكمه دليل من نص أو إجماع آخر ، وهذا هو معنى الاستصحاب ، فقد عرفه الأصوليين بأنه الحكم على الشيء بما كان ثابتا له ، أو منفيا عنه ، لعدم قيام الدليل على خلافه . فعناه عدم قيام الدليل على تغيير حكم سابق ، فهو دليل سلبي ، لا إيجابي ، ولذلك اختلف فيه ، هل هو حجة للدفع فقط ، أو للدفع والإثبات (١) .

وقد توسع الظاهرية في استخدام هذا الدليل ، نظراً لاقترانهم على النصوص ومنعهم الاستدلال بالرأى ، كما أكثر منه فقهاء المحدثين ، كأحمد ابن حنبل ، لما قدمناه من كراهيتهم للرأى ، وميلهم إلى الوقوف عند حدود النصوص .

وقد فرق ابن حزم بين الاستصحاب ، وأقل ما قيل — وهما القسمان الأولان من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع — في صورة سؤال وجوابه حيث قال : (فإن قال قائل : إن هذان اسمان (٢) مختلفان في المعنى ، فما الفرق

(١) يرى الحنفية أن الاستصحاب حجة للدفع ، لا للإثبات ، فاستصحاب البراءة الأصلية للذمة ، ليس حجة ببراءتها حقا ، بل لدفع دعوى من يدعى شغلها حتى يثبت دعواه ، واستصحاب الملكية الثابتة بهما سابق ، ليس حجة لبقاء الملكية بل لدفع دعوى من يدعى زوالها حتى يثبت دعواه أما الشافعية فيرون أنه يصلح للدفع والإثبات وانظر أصول للفهرست للاستاذ هل حسب الله ص ١٦٩ — ١٧٠ وابن حزم للاستاذ أبي زهرة ص ٣٧٦ — ٣٧٧ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهو لغة مأثورة عن العرب .

بينهما؟ ولم صرتم إلى أحدهما في بعض الأمكنة، وإلى الآخر في أمكنة أخرى؟ وما حدد المواضع التي تأخذون فيها باستصحاب الحال؟ وما حد المواضع التي تأخذون فيها بأقل ما قيل؟ وأنت تسمون فعلكم في كلا الموضوعين اتباعاً للإجماع وإجماعاً صحيحاً...).

ثم أجاب بقوله: إن الذي عملنا فيه بأن سميناه أقل ما قيل، فإنما ذلك في حكم أوجب غرامة مال، أو عملاً بعدد، لم يأت في بيان مقدار ذلك نص، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحد لم يرد ناقض في الحكم عليه إلا بإجماع على الحكم عليه، وكان العدد الذي قد اتفقوا على وجوبه، قد صح الإجماع في الحكم به، وكان ما زاد على ذلك قولاً بلا دليل، لا من نص ولا لإجماع حرام على كل مسلم الأخذ به.

وأما الذي عملنا فيه بأن سميناه استصحاب الحال، فكل أمر ثبت إما بنص أو لإجماع، فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثم جاء نص يحمل بنقله عن حاله، فإنما تنتقل منه إلى ما نقلنا النص، فإذا اختلفوا ولم يأت نص يبرهان على أحد الوجوه التي اختلفوا عليها، وكانت كلها دعاوى، فإنما ثبت على ما قد صح الإجماع أو النص عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا تنتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها^(١).

ثم ذكر لذلك أمثلة، منها: أن الذهب لم يأت فيه نص بمقدار النصاب ولا في مقدار الحق المأخوذ منه فصرنا في ذلك إلى الإجماع ضرورة، لأنه لا يحل من مال المسلم إلا ما أوجبه نص أو لإجماع، فلم نوجب في الذهب إلا أقل ما قيل في نصابه، وهو أربعون ديناراً، فلا تؤخذ زكاة في أقل من أربعين ديناراً، بخلاف الفضة، لأن الفضة ورد فيها نص، أما الذهب فلم يرد في مقدار ما يؤخذ منه نص يصح البتة.

(١) الإحكام ٣/١٥٥.

ومثل الاختلاف في زكاة حلي الذهب ، فقد أجمعت الأمة على وجوب الزكاة في الذهب قبل أن يصاغ حلياً ، إذا بلغ المقدار السابق ، ثم اختلفوا في سقوطها إذا صيغ ، فاستصحبنا الحال التي أجمعنا عليها ، ولم نسقط بالاختلاف ما قد وجب باليقين والإجماع^(١) .

فلا يؤثر تبدل الأزمان والامكنة ، ولا تغير أحوال المحكوم عليه - في الحكم الثابت بالنص أو بالإجماع ، إلا إذا ورد نص أو إجماع يفيد تغير الحكم ، أو بتغير المحكوم عليه بحيث يتبدل اسمه ، فمادام الذهب هو الذهب قبل أن يصاغ وبعد أن يصاغ ، فالحكم ما زال باقياً ، وهو وجوب الزكاة .

أما الإجماع على الترك ، فهو أن يختلف الناس في مسألة ما على عدة أقوال ويجمعوا على ترك قول في الموضوع ، كما اختلف الصحابة في ميراث الجد مع الإخوة وهل يرثون معه أو لا ؟ فقال بعضهم إنه كالأب عند فقده ، وكما أن الأب يجيب الإخوة ، فكذلك الجد يجيبهم فلا يرثون معه . وقال آخرون : إنه يكون معهم كأخ شقيق أو لأب ، بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث ، وقال فريق ثالث : إنه كالأخ إذا كان الأخوة ذكوراً ، ويكون عصبية وحده إن كانوا إناثاً ، بشرط ألا يقل عن السدس في الحالين .

وكل هذه الأقوال أجمعت على أن الجد يرث مع الإخوة ، وأجمعت على ترك القول بعدم ميراثه معهم ، فلا يحمل لأحد أن يخالف هذا الإجماع باستحداث قول يحرم به الجد من الميراث مع الإخوة .

أما القسم الأخير من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع ، وهو الإجماع على أن حكم المسلمين سواء ، فهو قريب من القاعدة التي تقول :

العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب ، فإذا خوطب بالحكم بعض المسلمين ، فهو حكم لعامتهم ، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وعلى ذلك يكون الحكم عاماً وإن كان اللفظ خاصاً .

وقد ذهب الظاهرية مثلاً ، إلى أن رضاعة الكبير من المرأة ، إذا استوفت شروطها تعتبر رضاعة محرمة لأن الحديث قد جاء في ذلك ، دون نص بالخصوصية ، لأنه وإن جاء في (سالم) إلا أن الإجماع قد انعقد على أن حكم المسلمين سواء ، ولم يجيء من النصوص ما يجعل هذا الحكم خاصاً بسالم وحده (١) .

موقف الظاهرية من الرأي :

هذه هي الأصول التي يعتمد عليها الظاهرية في استنباط الأحكام ، أجماعاً منهجهم في الاستدلال بها ، ورأينا كيف أن النص هو مركز دائرتها ، وقطب رحاها .

أما الاجتهاد بالرأي ، فلم يكتف الظاهرية بتجنبه وإهماله ، بل وقفوا منه موقف الخصم الألد ، والعدو المستبد ، وحملوا عليه وعلى القائلين به وهم جمهور الفقهاء - حملة عنيفة لم تخل من التحامل والتشليح والتقريع .

والأصوليين يعرفون الاجتهاد بالرأي بأنه بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها ، بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع لها للاستنباط فيما لا نص فيه ، كالقياس والمصلحة وغيرهما .

فالاختلاف في النص لتعيين المراد منه لا يسمى اجتهاداً بالرأي ، كما أن

(١) انظر سنن أبي داود ٣٠١/٢ ؛ وقد كان (سالم) ابناً لأبي حذيفة بالثبني ، فلما أبطل الله النبي أصبح في دخوله على امرأة أبي حذيفة حرج ، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بإرضاعه ، وكان سالم كبيراً ومتزوجاً .

الاجتهاد فيما لا نص فيه بغير الوسائل المشروعة لا يسمى في الاصطلاح
الأصولي اجتهاداً بالرأى (١) .

وقد أثر عن الصحابة والتابعين كثير من الآثار في ذم الرأي والتحذير
منه ، وفي الوقت نفسه روى عنهم كثير من الآثار التي تقر الرأي ، وكثير
من الفتاوى والأحكام التي اعتمدوا فيها عليه ، ولما كان من غير المعقول أن
ينهى السلف عن شيء ثم يستعملونه ، ولا أن يحرموا شيئاً على غيرهم ويحلوه
لأنفسهم ، ولا أن يرد التحليل والتحريم على أمر واحد في وقت واحد —
كان الأمر المنهى عنه غير الأمر المباح ولا بد ، ولهذا قسم العلماء الرأي إلى
رأى محمود ، مأخوذ عن النصوص بالحل عليها ، أو باستعمال القواعد
المستمدة منها ، وإلى رأى مذموم يكون مخالفاً للنصوص المحكمة ، معتمداً
على مجرد الهوى .

وقد عقد ابن عبد البر باباً في ذم القول في دين الله بالرأى والظن
والقياس على غير أصل ، وبعد أن حشد الآثار الكثيرة في ذلك عقب عليه
بأن العلماء اختلفوا في تحديد الرأي المقصود إليه بالذم في هذه الآثار ،
فقالت طائفة : إن الرأي المذموم هو البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد ،
كرأى جهم وأهل الكلام ، لأنهم استعملوا قياسهم ورأيهم في رد الأحاديث ،
فردوا حديث الشفاعة وسؤال القبر وغيرهما .

وذهب الأكثرون إلى أن الرأي المذموم المذكور في الآثار — هو
القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون ، والاشتغال بحفظ
المعضلات والأغلوطات في مسائل الفقه ، ورد القروع والنوازل بعضها
على بعض قياساً ، دون ردها على أصولها ، فاستعمل فيها الرأي قبل أن

(١) انظر : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، للرحوم الأستاذ
عبد الوهاب خلاف ص ٧ - ٨ .

تنزل ، ففي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل للسنن وبعث على جهلها (١) .

هذا هو الرأى المحمود منه والمذموم ، كما يفهمه الجمهور ، فما هو مفهوم الرأى عند الظاهرية ؟ .

إنهم لا يقسمون الرأى هذا التقسيم ، فالرأى كله سواء ، وكله لا خير فيه ، وكله مذموم .

ولقد عرف ابن حزم الرأى بقوله : (الرأى : ما نخيلته النفس صواباً دون برهان ، ولا يجوز الحكم به أصلاً) (٢) .

ولكنه يضطر ، إزاء ما روى عن الصحابة والتابعين وغيرهم من قول بالرأى — إلى تعديل هذا التعريف بما يخفف من حدته ، ويجعله أقرب إلى توضيح مفهومه عند أهل الظاهر ، فيقول : (والرأى هو الحكم فى الدين بغير نص ، بل بما يراه المفتى أحوط وأعدل فى التحريم أو التحليل) (٣) .

فالرأى عند الظاهرية هو الحكم بغير نص ، أو بتعبير آخر : هو الحكم المستمد من غير الأصول التى ارتضاها أهل الظاهر ، كالقياس ، والمصلحة والاستحسان ، والذرائع ، وما بنيت عليه هذه الأصول من تعليل الأحكام .

ولا يجوز الحكم بالرأى ، ولا يحل العمل به لأحد من المسلمين . هذا هو حكم الظاهرية على الرأى .

ويحاول ابن حزم أن يقرر أن هذا الرأى بكل أنواعه — بدعة

(١) انظر جامع بيان العلوم ونضله ١٣٣/٢ - ١٣٩ ، وانظر أنواع الرأى الباطل فى أعلام اللوطين ٧٧/١ وما بعدها .

(٢) الإحكام لابن حزم ٤٥/١ .

(٣) ملخص لإبطال القياس ، لابن حزم ص ٤ .

مستحدثة ، عند بيانه للتسلسل التاريخي لنشأة الرأي ، فيعترف بأن الرأي قد حدث في قرن الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك فشكل من روى عنه من الصحابة شيء من الرأي ، فهو متبرى منه غير قاطع به .

ثم حدث القياس في القرن الثاني ، فقال به بعضهم وأنكره سائرهم .

ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث ، ويعرف الاستحسان بأنه (فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط وذلك باطل ، لأنه اتباع للهوى ، وقول بلا برهان ، والأهواء تختلف في الاستحسان) .

ثم حدث التعليل والتقليد في القرن الرابع : والتعليل هو أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص . وهذا باطل ، لأنه إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة ، وإخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه (١) .

ويقول ابن حزم : (ولا يحل الحكم بالرأي) (٢) ، (ولا يحل الحكم بالقياس في الدين ، والقول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله تعالى) (٣) ، .. (فقد صح أن القول بالقياس والتعليل باطل وكذب ، وقول على الله تعالى بغير علم ، وحرام لا يحل ألبتة) (٤) .

هذه هي نظرة أهل الظاهر للرأي ، كما عبر عنها ابن حزم بأسلوبه الخاد وهذا هو حكمهم عليه . ومن قبل ابن حزم قرر داود بن علي الظاهري هذه المبادئ ، واتخذ من الرأي موقف العداء ، وأصدر حكمه عليه ، فقال : (والحكم بالقياس لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز) ، ثم قال : .. (ولا يجوز أن يحرم النبي صلى الله عليه وسلم ، فيحرم محرم غير ما حرم ،

(١) انظر المصدر السابق ٤ - ٦ .

(٢ و٣ و٤) التبذ ، لابن حزم ص ٤٦ و ٤٤ و ٤٩ .

لأنه يشبهه ، إلا أن يوقفنا النبي صلى الله عليه وسلم على علة من أجلها وقع التحريم ، مثل أن يقول : حرمت الخنطة بالخنطة ، لأنها مكيلة ، واغسل هذا الثوب لأن فيه دما ، أو اقتل هذا إنه أسود - فيعلم بهذا أن الذى أوجب الحكم من أجله هو ما وقف عليه وما جاوز ذلك فالتعبد فيه ظاهر ، وما جاوز ذلك فمسكوت عنه ، داخل فى باب ما عفى عنه^(١) .

وأهم ما يحتاج به الظاهرية فى إبطال الرأى ، هو أن نصوص القرآن والسنة بما فيها من معان عامة - وأفية بأحكام الحوادث ، دون حاجة إلى الرأى . لأن الله تعالى يقول : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » ، (٣٨ الأناعام) « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء » ، (٨٩ النحل) ، وما لم ينص على حكمه فهو مباح ، لقوله تعالى : « خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » ، (٢٩ البقرة) .

والحكم بالرأى معناه ادعاء المفتى بأن حكمه المبني على الرأى هو حكم الله ، ولا تصح هذه الدعوى إلا بالنص القاطع على ذلك ، وحيث لا يوجد نص قاطع بأن حكم الله فى هذه المسألة هو كذا ، فالحكم بالرأى حينئذ هو قول بغير علم ، وقطع على الله بالظن ، وكلاهما قد حرم علينا ، بقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » ، (٣٣ الأعراف) ، وبقوله تعالى : « وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئا » ، (٢٨ النجم) ، وبقوله عليه الصلاة والسلام : « إن الظن أكذب الحديث » .

ويضاف إلى ذلك الآثار الكثيرة الواردة فى ذم الرأى والقياس ، ثم

(١) طبقات الشافعية ، للسبكي ٦/٢ ، وانظر السكر السامى ، للججوى ٢/٢٥ ،

محاولة التشكيك في الآثار التي اعترفت بالرأى وأقرت به ، كتضعيفهم حديث معاذ ، الذي قال له الرسول صلى الله عليه وسلم ، حينما بعثه إلى اليمن : « كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضى بما في كتاب الله ، قال : « فإن لم يكن في كتاب الله ، ؟ » قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : « فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي ولا ألو . قال معاذ : فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدرى ، وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله ^(١) .

هذه لمحة بسيطة عن وجهة نظر الظاهرية في إبطالهم الرأى . فلسنا في مجال يسط الأدلة ولا الرد عليها ، فقد اكتظت صفحات عديدة من كتب الأصول بإيراد الأدلة ومناقشتها وموازتها ، ويكفيها أن نشير هنا إلى أن القائمين بالرأى يستندون في القول به إلى القرآن والسنة والآثار أيضاً وأنهم ليسوا خارجين على التصوص ، وإنما هم يوسعون مجال العمل بها ، وأنهم لا يقولون على الله ما لا يعلمون ، بل يقولون عليه ما أرشدهم الله ورسوله إليه . وأن الظن ليس مذموماً على إطلاقه ، بل هو لفظ مشترك في اللغة ، يطلق على الشك والتردد كما يطلق على الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم ، كما يطلق على اليقين « الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون » (٤٦ البقرة) ، لأنه لا بد من اليقين في الإيمان بالآخرة ، كقوله تعالى : « وهم بالآخرة هم يوقنون » (٣ النمل) ، كما

(١) انظر الجزء الأول من اعلام الموقعين ، فقد أفانق حجج الآخذين بالياس والممانين منه ، وانظر الإحكام ، لابن حزم ، الابواب ٣٤ و٣٥ و٣٨ و٣٩ من الأجزاء ٧٦ و٧٧ و٨٠ ، وابن حزم لابن زهرة ٣٨٢ - ٤٣٧ ، والمستصفي ٢/٨٢٢٨ - ٢٨ وانظر حديث معاذ الترمذى ٦٨/٦ - ٧٠ . ومناقشة ابن العربي لمن ضعفه في ص ٧٢ - ٧٣ .

يطلق الظن على التهمة وما هو على الغيب بظنين ، في قراء الظاء - أى
بمتهم ، (٢٤ التكوير) .

فالظن المذموم هو ما كان بمعنى الشك ، فطرقه مستويان لا راجح فيها
فهذا يحرم العمل به اتفاقاً ، وهو المعنى بأ كذب الحديث ، وهو الذى
لا يغنى من الحق شيئاً ، وهو بعض الإثم في قوله تعالى : إن بعض الظن
إثم ، (١٢ الحجرات) . وأما الظن الذى بمعنى الطرف الراجح ، فهو متعبد
به قطعاً ، بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه ، ومنه حديث د لا يموتن
أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله . . وهذا هو الظن الراجح الصادر عن
أمانة صحيحة (١) .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن داود بن على الظاهرى ، ليس أول من قال
بنفى القياس ، بل سبقه في ذلك النظام ، الذى يعتبره ابن عبد البر أول من
أحدث نفى القياس مخالفاً بذلك علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم الذين
كانوا يستعملون القياس ويحيزونه ، وقد تابع إبراهيم بن سيار النظام على
ذلك بعض أصحابه ، وقد خالفه في ذلك بعض أئمة الاعتزال ، منهم أبو الهذيل
العلاف ، الذى رد على النظام وقعه . ومنهم بشر بن المعتمر الذى كان
شيخ البغداديين ورئيسهم ، وكان من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد
الرأى في الأحكام ، وكان هو وأبو الهذيل كأنما يتطقان في ذلك بلسان
واحد (٢) .

القياس الذى ينكره داود :

كما نشير أيضاً إلى أن الآراء قد تضاربت حول إنكار داود للقياس :
هل ينكر كل أنواعه ، أم أنه ينكر غير الجلى منه ؟

(١) انظر : تعليق الامير الصنعاني - على رسالة ابن حزم في الاصول ص ٥٠ - ٥٢ .

(٢) انظر : جامع بيان العلم ٦٢/٢ - ٦٣ .

وقد نقل السبكي عن والده أن الذي صح عنده هو أن داود لا ينكر القياس الجلي ، وإن نقل إنكاره عنه ناقلون - بل ينكر القياس الخفي فقط ، أما الذي ينكر القياس كله ، جليه وخفيه ، فهم طائفة من أصحابه ، زعيمهم ابن حزم .

ويعقب السبكي على رأي والده ، بأنه بعد اطلاعه على رسالة داود في الأصول وجد أن ظاهر كلام داود فيها يدل على إنكاره للقياس جملة ، وأنه لا يقول بشيء منه ، نعم إنه يطبق العلة إذا كانت منصوصه ، ولكنه لا يسمى هذا التطبيق قياساً ، بل هو استعمال لدلالة النص^(١) .

وبهذا يرد أيضاً على ابن عبد البر ، الذي اعتبر (الدليل) نوعاً من أنواع القياس^(٢) ، وقد سبق أنه من دلالة النص أو الإجماع .

وذكر الغزالي أن نفاة القياس ثلاث فرق بالنسبة للعلة المنصوصة :

١ - الفرقة الأولى ذهب إلى أن التنصيص على العلة ، كذكر اللفظ العام . فإذا قال الشارع : حرمت الخمر لإسكارها ، فإن هذا يساوي : حرمت كل مسكر ، وإذا قال : اقتل هذا الكلب لأنه أسود ، كان معنى ذلك : اقتل كل كلب أسود .

٢ - الفرقة الثانية : أجازت القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة وهؤلاء كالفریق الأول ، لم يفارقوه إلا في التسمية ، حيث سمي هذا النوع قياساً ، وأبى ذلك الفريق الأول .

٣ - الفرقة الثالثة : أنكرت الإلحاق مع وجود النص على العلة ،

(١) انظر طبقات الشافعية ٤/٦٢ ،

(٢) انظر : جامع بيان العلم ٦٢/٢ ٦٣

لأن تعليل حكم ما بعلته معينة ، لا يوجب تعميم هذه العلة ما لم تكن بلفظ عام ، فلو قال الشارع : (اتقوا الربا في كل مطعموم) فهو توقيف عام ولو قال : (اتقوا الربا في البر ، لأنه مطعموم) فهذا لا يساوى الأول ، ولا يقتضى الربا في غير البر ، كما لو قال المالك : أعتق من عبيدي كل أسود . عتق كل أسود ، فلو قال أعتق فلاناً لسواده أو لأنه أسود - لم يعتق جميع عبيده السود^(١) .

ويبدو أن داود وابن حزم وغيرهما من أهل الظاهر ، من هذا الفريق الثالث .

الفصل الثالث

علاقة الظاهرية بالمذاهب الأربعة

ونقد المذهب الظاهري

بعد هذه الإشارة الموجزة عن أصول أهل الظاهر ، نعود فلنلق نظرة على طبيعة العلاقة التي كانت تربطهم بغيرهم من المذاهب الفقهية ، ورأى هذه المذاهب في الظاهرية ، ورأى الظاهرية فيهم .

وإذا استعرضنا المذاهب الفقهية وقارناها بالمذهب الظاهري ، فسوف نجد أن أقربها إلى هذا المذهب هو مذهب المحدثين والمذهب الحنبلي ، باعتبار ما قدمناه من القرابة القريبة بين المحدثين وأهل الظاهر . ثم يليها في ذلك المذهب الشافعي ، باعتبار صداقته للمحدثين وقرب أصوله ، ثم يأتي المذهب الحنفي والمذهب المالكي في الطرف القصي من المذهب الظاهري ، ولهذا صوب ابن حزم سهام نقده وتعنيفه لهذين المذهبين ، لتوسعهما في الرأي ، مع كثرة أتباعهما ، ولم يسلم الشافعية من هجومه أيضاً ، لقولهم بالقياس ، أما الحنابلة والمحدثون بعامة ، فلم يتعرض لهم على الإطلاق . وهو لا يلوم أئمة المذاهب بقدر ما يعنف المقلدين لهم أما الأئمة فهم مجتهدون ، يصيبون ويخطئون ، وفي الحالتين هم مثابون .

وفي ذلك يقول ابن حزم : (والصحيح من ذلك أن أبا حنيفة ومالكا - رحمهما الله - اجتهدا ، وكانا بمن 'أمر بالاجتهاد ، إذ كل مسلم ففرض عليه أن يجتهد في دينه ، وجرياً على طريق السلف في ترك

التقليد - فأجرا فيما أصابا فيه أجرين ، وأجرا فيما أخطأ فيه أجرا واحدا ، وسلبا من الوزر في ذلك على كل حال ... فقلدهما من شاء الله عز وجل ، ممن أخطأ وابتدع وخالف أمر الله عز وجل ، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين ... وكذلك المقلدون من الشافعي أصحاب رحمة الله ، إلا أن الشافعي - رضى الله عنه - أصل أصولا ، الصواب فيها أكثر من الخطأ ، فالمقلدون له أعذر في اتباعه فيما أصاب فيه ، وهم ألوم وأقل عذرا في تقليدهم إياه فيما أخطأ فيه . وأما أصحاب الظاهر فهم أبعد الناس من التقليد^(١) .

ولا شك أن داود قد ناظر مخالفيه ، مناخا عن مذهبه ومقررآ لأصوله وقد ذكر ابن السبكي أنه اطلع على رسالة لداود ، تدل على عظيم معرفته بالجدل ، وكثرة صناعته في المناظرة وكان موضوع هذه الرسالة هو الرد على المزني ، وكان المزني قد رد على داود إنكار القياس ، ويقول ابن السبكي إن داود قد شنع في هذه الرسالة على المزني كثيرا^(٢) .

وقد نقل ابن عبد البر عن المزني بعض كلامه في تأييد القياس ، ومن ذلك قول المزني : (الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا ، وهم جرا - استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم . قال : وأجمعوا بأن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس ، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها^(٣) .

وقد قال المزني لبعض مخالفيه - ولعل هذا المخالف كان ظاهريا أو من

(١) الإحكام ١٢٠/٢

(٢) انظر طبقات الشافعية الكبرى ٤٦/٢

(٣) اعلام الموقعين ٢٤٦/٢ .

أهل الحديث: (من أين قلتم كذا وكذا ، ولم قلتم كذا وكذا ؟ فقال له الرجل : قد علمت يا أبا إبراهيم أنا لسنا لمية فقال المزني : إن لم لم تكونوا لمية ، فأنتم إذن في عمية^(١) .

وقد نقلنا آنفاً أن داود قد أكثر من تشييعه على المزني . والمطلع على كتب ابن حزم الظاهري ، لا يخطيء ملاحظة الإكثار من تشييعه على مخالفه . ولعل ذلك كان نتيجة لتحالف المذاهب القائلة بالقياس ، ورميها الظاهرية عن قوس واحدة . وقد كانت العلاقة بين هذه المذاهب والمذهب الظاهري متوترة دائماً ، أشبع جوها بعدم التسامح وسوء الظن ، وتساقت فيه وابل من التهم والتنازير بالألقاب .

فقد اتهم الظاهرية بأنهم يشبهون الخوارج ، ويجمعهما اتباع الظاهر ؛ لأن مما عيب به الخوارج - اتباعهم ظاهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به بأدى الرأى والنظر . ويقول الشاطبي : (ومن هنا ذم بعض العلماء رأى داود الظاهري ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين)^(٢) .

ولا يكتفى ابن العربي بما يقال من أن الظاهرية يشبهون الخوارج ، بل يجعل أهل الظاهر طائفة من الخوارج وفرقة من فرقهم ، وقال عنهم ، لأنهم (فرقة سخيصة ، مكفرة على أحد التأويلين ، وهي التي لا تقول إلا ما قال الله ورسوله ، وتنكر النظر أصلاً ، وتنفي التشبيه والتشليل الذي لا يعرف الله إلا به) .

ثم ذكر أمرهم في الأندلس وانتشارهم هناك بتأثير ابن حزم ، فقال : (ولكنه أمر استشرى داؤه ، وعز عندنا دواؤه ، وأقوى الجهلة به ،

(١) جامع بيان العلم ١٠٧/٢

(٢) انظر المواقفات طبعة تونس ٢٩/٤

فألوا إليه وغرهم رجل كان عندنا ، يقال له ابن حزم ، انتدب لإبطال النظر ، وسد سبل العبر ، ونسب نفسه إلى الظاهر ، اقتداءً بدادود وأشياعه فسود القراطيس وأفسد النفوس ... (١)

ولم يترك ابن حزم هذا الاتهام دون أن يرد عليه . فقد حكى قول من يخشى على الظاهرية الضلال لأخذهم بالظاهر ، كما ضلت الخوارج بحملهم القرآن على ظاهره ، فخطأ هذا القول ، وأكد أن الخوارج لم يضلوا بذلك ، بل ضلوا التعلقهم بآيات ، وتركهم غيرهما مما هو في موضوعها ، كما ضلوا أيضاً بتركهم بيان الذي أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، ويعنى بذلك السنة . ولا يكتفى بذلك بل يؤكد أن عدم الأخذ بالظاهر هو الذي يقود إلى الضلال ، كما ضلت الباطنية بتركهم الظاهر (٢) .

ولقد أبى كثير من العلماء أن يعترف بالقيمة العلمية للذهب الظاهري ، حتى إنهم لا يعتبرون خلافهم مؤثراً على الإجماع إن تحقق .

وينقسم العلماء إزاء الاعتراف بالظاهرية والاعتداد بخلافهم في الفروع إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : لا يعتبر خلافهم مطلقاً ، ولا يبالي بهم ، وافقوا أم خالفوا ، وغاية ما يمكن أن يعترف لهم به هو أنهم نقلة للحديث ، لكنهم ليسوا من علماء الشريعة ، ولا يبلغون درجة الاجتهاد ، ولا يجوز تقليدهم القضاء ، وعن يرى هذا الرأي إسماعيل القاضي ، وأبو بكر الرازي

(١) سنن الترمذي ، بشرح ابن العربي ١٠٨/١٠ - ١١٣ ، وانظر ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة ٦٥ - ٦٦ ، تحقيق سعيد الأفطاني

(٢) الإحكام ٣/٣٩ - ٤٠

الجصاص ، وأبو إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين . ورأى ابن أبي حاتم قريب من ذلك ، فقد ذكر في ترجمته لداود : أنه (نفى القياس ، وألف في الفقه على ذلك كتباً شذ فيها عن السلف ، وابتدع طريقة هجره أكثر العلم عليها . وهو مع ذلك صدوق في روايته واعتقاده ، إلا أن رأيه أضعف الآراء ، وأبعدها من طريق الفقه وأكثرها شذوذاً^(١) .

القسم الثاني : يعتد بهم ، ويعترف بخلافهم ، إلا فيما خالف القياس الجلي ، وهو رأى ابن الصلاح .

القسم الثالث : يعتد بخلافهم مطلقاً ، وهو الذي استقر عليه الأمر عند الشافعية ، واختاره ابن السبكي ، حيث قال (فالذي أراه الاعتبار بخلاف داود ورفاقه . نعم للظاهرة مسائل لا يعتد بخلافه فيها ، لامن حيث إن داود غير أهل للنظر ، بل لخرقه فيها إجماعاً تقدمه^(٢) .

نقد ابن القيم للظاهرة :

ومن أحسن ما قيل في أهل الظاهر ، وأكثره موضوعية واعتدالا نقد ابن القيم ، الذي ذكر فيه أن لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات :

فقد أحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ، ونصرها والمحافظة عليها ، وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد ، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة ، وفي بيان تناقض أهلها ، وأخذهم بقياس ، وتركهم ما هو أولى منه .

ولكنهم أخطأوا من أربعة أوجه :

(١) لسان الميزان ٤٢٢/٢ - ٤٢٤

(٢) انظر : طبقات الشافعية ٤٥/٢

أحدها : رد القياس الصحيح ، ولا سيما المنصوص على علته ، التي
يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ . ولا يستريب
عاقل في أن من قال لغيره : لا تأكل هذا الطعام فإنه مسموم ، قد نهاه
عن كل طعام كذلك .

ثانيها : تقصيرهم في فهم النصوص ، فمك من حكم دل عليه النص ،
ولم يفهموا دلالاته عليه . وسبب هذا الخطأ ، حصرهم الدلالة في مجرد
ظاهر اللفظ ، دون إيمائه وتبنيه وإشارته وعرفه عند المخاطبين . فلم
يفهموا من قوله تعالى : **ولا تقل لهما أف ، ضرباً ولا سباً ولا إهانة**
غير لفظة أف .

الخطأ الثالث : تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه ، وجزمهم بموجبه
لعدم علمهم بالناقل . وليس عدم العلم علماً بالعدم ، لأنهم لما سدوا على
أنفسهم باب التمثيل والتعليل ، واعتبار الحكم والمصالح - وهو من
الميزان والقسط الذي أنزله الله - احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب
فحملوهما فوق الحاجة ، ووسعوهما لاكثر مما يسعانه ، فحيث فهموا من
النص حكماً أثبتوه ، ولم يبالوا بما وراءه ، وحيث لم يفهموا منه نفوه ،
وحملوا الاستصحاب .

أما الخطأ الرابع : فهو اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم
ومعاملاتهم كلها على البطلان ، حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يقم
عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة - استصحبوا بطلانه ،
فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم ، بناء على
هذا الأصل (١) .

(١) انظر : إعلام الموقعين ، مع حادى الأرواح ٢/٢٦ - ٤٠ -
(م - ٢٦ الاتهامات للفقهية)

نقدنا للظاهرية :

والحق أن الالتزام باطراد قواعد مذهب ما ، والتطرف في تطبيق هذه القواعد ، دون مراعاة للجزئيات والظروف المحيطة بها - هو أهم نقد يوجه إلى أهل الظاهر ، وإلى أهل الرأي أيضاً ، كما ذكرنا ذلك في بداية حديثنا عن الظاهرية ، لأن المهم في النصوص هو الاجتهاد في معرفة مراد الشارع منها ، وتعيين ذلك قد يقصر عنه اللفظ ويعين على فهمه عوامل أخرى من القرائن الخاصة ، فالألفاظ لم تقصد لذاتها ، بل هي جسر يتوصل بها إلى معرفة المعنى المقصود منها ، ومراد المتكلم بها . والعلم بمراد المتكلم يعرف تارة من عموم لفظه ، وتارة من عموم علته ، فإذا اقتصر على اللفظ فقد يقصر به عن عمومه ، أو يحمله فوق ما يراد به . وكذلك إذا اقتصر على المعنى والعلل ، فقد يعمم ما لا يقصد تعميمه ، أو يقتصر على بعض أفراد ما أريد به العموم ، فالواجب أن يكون عند المجتهد مرونة كافية في فهم النصوص وما يحيط بها ، وألا يقيد من حريته في ذلك قاعدة ألزم بها نفسه .

وما يدل على أهمية القرائن وتأثيرها في فهم النصوص ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذهب ليصلح بين بعض المتخاصمين ، فلما حانت الصلاة ، ولم يرجع عليه السلام - صلى أبو بكر بالناس ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس في الصلاة ، ووقف في الصف ، فأكثر الناس من التصفيق حتى التفت أبو بكر ، فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار إليه الرسول صلوات الله عليه : أن امكث مكانك ، فرفع أبو بكر يديه ، فحمد الله على مما أمره به الرسول ، ثم استأخر أبو بكر حتى استترى في الصف . وتقدم النبي صلى الله عليه وسلم ، فصلى ، فلما انصرف من صلاته قال : « يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك ؟ » قال أبو بكر

ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد علق النووي على هذا الحديث بقوله : (وفيه أن التابع إذا أمره المتبوع بشيء وفهم منه إكرامه بذلك الشيء ، لا تحتم الفعل — فله أن يتركه ، ولا يكون هذا مخالفة للأمر ، بل يكون أدباً وتواضعاً ، وتحذراً في فهم المقاصد)^(١) .

وهذا الاطراد للقواعد التي ألزم أهل الظاهر أنفسهم بها — جمعوا في مذهبهم بين اليسر في بعض الأحكام ، والشدة والتضييق في بعضها الآخر فضلاً عن انفردهم بأقوال خالفوا فيها كل المذاهب .

فإن ذلك قولهم بنجاسة الكفار ، وفي ذلك يقول ابن حزم : (ولعاب الكفار من الرجال والنساء ، الكتائبين وغيرهم — نجس كله ، وكذلك العرق منهم والدمع وكل ما كان منهم ...) ودليله على ذلك قول الله عز وجل : *« إنما المشركون نجس »* . وبعض النجس نجس ، لأن السكك ليس شيئاً غير أبعاضه .

(فإن قيل : إن النجاسة التي في الآية ليس معناها النجاسة الحسية ، بل المراد بها النجاسة المعنوية — كان رد ابن حزم على ذلك : (هبكم أن ذلك كذلك ، أيجب من ذلك أن المشركين طاهرون ؟ حاش الله من هذا ، وما فهم قط قول الله تعالى : *« إنما المشركون نجس »* ، مع قول نبيه صلى الله عليه وسلم : *« إن المؤمن لا ينجس »* ، أن المشركين طاهرون)

(فإن قيل : قد أبيض نكاح الكتائب ووطؤون . قلنا : نعم . فأي دليل في هذا على أن لعابها وعرقها ودمعها طاهر ؟ فإن قيل : إنه

لا يقدر على التحفظ من ذلك . قلنا : هذا خطأ ، بل يفعل فيما معه من لعابها وعرقها ، مثل الذى يفعل إذا مسه بوطها أو دمه .

وقد ذكر المرحوم الشيخ أحمد شاکر أن هذا القول قول شاذ لم يعرفه روى عن أحد من العلماء إلا ما نقله ابن كثير فى تفسيره (٣٧٢/٥) عن بعض أهل الظاهر ، ولعله يريد ابن حزم ، وإلا ما نقله الطبرى فى تفسيره (٧٤/١٠) عن الحسن : « لا تصافحهم ، فمن صافحهم فليتوضأ » وحتى الطبرى أن هذا القول منسوب لابن عباس من غير وجه حميد ، فذكره (١) .

ومن ذلك مذهب الظاهرية فى الماء الراكد إذا بال فيه إنسان ، فقد جاء الحديث : « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجرى ، ثم يغتسل منه ، وفى رواية : « ثم يتوضأ منه »

فالنهى فى الحديث مقصور على البول فى الماء الدائم ، فلو تغوط فيه فلا بأس ، لأنه غير منهى عنه . ثم إن النهى عن الوضوء أو الغسل بهذا الماء — متوجه إلى البائل دون غيره . فلو بال إنسان فى ماء راكد ، فلا مانع من أن يتوضأ منه غير البائل ، لأنه طاهر بالنسبة له .

وفى ذلك يقول ابن حزم : «... إلا أن البائل فى الماء الراكد الذى لا يجرى حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به لفرض أو لغيره . وحكمه التيمم إن لم يجد غيره . وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه . وحلال الوضوء به والغسل به لغيره فلو أحدث فى الماء ، أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه — فهو

ظاهر يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره ، إلا أن يغير ذلك البول أو
الحدث شيئاً من أوصاف الماء ، فلا يجزى استعماله أصلاً : لا له ،
ولا لغيره ...)

ويقول مدافعاً عن التفريق بين البول والغائط ، وأنه يقتصر على
ما ورد به النص : (فلو أراد عليه السلام أن ينهى عن ذلك غير البائل
لما سكت عن ذلك عجزاً ولا نسياناً ولا تعنيفاً لنا بأن يكلفنا علم ما لم
يبده لنا من الغيب) (١) .

وهذا المذهب الذى يقرره ابن حزم مذهب غريب جداً ، لا يؤيده
عقل ولا يوافقته نقل . وهو ليس مذهبه وحده ، بل هو مذهب داود
أيضاً ، وفى ذلك يقول النووى ، حاكياً مذهب داود مفنداله :
(نقل أصحابنا عن داود بن على الظاهرى الأصهبانى رحمه الله ، مذهباً
عجيباً ، فقالوا : انفرد داود بأن قال لو بال رجل فى ماء را كد لم يجز
أن يتوضأ منه ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « لا يبولن أحدكم فى الماء
الدائم ثم يتوضأ منه ، وهو حديث صحيح قال : ويجوز لغيره لأنه ليس
بنجس عنده . ولو بال فى إناء ثم صبه فى ماء ، أو بال فى شط نهر ثم
جرى البول إلى النهر ، قال : يجوز أن يتوضأ هو منه ، لأنه ما بال
فيه ، بل فى غيره ، قال : (ولو تغرط فى ماء جاز أن يتوضأ منه ،
لأنه تغوط ولم يبل) .

ثم قال النووى : (وهذا مذهب عجيب ، وفى غاية الفساد ، فهو
أشنع ما نقل عنه ، إن صح عنه رحمه الله . وفساده مغن عن الاحتجاج
عليه ، ولهذا أعرض جماعة من أصحابنا المعتمدين بذكر الخلاف عن

الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه ، وقالوا : فساده مغن عن إفساده . وقد خرق الإجماع في قوله في الغائط ، إذا لم يفرق أحد بينه وبين البول في نفس الماء ، والبول في إناء يصب في الماء — من أعجب الأشياء . ومن أخصر ما يرد به عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه بالبول على ما في معناه من تغوط وبول وغيره كما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال في الفأرة تموت في السم : « إن كان جامداً فالقروها وما حولها ، و أجمعوا أن السمور كالفأرة في ذلك ، وغير السم من الدهن كالسم . وفي الصحيح : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله ، فأمر غيره فغسله : إن قال داود لا يطهر ، لسكونه ما غسله هر — خرق الإجماع ، وإن قال : يطهر ، فقد نظر إلى المعنى وناقض قوله (١) .

ويلاحظ أن ابن حزم لا يسلم بأن غير الفأرة كالفأرة . ولا أن غير السم كالسم ، بل يقول : (ولا يجوز أن يحكم لغير الفأرة في غير السم ، ولا للفأرة في غير السم ، ولا لغير الفأرة في السم — يحكم الفأرة في السم ، لأنه لا نص في غير الفأرة في السم (٢) ،

وبما يصور أيضاً حرفيتهم ومغالاتهم في التمسك بالألفاظ — مذهبهم في ولوغ الكلب ، فقد جاء في ذلك الحديث المشهور : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب ، .

وقد فسر ابن حزم (الولوغ) بالشرب فقط ، كما اشترط (الإناء)

(١) انظر : تعليق للشيخ أحمد شاكر على المحلى ١٤٠/١ ، والمجموع للنووي

١١٨-١١٩ .

(٢) المحلى ١٤٢/١ ، وانظر رد ابن حزم على المشبهين عليه لعرايته في النجاسات

في المحلى ١٥٧/١ .

أيضاً ، فإذا شرب الكلب في إناء وجب إراقة ما فيه . كثيراً أو قليلاً ، ماء أو غيره ، وغسل سبعاً ، أو لاهن بالتراب مع الماء ولا بد .

(فإن أكل الكلب في الإناء ولم يبلغ فيه ، أو أدخل رجله أو أذنه أو وقع بكاه فيه - لم يلزم غسل الإناء ولا هرق ما فيه ألبيته ، وهو حلال طاهر كله كما كان . وكذلك لو ولع الكلب في بقعة في الأرض ، أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء - فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا هرق ما فيه ...) ولم يجعل ابن حزم للتخزير في ذلك حكم الكلب (١) .

وقد ذهب ابن حزم إلى طهارة المني ، وأنه لا تلزم إزالته ، وجعله مثل البصاق . وأن من يغسله لا يغسله من أجل أنه نجس ، ولكن من أجل استناده أو كراهيته رؤية الناس له في ثوبه (٢) .

كما ذهب إلى أن المرأة ليس عليها أن تحل شعر ناصيتها أو صفاتها في الغسل ، ولكنه قصر ذلك على غسل الجنابة ، أما غسل الجمعة ، والغسل من غسل الميت ، ومن النفاس - وكل ذلك فرض عيده - فيلزم المرأة فيها أن تحل صفاتها ، لأن النص ورد في غسل الجنابة فقط (٣) .

وأيضاً فقد ذهب إلى أن حقوق الله تعالى مقدمة في التركة على ديون العباد وتخرج من كل ماله ، (فإن كان نذر صلاة صلاها عنه وليه ، أو صوماً كذلك ، أو حجاً كذلك ، أو عمرة كذلك ، أو اعتكافاً

(١) انظر : المجلد ١/ ١٠٩ | ١١٧ ، وانظر المغني ١/ ٥٢ حيث أوجب ابن حنبل الغسل سبعاً من الكلب والتخزير وما يتولد منهما ، ولـ رواية عنه الحق بهما جميع التجاسات .

(٢) انظر المجلد ١/ ١٢٥ - ١٢٨ ، وقد ذهب أهل الظاهر أيضاً إلى أن الطهارة ليست شرطاً في مس المصحف ، وأن للجنب أن يسهه . انظر بداية المجتهد ١/ ٣٧ .

(٣) انظر : المجلد ٢/ ٣٧ - ٤٠

كذلك ، وكل بر كذلك . فإن أبي الولى استؤجر من رأس ماله من يودى دين الله تعالى قبله . وهو قول أبي سليمان - يعنى داود الظاهرى - وأصحابنا) . (ومن تعمد الأذى ليلزمها من بعده فهى غير لازمة ، لاله ولا لمن بعده ، لأنه أصبح معصية) (١) .

وفى بعض الروايات عن أحمد بن حنبل ما يجعل مذهبه فى ذلك قريباً جداً من مذهب الظاهرية (٢) .

كما أوجب ابن حزم الضيعة بعد سنة الفجر . وأبطل صلاة من لم يضطجعها ، وذكر ابن القيم أن رأيه هذا مما تفرّد به عن الأمة (٣)

وأخيراً فإننا نعتقد أن الشذوذ والإغراب فى فقه الظاهرية لا ينقص من قدره ، ولا يدعو إلى العزوف عنه وإهماله ، لأنه يحتوى أيضاً على كثير مما يمتنع ويقنع ، وليست الإساءة فى جانب مدعاة إلى نبذ كل الجوانب وكل المذاهب الأخرى لا تخلو من الخطأ ، وقد حرص ابن حزم على كشف عوراتها وبيان تناقضها . ويكفى أن الظاهرية يصدر عن إيمان عميق بأصولهم ، واقتناع تام بصحته ، حتى ليقول ابن حزم فى بيان أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة : (... وهكذا نقول نحن ، اتباعاً لربنا عز وجل بعد صحة مذاهبنا ، لا شك فيها ، ولا خوفنا أن يأتينا أحد بما يفسدها ، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتى أحد بما يعارضها به أبداً ، لأننا والله الحمد - أهل التخليص والبحث وقطع العمر فى طلب تصحيح الحجة ، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها ، حتى وفقنا والله تعالى الحمد - على ما تلج اليقين ...) (٤)

(١) انظر للحلى ٢٧/٨ - ٢٨ ، ٣٣٨/٩ ، ٤٠٣ وما بعدها و ٦٢ - ٦٤

(٢) انظر المغنى ٨٣/٥ - ٨٤

(٣) زاد المعاد فى هدى خير العباد ١١٧/١ مطبعة محمد على صبيح سنة ١٩٣٤م

(٤) الإحكام ٢٠/١ - ٢١

والمطلع على فقههم لا يكاد يلبح ما يظهر عند المحدثين — من التردد ،
والأخذ بأسباب الحيلة ، والتورع عن التحليل والتحریم ، بل نجد عندهم
الجزم والقطع واليقين بصحة ما فهموه من الأدلة ، وإصدار الحكم بمقتضى
هذا الفهم ، دون تردد أو شك ، وهذا فى الواقع من المظاهر الهامة التى
تفرق بينهم وبين المحدثين .

والتورع والاحتياط والتردد عند المحدثين هو موضوع الفصل القادم
الذى حان الآن موعد لقائنا معه .

الباب الرابع

الاتجاه الخلقى النفسى (وهو فصل واحد)

- معنى هذا الاتجاه
- أثره فى سلوك المحدثين عند الاستنباط .
- أثره فى نظرتهم إلى الموضوعات الفقهية .
- أثره فى نظرتهم إلى الأعمال .



معنى هذا الاتجاه :

وتبتغى من هذا الاتجاه أن نتلمس الجانب الخلقى والنفسى الذى صدر عنه فقه المحدثين ، وأن نوضح ملاحظتهم له عند حكمهم على الأفعال الإنسانية المختلفة ، وكيف أن هذه الأحكام كانت تختلف باختلاف النية والباعث النفسى من جهة ، وبآلات الأفعال وصورتها من جهة أخرى ، وكيف كانت تخضع لسلطان الدين والتقوى فى كل الأحوال .

إن نظرة المحدثين للفقه ، تمثل الاتجاه الدينى ، والتصور الإسلامى للحياة ووظيفتها ، هذا الاتجاه الذى لا ينسى ، وهو يقرر الضوابط للسلوك الإنسانى فى الحياة أن يعد الإنسان أولاً ، وأن يثير فى نفسه الدوافع التى تحثه على تقبل هذه الضوابط ، والرغبة فى تطبيق الأحكام التى يكلف بها ، وأن يطلق قوى الخير الكامنة فيه ، عن طريق الترغيب والترهيب ، والتذكير الدائب بأن هذه الحياة التى نعيشها ليست كل شيء ، ولن تكون خاتمة المطاف ، بل هى لن تعدو أن تكون ميداناً للعمل ، دفن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، ويؤكد هذا التصور الإسلامى أن حياة الإنسان ليست إلا فترة مرحلية ، وأن الموت لا ينهى الإنسان ، وإنما تنتهى به مرحلة من مراحل تطوره ، لتبدأ بعده مرحلة أخيرة لها سماتها الخاصة .

ويبين الله سبحانه وتعالى فى آيات كثيرة المراحل التى يمر بها الإنسان منبهاً على أنها دليل على حتمية الحياة الآخرة ، ومن ذلك قوله سبحانه :
« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ ، فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ، ثُمَّ مِّن نَّفْثَةٍ ، ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ، ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ مَّخْلُوقَةٍ وَغَيْرِ مَخْلُوقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ، وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ، ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ، ثُمَّ لِنَبْلُوَكُمْ أَشَدَّكُمْ ،

ومنكم من يتوفى ، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ، وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج . ذلك بأن الله هو الحق ، وأنه يحيي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير . وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ،^(١) .

وقد أمضى الرسول صلى الله عليه وسلم ما يزيد على عشر سنوات في إرساء هذه القواعد ، وتثبيت هذه الدعائم ، وصرف الله سبحانه القرآن فيها تصرفاً ، حتى إذا ثبتت الدعائم واستقرت الأركان ، نزلت الأحكام تترى ، وهي توجب أو تحرم ، فوجدت آذاناً مصغية ، وقلوباً واعية ، وأرضاً خصبة طيبة ، قد أحسن إعدادها لتقبل التشريعات الإسلامية ، فما كاد يلقى فيها البذر ، حتى انشق عنها الزرع ، ثم بادر الطرف استواؤه ونماؤه ، فكان كما وصفهم الله تبارك وتعالى : «كزرع أخرج شطأه فآزره ، فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع»^(٢) .

وبهذا الإعداد الجديد يتم التناسق والألفة بين المجتمع ، وما يراد منه وبه ، ويوجد نوع من المصالحة بين التشريعات ، والبيئة المهيأة المعدة لتلقيها . وإغفال هذا الإعداد الروحي ، الذي يضيء القلب ، ويهذب الوجدان ، ويوثق الصلة بين العبد وخالقه ، ويثير الأشواق إلى الله ، ويوحى بالتنافس في رضاه - يؤدي إلى انفصال المجتمع الإسلامي عن تشريعاته ، ويتسبب في إيجاد هوة عميقة تفصل بين واقع الناس ، وما يلقى إليهم من أحكام ، فيعمدون إلى تأويلها والتحايل على إخضاعها لواقعهم . وكلما اتسعت الفجوة ، اشتدت الجفوة ، ووهن سلطان هذه الأحكام ، واستخف الناس بها ،

(١) الآيات ٥ و ٦ و ٧ من سورة الحج .

(٢) من الآية ٢٩ في سورة الفتح .

واستعملنا بعضيائنا ، فيصبح الناس وعلاقاتهم وسلوكهم في جانب ، وتقع الأحكام والتشريعات في جانب قصى عنهم لا تأثير لها ولا حياة فيها .

إن من الخطأ أن نقرر للناس أحكام إلهية ، دون أن يمهّد لهم الطريق إلى معرفة الإله . وإن من التناقض أن يعترف المؤلفون في الفقه الإسلامي بأن الله هو مصدر أحكامهم ، وغاية جهدهم ، ثم يهملوا توجيه المشاعر إليه تعالى ، وإثارة الخوف من غضبه والأمل في رحمته ، ودون أن يحركوا سائر الأحاسيس التي ترهف الوجدان ، وتوقظ الضمير ، مع أهمية ذلك ، ومراعاة التشريع الإسلامي له ، وانبثائه عليه .

ولذلك كان مفهوم الفقه عند السلف مفهوماً رحباً ، يتسع لمعرفة الأحكام العملية والدوافع الإلهية معاً ، وقد نقلنا فيما سلف عبارات لهم في ذلك ، ورأينا كيف أن الغزالي هاجم الفقه الذي يتجرد لمعرفة الأحكام العملية ، دون أن يعنى بالجانب الإلهي في الإنسان ، وهو الجانب الهام ، الذي ينير بصيرة الفقيه ، ويلهمه عند استنباطه ، ويعينه على أن يوائم بين سلوكه وبين الأحكام التي يستنبطها ، إذ ليس من المستساغ أن يقرر الفقيه نظريات ، ويصوغ مواد ، ثم يكون سلوكه مجافياً لهذه النظريات والمواد ، فذلك دليل الضعف في الإيمان وفي العقل . وقد ذم الله سبحانه هذا الصنف من العلماء بقوله : « أتأمرون الناس بالبر وتلسون أنفسكم وأتمّ تملون الكتاب ، أفلا تعقلون » (١) .

وقد كان الشعبي رضي الله عنه يقول : (إنا لسنا بالفقهاء ، ولكننا سمعنا الحديث فرويناها ، الفقيه من إذا علم عمل) (٢) .

(١) سورة البقرة ، الآية ٤٤ .

(٢) تذكرة الحفاظ ١/٧٩ .

وقد حرص المحدثون على الفقه بهذا المعنى السلبي النابض بالحياة ،
والذى تسرى فيه حرارة الإيمان ، وتطل منه عين الضمير اليقظة التى تجعل
من الإنسان على نفسه رقيقاً وهذا الفقه الصادر من حس إلهى ، ووجدان
دينى ، واستمسك بالأخلاق والقيم - لم يكن يتمثل فى فقه أى من المذاهب ،
فى أوضح صورة وأبهاها ، كما كان يتمثل فى فقه المحدثين .

وقد انعكس هذا التصور للفقه على : (ا) سلوكهم عند الاستنباط .
(ب) على علاجهم للدواضع . (ج) على نظرتهم للأعمال سواء من
حيث الباعث عليها ، أو من حيث مآلها وصيرورتها ، والموافقة بينها وبين
المقاصد الدينية والخلقية .

(ا) تأثير هذا الاتجاه على سلوك المحدثين عند الاستنباط :

أما سلوك أهل الحديث عند الاستنباط ، فيتمثل فى انقباضهم عن
الإفتاء ، وفى وجلهم وترددهم إذا أفتوا ، لا يجزمون بالحكم فى معظم
أحوالهم ، وإنما يعبرون عنه بما يشعر به ، وبما يشير إلى موقفهم منه ، دون
أن يصرحوا بتحليل أو بتحريم ، حذراً من أن يتناولهم الذم فى قوله تعالى :
« ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا
على الله الكذب » (١) . وهذا السلوك مما يميزهم عن أهل الظاهر ، كما سبق ،
وبما يميزهم أيضاً عن أهل الرأى الذين كانوا متأثرين بابن مسعود (٢) .

(١) النحل ، الآية ١١٦ .

(٢) روى النسائى عن ابن مسعود ، أنه قال ، وقد أكرهوا عليه ذات يوم : (لأنه قد
أتى علينا زمان ، ولسنا نقضى ولسنا هنالك ، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن نلقتنا ماترون .
فن عرض له منكم قضاء بعد اليوم ، فليقض بما فى كتاب الله فإن جاء أمر ليس فى كتاب
الله ، فليقض : اقضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله ، ولا قضى به
نبيه صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون ، فإن جاء أمر ليس فى كتاب الله =

وقد ذكرنا من قبل كيف أن المحدثين كانوا يتجنبون في تراجمهم القطع بالتحليل والتحرير ، وكانوا يستبدلون به العبارات المحتملة التي لا تدل على الجرم بالحكم بقدر دلالتها على الانطباع النفسى والرأى الشخصى ، من مثل قولهم :

(باب ما جاء فى كذا) ، أو (باب ترك كذا) ، أو (باب الرخصة فى كذا) ، أو (باب التشديد فى كذا) الخ هذه العبارات .

كما كانوا ~~يضعونها~~ ~~تعليقاتهم~~ ~~الفقهية~~ ~~على~~ ~~الأحاديث~~ ، فالدارمى مثلا ، يروى حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » من طريقين ، ثم يقول : (أنا أتقى الحجامة فى الصوم فى رمضان)^(١) .

ويروى حديث « لا تكتحل بالنهار وأنت صائم ، واكتحل بالليل بالإثم » فإنه يجلو البصر ويثبت الشعر ، ثم يعلق الدارمى قائلا : (لأرى بالسكحل بأساً)^(٢) .

وفى حديث « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » يقول : (فى فرض الواجب أقول به)^(٣) .

== ولافتى به نبيه صلى عليه وسلم ولافتى به الصالحون — فليجتهد رأيه ، ولا يقول لى أخاف ولانى أخاف ، فإن الحلال بين والحرام بين ، وبين ذلك أمور مشتهيات ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك (قال للنسائى : هذا الحديث جيد جيد) انظر النسائى ٢٣٠/٨ — ٢٣١ .

(١) سنن الدارمى ١٤/٢ - ١٥ . وقد أشار البخارى إلى هذا الحديث فى (باب الحجامة والفتىء للصائم) لأنه لم يصح عنده ، واكتفى بأن روى حديث ابن عباس المبيح للحجامة ، وهو : « احتجم النبي صلى الله عليه وسلم وهو صائم » . (انظر البخارى بشرح السنندى ٢١٨/١ ولم يرو الدارمى ما يبيح الحجامة .

(٢،٣) الدارمى ١٥/٢ و ١٧ على التوالي .

وقد روى الدارمى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سئل عن الضبع ، فقال : « هو صيد ، وفيه كبش إذا صاده المحرم ، ، فقيل لأبى محمد الدارمى : (ما تقول فى الضبع ، تأكله ؟ قال : أنا أكره أكله)^(١) .

وقد تجلت هذه الظاهرة فى وأضح صورة فيما أتر عن الإمام أحمد من فتاوى بسبب مكانته العلمية والأدبية التى سبق الكلام عنها ، والتى جعلته مقصداً للمستفيدين ثم أعانت على حفظ فتاويه .

لقد كان رضى الله عنه يحجم عن الإفتاء على كثير من الحالات ، وقد ذكرنا أنه استعفى من الإفتاء فى الذهب والفضة ، إذا كان كل منهما على الانفراد لا يبلغ نصاب الزكاة ، ولكن مجموعهما مقدرأ بقيمة أحدهما يبلغ النصاب ، فمن يملك عشرة دنانير ومائة درهم ، هل يزكى عنها ؟ قد توقف أحمد عن الإجابة فى هذه المسألة ، وغضب عندما ألح السائل عليه وقال : أى شيء بد ، إذا هاب الرجل شيئاً أيحملك أن يقول فيه ؟^(٢)

ومن أمثلة توقفه أيضاً ما روى عنه فيمن لا يجد الماء إلا بشمن ، فإن كان هذا الثمن ثمن المثل لزمه الشراء ، وإن كانت الزيادة كثيرة تجحف بهاله لم يلزمه شراؤه ، وإن كانت يسيرة لا تجحف بهاله فقد توقف أحمد فى هذه المسألة .^(٣)

وكذلك توقف أحمد فيمن نسي الماء فى رحله أو فى موضع يمكنه استعماله ثم صلى بالتيمم^(٤) .

(١) سنن الدارمى ٢/٧٤ - ٧٥ . وقد ذهب أحمد وإسحاق إلى أن الضبع صيد ، ولا بأس بأكله . (انظر مسائل أحمد وإسحاق ٢/٢١ - ٢٢ ٢٨٣٥)

(٢) انظر جامع بيان العلم ٢/٢١

(٣) (٤١٣) المنى ، لابن قدامة ١/٢٤٠ - ٢٤٢

وفي المسح على الخفين ، قيل لأحمد : يمسح بالراحتين أو بالأصابع ؟
قال : بالأصابع ، قيل له : أيجزئه بإصبعين ؟ قال : لم أسمع ، وكذلك توقف
عندما سئل : هل يجزى غسل الخف بدل المسح (١) .

ومن أمثلة توقفه أيضاً ما جاء في صلاة المسافر ، فإن المشهور عنه أن
المسافر إن شاء صلى ركعتين وإن شاء أتم . وقد روى عنه أنه توقف ، وقال :
أنا أحب العافية من هذه المسألة (٢) .

وإذا جامع الصائم ناسياً فظاهر المذهب الحنبلي أنه كالعامد ، نص
عليه أحمد ، وروى أبو داود عن أحمد أنه توقف عن الجواب ، وقال :
أجبن أن أقول فيه شيئاً وأن أقول ليس عليه شيء . قال : سمعته غير مرة
لا ينفذ له فيه قول (٣) .

هكذا كان يتوقف الإمام أحمد في كثير من المسائل ، أما المسائل التي
كان يجيب فيها فإن إجابته كانت في كثير من الأحيان تتجنب التصريح
بالتحليل والتحریم ، كما كانت في أحيان أخرى تحمل طابع التردد
والحذر والخوف من الخطأ ، فلا تدل بوضوح على الحكم ، ولذلك قد
يقع الاختلاف في تفسير ما يروى عنه .

فعن أحمد روايتان في دم البق والبراغيث وما لا نفس له سائلة ، إذا
أصاب هذا الدم الثوب أو الجسد . فأحدى الروايتين تقول إن هذا الدم
طاهر ، وقد نقل عنه في رواية ثانية أنه قال : (إذا كثر ، إني لأفرع منه)

(١) المنى ٢٩٩/١

(٢) المنى ٢٦٧/٢

(٣) المنى ١٢١/٣ . ونقل البخارى عن الحسن ومجاهد أن الجامع في رمضان ناسياً

لا شيء عليه (للبخارى مجاهدة السندی ٢١٧/١)

فهل تعنى هذه العبارة وجوب غسل هذا الدم وإزالته ؟ إن العبارة ليست نصاً في هذا المعنى ، ولذلك يقول ابن قدامة : (والأول أظهر - أى كونه طاهراً وقول أحمد : إني لأفزع منه ليس بصريح في نجاسته ، وإنما هو دليل على توقفه فيه) (١).

والخذر من الجزم بالتحليل والتحريم ، الذى أخذ المحدثون أنفسهم به كان شائعاً عند معظم السلف والأئمة السابقين . يصرح بذلك الإمام مالك فيقول : (لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ، ولا أدركت أحداً أقمتى به يقول فى شيء : هذا حلال ، وهذا حرام . ما كانوا يجترئون على ذلك . وإنما كانوا يوقلون : نكروه هذا ، ونرى هذا حسناً ، وتتقى هذا ، ولا نرى هذا . ولا يقولون حلال ولا حرام ، أما سمعت قول الله عز وجل : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق ، فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل الله أذن لكم ، أم على الله تفترون ، ، الحلال ما أحله الله ورسوله ، والحرام ما حرمه الله ورسوله) .

قال ابن عبد البر : معنى قول مالك هذا ، أن ما أخذ من العلم رأياً واستحساناً لم نقل فيه حلال ولا حرام (٢).

ومن هنا امتنع بعض العلماء عن الإفتاء فى بعض المسائل المشككة ، مثل سفیان بن عیینة الذى كان لا يفتى فى الطلاق ، ويقول : من يحسن هذا (٣)

وقد سرد ابن القيم بعض مسائل مأثورة عن الإمام أحمد ، تجنب فيها التصريح بالتحليل والتحريم : فمن ذلك ، أن الإمام أحمد قد قال فى الجمع بين

(١) المتنى ١٠٣/٢

(٢) جامع بيان العلم وفضله ١٤٦/٢ والآية ٥٩ فى سورة بولس

(٣) انظر : أعلام الموقعين ٣٦/١

الأختين بملك اليمين : (أكرهه ولا أقول هو حرام) . ومذهبه تحريمه ، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم ، لأجل قول عثمان (١) .

وقال أحمد : يكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة ، ومذهبه أنه لا يجوز . وقال في رواية أبي داود : يستحب ألا يدخل الحمام بمنزله ، وهذا استحباب وجوب ، وقال في رواية عنه : إذا كان أكثر مال الرجل حراماً فلا يعجبني أن يؤكل ماله ، وهذا على سبيل التحريم .

وفي بعض المسائل يتبين أن الإمام أحمد كان يتورع عن إطلاق لفظ التحليل والتحرير ، حتى في المسائل المنصوص على حكمها نصاً صريحاً ، فقد قال : لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا للكواكب ولا الكنيسة وكل شيء ذبح لغير الله ، قال الله عز وجل : حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به .

وقد قال ابن القيم بعد ذكره الأمثلة على هذا الاتجاه عند أحمد : (وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصى) (٢) .

هذا هو سلوك المحدثين عند الاستنباط ، وهو كما رأينا ، سلوك تحكمه الخشية لله عز وجل ، ويسيطر عليه الورع ، ويخضع لرقابة الضمير اليقظ . ولا شك أن هذا السلوك متأثر بتصورهم للفقهاء ، هذا التصور الشامل الذي يجمع بين العلم والعمل في مفهوم الفقه ، ولا يقصره على معرفة الأحكام العملية المجردة .

(١) في المنقح ٦/٨٤ هـ أن الجمع بين الأختين بملك اليمين كرهه عمر وعثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود ، وروى عن ابن عباس قال : أحاتمها آية ، وحرمتها آية ، وبيروى ذلك عن علي ، والآيتان هما : « وان تجمعوها بين الأختين إلا ما قد ساف » ، و« إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم » .

(٢) انظر : اعلام الموقعين ١/٤٤ وما بعدها والنس المذكور في ص ٤٦ .

وكما أثر هذا التصور لمفهوم الفقه على سلوك المحدثين عند الاستنباط ،
أثر أيضا على طريقتهم في التأليف ، وأسلوب علاجهم للموضوعات
الفقهية ، وعلى نظرهم للأعمال ، ومدى التوافق بينها وبين المقاصد
التشريعية .

وفي الفقرات التالية نوضح ما نعنيه بتأثير الجانب الخلق الديني في
المحدثين من حيث أسلوبهم في التأليف وعلاج الموضوعات الفقهية . ثم
نشرح بعد ذلك في بيان تأثير هذا الاتجاه في نظرهم إلى الأعمال
الإنسانية :

(ب) تأثير المحدثين بهذا الاتجاه عند علاج الموضوعات الفقهية :

هناك كلمة لأبي داود ، سليمان بن الأشعث ، صاحب السنن ، لعلمها
خير ما يوضح منهج المحدثين في عرض الموضوعات الفقهية ، ويبرز تأثير
الجانب الديني الخلق في فقههم .

فقد روى عن أبي داود أنه قال : (الفقه يدور على خمسة أحاديث :
(الحلال بين والحرام بين) ، وحديث « لا ضرر ولا ضرار » ، وحديث
« إنما الأعمال بالنيات » ، وحديث « الدين النصيحة » ، وحديث « ما نهيتكم
عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ») .

وقد روى أيضا عن أبي داود أنه قال ، (كتبت عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم خمسمائة ألف حديث ، انتخبت منها ما تضمنه هذا الكتاب
— يعني كتاب السنن — جمعت فيه أربعة آلاف وثمانمائة حديث . ويكفي
الإنسان لدينه من ذلك أربعة أحاديث : أحدها قوله صلى الله عليه
وسلم . « إنما الأعمال بالنيات » . والثاني قوله صلى الله عليه وسلم :
« من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، والحديث الثالث : « لا يكون

المؤمن مؤمناً حتى لا يرضى لأخيه إلا ما يرضى لنفسه ، ، والحديث الرابع
والحلل بين والحرام بين ، (١) .

وهذه الأحاديث التي أشار إليها أبو داود ، يجمعها الدعوة إلى الإخلاص
والورع في كل شؤون الحياة ، وإلى مكارم الأخلاق في علاقات الناس
وسلوكلهم . فكان الإخلاص والورع وحسن الخلق هي الخيط الذي
يربطها برباط واحد ، والروح التي تتخللها وتسرى فيها ، وهي الضوابط
التي تحكم السلوك الإنساني في كل صورة .

واستناداً إلى هذه النظرة إلى الفقه ، وصدوراً عنها - تجاوزت في
كتب المحدثين أبواب العقيدة وأبواب الأحكام بمتزجة بها أو منضمة إليها
أبواب الرقاق والزهد وآداب السلوك الفردي والجماعي ، في المأكل والمشرب
والملبس والحل والترحال ، بما سبق بيانه وتفصيله .

والواقع أن كتب المحدثين هي كتب الإسلام بكل أبعاده وعناصره
الأساسية وتنهج نهجه في استخدام أسلوب الترهيب والترغيب ، الذي يتخلل
كل أبواب الفقه الحديثي .

ولاشك أن ابن حزم الظاهري كان متأثراً بهذا الاتجاه ، عندما بدأ
كتابه في الفقه (المحلى) بفصول في العقيدة ، استغرقت إحدى وتسعين
مسألة .

وصدوراً عن هذا التصور للفقه أيضاً ، رأينا البخاري يبدأ كتابه
الصحيح بحديث : إنما الأعمال بالنيات ، ، إشارة إلى أن وجه الله سبحانه
هو غايته ، وإيماناً منه بأهمية العوامل النفسية والدوافع المستكنة في نفوس

(١) انظر : جامع العلوم والحكم ، لابن رجب الحنبلي ص ٦ ط . الحلبي بمصر ، الطبعة

بنى الإنسان ، وتنبيهاً لكل فرد من أفراد هذا الإنسان أن يصلح من سريره ، وأن يقوم مكنونه ، ليتم التوافق بين سره وعلايته ، فإن سره ومكنونه ، وإن خفي على الناس - لا يخفى على علم الله الشامل ، فإنه سبحانه يعلم السر وأخفى . ثم لم يكتف البخارى بأن بدأ كتابه بهذا الحديث ، بل كرهه في ستة مواضع أخرى (١) .

ولعل البخارى متأثر في بدايته هذه ، بشيخه عبد الرحمن بن مهدي الذي قال عن حديث «إنما الأعمال بالنيات» : (لو صنف كتاباً في الأبواب ، لجعلت حديث عمر بن الخطاب ، في الأعمال بالنيات في كل باب) . وقال أيضاً عن هذا الحديث : (من أراد أن يصنف كتاباً فليبدأ بحديث الأعمال بالنيات) (٢) .

هذا موجز لبيان كيفية تأثر المحدثين بالاتجاه الخاقي الديني ، في تصورهم للموضوعات الفقهية ، وفي ترتيبهم لها وعدم قصرها على الأحكام العملية ويبقى علينا أن نوضح كيف تأثر المحدثون بهذا الاتجاه نفسه عند علاجهم لكل موضوع على حدة . وليان هذا التأثير ، عرضنا لموضوعين من فقه المحدثين في الأحكام العملية هما الزكاة والبيع ، ليكونا أمثلة أو مثالا يوضح طريقتهما في علاجهم لبقية الموضوعات :

ففي موضوع الزكاة ، لا يقتصر المحدثون على بيان وجوبها ، وأن

(١) انظر : دراسات في السنة ، الأستاذنا الدكتور مصطفى زيد ص ٦٨ . والمواضع الستة هي : ١ - كتاب الإيمان - بكسر الهمزة - باب ما جاء أن الأعمال بالنيات ٢ - كتاب العتق - باب الخطأ والنسيان ٣ - كتاب مناقب الأنصار - باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ٤ - كتاب النكاح ، باب من هاجر أو عمل خيراً ليتزوج امرأة ٥ - كتاب الأيمان والنذور ، باب النية في الأيمان - بفتح الهمزة ٦ - كتاب الحيل ، باب في ترك الحيل وأن لكل امرئ ما نوى الأيمان وغيرها .

(٢) جامع العلوم والحكم ص ٥ .

ما نعيمها خارجون عن الإسلام يحل قتلهم ، ولا يكتفون ببيان مقدارها ، وبيان الأموال التي تؤخذ منها ، ومقدار النصاب في كل فرع ، ولا يقتصر المحدثون عند علاجهم لموضوع الزكاة على هذه المسائل التي يقتصر عليها في الفقه عادة ، بل ينثرون بينها ما يجب الزكاة إلى النفس ، ويحرك الدوافع إليها ، ويشير الحوافز والرغبة فيها ، ويحذر النفس من الشح ويخوفها من منع الزكاة . بل يحثها على تجاوز الواجب إلى التطوع ، حتى يصبح الإنفاق عادة أصيلة في نفس المسلم ، يخرج بها من نطاق الحياة لذاته ، إلى محيط المجتمع الرحيب ، فيتم التعاون ويتحقق التكافل .

وليس الترغيب في الصدقة متوجهاً إلى من يملكون الكثير فقط ، بل كل مسلم مطالب بأن يتصدق ، وكل فرد مطالب بأن يقدم للمجتمع شيئاً مما يملك ، قليلاً أو كثيراً ، كل على قدر استطاعته ، إن لم يكن بالمال ، فبالعمل ، أو بالنصح والسكينة الطيبة : « اتقوا النار ولو بشق تمرة » ، « على كل مسلم صدقة . فمالوا : يا نبي الله ، فمن لم يجد ؟ قال : يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق ، قالوا : فإن لم يجد ؟ قال يعين ذا الحاجة الملهوف . قالوا : فإن لم يجد ؟ قال : فليعمل بالمعروف ، وليسك عن الشر . فإنها له صدقة » .

إن الزكاة الواجبة تأخذها الدولة من الأغنياء لتردها على الفقراء ، ولتصلح بها من شأن المجتمع . وليس صلاح هذا المجتمع مسؤولية الدولة فقط ، بل هي مسؤولية كل فرد في الدولة المسلمة . وليست الزكاة ضريبة وعبئاً مالياً ، يحاول المسلم أن يتحايل عليه لإعفائه منه ، بل هي عبادة يتقرب بها المسلم إلى ربه ، ويحرص على أدائها في وقتها ، سواء طلبتها السلطة الحاكمة أم لا . فأخراجها لا تنفرد به الدولة ، بل هو أيضاً مسئول ومتنفع بإخراج الزكاة ، حيث يبارك له في ماله ويرضى عنه ربه . بل المسلم ينفق

ما هو أكثر من قدر الزكاة في سبيل الله . سرأ وعلانية ، لا يبتغى رياء ولا سمعة ، ولا يتبع ما ينفقه بالمن والأذى .

وفي الوقت الذي يحث فيه الإسلام - من خلال فقه المحدثين - على الإعطاء والإنفاق والبذل المادى والمعنوى ، يحث أيضا ، وبقدر مساو - على العفاف والأنفة من السؤال ، ويعالج الشراهة في طلب المال ، كما عالج من قبل الشح والتقتير في إنفاقه . وبذلك يتم التعادل والتكافؤ بين أفراد المجتمع ؛ إذ كل إنسان مطالب بأن يعطى ، وفي الوقت ذاته كل محتاج مطالب بأن يتعفف ، ولا يجعل السؤال وسيلة للكسب تغنيه عن العمل ، بل هو ملجأ عند الاضطرار ، يؤخذ منه بقدر ما يعين الإنسان على مواصلة الحياة ، وبقدر ما يقيه من عثرته ، ويعينه على مواصلة العمل والكفاح ، لأن خير المال هو ما كان نتيجة لكسب الإنسان ، وثمرة كده وعرقه .

كل ذلك قد ذكره المحدثون في موضوع الزكاة ، عن طريق تخييرهم للأحاديث الدالة على هذه المعاني ، ووضعهم لها هذا الموضوع تحت التراجم المنبئة عن رأيهم وفهمهم^(١) .

أما البيوع فإن المحدثين لم يقتصروا في علاجها على بيان الأحكام المتعلقة بها ، بل رأيناهم يضيفون إلى ذلك ما يعين على فعالية هذه الأحكام ، وإعطائها قوة التأثير المطلوبة منها .

ولما كانت البيوع من الموضوعات الهامة ، التي تعتبر مجالاً للنشاط وابتلاء للسواك الإنسانى . حيث يتعرض فيها لسيطرة الغرائز وسلطان الأهواء -

(١) انظر موضوع الزكاة في : البخارى ١٥٩/١ - ١٧٣ ، ولاترمذى ٩٧/٣ - ١٩٤ ، وأبى داود ١٢٦/٢ - ١٨٠ ، وابن ماجه ٥٦٨/١ - ٥٩٠ ، والنسائى ٢/٥ - ١٠٥ .
طبعة المكتبة التجارية .

لم يكن من المجدى أن يضبط هذا السلوك ، ولا تحكّم أن هذه الغرائز والأهواء عن طريق الأحكام القانونية ورقابة الحكام^(١) فقط ، بل كان من الضروري أن تعالج هذه الأهواء والنزعات علاجاً جذرياً ذاتياً بالوصول إلى أعماق النفس الإنسانية ، وتمذيب ما خرج عن حد الاعتدال من غرائزها أو سلوكها ، وإعطائها دفعة من الإحساس بالمسؤولية ، تحاسب به نفسها قبل أن توضع الموازين القسط يوم القيامة : «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين»^(٢) .

ولذلك وجدنا أن معظم كتب السنن قد أثبتت حديث «الخلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهة ، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم . كان لنا استبان أترك ، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم ، أوشك أن يواقع ما استبان ، والمعاصى حى الله ، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع»^(٣) أثبتته روايات مختلفة وألفاظ متقاربة في كتاب البيوع . وما ذلك إلا ليتنبه المسلم إلى أن من واجبه أن يترك ما يشبهه في أنه حرام .

وقد نبه إلى ذلك الحافظ ابن حجر ، فقال : (وقد توارداً كثيراً الأئمة المخرجين له على إirاده في كتاب البيوع ، لأن الشبهة في المعاملات تقع فيها كثيراً)

(١) أدرك ذلك رجال القانون الوضعى ، فقرروا أن القاعدة الفاونوية قاعدة اجتماعية وليكنها مهما تغلفت في صميم الأفراد وأحاطت بتصرفاتهم لا تستأثر بتنظيم سلوكهم ، بل يشاركها في هذا التنظيم ، وأوامر الدين ، ومبادئ الأخلاق (انظر هروس في مقدمة الدراسات الفاونوية ص ١٨ ، للدكتور محمود جمال الدين)

(٢) سورة الأنبياء ٤٧ .

(٣) هذا لفظ البخارى في صحيحه بحاشية السندى ج ١ ص ٣ ، وانظره في الترمذى

وترك ما يشبهه في حرمة هو الورع بعينه، قال الخطابي: كل ماشكك فيه فالورع اجتنابه^(١) وفي الحديث: «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به؛ حذراً بما به بأس»، وقد قال ابن عمر: «لاني لأحب أن أدع بيني وبين الحرام سترة من الحلال لا أخرقها»^(٢)

ولما كانت المبالغة في الورع قد تفضى إلى نوع من الوسوسة والتضييق - عقب البخاري على أبواب الشبهات بقوله: (باب من لم ير الوسواس ونحوها من الشبهات). قال ابن حجر: (وهذه الترجمة معقودة لبيان ما يكره من التنطع في الورع).

قال الغزالي: الورع أقسام: ورع الصديقين: وهو ترك ما لا يتناول بغير نية القوة على العبادة، وورع المتقين: وهو ترك ما لا شبهة فيه وأمكن يخشى أن يجر إلى الحرام، وورع الصالحين: وهو ترك ما يتطرق إليه احتمال التحريم، بشرط أن يكون لذلك الاحتمال موقع. فإن لم يكن فهو ورع الموسوسين^(٣).

وحب التملك والرغبة في الكسب والاستزادة من الأموال، قد تستحوز على شعور الإنسان، وتغرقه في مادية طاغية، تحكمها الأفانية وتقودها القسوة، وتنزوي فيها المشاعر الإنسانية النبيلة، وتذوي فيها الإحساسات الرقيقة، ويصبح الإنسان في أشد الحاجة إلى من يربط له

(١) فتح الباري ٤/٢٤٩ - ٢٥٠، ويقول ابن العربي عن هذا الحديث: «إنما ذكره العلماء في فاتحة البيوع لتنبهه الخلق إلى الاحتراز من كل أمر مشتبهاً في طريق الكسب يضارع المحرم، فيجتنبه للسلم الذي يريد أن يسلم له دينه» (انظر الترمذي بشرح ابن العربي ٥/٢٠٦)

(٢) جامع العلوم والحكم، لابن رجب ص ٦٤

(٣) فيج الماري ٤/٢٥١ - ٢٥٢.

جفاف هذه المادة ، وباطف من قسوتها ، فنجد البخارى يثبت بين أبواب التجارة (باب السهولة والسباحة في الشراء والبيع ، ومن طلب حقاً فليطلبه في عفاف) ، ثم يروى فيه الحديث : « رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى » ، ثم يذكر بعده (باب من أنظر معسراً) يروى فيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « كان تاجر يداين الناس ، فإذا رأى معسراً قال لفتيانه تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا ، فجتاوز الله عنه ، » .

ثم يروى البخارى بعد ذلك من الأحاديث ما يدفع بالمتبايعين إلى تحرى الصدق والنصح في البيع ليبارك لهما في بيعهما ، وما يحذرهما من الكذب والخداع حتى لا يتمحق بركة بيعهما ، وما يحذر كذلك من الحلف عند البيع لترويج السلعة^(١) .

وهكذا يغوص فقه المحدثين إلى أعماق النفس الإنسانية ليعالج أدواءها ، ويمنحها دواءها ، ويمدها بأسباب قوتها ، وسر سعادتها .

ج - النظر إلى المقاصد ومآلات الأفعال :

بعد أن ذكرنا كيف أثر الاتجاه الخلقى الدينى عند المحدثين على سلوكهم عند الاستنباط ، وعلى علاجهم للوضوعات ، تتعرض الآن لبيان تأثير هذا الاتجاه على نظرهم الأعمال ، سواء من حيث الباعث عليها ، أو من حيث مآلها وصيرورتها .

(١) انظر كتاب البيوع في البخارى بحاشية السندى ٢/ص ٢ وما بعدها ، والترمذى ١٩٨/٥ وما بعدها ، وأبى داود ٣٣٠/٣ وما بعدها ، وابن ماجه ٢٢٣/٢ وما بعدها ، وسنن النسائى ٧/٢٤٠ وما بعدها ، المطبعة المصرية بالأزهر على نفقة المكتبة التجارية الكبرى .

أما من حيث الباعث على العمل ، فقد اهتم المحدثون بالنيات والمقاصد اهتماماً كبيراً . ولا أدل على ذلك من بدء البخارى صحيحه بحديث :
« إنما الأعمال بالنيات ، . بل يصرح البخارى بأن النية مؤثرة في الحكم على الفعل ، سواء أكان عقداً أم تصرفاً لفظياً ، وذلك حيث يقول في كتاب الخيل : (باب في ترك الخيل ، وأن لكل امرئ ما نوى ، في الأيمان وغيرها) .

قال ابن المنير في تعليقه على هذه الترجمة : (اتسع البخارى في الاستنباط والمشهور عند النظار حمل الحديث على العبادات ، فحملة البخارى عليها وعلى المعاملات ، وتبع ما نكأ في القول بسد الذرائع واعتبار المقاصد . فلو فسد اللفظ وصح القصد ، ألغى اللفظ وأعمل القصد تصحيحاً وإبطالاً)^(١) .

ومن الفروع التي يظهر فيها أثر القصد واعتباره عند البخارى مسائل الطلاق ، مثل كنايات الطلاق ، التي يقول فيها: (باب إذا قال فارقتك ، أو سرحتك ، أو الخلية ، أو البرية أو ما عني به الطلاق — فهو على نيته)^(٢) .

وكما اعتبرت النية في كنايات الطلاق ، فإنها تعتبر أيضاً في الألفاظ الصريحة للطلاق ، حيث لا يقع الطلاق إذا نطق بصريح لفظه إلا إذا توفر القصد والنية إلى إيقاعه . وكذلك لو نطق بالفظ الظاهر الصريح ، دون أن يقصد حقيقة الظاهر فلا شيء عليه ، ولا يعتبر ظاهراً .

وفي ذلك يقول البخارى : (باب إذا قال لامرأته وهو مكره : هذه

(١) فتح البارى ١٢/٢٩٠ ، وأم يرو البخارى في هذا الباب شيئاً من الحديث .

(٢) البخارى بمحاشية السندی ٣/٢٢٠ .

أختي ، فلا شيء عليه . قال النبي صلى الله عليه وسلم ؛ قال إبراهيم لسارة
هذه أختي ، وذلك في ذات الله عز وجل (١).

وفي ذلك دليل على أن قول المكره لا أثر له ، لا في ظهار . ولا في
طلاق ، ولا في غيرهما . كما صرح البخاري بذلك في الباب الذي ذكر
فيه نماذج من الأشخاص الذين لا يتوفر عنصر القصد في تصرفاتهم ،
محتجاً بالحجة الرئيسية لهذا الاتجاه ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما
الأعمال بالنيات ، ، مع احتجازه بأقوال الصحابة والتابعين :

يقول البخاري : (باب الطلاق في الإغلاق والكراهة ؛ والسكران
والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان ؛ في الطلاق والشرك وغيره ، لقول
النبي صلى الله عليه وسلم ؛ « الأعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى ، .
وتلا الشعبي : « لا تؤخذنا إن نسينا أو أخطأنا ، ؛ وما لا يجوز من إقرار
الموسوس ؛ وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي أقر على نفسه : أبك
جنون ، ؛ وقال علي : بقر حمزة خواصر شارفي ؛ فطفق النبي صلى الله عليه
وسلم يلوم حمزة ؛ فإذا حمزة قد نمل ؛ حمزة عيناه ، ثم قال حمزة : هل أنتم
إلا عبيد لأبي ؟ فعرف النبي صلى الله عليه وسلم أنه قد نمل ، فخرج وخرجنا
معه . وقال عثمان : ليس لمجنون ولا لسكران طلاق ، وقال ابن عباس :
طلاق السكران والمستكره ليس بجائز . وقال عقبه بن عامر : لا يجوز
طلاق الموسوس) .

ثم يذكر البخاري في الترجمة نفسها أن الطلاق المعلق على شرط لا يقع
إلا بوقوع الشرط سواء بدىء بلفظ الطلاق أو بدىء بالشرط : أي لا فرق

بين أن يقول (أنت طالق إن خرجت) مثلاً ، وقوله : (إن خرجت فأنت طالق) ويذكر في ذلك أقوال التابعين ، واشتراطهم النية في بعض ألفاظ الطلاق ، فيقول : (وقال عطاء : إذا بدأ بالطلاق فله شرطه ، وقال نافع : طلق رجل امرأته ألبتة إن خرجت : فقال ابن عمر : إن خرجت فقد بدت منه ، وإن لم تخرج فليس بشيء . وقال الزهري فيمن قال : إن لم أفعل كذا وكذا فامرأتى طالق ثلاثاً : يسأل عما قال وعقد عليه قلبه حين حلف بتلك اليمين ؛ فإن سمى أجلاً أرادته وعقد عليه قلبه حين حلف - جعل ذلك في دينه وأمانته ، وقال إبراهيم : إن قال لا حاجة لي فيك ، نيته . وطلاق كل قوم بلسانهم ... وقال الحسن : إذا قال : إلحقي بأهلك - نيته . وقال ابن عباس : الطلاق عن وطء ؛ والعناق ما أريد به وجهه الله ، وقال الزهري : إن قال : ما أنت بامرأتى - نيته . وإن نوى طلاقاً فهو ما نوى . وقال علي : ألم تعلم أن القلم رفع عن ثلاثة : عن المجنون حتى يفيق ؛ وعن الصبي حتى يدرك ، وعن النائم حتى يستيقظ . وقال علي : وكل الطلاق جائز إلا طلاق المعنوه)^(١)

وفي كتاب الإيمان ؛ يترجم البخاري باباً يسميه (باب النية في الإيمان) يكرر فيه روايته واستدلاله بحديث : وإنما الأعمال بالنيات ،^(٢) .

كما يعقد أبواباً أخرى توضح أثر النية والقصد في الإيمان ؛ (مثل باب لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ، ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم) روى فيه أن عائشة فسرت نزول هذه الآية بقولها :

(١) للبخاري بحاشية السندی ٢٧٢/٣

(٢) البخاري بحاشية السندی ١٥٨/٤ . ورواه النسائي أيضاً في باب (النية في اليمين)

(انظر النسائي ١٣/٧ ، المكتبة التجارية .

(أنزلت في قوله لا والله ، وبلى والله) .

ثم أتبع البخارى ذلك بقوله : (باب إذا حنث ناسياً في الإيمان ، وقول الله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به » ، وقال لا تؤخذنى بما نسيت ») وهو يميل في هذا الباب إلى أن من يحنث ناسياً ، فلا إثم عليه ولا تلزمه كفارة (١) .

وكذا نجد الاهتمام بالنية في أبواب الطلاق عند أبي داود . فقد قال في إحدى تراجمه (باب الطلاق على غلط) : وروى فيه حديث عائشة مرفوعاً : « لا طلاق ولا عتاق في غلاق » . قال أبو داود : الغلاق : أظنه الغضب (٢) .

ويقول في باب آخر : (باب فيما عني به الطلاق ، والنيات) ، روى فيه حديث عمر المشهور في النيات : « إنما الأعمال بالنيات ... » كما روى في هذا الباب أن أحد الصحابة قد قال لامرأته : (الحق بأهلك) ، فلم يعتبر ذلك طلاقاً ؛ لأنه لم يكن يقصد الطلاق ، وذلك في قصة كعب بن مالك أحد الخلفين الثلاثة عن غزوة تبوك ، حيث أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم : أن اعتزل امرأتك . فقال كعب : أطلقها ؛ أم ماذا أفعل ؟ قال : لا بل اعتزلها فلا تقربها . فقال كعب لامرأته حينئذ : الحق بأهلك فكونى عندهم ، حتى يقضى الله سبحانه في هذا الأمر (٣) .

وكذلك نجد ابن ماجه يروى في (باب طلاق المعتوه والصغير والنائم)

(١) البخارى بإشياء السندى ١٥٣/٤

(٢) سنن أبي داود ٢/٢٤٧-٣٤٨ . وقد أمر الإغلاق أيضاً بالنصب كل من مسروق ، والشافعى ، وأحمد (انظر أعلام الموقعين ٦٢/٣)

(٣) سنن أبي داود ٢/٣٥٢

حديث عائشة مرفوعاً : «رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصغير حتى يكبر ، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق ، وزاد بعض الرواة : «ومن المبتلى حتى يبرأ ، . كما روى ابن ماجة أيضاً في (باب طلاق المكره والناسي) الأحاديث التي تفيد عدم المؤاخذة بالأعمال الناتجة عن خطأ ، أو نسيان ، أو إكراه ، أو غضب»^(١) .

وهكذا يهتم أهل الحديث بالنيات والمقاصد ، ولا يكتمون بظواهر الألفاظ ، ولا يحكمون بموجبها حتى يتوفر القصد إلى اللفظ وإلى موجهه معاً ، (فلا بد من إرادتين : إرادة التسكلم باللفظ اختياراً ، وإرادة موجهه ومقتضاه)^(٢)

ولا فرق في تأثير القصد والنية في الأعمال بين العبادات وغيرها . فكل تصرفات الإنسان الاختيارية التي يوجه إليه التكليف فيها — تعتبر فيها النيات والأبد . وفي ذلك يقول ابن القيم : وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها ، أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات ، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات ، فالقصد والنية والاعتقاد ، يجعل الشيء حلالاً وحراماً ، وصحيحاً وفاسداً ، وطاعة ومعصية ، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة ، أو مستحبة ، أو محرمة ، أو صحيحة ، أو فاسدة^(٣) .

وليس هذا التأثير للقصود مقصوراً على التصرفات اللفظية ، مثل ألفاظ الدين والطلاق والعتاق وغيرها ، بل إن تأثيرها يمتد إلى العقود أيضاً ، بل ذهب بعضهم إلى أن اعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ ،

(١) سنين ابن ماجة ٦٥٨/٧ - ٦٦٠

(٢) اعلام الموقعين ٦٩/٣ مطبعة الكركدي سنة ١٣٢٥ هـ .

(٣) اعلام الموقعين ٢٢/٣ .

فإن الألفاظ مقصودة لغيرها ، ومقاصد العقود هي التي تراد لأجلها ، فإذا ألغيت واعتبرت الألفاظ التي لا تراد لنفسها ، كان هذا إلغاء لما يجب اعتباره ، واعتباراً لما قد يسوغ إلغاؤه .

وبما يدل على تأثير النية في الإنسان أن صورة الفعل قد تكون واحدة ومع ذلك فإن حكمها يختلف باختلاف النية : فالرجل إذا اشترى أو اقترض أو استأجر ، ونوى ذلك لموكله - كان له وإن لم يتكلم به في العقد ، وإن لم ينوه له وقع الملك للعاقده .

وإذا كان القول والفعل الواحد يوجب الملك للمالكين مختلفين عند تغير النية - ثبت أن للنية تأثيراً في العقود والتصرفات .

ومن ذلك أن الله حرم أن يدفع الرجل إلى غيره ما لا ربه ، بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضا ، وجوز دفعه بمثله على وجه القرض . وقد اشتركا في أن كلا منهما يدفع ربه ويأخذ نظيره ، ولكن القصد فرق بينهما ، فإن مقصود القرض إرفاق المقرض ، وليس مقصوده المعاوضة والربح .

وكما يقول الشاطبي : (فالعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك ، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرأ ، كالسجود لله أو الصنم)^(١)

موقف أبي حنيفة والشافعي من اعتبار المقاصد :

الاتجاه إلى المقاصد والنيات وتأثيرها في الأفعال ، وبناء الحكم

(١) المواقف ٢/٢٥٢ : المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤١ هـ . وقد سبق الشاطبي في هذه الصفحة وما بعدها ، الآيات والأحاديث التي تدل على اعتبار القصد ، ثم ذكر اعتراضاً مؤداه ان الفصود ليست معتبره بإطلاق ، ثم رد عليه ، وانظر المجمع على اعتبار الفصود أيضاً في اعلام الموقعين ٣/٩٢ - ١٠١، ٦٤ وما بعدها .

الدينوى عليها - هو ائجاه اهل الحديث ، وهو ائجاه والمالكية والحنابلة
أيضاً .

وقد خالفهم فى هذا الائجاه طوائف من العلماء ، من أبرزهم أبو حنيفة
والشافعى ، ورأى هؤلاء العلماء أن الأحكام تجرى على العبارات والتصرفات
الظاهرة ، دون اعتبار للنيات والمقاصد فيها .

ومن حججهم على ذلك :

ما قاله الله تعالى حكاية عن نبيه نوح عليه السلام : « ولا أقول للذين
تزدري أعينكم ان يؤتيمهم الله خيراً ، الله أعلم بما فى أنفسهم ، إني إذ آمن
الظالمين ، (١) . فرتب الحكم على ظاهر إيمانهم ، ورد علم ما فى أنفسهم إلى
العالم بالسرائر سبحانه ، المنفرد بعلم ذات الصدور .

وعلم ما فى النفوس من المقاصد والنيات هو من علم الغيب ، وقد قال
تعالى لرسوله : « ولا أقول لكم عندى خرائن الله ولا أعلم الغيب ، (٢) .

وقال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا
الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام ، وحسابهم
على الله . » فاكتمى منهم بالظاهر ، ووكل سرائرهم إلى الله .

وكذلك فعل عليه السلام بالذين تخلفوا عنه واعتذروا إليه ، قبل
منهم ووكل سرائرهم إلى الله . وكذلك كانت سيرته فى المناقنين قبول
ظاهر إسلامهم ، وترك سرائرهم إلى الله .

وأبلغ من هذا قوله صلى الله عليه وسلم : « إنما أفضى بنحو ما أسمع ،

(١) هود / ٣١

(٢) الأنعام / ٥٠

فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ؛ فإنما أقطع له قطعة من النار فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه يحكم بالظاهر ، وإن كان لا يحل للمحكوم له ما حكم به .

وفي هذا كله دلالة على إلغاء المقاصد والنيات في العقود ، وإبطال سد الذرائع واتباع ظواهر عقود الناس وأغراضهم .

وقد أبى الشافعي رحمه الله بلاء حسناً في الاحتجاج لإجراء الأحكام على ظواهرها وعدم اعتبار النيات والقصود فيها ، وأن العقد لا يفسد إلا بما يذكر في العقد نفسه ، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ولا بالأغلب ، ولا تفسد البيوع بأن يقال هذه ذريعة ، وهذه نية سوء (١) .

ومن الفروع التي انبنى الخلاف فيها على الخلاف في اعتبار القصود في العقود ، مسألة اتفاق المتعاقدين في عقد البيع على أن يتبايعا شيئاً بشمن معين ذكراه ، واتفقا فيما بينهما على أن هذا العقد عقد صوري لا حقيقة له ، تخلصاً من ظالم يريد أخذه مثلاً ، فالذي يعتبر القصود يبطل هذا العقد وإن لم يصرحا في صلب العقد بحقيقة قصدهما ، من أن البيع صوري .

(١) انظر : الأم ، للشافعي ٢٢/٥ ، أعلام الموقعين ١٥/٣ - ٩٨ ، والشافعي للأستاذ محمد أبو زهرة من ٢٦٢ - ٢٦٣

ورأى الشافعي وأبى حنيفة في عدم الاعتداد بالنيات والمقاصد في العقود — هو رأى القانونيين الوضعيين ، حيث يجعلون القاعدة القانونية لا تحكم إلا السلوك الظاهري للأفراد ولا تتمدها إلى هواجس نفوسهم ، أو ما يدور في أعماق سرائرهم ، وتظل نواياهم الخفية مهما انطوت على خبث أو شر بنأى عن قواعد القانون .

على أن القانون يعتمد في كثير من الأحيان بنية الفرد ، إذا ظهرت في أعمال مادية أو إذا صحبها سلوك خارجي له ، فعقوبة القتل العمد تخفف عن عقوبة القتل الخطأ ، وتتفاوت عقوبة القتل العمد بحسب وجود سبق الإصرار وعدمه (انظر دروس في مقدمة الدراسات القانونية ، للدكتور محمود جلال الدين زكي من ١٧)

والذى لا يعتبر القصور يعترف بهذا العقد ولا يبطله إلا إذا نص العاقدان في صلب العقد على أنه بيع صورى ، ولا يعتبر القصد ولا الاتفاق السابق على العقد ؛ لأن المؤثر في العقد إنما هو الشرط المقارن .

ومن الفروع أيضاً عقد التحليل ، فإذا اتفق العاقدان في النكاح على أن العقد هو عقد تحليل ، لا نكاح رغبة ، وأنه متى دخل بها طلقها ، أو فبى طالق ، أو أنها متى اعترفت بأنه وصل إليها فبى طالق ، ثم يعقد العاقدان عقدهما مطلقاً عن هذه الشروط ، فإن هذا العقد حينئذ باطل عند من يعتبر القصور ، ولا تحل به الزوجة الأولى للأول . أما عند أبى حنيفة والشافعى فهو نكاح صحيح ، مع الإثم (١) .

وقد حاول ابن القيم أن يفصل في الخلاف بين المعبرين للقصور ، والمغلين لها ، فذكر أن الألفاظ موضوعة للدلالة على ما فى النفس ، وأن الأحكام متجهة إلى المقاصد التى تعبر عنها الألفاظ ، وليست متجهة إلى مجرد ما فى النفس من غير دلالة لفظ أو فعل ، كما أنها ليست متجهة إلى مجرد اللفظ الذى لم يقصد المتكلم به معناه . فإذا اجتمع القصد والدلالة القوامة أو الفعلية ، ترتب الحكم .

وبناء على هذا ، قسم ابن القيم الألفاظ ثلاثة أقسام : بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها :

القسم الأول : أن تظهر مطابقة القصد للفظ . وللظهور مراتب ، تنتهى إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم ، بحسب الكلام فى نفسه ، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية ، وحال المتكلم به وغير ذلك .

(١) انظر : بداية المجتهد ٤٨/٢ ، وأعلام الموقعين ٥٣/٣ - ٥٩ حيث هاجم ابن القيم هذا العقد ، وناقش من يضعف حديث ابن المحلل والمحلل له ، والمواقات ٢٧١/٢ - ٢٧٣ المطبعة السلفية بمصر ، والمحلى لابن حزم ١٨٠/١ - ١٨٥ .

القسم الثاني : ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه ، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين وهو نوعان : (أ) ألا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره (ب) أن يكون مريداً لمعنى يخالفه : فالأول كالمكره والنائم والمجنون والسكران ومن اشتد به الغضب، والثاني كالمعرض والمورى والملغز والمتأول.

القسم الثالث : ما هو ظاهر في معناه ، ويحتمل إرادة المتكلم له ، ويحتمل إرادته لغيره ، ولا دلالة على واحد من الأمرين ، واللفظ دال على المعنى الموضوع له ، وقد أتى به اختياراً .

والقسمان الأولان لا نزاع فيهما : فإذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام ، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه - وجب حمل كلامه على ظاهره . ثم ذكر ابن القيم أن الدلالة التي ذكرها الشافعي في عدم اعتبار القصود ، إنما تدل على هذا القسم الأول .

وينبغي صرف كلام المتكلمين عن ظاهره إذا دل على ذلك دليل ، وهو القسم الثاني ، كالتعريض ، والتورية . وهذا أيضاً لا نزاع فيه .

وإنما النزاع في الحمل على الظاهر والحكم بناء عليه ، بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره . فهذا هو الذى وقع فيه النزاع ، وهو : هل يعتبر بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها . أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها ؟

ثم اختار ابن القيم الرأى الثانى فقال : (وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود فى العقود معتبرة . وأنها تؤثر فى صحة العقد وفساده ، وفى حله وحرمة . بل أبلغ من ذلك وهى أنها تؤثر فى الفعل الذى ليس بعقد تحليلياً وتحريمياً فيصير حلالاً تارة وحراماً تارة باختلاف النية ، كما يصير صحيحاً تارة وفسداً تارة باختلافها)^(١) .

(١) انظر : إعلام الموقعين ١٩/٣ - ١٠٣ .

التوافق وعدمه بين النية والعمل :

وقد يشير الاتجاه إلى المقاصد ، والاعتناء بالنية والبواعث النفسية —
التساؤل حول كيفية التصرف إذا تعارضت النية مع العمل ؛ بمعنى أن
الإنسان إذا فعل فعلاً موافقاً لظاهر التشريع مع أن نيته تخالف هذا
المظهر ، فهل نحكم على هذا الإنسان بنيته المستترة ، أو بعملة الظاهر ؟

وكذلك إذا فعل فعلاً مخالفاً لظاهر التشريع ، مع أن نيته كانت نية
حسنة ، تنجه إلى الموافقة لا المخالفة ، فهل يؤخذ الإنسان بمخالفته الظاهرة ،
أم بنيته الحسنة ؟

والذى يستفاد من كلام ابن القيم السابق أن النية لا تأثير لها فى الحكم
الظاهرى ، طالما كانت خفية غير معلومة لمن يحيط بصاحبها من أفراد
المجتمع . والذى يحاسب الإنسان على هذه النية حينئذ هو العليم بذات
الصدور سبحانه .

أما إذا ظهرت النية حينئذ بطريقة ما ، وعلم الباعث على العمل ، فإن
التأثير حينئذ للنية والباعث فى الموافقة والمخالفة .

وقد كان الشاطبى موافقاً فى إجابته عن هذا التساؤل السابق ، حيث
قسم العلاقة بين المقصود والفعل إلى أربعة أقسام :

لأن فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً
وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقاً للشارع أو مخالفته :

فالقسم الأول : أن يكون موافقاً ، وقصده الموافقة . كأداء العبادات
وترك المحرمات ، أمثالاً لأمر الله تعالى ونهيه . وهذا لا إشكال فى صحته .

والثانى : أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة ، كترك الواجبات وفعل
المحرمات قاصداً لذلك . وهذا أيضاً ظاهر الحكم .

والثالث : أن يكون الفعل أو الترك موافقاً ، وقصده المخالفة ، وهو ضربان :

(أ) أحدهما أن يقصد المخالفة . ولا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً ، كالغاصب لما يظن أنه متاع المنصوب ، فإذا هو متاع الغاصب نفسه ، فمثل هذا يكون عاصياً في مجرد القصد ، غير عاص بمجرد العمل ، فهو آثم من وجهة حق الله ، غير آثم من جهة حق الأدمى ، والقاعدة أن كل تكليف يشتمل على حق الله وحق العبد .

(ب) الضرب الثاني أن يكون الفعل أو الترك موافقاً . وهو عالم بالموافقة ، ومع ذلك فقصده المخالفة ، مثل المصلى رياء ، وهذا الضرب أشد من سابقه ، ويدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى ، وذلك كله باطل .

أما القسم الرابع : فهو أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً ، والقصد موافقاً . فإن كان مع العلم بالمخالفة ، فهذا هو الابتداع ، وهو مذموم . وإن كان مع الجهل بالمخالفة فإن له وجهين ، كل منهما يعارض الآخر في نفسه ويعارضه في الترجيح :

فإنه باعتبار كون القصد موافقاً ، لا يكون مخالفاً لهذا الاعتبار . لأن الأعمال بالنيات ، ونية هذا العامل على الموافقة . لكن الجهل أوقعه في المخالفة ، ومن لا يقصد مخالفة الشارع ، لا يجرى مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً .

والوجه الثاني : النظر إلى هذا العمل باعتباره مخالفاً ، فإن قصد الشارع بالأمر والنهي ، الامتثال ، فإذا لم يمثل فقد خالف قصده . ولا يعارض المخالفة موافقة الباعث على العمل ، لأنه لم يحصل قصد الشارع

في ذلك العمل على وجهه ، ولا طابق القصد العمل . فصار المجموع مخالفاً كما لو خواف فيهما معاً ، فلا يحصل الامتثال .

وتكثر المعارضات في هذا من الجانبين ، فكانت المسألة مشكلة جداً .

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد ، فتلافوا من العبادات ما يجب تلافيه ، وصححوا المعاملات . ومال فريق إلى الفساد بإطلاق وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ، ميبلاً إلى جانب العمل المخالف .

وتوسط فريق ، فأعملوا الطرفين على الجملة ، لكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجهه ، ويعمل مقتضى الفعل في وجه آخر (١) .

ولهذا أثر عن بعض من غالى في اعتبار المقاعد - الإفتاء بوقوع طلاق من طلق في نفسه ، وهو مروى عن الزهري ومالك ، واحتجوا بالأصل في ذلك ، وهو حديث : « إنما الأعمال بالنيات » .

أما أبو حنيفة ، والشافعي ، وأهل الحديث ، وأهل الظاهر - فقد أفتوا بعدم لزوم الطلاق ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ، ما لم تعمل أو تتكلم » ، وقد أتبع البخاري هذا الحديث بقوله : قال قتادة : إذا طلق في نفسه فليس بشيء .

ويرد ابن حزم على الاستدلال بحديث . « إنما الأعمال بالنيات » ، بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفرد النية عن العمل ، ولا العمل عن النية ، ولم يوجب حكماً بأحدهما دون الآخر (وهكذا نقول : إن من نوى الطلاق ولم يلفظ به ، أو لفظ به ولم ينوّه ، فليس طلاقاً إلا حتى يلفظ به

(١) ملخص بتصريف من الموافقات ٢/٢٢٤ - ٢٤٠ .

وينويه ... (١).

وكما غالى بعض العلماء فى اعتبار المقاصد — غالى بعضهم الآخر فى اعتبار ظاهر الأعمال دون نظر إلى النية ، كالذى يؤثر عن أبى حنيفة وأصحابه ، من أن من أراد أن يقول شيئاً لامرأته فسبقه لسانه ، فقال : أنت طالق — لزمه الطلاق فى القضاء وفى الفتيا وبينه وبين الله عز وجل .

وقد ذهب الجمهور فى هذه المسألة إلى أن هذا المطلق غير القاصد للطلاق إن قامت عليه بينة — قضى عليه بالطلاق . وإن لم تقم عليه بينة ، لكن جاء يستفتى لم يلزمه الطلاق ، لقوله تعالى : « ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما عمدت قلوبكم » ، وحديث « إنما الأعمال بالنيات ، أما إذا قامت بينة ، فإنه حق ثبت ، وقد ادعى بطلان ذلك الحق بقوله : (لم أنو الطلاق) فدعواه باطلة (٢) .

نتائج هذا الاتجاه :

وقد كان من نتائج هذا الاتجاه الخلقى النفسى ، الذى يحتفى بالنية والقصد ، ويهتم بالمآلات التى تصير إليها الأفعال ، حيث تعتبر من العوامل التى تحدد القصد ، وتعين على تعرفه — أن مال أهل الحديث إلى القول بسد الذرائع ، كما مالوا بكل ثقلهم إلى القول بإبطال الحيل .

ويهمنا الآن أن نستكشف العلاقة ما بين هذا الاتجاه عند المحدثين ، وموقفهم من الذرائع والحيل ؛

(١) انظر : المحل ١٠/١٩٨-١٩٩ . وانظر للبغارى بحاشية السندى ٣/٢٧٢ والترمذى ٥/١٥٥-١٥٦ ، وأبى داود ٢/٣٥٥ ، وابن ماجه ١/٦٥٧ ، وللنسائى ١٥٦/٦ .

(٢) المحل ١٠/١٩٨-١٩٩ ، ٢٠٠-٢٠١ .

موقف المحدثين من سد الذرائع :

أما بالنسبة للذرائع ، فقد صرح ابن القيم بأن هناك رباطاً وثيقاً يربطها بالمقاصد ، (فن سد الذرائع ، اعتبر المقاصد وقال بتأثير الشرط المقدم والمقارن . ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة)^(١)

وهذا الذي يقوله ابن القيم من وجود تلازم بين الذرائع والقصد — ليس على إطلاقه ، إذ لا يتضح في جميع الصور ، فقد تكون النية حسنة ، والقصد مدوحاً ومع ذلك لا يؤذن في الفعل المتوفر فيه هذه النية الحسنة نظراً لمآل الفعل ، وعظم المفسدة المترتبة عليه . وهذا يدل على أن الأصل في اعتبار سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي في جملتها إليه ، والنظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيته ، بل إلى نتيجة العمل وثمرته ، وبحسب النية يثاب الشخص أو يعاقب في الآخرة ، وبحسب النتيجة والثمرة يحسن الفعل في الدنيا أو يقبح ، ويطلب أو يمنع ولذلك كان النهي في قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدواً بغير علم » ، كان هذا النهي ملاحظاً فيه النتيجة الواقعة ؛ لا النية الديدنية المحتسبة لمن يسب الأوثان .

فبإسد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية ، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام ، أو إلى دفع الفساد العام ، فهو ينظر إلى النتيجة مع القصد أو إلى النتيجة وحدها^(٢) .

(١) أعلام الموقعين ١١٩/٣ ، وقد استغرق بحثه للذرائع وتأنيده لها حتى ص ١٣٦ . والمراد بالذريعة ما كان من قول أو فعل وسيلة وطريقاً مؤدياً إلى شيء آخر . والمقصود بسد الذرائع : منع ما يجوز من ذلك إذا كان موصلاً إلى ما لا يجوز .

(انظر أصول التشريع للأستاذ علي حسب الله ص ٢٨٣) .

(٢) انظر : مالك ص ٤٠٦ — ٤٠٧ . للأستاذ محمد أبو زهرة . الطبعة الثانية والآية

« ولا تسبوا » : ص ١٠٨ من سورة الأنعام .

ولذلك جعل الشاطبي القول بسد الذرائع نتيجة من نتائج الاعتبار بمآلات الأفعال ، لا من نتائج الاعتبار بالنيات والمقاصد (١) ، إلا إذا أردنا بالمقاصد هنا ما هو مقصود للشريعة ، لا الباعث الشخصي .

وقد ذكر الشاطبي أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا لأن المجتهد لا يحكم على فعل المكلف إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية وربما أدى إلى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا منعا من إطلاق القول بالمشروعية . وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية .

ثم يقول الشاطبي : وهو مجال للمجتهد صعب المورد ، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة (٢) .

اعتبار أحمد بن حنبل للذرائع :

ومن أبرز من قال بالذرائع من أهل الحديث : الإمام أحمد ، أخذاً بالأحوط : ونظراً إلى مآل الفعل : واتهماً للقصد عند ما يكون مآل الفعل غير مأذون فيه .

(١) انظر الموافقات ٤/١١٠-١١٤ المطبعة السلفية بمصر وانظر ، أيضاً في الذرائع المرجع نفسه ٢/٢٥٦-٢٥٣ . حيث أفتتها الشاطبي في الفعل المأذون فيه . إذا لم عنه ضرر غير مقصود ، وكان هذا للضرر أو كثيراً غالباً .

(٢) الموافقات ٤/١١٠-١١١

ومن المسائل التي أفتى فيها الإمام أحمد بن حنبل ، معتمداً على أصل
سد الذرائع :

(أ) أنه كان يكره الشراء ممن يرخص السلع ، ليصرف الناس عن
الشراء من جاره له . قصداً إلى الإضرار به ، لأن الشراء منه إغراء له بمضارة
جاره . وقد يؤدي فعله إلى الاحتكار ، بأن تزول منافسة غيره ، فيستبد
فيما بعد بالأسعار ، والامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال
الضرر بجاره .

(ب) حرم أحمد بيع العصير ممن يعتقد أنه يتخذ خمرأ ، والبيع باطل
إذا علم البائع قصد المشتري ذلك . وإذا كان الأمر محتملاً فالبيع جائز .
وحكى ابن المنذر عن الحسن وعطاء والثوري : أنه لا بأس ببيع التمر لمن
يتخذ خمرأ . قال الثوري : بع الخلال ممن شئت .

كما حرم أحمد بيع السلاح عند الفتنة ، لأنه ذريعة إلى الشر ، وإعانة
على المعصية . وفي معنى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معاوضة
تعين على معصية . كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين ، أو اللبغاة ، أو لقطاع
الطريق ، وكإجارة الدور والخوانيت لمن يقيم فيها سوقاً للمعاصي .
كالمرقص والملاهي المحرمة . قال في المغني : (وهكذا الحكم في كل
ما يقصد به الحرام ...)^(١)

وما يذكر أن أهل الظاهر مع عدم اعتبارهم الذرائع ، وإنكارهم على
من يقول بها كما قدمنا^(٢) - يتفقون مع أحمد في هذا الحكم ، ولكنهم

(١) انظر : المغني ٤/٢٢٣-٢٢٣ : وابن حنبل ، للأستاذ أبو زهرة ص ٢٢١ ،
وأعلام الموقعين ٣/١٢٩-١٣٥ .

(٢) انظر : ص ٣٧٧ من هذا البحث .

يستدلون عليه بالنص ، وفي ذلك يقول ابن حزم : (ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصى الله به أو فيه ، وهو مفسوخ أبدأ ، كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمله خمراً ، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها ... أو كبيع السلاح ممن يوقن أنه يعدو به على المسلمين ، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه . وهكذا في كل شيء ، لقول الله تعالى : ودعواؤنا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان . فإن لم يوقن بشيء من ذلك فالبيع صحيح)^(١) .

(ج) يبيع الآجال ، أو التي تعرف أحياناً ببيع العينة^(٢) ، قد حرمها أحمد لأنها ذريعة إلى الربا . ومن صورها أن يبيع سلعة بشمن مؤجل ، ثم يشتريها بأقل منه نقداً ، فإذا باعك إنسان سلعة بعشرين مثلاً إلى أجل ثم اشتراها منك بعشرة نقداً ، كان مآل البيع والشراء في هذه الصورة أنك اقترضت من البائع عشرة ، لتردها إليه عشرين بعد الأجل ، وهو عين الربا .

وقد حرم هذا البيع أيضاً كل من أبي حنيفة ومالك ، ولما روى أن أم ولد زيد بن أرقم دخلت على عائشة فقالت لها : إني بعت غلاماً من زيد ابن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة إلى العطاء ، واشتريته بستمائة . فقالت عائشة :

(١) المعلى ٢٩/٩ - ٣٠

(٢) سميت عينة ، لحصول النقد لصاحب العينة ، لأن العين هو المال الحاضر ، والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضر يصل إليه من فوره . (انظر أصول التشريع ، للأستاذ على حسب الله ص ٢٨٥ هامش ١) .

وقد روى عن أحمد أن العينة هي أن يكون عند الرجل المتاع فلا يبيعه إلا بنسيئة ، فإن باعه ينقد ونسيئة فلا بأس . (المغني ٩٧٦/٤) .

وفسر ابن حزم العينة بأنها السلم نفسه ، أو بيع ساعة إلى أجل مسمى ، والخلاف إنما هو في السلم (انظر المعلى ١٠٦/٩)

أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
إلا أن يتوب . بنس ما اشتريت وبنس ما شريت . قالت : رأيت إن لم
أخذ إلا رأس مالي ؟ قالت : فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف .
ومثل هذا الوعيد لا يقال بالرأى ولا فيما سبيله الاجتهاد فصح أنه
توقيف^(١) .

وقد أجاز الشافعي وأهل الظاهر هذا البيع . قال ابن حزم : (ومن
باع سلعة بشمن مسمى . حالة أو إلى أجل معين قريباً أو بعيداً — فله أن
يبتاع تلك السلعة من الذي باعها منه إليه أو أبعد أو مثله . كل ذلك حلال
لا كراهية في شيء منه ما لم يكن ذلك عن شرط مذكور في نفس العقد .
فإن كان عن شرط فهو حرام مفسوخ أبداً محكوم فيه بحكم الغصب . وهو
قول الشافعي وأبي سليمان وأصحابهما (برهان ذلك قول الله تعالى : « وأحل
الله البيع ، وقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم ، . فهذا بيان ،
فهما حلالان بنص القرآن ...)

وقد ضعف ابن حزم خبر زيد بن أرقم المروى عن السيدة عائشة . ورد على
من قال إن المتعاقدين قد تحايلا بهذا العقد على الربا ، فقال : إنهما إن كانا
أرادا الربا ، فتحايلا بهذا العمل ، فبارك الله فيهما ، فقد أحسنا ما شاء ، إذ
هربا من الربا الحرام إلى البيع الحلال ، وفرأ من معصية الله تعالى إلى ما أحل^(٢)

موقف البخارى من الذرائع :

ونلاحظ هنا أن البخارى مع أخذه بالأحوط ، فإن اتجاهه الظاهرى
قد غلب عليه ، فلم يجعل للذرائع أثراً في مقابلة عموم النص . ولذلك

(١) انظر : المنى ٤/١٧٤ - ١/٦ .

(٢) انظر : المحلى ٩/٤٧ - ٥٢ ، والآية الأولى هي من ٢٧٥ البقرة ، والثالثة من

لا نستطيع أن نتابع ابن المنير في إطلاقه القول بأن البخارى يقول بسد
الذرائع كذلك (١).

على أن الأحوط الذى يأخذ به البخارى ، ليس فى ترك ما يبيحه النص
خوفاً من التجراً على ما لا يبيحه ، أو حذراً من مفسدة يؤول إليها الفعل
ولكن الأحوط عنده هو ترجيح لأحد النصين المتعارضين على الآخر :
مثل ما ذكرناه من قبل ، من أن البخارى روى حديث « إذا التقي الختانان
وجب الغسل » ثم روى حديث : « الماء من الماء » ، ولما لم يتضح عنده وجه
نسخ الحديث الأول للثانى ، قال : (الغسل أحوط) (٢).

ومثل ذلك أيضاً ما ذكره من الاختلاف فى الفخذ ، هل هى عورة ، أو لا ؟
فقد قال فى ترجمته : (باب ما يذكر فى الفخذ ، ويروى عن ابن عباس ،
وجرهد ، ومحمد بن جحش ، عن النبى صلى الله عليه وسلم : « الفخذ عورة »
وقال أنس : « حسر النبى صلى الله عليه وسلم عن فخذه » ، وحديث أنس :
أسند ، وحديث جرهد أحوط ، حتى يخرج من اختلافهم . وقال أبو موسى :
غطى النبى صلى الله عليه وسلم ركبتيه حين دخل عثمان . وقال زيد بن
نابت : أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وفخذه على فخذي ،
فقلت على حتى خفت أن ترض فخذي) (٣).

وفى الوضوء بالماء الذى ولغ فيه الكلب ، يقول البخارى : (باب الماء
الذى يغسل به شعر الإنسان ، وكان عطاء لا يرى به بأساً أن يتخذ منها
الخيوط والحبال ، وسؤر الكلاب وممرها فى المسجد . وقال الزهرى :

(١) انظر : ما سبق فى ص ٣٤٠

(٢) انظر : ما سبق فى ص ٣٢٧—٣٢٨

(٣) البخارى بإشابة السندى ٥١/١ .

إذا ولغ الكلب في إناء ليس له وضوء غيره - يتوضأ به . وقال سفیان :
هذا الفقه بعينه ، يقول الله تعالى ، « فلم تجدوا ماء فتيمموا ، وهذا ماء .
وفي النفس منه شيء ، يتوضأ به ويتيمم » (١) .

هذه هي الحیطة في مفهوم البخاری ، ولكن نطاقها لا يتسع عنده حتى
تشمل مثلاً تحريم أو كراهة الاستنشاق أو المبالغة فيه للصائم ، حتى لا يكون
ذريعة إلى الفطر ؛ بل نراه على العكس من ذلك يبقى العام على عمومه ؛
فیه قول : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا توضأ فليستشق
بمنخره الماء ، ولم يميز بين الصائم وغيره ... فإن استنثر فدخل الماء حلسته
لا بأس ، لأنه لم يملك » (٢) .

ويبدو أن البخاری لم ير صحة الحديث المروى في ذلك ؛ فقد روى
الترمذی في (باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم) عن
عاصم به لقيط بن صبره عن أبيه قال ؛ قلت : يا رسول الله ؛ أخبرني عن
الوضوء . قال : أسبغ الوضوء ، واخلل بين الأصابع ؛ وبالغ في الاستنشاق
إلا أن تكون صائماً .

قال الترمذی : هذا حديث حسن صحيح . وقد كره أهل العلم السعوط
للصائم ، ورأوا أن ذلك يفطره ؛ وفي هذا الباب ما يقوى قوتهم (٣) ورواه
النسائي .

ويلاحظ أن البخاری لم يربأسا بالسعوط ؛ ونقل ذلك عن الحسن في
الباب السابق ؛ بشرط ألا يصل إلى الحلق .

(١) البخاری مجاهية السندی ٢٩/١ .

(١) البخاری مجاشية السندی ٢١٧/١ .

(٣) الترمذی بشرح ابن العربي ٣: ٣١٢-٣١٣ ، وقد روى هذا الحديث للنسائي

وقد سبق أن ذكرنا أن أحمد بن حنبل كره بيع السلاح في الفتنة ؛
سدا لذريعة الفساد ، ولكن البخارى مال إلى سلامة هذا البيع وعدم
كراهته ، بدليل الترجمة التي قال فيها : (باب بيع السلاح في الفتنة وغيرها
وكره عمران بن حصين بيعه في الفتنة) قال ابن بطال : إنما كره بيع السلاح
في الفتنة ، لأنه من باب التعاون على الإثم ، ومن ثم كره مالك والشافعى
وأحمد وإسحاق بيع العنب بمن يتخذه خمراً ، وذهب مالك إلى فسخ البيع .
وكان المصنف يشير إلى رأى الثورى حيث خالف فقال : بع حلالك بمن
شئت (١) محتجاً بعموم الآيات المبيحة للبيع ، كقوله تعالى : « وأحل
الله البيع ، » .

والواقع أن البخارى إنما يقرر رأيه هو ، ثم يشير إلى من خالفه
فكره هذا البيع ، وقد رأى البخارى أنه لا بأس بهذا البيع ، بدليل
الحديث الذى رواه في هذا الباب والذى يفيد جواز بيع السلاح في أثناء
المعارك . وهو ما رواه عن أبى قتادة رضى الله عنه ، قال : (خرجنا مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حنين ، فأعطاه يعنى درعاً ، فبعث
الدرع فابتعت به مخرفاً في بنى سلمة ، فإنه لأول مال تأثنته في الإسلام)

أما الحيل ، فقد أجمع المحدثون على تحريمها ، ووقفوا من رفضها
موقفاً متحدداً . ولما كان القول بالحيل مشهوراً عن أهل الرأى ، وكان
ذلك بما أدرجه أهل الحديث في قائمة اتهامهم لهم — أجلنا البحث فيها
إلى الباب القادم ، حيث إنها تشكل جانباً هاماً من موضوعات الخلاف
بين المحدثين وأهل الرأى .

وقبل أن ننتقل إلى هذا الباب ، نلمح للملحة يسيرة إلى الاتجاه الأخير
عند المحدثين ، وهو :

الاتجاه العقلي

ولا يعني هذا الاتجاه أن أصحابه قد استغنوا بالعقل عن الحديث ، وإلا خرجوا من نطاق بحثنا الذي يعني بالمحدثين ، ممن اشتغلوا بصناعة الحديث وتفقهوا فيه - ولكنه يعني أن أصحابه قد أعطوا العقل حرية أوسع عند نظرهم الفقهي في الحديث : سواء في فهم الحديث وعدم الوقوف عند ظاهره ، أو ترجيح أحد الحديثين المختلفين باستعمال النظر العقلي ، دون اكتفاء بالموازنة بين الأسانيد في ذلك ، ولهذا كانت الأحاديث المختلفة والمتعارضة هي الميدان الذي يبرز فيه هذا الاتجاه ، الذي يمثله بحق - محدث مات في القرن الرابع ولكنه عاش جل حياته في القرن الثالث ، وألف فيه معظم إنتاجه العلمي ، ومن بينها كتاب رائع في اختلاف الحديث . هذا المحدث هو أبو جعفر الطحاوي .

وقد كان أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث ، هو موضوع رسالتي التي تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير ، وفيها أبرزت هذا الاتجاه الذي كاد ينفرد به الطحاوي في كتابه (شرح معاني الآثار) بما يغنيننا عن إعادته ، على أن نماذج كثيرة من هذا الاتجاه ، سوف نتطالعنا في الباب القادم ، حيث عنى الطحاوي ببيان وجهة نظر الأحناف في المسائل التي اهتموا فيها بمخالفة الحديث ، مبيناً في كثير من المواضع منهجهم في الأخذ بالسنن .

وبعد ، فهذه الاتجاهات التي ذكرناها ، لا نزعم أنها قد استوعبت كل اتجاهات المحدثين في الفقه ، ولكنها كانت أهم ما تيسر لنا استنباطه من سلوكهم الفقهي ، مما وقفنا عليه في كتبهم أو ما روى عنهم ، وهي السمات الرئيسية التي تميزهم وتطبعهم بطابع خاص ، والتي يندرج فيها كثير من قواعدهم ومناحي تفكيرهم .

الباب الخامس

موضوعات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي

دراسة ، وموازنة ، وتصنيف

— تمهيد .

— الفصل الأول : بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة .

— الفصل الثاني : بين البخاري وأهل الرأي .

تمهيد :

بعد أن قضينا فترة من الوقت في رحاب كتب أهل الحديث ، أنصتنا فيها إلى وجهات نظرهم ، وتدبنا خلالها آراءهم ، وتعرفنا على اتجاهاتهم العامة التي صدرت عنها اختياراتهم — نعود إلى العلاقة بين أهل الحديث وأهل الرأي ، فتعرض لها مرة ثانية ، لا من حيث وصف هذه العلاقة ، وبيان أسبابها ونتائجها ، فقد كان ذلك موضوع الباب الأول . ولكن من حيث الموضوعات التي تمثل ما أخذ أهل الحديث على أهل الرأي ، والتي من أجلها عابوهم ، واتهموهم بإهمال الحديث ، أو مخالفته وتقديم الرأي عليه لئرى مدى صدق هذا الاتهام ، وإلى أى حد كان نصيب هذه الدعوى من الحقيقة والواقع .

ولعل مما يبسر دراسة هذه الموضوعات ما قدمناه من اتجاهات المحدثين وتصورهم للأصول والقواعد العامة التي يصدر عنها التشريع ، وموازننا فيما سبق — لاتجاهاتهم وتصورهم باتجاهات أهل الرأي وتصورهم في أغلب الأحيان ، مما يعين على تحليل المسائل المختلف فيها ، وما يجعل الدراسة في هذا الباب تأخذ طابع التطبيق على ما قدمناه من نظريات ، وهو ما أوعز إلينا أن نؤخره إلى هذا الوقت وأغراننا أن نضعه هذا الموضوع .

على أن هذا الباب يقدم لنا كذلك جانباً من الجوانب الفكرية والعقلية لأهل الحديث ، ويشارك في تعديل الفكرة الشائعة عنهم . والتي تصورهم بأنهم لا يزيدون عن أن يكونوا نقلة للأخبار ، وموصلاً جيداً للأنار ، دون أن يكون لهم جهد فكري ، أو مقدرة عقلية على الاستنباط والاستفادة مما يحملونه من علم . وقد أثبت باب سابق خطأ هذه الفكرة ، أو على الأقل ، فإنه قد أثبت خطأ تعميمها على المحدثين ، وبخاصة محدثو القرن الثالث

الذين كانوا مجتهدين مستقلين يعترفون من نبع الشريعة ، ويردون موردها الصافي .

وسوف يقدم لنا هذا الباب كذلك جانباً من مناظراتهم ومناقشاتهم ، وبخاصة عند البخارى ، مما يدل على رسوخهم في العلم وتمسكهم من الأخبار ومقدرتهم على المناظرة ، مقدره مكنت إسحاق بن راهويه من مناظرة الشافعى (١) رحمهما الله .

وقد كان إسحاق شديداً في مناظرة أهل الرأى ، مولعاً ببيان تناقضهم مما نرى أثره في البخارى وابن حزم . ومن صور هذه المناقشة ما نجده في مسألة الوضوء من لحم الجزور . ولأنه مستثنى من الرخصة في ترك الوضوء مما مسته النار ، حيث يقول : (والعجب من هؤلاء الذين ينكرون الوضوء من لحم الجزور ، ثم لا يرضون حتى يعيبوا الأخذ به ، وهم بأجمعهم يرون الوضوء من الضحك في الصلاة ، فإذا قيل لأحدهم : أرأيت لو أن صاحبك ضحك نهاره أجمع ، أوجب عليه الوضوء ؟ فيقول : لا . فيقال له : فإذا ضحك في الصلاة ؟ فيقول : قد وجب عليه الوضوء وانتقضت الصلاة) ، ثم ذكر أن هذا الخصم لو سئل عن إنسان يتسبب آخر ويهجوهم لما أوجب عليه

(١) وكان قد للثقيافى مكة . وقد ذكر السبكي مناظرتين لهما . أولهما في كراء بيوت مكة . وقد تماهل الشافعى مع إسحاق في هذه المناظرة . فتكلم ابن راهويه بالفارسية مع رجل من أهل مرو ، بما يفهم منه عدم تقديره للشافعى ولما أدرك الشافعى ذلك : دعا إسحاق للمناظرة حتى أفضمه أما المناظرة للثانية فقد كانت في دباغ جلود الميتة . فذهب الشافعى إلى أن الدباغ يطهرها بدليل ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة ، فقال : هلا انتفعم بجلودها فقال إسحاق حديث ابن حكيم : « كتب إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر . لانتفموا من الميتة باهاب ولا عصب ، أشبهه أن يكون ناسخاً للحديث السابق ، لأنه قبل موته بشهر . فقال الشافعى : هذا كتاب ، وذلك سماع . فقال إسحاق : إن النبي صلى الله عليه وسلم كتب إلى كسرى وقيصر ، وكان حجة عليهم عند الله ، فسكت للشافعى . وقد ذكر السبكي أن سكوت الشافعى ليس انقطاعاً ، بأدلة ذكرها (انظر طبقات الشافعية ١/ ٢٣٦ - ٢٣٧)

الوضوء ، فلم جعل الضحك أعلى من ذلك ؟ وسوف يجيب الخصم حينئذ بأنه ذهب إلى هذا للحديث المروى في هذا الشأن ، ثم يقول إسحاق : (ولا يستطيع أن يحتج في الفصل بينهما بأكثر من هذا . فيقال له : فلم عذرت نفسك أن اتبعت حديثاً منقطاً مرسلًا بإيجاب الوضوء على الضاحك في الصلاة ، وعبت من توضعاً من لحم الجزور ، والخديشان متصلان أن الوضوء من لحم الجزور قد فعله الرسول صلى الله عليه وسلم وأمر به)^(١) .

وقد يعقب إسحاق على مناقشته التي يلزم فيها خصومه ، فيورد عليهم أمثلة لما أنكروه أو تناقضوا فيه ، فيقول (ومثل هذا كثير من قولهم : يفرقون بين ما جمع القوم ، ويجمعون بين ما فرق القوم ، قد أولعوا بذلك)^(٢)

وقد أثبت إسحاق تغريب المرأة الزانية وإن لم يكن لها محرم ، وبعد أن ناقش من أنكّر تغريبها قال : (ولكنهم أولعوا بأن يفرقوا بين ما جمع الله ورسوله ، وأن يجمعوا بين ما فرق الله ورسوله)^(٣) .

أما الموضوعات التي أثارها النقاش والجدل بين المحدثين وأهل الرأي فقد استقصاها ابن القيم في كتابه (أعلام الموقعين)^(٤) ، لا باعتبار أنها موضوعات الخلاف ، ولكن باعتبارها ما أخذ عابها على أهل الرأي ، وأظهر بها تناقضهم .

والذي يهمنا من هذه الموضوعات هو ما نص عليه محدثو القرن الثالث أنفسهم ، ونقلوه في كتبهم ، إذ هو الذي يعكس لنا جوانب من تفكيرهم

(١) مسائل أحمد وإسحاق ١/٢٧ - ٢٨ .

(٢) مسائل أحمد وإسحاق ١/٥٣٦ .

(٣) مسائل أحمد وإسحاق ١/٦٣١ ، وانظر مثلاً آخر في ٢/١٩٩ .

(٤) انظر : أعلام الموقعين ٣/٣٧٨ وما بعدها .

ومنهجهم في تناول القضايا الفكرية ، وهو الذى يعرض لنا موضوعات الخلاف من وجهة نظرهم ، فيكشف لنا من خلال علاجهم لهذه الموضوعات - كيف أنهم لم يتصوروا أنها موضوعات تحتل وجهات النظر وأن تحديد الصواب في إحداها ليس قطياً ، وإنما كان تصورهم لها عن طريق القطع بأنهم مصيبون ، وأن خصمهم على خطأ لمخالفته الأحاديث الصحيحة .

ومن أهم المحدثين الذين تعرضوا لموضوعات الخلاف هذه - ابن أبي شيبه والبخارى . وقد بلغ من اهتمامها بها ، أن عقد الأول فصلاً خاصاً بها ، وناقشها الثانى فى أماكن متفرقة من صحيحه .

وسوف نعرض هذه الموضوعات فى فصلين : نخصص أولهما لبيان وجهة نظر ابن أبى شيبه فيها ، لأنه أسبق من البخارى ، الذى خصصنا الفصل الثانى لعرض وجهة نظره فى هذه الموضوعات . ثم تتبع كلا من هذين الفصلين ببعض الإحصاءات والنقد ، نصفى فيه الحساب بين أهل الحديث وأهل الرأى ، لتعطى كل ذى حق حقه .

ومع حرصى على توخى العدالة ، وتوقى الميل ، فلن تكون كلمتى هى القول الفصل فى موضوعات هذا الخلاف ، بل لن تعدو أن تكون وجهة نظرى فيه . والله أسأل أن يهديننا سواء السبيل .

الفصل الأول

بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة

ذكر ابن أبي شيبة في كتابه (المصنف) بابا بعنوان : (هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، جمع فيه خمسا وعشرين ومائة مسألة .

ولو تذكرنا ما سبق في وصف منهج ابن أبي شيبة في مصنفه (١) لرأينا أنه يلتزمه في هذا الباب أيضاً ، حيث يروى بسنده في كل مسألة ، ما جاء فيها من حديث مرفوع أو موقوف ، موصول أو مرسل أو مقطوع ، وأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ، ثم يعقب على ذلك بذكر مخالفة أبي حنيفة للأثار التي قدمها غير أنه لا يوثق ما ينسب إلى أبي حنيفة بذكر سنده إليه ، بل يكتفي بقوله : (وذكر أن أبا حنيفة قال كذا) ، وكأنه ينقل ما شاع في أوساط المحدثين عن أبي حنيفة وموقفه من الحديث ، دون أن يتحمل مسؤولية صحة النسبة إليه ، وبذلك يتسق هذا الباب مع بقية أبواب المصنف ، حيث لم يلتزم الصحة في كل مروياته ، سواء من حيث الآثار التي رواها في كتابه ، مما خالفه أبو حنيفة أو وافقه ، أو من حيث نسبة الآثار إلى أبي حنيفة . وكما ثبت عدم صحة بعض الآثار التي رواها — ثبت كذلك خطأ نسبة بعض الآراء التي عزاها إلى أبي حنيفة .

ويلاحظ أن ابن أبي شيبة قد نص صراحة على أن خصمه هو أبو حنيفة واقصر في اتهامه عليه ، وكان أهل الرأي الذين خاصهم المحدثون قد تركوا

في أبي حنيفة ، وكان الخمسة والثمانين عاماً التي مضت منذ وفاة أبي حنيفة حتى وفاة ابن أبي شيبة — لم تضاف إلى أهل الرأي من يتحمل مع أبي حنيفة جانباً من خصومة المحدثين ، أو لعلمهم كانوا يحاولون زلزلة مذهب أهل الرأي بنقض أساسه ، وكشف عوارده ، متمثلاً في أخطاء مؤسسه ورائده ، الإمام أبي حنيفة . والأظهر أنه إنما خصه بالانتقاد ، لأن صاحبيه قد خالفاه في كثير من المسائل المتقدمة ، كما يتضح عند دراستها .

كما يلاحظ أن أبا بكر بن أبي شيبة يكثر من ذكر الروايات التي توضح مأخذ المحدثين وتؤيد وجهتهم ، دون أن يعنى بيان وجهة نظر أبي حنيفة ، وقد يبدو هذا السلوك طبيعياً من ابن أبي شيبة ، حيث إنه محدث ينظر للأمور من وجهة نظر المحدثين ، إلا أن ذكر وجهة النظر الحنفي — في رأينا — كان أولى من إهمالها ، إما لنقضها وتبيين قصورها ، وإما تحريبا للعدالة في تقديم وجهتي النظر ، حتى يترك للمطلع فرصة الموازنة والمفاضلة .

وعلى كل فسوف نرى أن البخارى قد استدرك ما فات ابن أبي شيبة في كتابنا هاتين الملاحظتين ، على ما سلبينه في موضعه .

وقبل أن نستغرقنا في الموضوعات المتقدمة على أهل الرأي ، فإن الإنصاف يدعونا إلى أن نذكر بما هو معلوم من أخذ أبي حنيفة بالسنة واعتباره إياها المصدر الثاني للتشريع ، مثله في ذلك مثل سائر المجتهدين من أهل السنة ، بل كان يأخذ بأقوال الصحابة ويرفعها إلى مرتبة النصوص ، وأن الخلاف بينه وبين المحدثين محصور في الجزئيات لا في الأصل السكلي ، نتيجة لاختلاف المنهج في قبول الحديث واعتبار صحته ، وترتب على هذا الاختلاف في المنهج أن رفض أبو حنيفة بعض الآثار التي اعتبرت صحيحة من وجهة نظر المحدثين .

وقد سبق في باب (الاتجاه إلى الآثار) أن وازنا بين منهج المحدثين

وأهل الرأي فى الأخذ بالحديث ، ولهذا لا نستطيع أن نطلق القول بأن أبا حنيفة قد خالف الحديث ، اللهم إلا من وجهة نظر المحدثين ، فأما من وجهة نظره هو ، فإن ما خالفه لا يعتبره حديثاً ، ولهذا أثر عنه قوله : (ردى على كل رجل يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن ، ليس رداً على النبي صلى الله عليه وسلم ولا تكذيباً له ، ولكنه رد على من يحدث عنه بالباطل ، والتهمة دخلت عليه ، وليس على نبي الله . وكل شيء تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وقد آمننا به وشهدنا أنه كما قال ، ونشهد أيضاً أنه لم يأمر بشيء يخالف أمر الله ، ولم يبتدع ، ولم يتقول غير ما قال الله ، وما كان من المتكلمين) (١) .

وقد قال الشعرائى مدافعاً عن أبى حنيفة : (... وقد تبعت بحمد الله أقواله وأقوال أصحابه لما ألفت كتاب أدلة المذاهب ، فلم أجد قولاً من أقوله أو أقوال أصحابه إلا وهو مستند إلى آية أو حديث أو أثر أو إلى مفهوم ذلك ، أو حديث ضعيف كثرت طرقه ، أو إلى قياس صحيح على أصل صحيح) (٢) .

واتهام أبى حنيفة بعدم معرفة الحديث ، أو قصر معرفته فيه على أحاديث معدودة (٣) اتهام غير مقبول ، وقصر غير معقول ، فقد سمع كثيراً من التابعين ، عراقيين وحجازيين منهم عطاء ، ونافع مولى ابن عمر ، وهشام ابن عروة ، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج ، وأبو جعفر محمد بن على ، وأبو إسحاق السبيعى ، وعمرو بن دينار ، والزهرى (٤) .

(١) المناقب للمكى ٩٩/١ ، وضعى الإسلام ١٨٦/٢ - ١٨٧ .

(٢) الميزان الكبرى ٥١/١ .

(٣) قصر ابن خلدون معرفة أبى حنيفة للحديث على بضعة عشر حديثاً (انظر مقدمة ابن خلدون ، تحقيق على عبد الواحد وافي ١٠٠٩/٣) .

(٤) انظر : تذكرة الحفاظ ١٥٨/١ - ١٥٩ ، وتاريخ بغداد ٢٢٣/١٣ ، وانظر

المناقب للمكى حيث ذكر شيوخه على حروف المعجم ٢٧/١ - ٥٣ .

وقد كان من أصحابه عدد من أئمة الحديث منهم ابن المبارك وأبو يوسف ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة ، والحافظ المتقن أبو سعيد الهمداني قال عنه علي بن المديني : لم يكن بالكوفة بعد سفیان الثوري أثبت منه (١) .

وقد عني المرحوم الدكتور مصطفى السباعي بتحقيق هذه القضية ، وأبلى فيها بلاء حسناً في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) وقد أثبت خطأ ما يشاع من أن أبا حنيفة كان يجمل الحديث أو أن محصله منه كان قليلاً .

كما ذكر الكوثري رحمه الله جملة صالحة من أصول أبي حنيفة في قبول الحديث ، وذلك في كتابه الذي رد فيه على الخطيب (٢) .

ونعود إلى المسائل التي انتقدها أبو بكر بن أبي شيبة على أبي حنيفة ، فنجده أنه وإن لم يستقص هذه المسائل ، حيث لم يذكر مثلاً انتقاص الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وترك القراءة خلف الإمام ، والتوضأ بالنيذ وعدم رفع الأيدي في الركوع وغير ذلك — إلا أن اقتصاره على المسائل التي ذكرها يبين أنها هي الموضوعات الهامة من وجهة نظره ، أو هي التي يتضح فيها مخالفة الحديث أكثر من غيرها .

وعلى كل فإن ابن أبي شيبة لم يرتب هذه المسائل ترتيباً فقيهاً ، فلم يجمع ما تجانس منها في مكان واحد ، بل ذكرها كيفما اتفق .

وسوف تكون دراستنا لهذه المسائل حسب ترتيبها الفقهي ، طبقاً للبيان الآتي ، الذي يوضح نصيب كل باب فقهي منها .

وليس من غرضنا الإفاضة في شرح هذه المسائل المختلف فيها ، بقدر

(١) توفي سنة ١٨٢ أو سنة ١٨٣ هـ انظر تذكرة الحفاظ ١/١٤٦ .

(٢) انظر : تأنيب الخطيب ص ١٥٢ — ١٥٤ ، حيث ذكر الكوثري ستة عشر أصلاً .

ما تنصب عنايتنا على بيان وجهة نظر أبي حنيفة في مخالفته ، وهل كان معه ما يبرر هذه المخالفة ، وما مدى الصواب أو الخطأ في هذا المبرر ، ثم هل انفرد أبو حنيفة بمخالفة هذه الآثار التي انتقد من أجلها ، أو شاركه في مخالفتها غيره من أئمة الفقه ، الذين يقدرهم المحدثون بمن ليسوا موضعاً للتهمة ؟

وعدد المسائل التي انتقدها أبو بكر بن أبي شيبة على أبي حنيفة :

١٢ مسألة	في الطهارة
٣٤ مسألة	وفي الصلاة
مسألتان	وفي الصيام
٦ مسائل	وفي الزكاة
٨ مسائل	وفي الحج
٩ مسائل	وفي النكاح والطلاق
١٧ مسألة	وفي البيوع
١٧ مسألة	وفي القضاء والقصاص والحدود
٨ مسائل	وفي الكراهية
١٢ مسألة	وفي أبواب مختلفة
١٢٥ مسألة	بمجوعها

ولشرع الآن في بيان هذه المسائل ، بادئين بمسائل الطهارة التي ادعى على أبي حنيفة أنه خالف فيها الآثار :

١ — طهارة الماء :

روى ابن أبي شيبة عن أبي سعيد الخدري : قيل يا رسول الله ، أنتوضأ

من بئر بضاعة - وهى بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن -
فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « الماء طهور لا ينجسه شيء » .

كما روى عن ابن عباس قال : اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله
عليه وسلم فى جفنته ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليغتسل فيها وليتوضأ ،
فقلت : يا رسول الله ، إني كذت جنبا . قال . « إن الماء لا ينجب » .

وعن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا كان الماء قلتين لم
يحمل نجسا » .

ثم قال ابن أبي شيبة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ينجس الماء) .

وهذا الذى ذكره ابن أبي شيبة يشير إلى قضيتين : أولاهما : حكم الماء
إذا وقعت فيه النجاسة . والثانية : حكم الماء المستعمل . ويجمعهما فى رأيه
أن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه ، ولا باستعماله .

وبالنسبة للقضية الأولى ، فقد اتفق العلماء على أن الماء الذى غيرت
النجاسة أحد أوصافه : طعمه أو لونه أو ريحه لا يجوز الوضوء به
ولا الطهور ، كما اتفقوا على طهارة الماء الجارى الكثير إذا خالطته نجاسة
لم تغير شيئا من أوصافه . لكنهم اختلفوا فى غير ماء البحار والأنهار إذا
خالطته نجاسة لم تغير أحد أوصافه :

فقال قوم : هو طاهر ، سواء كان كثيرا أو قليلا ، وهى رواية عن
مالك ، وبه قال أهل الظاهر ، وإليه مال البخارى ، كما يفهم من ترجمته :
(باب ما يقع من النجاسات فى السمن والماء . وقال الزهرى : لا بأس
بالماء ما لم يغيره طعم أو ريح أو لون)^(١) على الرغم من أنه لم ير صحة
ما رواه ابن أبي شيبة فى ذلك . كما ذهب النسائى أيضا إلى ذلك ، حيث ذكر

حديث القلتين تحت عنوان : (باب التوقيت في الماء) ، ثم أتبعه بباب (ترك التوقيت في الماء) ، روى فيه حديث الأعرابي الذي بال في المسجد فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بصب دلو من الماء على مكان البول . فأخذ النساء من ذلك أن الماء لا ينجس وإن قل ، لأن الدلو من الماء قليل ، وقد صب على البول فاختلط به فلو تنجس الماء باختلاط البول يلزم أن يكون هذا تكثيراً للنجاسة لإزالة لها ، فلزم أن الماء لا ينجس باختلاط النجس وإن قل (١) .

وقد ذهب فريق آخر من العلماء إلى الفرق بين قليل الماء وكثيره إذا وقعت فيه نجاسة ، فقالوا : إن كان قليلاً ينجس ، وإن كان كثيراً لا ينجس . ومن هؤلاء أبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق . غير أنهم قد اختلفوا في حد الكثرة : فذهب غير أبي حنيفة إلى أن الحد في ذلك هو قلتان من قلال هجر ، أخذاً بالحديث المروى وذلك نحو خمس قرب . وذهب أبو حنيفة في ظاهر الرواية عنه : إلى أن حد الكثرة يعتبر فيه أكبر رأى المبتلى : إن غلب على ظنه أنه بحيث تصل النجاسة إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به ، وإلا جاز . وعنه اعتبار الكثرة بالتحريك ، أي إذا حرك أحد طرفي الماء إما بالاغتسال أو بالوضوء أو باليد — لم يتحرك طرفه الآخر . وقد رجح الأحناف الرواية الأولى عن أبي حنيفة لمناسبتها لأصله ، من عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير ، والتفويض فيه إلى رأى المبتلى (٢) .

ولكن ماذا يفعل أبو حنيفة في التقدير الشرعي الذي جاء في حديث القلتين ؟ إن الأحناف قد ضعفوا هذا الحديث ، ونقلوا تضعيفه عن علي بن المديني ، وقد رجح ضعفه أيضاً ابن دقيق العيد الشافعي ، ومن المالكية ضعفه ابن عبد البر وإسماعيل بن إسحاق القاضي وأبو بكر بن العربي (٣) .

(١) انظر النساء . وتعليق السندی عليه ٤٦/١ — ٤٨ المكتبة التجارية .

(٢) (٣٦٢) فتح البدير ٥٣/١ ، وابن العربي في شرحه على الترمذي ٨٤/١ . وانظر

تفصيل الآراء في الفتاوى ٢٣/١ — ٢٤ ، وبداية المجتهد ١٨/١ — ٢٠ .

(٣) — ٣٠ اتجاهات فقهية)

أما حديث بئر بضاعة ، فقد ناقشه الطحاوى مبيناً أنه لا حجة فيه :
أما أولاً فلأن الواقدي قد قال إن ماء هذه البئر كان جارياً وكانت طريقاً
الماء إلى البساتين ، وأما ثانياً - وهو الحجة العقلية - فلأنهم (قد أجمعوا
أن النجاسة إذا وقعت في البئر فغلبت على طعم مائها أو ريحه أو لونه - أن
ماءها قد فسد . وليس في حديث بئر بضاعة من هذا شيء ، إنما فيه أن النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن بئر بضاعة فقبل له : إنه يلقي فيها الكلاب
والمخاض ، فقال : دإن الماء لا ينجسه شيء . ونحن نعلم أن بئر آلو سقط
فيها ما هو أقل من ذلك لكان محالاً ألا يتغير ريح مائها وطعمه . هذا بما
يعقل ويعلم . فلما كان ذلك كذلك وقد أباح لهم النبي صلى الله عليه وسلم
ماءها ، وأجمعوا أن ذلك لم يكن وقد داخل الماء التغيير من جهة من الجهات
اللاقي ذكرنا - استحال عندنا والله أعلم ، أن يكون سؤالهم النبي صلى الله
عليه وسلم عن مائها وجوابه إياهم في ذلك بما أجابهم - كان والنجاسة في
البئر ، ولكنه والله أعلم كان بعد أن أخرجت النجاسة من البئر ، فسألوا
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك : هل تطهر بإخراج النجاسة منها فلا ينجس
ماؤها الذي يطراً عليها بعد ذلك . وذلك موضع مشكل ، لأن حيطان البئر
لم تغسل ، وطينها لم يخرج ؛ فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : دإن الماء
لا ينجس ، يريد بذلك الماء الذي طراً عليها بعد إخراج النجاسة منها ،
لا أن الماء لا ينجس إذا خالطته النجاسة (١) ، ثم أيد هذا المعنى بما رواه
من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : دالمؤمن لا ينجس ، وقال : دالأرض
لا تنجس ، فلم يكن معنى ذلك أن المؤمن لا ينجس وإن أصابته النجاسة ،
ولا أن الأرض لا تنجس وإن أصابها النجاسة ، فقد أمر عليه السلام بصب
ماء على موضع البول في المسجد .

(١) شرح معاني الآثار للطحاوى ٦/١ - ١٠ ، والنس المنقول هنا في ص ٧ .

أما بالنسبة للقضية الثانية ، فهي حكم الماء المستعمل . (وهو ما أزيل به حدث ، أو استعمل في البدن على وجه القرية) .

وقد اختلفت الروايات عن أبي حنيفة في حكم هذا الماء : فروى عنه أنه نجس نجاسة غليظة ، وفي رواية أن نجاسته خفيفة ، وفي ثالثة أنه طاهر غير مطهر ، أى لا يصلح استعماله في طهارة الأحداث ، والرواية الأخيرة هي التي عليها الفتوى (١) .

وإذا كان الماء المستعمل طاهر آ على رأى الجمهور والراجح من مذهب الأحناف ، فهل يجوز استعماله في الوضوء والغسل مرة أخرى ؟ .
هنالك ثلاثة آراء في ذلك : أولها : لا يجوز استعماله في الطهارة . وهذا رأى أبي حنيفة والشافعى . والثانى : كراهة استعماله مع وجود غيره ، فإذا لم يوجد إلا هو وجب استعماله ولم يجز التيمم وهو مذهب مالك . والثالث : جواز استعماله بلا كراهة ؛ إذ لا فرق بينه وبين الماء المطلق . وهو رأى أبى ثور ، وأهل الظاهر ، وإليه مال البخارى (٢) .

وما رواه ابن أبى شيبه مما سبق في حديث ابن عباس ، يفيد لفظه طهارة الماء المستعمل وصلاحيته لإزالة الحدث ، لأن زوجة النبي صلى الله عليه وسلم اغتسلت في الجفنة ، فلما أراد أن يتطهر بالماء المستعمل في الجفنة حذرت زوجته . فقال لها : « إن الماء لا يجنب » .

وقد روى أبو داود هذه الرواية بهذا اللفظ لتدل على هذا المعنى تماما في (باب الماء لا يجنب) (٣) .

(١) فتح القدير ١/٥٨ - ٥٣ .

(٢) بداية المجتهد ١/٥٢٩ ، والبخارى ١/٣١ .

(٣) أبو داود ١/٥٥ .

ولكن الترمذى ، مع روايته لهذا الحديث بهذا اللفظ ، لم يفهم منه هذا المعنى ، فلم يستدل به على جواز الماء المستعمل ، بل فهم منه بقية الماء الذى استعملت المرأة بعضه فى طهارتها ، فاستدل به على جواز استعمال فضل ظهورها ، حيث ذكر أولاً (باب فى كراهية فضل ظهور المرأة) ، ثم أتبعه بقوله (باب الرخصة فى ذلك) روى فيه حديث ابن عباس : « إن الماء لا يجنب » (١) .

وكذلك فعل ابن ماجه ، حيث رواه بهذا اللفظ فى (باب الرخصة بفضل وضوء المرأة) ، ثم رأى نسخ ذلك ، فأتبعه بقوله : (باب النهى عن ذلك) (٢) .

أما النسائى فقد روى هذا الحديث بلفظ يجعل الاستدلال به مقصوراً على ما استدل له الترمذى ، وهو بقية الماء الذى استعملت المرأة بعضه ، لا الماء المستعمل وان ذلك لم يذكر لفظ (فى جفنة) ، بل روى بسنده (عن ابن عباس ، أن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اغتسلت من الجنابة فتوضأ النبي صلى الله عليه وسلم بفضلها ، فذكرت ذلك له فقال : « إن الماء لا ينجس » (٣) .

وبذلك يتبين أن أبا حنيفة لم يخالف الحديث فى هذه المسألة ، ولكنه رجح بعض الأحاديث المختلفة . ويلاحظ أن الذين يذهبون إلى أن الماء لا ينجسه شيء وهم أهل الظاهر والبخارى والنسائى ورواية عن مالك لا يأخذون ، بحديث القلتين ، والذين يأخذون بحديث القلتين لا يأخذون

(١) الترمذى ٨١/١ - ٨٣ .

(٢) ابن ماجه ، بصحيح محمد فؤاد عبد الباقي ١٣٧/١ .

(٣) النسائى ١٧٣/١ .

بحديث بئر بضاعة على إطلاقه ، لأن حديث القلتين ، وحديث غسل اليد عند الاستيقاظ ، والنهي عن البول في الماء الراكد - كل ذلك يؤكد أن النجاسة تؤثر في قليل الماء . فإما من أحد غير أبي حنيفة إلا خالف الحديث المقابل لما أخذ به .

٢ - وجوب الإنقاء في الاستجمار

روى أبو بكر بن أبي شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالاستطابة بثلاثة أحجار . وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزيه ذلك حتى يتوضأ إذا بقي بعد الثلاثة الأحجار أكثر من مقدار الدرهم) . يتوضأ: أى يستطيب بالماء ليحصل الإنقاء .

والواقع أن انتقاد أبي حنيفة في هذه المسألة يمثل النظر الظاهري عند ابن أبي شيبة ، فقد فهم أن الاقتصار على ثلاثة أحجار كاف في الأجزاء ، ولو لم يحدث الإنقاء ، أمثالا للأمر في ذلك . على حين فهم أبو حنيفة أن المقصود هو الإنقاء ، فإذا أتقى حجر واحد أو اثنان جاز ، وإذا لم يتم الإنقاء بالأحجار ، وجب استعمال ما يتم به وهو الماء . وقد ذهب النسائي إلى جواز الاقتصار على ما دون الأحجار الثلاثة .

وقد قدمنا أن اختلاف البيهقي دفع بعض العلماء إلى أن يستهجن الاستنجاء بالماء ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستعمله ، وكان إذا خرج لحاجة حمل له أنس إداوة من ماء . وروى النسائي أن السيدة عائشة قالت لبعض النساء : مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء فإنى أستحييهم منه ، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعلها (٢) .

(١) النسائي . المكتبة التجارية ١/٣٩ - ٤١ - ٤٣ ، وانظر شرح معاني الآثار

والخلاف بين أبي حنيفة وأبي بكر هنا هو خلاف في فهم الحديث ومقاصد التشريع . وأعتقد أن الحق مع أبي حنيفة في هذه المسألة .

٣ - غسل اليد قبل إدخالها الإناء

روى أبو بكر حديثه إذا قام أحدكم من الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسها ثلاث مرات ، فإنه لا يدرى أين باتت يده ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

سبق ذكر هذه المسألة في فصل (الاتجاه إلى الظاهر) باعتبارها من أمثلة هذا الاتجاه عند المحدثين ، حيث بينا أن سبب الاختلاف فيها هو الاختلاف في مقتضى الأمر في الحديث : هل هو الوجوب أو الندب ؟ وهل هذا الأمر معلل أو غير معلل ؟ ويترتب على ذلك أن يكون غسل اليد حينئذ فرضاً ، أو سنة .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن غسل اليد حينئذ سنة . لأن حمل الأمر في الحديث على الوجوب ، يوجد شيئاً من التعارض بين الحديث وآية الوضوء ، التي أفاد ظاهرها حصر فرائض الوضوء بدون زيادة غسل اليد .

والخلاف هنا هو خلاف في فهم الحديث أيضاً ، وقد وافق مالك والشافعي أبا حنيفة على فهمه ، حيث اعتبروا غسل اليد من السنن ، وأن الوضوء يجزى بدون غسلها ما لم يكن على ظاهرها نجاسة .

٤ - الرش على بول الصبي

عن أم قيس بنت محصن قالت : دخلت بابن لي على النبي صلى الله عليه وسلم . فبال عليه ، فدعا بماء فرشه ؛ وروى أن الحسين بال على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « إنما ينضح من بول الذكر ويغسل من بول الأنثى ،

وعن عائشة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بصبي فبال عليه ، فاتبعه الماء ولم يغسله . (و ذكر أن أبا حنيفة قال : يغسله)

والواقع أن مذهب ابن أبي شيبة في التفريق بين بول الغلام والجارية اللذين لم يطعما — هو مذهب عامة المحدثين من أصحاب الصحاح والسنن^(١) وغيرهم ، كل روى الأحاديث في ذلك ، يزيد بعضهم على بعض فيها ، وإن كان البخارى ومسلم لم يرويا الحديث الذى فيه القصر والتصریح بالفرق بين بول الغلام والجارية .

وقد جمع ابن القيم روايات هذا الحديث ، وأنكر على من لم يأخذ به ، كما ذكر أن للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال : أحدها : أنهما يغسلان جميعاً ، والثانى ينضحان ، والثالث التفرقة بين بول الصبي فحكاه النضح ، وبول الصبية فحكاه الغسل ، ثم أيد الرأى الثالث ، وبين أن من الحكمة فيه كثرة حمل الرجال والنساء للذكر ، فتعم البلوى ببوله فيشق غسله ، وأن بوله لا ينزل في مكان واحد ، بل ينزل متمرفاً فيشق غسله ، بخلاف بول الأنثى^(٢) .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى وجوب الغسل من بول الغلام والجارية ، وحمل النضح أو الرش في هذه الأحاديث على الغسل ، بدليل ما جاء في السنة مما رواه البخارى أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الدم يصيب الثوب فقال : إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة ، فلتقرصه ثم لتنضحه بما ثم لتصلى فيه ،^(٣) والنضح هنا هو الغسل .

(١) انظر البخارى ٣٤/١ ، ومسلم بشرح النووى ٣/١٩٣-١٩٤ ، الترمذى ٩٤-٩٢/١ ، النسائى ١٥٧/١-١٥٧ ، أب داود ١٥٣/١-١٥٥ ، وابن ماجه ١٨٤/١-١٨٥ .

(٢) انظر أعلام الموقعين ٢/٤٢٦-٤٢٧ ، ٤٢٤ ، ١٧٤ .

(٣) البخارى بحاشية للسندى ٤٣/١ : وقد روى للبخارى عقب هذا الحديث عن =

وعلى كل حال فإن أبا حنيفة لم ينفرد برأيه في هذه المسألة، بل معه في ذلك سعيد بن المسيب والثوري ومالك (١).

٥ - شرب أبوال الإبل

روى أبو بكر بسنده عن أنس بن مالك، قال: (قدم ناس من عرينة المدينة، فاجتووها، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: إن شئتم تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من أبوالها وألبانها، فافعلوا) ثم قال: (وذكر أن أبا حنيفة كره شرب أبوال الإبل).

ذكر ابن العربي أن الأئمة قد انفتحت على نجاسة البول في الجملة، واختلفوا في بول ما يؤكل لحمه: فذهب مالك في جملة من السلف إلى طهارته، وذهب أبو حنيفة والشافعي في آخرين أكثر منهم إلى نجاسيته، وتعلقوا بعموم القول الوارد في البول والرجيع على الإطلاق، وأن شرب الأبوال للتداوى فيقدر بقدر الضرورة.

وقد ذهب أصحاب الحديث إلى طهارة بول ما يؤكل لحمه، استناداً إلى هذا الحديث.

فأبو حنيفة فهم من الحديث أن بول الإبل لا يستعمل إلا عند الضرورة أما إذا لم تكن ضرورة فهو على أصله من النجاسة وحرمة الاستعمال، وقد رأينا أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر ثم رخص فيه لبعض ذوى الأعذار. وقد فهم هذا الفهم أيضاً الشافعي وكثير من السلف، كما نقلنا

عائشة ما يفيد أن النسل لأنما هو لموضع الدم، أما النضح فلسائر النوب: كانت إحدانا تحيض، ثم تقرس الدم من ثوبها عند طهرها فتنسله، وتنضح على سائرته ثم تصل فيه (١) انظر شرح معاني الآثار ١/٥٥ - ٥٦. وبداية المجتهد ١/٦٧.

عن ابن العربي (١) ، فعلى حين أخذه المحدثون وبعض الفقهاء على ظاهره ، لم يأخذ أبو حنيفة وغيره بهذا الظاهر .

٦ - نضح مكان الاحتلام في الشوب

عن سهل بن حنيفة قال : كنت ألقى من المذى شدة ، فكنت أكثر الاغتسال منه ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : وإنما يكفيك من ذلك الوضوء ، قال ، قلت : يا رسول الله ، فكيف بما يصيب ثوبي ؟ قال : وإنما يكفيك كف من ماء تنضح به ثوبك حيث ترى أنه أصاب .

وعن ابن عباس قال : (إذا أجنب الرجل في ثوبه فرأى فيه أثرأ فليغسله فإن لم يرفيه أثرأ فلينضحه بالماء) ثم روى ابن أبي شيبة آثارأ في ذلك عن إبراهيم وسالم وسعيد بن المسيب ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا ينضحه ، ولا يزيده الماء إلا شرأ) .

انتقد الكوثري أبا بكر بن أبي شيبة — لأنه ساق المذى والمنى في مساق واحد ، مع أن الأول نجس اتفاقا ، فلا يزول إلا بالغسل عند الجمهور الذي حمل النضح على معنى الغسل . أما الاحتلام فليس حكمه حكم المذى ، لأن حديث عائشة في فرك اليابس من المنى وغسل الرطب منه ، دليل على أن المنى يغسل للاستقذار لا لكونه نجسا ، ثم ضعف الكوثري رحمه الله معظم أسانيد الأخبار التي رواها ابن أبي شيبة ، وحمل النضح في بعضها الآخر على الغسل ، (٢) .

(١) انظر : شرح معاني الآثار ١/٦٤-٦٦ ، وابن العربي على الترمذى ١/٩٦-٩٧
وبداية المجتهد ١/٦٣

(٢) انظر : اللبكت الطريقة ٢٢٠-٢٢٢

وفي رأي أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في صلاحية
النضح للتطهير وإزالته للنجاسة ، مما سبق ذكره في مسألة الرش على بول
الصبى . فقد ذكرنا هناك أن أبا حنيفة ذهب إلى أن النضح غير مزيل
للنجاسة وحمل هو والإمام مالك النضح في الأحاديث على الغسل .

والمنى عند أبي حنيفة نجس ، لا كما يوهم كلام الكوثرى من أنه
طاهر . فيجب غسله إن كان رطباً ، ويجزى فيه الفرك إن كان يابساً
لحديث عائشة ، وكذلك ذهب مالك إلى نجاسته . وأما الشافعى وأحمد
وأهل الظاهر ، فقد ذهبوا إلى طهارة المنى — وحيدئذ فالنضح شيء
كالى ، إن وجد فحسن ، وإن عدم فلا بأس ، لأنه لا توجد نجاسة
حتى يطلب زوالها^(١) .

أما المذى فإنه نجس بالإجماع ، ولكن هل يكفى فيه النضح ، أو لابد
من الغسل : ذهب الجمهور إلى وجوب الغسل ، وقال أحمد بن حنبل :
أرجو أن يجزىه النضح بالماء^(٢) .

وعلى هذا فجمع ابن أبي شيبه للمذى مع المنى في مكان واحد ، ملائم
لمذهب أحمد والمحدثين ، الذين يرون أن النضح يقوم مقام الغسل في
إزالة النجاسات ، إلا أنهم يقيدون مواضع النضح بما جاءت به النصوص
ولا يقيسون عليها غيرها .

٧ - سؤر السنور

عن كبشة بن كعب ، وكانت زوجة لبعض ولد أبي قتادة — أنها
صبت لأبي قتادة ماء يتوضأ به ، فجاءت هرة تشرب ، فأصغى لها الإناء .

(١) شرح ابن العربي على الترمذى ١٧٨/١ - ١٨١ ، وبداية المعتمد ٦٤/١

وفتح القدير ١٣٦/١ - ١٤٧ ومعاني الآثار ٢٩/١ - ٣٢

(٢) الترمذى ، ١٢٩/١ .

فجعلت تنظره ، فقال . يا ابنة أخي ، تعجبين ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم ، أو من الطوافات » .

كما روى عن ابن عباس ، والحسين بن علي أنهما قالوا : أهر من متاع البيت ، ثم قال ابن أبي شيبه : (وذكر عن أبي حنيفة أنه كره سور السنور) — جاء في الهداية : (وسور الهرة طاهر مكروه ، وعن أبي يوسف أنه غير مكروه . لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغى لها الإناء فتشرب منه ، ثم يتوضأ به) (١) .

ويعلل النجاة بن الهمام لما ذهب إليه أبو حنيفة ، بأن توهم النجاسة أصل صحيح ، دل عليه حديث الأمر بغسل اليد قبل إدخالها الإناء عند الاستيقاظ من النوم ، والقطة لا تتحامي النجاسة ، وحديث إصغاء الإناء لها يعمل على زوال هذا التوهم ، فتبقى الكراهية .

ولكن الطحاوي يرى أن حديث أبي قتادة في إصغاء الإناء للهرة ، لا يفيد طهارة الماء الذي شرب فيه ، وليس قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم » ، — نصاً في طهارة سورها لأنه يجوز أن يكون أريد به كونها في البيوت ولباسها الثياب : فأما ولو غها في الإناء فليس في ذلك دليل أنه يوجب النجاسة أولاً ، وإنما الذي في الحديث هو فهم أبي قتادة ورأيه واجتهاده ، وقد رأينا أن وجود الكلاب في المنزل للحراسة غير مكروه ، في حين أن سورها مكروه ، ثم روى الطحاوي عن أبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً : « طهور الإناء إذا ولغ فيه أهر أن يغسل مرة أو مرتين » .

ولذلك أثر عن أبي هريرة وجوب غسل الإناث من سور الهر مرة ، كما أثر ذلك أيضاً عن سعيد بن المسيب ، والحسن البصرى وطاووس ، وعطاء ، وبه قال أهل الظاهر ، إلا أن طاووساً وعطاء جعلاه بمنزلة ما ولغ فيه الكلب^(١) .

وبذلك يتبين أن اختلاف الأحاديث هو سبب الخلاف في هذه المسألة وأن أبا حنيفة قد وفق بين الأحاديث ، فأخذ من حديث أبي قتادة أن سور الهر غير نجس ، ومن حديث أبي هريرة أنه مكروه .

٨ - ولوغ الكلب

روى أبو بكر بسنده عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ظهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات ، أولاهن بالتراب » ، وفي رواية : « وعفروه الثامنة بالتراب » . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يجزئه أن يغسل مرة) .

قد ذهب أصحاب الحديث جميعاً إلى هذا الحديث ، ورووه في صحاحهم وسننهم ، وعدوه من المآخذ الهامة على أبي حنيفة .

ولم يأخذ أبو حنيفة بهذا الحديث لأنه قد طرأ عليه ما يضعفه أو يرجح نسخه ، وهو عمل الراوى وفتواه بخلاف ما رواه ، حيث كان أبو هريرة إذا ولغ الكلب في الإناث يهرقه ثم يغسله ثلاث مرات . وذلك دليل على نسخ الغسل سبعاً ، الذى كان يناسب التشديد فى الكلاب فى أول الأمر حتى أمروا بقتلها ، ومن المستحيل أن يترك أبو هريرة العمل بحديث سمعه

(١) انظر : فتح القدير ٧٧/١ ، وشرح معاني الآثار ١١/١ - ١٧ ، والحل ١١٨/١ ، ولاترمذى بشرح ابن العربى ١٣٧/١ ، والذسائى ٥٥/١ ، وأبا داود ٥٢/١ ، وابن عاجة ١٣١/١ .

إلا إذا علم بوجود الناسخ . وأبو حنيفة لا يقول بإجزاء الغسل من الولوج مرة ، بل هو يوجب غسل الإناء ثلاثاً .

ومن المهم أن نذكر هنا أن الإمام مالك قد ضعف حديث غسل الإناء سبعا ، وذهب إلى طهارة سور الكلب ، لأن هذا الحديث معارض لقوله تعالى : « فكلوا مما أمسكن عليكم » ، فإذا أكل صيده فكيف يكره لعابه^(١) ؟ .

وبهذا يتبين أن أبا حنيفة قد أخذ ببعض هذا الحديث وترك بعضه ، أخذ منه نجاسة سور الكلب ، ووجوب تطهير ما أصابه لعابه ، وهذا القدر من الحديث لا معارض له ، أما تحديد مرات الغسل بسبع والتعفير بالتراب فلم يأخذ به أبو حنيفة لوجود ما يعارضه ، وهو عمل الراوى بخلاف ما رواه ، حيث يعتبر هذه المخالفة طعنا في الحديث أو دليلا على النسخ .

٩ - تخليل اللحية

وبسنده أن عمار بن ياسر خلل لحيته ثم قال : « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعله » ، وعن عثمان مثل ذلك ، كما روى أن ابن عباس خلل لحيته ، وكذلك أنس ، وابن عمر . (وذكر أن أبا حنيفة كان لا يرى تخليل اللحية) .

ضعف الأحناف كل الآثار الواردة في تخليل اللحية . وتخليلها مستحب عند أبي حنيفة ، سنة عند أبي يوسف^(٢) . وقد ذكرنا هذه المسألة في أمثلة اتجاه المحذنين إلى الظاهر ، وحيث إن الروايات فيها ضعيفة فمخالفتها ليس

(١) انظر : شرح معاني الآثار ١٢/١ - ١٥ ، وفتح القدير ٧٥/١ ، وابن العربي على الترمذى ٣٥/١ - ١٣٦ . وبداية المجتهد ٢٢/١ - ٢٤ .
(٢) فتح القدير ١٩/١ - ٢٠ .

بما ينتقد به أبو حنيفة ، بل ذهب مالك في إحدى رواياته إلى أن تخليل اللحية غير مستحب ، وفي روايات أخرى : أن تخليلها مستحب ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي ، لأن المأمور به غسل الوجه ، والفرض قد انتقل إلى ظاهر الشعر بعد نباته ، فصار ما تحته غير مكلف بغسله^(١) .

١٠ - المسح على العمامة

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم : (مسح على الخفين والخمار) ، وفي بعض الروايات (على العمامة) ، وفي بعضها الآخر : (على الناصية والعمامة) . وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزئ المسح عليهما (أى الخمار والعمامة) .

ذكر الترمذى أن القول بالمسح على العمامة هو مذهب الأوزاعي وأحمد وإسحاق ، وقد رأى غير واحد من الصحابة والتابعين خلاف ذلك ، حيث قالوا : لا يمسح على العمامة إلا أن يمسح برأسه مع العمامة ، وهو قول الثوري ومالك وابن المبارك والشافعي^(٢) .

وفي رواية أبي داود ما يؤيد الرأي الثانى ، حيث روى فى (باب المسح على العمامة) حديثين : أولهما أن سرية قدمت على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد أصابها البرد ، فأمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين (أى العمام والخفاف) ، وثانيهما عن أنس قال : (رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية ، فأدخل يده من تحت العمامة ، فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة)^(٣) .

(١) شرح ابن العربي على الترمذى ٤٩/١ .
(٢) الترمذى ١٥٠/١ - ١٥١ ، وذهب أهل الظاهر إلى رأى المجتدين فى جواز المسح على العمامة (انظر : المحلى ٥٨/٢ - ٦٠) .
(٣) أبو داود ٧٢/١ - ٧٣ .

ويميل النسائي إلى الجمع بين المسح على الناصية ، والعمامة (١) .
ويذكر ابن رشد أن بعض العلماء قد رد حديث المسح على العمامة :
لما لأنه لم يصح عنده ، وإما لأن ظاهر الكتاب عارضه ، حيث فيه الأمر
بمسح الرأس ، وإما لأنه لم يشتهر العمل به (٢) .
وعلى كل فقد قال بقول أبي حنيفة كثير من أعلام المجتهدين كمالك
والشافعي وغيرهما من سبق ذكرهم .

١١ - المسح على الجوربين

روى أبو بكر بسنده عن المغيرة بن شعبة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم
بال ، ثم توضأ ومسح على الجوربين والنعلين ، كما روى عن أنس أنه مسح
على الجوربين ، (و ذكر أن أبا حنيفة كان يكره المسح على الجوربين
والنعلين إلا أن يكون أسفلهما جلوداً) .

هذا النقل عن أبي حنيفة صحيح ، أما أبو يوسف ومحمد فقد أجازا
المسح على الجوربين إذا كان ثخينين لا يشفان ، ويروى أن أبا حنيفة قد
رجع إلى قولهما ، وعليه الفتوى (٣) .

ولم ينفرد أبو حنيفة بمنع المسح على الجوربين ، بل منع منه أيضاً
مالك والشافعي خلافاً لمعظم المحدثين ، وسبب الاختلاف هو الاختلاف
في صحة الآثار المروية في ذلك ، فالبخاري ومسلم لم يرويا حديث المغيرة
السابق ، ورواه الترمذي وقال عنه : حديث حسن صحيح (٤) ، ولكن
أبا داود والنسائي قد ضعفا هذا الحديث (٥) .

(١) النسائي ٧٥/١ - ٧٧ .
(٢) انظر : بداية المجتهد ١٠/١ ، والعناية شرح الهداية ١٠٩/١ .
(٣) الهداية وفتح القدير ١٠٨/١ - ١٠٩ .
(٤) الترمذي ١٤٨/١ ، وانظر تفصيل ابن العربي للاراء في ص ١٤٩ .
(٥) انظر أبا داود ٧٧/١ ، والنسائي ٨٣/١ ، وانظر الأم ٢٩/١ المطبعة الأميرية
١٣٣١ هـ وبداية المجتهد ١٥/١ .

والخاص أن الآثار في هذه المسألة ضعيفة لا يلزم بها أبو حنيفة ولا يلام على مخالفتها ، ومعه فيها غيره من الأئمة .

١٢ - كيفية التيمم

وبسنده عن عمار وأبي هريرة ، مرفوعا : « أن التيمم ضربة للوجه والكفين » ، (و ذكر أن أبا حنيفة قال : ضربتان ، لا تجزئه ضربة) .
ذهب معظم المحدثين وأهل الظاهر إلى أن التيمم يضرب الأرض بكفيه ضربة واحدة ، ثم يمسح بهما وجهه وكفيه : ذهب إلى ذلك البخارى والترمذى وأحمد وإسحاق (١) ، وروى أبو داود والنسائى الآثار المختلفة في ذلك على أنها كيفيات للتيمم ، ويختار الإنسان منها ما يشاء (٢) .

وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن التيمم ضربتان ، ضربة لمسح الوجه وأخرى لمسح اليدين إلى المرفقين ، ومن هؤلاء الثورى ومالك وابن المبارك والشافعى ، وهو قول أبي حنيفة .
وإنما ذهب الأئمة الثلاثة إلى خلاف ما ذهب إليه أهل الحديث ، لضعف في بعض الآثار ، واضطراب في بعضها الآخر ، حتى ليقول ابن العربى عن حديث عمار فى التيمم : (إسناده من العجب فى العلم ، والغريب اتفاق أئمة الصحيح على حديث عمار ، مع ما فيه من الاضطراب والاختلاف والزيادة والنقصان) (٣) .

* * *

وبذلك يتضح أن اختلاف الحديث ، واختلاف الترجيح هو سبب الخلاف فى هذه المسألة ، ومع أبى حنيفة فيها مالك والشافعى وغيرهما .
وهكذا تنهى المسائل المتعلقة بالطهارة ، من جملة ما انتقده أبو بكر على أبى حنيفة ، ولمشرع الآن فى المسائل المتعلقة بأبواب الصلاة :

(١) البخارى فى موضعين ٤٧/١ ، ٤٨ ، ٤٧ ، ٤٨ ، والترمذى ٢٣٩/١ - ٢٤٢ .

(٢) أبو داود ١٣٣/١ - ١٣٧ ، والنسائى ١٦٨/١ - ١٧٠ .

(٣) ابن العربى على الترمذى ١٣٩/١ ، وانظر بداية المجتهد ٥٣/١ - ٥٥ .

المسائل المنتقدة في الصلاة

١ - الصلاة في أعطان الإبل :

روى أبو بكر بن أبي شيبة بإسناده ، عن البراء بن عازب ، قال :
(جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أصلي في مرايض الغنم ؟ قال :
نعم قال : أتوضأ من لحومها ؟ قال : لا . قال : فأصلي في مبارك الإبل ؟
قال : لا . قال : فاتوضأ من لحومها ؟ قال : نعم) . كما روى عن عبد الله
ابن مغفل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « صلوا في مرايض الغنم ،
ولا تصلوا في أعطان الإبل ، فإنها خلقت من الشيطان ، » ، وروى مثل ذلك
عن أبي هريرة وجابر بن سمرة ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال :
لا بأس بذلك) .

٢ - الصلاة بين القبور :

روى أبو بكر حديثاً مرسلًا في النهي عن الصلاة بين القبور ، وآثاراً
عن عمر ، وإبراهيم ، وابن سيرين في كراهتها ، ثم قال : (وذكر أن
أبا حنيفة قال : إن صلى أجزأته صلاته) .

هاتان المسألتان تتعلقان بحكم المواضع التي يصلى فيها . وقد جاء في ذلك
أحاديث : بعضها صحيح ، وبعضها مختلف في صحته : فالحديث المتفق عليه
هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث : « أعطيت خمساً لم يعطين
أحد قبلي ، وفيه : « وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، » . قال ابن العربي :
(وهي خصيصة فضلت بها هذه الأمة على سائر الأمم .. لا يستثنى منها
إلا البقاع النجسة والمغصوبة التي يتعلق بها حق الغير ، وكل حديث سوى
هذا ضعيف ، حتى حديث المسبح المواطن التي ورد النهي عنها لا يصح
(م - ٣١ - الانجاءات الفقهية)

عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١).

وقد روى الترمذى حديث النهى عن الصلاة في سيع مواطن ، ولكنه ضعفه^(٢) ، كما ضعف حديث : « الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام »^(٣) ، ولكنه صحح حديث النهى عن الصلاة في أعطان الإبل ، وقال : (وعليه العمل عند أصحابنا ، وبه يقول أحمد وإسحاق)^(٤).

وجدير بالذكر أن البخارى هنا يرى رأى أبى حنيفة ، فلم يرو هذه الأحاديث السابقة في النهى عن الصلاة في أمكنة معينة بل ذهب إلى أن الصلاة في القبور جائزة إلا أنها مكروهة وجاء في ترجمته : (... وما يكره من الصلاة في القبور ، ورأى عمر أنس بن مالك يصلى عند قبر ، فقال : القبر القبر ، ولم يأمره بالإعادة)^(٥).

وقال في ترجمة أخرى : (باب أحوال الإبل والغنم ومرابضها . وصلى أبو موسى في دار البريد والسرقين ، والبرية إلى جنبه ، فقال : ههنا وثم سواء)^(٦) ، وفي ترجمة ثالثة : (باب الصلاة في مرابض الغنم) ، و (باب الصلاة في مواضع الإبل)^(٧) ، ثم أتبع ذلك بما يشبه الحجة على ما ذهب إليه فقال : (باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : « جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً ») .

وقد عرض الطحاوى لهذا الموضوع في كتابه (شرح معاني الآثار) ، بما يتبين منه أن سبب الخلاف فيه ، إنما هو التماس علة النهى فيما صح من هذه الأحاديث عند فريق ، على حين يأخذ فريق آخر هذه الأحاديث على ظاهرها . فذكر أن النهى عن الصلاة في أعطان الإبل إما أن يكون لأنه

(١ و٢ و٣ و٤) الترمذى بشرح ابن العربى ١٤٤/٢ - ١١٣ - ١١٥ ، ١٤٤ -

١٤٦ ، ١٤٥ .

(٥ و٦ و٧) البخارى بحاشية السندى ٥٦/١ ، ٣٥ ، ٥٧ .

لا تصح الصلاة بإزائها ، وهذا مستبعد ، لأنه صح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بعيره ، وإما لما يكون في معاطن الإبل من أبوالها وأروائها وهذا أيضاً غير جائز ، لأنهم قد أجمعوا على جواز الصلاة في مراض الغنم ، ومن جعل أبوال الغنم ظاهرة جعل أبوال الإبل كذلك ، ومن جعل أبوال الإبل نجسة جعل أبوال الغنم كذلك ، (فلما كانت الصلاة قد أبيحت في مراض الغنم ، في الحديث الذي نهى فيه عن الصلاة في أعطان الإبل ثبت أن النهى عن ذلك ليس لعله نجاسة ما يكون منها ، إذ كان ما يكون من الغنم حكمه مثل ذلك ، ولكن العلة التي لها كان النهى هو ما قال شريك أو ما قال يحيى^(١) بن آدم ، فإن كان لما قال شريك ، فإن الصلاة مكروهة حيث يكون الغائط والبول ، كان عطناً أو غيره ، وإن كان لما قال يحيى بن آدم ، فإن الصلاة مكروهة حيث يخاف على النفوس ، كان عطناً أو غيره^(٢) .

فسبب الاختلاف هو الاختلاف في تصحيح بعض أحاديث النهى ، وتأويل بعضها ، ليستقيم معناها مع الحديث المنفق على صحته : وجعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً ، حيث تضعف الآثار الأخرى عن تخصيص هذا الحديث ، ومع أبي حنيفة في ذلك إمام المحدثين البخارى .

٣ - صلاة المؤتم منفرداً خلف الصف :

روى ابن أبي شيبة من الأحاديث ، ما يفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) ذهب شريك إلى أن علة النهى هنا هي النجاسة ، لأن من عادة أصحاب الإبل للنفوط والتبول بقرب إبلهم ، وقال يحيى بن آدم : إن علة النهى هي الخوف من وثوب الإبل فيطلب من يلاقيها حينئذ ، بدليل ما روى فيها : لأنها جن من جن خلقت ، وإن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحوش . (معاني الآثار ١/٢٣٥) .

(٢) معاني الآثار ١/٢٣٥ .

أمر من يصلي خلف الصف وحده بالإعادة، ثم قال: (ويذكر أن أبا حنيفة قال: تجزئته صلاته).

وقد سبق عرضنا لهذه المسألة في أمثلة الاتجاه إلى الظاهر، ومخالفة الجمهور للمحدثين فيها وبخاصة أن الأحاديث فيها ضعيفة، حتى قال الشافعي فيها: لو ثبت الحديث لقلت به^(١).

٤ - إمامة القاعد:

وبسنده عن عدد من الصحابة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الاقتداء بالإمام: «وإذا صلى جالساً، فصلوا جالساً»، وفي رواية: «وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين»، (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يؤم الإمام وهو جالس).

مارواه ابن أبي شيبة في ذلك صحيح، ولكنه منسوخ: ذهب إلى نسخه الجمهور والبخاري، ونقله عن الخيمدي. ولم ير النسخ بعض أهل الحديث، منهم: ابن أبي شيبة وأبو داود، والترمذي، ونقله عن أحمد وإسحاق^(٢).

٥ - الجهر بآمين:

وبسنده عن أبي هريرة وغيره، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (آمين) يمد بها صوته. (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يرفع الإمام صوته بآمين، ويقولها من خلفه).

والجهر بآمين هو مذهب عامة المحدثين^(٣). وسبب الخلاف هو

(١) انظر ما سبق في ص ٢٤٣ ومعاني الآثار ١/٢٢٩-٢٣٢.

(٢) انظر: للبخاري ١/٨٣-٨٥، ٨٥-٨٩، وسنن أبي داود ١/١٣٢-١٣٤.

والترمذي ٢/١٥٥-١٥٧.

(٣) البخاري ١/٩٣، والترمذي ٢/٤٨-٥٠، وأبو داود ١/٣٣٨-٣٤٠.

والنسائي ٢/١٤٣. وابن ماجه ١/٢٧٧-٢٧٩.

التعارض في الآثار، فقد ورد الجهر وورد الإسرار ، فاختلف في الأفضل ، وكل ذهب إلى ما ترجح عنده ، فليس في الأمر مخالفة للآثار ، وإنما هو اختلاف الترجيح . قال ابن جرير الطبري : (والصواب أن الخبرين : الجهر بها والخافتة صحيحان ، وعمل بكل من فعلينه جماعة من العلماء ، وإن كنت محتاراً خفض الصوت بها ، إذ كان أكثر الصحابة والتابعين على ذلك) (١) .

٦ - زيادة ركعة خامسة سهواً :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم ، صلى الظهر خمساً ، فلما ذكر ذلك له ، سجد سجدةً للسهو ، وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا لم يجلس في الرابعة أعاد الصلاة) .

روى الحديث السابق أصحاب الصحاح والسنن وذهبوا إليه (٢) كما ذهب إليه أيضاً الشافعي وأحمد وإسحاق . أما أبو حنيفة والثوري فقد ذهبا إلى أن من سها عن القعدة الأخيرة حتى قام إلى الخامسة ، وجب عليه الرجوع إلى القعدة ، وبلغى الركعة الخامسة ، ما لم يسجد لها ، وعليه السجود للسهو . فإذا لم يرجع إلى القعدة وسجد للخامسة ، بطل فرضه وتحولت صلاته نقلاً ، وعليه أن يأتي بسادسة .

ويجيبون عن الحديث السابق بأنه ساكت عن محل النزاع ، لأن لفظه يصدق مع ترك القعدة الأخيرة ومع فعلها ، فلا يدل على خصوص محل النزاع فتبقى المسألة في محل الاجتهاد (٣) .

(١) الجوهر النقي على هامش سنن البيهقي ٥٨/٢

(٢) الفخر : البخاري ١/١١٩ . ومسلم بشرح النووي ٥/٦٤ - ٦٦ . وللمنزعي ١٨٥/٢ . وأبا داود ١/١ والذميين وابن ماجه ١/٣٨٠ ، والأم ١/١١١ - ١١٦

(٣) فتح القدير ، والمنايا ١/٣٦٣ - ٣٦٤

وعلى الرغم من أن الثورى مع أبي حنيفة في ذلك ، إلا أن دليhle في مخالفة الحديث ليس بمقنع .

٧ - سجود السهو بعد الكلام :

روى أبو بكر عن أبي شيبة بسنده عن ابن مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم ، سجد سجدتي السهو بعد الكلام) ، وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم ثم سجد سجدتي السهو ، وعن عمران بن حصين (أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى ثلاث ركعات ثم انصرف ، فقام إليه رجل يقال له الخرباق ، فقال : يا رسول الله ، أنقصت الصلاة ؟ قال : وما ذاك قال : صليت ثلاث ركعات ، فصلى ركعة ثم سلم ، ثم سجد سجدتي السهو ، ثم سلم . (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا تسكلم فلا يسجدهما) .

وفي الحقيقة أن رأى أبي حنيفة هذا هو رأى مالك والشافعى أيضاً ، ويقول النووي إنه رأى الجمهور من السلف والخلف والذين ذهبوا إلى تحريم الكلام في الصلاة مطلقاً ، لحاجة أو لغير حاجة ، ولمصلحة الصلاة أو لغير مصلحتها ، لحديث : (إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هو التسبيح والتكبير ، وقراءة القرآن ، . وقد استدلوا بهذا الحديث الذى رواه مسلم عن معاوية بن الحكم على نسخ الأحاديث السابقة لأن إسلام معاوية متأخر ، وقد شرح الطحاوى هذا الموضوع فأوفى على الغاية (١) .

٨ - رد السلام بالإشارة في الصلاة :

وبسنده ، عن ابن عمر قال : (دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) انظر شرح النووي على مسلم ٥٦/٥ وما بعدها ، وشرح معاني الآثار ٢٥٧/١ - ٢٦٢ وقد نقل النووي أن رأى مالك مع أبي حنيفة ، ولكن الذى في المدونة (١٢٣/١) يفيد أن مالك مع أهل الحديث في هذه المسألة .

مسجد بنى عوف فضلى فيه ، ودخل عليه رجال من الأنصار ، ودخل معهم صهيب ، فسألت صهيباً : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع حيث كان يسلم عليه ؟ قال : كان يشير بيده) ، وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يفعل) .

جاء الأمر برد السلام في قوله تعالى : د وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ،^(١) ، وصح الأمر بمنع المصلي من الكلام في الصلاة ، بما ذكرناه في المسألة السابقة .

وقد اختلفوا في رد السلام في الصلاة ، هل هو من التكلم المنهى عنه ، أولاً ؟ فمن العلماء من رأى أن رد السلام ليس من الكلام المنهى عنه فرخصوا في رد السلام في الصلاة بالألفاظ ، ومن هؤلاء ابن المسيب ، والحسن ، وقتادة . ومنهم من منع من رد السلام باللفظ ، وخصص في رده بالإشارة . لما روى في ذلك من الأحاديث . ومن هؤلاء : مالك والشافعي وأصحاب الحديث فيما عدا البخاري . ومنهم من منع من رد السلام مطلقاً في الصلاة : بالإشارة أو باللفظ ، ومن هؤلاء أبو حنيفة والبخاري ، وإن لم يمنعوا من الإشارة في الصلاة لأمر ينزل بالمصلي ، لما روى من أن أناساً سلموا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في صلاته ، فلم يرد عليهم لا بالإشارة ولا بغيرها ، وقال لهم بعد الفراغ من طلاته : د إن في الصلاة لشغلا ، وعن ابن مسعود : د كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا ، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه ، فلم يرد علينا يعني في الصلاة .

وأحاديث ابن أبي شيبة في هذه المسألة ، ليست نصاً في أن الإشارة

كانت لرد السلام ، بل تحتل أنها كانت لهم عن السلام على المصلي^(١) .
فلم يخالف أبو حنيفة الآثار إذن ، وإنما رجع بينها ، ومعه في ذلك
البخارى .

٩ - التصفيق للنساء :

وبسنده عن أبي هريرة ، وسهل بن سعد ، أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال : « التسييح للرجال والتصفيق للنساء » ، وعن جابر مثل ذلك من قوله ،
وروى فعل ذلك عن جابر بن عبد الله وعبد الرحمن بن أبي ليلى ، (وذكر
أن أبا حنيفة كان يكره ذلك) .

ذكر ابن رشد أن مالكا وجماعة قالوا : التسييح للرجال وللنساء أيضاً
وأن الشافعى وجماعة ذهبوا إلى أن التسييح للرجال ، والتصفيق للنساء^(٢) .
وقد أخذ أبو حنيفة به - هذا الحديث^(٣) وما نسبه إليه ابن أبي شيبة
سهو منه .

١٠ - الجمع بين الصلاتين في السفر :

روى ابن أبي شيبة عن ابن عباس قال : « صليت مع النبي صلى الله عليه
وسلم ثمانيا جميعا ، وسبعا جميعاً) فقيل لأبي الشعثاء - وهو جابر بن زيد ،
الراوى عن ابن عباس - : أظنه آخر الظهر وعجل العصر ، وآخر المغرب
وعجل العشاء . قال : وأنا أظن ذلك) .

وبسنده عن ابن عمر : (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا جسد به
السفر جمع بين المغرب والعشاء) ، وعن معاذ بن جبل ، (أن النبي صلى الله

(١) انظر البخارى ١/١٣٨ ، والنسائي ٢/٥٠٣ - ٦ ، والترمذى وشرح ابن العربى
عليه ٢/١٦١ - ١٦٣ ، وأبا داود ١/٣٢٥ - ٣٣٦ ، وابن ماجه ١/٣٢٥ ، وشرح
معانى الآثار ١/٢١٢ - ٢٦٥ ، وبداية المجتهد ١/١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) بداية المجتهد ١/١٥٦ .

(٣) انظر : معانى الآثار ١/٢٥٩ .

عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر ، والمغرب والعشاء في السفر في غزوة تبوك) ، وعن جابر مثل ذلك ، وكذلك عن أنس ، وعمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده (و ذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز أن يفعل ذلك) .

اتفق العلماء على أن الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة - سنة ، وكذلك الجمع سنة بين المغرب والعشاء في وقت العشاء بالمزدلفة . واختلفوا في الجمع في غير هذين المسكنين : فذهب الجمهور ومنهم أهل الحديث^(١) ، إلى جواز الجمع في السفر ، ومنعه أبو حنيفة مطلقا .

وسبب الاختلاف أن الآثار الروية في الجمع كلها حكاية أفعال ، وليست أقوالا ، والأفعال يتطرق إليها الاحتمال أكثر من تطرقه إلى الألفاظ ولهذا حمل أبو حنيفة الجمع في هذه الأحاديث على ما حمله عليه جابر بن زيد وعمرو بن دينار ، حيث فسرا الجمع بأنه تأخير صلاة الظهر إلى آخر وقتها ، ثم يصلي العصر في أول وقتها ، وهكذا المغرب والعشاء ، وقد تأيد ذلك بما روى عن ابن مسعود : (والذي لا إله غيره ، ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط إلا في وقتها ، إلا صلاتين : بين الظهر والعصر بعرفة ، وبين المغرب والعشاء بجمع) ، مع العلم بأن ابن مسعود ممن روى عنه حديث الجمع في السفر ، وهو يدل على أن الجمع عنده هو ما فهمه جابر بن زيد وأبو حنيفة الذي رجح حديث ابن مسعود ، لفقيهه ، أو لأنه أحوط^(٢) .

١١ - وقت العشاء :

وبسنده ، عن أبي موسى ، وأبي سعيد وغيرهما ، أن النبي صلى الله

(٩) انظر : البخارى ١/١٢٧ ، ومسلما بشرح النووي ٥/٢١٢ - ٢١٨ ، والترمذى

٣/٢٦ ، والنسائى ٢/٢٨٤ - ٢٩٢ ، وأبا داود ٢/٦ - ١١ ، وابن ماجه ١/٣٤٠

(٢) انظر : شرح معانى الآثار ١/٥٩ - ٩٩ ، وفتح القدير ١/٤٠٧ ، وبداية

المجتهد ١/١٣٤ - ١٣٥ .

عليه وسلم صلى العشاء مرة حين غاب الشفق ، ثم صلاها مرة أخرى عندئذ
الليل ، ثم قال : ما بين هذين الوقتين وقت العشاء ، ثم روى عن عمر أن
وقت العشاء إلى ثلث الليل ، وهناك أثر آخر عن إبراهيم أن وقتها إلى
ربع الليل . وذكر أن أبا حنيفة قال : وقت العشاء إلى نصف الليل .

اختلف في آخر وقت العشاء على ثلاثة أقوال : ١ - أنها إلى ثلث
الليل ٢ - أو إلى نصف الليل ٣ - أو إلى طلوع الفجر .

وبالرأى الأول قال مالك والشافعي ، ونسبه ابن رشد إلى أبي حنيفة^(١)
ونسب إليه ابن العربي القول الثاني ، ورجحه^(٢) ، واسكن كتب الأحناف
لا تذكر لأبي حنيفة إلا الرأى الثالث^(٣) . وقد روى الطحاوي من
الأحاديث ما يفيد أن الليل كله وقت لصلاة العشاء إلى طلوع الفجر ،
ولكنه على أوقات ثلاثة : فأفضل أوقاتها إلى ثلث الليل ، وإلى النصف
دون الوقت الأول في الفضل ، ثم المرتبة الأخيرة من النصف إلى الفجر
ثم روى عن نافع بن جبير قال : كتب عمر رضى الله عنه ، إلى أبي موسى
الأشعري : (وصل العشاء أي الليل شئت ولا تغفلها) ، ثم ذكر أن ذلك هو
قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، ولم يحك بينهم في ذلك اختلافا^(٤) .

١٢ - اقتداء المنتقل بالإمام في الفجر .

روى أبو بكر بسنده ، أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح ،
(فلما قضى صلاته وانحرف ، إذا هو برجلين في آخر القوم لم يصليا معه

(١) بداية المجتهد ١/٧٥ ، ثم ذكر أن القول لثلاث هو رأى أهل للظاهر ، ثم قال
(وأحسب أن به قال أبو حنيفة) ١/٧٦ .
(٢) ابن العربي لأعلى الترمذى ١/٢٨٧ .
(٣) انظر : فتح القدير ١/١٥٥-١٥٦ .
(٤) انظر : شرح معاني الآثار ١/٩٣-٩٥ .

فقال : علىَّ بهما ، فأتى بهما ترعد فرائضهما ، فقال : ما منعكما أن تصليا معنا ؟ قالا : يا رسول الله ، كنا قد صلينا في رحالنا . قال : فلا تفعلوا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة) ثم رواه من طريق آخر ، ثم قال : وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تعاد الفجر .

١٣ - طلوع الشمس أثناء صلاة الصبح :

وبسنده عن أبي هريرة مرفوعا : من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الصلاة . ومن أدرك من صلاة الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس ، فقد أدرك الصلاة ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا صلى ركعة من الفجر ، ثم طلعت الشمس لم تجزئه) .

١٤ - صلاة المستيقظ في أوقات الكراهة :

وبسنده عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من نسي صلاة أو نام عنها ، فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها ، وعن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم عند ما رجع من الحديبية نام وناموا حتى طلعت الشمس فلما استيقظ قال : دافعوا كما كنتم تفعلون ، ، قال : ففعلنا قال : فقال : كذلك لمن نام أو نسي ، ، وعن أبي هريرة قال : عرسنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة ، فلم نستيقظ حتى آذتنا الشمس ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : دليأخذ كل رجل منكم برأس راحلته) ثم تنحى عن هذا المنزل ، ثم دعا بالماء فتوضأ ، فسجد سجدة ، ثم أقيمت الصلاة فصلى (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزئه أن يصل إذا استيقظ عند طلوع الشمس أو عند غروبها) .

هذه المسائل الثلاث تتعلق بالأوقات التي ورد النهي عن الصلاة فيها ، وقد اتفق العلماء على أن ثلثه من الأوقات منهي عن الصلاة فيها ، وهي :

وقت طلوع الشمس ، ووقت غروبها ، ومن لدن تصلى صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ، واختلفوا في وقتين: في وقت الزوال ، وفي الصلاة بعد العصر فذهب مالك إلى أن الأوقات المنهى عنها أربعة : الطلوع ، والغروب ، والزوال ، وبعد الصبح . وذهب الشافعي إلى أن هذه الأوقات الخمسة كلهما منهى عن الصلاة فيها إلا وقت الزوال يوم الجمعة . واستثنى قوم من ذلك الصلاة بعد العصر .

وقد ذهب أبو حنيفة إلى أنه لا تجوز صلاة باطلاق - أى لا فريضة ولا نافلة - في أوقات ثلثه : عند طلوع الشمس ، وعند غروبها ، وعند استوائها في وقت الظهيرة ، لا يستثنى من ذلك إلا عصر يومه ، فإنه يجوز صلاته عند الغروب إذا نسيه .

أما الوقتان الآخران : وهما بعد أن تصلى الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد أن تصلى العصر حتى تغرب - فقد كره أبو حنيفة أن تصلى فيهما النوافل ، ولا بأس عنده أن يقضى فيهما ما فات من الفرائض (١) وعلى ذلك لا بأس أن يصلى الرجل مع الإمام صلاة كان قد صلاها في منزله ، ما لم تكن هذه الصلاة هي المغرب لأن التطوع لا يكون وترأ ، وما لم تكن هذه الصلاة بما لا يجوز التطوع بعدها ، كصلاة الفجر والعصر . لما روئى من الأحاديث الصحيحة التي تفيد النهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس .

وقد تبين أن سبب الخلاف هو الاختلاف في كيفية الجمع بين هذه الأحاديث المتعارضة ، فعلى حين تفيد بعض الأحاديث النهى عن عموم الصلاة فريضة أو نافلة في أوقات معينة ، تفيد أحاديث أخرى وجوب أداء الصلاة للنائم والناسي ، متى استيقظ أو تذكر ، لا فرق بين وقت وآخر . وقد طبق كل من أبى حنيفة وأهل الحديث مذهبه ؛ فأبو حنيفة طبق مبدأ الاطراد عنده ، وأخذ بالعام على عمومته وجعله ناسخاً لما خالفه ، أما أهل

الحديث فيطبقون مبدأ الاتجاه إلى الآثار ومحاولة الجمع بينهما عن طريق التخصيص ، أو الاستثناء من الأحاديث المعممة للنهي .

ومن كره التطوع بعد الفجر مالك والشافعي ، إلا أن يدخل المسجد وقد صلى ، فلا بأس من أن يعيد الصلاة جماعة ، للحديث في ذلك . أما أبو ثور فهو مع أبي حنيفة - في كراهة الإعادة مع الجماعة بعد الصبح ، وكذلك الأوزاعي .

أما بالنسبة للسألتين الأخيرتين ، فإن الجمهور وعامة المحدثين قد ذهبوا إليها ، خلافاً لأبي حنيفة (١) .

١٥ - تكرار الجماعة :

روى أبو بكر بسنده ، عن أبي سعيد أن رجلاً جاء بعد أن صلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال عليه السلام : « أيكم يتجر على هذا ؟ فقام رجل من القوم فصلى معه ، وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تجمعوا فيه) يعني مرتين . ومذهب أبي حنيفة هذا ، إنما هو في غير الحرمين والمسجد المطروق ، حيث لا يكره فيها تعدد الجماعة ، أما في المساجد الصغيرة فإنه يكره إعادة الجماعة فيها ، لأنها تعين على تقليل الجماعة . ومع أبي حنيفة في ذلك : الثوري ومالك ، والأوزاعي ، والشافعي (٢) .

١٦ - الطمأنينة وتعديل الأركان :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تجزى صلاة لا يقيم

(١) البخارى ١/٧٢-٧٣ ، والترمذى بشرح ابن العربي ١/٢٩٦-٣٠٢ ، والنسائي ١/٢٧٣-٢٨٤ ، وأبا داود ١/١٦٧ ، ١٧٥-١٧٩ ، وابن ماجه ١/٢٢٧-٢٢٩ ، ومعاني الآثار ١/١٢٣-٢١٤ ، ٢٣٢-٢٣٤ ، وبداية المجتهد ١/٧٩-٨٢ .

(٢) انظر : النكت الطريفة ، لـلكوثري ٨٢-٨٣ ، وعمدة القارى ، للعيني ٢/٦٥٩ .

الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود ، ، وأن رجلا صلى صلاة خفيفة .
والنبي صلى الله عليه وسلم يركبه ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم :
« أعد ، فإنك لم تصل ، ففعل ذلك ثلاثاً ، كل ذلك يقول له : « أعد ،
فإنك لم تصل ، ، كما روى عن المسور بن مخرمة أنه رأى رجلاً لا يتم
ركوعه ولا سجوده ، فقال له : أعد ، فأبى ، فلم يدعه حتى أعاد . وذكر
أن أبا حنيفة قال ، تجزئة وقد أساء .)

هذه المسألة من المسائل الهامة التي خالف فيها أبو حنيفة الجمهور ، والتي
وجه إليه بسببها كثير من النقد ، فقد رأى أن الطمأنينة ليست فرضاً تقسد
بفوتها الصلاة ، ولكنها واجبة . وحجته ؛ أن المأمور به في قوله تعالى
« اركعوا واسجدوا » . هو الركوع والسجود ، وليس من قبيل المجمل
حتى يفتقر إلى البيان ، ومعناهما يتحقق بمجرد الانحناء في الركوع ، ووضع
الوجه في السجود ، والطمأنينة دوام على الفعل ، لا نفسه ، فهو غير
المطلوب ، فوجب ألا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد ، وإلا كان نسخاً
للطلق في الآية وهو ممنوع عندهم ، على أن بعض روايات حديث المسئ
صلاته فيها : « وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك ،
فسمها صلاة مع عدم الطمأنينة . وقد روى الطحاوي هذه الرواية ، وبين
أن فرض الركوع والسجود عند أبي حنيفة هو أن يركع حتى يستوي راسكماً ،
وأن يسجد حتى يطمئن ساجداً ، أخذاً بهذا الحديث (١) .

وعلى كل ، فإن بحث أبي حنيفة لهذه المسألة بحث نظري ، لا يتناسب
مع الخضوع المطلوب في الصلاة ، ووجهة نظر المحدثين فيها أرجح .

(١) انظر : معاني الآثار ١/١٣٦ - ١٣٧ ، ونجح القدير ١/٣١١ . وبداية

١٧ - وجوب الوتر :

روى أبو بكر بسنده أن عبادة بن الصامت بلغه أن صحابياً يقول : إن الوتر واجب ، فاستنكر عبادة هذا القول ، ثم قال : (سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول . « خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، من جاء بهن لم يضيع من حقهن جاء وله عهد عند الله أن يدخله الجنة ، ومن أتقص من حقهن جاء وليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه ، وإن شاء أدخله الجنة »)

وقال رجل لابن عمر : أرأيت الوتر ، سنة هو ؟ قال : قال ما سنة ؟ أوتر النبي صلى الله عليه وسلم وأوتر المسلمون . قال : لا ، أسنة هو ؟ قال : صه ، أتعقل ؟ (أوتر النبي صلى الله عليه وسلم وأوتر المسلمون) . وروى مثل ذلك عن علي ، وقال ابن المسيب : (سن النبي صلى الله عليه وسلم الوتر كما سن الفطر والأضحى) ، وعن مجاهد (الوتر سنة) . وسئل الشعبي عن رجل نسي الوتر ، فقال : (لا يضره ، كأنما هي فريضة) ، وكان الحسن لا يرى الوتر فريضة ، وقال عطاء ومحمد بن علي : الأضحى والوتر سنة ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : الوتر فريضة) .

انتقد ابن أبي شيبة أبا حنيفة في أربع مسائل تتعلق بالوتر : في حكمه ، وعدده ، والقراءة فيه ، وصلاته على الراحلة . وهذه المسألة السابقة تتعلق بحكم الوتر .

وقد روى عن أبي حنيفة في الوتر ثلاث روايات : ١ - أنها واجبة ، وهو الظاهر من مذهبه ٢ - أنها سنة وبه أخذ أبو يوسف ومحمد ٣ - أنها فريضة ، وبه أخذ زفر (١) .

وتفيد الروايات الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ، ما يشعر

(١) النظر : العناية شرح الهداية ٣٠٠/١ ، وقد سبق أن بينا أن الفرض عند الأحناف هو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ، وأن الواجب هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة .

بأهمية الوتر والحث عليه ، إلى حد جعل الصحابة يختلفون في وجوبه ، ويستفتون في حكمه ، كما هو واضح فيما رواه ابن أبي شيبة ، وإلى حد أن حذر الأئمة غير أبي حنيفة من تركه ، مع قرطهم بعدم وجوبه ، فقال مالك : (الوتر ليس فرضاً ، لكن من تركه أدب ، وكان جرحة في شهادته) ، وقال الشافعي في الوتر وسنة الفجر : (لا أرخص لمسلم في ترك واحدة منهما وإن لم أوجبهما ، ومن ترك واحدة منهما أسوأ حالاً ممن ترك جميع النوافل) وقال أحمد : (من ترك الوتر عمداً فهو رجل سوء ، ولا ينبغي أن تقبل شهادته)^(١) .

يضاف إلى ذلك أن بعض الأحاديث فيها ما يمكن أن يستنتج منه وجوب الوتر ، كحديث : إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر ، فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر وحديث : د الوتر حق ، فمن لم يوتر فليس مني^(٢) . كل ذلك دفع أبا حنيفة إلى أن يرفع الوتر درجة فوق النفل ودون الفرائض الخمس ، على الأظهر مما روى عنه .

والآثار التي ذكرها ابن أبي شيبة ليس فيها ما يقيم الحجة على أبي حنيفة ويحسم الخلاف : أما حديث عبادة ، فلأنه مبني على الإنكار على من يسوى بين الفريضة والوتر ، ولم يقل بذلك أبو حنيفة في ظاهر الرواية عنه ، وأما الآثار الأخرى ، فكلها يؤيده ، وليس معنى السنة هي السنة المقابلة للفرض ، بل معناها ما ثبت بالسنة ، أعم من أن يكون فرضاً أو واجباً أو مندوباً .

وقد عزا ابن رشد سبب الخلاف هنا إلى تعارض الآثار ، بين ما ثبت منها وجوب الوتر ، وما يقصر الوجوب على خمس^(٣) .

(١) النسكت الطريفة ١٧٣ - ١٧٤

(٢) انظر هذه الأحاديث في شرح معاني الآثار ٢٥٠/٩ ، وأبي داود ٨٤/٢

وانظر الاختلاف في تصحيحها في فتح القدير ٣٠٠ - ٣٠٢

(٣) بداية المجتهد ١/٢٠

وعلى كل حال ، فالقول بوجوب الوتر من المعالم الرئيسية التي تميز مذهب أبي حنيفة ، ولئن انتقد في بعض المسائل لإهماله الأخذ بالحديث فهو ينتقد هنا لمباغتته في الأخذ به . ولعل الأرجح هنا هو القول بأن الوتر سنة مؤكدة ، وهو قول المحدثين (١) .

١٨ - صلاة الوتر على الراحلة :

روى أبو بكر بسنده عن ابن عمر ، أنه صلى على راحلته وأوتر عليها وقال : كان النبي صلى الله عليه يفعله ، كما روى عن علي ، وابن عباس ، ونافع ، وسالم أنهم كانوا يوترون على رواحلهم ، ولا يرون به بأساً ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزيه أن يوتر عليها) ، هذه المسألة تابعة للخلاف في فرضية الوتر أو وجوبه ، وعدمه ، وعلى القول بوجوبه لا تصح صلاته على الراحلة ، وحديث ابن عمر معارض بما روى عنه أنه كان يصلي على راحلته ويوتر على الأرض ، ويزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك ، غير أن من يرى صلاة الوتر على الراحلة لا يرى في هذا التعارض بأساً ؛ إذ يجوز أن يوتر على الأرض والراحلة ، كما يفعل في النوافل ، ولهذا قال الطحاوي بعد روايته للآثار في ذلك : (والوجه عندنا في ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على الراحلة قبل أن يحكم الوتر ، ويغلظ أمره ، ثم أحكم بعد ولم يرخص في تركه) وأيد ذلك بالنظر العقلي من أن الوتر لا تصح صلاته على الأرض قاعدآ لمن يطيق القيام . خلافاً للنوافل فكذلك لا يصليه في سفره على الراحلة وهو يطيق النزول (٢) .

١٩ - الوتر بركعة :

وبسنده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الوتر واحدة »

(١) انظر : أبواب الوتر في البخاري ١/١٦٦ ، والترمذي ٢/٢٤٥-٢٥٦ ، والنسائي ٣/٢٢٨-٢٥١ ، وأبي داود ٢/٨٢-٩١ . وابن ماجه ١/٣٧٠-٣٧٩ .
(٢) انظر : معاني الآثار ١/٢٤٩-٢٥٠ وفتح القدير ١/٣٠٢ .
(٣) ٣٢ - الاتجاهات النقبية)

وعن عطاء أن معاوية أوتر بركة ، فانكر ذلك عليه ، فسئل عنه ابن عباس فقال : أصاب السنة . وعن ابن مسعود وحذيفة أنهما أوترا بركة كما روى ذلك عن أبي بكر ومعاذ ، والشعبي والحسن . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز أن يوتر بركة) .

ذهب أبو حنيفة إلى أن الوتر ثلاث ركعات كالمغرب ، لأحاديث رويت في ذلك ، يذكر ابن أبي شيبة بعضها في المسألة التالية .
وقد ذهب مالك إلى أن الوتر ثلاثة ، إلا أنه قال : يفصل بين الاثنين والواحدة بتسليمة .

وقد ذهب البخاري إلى أن الوتر ركعة ، ومع ذلك يبدو أنه يميل إلى أن في الأمر سعة ، فقد روى عن القاسم : (... ورأينا أناساً منذ أدركنا يوترون بثلاث ، وإن كلا لواسع ، أرجو ألا يكون بشيء منه بأس)^(١) .
أما أصحاب السنن فإنهم يروون الآثار المختلفة في عدد الوتر على أنها كيفيات الصلاة الوتر ، يختار المسلم منها ما يشاء .
وقد بحث الطحاوي هذه المسألة بحثاً مستفيضاً ، جمع فيه الآثار المختلفة ورجح منها رأى أبي حنيفة^(٢) .

والذي فصل إليه أن الآثار في هذه المسألة مختلفة ، واختيار المجتهد لأحدها لمرجحاته عنده لا تستدعي وصفه بمخالفة الآثار .

٢٠ - القراءة في الوتر :

روى أبو بكر بسنده ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الوتر سبع اسم ربك للأعلى ، ، وقل يا أيها الكافرون ، ، وقل هو الله أحد ، (وذكر أن أبا حنيفة كره أن يخص سورة يقرأ بها في الوتر) .

(١) البخاري ١/١١٦

(٢) راجع هامش ١ من الصفحة السابقة .

(٣) معاني الآثار ١/١٦٣ - ١٧٥ .

مذهب أبي حنيفة مبنى على قراءة ما تيسر من القرآن في الصلوات كلها والروايات التي تخصر سورة معينة لا تفيد الالتزام بها ووجوب قراءتها بدليل ما رواه الطحاوى عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في ثلاث ركعات دقل هو الله أحد ، (١) والمعوذتين .

وأما ادعاء أن أبا حنيفة كان يكره تخصيص سورة في الوتر ، فليس على إطلاقه ، بل يكره الاقتصار على سورة ما في الصلاة ، إذا حمل العامة على اعتقاد أن هذه السورة بخصوصها واجب .

١١ - صلاة الليل مثنى مثنى :

وبسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « صلاة الليل مثنى مثنى والوتر واحدة » ، وعن أبي سلمة أنه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في ركعتين من صلاة الليل ، وبعد أن روى الآثار في ذلك عن بعض التابعين ، قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن شئت صليت ركعتين ، وإن شئت أربعاً ، وإن شئت ستاً لا تفصل بينهما) .

استند أبو حنيفة في ذلك إلى ما رواه البخارى عن عائشة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلى أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلى ثلاثاً (٢) ، كما استند إلى أحاديث أخرى تؤيد رأيه (٣) .

وحيث استند إلى حديث صحيح فلا مجال لوصفه بمخالفة الآثار ، بل هو في هذه المسألة يأخذ بكل ما روى فيها من الحديث .

٢٢ - قضاء سنة الفجر بعد صلاة الصبح :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم ، رأى رجلاً يصلى بعد صلاة الصبح ركعتين ، فقال له : « أصلاة الصبح مرتين ، ؟ فقال الرجل : إني لم

(٢) البخارى ١/١٣١

(١) معانى الآثار ١/١٦٨

(٣) انظر معانى الآثار ١/١٩٧-١٩٩ ، وفتح للقدير ١/٣١٨-٣٢١ .

أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما ، فصليتهما الآن ، فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وروى مثل ذلك عن عطاء ، وكان الشعبي يفعلها ، وقال القاسم بن محمد : (إذا لم أصلهما حتى أصلي الفجر صليتهما بعد طلوع الشمس) وعن ابن عمر ، أنه صلى ركعتي الفجر بعدما أضحى . (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه أن يقضيهما) .

رأى الأستاذ الكوثري أن قضاء سنة الفجر بعد الصبح ، قبل طلوع الشمس لم يصح فيه حديث ، بل صح النهي عن الصلاة حتى تشرق الشمس ، وأخذ أبو حنيفة بعموم هذا النهي . أما قضاء سنة الفجر مع صلاة الفجر بعد طلوع الشمس ، فقد رويت فيه أحاديث صحيحة (١) .

ولكني أرى أن ابن أبي شيبة لا يأخذ على أبي حنيفة أنه يمنع من قضاء سنة الفجر بعد صلاة الصبح قبل طلوع الشمس ، فقد سبق مؤاخذته بذلك في الأوقات المنهى عن الصلاة فيها ، ولكنه يأخذ عليه أنه لا يقول بقضائها مطلقاً ، لا قبل طلوع الشمس ولا بعد طلوعها جاء في الهداية : (وإذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس ، لأنه يبقى نفلاً مطلقاً ، وهو مكروه بعد الصبح ، ولا بعد ارتفاعها عند أبي حنيفة وأبي يوسف . وقال محمد : أحب إلي أن يقضيهما إلى وقت الزوال ، لأنه صلى الله عليه وسلم قضاها غداة ليلة التعريس) (٢) .

ووجهة نظر أبي حنيفة أنه عليه السلام قد قضى سنة الفجر مع الفجر عندما طلعت عليه الشمس وفاتته الصلاة ، أما أن تقضى السنة وحدها فلا ، لأنها ثبتت ابتداء على التخيير ، فلا يلزم بالقضاء .

(١) انظر النكت الطريفة ١٧٧-١٧٨ ، وقد روى الترمذي حديث ابن أبي شيبة هذا ، وقال عنه ليس بمختص ، وقال به قوم من أهل مكة (٢/٢١٥-٢١٦) .
(٢) الهداية وفتح القدير ١/٣٤٠-٣٤٧ ، والتعريس هو نزول المسافر ليلاً لينام ، وانظر أخبار ليلة التعريس في شرح معاني الآثار ١/٢٣٣-٢٣٤ .

٢٣ - قضاء الأربع قبل الظهر :

روى أبو بكر حديثاً مرسلًا عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا فاتته أربع قبل الظهر صلاها بعدها . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا يصلها ولا يقضيها) .

قد سها أبو بكر فيما عزاه إلى أبي حنيفة في ذلك ، فإن قضاء الأربع قبل الظهر عند فواتها بعد صلاة الظهر ، موضع اتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه ، إلا أن محمداً يرى تقديمها على السنة التي بعد الظهر ، والشيخان يريان تأخيرها عنها^(١) .

٢٤ - صلاة الطواف بعد صلاة الفجر ، وبعد صلاة العصر :

روى أبو بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يا بني عبد مناف ، لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى ، أى ساعة من ليل أو نهار ، ، وروى أن ابن عمر وابن الزبير طافا وصليا بعد الفجر قبل طلوع الشمس . كما روى بسنده أن ابن عمر ، وابن عباس ، والحسن ، والحسين ، وأبا الطفيل طافوا بعد العصر ، وصلوا ركعتي الطواف ، (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا يصل حتى تغيب أو تطلع) .

استند أبو حنيفة في رأيه هذا إلى ما سبق ذكره من أخبار صحيحة نهت عن الصلاة في أوقات خمسة : الطلوع ، والزوال ، والغروب ، وبعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس ، وبعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس . وصلاة الطواف تدخل في عموم هذا النهي .

وقد فرق الطحاوي بين الأوقات الثلاثة الأولى ، والوقتین الأخيرين :

(١) الهداية ، وفتح القدير ١ / ٣٢٩ - ٣٤٠ ، وقال ابن الهمام في ص ٣٤١ : (وقد وقع الاتفاق على قضاء سنة الظهر الأولى) .

فنع من صلاة الطواف في الأولى ، لأنه لا يصح فيها قضاء الفوائت ولا صلاة الجنائز ، وأباح الطواف في الوقتين الأخيرين ، لأنه يجوز فيهما قضاء الفوائت وصلاة الجنائز لأن الطواف يوجب الصلاة ، حتى يكون وجوبها كوجوب الصلاة على الجنائز ، وهو بذلك يوافق المحدثين ويخالف أئمة الأحناف (١) .

ويلاحظ الاطراد في مذهب أبي حنيفة ، وأخذه بالعمومات ، وعدم ميله إلى تخصيصها ، على حين يجمع المحدثون بين الأخبار ما أمكن ، بتخصيص العموم ، كما سبق في بيان اتجاههم إلى الآثار ، كما يلاحظ أن قول أبي حنيفة هو قول صفيان الثوري ، ومالك بن أنس .

٢٥ - الأذان والإقامة عند قضاء الفائتة :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم فاتته أربع صلوات يوم الخندق ، فأمر بلالا فأذن وأقام الظهر ، ثم أقام فصلي العصر ، ثم أقام فصلي المغرب ثم أقام فصلي العشاء : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا فاتته الصلوات لم يؤذن في شيء منها ولم يقيم) .

قد سها أبو بكر في نسبته مخالفة الحديث إلى أبي حنيفة في هذه المسألة ، لأنه يقول بنص الحديث ، ويتفق أصحابه معه في ذلك ، وقد روى عن الشافعي في أحد قوليه : أنه يقيم للفوائت ولا يؤذن لها (٢) .

٢٦ - كلام الإمام في أثناء خطبته للجمعة :

روى ابن أبي شيبة عن عطاء ، مرسلًا ، أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) انظر : البخاري ١/ ١٨٥ - ١٨٦ ، والترمذي ٤/ ٩٨ - ٩٩ ، والنسائي ١/ ٢٨٤ حيث أباح الصلاة في الأوقات كلها بركة ، وأبا داود ١/ ٢٣٧ ، ومعاني الآثار ١/ ٢٩٥ - ٣٩٧ .

(٢) انظر : الهداية وفتح القدير ١/ ١٧٢ - ١٧٥ .

كان يخطب ، فقال للناس : «اجلسوا ، فسمعه ابن مسعود وهو على الباب ، فجلس ، فقال : يا عبد الله ، ادخل .

وروى أن رجلا جاء والنبي يخطب ، فقام بين يديه في الشمس ، فأمر به فحول إلى الظل . وعن ابن سيرين : كانوا يستأذنون الإمام وهو على المنبر ، وعن جابر قال : (جاء عليك الغطفاني والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب يوم الجمعة ، فقال له : صليت ؟ قال : لا . قال : صل ركعتين تجوز فيهما) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يكلم الإمام أحداً في خطبته) .

٢٧ - تحية المسجد لمن دخل المسجد والإمام يخطب :

وبسنده روى حديث جابر السابق عن سليك ، كما روى آثاراً عن أبي مجلز والحسن أنهما كانا لا يريان بأساً بصلاة القادم ركعتين والإمام يخطب (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصلى) .

رأى أبو حنيفة أن الآثار في هاتين المسألتين معارضة بالحديث الصحيح : « إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب : أنصت ، فقد لغوت » ، إذ هو صريح في منع الكلام أثناء الخطبة ، كما يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة أثناءها ، لأن فيه المنع من الأمر بالمعروف ، وهو أعلى من تحية المسجد ، فمنعه منها أولى . وحديث سليك ، الذي استدل به ابن أبي شيبة قد جاء في بعض طرقه أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع الخطبة حتى فرغ سليك من صلاته . أما الآثار التي استدلت بها عن التابعين في إباحة الكلام والصلاة أثناء الخطبة فإنها معارضة بآثار عن الصحابة والتابعين في المنع منهما (١) .

وقد روى البخارى حديث جابر عن سليك ، مستدلاً به على أن من

جاء والإمام يخطب فعليه أن يصلي ركعتين خفيفتين . وقال الترمذى :
(والعمل على هذا عند بعض أهل العلم ، وبه يقول الشافعى وأحمد وإسحاق .
وقال بعضهم : إذا دخل والإمام يخطب ، فإنه يجلس ولا يصلى ، وهو
قول سفيان وأهل الكوفة ، والقول الأول أصح) (١) .
وبقول أبي حنيفة أيضاً قال مالك ، وذكر ابن العربي أنه رأى الجمهور
وصححه (٢) .

ونسجل هنا ملاحظتين :

أولاهما : أن أبا حنيفة يطبق مبدأه فى الاطراد والعموم ، فهو يأخذ
بحديث صحيح ثم يجعله قاعدة مطردة ، ويؤول ماخالفه ، على حين أن المحدثين
يحاولون الأخذ بكل ما يروى ، فيجمعون بينها باستثناء بعضها من بعض ،
أى بتخصيصها ، وقد سبق لذلك كثير من الأمثلة .

الثانية : أن الحديث الذى استدل به أبو حنيفة ، لا يؤيده فى منع
الخطيب من الكلام أثناء الخطبة ، لأن النهى عن الكلام متوجه إلى
المستمعين ، لئلا يتشاغلوا عن الخطبة ، وليس فيه نهى عن أن يبدى
الخطيب ملاحظة أو يصحح وضعاً . ومحاولة الطحاوى قياس الخطبة على
الصلاة محاولة غير مقنعة (٣) .

٢٨ - القراءة فى الجمعة والعيدى :

روى أبو بكر بسنده عن أبى هريرة ، وغيره أن النبى صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ فى الجمعة بسورتى الجمعة والمنافقين . وعن النعمان بن بشير ، أن النبى

(١) انظر البخارى ١/١٠٩ ، والترمذى ٢/٢٩٨ - ٣٠٠ والنسائى ٣/١٠٣ - ١٠٤

وأما داود ١/٣٩٨ - ٣٩٩ وابن ماجه ١/٣٥٢ - ٣٥٤

(٢) انظر : بداية المجتهد ١/١٢٨ ، وابن العربي على الترمذى ٢/٢٩٩ - ٣٠٢

(٣) انظر ممانى الآثار ١/٢١٤ - ٢١٧

صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في العيدين والجمعة بـ «سبح اسم ربك الأعلى»،
و «هل أملك حديث الغاشية»، وعن زيد سمرة في الجمعة مثل ذلك، وقرأ
عمر في العيدين بـ (ق) و «اقتربت». (وذكر أن أبا حنيفة كره أن
تخص سورة ليوم الجمعة والعيدين).

لا شك أن الأمر بالقراءة مبنى على التيسير: «فاقرءوا ما تيسر منه»،
واختلاف الرواية في قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الجمعة، يدل على أنه
لم يكن يلتزم سورة معينة فيها، ولستنا نظن بأبي حنيفة أنه رغب عن سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الاقتداء به، ولكنه كره أن تخص الجمعة
بسورة معينة، إذا ترتب على ذلك توهم العامة وجوب هذه السورة أو
اشتراطها. وقد سبق ذلك في مسألة القراءة في الوتر (١).

٢٩ - صلاة العيد في اليوم الثاني :

وبسنده عن أنس، أن هلال شوال غمى عليهم، فأصبحوا صياماً،
(جاء ركب من آخر النهار، فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم، أنهم
رأوا الهلال بالأمس، فأمر النبي أن يفطروا، وأن يخرجوا إلى عيدهم
من الغد)، (وذكر أن أبا حنيفة قال: لا يخرجون من الغد).

لم يحك صاحب الهداية خلافاً لأبي حنيفة في هذه المسألة، بل قال:
(فإن غم الهلال، وشهدوا عند الإمام بروية الهلال بعد الزوال - صلى
العيد من الغد، لأن هذا تأخير بعذر، وقد ورد فيه الحديث. فإن حدث
عذر يمنع من الصلاة في اليوم الثاني لم يصلها بعده، لأن الأصل فيها ألا تقضى
كالجمعة، إلا أنا تركناه بالحديث، وقد ورد بالتأخير إلى اليوم الثاني عند
العذر (٢). والحديث الذي أشار إليه صاحب الهداية، هو نفسه ما رواه

(١) انظر معاني الآثار ١/٢٤٠-٢٤١، وما سبق في ص ٤٩٨

(٢) الهداية ١/٤٢٨-٤٢٩.

ابن أبي شيبه ، وقد خرجه وذكر الأقوال فيه ، السكال بن الهمام (١) .
أما الطحاوي فإنه يذكر عن أبي حنيفة روايتين في هذه المسألة : أولاهما
رواية أبو يوسف عنه ، ولم يحك فيها خلافاً ، والثانية رواية غير أبي يوسف
وفيهما يذكر خلاف أبي حنيفة وأنه قال : لا يخرجون من الغد ، واحتج له
بأن الحديث يقول : « وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد » . ليس نصاً في
إرادة صلاة العيد من الغد . بل يجوز أنه أمرهم بذلك ليجتمعوا ، أو ليرى
كثرتهم فيتناهى ذلك إلى عدوهم فتعظم أمورهم عنده ، بدليل أنه كان
يؤمر بحضور من لا يصلى في يوم العيد من الحيض وذوات الخدور (٢) .
ويلاحظ أن مالكا ، والشافعي ، وأبا ثور وأوا رأى أبي حنيفة في
هذه المسألة (٣) .

٣٠ - الجلستان في خطبة الجمعة :

روى ابن أبي شيبه عن جابر بن سمرة ، قال : (كانت للنبي صلى الله
عليه وسلم خطبتان يجلس بينهما ، يقرأ القرآن ويذكر الناس) ، وعن
جعفر عن أبيه قال : (كان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب قائماً ثم يجلس
ثم يقوم فيخطب خطبتين) ، وعن أبي هريرة أنه كان يخطب خطبتين
ويجلس جلستين . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجلس إلا جلسة واحدة)

نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة خطأ ، فالجلستان والخطبتان موضع
اتفاق بين الأئمة . والمراد بالجلستين : الجلسة التي يجلسها الخطيب عند
صعوده المنبر ، وهي سنة بالاتفاق ، والجلسة الفاصلة بين الخطبتين ، وهي
سنة كذلك ، وذهب الشافعي إلى أنها واجبة .

(١) فتح القدير ١/٤٢٥

(٢) معاني الآثار ١/٦ - ٢٤٧٤٢

(٣) بداية المجتهد ١/١٧٧

جاء في الهداية : (ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة ، به جرى التوارث) . (وإذا صعد الإمام المنبر جلس ، وأذن المؤذن بين يدي المنبر بذلك جرى التوارث) (١) .

٣١ - الصلاة في خسوف القمر :

وبسنده عن أبي بردة قال : (انكسفت الشمس أو القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا ينكسفان لموت أحد من الناس ، فإذا كان ذلك فصلوا حتى تنجلي) ، وعن عطاء مرسل مثل ذلك . وعن عائشة : (صلاة الآيات في كسوف الشمس نحواً من صلاتكم يركع ويسجد) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصلى في كسوف القمر) .

يبدو أن ابن أبي شيبة يريد الاعتراض على أبي حنيفة ، لنفيه الجماعة في خسوف القمر . وإلا فإن أبا حنيفة يقول بالصلاة في خسوف القمر ، لما روى : « إذا رأيتم شيئاً من هذه الأهوال فافزعوا إلى الصلاة » . وليس فيما رواه أبو بكر ما يصرح بالجماعة في خسوف القمر . ويرى مالك رأى أبي حنيفة في ذلك (٢) . أما المحدثون فيذهبون إلى أن صلاة خسوف القمر تكون جماعة . قال الترمذي : (ويرون أصحابنا أن تصلى صلاة الكسوف في جماعة ، في كسوف الشمس والقمر) (٣) .

٣١ - صلاة الاستسقاء :

وبسنده عن ابن عباس قال : (خرج النبي صلى الله عليه وسلم متواضعاً متبذلاً متضرعاً مسترسلاً ، فصلى ركعتين كما يصلى في العيد ، ولم يخطب

(١) الهداية ١/٤١٤-٤٢١

(٢) انظر : الهداية ، وفتح القدير ١/٣٢-٤٣٧ ، وبداية المجتهد ١/١٦٦-١٦٩

(٣) الترمذي ٣/٣٧-٣٨ ، وانظر البخاري . ١/١٢١-١٢٤

خطبتكم هذه) ، ثم روى أن زيد بن أرقم صلى ركعتين للاستسقاء ، خلف عبد الله بن يزيد الأنصاري ، وأن عمر بن عبدالعزيز بدأ بالصلاة قبل الخطبة (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تصلي صلاة الاستسقاء في الجماعة ، ولا يخطب فيها) .

ذهب أبو حنيفة إلى أن سنة الاستسقاء هو الاستغفار والابتهاال إلى الله والتضرع إليه ، وليس فيه صلاة ؛ لقوله تعالى : « فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ، يرسل السماء عليكم مدراراً » . ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب يوم الجمعة ، فدخل رجل وقال له : يا رسول الله ، هلكت الأموال وانقطعت السبل ، فادع الله يغيثنا ، فدعا الله حتى نزلت الأمطار أسبوعاً ، فجاءه الرجل في الجمعة القابلة ، وقال له ادع الله أن يمسخها عنا ، فقال : اللهم حوالينا ولا علينا .

وقد خالف الصحابان أبا حنيفة ، وذهبا إلى صلاة الاستسقاء والخطبة فيها ، ورجح ذلك الطحاوي وذهب إليه (١) .

٣٣ - الصلاة على المقبور :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على امرأة بعد ما دفنت وكبر أربعاً . وروى أنه صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي . وعن ابن عباس : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على ميت بعد ما دفن . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصلى على ميت مرتين) .

قال ابن رشد : اختلفوا في الصلاة على القبر لمن فاتته الصلاة على الجنائز . فقال مالك : لا يصلى على القبر ، وقال أبو حنيفة : لا يصلى

(١) انظر شرح معاني الآثار ١/١٩٠ - ١٩٣ ، وفتح القدير ١/٤٣٧ - ٤٤١ ، وبداية المجتهد ١/١٧٠ .

على القبر إلا الولي فقط إذا فاتته الصلاة على الجنازة وكان الذي صلى عليها غير وليها . وقال الشافعي وأحمد وداود وجماعة : يصلى على القبر من فاتته الصلاة على الجنازة . وذكر ابن رشد أن سبب مخالفة مالك لحديث الصلاة على القبر أنه مخالف لما عليه العمل ، أما أبو حنيفة فيبدو أن سبب رده له هو أنه خبر آحاد فيما تعم به البلوى (١) .

وقد حمل صاحب الهداية حديث الصلاة على امرأة بعد ما دفنت على أنه لم يصل عليها من قبل ، وحينئذ فلا مانع من الصلاة على قبرها ، وحمل الكمال ابن الهمام ما روى في الصلاة على الغائب والقبور على الخصوصية (٢) .

٣٤ - الصلاة على الشهيد :

وبسنده عن جابر (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في قبر واحد ، وأمر بدفنتهم بدمائهم ، ولم يصل عليهم ولم يغسلوا) . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : يصلى على الشهيد) .

سبب الاختلاف هنا هو اختلاف الأحاديث ، ما بين مثبت الصلاة على الشهيد ، وناف لها ، وقد وافق البخاري أبا حنيفة في الصلاة على الشهيد وروى الأحاديث في ذلك ، وقال الترمذي : وقد اختلف أهل العلم في الصلاة على الشهيد فقال بعضهم : لا يصلى على الشهيد وهو قول أهل المدينة ، وبه يقول الشافعي وأحمد . وقال بعضهم : يصلى على الشهيد واحتجوا بحديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى على حمزة . وهو قول الثوري وأهل الكوفة ، وبه يقول إسحق (٣) .

(٢٠١) بداية المجتهد ١/١٩٠ ، وفتح القدير ١/٤٥٦ - ٤٥٩ ، والبخاري ١٥١/١ . والترمذي ٤/٢٥٦ - ٢٥٨ . وأبو داود ٣/٢٨٧ .
(٣) انظر الترمذي ٤/٢٥٣ - ٢٥٤ . والبخاري ١/١٥٢ . والنسائي ٤/٦٠ - ٦٢ .
وأبا داود ٣/٢٦٥ - ٢٦٦ . وابن ماجه ١/٤٨٥ - ٤٨٦ .

وقد ذكر الطحاوي أن الأحاديث التي نفت الصلاة على شهاده أحد ،
قد نفت أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد صلى عليهم ولو سكنها لم
تنف أن يكون قد صلى عليهم غيره ، فقد كان عليه السلام جريماً متعباً
في هذه الغزوة (١)

وبذلك تبين أن أبا حنيفة لم يخالف الآثار ، وإنما رجع بين الأحاديث
المختلفة ، ووافق البخاري ، والثوري ، وإسحاق ، وابن ماجه .

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة

(في الصوم)

١ - صوم الولد عن والديه ، أو : هل تجزء العبادة إذا قام بها
الولي نيابة عن الميت ؟

روى ابن أبي شيبة عن ابن عباس ، أن سعد بن عبادة استفتى النبي
النبي صلى الله عليه وسلم في نذر كان على أمه ، وتوفيت قبل أن تقضيه
فقال : د افضه عنها ، وبسنده أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت : (إنه كان على أمي صوم شهرين أفأصوم عنها ؟ قال : «صومي عنها ،
قال : د لو كان على أمك دين فقضيته ، أ كان ذلك يجزئ عنها ؟ قالت :
نعم . قال : فصومي عنها ، وعن ابن عباس (عن سنان بن عبد الله
الجهني أنه حدثه عمته أنها أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : د إن أمي
نذرت أن تحج فأتت قبل أن تحج ، أفأحج عنها ؟ قال النبي صلى الله عليه
وسلم : د أستطيعين أن تمشي عنها ؟ قالت : نعم ؛ قال : « فامشي عن أمك ،
قالت : أو يجزئ ذلك عنها ؟ قال : د نعم ، قال : د أرأيت لو كان عليها دين
فقضيته هل كان يقبل منها ؟ قالت : نعم ؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
فدين الله أحق ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجزئ ذلك) .

(١) انظر : معاني الآثار ١/٢٨١ - ٢٩٢ . والهداية وفتح القدير ١/٧٤ - ٧٥ .

هذه الأحاديث تشير إلى مسألتين : الصوم عن الميت ؛ والحج عنه .
ويدخلان في دائرة العبادات .

وقد قسم العلماء العبادات ثلاثة أقسام : أ - بدنية محضة ؛ كالصلاة
والصيام والطهارة من الحدث ب - مالية محضة ، كالزكاة ج - مركبة
منهما كالحج والكفارات .

وقد أجازوا النيابة في العبادات المالية المحضة ، وأجازها بعضهم في
الحج ، منهم أبو حنيفة ، ومنعوا في البدنية المحضة ، فانتقاد ابن أبي
شيبه هنا مركز على منع أبي حنيفة الصيام عن الميت .

والصيام عن الميت مجال خلاف كبير ، حكى فيه ابن العربي عدة
أقوال بعد أن حكى الاتفاق على أنه لا يصلى أحد عن أحد حياً : فذهب
أبو حنيفة ومالك والثوري والشافعي ، إلى أنه يطعم عنه ، إن كان
الميت قادراً على القضاء في حياته ، نذراً كان الصيام أو فرضاً .

وقال الأوزاعي : يتصدق عنه ، فإن لم يجد صام عنه .
وقال أحمد وإسحاق . يصام عن الميت في النذر ، ويطعم عنه في
الفرض ، ويؤيدهم ما رواه أبو داود في ذلك عن ابن عباس .
وقال الحسن : يقضى ولي الميت ما فاته من صيامه ، وإليه ذهب
البخاري وأهل الظاهر .

وهذه المسألة فيها بحوث طويلة يخرجنا التعرض لها عما قصدناه من
هذا الفصل ، وهو بيان وجهات النظر في حدود خاصة .

أما سبب خلاف أبي حنيفة هنا فهو معارضة أحاديث الصيام عن الميت
للأصول العامة وأقوله تعالى : « ألا تزر وازرة وزر أخرى » ، وقوله :
« وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » ، ومعه في ذلك الشافعي والثوري ومالك

الذى قال : (ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضى الله عنهم بالمدينة أن أحداً منهم أمر أحداً أن يصوم عن أحد ولا يصلى عن أحد) . وقد قال ابن العربي المالكي ، إن الذى أخذ بظاهر هذه الأحاديث هدم الأصل الذى دل عليه القرآن ، ومراعاة القواعد أولى من مراعاة الألفاظ . والواقع أن هذه المسألة مما يبرز الفرق بين الفقهاء ، والمحدثين ، وأهل الظاهر : فالفقهاء لم يأخذوا بظاهر هذه الأحاديث وحملوها على الإطعام لأن الحى يصوم أحياناً بيده ، ويطعم أحياناً بدلاً من الصيام عندما يكون شيخاً كبيراً مثلاً ، فعنى صيام الولي عن الميت هنا أى الصيام الذى تمكن فيه النيابة ، وهو الصدقة . أما أهل الحديث فقد أخذوا بالنيابة فى العبادات التى جاءت فيها أحاديث ، ولم يقيسوا عليها غيرها ولم يتعدوها أما أهل الظاهر فقد عمموا الحديث « أقضوا الله فهو أحق بالوفاء » ، وودين الله أحق أن يقضى » ، حتى قال ابن حزم : (فإن كان نذر صلاة صلاحاً عنه وليه . أو صوماً كذلك ، أو حجاً كذلك ، أو اعتكافاً كذلك أو ذكراً كذلك ، وكل بر كذلك) (١) .

٢ - كفارة الصوم :

روى أبو بكر عن أبي هريرة قال : (جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت . قال : وما أهلكك ، ؟ قال : وقعت على امرأتى فى رمضان . قال : « أعتق رقبة » ، قال : لا أجد . قال :

(١) انظر : البخارى فى كتابي : الحج . والصوم ٢٠٩/١ ، ٢١٩ - ٢٢٠ .
والترمذى وشرح ابن العربي عليه ٢٣٨/٣ - ٢٤٠ ، ١٥٦/٤ - ١٦٠ . والنسائى ١١٦/٥ - ١١٧ ، وأبدا داود ٤١٣/١ . وابن ماجه .
وانظر أيضاً : فتح القدير ٨٣/٢ - ٨٥ ، ٣٠٨ - ٣١٠ ، والمنى ٨٣/٥ - ٨٤ ، والمحل ٢٧/٨ - ٢٨ . وبداية المجتهد ٢٥٨/١ . وللشاطبى بحث قيم فى هذا الموضوع فى الموافقات ١٥٨/٢ - ١٦٨ . المطبعة السلفية .

وصم شهرين . قال : « لا أستطيع قال : « أطمع ستين مسكيناً . قال : لا أجد . قال : « اجلس ، فبينما هو كذلك ، إذ أتى بعرق فيه تمر . قال له النبي صلى الله عليه وسلم ، « اذهب فتصدق به . قال : « والذي بعثك بالحق ما بين لابني المدينة أهل بيت أفقر إليه منا . فضحك حتى بدت أنيابه . ثم قال : « انطلق فأطعمه عيالك ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز أن يطعمه عياله) .

قول أبي حنيفة هنا هو قول الجمهور ، حيث قالوا : إن الإعسار لا يسقط الكفارة ، وإنما تكون ديناً في النعمة إلى حين اليسار . والنبي صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق ، قد أثبت الكفارة على الرجل رغم إعساره ثم أذن له في أكلها ولم يخبره بسقوط ما وجب عليه . وذهب بعضهم إلى تفسير الحديث السابق بأنه خصوصية لهذا الرجل ، ونقلوا عن الزهري أنه قال : (وإنما كان هذا رخصة له خاصة ، ولو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير)^(١) .

وبعد أن روى الترمذي الحديث السابق ، نقل عن الشافعي أنه قال (وقول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي أفطر فتصدق عليه ، خذه فأطعمه أهلك .) . يحتمل هذا معاني : يحتمل أن تكون الكفارة على من قدر عليها ، وهذا رجل لم يقدر على الكفارة ، فلما أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ، وماسكاً ، فقال الرجل ، ما أجد أفقر إليه منا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، خذه فأطعمه أهلك ، لأن الكفارة إنما تكون بعد الفضل عن قوته . واختار الشافعي لمن كان على مثل هذا الحال أن يأكله وتكون الكفارة عليه ديناً ؛ فتي ما ملك يوماً ما - كفر)^(٢) .

(١) فتح القدير ٢/٧٢

(٢) الترمذي بشرح ابن العربي ٣/٢٥٢ ، وانظر بداية المجتهد ١/٢١٤ .

(٣) - ٣٨ - اتجاهات فقهية

ما انتقده ابن أبي شيبة على أبي حنيفة (في الزكاة)

١ - الصدقة على الفقير الصحيح :

روى أبو بكر بسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تحل الصدقة لغني ، ولا لذي مرّة سوى » ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة رخص في الصدقة عليه . وقال : جائزة) .

هذه المسألة في الصدقة على الغني ، والفقير الصحيح . وقد ذكر الترمذى في ذلك ما يؤيد أبا حنيفة ، فقد روى عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من سأل الناس وله ما يغنيه ، جاء يوم القيامة ومسألته في وجهه خموش أو خدوش أو كدوح » . قيل : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : « خمسون درهما أو قيمتها من الذهب » .

قال الترمذى : (والعمل على هذا عند بعض أصحابنا ، وبه يقول الثوري وعبد الله بن المبارك وأحمد وإسحاق ، قالوا : إذا كان عند الرجل خمسون درهما لم تحل له الصدقة . قال : ولم يذهب بعض أهل العلم إلى هذا الحديث ووسعوا في هذا وقالوا : إذا كان عنده خمسون درهما أو أكثر وهو محتاج ، فله أن يأخذ من الزكاة . وهو قول الشافعي وغيره من أهل الفقه والعلم) .

ثم ذكر الترمذى حديث ابن أبي شيبة السابق ، وبعد أن تسكلم في إسناده ، قال : (وإذا كان الرجل قويا محتاجا ولم يكن عنده شيء ، فتصدق عليه ، أجزأ عن المتصدق عند أهل العلم ، ووجه هذا الحديث عند أهل العلم على المسألة) (١) .

خلاف أبي حنيفة هنا سببه الخلاف في فهم الحديث ، وقد فهم أهل العلم مثل ما فهم أبو حنيفة ، كما نقلنا عن الترمذى ، وللطجاوى في ذلك بحث متع (١) .

٢ - حكم الأوقاص في الزكاة :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً وأمره أن يأخذ من كل ثلاثين - تيمناً أو تبعية ، ومن كل أربعين مسنة . فسأله عن فضل ما بينهما فأبى أن يأخذ حتى سأل النبي صلى الله عليه وسلم . فقال : « لا تأخذ شيئاً ، وعن الشعبي قال : ليس بينهما شيء ، وكذلك عن الحكم ، وعن طاووس أن معاذاً قال : ليس في الأوقاص شيء (و ذكر أن أبا حنيفة قال : فيها بحساب ما زاد) .

الأوقاص : جمع وقص ، وما هو ما بين العديدين اللذين يجب فيهما الزكاة . وقيل : إن معنى الأوقاص صغار الإبل . وعن أبي حنيفة فيما بين الستين - أعنى ما بين الثلاثين إلى الأربعين ، وما بين الأربعين إلى الستين - ثلاث روايات : الأولى ما ذكره ابن أبي شيبه والثانية أنه لا يجب في الزيادة شيء حتى تبلغ خمسين ، فيكون فيها مسنة وربيع ، الثالثة : لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين ، وهو قول الصحابين (٢) .

والحديث الذي استدل به أبو بكر هنا حديث متكلم فيه . وفي بعض الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قد توفي قبل أن يعود معاذ من اليمن .

قال ابن رشد : (وسبب اختلاف فقهاء الأمصار في الوقص في البقر

(١) انظر : شرح معاني الآثار ١/٢٠٢ - ٢٠٨

(٢) الهداية وفتح القدير ١/٤٩٩ - ٥٠٠

أنه جاء في حديث معاذ هذا - وكان قد ذكر أنه غير متفق علي صحته -
أنه توقف في الأوقاص وقال ؟ حتى أسأل عنها النبي صلى الله عليه وسلم
فلما قدم عليه وجده قد توفي . فلما لم يرد في ذلك نص ، طلب حكمه من
طريق القياس ، فمن قاسها على الإبل والغنم لم ير في الأوقاص شيئاً . ومن
قال إن الأصل أن في الأوقاص الزكاة إلا ما استثناه الدليل من ذلك
- وجب ألا يكون عنده في البقر وقص ، إذ لا دليل هنالك من إجماع
ولا غيره (١) .

٣ - زكاة الخيل والرقيق :

وبسنده عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « قد جاوزت
لكم عن صدقة الخيل والرقيق ، ، وعن أبي هريرة مرفوعاً : « ليس على
المسلم في عبده ، ولا فرسه صدقة ، ، وأمر عمر بن الخطاب بالصدقة ، فقال
الناس : (يا أمير المؤمنين ، خيل لنا ورقيق ، أفرض علينا عشرة عشرة .
قال : أما أنا فليست أفرض ذلك عليكم ، وعن ابن عباس : (ليس على فارس
الغازي في سبيل الله صدقة) . كما روى عن ابن المسيب ، وعمر بن العزيز
ومكحول أن لا صدقة فيها . (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن كان فيها
ذكور وإناث يطلب نسلها ففيها صدقة) .

حمل أبو حنيفة حديث أبي هريرة السابق على عبد الخدمه ، وفرس
الركوب ، لأن هذه الإضافة إضافة خاصة ، بدليل أنهم قد اتفقوا على أن
في عبيد التجارة وخيل التجارة صدقة . قال الترمذي بعد أن روى حديث
أبي هريرة : (والعمل عليه عند أهل العلم ، أنه ليس في الخيل السائمة صدقة
ولا في الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة ، إلا أن يكونوا للتجارة فإذا كانوا

للتجارة في أيمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول (١)

وفي بعض الروايات أن عمر بن الخطاب أخذ الزكاة من الخيل ، وبما
يؤيد ما ذهب إليه أبو حنيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ذكر الخيل
فقال : (هي لثلاثة : لرجل أجر ، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ؛ فأما
الذي هي له ستر ، فالرجل يتخذها تكريماً وتحملاً ، ولا يذسى حق الله في
رقابها ولا في ظهورها .) ففي هذا دليل على أن الله فيها حقاً . وهو كحقه
في سائر الأموال التي يجب فيها الزكاة .

وقد حقق الطحاوي هذه المسألة ، ورجح قول الصاحبين ، وهو قول
أهل الحديث (٢) .

فسبب الخلاف هنا هو الاجتهاد في فهم الحديث .

٤ - حكم الخرص في التمر :

روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده (عن سعيد بن المسيب ، أن النبي
صلى الله عليه وسلم أمر عتاب بن أسيد أن يخرص العنب كما يخرص النخل
فتؤدى زكاته زبيياً ، كما تؤدى زكاة النخل تمراً . فذلك سنة النبي صلى
الله عليه وسلم في النخل والعنب) .

وعن الشعبي (أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن رواحة
إلى أهل اليمن يخرص عليهم النخل) وعن سهل بن أبي حشمة أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال : « إذا خرصتم فخذوا ودعوا ، » وعن جابر قال :
(خرصها ابن رواحة - يعني خيبر - أربعين ألف وسق ، وزعم أن
اليهود لما خيروهم ابن رواحة ، أخذوا التمر وعليهم عشرون ألف وسق) ،

(١) بداية الجهاد ١/ ٢٣٩ - ٢٤٠

(٢) معاني الآثار ١/ ٣٠٩ - ٣١٢ وانظر فتح التدير ٤ / ٥٠٠ - ٥٠٤ .

وعن عمر أنه كان يبعث أبا حنيفة خالصاً للنخل . (وذكر أن أبا حنيفة لا يرى الخرص) .

قال ابن العربي في شرحه على الترمذى : ليس في الخرص حديث صحيح إلا واحد لم يروه ابن أبي شيبة هنا ورواه البخارى ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بوادى القرى — فى طريقه إلى تبوك ، فإذا امرأة فى حديقة لها ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه : « احرصوا ، وحرص هو عشرة أوسق ثم قال لها : أحصى ما يخرج منها ، وعند ما عاد سأل المرأة : كم جاءت حديثك ؟ قالت : عشرة أوسق^(١) .

وهذا الحديث الصحيح ليس فيه نص على تحكيم الخرص هنا ، وإلزام صاحب المال بما يؤدي إليه ، بل أمره عليه السلام بالإحصاء ، يدل على أن الخرص ليس محتماً ، وإنما هو مجرد التوثق والاطمئنان ، أو هى مسابقة لقوة الفراسة ، تشبه مسابقته عليه السلام لأصحابه فى ركوب الإبل .

فسبب الخلاف هنا هو الاختلاف فى تصحيح الأحاديث المروية التى ذكرها ابن أبي شيبة ، وقد ذهب الثورى إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة ، مع علمه بالآثار والسنن^(٢) .

٥ - ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة :

روى بسنده عن أبي سعيد الخدرى ، وأبي هريرة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : فى قليل ما يخرج وكثيره صدقة) .

(١) البخارى ١٧٠/١ ، وانظر شرح ابن العربي على الترمذى ١٤٢/٣ .

(٢) ابن العربي على الترمذى ١٤٢/٣ وانظر : معانى الآثار ٢١٦/٦ - ٢١٨ ،

وبداية المجتهد ٢٤٤/١ ، وأعلام الموقعين ٤٢٣/٢ - ٤٢٤ .

خالف أبو حنيفة الجمهور في هذه المسألة ، وسبب الخلاف وجود حديثين متعارضين ، أحدهما خاص ، يوجب الزكاة في ثمار الأرض إذا بلغت النصاب وهو خمسة أوسق ، والوسق ، ستون صاعا ، وهو الحديث المذكور هنا . وثانيهما عام يوجب العشر أو نصف العشر في كثير ما أخرجت الأرض وقليله . وكلا الحديثين صحيح .

وقد رأى أبو حنيفة أن في الحديثين تعارضاً بين العام والخاص ، ودلالة العام عنده قطعية كالخاص ، وإذا تعارضاً قدم الأحوط وهو الوجوب ، وأيد ما ذهب إليه بالعموم في قوله تعالى : **د يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض** ، وقوله تعالى : **د وآتوا حقه يوم حصاده** .

أما الجمهور فلم ير تعارضاً بين الحديثين ، بل أحدهما يخص الآخر ، أو يفسره . وقد روى البخاري حديث **د فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر** ، وما سقى بالنضح نصف العشر ، ثم روى عقبه حديث **د ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة** ، ثم قال : **د هذا تفسير الأول** ، إذ قال **ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة** ، لكونه لا يبين . ويؤخذ أبدأ في العلم بما زاد أهل الثبوت أو بينوا ، (١) .

فاختلاف وجهتي النظر في مختلف الحديث هو سبب الخلاف هنا .

٦ - حكم التصدق على آل محمد صلى الله عليه وسلم :

روى ابن أبي شيبة آثاراً كثيرة تفيد أن الصدقة محرمة على آل الرسول

(١) البخاري ١/١٧٠ ، وانظر الترمذي ٣/١٢٠ - ١٢٢ ، ١٣٤ - ١٣٥ وأبا داود ٢/١٢٧ ، ١٤٥ ، والنسائي ٥/٤٠ - ٤٢ ومعاني الآثار ١/٣١٤ - ٣١٦ وبدایة المجتهد ١/٢٤٢ - ٢٤٣ وفتح البدير ٢/٢ - ٣ وأعلام الموقعين ٢/٤٠٩

صلى الله عليه وسلم ومواليهم ، ثم قال ؛ (وذكر أن أبا حنيفة قال : الصدقة
تحل لموالى بنى هاشم وغيرهم) .

ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ، أن الصدقة لا تحل لبنى هاشم وفي رواية
عنه أنه يجوز في هذا الزمان ، وإن كان ممتنعاً في زمن النبي ، وفي رواية
ثالثة أنه يجوز أن يدفع إلى بعض بنى هاشم بعض زكاتهم^(١) .

وقد بحث الطحاوى هذا الموضوع ، وبعد أن أكد أن الصدقة لا تحل
لبنى هاشم ، ذكر أن ذلك هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، ثم قال :
(وقد اختلف عن أبي حنيفة في ذلك ، فروى عنه أنه قال : لا بأس
بالصدقات كلها على بنى هاشم . وذهب في ذلك عندنا إلى أن الصدقات إنما
كانت حرمت عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوى القربى
فلما انقطع ذلك عنهم ورجع إلى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم
حل لهم بذلك ما قد كان محرماً عليهم ، من أجل ما قد كان أحل
لهم)^(٢) .

فعلى ظاهر الرواية لم يخالف أبو حنيفة الحديث ، وعلى غيرها فقد
استنبط علة للحديث ، يتحقق الحكم بوجودها هنا ، ويلتفى بانتفائها .
وقد قال أبو بكر الأبهري من المالكية : إن صدقة الفرض والتطوع
تحل لهم^(٣) .

(١) فتح البدير ٢/٢٤

(٢) شرح معانى الآثار ١/٢٩٧ - ٣٠٢

(٣) انظر ابن العربي على الترمذى ٣/١٦١

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة

(في الحج)

١ - إشعار الهدى :

روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده (عن ابن عباس ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أشعر في الأيمن ، وسلت الدم بيده) ، وعن المسور بن مخرمة ، ومروان (أن النبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية ، خرج في بضع عشرة مائة من أصحابه ، فلما كان بذي الحليفة قلد الهدى ، وأشعر ، وأحرم) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : الإشعار 'مثلة' .)

عرض ابن العربي المالكي رأى أبي حنيفة في هذه المسألة ، فقال إن أبا حنيفة قد ذهب إلى أن الإشعار مثلثة ، وروى ذلك عن إبراهيم النخعي لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أشعر البدن لثلاثا لها يد المشركين وقد كانوا يعظمونها ويحبتونها ، فلما استقر الإسلام سقط ذلك . وقد روى عن ابن عباس التخيير فيه ، وعن عائشة الرخصة في تركه ، فرجح أبو حنيفة الترك ، لأنه جهة المثلثة . وهي حرام ، وترك الندب أولى من اقتحام التحريم (١) .

وقد ذكر الترمذي بعد أن روى حديث الإشعار ، أن وكيعا قال بعد روايته لهذا الحديث : (لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا ، فإن الإشعار سنة ، وقولهم بدعة) ، وقال وكيع لرجل عنده من ينظر في الرأي ، (أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول أبو حنيفة ، هو مثلثة ؟ قال الرجل : فإنه قد روى عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثلثة)

(١) انظر ابن العربي على الترمذي ١٣٧/٤ . والإشعار هو الإدماء . بأن يطعن في أسفل السنام من الجانب الأيمن أو الأيسر .

فغضب وكيع وقال : (أقول لك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
وتقول قال إبراهيم ؟ ما أحقك أن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن
قولك هذا) (١) .

والواقع أن أبا حنيفة ليس له حجة مقنعة في هذا الموضوع ، ولا يغنى
اعتذار الكوثري عنه بأن الناس كان يبالغون في الإشعار زمنه ، إذ لو
كان ذلك كذلك ، لكان عليه أن يدلهم على كيفية الإشعار المسنون ،
لأن رفضه جملة ، ويقبسه على المثلة المحرمة (١) .

٢ - وجوب الدم على المحرم ، إذا لبس السراويل بعذر :

وبسنده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا لم يجد
المحرم إزاراً فليلبس سروالاً ، وإذا لم يجد نعلين ، فليلبس خفين ، وهن
جابر مثل ذلك ، وعن ابن عمر قال : (قال رجل يا رسول الله ما يلبس
المحرم ؟ أو ما يترك المحرم ؟ قال لا يلبس القميص ، ولا السراويل ،
ولا العمامة ، ولا الخفين إلا ألا يجد نعلين فليلبسهما وليقطعهما أسفل من
السكبين) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يفعل ذلك فإن فعل فعليه دم)

بين الطحاوي رأى أبي حنيفة في هذه المسألة أحسن بيان موضحاً أن
حديث ابن عباس الذي رواه ابن أبي شبة هنا مطلق قد قيده ما بعده من
حديث ابن عمر ، حيث أمر بقطع النعلين أسفل السكبين ، حتى يكون
هناك فرق بين المحل والمحرّم ، وأبو حنيفة يقول بذلك ، وعلى فرض أنه
لم يقطعهما ، فإن أبا حنيفة لم يخالف حديث ابن عباس بل قال به عند
الضرورة ، إلا أنه قد أوجب عليه كفارة ، والحديث ساكت عن وجوب

(١) الترمذى ١٤٠/٤ - ١٤١

(٢) انظر الزكك الطريفة للكوثري ص ٢٥-٢٧ ، وأعلام الموقعين ١٣/٢

وفتح القدير ٢١٣/٢ - ١٤

الكفارة أو عدم وجوبها يلتمس ذلك من دليل آخر ، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم من آذته الهوام في رأسه أن يخلق ، وعليه فدية .

قال الطحاوى بعد أن روى الآثار التي يتمسك بها مخالفو أبي حنيفة :
(فذهب إلى هذه الآثار قوم فقالوا من لم يجد إزاراً وهو محرم ، لبس سراويلاً ولا شيء عليه ، ومن لم يجد نعلين لبس خفين ولا شيء عليه .

(وخالفهم في ذلك آخرون ، فقالوا : أما ما ذكرتموه من لبس المحرم الخنف والسراويل على حال الضرورة ، فنحن نقول بذلك ونبيح له لبسه للضرورة التي هي به ، ولكننا نوجب عليه مع ذلك الكفارة .
وليس فيما رويتموه نفي لوجوب الكفارة ، ولا فيه ولا في قولنا خلاف لشيء من ذلك ؛ لأننا نقل . لا يلبس الخفين إذا لم يجد نعلين ولا السراويل إذا لم يجد إزاراً ، ولو قلنا ذلك كنا مخالفين لهذا الحديث ، ولكننا قد أبجنا له اللباس كما أباح النبي صلى الله عليه وسلم : ثم أوجبنا عليه مع ذلك الكفارة بالدلائل القائمة الموجبة لذلك .

وقد يحتمل أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « من لم يجد نعلين فليلبس خفين ، على أن يقطعهما من تحت الكعبين فيلبسهما كما يلبس النعلين ، وقوله : « من لم يجد إزاراً فليلبس سراويلاً ، على أن يشق السراويل فيلبسه كما يلبس الإزار ، فإن كان هذا الحديث أريد به هذا المعنى فاستنا نخالف شيئاً من ذلك ، ونحن نقول بذلك ونثبتته - وإنما وقع الخلاف بيننا وبينكم في التأويل ، لا في نفس الحديث لأننا قد صرفنا الحديث إلى وجه يحتمله) .

ثم يقول الطحاوى وكأنه يوجه كلامه إلى ابن أبي شيبة : (فاعرفوا موضع خلاف التأويل من موضع خلاف الحديث فإنهم مختلفان ولا توجبوا

على من خالف تأويلكم خلافاً لذلك الحديث (١).

وقد ذكر الترمذى أن القول بقطع الخنف من الكعب لمن لا يجد نعلاً هو قول الثورى والشافعى ومالك. وإن لبس الخنف مقطوعاً ثم وجد نعلاً ذكر ابن العربى أن مالكا وغيره يقول عليه الفدية، وأن أبا حنيفة قال: لا فدية عليه (٢).

٣ - الأكل من الهدى :

وبسنده من طرق عدة، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الأكل من الهدى إذا عطب قبل وصوله المحل، بل تنجر، ويخلى بينها وبين الناس (وذكر أن أبا حنيفة قال: يأكل منها أهل الرفقة).

لم يخالف أبو حنيفة الحديث في هذه المسألة، لأن ما ذكره ابن أبى شيبة فيها إنما هو فى هدى التطوع، وقد ذكر ابن رشد أنهم أجمعوا أن هدى التطوع إذا هلك قبل أن يبلغ محله خلى بينه وبين الناس، ولم يأكل منه، وزاد داود: ولا أحد من أهل رفقته، لزيادة جاءت فى بعض الأحاديث فإن أكل منه شيئاً كان عليه هدى مكانه عند مالك، وكان عليه قيمة ما أكل عند أبى حنيفة والشافعى والثورى وأحمد، أما الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فإن لصاحبه أن يأكل منه، لأن عليه بدله (٣).

ويقول الترمذى: (والعمل على هذا عند أهل العلم: قالوا فى هدى التطوع إذا عطب لا يأكل هو ولا أحد من أهل رفقته ويخلى بينه وبين الناس يأكلونه، وقد أجزأ عنه، وهو قول الشافعى وأحمد وإسحاق،

(١) شرح معانى الآثار ١/٣٦٨

(٢) الترمذى وشرح ابن العربى عليه ٤/٥٣ - ٥٦، ولم يرو البخارى إلا حديث

ابن عمر الذى فيه قطع العينين. انظر ١/٧٦ وبتدأية المجتهد ١/٢٦٣ - ٢٦٤.

(٣) بتدأية المجتهد ٣٦.

وقالوا: إن أكل منه شيئاً غرم بقدر ما أكل منه . وقال بعض أهل العلم
إذا أكل من هدى التطوع شيئاً فقد ضمن الذي أكل (١).

٤ - ركوب الهدى :

وبسنده عن جابر ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اركبوا
الهدى بالمعروف حتى تجدوا ظهراً ، وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه
وسلم رأى رجلاً يسوق بدنه ، فقال : اركبها ، قال : إنها بدنة . قال :
اركبها وإن كانت بدنة ، وعن أنس مثل ذلك مرفوعاً وأفتى به ابن عباس
وأنس . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تركب إلا أن يصيب صاحبها جهد)

في بعض روايات هذا الحديث ما يفيد أن الرجل المأمور بركوب الهدى
كان مجهداً ، وفي لفظ أبي داود اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى
تجد ظهراً ، وقد ذكر ابن رشد أن جمهور فقهاء الأماصار كره ركوبها من
غير ضرورة ، وأن أهل الظاهر قد ذهبوا إلى جواز ركوبها من غير ضرورة
بل أوجب بعضهم ركوبها (٢)

فسبب الخلاف هنا هو اختلاف الحديث ، ومع أبي حنيفة في ذلك
جمهور العلماء ، وإن كان الترمذى قد فرق بين الحاجة والضرورة فذكر أن
أحمد وإسحاق والشافعي أجازوا له ركوب الهدى إذا احتاج إلى ذلك ،
وأن بعض العلماء قال لا يركب ما لم يضطر إليها (٣).

٥ - المرأة تهل بعمره ثم تحيض :

وروى أبو بكر بسنده (عن هشام بن عروة ، عن عائشة قالت :

(١) الترمذى ١٤٤/٤ - ١٤٥ وأبو داود ٢/٢٠٢ ، بشرح ابن العربي ١٤١/٤ - ١٤٢
والهداية ٧/٣٢٥ - ٣٣٦

(٢) بداية المجتهد ٣٠٥ - ٣٠٦ ، وانظر للبخارى ١/٢٩٢ ، وأبا داود ٢/٢٠١

(٣) الترمذى ١٤٥/٤

أخرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ، موافين لهُلال ذى الحجة فقال النبي صلى الله عليه وسلم : د من أراد منكم أن يَهْلَ بعمره فليله ، فإنى لولا أنى أهديت لأهالك بعمره ، قالت : فكان من القوم من أهل بعمره ومنهم من أهل بحج . قالت : فكانت أنا من أهل بعمره . قالت : فخرجنا حتى قدمنا مكة ، فأدركنى يوم عرفة وأنا حائض لم أحل من عمرتى ، فشكوت ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : د دعى عمرتك وانقضى رأسك وامتشطى ، وأهل بالحج . قالت : ففعلت فلما كان ليلة الحصبه ، وقد قضى الله حجنا ، أرسل معى عبد الرحمن بن أبى بكر ، فأردفتى ، وخرج بى إلى التنعيم ، فأهالك بعمره . فقضى الله حجتنا وعمرتنا ، لم يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم) ثم روى إفتاء عطاء ومجاهد بذلك ثم قال : (وذكروا أن أباحنيفة قال : تكون رافضة للعمره وعليها دم وعمره مكانها) .

اعتراض ابن أبى شيبه هنا مبنى على أن العبارة التى جاءت فى آخر الحديث السابق وهى د وام يكن فى ذلك هدى ولا صدقة ولا صوم ، من كلام عائشه ، والحقيقة أنه ليس من كلامها بل من كلام هشام بن عروة أدرجه فى حديثها ، وقد نص البخارى على أن هذه العبارة من كلام هشام ، فيما رواه فى كتاب الحيض (١) .

وقد قال أبو حنيفة بما يوافق هذا الحديث تماماً ، كما قال بوجوب الهدى لرفضها العمره ، وقد روى محمد بن الحسن فى الحجج عن أبى قلابه (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشه رضى الله عنها فى عمرتها بقرة) يعنى تلك العمره التى رفضتها . وقد ناقش محمد أهل المدينة فيما ذهبوا إليه من أن الحائض حينئذ تعتبر مثل من قرن بالحج والعمره ، فتطوف بالبيت طوافاً واحداً ، وهو طواف الزيارة لحجتها وعمرتها ، وكان عليها

هدى . فأما العمرة من التمتع فجعلوها على الاستحباب والتخيير وأثبت أن عائشة لم تكن قارئة (١)

٦ - حكم من أخر المناسك بعضها عن بعض :

وبسنده عن عبدالله بن عمرو قال : (أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل ، فقال : حلقت قبل أن أذبح ؟ قال : اذبح ولا حرج ، قال : ذبحت قبل أن أرمي ؟ قال : ارم ولا حرج ، ثم روى مثل ذلك عن ابن عباس ، وعلى ، وجابر ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : عليه دم) .

ذكر الطحاوي أن رفع الحرج هنا يحتمل أن يكون ذلك إباحة لعدم الترتيب بين المناسك وتوسعة منه في ذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك لرفع الإثم أي لا حرج عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم به لا على التعمد ، ويؤيد هذا الاحتمال الثاني ما جاء في روايات صحيحة من التصريح بأن ذلك كان عن نسيان أو جهل (٢) . وقد نقل محمد عن أبي حنيفة في الذي يجهل فيحلق قبل أن يرمى أنه لا شيء عليه (٣) .

فالاختلاف هنا هو اختلاف في فهم الحديث وتأويله ، وليس مخالفة له .

٧ - تخمير رأس من مات محرماً :

وبسنده عن ابن عباس أن رجلاً كان مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو محرماً ، فوقصته ناقته فمات . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : د اغسلوه بماء وسدر ، وكفنوه في ثوبيه ، ولا تخمروا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة مليئاً ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : يغطي رأسه) .

حمل أبو حنيفة ومالك هذا الحديث على الخصوص . قال ابن العربي :

(١) الحجج لوجه ٧٧ - ٧٨ .

(٢) معاني الآثار ١/٤٢٣ - ٤٢٦ ، وانظر فتح القدير ١/٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٣) الحجج لوجه : ٩٦ .

لو علمنا أن إخراج كل ميت باق ، وأنه يبعث يلبى ، لقلنا بذهب الشافعى فى بقاء حكم الإحرام على كل ميت محرم . والنبي صلى الله عليه وسلم إنما علل إبقاء حكم الإحرام عليه ، بما علم أنه يبعث وهو يلبى ، وهو أمر مغيب ، فلم يصح لنا أن نربط به حكما ظاهرا (١) .

٨ - حرم المدينة :

وبسنده عن عدد من الصحابة ، أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم ما بين لابتي المدينة لا يقتل صيدها ، ولا يقطع عضائها ، كما حرمت مكة . (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه شيء) .

اختلف العلماء فى هذه الأحاديث ، هل المراد تحريم قطع شجرها وأخذ صيدها ، أم المراد إبقاء زينتها ؟ .

وقد ذهب إلى الأول مالك والشافعى وأحمد وإسحاق . وإلى الثانى ذهب أبو حنيفة والثورى وابن المبارك . ومن قال بتحريمها لا يرى الجزاء على من قطع شجرها أو أخذ صيدها . وقد استدلل الفريق الثانى بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقطع الأشجار عند بناء مسجده وأنه قال لأحد الصبية : يا أبا عمير ، مافعل النخيل ، وأنه قال لسلمة بن الأكوع : أما إنك لو كنت تصيد بالعقيق ، لشيعتك إذا ذهبت ، وتلقيتك إذا جئت ، فإنى أحب العقيق (٢) .

فالاختلاف هنا هو اختلاف فى تأويل الحديث .

(١) ابن العربى على الترمذى ٤/١٧٥ ، وبداية المجتهد ٢/١٨٥ .

(٢) انظر : التكت الطريفة للكوثرى ١٠٧-١٠٩ ، وإعلام الموقعين ٢/٤٠٨ ،

ومعاني الآثار ٢/٣١٠-٣١٤ .

المسائل المنتقدة على أبي حنيفة

(في النكاح ، والطلاق)

روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن عائشة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أيما امرأة لم ينكحها الولي والولاية فنكاحها باطل — قالها ثلاثاً — فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له . وعن أبي بردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « لا نكاح إلا بولي » . وذكر أن أبا حنيفة كان يقول : جاز إذا كان كفوياً)

ضعف الطحاوي هذين الحديثين : أما أولهما ، فلأنه مروى عن ابن شهاب الزهري وقد سئل عنه فلم يعرفه ، وحتى لو صح فإن عائشة رضي الله عنها لم تعمل به ، بل عملت بخلافه ، حيث زوجت بنت أخيها للمنذر بن الزبير ، وعمل الراوي بخلاف ما رواه يضعف الحديث ، أو يدل على النسخ . أما الحديث الثاني فقد أثبت الطحاوي أنه منقطع ، وعلى فرض صحته فإن (الولي) يحتمل أنه أقرب العصابة إلى المرأة ، ويحتمل أن تكون من توليه المرأة من الرجال ليعقد لها العقد قريباً كان أو بعيداً ، على مذهب بعض العلماء ، ويحتمل أن يكون (الولي) من إليه ولاية البضع : من والد الصغيرة ، أو مولى الأمة أو بالغة حرة لنفسها ، والله تعالى يقول : « فليمل وليه بالعدل ، فسرره قوم بأنه من له الحق . فإذا كان من له الحق يسمى ولياً ، كان من له البضع يسمى ولياً له أيضاً .

ثم يحتاج الطحاوي لما ذهب إليه أبو حنيفة بقوله عليه السلام : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها » (١)

(١) انظر معاني الآثار ٤/٢ — ٨ ، وفتح القدير ٣/٣٩١ — ٣٩٥ . وقوله تعالى « فليمل ... » من الآية ٢٨٢ سورة البقرة ، وانظر الكلام في الأحاديث التي ضعفتها الطحاوي في الترمذي ١٢/٥ — ١٧ .

والواقع أن هذه المسألة من المسائل الهامة التي تميز مذهب أبي حنيفة ، والتي يبدو للوهلة الأولى أنه أول من قالها ، مع أن له فيها سلفاً ، فقد كان مذهبه فيها هو مذهب الشعبي والزهرى ، ذكر ذلك ابن رشد ، كما ذكر أن سبب الخلاف في هذه المسألة أنه لم تأت فيها آية ولا سنة ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح فضلاً عن أن يكون في ذلك نص ، والآيات والسنن التي يجتج بها الطرفان كلها محتملة ، كما أن الأحاديث مختلف في صحتها^(١) .

٢ — أقل المهر :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز نكاح رجل تزوج على نعل ، وأنه قال لرجل : « انطلق فقد زوجتكها ، فعلها سورة من القرآن وأنه قال : من استحل بدرهم فقد استحل ، ، وخطب عليه الصلاة والسلام فقال : « أنكحوا الأيامى منكم ، فقام إليه رجل فقال : يا رسول الله ما العلاق بينهم ؟ قال : ما تراضى عليه أهلوه ، ، وبسنده أن عبد الرحمن بن عوف تزوج على وزن نواة ، قومت ثلاثة دراهم وثلاثاً . وعن الحسن : ما تراضى عليه الرجل والمرأة فهو مهر . وسئل الحسن : ما أدنى ما يتزوج عليه الرجل قال : وزن نواة من ذهب ، وعن سعيد بن المسيب قال : لو رضيت بسوط كان مهرآ ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يتزوجها على أقل من عشرة دراهم) .

٣ — هل يكون العتق صداقاً :

وبسنده عن أنس (أن النبي صلى الله عليه وسلم أعتق صفيية وتزوجها . قال : فقيل : ما أصدقها ؟ قال : أصدقها نفسها ، جعل عتقها صداقها) وعن علي ، قال : (إن شاء أعتق الرجل أم ولده ، وجعل عتقها مهره) وعن ابن المسيب مثل ذلك ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز إلا بمهر) .
ذهب أهل الحديث إلى أن المهر قد يكون غير مال ، من عتق أو تعليم ،

(١) انظر ابن رشد ٧/٢ - ١٠ ، والمحلى ٩/٤٥١ - ٤٥٢ ، والبحارى ٣/٢٤٨ ،

أو منفعة تؤدي للمرأة . كما ذهبوا إلى أن المهر إذا كان مالا ، فلا حد لأقله ، بل ما تراضوا عليه .

أما كون العتق صداقاً ، فقد منعه فقهاء الأمصار ، ما عدا أحمد وداود وأهل الحديث ، وذهبوا إلى أن جعل العتق صداقاً كان خاصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم ، كما اختص بجواز هبة المرأة نفسها له .

أما بالنسبة لتحديد أقل المهر ، فقد ذهب إليه مالك وأبو حنيفة ، إلا أن مالكا حده . بربع دينار من الذهب ، أو ثلاثة دراهم من الفضة ، وحدد أبو حنيفة أقل المهر بعشرة دراهم لحديث يروى في ذلك .

ولئن صحت دعوى الخصوصية بالنسبة للعتق في جعله صداقاً ، فإن الآثار الكثيرة التي تروى في عدم تحديد أقل المهر ، أقوى مما يعارضها^(١) .

٤ - الطلاق قبل النكاح :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا طلاق إلا بعد نكاح ، ولا عتق إلا بعد ملك » ، وعن عائشة « لا طلاق إلا بعد نكاح » ، وعن طاووس عن النبي صلى الله عليه وسلم ، مرسل ، مثل ذلك ، وعن علي موقوفاً مثله ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن حلف بطلاقها ثم تزوجها طلقت) .

من المجمع عليه أنه لا طلاق قبل النكاح ، لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم النساء ثم طلقتن من قبل أن تسموهن ،^(٢) الآية ، أما من علق الطلاق على الأجنبية بشرط التزويج ، مثل أن يقول : (إن نكحت فلانة فهي طالق) فإن للعلماء في ذلك ثلاثة مذاهب : أولها : أن الطلاق لا يقع إن تزوجها ، ولا يتعلق الطلاق بأجنبية أصلاً ، سواء عم المعلق

(١) انظر البخاري ٢٤١/٣ ، ٢٥٢ ، والترمذي ٣٢/٥ - ٤٠ ، وأبا داود ٢٩٨/٢ -

٢٩٩ ، ٣١٥ - ٣١٩ . والنسائي ١١٣/٦ ، ومعاني الآثار ٩/٢ - ١٤ . وفتح القدير

٤٣٥/٢ - ٤٣٧ . وبداية المجتهد ١٥/٢ - ١٨ .

(٢) الأحزاب ٤٩ .

كل أجنبية بأن قال : (إن تزوجت أى امرأة فهى طالق) ، أو خص ، بأن قال : (إن تزوجت فلانة أو من بنى فلان) . وهذا مذهب الشافعى وأهل الحديث .
المذهب الثانى : فى مقابل الأول يقول بوقوع الطلاق إذا علقه على أجنبية بشرط التزويج عم المطلق أو خص . وهو قول أبى حنيفة وجماعة .
المذهب الثالث : أنه إن عم جميع النساء لم يلزمه الطلاق إن تزوج ، وإن خصص لزمه ، وهو قول مالك .

وسبب الخلاف هو تضعيف الحديث المروى فى ذلك ، ولأن المعلق طلاقه لا يعد مطلقا قبل النكاح ، وإنما يعد مطلقا بعده (١) .

وأهل الأراجيح هو ما ذهب إليه المحدثون ، إذ هو الظاهر من الحديث ، والملائم للحكمة فى تشريع الطلاق .

٥ - زواج المحلل :

روى ابن أبى شيبة بسنده (أن النبى صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له) ، وعن عمر ، قال (لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجعتما) وذكر أن أبى حنيفة قال : إذا تزوجها ليحللها فرغب فيها ، فلا بأس أن يمسكها) .

سبق أن ذكرنا فى فصل (الاتجاه الخلقى) أن أبى حنيفة والشافعى يقولان إن من تزوج امرأة ليحللها لغيره فنكاحه صحيح طالما أنه لم يشترط ذلك فى العقد ، وهو مع ذلك آثم للحديث .

فسبب الخلاف هو الاختلاف فى مفهوم الحديث ، هل اللعن يفيد التائيم فقط ، أو يفيد التائيم ، ويترتب عليه فساد العقد (٢) .

(١) انظر البخارى ٢/٢٧١-٢٧٢ ، والترمذى ٥/١٤٧-١٥٤ ، وأبى داود ٢/٣٤٧
وبداية المجتهد ٢/٦٩ .

(٢) انظر ما سبق فى ص ٤٣٨ .

٦ - الملاعنة بالحمل :

وبسنده عن ابن مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم لا عن بين رجل وامرأته وقال : دعسى أن تجيء به أسود جعدا ، فجاءت به أسود جعدا . وعن ابن عباس (أن النبي صلى الله عليه وسلم لا عن بالحمل) ، وعن الشعبي في رجل تبرأ مما في بطن امرأته قال : فلا عنها . وذكر أن أبا حنيفة كان لا يرى الملاعنة بالحمل) .

ذكر الطحاوي أن الحديث الأول مختصر اختصره من رواه فغلظ وتوهم أن اللعان بالحمل ، ولكن أصل الحديث يفيد أن اللعان كان بالقذف (١) .

٧ - نكاح الملائع بعد الملاعنة :

وبسنده عن سهل بن سعد أنه شهد المتلاعنين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فرق بينهما : قال : يا رسول الله ، كذبت عليها إن أنا أمسكتها . وعن ابن عباس أن النبي فرق بينهما ، وعن ابن عمر مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يتزوجها إذا كذب نفسه) .

ذهب الجمهور إلى أن الفرقة إذا حصلت بعد اللعان ، فلا يحل للمتلاعنين أن يجتمعا ويتزوجا أبدا ، وإن كذب الزوج نفسه . وقال أبو حنيفة وجماعة إذا كذب نفسه ، عوقب ، وكان خاطبا من الخطاب ، لأنه إذا كذب نفسه فتمد بطل حكم اللعان فكما يلحق به الولد كذلك ترد المرأة عليه وذلك أن السبب الموجب للتحريم إنما هو الجهل بتعين صدق أحدهما ، مع القطع بأن أحدهما كاذب ، فإذا انكشف ارتفع التحريم (٢) .

فالخلاف إنما هو في تأويل الحديث .

(١) أنظر معاني الآثار ٥٨/٢ - ٦١ ، وابن العربي على الترمذى ١٩٢/٥ وبداية المجتهد ٩٦/٢ - ٩٧ .

(٢) بداية المجتهد ١٠٠/٢ ، وانظر البخارى بحاشية السندى ٢٨٠/٣ ، والنسائي ١٧٦/٦ - ١٧٧ .

٨ — اختيار الأربع من الزوجات :

وبسنده عن ابن عمر، أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده ثمان نسوة، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعاً . (و ذكر أن أبا حنيفة قال : الأربع الأول) .

ذكر الطحاوي أن أبا حنيفة قال : إن كان قد تزوجهن في عقدة واحدة فذكاهن كلهن باطل ، ويفرق بينه وبينهن ، وإن كان قد تزوجهن في عقد متفرقة ، فكاح الأربع الأول منهن ثابت ، ويفرق بينه وبين سائرهن . وأجاب عن الحديث السابق بأنه منقطع ، وأثبت حجته في ذلك ، وعلى فرض صحته فإنه يحمل على أن غيلان قد تزوج هذا العدد قبل أن يحرم الله الزيادة على الأربع أما من تزوج في دار الشرك أكثر من أربع بعد نزول التحريم : فإن كان في عقدة واحدة فهو فاسد ، وإن كان متفرقا فالزائد على الأربع وقع فاسداً لأنه يرد حكمه إلى حكم المسلمين ، كما لو تزوج أخته وهو مشرك : فإنه لا يقر على ذلك إذا أسلم^(١) .

والواقع أن هذا تأويل بعيد لا يظاهره فيه الحديث .

٩ — استئناف النكاح بعد إسلام زوجته :

وبسنده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص ، بعد سنتين ، بنكاحها الأول . وعن الشعبي مرسل مثل ذلك ، (و ذكر أن أبا حنيفة قال : يستأنف النكاح) .

ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي إلى أن المرأة إذا أسلمت قبل زوجها ، فإن أسلم في عدتها كان أحق بها : قال ابن شهاب الزهري : ولم يبلغنا أن امرأة هاجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزوجها كافر مقيم بدار

(١) شرح معاني الآثار ٢/١٤٧ — ١٤٩ ، وانظر أبا داود ٢/٣٦٥ والترمذي

الكفر ، لإفرقت هجرتها بينها وبين زوجها ، إلا أن يقدم زوجها مهاجرا قبل أن تنقض عدها^(١) .

وقد ذهب الطحاوي إلى أنها متى أسلمت وخرجت من دار الكفر فإنها تبين من زوجها ولا سبيل لزوجها عليها إلا إذا أسلم وبنكاح جديد ، وروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم رد زينب على أبي العاص بنكاح جديد . كما روى عن ابن عباس أنه كان يقول في النصرانية أو اليهودية تكون تحت النصراني أو اليهودي فتسلم قال : يفرق بينهما ، الإسلام يعلو ولا يعلى ، فإذا كان هذا رأيه في الكتابية ، فأولى أن يكون فيمن تسلم وزوجها مشرك .

وقد ذكر أن مذهب أبي حنيفة في الحربية إذا أسلمت في دار الحرب وزوجها كافر ، فإما أن تقيم في دار الحرب ، أو تخرج مهاجرة إلى دار الإسلام فإن خرجت مهاجرة بانء من زوجها بالهجرة لاختلاف الدارين وإن أقامت في دار الحرب وأسلم زوجها في عدتها فزواجهما قائم وإن انتهت العدة دون أن يسلم بانء منه .

كما نقل محمد بن الحسن سبب الاختلاف في رد زينب على أبي العاص ، فعلى حين يروى ابن عباس أنه كان على النكاح الأول ، يروى ابن عمرو ابن العاص أنه جدد لها نكاح مستأنف ، فبين أن الأول لم يعلم بتحريم رجوع المؤمنات إلى الكفار في سورة الممتحنة ، وأن الثاني علم ذلك ، فكلاهما يفسران الواقعة باجتهادهما ، ليس في ذلك شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) .

(١) بداية المجتهد ٤١/٢ .

(٢) انظر معاني الآثار ١٤٩/٢ - ١٥٢ ، ولبخارى ٣/٢٧٥ ، والترمنذى ٨١/٥ - ٨٤ ، وأبا داود ٢/٣٦٤ ، والنسائي ٧/٣٠٤ ، وأعلام الموقنين ٢/٤١١ - ٤٤٢ .

ما انتقده ابن أبي شيبة على أبي حنيفة

(في اليبوع)

١ - بيع المدبر :

روى أبو بكر بسنده عن جابر ، قال : (دبر رجل من الأنصار غلاماً له ، ولم يكن مال غيره ، فباعه النبي صلى الله عليه وسلم ، فاشتراه النحام - نعيم بن عبد الله - عبداً قبطياً ومات عام الأول في إمارة ابن الزبير ، وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يباع) .

التدبير : هو عتق الرجل مملوكه بعد الموت بأن يقول لعبده مثلاً : إذا مت فأنت حر . وقد رأى بعض العلماء أنه عقد لازم لا يجوز للسيد الرجوع فيه ، منهم أبو حنيفة والثوري ومالك والأوزاعي . ورأى بعضهم أنه عقد غير لازم يحق للسيد الرجوع فيه كالوصية . وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث .

والحديث المتقدم ليس فيه لفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إنما هو حكاية حال ، يدخلها الاحتمال ، بأن يكون الرجل الذي دبر سفيهاً ، أو غير ذلك ، ولذلك قيد في الحديث بأن الرجل لم يكن له مال غيره . فالاختلاف إنما هو في تأويل الحديث^(١) .

٢ - حكم بيع المصراة :

وبسنده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من اشترى مصراة فهو فيها بالخيار : إن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر ،

(١) انظر : الترمذي وابن العربي عليه ٢٢٥/٥ - ٢٢٦ ، البخاري ١٨ - ٢/١٨
والترمذي ٢٥٧/٥ - ٢٥٨ والمحل ٣٥/٩ - ٣٩ .

ورواه عن ابن سيرين مرسلًا ، ثم قال : (وذكر أن حنيفة قال بخلافه) .
هذه المسألة من المسائل المشهورة التي أخذها العلماء على أبي حنيفة ،
واتضح فيها مخالفته للحديث . وقد ذكر الطحاوي أن هذا الحديث منسوخ ،
وساق وجوهاً للسخره ، رضى بعضها ولم يرض سائرها (١) ، وذكر آخرون
أن أبا حنيفة قد رد هذا الحديث لمخالفته الأصول ، فهو معارض بالحديث :
« الخراج بالضمآن ، ومعارض بالمنع من بيع طعام بطعام نسيئة ، ومعارض
بأن الأصل فى المتلفات إما القيمة وإما المثل ، وإعطاء صاع من تمر بدل
اللبن ليس قيمة ولا مثلاً ، ومنها بيع الطعام المجهول أى الجزاف بالمكيل
المعلوم (٢) .

وقد ذكرنا من قبل أن أبا حنيفة لا يعتمد على السند فقط فى نقله
الحديث ، بل يضيف إلى ذلك النظر إلى المتن أيضاً (٣) .

فالاختلاف هنا هو اختلاف فى صحة الحديث ، وإن كان رأى أبى حنيفة
فى ذلك مرجوحاً .

٣ - بيع الثمر قبل بدو صلاحه :

روى أبو بكر بسنده عن ابن عمر قال : نهى النبى صلى الله عليه وسلم
عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها (وعن أبى هريرة (أن النبى صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع الثمر حتى تحرز من كل عارض) وعن أبى سعيد
(نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها . قالوا
وما بدو صلاحها ؟ قال : تذهب عاهاتها ويخلص طيبها) وعن ابن عباس

(١) انظر : معانى الآثار ٢/٢٠٥-٢٠٨ .

(٢) بداية المجتهد ٢/١٤٦ ، وإعلام الموقعين ٢/١٩٥-١٩٠-١٢٧-٢٩٥-٢٩٦ والبخارى

١١/٢-١٢ والمجلد ٩/٦٦-٧٠ .

(٣) انظر ما سبق فى ص ٢٤٦ وما بعدها .

(نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتى يأكل منه أو يؤكل منه ،
وحتى يوزن . قلت : وما يوزن ؟ فتمال رجل عنده : حتى يحرز)
وعن أنس : (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع النخل حتى يزهر .
فتميل لأنس : ما زهوه ؟ قال : يحمر أو يصفر) ثم قال : (وذكر
أن أبا حنيفة قال : لا بأس ببيعه بلجاً وهو خلاف الأثر) .

أجمع العلماء على أن الثمرة قبل أن تخلق ممنوع من بيعها ، وبعد أن تظهر
الثمرة يجوز عند الجمهور بيعها بعد أن يبدو صلاحها وذهب أبو حنيفة إلى
جواز بيعها قبل بدو صلاحها إلا أنه يلزم المشتري أن يقطع الثمرة بعد
الشراء .

وقد ذكر الطحاوي أن الآثار في النهي عن بيع الثمرة قبل ظهور نضجها
آثار صحيحة لكنهم يختلفون مع الجمهور في تأويلها ، وحمل الآثار في ذلك
على بيع الثمرة قبل أن تخلق أو السلم في الثمرة ، أو أنها محمولة على الندب ،
بدليل الحديث الثابت : « من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن
يشترط المبتاع ، فلما جاز أن يشترطه المبتاع جاز بيعه مفرداً ، وبدليل
ما روى من الحديث الثابت الذي يفيد أن سبب النهي هو كثرة الخصومات
في ذلك ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قال كالمشورة يشير بها عليهم
« لا تبيعوا الثمر حتى يبدو صلاحه »^(١) .

فسبب الخلاف هو الاختلاف في تأويل الحديث .

٤ - ثمن الكلب :

وبسنده عن أبي مسعود (أن النبي صلى الله عليه وسلم ، نهى عن مهر

(١) انظر : معاني الآثار ٢/٢٠٨ - ١١٢ ، وبداية المجتهد ٢/١٢٤ - ١٧٠
والبخاري ١٠/٤ ، الترمذي ٥/٢٣٣ - ٢٣٦ ، والمحا ٨/٤٥٧ .

البنى وثمن الكلب) ، وعن أبي هريرة مثل ذلك ، وعن جابر : نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور ، وعن ابن عباس وابن
سيرين مثل ذلك ، (وذكر أن أبا حنيفة رخص في ثمن الكلب) .

ذكر الطحاوى أن النهى عن ثمن الكلب منسوخ بدسخ قتل الكلاب
فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم أولاً بقتل الكلاب ثم أباح اقتناء بعضها
وهى كلاب الصيد والحراسة ، وقد روى عطاء حديث النهى عن ثمن
الكلب ، ومع ذلك روى عنه أنه كان لا يرى بأساً بثمن الكلب السلوقي
وهذا دليل على أنه كان يرى النسخ ، وكذلك روى عن ابن شهاب الزهرى
أنه قال : إذا قتل الكلب المعلم فإنه يقوم قيمته ، فيخرمه الذى قتله ،
مع العلم بأن الزهرى ممن روى أن ثمن الكلب سحت . وكان إبراهيم
النخعى لا يرى بأساً بثمن كلب الصيد (١) .

وقد ذكر ابن العربى أن كل ما جاز اقتناؤه وانتفع به صار مالا ،
وأن الصحيح فى الدليل جواز بيع الكلب المنتفع به . وبه قال أبو حنيفة (٢)

٥ - بيع الرطب بالتمر :

وبسنده عن سعد قال : (سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الرطب
بالتمر ، فقال : أينقص إذا جف ؟ قلنا : نعم . قال : فنهى عنه . وعن
عباس أنه كره الرطب بالتمر ، وقال : هو أقلمهما فى المكىال أو فى القفيز
وعن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العنب بالزبيب كيلا
وعن سعيد بن المسيب (أنه كره الرطب بالتمر مثلاً بمثل ، وقال الرطب
منتفخ ، والتمر ضامر) (وذكر أن أبا حنيفة وأبا يوسف قالوا : لا بأس به)

(١) انظر معانى الآثار ٢/٢٢٥ - ٢٢٩ ، وبداية المجتهد ٢/١٠٥ والحل

١٣ - ٩/٩

(٢) انظر الترمذى : بشرح ابن العربى ٥/٢٧٥ - ٢٨٠ وانظر البخارى ٢/١٩

هذه أول مرة يشرك ابن أبي شيببة أبا يوسف مع أبي حنيفة في النقد وقد أخطأ في ذلك ، لأن أبا يوسف يخالف أبا حنيفة في ذلك ويقول بقول عامة المحدثين في كراهة هذا البيع ، قال الترمذى : وهو قول الشافعى وأصحابنا^(١) .

وقد ذكر الطحاوى أن أبا يوسف ومحمدا خالفا أبا حنيفة في هذه المسألة ، ثم ذهب الطحاوى إلى رأى أبى حنيفة محتجاً له بأن الحديث الأول قد جاء في طرق صحيحة له ما يفيد أن النهى كان منصّباً على بيعه نسبية^(٢) وبالإضافة إلى أن حديث عبادة بن الصامت في الرويات يعارضه حيث اشترط في جواز البيع المماثلة والمساواة والتنجز ، وهو يقتضى بظاهره أن المماثلة مشروطة حال العقد لا حال المال^(٣) .

ففي هذه المسألة اختلاف في تصحيح الحديث ، واختلاف في الجمع بين الأحاديث المختلفة .

٦ - تلقى البيوع :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تلقى البيوع ، وعن ابن عباس مرفوعاً : « لا تستقبلوا ولا تحلفوا » ، وعن ابن عمر : (نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التلقى) ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

قد ذكرنا هذه المسألة في فصل (الاتجاه إلى الظاهر) وبيننا أن جمهور

(١) الترمذى ٢٣٢/٥ - ٢٣٣ ، وانظر النسائى ٧/٢٦٨ - ٢٦٩

(٢) معانى الآثار ٢/١٩٩

(٣) انظر : بداية المجتهد ٢/١٥٥ وأعلام الموقعين ٢/٣٩٦ - ٣٩٨ والحل ٨/٤٥٩

الفقهاء قد رأى أن النهى يفيد التائيم ، ولكنه لا يخل بالعقد (١) .

فسبب الخلاف هو الاختلاف في تأثير النهى في العقود .

٧ - النهى عن بيع حاضر لباد :

روى ابن أبي شيبة من عدة طرق ، حديث : « لا يبيع حاضر لباد
ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة رخص فيه) . »

الواقع أن سبب الخلاف هنا هو سبب الخلاف في المسألة السابقة ،
مع البحث عن علة النهى ، فمن أخذه على ظاهره منع من هذا البيع ، ومن
رأى أن العلة هي الضرر منعه حيث وقع الضرر ، بدليل ما جاء في الحديث :
في بعض رواياته : « لا يبيع حاضر لباد ، يدعو الناس يرزق الله بعضهم
من بعض ، وقد روى الترخيص في هذا البيع عن عطاء ، ومجاهد . وحكى
الترمذى الأقوال في هذه المسألة فقال : (والعمل على هذا الحديث عند
بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم ، كرهوا
أن يبيع حاضر لباد . ورخص بعضهم في أن يشتري حاضر لباد . وقال
الشافعى : يكره أن يبيع حاضر لباد ، وإن باع فالبيع جائز) (٢) . »

٨ - حكم العرايا :

روى أبو بكر بسنده عن زيد بن ثابت (أن النبي صلى الله عليه وسلم
رخص في العرايا) ، وعن سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج : (نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزاينة ، إلا أصحاب العرايا ، فإنه
قد أذن لهم) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يصح ذلك) .

(١) انظر : ص ٣٤٧ من هذا البحث . ومعانى الآثار ١٩٩/٢ - ٢٠٢ ، والمطى

. ٤٤٩/٨

(٢) انظر : معانى الآثار ٢٠١/٢ - ٢٠٢ ، والترمذى ٢٣١/٥ - ٢٣٢ .

الاختلاف في هذه المسألة هو اختلاف في تأويل الحديث ، يوضح الطحاوى ذلك ، فيقول بعد أن يروى الطرق المختلفة لما جاء فيها من الآثار : (فقد جاءت هذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتواترت في الرخصة في بيع العرايا ، وقبلها أهل العلم جميعاً ولم يختلفوا في صحة جميعها ، وتنازعوا في تأويلها : فقال قوم : العرايا أن الرجل يكون له النخل والنخلتان في وسط النخل الكثير لرجل آخر . قالوا : وقد كان أهل المدينة إذا كان وقت الثمار ، خرجوا بأهلهم إلى حوائطهم فيجىء صاحب النخلة أو النخلتين بأهله ، فيضرب ذلك بأهل النخل الكثير ، فرخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحب النخل الكثير أن يعطى صاحب النخلة أو النخلتين خرص ماله من ذلك تماًراً ، لينصرف هو وأهله عنه ، ويخلص ثمر الحائط كله لصاحب النخل الكثير فيكون فيه هو وأهله . ثم ذكر أن مالك بن أنس ممن فسر هذا التفسير .

وعلى هذا التفسير فيبيع العرايا استثناء ورخصة من النهى الثابت في الأحاديث عن المحاقلة والمزابنة ، والمحاقلة : هى بيع ما فى الحقول بالحبوب كيلا ، والمزابنة هى خرص ما على رؤس النخل من الثمار وبيعها بتمر مكيل ، إن زاد فى ، وإن نقص فعلى .

أما أبو حنيفة فقد فسر العرية ، بالعطية والهبة ، بأن يهب صاحب النخل لرجل ثمار نخلة أو نخلتين ، ثم يغير رأيه قبل أن يسلمها له ، فرخص له أن يحبس ذلك ، ويعطيه مكانه خرصه تماًراً . وعلى هذا التأويل تكون العارية بعيدة عن معنى المزابنة ، إذ ليس هناك بيع ، لأن المعطى لم يكن تم له قبض النخل^(١)

وقد جاء في البخارى : (باب تفسير العرايا . وقال مالك : العربية أن يعرى الرجل الرجل نخلة ، ثم يتأذى بدخوله عليه ، فرخص له أن يشتريها منه بتمر . وقال ابن إدريس : العربية لا تكون إلا بالسكيل من التمر يداً بيد لا يكون بالجزاف ، وما يقويه قول سهل بن أبي حشمة : بالأوسق الموسقة . وقال ابن إسحق في حديثه عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما كانت العرايا أن يعرى الرجل في ماله النخلة والنخلتين . وقال يزيد ، عن سفیان بن حسين : العرايا نخل كانت توهب للساكين ، فلا يستطيعون أن ينتظروا بها ، ورخص لهم أن يبيعوها بما شاءوا من التمر) (١) .

وقال الترمذى بعد أن روى حديث العرايا : (والعمل عليه عند بعض أهل العلم ، منهم الشافعى وأحمد وإسحاق قالوا : إن العرايا مستثناة من جملة نهى النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ نهى عن المحاقلة والمزابنة ... ومعنى هذا عند بعض أهل العلم ، أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد التوسعة عليهم في هذا ، لأنهم تشكروا إليه وقالوا : لا نجد ما نشترى من التمر إلا بالتمر ، فرخص لهم فيما دون خمسة أوسق أن يشتروها فيما كلوها رطباً) (٢) .

٩ — مال العبد عند البيع :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من باع عبداً وله مال ، فإله للبائع إلا أن يشترط المبتاع ، ومثله عن جابر مرفوعاً . وعن علي موقوفاً ، وعن عطاء وابن أبي مليكة مرسلًا ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن كان مال العبد أكثر من الثمن لم يجز ذلك) .

(١) البخارى بحاشية للسندى : ١٤/٢ - ١٥

(٢) الترمذى : ٣٠٣/٥ - ٣٠٧ وشرح ابن العربي عليه في ٦/٣٥ - ٣٧ . وانظر

للنعماني : ٢٦٧/٧ وأبا داود : ٣٤٢/٣ والمثنى : ٥٦/٤ - ٥٧ والجللى : ٤٥٩/٧

وما بعدها . وبداية المجتهد : ١٨٠/٢ وما بعدها .

يبدو أن سبب الخلاف هنا، هو الاختلاف في أن هذا البيع يدخل في نطاق الربا أولاً. فالمحدثون لا يدخلونه في الربويات، أو يستثنونه منها وقولاً عند الحديث، وأبو حنيفة والشافعي يأخذون بالحديث إلا إذا كان البيع مفضياً إلى الربا فيصنعونه، لأن الحديث جاء فيه: إلا أن يشترط المتباع، فوجب أن يكون هذا الاشتراط جارياً على حكم الشرع،^(١).

١٠ - خيار الشرط :

روى أبو بكر بسنده عن عقبة بن عامر، مرفوعاً: «عهدت الرقيق ثلاثة أيام»، وعن الحسن مرسلاً: (لا عهدت فوق أربع)، وعن محمد بن يحيى ابن حبان: (إنما جعل ابن الزبير عهدت الرقيق ثلاثة، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمنقذ بن عمرو: قل لا خلافة، إذا بعثت بيعاً، فأنت بالخيار ثلاثاً). وكان أبان بن عثمان، وهشام بن إسماعيل يعلنان العهد في الرقيق في الحمى والبطن - ثلاثة أيام، وعهدت سنة في الجنون والجذام، ثم قال (وذكر أن أبا حنيفة قال: إذا افترقا فليس له أن يرد إلا بعيب كان بها).

الأصل هو أن البيع يلزم بمجرد العقد، وثبوت الخيار ينافي هذا الأصل فلا يستثنى منه إلا ما جاء به النص، وهو ثلاثة أيام في حديث منقذ السابق. هذا هو رأى أبي حنيفة والشافعي، حيث ذهبوا إلى جواز اشتراط الخيار ثلاثة أيام في مجلس العقد في غير الأموال الربوية لا يزداد عليها، فإذا تم العقد بالإيجاب والقبول من غير اشتراط ثلاثة أيام في مجلس العقد، لا يكون للمشتري رد المبيع إلا بعيب كان فيه عند أبي حنيفة. أما أبو يوسف ومحمد وأحمد وإسحاق فقد رأوا امتداد الخيار إلى الأجل

(١) انظر الترمذي: ٢٥٢/٥، وابن العربي عليه: ٣٠٢/٦ وأبا داود ٣٦٥/٣

المتفق عليه طال أو قصر ، ويرى مالك اختلاف المدد باختلاف المبيع والعيب ،^(١) .

١١ — خيار المجلس :

وبسنده عن ابن عمر مرفوعاً : « البيعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا ، إلا أن يكون بيعهما عن خيار ، كما روى بسنده عن عدد من الصحابة قريباً من ذلك ، ثم قال : (وذكروا أن أبا حنيفة قال : يجوز البيع وإن لم يتفرقا) .

خالف أبو حنيفة ومالك والثوري هذا الحديث ، وهذه المسألة مشهورة في كتب الخلاف — وسبب مخالفة هذا الحديث ، إما لأن عمل أهل المدينة ليس عليه ، وإما لتأويله بالافتراق بالأقوال^(٢) .

١٢ — النهى عن بيع وشرط :

وبسنده عن جابر ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : « قد أخذت جملك بأربعة دنانير ، ولك ظهره إلى المدينة ، وفي رواية عن جابر قال : (بعته بأوقية ، واستثليت حملانه إلى أهلي ، فلما بلغت المدينة أتيته فنقذني وقال : « أتراني إنما ما كسبتك لآخذ جملك ومالك ؟ فهما لك) ، (وذكروا أن أبا حنيفة كان لا يراه) .

سبب الاختلاف هنا ، هو اختلاف الحديث ، فحديث جابر السابق يفيد جواز البيع المشروط ، وهناك حديث ثالث : « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، أي كل شرط يناقض مقتضى العقد .

ولذلك اختلف العلماء في البيع والشرط : فقال قوم : البيع فاسد ،

(١) انظر : بداية المجتهد ٢/١٧٤ ، والمجلد ٨/٣٧١ ، ٣٧٨ ، ٤٠٩ وفتح القدير

١١٠/٥ وما بعدها .

(٢) انظر بداية المجتهد ٢/٢٤١ — ٢٤٣ ، والمجلد ٨/٣٥١ — ٣٦٧ ومعاني

الآثار ٢/٢٠٢ — ٣٠٥ ، وشرح ابن العربي على الترمذى ، ٣/٦ — ٧ والترمذى

٢٥٤/٥ وفتح القدير ٦٠/٨٠ — ٨٢ .

ومن هؤلاء أبو حنيفة والشافعي ، وقال آخرون البيع جائز والشرط بجائز منهم ابن شبرمة . وقال فريق ثالث : البيع جائز مع شرط واحد ، أما مع شرطين فلا ، وهو قول أحمد وإسحاق . وقال ابن أبي ليلى : البيع جائز والشرط باطل (١) .

١٣ - اشتراط الولاء للبائع في البيع :

وبسنده عن عائشة : (أراد أهل بريرة أن يبيعوها ويشترطوا الولاء فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال : اشترها وأعتقها ، فإنما الولاء لمن أعتق) ، وعن ابن عباس وابن عمر مثل ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة - قال : هذا الشراء فاسد لا يجوز) .

هذه المسألة تتعلق بسابقتها من أن أبا حنيفة لا يجيز البيع المشروط ، والشرط المنافي لمقتضى العقد يفسد العقد عنده . أما هذا الحديث فقد حققه الطحاوي وأثبت أن بريرة كانت مكاتبه ، وأنها جاءت تستعين بالسيدة عائشة التي عرضت عليها أن تدفع الأقساط المستحقة على بريرة دفعة واحدة على أن يكون ولاؤها لها ، فلما عرضت بريرة ذلك على مواليها فوضوا واشترطوا لهم الولاء . فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة : اشترها ثم أعتقها فيكون لك الولاء ، أما أن تؤدي عنها ما كانت عليه ، فإن الولاء سوف يكون لهم ، لأنهم تولوا عقد الكتابة ، فإنما الولاء لمن أعتق ، (٢)

١٤ - الوكالة في الشراء :

روى ابن أبي شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى عروة البارقي دينارا ليشتري له شاة فاشترى له شاتين ، فباع إحداهما بدينار ، وأق النبي صلى الله عليه وسلم بدينار وشاة ، فدعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة

(١) انظر معاني الآثار ٢/٢١٩ ، وبداية المجتهد ، ١٣٢/٢ - ١٣٣ . والترمذي

٢٥٨/٥ والمحلى ٤١٢/٨ - ٤٢٠ .

(٢) انظر معاني الآثار ٢/٢٢١ ، والذي في البخارى ١٣/٢ لا يؤيد هذا للتأويل فقد

ذهب للبخارى إلى جواز البيع وفساد الشرط المنافي ، وانظر الترمذي ٢٦١/٥

في بيعه ، كما روى عن حكيم بن حزام مثل ذلك . (و ذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن إذا باع بغير أمره) .

انتقاد أبي حنيفة هنا غير واضح ، إذ ليس في الحديث ما ينفي أن الوكيل يضمن إذا أساء التصرف .

١٥ - البر بالبر مثلاً بمثل يداً بيد :

وبسنده عن ابن عمر مرفوعاً : د البر بالبر ربا إلا هاء وهاء ، والشعير بالشعير ، ربا إلا هاء وهاء ، وعن عبادة بن الصامت مرفوعاً : د الشعير بالشعير مثلاً بمثل يداً بيد ، ، وعن أبي سعيد مثل ذلك . ثم قال : (و ذكر أن أبا حنيفة كان يقول : لا بأس ببيع الخنطة الغائبة بعينها بالخنطة الحاضرة) .

لم يقل أبو حنيفة ذلك ، بل من المجمع عليه أن الربوبات لا تباع إلا مثلاً بمثل ، يداً بيد .

١٦ - شراء السيف المحلى بنوع حليته :

وبسنده عن فضالة بن عبيد ، قال : (' أتى النبي صلى الله عليه وسلم بقلادة فيها خرز معلقة بذهب ، ابتاعها رجل بسبعة دنانير ، أو بتسعة دنانير . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال : د لا حتى تميز ما بينهما قال : إنما أردت الحجارة . قال : د لا حتى تميز ما بينهما ، . قال : فرده حتى ميزه) . وعن أنس : (أتانا كتاب عمر ونحن بأرض فارس : ألا تبيعوا السيوف فيها حلقة فضة بدرهم) . وعن الشعبي : (سئل شريح عن طوق من ذهب فيه فصوص . قال : تنزع الفصوص ، ثم يباع الذهب وزناً بوزن) ، وعن ابن سيرين والزهرى أنهما أفتيا بذلك . (و ذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بأن يشتريه بالدرهم)

ذكر الطحاوي أن أبا حنيفة فرق بين أن تكون القلادة أو السيف لا يعلم مقدار ما فيهما إلا من الذهب ن يفصل الذهب ويوزن - فإنه

لا يجوز بيعها بالذهب حينئذ إلا بعد أن يفصل الذهب ويوزن لتعلم مماثلته للثمن ، أما إن كان يعلم أن الذهب الذي في المبيع أقل من الثمن الذي يبيع به فإن البيع جائز ، دون حاجة إلى فصل الذهب عن المبيع ، ويكون جزء من الثمن في مقابل الذهب الذي هو الحلية ، والجزء الباقي ثمناً لما كانت الحلية فيه . وعلى هذا فقد أول الحديث بأن الرد كان من أجل أن الثمن كان أقل من وزن الحلية ، أو يساويها^(١) . وقد ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة بعض التابعين وسفيان الثوري^(٢) .

١٧ - الانتفاع بالمرهون :

وبسنده عن أبي هريرة مرفوعاً : «الظهر يركب إذا كان مرهوناً ، ولين الدر يشرب إذا كان مرهوناً ، وعلى الذي يركب ويشرب نفقته ، كما روى عن أبي هريرة موقوفاً : «الرهن مخلوب ومركوب ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يذفع به) .

ذكر الطحاوي أن هذا الحديث مجمل ، لأنه يحتمل أن المنتفع بالرهن هو الراهن ، كما يحتمل أنه المرتهن ، ثم رجح أنه نسخ بتحريم الربا وبكل قرض جر منفعة^(١) .

* * *

وبعد أن عرضنا المسائل الخاصة بالبيع التي ادعى ابن أبي شيبة على أبي حنيفة أنه خالف فيها الآثار - نتقل من - إلى عرض سريع لمسائل القضاء والحدود ، وعددها سبع عشرة مسألة .

(١) انظر الترمذى ٢٦٠/٥

(٢) انظر معاني الآثار ١٣٦/٢ - ١٣٩ ، والمجلد ٤٩٦/٨ .

(٣) انظر معاني الآثار ٢٥١/٢ - ٢٥٣ ، وللترمذى ٢٥٩/٥

والبخارى ٤٨/٢ . وأعلام الموقعين ١٦/٣ - ١٧ .

حقيقة

المسائل المتقدمة على أبي

(في القدر، ساءم، ساءم، والحدود)

٢ - قضاء القاضى بشهادة زور :

روى أبو بكر بن أبي شيبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
« إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ،
وإنما أقضى بينكم على نحو ما أسمع منكم ، فمن قضيت له من حق أخيه
شيئاً فلا يأخذ ، فإنما أقطع له قطعة من نار يأتي بها يوم القيامة ، » وبعد أن
روى هذا الحديث من طريقين آخرين قال : (و ذكر أن أبا حنيفة قال
لو أن شاهدي زور شهدا عند القاضى على رجل بطلاق امرأته ، ففرق
القاضى بينهما بشهادتهما أنه لا بأس بأن يتزوجا أحدهما) .

هل حكم الحاكم يجعل الشيء المختلف فيه حلالاً ؟ لقد فرقوا في هذا
الموضع بين ما كان مالا وغيره . أما ما كان مالا فقد أجمع العلماء على أن
حكم الحاكم بحسب ما ظهر له لا يحل حراماً ولا يحرم حلالاً ، بدليل
ما جاء في الحديث السابق . ولكنهم اختلفوا في غير الأموال ، كالنكاح
والطلاق إذا حكم القاضى فيهما بناء على ما ظهر له : فذهب الجمهور إلى أن
حكم القاضى الظاهري لا يؤثر في حقيقة الأمر وباطنه . وسووا بين
الأموال وغيرها في ذلك ، فلو حكم القاضى بنكاح أو طلاق بناء على
شهادة شهود ظاهرهم العدالة ، ولكنهم كذبوا في شهادتهم دون علم من
القاضى ، فإن هذا القضاء لا يحل ما هو حرام في الواقع ، ولا يحرم
ما هو حلال في الواقع ، وإلى ذلك ذهب أبو يوسف ، أما أبو حنيفة ،

فقد قال إن هذا الحكم ينفذ ظاهراً وباطناً ، واستند في ذلك إلى أن الحكم باللعان يوجب الفرقة ، ويحرم المرأة على زوجها ، ويحلها غيرها مع أن أحد المتلاعتين كاذب لا محالة^(١) .

فسبب الخلاف هو معارضة حديث اللعان لغير الأموال في هذا الحديث وهذه المسألة مما يوضح الاتجاه الخلقى النفسى عند أهل الحديث . كما يبرز التمسك بقانون الظاهر عند أبي حنيفة .

٢ - شهود الرضاعة :

وبنده عن عقبة بن الحارث قال : تزوج بنت أبي إهاب التميمي ، فلما كانت صبيحة مملكتها ، جاءت مولاة لأهل مكة فقالت : إني أرضعتكما فركب عقبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فذكر ذلك له ، وقال : سألت أهل الجارية فأنكروا ، فقال : « وقيل ، فقارقها . ونكحت غيره) وعن ابن عمر : (سئل النبي صلى الله عليه وسلم : ما يجوز في الرضاعة من الشهود ؟ قال : « رجل أو امرأة) . (ذكر عن أبي حنيفة قال : لا يجوز إلا أكثر) .

شهادة النساء منفردات عن الرجال مقبولة عند الجمهور في حقوق الأبدان التي لا يطلع عليها الرجال غالباً ، مثل الولادة وعيوب النساء وقد أخرج أبو حنيفة الرضاع من هذا ، إذ يمكن للرجال أن يطلعوا عليه وأجاب عن الحديث بأنه كان للتنزيه والإرشاد للابتعاد عن مواقف التهم . والذين قالوا بقبول شهادة النساء في الرضاعة ، لم يلتزموا الحديث تماماً ، بل اختلفوا في العدد بين شهادة امرأة واحدة أو شهادتها مع يمينها ،

(١) انظر معاني الآثار ١/٢٨٧-٢٨٩ ، وبداية المجتهد ٢/٣٨٥ ، والمحلى ٩/٤٢٢ ، البخارى ٤٢/٢ - ٤٣ و ٤٠٥/٤ في كتاب الحيل ، والترمذى ٨٣/٦ وأبا داود . ٤١٠/٣ .

كما يقول أحمد وإسحق تبعاً لابن عباس ، أو لا بد من أربع نسوة كما يقول الشافعي (١) .

٣ - القسامة :

وبسنده من ثلاثة طرق ، بألفاظ وإضافات مختلفة ، أن الأنصار وجدوا قتيلاً لهم بالقرب من حى لليهود ، فاتهم الأنصار اليهود بقتله ، وجاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال للأنصار : أنحلفون ؟ فقالوا : ما نحلف ؟ ولم يرضوا بحلف اليهود ، فوداه صلى الله عليه وسلم من عنده . (وذكروا أن أباحنيفة قال : لا تقبل أيمان الذين يدعون الدم) . سبب الخلاف أن ألفاظ هذا الحديث مختلفة ، وأنه معارض بأحاديث صحيحة ، وهى أن البيعة على المدعى ، واليمين على من أنكره ، وبحديث (شاهدك أو يمينه) وهذه الأحاديث تثبت أن المدعى لا يجب له الحق بناء على يمينه ، وبناء على ذلك ذهب أبو حنيفة والثوري وكثير من الصحابة والتابعين ، أنه يبدأ فى القسامة بأيمان المدعى عليهم ، فيحلفون ، ثم يفرمون الدية ، هذا إذا لم يكن للمدعى بيعة . وتحليف المدعى عليهم حينئذ يدفع عنهم القصاص دون الدية ، وفى حديث البخارى ما يثبت ذلك حيث فيه : « تأتون بالبيعة » ؟ قالوا : ما لنا بيعة . قال : فيحلفون . قالوا : لا نرضى بأيمان اليهود ... »

أما مالك والشافعي وأحمد فيرون استحلاف المدعين أن فلاناً هو القاتل فإذا حلف خمسون منهم هكذا ، ترتب الحكم عليه ، وقد ذهب البخارى إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة ، ورواه عن عدد من الصحابة والتابعين وكذلك الطحاوى (٢) .

(١) انظر : الترمذى وشرح ابن العربى ٩٢/٥ - ٩٦ ، بداية المجتهد ٣٨٧/٢

والنسكت الطريفة ص ٥١ - ٥٢

(٢) انظر البخارى ١٩١/٤ - ١٩٢ ، ومعانى الآثار ١١٢/٢ - ١١٥ ، وبداية

المجتهد ٣٥٧/٢ والنسائى ٢/٨ - ١٢ .

٤ - القضاء بيمين وشاهد :

روى بسنده حديثين (أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بيمين وشاهد) وقضى به عمر بن عبد العزيز . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يجوز ذلك) . سبب الخلاف هنا هو تضعيف الأحاديث في القضاء بشاهد ويمين ، وعجزها عن معارضة الأصول الثابتة من القرآن والسنة ، من وجوب شهادة رجلين أو رجل وامرأتين ، وبأنه لا يحكم بشهادة من جرملى نفسه مغنماً أو دفع عنها مغرماً . وقد أحسن الطحاوى عرض هذا الموضوع ونقل عن الزهرى أن معاوية كان أول من حكم^(١) به ، وقد سبق أن ذكرنا أن البخارى يرى رأى أبى حنيفة فى هذه المسألة ، كما يوافقه أيضاً الثورى والأوزاعى والليث وجمهور أهل العراق ، وكانت هذه المسألة من المسائل التى أنكرها الليث على مالك فى رسالته إليه^(٢) .

٥ - قتل الحر بالعبد :

وبسنده عن الحسن مرسلاً : من قتل عبده قتلناه ، ومن جدد عبده جددناه . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يقتل به) .

هذا الحديث ضعيف ولم يقل به جمهور الأصحاب وقد أثر القول به عن إبراهيم النخعى ، أما مالك والشافعى وأحمد ، فقد قالوا : لا يقتل حر بعبد ، لا فرق بين أن يكون المقتول عبد نفسه أو عبد غيره ، لمفهوم قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص فى القتلى : الحر بالحر ، والعبد بالعبد » . وذهب أبو حنيفة وسفيان الثورى إلى أنه يقتص من الحر إذا قتل عبد غيره ، ولا يقتص منه إذا قتل عبد نفسه^(٣) .

(١) انظر معانى الآثار ٢/٢٨٠ - ٢٨٣ .

(٢) بداية المجتهد ٢/٢٩٠ المجلد ٩/٣٩٥ - ٤٠٥ واعلام الموقعين ٢/٨٢

والترمذى ٦/٨٩ - ٩١ والنسائى ٨/١٩ والبخارى ٢/٦٦ .

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/٢٣٣ - ٢٣٤ والترمذى ٦/١٨٣

٦ - فقء عين المتطلع :

وبسنده عن سهل بن حنيف قال : (اطلع رجل من جحر في حجرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعه مدرى يحك به رأسه ، فقال : د لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر ، وعن أنس (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في بيته ، فاطلع رجل من خلل الباب . فسدد النبي صلى الله عليه وسلم نحوه بمشقص . فتأخر ، وعن أبي هريرة مرفوعاً : د لو أن رجلاً اطلع على قوم بغير إذنتهم حل له أن يفتق عينه ، وعن هزيل قريباً من ذلك ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن)

سبب الخلاف هنا هو الاختلاف في التأويل ، فمن العلماء من حمل الحديث على ظاهره ، وحمله أبو حنيفة ومالك على الترهيب والتغليظ ، لأن الله أباح العين بالعين ، لا بحماية النظر (١) .

٧ - ما تتلفه الماشية بالليل :

وبسنده (أن فاقه للبراء بن عازب دخلت حائطاً فأفسدت عليهم ، فقصى النبي صلى الله عليه وسلم أن حفظ الأموال على أهلها بالنهار ، وأن على أهل الماشية ما أصابت الماشية بالليل) ، وعن الشعبي أن شاة دخلت على نساج فأفسدت غزله ، فلم يضمن الشعبي ما أفسدت بالنهار . (وذكر أن أبا حنيفة قال : يضمن) .

ضعف هذا الحديث ، وتعارضه مع الحديث الصحيح : د العجماء جبار ، أى هدر - هو سبب الخلاف هنا ، وما دام سبب الخلاف مرجعه إلى الجمع أو الترجيح بين الآثار فلا يوصف المجتهد بمخالفة الأثر (٢) .

(١) انظر : البخارى ٨٨/٤ والنكت الطرية ١١٢٥

(٢) انظر : سنن ابى داود ٤٠٣/٣

٨ - كسر القصة وضمانها :

وبسنده أن حفصة صنعت طعاماً ، وأرسلته إلى النبي صلى الله عليه
فغارت عائشة رضى الله عنها ، فكسرتها ، أو أمرت جارتها بكسرها
فبعث النبي صلى الله عليه وسلم حفصة عائشة إلى حفصة بدل التي كسرت .
وعن شريح قال : من كسر عوداً ، فهو له وعليه مثله . (وذكر أن
أبا حنيفة قال بخلافه وقال : عليه قيمتها) .

لم يصب ابن أبي شيبة في نسبة الخلاف إلى أبي حنيفة في هذه المسألة ،
لأن مذهبه في ضمان العدوان دفع المثل في المثليات ، ودفع القيمة عند تعذر
المثل ، والقصة قد تكون مثلية ، وقد تكون قيمية ، باختلاف
الأزمان والبلدان . وعلى هذا سائر الأئمة ، والحديث الذى استدل به
أبو بكر بن أبي شيبة ليس من باب الضمان ، لأن حجرتى عائشة وحفصة
بما فيهما ملك للنبي صلى الله عليه وسلم^(١) .

٩ - من وجد متاعاً عند مفلس :

وبسنده عن أبي هريرة مرفوعاً : من وجد متاعه عند رجل قد
أفلس فهو أحق به ، ، وذكروا أن أبا حنيفة قال : هو أسوة الغرماء .
الخلاف هنا هو خلاف في تأويل الحديث ، وقد حمله أبو حنيفة على
الوديعة والغارية والغصب ، لأنها هي التي يتصور فيها أنها متاع صاحب
الحق . أما المبيع عند المشتري المفلس ، فهو متاع المشتري ، بعد أن تم
المبيع وخرج من يد البائع ، ويتم البيع بقبض المبيع لا بقبض الثمن ، وقد
روى قول أبي حنيفة هذا عن إبراهيم والحسن والشعبي^(٢) .

(١) انظر : البخارى ٤٥/٢ . والترمذى ١١٣/٦ - ١١٤ ، ، وأبا داود

٤٠٢/٣ - ٤٠٣

(٢) انظر البخارى ٣٦/٢ ، والترمذى ٢٦٦/٥ ، وأبا داود ٣٨٨/٣ - ٣٩٠

ومعاني الآثار ٢٩٤/٢ - ٢٩٦ والمحل ١٧٠/٨ - ١٨٠

١٠ - قتل ناكح المحارم :

وبسنده عن البراء أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل إلى رجل تزوج امرأة أبيه ، فأمره أن يأتيه برأسه) ، وبعد أن رواه بطريق آخر ، قال جملته المعهودة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليه إلا الحد) .

- ذهب أبو حنيفة إلى أن ناكح المحارم ، إن كان جاهلاً بالحرمة ، فلا حد عليه ولا تعزير ، وإن كان عالماً بالحرمة سقط عنه الحد لشبهة العقد ، ويعزر تعزيراً شديداً . وذهب أصحابه والأئمة الثلاثة وأهل الحديث إلى وجوب الحد عايه ومعاملته معاملة الزاني .

وقد أجاب الطحاوي عن الحديث السابق بأننا قد جاء في بعض طرقه - وهو الطريق الآخر عند ابن أبي شيبة - أن النبي صلى الله عليه وسلم قد عقد اللوا لمن أرسله ليقتل ناكح زوجة أبيه ، وعقد اللوا لا يكون إلا للمحارب ، وهذا دليل على أن من فعل ذلك كان مرتدأً مستحلاً لما حرمه الله ورسوله ، وبدليل أن بعض الطرق قد أثبتت أن النبي أمر بتخميس ماله . وقد ذهب الثوري إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة^(١) .

١١ - نفي الزاني والزانية :

وبسنده (عن أبي هريرة ، وزيد بن خالد ، وشبل أنهم كانوا عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فقام رجل فقال : أشدك إلا قضيت بيننا بكتاب الله ، وأذن لي حتى أقول . قال : دقل ، . قال : إن ابني كان عسيفاً على هذا ، وأنه زنى بامراته ، فافتديت منه بمائة شاة وخادم . فسألت رجلاً من أهل العلم ، فأخبرت أن علي ابن جلد مائة وتعزيب عام ، وأن علي امرأة هذا الرجم . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده ، لأقضين بينكما

(١) شرح معاني الآثار ٢/٨٥-٨٧ ، وفتح القدير ٤/١٤٧-١٤٩ ، والترمذي ٦/١١٧

بكتاب الله : المائة شاة والخادم رد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتعريب عام ، واغديا أنيس على امرأة هذا ، فإن اعترفت فانجمها) ، وعن عبادة ابن الصامت مرفوعاً : « خذوا عني ، قد جعل الله لهن سبيلاً : البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ، .

(وذكر أن أبا حنيفة قال : لا ينفي) .

— في بعض الأحاديث أن الزاني المحصن يجلد ثم يرحم ، وفي بعضها الاكتفاء بالرحم ، وبكل أخذ بعض العلماء ، أما بالنسبة للزاني غير المحصن فإن القرآن اقتصر على الجلد في بيان عقوبته ، وكذلك حديث ، إذا زنت الأمة فاجلدوها ، ، وبذلك أخذ أبو حنيفة ، وحمل النفي الذي في الحديث على أنه سياسة من قبل نفي أهل الدعارة إذا اقتضت المصلحة ذلك ، بدليل أن النبي قد نفي غير الزاني ، كما روى ذلك الطحاوي ، وبدليل أن الزاني إذا كان امرأة فكيف يقال بتعريبها مع أنه قد ورد منعها من السفر إلا مع محرم (١) منها ؟ وقد ذكرنا هذه المسألة في موضوع الزيادة على الكتاب .

١٢ — جلد السيد أخته إذا زنت :

— وبسنده عن أبي هريرة : (كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتاه رجل فسأله عن الأمة تزني قبل أن تحصن . قال : « اجلدوها ، فإن عادت فاجلدوها ، ، قال في الثالثة أو الرابعة : « فبيعوها ولو بصفيرة ،) أي حبل . وعن أبي هريرة مرفوعاً : « إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها ، ولا يثرب عليها . فإن عادت فليجلدها ، فإن عادت فليبيعها ولو بصفير من شعر ، وعن عائشة مثل ذلك ، ثم قال : (وذكر أن حنيفة قال : لا يجلدها سيدها) .

— ذكر في الهداية أن المولى لا يقيم الحد على عبده إلا بإذن الإمام ، لأن الحد حق الله تعالى ، إذ القصد منه إخلاء العالم عن الفساد ، ولهذا

(١) شرح معاني الآثار ٢/٧٧ - ٧٩ ، وفتح القدير ٤/١٤٧ - ١٤٩ ، والترمذي

٢١٥/٦ - ٢٧ ، والبخاري ٤/١٨٤ .

لا يسقط بإسقاط الإنسان ، فيستوفيه من هو نائب عن الشرع ، وهو الإمام أو نائبه ، وقد روى عن عدد من الصحابة مرفوعا وموقوفا : (أربع إلى الولاية : الحدود ، والصدقات ، والجمعات والنفية)^(١) .

١٣ - رجم اليهودى واليهودية :

ويسنده (أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم يهوديا ويهودية) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس عليهما رجم) .
ذهب مالك وأبو حنيفة إلى أن الإسلام شرط في إحسان من يزني ، واليهودى واليهودية قد فقدوا هذا الشرط ، وأجيب عن الحديث ، بأنه يحسب واقعة حال ، ولم يبين فيه هل كان حكمه قبل أن تشرع الحدود في الإسلام أولا ، وقد جاء في بعض طرقه أن النبي صلى الله عليه وسلم قدر جرمها بحكم التوراة .^(٢) فسبب الخلاف هو الخلاف في تأويل الحديث .

١٤ - نصاب قطع اليد في السرقة :

- ويسنده عن ابن عمر : (قطع النبي صلى الله عليه وسلم في مجن 'قوم ثلاثة دراهم) ، وعن عائشة مرفوعا : (وتقطع في ربع دينار فصاعدا ، وعن الشعبي عن عبد الله : (أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في خمسة دراهم) (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تقطع في أقل من عشرة دراهم) .

- اتفق على أنه قد قطعت يد سارق ، سرق في عهد النبي ﷺ مجنا أو جحفة - أى ترسا - ولكنهم اختلفوا في تقويم هذا المسروق ، ما بين ثلاثة دراهم ، أو عشرة ، أو دينار ، أو ربهه - فلما اختلف في ذلك أخذ أبو حنيفة بالاحتياط ، وهو عشرة دراهم ، وقد روى ذلك عن ابن مسعود وعطاء وعمرو بن شعيب .

(١) انظر الترمذى ٦/٢٠٨-٢٠٩ ، ٢١٩-٢٢٠ ، الهداية وفتح القدير ٤/١٢٩-١٢٠ ، والبخارى ٤/١٨٢ .

(٢) انظر : الترمذى ٦/٢١٤-٢١٥ ، الهداية وفتح القدير ٤/١٣٠-١٣٣ ، ومعاني الآثار ٢/٢٧٨-٢٨٠ ، وابدأوا ٤/٢١٤-٢١٨ ، والبخارى ٤/١٨٢ .

فسبب الاختلاف هنا هو الاختلاف في التقويم مما ترتب عليه اختلاف
الترجيح (١)

١٥ - هبة المسروق للسارق :

— وبسنده عن مجاهد : (كان صفوان بن أمية من الطلقاء ، فأتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأناخ راحلته ، ووضع رداءه عليها ، ثم تنحى
ليقتضى الحاجة ، فجاءه رجل فسرق رداءه ، فأخذه فأتى به للنبي ﷺ ،
فأمر به أن تقطع يده ، قال : يا رسول الله ، تقطعه في رداثنا ؟ أهبه له .
فقال : « ففلا قبل أن تأتيني به » ، ثم روى شبيهها بهذا عن طاووس ، ثم
قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إذا وهبها له درى عنه الحد) .

— على الرغم من أن الأحاديث في ذلك مرسله ومتكلم فيها ، فقد أخذ
بها جمهور الفقهاء ومنهم أبو حنيفة ، وقد قال محمد بن الحسن بعد روايته
للحديث في ذلك : (إذا رفع السارق إلى الإمام أو القاذف ، فوهب
صاحب الحد حده ، لم ينبغ للإمام أن يعطل الحد ، ولكنه يمضيه ، وهو
قول أبي حنيفة ، والعامّة من فقهاءنا) (٢) . لكن قد جاء في الهداية ما يؤكد
اتهام ابن أبي شيبة فإن صاحب الهداية يقول (وإذا قضى علي رجل
بالقطع في سرقة فوهبت له لم يقطع — معناه إذا سلبت إليه — ، وكذلك
إذا باعها المالك إياه وقال زفر والشافعي يقطع ، وهو رواية عن أبي يوسف
لأن السرقة قد تمت انعقاداً وظهوراً) . (٣)

١٦ - قتل من يسب النبي صلى الله عليه وسلم :

وبسنده عن الشعبي ، أن امرأة من اليهود كانت تسب النبي صلى الله

(١) انظر : معاني الآثار ٢/٩٣ - ٩٦ ؛ الهداية وفتح القدير ٤/٢٢٠ - ٢٢٢ ،
والنسائي ٨/٧٦ - ٨٤ ، والبخاري ٤/١٧٣ - ١٧٤ .

(٢) التلوك الطريفة ص ١٦٣ .

(٣) الهداية وفتح القدير ٤/٢٥٦ - ٢٥٧ ، وانظر النسائي ٨/٦٨ .

عليه وسلم ، فقتلها أحد المسلمين : فأبطل النبي دمها وبسنده عن رجل عن ابن عمر أنه قتل على راهب سب النبي ﷺ بالسيف : وقال : إنا لم نصلحك على سب نبينا . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يقتل) .

الأخبار في ذلك ضعيفة متكلم فيها . وأبو حنيفة يرى أن عهد الذمة لا ينتقض إلا أن يكون لهم منعة يقدرون معها على المحاربة ، أو أن يلتحقوا بدار الحرب فيباح قتلهم لانتقاض عهدهم : فلا يقتل الذمي عنده بمجرد الانتقاض — والجمهور قد ذهب إلى قتل الشاتم فوراً (١) .

١٧ - قتل المرأة إذا ارتدت :

وبسنده عن ابن عباس مرفوعاً : د من بدل دينه فاقتلوه ، وعن ابن مسعود مرفوعاً : لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، إلا بإحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة ، . وعن الحسن في المرتدة : (تستتاب ، فإن تابت وإلا قتل) ، وكذلك عن إبراهيم وحامد . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : لا تقتل إذا ارتدت) .

نهى النبي ﷺ عن قتل النساء في الحرب وقد شبه أبو حنيفة المرتدة بالكافرة الأصلية في عدم القتل ، واستثنى من عموم الأحاديث السابقة . ووجه نظر الجمهور أوضح وأولى (٢) .

(١) النكت الطريفة ١٣٣ - ١٣٤ ، وانظر أبا داود ١٨٣/٤ - ١٨٥ ، والنسائي ١٠٢/٧ - ١١١ .

(٢) بداية المجتهد ٣/٣٨٣ ، وفتح القدير ٤/٣٨٥ - ٣٨٩ ، والبخاري ١٩٦/٤ ، والنسائي ١٠٣/٨ - ١٠٨ .

المسائل المنتقدة في الكراهية

١ - اقتناء الكلب :

روى أبو بكر بن أبي شيبة عن ابن عمر مرفوعاً ؛ د من اقتنى كلباً إلا كلب صيد أو ماشية ، نقص من أجره كل يوم قيراط ، وعن أبي هريرة مرفوعاً ؛ (ومن اتخذ كلباً ليس بـ كلب زرع ولا صيد ولا ماشية ، فإنه ينقص من أجره كل يوم قيراط ، ثم روى روايات أخرى بهذا المعنى ، وقال : (وذكر أن أبا حنيفة قال ؛ لا بأس باتخاذها) .

ظاهر هذا الكلام أن أبا حنيفة يبيح إقتناء الكلب مطلقاً ، وقد قدمنا في مسألة ثمن الكلب أنه لا يبيحه إلا لمنفعة ، ويكره عنده اقتناؤه لغير منفعة .

٢ - إنفاق الأب على نفسه من مال ولده :

وبسنده عن عائشة مرفوعاً : د أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وولده من كسبه ، ، وعن الشعبي قال : (جاء رجل من الأنصار إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ، إن أبي غصبني مالي ، فقال : د أنت وما لك لأبيك) ، وروى مثل ذلك من طريق عمرو بن شعيب ، وعن عائشة قالت : (يا كل الرجل ما شاء من مال ولده ، ولا يأكل الولد من مال والده إلا بإذنه) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا يأخذ من ماله إلا أن يكون محتاجاً فينفق عليه) .

الاختلاف هنا هو في تأويل الحديث أو أخذه على ظاهره ، وقد رأى

أبو حنيفة أن قوله صلى الله عليه وسلم : « أنت ومالك لأبيك ، ليس على جهة التمليك ، فكما أن الابن لا يصبح مملوكاً للأب فكذلك ماله ، وإنما هو على جهة أن الابن لا ينبغي أن يخالف الأب ، وأن يجعل أمر أبيه في ماله نافذاً . وقد قال أبو بكر للنبي عليه الصلاة والسلام : إنما أنا ومالي لك يارسول الله . وبدليل أن جارية الابن ليست مباحة للأب . (١)

٣ - حكم انتباز الخليطين :

وبسنده عن عدد من الصحابة (أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن ينبذ التمر والزبيب جميعاً ، والبسر والتمر جميعاً) ، وفي بعض ألفاظه : (الزهو والرطب) أو (الزهو والتمر) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

ذكر ابن رشد أن سبب الخلاف هنا هو التردد في حمل النهى الوارد في الحديث على الحظر أو على الكراهة ، وإذا حمل على الحظر فهل يؤدي إلى فساد المنهى عنه أولاً ؟ . وقد ذهب أبو حنيفة إلى أن النهى على الكراهة ، لسرعة التخمير المؤدى إلى الإسكار في هذه الأنبة . كما ذكر الفسائي ، أو أن النهى منصب على الخلط ، إذا كان يؤدي إلى الإسكار ، كما ذهب البخاري .

ويلاحظ أن أبا حنيفة قد خالف الجمهور في عدم اعتباره للنيذ خمرأ ، وقصره إياها على عصير العنب إذا اشتد وقذف بالزبد وإباحة قليل مايسكر كثيره ، وقد عني الطحاوي بعرض وجهة نظر أبي حنيفة وأيده . (٢)

(١) انظر : شرح معاني الآثار ٢/٢٨٩ - ٢٩١ .

(٢) انظر شرح معاني الآثار ٢/٤٢٢ - ٣٢٩ ، والبخاري ٣/٣٢٣ (باب من رأى ألا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً) وأبداود ٣/٤٤٤ - ٤٥٠ ، والنعائمي ٢٨٦/٨ وما بعدها ، والترمذي ٦٥/٨ ، وبداية المجتهد ٢/٣٨٣ - ٣٨٥ (م - ٣٦ الإتجاهات الفقهية)

٤ - تخليل الخمر :

وبسنده عن أنس بن مالك ، أن أيتاماً ورتوا خمرأ ، فسأل أبو طلحة النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعله خلا ، قال : دلاء . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

أجمع العلماء على أن الخمر إذا تخلت من ذاتها جاز أكلها . واختلفوا إذا قصد تخليلها على ثلاثة أقوال : التحريم ، والسكرامة ، والإباحة . فمن فهم من المنع سد الذريعة حمله على السكرامة ، ومن لم يعلل المنع (١) قال بالتحريم .

٥ - وضع الخشبة على جدار الجار :

وبسنده عن أبي هريرة مرفوعاً ؛ دلاء يمنع أحدكم أخاه أن يضع خشبة على جداره ، ثم قال أبو هريرة : (مالى أراكم عنها معرضين والله لأرمين بها بين أكتافكم) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس له ذلك) .

سبب الخلاف فى هذه المسألة هو حمل النهى على التحريم ، بتأثير الاتجاه الظاهرى ، أو على التنزيه ، الذى راعى أن التصرف فى ملك الغير لا يجوز إلا بإذن منه ، وأن من تمام الملك حرية التصرف فيه ومنع الغير من استغلاله قال الزرقانى فى شرح الموطأ : (النهى للتنزيه ، فيستحب ألا يمنع عند الجمهور ومالك وأبو حنيفة والشافعى فى الجديد . وقال الشافعى فى القديم وأحمد وإسحاق وأصحاب الحديث : يجب إن امتنع (٢) .

(١) انظر : بداية المجتهد ٢/٣٨٦ ، وأبدا داود ٣/٤٤٦ ، والترمذى ٥/٣٩٤

والرد على أهل المدينة ، لحمد بن الحسن ورقة ١٣٥ .

(٢) النكت الطريفة ١٥٠-١٥٢ ، والترمذى ١٠٥/٦-١٠٦ ، وبداية المجتهد

٦ - أكل لحم الخيل :

وبسنده عن أسماء بنت أبي بكر قالت: (نحرنا فرساً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأكلنا من لحمه) ، وعن جابر : (أطعمنا النبي صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ، ونهانا عن لحوم الحمر) وعن جابر : (أكلنا لحوم الخيل يوم خيبر) ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تؤكل) .

السبب في الاختلاف هنا هو تعارض الأحاديث ، فقد جاء في بعض الأحاديث ما يفيد النهي عن لحوم الخيل ، وعلى حين جعل أبو داود ، هذا النهي مندوخاً ، جعله النسائي ناسخاً . وقد رجح أبو حنيفة ومالك جانب التحريم لموافقته للآية الكريمة : والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ، ولم يعد منها منفعة الأكل . (١)

٧ - التسمية بين الأولاد في العطية :

وبسنده عن (محمد بن النعمان ، عن أبيه ، أن أباه نخله غلاماً ، وأنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليشهده ، فقال : أكل ولدك نخلت مثل هذا ؟ قال : لا قال : فاردده) ، ثم رواه بطريق آخر ، وفيه : (فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم) ، وفي طريق آخر : (لا أشهد على جور) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس به) .

ذهب جمهور فقهاء الأمصار ، ومنهم أبو حنيفة - إلى أن تفضيل الرجل بعض ولده على بعض في الهبة مكروه . وذهب المحدثون وأهل الظاهر إلى تحريمه . وأصحاب الرأي الأول يقولون : إنه مسح كراهته لو وقع جاز ، أما أصحاب الرأي الثاني فيبطلون الهبة ويحكمون بردها .

(١) شرح معاني الآثار ٢/٣٢٢ ، ، والبخارى ٣/٣١٣ ، وأبو داود ٤٠١/٣ ، والنسائي ٧/٢٠١-٢٠٢ والترمذي ٧/٢٩٣-٢٩٤ ، وبداية المجتهد ١/٣٨١ .

وسبب الخلاف أن الحديث المتقدم روى بالفاظ مختلفة ، يفيد بعضها التحريم ، ويفيد بعضها الندب ، فأخذ الجمهور بالندب لما يعضده من القياس ، إذ يصح للإنسان أن يهب كثيراً من أمواله للأجنبي ، فولده أولى ، ولما روى من أن أبا بكر فضل بعض ولده . (١)

٨ - الجلوس على جلود السباع :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم (نهي عن جلود السباع أن تفرش) ، وعن ابن مسعود أنه استعار دابة ، وعليها صفة نمور ، فزعمها ثم ركب . وعن الحكم : تكره جلود السباع ، وعن علي أنه كره الصلاة في جلود الثعالب . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بالجلوس عليها).

هذا النهي قد يكون دعوة إلى عدم الترفه ، أو عدم التشبه بالعجم ، فيحمل حينئذ على التنزيه ، وبخاصة أنه قد روى من الأحاديث ما يفيد أن جلود الميتة تطهر بالدباغ . وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وقد يكون النهي تحريماً للجلوس على جلود السباع إذا أخذ على ظاهره ، وهو رأى ابن أبي شيبة وغيره . قال صاحب المغني : (فأما جلود السباع فقال القاضي : لا يجوز الانتفاع بها قبل الدبغ ولا بعده ، وبذلك قال الأوزاعي ، ويزيد ابن هارون ، وابن المبارك ، وإسحاق ، وأبو ثور . وأباح الحسن والشعبي ، وأصحاب الرأي الصلاة في جلود الثعالب . (٢)

(١) شرح معاني الآثار ٢/٢٤٣-٣٤٦ ، والبخارى ٥٦/٢ ، والنسائي ٦/٢٥٨ -
٢٦٢ ، وأبو داود ٣/٣٩٥-٣٩٧ ، والترمذي ٦/١٢٦-١٢٨ ، والمحلّى ٩/١٤٢-
١٤٩ . وبداية المجتهد ٢/٢٧٥ : وقد ذهب أهل الظاهر والبخارى وغيره إلى عدم
إجازة الهبة حتى يسوى ما بين الأولاد .

(٢) انظر : المنى ١/٦٦ وما بعدها ، والمحلّى ١/١٧١ ، والبخارى ٣/٢١٤ .

الآثار المنتقدة على أبي حنيفة

(في أبواب مختلفة)

١ - نذر الجاهلية :

روى أبو بكر بن أبي شيبة عن عمر قال : (نذرت نذراً في الجاهلية ، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما أسلمت ، فأمرني أن أفي بنذري) .
وعن طاووس في رجل نذر نذراً في الجاهلية ، ثم أسلم ، قال : يفي بنذره .
(وذكر أن أبا حنيفة قال : تسقط اليمين إذا أسلم) .

الخلاف في فهم الحديث هو سبب الخلاف في هذه المسألة ، فنذر الجاهلية لم يكن يراد به وجه الله ، فهو معصية ، وقد صح أن من نذر أن يعصى الله فلا يعصه ، وأن النذر إنما هو ما ابتغى به وجه الله — وأمره عليه السلام لعمر بالوفاء ، إنما هو توجيه قصده السابق إلى ما فيه رضى الله . (١)

٢ - العقيقة :

وبسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « د عن الغلام شاتان ، وعن الجارية شاة ، لا يضركم ذكراناً كن أم أنا ، ، وبسنده أن النبي عليه السلام (عق عن الحسن والحسين) ، وعن سمرة مرفوعاً : « د الغلام رهن بحقيقته ، تذبح عنه يوم سابعه ، ويحلق رأسه ويسمى » . ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن لم يعق عنه فليس عليه في ذلك شيء) .

(١) انظر : سنن أبي داود ٣/٢٢٨ ، والنسائي ٧/٦٠ - ٢٢ ، والترمذي

اختلاف الآثار في العقيقة دفع العلماء إلى أن يختلفوا في حكمها ،
ما بين أن تكون واجبة ، كما ذهب أهل الظاهر . أو سنة ، كما ذهب مالك
والشافعي وأحمد ، وذهب بعضهم إلى أن وجوبها قد نسخ .^(١)

٣ - الأضحية على المسافر :

روى أبو بكر بسنده ما يفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم وصحباؤه كانوا
يضحون في السفر . وعن الحسن : (وأنه كان لا يرى بأسا إذا سافر الرجل
أن يوصى أهله أن يضحوا عنه) . (وذكروا أن أبا حنيفة قال : ليس على
المسافر أضحية) .

ذهب مالك في أحد قوليهِ ، والشافعي إلى أن الأضحية من السنن
المؤكدّة . وقال أبو حنيفة : الضحية واجبة على المقيمين في الأمصار
الموسرين ، ولا تجب على المسافرين ، وخالفه أصحابه ، فقالا إنها ليست
بواجبة . والقول الثاني لمالك موافق لأبي حنيفة ، والحديث المعترض به
هنا هو حكاية فعل لا يعين الحكم من وجوب أو ندم ، وأبو حنيفة
لا يمانع في أن يضحى المسافر ، واسكنه ينفي الوجوب عنه .^(٢)

٤ - ذكاة الجنين :

وبسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال . ذكاة الجنين ذكاة
أمه إذا أشعر ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا تكون ذكاته ذكاة أمه) .
أخذ بهذا الحديث الجهمي ، وخالفهم أبو حنيفة وابن حزم . وسبب
الخلافا هو الاختلاف في صحة هذا الحديث ، مع تأويله إن صح ، ليوافق

(١) انظر سنن أبي داود ١٣٨/٣ - ١٤١ ، والنسائي ١٦٢/٧ - ١١٦ ، والترمذي

٣١٣/٦ - ٣١٩ ، وبداية المجتهد ٣٧٥/١ - ٣٧٦ ، والبخاري ٣٠٣/٢ - ٣٠٤

(٢) انظر بداية المجتهد ٣٤٧/١ - ٣٤٨

الأصول ، وهي أن الجنين إذا كان حياً ثم مات بموت أمه فإنما يموت خنقاً ، فهو من المنخنقة التي ورد النص بتحريمها ، وإذا خرج من بطن أمه حياً ثم مات من غير ذبح ، فالقول بحل أكله حينئذ قول بحل أكل الميتة . ولذلك أخذوا بالحديث السابق على رواية من نصب ذكاة الجنين ، فقد روى الحديث بالرفع ، وعليها تكون ذكاة الأم مغنية عن ذكاة الجنين ، وروى بالنصب ، فيلزم حينئذ ذكاة الجنين ، لأن المعنى ذكاة الجنين ذكاة أمه ، أي ذكاته مثل ذكاة أمه .

ولكن الرواية الثانية للحديث تتنافى مع هذا التأويل ، فعن أبي سعيد : (سألنا النبي صلى الله عليه وسلم عن الجنين ، فقال : دكلوه إن شئتم ، وفي رواية : (قلنا : يا رسول الله ندحر الناقة ، ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين . أنلقه أم نأكله ؟ قال : دكلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه .^(١)) وعلى كل فالمسألة تمثل الاتجاه إلى الظاهر والأخذ بالآثار عند المحدثين ، على حين توضيح فكرة عرض الآثار على الأصول عند أبي حنيفة .

٥ - سن البلوغ :

وبسنده عن ابن عمر ، قال : (عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وأنا ابن أربع عشرة فاستصغرنى ، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازنى . قال نافع : حدثت به عمر بن عبد العزيز فقال : هذا حد ما بين الصغير والكبير . قال : فكتب إلى عماله أن يفرضوا لابن خمس عشرة في المقاتلة ، ولابن أربع عشرة في الذرية) ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس على الجارية شيء حتى تبلغ ثمانى عشرة أو سبع عشرة) .

(١) انظر بداية المجتهد ١/٣٥٩ ، وسنن أبي داود ٣/١٣٦ - ١٣٧ .

حديث ابن عمر هذا حكاية يدخله الاحتمال ، فقد يكون أجزوهو ابن خمس عشرة لأنه قد بلغ ، ويحتمل أنه قد كان ضعيفاً فرده في الأولى ، ثم أصبح قويا في المرة الثانية ، ويؤيد هذا الاحتمال أن مورده فيمن هو صالح للجهد ، وذلك بالقوة الجسمية ، وبدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرض لبعض غلمان الأنصار ولم يفرض لسمره بن جندب وكان صغيراً ، قال له سمره : يا رسول الله : قد فرضت لصبي ولم تفرض لي : وأنا أصرعه . قال : د صارعه ، فصرعه ، ففرض له . وبهذا يخرج الحديث عن أن يكون دلالة على حد البلوغ .

أما الذي دل عليه القرآن فهو أن الأطفال يبلغون إذا احتملوا ، وبذلك قال داود الظاهري : لا يكون بلوغ حتى يكون احتلام ، ولو مضى عليه أربعون عاما . وجعل بعض العلماء الحد الأقصى للبلوغ خمس عشرة ، أخذوا من حديث ابن عمر . وذهب أبو حنيفة إلى جعل الحد الأقصى للبلوغ عند البنت سبع عشرة سنة ، وعند الغلام ثمانى عشرة أو تسع عشرة ، على روايتين . (١)

٦ - اللقطة :

وبسنده عن زيد بن خالد الجهني : (سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال : عرفها سنة . فإن جاء صاحبها وإلا ، فأنفقها) وعن أبي بن كعب مرفوعا : « عرفها سنة ، فإن وجدت صاحبها فادفعها إليه ، وإلا فاعرف عددها ووعاءها ووكاءها ، ثم تكون كسبيل مالك ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : إن جاء صاحبها غرم عليه) .

جمهور فقهاء الأمصار مع أبي حنيفة في هذه المسألة : مالك والشافعي وأحمد والثوري والأوزاعي وغيرهم - ذهبوا إلى أن اللقطة من غير الغنم تعرف ويعلن عنها سنة ، فإن جاء صاحبها أخذها ، وإن لم يجيء حتى مضت السنة ، كان الملتقط أن يلتفت بها إن كان فقيراً ، أو يتصدق بها إن كان غنياً . فإن جاء صاحبها بعد إنفاقها كان مخيراً بين أن يجيز الصدقة ، أو يضم الملتقط . ولا شك أن الحديث السابق يؤيد رأى الجمهور ، فإنه يأمر الملتقط بعد أن يعرف اللقطة عاماً ولم يظهر لها صاحب - أن يعرف أوصافها ويحفظ عددها ، ثم ينفقها ، فإذا كان إنفاقها يجعلها ملسكاً له ، فلم أمره بحفظ أوصافها قبل الإنفاق ؟ . وقد جاء في بعض روايات البخاري ما يؤيد ذلك ، وترجم له البخاري بقوله : (باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ، ردها عليه ، لأنها وديعة عنده) .

وقد ذهب أهل الظاهر وبعض المحدثين إلى أن الملتقط يملك اللقطة بعد عام ، ولا يردها إلى الملتقط (١) .

٧ - القرعة في العتق :

وبسنده عن عمران بن حصين ، أن رجلاً كان له ستة أعبد ، فأعتقهم عند موته ، فأقرع النبي صلى الله عليه وسلم بينهم ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة . وعن أبي هريرة مثل ذلك ، ثم قال : (وذكر أن أبا حنيفة قال : ليس هذا بشيء ولا يرى فيه قرعة) .

عرض الطحاوي هذا الموضوع ووفاه حقه ، وبين أن القرعة في الأحكام منسوخة بأدلة ذكرها ، وبأن العتق لا يتجزأ ، فالذي يعتق ستة يعتقون جميعاً ، ويستسعون في الثلثين ، لأن الوصية تنفذ في حدود الثلث ،

(١) انظر : معاني الآثار ٢/٢٧٣-٢٧٨ ، والبخاري ٢/٣٩ - ٤٠ ،

وبداية المجتهد ٢/٢٥٦ .

بدليل الحديث الذى دل على أن أحد الشريكين لو أعتق نصيبه في عبد ، فإن العبد يعتق كله ويستسعى في نصف قيمته ، أما القرعة بين الزوجات في السفر فليس واجباً على الزوج ، بل يسعه تركه ، لأن له أن يسافر بدونهن جميعاً ، فله كذلك أن يسافر ببعضهن دون بعض ، لأن السفر يرفع حكم القسم بينهما ، فالقرعة حينئذ لتطيب خاطر من لا تخرج منهن . أما أن تكون القرعة للإلزام فلا (١) .

٨ - الوقف :

وبسنده عن ابن عمر قال : (أصاب عمر أرضاً بخيبر ، فأتى بها النبي صلى الله عليه وسلم ، فسأله عنها فقال : أصبت مالا بخيبر ، لم أصب مالا قط عندي أنفس منه . فما تأمرنا ؟ فقال : إن شئت حبست أصلها وتصدق بها . قال : فتصدق بها عمر ، غير أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث . فتصدق بها في الفقراء والقربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضعيف لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقاً غير متمول فيه) ، (وذكر أن أبا حنيفة قال : يجوز للورثة أن يردوا ذلك) .

نقل الطحاوى مثل رأى أبي حنيفة عن ابن عباس وشریح ، ثم أيد رأى أبي حنيفة بما لا يقنع . وقد خالفه صاحباه في حكم الوقف ، واعتذر عنه أبو يوسف بأن الحديث لم يبلغه ، ولو بلغه لقال به ولم يخالفه (٢) .

٩ - المزارعة :

وبسنده عن ابن عمر (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل أهل

(١) انظر : معاني الآثار ٢/٤٢٠ - ٤٢٢ . والترمذى ٦/١٢١ - ١٢٣ . والبخارى ٦٨/٢ (باب القرعة في المشكلات) ، ٩٢ (باب حمل الرجل امرأته في الفزو دون بعض نساءه) .
(٢) معاني الآثار ٢/٢٤٩ - ٢٥١ . والترمذى ٦/١٤٣ - ١٤٤ . والنسائي ٢٢٩/٢٢٩ - ٢٣٢ . والبخارى في كتاب الرصايا ١/٧٩ - ٨١ .

خبيبر بشرط ما خرج من زرع أو ثمر) ، وبسنده عن عروة بن الزبير ، قال :
(قال زيد بن ثابت : غفر الله لرافع بن خديج ، إنما أتاه رجلان قد اقتتلوا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن كان هذا شأنكم فلا تكروا
المزارع) وعن موسى بن طلحة قال : (كلا جارى قد رأيتہ يعطى أرضه
بالثك والرابع عبد الله ، وسعد) . وعن طاووس : (قدم علينا معاذ ونحن
نعطى أرضنا بالثك والنصف ، فلم يعب ذلك علينا) ، وعن علي (لا بأس
بالمزارعة بالنصف) ، (وذكر أن أبا حنيفة كان يكره ذلك) .

جاء في المزارعة أحاديث مختلفة بعضها يبيح المزارعة وبعضها ينهى عنها ،
مثل حديث رافع بن خديج في المسألة التالية . ومعاملة أهل خبيبر بشرط
ما يخرج منها كان مقاسمة على الخارج من الأرض ، لا إجارة . وهو رأى
إبراهيم النخعي . وهي من المسائل التي خالف فيها أبو حنيفة جمهور العلماء ،
الذين حملوا النهي في بعض الأحاديث على التنزيه ، أو على ما كان شائعاً من
تخصيص ثمرة جزء معين من الأرض ، مما يؤدي إلى التشاحن ، يدل عليه
ما رواه البخاري عن رافع : (كنا أكثر أهل المدينة مزدراعاً ، كنا نكرى
الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض ، قال : فما يصاب ذلك وتسلم
الأرض ، وما يصاب الأرض ويسلم ذلك ، فهيننا) . وروى أيضاً عن
طاووس أنه قيل له : لو تركت الخبابة ، فإنهم يزعمون أن النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عنه فقال طاووس : إن أعلمهم - يعني ابن عباس - أخبرني
أن النبي لم ينه عنه ، ولكنه قال : أن يمنح أحدكم أخاه خبير له من أن
يأخذ عليه خراجاً معلوماً) ، ولذلك أتى البخاري بحديث رافع في المنع من
المزارعة تحت عنوان : (باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي
بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة) (١) .

(١) معاني الآثار ٢/٢٤٩-٢٥١ ، والترمذي ٦/١٤٣-١٤٤ ، والنسائي

٦/٢٢٩-٢٣٢ ، والبخاري في كتاب الوصايا ١/٧٩-٨٢ .

١٠ - من زرع أرض قوم بغير أذنهم :

وبسنده، عن رافع بن خديج مرفوعاً : « من زرع في أرض قوم بغير
إذنهم ردت إليه نفقته ، ولم يكن له من الزرع شيء ، ، وقيل لسعيد
ابن المسيب (ما تقول في المزارعة ؟ فقال : كان ابن عمر لا يرى بها بأساً حتى
حدث فيها بحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بني حارثة ، فرأى
زرعاً في أرض ظهير ، فقالوا : إنه ليس لظهير . قال : أليست الأرض أرض
ظهير ؟ قالوا : بلى ، ولكنه زارع فلاناً ، فقال : فردوا عليه نفقته وخذوا
زرعكم . قال رافع : فأخذنا زرعنا ورددنا عليه نفقته) ، ثم قال أبو بكر
ابن أبي شيبة : (وذكر أن أبا حنيفة قال : يقطع زرعه) .

ذهب أبو حنيفة إلى أن من زرع في أرض قوم بغير إذنهم ، فصاحب
الأرض بالخيار : إن شاء خلى بين الزارع وزرعه فبأخذه ، وضمنوه
نقصان الأرض إن حصل فيها نقص . وإن شاء منع الزارع من ذلك ،
وغير له قيمة زرعه مقلوعاً ، لما جاء في حديث : (وليس لعرق ظالم حق) .
وقد ذكر الطحاوي أن الحديث المحتج به على أبي حنيفة قد جاء
بألفاظ مختلفة ، وفي بعض هذه الألفاظ ما يخرج الحديث عن أن يكون
حجة لما أرادوه (١) .

١١ - سهم الفارس من الغنيمة :

روى أبو بكر عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قسم
للفرس سهمين وللرجل سهماً) ، وعن مكحول (أن النبي صلى الله عليه وسلم
جعل للفارس ثلاثة أسهم : سهمين لفرسه وسهماً له) ، وعن ابن عباس مثل
ذلك . (وذكر أن أبا حنيفة قال : سهم للفارس ، وسهم لصاحبه) .

(١) انظر . معاني الآثار ٢/٢٦٣ - ٢٦٥ ، والترمذي ١٢٤/٦ - ١٢٦ .

هذه أيضاً من المسائل التي خالف فيها أبو حنيفة معظم العلماء ، مهتمداً على روايات قسمت للفارس سهمين وللراجل سهماً ، وقد رجحها أبو حنيفة ون إضعفها غيره . (١)

١٢ - السفر بالمصحف إلى أرض العدو :

وبسنده عن ابن عمر (أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ، مخافة أن يناله العدو) . (وذكر أن أبا حنيفة قال : لا بأس بذلك) .

هذا الحديث منصوص على علمته ، فإذا أمنت العلة وزالت ارتفع النهي ، ولذلك ذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يسافر بالقرآن إذا كانوا جماعة استطلاعية أو فرقة بسيطة ، أما العسكر العظيم فلا مانع من مصاحبة المصحف معه ، ليقرأ فيه من لا يحفظ . (٢)

تعقيب :

وبعد ، فهذه هي المسائل التي أحصاها أبو بكر بن أبي شيبة على أبي حنيفة ، مدعياً عليه أنه قد خالف فيها الآثار . وقد أوجزت القول فيها بالقدر الذي يبين مآخذ الأدلة ، ويوضح وجهات النظر ، وإني أعتذر لما جاء في بعض المسائل من إيجاز قد يصل إلى حد الإشارة في بعض الأحيان ، فما دفعني إليه إلا خشية الإملال ، وكرهة التطويل ، مستدركا هذا النقص بالإرشاد إلى المراجع التي عنت ببسط الموضوع والكتاب الذي ألفه الكوثري خاصة به ، إذ لم يكن من غرضي - كما ذكرت في بداية هذا الفصل - أن أبسط الأدلة وأوضح الآراء ، بقدر ما كنت مهتماً بتحقيق دعوى مخالفة الآثار التي وجهت إلى أبي حنيفة ، وإني أتصح هذه الدعوى

(١) انظر فتح القدير ٤/٣٢٠ - ٣٢٣ وبداية المجتهد ١/٣١٨ - ٣١٩ ، والترجمي

٤٣/٧ - ٤٤ والبخاري ٢/٩٠ .

(٢) انظر فتح القدير ٤/٢٨٨ - ٢٨٩ وابن ماجه ٢/٩٦١ .

إذا لم يكن عند المجتهد من المبررات إلا قصد المخالفة وهذا ما لا يظن به مسلم .

وقد رأينا فيما سبق أن كثيراً من المجتهدين غير أبي حنيفة قد خالف بعض الآثار في بعض الأحيان ، لوجود معارض من آية أو أثر أو غيرهما . وقد تبين أن اختلاف الحديث هو الذى يشكل الجانب الأكبر من الاختلاف بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة ، ثم يلي ذلك الاختلاف فى تصحيح الحديث ، ثم بعد أن نخرج المسائل التى لم تصح نسبتها إلى أبي حنيفة - تبقى مجموعة من المسائل ليست حجة أبى حنيفة فيها بالقوية ولا المقنعة .

أما المسائل التى لم يصح عزوها إلى أبى حنيفة فهى :

- ١ - التصفيق للنساء فى الصلاة .
- ٢ - وقت العشاء
- ٣ - قضاء سنة الأربعاء قبل الظهر
- ٤ - الأذان والإقامة عند قضاء الفائتة
- ٥ - الجلستان فى خطبة الجمعة
- ٦ - الأكل من التطوع
- ٧ - البر بالبر مثلاً بمثل يداً بيدي
- ٨ - كسر القصعة وضمانها
- ٩ - اقتناء الكلب
- ١٠ - تحديد المهر

وأما المسائل التى يمكن أخذها على أبى حنيفة ، مما لم يتبين لى قوة حجته فيها ، فيمكن حصرها فيما يأتى :-

- ١ - ولوغ الكلب
- ٢ - الطمأنينة فى الصلاة وتعديل الأركان

- ٣ - إشعار الهدى
- ٤ - الولي في النكاح
- ٥ - الطلاق قبل النكاح
- ٦ - اختيار الأربع من الزوجات
- ٧ - المصراة
- ٨ - بيع الثمرة قبل بدو صلاحها .
- ٩ - العرايا
- ١٠ - خيار المجلس
- ١١ - الانتفاع بالمرهون
- ١٢ - حكم الحاكم وأنه لا يحل الحرام
- ١٣ - نكاح المحارم
- ١٤ - هبة المسروق بعد الترافع إلى القاضى
- ١٥ - قتل من يسب النبي صلى الله عليه وسلم .
- ١٦ - قتل المرتدة
- ١٧ - حكم النبيذ
- ١٨ - الوقف
- ١٩ - المزارعة
- ٢٠ - سهم الفارس من الغنيمة .

أما بقية المسائل فهى بين أن يكون رأى أبى حنيفة فيها هو الرأى
الراجح أو تكون الأدلة فيها متكافئة .

وقد قال الأستاذ محمد زاهد الكوثرى رحمه الله ، فى كتابه (النكحت
الطريفة فى التحدث عن ردود ابن أبى شيبة على أبى حنيفة) : لأنه لو فرض
أن أبا حنيفة قد أخطأ فى كل ما نسب إليه ابن أبى شيبة : إى فى مائة وخمس
وعشرين مسألة ، لكان هذا العدد يسيراً بالنسبة إلى كثرة مسائله التقديرية

في الفقه ، التي بلغت في أقل تقدير ٨٣ ألفاً ، ثم قال (مع أن القارىء يستبين من مناقشاتنا مع ابن أبي شيبة في تلك المسائل ، أن نصف تلك المسائل مما ورد فيه أحاديث مختلفة ، يأخذ هذا المجتهد بأحاديث منها لترجحها عنده بوجوه ترجيح معروفه عنده ، ويأخذ ذلك المجتهد بأحاديث تخالفها ، لترجحها عنده بوجوه ترجيح أخرى ، وباعتبار اختلاف شروط قبول الأخبار عند هذا وذاك . فلا مجال في هذا النوع للحكم على المجتهد بأنه خالف الحديث الصحيح الصريح ، لأن المسائل الاجتهادية ليست بموضع للبت فيها .

(وإذا قسمت النصف الباقي أخماساً : فخمس منها ما خالف خبر الأحاديث فيه نص الكتاب ، فيؤخذ بالكتاب ، وخمس آخر منها ورد فيه خبر مشهور وخبر دون ذلك ، فيرجح الخبر المشهور ، عملاً بأقوى الدليلين . والخمس الثالث ما اختلفت فيه الأفهام ، وتبينت فيه دقة فهم الإمام دون فهم الآخرين ، فالقول قوله أيضاً . والخمس الرابع هو الذي تبين خطؤه فيه على أكبر تنزل . والخمس الأخير ما غلط فيه المصنف بعزو ما لم يقله إليه ، بالنظر إلى كتب المذهب) (١) .

ولاشك أن ما قاله الكوثري يعتبر خلاصة دقيقة لموضوعات الخلاف بين ابن أبي شيبة وأبي حنيفة ، نختتم بها هذا الفصل ، لننتقل إلى موضوعات الخلاف بين البخاري وأهل الرأي .

• • •

الفصل الثاني

بين البخارى وأهل الرأى

رأينا فى الفصل السابق كيف أن ابن أبى شيبه قدوجه نقده إلى أبى حنيفة على وجه الخصوص . أما البخارى ، فالخصومة بينه وبين أهل الرأى ، خصومة عامة لا تقتصر على أبى حنيفة ، بل نقده قد يكون موجهاً إليه ، وقد يكون موجهاً إلى غيره من أصحابه ، ولذلك لم يصرح باسم مخالفه أو صفته ، وإنما عبر عنه بقوله : (وقال بعض الناس) .

وقد ذكر البخارى هذه الجملة فى صحيحه عدة مرات ، معرضاً بأهل الرأى ، راداً عليهم ، مبيناً تناقضهم . ولا شك فى أن موضوعات الخلاف بينه وبين أهل الرأى ليست مقصورة على المسائل التى رد فيها على قول (بعض الناس) ، بل توجد مسائل أخرى ، لم يرض البخارى عن مسلك أهل الرأى إزاءها ، وأثبت فى صحيحه مذهبه فيها ، وإن لم يُعن ببيان رأى مخالفه ، بل لأنه قد أفرد بعضاً من هذه المسائل بمؤلفات خاصة ، مثل رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه ، فى كتابه (قرة العينين برفع اليدين) ، ومثل القراءة خاف الإمام ، فى كتابه (خير الكلام فى القراءة خلف الإمام) .

فمن هذه المسائل التى قرر البخارى فيها رأيه ، ورد ضمناً على أهل الرأى دون أن يشير إليهم :

١ - حقيقة الخمر ومسأها : وقد علمنا أن أباً حنيفة يقصر الخمر على عصير العنب ، حيث يحرم قليله وكثيره . أما العصير من غيره إذا تخمر ، فإنه لا يحرم القليل الذى لا يسكر منه ، ويحرم كثيره المسكر .

وقد ترجم البخارى عدة أبواب ، مفنداً فيها هذا الرأى ، مثبتاً أن الخمر اسم لسكل مسكر . لا فرق بين عصير العنب وغيره ، ولا بين القليل والكثير ، فيقول : (باب الخمر من العنب) ، (باب نزل تحريم الخمر وهى من البسر والتمر) ، (باب الخمر من العسل ، وهو البتع) ، (باب ما جاء فى أن الخمر ما خامر العقل من الشراب) ، (باب ما جاء فىمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه)^(١) .

٢ - شرط المصرف فى الجمعة : وقد ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ، فلا تقام الجمعة عنده فى القرى الصغيرة ، وقد رد البخارى على هذا الرأى فى ترجمته (باب الجمعة فى القرى والمدن)^(٢) .

٣ - نصاب الزكاة فى الزروع والثمار : فقد ذهب أبو حنيفة إلى وجوب العشر أو نصفه ، فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره ، أخذاً بعموم الحديث : « فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وما سقى بالنضح نصف العشر » . وقد روى البخارى هذا الحديث ، ولكنه روى عقبه حديث : « ليس فيما أقل من خمسه أو سق صدقة » ، ثم قال : هذا تفسير الأول ، لأنه لم يوقت فى الأول ، وبين فى هذا ووقت ، والزيادة مقبولة ، والمفسر يقضى على المهيم إذا رواه أهل الثبت .

وقد قال السندي فى تعليقه على هذا الحديث : (ومراده الرد على أبى حنيفة ، حيث أخذ بإطلاق حديث ابن عمر - وهو « فيما سقت السماء ... » ، فأشار إلى أنه حديث مهيم ، يفسره حديث أبى سعيد ، وهو « ليس فيما أقل ... »)^(٣) .

(١) البخارى بحاشية السندي ٣٢١/٢ - ٣٢٣ ، وانظر الهداية ٨٠/٤ - ٨٥ مطبعة صبيخ بالأزهر . وفتح القدير ١٨١/٤ - ١٨٢ .
(٢) البخارى بحاشية السندي ١٠٥/١ .
(٣) البخارى بحاشية السندي ١٧٠/١ ، والمعنى : قيل هو الذى تسميه السماء ، ورجح ابن العربى أنه شبه نهر يحفر فى الأرض (ترمذى ١٣٢/٣) .

٤ - الطلاق قبل النكاح : ذكرنا هذه المسألة في الفصل السابق ،
وذكرنا أن الرجل إذا علق الطلاق على النكاح ، يلزمه الطلاق إذا تزوج .
وقد ترجم البخاري لهذا بقوله : (باب لاطلاق قبل النكاح ، وقول الله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ... » الآية ، وقال ابن عباس :
جعل الله الطلاق بعد النكاح . ويروى ذلك عن علي وسعيد بن المسيب ...)
ثم ذكر رواية ذلك عن اثنين وعشرين تابعياً (١) .

٥ - طلاق السكران والمكره والغائب : وقد ذهب إلى وقوع ذلك
أبو حنيفة ، ورد عليه البخاري في ترجمة طويلة ، تقدم ذكرها في
فصل : (الاتجاه الخلقى) ، وهي : (باب الطلاق في الإغلاق والمكره
والسكران ...) (٢) .

وهناك العديد من الأمثلة غير ما تقدم ، يمكن تتبعه في مسائل الخلاف ،
وقد ذكرنا بعضها في الفصل السابق ، فيما أشرنا فيه إلى البخاري كمرجع
لبعض المسائل المختلف فيها .

لكن البخاري في هذه المواضع التي يبدي فيها رأيه ، لا يعنى بالضرورة
أنه يقصد الرد على أهل الرأي ، وإنما نسبة ذلك إليه اجتهاد وظن
راجح من الباحثين ، لا نستطيع أن ننسبه صراحة إليه .
أما الذي يمكن نسبته إليه ، فهو ما صرح فيه بالرد على مخالفيه ،
الذين أطلق عليهم (بعض الناس) في صحيحه ، أو ناقشهم في مؤلفات
خاصة . فهذا هو الذي يعيننا بالقصد الأول ، حيث يعطينا صورة واضحة
عن أسلوب البخاري في مناقشته ، وعن تصوره لمخالفات أهل الرأي التي
لم يسمع السكوت عليها ، لمخالفتها مقتضى الأدلة في نظره .

(١) البخاري ٣/٢٧١-٢٧٢ .

(٢) البخاري ٣/٢٧٢ .

ويلاحظ أن الموضوعات التي عنى فيها البخارى بالرد على أهل
الرأى أقل كثيرا من المسائل التي انتقدها ابن أبى شيبه على أبى حنيفة، لأن
كثيرا من هذه المسائل التي انتقدها شيخه، كان أبو حنيفة فيها مستندا إلى
ججاج قوية، ووافقته على رأيه بعض الأئمة ومنهم البخارى. فكان من
الضرورى أن يخص البخارى هذه المسائل، ثم يركز نقده على ما هو
جدير بالنقد منها.

كما يلاحظ أيضا أن البخارى قد افترق عن شيخه، فى أنه قد اعنى
ببيان وجهة نظر أهل الرأى، ولم يضمن عليهم بذكر حججهم أو موضع
شبهتهم، فى حدود ما تسمح به ظروف التأليف، لأن الغرض من صحيحه
لم يكن عرض الآراء الفقهية ومناقشتها، بل هو جمع لما صح من
الأحاديث، واستنباط للأحكام الفقهية منه. أما المسائل التي أفردتها
بالتأليف، فقد بسط فيهما القول، وتوسع فى عرض الآراء ومناقشة
الحجج.

وسوف يعرض هذا الفصل هاتين المسألتين، ثم يتبع المسائل التي
ناقشها البخارى مع أهل الرأى، مشيرا إليهم بقوله: (وقال بعض الناس)
بما جاء فى صحيحه.

(رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه)

وقد سمي كتاب البخارى الذى عالج هذه المسألة: (قرة العينين برفع
اليدين فى الصلاة)، وهو مطبوع على هامش كتاب (خير الكلام فى
القراءة خلف الإمام)، بالمطبعة الخيرية، صر سنة ١٣٢٠ هـ.

ويتضح من عنوائى الكتابين أنهما ليسا من صنع البخارى، لما فيهما
من السجع المتكاف، كما أنهما ليسا كبيرين، وإنما هما جزءان صغيران.

وقد بدأ البخارى جزئه فى رفع اليدين ، بمقدمة أنكر فيها على مخالفه
فى هذه المسألة ، مهاجماً إياه بأسلوب حاد ، ومتهما إياه بالبدعة ، لمخالفته
الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذى أمر الله باتباعه وطاعته فى آيات كثيرة :

فقد جاء فى أول كتابه : (بسم الله الرحمن الرحيم . قال أبو عبد الله
محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخارى : الرد على من أنكر رفع الأيدي فى
الصلاة عند الركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع ، وأنهم على العجم فى
ذلك ، تكلفوا لما لا يعنيه فيما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه
فعله ، وروايته عن أصحابه ، ثم فعل أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
والتابعين ، اقتداء السلف بهم فى صحة الأخبار ببعض عن بعض ، الثقة عن
الثقة ، من الخلف العدول رحمهم الله وأنجز لهم ما وعد - على ضغينة
صدره ، وحرارة قلبه ، ونفارا عن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
يحملة ، واستكتمان وعداوه لأهلها ، لشرب البدعة لحمه وعظامه ونخه ،
واكتسبه باحتفاف العجم حوله ، اغتراراً ، (١)

ونحن نستبعد أن يكون الكلام السابق موجهاً إلى أبى حنيفة أو واحد من
أصحابه ، وإعله كان يقصد به أحد معاصريه من المتهندين بالمذهب الحنفى
فى بلاد ما وراء النهر حتى يصدق عليه أنه قد اغتر بالتحفاف العجم حوله
وحيث ترفع المعاصرة ، درجة حرارة المناقشة ، وترهف من حديثها .

بعد هذا الهجوم الخاطف أخذ البخارى فى سرد الآيات التى اقترضت
على المسلمين طاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى : وما آتاكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، وقوله سبحانه : من يطع الرسول
فقد أطاع الله ، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة . ثم شرع البخارى فى
مناقشة موضوعية لمسألة رفع اليدين فى الصلاة .

والاجتهاد في هذه المسألة محصور في نطاق الترجيح بين الآثار المختلفة فيه ، لأنها رواية فعل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فبعض العلماء يرجح ثبوت الفعل — أى رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه — وبعضهم يرجح تقيده ، والمعركة حول ذلك تدور : كل من الفريقين يقوى الأثر الذى يدل له ، ويضعف الأثر الذى يناقضه أو يؤوله .

وسوف يتبين لنا أن الاعتزاز بالشيوخ والثقة بما جاء عن طريقهم ، كان من العوامل الهامة في الترجيح ، مما جعل أبا حنيفة وسفيان الثوري وأهل الكوفة يرجحون جانب الترك في هذه المسألة ، أخذاً بما روى عن ابن مسعود وإبراهيم النخعي فيها (١) .

وفي مناقشة البخارى هذه المسألة ، أخذ يسرد الروايات الدالة على رفع اليدين عند الركوع والرفع منه عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه ثم قال : (وكذلك يروى عن سبعة عشر نفساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند الرفع منه : أبو قتادة الأنصارى ، وأبو أسيد الساعدى) وبعد أن عددهم بالاسم نقل عن بعض العلماء الإجماع على ذلك حيث قال : « كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون أيديهم . ولم يستثن أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يرفع يديه . ويروى أيضاً عن عدة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما وصفنا ، وكذلك روايته عن عدة من علماء مكة وأهل الحجاز ، وأهل العراق ، والشام ، والبصرة ، واليمن ، وعدة من أهل خراسان » ، ثم ذكر أن شيوخه : « عبد الله بن الزبير ، وعلي بن عبد الله ، ويحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم يثبتون

عامّة هذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وبرونها حقاً .
وهؤلاء أهل العلم من أهل زمانهم) ثم روى أحاديث أخرى في رفع اليدين
عن ابن عمر ، وغيره من الصحابة الذين رووا ذلك من سبق ذكرهم في جملة
السيح عشرة نقسا .

ثم أخذ البخارى بعد ذلك يفند حجج خصومه ، وهى تنحصر فى أن
على بن أبى طالب ، وابن عمر اللذين روى عنهما أحاديث رفع اليدين عند
الركوع وعند الرفع منه - قد روى عنهما ما يفيد عدم رفع اليدين إلا فى
تكبيرة الإحرام ، وهذا إما دليل على نسخ الرفع عند الركوع أو دليل على
ضعف الحديث فيه . وعن ابن مسعود والبراء بن عازب ما يفيد عدم الرفع ،
كما استدلل بعضهم على عدم الرفع بحديث دمالى أراكم رافعى أيديكم كأنها
أذنان خيل شمس ، ، واعتل بعضهم بأن ابن عمر كان صغيراً .

أما الرواية عن على فى أنه كان يرفع يديه فى أول تكبيرة ثم لم يعد
بعد ، فقد روى البخارى أن الثورى قد أنكر هذه الرواية عن على ، كما
احتج أيضاً فى ردها بأن الأخذ بالمشيت أولى من الأخذ بالنافى ، فإذا روى
رجلان عن محدث وقال أحدهما : رأيتُه يفعل ، وقال الآخر : لم أره ، فالذى
قال رأيتُه يفعل فهو شاهد ، والذى قال لم يفعل فليس هو بشاهد ، لأنه لم
يحفظ الفعل ، ثم ذكر مثلاً لذلك أن بلالاً قال : رأيت النبي صلى الله عليه
وسلم صلى فى الكعبة ، وقال الفضل بن عباس : لم يصل ، وأخذ الناس
بقول بلال لأنه شاهد ، ولم يلتفتوا إلى قول من قال لم يصل حين
لم يحفظ . (ص ٥)

أما ما رواه مجاهد عن ابن عمر من أنه كان لا يرفع يديه إلا فى أول
التكبير ، فذلك سهو منه ، ثم روى عن يحيى بن معين تضعيف ذلك . ثم قال :
(ولو تحقق حديث مجاهد أنه لم ير ابن عمر رفع يديه ، لكان حديث طاووس

وسالم ، ونافع ، ومحارب بن دثار ، وأبي الزبير حين رأوه - أولى ، لأن ابن عمر رضى الله عنه رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يخالف الرسول ، مع ما رواه أهل العلم من أهل مكة والمدينة واليمن والعراق ، برفع يديه ، حتى لقد حدثني مسدد ، قال : أنبأنا يزيد ابن زريع ، عن سعيد ، عن الحسن قال : كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كسأئما أيديهم المراوح يرفعونها إذا ركعوا وإذا رفعوا رؤسهم) ، ثم روى مثل ذلك عن حميد بن هلال ، (فلم يستثن الحسن وحميد بن هلال أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم دون أحد) .
• (ص ٧ - ١١) .

أما ما يروى عن ابن مسعود في عدم الرفع ، فقد ذكره البخارى بقوله : وقال (ويروى عن سفیان ، عن عاصم بن كليب ، عن عبد الرحمن ابن الأسود ، عن علقمة ، قال ابن مسعود رضى الله عنه : ألا أصلى لكم صلاة رسول الله ﷺ . فصلى ، ولم يرفع يديه إلا مرة) ، وقد رد البخارى هذه الرواية بما رواه عن أحمد بن حنبل ، عن يحيى بن آدم قال : نظرت في كتاب عبد الله بن ادريس عن عاصم بن كليب ، ليس فيه ثم لم يعد ، فهذا أصح ، لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم ، لأن الرجل يحدث بشيء ، ثم يرجع إلى الكتاب ، فيكون كما في الكتاب . ثم روى البخارى أن ابن مسعود كان يفعل التطبيق في الصلاة بأن يطبق يديه ويجعلها بين ركبتيه عند الركوع ، ولم يكن يعلم أن ذلك قد نسخ . (١١ - ١٢) .

أما ما يروى عن البراء بن عازب ، فقد ضعف البخارى إسناده ، فقال (وحدثنا اخيدى ، حدثنا سفیان ، عن يزيد بن أبي زياد ، عن ابن أبي ليلى عن البراء رضى الله تعالى عنه ، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا كبر . قال سفیان لما كبر الشيخ - يعنى يزيد - لقنوه (ثم لم يعد) . قال البخارى ، وكذلك روى الحفاظ ممن سمع يزيد بن أبي زياد قديما ، منهم

الثوري ، وشعبه ، وزهير . ليس فيه (ثم لم يعد) ثم ذكر أن هذا الحديث قد روى من طريق آخر عن غير زيد ، ولكن هذه الرواية من حفظ ابن أبي ليلى ، أما من كتابه فقيه عن يزيد ، فرجع الحديث إلى تلقين يزيد (١٢ - ١٣) ،

أما حديث النبي عن رفع الأيدي ، وتشبيهها بأذنان الخيل ، فقد أنكروا البخاري على من يستدل به في عدم رفع اليدين عند الركوع والرفع منه ، لأن الحديث قد جاء في موضوع آخر ، وفي ذلك يقول : (فأما احتجاج بعض من لا يعلم بحديث وكيع ، عن الأعمش ، عن المسيب بن رافع ، عن تميم بن طرفة . عن جابر بن سمرة رضى الله تعالى عنه ، قال : دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم ، ونحن رافعوا أيدينا في الصلاة ، فقال : مالي أراكم رافعى أيديكم كأنها أذنان خيل شمس ، اسكنوا في الصلاة ، فإنما كان هذا في التشهد لا في القيام ، كان يسلم بعضهم على بعض ، فهى النبي صلى الله عليه وسلم عن رفع الأيدي في التشهد . ولا يحتاج بهذا من له حظ من العلم ، هذا معروف مشهور لا اختلاف فيه . ولو كان كما ذهب إليه لكان رفع الأيدي في أول التكبير وأيضاً تكبيرات صلاة العيد منهيأ عنها ، لأنه لم يستثن رفعاً دون رفع ...) (ص ١٣) .

(ولم يثبت عند أهل النظر من أدركنا من أهل الحجاز وأهل العراق : منهم عبد الله بن الزبير ، وعلى بن عبد الله بن جعفر ، ويحيى بن معين ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وهؤلاء أهل العلم من بين أهل زمانهم ، فلم يثبت عند أحد منهم علم في ترك رفع الأيدي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا عن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم .

قال البخاري : وكان ابن المبارك يرفع يديه ، وهو أكبر أهل زمانه علماً فيما يعرف . فلو لم يكن عند من لا يعلم من السلف علم فاقتهى بابن المبارك فيما اتبع الرسول وأصحابه والتابعين - لكان أولى به من أن

يتيه بقول من لا يعلم) (ص ١٤) .

ونلاحظ هنا أن البخارى يتهم خصومه بعدم معرفة الآثار ، وسوف يأتى اتهامه لهم بالتقليد ، وأنهم يختارون من السنن ما يوافق مذهبهم ، وكان يجب عليهم أن يخضعوا أنفسهم ومذهبهم للسنن .

وقد طعن من لا يرفع اليدين فى حديث الرفع ، فذكر أن ابن عمر كان صغيراً لا يدرك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ما يدرك غيره ، كما طعنوا فى وائل بن حجر أحد رواة حديث رفع اليدين .

وقد رد البخارى على ذلك ، فقال : (والعجب أن يقول أحدهم كان ابن عمر صغيراً فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، ولقد شهد النبي لابن عمر بالصلاح - ثم روى بسنده عن حفصة -) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أن عبد الله بن عمر رجل صالح) ثم روى البخارى أن ابن عمر قال : إني لأذكر عمر حين أسلم .

وبعد أن رد على من طعن على وائل بن حجر ، نعى على مخالفيه تقليدهم وإخضاعهم السنن لهذا التقليد ، فقال إنه لو ثبت رفع اليدين عن الصحابة الذين يستدل بهم المخالفون على عدم الرفع ، كابن مسعود ، والبراء ، وجابر - لم يعدم المخالفون علة يعللون بها ما ورد عنهم ، ما دام هذا المروى مخالفاً لرأى رؤسائهم ، ولقالوا : (إن رؤسائنا لم يأخذوا بهذا ، وليس هذا بما أخذ) (ولقد قال وكيع : من طلب الحديث كما جاء فهو صاحب سنة ، ومن طلب الحديث ليقوى هواه فهو صاحب بدعه . يعنى أن الإنسان ينبغي أن يبلغ رأيه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث يثبت الحديث ، ولا يعلل بعلل لا تصح ليقوى هواه . وقد ذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم : لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت

به ، وقد قال معمر : أهل العلم ، كان الأول فالأول أعلم ، وهؤلاء ،
الآخر فالآخر عندهم أعلم ، ولقد قال ابن المبارك : كنت أصلى إلى جنب
النعمان بن ثابت ، فرفعت يدي ، فقال : إنما خشيت أن تطير ، فقلت :
إن لم أطر في أوله ، لم أطر في الثانية . قال وكيع : رحمة الله على
ابن المبارك ، كان حاضر الجواب . (١٥-١٧) .

وقد ذكر مخالفوه أن إبراهيم النخعي قال في حديث رفع اليدين ، الذي
رواه وائل بن حجر : لعله كان فعله مرة ، ورد البخاري عليه ، بأن هذا
ظن من إبراهيم ، ومعاينة وائل أكثر من حساب غيره ، ثم روى ما يفيد
أن وائلا رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه غير مرة ، وأن الرفع
كان من عادتهم^(١) . (ص ١٩) ،

وقد أثبتنا في بداية هذه المسألة ، ملاحظتنا عن حدة البخاري في
مناقشته ، واتهامه خصومه بالبدعة ، واستبعدنا أن يكون المقصود بذلك
هو أبا حنيفة ، لأنه لم يكن وحده في القول بعدم رفع اليدين ، وإنما كان
معه بعض من يعتز بهم المحدثون ، ويقدرونهم قدرهم في معرفة الآثار
كالثوري ، ووكيع .

وقد جاء فيما تقدم أن البخاري ، يرمى خصومه بالتقليد للرؤساء ،
وهذا دليل على المعاصرة ، وقد جاء في كلام البخاري بعد ذلك ما يفسر
حدته ، بل ما يفسر اختصاص هذه المسألة بتأليف مفرد ، وهو أن بعض

(١) ذكر الطحاوي أن إبراهيم النخعي أنكسر أن يكون حديث وائل معارضا لحديث
ابن مسعود ، لأن ابن مسعود أقدم صحبة ، وأفهم لأعمال النبي صلى الله عليه وسلم من
وائل ، وقد كان عليه السلام يجب أن يليه المهاجرون ليحفظوا عنه ، كما كان يجب أن
يليه أولوا الأحلام والنهي — رواهما الطحاوي بإسناده ، (وانظر معاني الآثار
١٣١/٢-١٣٤)

الخصوم كان يزعم أن رفع اليدين عند الركوع بدعة . قال البخارى :
(من زعم أن رفع الأيدي بدعة ، فقد طعن في أصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم ، والسلف ومن بعدهم ، وأهل الحجاز وأهل المدينة ، وأهل مكة ،
وعدة من أهل العراق ، وأهل الشام ، وأهل اليمن وعلباء أهل خراسان
ومهم ابن المبارك حتى شيوختنا ...) (ص ١٩) .

(وكان الثورى ووكيع وبعض الكوفيين لا يرفدون أيديهم ، وقد
رووا في ذلك أحاديث كثيرة ، ولم يعيوا على من رفع يديه ، ولولا أنها
حق ما رووا تلك الأحاديث ...) (ص ١٩)

وقد استدلل المخالفون بحديث : لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن :
في افتتاح الصلاة ، واستقبال القبلة ، وعلى الصفا والمروة ، وبعرفات ،
وبجمع ، وفي المقامين ، وعند الجزتين .

وقد أعلّ البخارى هذا الحديث . وعلى فرض صحته ، فليس المراد هنا
حقيقة الحصر وليس بينه وبين رفع اليدين عند الركوع تناقض ، بل الواجب
الأخذ بكل الأحاديث ، وقد قال بعض الكوفيين برفع الأيدي في تكبيرات
الجزاة وليست ضمن السبع المتقدمة (٢١-٢٣) .

ثم أنهى البخارى كلامه في هذه المسألة بتأكيد الرفع واختياره له ،
بدليل أن أبا حميد الساعدي ذكر ذلك في عشرة من الصحابة فلم ينكروا
عليه ، أما ما روى عن مجاهد عن ابن عمر في عدم الرفع ، فقد روى عن
مجاهد خلاف ذلك ، حيث روى أنه كان يرفع يديه وهذا أحفظ عند أهل
العلم ، مع ما يؤيده من روايات غير مجاهد عن ابن عمر
(ص ٢٣-٢٥)

القراءة خلف الإمام

ذكرنا في فصل الانجاء إلى الأناار أن أبا حنيفة يرى أن القراءة في الصلاة ، ليس خصوص فاتحة الكتاب ، وإنما هو قراءة ما تيسر من القرآن ، أما قراءة الفاتحة بالذات فهذا واجب ليس بفرض ، لأنه ثبت بأخبار الأحاد ، فمن لم يقرأها صحت صلاته مع الإساءة لحديث عائشة : د كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ، أى ناقصة .

أما القراءة خلف الإمام ، فقد ذهب أبو حنيفة إلى تركها خلفه ، وذهب آخرون إلى تركها في حالة جهر الإمام بالقراءة ، وقرائها في حالة الإسرار ، وذهب فريق ثالث إلى وجوب قرأتها في الصلوات كلها ، منفرداً أو مأموماً ، في حالتى الجهر والإسرار .

وقد عرض الطحاوى هذا الموضوع ، فذكر ثلاثة أحاديث يحتاج بها من يرى وجوب القراءة خلف الإمام : أولها ، حديث عائشة السابق ، وثانيها حديث أبى هريرة ، الذى رواه أبو الصائب عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : د من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تمام ، ، فقلت : يا أبا هريرة ، لانى أكون أحياناً وراء الإمام ؟ قال : اقرأها يا فارسى فى نفسك . وثالثها حديث عبادة بن الصامت قال : (صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر ، فتعابت عليه القراءة ، فلما سلم قال : تقرأون خلفى ؟ قلنا : نعم يا رسول الله . قال : د فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب ، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها . ،

وقد ناقش الطحاوى هذه الأحاديث : أما الحديثان الأولان فإنهما ساكتان عن محل النزاع ، وهو الصلاة خاف الإمام ، فقد يجوز أن يكون

عنى بهما الصلاة التي لا إمام فيها للمصلى ، وقد فهم أبو الدرداء هذا الفهم ،
فيما روى الطحاوى عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ، في الصلاة قرآن ؟
قال : نعم ، فقال رجل من الأنصار : وجبت . قال : وقال أبو الدرداء :
أرى أن الإمام إذا أم القوم فقد كفاهم .

فلم يبق إلا الحديث الثالث الذى رواه عبادة ، وقد روى الطحاوى
بمجموعة من الآثار تخالفه ، منها حديث عن جابر ، عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال : من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ،
إلا وراه الإمام ^(١) ، ومنها حديث دمالى أنزع القرآن ، عن أبي هريرة ،
وفيه : (فاتمى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيما
جهر فيه رسول الله بالقراءة من الصلوات ، حين سمعوا ذلك منه) وبما
رواه عن أبي هريرة مرفوعاً : د إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا قرأ
فأنصتوا .

ثم ذكر الطحاوى أنه إذا احتج محتج بأن بعض الصحابة قد كان يقرأ خلف
الإمام ، احتج عليه بأن بعضهم الآخر كان لا يقرأ ، ثم روى عدم
القراءة خلف الإمام عن على ، وابن مسعود ، وجابر ، وزيد
ابن ثابت ، وابن عمر .

ولم يدس الطحاوى أن يحكم النظر بين الآثار المختلفة ، فذكر أن
القراءة خلف الإمام لو كانت فرضاً ، لما صحت الركعة التي أدرك الإمام
فيها وهو راكع ، فلما أجمعوا على أنه يعتد بتلك الركعة ، كان ذلك
دليلاً على عدم وجوب القراءة على المأموم ، ولا يقال إن القراءة سقطت

(١) رواه الترمذى : وقال : حسن صحيح ١٠٦/٢ - ١١١ .

لضرورة اللحاق بالإمام ، لأن الفروض لا تسقط بهذه الضرورة . فلو ترك تكبيرة الإحرام قبل ركوعه ، خوفاً من فوت الإمام لما صححت صلاته (١) .

هذه هي وجهة النظر الحنفي ، كما عرضها الطحاوي ، فكيف عرض البخاري وجهة نظره ؟

لم يذكر البخاري في صحيحه إلا ترجمة مختصرة ، ولكنها تفصح عن رأيه بوضوح ، فقال : (باب وجوب القراءة للإمام والمأموم ، في الصلوات كلها ، في الحضر والسفر ، وما يجهر فيها وما يخافت) . ذكر فيه أن أهل الكوفة اشتكوا سعاداً إلى عمر ، فأرسل إليه عمر ، فلما حضر عنده قال له : يا أبا إسحاق ، إن هؤلاء يزعمون أنك لا تحسن تصلي . قال أبو إسحاق : أما أنا والله ، فإني كنت أصلي بهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ما أخرج منها : أصلي صلاة العشاء ، فأركد في الأولين ، وأخف في الآخرين ..) ، كما روى حديث عبادة : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . ثم روى حديث أبي هريرة في المساء صلاته ، وفيه : « إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن ، راکعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً . وافعل ذلك في صلاتك كلها » (١) .

أما الجزء الذي ألفه البخاري في هذه المسألة ، فقد ناقش فيه حجج أهل الرأي مفزداً لها ، مبيناً تناقضهم .

وقد بدأ عرضه للموضوع بذكر الروايات في قوله صلى الله عليه وسلم

(١) انظر . معاني الآثار ١/١٢٧-١٢٩ . ونقل الإجماع على الاعتداد بالركعة لمن أدرك الركوع مع الإمام — غير مسلم ، كما سيأتي في مناقشة البخاري .
(٢) انظر البخاري بحاشية السندی ١/٩٠-٩١ .

د لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، و د كل صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج^(١) أو مخدجة ، و حديث أبي هريرة (من صلى ولم يقرأ بأم القرآن ، فهي خداج (ثلاثاً) غير تمام) قلت : يا أبا هريرة : إنى أكون وراء الإمام ، فقال : يا ابن الفارسي ، اقرأها في نفسك ...)

ثم ذكر أن قوله سبحانه وتعالى : و إذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا ، قد فسره ابن عباس بقوله : هذه في المكتوبة والخطبة . ثم روى عن أبي الدرداء (سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنى كل صلاة قراءة ؟ قال : نعم ، قال رجل من الأنصار : وجبت) . ولكنه لم يرو تأويل أبي الدرداء لذلك ، مما سبق أن رواه الطحاوى .

ثم أخذ البخارى بعد ذلك في عرض وجهة نظر أهل الرأى ، مشيراً إليهم بالعبارة نفسها التي استعملها في صحيحه ، فقال : و قال بعض الناس يجزيه آية آية^(٢) ، في الركعتين الأوليين ، بالفارسية . ولا يقرأ في الآخرين ، و قال أبو قتادة : كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الأربع .

(و قال بعضهم : إن لم يقرأ في الأربع جازت صلاته ، وهذا خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . فإن احتج و قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : د لا صلاة ، ولم يقل : د لا يجزى ، قيل له : إن الخبر إذا جاء عن النبي فحكمه على اسمه وعلى الجملة ، حتى يجىء بيانه

(١) قال أبو عبيد : يقال : خدجت للناقة ، إذا سقطت ، والسقط ميت لا ينفع به .
(انظر خير الكلام في القراءة خلف الإمام ص ١٩) .

(٢) قال صاحب الهداية : (وأدنى ما يجزى من القراءة في الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله ، و قال : ثلاث آيات قصار ، أو آية طويلة) الهداية ٣٦/١ مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر ل أيضاً في ١ : ٣٠ : (فإن افتتج الصلاة الفارسية ، أو قرأ فيها بالفارسية ، أ ج وسمى بالفارسية — أجزاء عند أبي حنيفة) .

عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال جابر بن عبد الله : لا يجزيه إلا بأم القرآن .

فإن احتج فقال : إذا أدرك الركوع جازت ، فكما أجزته في الركعة كذلك تجزيه في الركعات .

قيل له : إنما أجاز زيد بن ثابت ، وابن عمر ، والذين لم يروا القراءة خلف الإمام ، فأما من رأى القراءة ، فقد قال أبو هريرة : لا يجزيه حتى يدرك الإمام قائماً . وقال أبو سعيد وعائشة رضى الله عنهما : لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأم القرآن .

وإن كان ذلك إجماعاً لكان هذا المدرك للركوع مستثنى من الجملة . مع أنه لا إجماع فيه .

ثم يبين البخارى تناقض أهل الرأى على استدلالهم لعدم القراءة خلف الإمام ، بالآية الكريمة : « وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » . فيسألهم : أيثنى المأموم على الله والإمام يقرأ ؟ فيجيبون نعم فيقول لخصمه : إن الشاء تطوع تم الصلاة بغيره ، والقراءة فى الأصل واجبة ، لقد (أسقطت الواجب بحال الإمام ؛ لقوله تعالى « فاستمعوا » ، وأمرته ألا يستمع عند الشاء ولم تسقط عنه الشاء ، وجعلت الفريضة أهون حالا من التطوع ، وزعمت أنه إذا جاء والإمام فى الفجر يصلى ، فإنه يصلى ركعتين لا يستمع ولا ينصت لقراءة الإمام . وهذا خلاف ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة ، (ص ٤) .

وقد ضعف البخارى الحديث الذى يحتجون به ، وهو من كان له إمام فقراءة الإمام له قرادة ، ثم ناقشهم مناقشة عقلية ، ينعى عليهم فيها أنهم أهل قياس لا بحسنونه ، لأن القياس الصحيح كان يؤدى بهم إلى خلاف (٣٨٢ - الإنجازات الفقيه)

ما قالوه ، فقد (اتفق أهل العلم وأتم أنه لا يحتمل الإمام فرضاً عن القوم ، ثم قلت : القراءة فريضة ، ويحتمل الإمام هذا الفرض عن القوم فيما جهر الإمام أو لم يجهر ، ولا يحتمل شيئاً من السنن ، نحو الشاء ، والتسبيح ، والتحميد . فجعلتم الفرض أهون من التطوع . والقياس عندك ألا يقاس الفرض بالتطوع ، وألا يجعل الفرض أهون من التطوع ، وأن يقاس الفرض أو الفرع ، بالفرض إذا كان من نحوه . فلو قست القراءة بالركوع والسجود والشهد ، إذ كانت هذه كلها فرضاً ثم اختلفوا في فرض منها - كان أولى عند من يرى القياس أن يقيسوا الفرض أو الفرع بالفرض) (ص ٤)

بقي أن قوله تعالى : « فاستمعوا له ، لا يتنافى القراءة خلف الإمام ، إذ يستطيع المأموم أن يقرأ الفاتحة في سكتات الإمام ، وذلك مروى عن جملة من الصحابة والتابعين ، ويروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان له سكتتان قبل القراءة ، وبعد الفراغ منها . (ص ٤) ، ثم إن ابن عباس قد ذكر أن هذه الآية في الصلاة إذا خطب الإمام يوم الجمعة ، ومع أنه عليه السلام نهى عن الكلام أثناء الخطبة إلا أنه أمر من جاء والإمام يخطب أن يصلي ركعتين ، ولذلك لم يخطئه أن يقرأ فاتحة الكتاب . (ص ١٥) .

وقد قال مجاهد : (إذا لم يقرأ خلف الإمام أعاد الصلاة) (ص ١٥) .

ثم يستمر البخارى في بيان تناقض أهل الرأى ومخالفتهم ، فيذكر على من يقول منهم : يجوز به أن يقرأ بالفارسية ، ويجزبه أن يقرأ بآية ، ينقض آخرهم على أولهم بغير كتاب وسنة .

ثم يسألهم بما لا يحIRON معه جواباً . فيقول : (من أباح لك الشاء والإمام يقرأ ، وحظر على غيرك الفرض - وهو القراءة - ولا خير

عندك ولا اتفاق ، لأن عدة من أهل المدينة لم يروا الشاء للإمام ولا غيره ،
ويكبرون ثم يقرءون ؟ فتجيب عنده ، فهم في ربهيم يترددون .

ثم يلقى الضوء على نوع آخر من تناقضهم ، معنفاً لهم ، فيقول
لخصمه : (زعمت أنه إذا لم يقرأ في الركعتين من الظهر أو العصر أو العشاء
يجزبه ، وإذا لم يقرأ في ركعة من أربع من التطوع لم يجزه .

(وقلت : وإذا لم يقرأ في ركعة من المغرب أجزاءه ، وإذا لم يقرأ
في ركعة من الوتر لم يجزه) .

(وكأنه مولع أن يجمع بين ما فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
أو يفرق بين ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم) (١) (ص ٥) .

وقد ضعف البخارى ما يروى عن على وسعد ، من عدم القراءة خلف
الإمام ، ثم عنف أهل الرأى لدعواهم الإجماع على أن من أدرك الركوع
فقد أدرك الركعة ، وزعمهم أنه لا يلتفت إلى قول من قال لا يعتد بالركعة
حتى تكون قراءة ، لأن القائلين بذلك ليسوا من أهل النظر ولا يؤثرون
في الإجماع . (ص ١٤) .

ثم أخذ البخارى يسرد الأدلة على وجوب القراءة في كل ركعة ،
وأن من يدرك الركوع مع الإمام دون أن يتمكن من القيام والقراءة فإنه
لا يعتد بركعته ، وعليه أن يأتي بركعة غيرها : (وقال عدة من أهل العلم :

(١) لا عظم التشابه في أسلوب المناقشة بين البخارى وشيخه اسحاق بن راهويه ، والعبارة
الأخيرة من كلام البخارى ، قد استعملها اسحاق ، فيما نقلناه عنه في بداية هذا الباب
وفى الهداية (٤٦/١) أن القراءة واجبة في الركعتين الأولىين من الفرض ، وهو مخير في الأخيرين
أما النفل والوتر فالقراءة واجبة في جميع الركعات فيها ، لأن كل شفيع في النفل صلاة
على حدة ، والقيام إلى الثالثة كتهجيره مبتدأة . وأما الوتر فلا احتياط .

إن كل مأموم يقضى فرض نفسه . والقيام ، والقراءة ، والركوع ،
والسجود عندهم فرض ، فلا يسقط الركوع والسجود عن المأموم ، وكذلك
القراءة فرض ، فلا يزول فرض عن أحد إلا بكتاب أو سنة . وقال أنس
وأبو هريرة رضى الله عنهم ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : إذا أتيتم الصلاة
فما أدركتم فصلوا ، وما فاتكم فأتموا . فمن فاته فرض القراءة والقيام فعليته
إتمامه كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم (ص ١٥) .

(فإن اعتل معتل فقال : إنما قال النبي صلى الله عليه وسلم : لا صلاة
إلا بفاتحة الكتاب ، ، ولم يقل في كل ركعة قيل له : قد بين حين قال :
« اقرأ ثم اركع ثم ارفع ثم اسجد ، ثم ارفع فإنك إن أتممت صلاتك
على هذا فقد تمت) فبين له النبي صلى الله عليه وسلم إن في كل ركعة قراءة
وركوعه وسجوداً ، وأمره أن يتم صلاته على ما بين له في الركعة الأولى .
وهذا حديث مفسر للصلاة كلها . لا لركعة دون ركعة . وقال أبو قتادة
كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الأربع كلها . (١٧-١٨) ، وقد
ضعف البخارى الزيادة التى جاءت فى حديث أبى هريرة : « من أدرك ركعة من
الصلاة فقد أدرك الصلاة والزيادة التى ضعفها البخارى هى : (فقد أدركها
قبل أن يقيم الإمام صلبه) ، هذا إلى أن الحديث إذا قال (من أدرك ركعة)
فإنما يريد الركعة الكاملة بكل ما تحويه من فرائض من قيام وقراءة وركوع
وسجود ، ولا يقتصر معناه على إدراك الركوع (١٩-٢٢) .

ثم ذكر البخارى أنه لا يجهر بالقراءة خلف الإمام . وأن المأموم
يقرأ فى سككات الإمام ، وهى سكتان : بعد تكبيرة الإحرام ، وبعد
الفراغ من القراءة قبل الركوع .

ثم يروى فى آخر الكتاب عن أبى هريرة قال : (إذا أدركت

القوم ركوعاً لم تعد بتلك الركعة^(١) .

هاتان هما المسألتان اللتان أفردهما البخارى بالتأليف ، ومن هذا التلخيص الذى قدمنا يتبين فيه قد غير قليل من العلاقة غير الودية بين أهل الحديث وأهل رأى ، مما فصلناه فى غير هذا المكان ، كما يكشف هذا التلخيص عن برهنة البخارى فى المناقشة ، ويؤكد تمكنه من الأخبار ومعرفة بعلاها ، وطريقته فى إلزام الخصوم وبيان تناقضهم .

أما بقية المسائل مما ناقشه البخارى فى صحيحه ، فلم تحظ بما حظيت به هاتان المسألتان ، لأن كتابه فى الصحيح يفرض عليه منهجاً خاصاً ، لا يتيح له التوسع فى مناقشة الآراء والموازنة بينها ، كما قدمنا ، وإن لم تخل المسائل التى ناقشها فى صحيحه ، من جوهر هذا الأسلوب وطابعه ، كما سيوضح من عرضها فيما يأتى :

* * *

(١) انظر فى مسألة القراءة خلف الإمام: المغنى ١/٥٦٣ - ٥٦٧ ، والمحلى ٣/٢٣٦ وما بعدها و٢٤٣ ومذهب ابن حزم فيها كمذهب أبى هريرة والبخارى ، والهداية ١/٣٧ ، وسنن البيهقى ٢/٨٩ - ٩٠ .

وذكر مالك فى الموطأ (١/١١١ حديث رقم ١٨) أنه بلغه أن أبى هريرة كان يقول :
(من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ، ومن فاته قراءة أم القرآن فاته خير كثير) .

المسائل التي انتقدها البخارى في صحيحه على أهل الرأى

وهى المسائل التي أشار إلى أهل الرأى فقيها بقوله : (وقال بعض الناس) . وهذه المسائل هى :-

- ١ - الركاز : حقيقته ، وحكمه . من كتاب الزكاة
- ٢ - إذا قال إنسان لآخر : « أخدمتك هذه الجارية » ، فهل هذا هبة أو إعارة ؟ من كتاب الهبة
- ٣ - إذا قال إنسان لآخر : « حملتك على هذا الفرس » ، فهل هذا هبة أو إعارة ؟ من كتاب الهبة
- ٤ - حكم شهادة القاذف من كتاب الشهادات
- ٥ - حكم إقرار المريض لو ارثه بدين من كتاب الوصايا
- ٦ - حد الأخرس إذا قذف بإشارة أو كتابة باب اللعان من كتاب الطلاق
- ٧ - حقيقة التنيذ من كتاب الإيمان
- ٨ - بيع المكروه وهيبته من كتاب الإكراه
- ٩ - لو قيل : لتشرين الخمر أو لآقتلن أباك من كتاب الإكراه
- ١٠ - كتاب الحيل

ونحن نعتقد أن البخارى لم ييؤب كتاب الحيل إلا للرد على أهل الرأى وقد كرر البخارى فيه عبارة (وقال بعض الناس) أربع عشرة مرة . ولذلك مزيد بيان فيما سياتى .

وقد عنى بعض العلماء بجمع هذه المسائل التي اعترض البخارى على الأحناف فيها ، ودافع عن وجهة نظرهم ، واحتج لهم . ثم رد عليه أحد

علماء الهند في كتاب سماه (رفع الالتباس عن بعض الناس) (١) ، وجاء في مقدمته .

(فقد وقفت في جزء من هذا الزمان على رسالة معنونة بـ (بعض الناس في دفع الوسواس) ، أجيب فيها عما وقع في الصحيح ، للامام المجتهد المطلق محمد بن إسماعيل الباخرى رحمه الله تعالى ، من بعض تعارضه على الإمام أبي حنيفة النعمان الكوفي رحمه الله تعالى ، بلفظ (بعض الناس) . فنظرت فيها نظرة المتأمل ، فوجدتها جامعة لشتات ما أجاب عنه بعض ناصري الملة الأحناف من شراح الصحيح ونظاره ، ولم يأت جامع ذلك الشتات من عند نفسه بشيء يدافع عن مذهبه ، أو يدارى عن مسلكه ، غير أنه أخش ونقص ، وذهب مذهب الاعتساف ولوى رأسه عن الحق ، وأعرض عن مسلك الإنصاف ... فأردت حسبة له تعالى ، وذبا عن أوليائه ، أن أزيل الالتباس عن بعض الناس ، كيلا يقعوا في هذا الوسواس) .

وقد التزم صاحب هذا الكتاب بحكاية قول مؤلف (بعض الناس) ، ويعنون له بقوله : (القول المردود) ، ثم يجيب عليه ، مبتدئا بالإجابة بقوله : أقول بفضل الله المعبود) .

وسوف نعى في هذه المسائل ببيان أسباب الخلاف بين البخارى وأبي حنيفة ، ونرجعه إلى منهجيهما في الاستنباط ، ولن نبسط القول إلا بمقدار ما يوضح لنا هذا الجانب .

ولنشرع الآن في بيان هذه المسائل :

(١) وقد ألفه المولى سيد محمد نذير حسين الدهلوى ، طبع في الهند طبع حجر سنة

الركاز : حقيقته ، وحكمه

ترجم البخارى لهذه المسألة ، مبيناً رأيه فيها ، ومنتقداً أهل الرأى ، فقال : (باب فى الركاز الخمس ، وقال مالك وابن إدريس : الركاز دفن الجاهلية ، فى قليله وكثيره الخمس ، وليس المعدن ركاز . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم فى المعدن جبار ، وفى الركاز الخمس . وأخذ عمر ابن عبد العزيز من كل مائتين خمسة . وقال الحسن : ما كان من ركاز فى أرض الحرب فقيه الخمس ، وما كان فى أرض السلم فقيه الزكاة ، وإن وجدت اللقطة فى أرض العدو فعرفها ، وإن كانت من العدو ففيتها الخمس .) وقال بعض الناس : المعدن ركاز مثل دفن الجاهلية ، لأنه يقال : أركز المعدن إذا خرج منه شيء .

(قيل له : قد يقال لمن وهب له شيء ، أوريح ربحاً كثيراً ، أو كثر ثمره — أركزت . ثم ناقض وقال : لا بأس أن يكتمه ولا يؤدى الخمس .) ثم روى البخارى عن أبى هريرة مرفوعاً : « العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفى الركاز الخمس . » (١)

وملاحظاتنا على هذه الترجمة ، تتلخص فيما يأتى : —

١ — أن الخلاف هنا هو خلاف فى الفهم والتأويل؛ إذ كلا الطرفين يعلم بصحة الحديث ويأخذ به . ولكن البخارى يفسر الركاز الذى فيه الخمس بالأموال التى يعثر عليها المسلم بما دفنه غير المسلمين وخبوه . وأبو حنيفة يوسع من مدلول الركاز ، فيجعله شاملاً لدفن الجاهلية ، وللمعادن التى توجد فى الأرض . والقولان تحتملها اللغة ، لأن كلا منهما مركز فى الأرض ، أى ثابت ، وأركز الرجل إذا وجد الركاز .

٢ - نقل البخارى في ترجمته تفسير الركاز الذى ارتضاه عن مالك والشافعى . ومن النادر أن يصرح البخارى باسمهما ، أو يعنى بذكر رأيهما . ولم أجده يصرح برأيهما إلا في مسألتين : هذه لإحداهما ، والأخرى في تفسير العرايا .

٣ - أيد البخارى رأيه بأمرين : أولهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المعدن إنه جبار ، أى هدر لاشيء فيه ، ثم عطف عليه الركاز مبيناً أن فيه الخمس ، والعطف يقتضى المغايرة . وثانيهما : فهم التابعين للركاز بهذا المعنى ، وهو ما فهمه أيضاً علماء أهل الحجاز ، وهم أعرف الناس بلغتهم ، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطبهم بمقتضى هذه اللغة .

٤ - حكى البخارى رأى أبى حنيفة . ثم ألزمه بأن المعدن لو كان ركازاً لأنه يقال أركز المعدن إذا خرج منه شيء ، لآدى ذلك إلى وجوب إخراج الخمس من المال الموهوب أو الربح أو الثمرة - وهو ما لم يقل به أحد - لأنه يقال لمن ملك شيئاً من ذلك أركز الرجل كما يقال لمن وجد المعدن أركز .

ثم ذكر أن أبا حنيفة بعد أن أوجب الخمس في المعدن رجع فناقض نفسه ، حين أباح لمن وجده أن يكتمه ولا يؤدى منه شيئاً .

والخلاف في تفسير الركاز خلاف قديم بين أهل المدينة وأهل الكوفة ذكر محمد بن الحسن في كتابه في الرد على أهل المدينة ، وذكر أن الركاز إنما هو للمعدن في الأصل ، ثم شبه به المال المدفون ، ثم ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (في الركاز الخمس . فقيل : يا رسول الله ، ما الركاز ؟ فقال : المال الذى خلقه الله في الأرض ، يوم خلق السموات والأرض) .

ثم روى عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ما يفيد عطف الركاز على دفن الجاهلية ، وأن الخمس في كليهما^(١) .

في الهبة

٢ - قال البخارى : (باب إذا قال أحدكم هذه الجارية على ما يتعارف الناس فهو جائز . وقال بعض الناس : هذه عارية . وإن قال كسوتك هذا الثوب فهو هبة) .

ثم روى حديث أبي هريرة ، أن النبي ﷺ قال : « هاجر إبراهيم بسارة ، فأعطوها آجر ، فرجعت فقالت : أشعرت أن الله كبت الكافر وأخدم وليدة » . وقال ابن سيرين ، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « فأخدمها هاجر » .

٣ - وقال البخارى : (باب إذا حمل رجل على فرس ، فهو كالعمرى والصدقة . وقال بعض الناس : له أن يرجع فيها) روى فيه عن عمر قال : (حملت على فرس في سبيل الله فرأيتته يباع ، فسألت رسول الله ﷺ فقال : « لا تشتريه ، ولا تعد في صدقتك »)^(٢) .

هاتان المسألتان تتعلقان بالألفاظ التي تنعقد بها الهبة ، وقد أشار البخارى إلى أن هذه الألفاظ خاضعة للعرف والتعامل والظروف التي تحدد نية المعطى : هل إعطاؤه على سبيل الهبة ، أو على سبيل الإعارة ، وإذا رجع الخلاف إلى العرف والعادة ، فلا يكون ثمة خلاف في الواقع .

وقد جاء في الهداية أنه إذا قال رجل لآخر : حملتك على هذه الدابة ،

(١) الحجج المبينة ، لعهد بن الحسن ، ورقة ٦٠ ، وحديث عمرو بن شعيب رواه النسائي ٤٤/٥ ، وانظر تفصيل الآراء في الركاز في شرح ابن العربي على الترمذى ٣/١٣٧ - ١٤٠ ، والمحل ٦/١٠٨ - ١٠٩ ، والحكم للتخيري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، للاستاذ محمد سلام مذكور ص ١٦٩ - ١٨٢ ، وتاريخ التشريع لمن ٢٧٧ - ٢٨١ ، وبداية المجتهد ١/٣٣٧ ، والهداية ١/٧٧ - ٧٨ .

(٢) للبخارى ٢/٦٠ - ٦١ .

كان ذلك منه هبة إذا نوى بالحمل الهبة ، لأن الحمل هو الإركاب حقيقة ، فبكون تملك كالمنفعة ، وهو معنى العارية ، إلا أنه يحتمل الهبة في العرف اللغوي ، إذ يقال : حمل الأمير فلاناً على فرس ، ويراد به التملك ، أى تملك الرقبة ، فيحمل عليه عند نيته . وقول القائل : أخدمتك الجارية ، هو تملك للخدمة ، أى المنفعة دون الرقبة ، فتكون عارية ، إلا إذا نوى بها الهبة^(١).

شهادة القاذف بعد التوبة

قال البخارى فى صحيحه : (باب شهادة القاذف ، والسارق ، والزانى ، وقوله تعالى : ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا . وولد عمر أبا بكر ، وشبل ابن معبد ، ونافعاً بقذف المغيرة ، ثم استتابهم وقال : من تاب قبلت شهادته . وأجازه عبد الله بن عتبة ، وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير ، وطاووس ومجاهد ، والشعبي ، وعكرمة ، والزهري ، ومحارب بن دثار ، وشريح ، ومعاوية بن قررة . وقال أبو الزناد : الأمر عندنا بالمدينة إذا رجع القاذف عن قوله ، فاستغفر ربه — قبلت شهادته وقال الثوري : إذا جلد العبد ثم أعتق جازت شهادته ، وإن استقصى المحدود فقضاه جائرة .

وقال بعض الناس : لا تجوز شهادة القاذف وإن تاب ، ثم قال : لا يجوز نكاح بغير شاهدين ، فإن تزوج بشهادة محدودين جاز ، وإن تزوج بشهادة عبيد لا يجوز . وأجاز شهادة المحدودين والعبد والأمة لرؤية هلال رمضان .

(وكيف تعرف توبته وقد نفي النبي ﷺ الزانى سنة . ونهى النبي

ﷺ عن كلام كعب بن مالك وصاحبيه ، حتى مضى خمسون ليلة) .

ثم روى فى هذا الباب حديثين : أحدهما عن عروة بن الزبير أن امرأة

سُرقت في غزوة الفتح ، فأتى بها رسول الله ﷺ ، ثم أمر فقطعت يدها .
قالت عائشة : فحسدت توبتها وتزوجت ، وكانت تأتي بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى رسول الله ﷺ .

أما الحديث الثاني فقد رواه عن زيد بن خالد (عن رسول الله ﷺ) أنه أمر فيمن زنى ولم يحصن بجلد مائة وتعريب عام (١) .

هذه المسألة ليس فيها حديث يمكن أن يوصف أهل الرأي بمخالفته ،
وليس في الحديثين اللذين رواهما البخاري ما يرجح أحد الرأيين المختلفين
فيها ، لأن سبب الاختلاف هنا هو الاختلاف في تأويل الآية الكريمة :
« والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا من
ذلك وأصلحوا . »

ولم يختلف العلماء في أن الفاسق بسبب غير القذف تقبل شهادته إذا
عرفت توبته . أما الفاسق بسبب القذف فقد خالف أبو حنيفة والثوري
في قبول شهادته إذا تاب ، لأنهما يعتبران الاستثناء في الآية عائداً إلى أقرب
مذكور ، فالتوبة ترفع الفسق ، ولكنها لا تؤثر في قبول الشهادة ، لأن رد
الشهادة من تمام الحد . فالحد جلد ورد للشهادة وكما لا تسقط التوبة الحد
فكذلك لا تسقط رد الشهادة ، وبخاصة أن الله أيد المنع من قبول الشهادة
فقال : « ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً . »

أما الجمهور ، فقد جعل الاستثناء عائداً إلى رد الشهادة والفسق ، فبالتوبة
تقبل شهادته ويرتفع عنه اسم الفسق .

وقد صدر البخاري ترجمته بالآية الكريمة ، ليشير إلى الاختلاف في
فهم الآية ، ثم أيد مذهب الجمهور فيها بما رواه عن عمر وبعض التابعين :
« وقد أفاض ابن القيم في بسط أدلة الفريقين ، وروى عدم قبول شهادة
الحدود في القذف وإن تاب ، عن ابن عباس ، ومجاهد وعكرمة والحسن

ومسروق والشعبي ، في إحدى الروايتين عنهم ، وهو قول شريح^(١) .
أما التناقض الذي أخذه البخارى على أهل الرأى في الشهادة ، حيث
منعوا شهادة المحدودين ، ثم أجازوا شهادة اثنين منهم في النكاح فقط ، ولم
يجيزوا شهادة العبيد في النكاح - فهذا صحيح ، ولكن هذه التفرقة جاءت
باعتبارات مختلفة راعاها أهل الرأى ، جاء في الهداية : (ولا ينعقد نكاح
المهملين إلا بحضور شاهدين حريين ، عاقلين ، بالغين ، مسلمين ، رجلين أو
رجل وامرأتين ، عدولا كانوا أو غير عدول ، أو محدودين في القذف)
ثم قال صاحب الهداية في شرح ذلك : (ولا تشتط العدالة ، حتى ينعقد
بحضرة الفاسقين عندنا ، خلافاً للشافعى رحمه الله . له أن الشهادة من باب
الكرامة ، والفاسق من أهل الإهانة . ولنا أنه من أهل الولاية ، فيكون
من أهل الشهادة ، وهذا لأنه لما لم يحرم الولاية على نفسه لإسلامه ، لا يحرم
على غيره ، لأنه من جلسه ... والمحدود في القذف من أهل الولاية ، فيكون
من أهل الشهادة تحملاً ، وإنما القائمة ثمرة الأداء ، بالنهاى لجريمته ، فلا يبالي
بتوبته ، كفى شهادة ابنى العاقدين) . ولا بد من اعتبار الحرية فيها ، لأن العبد
لا شهادة له لعدم الولاية على نفسه ، فلا تثبت له الولاية على غيره^(٢) .
وقد ذكر ابن رشد في (بداية المجتهد ٢/١٤) أن المقصود بالشهادة عند أبى
حنيفة في النكاح هو إعلانه فقط ، ولذا ينعقد النكاح عنده بشهادة فاسقين
أما قبول شهادة العدل في هلال رمضان وإن كان عبداً ، فلأنه أمر دينى يشبه
رواية الأخبار ، ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة^(٣) وقد ناقش ابن القيم
الآراء في شهادة العبيد مرجحاً قبولها ، لأن الإمام أحمد روى عن أنس
ابن مالك أنه قال : ما علمت أحداً رد شهادة العبد^(٤) .

(١) انظر بداية المجتهد ٢/٣٧٠ ، ٣٨٦ ، وأعلام الموقعين بهامش حادى الأرواح
١٤٥/١ - ١٥١ ، والهداية ٣/٨٩ ، وأسباب الاختلاف للاستاذ على الحقيف ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) الهداية ١/١٣٧ - ١٣٨ .

(٣) الهداية ٨/٨٦ .

(٤) أعلام الموقعين ١/١١٤ - ١١٥ .

إقرار المريض لوارثه بدين

قال البخارى : (باب قول الله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، ويذكر أن شريحا وعمر بن عبد العزيز وطاووس وعطاء وابن أذينة - أجازوا إقرار المريض بدين . وقال الحسن : أحق ما تصدق به الرجل آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة . وقال إبراهيم والحكم : إذا أبرأ الوارث من الدين برىء . وأوصى رافع بن خديج ألا تكشف امرأته الفزارية عما أغلق عليه بابها . وقال الحسن : إذا قال لمملوكة عند الموت : كنت أعتقتك ، جاز . وقال الشعبي : إذا قالت المرأة عند موتها : إن زوجي قضاني وقبضت منه ، جاز .

(وقال بعض الناس : لا يجوز إقراره لسوء الظن به للورثة . ثم استحسّن فقال : يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة .

(وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لياكم والظن ، فإن الظن أكذب الحديث ، ولا يحل مال المسلم من أكذب الحديث ، ولا يحل مال المسلمين ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « آية المنافق إذا اتّمن خان ، وقال تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، فلم يخص وارثا ولا غيره » (١) .

أراد البخارى بهذه الترجمة الاحتجاج على جواز إقرار المريض بالدين مطلقاً ، سواء كان المقرُّ له وارثاً أو أجنبياً ، فقد سوى سبحانه بين الوصية والدين في قوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين ، » حيث قدمهما على الميراث ولم يفصل . وقد امتنعت الوصية للوارث بالدليل ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « لا وصية لوارث ، » فبقي الإقرار بالدين على إطلاقه ، يشمل الوارث وغير الوارث .

وقد استدلل أهل الرأى لمنع إقرار المريض لوارثه بالدين ، بالحديث

السابق نفسه حيث جاء في بعض طرقه : د ألا لاوصية لوارث ولا إقرار له بالدين ، - ، وبما روى عن ابن عمر في ذلك ، ولأن الورثة قد تعلق حقهم بمال المريض أثناء مرض الموت ، ولهذا يمنع من التبرع على الورثة أصلاً ، ففي تخصيص البعض به إبطال حق الباقيين . ولهذا يجوز إقرار المريض للوارث إذا صدقه الورثة ، لأنهم أسقطوا حقهم حينئذ .

وعلى الرغم من أن الزيادة التي استدل بها أهل الرأي ، وهي : د ولا إقرار له بدين ، هي زيادة شاذة غير مشهورة - رأى مالك رأى الأحناف إذا اتهم المقر . وحكى العيني عن شريح والحسن بن صالح : لا يجوز إقرار المريض لوارث ، إلا لزوجته بصدقتها وعن الثوري لا يجوز إقرار المريض لوارثه مطلقاً ، وبه قال أحمد .

وقد فرق أهل الرأي بين الإقرار بالدين والإقرار بالوديعة وغيرها ، لأن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم ، ومبنى الإقرار بغيره من الأمور المذكورة على الأمانة . وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم . هكذا قالوا . وهو غير مقنع . ويريدون باللزوم أنه يلزم أدائه وضمانه ، أما الأمانة فلا يلزم فيها الضمان ، فلو مات دون أن يقر بها لضاعت إلى غير بدل . وأهل الرأي على كل حال ، لم ينفردوا برأيهم في هذه المسألة ، حتى أن ابن القيم ليقول : (إقرار المريض لوارثه بدين ، باطل عند الجمهور ، للتهمة) (١)

٦ - لعان الآخرس ، وحده إذا قذف

قال البخاري : (باب اللعان ، وقول الله تعالى : د والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاده إلا أنفسهم ، إلى قوله : د من الصادقين ، فإذا

(١) أعلام الموقعين ٣/٣٢٤ ، وانظر : الهداية ٣/١٣٩ ، ورفع الاتباس عن بعض الناس ١٠ وما بعدها .

قذف الأخرس امرأته بكتابة أو إشارة أو بإيماء معروف - فهو كالمتمكلم، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أجاز الإشارة في الفرائض . وهو قول بعض أهل الحجاز وأهل العلم . وقال الله تعالى : « فأشارت إليه قالوا : كيف نكلم من كان في المهد صمياً ، وقال الضحاك : « إلا رمزاً ، إشارة . (وقال بعض الناس : لا حد ، ولا لعان . ثم زعم أن الطلاق بكتاب ، أو إشارة ، أو إيماء جائز .

(وليس بين الطلاق والقذف فرق . فإن قال : القذف لا يكون إلا بكلام . قيل له كذلك الطلاق لا يكون إلا بكلام ، وإلا بطل الطلاق والقذف . وكذلك العتق ، وكذلك الأصم يلاعن . وقال الشعبي وقتادة : إذا قال : أنت طالق ، فأشار بأصبعه - تبين منه بإشارته . وقال إبراهيم : الأخرس إذا كتب الطلاق بيده لزمه . وقال حماد : الأخرس والأصم إن قال برأسه ، جاز) .

ثم روى البخارى أحاديث تفيد استعمال النبي صلى الله عليه وسلم الإشارة في بعض الأمور ، مثل الحديث : « أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا . وأشار بالسبابة والوسطى ، وفرج بينهما شيئاً » ، وكإشارته عليه السلام إلى اليمين ثم قوله : « الإيمان ههنا » ، وكقوله صلى الله عليه وسلم : « والشهر هكذا وهكذا وهكذا - يعنى ثلاثين . . . » (١)

عمدة الأحناف في المنع من حد الأخرس بإشارته ، أن هذه الإشارة لا تعرى عن الشبهة ، والحد يندرى بها ، بخلاف البيوع وسائر التصرفات ، واللعان من قبيل الشهادة ، حتى إنه يختص بلفظ (أشهد) ، ولو قال مكانها

(١) البخارى ٢/٢٧٨ ، وآيات اللعان التى أشار إليها البخارى من آية ٤ الى ٩ سورة النور ، وقوله تعالى : « فأشارت إليه » فى سورة مريم ٢٩ ، و « الامرأ » التى فسرهما الضحاك بالإشارة هى من الآية ٤١ سورة آل عمران .

(أحلف) لم يجر اللعان، والأخرس لا تقبل شهادته في الأموال، فكذلك في اللعان (١).

والأحاديث التي ذكرها البخاري ليس فيها ما يؤيد أحد القولين في هذه المسألة بالذات، وإن كان فيها اعتبار الإشارة في التصرفات بوجه عام، وهو ما يقول به أهل الرأي، غير أنهم يستثنون من ذلك لعان الأخرس وقذفه، لما سبق.

٧ - مفهوم النيذ بين البخاري وأهل الرأي

قال البخاري في كتاب الإيمان: (باب إن حلف ألا يشرب نبيذاً، فشرب طلاء، أو سكراً، أو عصيراً - لم يحنث في قول بعض الناس، وليست هذه بأنبذة عنده) (٢).

الطلاء: هو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل ثلثيه. والسكر: نقيع التمر، والعصير هو عصير العنب.

لا شك أن الإيمان مبني على العرف، فإذا كان العرف يطلق على هذه الأنواع لفظ النيذ، إن صنعت بطريقة خاصة، أو أطلقها على ما يصنع من غير هذه الأنواع، فإن الحالف لا يحنث بشرب ما لا يطلق عليه. أما رأى أبي حنيفة في الخمر المحرمة، فقد سبق الكلام عنه، وقد أجمل صاحب الهداية الأشربة المحرمة في قوله: (الأشربة المحرمة أربعة: الخمر: وهي عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف الزبد، والعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه - وهو الطلاء، ونقيع التمر - وهو السكر - ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلى) (٣).

(١) انظر: الهداية ١٩/٢، وفتح القدير ٣/٣٥٩، وبداية المجتهد ٢/٩٨.

(٢) البخاري ٤/١٥٧.

(٣) انظر ما سبق في س ٤، والهداية ٤/٨٠ وما بعدها.

في الإكراه

٨ - قال البخارى : (باب إذا أكره حتى وهب عبداً أو باعه لم يجز . وقال بعض الناس : فإن نذر المشتري فيه نذراً فهو جائز بزعمه ، وكذلك إن دبره) (١) .

٩ - وقال : (باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه ، إذا خاف عليه القتل أو نحوه ، وكذلك كل مكره يخاف ، فإنه يذب عنه المظالم ويقاتل دونه ولا يخذله ، فإن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه ولا قصاص . وإن قيل : لتشربن الخمر ، أو لتأكلن الميتة ، أو لتبيعن هبداً ، أو تقر بدين ، أو تهب هبة وتحل عقدة ، أو لتقتلن أباك أو أخاك في الإسلام - وسعه ذلك ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : د المسلم أخو المسلم .

(وقال بعض الناس : ولو قيل له : لتشربن الخمر أو لتأكلن الميتة ، أو لتقتلن ابنك أو أباك أو ذارحم محرماً - لم يسعه ، لأنه ليس بمضطر . ثم ناقض فقال : إن قيل له لتقتلن أباك أو ابنك ، أو لتبيعن هذا العبد أو تقر بدين أو تهب - يلزمه في القياس ، ولو سلمنا نستحسن ونقول : البيع والهبة وكل عقدة في ذلك باطل .

فرقوا بين كل ذى رحم محرّم وغيره ، بغير كتاب ولا سنة ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : قال إبراهيم لامرأته : هذه أختي ، وذلك في الله . وقال النخعي : إن كان المستحلف ظالماً فنية الحائض ، وإن كان مظلوماً فنية المستحلف) (٢)

الخلاف هنا سببه تفرقة الأحناف بين البيع الباطل الذى لا يترتب عليه أى أثر ، وهو ما كان الخلل فى ركن من أركانه ، والبيع الفاسد وهو

(١) البخارى ٤/٢٠١ ، ٢٩٢ .

(٢) البخارى ٤/٢٠١ ، ٢٠٢ .

ما كان الخلل في وعفه دون أصله .

وقد اعتبر الأحناف أن تصرف المكره هنا ينعقد فاسداً ، حتى أن الملك يثبت به بالقبض ، لأن ركن البيع صدر من أهله مضافاً إلى محله ، والفساد لفقد شرطه وهو التراضي ، فصار كسائر الشروط المفسدة ، فيثبت الملك عند القبض ، حتى لو قبضه وأعتقه ، أو تصرف فيه تصرفاً لا يمكن نقضه - جاز ، ويلزمه القيمة (١) .

ولذلك يقول السندی في تعليقه على المسألة الأولى: (حاصل كلام الحنفية أن بيع المكره منعقد ، إلا أنه بيع فاسد لتعلق حق العبد به ، فوجب وقفه إلى رضائه إلا إذا تصرف فيه المشتري تصرفاً لا يقبل الفسخ ، فحينئذ قد تعارض فيه حقان كل منهما للعبد : حق المشتري وحق البائع . وحق البائع يمكن استدراكه مع لزوم البيع بإلزامه القيمة على المشتري ، بخلاف حق المشتري فلا يمكن استدراكه مع فسخ البيع ، مع أنه حق لا يقبل الفسخ ، فصار اعتباره أرجح . بخلاف ما إذا كان تصرفاً يقبل الفسخ ، فيجب مراعاة حق البائع عندهم . وهذا الفرق منهم مبني على أن بيع المكره منعقد مع الفساد ، وهم يقولون به . فالنزاع بينهم في هذا الأصل ..) (٢)

أما المسألة الثانية ، فكلام أهل الرأي فيها مبني على أن الإكراه في كل شيء بحسبه ، فتخليص القاتل عن المعصية ، والمقتول عن القتل ، لا يكون إكراهاً لغيرهما على المعصية . فإذا قال قاتل : أعص الله وإلا فأعصيه أنا ، فلا ينبغي له أن يعصيه ، ولا يعد ذلك إكراهاً على المعصية ، ولهذا لم يعدوا مكرهاً من قيل له : ائسرين الخمر أو لاقتلن فلاناً من الناس .

أما الإكراه على البيع والهبة بقتل ذي رحم محرم ، ففي استطاعته

(١) انظر الهداية ٣/٣٨-٣٩ ، ٢٠١ .

(٢) انظر حاشية السندی على البخاري ٤/٢٠١-٢٠٢ .

الإقدام على هذه العقود لتخليص قريبه ، لأن الإقدام على العقود ليس معصية ، وهي تنعقد فاسدة ، فيدفع بها القتل عن القريب ، والتهديد بقتل ذى الرحم المحرم هو الذى يتحقق فيه معنى الإكراه ، بخلاف قتل الأجنبي (١)

ونقد البخارى أهل الراى فى المسألة الثانية ، يعتبر نموذجاً واضحاً للاتجاه الخلقى الدينى عند المحدثين ، حيث أوجب على كل مسلم أن يسعى فى إنقاذ أى مسلم ، وإن لم يكن قريبه قرابة نسبية ، إذ ليست هذه القرابة هى كل ما يربط بين المسلمين ، بل هناك علاقة الإسلام وأخوة الإيمان . ولهذا روى فى المسألة الثانية حديث : « المسلم أخو المسلم : لا يظلمه ، ولا يسلمه ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته » . وحديث : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ، فتمال رجل : أنصره إذا كان مظلوماً ، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره ؟ قال : تحجزه أو تمنعه من الظلم ، فإن ذلك نصره » .

وصدورا عن هذا الاتجاه نفسه ، جاء نقد البخارى أهل الراى فيما تبنى من المسائل ، والتي جمعها كتاب الحيل من صحيحه . ولعلنا نذكر أن إبطال الحيل كان إحدى نتيجتين للاتجاه الخلقى الدينى ، وكنا قد أجلنا الحديث عنه ، ووعداً أن نتعرض له فى هذا الفصل . وها قد حان موعد لقائنا معه .

الحيل والمسائل التي نقد البخاري أهل الرأي بسببها

مرقن المحدثين من الحيل مرتبط تماماً بالاتجاه الخلق المنبعث عن ضمير ديني عندهم. ورأيهم في الحيل وثيق الصلة بالنيات والمقاصد ، ولهذا صدر البخاري كتاب الحيل بحديث « إنما الأعمال بالنيات » ، مستدلاً به على إبطالها . وقد امتدحه ابن القيم في هذا ، وأكد أن هذا الحديث وحده كاف في إبطال الحيل ، حيث دل على أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها ، وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله ، إلا ما نواه وأبطنه ، لا ما أعلنه وأظهره (١) .

وذكر ابن القيم هذا الحديث في موضع آخر ، فقال إن النبي ﷺ قد قال كلمتين كفتا وشفقتا ، وتحتهما كنوز العلم ، وهما قوله : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » ، فالأولى أثبتت أنه لا عمل إلا بنية ، والثانية أثبتت أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه ، وهذا يعم العبادات ، والمعاملات ، والأيمان ، والتذوق ، وسائر العقود والأفعال (٢) .

ومما يؤكد الصلة التي تربط بين اتجاه المحدثين الخلق وموقفهم من الحيل ، أن ابن حجر قد رجح الخلاف في إجازة الحيل إلى الاختلاف في صيغ العقود ، هل المعتبر فيها ألفاظها ، أو معانيها ؟ فن قال بالأول أجاز الحيل (٣) .

-
- (١) أعلام الموقعين ٢/١٣٩ .
 - (٢) أعلام الموقعين ٣/١٠٣ .
 - (٣) انظر فتح الباري ١٢/٢٨٩ .

وقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن هدف البخارى من كتاب الحيل هو الرد على أهل الرأى ، ونقدمهم فى القول بإجازة الحيل ، وبما يؤيد هذا أمران :

أولهما : أن الأحاديث التى ذكرها فى هذا الكتاب هى أحاديث مكررة ، ليس من بينها حديث واحد لم يسبق ذكره فى باب مناسب له^(١) وهذا يدل على أن تكرير الحديث هنا ليس له من فائدة جديدة إلا الاستدلال به على إبطال حيلة ذهب إليها أهل الرأى .

وثانيهما : أن الجملة التى عهدناها عند حكايته قول أهل الرأى ، وهى (وقال بعض الناس) قد تكررت فى كتاب الحيل أربع عشرة مرة . وهذا العدد يزيد على المرات التى تكررت فيها فى صحيح البخارى كله بما يبين أن مسائل الحيل كلها موضع نقاش وجدل بين البخارى والأحناف .

هذا إلى أنه قد حدد موقفه من الحيل على اختلاف أنواعها ، بقوله فى أول كتاب الحيل (باب إبطال الحيل) فالحيل كلها باطلة فى رأيه ، فما الداعى إذن لبتكلم فى مسائلها ، إلا أن يكون ذلك للرد على من يقول بها ؟

وقد رد البخارى على قول بعض الناس ثلاث مرات فى الزكاة ، وخمس مرات فى النكاح ومرة واحدة فى الغضب ، وخمس مرات فى الهبة والشفعة .

وقبل عرض هذه المسائل ومناقشتها يحسن بنا أن نتعرف على حقيقة الحيل ، وأنواعها ، وحكم كل نوع منها ، ومن القائلون بها ؟

الحيلة مشتقة من التحول ، فهى إذن نوع مخصوص من التصرف والعمل الذى يتحول به فاعله من حال إلى حال ، ثم غلب عليها بالعرف استعمالها فى سلوك الطرق الخفية التى يتوصل بها الرجل إلى حصرل غرضه ، بحيث

(١) وقد ذكر ذلك ابن حجر فى فتح البارى ج ١٢ آخر كتاب الحيل .

لا يتفطن له إلا بنوع من الذكاء والفتنة ، سواء كان المقصود أمراً جائزاً
أو محرماً .

ثم استعملت فيما هو أخص من هذا ، وهو التوصل إلى الغرض الممنوع
شراً ، وهذا هو الغالب عليها في عرف الفقهاء .

وكما يذم الناس أرباب هذا النوع الأخير من الحيل ، يذمون أيضاً
العاجز الذي لا حيلة عنده ، لعجزه وجهله بطرق تحصيل مصالحه . فالأول
ماكر مخادع ، والثاني عاجز مفرط ، والممدوح غيرهما ، وهو من له خبرة
بطرق الخير والشر ، خفيها وظاهرها ، فيحسن التوصل إلى مقاصده المحمودة
التي يحبها الله ورسوله ﷺ ، ويعرف طرق الشر الظاهرة والخفية التي
يتوصل بها إلى خداعه والمكر به ، فيحترز منها ولا يفعلها ولا يدل عليها .
وهذه كانت حال سادات الصحابة رضی الله عنهم ، فإنهم كانوا أبر

الناس قلوباً ، وأعلم الخلق بطرق الشر ووجوه الخداع ، وأتقى الله من أن
يرتكبوا منها شيئاً أو يدخلوه في الدين . قال عمر بن الخطاب رضی الله عنه :
لست بنخب ، ولا يخدعني الخب . وكان حذيفة أعلم الناس بالشر والفتن ،
وكان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكان هو يسأله عن الشر
مخافة أن يأتيه ، إذ القلب السليم ليس هو الجاهل بالشر ، بل الذي يعرفه
ولا يريد - والنبي ﷺ قد سمي الحرب خدعة . ولهذا كانت الحيلة
بمعناها العام يمكن أن توصف بالأحكام الخمسة : الوجوب ، والاستحباب
والإباحة والكرهية والحرمية ، باعتبار الوسيلة في الحيلة والغاية منها ^(١) .

تقسيم الشاطبي :

وقد قسم الشاطبي ^(٢) الحيل ثلاثة أقسام : القسم الأول ، لا خلاف
في بطلانه ، كحيل المرانين والمنافقين . فالنطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما

(١) انظر أعلام الموقعين ٣/١٩١ - ١٩٢ ، وفتح الباري ١٢/٢٨٩ .

(٢) انظر المواقات ، طبع مصر ٢٦٨/٢ - ٢٧١ .

من العبادات إنما شرعت للتقرب إلى الله ، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد ، فإذا أريد بها نيل حظ من الدنيا ، من دفع مضرة أو جلب مصلحة ، كالناطق بالشهادتين بقصد صيانة دمه وماله فقط ، أو المصلي رثاء الناس ليحمد على ذلك أو ينال به حظاً في الدنيا - كانت هذه الأعمال مناقضة للمشروع ، وإن وافقته في الظاهر . وقد أطال ابن القيم في بيان الحيل المحرمة وأنواعها وأوضح بطلانها وفسادها (١) .

والقسم الثاني : لا خلاف في جوازه ، كالتنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها ، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالمقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها - كنسبة التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالمقصد الأول كذلك . إلا أن هذا مأذون فيه ، لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق لا في الدنيا ولا في الآخرة . بخلاف الأول ، فإنه غير مأذون فيه لكونه مفسدة أخروية بإطلاق ، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق ، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة ، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصد الشارع فكان باطلاً .

أما القسم الثالث : فهو في محل الإشكال والغموض ، وفيه اضطربت أنظار النظار ، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني ، ولم يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مراداه ، ولم يتبين أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه . فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعا فيه هل هو غير مخالف للمصلحة ، فالتحليل جائز ، أو هو مخالف لها فالتحليل ممنوع ؟

أدلة المجيزين للحيل :

وقد احتج الذين أجازوا الحيل بأدلة كثيرة^(١) ، منها :

(ا) قول الله تعالى لداود : « وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث »^(٢) ، وقد كان نذر أن يضرب زوجته عددا من الضربات ، وفي العادة المتعارفة أن الضربات تكون متفرقة ، فأرشده الله سبحانه إلى الحيلة في خروجه من اليمن .

(ب) أخبر تعالى عن نبيه يوسف أنه جعل صواعه في رحل أخيه ، ليتوكل بذلك إلى أخذه ، ومدحه الله بذلك ، وأخبر أنه برضاه وإذنه : « كذلك كدنا ليوسف ، ما كان لياخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله ، نرفع درجات من نشاء وفرق كل ذي علم علىه »^(٣)

(ج) قال تعالى : « ومكروا مكرا ، ومكرنا مكرا وهم لا يشعرون »^(٤) فأخبر سبحانه أنه مكر بمن مكر بأنبيائه ورسله . وكثير من الحيل هذا شأنها ، يمكر بها على الظالم والفاجر ، ومن يعسر تخليص الحق منه ، فتكون وسيلة إلى نصر مظلوم وقهر ظالم .

(د) قال تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، »^(٥) أي مخرجا مما ضاق على الناس ، والحيل مخرج مما ضاق عليهم ، فأخالف قد يضيق عليه ما ألزم نفسه به ، فيكون له بالحيلة مخرج منه . والرجل تشتد به الحاجة إلى الإنفاق ولا يجد من يقرضه ، فيكون له بالحيلة مخرج منه عن طريق العينة وغيرها ، ولو لم يفعل ذلك لهلك ولهدكت عياله ، فهو محصور بين ثلاثة

(١) المصدر السابق ١٥٦/٣ - ١٦٧

(٢) ٤٤ ص .

(٣) ٧٦ يوسف .

(٤) ٥٠ النمل .

(٥) ٢ الطلاق .

أمور لا بد له من واحد منها: إما إضاعة نفسه وعياله، وإما الربا الصريح، وإما المخرج من هذا الضيق بالحيلة، وهل الساعى في ذلك إلا ما جور غير مأزور؟

هـ) روى البخارى أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خبير، فجاءهم بتمر جنيب فقال: أكل تمر خبير هكذا؟ فقال إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاث. فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم اتبع بالدرهم جنيبا، وقال في الميزان مثل ذلك^(١) فأرشدته إلى الحيلة للتخلص من الربا بتوسط العقد الآخر.

و) الحيل معاريض في الفعل، مثل معاريض القول. وإذا كان في الأخيرة مندوحة عن المكذب، ففي معاريض الفعل مندوحة عن المحرمات. وقد لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين، وهو في نفر من أصحابه، فقال المشركون: بمن أنتم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نحن من ماء. فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء البين كثير، فلعلمهم منهم، وانصرفوا.

وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: احملني، فقال: ما عندنا إلا ولد الناقة فقال: ما أصنع بولد الناقة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: وهل يلد الإبل إلا النوق؟

وروى مثل ذلك عن كثير من الصحابة والتابعين، مثل إبراهيم النخعي الذي كان يقول لأصحابه إذا خرجوا من عنده - وكان متخفيا من الحجاج - إن سئلتم عنى فاحلفوا بالله لا تدرون أين أنا ولا فى أى موضع أنا واعنوا أين أنا من البيت وفى أى موضع منه. وعن مجاهد، عن ابن عباس قال: ما يسرنى بمعاريض الكلام حمر النعم.

أدلة المانعين من الخيل :

وقد رد الذين لم يميزوا الخيل على هذه الأدلة بما نخشى معه الإطالة لو ذكرناه هنا ، ولكننا نشير إلى أنهم قد ردوا على الاستدلال بقول الله تعالى لآيوب ، وخذ بيدك ضغثا . . ، وحادثة الصواع في قصة يوسف ، بأن ذلك كان جائزا في شرائعهم دون شريعتنا ، فلا يصح الاستدلال به ، وعلى قصة بيع الجمع بالدرهم بأن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بيع الجمع بالدرهم ، ينصرف البيع فيه إلى البيع المعهود عرفا وشرعا ، ولم يقصد إلى أن يبيع الجمع بالدرهم لرجل ثم يأخذ من المشتري نفسه نوعا آخر . وعلى المعارض بأنها لا تجوز إلا إذا تضمنت نصر حق أو إبطال باطل ، أما إذا تضمنت استباحة الحرام وإسقاط الواجبات فإنها لا تجوز (١) .

وقد عرف ابن القيم الخيلة التي وقع فيها النزاع بما كانت الوسيلة فيها لم توضع للإفضاء إلى المحرم ، ولكنها وضعت للأفضاء إلى المشروع كالإقرار والبيع والنكاح والهبة ، فيتخذها المتحيل سلبا وطريقا إلى الحرام .

أما الخيل التي ارتضاها ورأى أنها مباحة ، فهي ما قصد بها التوصل إلى حق أو إلى دفع ظلم بطريق مباحة ، لم توضع موصلة إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها هو طريقا إلى هذا المقصود الصحيح . أو يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن إليها (٢) .

أما موقف العلماء من الخيل ، فيذكر ابن حجر أن القول بها قد اشتهر عن الأحناف ، لكون أبي يوسف صنف فيها كتابا ، لكن المعروف عنه ، وعن كثير من أئمتهم إعمالها بقصد الحق (٣) .

(١) انظر : أعلام الموقعين ١٦٧/٣ وما بعدها .

(٢) انظر : المصدر السابق ١٥٣/٣ .

(٣) انظر : فتح الباري ٢٩٠/١٢ .

وقد ادعى على أبي حنيفة أنه ألف كتابا في الحيل ، ولكن هذا الادعاء لم تثبت صحته ، وإن أثر عنه روايات فيها . أما تلميذه محمد بن الحسن فقد نسب إليه كتاب في الحيل ، ولكن نسبة هذا الكتاب إليه قد أثير حولها الشك منذ العصر الأول ، وإن رجح السرخسي نسبته إليه ، كما ألف في الحيل أيضاً الخفاف (١) ، من أئمة الأحناف في القرن الثالث .

وقد أثبت الشيخ محمد أبو زهرة أن الحيل التي احتيرى عليها كتابا محمد والخفاف ، كانت من النوع المباح الذي ارتضاه ابن القيم ويؤيده ما ذكرناه عن ابن حجر آفغا من أن المعروف عن أبي يوسف وعن كثير من أئمة الأحناف أنهم يقيدون أعمال الحيل بقصد الحق ، كما نقل في موضع آخر عن محمد بن الحسن أنه قال : (ليس من أخلاق المؤمنين الفرار من أحكام الله بالحيل الموصلة إلى إبطال الحق) (٢) ، وذكر أبو حفص الكبير ، راوى كتاب الحيل عن محمد بن الحسن ، أن محمداً قال : (ما احتال به المسلم حتى يتخلص به من الحرام ، أو يتوصل به إلى الحلال فلا بأس به وما احتال به حتى يبطل حقاً ، أو يحق باطلاً ، أو ليدخل به شبهة في حق فهو مكروه) والمكروه عنده إلى الحرام أقرب (٣) .

ويقول السرخسي : (فالخاصل أن ما يتخلص به الرجل من الحرام ، أو يتوصل به إلى الحلال من الحيل فهو حسن . وإنما يكره أن يحتال في حق الرجل حتى يبطله ، أو في باطل حتى يموهه ، أو في حق حتى يدخل فيه شبهة ، فما كان على هذا السبيل فهو مكروه (٤) .

(١) هو أحمد بن عمر الشيباني ، أبو بكر . كان عالماً بالفروض والحساب والفقه ، وله عدد من التصانيف . توفي سنة ٢٦١ هـ (الجواهر المضيئة ١/٨٧ ، والأهلام ١٧٨/١) .

(٢) فتح الباري ١٢/٢٩٢ ، ٢٩٣ .

(٤) البسوط ٣٠/٢١٠ .

لم ينفرد الأحناف بإجازة الخيل :

ولم ينفرد الأحناف من بين المذاهب الأخرى بالقول بالخيل ، بل شاركهم القول بها الشافعية والمالكية والحنابلة وبخاصة بعد وفاة أئمة هذه المذاهب : فالشافعية قد أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة ، وقالوا بجواز التحيل على بيع المعدوم من الثمار ، فضلا عن بيع ما لم يبد صلاحه ، وأجازوا مسألة العينة ، وهى ملك أبواب الخيل . وعلى الرغم من أن المالكية لهم من أصولهم ما يسد باب الخيل سدا محكما ، إذ عندهم الشرط المتقدم للمقارن ، والشرط العرفي كاللفظي ، والقصود فى العقود معتبره ، والذرائع يجب سدها - أجازوا التحيل على إسقاط الشفعة ، وكذلك الحنابلة لهم كثير من الخيل (١) .

ويقول ابن القيم إن المتأخرين أحدثوا حيلة لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة ونسبوا لها إليهم ، وهم مخبطون فى نسبتها إليهم ، وأن أكثر الخيل التى ذكرها المتأخرون المنتسبون إلى مذهب الشافعى إنما هى من تصرفاتهم ، تلقوها عن المشرقين وأدخلوها فى مذهبه ، وأن الشافعى رحمه الله - وإن كان يجرى العقود على ظاهرها دون اعتبار لقصد العاقد ونيته - لا يظن به أن يأمر الناس بالخداع والمسكر (٢)

وقد ذكر ابن حجر أن الشافعى نص على كراهة تعاطى الخيل فى نفويت الحقوق فقال بعض أصحابه : هى كراهة تنزيه . وقال كثير من محققهم كالغزالي : هى كراهة تحريم ويأثم بقصده (٣) .

والذى نخاص إليه أن الأحناف لم ينفردوا بإجازة الخيل ، وأن الخيل التى

(١) انظر : أعلام الموقعين ٣/١٦٣-١٦٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ٣/٢١٨-٢١٩ .

(٣) انظر . فتح البارى ١٢/٢٩١ .

يجيزونها مقيدة بما كان منها موصلا إلى حق ، أو دافعا لظلم ، فهي إذن من الحيل المباحة .

وقد ذكر ابن القيم من أمثلة الحيل المباحة سبعة عشر ومائة مثال (١) .
ومن هذه الأمثلة ما نقله عن عبد الله بن أحمد في مسائله ، قال : سألت
أبي عن رجل قال لامرأته : أنت طالق إن لم أجامعك اليوم ، وأنت طالق
إن اغتسلت منك اليوم ؟ فقال يصلي العصر ثم يجامعها ، فإذا غابت الشمس
اغتسل ، إن لم يكن أراد بقوله اغتسلت - الجامعة .

ومن الأمثلة التي نقلها عن أبي حنيفة ، أن رجلا قال له : نزل بي
للصوص ، فأخذوا مالي ، واستحلفوني بالطلاق ألا أخبر أحدا بهم ،
فخرجت فرأيتهم يبيعون متاعى في السوق جهرة فقال له : اذهب إلى الوالى
فقل له يجمع أهل المحلة الذين هم فيهم ، ثم يسألك عنهم واحداً واحداً . فإذا
سألك عن من ليس منهم ، فقل ليس منهم ، وإذا سألك عن من هو منهم فاسكت .
ففعل الرجل ، فأخذ الوالى متاعه وسله إليه .

وبما ذكره عن أبي حنيفة أنه أتاه أخران قد تزوجا أختين فزفت كل
امرأة منهما إلى زوج أختها ، فدخل بها ولم يعلم ، ثم علما الخالة لما أصبحت ،
فذكروا له ذلك ، وسألاه المخرج فقال لهما : كل منكما راض بالتى دخل بها؟
فقالا نعم فقال ليطلق كل منكما امرأته التى عقد عليها تطليقة ففعلا فقال :
ليعقد كل منكما على المرأة التى دخل بها ففعلا : فقال ليض كل منكما
إلى أهله .

قال ابن القيم : وهذه الحيلة فى غاية اللطف ، فإن المرأة التى دخل بها كل منهما
قد وطئها بشبهة فله أن ينكحها فى عدتها فإنه لا يبان ماؤه عن مائه . وأمره
أن يطلق واحدة فإنه لم يدخل بالتى طلقها فالواحدة تبينها ولا عدة عليها منه

فلاآخر أن يتزوجها (١).

ولنا أن نتساءل : إذا كان أهل الرأي لم ينفردوا بإجازة الحيل ، وإذا كانت الحيل التي أثمرت عنهم بما لا حرج في استعماله فلم يختصوا وخدمهم بالنقد ؟ ولم شنع عليهم خصومهم بها ؟

يبدو أن بعض المغرضين ممن انتسب إلى المذهب الحنفي قد صنف كتابا في الحيل الهدامة ، قلب فيه الحلال حراما ، والحرام حلالا . أولعل مصنف هذا الكتاب قد وضعه بحسن نية ، ليبين الخارج المختلفة ، كنوع من أنواع الرياضة العقلية ، دون أن يبيحها أو يدعو إلى الأخذ بها فقد قال ابن القيم : (والذين ذكروا الحيل لم يقولوا إنها كلها جائزة وإنما أخبروا أن كذا حيلة وطريق إلى كذا . ثم قد تكون الطريق محرمة ، وقد تكون مكروهة ، وقد يختلف فيها) .

وروى لنا ابن القيم بعض هذه الحيل التي أثارت غضب العلماء ، حتى رموا بالكفر مؤلفها أو من يفتي بها . فمن ذلك قولهم إذا أرادت المرأة أن تفسخ النكاح ، فالحيلة أن ترتد ثم تسلم ، وقولهم الحيلة في سقوط الكفارة عن أراد الوطء في رمضان أن يتغذى ثم يطاء بعد الغذاء والحيلة لمن أرادت أن تفسخ نكاحها من زوجها أن تمكن ابنه من الوقوع عليها .

فهذه الحيل وأمثالها لا يحل لمسلم أن يفتي بها في دين الله تعالى . وقد كفر الإمام أحمد وابن المبارك وغيرهما - من استحلال الإفتاء بها . حتى قالوا : إن من أفتى بهذه الحيل فتمد قلب الإسلام ظهرا لبطن ، ونقض عر الإسلام عروة عروة ، لأن فيها الاحتيال على إسقاط فرائض الله وإسقاط حقوق المسلمين واستحلال ما حرم الله من الكفر وشهادة الزور والزنا والربا .

ويؤكد ابن القيم أن هذه الحيل وأمثالها لا يجوز نسبتها إلى أحد من

الأئمة في مذهب من المذاهب ومن نسبتها إلى أحد منهم فهو جاهل بأصولهم ومقاديرهم ومنزلاتهم من الإسلام ولأن نسبتها إليهم قدح في إمامتهم ، وطعن فيمن أئتم بهم .

وإذا كان أبو حنيفة وأصحابه يحكمون بكفر من يقول : اصبر ساعة ، لمن أراد أن يسلم ، ويحكمون بالكفر على من يصغر لفظ (مسجد) أو (مصحف) — فكيف يعقل منهم أن يأمرُوا مسلماً بالكفر ، ويجرضوه على الردة ؟ (١)

وسوف يتبين من المسائل التي أخذها البخاري على أهل الرأي على أنها من قبيل الحيل — أن بعضها ليس منها لكنه من مسائل الخلاف ، وبعضها من قبيل الحيل المباحة أو مما تختلف الأنظار في إجازتها .

ولستحضر هنا كلمة الشاطبي الصادقة المنصفة : (ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقر بأنه خالف في ذلك قصد الشارع ، بل إنما أجازة بناء على تحرى قصده ، وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه ، لأن مصادمة الشارع صراحة علماء أو ظنا — لا تصدر من عوام المسلمين ، فمثلا عن أئمة الهدى وعلماء الدين كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذلك مخالف لقصد الشارع ولما وضع في الأحكام من المصالح (٢) .

الحيل بين البخاري وأهل الرأي :

وقد فهم بعض الشراح أن المقصود من أبواب البخاري في كتاب الحيل (٣) هو الاستدلال على بطلان الحيل ، أو الرد على الأحناف ، حتى ولو لم يصرح البخاري بالرد على (بعض الناس) في بعض هذه الأبواب .

(١) أعلام الموقعين ١٢٦/٣ — ١٤٩ .

(٢) المواقفات ٢٧١/٢ طبع مصر

(٣) البخاري بجاشية الصندی ٢٠٢/٤ — ٢٠٧ .

فقد بدأ البخارى كلامه فى الحيل بباب فى إبطالها ، مستدلاً بحديث
وإنما الأعمال بالنيات ، ، ثم تلاه بقوله : (باب فى الصلاة) أى دخول
الحيلة فيها - روى فيه حديث : لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث
حتى يتوضأ ، .

فرأى بعض الشراح أن البخارى أراد بهذا الباب فى الصلاة أن يرد على
قول من قال بصحة صلاة من أحدث عمداً فى أثناء الجلوس الأخير فى
الصلاة ، ويكون حديثه كسلامه ، إذ أن هذا يعد من الحيل لتصحيح الصلاة
مع الحدث .

وقال بعض آخر : فيه رد على أبى حنيفة فى قوله : إن المحدث فى صلاته
يتوضأ ويبنى ، وإلى ذلك ذهب ابن أبى ليلى ، وهو أحد قولى الشافعى .
وقال مالك وغيره يستأنف الصلاة محتجاً بهذا الحديث السابق (١) .

وقد استأنف العيني من هذه الأقوال ، مؤكداً أن هذه المسألة بعيدة عن
مفهوم الحيل ، فقال : (لا مطابقة بين الحديث والترجمة أصلاً ، فإنه لا يدل
على شيء من الحيل) ثم بين أن الأحناف ما صححو أصلاً من أحدث فى القعود
الأخير بالحيلة ، وما للحيلة دخل فى هذا ، بل صححوها بقوله صلى الله عليه
وسلم لا بن مسعود : د إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك :
إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد ، وهذا الحديث ينافى
فرضية السلام فى الصلاة (٢) .

أما فى الزكاة ، فقد ذكر البخارى قول بعض الناس فيها ثلاث مرات
وترجم لهذا الباب بقوله : (باب فى الزكاة وأن لا يفرق بين مجتمع ،
ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة) ، ثم روى الحديث الذى فى هذه الترجمة

(١) انظر فتح البارى ١٢/٢٩٢ .

(٢) انظر عمدة الفارى ١١/٢٦٢ وما بعدها ط . دار الطباعة العامرة .

(م ٤٠ - الاتجاهات الفقهية)

بإسناده ، وحديث الأعرابي الذي قال : (يارسول الله ، أخبرني ماذا فرض الله على من الصلاة ؟ فقال : الصلوات الخمس ، إلا أن تطوع شيئاً ، فقال أخبرني بما فرض الله على من الصيام . فقال : شهر رمضان إلا أن تطوع شيئاً . قال أخبرني بما فرض الله على من الزكاة قال : فأخبره رسول الله ﷺ شرائع الإسلام . قال : والذي أكرمك لا أتطوع شيئاً ولا أنقص مما فرض الله على شيئاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أفلح إن صدق ، أو دخل الجنة إن صدق » .

ثم قال البخارى : (وقال بعض الناس في عشرين ومائة بعير حقتان . فإن أهلكها متعمداً ، أو وهبها ، أو احتال فيها فراراً من الزكاة فلا شيء عليه) .

ثم عقب على ذلك بحديث : « يكون كنز أحدكم يوم القيامة شجاعاً أقرع يفر منه صاحبه ، فيطلبه ويقول : أنا كنزك قال : والله لن يزال يطلبه حتى يبسط يده فيلقمها فاه ، وقال رسول الله ﷺ : « إذا ما رب النعم لم يعط حقها تسلط عليه يوم القيامة تخبط وجهه بأخفافها » .

ثم عقب البخارى على هذا الحديث بقوله : (وقال بعض الناس في رجل له إبل يخاف أن تجب عليه الصدقة ، فباعها بإبل مثلها أو بغنم أو ببقر أو بدراهم ، فراراً من الصدقة بيوم احتيالاً - فلا بأس عليه ، وهو يقول : إن زكى إبله قبل أن يحول الحول بيوم أو بسنة - جازت عنه)

ثم روى البخارى أن سعد بن عمارة الأنصارى استفتى رسول الله ﷺ في نذر كان على أمه ، توفيت قبل أن تقضيه ، فقال رسول الله ﷺ : « أفضه عنها » .

ثم عاد مرة ثالثة إلى مواجهة أهل الرأى ، فقال : (وقال بعض الناس : إذا بلغت الإبل عشرين ففيها أربع شياه ، فإن وهبها قبل الحول أو باعها ،

فراراً واحتمالاً لإسقاط الزكاة - فلا شيء عليه . وكذلك إن إتلفها فمات
فلا شيء في ماله . (١)

- وهذه المسألة السابقة تتعلق بالحيلة في إسقاط الزكاة . وقد كرر
البخارى قول (بعض الناس) ثلاث مرات ، يفصل بين كل موضع بحديث .

يقول السكرماني : ذكر البخارى في هذا الباب ثلاثة فروع يجمعها
حكم واحد ، وهو حكم ما إذا زال ملكه عما تجب فيه الزكاة قبل الحول ،
سواء كان القصد الفرار أولاً . ثم أراد بتفريعها عقب كل حديث - التشنيع
بأن من أجاز ذلك ، خالف ثلاثة أحاديث صحيحة .

وقد أراد البخارى بما رواه في حديث الباب المتقدم ، أن يبين أنه
لا يحل لأحد أن يتحيل على إسقاط الزكاة ، لأنها فرض ، ولن يفلح
من أسقط شيئاً من فرائض الله ، وأن هذا المتحيل في إسقاط الزكاة
بعد بلوغها النصاب لا تبرأ ذمته بهذه الحيلة ، بل هو مؤاخذ بها يوم القيامة .

ويقول بعض الحنفية : إن ما ذكره البخارى هنا هو رأى لأبى يوسف
أما محمد فقد كره ذلك ، لما فيه من القصد إلى إبطال حق
الفقراء بعد وجود سببه وهو النصاب . واحتج أبو يوسف بأن وجوب
الزكاة لا يتم إلا بأمرين : النصاب ، والحول . والتصرف في النصاب قبل
الحول هو منع الوجوب ، لا إسقاط للواجب ، واستدل بأنه لو كان له
مائتا درهم ، فلما كان قبل الحول بيوم تصدق بدرهم منها ، لم يكره ذلك
عند أحد .

والأشبه أن يكون أبو يوسف رجع عن ذلك ، فإنه قال في كتاب
الخراج بعد إيراد حديث ولا يفرق بين مجتمع ، ولا يحل لرجل يؤمن بالله
واليوم الآخر منع الصدقة ولا إخراجها عن ملكه غيره ، ليفرقها

بذلك فتبطل الصدقة عنها ، بأن يصير لكل منهما ما لا يجب فيه الزكاة .
ولا يَحْتَمَلُ في إبطال الصدقة بوجه (١) .

وقد تشكك الأستاذ أبو زهرة في نسبة هذه الحيلة المتعلقة بإسقاط
الزكاة إلى أبي يوسف ، لأنها من رواية الأمامي ، بل رفضها لأن الأمامي ليست
في قوة ظاهرة الرواية (٢) .

ولاشك أن هذه المسألة تتعلق بأثر القصد في التصرفات ، لأن من
تصرف في ماله قبل الحول بهبة أو غيرها ، دون أن يتنبه إلى أن هذا
التصرف ينقص ماله عن النصاب فلا تجب فيه الزكاة — كان تصرفه
مباحا ، ولا إثم عليه ، بل هو مأجور إن أنفق ما أنقص ماله في
وجوه البر .

أما إذا قصد بهذا التصرف أن يَحْتَمَلُ على منع وجوب الزكاة فهو
آثم عند الجميع بهذا القصد ، لكن هل يؤثر هذا القصد في وجوب الزكاة
عليه واعتبارها ديناً في ذمته ، أو لا يؤثر ، فلا يجب عليه شيء ؟

فالأحناف — إن صح ما نقل عن أبي يوسف — يسقطون الزكاة ،
وعزاه العيني إلى الشافعي (٣) أيضا ، والبخاري ومالك وغيرهما ،
لا يسقطونها ، بل هي ثابتة في ذمة صاحب المال .

في النكاح

وقد كرر البخاري قول بعض الناس في هذا الباب خمس مرات : مرة
في مناقشة نكاح الشغار ، ومرة في نكاح المتعة ، وثلاث مرات في إثبات
النكاح وتحليل الوطء بشهود الزور .

(١) انظر : فتح الباري ١٢/٢٩٣ .

(٢) انظر أبو حنيفة ٤٣٣ وهامشها .

(٣) انظر عمدة القاري ١١/٢٦٦ .

أما فيما يتعلق بالشغار ، فقد روى البخارى (عن عبيد الله ، قال :
حدثني نافع ، عن عبد الله رضى الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن الشغار . قلت . لنافع : ما الشغار ؟ قال : ينكح ابنة الرجل ،
وينكحه ابنته . وينكح أخت الرجل وينكحه أخته بغير صداق) .

ثم قال البخارى : (وقال بعض الناس : إن احتال حتى تزوج على الشغار
فهو جائز ، والشرط باطل . وقال فى المتعة : النكاح فاسد والشرط باطل .
وقال بعضهم : المتعة والشغار جائز والشرط باطل) .

ويشير البخارى بهذا القول إلى تناقض أهل الرأى فى إجازتهم الشغار
دون المتعة ، مع ورود النهى عن كليهما ، ولذلك عقب عليه بذكر ما روى
فى النهى عن المتعة ، حيث روى أن على بن أبى طالب قيل له : إن ابن
عباس لا يرى بمتعة النساء بأسا ، فقال : (إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها
يوم خيبر ، وعن لحوم الحمر الإنسية) .

ثم ذكر اختلاف أهل الرأى وتناقضهم فى المتعة فقال : (وقال بعض
الناس ان احتال حتى تمتع فالنكاح فاسد . وقال بعضهم النكاح جائز
والشرط باطل) .

ومسألتنا النكاح والمتعة مرتبطتان بما قدمناه عن أثر النهى فى المنهى
عنه ، وبما سبق من تفريق الأحناف بين أن يكون الفساد متعلقا بأصل
المنهى عنه فيكون باطلا ، أو متعلقا بوصفه دون أصله فيكون فاسدا ،
أو متعلقا بأمر مجاور للمنهى عنه فيقع صحيحا^(١) .

وقد رأى الأحناف أن نكاح الشغار منهى عنه لعلته هى خلوه من المهر ،
وتسمية المهر فى العقد ليست شرطا فى صحته ، بل يصح العقد بدونها ،

(١) انظر ما سبق فى ص ٣٦٩ وما بعدها .

ويجب مهر المثل للزوجة ، فكذلك إذا سمي مهرًا فاسدًا مثل البضع في الشغار . وقد أجمعوا على أن النكاح المنعقد على خمر أو على خنزير لا يفسخ بعد الدخول ويكون فيه مهر المثل .

وعن ذهب مذهب الأحناف في ذلك الليث ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور والطبري حيث يصححون نكاح الشغار إذا وقع ولا يفسخونه . أما مالك والشافعي فيحكيان بفسخ النكاح قبل الدخول وبعده^(١) .

وقد اعتبر البخاري تصحيح الأحناف نكاح الشغار بإيجابهم مهر المثل — تحيلاً على النهي الوارد فيه . وهذا الاعتبار غير واضح ، إذ أن الأحناف يطبقون على هذه الجوئية قاعدة عامة ، ويلتزمون فيها منهاجاً خاصاً ، فالمنازعة معهم إنما تكون في القاعدة والمنهج ، لا في اعتبارها حيلة ، حيث لا يعتبرونها كذلك .

ولذلك قال ابن حجر إن الحيلة في النكاح تتصور في موثر أراد أن يتزوج بنت فقير ، فامتنع أو اشتط في المهر ، فخدعه الغنى بقوله . زوجتها وأنا أزوجك ابنتي . فرغب الفقير في ذلك لسهولة ذلك عليه ، فلما وقع العقد على ذلك ، وقيل له إن العقد يصح ويلزم لكل منهما مهر المثل — ندم إذ لا قدرة له على مهر المثل لبنت الموثر ، وحصل للموثر قصده بالتزوج لسهولة مهر المثل عليه . فإذا أبطل الشغار من أصله بطلت هذه الحيلة^(١) .

وهذا الكلام من ابن حجر يفيد أن الحيلة ليست في أصل نكاح الشغار ، وإنما في بعض صور التطبيق ، وأن النهي عن نكاح الشغار هو من قبيل سد الذرائع .

(١) انظر بداية المجتهد ٤٧/٢ .

(٢) انظر : فتح الباري ١٢/٢٩٥ .

أما المتعة ، فإن زفر يفرق بين نوعين منها : أولهما نكاح المتعة ، وهو أن يقول لامرأة : أمتع بك كذا مدة بكذا من المال . وهذا النكاح باطل عنده وعند كل الأحناف .

وثانيهما : النكاح المؤقت ، بأن يقول أتزوجك إلى عشرة أيام مثلا بحضور شاهدين . وهذا النكاح باطل أيضاً عند الأحناف فيما عدا زفر ابن الهذيل ؛ فقد صححه ، لأنه اعتبر تحديد الوقت المملفوظ به في العقد شرطاً فاسداً ، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة . واعتبره باقي الأحناف صورة من صور المتعة فيسكون باطلاً^(١)

تأثير شهادة الزور في النكاح :

روى البخارى حديث : دلائم نكاح البكر حتى تستأذن ، ولا الثيب حتى تستأمر ، فقيل : يارسول الله ، كيف إذن قال : إذا سكنت .

(وقال بعض الناس : إن لم تستأذن البكر ولم تزوج ، فاحتمال رجل فأقام شاهدي زور أنه تزوجها برضاها فأثبت القاضي نكاحها ، والزوج يعلم أن الشهادة باطلة - فلا بأس أن يطأها ، وهو تزويج صحيح) .

ثم روى البخارى الحديث السابق ، وروى أيضا أن (خنساء بنت خدام أنكحها أبوها وهي كارهة ، فرد النبي ﷺ ذلك) .

(وقال بعض الناس : إن احتمال إنسان بشاهدي زور على تزويج امرأة ثيب بأمرها ، فأثبت القاضي نكاحها إياه ، والزوج يعلم أنه لم يتزوجها قط فإنه يسمعه هذا النكاح ، ولا بأس بالمقام له معها) .

ثم روى البخارى مرة ثالثة حديث استئذان البكر من طريق آخر : د البكر تستأذن . قلت إن البكر تستحي . قال : إذن صماتها .

(وقال بعض الناس : إن هوى رجل جارئة يتيمة أو بكرأ ، فأبت ،

فاحتال لجاء بشاهدى زور على أنه تزوجها فأدركت ، فرضيت الينيمة ،
فقبل القاضى شهادة الزور ، والزوج يعلم بيطان ذلك - حل له الوطء) .
هذه ثلاثة اعتراضات اعترض بها البخارى على الأحناف : أولها فى
تزويج البكر بغير رضاها . والثانى فى تزويج الشيب بغير رضاها ، والثالث
فى تزويج الصغيرة .

ويجمع الفروع الثلاثة الرد على أبى حنيفة فى قوله إن حكم الحاكم فى
هذه المسائل ينفذ ظاهراً وباطناً ، ويحلل ويحرم وقد أورد البخارى هذه
الاعتراضات مكررة تفصل بينها الأحاديث ، للبالغة فى التشريع على هذا
القول الذى يبيح للزوج أن يقدم على ما حرمه الله .

وقد سبق أن ذكرنا هذه المسألة فيما أخذه ابن أبى شيبه على أبى حنيفة
وبينا هناك أن أبى حنيفة يتفق مع الجمهور فى أن حكم الحاكم فى الأموال
لا يفيد الحل أو الحرمة فى الواقع ، إذا كان حكمه مبنيّاً على شهادة شهود
ظاهرهم العدالة وباطنهم الكذب . ولكنه يخالف الجمهور فيما يتعلق بالزواج
والطلاق ، حيث يجعل حكم الحاكم فيهما نافذاً ظاهراً وباطناً ، وإن كان
بشهادة شهود عدول فى الظاهر كذبة فى الواقع ، مستدلاً بأن الحاكم يحكم
بالتفرقة بين المتلاعنين ، وينفذ حكمه ظاهراً وباطناً ، مع العلم بأن أحدهما
كاذب لا محالة . وقد رجعنا هذا الاختلاف فيما سبق إلى الاختلاف حول
تأثير الجانب الخلقى الدينى فى الأمور التشريعية^(١) .

فى الغصب :

قال البخارى : (باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت ، ففضى بقيمة
الجارية الميتة ، ثم وجدها صاحبها فبى له ، ويرد القيمة ، ولا تسكون
القيمة ثمناً .

(١) انظر ما سبق فى ص ٤٢٢ ، وفتح البارى ٣٠١/١٢ - ٣٠١ - المطبعة الأميرية
بيولاق سنة ١٣٠١ هـ .

وقال بعض الناس : الجارية للغاصب ، لأخذها القيمة . وفي هذا احتيال لمن اشتى جارية رجل لا يبيعها ، فنصبها واعتل بأنها ماتت حتى يأخذ بها قيمتها فيطلب للغاصب جارية غيره . قال النبي ﷺ : «أموالكم عليكم حرام» ، «ولكل غادر لواء يوم القيامة» .

ثم روى عن ابن عمر ، مرفوعاً : «لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به» ، كما روى حديث «إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ ، فإنه أقطع له قطعة من النار» .

خالف الأحناف الجمهور في هذه المسألة ، محتجين بأن صاحب العين قد ملك لبدل بكاله - وهو القيمة - والمبدل قابل للنقل من ملك صاحبه إلى ملك الغاصب لأنه لا يجتمع الشيء وبدله في ملك شخص واحد .

أما الجمهور فذهب إلى وجوب رد العين المغصوبة إذا ظهرت ، لأن الغصب عدوان محض ، فلا يصلح سبياً للملك ، وقد حرم الله مال المسلم إلا عن طيب نفسه ، ولأن القيمة إنما وجبت بناء على صدق دعوى الغاصب أن الجارية ماتت ، فلما تبين أنها لم تمت وجب أن تكون باقية على ملك المغصوب منه ، لأنه لم يجر بين المالك والغاصب عقد صحيح يوجب الملك ، فوجب أن ترد إلى صاحبها^(١) .

ومن الواضح أن الأحناف لم يقصدوا برأيهم هذا أن يكون حيلة لأخذ أموال الناس بالباطل ، ولم ينتقدهم البخاري لذلك ، ولكنه انتقدهم من أجل أن هذا القول ذريعة إلى أخذ أموال الناس بغير حق ، ومركب ذلول يستعين به المحتالون من خربت ذمتهم ، وغفلت ضمائرهم . فالعدول عن هذا الرأي أولى بالمسلم ، وسد هذا الباب فيه سلامة للمجتمع وصيانة له من عبث العابثين .

(١) انظر : الهداية ٤/١٤٠ . وفتح الباري ١٢/٢٩٩ .

في الهبة والشفعة :

جمع البخارى بين الهبة والشفعة في باب واحد، للتحويل على إسقاط الشفعة باستخدام الهبة في بعض المسائل . وقد ذكر قول (بعض الناس) في هذا الباب خمس مرات : الأولى استخدمت فيها الهبة حيلة لإسقاط الزكاة . والأربع الباقية خاصة بحيل الشفعة ، أعم من أن يستخدم في إسقاطها الهبة أو غيرها .

قال البخارى (باب في الهبة والشفعة ، وقال بعض الناس إن وهب هبة ألف درهم أو أكثر ، حتى مكث عنده سنين ، واحتال في ذلك ، ثم رجع الواهب فيها - فلا زكاة على واحد منهما . نكخالف الرسول ﷺ في الهبة ، وأسقط الزكاة) ثم روى حديث : « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ، ليس لنا مثل السوء » .

ذهب أبو حنيفة إلى أن من وهب هبة لأجنبي فله الرجوع فيها مع الكراهة ، للحديث السابق ، الذى أفاد عندهم الكراهة لا التحريم . إلا أن تزيد الهبة زيادة متصلة ، أو يموت أحد المتعاقدين ، أو يعوضه الموهوب له عن الهبة ، أو يتصرف فيها تصرفاً يخرجها عن ملكه . فليس له حق الرجوع في هذه الصور .

فإذا كانت الهبة لذى رحم محرم فلا رجوع فيها ، وكذلك ما وهب أحد الزوجين للآخر . وقد جاء في بعض الأحاديث ما يفيد استثناء الوالد فيما وهبه لولده ، حيث يحق له الرجوع في هبته ، وقد أول الأحناف ما جاء في ذلك بأن الوالد يمتلك ما أعطاه لابنه عند الحاجة والفقر ، فهو لم يرجع في هبته حينئذ ، ولكنه شيء أوجبه الله له لفقره وقد وجدنا الشارع يفرق بين من تعود إليه صدقته بفعله ، ومن تعود إليه صدقته بسبب خارج عنه ، فعمر ابن الخطاب رضى الله عنه لما أراد شراء صدقته منعه النبي ﷺ ولكنه لم يمنع

من عادت إليه صدقته بغير فعله ، حيث روى أن رجلاً تصدق على أمه
بجديقة ، ثم ماتت ولم تترك وارثاً غيره ، فقال له النبي ﷺ : « وجبت
صدقتك ، ورجعت إليك حديقتك » .

وقد أيد الأحناف مذهبهم بما روى عن الصحابة في ذلك ، حتى لقد
ذكر الطحاوي أن القياس يقتضى خلاف مذهبهم ، وأنهم تركوا القياس
تقليداً للآثار واتباعاً لها : (وقد وصفنا في هذا ما ذهبنا إليه في الهبات
وما ذكرنا من هذه الآثار إذ لم نعلم عن أحد مثل من روينا عنه خلافاً لها ،
فتركنا النظر من أجلها وقلدناها ، وقد كان النظر لو خلى لنا وإياه - خلاف
ذلك ، وهو ألا يرجع الواهب في الهبة لغير ذى الرحم المحرم ، كما لا يرجع
في الهبة لذى الرحم المحرم ، لأن ماله قد زال عنها بهبته إياها ، وصار
للموهوب له دونه ، فليس له نقض ما قد ملك عليه إلا برضاء ماله .
ولكن اتباع الآثار وتقليد أئمة أهل العلم أولى)^(١) .

هذا هو رأى الأحناف في الرجوع فى الهبة ، الذى تقدم البخارى فيه
بقوله : (يخالف الرسول ﷺ فى الهبة) .

وأما استخدام الهبة فى إسقاط الزكاة فلا تتصور إلا بالمواطأة -
والاتفاق مع الموهوب له ، لأن الهبة لا تتم إلا بالقبض ، فإذا قبضها الموهوب
له كان حراً فى التصرف فيها ، فلا يتهيأ للواهب الرجوع فيها بعد التصرف ،
إلا أن يكون هناك اتفاق سابق على أن الهبة صورية . فلو حال الحول على
الهبة عند الموهوب له وجبت عليه الزكاة فيها عند الجميع . فإن رجع فيها قبل
الحول صح الرجوع عند الأحناف ، ويستأنف الحول . فإن كان فعل ذلك
مريداً إسقاط الزكاة سقطت ، وهو آثم ، لما سبق من أن الأحناف

(١) انظر : معاني الآثار ٢/٢٣٩ - ٢٤٢ . وقد قال الطحاوي عبارته هذه فى

لا يعملون للإرادة والقصد تأثيراً في الأحكام الناتجة عن أسباب شرعية^(١).
ورأى الأحناف في إجازة الرجوع في الهبة ، ليس معناه أنهم يميزون
استخدامه في التحيل على إسقاط الزكاة ، ولكن أصحاب الحيل من
لا يراقبون الله قد اتخذوه توكأةً ووسيلةً للتهرب من فرض الله ، وقد رأينا
أن الشافعي رحمه الله قد أباح بيع العينة أخذاً بظاهر العقد المستكمل للشروط
وترجيحاً لحسن الظن بالمتعاقدين . ولكننا لانستطيع أن ننسب إليه إجازة
التحيل على الربا المحرم باستخدام هذا العقد .

الحيل في إسقاط الشفعة :

لم يؤثر عن أبي حنيفة رأى في جواز الحيلة لتفويت الشفعة على الشفيع .
ولكن المروى هو اختلاف أبي يوسف ومحمد في ذلك ، حيث أجازها
أبو يوسف قبل أن يطلبها الشفيع ، ومنعها محمد بن الحسن^(٢).

وقد انتقد البخارى الأحناف في أربعة مواضع ، تمثل أربع صور من
صور الحيلة لإسقاط الشفعة ، ولم يذكر في هذه المواضع إلا حديثين :
أولهما عن جابر بن عبد الله قال : (إنما جعل النبي ﷺ الشفعة في كل
مالم يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة) وثانيهما حديث
الجار أحق بصقبة ، والصقبة القرب وقد كرر هذا الحديث الثاني ثلاث
مرات ، قبل اعتراضه وبعده .

يقول البخارى في الموضوع الأول ، مبتعداً أهل الرأى ، ومبرزاً تناقضهم
بعد أن روى حديث جابر السابق :

(١) انظر فتح البارى ١٢/٢٠٤ ، وشرح ابن العربي على الترمذى ٢١/٦ - ٢٣ ،
والهداية ١٦٦/٣ - ١٦٧

(٢) انظر المبسوط للسرخسى ٢٠/٢٣٩ - ١٤٠ ، وأبو حنيفة للاستاذ محمد
أبى زهرة ص ٤٣١ - ٤٣٢ ، وفتح البارى ١٢/٣٠٥ والشفعة مشتقة من الشفع ،
وهو اللضم ، سميت بها لما فيها من ضم العين المشتراة إلى ملك الشفيع .

(وقال بعض الناس : الشفعة للجوار . ثم عمد إلى ما شدده فأبطله ، وقال : إن اشترى دارا يخاف أن يأخذ الجار بالشفعة فاشترى سهما من مائة سهم ثم اشترى الباقي . وكان للجار الشفعة في السهم الأول ، ولا شفعة له في باقي الدار . وله أن يحتال في ذلك) .

وقد ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة وجملة أهل الحديث إلى أن الشفعة لا تجب إلا للشريك الذي لم يقاسم . أما أهل العراق - ومنهم الثوري وابن المبارك وأبو حنيفة وأصحابه - فقد أوجبوا الشفعة للشريك الذي لم يقاسم ، ثم للشريك المقاسم إذا بقيت في الطرق أو في الصحن شركة ، ثم الجار الملاصق . يقدم بعضهم على بعض بهذا الترتيب (١) .

وانتقاد البخاري لأهل الرأي ليس لأنهم قد أوجبوا الشفعة للجار ، ولكن لأنهم بعد أن أوجبوها له تحيلوا لإسقاطها ، لأن المشتري إذا اشترى سهما شائعا من مائة سهم أصبح شريكا للمالك ، وأصبحت له الأولوية في شراء باقي المائة ، في الوقت الذي لن يطالب فيه أحد بالشفعة في السهم الواحد ، لحقارته وقلة الانتفاع به .

والمعروف أن هذه الحيلة لأبي يوسف . أما محمد بن الحسن فمكرها أشد الكراهية ، لأن الشفعة شرعت لدفع الضرر عن الشفيع ، فالذي يحتال لإسقاطها بمنزلة القاصد إلى الإضرار بالغير .

أما الموضوعان الثاني والثالث من مواضع الحيل في الشفعة ، فقد ذكر البخاري فيهما صورتين استخدمت الهبة فيهما لإسقاط الشفعة . وذلك حيث يقول في الموضوع الثاني : (وقال بعض الناس : إن أراد أن يبيع

(١) انظر : شرح معاني الآثار ٢/٢٦٥-٢٦٩ ، وشرح ابن العربي على الترمذي ١٢٨/٦-١٣٣ ، وبداية المجتهد ٢/٢١٤-٢١٥ ، والهداية ٤/١٨ وما بعدها .

الشفعة ، فله أن يمتال حتى يبطل الشفعة : فهب البائع للمشتري الدار ويحدها ويدفعها إليه ، ويعرضه المشتري ألف درهم ، فلا يكون للشفيع فيها شفعة) وذلك لأن الإمام مالك وأهل الرأي قد ذهبوا إلى أن اللواهب أن يطلب ثواب هبته ، فإذا أخذ العوض ولم يكن مشروطا في عقد الهبة ، سقطت الشفعة لأنها تجب بالبيع ، والهبة ليست معاوضة محضة ، فأشبهت الإرث .

ومن صور استخدام الهبة في التحيل على إسقاط الشفعة ما ذكره البخارى في الموضوع الثالث حيث قال : (وقال بعض الناس : إن اشترى نصيب دار ، فأراد أن يبطل الشفعة - وهب لابنه الصغير ، ولا يكون عليه يمين) ، لأن الهبة لو كانت لأجنبي كان للشفيع أن يحلفه أن الهبة حقيقية ، وليست صورية ، وأنها جرت بشروطها ، ولكنه إذا وهب لابنه الصغير استفاد أمرين : أن الصغير ليس عليه يمين ، وأن العين لم تنتقل من يده حيث يقبلها الوالد لولده من نفسه .

أما الحيلة الرابعة والأخيرة في الشفعة ، فيحكىها البخارى عن أهل الرأي فيقول : (وقال بعض الناس : إن اشترى دارا بعشرين ألف درهم فلا بأس أن يمتال حتى يشتري الدار بعشرين ألف درهم ، وينقده تسعة آلاف درهم وتسعمائة درهم وتسعة وتسعين ، وينقده ديناراً بما بق من العشرين ألفاً . فإن طلب الشفيع أخذها بعشرين ألف درهم ، وإلا فلا سبيل له على الدار . فإن استحققت الدار رجع المشتري على البائع بما دفع إليه وهو تسعة آلاف درهم وتسعمائة وتسعة وتسعون درهماً ، وديناراً ، لأن البيع حين استحق انفض الصر في الدينار . فإن وجد بهذه الدار عيباً ولم تستحق فإنه يردّها عليه بعشرين ألف درهم . قال : فأجاز هذا الخداع بين المسلمين . وقال النبي ﷺ : لا داء ولا خبثة ولا غائلة .)

الثمن الحقيقي الذي أراد البائع أن يبيع به هو عشرة آلاف درهم ،

ولكنه ذكر في العقد ٢٠ ألفا ، ليقبل رغبة الشفيع في الشراء ، نظرا لارتفاع الثمن وفي الوقت نفسه يتفق البائع مع المشتري على أن يدفع المشتري ٩٩٩ درهما ، فيتبقى درهم من الثمن المتفق عليه ، وهشرة آلاف درهم ودرهم من الثمن المذكور في العقد ، فيشتريها المشتري بدينار . ولا يكون هناك ربا ، لأنهم قد أجمعوا على جواز بيع الفضة بالذهب متفاضلا إذا كان يبدأ بيد .

وقد كان أولى بمن أجاز هذه الحيلة ، حيث أثبت الشفعة للجار أن يرفق بالجار ، وألا تثنى عليه صفقه بأكثر من قيمتها . وقد عرض على أحد الصحابة في بيت له خمسمائة ، ولم يرض الشفيع إلا بأربعمائة ، فأعطاه للشفيع وقال له : لولا أني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : د الجار أحق بصقبه ، ما بعته .

ثم ذكر البخاري مسألة استحقاق الدار لبيّن أن البائع كان قاصدا للحيلة لإبطال الشفعة . ثم عقب بذكر مسألة الرد بالعيب ، لبيّن أنه تحكم ، وكان مقتضاه أنه لا يرد إلا ما قبضه ، لازئدا عليه (١) . وباتهاء هذه المسألة تلتئم المسائل التي هرّض البخاري فيها بأهل الرأي .

تعقيب

وقبل أن نودع هذا الفصل نجمل ملاحظتنا عليه فيما يلي : -

١ - لم تكن غاية البخاري في نقده أهل الرأي بيان خلافهم الأحاديث ، بقدر ما كان اهتمامه منصبا إلى بيان تناقضهم ، ومحاولة إلزامهم بما يعتبر نتيجة يؤدي إليها مذهبهم ، ولم يصرح باتهام أهل الرأي بمخالفة الحديث إلا في مسألة الرجوع في الهبة . ولذلك كان الخلاف في جل المسائل التي ناقشها معهم راجعا إلى اختلاف الفهم والتأويل والتقدير أي إلى الاجتهاد في النص ، أو إلى الترجيح أو التوفيق بين النصوص .

٢ - ليس في الحيل التي أخذها البخارى على الأحناف ما يمكن عده في الحيل التي تنسب إليهم إلا فيما يتعلق بالزكاة والشفعة والانتقاد فهما متوجه إلى أبي يوسف ومن تبعه . أما عدا هذين الموضوعين ، فليس رأى الأحناف فيهما من قبيل الحيل ، وإن سهل رأيهم سبيل الحيلة لمن أراد .

٣ - أبرزت مناقشة البخارى هذه المسائل سمة المحدثين فيما يتعلق بالاتجاه الخلق النفسى ، الذى يهتم بالمقاصد والنيات ، ويمنحها قوة التأثير فى الألفاظ والعقود ، دون اكتفاء باستكمال الشرائط الظاهرة .

٤ - يتضح من دراسة أسلوب المناقشة عند البخارى أنه متأثر بإسحاق ابن راهوية أكثر من تأثره بأبي بكر بن أبى شيبة وكلاهما من شيوخه .

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث أود أن أنبه على أن اعتبار القرن الثالث أزهى عصور التأليف في الحديث وفقهه ، واقتصارنا عليه في هذه الدراسة - لايعنى غمط محدثي القرون التالية حقهم ، ولا إنكار جهدهم ونشاطهم ، وبخاصة محدثو القرن الرابع ، الذي يعد مرحلة انتقال بين الاجتهاد والتقليد ، والذي كان من حيث الاجتهاد والابتكار أقرب إلى القرن الثالث منه إلى ماتلاه من قرون ، حيث مارس المحدثون فيه نشاطهم بقوه وأصالة ، وأمر تأليفهم في هذا القرن الصحاح والسنن والمستدركات والمسائيد وغيرها ؛ بل لم يعد المحدثون فيما بعد القرن الرابع علماء يحيون مدارس من مذهبهم ، ويؤلفون في الفقه على طريقتهم . وكانت كتب الأحكام الحديثية التي شاعت فيما بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين - أمرا من آثار هؤلاء العلماء . ولا شك أن فقه المحدثين بعد القرن الثالث في حاجة إلى دراسة خاصة ، تبين مسيرته ، وتحلل ما طرأ عليه من تغييرات وتطورات ، وتعرف بأئمتة وأعلامه في العصور المختلفة .

أما القرن الثالث فارجو أن يكون هذا البحث قد أسهم في الكشف عن الجانب الفقهي عند أهل الحديث فيه .

وقد تبين أن فقهاء المحدثين الذين عني بهم البحث هم : أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) وإسحاق بن راهوية (٢٣٨) ، والبخاري (٢٥٦) ، ومسلم (٣٧١) والترمذي (٢٧٩) ، وأبو داود (٢٧٥) ، واللساني (٣٠٣) ، والدارمي عبدالله بن عبد الرحمن (٢٥٥) وابن ماجه محمد بن يزيد (٢٧٥) ، وابن أبي شيبه عبدالله بن محمد (٢٣٥) .

وقد درسنا هؤلاء الأعلام من خلال مصنفاتهم ، فوجدناهم متفاوتين في وضوح الملكة الفقهية ، فالقدمون منهم هم الثلاثة الأول : أحمد ، وإسحاق ، والبخارى يليهم الترمذى وأبو داود والنسائى ومسلم والدارمى ، ثم يأتى بعد هؤلاء ابن ماجة وأبو بكر بن أبى شيبة .

وقد كان محمد بن جرير الطبرى (٣١٠) صاحب آثار ومذهب فقهى يندسب إليه ، وكان جديرا بأن يكون عنصر آمن عناصر الدراسة فى هذا البحث ، لولا أن آثاره فى الحديث نادرة ، لم أعتز منها إلا على جزء صغير من كتابه (تهذيب الآثار) مصور بمعهد المخطوطات العربية .

ولما كانت الموازنة بين أهل الحديث وأهل الرأى محور هذا البحث - لم يكن بد من تحديد هاتين الفئتين فتتبع الفصل الأول هذه العبارة : (أهل الحديث وأهل الرأى) ، وتبين أن إطلاقها على عصر الصحابة والتابعين ليس له ما يبرره ، ولهذا كان من الخطأ أن يختص الحجازيون بأنهم أهل الحديث ، وأن يقصر الرأى على العراقيين ، بل وجد فى كلتا المدرستين من يكثرون من الرأى ومن يتحرز منه ، ومن يكثرون من رواية الحديث ومن يخشى روايته . فلم يكن الخلاف بين مدرسة الحجاز ومدرسة العراق مسببا عن اختلاف فى المنهج ، أو عن قلة الحديث فى العراق وكثرته فى الحجاز - لكنه كان ناتجا عن اختلاف البيئة واختلاف المشيخة .

ثم بعد تكوين المحدثين وظهور أبى حنيفة أصبحت عبارة (أهل الحديث) علما على من يشتغل برواية الحديث ، وعبارة (أهل الرأى) علما على مدرسة أبى حنيفة .

وقد عالج هذا الفصل اضطراب المؤرخين فى تصورهم لأهل الحديث وأهل الرأى ، فالمتجه الواحد يعتبره مؤرخ من أهل الحديث ، ويعتبره مؤرخ آخر من أهل الرأى ، بل إن المؤرخ الواحد قد يختلف تقديره للمتجه ما ،

يردده بين أهل الرأي وأهل الحديث . وقد تبين أن سبب هذا الخلط هو اختلاف الاعتبار عند التقسيم ، أو ملاحظة ظواهر عصر ما تم تعميمها على كل العصور .

أما الفصل الثاني فقد تعرض للصراع الفكري بين المحدثين وغيرهم من المتكلمين والفقهاء ، فبسط مظاهر هذا الصراع ، وتحدث عن أسبابه ، التي كان من أهمها اختلاف التكوين الثقافي ، واعتزاز كل طائفة بنفسها اعتزازا يصل إلى حد الغرور ، وانتساب عناصر سيئة إلى هذه الطوائف الثلاث أساءت إليها ، ثم استخلصنا نتائج هذا الصراع وكان أهمها نتيجتين : أولاهما : التأليف في علوم الحديث ، حيث أثبت البحث أن ما كتبه الرامهرمزي والخطيب البغدادي في ذلك كان صادرا عن هذا الصراع .

أما النتيجة الثانية فكانت ظهور المذهب الفقهي لأهل الحديث وهو ما عني به الفصل الثالث ، حيث أوضح الفرق بين الفقهاء وغير الفقهاء من أهل الحديث ، وشرح العوامل التي أدت إلى ظهور فقه أهل الحديث والتي كان من أهمها محنة ابن حنبل ، موثقا ما أدى إليه البحث خاصة بهذه النتيجة بأقوال العلماء وسلوكهم في حكاية أقوال المذاهب ، وعدم مذهب أهل الحديث مذهبا مستقلا مغايرا للمذاهب المعاصرة له في القرن الثالث الهجري .

ويعد أن بينا من هم المعنيون بأهل الحديث ، وأثبتنا وجود مذهب فقهي لهم — كان علينا أن نبحت عن فقهم ، وأن نجيب عن التساؤلات حول ملاح هذا الفقه ؛ وأصوله ، وعلاقته بغير من المذاهب .

وقد حاول الفصل الرابع أن يجيب عن هذه التساؤلات ، ممهدا لذلك بفصل درسنا فيه بعض الصحابة المكثرين من رواية الحديث ، وأوضحنا اتجاهاتهم في الفقه ، واخترنا أربعة منهم ، قسمناهم إلى مجموعتين : تتكون المجموعة الأولى من السيدة عائشة وابن عباس ، وتتكون الثانية من ابن

عمر وأبي هريرة رضى الله عنهم . وهذا التقسيم مبنى على ما أسفرت عنه الموازنة بين المجموعتين ، وكان من أهم الخواص التي ميزت المجموعة الأولى ، أصالة الملة الفقهية ، وكثرة الفتوى ، والميل إلى التعليل ، ونقد الحديث . على عكس ابن عمر وأبي هريرة في كل ذلك .

ويجب التنبيه إلى أن التعليل ونقد الحديث كانا سمة غالبية على اتجاههم ، ولكنهما لم يكونا منهجا ملتزما مطردا في كل المسائل فقد رأينا ابن عباس يميل إلى الظاهر في بعض الأحيان ، كما رأينا ابن عمر يتجاوز حدود اللفظ إلى مارواه من معان ومقاصد للتشريع ، وقد أكرهت من الأمثلة لتوضيح الفسكرة وتوثيقها .

ثم عدنا إلى أهل الحديث في القرن الثالث نتلمس اتجاهاتهم في الفقه ، وتبين مدى تأثيرهم برواة الحديث من الصحابة ونكشف السمات العامة التي تحكمهم عند الاستنباط ، فأجملناها في ثلاثة اتجاهات رئيسية تطوى في ثناياها كثيرا من أصولهم ومناهجهم .

فكان الاتجاه إلى الآثار موضوع الباب الثاني . . .

تحدثنا فيه عن معنى الآثار ، وعن علاقة السنة بالقرآن ، ورأينا أن جمهور المحدثين يتجهون إلى اعتبار السنة قاضية على الكتاب ، أما أحمد بن حنبل فقد أبى أن يطلق على السنة ذلك واكتفى بقوله إنها تبين القرآن وتفسره ، وكذلك البخارى الذى اهتم بالقرآن في صحيحه اهتماما واضحا . ثم تحدثنا عن باقى علاقة السنة بالقرآن ، سواء من حيث صلاحيتها لنسخه ، أو تخصيصها لعمومه ، أو من حيث ورودها بحكم زائد عليه ، أو من حيث عرض الحديث على القرآن كوسيلة من وسائل نقد منته . وقد ذكرنا رأى المحدثين في كل ذلك مع الموازنة بينهم وبين المذاهب الأخرى . كما تعرضنا

لاختلاف المناهج في الأخذ بأخبار الأحاد وهدتنا الموازنة إلى تقارب منهج المذهبين المالكي والحنفي ، ووقوفهما في الطرف المقابل لمذهب المحدثين . ثم رأينا أن نوجز القول في المرسل وأقوال الصحابة والتابعين ، لدخولها في مفهوم الآثار . وقبل أن نختم هذا الباب استخلصنا النتائج التي أسفر عنها الاتجاه إلى الآثار ، والتي كان من أهمها توقف أهل الحديث عندما يسألون عما لانص فيه ، وكرهاتهم للقياس وللفقهاء التقديرى ، وكرهاتهم لتدوين الآراء الفقهية مجردة عن النصوص ، وتأليفهم الصحاح والسنن ، وقد شرحت مناهج المؤلفين فيها ووازنت بينهم في إثبات اختباراتهم في الفقه ، وتفاوت وضوح هذه الاختبارات .

أما الباب الثالث فكان موضوعه اتجاه المحدثين إلى الظاهر ، وبعد أن ذكرت عديدا من الأمثلة على هذا الاتجاه ، تعرضت لمذهب أهل الظاهر باعتباره أهم نتيجة له ، موضحة العلاقة التي تربط المحدثين به ، مبرزاً مظاهر الاتفاق والاختلاف بين مذهب المحدثين ومذهب أهل الظاهر ، معرفاً بأصول الظاهرية . وموقفهم من المذاهب الأخرى ، ثم ختمت هذا الفصل بنقد للمذهب الظاهري .

وكان (الاتجاه الخلقى الدينى) موضوع الباب الرابع ، حيث أثبت فيه أن فقه المحدثين ليس فقهاً شكلياً يقصر اهتمامه على الألفاظ والصور ، ولكنه يضيف إلى ذلك اهتمامه بالبواعث النفسية والمقاصد الدينية ، ومدى الملائمة بين عاقبة الفعل ومقاصد الدين . وقد أوضحت الموازنة بين مذهب المحدثين والمذاهب الأخرى في هذا الاتجاه أن المذهبيين الحنفى والشافعى يقفان في الطرف المقابل لمذهب المحدثين .

وقد درسنا تأثير هذا الاتجاه على سلوك المحدثين عند الاستنباط حيث كانوا ورعين وجلين ، وعلى نظرتهم لموضوعات الفقه حيث أدخلوا فيها

أبواب العقائد والزهد والأخلاق وغيرها ، وعلى اهتمامهم بالنيات والمقاصد ومآلات الأفعال ، سواء في الألفاظ أو في العقود . ثم أشرنا إلى الاتجاه العقلي عند الطحاوى .

أما الباب الخامس فقد كان محاولة للتطبيق ، وقد جمعت فيه جزئيات الخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث ، وحاولت رجوع الخلاف فيها إلى م سبق من اختلاف فى الاتجاهات .

وقسمت هذا الباب إلى فصلين : ناقشت فى الفصل الأول موضوعات الخلاف بين ابن أبى شيبه وأبى حنيفة ، وهى خمس وعشرون ومائة مسألة ، رتبها حسب الأبواب الفقهية ، وذكرت فى كل مسألة رأى أبى حنيفة وغيره ، مستعينا بكتب الفقه الحنفى ، والكتب التى عنت بذكر اختلاف العلماء ، معقبا على معظم المسائل بذكر سبب الاختلاف فيها ، ثم ختمت الفصل بعمل إحصائية حاولت فيها أن أكون حكما منصفاً ، فقسمت موضوعات الخلاف إلى ما اختلف فيه بسبب اختلاف الحديث أو اختلاف الفهم والتأويل وهو الأغلب . ، وإلى مسائل أخطأ فيها أبو بكر بن أبى شيبه ، ومسائل أخرى أخطأ فيها أبو حنيفة .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب ناقشت موضوعات الخلاف بين البخارى وأهل الرأى ، ووازنت بين ابن أبى شيبه والبخارى فى تصورهما للمسائل المنتقدة على أهل الرأى ، وفى منهجها فى مناقشتها ، ثم تعرضت للمسائل التى أفردها البخارى بالتأليف ، وشرحت منهجه وعرفت برأى الاحتفان ، ثم انتقلت إلى مناقشة المسائل التى عرض البخارى فيها بأهل الرأى فى صحيحه ، وبخاصة مسائل الحيل التى أوليتها اهتماما خاصا ، حيث شرحنا معناها ، وذكرنا أقسامها وحكم كل قسم ، وموقف العلماء

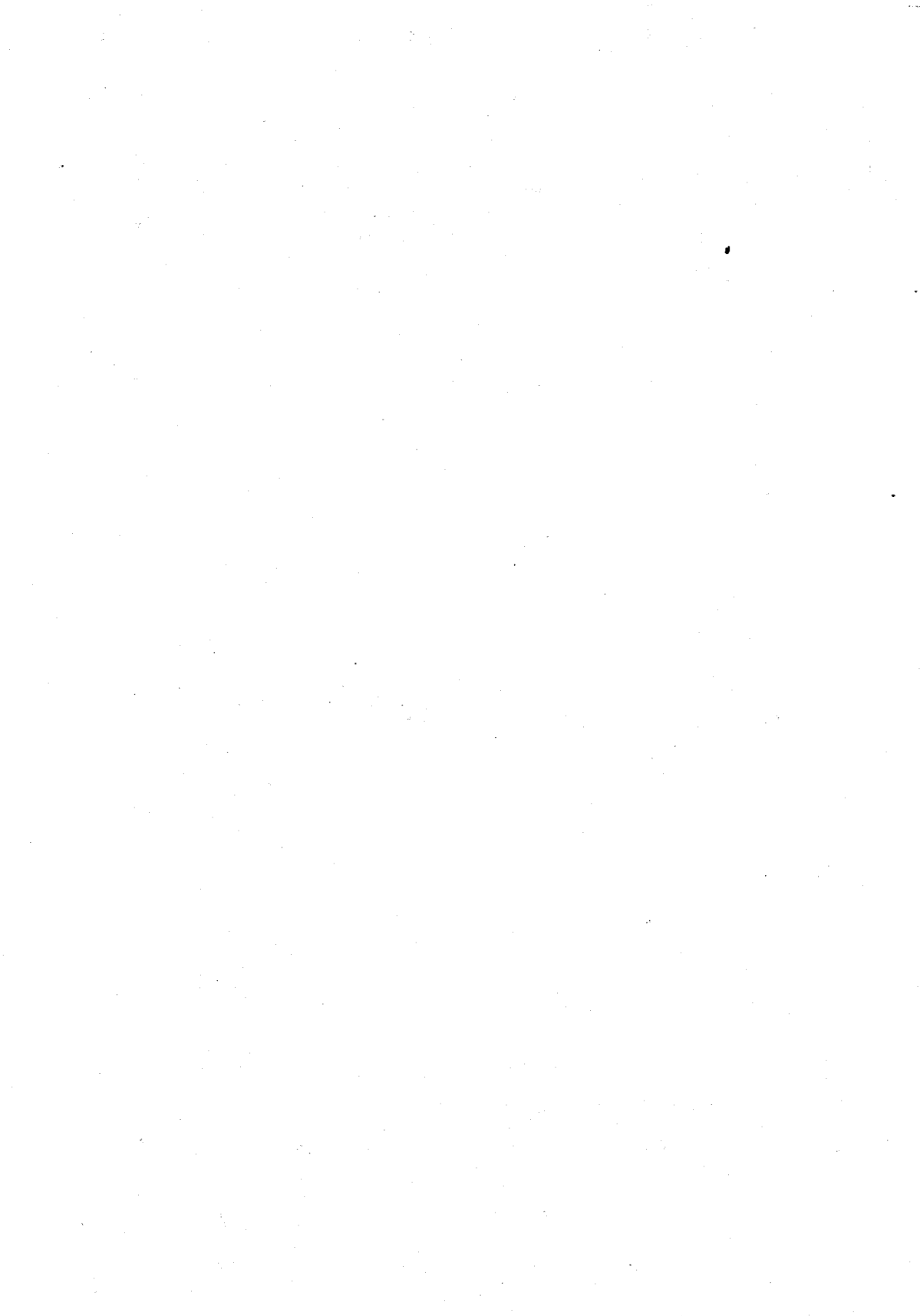
منها ثم عرجنا على المسائل التي انتقدتها البخارى في الحيل ، فذكرنا وجهة نظر أهل الرأي فيها ، وهل تعتبر من قبيل الحيل أولا .

وبعد ، فأمل أن أكون قد وفقت في ابراز فقه المحدثين ، وفي الكشف عن مذهبهم الفقهي وبيان منهجهم فيه ، وأن أكون بهذا البحث قد أسهمت في توضيح جانب من تراثنا الفقهي ، ومهدت السبيل لمن يجب أن يسلكه ، ويشهد معاملة .

ولئن كان في هذا العمل ما يمكن نسبته إلى الخطأ — ولا أخال عملا آدميا يسلم منه — فلي أمل أن يغفره لي ما بذلت من جهد ، وما عانيته من نصب .

ولئن كان فيه ما يمكن نسبته إلى الصواب أو إلى الجدة ، فذلك من توفيق الله سبحانه ، الذي بنعمته تم الصالحات ، فله الحمد والشكر .

وسبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إله إلا أنت ، أستغفرك وأتوب إليك . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان .



قائمة المراجع

- (١) أبو حنيفة : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه . للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . الطبعة الثانية ١٩٥٥ - دار الفكر العربي .
- (٢) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ، لبدر الدين الزركشي (محمد بن عبدالله ت ٧٩٤ هـ) . تحقيق سعيد الأفغاني ، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٣٩/١٣٥٨ .
- (٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، للبقدسي (محمد بن أحمد ت ٥٣٨٠ هـ) ط . ليدن ١٩٠٩ م .
- (٤) الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدى (علي بن أبي علي بن محمد ت ٦٣١ هـ) طبع مصر ١٩١٤ .
- (٥) الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم الظاهري (علي بن أحمد ت ٤٥٦ هـ) مطبعة السعادة بمصر ١٣٤٧ هـ .
- (٦) أحكام القرآن ، للجصاص (أحمد بن علي ت ٣٧٠ هـ) مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٨ هـ .
- (٧) أحمد بن حنبل والمحنة . . للمستشرق باتون . و لتر . م ترجمة عبدالعزيز عبد الحق دار الهلال بمصر ١٩٥٨ .
- (٨) إحياء علوم الدين ، للغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد ت ٥٠٥ هـ) المطبعة الأزهرية المصرية ١٣١٦ هـ .
- (٩) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٥ هـ) مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧ هـ .
- (١٠) أسباب اختلاف الفقهاء ، للأستاذ علي الخفيف (انظر : محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء) .

- (١١) أوصل التشريع الإسلامى للأستاذ على حسب الله . الطبعة الثالثة
١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ دار المعارف .
- (١٢) أصول السرخسى (محمد بن أحمد بن سهل ت ٤٩٠ هـ) دار الكتاب
العربى بالقاهرة ١٩٥٣ م .
- (١٣) أصول الفقه الجعفرى ، لأبى زهرة (الأستاذ الشيخ محمد)
(انظر محاضرات) .
- (١٤) الأعلام ، للزركلى ، الطبعة الثانية ١٢٧٣/١٩٥٤ .
- (١٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية (محمد بن أبى بكر
ت ٥٧١ هـ) مطبعة الكردى والنيل ١٣٢٥ هـ .
- (١٦) الأم ، للشافعى (الإمام محمد بن إدريس ت ٢٠٤ هـ) طبع بولاق
سنة ١٣٢٦ هـ .
- (١٧) الإمام زيد ، لأبى زهرة . دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٥٩ .
- (١٨) الإنصاف فى بيان سبب الاختلاف ، للدهلوى (أحمد شاهولى
الدين) طبع الهند ١٣٠٣ هـ .
- (١٩) الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين
فى آرائهم ، للبطلبوسى (عبد الله بن محمد الأندلسى ت ٥٢١) مطبعة
الموسوعات بمصر ١٣١٩ هـ .
- (٢٠) بداية المجتهد ، لابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥) طبع دار الخلافة العلمية
سنة ١٣٣٣ هـ .
- (٢١) تأسيس النظر ، لأبى زيد الدبوسى ، الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية
بمصر .
- (٢٢) تأنيب الخطيب على ما ساقه فى ترجمة أبى حنيفة من الأكاذيب ،
للكوثرى . مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م .

- (٢٣) تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم
ت ٢٧٦ هـ) ط ، مصر ١٣٢٦ هـ .
- (٢٤) تاريخ بغداد ، للخطيب (علي بن ثابت ت ٤٦٣ هـ) طبع سنة ١٣٤٩ هـ
- ١٩٣١ م .
- (٢٥) تاريخ التشريع ، للخضري (محمد ت ١٣٤٥ هـ) الطبعة الأولى سنة
١٣٣٩ هـ دار إحياء الكتب .
- (٢٦) تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظراته للأموال والعقود
للأستاذ محمد سلام مذكور . مكتبة النهضة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م .
- (٢٧) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس ، لابن الفرضي (عبد الله بن
محمد ت ٤٠٣ هـ) ط . مصر ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- (٢٨) الترمذي يشرح ابن العربي (انظر صحيح الترمذي ، وسنن الترمذي) .
- (٢٩) تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) للسيد محمد رشيد رضا . مطبعة
المنار ١٣٤٦ هـ .
- (٣٠) مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (عبد الرحمن
ت ٢٣٧ هـ) حيدرآباد ١٩٥٢ .
- (٣١) التقرير والتحجير ، لابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ) على تحرير الكمال
ابن الهمام (ت ٨٦١) طبع بولاق سنة ١٣١٦ هـ .
- (٣٢) تلبيس إبليس ، أو نقد العلم والعلماء لأبي الفرج عبد الرحمن بن
الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) . ط . إدارة الطباعة المنيرية بمصر .
- (٣٣) تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي
ت ٨٥٢ هـ) . ط الهند ١٣٢٥ هـ .
- (٣٤) التوضيح على التفتيح ، لصدر الشريعة ، المطبعة الخيرية بمصر
١٣٠٦ هـ .

(٢٥) ابن تيمية . حياته وعصره . آراؤه وفقهه ، للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي ١٩٥٢ م .

(٢٦) جامع الأصول من أحاديث الرسول ، لابن الأثير (أبي السعادات مبارك بن محمد ت ٦٠٦ هـ) مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة -
١٢٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

(٢٧) جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبد البر (يوسف ت ٤٦٣ هـ) الطبعة الأولى بإدارة الطباعة المنيرية بمصر .

(٢٨) جامع العلوم الحكم ، لابن رجب الحنبلي (عبد الرحمن بن أحمد ٧٩٥ هـ) الطبعة الثانية ١٢٦٩ هـ / ١٩٥٠ .

(٢٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - ط دار الكتب ١٣٥٧ / ١٩٣٨ .
(٤٠) الجامع لأخلاق الراوى وآداب السامع ، للنخيب . مصور دار الكتب ٥٠٥ مصطلح حديث .

(٤١) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم . ط دار المعارف .
(٤٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ، للقرشي (عبد القادر بن محمد ت ٧٧٥ هـ) ط . الهند ١٣٣٢ هـ .

(٤٣) الجوهر النقي في الرد على البيهقي ، لعلاء الدين بن علي المارديني (ت ٧٤٥ هـ) على هامش السنن الكبرى للبيهقي . ط . الهند ١٣٥٥ هـ .

(٤٤) الاحتجاج بالسنة ، للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ت ٩١١ هـ) الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ بمطبعة السعادة .

(٤٥) حجة الله البالغة ، للدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم ت ١١٧٦ أو ١١٧٩ هـ) ط . المطبعة الخيرية ١٣٢٢ هـ ، رجعنا أيضا إلى الطبعة التي حققها الشيخ سيد سابق . دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثني ببغداد .

- (٤٦) الحجج المبينة في الرد على أهل المدينة ، لمحمد بن الحسن ، نسخة خاصة ، قمت بتصويرها عن ميكرو فيلم بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .
- (٤٧) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، للسيوطي . المطبعة الشرفية سنة ١٣٢٧ هـ .
- (٤٨) ابن حزم ، للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة . مطبعة نخيمر بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ .
- (٤٩) ابن حزم ، صورة انداسية ، لطفه الحاجري طبع دار الفكر العربي بالقاهرة .
- (٥٠) ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة . تحقيق سيد الأفغاني دمشق ١٣٣٩ هـ - ١٩٤٠ م .
- (٥١) الحكم التخييري ، أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ، للأستاذ محمد سلام مذكور . دار النهضة سنة ١٩٦٣ م .
- (٦٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، لأبي نعيم الأصبهاني . طبع مصر ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م .
- (٥٣) ابن حنبل : حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، للأستاذ محمد أبي زهرة المطبعة النموذجية بمصر ١٣٦٧ / ١٩٤٨ م .
- (٥٤) اختلاف الحديث ، للشافعي ، على هامش الجزء السابع من الام . ط . بولاق ١٣٢٦ هـ .
- (٥٥) الخراج ، لأبي يوسف (يعقوب بن ابراهيم ت ١٨٠ هـ) المطبعة السلفية بمصر ١٣٦٦ هـ .
- (٥٦) خير الكلام في القراءة خلف الامام ، للبخاري . المطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٠ هـ .

- (٥٧) دراسات في السنة ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد - دار الفكر العربي ١٩٦٨ .
- (٥٨) الدارى المضيئة ، للشوكاني
- (٥٩) دروس في فقه الكتاب والسنة : البيوع منهج وتطبيقه ، للمرحوم الدكتور محمد يوسف موسى .
- (٦٠) دروس في مقدمة الدراسات القانونية ، للدكتور محمود جمال الدين .
- (٦١) الرأى في الفقه الإسلامى ، للدكتور مختار القاضى . الطبعة الأولى ١٤٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .
- (٦٢) الرد على سير الأوزاعى ، لأبى يوسف القاضى . تحقيق أبو الوفا الأفغانى ط ١ سنة ١٣٥٧ هـ .
- (٦٣) الرسالة للإمام الشافعى . طبع مصطفى البابى الحلبي سنة ١٣٥٨ هـ ١٩٣٠ م ، بتحقيق وشرح المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر .
- (٦٤) رسالة ابن حزم في مسائل الأصول . . جمعها جمال الدين القاسمى ط . دمشق ١٣٣١ هـ .
- (٦٥) رفع الالتباس عن بعض الناس . للمولوى سيد محمد نذير حسين الدهلوى . ط . الهند ١٣١١ هـ .
- (٦٦) السنة قبل التدوين ، للدكتور محمد مجاج الخطيب ، مطبعة نخيمر بالقاهرة سنة ١٣٨٣ / ١٩٦٣ .
- (٦٧) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامى ، للمرحوم الدكتور مصطفى السباعى . دار العروبة بالقاهرة ١٣٨٣ / ١٩٦٣ .
- (٦٨) سنن أبى داود ، تحقيق الأستاذ محمد محى الدين . مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٠ م .
- (٦٩) سنن البيهقى (أحمد بن الحسين ت ٤٥٨ هـ) طبع الهند ١٣٥٥ هـ .

- (٧٠) سنن الترمذى ، تحقيق المرحوم الشيخ أحمد شاكر ، وبشرح ابن
العربي طبع المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م .
- (٧١) سنن الدارمى ٨٠ . دمشق ١٣٤٩ هـ . والهند ١٢٩٢ :
- (٧٢) سنن النسائى بشرح السيوطى وحاشية السندى . المطبعة المصرية
بالأزهر ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م . نشر المكتبة التجارية . ورجعنا
أيضا إلى طبعة بالمطبعة الخيرية لمصر سنة ١٣١٢ .
- (٧٣) سنن ابن ماجه ، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي . دار أحياء
الكتب العربية ١٢٧٣ هـ - ١٩٥٤ م ، بحاشية السندى ، طبع
المطبعة العلمية بمصر ١٣١٣ هـ .
- (٧٤) سير أعلام النبلاء ، للذهبي . تحقيق صلاح الدين المنجد . طبع
معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف ١٩٦٢ م .
- (٧٥) الشافعى للأستاذ محمد أبو زهرة . القاهرة ١٩٤٨ .
- (٧٦) شرح تراجم أبواب صحيح البخارى ، للدهلوى ط . الهند ١٣٢٣ هـ .
- (٧٧) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ، للسبكي . الطبعة الأولى
بالمطبعة العلمية ١٣١٦ هـ .
- (٧٨) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ، لعلى بن على بن محمد ، أبى
العز الحنفى (ت ٧٩٢ هـ) . تحقيق أحمد شاكر .
- (٧٩) شرح ابن العربى على الترمذى المسمى عارضة الأحوذى . المطبعة
المصرية بالأزهر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٠ م .
- (٨٠) شرح النووى على صحيح مسلم . المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٧ هـ
١٩٢٩ م .
- (٨١) شرح معانى الآثار ، للطحاوى (أحمد بن محمد ت ٣٢١ هـ) طبع
حجر الهند ١٣٤٨ هـ .

- (٨٢) شرح المنهاج للأسنوي (انظر : نهاية السؤل) .
- (٨٣) شرف أصحاب الحديث ، للخطيب . مخطوط الأزهر ٢٠١٩ حديث .
- (٨٤) شروط الأئمة الخمسة ، للاجازمي (محمد بن موسى ت ٥٥٨٤) بتعليق الكوثري . مطبعة القدس والسعادة بمصر سنة ١٣٥٧ هـ .
- (٨٥) الصحاح ، للجوهري (إسماعيل بن حماد) دار الكتاب العربي .
- (٨٦) صحيح البخاري بحاشية السندی . دار إحياء الكتب .
- (٨٧) صحيح مسلم . دار السباعة العامرة ١٣٢٩ هـ .
- (٨٨) صفعات البرهان على صفحات العدوان ، للكوثري . طبع دمشق ١٣٤٨ هـ .
- (٨٩) الصلاة وما يلزم فيها لابن حنبل . تقديم وتحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .
- (٩٠) ضحى الإسلام ، للأستاذ المرحوم أحمد أمين لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٣ .
- (٩١) طبقات الشافعية ، للسبكي (تاج الدين عبد الوهاب ت ٥٧٧١) الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية .
- (٩٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (محمد ت ٥٢٣٠) طبع ليدن سنة ١٣٣٨ هـ .
- (٩٣) الطحاوي وأثره في الحديث ، لعبد المجيد محمود طبع الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٧٥ .
- (٩٤) عصر المأمون . للدكتور أحمد فريد رفاعي . ط . دار الكتب ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٧ م .
- (٩٥) العناية شرح الهداية .
- (٩٦) علوم الحديث ومصطلحه ، للدكتور صبحي الصالح . مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ / ١٩٥٩ .

- (٩٧) عمدة القارىء شرح صحيح البخارى ، للعيني (محمود بن أحمد)
طبع تركيا ١٣٠٩ .
- (٩٨) عين الإصابة فى استدراك السيدة عائشة على الصحابة ، للسيوطى .
محمود بن دار الكتب ٤٧٤ مجامع) ، وهو اختصار للإجابة .
- (٩٩) فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى . المطبعة
الأميرية ببولاق ١٣٠١ .
- (١٠٠) فتح القدير ، للكمال ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد) المطبعة
الأميرية ١٣١٨ هـ .
- (١٠١) الفروق ، للقرافى . ط . دار إحياء الكتب العربية ١٣٤٤ .
- (١٠٢) فقه الكتاب والسنة ، لأستاذنا الشيخ على الخفيف (انظر محاضرات
فقه الكتاب والسنة) .
- (١٠٣) الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى ، للحجوى (محمد بن الحسن
القاسى التونسى) . ط . تونس .
- (١٠٤) الفهرست لابن النديم (محمد بن إسحاق ت ٣٧٧ هـ) . ط لبيزج
١٨٧١ م .
- (١٠٥) فوائج الرحموت شرح مسلم الثبوت ، لعبد العلى ، محمد بن نظام
الدين الأنصارى (ت ١١٨٠ هـ تقريبا) . مطبوع ذبيلا للمستصفي
بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٤ .
- (١٠٦) فرة العينين برفع اليدين ، للبخارى مطبوع على هامش خير الكلام
فى القراءة خلف الإمام ، للبخارى بالمطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٠ هـ .
- (١٠٧) كتاب قبول الأخبار ومعرفة الرجال ، لأبى القاسم عبد الله بن أحمد
ابن محمود البلخى المعتزلى (ت ٣١٧) . مصور دار الكتب برقم
ب ٢٤٠٥١ .

- (١٠٨) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى .
- (١٠٩) كشف الأسرار على شرح المصنف على المنار ، للسنى (عبد الله ابن أحمد) مطبعة بولاق بالقاهرة ١٣١٦ .
- (١١٠) الكفاية فى علم الرواية للخطيب البغدادى . ط . الهند ١٣٥٧ هـ .
- (١١١) كليات أبى البقاء (أيوب بن موسى ت ١٠٩٥) المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٢٨٧ هـ .
- (١١٢) لسان الميزان ، لابن حجر العسقلانى ط الهند ١٣٢٩ هـ .
- (١١٣) مالك ، لأمين الخولى .
- (١١٤) مالك ، لأبى زهرة . القاهرة مكتبة الأنجلو ١٩٥٢ مطبعة مخيمر .
- (١١٥) المبسوط ، للسرخسى فى ثلاثين جزءا . مطبعة السعادة سنة ١٣٢٤ هـ .
- (١١٦) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، لنور الدين الهيثمى .
- (١١٧) محاضرات فقه الكتاب والسنة ، للأستاذ على الخفيف ، نشر مكتبة وهبه بعابدين ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .
- (١١٨) محاضرات فى أسباب اختلاف الفقهاء ، للأستاذ على الخفيف . مطبعة الرسالة ١٣٧٥ / ١٩٥٦ .
- (١١٩) محاضرات فى أصول الفقه الجعفرى للشيخ أبى زهرة . طبع معهد جامعة الدول العربية ١٩٥٦ م .
- (١٢٠) المحدث الفاصل بين الراوى والواعى ، للرامهرمزى (الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد) تحقيق د . محمد عجاج الخطيب مخطوط دار العلوم .
- (١٢١) المحلى ، لابن حزم (على بن أحمد ت ٥٤٥٦ هـ) المطبعة المنيرية ١٣٥٢ هـ .
- (١٢٢) المدخل إلى علم أصول الفقه ، للدكتور محمد معروف الدواليبى . مطبعة جامعة دمشق سنة ١٩٥٩ م .

- (١٢٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، لابن بدران .
- (١٢٤) المدخل الفقهي العام إلى الحقوق المدنية ، للدكتور مصطفى الزرقا .
الطبعة الخامسة بمطبعة الجامعة السورية .
- (١٢٥) المدونة مطبعة السعادة ١٣٢٣ هـ
- (١٢٦) المذاهب الإسلامية ، لأبي زهرة ، مطبوعات الألف كتاب ، مكتبة
الآداب ومطبعتها .
- (١٢٧) مسائل أحمد وإسحاق ، مخطوط دار المكتب المصرية
(ب ٢٢٦٦٠) .
- (١٢٨) مسائل عبد الله بن أحمد . نسخة مصورة بدار المكتب المصرية
(ب ٢٠٧٥٤) .
- (١٢٩) المستشفى في أصول الفقه ، للغزالي . المطبعة الأميرية ببولاق
سنة ١٣٢٢ هـ .
- (١٣٠) مسلم الثبوت بشرح فوائح الرعموت ، لابن عبد الشكور (محب
الله الهندي ت ١١١٩ هـ) مطبوع ذبلا للمستشفى بالمطبعة الأميرية
سنة ١٣٢٤ هـ .
- (١٣١) المسند للإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق أحمد شاكر ، دار المعارف
بالقاهرة ١٩٤٩ .
- (١٣٢) مشكل الحديث وبيانه ، لابن فورك (محمد بن الحسن ت ٤٠٦)
ط . الهند ١٣٦٢ هـ .
- (١٣٣) المصنف في الحديث ، لابن أبي شعبة (أبي بكر عبد الله بن محمد
ت ٢٣٥) ط الهند .
- (١٣٤) المعارف ، لابن قتيبة . المطبعة الشرفية . ١٣٠٠ هـ ،
- (١٣٥) معاني الآثار (انظر شرح معاني الآثار) .

- (١١٦) المتعمد في أصول الفقه ، لأبي الحسين محمد بن علي المعتزلي (ت ٤٣٦هـ)
طبع دمشق ١٣٨٤/١٩٦٤ .
- (١٣٧) معجم الأدباء لياقوت بن عبد الحموي (ت ٦٢٦هـ) طبع دار
المأمون بالقاهرة ١٣٦١هـ / ١٩٦٤ .
- (١٣٨) المغني ، لابن قدامة (عبد الله بن أحمد بن محمد) مطبعة المنار
بالقاهرة ١٣٦٧ .
- (١٣٩) مقدمة ابن خلدون . لجنة البيان العربي ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠ م .
- (١٤٠) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث (لأبي عمر عثمان بن عبد
الرحمن ت ٦٤٢هـ) ط . الهند ١٣٥٧هـ .
- (١٤١) مقدمة في إحياء علوم الشريعة ، للأستاذ صبحي الخصاني . بيروت
١٩٦٢ .
- (١٤٢) ملخص لإبطال القياس ، لابن حزم ، بتحقيق سعيد الافغاني -
طبع جامعة دمشق ١٣٧٩ / ١٩٦٠ .
- (١٤٣) الملل والنحل ، للشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) مطبوع على
هامش (الفصل من الملل والأهواء والنحل) لابن حزم ط ١٣٤٧هـ
ونسخة أخرى بتحقيق الشيخ أحمد فهمي طبع مكتبة الحسين التجارية
١٣٦٨هـ / ١٩٤٨ م .
- (١٤٤) مناسبات تراجم أبواب البخاري ، لسراج الدين البلقيني (ت ٨٠٥هـ)
مخطوط (حديث تيمورية ٥٩٠) .
- (١٤٥) مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، للكردي ط . الهند ١٣١١ .
- (١٤٦) مناقب أبي حنيفة ، للدوق بن أحمد المسكي (ت ٥٦٨هـ) مطبوع
على هامش المناقب للكردي .
- (١٤٧) الموافقات ، للشاطبي (إبراهيم بن موسى ت ٧٩٠هـ) طبع تونس
١٣٠٢هـ ، وطبع المطبعة السلفية بمصر ١٣٤١هـ .

- (١٤٨) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي .
(١٤٩) الموطأ ، للإمام مالك ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي طبع مصر
١٢٧٠ هـ .
(١٥٠) الميزان الكبرى ، للشعراني (عبد الوهاب بن أحمد ت ٨٩٧٣)
المطبعة العثمانية بالقاهرة ١٣١١ هـ .
(١٥١) النبذ ، لابن حزم .
(١٥٢) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء : مالك والشافعي وأبي
حنيفة ، لابن عبد البر . نشر مكتبة المقدس ١٣٥٠ هـ .
(١٥٣) النسخ في القرآن الكريم ، للأستاذ الدكتور مصطفى زيد الطبعة
الأولى ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .
(١٥٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، للدكتور علي المشار . الطبعة
الثالثة ١٩٦٥ م .
(١٥٥) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ، للدكتور علي حسن عبد القادر
مطبعة العلوم ١٣٦١ هـ / ١٩٤٢ م .
(١٥٦) نقد العلم والعلماء (انظر تبليس ابليس) .
(١٥٧) النسك الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة
للكوثري (محمد زاهد) مطبعة الانوار سنة ١٣٦٥ هـ .
(١٥٨) نهاية السؤل للإسنوي ت ٧٧٢ - شرح منهاج الوصول لليضاوي
(ت ٦٨٥) ط . بولاق سنة ١٢١٦ على هامش التقرير والتحجير .
(١٥٩) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني (محمد بن علي ت
١٢٠٠ هـ) ط . بولاق ١٢٩٧ .

(١٦٠) الهداية ، شرح بداية المبتدى ، لبرهان الدين علي بن أبي بكر
ابن عبد الجليل الميرغيناني (ت ٥٩٣) مكتبة ومطبعة محمد علي
صبيح وأولاده بالأزهر .

(١٦١) هدى السارى ، لابن حجر العسقلانى : ط . بولاق ٢٣٠١ هـ .

(١٦٢) هدية المعيث فى امرأء المؤمنىن فى الحديث . نظم الشيخ محمد حبيب

الله الشنقيطى . ط . القاهرة ١٣٥٨ ١٩٣٩ م .

(١٦٣) الولاة والقضاة (كتاب الولاة وكتاب القضاة) ، للكندى محمد

ابن يوسف . مطبعة الآباء اليسوعىين ببيروت ١٩٠٨ م .

تصحيح الأخطاء

الصفحة	المطبع	الخطأ	الصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٩	أدى	أدرى	٦٥	١	ولا مسألة	ولا مساءة
٤	١١	المحدّين	المحدّين	٦٦	٢١	(١)	(٢)
٦	١٥	راهوية	راهويه	٦٦	٢٠	وتابع	و (تابع
٦	١٦	عبدالله ابن محمد	عبد الله بن محمد	٨٣	١٣	لا يجازون	لا يجارون
١١	١٦	لتطابق	التطبيق	٢٤٠		الفصل الثالث	الفصل الثاني
١٣	١١	الجميدة	الجميدة	٢٨٤		الفصل الرابع	الفصل الثالث
١٤	١٥	نم الله عما	الله عنهما				
١٥	٣	عبد الرحمن ابن	عبد الرحمن بن				
		مهدي	مهدي				
١٥	٢٠	فهو	فهل				
١٥	٢٠	حملة	يحذف القوس				
١٩	١٢	تهيئة	تهيئه				
٢٦	٦	الفقيه	للفقيه				
٣٢	٢	الطائفين	الطائفتين				
٤٨	٨	بعقض الملين	بعض المقلين				
٥١	١	أبو حنيفة مسألة	أبو حنيفة عن مسألة				
٥٥	١	غيرهما	غيرها				
٥٦	١٨	جزئيا	جزئيات				
٥٧	٦	الواقائع	الوقائع				
٥٨	١٣	بن	ابن				
٥٩	١٥	(١)	(٥)				
٦٠	٥	في هذا الرأي	في هذا الرأي مختلف				
٦٥	١	تقع المسألة	تقع المساءة				

فهرس الموضوعات

مقدمة (٣ - ٩) تمهيد (١١ - ٢٧)

- ١ - بين الاتجاهات والمنهج (١١ - ١٢) بين الحديث والسننة (١٢ - ١٩).
١٩. الفقه : تعريفه (١٩ - ٢١) مراحل تطوره (٢١ - ٢٣) علاقته بالحديث (٢٤) فضل الفقه والفقهاء (٢٥ - ٢٧).

الباب الأول المدرسة الفقهية للمحدثين (٢٩ - ١٨٤)

- الفصل الأول : أهل الحديث وأهل الرأي : تتبع وتحديد ٣١-٩٢
- دواعى الفصل (٣١) مدرسة الحجاز ومدرسة العراق فى عصر التابعين (٣٢-٣٣)
- أخذ التابعون فى العراق عن الصحابة بالحجاز (٣٣ - ٢٨)
- مناقشة أحمد أمين فى دعواه أن تابعى العراق متأثرون بمعاذ بن جبل ٤٥
- ص ٣٥-٢٦ الحديث والرأى بين تابعى الحجاز والعراق (٣٩-٤٢) مظاهر الاتفاق والاختلاف بين المدرستين فى عهد التابعين ٤٢ - ٥٤ بين المدرستين فى القرن الثانى (٥٤ - ٧٥) التعصب للشيوخ ٥٥ - ٥٦ تكون المذاهب ٥٦ - ٥٨ الرأى بين المدرستين فى القرن الثانى ٥٨ - ٦٠ - الفقه التقديرى وصلته بالمذهب الحنفى ٦١ - ٦٢ الخلاف حول الفقه التقديرى ٦٢ - ٦٧ - إطلاق أهل الرأى على مدرسة أبى حنيفة ٦٧ - ٦٨ أسباب اتهام المذهب الحنفى بالرغبة عن الحديث ٦٩ - ٧٤ - اللقاءات العلمية فى القرن الثانى ٧٤ - ٨٥ .

عوامل التقارب والتباعد بين المذاهب فى القرن الثالث ٧٥ - ٧٨

- شروع مهاجمة القياس وسطوة المعتزلة وتيرناً ذلك فى العلاقة بين المحدثين وأهل الرأى ٧٨ - ٨١ - تلتخيص لماسبق ٨١ - ٧٢ اضطراب المؤرخين فى تعيين أهل الرأى وأهل الحديث ٨٣ - ٩٢

الفصل الثاني: الخصومة بين المحدثين وغيرهم : أسبابها ونتائجها (٩٢ - ١٢١)

اختلاف التكوين الثقافي بين المعتزلة والمحدثين ٩٣ - ٩٥ .

ما ذكره ابن قتيبة من أسباب الخصومة بين المحدثين والمعتزلة ٩٦ - ١٠٢

استعلاء المعتزلة وغرورهم ١٠٣ - ١٠٥

الخصومة بين المحدثين والفقهاء ١٠٥ - ١١٢

من نتائج صراع المحدثين مع الفقهاء والمتكلمين ١١٢ - ١٢١

الفصل الثالث: فقهاء المحدثين ومذهب أهل الحديث (١٢٢ - ١٣٩)

المزج بين المحدث والفقهاء في العصر الأول ١٢٢ عوامل قلة الفتوى

وكثرتها ١٢٣ - ١٢٥ إطلاق كلمة (شيخ) على غير الفقهاء من المحدثين ١٢٦

بروز مذهب المحدثين في عهد أحمد بن حنبل وأثر المحنة في ظهوره

١٢٧ - ١٢٩ السلوك الفقهي للمحدثين قبل ظهور مذهبهم ١٢٩ - ١٣١

الخلاف في عهد ابن حنبل من الفقهاء ، وأثر القول بمذهب المحدثين في رفع

هذا الخلاف (١٣١ - ١٣٣) - النصوص التي تفيد وجود مذهب مستقل

للمحدثين ١٣٣ - ١٣٨ التسليم بوجود مذهب المحدثين قد يفسر اختلاف

الروايات في المذهب الحنبلي ١٣٨ - ١٣٩)

الفصل الرابع: رواية الحديث من الصحابة وتأثيرهم في أهل الحديث

(١٤٠-١٨٤) أهمية عصر الصحابة ١٤٠ حد الصحابي بين المحدثين والأصوليين

١٤١-١٤٢ تفاوت الصحابة في العلم ١٤٢-١٤٤ المحدثون من الصحابة ١٤٤

- ١٤٦ اختيار أربعة منهم لدراسة اتجاههم في الفقه وتقسيمهم إلى مجموعتين

١٤٦ - ١٤٧ الموازنة بين المجموعتين في كمية الفتوى ١٤٧ - ١٤٨ - الموازنة
بينهما في الملائكة الفقهية ١٤٩ - الموازنة بينهما في نقد الحديث ١٥٠ - ١٦٠
الموازنة بينهما في البحث عن علل الأحكام ١٦٠ - ١٦٣

أصالة الميل إلى التعليل عند ابن عباس وجراءته في الإفتاء ١٦٣ - ١٧٢
تمسك ابن عباس بالظاهر أحيانا ١٧٢ - ١٧٦ اقتداء ابن عمر ، وحرصه على
الحديث ، وسرعة استجابته له ، والموازنة بينه وبين ابن عباس في ذلك
١٨٦ - ١٨٠ - ورع ابن عمر يفسر سلوكه ١٨١ - ١٨٢ الاتجاه إلى الظاهر
عند ابن عمر لم يكن مذهبا ملتزما ١٨٢ - ١٨٤

الباب الثاني : الاتجاه إلى الآثار (١٨٥ - ٣٣١)

تمهيد عن أصالة هذا الاتجاه عند المحدثين. وتعريف الأثر (١٨٧ - ١٨٩)
الفصل الأول : رأى المحدثين في علاقة السنة بالقرآن (١٩٠ - ٢٣٩)
اتفاق الجمهور على الأخذ بالسنة واختلافهم في التطبيق ١٩٠ الاتجاهات
المختلفة في مكانة السنة ومرتبها بالنسبة للقرآن ، وبيان اتجاه المحدثين
١٩١ - ١٩٤ اهتمام البخارى بالقرآن في صحيحه ، ومنهجه في إيراد آيات
القرآن في تراجمه ١٩٥ - ٢٠١ عرض السنة على القرآن : معناه والاختلاف
في الأخذ به كقاعدة لنقد الحديث وموقف المحدثين منه ٢٠١ - ٢٠٨
ورود السنة بحكم زائد على ما في القرآن : وبيان الاختلاف في ذلك ٢٠٩ -
٢١٧ رأينا في المشكلة ٢١٨ تقسيم الأحناف للسنة الزائدة ، ورددهم بعض
أقسامها ٢١٩ - ٢٢١ موقف المحدثين من رأى الأحناف ومناقشة ابن القيم
إياهم ، ورأينا في هذا الخلاف ٢٢١ - ٢٢٣ مسلك الأحناف في السنة
الزائدة ٢٢٣ - ٢٢٥ خالف البخارى المحدثين في عدم أخذه بحديث الشاهد
واليمين ٢٢٦ - ٢٢٧ نسخ السنة بالقرآن والعكس ، وموقف الشافعي من هذا

النسخ ٢٢٧ - ٢٣٠ من أمثلة هذا النسخ ٢٣٠ - ٢٢٣ اشترط التواتر أو الشهرة في السنة الناسخة ، ومخالفة الظاهرية في ذلك ٢٣٣ - ٢٣٤ أمثلة نسخ القرآن بالسنة لم تسلم من المعارضة ٢٣٥ الاتجاهات في تخصيص القرآن بالسنة ، والعام والخاص ٢٣٦ - ٢٣٩ حجية العام بين الأحناف وغيرهم الفصل الثاني : خبر الواحد بين المحدثين وغيرهم (٢٤٠ - ٢٨٣) تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد ، وتعريف المتواتر ٢٤٠ - ٢٤١ خبر الآحاد وإفادته العلم ٢٤٢ - ٢٤٥ شروط المحدثين في الحديث الصحيح ، وما يضيفه الأحناف والمالكية إليها ٢٤٥ - ٢٤٦ المنقطع صورة والمنقطع معنى عند الأحناف ، ونقدنا لهم ٢٤٦ - ٢٥١ رفض المحدثين عمل أهل المدينة إذا جاء الحديث على خلافه ٢٥١ مخالفة الراوى لما رواه والموازنة بين المحدثين وغيرهم في هذا الأصل ٢٥٢ - ٢٥٥ درجات ألفاظ الصحابي عند الرواية والأقوال فيها ٢٥٥ - ٢٥٩ المرسل : تعريفه ، النظرة إليه قبل القرن الثالث وفي أثنائه ورأى المحدثين فيه ٢٦٠ - ٢٦٨ أقوال الصحابة والتابعين : أقوال الصحابة والاتجاهات في الأخذ بها ، وبيان موقف ابن حنبل والبخارى منها ٢٦٩ - ٢٧٦ رفض الظاهرية الأخذ بأقوال الصحابة ٢٧٦ - ٢٧٧ موقف غير المحدثين والظاهرية من أقوال الصحابة والتابعين ٢٧٧ - ٢٧٩ الموضوعية بين المحدثين وغيرهم ٢٧٩ - ٢٨٣

الفصل الثالث : من نتائج الاتجاه إلى الآثار : (٢٨٤ - ٣٣١)
(أ) التوقف فيما لا أثر فيه ، ونقدنا لذلك ٢٨٤ - ٢٨٧ (ب) كراهية الفقه التقديري ٢٨٧ - ٢٨٨ (ج) كراهية أفراد الفقه بالتدوين ٢٨٨ - ٢٨٩ (د) كراهية القياس ٢٨٩ - ٢٩١ (هـ) تأليف الجوامع والسنن ، والموازنة بين المؤلفين في الشروط والمقدمات والترتيب ومناهجهم في ذكر آرائهم الفقهية ، وفي اختلاف الحديث ٢٩١ - ٣٣١ .

الباب الثالث الاتجاه إلى الظاهر (٣٢٢ - ٤٠٩)

الفصل الأول: بين أهل الحديث وأهل الظاهر ٣٣٥ - ٣٦٣ معنى هذا الاتجاه ٣٢٥ مظهره في فقه المحدثين ، بذكر تسعة أمثلة من الفروع ٣٢٧ - ٣٥٠ المذهب الظاهري وأثر المحدثين في نشأته ٣٥٠ - ٣٥٦ الفرق بين المحدثين والمذهب الظاهري ٣٥٦ - ٣٦٣ .

الفصل الثاني : أصول الظاهرية ٣٦٤ - ٣٩٥ ذكر هذه الأصول إجمالاً ٣٦٤ - ٣٦٦ فهم الظاهرية لموجب الأمر والنهي وذكر أمثلة لذلك من الفروع ٣٦٦ - ٣٦٨ تقسيم ابن حزم الأمر بالنسبة للزمان الواقع فيه ٣٦٨ - ٣٦٩ كل منى عنه يقع باطلا عند الظاهرية ، والموازنة بينهم وبين المذاهب الأخرى في ذلك ٣٦٩ - ٣٧٣ ثقل كلمة والنص ، في الميزان الظاهري وأمثلة لها ٣٧٣ - ٣٧٧ الإجماع عند الظاهرية وتأثرهم بالشافعي وأحمد وبالحنابلة التي شنّها عليهم خصوصاً ٣٧٧ - ٣٧٩ الدليل . كلام ابن البر ، ونقدنا له ٣٧٩ - ٣٨١ تقسيم الدليل إلى دليل مأخوذ من النص ودليل مأخوذ من الإجماع ٣٨١ - ٣٨٧ موقف الظاهرية من الاجتهاد بالرأى ، ونقدنا لهم ليس داود أول من نفي القياس ، وهل ينسکر كل أنواعه ؟ ٣٨٧ - ٣٩٥ .

الفصل الثالث : علاقة المذهب الظاهري بالمذاهب الأربعة ٣٩٦ -

٤٠٩ تشبيه الظاهرية بالخوارج ، ورد ابن حزم على ذلك ٣٩٨ - ٣٩٩ الاتجاهات حول الاعتداد بقيمة الآراء الظاهرية ٣٩٩ - ٤٠٠ نقد ابن القيم للمذهب الظاهري ٤٠٠ - ٤٠١ نقدنا له ٤٠٢ أمثلة مما أغرب فيه أهل الظاهر نتيجة تشبيههم بحرفية النص ٤٠٣ - ٤٠٩ .

الباب الرابع الاتجاه الخلقى النفسى (٤١٠ - ٤٥٢)

معنى هذا الاتجاه ٤١٣ - ٤١٥ أثره فى سلوك المحدثين عند الاستنباط
٤١٦ - ٤٢٢ أثره فى نظرهم إلى الموضوعات الفقهية ٤٢٢ - ٤٢٩ أثره
فى نظرهم إلى الأعمال من حيث الباعث عليها ومن حيث مآلها وعاقبتها
وموقفهم من سد الذرائع ٤٢٩ - ٤٥١ كلمة عن الاتجاه العقلى ٤٥٢

الباب الخامس

موضوعات الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأى (٤٥٣ - ٤٦٠)

تمهيد ٤٥٥ - ٤٥٨

الفصل الأول : بين ابن أبى شيبة وأبى حنيفة ٤٥٩ - ٥٧٦
ملاحظات على منهج ابن أبى شيبة ٤٥٩ موقف أبى حنيفة من الحديث
٤٦٠ - ٤٦٢ إحصاء المسائل المنتقدة على أبى حنيفة ومنهجنا فى عرضها
٤٦٢ - ٤٦٣ المسائل المنتقدة فى الطهارة ٤٦٣ - ٤٨٠ المسائل
المنتقدة فى الصلاة ٤٨١ - ٥١٠ المسائل المنتقدة فى الصوم ٥١٠ -
٥١٣ المسائل المنتقدة فى الزكاة ٥١٤ - ٥٢٠ المسائل المنتقدة فى الحج
٥٢١ - ٥٢٨ المسائل المنتقدة فى النكاح والطلاق ٥٢٩ - ٥٣٥
المسائل المنتقدة فى البيوع ٥٣٦ - ٥٤٧ المسائل المنتقدة فى القضاء
والحدود ٥٤٩ - ٥٥٩ المسائل المنتقدة فى الكراهية ٥٦٠ - ٥٦٤
المسائل المنتقدة فى أبواب مختلفة ٥٦٥ - ٥٧٣ تعقيب على المسائل
المختلفة فيها ، ومحاولة انصاف . ٥٧٣ - ٥٧٦

الفصل الثانى : بين البخارى وأهل الرأى ٥٧٧ رد البخارى على أهل الرأى ضمنا
٥٧٧ - ٥٧٩ موازنة بين البخارى وابن أبى شيبة ٥٨٠ جزء البخارى فى رفع

البيدين عند الركوع ٥٨٠ - ٥٨٨ جزء البخارى فى القراءه خلف الامام
ورأى الطحاوى فى هذه المسأله ٥٨٩ - ٥٩٧ تصنيف المسائل التى
انتقدها البخارى على أهل الرأى فى صحيحه ٥٩٨ عرض هذه المسائل ومناقشتها
٦٠٠ - ٦١٢ الخيل ، وسر تخصيص البخارى كتاباله فى صحيحه ٦١٣
معنى الخيلة ، وأقسامها ، وموقف العلماء منها ٦٢٤ - ٦٤٠ الخيل بين
البخارى وأهل الرأى ٦٢٤ - ٦٤٠ الخاتمة ٦٤١ ثبت المراجع ٦٦٢ تصحيح
الأخطاء ٣٦٣ .

* * *

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف